

المشكاة

العدد 22 من العام 2025

مجلة علمية سنوية محكمة تصدر عن جامعة الزيتونة – تونس،
وتهتم بنشر البحوث المبتكرة، في العلوم الإسلامية والحضارية

المشرف العام:

أ. د. عبد اللطيف بوعزيزي

رئيس جامعة الزيتونة

نائب المشرف العام:

أ. د. رشيد الطّباخ

نائب رئيس جامعة الزيتونة

اللجنة الاستشارية:

أ. د. حسن المناعي

جامعة الزيتونة

أ. د. أبو لبابة حسين

جامعة الزيتونة

أ. د. مروان محمد شاهين

جامعة الأزهر

أ. د. مبروك زيد الخير

جامعة الجزائر

أ. د. صباح محمد زخيني

جامعة المغرب

أ. د. حسين عكاش

جامعة ليبيا

رئيس هيئة التحرير:

د. المعزّ مجولي

هيئة التحرير

أ. د. محمّد الشتيوي (تونس)	أ. د. ناجي العربي (البحرين)
أ. د. محمّد الرزقي (تونس)	أ. د. فاطمة يحيوي (الجزائر)
أ. د. طه بوسريح (تونس)	أ. د. إبراهيم المريخي (البحرين)
أ. د. محمّد صابر ثابت (تونس)	أ. د. كبيرو غوجي (نيجيريا)
أ. د. إبراهيم الربابعة (الأردن)	أ. د. عبد الرحمن راشد الحقان (الكويت)
أ. د. أحمد سعد الخطيب (مصر)	أ. د. خالد بنّي أحمد (الأردن)
أ. د. إلياس قويسم (تونس)	د. خالد حمزة أبو فارس (ليبيا)
د. جيلاني مفتاح (تونس)	أ. د. عبد الكريم عثمان (السودان)
د. عبد العزيز الكحلاوي (تونس)	أ. د. محمّد بوجلال (الجزائر)
د. الفاضل الكثيري (تونس)	د. مختار الجبالي (تونس)
د. منية الماجري (تونس)	أ. د. نوحى الوافى (المغرب)
د. عمر الشبلي (تونس)	د. أنيس القرّمي (تونس)
د. فراس بن ساسي (تونس)	د. الصّحبي منصور (تونس)
د. حسان العدولي (تونس)	د. محمّد الشيباني (ليبيا)
د. سلوى بن أحمد (تونس)	أ. سفيان الجماعي (تونس)

قواعد النّشر

تسعى مجلّة «المشكاة» إلى الارتقاء بمستوى البحث العلمي في العلوم الإسلامية والحضاريّة، وتعزيز الحوار البيّن بين التخصّصات من خلال نشر بحوث علميّة أصيلة بمنهجية نقدية، تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتعزّز الفهم الصّحيح للإسلام وقيمه ورسالته للإنسانيّة، وقدرته على إيجاد حلولٍ علميّة لقضايا المجتمع المعاصر.

1. قواعد عامّة

1.1. يجب أن يكون البحث أصيلاً وغير منشور سابقاً، وألا يكون مقدّمًا للنّشر لدى جهة أخرى، وأن يكون في أحد مجالات العلوم الإسلامية والحضاريّة، مع الالتزام برؤية المجلّة وقيمتها.

2.1. تخضع جميع البحوث للتّحكيم العلميّ وفق نظام التّحكيم المزدوج السريّ. ويجب ألاّ يتجاوز البحث ثلاثين صفحة، ولا يقلّ عن خمس عشرة صفحة بما في ذلك الهوامش والمراجع.

2. هيكل البحث

1.2. عنوان البحث: يجب أن يكون دقيقاً، معبراً عن موضوع البحث، ومختصراً قدر الإمكان، ويذكر اسم الباحث بالكامل، ودرجته العلميّة، وانتماءه المؤسسيّ، وعنوانه البريدي الإلكتروني الرّسمي ومعرف الباحث (orcid).

2.2. ملخّص البحث (Abstract): يكتب باللّغة العربيّة والإنجليزيّة، تعقبه الكلمات الدّالة. وينبغي أن يتضمّن الملخّص السّياق العام للبحث وهدفه الرئيسيّ، وأهميّة المشكلة العلميّة المطروحة، وذكر أهمّ ما توصّل إليه الباحث من نتائج علميّة جديدة، في أقلّ عدد ممكن من الكلمات، بين 150 – 250 كلمة.

3.2. الكلمات الدّالة: تتراوح بين 3-7 كلمات رئيسة، تكون إثر الملخص باللغتين العربيّة والإنجليزيّة.

4.2. مقدّمة: تتضمّن وضع البحث في إطاره العلمي وأهمّيته وأهدافه والفائدة منه، وإشكاليته التي يعالجها، والدّراسات السابقة في الموضوع، والمناهج المتّبعة، وتقسيمات البحث.

5.2. جوهر البحث: ينبغي ألا يكون مجرد وصف أو سرد، بل يكون قائماً على التحليل العميق للموضوع المتناول والنّقد البناء إلى جانب الالتزام بالأمانة العلميّة والموضوعيّة.

6.2. خاتمة: وتحتوي على النتائج العلميّة، وعلى التّوصيات أو المقترحات، لمزيد من البحث والدّراسة في المجال المتناول.

3. ضوابط الشكل والتّسيق

1.3. يُكتب البحث باللّغة العربيّة الفصحى، خال من الأخطاء بخطّ Traditional Arabic حجم (16) للمتن، و(12) للهوامش. وتُكتب العناوين الرئيسيّة بخطّ غامق، حجم (18)، والثانويّة بخطّ غامق، حجم (16). وتكون المسافة بين الأسطر 1.5، وهوامش الصّفحة 2.5 سم من جميع الجهات.

2.3. تُستخدم الأرقام في العناوين الرئيسيّة والفرعيّة، بدل استخدام مصطلحات من قبيل المبحث والمطلب والفرع وما إلى ذلك.

3.3. يُراعى إثبات علامة التّضعيف في موضعها، نحو: كتاب العصر، حجة بالغة.

4. قواعد التّوثيق

يكون التّوثيق وفق النّظام الآتي:

1.4. يُوثّق القرآن الكريم داخل متن البحث على النّحو الآتي: يُذكر اسم السّورة متبوعاً برقم الآية بين قوسين، نحو: قال الله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ (طه

114). أمّا إذا ذُكرت السُّورة في النَّصِّ، فيُكتفى برقم الآية، نحو: كما جاء في سورة الإسراء: «وَلَا تَقْرَبُوا الزُّنَا (32)». وتُكتب القراءاتُ الشاذَّةُ والأحاديث النبوية والآثار بين قوسين عاديين: (). وتُكتب النقول بين علامتي تنصيص «». ويوثق الحديث النبوي على النحو الآتي: البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، حديث رقم 1، ط. الأولى (القاهرة، مطبعة مصطفى البابي، 1953)، 1/ 24.

2.4. توثق الكتب والمراجع في الهوامش السفليّة على النحو الآتي: * كتاب لمؤلف واحد: اسم الشهرة أو العائلة ثم الاسم، عنوان الكتاب (بخطّ مائل)، رقم الطبعة (مكان النشر: الناشر، سنة النشر)، رقم الصفحة. مثال: الزهراني، أحمد محمد، الاقتصاد الإسلامي: مفاهيم وتطبيقات، الطبعة الأولى، (الرياض، دار الفكر العربي، 2019). 45 * كتاب لمؤلفين: اسم الشهرة أو العائلة ثم الاسم للمؤلف الأوّل، اسم الشهرة أو العائلة ثم الاسم للمؤلف الثاني، عنوان الكتاب (بخطّ مائل)، رقم الطبعة (مكان النشر: الناشر، سنة النشر)، رقم الصفحة. مثال: الجارم، علي، أمين، مصطفى، البلاغة الواضحة، ط 1 (مصر: دار المعارف، 1964)، 102. * كتاب لأكثر من ثلاثة مؤلفين: اسم العائلة ثم الاسم للمؤلف الأوّل وآخرون، عنوان الكتاب، رقم الطبعة (مكان النشر: الناشر، سنة النشر)، رقم الصفحة. مثال: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ط 4 (مصر: مكتبة الشروق الدوليّة، 2004)، 78. * كتاب محقق، نحو: الغزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين، تحقيق عبد الرّحيم العراقي (القاهرة: دار الحديث، 2000)، 3: 78. تكتب عناوين المصادر والمراجع في الهوامش وفي قائمة المصادر والمراجع بخطّ مائل. إذا تكرر المرجع، يكتفى بذكر المؤلف وعنوان الكتاب والصفحة.

3.4. توثق المقالات في الهوامش السفليّة على النحو الآتي: * مقال في مجلة علميّة محكمة: المؤلف اسم العائلة ثم الاسم، «عنوان المقال»، اسم المجلة رقم المجلد، رقم العدد (سنة النشر): رقم الصفحة. مثال: عبد الرحمن، طه، «منطق

الاستدلال في الفكر الإسلامي»، مجلة الفكر الإسلامي 12، عدد 3 (2018): 95.

4.4. تُوثّق الرسائل الجامعيّة: المؤلّف اسم الشهرة أو العائلة ثم الاسم، عنوان الرسالة (نوع الرسالة، الجامعة، سنة المناقشة)، رقم الصفحة. مثال: ابن سالم، أحمد، المقاصد الشرعية وأثرها في الاجتهاد (أطروحة دكتوراه، جامعة الزيتونة، 2020)، 155.

5.4. تُوثّق المخطوطات على النحو الآتي: المؤلّف اسم الشهرة أو العائلة ثم الاسم، عنوان المخطوط (بخطّ مائل)، رقم المخطوط أو الكود، مكان الحفظ. مثال: الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات، مخطوط رقم 124، دار الكتب الوطنيّة، تونس.

6.4. يُوثّق المقال من المواقع الإلكترونيّة العلميّة على النحو الآتي: المؤلّف، اسم الشهرة أو العائلة ثم الاسم «عنوان المقال»، اسم الموقع، تاريخ النشر، تاريخ الاطلاع، رابط المقال. مثال: عمارة، محمّد، «التجديد في الفكر الإسلامي»، موقع إسلام أون لاين، 10 أكتوبر 2021، تمّ الاطلاع في 15 جانفي 2023، <https://www.islamonline.net>.

7.4. تُوثّق المراجع الأجنبية في الهوامش على النحو الآتي: الاسم الأول واسم العائلة، عنوان الكتاب، رقم الطّبعة (مكان النشر: الناشر، سنة النشر)، رقم الصفحة. إذا تكرّر المرجع الأجنبي، يكتفى بذكر المؤلّف وعنوان الكتاب والصفحة.

8.4. التّوثيق في قائمة المصادر والمراجع: يكون على النحو الآتي: القرآن الكريم. ثمّ المراجع العربيّة على أسماء المؤلّفين ألفبائيّاً: المؤلّف اسم الشهرة أو العائلة ثمّ الاسم، عنوان الكتاب، رقم الطّبعة (مكان النشر: الناشر، سنة النشر). ثمّ المراجع الأجنبية، المؤلّف اسم العائلة ثمّ الاسم، عنوان الكتاب، رقم الطّبعة (مكان النشر: الناشر، سنة النشر). ثمّ المواقع الإلكترونيّة: المؤلّف اسم العائلة ثمّ

الاسم، «عنوان المقال»، اسم الموقع، تاريخ النشر، تاريخ الاطلاع، رابط المقال. ينبغي أن تكون قائمة المصادر والمراجع مرقّمة.

5. إجراءات التقديم والمراسلة:

تُرسل البحوث عبر البريد الإلكتروني للمجلة بصيغة Word وPDF، مع سيرة ذاتية مختصرة تتضمن: الاسم، الدرجة العلمية، التخصص، المؤسسة التي ينتمي إليها الباحث، والبريد الإلكتروني المؤسسي. يتم إشعار الباحث بقبول البحث أو رفضه خلال مدّة لا تتجاوز ثلاثة أشهر من تاريخ الاستلام. ترسل البحوث والاستفسارات إلى جامعة الزيتونة عبر البريد الإلكتروني لمجلة «المشكاة» A.mishkat@uz.rnu.tn

تنبيه: يرجى الالتزام بهذه القواعد لضمان التناسق في المجلة.

الفهرس

الصفحة	المحتوى
5	كلمة العدد.....
19	كلمة رئيس هيئة التحرير.....
دراسات قرآنية	
25	اللفظ القرآني وتطوره الدلالي، قراءة معاصرة..... د. أسماء هلال
45	القراءات القرآنية وعلاقتها بالتفسير: تفسير ابن عاشور سورة الفاتحة أ نموذجاً..... رحمة العمدونى
63	هل الهذلي وابن الفحام من أعلام المدرسة القرائية القيروانية؟..... د. عبد الباسط الرقاز
علوم الحديث	
115	أهمية المدخل السياقي عند الإمام أبي الحسن ابن القابسي في شرح الحديث..... د. حسان بن الكيلاني العدولي
139	المعالجة النبوية لظاهرة الانحراف الأخلاقي..... د. محمد راشد المرعي
165	نظريّة العلم الإلهي عند أبي المعالي الجويني «قراءة في السياقات التاريخية والمؤثرات الفلسفية»..... د. رمزي تفيحة

- 213 ملامح منهج ابن تيمية فيه استدلاله بكلام السلف على الصفات
الخبرية.

د. حسن الخطاف

دراسات في الفقه وعلمه

- 241 قرض جر نفعاً: أحكام وآثار
- د. أسامة المرزوقي
- 283 انزياح الأرض العقاريّ الزلزاليّ وآثاره فيه تنازع المُلْكِيَّة، زلزال (كهرومان
مارش-تركيا) نموذجاً
- أ. د. منير عبد الله خضير
- 329 قاعدة مراعاة الخلاف عند المالكية وأثرها فيه نوازل المسلمين
بالغرب الأبعاد المقاصدية والآثار الفقهية والتربوية
- د. عبد الحق الكوانية
- 355 أصول اجتهاد الحنفية ودورها فيه تطوير الاجتهاد المعاصر وبناء
منظومة توافقية
- د. ناصر الدين محمد الشاعر
- د. ياسر عرقوب
- أ. محمد ياسين
- أ. محمد صبحي عوده
- 393 أوقات الكراهة في الصيام منعاً للتشبه بالمُشْرِكِينَ
- د. عبد الله جميل فياض أبو وهدان
- 449 اضطراب ثنائي القطب وأثره على التفريق بين الزوجين
- د. أحمد أسعد شرف
- أ. ودانية عصام محمد زين
- 483 عدد الجدات الوارثات بين الفقه والرياضيات
- الدكتور عبد الرحمن أحمد الحفيان

- 509 هيئة الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية في تونس بين الواقع والمأمول.
- 551 أ. عبد الرحمن بن راضية
- التدقيق الشرعي الخارجي والذكاء الاصطناعي: مجالات التأثير والتأثير
- د. أنيس القزبي

دراسات حضارية

- 607 الحركة الشعبية وخطرها على المجتمع الإسلامي.
- د. محمد الغريسي
- تجديد الخطاب القيمي وأثره في التعامل مع الآخر: فقه التنزيل
- 625 وقواعد التقنين.
- د. محمد عبد الله السيد
- اللغة العربية والاستثمار في الذكاء الاصطناعي، «البعد الحضاري
- 647 والهوية الثقافية».
- د. الفاضل الكثيري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة العدد

فضيلة الأستاذ الدكتور أبو لبابة الطاهر صالح حسين

رئيس جامعة الزيتونة سابقاً

وعضو مجمع البحوث الإسلامية (الأزهر الشريف)

تَرَفُّ «المشكاة» إلى قُرَائِهَا ومُرِيدِيهَا الكرامِ عَدَدَهَا الحادي والعشرين (العام 1446هـ/ 2025م) فِي ثَوْبِهِ الجَدِيدِ القَشِيبِ، الحَافِلِ بِجُمْلَةٍ وإِفْرَةٍ مِنَ البُحُوثِ والدِّرَاسَاتِ العِلْمِيَّةِ القِيَمَةِ الَّتِي تُعَالِجُ مَوْضُوعَاتٍ مِنْ صُلْبِ تَخْصُّصَاتِ جَامِعَةِ الزَّيْتُونَةِ الْمُمَحَّضَةِ لِخِدْمَةِ الإِسْلَامِ عَقِيدَةً وَشَرِيعَةً وَحَضَارَةً وَلُغَةً وَتَارِيخًا، وَلِتَفْقِيهِ المُسْلِمِينَ فِي دِينِهِمْ وَمُكَابَدَةِ قَضَايَاهُمْ المَعِيشِيَّةَ بِحُلٍّ نَوَازِلِهِمُ المُسْتَجِدَّةَ وَحَوَادِثِهِمُ الطَّارِئَةَ الَّتِي افْتَضَّاهَا تَغْيِيرُ الزَّمَنِ وَتَطَوُّرُ العَصْرِ.

والقرآن الكريم يَحْتَلُّ مِنْ اِهْتِمَامَاتِ جَامِعَةِ الزَّيْتُونَةِ العَرِيقَةِ سَلِيلَةِ الجَامِعِ الأعْظَمِ العَتِيقِ مَحَلَّ الصَّدَارَةِ، فَهُوَ مُعْجَزَةُ الإِسْلَامِ الخَالِدَةُ المَتَمِيزَةُ، وَقَدْ كَانَتْ المُعْجَزَاتُ فِي الرِّسَالَاتِ السَّابِقَةِ مَادِّيَّةً مَوْقُوتَةً مُنْفَصِلَةً عَنْ كُتُبِهَا، تُذْهِلُ العُقُولَ لَحْظَةً مُشَاهِدَتِهَا ثُمَّ تُطَوِّي، بَيْنَمَا مُعْجَزَةُ الْقُرْآنِ مُعْجَزَةٌ عَقْلِيَّةٌ دَائِمَةٌ، تَحْتَكِمُ إِلَى التَّدَبُّرِ وَالتَّفَكُّرِ، وَهِيَ خَالِدَةٌ بِخُلُودِ الْكِتَابِ، تَتَحَدَّى الْإِنْسَ وَالْجِنَّ عَلَى مَرِّ الْأَعْصَارِ إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ. وَهُوَ كِتَابٌ يَتَمَيَّزُ عَنْ غَيْرِهِ بِلُغَتِهِ وَأُسْلُوبِ خِطَابِهِ، فَالْكَلَامُ كَلَامُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، مُعْجَزٌ بِلَفْظِهِ وَمَعْنَاهُ، وَالمُتَكَلِّمُ هُوَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ،

وما الرسول الأكرم ﷺ، إلا مُبلِّغٌ وهو في القرآن إما مُخاطَبٌ وإما مُتحدِّثٌ عنه بضمير الغائب، وقد وعد الله بحفظه من التبديل والتغيير حتى قيام الساعة.

وصنُو الكتاب السُّنة «ألا إني أُوتيتُ الكتابَ ومثله معهُ» وقد حدّد العلماء معنى المِثْلِيَّة الواردة في الحديث، وجعلوها في النَّوع والحُكْم، فالسُّنة وحيُّ كالقرآن وهي بيانُهُ، والله هو الذي تولّى هذا البيان بصريح قوله تعالى: «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ». أمّا مِثْلِيَّةُ السُّنةِ القرآن في الحُكْم، فتعني وجوب العمل بها كوجوب العمل بالقرآن الكريم: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ النساء 64. وقرّر العلماء أنَّ القرآن أحوَجُ للسُّنة من السُّنة للقرآن، وقالوا: «لَوْ لَا السُّنة مَا فَهِمَ أَحَدٌ مِّنَا الْقُرْآنَ»، ولذلك كان للسُّنة في فضاء مِجْلَةٍ «المشكاة» ما للقرآن من النَّصيب الأرحب.

وكان للشُّعوبِيَّة والزَّنَدَقَة في هذا العدد نصيبٌ، ولا يظُنُّ ظَانٌّ أَنَّ هَاتَيْنِ النَّحْلَتَيْنِ طَوَاهُمَا الزَّمَنُ فَأَصْبَحَتَا مِنَ الْمَاضِي الْمُنْسِي، لأنَّ الاستعمار الصليبي الذي بسط سيطرته على الكثير من أَرْضِ الإسلام مَسْكُونٌ بِالْبَحْثِ وَالتَّنْقِيصِ عَنْ كُلِّ مَا يَعْتَقَدُ أَنَّهُ يَنَاهِضُ الْإِسْلَامَ وَحَمَلَتُهُ، فَيَنْفُضُ عَنْهُ الْغُبَارَ وَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ وَيَعِثُ مِنْهُ نَسْخًا مُشَوَّهَةً تَنَاهِضُ الْإِسْلَامَ وَتَطْعَنُ فِي ثَوَابِتِهِ، وَتَسْتَمِيتُ فِي جَعْلِ أُمَّةِ الْإِسْلَامِ تَذَهَلُ عَنْ مَقَوِّمَاتِ عِزِّهَا وَقُوَّتِهَا وَنُهْوضِهَا.

والشُّعوبِيَّةُ هِيَ حَرَكَةٌ تَبْغِضُ الْعَرَبَ وَتُصَغِّرُ شَأْنَهُمْ وَتَنْفِي عَنْهُمْ كُلَّ فَضِيلَةٍ وَتُفَضِّلُ عَلَيْهِمُ الْعَجَمَ لَا سِيَّمَا الْفُرْسَ، وقد تظاهرت في بادئ أمرها بالمُنَادَاةِ بِالمُساوَاةِ بَيْنَ الْأَجْنَاسِ، ثُمَّ مَا لَبِثَتْ أَنْ انْحَرَفَتْ إِلَى حَرَكَةٍ عُدْوَانِيَّةٍ تَكْرَهُ الْعَرَبَ، بَلْ وَتَدْعُو إِلَى الْيَأْسِ مِنَ الْإِسْلَامِ لِضَرْبِ سُلْطَةِ الْخِلَافَةِ. ولعلَّ من أعمدة الأدب الشُّعوبِيِّ فِي الْمَشْرِقِ أَبُو الْقَاسِمِ حُسَيْنُ الْفَرْدَوْسِيِّ الَّذِي عَاشَ فِي الْعَهْدِ الْعَبَّاسِيِّ (القرن الرابع للهجرة)، فَظَمَ «الشَّاهَنَامَةَ» وَهِيَ مَلْحَمَةُ الْفَرَسِ الْكَبْرَى الَّتِي أَرَخَ فِيهَا لِلْعُنْصُرِ الْفَارِسِيِّ مِنْذُ بَدْءِ الْخَلِيقَةِ، وَتَرْجَمَ فِيهَا لِمُلُوكِهِمْ وَأَبَاطِرِهِمْ، وَنَسَبَ إِلَيْهِمْ كُلَّ الْمَكَارِمِ وَالْفَضَائِلِ وَعَدَّدَ مَا كَانُوا عَلَيْهِ مِنْ قُوَّةٍ وَتَقَدُّمٍ وَبَذَخٍ وَسُلْطَانٍ. وَقَدْ سَدَّ عَلَيْهِ حِقْدُهُ وَعُنْصَرِيَّتُهُ مَنَافِدَ الْحِكْمَةِ، فَتَجَنَّى عَلَى الْحَقِيقَةِ وَارْتَطَمَ فِي هُوَّةٍ

الباطل فَشَحَنَ دِيَوَانَهُ بِأَقْدَحِ الشَّتَائِمِ وَالسَّبَابِ لِأَكْرَمِ أَطْلَالٍ وَأَتَقَاهُمْ وَأَمَجَدَ فُرْسَانَ عَرَفَهُمُ التَّارِيخُ وَأَتَقَاهُمْ. وَقَدْ أَعْلَى شُعُوبِيُّو الْعَصْرِ مِنْ شَأْنِ هَذِهِ «الشَّاهِنَامَةِ» وَتَرَجَمُوهَا إِلَى لُغَاتٍ عِدَّةٍ وَطَبَعُوهَا طَبَعَاتٍ رَاقِيَةٍ وَرَوَّجُوهَا عَلَى نِطَاقٍ وَاسِعٍ، طَعَنًا فِي الْعَرَبِ وَتَحْقِيرًا لِأَمْرِهِمْ.

وَلَمْ يَسَلِّمْ الْغَرْبُ الْإِسْلَامِيَّ مِنْ هَذِهِ النَّحْلَةِ الضَّالَّةِ فَتَسَلَّلَتْ إِلَى الْأَنْدَلُسِ وَكَانَ مِنْ أَبْرَزِ أَعْلَامِهَا أَبُو عَامِرٍ أَحْمَدُ بْنُ غَرْسِيَّةَ الَّذِي عَاشَ فِي الْقَرْنِ الْخَامِسِ وَكَانَ قَدْ سَبَّيَ مِنْ مَارِدَةٍ وَهُوَ صَغِيرٌ، وَتَعَدُّ رِسَالَتُهُ الشَّهِيرَةَ فِي تَفْضِيلِ الْعَجَمِ (أَجْناسِ الْإِفْرَنْجِ) عَلَى الْعَرَبِ، مِنْ أَقْوَى الرِّسَائِلِ وَأَعْجَبُهَا وَأَقْدَعُهَا عَلَى مَلْحَظِ مُحَمَّدِ عَبْدِ اللَّهِ عَنَانَ، فَقَدْ كَانَتْ تَفِيضُ حِقْدًا وَمَقْتًا وَكَرَاهِيَةً لِلْعَرَبِ وَتَحَامُلًا عَلَيْهِمْ وَإِشَادَةً بِالْإِفْرَنْجِ وَتَغْنِيًا بِمَنَاقِبِهِمْ، وَقَدْ وَجَّهَ رِسَالَتَهُ هَذِهِ إِلَى صَدِيقِهِ الْكَاتِبِ الشَّاعِرِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْحَدَّادِ الْقَيْسِيِّ فِي «بَلَاطِ الْمَرْيَةِ» فِي كَنْفِ دُوَيْلَةِ «بَنِي صُمَادِحٍ». وَقَدْ فَسَّقَ عِلْمَاءُ الْأَنْدَلُسِ غَرْسِيَّةَ وَبَدَّعُوهُ وَجَدَّعُوهُ.

أَمَّا الزَّنْدَقَةُ فَهِيَ كِرَاهِيَةُ الْإِسْلَامِ دِينًا وَدَوْلَةً، وَاسْمُهَا مُشْتَقٌّ مِنْ «الزَّنْدَافِستَا» عُنْوَانُ الْكِتَابِ الْمُقَدَّسِ لِلزَّرَادَشْتِيِّينَ الَّذِينَ يَعْتَقِدُونَ أَنَّ الْإِلَهَ «أَهْوَرَا مَزْدَا» أَوْحَى بِهِ إِلَى زَرَادُشْتٍ، وَكَانُوا يَعْبُدُونَ النَّارَ وَيُقَدِّسُونَهَا بِاعْتِبَارِهَا رَمْزًا لِلْإِلَهِ «أَهْوَرَا مَزْدَا». وَقَدْ انْتَشَرَتِ الزَّنْدَقَةُ فِي بَدَايَاتِ الدَّوْلَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَوَجَدَتْ فِي الشَّعْبِيَّةِ وَالْفِرَاقِ الضَّالَّةِ حِصْنًا دَافِيًا تَحْتَمِي بِهِ، فَكَانَتْ مِعْوَلًا يَسْعَى لِهَدْمِ الدَّوْلَةِ وَدِينِهَا. فَشَمَّرَ الْعِلْمَاءُ يَكْشِفُونَ ضَلَالَهَا وَيُعَرِّضُونَ فِسَادَ عَقِيدَتِهَا كَمَا تَصَدَّتِ الدَّوْلَةُ لَهُمْ بِحَزْمٍ وَعِزْمٍ لَا يَلِينُ حَتَّى قَطَعَتْ دَابِرَهُمْ. وَالزَّنْدَقَةُ الْيَوْمَ فِي بِلَادِ الْمُسْلِمِينَ تَلْبَسُ لُبُوسَ الْعِلْمَانِيَّةِ وَالْحَدَاثَةِ وَمَا لَفَ لَفَّهُمَا مِنْ دُعَاةِ الْوَثْنِيَّةِ وَالتَّحُلُّلِ وَالْإِلْحَادِ.

إِنَّ وَاجِبَ عِلْمَاءِ الْأُمَّةِ الْيَوْمَ بَذْلُ الْجَهْدِ فِي تَفْقِيهِهَا فِي دِينِهَا، وَإِقَاطُهَا مِنْ غَفَوَتِهَا وَتَوَعَّيَّتِهَا وَتَحْصِينِهَا مِنْ مَخَاطِرِ الْإِعْلَامِ الْمَزِيْفِ وَالنَّحْلِ الْهَدَامَةِ الْوَافِدَةِ، وَإِقَافُهَا عَلَى الْمَخَاطِرِ الْمُحْدِقَةِ بِهَا، وَاسْتِنْهَاضِ هِمَمِ أبنائها لِخِدْمَتِهَا وَحِمَايَتِهَا وَالْإِقْلَاعِ بِهَا إِلَى مَدَارِجِ التَّحَرُّرِ وَالْعِزَّةِ وَالْمَنْعَةِ وَالتَّفَوْقِ.

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ نَبِيِّنَا الصَّادِقِ الْأَمِينِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.

كلمة رئيس التحرير

فضيلة الدكتور المعز المجولي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المصطفى الأمين، نبينا محمد وعلى آله وصحابه أجمعين. أمّا بعد،

يطيب لي أن أزوّد هذا العدد من مجلّة المشكاة إلى القراء والباحثين. هذا العدد الذي يندرج ضمن رسالة المجلّة التي تهدف إلى تقديم مقالات علمية قيّمة حول مختلف المجالات المتعلقة بفروع العلوم الشرعيّة. وقد حرصنا على مراعاة الجودة العلميّة من خلال ضمان التحكيم العلمي من قبل أساتذة متخصصين.

لقد اشتمل هذا العدد على مجموعة من المقالات التي تناولت مختلف التخصّصات الشرعيّة: علوم القرآن والتفسير، وعلوم الحديث، والعقيدة، والفقه، والاقتصاد والمالية الإسلاميّة، والحضارة. وهدفنا في ذلك تقديم رؤى مفيدة ومبتكرة. ونحن على يقين بأن التنوع في الموضوعات، وتعدد الآراء سيكونان ركيزتين أساسيتين لبلوغ هذا الهدف.

إنّ القائمين على مجلّة المشكاة لهم غاية يريدون بلوغها، وهي أن تكون المجلّة منصّة للباحثين، والمفكرين، والمتخصصين في مختلف المجالات، لتقديم رؤاهم، وعرض أفكارهم، للنهوض بالبحث العلميّ الجاد، ونشر المعرفة المستنيرة، وتطوير الفكر الإسلامي والثقافة الإسلاميّة.

لم تزل مجلّة المشكاة منذ تأسيسها منبراً علمياً يجمع الباحثين والمفكرين من مختلف التخصصات الشرعيّة والحضاريّة، ليقدموا قراءات معمقة تعيد إلى الأذهان معاني الأصالة والإبداع في التراث الإسلامي. ويأتي هذا العدد

في ظل تحولات اجتماعية وثقافية واقتصادية عميقة يشهدها العالم. فكان من الضروري العودة إلى المصادر الثابتة: القرآن الكريم الذي يحمل في طياته النور والهداية، والتفسير الذي يفتح لنا أبواب الفهم والتأمل، وعلوم الحديث التي تبرز ثراء السنة والسيرة النبوية العطرة، والفقه الإسلامي الذي يحمل مظلة الأحكام التي يدور حولها المُكلّف فيعرف ما له وما عليه، وما يجوز له فعله وما لا يجوز. ولم يغب عن هذا العدد الجانب الحضاري لأننا نعي جيداً أنّ الحضارة الإسلامية ليست مجرد تاريخ مسجّل على صفحات الكتب، بل هي تجربة حيّة تستمر في تشكيل حاضرتنا ومستقبلنا، وتلهمنا في زمن التحديات المعاصرة. كما حرصنا في هذا الإصدار على دمج الجانب العلمي مع الجانب العملي والاقتصادي، وذلك في سياق سعينا لفهم الدين ليس فقط باعتباره مجموعة من الشعائر والعقائد، بل بوصفه نظاماً متكاملًا يشمل الاقتصاد والمالية الإسلامية، اللذان يقدمان رؤية متوازنة تركز على العدالة الاجتماعية والاستدامة الاقتصادية.

إنّنا ندعو قراءنا الأعزاء إلى استكشاف هذه المجموعة المختارة من المقالات، التي تحمل في طياتها دعوة للعودة إلى جذور الفكر الإسلامي، والتمعن في معانيه التي تتجاوز حدود الزمان والمكان. فكل مقال هو رحلة فكرية تعيد إلينا القيم الأصيلة للحضارة الإسلامية، وتبرز أهمية التلاقح بين مختلف العلوم لفهم الواقع والتغلب على التحديات. وإننا نأمل أن يكون هذا العدد نقطة انطلاق لمزيد من الدراسات والأبحاث التي تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتفتح آفاقاً جديدة لفهم الإسلام بوصفه ديناً حضارياً شاملاً، يعزز قيم العلم والتجديد والإبداع. وإنّنا نتطلع من خلال هذا الإصدار إلى إثراء الساحة العلمية بفكرٍ متجدد يضع بين أيدي القراء خلاصة تجارب وآراء غنية ومتنوعة، تستند إلى منهجية علمية دقيقة وروح نقدية بناءة تحمل رؤية مستقبلية تسعى إلى إثراء البحث العلمي.

في النهاية، نود أن نشكر جميع الكتّاب والمحررين والمُحكّمين والمتعاونين الذين ساهموا في إصدار هذه العدد. وتأمّل المجلّة من الباحثين الأكاديميين

المشاركة الفعّالة في تطوير المجلّة وإبداء آرائهم وملاحظاتهم التي ستكون محلّ
عناية وإكبار.

وفي الختام نسأل الله التوفيق والتسديد والرعاية والتأييد، وآخر دعوانا أن
الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على أشرف المرسلين.

دراسات قرآنيّة

اللفظ القرآني وتطوره الدلالي

-قراءة معاصرة-

الدكتورة أسماء هلال

جامعة الزيتونة

الملخص

إن الخطاب القرآني نضّاح بالمعرفة والحياة، وأسرار الوجود، ومستجمع لخطاب لغوي معجز ولتجليات المعاني الإلهية، بحيث تأتي الألفاظ في السياق القرآني وقد ملئت دلالة وإشارة؛ فالقرآن المجيد لما استعملها لم يكن ليقف عند حدود الأبعاد المادية (العرفية) لهذه الألفاظ، بل قصد الإشباع الدلالي لهذه الألفاظ ليحملنا من الصوت والمعنى الأساس إلى الإشارة والرمز.

فكان القرآن الكريم يستعمل اللغة استعمالاً جمالياً فنياً؛ ويتعامل معها تعامل المستهلك المنتج، بحيث يستهلك طاقاتها، حتى ينتهي إلى مدارج كمالها الدلالي؛ فجاءت ألفاظه مشدودة دوماً إلى حفز دلالي يتناسل، وهذا التناسل الدلالي بعث الجمال في آفاق الخطاب الإلهي المعجز مما استحث قريحة الباحثين للعكوف على استجلاء معانيه من معينه الذي لا ينضب من خلال تطوير المناهج والآليات البحثية مسيرة لمستجدات العصر واستجابة لمتطلباته الفكرية والحضارية.

لذا أروم من خلال هذه الورقة البحثية معالجة إشكالية: كيف السبيل إلى استيعاب مراحل التطور الدلالي للفظ القرآني، واستخلاص أبعاده وقضاياه من خلال مؤشرات ومساربه في النصوص؟

الكلمات المفتاحية: الدلالة، التطور، القراءة، المناهج، المفهوم.

Abstract

The Quran is replete with knowledge, insights, and existential mysteries. Its miraculous language and divine meanings imbue its words with profound significance. Rather than limiting itself to the conventional meanings of words, the Quran aims for semantic richness, guiding us from basic sounds and definitions to deeper symbolic interpretations.

The Quran employs language artistically and powerfully, treating it as a dynamic force and fully utilizing its potential for semantic perfection. Its words are in constant flux, generating a proliferation of meanings that enhance the beauty of this divine discourse. This very quality has inspired researchers to develop methodologies that effectively uncover the Quran's inexhaustible meanings, ensuring they align with the evolving intellectual and cultural demands of our time.

This research, therefore, seeks to answer the following question: How can we understand the stages of semantic evolution of the Quranic word, and how can we extract its various dimensions and themes from the text's inherent indicators and pathways?

Keywords: Semantics, Evolution, Reading, Methodologies, Concept.

مقدمة

إنّ ألفاظ القرآن الكريم، بإرشاداتها الشرعية وبحمولتها الغنيّة، تعتبر مستودعات كبرى للمعاني والدلالات، لأنّها لها من الخصوبة المفهوميّة، بحكم قرآنيّتها، ما ليس لغيرها من الألفاظ، فجاءت اللغة العربيّة لتخضع لرؤية القرآن، وذلك عبر إعادة صياغة مصطلحاتها وربطها بمفاهيم لم تكن لها، ومن ثم فنحن هنا أمام ما يمكن تسميته بعربيّة القرآن.

لذا كانت دراسة الألفاظ القرآنية من الأهمية بمكان، لأنها ألفاظ تمتلك قدرة تجميعية وتكثيفية، وأنّ بينها من الوشائج والتكامل، ما يجعل كلّ مفهوم يستمدّ من المفهوم الآخر قليلاً أو كثيراً، وهذا من سر إعجازه.

فكان لزاماً لفهم معاني القرآن الكريم، من تحديد دلالات الألفاظ تحديداً دقيقاً حتى تستجيب لكل ظرف تاريخي مهما كانت خصائصه أو سقفه المعرفي، فيستوعبه ثمّ يتجاوزه باتجاه المستقبل بعد أن يقوم بتلبية احتياجاته من الهداية والنور. فجاء هذا البحث ليعالج إشكالية معاصرة مضمونها: كيف السبيل إلى استيعاب مراحل التطور الدلالي للفظ القرآني، واستخلاص أبعاده وقضياه من خلال مؤشّراته ومساربه في النصوص؟

وبناء على ما تقدّم رأيت أن تتوزّع مباحث هذه الدراسة على ثلاث عناصر أساسية نروم في أولها تحديد بعض خصائص اللفظ القرآني، ونخصّ العنصر الثاني بالحديث عن التطوّر الدلالي وأشكاله، أمّا العنصر الثالث فيُعنى بتوظيف القراءة المعاصرة لألفاظ القرآن من خلال النظر في بعض الشواهد القرآنية

ختاماً، آمل من خلال هذه الدراسة أن يتيّسر لي عرض معايير وآليات تكون تساهم في تجلية المعاني القرآنية بأسلوب يجمع بين التأمّل والتجديد، بغية حسن تنزيل معاني القرآن في الأفهام.

المبحث الأول: من خصائص اللفظ القرآني

إنّ لسان القرآن قد حمّله منزل القرآن، عزّ وجلّ، وحياً كاملاً كافياً للبشريّة فمن الضروري ونحن نتعامل مع الألفاظ القرآنية، أن نتعرّف على أهمّ خصائصها ومفاهيمها، «أمّا خاصيّته الأولى: فهي ألفاظ ومفاهيم مطلقة تابعة لإطلاقية الوحي، فلا يمكن لأيّ مفهوم من هذه المفاهيم أن يتحرّز في مرحلة زمنية معيّنة، وأمّا الخاصيّة الثانية: فهي مفاهيم مستوعبة، تمثّل نسقاً مفتوحاً غير منغلق، يستوعب كلّ الفضائل وكلّ المفاهيم التي لها صفة إيجابية في التراث الجاهلي العربي، أو حتى في تراث الأمم المخالفة للإسلام، لذا فخاصيّة الاستيعاب

خاصية مهمة في المفاهيم الإسلامية، لأنها قادرة على أن تلتقط كل ما هو إيجابي. وهي موازية لإطلاقية المفاهيم القرآنية، أما الخاصية الثالثة: أن المفاهيم القرآنية محفوظة بحفظ القرآن، لا يمكن أن يطرأ عليها التحريف أو الانتحال أو التخليط، وأما الخاصية الرابعة: أن مفاهيم القرآن تامة، بمعنى أننا لا يمكن أن نجد بناءً أكمل وأحسن وأصح من البناء القرآني للمفهوم، أما الخاصية الخامسة: أنها سننية نظامية، أي أن المفهوم القرآني يشتغل لذاته ولغيره في الوقت نفسه، أما الخاصية السادسة: أن المفاهيم القرآنية عملية وواقعية، أو دينامية حركية...⁽¹⁾.

ولعل من أبرز النظريات اللغوية، التي من شأنها أن تستجيب لإجلاء المعاني الكامنة في الألفاظ، نظرية الفروق الدلالية التي تنفي وجود الترادف ونظرية الاشتقاق، وكذا نظرية المقاييس⁽²⁾ لابن فارس الذي عني بدراسة المعاني العامة، فوجد أن كل الكلمات التي تنتمي لأصل واحد في الغالب يجمعها معنى واحد عام، لذا سنعتمد إلى استعمال هذه النظريات وغيرها في هذا الفصل، لاستكمال رحلة البحث عن كل ما يتصل بهذا المفهوم القرآني من الداخل ومن الخارج.

كما تجدر الإشارة إلى أن كثيرا من ألفاظ اللغة قد تطوّرت وتغيّرت بمجيء الإسلام ونزول القرآن في صورتها حيناً وفي دلالتها حيناً آخر، فمنها ما ضاقت دلالتها بعد اتساع، ومنها ما اتسعت دلالتها بعد ضيق، ومنها ما انتقلت دلالتها لسبب من الأسباب، لذا رأيت من الواجب رصد أبعاد هذا التطور الدلالي بالنظر فيم يقتضيه علم الدلالة ومدى مسيرته ألفاظ القرآن المشدودة دوماً إلى حفز دلالي متناسل.

المبحث الثاني: التطور الدلالي وأشكاله

نظرا لطبيعة هذا البحث الذي يروم الوقوف على أهم مراحل التطور الدلالي لألفاظ القرآن، فإنّ هذا يحيلني إلى التّمعّن في الخصائص الدلالية للفظّة العربيّة،

(1) سعيد شبار: من خصائص المفاهيم القرآنية مفهوم الهداية نموذجا، جريدة المحجة، العدد 417، 3 أبريل 2014.

(2) راجع في ذلك وغيره معجم المقاييس، وهو من تحقيق عبد السلام هارون في خمسة مجلدات.

التي تنضبط بمقتضاها عملية الفهم والتعبير، لذا كانت دراسة صلة اللفظ بمدلوله اللغوي أو الاصطلاحي، لا يكاد يخل منها بحث أكاديمي علمي، فالأول يطلق على المعنى الذي استعملته العرب للكلمة، والثاني يقصد به المعنى الذي اصطلاح أهل فنّ معيّن على إطلاقه على تلك الكلمة.

المطلب الأول: الدراسات الدلالية

إنّ علم الدلالة يُعدّ من العلوم المعقّدة لافتقاره للانسجام والتنظيم، فهو يعالج العلاقات المعنوية القائمة بين الألفاظ «ابتغاء الوصول إلى إدراك مفهومي للنظرة إلى العالم لدى الناس الذين يستخدمون تلك اللغة أداة للتحدّث ولتقديم مفهومات وتفسيرات للعالم الذي يحيط بهم»⁽³⁾. هذا، وليس لأحد أن ينكر ما للغة العربيّة من طاقات دلاليّة رشّحتها لتكون لغة الكتاب الخاتم الذي وظّف العربيّة توظيفا أعجز أرباب اللغة قديما وحديثا.

ومواكبة لهذا المعطى نجد أنّ مبحث الدراسات الدلالية، قد ذاع سيّطه في اللسانيّات⁽⁴⁾ الحديثة إذ يقوم على التحليل اللغوي لأربعة مستويات: الصّوت، والصّرف، والنّحو، والدّلالة بقسميها: السّياق والمعجم. ويُقصد بالدّلالة «الكيفيّة التي يتمّ فيها استعمال المفردات ضمن سياق لغوي معيّن، وبيان علاقاتها بالعمليّة الذهنيّة»⁽⁵⁾.

وهذا تعريف موجز لفحوى هذه الدلالات التي تعين على دقّة تجلية معاني الألفاظ.

(3) توشيهيكو إيزوتسو: بين الله والإنسان في القرآن دراسة دلاليّة لنظرة القرآن إلى العالم، ترجم عن الانجليزية عيسى العابوك، دار الملتقى، سوريا، ط 1، 1428هـ/2007م، 10.

(4) العلم الذي يدرس اللغات الإنسانيّة، ويهتم بمعرفة خصائصها وتراكيبها ودرجات التشابه والتباين فيما بينها.

(5) الدّكتور تمام حسان، الأصول دراسة أبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1988م.

• الدلالة الصوتية

إنّ دراسة الصّوت اللّغوي، باعتباره جزءاً من بنية الكلمة، يؤثّر في معنى الكلمة، كاختلاف التّبر واختلاف التّغيم وما إلى ذلك. ويعدّ ابن جنّي⁽⁶⁾ رائداً في دراسته الدّلالة الصّوتية، قبل أن يتوسّع فيها علم اللّسانيّات الحديث، علماً وأنّ الدّلالة الصّوتية عند ابن جنّي نجدها تحت مسمّى «الدّلالة اللفظية»، وتعدّ عنده من أقوى الدّلالات حيث يقول: «اعلم أنّ كلّ واحد من هذه الدّلالات معتدّ مُراعَى مؤثّر، إلّا أنّها في القوّة والضعف على ثلاث مراتب، فأقواهنّ الدّلالة اللفظية، تليها الصّناعيّة، تليها المعنويّة»⁽⁷⁾.

بل ويذهب مذهبا أبعد من ذلك، فيرى أنّ الحروف تُرتّب في اللفظ ترتيباً يناسب الحدث الذي تعبّر عنه، وضرب لذلك أمثلة، نذكر منها على سبيل المثال لفظ (بحث) إذ يقول: «فقالوا (بحث) فالباء لغلظتها تشبه بصوتها خفقة الكفّ على الأرض، والحاء لصحليها تشبه مخالبا الأسد إذا غارت في الأرض، والثاء للنفث والبتّ للتّراب وهذا أمر تراه محسوساً محصّلاً»⁽⁸⁾. منتهجا في ذلك منهج العرب الذين كانوا يأخذون: «مسموع الأصوات إلى محسوس الأحداث».

وتراه يشير إلى أهميّة هذه الدّلالة بقوله: «فإن أنت رأيت شيئاً من هذا النّحو لا ينقاد لك فيما رسمناه، ولا يتابعك على ما أوردناه، فأحد أمرين: إمّا أن تكون لم تمعن النّظر فيه فيقعد بك فكرك عنه، أو لأنّ لهذه اللّغة أصولاً وأوائل قد تخفى عنّا وتقصر أسبابها دوننا، كما قال سيّويه أو لأنّ الأوّل وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر»⁽⁹⁾.

وعليه، فإنّ للحروف دلالة صوتيّة طبيعيّة تمنحها قيمة تعبيريّة مكتسبة من المخرج ومن الصّفة التي يتّصف بها الحرف. فإن كانت الدّلالة الصّوتيّة لها أثر بارز في تحديد المعاني فماذا عن الدّلالات الصّرفيّة التي يستدعي البحث فيها الاستناد إلى بنية الكلمة؟

(6) أبو الفتح عثمان بن جني المشهور ابن جني عالم نحوي كبير، (ت 392هـ).

(7) ابن جني: الخصائص، تح محمّد على النجار، دار الهدى، ط2، بيروت، دط، 98/3.

(8) ابن جني: الخصائص، 163/2.

(9) م. س: 164/2.

• الدلالة الصرفية

إنَّ علم الصَّرف يسهم بدوره في تحديد دلالات الألفاظ، لأنَّ معنى الكلمة يتأثر بصيغتها الصرفية «فكل صيغة صرفية تدل على معنى خاص بها، ويتبين هذا من خلال صيغ الأفعال، والمشتقات، والمصادر»⁽¹⁰⁾.

فتجدر الإشارة إلى أنَّ هناك تلازما وترابطا وثيقا بين المكوّن الصرفي والمكوّن الدلالي لذلك «عرّفت اللّغة بحدث دلالي والدلالة بحدث لغوي»⁽¹¹⁾، وها هو ابن جني يبرهن لقوة الدلالة الصرفية التي أسماها (دلالة صناعية) بقوله «إنّما كانت الدلالة الصناعية أقوى من الدلالة المعنوية، من قبل أنّها وإن لم تكن لفظا، فإنّها صورة يحملها اللفظ ويخرج عليها ويُشتقّ عن المثال المعتمز بها»⁽¹²⁾.

ولعلّ ما يُعدّ إضافة مهمّة في مبحث الدلالة الصرفية في المعرفة اللسانية الحديثة، توظيف مصطلح المورفيم، واعتماد فكرة اللواصق: من سوابق ولواحق ودواخل؛ علما وأنّ علماء اللّغة يؤكّدون أن «المورفيم أو ما يصطلح البعض على تسميته بالوحدة الصرفية أو الصّرفيم أو اللّفاظم أو المصرف»⁽¹³⁾، هو أساس التحليل في الدلالة الصرفية. كما يعتبر البعض أنّ الموضوع الأساسي في علم الصّرف هو «دور السّوابق واللّواحق والتّغييرات الدّاخلية التي تؤديّ إلى تغيير المعنى الأساسي للكلمة»⁽¹⁴⁾.

• الدلالة النحوية

إنّ الصّيغة الصرفية والوظيفة النحوية لأيّ كلمة عربية تتضافران لمعرفة حدود تلك الكلمة بدقّة بحيث «يُحتّم نظام الجملة العربيّة أو هندستها ترتيبا خاصّا،

(10) محمود عكاشة: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، ط 1، 2011 م دار النّشر للجامعات، 9 (بتصرف).

(11) منذر عياشي: اللّسانيات والدلالة والكلمة، مركز الإنماء الحضاري، حلب ط 1، 1996، 48-49.

(12) ابن جني: الخصائص، 99/98.

(13) أشواق النّجار: دلالة اللّواصق التّصريفية في اللّغة العربيّة، دار دجلة، الأردن، ط 1 2006 م.

(14) مايروباي: أسس علم اللّغة، ترجمة أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة ط 2، 1983، 53.

فلو اختلّ، لأصبح من العسير فهم المراد منها⁽¹⁵⁾، وتعتبر الدلالة النحوية جزءاً أساسياً من الدراسات اللغوية وتعزّز الفهم العميق للنصوص القرآنية ومعانيها.

• الدلالة المعجمية

هي تلك التي نصّت عليها المعاجم في معنى الكلمة. فلا بدّ من وقفة مليّة عند المعاجم اللغوية حتّى نتبيّن أبعاد هذا اللفظ عند أرباب اللّغة، حيث تعمل الدلالة المعجمية على تحديد مجموعة الدلالات الممكنة لكل كلمة في القرآن، وهذا يُمكن من تفسيرها بشكل أدقّ وفهم ما تشير إليه في السياق القرآني.

فهذه الدلالات اللغوية الأصيلة تمهّد لفهم ألفاظ القرآن الكريم، بوصفها دعائم الدراسة التحليلية التي تمرّ بخطوات منهجية دقيقة، وذلك من خلال تتبع أثر اللفظ محلّ الدرس في مختلف المشارب اللغوية والاصطلاحية ثمّ التنسيق بينها وترتيبها لتنسجم مع سعة امتداد المفاهيم القرآنية، لذا عرف الدرس التفسيري توسّعاً تدوينياً على ضفاف آيات القرآن وسوره، موضعاً موضعاً، الأمر الذي حثّ الدارسين، بموجب هذا التوسّع، للبحث في ظاهرة التطوّر الدلالي ومقتضياته.

المطلب الثاني: ظاهرة التطوّر الدلالي

إنّ ظاهرة التطوّر الدلالي شائعة في جميع لغات العالم، وذلك يرجع إلى كون اللّغة ظاهرة اجتماعية، تخضع لما تخضع له الظواهر الاجتماعية من عوامل التطور، وقد أكد الدارسون هذه الحقيقة، لذلك هم يشبهون اللّغة بالكائن الحي الذي ينمو ويتطور.

لذا وقف الباحثون على جملة من العوامل التي أدّت عبر الأجيال ولا تزال تؤدّي إلى تغيير معاني الكلمات، وفي هذا السياق يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: «إن اللّغة تتأثّر في تطوّرها بعوامل كثيرة، يرجع أهمّها إلى ستّ طوائف: إحداها عوامل اجتماعية خالصة تتمثل في حضارة الأمّة، ونظمها، وعاداتها وتقاليدها، وعقائدها، ومظاهر نشاطها العلمي والعقلي، وثقافتها العامة، واتجاهاتها الفكرية

(15) أنيس إبراهيم: دلالة الألفاظ، مكتبة الانجلو المصرية، 1984، ط5، 48.

ومناحي وجدانها ونزوعها وهلم جرا. وثانيها تأثر اللغة بلغات أخرى. وثالثها عوامل أدبية تتمثل فيما تنتجه قرائح الناطقين باللغة، وما تبذله معاهد التعليم والمجامع اللغوية وما إليها من سبيل حمايتها والارتقاء بها، ورابعها انتقال اللغة من السلف إلى الخلف. وخامستها عوامل طبيعية تتمثل في الظواهر الجغرافية والفيزيولوجية وما إليها. وسادستها عوامل لغوية ترجع إلى طبيعة اللغة نفسها وطبيعة أصواتها وقواعدها ومنها⁽¹⁶⁾.

وبناءً على ما تقدّم، من أنّ المنهج التحليلي يُعدّ المسلك البياني الذي لا غنى لأيّ مفسّر عنه، لا بدّ أن يُعلم أيضاً أنّ القرآن الكريم كما أعطى هذه اللغة الاستقرار في كلّ المستويات اللغوية (صوتية، وصرفية، ونحوية، ودلالية)، فجعل العربي موصولاً بترائه طيلة أربعة عشر قرناً، فإنّه كذلك لم يمنعهما من أن تستجيب لحركة الحياة فتتطور، لكن هذا التطور يظل مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالأصل الذي أخذ عنه.

أيضاً مما تجدر الإشارة إليه في هذه الدراسة ألاّ نتعجّل فهم لفظ من الألفاظ القرآنية بالمعنى الشائع في مُحدّث الكلام، وإنّما ينبغي أن نراجع مصادر اللغة والتفسير لنقف على دلالة اللفظ في سياقه وزمنه وبيئته، متّخذين من العربية باباً إلى المعاني القرآنية؛ فقد استخدم القرآن عدداً كبيراً من الألفاظ ومن التراكيب بدلالات جديدة لم تكن معروفة عند العرب، كما في قوله عزّ وجل: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ [الإسراء: 13]، «فقد عرّف العرب الطير بمعنى الشؤم، فكانوا يتشاءمون بسوانح الطير وبوارحها، فجاء الإسلام وأبطل هذه العقيدة، وأعطى هذا التركيب دلالةً جديدةً، فطائر كلّ إنسان ما يقدر له من العمل، وإلزامه له في عنقه تصوير للزومه إيّاه وعدم مفارقه، فعمله لا يتخلف عنه وهو لا يملك التخلص من نتائجه، هكذا استخدم هذا التركيب بدلالة جديدة هي: أن الله عزّ وجل جعل كلّ إنسان مسؤولاً عن عمله»⁽¹⁷⁾.

(16) وافي علي عبد الواحد: علم اللغة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط 9، 2004م، 8.

(17) تمام محمّد السيد: ألفاظ وتراكيب ودلالات جديدة في السياق القرآني، 191.

فمع تكاثف المادة التفسيرية، انفتح العقل التفسيري على الموضوعات الواقعية المستجدة، لبحث لها عن إجابات قرآنية، مواكبة للوقائع والمستجدات، لذا شهد البحث في الدراسات القرآنية تطورات ونقالات منهجية نوعية، تلبية لاحتياجات الواقع الإنساني وحلاً لمشكلاته وقضاياها.

المبحث الثالث: القراءة المعاصرة لألفاظ القرآن ومفاهيمه

إنّ القراءة المعاصرة لألفاظ القرآن الكريم تقتضي، إذن، التجديد والإبداع، فنحن أمام ألفاظ شريفة، مروية بماء البيان، مكتنزة لكليات دين الإسلام، فعلينا أن نبذل كل الوسع في اكتناه صيغه ومبانيه فعندما تتعدّد زوايا نظر المفكرين والباحثين في مصالح الناس وحاجاتهم المعاصرة، ينشأ بناءً على رؤاهم المتباينة ذلك التنوع المنهجي، الذي يرى من خلاله الباحث أنّه الأقرب إلى حلّ المشكلات المعاصرة وأنّه المنهج الأمثل والأجدر بالاهتمام والميسر والمعين على فهم الوحي الإلهي، الذي أضحى غريباً ومغيباً عن غالبية ممارسات المكلفين ومعايشهم قولاً وفعلًا، إلّا قليلاً.

المطلب الأول: المناهج المعاصرة في التفسير

لمّا كان القرآن منهجاً لحياتنا وكانت الحياة في تطوّر مستمرّ، كان من الطّبيعي أن تتطوّر المناهج مسيرة لمستجدات العصر واستجابة لمتطلّباته الفكرية والحضارية، فتجدنا اليوم أمام «إشكالية تحديد مفهوم التجديد في خصوص المفهومات القرآنية، وأمام معضلة المنهج الذي ينبغي اعتماده لتحقيق قراءة تجديديّة»⁽¹⁸⁾.

فمن المناهج المعاصرة التي سلكها الباحثون في حقل الدراسات القرآنية، منهج لا يركّز على الموضع القرآني ولا على الموضوع الواقعي، بل يهتمّ بدراسة المفردة القرآنية باعتبارها مدخلاً لتحليل الخطاب القرآني، انطلاقاً من مدخل لغوي معرفي وهو المصطلح، وهو ما يعرف بالمنهج أو البحث المصطلحي، أو الدراسة المصطلحية التي أولاها الشّاهد البوشيخي عناية كبيرة في هذا العصر.

(18) أحميده النيفر: العدل والإحسان في القرآن الكريم.. مناهج النظر والتصرف 30 أبريل 2020، شباب التفاهم [/https://shababtafahom.om](https://shababtafahom.om)

وبالعودة إلى كتاب نظرات في المصطلح والمنهج، للشاهد البوشيخي، وغيرها من مصنفاته التي تناولت هذا المنهج المعاصر بالتحليل والضبط والتدقيق، يتبين أنّ منهج الدراسة المصطلحية ينبنى على مرحلتين أساسيتين، وهما مرحلتى التحضير والتحرير، أمّا مرحلة التحضير فهي أهمّ ما في الدراسة المصطلحية، فهي مرحلة تقوم على أربع محطّات كبرى، نذكرها على التّوالي: الإحصاء: أي تتبّع موارد المصطلح في كلّ النّصوص، ثمّ الدّراسة المعجميّة: أي دراسة معنى المصطلح في المعاجم اللّغوية، فالاصطلاحية؛ ثمّ الدّراسة النّصيّة: هي عمود الدّراسة المصطلحية، فما قبلها يمهد لها وما بعدها يؤسّس عليها، ثمّ الدّراسة المفهوميّة: دراسة التّائج التي فُهِمَت واستُخْلِصَت من نصوص المصطلح»⁽¹⁹⁾، أمّا مرحلة التحرير: «يتمّ فيها التعرّف بالمصطلح، وعرض صفاته، وعلاقاته، وضمائمه، ومشتقاته، وقضايا»⁽²⁰⁾.

فيبدو جلياً بناء على ما تقدّم، أهميّة هذا المنهج، بوصفه «رافدا معرفياً جديداً ينهض بالبحث القرآني ويراكم جهوده التاريخية، من التحليلية إلى الموضوعية، ليفتح أفقاً جديداً ينطلق من التعامل مع ألفاظ القرآن الكريم كمصطلحات لها سياجها اللغوي وشخصيتها المعنوية ودلالاتها السياقية الخاص»⁽²¹⁾.

أما عن منهجية الدّراسة المفهوميّة التي كان الحُللي من أشهر روادها المعاصرين، والتي بيّن خطواتها، في كتابه (المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنيّة)، تنبني إجمالاً على خطوتين أساسيتين وجامعتين في دراسة المفهومات القرآنيّة:

«الخطوة الأولى تمهيدية، وتعنى بالدّراسة اللّغوية ويلحظ فيها بُعدان: الأوّل تتبّع المفهوم واستخدامه قبل الإسلام (الدّراسة اللّغويّة التاريخيّة)، والثاني الدّراسة المعجميّة للمفهوم والتي تكشف عن جذره واستعمالاته والمعنى الجامع لاشتقاقاته (الدّراسة اللّغويّة البنيويّة).

(19) الشاهد البوشيخي نظرات في المصطلح والمنهج، 22، بتصرف؛ دراسات مصطلحية، الشاهد البوشيخي، ط 2، دار السلام، القاهرة، 2012م.

(20) انظر كتاب للشاهد البوشيخي نظرات في المصطلح والمنهج.

(21) عمر الحيدوسي: البحث المصطلحي في الدراسات القرآنيّة: أسسه المعرفية وإشكالاته المنهجية، مجلّة تجسير، المجلّد 1، عدد 1، 2019م.

ثم انتقل بعد التّأصيل إلى التّفصيل في بيان استعمالات المفردة القرآنيّة، والتي لا تخرج عن أصناف أربعة:

«* المفردة كلفظ لغوي: وذلك في الاستعمال اللّغوي للمفردة في السّياق القرآني سواء في وضعها الأصلي أو المجازي، كالصّلاة بمعنى الدّعاء.
* المفردة كمصطلح قرآني: وهي منضبطة الدّلالة وحديّة التعريف، ولا تدلّ عليها مفردة غيرها، كالصّلاة بمعناها الشرعي.

«* المفردة كمفهوم قرآني: وهي مفتوحة الدّلالة وغير منضبطة التعريف مع إحالتها على معنى مشترك قد تدلّ عليه مفردات أخرى، كلفظ التّقوى.

«* المفردة القرآنيّة المتردّدة في نظر متدبّري القرآن بين كونها مفهوما غير منضبط التعريف، أو مصطلحا حدّي التعريف، كلفظ الإيمان»⁽²²⁾.

كما يتّضح لي علاوة على ما تقدّم، أنّ المفاهيم القرآنيّة لا يمكن درسها بمعزل عن سياقها، لأنّ اختلاف السّياق يضفي على المفهوم القرآني معنى جديدا ويضمّنه سمات دلاليّة دقيقة، وهنا مكن أهميّة الدّراسات المفاهيميّة المعاصرة، التي أولت عناية خاصّة بثنائيّة المفهوم والسّياق، للوقوف على الدّلالات المستجدة من معين القرآن الذي لا ينضب.

المطلب الثّاني: اللفظ القرآني والقراءة الذوقيّة الإشاريّة

تأتي الألفاظ في السّياق القرآني وقد ملئت دلالة وإشارة، فجاء القرآن حريصا قاصدا إلى الإشباع الدلالي لهذه الألفاظ لملازمة أبعادها العرفية العامة، وأبعادها الذوقية الذاتية.

وقد جاء في الإتقان للسيوطي⁽²³⁾ «قال الشيخ تاج الدّين بن عطاء الله في كتابه لطائف المنن: اعلم أن تفسير هذه الطائفة لكلام الله وكلام رسوله بالمعاني العربيّة ليس إحالة للظاهر عن ظاهره ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جلبت الآية

(22) الحللي عبد الرّحمن، المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنيّة، ص42.

(23) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، 2/488.

له ودلت عليه في عرف اللسان وثم أفهام باطنة تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه وقد جاء في الحديث (لكل آية ظهر وبطن) فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة: هذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله فليس ذلك بإحالة وإنما يكون إحالة لو قالوا لا معنى للآية إلا هذا وهم لم يقولوا ذلك بل يقرؤون الظواهر على ظواهرها مراداً بها موضوعاتها ويفهمون عن الله تعالى ما أفهمهم».

وقد عرّف العلماء هذا اللون التفسيري بقولهم «هو تأويل آيات القرآن الكريم على معنى غير ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة»⁽²⁴⁾.

فإشارة اللفظ، هي دلالة المستفادة بغير منظومه أو عبارته، ولذلك سميت بالإشارة، فليست هي الكلام ذاته، بل ما يبنى عليه فضلاً عن دلالة الأولى.

ويمثل لدلالة الإشارة بقوله تعالى: ﴿فَاءَلَنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 186]. فما «يؤخذ من نص الآية بطريق العبارة إباحة المباشرة والطعام والشراب إلى طلوع الفجر، ويؤخذ منه بطريق الإشارة صحة صوم من أصبح جنباً؛ لأنه أبيض له المباشرة إلى طلوع الفجر، وعندها يبدأ الصوم، ويلزمه من الوقت بعد ذلك ما يكفي للاغتسال على الأقل، وهو جزء من وقت الصوم، ومن ثم فإن دلالة الإشارة ليست دلالة لفظية مباشرة، بل هي دلالة التزامية»⁽²⁵⁾ ثانية تستشف من لازم المعنى الأول وتابعه، فتكون تبعا لذلك دلالة نفسية موضوعية.

(24) التفسير والمفسرون: الذهبي، 18/3

(25) الغزالي: المستصفى من علم الأصول 372، وينظر: دراسة المعنى عند الأصوليين 153.

و«قد يُضَمَّ اللَّفْظُ المدروس إلى غيره من ألفاظ القرآن الكريم، أو قد يُضَمَّ إليه غيره ليتشعَّب هذا المركَّب مفهوميًّا من داخله»⁽²⁶⁾، وكأنَّما يمتدُّ اللَّفْظُ المدروس لاقتترانه بغيره فيصبح ذاتا جديدة بدلالات خاصَّة، ويتمُّ ترتيب المركَّبات حسب موقعها المفهومي من اللَّفْظِ المدروس، ومثال ذلك لفظ «مرض» عندما يُضَمَّ إلى لفظ القلب، يكون مفاده المرض الأخلاقي والعقلي، فقد جاءت هذه اللفظة للدِّلالة عليه (13 مرة)، وينبغي الالتفات إلى أن هذه المواضع جاءت لتحكي الأمراض المتصلة بالعقيدة، حيث النفاق، والشك، والفجور، فكانت دلالة اللفظ على النفاق قد جاءت في (7 مرات) منها قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ ءَآءِ لْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿يَخْلِدُونَ لِلَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخْلِدُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾⁽²⁷⁾. فمرض القلب في هذا السِّياق جاء بمعنى العداوة⁽²⁸⁾ والنفاق⁽²⁹⁾. وهو جماع «الرذائل كالجهل والجبن والبخل والنفاق، وغيرها من الرذائل الخلقية... ويشبه النفاق والكفر ونحوهما من الرذائل بالمرض أما لكونها مانعة عن إدراك الفضائل كالمرض المانع للبدن عن التصرف الكامل، وأما لكونها مانعة عن تحصيل الحياة الأخروية، وأما لميل النفس بها إلى الاعتقادات الرديئة ميل البدن المريض إلى الأشياء المضرة»⁽³⁰⁾.

أمَّا الشك فدلَّت عليه (4 مرات) منها قول تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ﴾⁽³¹⁾. فان مرض قلوبهم الشك⁽³²⁾.

(26) الشَّاهد البوشيخي: نظرات في المصطلح والمنهج، 29، بتصرّف.

(27) [البقرة: 8 - 10]، وينظر: [التوبة: 125]، [الحج: 53]، [النور: 50]، [محمّد: 47]، [المدثر: 31].

(28) ينظر: العين (مرض) 40/7، بواكير التفسير القرآني عند الخليل 13.

(29) ينظر: نفسها، مجاز القرآن 32/1.

(30) الراغب: المفردات (مرض) 486.

(31) [محمّد: 21]، وينظر: [المائدة: 52]، [الأنفال: 49]، [الأحزاب: 12].

(32) ينظر: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم 38.

وعبر القرآن الكريم بمرض القلب عن الفجور⁽³³⁾ والزنا. يقول تعالى:
﴿يٰۤاَيُّهَا النَّبِىُّ لَسْتَ كَآحِدٍ مِّنَ النَّسَاۗءِ ۚ اِنَّ تَقِيۡتُنَّ فَلَا تَخۡضَعَنَّ
بِالْقَوْلِ فَيَطۡمَعَ الَّذِيۡ فِىۡ قَلۡبِهٖ مَّرَضٌ وَّكُنَ قَوۡلًا مَّعۡرُوۡفًا﴾⁽³⁴⁾.

وتحرز دلالة اللفظ هنا على احتماله ما يكون اقرب من الزنا، كالشهوة وفساد
الضمير والعجز عن ضبط النفس مما يؤدي إلى الزنا فعلا أو لا يؤدي إليه⁽³⁵⁾ فعلا.

-
- (33) ينظر: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم 38.
(34) [الأحزاب: 32]، وينظر: [الأحزاب: 60].
(35) عائشة عبد الرحمان بنت الشاطئ: الإعجاز البياني ابن جني: الخصائص، 163/2.
- م. س: 164/2.
- محمود عكاشة: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، ط 1، 2011 م دار النشر للجامعات، 9
(بتصرف).
- منذر عياشي: اللسانيات والدلالة والكلمة، مركز الإنماء الحضاري، حلب ط 1، 1996، 49-48.
ابن جني: الخصائص، 99/98.
أشواق النجّار: دلالة اللواحق التصريفية في اللغة العربية، دار دجلة، الأردن، ط 1 2006 م.
- مايروباي: أسس علم اللغة، ترجمة أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة ط 2، 1983، 53.
- أنيس إبراهيم: دلالة الألفاظ، مكتبة الانجلو المصرية، 1984، ط 5، 48.
- وافي علي عبد الواحد: علم اللغة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط 9، 2004 م، 8.
- تمام محمد السيد: ألفاظ وتراكيب ودلالات جديدة في السياق القرآني، 191.
- أحميده النيفر: العدل والإحسان في القرآن الكريم.. مناهج النظر والتصرف 30 أبريل 2020،
شباب التفاهم <https://shababtafahom.om>
- الشاهد البوشيخي نظرات في المصطلح والمنهج، 22، بتصرف؛ دراسات مصطلحية، الشاهد
البوشيخي، ط 2، دار السلام، القاهرة، 2012 م.
- انظر كتاب للشاهد البوشيخي نظرات في المصطلح والمنهج.
- عمر الحيدوسي: البحث المصطلحي في الدراسات القرآنية: أسسه المعرفية وإشكالاته المنهجية،
مجلة تجسير، المجلد 1، عدد 1، 2019 م.
- الحللي عبد الرحمن، المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، ص 24، بتصرف.
- الحللي عبد الرحمن، المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، ص 42.
- السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، 488/2
- التفسير والمفسرون: الذهبي، 18/3
- الغزالي: المستصفى من علم الأصول 372، وينظر: دراسة المعنى عند الأصوليين 153.
- الشاهد البوشيخي: نظرات في المصطلح والمنهج، 29، بتصرف.
- [البقرة: 8 - 10]، وينظر: [التوبة: 125]، [الحج: 53]، [النور: 50]، [محمد: 47]، [المدثر: 31].
- ينظر: العين (مرض) 40/7، بواكير التفسير القرآني عند الخليل 13.
- ينظر: نفسها، مجاز القرآن 32/1.
- الراغب: المفردات (مرض) 486.
- [محمد: 20]، وينظر: [المائدة: 52]، [الأنفال: 49]، [الأحزاب: 12].

واختيار القرآن الكريم لفظ (المرض) للدلالة على النفاق والشك، والفجور، لإرادة التلميح إلى خطر هذه السلوكيات وأثرها في الفرد والمجتمع، فكأنه أراد استثمار ارتباط المرض بالموت في هذا الاستعمال، وخطورة العدوى والشيوع، فيستنهض لذلك المهمة في طريق الإصلاح والعلاج الاجتماعي والنفسي. وينبغي في هذه الحال توجيه العناية إلى أنَّ السياق القرآني استعمل هذا اللفظ في الدلالة المعنوية الروحية أكثر من استعماله في دلالة المادية، لينبّه على عظم خطر الأمراض المعنوية والعقائدية.

ختاماً أقول إنَّ الطريق إلى طلب المعنى طويلة، وهي كذلك في دراسة دلالة الألفاظ عموماً، غير أنَّها تزداد طولاً مع الألفاظ القرآنية، وتكون طولى وعرة عندما تطلب دلالة إشارية ونفسية فائضة للفظ القرآنية التي يستعملها السياق القرآني استعمالاً فنياً رائداً، ليلبسها دلالة عميقة ومتفردة، ممّا يجعل المسير إلى ذلك أصعب أن لا هادي إليه سوى التحليل الدلالي الجمالي وانفتاح نور البصيرة لتكون وعاء مهياً لاستقبال فيوضات النور الواردة من عالم الطهر والنقاء.

النتائج

• فالمفهوم القرآني بالنظر إلى هذه الخصائص يتضمّن خلاصة الأفكار والنظريات المعرفية التي يمكن أن يتوصّل إليها عقل بشري وزيادة، لأن استخدام القرآن للمفردة يعطيها الطابع المرجعي الذي يحكم دلالته حيثما وجدت، لذا كانت دائرة المفاهيم القرآنية أهمّ ميادين الصراع الفكري والثقافي بين صفوف الباحثين قديماً وحديثاً.

• إنَّ الدّراسة التّحليليّة هي مفتاح العبور بنا إلى عمق المفهوم داخل القرآن الكريم، وهي بمثابة مرحلة التّحضير، التي لو أنجزت بدقّة، ظهرت ثمارها في خاتمة الدّراسة أي في مرحلة استخلاص المفهوم من نصوص التّنزيل

- ينظر: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم 38.

- ينظر: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم 38.

- [الأحزاب: 32]، وينظر: [الأحزاب: 60].

- عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ: الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دار المعارف، ط 3، 312.

• الدّراسة التي بين أيدينا تخاطب العقل في تَوْكِّدٍ ورويّة، مؤسّسة على حقائق علم اللغة الحديث، على المنهج الوصفي الذي يرصد الظواهر ويحلّلها، دون إصدار أحكام معيارية، وتؤكد أن القرآن الكريم كما أعطى هذه اللغة الاستقرار في كل المستويات اللغوية، فجعل العربي موصولاً بترائه طيلة أربعة عشر قرناً، فإنّه كذلك لم يمنعها من أن تستجيب لحركة الحياة فتتطوّر.

• أن اللغة تستعمل لأداء وظيفتين: الأولى وظيفة تواصلية تفاهيمية، فتكون مباشرة عرفية في ألفاظها ودلالاتها، منطقية في بناء جملها. والوظيفة الثانية وظيفة ذوقية جمالية، فضلاً عن التوصيل والإبلاغ، والتي تزخر بالتحويلات السياقية والتبدل اللفظي. وهذه الوظيفة هي ما تجعل اللغة في السياق القرآني أرواحاً تتنفس فيض الكمال والجمال، فلغة القرآن روح ذات بعد إيحائي رمزي تبارى فيه المتذوّقون فتتعدّد مواقفهم الدلالية ومقولاتهم إزاء تبعاً لتعدد إشاراته وفيوضاته التأثيرية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية قالون عن نافع المدني

- ابن جني: الخصائص، تح محمد على النجار، دار الهدى، ط2، بيروت.
- ابن فارس: معجم المقاييس، تح عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979م.
- حميدة النيفر: العدل والإحسان في القرآن، مناهج النّظر والتّصرّف، 30 أبريل 2020، شباب التّفاهم <https://shababtafahom.com>
- أشواق النّجار: دلالة اللّواصق التّصريفية في اللّغة العربيّة، ط 1 2006، دار دجلة، الأردن.
- التّفسير والمفسرون: للدكتور محمّد السيد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة.
- الحللي عبد الرّحمن، المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، دار الرّيادة، ط1، 2011م.

- الدكتور تمام حسان، الأصول دراسة استيمولوجية الفكر اللغوي عند العرب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1988م.
- الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تح حمزة بن زهير حافظ، دار الهادي النبوي.
- أنيس إبراهيم: دلالة الألفاظ، مكتبة الانجلو المصرية، ط5، 1984م.
- توشيهيكو ايزوتسو: بين الله والإنسان في القرآن دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم، ترجم عن الانجليزية عيسى العابوك، دار الملتقى، سوريا، ط 1، 1428هـ / 2007م.
- عمر الحيدوسي: البحث المصطلحي في الدراسات القرآنية: أسسه المعرفية وإشكالاته المنهجية، مجلة تجسير، المجلد1، عدد 1، 2019م.
- مايروباي: أسس علم اللغة، ترجمة أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة ط 2، 1983م.
- محمود عكاشة: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دار النشر للجامعات، ط 1، 2011م.
- منذر عياشي: اللسانيات والدلالة والكلمة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1996م.
- الراغب الأصفهاني: المفردات ألفاظ القرآن، تح صفوان عدنان، دار القلم، ط1، 1412هـ.
- السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974م.
- الشاهد البوشيخي: نظرات في المصطلح والمنهج، دراسات مصطلحية، دار السلام، القاهرة، ط1، 2012م.
- تمام محمد السيد: ألفاظ وتراكيب ودلالات جديدة في السياق القرآني، رسالة ماجستير قسم اللغة العربية، كلية الآداب، الشرق الأوسط، جولية 2010.

- سعيد شبار: من خصائص المفاهيم القرآنية مفهوم الهداية نموذجاً، جريدة المحجّة، العدد 417، 3 أفريل 2014م.
- عائشة عبد الرحمان بنت الشاطي: الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دار المعارف، ط 3.
- علي عبد الواحد: علم اللغة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط 9، 2004م.

القراءات القرآنية وعلاقتها بالتفسير، تفسير ابن عاشور سورة الفاتحة أنموذجا

رحمة العمدوني

باحثة دكتوراه - جامعة الزيتونة

ملخص

تناولت في هذا المقال الذي سمّيته القراءات القرآنية وعلاقتها بالتفسير: ابن عاشور أنموذجا مصدرا من مصادر التفسير ألا وهو القراءات القرآنية واختلاف أوجهها الذي ساهم في إثراء زاد المفسر لاستنباط معان جديدة من الآيات والكلمات القرآنية، واخترت في هذا المقال تسليط الضوء على منهج الشيخ الطاهر ابن عاشور في توظيف القراءات القرآنية في تفسير القرآن الكريم والأساليب التي اعتمدها في ذلك، من خلال بعض النماذج التطبيقية التي تُبيّن مدى تأثير اختلاف أوجه القراءة في تفسير كلام الله عزّ وجلّ، واخترت سورة الفاتحة أنموذجا لدراسة ذلك.

الكلمات المفتاحية: القراءات القرآنية - التفسير - تفسير ابن عاشور - سورة الفاتحة - علاقة التأثير والتأثر.

Abstract

This article, titled *Qur'anic Readings and Their Role in Taf-sir: Ibn 'Ashur as a Case Study*, explores one of the sources of Qur'anic exegesis, namely the different Qur'anic readings. The varied modes of Quranic recitation have played a significant role in enriching the exegete's understanding, allowing for deeper insights into the meanings of Qur'anic words and

verses. This study focuses on the methodology of Sheikh Al-Tahir Ibn 'Ashur in incorporating Qur'anic readings into his exegesis, analyzing the techniques he employed. It also highlights through practical examples, how differences in recitation influence the interpretation of divine revelation. Surah Al-Fatihah has been chosen as a case study for this analysis.

Keywords: Qur'anic readings (Qira'at) – Qur'anic Interpretation or Qur'anic Exegesis (Tafsir) – Ibn 'Ashur's interpretation – Surah Al-Fatihah – Relationship of Influence and Impact.

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين الذي أنزل القرآن الكريم معجزاً بألفاظه ومعانيه، والصلاة والسلام على نبينا محمد الذي حمل الأمانة وبلغ الرسالة، وجعل القرآن العظيم منهجاً في الحياة فبلغه صحابته الكرام الذين حفظوه وضبطوا تلاوته حتى وصلنا متواتراً محفوظاً من كل تبديل أو تغيير.

إن علوم القرآن الكريم كانت ولا زالت إلى اليوم من أكثر العلوم التي انشغلت بها الأمة الإسلامية، ومن أهمها علماً التفسير والقراءات القرآنية التي تعتبر مصدراً هاماً من مصادر التفسير، باختلاف أوجه القراءة تجعل من المفسر يستنبط معان جديدة، فلتعددتها واختلافها فوائد بارزة وآثار بالغة في فهم كلام المولى عز وجل، وهذا ما صرح به الكثير من العلماء المختصين في علم القراءات، فكان هذا الاختلاف اختلافاً ثراءً ومزيدياً من البيان لا اختلاف تضاد أو تناقض⁽¹⁾.

وقد اعتنى الشيخ الطاهر ابن عاشور عناية خاصة ببيان ذلك في تفسيره «التحرير والتنوير» من خلال كتابة مقدّمة خاصة بالقراءات وعلاقتها بتفسير القرآن الكريم، وترجم لما قاله تطبيقاً في تفسيره للكلمات والآيات القرآنية المُختلف فيها بين القراء.

(1) ر: ابن الجزري (محمّد)، النشر في القراءات العشر، تح: محمّد علي الضباع، المبيعة التجارية الكبرى، د.ر.ط، د.ت.ط، ج1/ص49.

وعليه تدور إشكاليّة البحث حول منهج الشيخ الطاهر ابن عاشور في اعتماد القراءات القرآنيّة مصدرا من مصادره في استنباط المعاني وكيف يبيّن العلاقة بينها وبين التفسير؟ وكيف استطاع توظيف اختلاف أوجه القراءات في استنباط معان جديدة؟ وإلى أي مدى كان لهذا الاختلاف ذلك أثرا في تفسير سورة الفاتحة؟

أهداف المقال وأسباب اختياره

تكمّن أهميّة هذا البحث في نقطتين هامتين وهي:

- ✓ بيان العلاقة التي تربط بين تفسير القرآن الكريم والقراءات القرآنيّة من خلال كتاب التحرير والتنوير، وأسلوب الشيخ ابن عاشور في توضيح ذلك.
- ✓ دراسة منهج ابن عاشور وأسلوبه في توظيف اختلاف أوجه القراءات القرآنيّة في تفسيره.

وترجع أسباب اختياري لهذا الموضوع إلى سبب ذاتي وآخر موضوعي، فالذاتي هو رغبتني في مزيد التعمق في علميّ التفسير والقراءات القرآنيّة لارتباطهما الوثيق بأعظم الكتب وأشرفها، وأما السبب الموضوعي فهو عدم توفر الكثير من البحوث في هذا المجال خاصة وأن لتفسير القرآن الكريم العديد من الضوابط والأصول التي حظيت بعدة دراسات وبحوث وبقيت العلاقة بين هذين العلمين في حاجة إلى مزيد من العناية خاصّة.

منهج المقال

للتوصل لتحقيق أهداف هذا المقال اعتمدت على المنهج الاستقرائي التحليلي، مع المراوحة أحيانا مع المنهج الوصفي.

خطة المقال

تكونت خطة البحث من مقدّمة ومبحثين وخاتمة على النحو التالي:

مقدّمة: احتوت على عنوان البحث وإشكاليّاته وأهدافه وأسباب اختياره ومنهجه وخطّته.

المبحث الأول: الإطار النظري لمنهج الشيخ الطاهر ابن عاشور في اعتماد القراءات في تفسيره وقسمته إلى مطلبين: تناولت في الأول العلاقة بين القراءات القرآنية والتفسير وفي الثاني منهج ابن عاشور ومدى انفراده فيه. المبحث الثاني: الإطار الإجرائي: الإطار التطبيقي لمنهج ابن عاشور في سورة الفاتحة وقسمته إلى مطلبين تناولت في الأول ما ليس له تعلق بالتفسير وفي الثاني ما له تعلق بالتفسير.

وختمت البحث ببعض النتائج التي توصلت إليها وبعض التوصيات التي اقترحتها وذيلته بفهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول: الإطار النظري لمنهج الشيخ ابن عاشور

يعتبر تفسير القرآن بالقرآن أهم مصدر من مصادر تفسير كلام الله سبحانه وتعالى، فهو الأصل الأول الذي اعتمده المفسرون منذ بروز مدارس التفسير الأولى، وتدخل القراءات القرآنية ضمن هذا المصدر، ومن هنا تكمن أهمية بيان العلاقة بينهما، وقد اهتم ابن عاشور ببيان ذلك في تفسيره معتمدا على منهج تأصيلي واضح الملامح في مقدمته السادسة من تفسيره.

قسمت هذا المبحث إلى مطلبين تناولت في الأول: أهمية القراءات وعلاقتها بتفسير القرآن الكريم وتناولت في الثاني منهج ابن عاشور ومدى تفرده فيه.

المطلب الأول: أهمية القراءات القرآنية وعلاقتها بتفسير القرآن الكريم

اشترط بعض العلماء في مفسر القرآن الكريم أن يكون عالما بالقراءات القرآنية الصحيحة والقراءات الشاذة لأن العلم بالقراءات القرآنية من العلوم المهمة التي لا بد على من يشتغل في علم التفسير أن يكون على دراية بها، كما أخبر بذلك الأصفهاني (ت502) في مقدمة تفسيره في فصل الآلات التي يحتاجها المفسر في تفسيره⁽²⁾ لما في ذلك التنوع من البراهين الساطعة والأدلة القاطعة على أن

(2) ر: الأصفهاني (الراغب)، تفسير الراغب الأصفهاني، تح: محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، ط1، 1420هـ/1999م، ج1/ص38.

القرآن الكريم كلام الله وعلى صدق ما جاء به الرسول ﷺ⁽³⁾، وهذا من الأمور الهامة التي اعتنى بها الكثير من العلماء لبيان ما احتوت عليه القراءات القرآنية من اختلافات وما يترتب عنها من أحكام، سواء في الأحكام الفقهية أو في استنباط أحكام شرعية أو معان تفسيرية.

فالاختلافات الواردة بين القراء في تلاوة مفردة معينة أو إعراب أخرى أو غير ذلك من الاختلافات هي التي توصل إلى تغيير في معنى الآيات وبالتالي تنوع التفسير وراثته.

كما لا تفوتني هنا الإشارة إلى أن العلماء قد أرجعوا هذا الاختلاف إلى أسباب يمكن أن نلخصها في سببين هامين: أولهما نزول القرآن على سبعة أحرف⁽⁴⁾ تخفيفاً على الأمة ورفعاً للرجح على الناس، وثانيهما ما اختص به القرآن الكريم من دلائل الإعجاز وبلاغة وتبيان وبيان فكان القرآن الكريم معجزاً بتلاوته ومعانيه وقراءاته⁽⁵⁾ فكل قراءة يمكن أن تعطي معنا معيناً للآية وتزيد القراءة الأخرى معنا جديداً أو توضح معنا موجوداً أو تثريه، فالعلاقة بين القراءات القرآنية والتفسير علاقة تكامل وتأثير.

وعليه نلاحظ أن للقراءات في علاقتها بالتفسير حالات وضّحها ابن الجزري بقوله: «وقد تدبرنا اختلاف القراءات كلها فوجدناها لا تخلو من ثلاثة أحوال: أحدها اختلاف اللفظ والمعنى واحد، الثاني: اختلافهما جميعاً مع جواز اجتماعهما في شيء واحد، الثالث: اختلافهما جميعاً مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد»⁽⁶⁾.

(3) ر: قاسم (رياض)، بحث مقدم في القراءات القرآنية وأثرها في التفسير، مجلد 1، صفحة 4، المبحث الأول: القراءات، المطلب (ketabonline.com)

(4) ر: الداني (عثمان)، الأحرف السبعة للقرآن، تح: عبد المهيمن طحان، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط 1، 1408، ص 27، الكردي (محمد طاهر)، تاريخ القرآن الكريم، مطبعة الفتح، جدة، المملكة العربية السعودية، د.ر.ط، 1365هـ/ 1946م، ص 92.

(5) ر: الزركشي (محمد)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1376هـ/ 1957م، ج 2/ص 90.

(6) ر: ابن الجزري (محمد)، النشر في القراءات العشر، ج 1/ص 49.

فيمكننا أن نلاحظ هنا أن الحالة الأولى التي تحدث عنها ابن الجزري ليست لها علاقة بالتفسير لأن المقصود بها اختلاف النطق باللفظ دون أن يتغير المعنى، مثلاً قراءة الكلمة بالفتح⁽⁷⁾ أو بالإمالة⁽⁸⁾ أو قراءة نفس الكلمة بالإظهار⁽⁹⁾ أو بالإدغام⁽¹⁰⁾ يرجع إلى أصول الرواية الذي لا يؤثر بحال على معنى الكلمة وبالتالي معنى الآية، وقد فسرها ابن الجزري تفسيراً واضحاً في كتابه لا داعي لإعادة ما قاله⁽¹¹⁾، وهذه الحالة لا علاقة لها بالتفسير إنما ترجع إلى طرق النطق بحروف الكلمات الراجع أساساً - على قول بعض العلماء والمفسرون - إلى اختلاف اللهجات العربية.

أما الحالة الثانية والثالثة فهي التي لها علاقة مباشرة بالتفسير لأن لها تأثيراً في معاني الألفاظ المختلف فيها.

يمكننا أن نلخص الاختلافات الواردة بين القراءات في النقاط التالية:

1. اختلاف القراءات بالإبدال يعني تغيير كلمة بكلمة أخرى مثل: ﴿عِنْدَ﴾⁽¹²⁾ قرئت كذلك ﴿عَبْدُ﴾
2. اختلاف القراءات في تصريف الأفعال أو تغيير الأسماء مثل: ﴿جَاءَنَا﴾⁽¹³⁾ قرئت كذلك ﴿جَاءَنَا﴾.

(7) هو فتح القارئ فاه بلفظ الحرف أي الألف إذ لا تقبل الحركة. ر: الضباع(علي)، الإضاءة في

بيان أصول القراءة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 1420هـ/1999م، ص28.

(8) لغة هي التعويج، واصطلاحاً هو تقريب الفتحة من الكسرة والألف من الباء من غير قلب خالص ولا إشباع مبالغ فيه، ر: م.ن.

(9) لغة هو الإبانة والإيضاح واصطلاحاً هو فصل الحرف الأول من الحرف الثاني من غير سكت عليه. ر: م.ن، ص11.

(10) لغة هو الإدخال، واصطلاحاً هو اللفظ بساكن فمتحرك بلا فصل من مخرج واحد بحيث يصيران حرفاً واحداً مشدداً من جنس الثاني. ر: المسؤول (عبد العلي)، معجم مصطلحات علم

القراءات القرآنية، دار السلام للطباعة والنشر، ط2، 1432هـ/2011م، ص58.

(11) ر: ابن الجزري (محمد)، النشر في القراءات العشر، ج1/ص49.

(12) الزخرف، 18/43.

(13) الزخرف، 37/43.

﴿بِالتَّائِيثِ وَالتَّذْكِيرِ نَحْوِ﴾ ﴿وَلَا يُقْبَلُ﴾⁽¹⁴⁾ قرئت ﴿وَلَا تُقْبَلُ﴾ في قراءة أخرى.

﴿بِالْأَفْرَادِ وَالْجَمْعِ مِثْلَ﴾ ﴿خَطِيئَتُهُ﴾⁽¹⁵⁾ قرئت ﴿خَطِيئَتُهُ﴾.

﴿بِأَسْلُوبِ الْخُطَابِ نَجْدَ قِرَاءَةٍ يَكُونُ الْخُطَابُ مُوجَّهً إِلَى الْجَمْعِ الْمَخَاطَبِ وَأُخْرَى إِلَى الْجَمْعِ الْغَائِبِ مِثْلَ﴾ ﴿يَعْمَلُونَ﴾⁽¹⁶⁾ و﴿تَعْمَلُونَ﴾.

﴿تَصْرِيفِ الْأَفْعَالِ مِثْلًا نَجْدَ نَفْسِ الْفِعْلِ فِي قِرَاءَةِ مُصَرَّفٍ فِي الْمَاضِي وَفِي أُخْرَى فِي الْأَمْرِ نَحْوِ﴾ ﴿بَلَعِدْ﴾⁽¹⁷⁾ قرئت ﴿بَعْدْ﴾ بتشديد العين، وقرئت كذلك ﴿بَعْدْ﴾ بفتح العين والذال.

3. الاختلاف بالتشديد أو التخفيف نحو ﴿يُكَذِّبُونَ﴾⁽¹⁸⁾ و﴿يَكْذِبُونَ﴾.

4. الاختلاف بين الاسم والفعل: نجد بعض الكلمات قرئت في قراءة اسما وقرئت فعلا في قراءة أخرى نحو ﴿يَقْدِرْ﴾⁽¹⁹⁾ قرئت ﴿يَقْدِرْ﴾.

5. الاختلاف بالزيادة أو النقصان: نجد أحيانا إضافة لكلمة في قراءة أو حرف ولا نجده في أخرى مثل ﴿سَارِعُوا﴾⁽²⁰⁾ وفي أخرى بزيادة واو ﴿وَسَارِعُوا﴾.

6. الاختلاف بالحركة الإعرابية مثل ﴿وَلَا خَوْفٌ﴾⁽²¹⁾ قرئت ﴿وَلَا خَوْفَ﴾ بفتح الفاء.

7. الاختلاف بالتقديم والتأخير نحو ﴿فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾⁽²²⁾ قرئت ﴿فَيُقْتَلُونَ وَيَقْتُلُونَ﴾.

(14) البقرة، 47/02.

(15) البقرة، 80/02.

(16) البقرة، 84/02، وغيرها.

(17) سبأ، 19/34.

(18) البقرة، 09/02.

(19) الأحقاف، 32/46.

(20) آل عمران، 133/03.

(21) البقرة، 61/02، وغيرها.

(22) التوبة، 112/08.

كل هذه الاختلافات الواردة بين القراءات لها علاقة مباشرة بالتفسير وهو ما ستعرض إليه في المبحث الموالي، فما هو منهج ابن عاشور في إبراز العلاقة بين القراءات والتفسير؟

المطلب الثاني: منهج ابن عاشور

عبر الشيخ الطاهر ابن عاشور في مقدمته السادسة من التفسير «في القراءات» عن أهميتها في التفسير وعناية المفسرين بذكر اختلافات أوجه القراءة في بعض الكلمات أو الآيات وبيان علل اختلاف القراء في كل وجه وأن الحاجة ماسة لذلك في التفسير حيث قال: «لولا عناية كثير من المفسرين بذكر اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن حتى في كيفية الأداء، لكنت بمعزل عن التكلم في ذلك لأن علم القراءات علم جليل مستقل قد خص بالتدوين والتأليف وقد أشبع فيه أصحابه وأسهبوا بما ليس عليه مزيد، ولكنني رأيتني بمحل الاضطراب إلى أن ألقى عليكم جملاً في هذا الغرض تعرفون بها مقدار تعلق اختلاف القراءات بالتفسير ومراتب القراءات قوة وضعفا كي لا تعجبوا من إعراضي عن ذكر كثير من القراءات في أثناء التفسير»⁽²³⁾.

ركّز ابن عاشور في هذه المقدمة على بيان مكانة القراءات الصحيحة وشروط قبولها، واختار صحة السند أهم شرط لقبول القراءة فقد تكون القراءة موافقة لرسم المصحف وموافقة لوجوه العربية لكن لا سند لها فترفض ولا تقبل هذه القراءة⁽²⁴⁾ ثم بين أن القراءات الصحيحة ترجع إلى نزول القرآن على سبعة أحرف ثم استفاض في التعريف بالأحرف السبعة وذكر مختلف الأقوال عن مفهومها مع توجيه كل قول بما يراه مناسباً ثم رجّح أحدها، فقال: «... وهذا أحسن الأجوبة لمن تقدّمنا، وهناك أجوبة أخرى ضعيفة لا ينبغي للعالم التعرّيج عليها»⁽²⁵⁾.

(23) ر: ابن عاشور (محمّد الطاهر)، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد في تفسير الكتاب المجيد، المقدمة السادسة، الدار التونسية للنشر، تونس، د.رط، 1984م، ج1/ص174.

(24) ر: م.ن، ج1/ص62-63.

(25) ر: م.ن، ج1/ص58.

فقد اهتم اهتماما كبيرا في تفسيره بالقراءات وأوجهها التي لها تأثير واضح بالمعنى كما وضح مدى تعلق القراءات بالتفسير والعلاقة بينهما، وأخبر أن بينهما علاقتين: أولاهما تهتم بوجوه النطق بالحروف والحركات، والثانية التي لها علاقة باختلاف القراء في حروف الكلمات، وبالرغم من أنه أخبر أن الحالة الأولى لا علاقة لها بالتفسير والثانية هي التي لها تعلق مباشر بالتفسير إلا أنه قد اهتم بالحالتين أثناء تفسير الآيات، وبالتالي يمكننا أن نلخص منهج الشيخ ابن عاشور في تفسيره في النقاط التالية:

✓ بدأ بتوضيح منهجه في مقدمته السادسة وبيّن فيها العلاقة بين القراءات والتفسير وماهي الأوجه التي لها تأثير في تفسير القرآن الكريم.

✓ الاقتصار على ذكر الاختلاف في القراءات العشر المشهورة خاصة والرواة المشهورين كذلك⁽²⁶⁾ فهو يعتمد على ما صحّت تلاوته وهو ما تميّز به مثلاً عن القرطبي الذي يذكر كثيراً اختلاف أوجه النطق أو حتى إعراب المفردة من حديث أو قراءة غير القراءات الصحيحة المتفق على صحّتها.

✓ يبدأ تفسيره بقراءة نافع على رواية قالون لأنها قراءة أهل بلده ثم يذكر خلاف بقية القراء العشرة، فيبدأ بتفسير الآية تفسيرا لغويا ثم يعطي معناها العام والخاص وبعدها يذكر الكلمة التي اختلفت في قراءتها بذكر أسماء القراء الذين يقرؤون خلاف قراءة نافع التي بدأ بها التفسير ويذكر من اتفق معه من القراء، وإذا كان هذا الخلاف يفضي إلى معنى جديد فهو يذكره ويعلل تفسيره بما يراه مناسباً لهذه الآية.

✓ يفصل في أقوال العلماء وبيّن أدلتهم التي اعتمدوا عليها ويذكر أقوالهم ثم يخبر عن رأيه سواء بترجيح إحداها أو قول غيرها مع تقديم حججه في ما اختار أو قال، فمثلاً عند حديثه عن اختلاف القراءات وحديث النبي ﷺ⁽²⁷⁾

(26) ر: ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير، ج 1/ص 174.

(27) ر: في «صحيح البخاري» أن عمر بن الخطاب قال سمعت هشام بن حكيم بن جزام يقرأ في الصلاة سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله، فكذت أساوره في الصلاة فتصبرت حتى سلم فلبنته بردائه فقلت من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال أقرأنيها رسول الله، فقلت كذبت فإن رسول الله أقرأنيها على

وأقوال العلماء فيه، فيقول مثلاً: أما الذين اعتبروا الحديث منسوخاً... القول الثاني... القول الثالث... ثم يرد على كل قول بما يراه هو مناسب، ثم يعطي رأيه في المسألة فيقول: وعندي أنه... ويفصّل في رأيه ويبيّن حججه⁽²⁸⁾.

✓ يعتمد طريقة السؤال والجواب ليضفي روح التشويق على قارئ التفسير فمثلاً يقول: فإن قلت هل يفضي... قُلْتُ حد الإعجاز مطابقة الكلام... مع تعليل إجابه بما يناسب السؤال⁽²⁹⁾.

✓ إذا كان الخلاف في الكلمة القرآنية يدور حول كيفية النطق بها فإنه يعلل ذلك باختلاف لهجات القبائل العربية مع ذكرها.

✓ يعتمد في الكثير من الأحيان عند ذكر الاختلاف في القراءة وبعد تفسيرها إلى توجيهها بما يراه مناسباً، إما توجيهها لغوياً أو فقهاً أو كلامياً أو مقاصدياً.

هذا منهج ابن عاشور في تفسيره باختصار والذي سأوضحه من خلال نماذج تطبيقية في سورة الفاتحة في المبحث الموالي، فكيف عالج الشيخ ابن عاشور أثر القراءات في تفسيره؟

المبحث الثاني: الإطار التطبيقي لمنهج ابن عاشور من خلال سورة الفاتحة

إن المتأمل في تفسير سورة الفاتحة في كتاب التحرير والتنوير يلاحظ أن الشيخ ابن عاشور قد بين في ثنايا تفسيره العلاقة بين أوجه القراءات القرآنية والتفسير ومتى يكون لهذه الأوجه الأثر في التفسير ومتى ينعدم ذلك، فهو هنا قد ترجم لقوله في بداية مقدمته السادسة عندما أخبر عن العلاقة بينهما، حيث أخبر

غَيْرَ مَا قَرَأْتَ، فَأَنْطَلَقْتُ بِهِ أَقْوَدَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ فَقُلْتُ إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُقَرِّئْنِيهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَفَرَأَى يَا هِشَامُ فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرَأُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: كَذَلِكَ أَنْزَلْتُ، ثُمَّ قَالَ أَفَرَأَى يَا عَمْرُ فَقَرَأْتُ الْقِرَاءَةَ الَّتِي أَقْرَأَنِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ كَذَلِكَ أَنْزَلْتُ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ»، ر: البخاري (محمد)، صحيح البخاري، باب: أنزل القرآن على سبعة أحرف، ح: ر: 13، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت لبنان، ط 1، 1422 هـ ج 6/ ص 317-318

(28) ر: ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير، ج 1/ ص 59.

(29) ر: م. ن، ج 1/ ص 62-63.

أن للقراءات أوجه لها تأثير مباشر على التفسير وأوجه أخرى لا تعلّق لها به فقال: «أرى أن للقراءات حالتين إحداهما لا تعلق لها بالتفسير بحال، والثانية لها تعلّق به من جهات متفاوتة»⁽³⁰⁾، فكيف يبرز ذلك في تفسيره لسورة الفاتحة؟

المطلب الأول: ما لا علاقة له بالتفسير

بالرغم أن ابن عاشور قد ذكر في تفسيره أن هناك العديد من الأوجه في القراءات التي لا تعلّق لها بالتفسير إلا أنّه لم يغفل عن ذكرها فقال في مقدمته: «أما الحالة الأولى فهي اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات كمقادير المد والإمالات والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والهمس والغنة... ومزيّة القراءات من هذه الجهة عائد إلى أنها حفظت على أبناء العربيّة ما لم يحفظه غيرها وهو تحديد كفيات نطق العرب بالحروف في مخرجها وصفاتها وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق بتلقّي ذلك من قراء القرآن من الصحابة بالأسانيد الصحيحة، وهذا غرض مهم جدا لكنه لا علاقة له بالتفسير لعدم تأثيره في اختلاف معاني الآي...»⁽³¹⁾.

وعليه نقول إن اختلاف أوجه القراءات القرآنيّة يمكن أن يعود إلى اختلاف النطق بحروف الكلمات الناتج عن اختلاف اللهجات العربيّة، ونتبيّن هذا الاختلاف في مثالين من سورة الفاتحة:

• عند قوله تعالى: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁽³²⁾، اختلف القراء في كلمة الصراط فقال ابن عاشور: «والصراط الطريق وهو بالصاد وبالسین وقد قرئ بهما في المشهورة وكذلك نطقت به بالسین جمهور العرب إلا أهل الحجاز نطقوه بالصاد مبدلة عن السین لقصد التخفيف في الانتقال من السین إلى الراء ثم إلى الطاء... وقيس قلبوا السین بین الصاد والزاي وهو إشمام وقرأ به حمزة في رواية خلف عنه... وقد قرأ باللغة الفصحى (بالصاد) جمهور القراء وقرأ بالسین

(30) ر: ابن عاشور (محمّد الطاهر)، التحرير والتنوير، ج1/ص51.

(31) ر: م.ن، ج1/ص51.

(32) الفاتحة، 5/1

ابن كثير في رواية قبل، والقراءة بالصاد هي الراجحة لموافقتها رسم المصحف وكونها اللغة الفصحى»⁽³³⁾.

وعليه يمكن القول إن كلمة الصراط قد اختلف في قراءة الصاد فيها على ثلاثة أوجه، أولها قراءتها بالصاد وثانيها بالسين وثالثها إشمامها زايا، وقد أرجع ابن عاشور هذا الخلف للهجات العربيّة، وعليه لا اختلاف في المعنى، فهنا نلاحظ تغيّر النطق بالكلمة مع الحفاظ على رسمها في المصحف دليل على تواتر القراءة بها وقد فصل ابن الجزري سند هذه الكلمة في نشره⁽³⁴⁾، كما أن ابن عاشور بعد ذكره الاختلاف في هذه القراءة قد رجّح صراحة قراءة الصاد عن السين وعلل ذلك لموافقتها رسم المصحف.

• اختلف كذلك في قراءة ﴿عَلَيْهِمْ﴾ من ناحيتين أولاهما في حركة الهاء وثانيهما في ميم الجمع فقال ابن عاشور: «اختلف القراء في حركة هاء الضمير من قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾»⁽³⁵⁾ وقوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾»⁽³⁶⁾، وما ضاهاها من كل ضمير جمع وتثنية مذكر ومؤنث للغائب وقع بعد ياء ساكنة، فالجمهور قرأوها بكسر الهاء تخلصاً من الثقل لأن الهاء حازر غير حصين فإذا ضمت بعد الياء فكان ضمتها قد وليت الكسرة أو الياء الساكنة وذلك ثقل وهذه لغة قيس وتميم وسعد بن بكر وقرأ حمزة عليهم وإليهم ولديهم فقط بضم الهاء وما عداها بكسر الهاء نحو إليهما وصياصيهن وهي لغة قريش والحجازيين، وقرأ يعقوب كل ضمير من هذا القبيل مما قبل الهاء فيه ياء ساكنة بضم الهاء»⁽³⁷⁾.

• أما الاختلاف في حركة ميم الجمع قال ابن عاشور: «واختلفوا أيضاً في حركة ميم ضمير الجمع الغائب المذكر في الوصل إذا وقعت قبل متحرك فالجمهور قرأوا عليهم غير المغضوب عليهم بسكون الميم وقرأ ابن كثير وأبو

(33) ر: ابن عاشور (محمّد الطاهر)، التحرير والتنوير، ج1/ص190.

(34) ر: ابن الجزري (محمّد)، النشر في القراءات العشر، ج1/ص272.

(35) الفاتحة، 6/1

(36) الفاتحة، 7/1

(37) ر: ابن عاشور (محمّد الطاهر)، التحرير والتنوير، ج1/ص200.

جعفر وقالون في رواية عنه بضمة مشبعة غير المغضوب عليهمو وهي لغة لبعض العرب، وعليها قول لبيد: «وهمو فوارسها وهم حكامها» فجاء باللغتين، وقرأ ورش بضم الميم وإشباعها إذا وقع بعد الميم همز دون نحو غير المغضوب عليهم» وأجمع الكل على إسكان الميم في الوقف»⁽³⁸⁾.

فالاختلاف الذي وقع في حركة هاء الضمير أو ميم الجمع يرجع إلى أصول الروايات وقواعد علم القراءات، وقد أخبر ابن عاشور عن ذلك كما ذكر أنه يعود إلى اختلاف لهجات القبائل العربيّة.

ومن هنا يمكن أن نستنتج أن ابن عاشور قد ذكر اختلاف القراءة في سورة الفاتحة المندرج تحت الحالة الأولى التي لا تأثير لها على معاني الآيات، وإنّما أرجع سبب هذا الاختلاف إلى اختلاف النطق بالكلمات العربيّة حسب اختلاف لهجات القبائل الراجع إلى الحكمة من نزول القرآن على سبعة أحرف وهو التخفيف عن الأمة ورفع الحرج عليها، كما عمد كذلك إلى توجيه القراءة بضم الميم وصلتها توجيهها لغويا واستشهد في ذلك بيت من الشعر العربي ليكون دليلا على اللغة التي وجّه بها القراءة، فذكر اللغتين ومن قرأ بكل لغة من القراء.

وعليه تكون القراءات القرآنيّة وإن لم تؤثر في تفسير الآيات تجعل من المفسّر صاحب دراية واسعة باللغة العربيّة والوجوه الصحيحة فيها ليحسن استنباط المعاني من الآيات والكلمات القرآنيّة سواء التي حصل فيها اختلاف في النطق بين القراء أو لم يحصل، فكيف تناول ابن عاشور الكلمات المختلفة فيها تفسيريا؟

المطلب الثاني: ما له علاقة مباشرة بالتفسير

هذه هي الحالة الثانية التي تحدث عنها ابن عاشور وأخبر أن لها تعلق بالتفسير من جهات متفاوتة، والمتعلّقة باختلاف القُراء في حروف الكلمات، وهو ما نراه واضحا في آية: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾⁽³⁹⁾، حيث حصل الاختلاف بين القراء في كلمة ملك، فاختار ابن عاشور في هذا التناول ما ميّزه عن غيره من المفسرين،

(38) ر: ابن عاشور (محمّد الطاهر)، التحرير والتنوير، ج1/ص200.

(39) الفاتحة، 3/1

فاستهل تفسير هذه الآية بربطها بما سبق من الآيات ثم قال: «أنه صاحب الحكم يوم الجزاء «يوم تجزى كل نفس بما كسبت»⁽⁴⁰⁾ لأن الجزاء على الفعل سبب في الامتثال والاجتناب لحفظ مصالح العالم وأحيط ذلك بالوعد والوعيد وجعل مصداق ذلك يوم القيامة، ولذلك اختير هنا وصف ملك أو مالك مضاف إلى يوم الدين»⁽⁴¹⁾.

فالملاحظ هنا أن ابن عاشور قد بدأ تفسير الكلمة على اختلافها بقراءة ملك لأنها القراءة التي اختار أن يبدأ بها تفسيره، فانطلق ببيان المعنى العام لها قبل الوصول إلى تفصيل المعنى الآخر في الوجه الثاني من القراءة، وقد عمد على الإيجاز والاختصار في تفسيره، حيث لم يتجاوز في تفسير هذه الآية الأربع صفحات، على خلاف ما قام به مثلاً الطبري (ت310هـ) في تفسيره⁽⁴²⁾ أو القرطبي (ت671هـ)⁽⁴³⁾ الذين اتفقا منذ البداية في تقديم أوجه اختلاف القراءة -سواء بالرجوع إلى القراءات الصحيحة وغيرها من القراءات الشاذة التي لا يُقرأ بها- ثم انتقلوا بعد ذلك لتفسير المعنيين والمقارنة بينهما تفسيراً طويلاً مستفيضاً، غير أن ابن عاشور اختار أن يبدأ بتفسير الكلمة المختلف فيها انطلاقاً بما سبقها من الآيات ليكون التسلسل واضحاً في التفسير، ثم ربطها بما بعدها.

ثم مر بعد ذلك بتفسير الخلاف مباشرة فقال: «فأما ملك فهو مؤذن بإقامة العدل وعدم الهوادة فيه لأن شأن الملك أن يدبر صلاح الرعية ويذب عنهم، لذلك أقام الناس الملوك عليهم... وأما مالك فمثل تلك في إشعاره بإقامة الجزاء على أوفق كفياته بالأفعال المُجْزى عليها...»⁽⁴⁴⁾ ثم استفاض في تبيان هذا المعنى وما يحيط به من معانٍ بجمع ما سبقه من الآيات كما فعل بالقراءة الأولى، ثم وجّه

(40) جاء في الآية اليوم وليس يوم، سورة غافر: 17.

(41) ر: ابن عاشور (محمّد الطاهر)، التحرير والتنوير، تفسير سورة الفاتحة، ج1/ص174.

(42) ر: الطبري (ابن جرير)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تح: أحمد محمّد شاکر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/ 2000م، ج1/ ص148-156.

(43) ر: القرطبي (شمس الدين)، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ/ 1964م، ج1/ ص139-145.

(44) ر: ابن عاشور (محمّد الطاهر)، التحرير والتنوير، ج1/ص174.

القراءتين بطريقة المقارنة بينها توجيهها كلاميا مقاصديا حيث قال: «إن قلت فإذا كان إجراء الأوصاف السابقة مؤذنا بأن جميع تصرفات الله تعالى فينا رحمة فقد كفى ذلك في الحث على الامتثال والانتهاز إذ المرء لا يخالف ما هو رحمة به فلا جرم أن ينساق إلى الشريعة باختياره، قلت: المخاطبون مراتب منهم من لا يهتدي لفهم ذلك إلا بعد تعقيب تلك الأوصاف بهذا الوصف، ومنهم من يهتدي... فكل هؤلاء مظنة للإعراض عن التكاليف الشرعية، ولأمثالهم جاء تعقيب الصفات الماضية بهذه الصفة تذكيرا لهم بما سيحصل من الجزاء يوم الحساب لئلا يفسد المقصود من التشريع حين تتلقفه أفهام كل متأول مضيع». (45)

وأخيرا مرّ إلى ذكر من قرأ ملك ومن قرأ مالك فقال: «وقوله ملك قرأه الجمهور بدون ألف بعد الميم وقرأه عاصم والكسائي ويعقوب وخلف مالك بالألف، فالأول صفة مشبّهة صارت اسما لصاحب المُلْك بضم الميم والثاني اسم فاعل من ملك إذا اتصف بالملك بكسر الميم وكلاهما مشتق من مَلَك» (46)، ثم توسّع في تفسير اختلاف هذه الأوجه مبرزا أن المُلْك أخص من المِلْك وأنهما يحيلان إلى أن المولى عز وجل هو المتصرّف في الموجودات والمختص بالتدبير، وهو المختصّ كذلك بالأشياء ومنافعها، وذكر سند من قرأ بملك ومن قرأ بمالك من الصحابة وكتاهما صحيحة ثابتة عن النبي ﷺ.

ثم جمع بين القراءتين بقوله: «فأما والكلمة مضافة إلى يوم الدين فقد استويا في إفادة أنه المتصرّف في شؤون ذلك اليوم دون شبهة مشاركة، ولا محيص عن اعتبار التوسّع في إضافة ملك أو مالك إلى يوم بتأويل شؤون يوم الدين» (47)، فالمراد في القراءتين هو الله سبحانه وتعالى.

وهو ما يحيلنا إلى القول بأن المعنى المقصود من قراءة ملك أو مالك يعطينا جملة من الاستنتاجات التي يمكن أن نتبيّن من خلالها أثر اختلاف أوجه القراءة في التفسير وهي:

(45) ر: ابن عاشور (محمّد الطاهر)، التحرير والتنوير، ج1/ص174.

(46) ر: م.ن، ج1/ص175.

(47) ر: م.ن.

- زيادة المعنى وتوضيحه واثراؤه ففي هذا المثال كانت إضافة حرف لنفس الكلمة أن أثرت معنا موجدا لنفس الكلمة، وهذا دليل واضح على التكامل والتناسق بين القراءات.
- اختلاف القراءة لا يعني اختلاف المعنى، فهو اختلاف تنوع واثراء ومزيد من البيان، فلا تضاد بين المعنيين.
- هذا التنوع الناتج عن الاختلاف له الأثر البالغ في استنباط معان جديدة تزيد من بيان إعجاز القرآن الكريم بألفاظه ومعانيه.

خاتمة

نتائج البحث

- وفي ختام هذا البحث توصلت إلى جملة من النتائج أخصها فيما يلي:
- ❖ العلاقة بين القراءات القرآنية والتفسير علاقة هامة لها تأثير واضح في استنباط المعاني.
- ❖ القرآن الكريم هو كلام الله المعجز بألفاظه ومعانيه.
- ❖ تنوع القراءات يضيف على التفسير مزيدا من الثراء والتناسق.
- ❖ كلما كان المفسر عالما بأوجه القراءات كان تفسيره على قدر كبير من الأهمية.
- ❖ استطاع ابن عاشور أن يبين في تفسيره العلاقة القائمة بين علم القراءات وعلم التفسير بيانا واضحا وشافيا.

التوصيات

- تعتبر القراءات القرآنية وأوجه قراءتها من أهم المباحث التي يجب العناية بها بحكم أن لها علاقة ببقية العلوم الإسلامية عامة وعلوم القرآن خاصة مثل علم التفسير أو الرسم العثماني أو علم الفقه وأصوله وغيرها، لذا أقترح بعض الأمور:
- ❖ مزيدا من العناية بعلم التفسير وعلاقته ببقية العلوم.

❖ حثا لطلبة العلم على البحث في العلاقة الرابطة بين القراءات القرآنية وبقية العلوم.

❖ مساعدة الباحثين على المشاركة في الندوات والمنتديات الخاصة بعلوم القرآن، وتدريبهم على طرق ومنهجية إعداد البحوث المختصرة.

❖ تيسير السبل أمام الباحثين ليقدموا مقالات وبحوث تتعلق بمثل هذه المواضيع.

المصادر والمراجع

1. الكتب المطبوعة

1. القرآن الكريم برواية قالون عن نافع المدني.
2. الأصفهاني (الراغب)، تفسير الراغب الأصفهاني، تح: محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، ط1، 1420هـ/1999م.
3. البخاري (محمد)، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت لبنان، ط1، 1422هـ.
4. الزركشي (محمد)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1376هـ/1957م.
5. الداني (عثمان)، الأحرف السبعة للقرآن، تح: عبد المهيمن طحان، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط1، 1408هـ.
6. السيوطي (جلال الدين)، طبقات المفسرين، تح: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1396هـ/1976م.
7. الطبري (ابن جرير)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م.

8. ابن عاشور (محمّد الطاهر)، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد في تفسير الكتاب المجيد، المقدّمة السادسة، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ر.ط، 1984م.

9. الكردي (محمّد طاهر)، تاريخ القرآن الكريم، مطبعة الفتح، جدّة، المملكة العربيّة السعوديّة، د.ر.ط، 1365هـ/ 1946م.

10. القرطبي (شمس الدّين)، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط2، 1384هـ/ 1964م.

11. المسؤول (عبد العلي)، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنيّة، دار السلام للطباعة والنشر، ط2، 1432هـ/ 2011م.

12. الضباع (علي)، الإضاءة في بيان أصول القراءة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 1420هـ/ 1999م.

13. المعصراوي (أحمد)، الشامل في قراءات الأئمة العشرة الكوامل من طريقي الشاطبية والدرة، دار الإمام الشاطبي، ط1، 1434هـ/ 2012م.

2. مواقع إلكترونيّة

1. قاسم (رياض)، بحث مقدم في القراءات القرآنيّة وأثرها في التفسير، مجلد 1، صفحة 4، المبحث الأول: القراءات، المطلب (ketabonline.com).

2. القرني (محمّد)، الإمام محمّد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال تفسيره التحرير والتنوير، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، الموسوعة القرآنيّة، 1426هـ/ 2005م.

3. منصور (عبد القادر)، موسوعة علوم القرآن، المكتبة الشاملة، (shamela.ws).

هل الهذلي وابن الفحّام من أعلام المدرسة القرائيّة القيروانيّة؟

الدّكتور عبد الباسط الرّزاز

جامعة الرّيتونة - تونس

ملخّص

يَبْنُ في هذا المقال العلميّ المقصودَ بالمدرسة القيروانيّة، وبأعلامها المقرّئين الذين توالّوا على إدارة شأنها القرائيّ في فترة ما بين منتصف القرن الثّالث ومنتصف القرن السّادس للهجرة، وهم: ابن خيرون (ت 306هـ/ 918م)، وابن سفيان (ت 415هـ/ 1024م)، ومكّي القيسيّ (ت 437هـ/ 1045م)، والمهدويّ (ت 440هـ/ 1048م)، والحصريّ (ت 488هـ/ 1095م)، وابن بليمة (ت 514هـ/ 1120م)، وأبرزت خصائص العصر السّياسيّ والاجتماعيّ والثّقافيّ والعلميّ الذي عاشوه في الفترة الزمانيّة المحدّدة، وما تميّزت به مسيراتهم العلميّة من مميّزات مخصوصة، منتقلا بعد ذلك إلى طرح الإشكاليّة المحوريّة التي تناولها مُصمّنُ هذا المقال، وهو أنّ بعض الباحثين المعاصرين من أمثال المغرّبين: «عبد الهادي حميتو»، و«أحمد توفيق العبقرّي»، والموريطانيّ: «محمّد المختار ولد إِبّاه»، قد أدرجوا ضمن تركيبة هؤلاء الأعلام القيروانيّين، علّمين اثنين آخرين، أضافوهما إلى أعلام المدرسة القرائيّة بالقيروان، وهما: أبو القاسم الهذليّ (ت 465هـ/ 1073م)، وأبو القاسم ابن الفحّام (ت 516هـ/ 1123م)، وذلك من غير الاعتماد على أدلّة صريحة تُثبتُ وجاهة ما ذهبوا إليه، فوقع التّحقّق من المسألة، والرّدّ عليهم بأدلّة كثيرة مقنعة، توصّلت من خلالها إلى أنّ هذين العلّمين ليسا من أعلام المدرسة القيروانيّة، منتهيا بقراءة نقديّة معمّقة إلى صياغة جملةٍ من

الصّوابط الّتي يتمّ بمقتضاها معرفة القيروانيّ من غير القيروانيّ، ومستخلصا بعض العبر والفوائد العلميّة الّتي يمكن استثمارها من فحوى هذا المقال.

الكلمات المفتاح للمقال: المدرسة، المدرسة القيروانيّة، الأعلام القيروانيّون، القيروان، إفريقيّة.

Abstract:

This article, includes an explanation of what is meant by the Koranic Recitation school of Kairouan and its prominent reciters, who took over the management of its Quranic affairs in the period between the the mid-third and mid-sixth centuries AH, and they are: Ibn Khayrun (d. 306 AH / 918 CE), Ibn Sufyan (d. 415 AH / 1024 CE), Makki Al-Qaysi (d. 437 AH / 1045 CE), Al-Mahdawi (d. 440 AH / 1048 CE), Al-Husari (488 AH / 1095 CE), and Ibn Bellima (d. 514 AH / 1120 CE). It also highlights the political, social, cultural, and scientific characteristics of the era in which they lived during the specified time period, as well as the distinctive features of their scientific careers. As for the central issue it discusses, it is the inclusion, by some contemporary researchers, such as the Moroccans: "Abdul Hadi Hamito" and "Ahmed Tawfiq al-Abqari," and the Mauritanian: "Muhammad al-Mukhtar Ould Abbah," of two additional figures among these Kairouan scholars, thereby adding them to the prominent figures of the Kairouan School of Quranic Recitation. They are: Abu Al-Qasim Al-Hudhali (d. 465 AH / 1073 AD), And Abu al-Qasim Ibn al-Faham (d. 516 AH / 1123 CE). However, after deep investigation, convincing evidence revealed that these two scholars do not belong to the Koranic Recitation school of Kairouan. Finally, this study concludes with an in-depth critical analysis to establish a set of criteria that distinguish Kairouan scholars from others, along with key lessons and scientific insights that can be drawn from the content of this article.

Keywords: The School, the Kairouan School, the Kairouan Scholars, Kairouan, Ifriqiya.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً

تمهيد

من القضايا المشككة التي تطرأ على الناس في سائر الحقول المعرفية، أن يختلف الباحثون في مسألة من المسائل العلمية فيتباينون في الرأي والأدلة بشأنها، كاختلاف بعضهم في نسبة أعلام معينين إلى حقل معرفي معين، مثلما حصل ذلك لمن نسب الهذلي وابن الفحام إلى المدرسة القرائية القيروانية من غير احتكام إلى أدلة مقنعة، ولا إلى حُجج مفحمة.

فما المقصود -إذن- بالمدرسة القيروانية؟ ومن هم أعلامها تحديداً؟ وفي أي عصر زمني عاشوا؟ ثم ألا يوجد غيرهم ممن يمكن عدُّهم من أعلامها أيضاً؟ وإذا كان يوجد فمن هم؟ ولماذا لم يُذكرُوا؟ وهل وُجد من أدرج ضمنهم من ليس منهم حقيقةً وفعلاً؟ وإذا وُجد، فمن هم؟ وما هي أدلتهم في ذلك؟ وكيف يمكن الردّ عليهم؟ وما هي أهم الاستنتاجات والملاحظات المستخلصة من هذه المسألة؟

أجيب عن كل هذه الأسئلة في الآتي:

التعريف بالمدرسة عامّة

المدرسة: كلّ نظام، أو نسق فكريّ مخصوص، مؤسّس من قبل أفرادٍ مخصوصين يجتمعون في الغالب على فكرة واحدة، يتوارثونها فيما بينهم جيلاً بعد جيل، وتكون لها حدود وبرامج⁽¹⁾.

التعريف بالمدرسة القيروانية

استئناساً بهذا المفهوم العامّ للمدرسة، يمكن أن تُعرّف المدرسة القيروانية، بأنّها المدرسة التي تُعنى بالجانب القرائي في موطن القيروان، يديرها أعلام متخصصون في صنْع النمط القيرواني في القراءة والأداء، بما يجعل مدرستهم

(1) الكعبي، (المنجي): مدرسة القيروان بين الفقه والحديث، مدخل إلى مدارس الفقه والحديث (مدرسة القيروان أنموذجاً)، ص 8، بتصرف.

تختصّ بمذهب فنيّ في الاختيارات الأدائيّة، تنفرد به في الغالب عن سائر المدارس القرائيّة الأخرى فيكفل لها ذلك امتدادَ ذكْرِها وشهرتها بالداخل والخارج⁽²⁾.

من نَعْنِي بِأعلام المدرسة القيروانيّة تحديداً؟

نَعْنِي بهم تحديداً، الأعلام الذين عاشوا بين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن السادس للهجرة، وهم على حسب ترتيبهم الزمانيّ: أبو عبد الله محمّد بن عمر بن خيرون (ت 306هـ / 918م)، وأبو عبد الله محمّد بن سفيان (ت 415هـ / 1024م)، وأبو محمّد مكّي بن أبي طالب القيسيّ (ت 437هـ / 1045م)، وأبو العبّاس أحمد بن عمّار المهدويّ (ت 440هـ / 1048م)، وأبو الحسن علي بن عبد الغنيّ الحصريّ (ت 488هـ / 1095م)، وأبو عليّ الحسن بن خلف بن بليمة (ت 514هـ / 1120م)⁽³⁾.

وبهذا يُعلَم أنّ الإطار الزمانيّ الذي سأشتغل عليه في دراسة هذه المسألة، سيكون منحصراً بين منتصف القرن الثالث، زمن أوّل أعلامها ابن خيرون⁽⁴⁾ مؤسس هذه المدرسة، وبين منتصف القرن السادس للهجرة، زمن آخر أعلامها ابن بليمة.

ولكن من يكون هؤلاء الأعلام، وكيف يمكن أن نعرّف بهم وبسيرهم ومناقبهم؟

(2) مستفاد من: حميتو، (عبد الهادي): قراءة الإمام نافع عند المغاربة من رواية أبي سعيد ورش، 691/6، بتصرف.

(3) حميتو: قراءة الإمام نافع عند المغاربة، 525-526؛ ولد أباه: تاريخ القراءات في المشرق والمغرب، ص 233؛ أحمد العبقريّ في دراسته وتحقيقه لكتاب «منح الفريدة الحمصيّة في شرح القصيدة الحصريّة، لابن عزيمة، ص 66.

(4) باعتبار أنّه عاش أغلب حياته من منتصف القرن الثالث إلى بُعَيْدَ مفتتح القرن الرابع للهجرة.

التعريف بأعلام المدرسة القبروانية

• أبو عبد الله ابن خيرون

هو: أبو عبد الله محمد بن عمر بن خيرون المعافري الأندلسي⁽⁵⁾، رحل إلى مصر، لأخذ قراءة ورش عن إسماعيل النحاس (ت بعد 280هـ/893م)⁽⁶⁾، ومحمد بن سعيد الأنماطي⁽⁷⁾، وعبيد بن محمد (ت 284هـ/897م)⁽⁸⁾، وعبد الله بن مالك بن سيف (ت 307هـ/919م)⁽⁹⁾، يُعدُّ من أشهر من تتلمذ عليه أبنائه: أبو جعفر، محمد بن خيرون (ت 301هـ/913م)⁽¹⁰⁾، وعلي بن خيرون⁽¹¹⁾، ومواطنهما: علي بن أحمد الأزدي⁽¹²⁾، وغيرهم، كان ثقةً مأموناً وإماماً في قراءة

(5) المالكي: رياض النفوس، 133/2؛ ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، 288/1؛ ابن الجزري: غاية النهاية، 191/2.

(6) هو أبو الحسن إسماعيل بن عبد الله بن عمرو بن سعيد بن عبد الله النحاس، شيخ الإقراء بمصر، قرأ على الأزرق وعبد القوي بن كمونة وغيرهما من أصحاب ورش، قرأ عليه محمد بن خيرون ووصيف الحمراوي وغيرهما، توفي رحمه الله بضع و280 للهجرة (ابن الجزري: غاية النهاية، 150/1).

(7) هو محمد بن سعيد أبو عبد الله الأنماطي المصري المقرئ، قرأ على الأزرق وعبد الصمد بن عبد الرحمن، يُعدُّ من جلة المصريين، أخذ القراءة عنه محمد بن خيرون وغيره، لم يذكر من ترجم له تاريخ وفاته (الذهبي: معرفة القراء الكبار، 513/2).

(8) هو عبيد بن محمد بن موسى، أبو القاسم المؤذن البرزاني المصري، يُعرف برجال، أخذ القراءة عرضاً وسماعاً عن داود بن أبي طيبة وأحمد بن صالح عن ورش، روى عنه أحمد بن يحيى الصدفي توفي رحمه الله سنة 284 للهجرة (ابن الأبار: التكملة، 288/1؛ ابن الجزري: غاية النهاية، 442/1).

(9) هو عبد الله بن مالك بن عبد الله بن يوسف بن سيف، أبو بكر المصري، مقرئ مصدّر، أخذ القراءة عرضاً وسماعاً من الأزرق صاحب ورش، وكان لا يُحسن غيرها، روى عنه ابن خيرون وابن مروان وغيرهما، انتهت إليه الإمامة في قراءة ورش توفي رحمه الله سنة 307 للهجرة (م، ن: 398/1).

(10) هو ابنه محمد بن محمد بن عمر بن خيرون، أبو جعفر، روى القراءة عرضاً عن أبيه، وروى عنه القرويون، وحديث عن أبيه، عن النحاس والأنماطي عن ورش بكتابي «الابتداء والتمام» و«الألفات والألمات»، امتحن في فتنه بني عبيد حتى مات مقتولاً سنة إحدى وثلاثمائة للهجرة (م، ن، 215/2؛ المالكي: رياض النفوس، 54-52/2).

(11) هو الابن الثاني لابن خيرون الأب، لم أجد من ترجم له استقلالاً، لكنه بمطالعتي للمصادر ألفت أن ابن الجزري وابن الأبار أفادا في ترجمة أبيه، أنه كان ممن اشتهر بالنقل عنه والقراءة عليه (ابن الأبار: التكملة، 288-289/1؛ ابن الجزري: م، ن، 191/2).

(12) هو من أهل بجانة الأندلسية، يُكنى أبا الحسن، أخذ القراءة عرضاً عن ابن خيرون عن أصحابه عن ورش عن نافع المدني، ودون عنه، وتصدّر للإقراء بالأندلس (ابن الأبار: م، ن، 288/1/288/1 - 173/3؛ ابن عبد الملك، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، 152/3).

نافع من رواية ورش⁽¹³⁾، وحاذقا لها، ومشهودا له بالصّلاح والفضل وجميل الخلال وكريم الأخلاق وسماحة النّفس، ومعدودا من ذوي التّجمل والأنفس الشّريفة والعفاف والزّهارة⁽¹⁴⁾، من مؤلّفات كما نصّت على ذلك المصادر: كتاب في «أصول الأداء»، وكتاب «الألفات واللامات»، وكتاب «الابتداء والتّمام»⁽¹⁵⁾، توفي رحمه الله بآفاق، سنة ست وثلاثمائة للهجرة بمدينة سوسة السّاحليّة المجاورة للقيروان⁽¹⁶⁾.

• أبو عبد الله ابن سفيان

هو «أبو عبد الله، محمّد بن سفيان المقرئ القيروانيّ، الهوّاريّ، الفقيه المالكيّ العالم»⁽¹⁷⁾، نشأ في مدينة القيروان عاصمة إفريقيّة، بدليل أن المصادر تؤكّد على أنّه القيروانيّ⁽¹⁸⁾، أي أنّ أصل موطنه القيروان، رحل لأجل تحصيل العِلْم ثلاث مرّات في عمره، كانت الأولى منها إلى مصر قبل سنة ثمانين وثلاثمائة للهجرة، وذلك للقراءة على شيخه إسماعيل المهريّ⁽¹⁹⁾، وأبي الطيّب بن غلبون⁽²⁰⁾، دون سوى ذلك⁽²¹⁾، وأمّا الثّانية فقد كانت من القيروان صوب المهدية، لم يُعلَم زمنها،

(13) ابن الأبار: م، ن، 288/2؛ ابن الجزريّ: م، ن، 191/2.

(14) المالكيّ: م، ن، 134-133/2؛ الذهبيّ: معرفة القراء الكبار، 561/2.

(15) ر: ابن الجزريّ: م، ن، 215/2.

(16) الذهبيّ: م، ن، 561/2؛ ابن الفرضيّ: تاريخ علماء الأندلس، 145-144/2؛ ابن الأبار: م، ن،

289-288/1؛ ابن الجزريّ: م، ن، 191/2؛ مخلوف: شجرة النور الزكية، 121/1.

(17) ابن خير: فهرسة ابن خير الإشبيليّ، ص 24؛ الدّباغ: معالم الإيمان، 156/3//الذهبيّ: معرفة

القراء الكبار، 726/2؛ الصّفديّ: الوافي بالوفيات، 95/3؛ ابن الجزريّ: غاية النّهاية، 130/2؛ مخلوف:

شجرة النور الزكية، 157/1.

(18) البغداديّ: هديّة العارفين وأسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين، 63/2؛ ابن خير: م، ن، ص 24؛

الذهبيّ: م، ن، 726/2؛ الصّفديّ: الوافي بالوفيات، 95/3؛ شلبيّ: القراءات بإفريقيّة، ص 327-328.

(19) هو إسماعيل بن أحمد، أبو إبراهيم القرويّ، يُعرف بالمهديّ، مقرئ مصدّر، أخذ عنه القراءة

عرضا محمّد بن سفيان، بقراءته على الحمراويّ المصريّ، بقراءته على النّحاس، وغيرهما من

أصحاب ابن خيرون، توفي سنة 380 للهجرة (ابن الجزريّ: غاية النّهاية، 147/1).

(20) هو عبد المنعم بن عبيد الله بن غلبون الحلبيّ بن المبارك، أبو الطيّب الحلبيّ، عرض عليه

القراءات، ابنه طاهر ومحمّد بن سفيان وغيرهما، معدود من المحقّقين الماهرين الضّابطين

المتقنين في فنّ القراءات، صاحب كتاب «الإرشاد في قراءة الأئمة السّبعة وشرح أصولهم»، توفي

رحمه الله سنة 389 للهجرة (الذهبيّ: م، ن، 678/2؛ ابن الجزريّ: م، ن، 420-419/1).

(21) ابن بشكوال: الصّلة، 130/2.

وقد كانت - حسبما هو مرجّح - لأجل نشر العلم والتّصدّر⁽²²⁾، فيما ارتحل في المرّة الثالثة إلى البقاع المقدّسة لأداء فريضة الحجّ، سنة ثلاث عشرة وأربعمائة، تحوّل بعدها بسنة إلى المدينة المنوّرة، لأداء الزيارة، والمكوث فيها سنة أخرى إلى وفاته هناك سنة خمس عشرة وأربعمائة⁽²³⁾، تلقّى القراءات والفقّه عن أشياخه: أبي الطيّب عبد المنعم ابن غلبون (ت 389هـ/ 999م)، وإسماعيل المهديّ (ت 380هـ/ 990م)، وأبي الحسن القاسبيّ (ت 403هـ/ 1012م)⁽²⁴⁾، وغيرهم، قرأ عليه سليمان بن إبراهيم (ت 431هـ/ 1039م)⁽²⁵⁾، وعتيق بن أحمد القصريّ (ت 447هـ/ 1055م)⁽²⁶⁾، وحاتم بن محمّد الطّرابلسيّ (ت 469هـ/ 1077م)⁽²⁷⁾، وعبد العزيز بن محمّد، المعروف بابن أخي عبد الحميد⁽²⁸⁾، وغيرهم، تناقل أهل العِلْم مدّحه وحُسّن ذِكْره والتّوتّيه بشخصه، حتّى قال عنه الإمام الدّاني - فيما نقله عنه ابنُ الجزريّ - كان أستاذًا حاذقًا⁽²⁹⁾، «وكان ذا فهم وحفظ وستر وعفاف»⁽³⁰⁾،

(22) مخلوف: م، ن، 157/1.

(23) الذّهبيّ: معرفة القراء، 727/2 بتصرّف؛ ابن الجزريّ: م، ن، 131/2، بتصرّف.

(24) هو أبو الحسن عليّ بن محمّد بن خلف المعافريّ، المعروف بابن القاسبيّ، كان من أئمّع شيوخ ابن سفيان، اشتغل زيادة على القراءة، بالحديث والفقّه وبرع فيهما، شُهد له بسعة علمه، وغزارة معرفته، وكثرة روايته، ودقّة درايته، توفّي رحمه الله بالقيروان سنة 403 للهجرة (عياض: ترتيب المدارك، 93/7// ابن الجزريّ: غاية النّهاية، 501/1).

(25) هو سليمان بن إبراهيم بن أبي سعد التّجبيّ، من أهل طليطلة يُكنّى أبا الرّبيع، سمع من ابن سفيان كتابه الهادي، كان من أهل الدّكاء والفضل والصّلاح، متقنا للقراءات، توفّي رحمه الله سنة 431 للهجرة (ابن بشكوال: الصّلة، 314/1).

(26) هو عتيق بن أحمد بن إسحاق التّميميّ، أبو بكر القصريّ، من أهل القيروان، وقد كان من أئمّع أصحاب ابن سفيان، قرأ عليه خلق كثير، كان إمام جامع القيروان، قرأ عليه ابن بليمة بقرائه على ابن سفيان، توفّي سنة 407 للهجرة (الدّبّاغ: معالم الإيمان، 180/3: ابن الجزريّ: م، ن، 193/1).

(27) هو أبو القاسم، حاتم بن محمّد بن عبد الرّحمن، المعروف بابن الطّرابلسيّ، نزيل الأندلس، أخذ عن ابن سفيان بالقيروان كتابه «الهادي في القراءات السّبع»، ثمّ انصرف إلى الأندلس وجمع فيها علّما كثيرا وسكن طليطلة مدّة، توفّي رحمه الله سنة 469 للهجرة (ابن بشكوال: الصّلة، 253/1: الذّهبيّ: سير أعلام النّبلاء، 18/ 336 - 337).

(28) هو عبد العزيز بن محمّد البكريّ المقرئ، المعروف بابن أخي عبد الحميد، تلمذ في القراءات على ابن سفيان، فكان من كبار الآخذين عنه إتقاناً وفهماً، تصدّر للإقراء بالقيروان، فتلقّى عنه النّاس، منهم أبو الحسن الحصريّ القيروانيّ (الدّبّاغ: معالم الإيمان، 189/3).

(29) م، ن، 130/2.

(30) ابن الجزريّ: م، ن، 131/2.

من أشهر مصنفاته القرائية التي بلغتنا: كتابه «الهادي في القراءات السبع»، أجمع أغلب المترجمين له على أنه توفي سنة خمس عشرة وأربعمائة للهجرة⁽³¹⁾.

• أبو محمد مكّي القيسيّ

اتفقت أغلب المصادر على أنّ مكّيّا هو:

أبو محمد مكّي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيسيّ المقرئ، أصيل القيروان، ونزيل قرطبة⁽³²⁾، نشأ بالقيروان وترعرع فيها، قام منذ سنّ مبكرة برحلات كثيرة، بين القيروان ومصر، ذهابا وجيئة، لأجل اكتساب الثقافات والعلوم والتّحصيل وملاقة الشيوخ، دامت -كما أفادت المصادر- ما يقرب عن الربع قرن من الزمن، استهلّها سنة (368هـ / 978م) من القيروان إلى مصر، واختتمها سنة (393هـ / 1002م)، من موطنه القيروان إلى الأندلس أين حطّ الرّحال، وتصدّر للإقراء بها نهائيا حتّى وفاته هناك سنة سبع وثلاثين وأربعمائة للهجرة⁽³³⁾، أثنى عليه العلماء ثناء حسنا، فأخبر أصحابُ كتب التراجم، أنّه من أهل التّبخر في علوم القرآن والعربيّة، والإمام في القراءات، وأستاذ القراء والمُجودين وجيّد العقل والدّين⁽³⁴⁾، ومن الرّاسخين في علوم القرآن⁽³⁵⁾، قرأ على مشايخ كثيرين أخصّ بالذكر منهم أبا الحسن القابسيّ⁽³⁶⁾، وأبا الطّيب ابن غلبون⁽³⁷⁾، وأبا بكر محمد بن عليّ بن أحمد الأذفويّ (ت 388هـ / 998م)⁽³⁸⁾،

(31) ابن خير: فهرسة ابن خير، ص 24؛ الذّهبيّ: معرفة القراء الكبار، 726/2؛ الصّفديّ: الوافي بالوفيات، 95/3؛ ابن الجزريّ: م، ن، 131/2.

(32) ابن بشكوال: الصّلة، 910/2؛ الذّهبيّ: سير أعلام النبلاء، 3933-3934؛ القفطيّ: إنباه الرّواة، 313/3؛ الصّفديّ: الوافي بالوفيات، 68/21؛ السيوطيّ: بغية الوعاة، 298/2؛ ابن تغريّ بردي: النّجوم الزّاهرة، 41/5؛ ابن الأنباريّ: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص 254.

(33) ر: رواية رحلاته في: ابن خلّكان: وفيات الأعيان، 274-277، وابن بشكوال: الصّلة، 910/2-912، وابن الجزريّ: غاية النّهاية: 270/2 والذّهبيّ: معرفة القراء الكبار، 751-752، وعبد الوهّاب: العمر، 128/1.

(34) ابن بشكوال: الصّلة، 910/2؛ ابن الجزريّ: م، ن، 270/2؛ الذّهبيّ: م، ن، 752/2؛ الحميديّ: جذوة المقتبس، ص 519؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 575؛ عبد الوهّاب: العمر، 128/1.

(35) ابن فرحون: الذّيباج المذهّب، 342/2.

(36) سبقت ترجمته في مشيخة ابن سفيان في هذا المقال.

(37) سبقت ترجمته في مشيخة ابن سفيان في هذا المقال.

(38) هو أستاذ مقرئ نحويّ ومفسّر، أخذ القراءة عرضا عن ابن حمدان وغيره، انفرد بالإمامة في

وأبا عديّ عبد العزيز بن عليّ المصريّ (ت 381هـ/ 991م)⁽³⁹⁾، وغيرهم، قرأ عليه تلاميذ كثر، من ألعهم وأشهرهم: أحمد بن محمّد بن مهديّ الكلاعيّ (ت 432هـ/ 1041م)⁽⁴⁰⁾، ومحمّد بن أحمد بن مطرف (ت 454هـ/ 1062م)⁽⁴¹⁾، وعبد الرحمن بن محمّد بن عتاب⁽⁴²⁾، وغيرهم.

ألّف مكّيّ مصنّفات تنأى عن الحصر، منها: «التبصرة في القراءات السبع»، و«الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها»، و«الإبانة عن معاني القراءات»، و«الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة»، و«الهداية إلى بلوغ النّهاية»، و«مشكل إعراب القرآن»، و«مشكل غريب القرآن»، و«رسالة في تمكين المدّ»، وغيرها.

• أبو العباس المهدويّ

أجمع أصحاب كتب التّراجم على أنّ المهدويّ هو: «أحمد بن عمّار بن أبي العباس المهدويّ المغربيّ التّميميّ، المجلّد المقرئ القيروانيّ المفسّر النّحويّ اللّغويّ، المكنّى بأبي العباس»⁽⁴³⁾، قرأ القرآن منذ بواكير نشأته بمسقط رأسه

وقته في قراءة نافع من رواية ورش، كان واسع العلم بالعربية، بصيرا بالمعاني، صاحبّ أبا جعفر النّحاس، وله تصانيف في التّفسير منها مصنّفه «الاستغناء في علوم القرآن»، توفيّ رحمه الله سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة للهجرة (ابن الجزريّ: غاية النّهاية، 175/2؛ القفطيّ: انباه الرّواة، ص 386). (39) هو المعروف بابن الإمام المصريّ المقرئ، مُسند القراء في زمانه بمصر، ضابط وشيخ ورع، تلا على ابن سيف، وأحمد بن هلال، وغيرهما، قرأ عليه طاهر بن غلبون، ومكّيّ بن أبي طالب وغيرهما (الذهبيّ، معرفة القراء الكبار، 661/2).

(40) هو أبو عمر أحمد بن محمّد بن خالد بن مهديّ الكلاعيّ، مقرئ من أهل قرطبة، روى عن مكّيّ، كان عالما بالقراءات ووجوهها، ضابطا لها، توفيّ رحمه الله تعالى سنة 432 للهجرة، وصلى عليه مكّيّ (ابن بشكوال: الصّلة، 88-89).

(41) هو أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن مطرف الكنانيّ، المقرئ المعروف بالطّرفيّ، من أهل قرطبة، تلا القرآن بالروايات على مكّيّ، كان عجا في القراءات ومن أهل المعرفة بها، توفيّ رحمه الله سنة 454 للهجرة (م، ن: 790/3).

(42) هو أبو محمّد، عبد الرحمن بن محمّد بن عتاب بن محسن الجذاميّ الأندلسيّ، سمع من حاتم الطّرابلسيّ، أجازته مكّيّ المقرئ وغيره، قرأ عليه القاضي عياض كتاب «النّاسخ والمنسوخ» لشيخه مكّيّ، حدّثه به عنه (م، ن: ص 262).

(43) ابن بشكوال: م، ن، ص 144/1؛ الذهبيّ: م، ن، 761/2؛ ابن الجزريّ: غاية النّهاية، 86/1، القفطيّ: انباه الرّواة، 126/1؛ الصّفديّ: الوافي بالوفيات، 169/7.

«المهدية»، ولمّا اشتدَّ عُوْدُهُ، رحل إلى مدينة القيروان للأخذ عن علمائها وقراءها هناك، فأخذ عن القابسيّ وابن سفيان⁽⁴⁴⁾، ثم رحل مِنْ ثَمَّ إلى المشرق فحجَّ وقرأ بمكة⁽⁴⁵⁾، ثم ما لبث أن عاد إلى القيروان في زمنٍ أغفل أصحابُ كتب التّراجم ذكره، ليملك بها زمناً غيرَ مصرّح به، وليشُدَّ رحالَه منها في اتّجاه الأندلس سنة ثلاثين وأربعمائة للهجرة⁽⁴⁶⁾، ليجد عند الأمير مجاهد (ت 436هـ / 1044م)⁽⁴⁷⁾، كلّ التّكريم وحسن الوفاة والرّعاية والتّكريم، وذلك لِمَا رأى فيه من كفاءة قرائيّة عالية، حتّى شهد له بالأستاذيّة في الفنّ الذي اختصّ فيه⁽⁴⁸⁾، وبكونه رأساً في القراءات والعربيّة⁽⁴⁹⁾ وعالماً بهما ومتقدّماً فيهما⁽⁵⁰⁾، يُعَدُّ من أجلّ أساتذته وأشياخه: ابنُ سفيان والقابسيّ المتقدّمَان، وأبو الحسن أحمد بن محمّد القنطريّ (ت 438هـ / 1046م)⁽⁵¹⁾، ومهديّ بن إبراهيم⁽⁵²⁾، وغيرهم، قرأ عليه محمّد بن عيسى (ت 485هـ / 1092م)⁽⁵³⁾، وأبو محمّد غانم بن وليد المخزوميّ

(44) ابن بشكوال: الصّلة، ص 144/1؛ الذهبيّ: م، ن، 761/2، الدّاودي: طبقات المفسّرين، ص 56-57؛ السيوطي: طبقات المفسّرين، ص 30.

(45) ابن الجزريّ: م، ن، 86/1، الدّاوديّ: م، ن، ص 56-57.

(46) ابن بشكوال: الصّلة، 144/1؛ الحميديّ: جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، ص 167. (47) هو مجاهد بن عبد الله العامريّ، أبو الجيش الموقّق، كان من أهل الأدب والشّجاعة والمحبة للعلوم وأهلها، كان سخياً بالعلماء، ومن الكرماء عليهم، توفّي سنة 436 للهجرة بدانية (الحميديّ: م، ن، ص 522-524؛ الضّبيّ: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ص 633).

(48) ابن الجزريّ: غاية النّهاية، 86/1؛ الدّاوديّ: طبقات المفسّرين، ص 56-57.

(49) الذهبيّ: معرفة القراء الكبار، 761/2.

(50) ابن بشكوال: الصّلة، 144/1؛ الحميديّ: جذوة المقتبس، ص 167-168؛ القفطيّ: انباه الرّواة، 127/1؛ الصّفديّ: الوافي بالوفيات، 169/7؛ السيوطي: طبقات المفسّرين، ص 30.

(51) هو نزيل مكة ومقرئ حرّمها، ذكره ابنُ خير في فهرسته، ولم يكن -كما أكّد الدّاني- بالضّابط ولا بالحافظ، تلا عليه المهديّ وابنُ شريح، توفّي رحمه الله بمكة المكرّمة سنة 438 للهجرة (الذهبيّ: م، ن، 754/2-755).

(52) هو أبو أمّه، أي جدّه لأمّه، كان يروي عنه حديثُ الأحرف السّبعة إذ يقول «وأخبرني به جدّي مهديّ بن إبراهيم عن أحمد بن أبي الموت المكيّ» (ابن الجزريّ: غاية النّهاية، 86/1؛ المهديّ: بيان السّبب الموجب لاختلاف القراءات وكثرة الطّرق والرّوايات، ص 39).

(53) هو: محمّد بن عيسى بن فرج التّجيبّي الطّليطليّ، قرأ بالرّوايات على الدّاني ومكيّ والمهديّ، كان عالماً بالقراءات ووجوهها، ضابطاً لها، توفّي سنة 485 للهجرة (ابن بشكوال: الصّلة، 816/3؛ ابن الجزريّ: م، ن، 232/2).

(ت470هـ / 1077م)⁽⁵⁴⁾، ومحمد بن أحمد بن مطرف⁽⁵⁵⁾، وغيرهم.

ألف كتباً معدودة أخص بالذكر منها كتاب: «شرح الهداية»، وكتاب «بيان السبب الموجب لاختلاف القراءات وكثرة الطرق والروايات»، وكتاب «التحصيل لفوائد كتاب التفصيل الجامع لعلوم التنزيل»، وكتاب «هجاء مصاحف الأئصار»، و«منظومة في أصول الطّاءات»، وغيرها من الكتب الأخرى المطبوعة والممتدّولة، فضلاً عن كتابه المشهور والمفقود الموسوم بـ: «الهداية إلى مذاهب القراء السبعة»⁽⁵⁶⁾، توفي رحمه الله سنة أربعين وأربعمئة للهجرة⁽⁵⁷⁾.

• أبو الحسن الحصري:

هو أبو الحسن عليّ بن عبد الغنيّ الفهرريّ القيروانيّ الحصريّ، المقرئ الصّريح القرويّ الأندلسيّ، نزيل سبتة المغربيّة⁽⁵⁸⁾، تلقّى العلم في بدايات نشأته الأولى، كما يدلّ على ذلك، قوله بنفسه في قصيدته الرّائيّة في عجز بيت منه: «بدأت ابن عشر ثم أتممت في عشر»⁽⁵⁹⁾.

(54) هو أبو محمد غانم بن وليد المخزوميّ، من أهل مالقة، نحويّ وعالم بالعربيّة، ومجود وحسن طريقة وفاضل، فقيه ومدرس ومتصدّر ببلده مالقة، توفي رحمه الله سنة 470 للهجرة، عدّه بعض الدّارسين من أكابر أصحاب المهدويّ الملازمين له (ابن بشكوال: م، ن، 144، 669؛ الذّهبيّ: م، ن، 761/2؛ ابن الجزريّ: م، ن، 4/2-86/1).

(55) سبقت ترجمته في هذا المقال.

(56) ابن خير: فهرسته، ص 30-31، 40؛ ابن الجزريّ: غاية النّهاية، 86/1؛ القفطيّ: انباه الرّواة، 126/1، 127؛ حاجي خليفة: كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، 2040/2؛ الحميديّ: جذوة المقتبس، ص 168؛ الضّبيّ: بغية الملتبس، ص 206.

(57) السيوطي: بغية الوعاة، 351/1؛ الصّفيّ: الوافي بالوفيات، 169/7؛ البغداديّ: هديّة العارفين، 75/1؛ مخلوف: شجرة النور الزّكيّة، 161/1؛ كحّالة: معجم المؤلّفين، 214/1؛ محفوظ: تراجم المؤلّفين التونسيين، 397/4.

(58) الحميديّ: جذوة المقتبس، ص 456-457؛ الضّبيّ: بغية الملتبس، ص 553-554؛ الذّهبيّ: معرفة القراء الكبار، 869/2 - سير أعلام النّبلاء، 2797/19؛ ابن الجزريّ: غاية النّهاية 487/1؛ إسماعيل: المختصر في أخبار البشر، 208/2؛ ابن العماد: شذرات الذّهب، 381/5.

(59) أبو الحسن الحصريّ: القصيدة الحصريّة في قراءة الإمام نافع، ص 93، البيت 20.

هجر موطنه في اتجاه سبته المغربية، سنة تسع وأربعين أو بعد الخمسين وأربعمائة⁽⁶⁰⁾، لإقراء بها زمنا يسيرا⁽⁶¹⁾، حتى تخرّج عليه هناك، جماعة في هذا الفن⁽⁶²⁾، ما جعل شأنه يعلو، وذكره يسمو، ثم غادرها بعد ذلك في اتجاه الأندلس سنة خمسين وأربعمائة، أو سنة اثنتين وستين وأربعمائة⁽⁶³⁾، لإقراء القرآن بها⁽⁶⁴⁾، ولا سيما بمُدنّها بلنسية ودانية ومالقة والمريّة ومرسية⁽⁶⁵⁾، ثم وبعد سنة ثمانين وأربعمائة⁽⁶⁶⁾، وتحديدًا في سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة⁽⁶⁷⁾، غادر الأندلس في اتجاه طنجة المغربية ليقرئ بها من هذا التاريخ إلى حين مماته هناك سنة ثمان وثمانين وأربعمائة⁽⁶⁸⁾، شُهد له بالإمامة والأستاذية والمهارة والإتقان في القراءات والعلم فيها⁽⁶⁹⁾، وبُحسّن المكانة الأدبية والتألق فيها، إلى درجة وسمّه بالأديب العلامة⁽⁷⁰⁾، وبيحر البراعة ورأس الصناعة⁽⁷¹⁾، قرأ على أشياخ كثيرين، أخصّ بالذكر منهم الإمام أبا بكر عتيق بن أحمد بن إسحاق التميمي المشهور بالقصري⁽⁷²⁾، وأبا علي الحسن بن حسن بن حمدون الجلولي المقرئ⁽⁷³⁾، وعبد

(60) الحميدي: جذوة المقتبس، 456/1-457؛ ابن بسام: الذخيرة، القسم الرابع، 254/1؛ السيوطي: بغية الوعاة، 156/2.

(61) الذهبي: معرفة القراء الكبار 869/2-870؛ ابن الجزري: م، ن، 487/1.

(62) المرزوقي وابن الحاج يحيى: أبو الحسن الحصري القيرواني، ص 40.

(63) المرزوقي وابن الحاج يحيى: أبو الحسن الحصري القيرواني، ص 41.

(64) الذبّاغ: معالم الإيمان، 202/3.

(65) محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين، 153/2-155.

(66) ذكر ابن بشكوال الأندلسي من أنه في سنة 480 للهجرة، كان ابن صواب اللّخمي أحد تلاميذ الحصري، قد لقي شيخه في هذا التاريخ بمرسية الأندلسية، وروى عنه قصيدته الرائية، ممّا يدلّ على أنه إلى حدّ هذا التاريخ، لا يزال مُقيما بالأندلس، وما يدلّ أيضا أنّ رحلته من الأندلس إلى طنجة كانت بعد هذا التاريخ (ابن بشكوال: الصلّة، 627/2).

(67) انظر: الحصري: القصيدة الحصرية، مقدّمة التحقيق، ص 26؛ المرزوقي وابن الحاج يحيى: أبو الحسن الحصري القيرواني، ص 81.

(68) ابن خلكان: وفيات الأعيان، 334/3؛ الذهبي: معرفة القراء الكبار، 869/2 - سير أعلام النبلاء،

2797/19؛ إسماعيل: المختصر في أخبار البشر، 208/2؛ بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، 122/5.

(69) الذهبي: م، ن، 869/2؛ الذبّاغ: معالم الإيمان، 202/3؛ ابن الجزري: غاية النهاية، 487/1.

(70) الذهبي: سير أعلام النبلاء، 2797/19.

(71) ابن بسام: الذخيرة، القسم الرابع، 246/1.

(72) تقدّمت ترجمته في هذا المقال.

(73) هو «حسن بن علي»، تلمذ على محمّد بن سفيان، من العلماء العارفين بوجوه القراءات عن ابن سفيان، وكان إماما فيها، وانتفع به خلق كثير، منهم ابن بليمة، والحصري (الذبّاغ: م، ن،

العزیز بن محمد البکری المعروف بابن أخي عبد الحمید⁽⁷⁴⁾ وغيرهم، قرأ عليه ابن صواب اللّخمي، (ت 514هـ/ 1120م)⁽⁷⁵⁾، وابن عقاب الغافقي⁽⁷⁶⁾، وابن سمجون السرقسطي (ت 535هـ/ 1140م)⁽⁷⁷⁾ وغيرهم.

من أهم مؤلفاته التي بلغت «قصيدته في قراءة الإمام نافع»، وهي منظومة رائية من الشعر العربي، مطبوعة ومتداولة⁽⁷⁸⁾، «ولغزه القرائي في «واو» لفظ «سوءات»»⁽⁷⁹⁾.

• أبو عليّ ابن بليمة

اتفق أصحاب كتب التراجم على أنّ ابن بليمة هو:

«الأستاذ أبو عليّ، الحسن بن خلف، بن عبد الله، بن بليمة، الهواريّ، المليّليّ، القيروانيّ، الإمام، الفاضل، المقرئ، المالكيّ، نزيل الإسكندرية»⁽⁸⁰⁾، وُلد بالقيروان سنة سبعٍ أو ثمانٍ وعشرين وأربعمئة للهجرة، وقرأ بها على كوكبة من الأئمة الأعلام، واعتنى بعلم القراءات وتخصّص فيها⁽⁸¹⁾، أثنى العلماء على شخصه، فأطلقوا عليه

186/3؛ ابن الجزري: م، ن، 205/1).

(74) تقدّمت ترجمته في هذا المقال.

(75) هو: أبو القاسم، خلف بن محمد بن عبد الله بن صواب اللّخمي، كان عارفاً بالقراءات ورواياتها، أخذ عن الحصريّ قصيدته في قراءة الإمام نافع، قرأ عليه ابن بشكوال القرطبيّ، توفّي رحمه الله سنة 514 للهجرة (ابن بشكوال: الصلّة، 278/1، 627/2).

(76) هو: أبو الأصبع، عيسى بن عبد الرحمن بن عقاب الغافقيّ، تلا القرآن بالسّبع في ختمه واحدة على الحصريّ، وأجاز له ونظّم إجازته في قصيدة رائية، تضمّت ذكراً أسماء شيوخه الذين لم يذكّرهم في قصيدة قراءة الإمام نافع (ابن عبد الملك: الذّيل والتكملة، 415/3).

(77) هو: عبد الله بن يوسف بن عبد الرحمن السرقسطي، يُعرف بابن سمجون، سكن بلنسية، ولقي أبا الحسن الحصريّ بطنجة، فأخذ عنه قصيدته الرائية في قراءة نافع، له اعتناء بالرواية، وكان جيّد الضبط، توفّي رحمه الله سنة 535 للهجرة (ابن الأبار: التكملة، 256/2).

(78) ابن خير الإشيليّ: فهرسة ابن خير، ص 66؛ الرّعينيّ: برنامج شيوخ الرّعينيّ، ص 152؛ التّجيبّي: برنامج التّجيبّي، ص 42-43؛ ابن الجزريّ: النّشر في القراءات العشر، 96/1؛ ابن غازي: فهرس ابن غازي، ص 94.

(79) ابن عبد الملك: الذّيل والتكملة، 464/3؛ السّلفيّ: معجم السّفَر، ص 112.

(80) الذّهبيّ: م، ن، 902/2؛ اليافعيّ: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزّمان، 160/3؛ ابن الجزريّ: م، ن، 1-193؛ النّشر، 72/1؛ السّيوطيّ: م، ن، 494/1؛ حاجي خليفة: كشف الظّنون، 277/1؛ البغداديّ: هديّة العارفين، 143/1، ابن العماد: شذرات الذهب، 68/6؛ كحّالة: معجم المؤلّفين تراجم مصنّفي الكتب العربيّة، 550/1؛ بسرور (عبد الرزّاق): مدخل بعنوان ابن بليمة، أبو عليّ الحسن بن خلف بن عبد الله، 109/4 وغيرهم.

(81) الذّهبيّ: معرفة القراء الكبار، 902/2؛ ابن الجزريّ: غاية النّهاية، 193/1.

صفة «الفضل» و«الإمامة» و«الأستاذية في الإقراء والمشيخة فيها»، وكونه «مالكي المذهب»⁽⁸²⁾، ارتحل في مناسبتين اثنتين، إلى مصر ومكة، لتلقى القراءات بهما على كبار الشيوخ هناك⁽⁸³⁾، أخص بالذكر من أشياخه بالقيروان: أحمد الحجري⁽⁸⁴⁾، وعتيق بن أحمد القصري⁽⁸⁵⁾، وحسن بن عليّ الجلولي القيرواني⁽⁸⁶⁾، وعبد الحق الجلاّد⁽⁸⁷⁾، وعبد المالك بن داود القسطلاني⁽⁸⁸⁾، وغيرهم، وأذكر من شيوخه بمصر: أحمد بن سعيد بن نفيس (ت 453هـ / 1061م)⁽⁸⁹⁾، وعبد الباقي بن فارس بن أحمد (ت 450هـ / 1058م)⁽⁹⁰⁾، ومحمد بن أحمد القزويني (ت 452هـ / 1060م)⁽⁹¹⁾، وغيرهم، قرأ عليه محمد بن عبد الرحمن (ت 543هـ / 1148م)⁽⁹²⁾، وإبراهيم بن صالح (ت 547هـ / 1152م)⁽⁹³⁾، وعبد الرحمن بن خلف الله بن عطية (ت

(82) انظر: الذهبي: م، ن، 902/2؛ ابن الجزري: م، ن، 193/1؛ ابن بليمة: تلخيص العبارات بلطيف الإشارات، مقدّمة التحقيق، ص 10.

(83) ابن الجزري: غاية النهاية، 193/1؛ الذهبي: معرفة القراء الكبار، 902/2.

(84) اختصر ابن الجزري ترجمته بقوله: «قرأ على أبي عبد الله بن سفيان، قرأ عليه أبو علي بن بليمة (ابن الجزري: م، ن، 139/1).

(85) تقدّمت ترجمته في هذا المقال.

(86) تقدّمت ترجمته في هذا المقال.

(87) هو شيخ قرأ على محمد بن سفيان، قرأ عليه أبو علي الحسن بن خلف ابن بليمة وسمّاه وكنّاه ولم يرفع نسبه» (ابن الجزري: م، ن، 326/1).

(88) هو شيخ قرأ على محمد بن سفيان مؤلف الهادي، قرأ عليه الحسن بن خلف ابن بليمة وسمّاه (ابن الجزري: م، ن، 139/1).

(89) هو أبو العباس أحمد بن سعيد بن نفيس، تلا القراءات على السامري، وأبي الطيب ابن غلبون، قرأ عليه ابن بليمة وغيره، توفي رحمه الله سنة 453 (الذهبي: معرفة القراء الكبار، 794/2-795؛ ابن الجزري: غاية النهاية، 56/1-57).

(90) هو عبد الباقي بن أبي الفتح فارس الحمصي ثم المصري، تلا على ابن عراك، وتلا عليه ابن بليمة، يُعتَبَرُ من أبرز المتصدّرين بمصر، توفي في حدود سنة 450 للهجرة (الذهبي: م، ن، 805/2-806؛ ابن الجزري: م، ن، 324/1).

(91) هو محمد بن أحمد بن عليّ، أبو عبد الله القزويني، ثم المصري المقرئ، قرأ بمصر على طاهر بن غلبون، وكان حاذقاً، قرأ عليه ابن بليمة وغيره، توفي رحمه الله سنة 452 للهجرة (الذهبي: م، ن، 793/2؛ ابن الجزري: م، ن، 68/2).

(92) هو محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن الطّفيّل، الأستاذ أبو الحسين بن عزيمة العبدريّ الشّيبليّ، المقرئ، غنيّ بالقراءات، أخذ عن جماعة كثيرين منهم ابن بليمة وابن الفخّام، توفي رحمه الله سنة 543 للهجرة (ابن الجزري: غاية النهاية، 147/2-148).

(93) هو إبراهيم بن صالح بن إبراهيم بن صالح المراديّ، يُعرف بابن السّمّاد من أهل المرية، ويكنّى بأبي إسحاق، قرأ القرآن على ابن بليمة، وأخذ القراءات عن ابن شفيح وغيره، تصدّر للإقراء ببلده، وُلّي القضاء، وتوفي بها رحمه الله سنة 547 للهجرة (ابن الأبار: التكملة لكتاب الصّلة، 127/1).

572هـ/1176م)⁽⁹⁴⁾، وغيرهم، لم يؤلّف من الكتب إلّا مصنّفًا واحدًا، هو: مصنّف «تلخيص العبارات بلطيف الإشارات في القراءات السبع»، وهو مطبوع ومتداول⁽⁹⁵⁾، توفي رحمه الله سنة «أربع عشرة وخمسمائة للهجرة»، وهو التاريخ الذي أجمع عليه كلّ من ترجم له⁽⁹⁶⁾.

هذه تراجمٌ مختصرة فيمّن أطلق عليهم تسمية «أعلام المدرسة القيروانية»⁽⁹⁷⁾، ونُبذ من مسيراتهم العلميّة، ولكن أهؤلاء فقط هم أعلام المدرسة القيروانية، أم هناك غيرهم لم يُذكروا ضمنهم؟

ارتأى بعض الدارسين المعاصرين ممّن لهم اشتغالٌ بالحقل القرائيّ، إضافةً علَمين مُقرّنين آخرَين على هؤلاء، وحسبوهما من أهل القيروان ومدرستها ورجالها، وأدرجوهما ضمن عدّتهم، حتّى لكأنّهما نشأ وترعرعا معهم في زمان واحد، ومكان واحد.

فمن يكون هذان العلّمان المُقرّنان اللذان أضافهما بعض هؤلاء الدارسين؟ وما هو أصل نسبتهما؟ وما هي حُجج وأدلة من أضافهما إلى قائمة الأعلام القيروانيين؟ وهل من وجهةٍ لهذه الأدلة؟ وما هي أدلة الطّرف المقابل المعترض على هذه الإضافة، وهل من وجهةٍ لها أيضًا؟ وما هي أبرز الملاحظات والاستنتاجات المستخلصة من هذه المسألة؟

(94) هو عبد الرحمن بن خلف الله بن محمّد بن عطية، أبو القاسم القرشي الإسكندري المالكي المؤدّب، مقرئٌ وصالحٌ وثقّة، يُعدّ من أكابر القراء والرّواة، صحب ابن بليمة وابن الفخام وروى كُتُبهما، أقرأ النَّاس مَذَّة، وكان على صدق واستقامة، توفي رحمه الله سنة 572 للهجرة (ابن الجزري: غاية النّهاية، 332/1).

(95) انظر: م، ن: 211/1.

(96) الذهبي: معرفة القراء الكبار، 903/2؛ ابن الجزري: م، ن، 193/1؛ السيوطي: حسن المحاضرة، 495/1؛ حاجي خليفة: كشف الطّنون عن أسامي الكتب والفنون، 277/1؛ البغدادي: هدية العارفين، 143/1؛ كحالة: معجم المؤلّفين، 550/1.

(97) أطلق عليهم عبد الهادي حميتو في كتابه قراءة الإمام نافع عند المغاربة، تسمية: «أقطاب المدرسة القيروانية»، وليس «أعلام المدرسة القيروانية»، 525-526، وكذا ذكر: ولد أباه، في كتابه تاريخ القراءات في المشرق والمغرب، ص 233، وأحمد العبقرّي في دراسته وتحقيقه لكتاب «منح الفريدة الحمصيّة في شرح القصيدة الحصريّة لابن عزيمة الإشبيلي»، ص 66.

أجيب عن هذا فأقول: إنَّ المقصود بهذين العَلَمَيْن هما: أبو القاسم الهذليّ، وأبو القاسم ابن الفحّام، وقبل أن أتحدّث عن هويّة القائلين بنسبة هذين العَلَمَيْن إلى أعلام المدرسة القيروانيّة وأدلّتهم، يحسن بي أن أعرّف بهما أوّلاً كالآتي:

التّعريف بأبي القاسم الهذليّ⁽⁹⁸⁾ (ت 465هـ/1073م)

هو: أبو القاسم، يوسف بن عليّ بن جُبارة بن محمّد ابن عقيل الهذليّ المقرئ المغربيّ البسكريّ⁽⁹⁹⁾، وقيل «الأندلسيّ»، صاحبُ كتاب «الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها»، جمع فيه القراءات المعروفة والطّرق المتلوّة، وُلد في حدود سنة «ثلاث وأربعمائة» للهجرة، وقيل سنة «خمس وتسعين» وثلاثمائة، وقيل سنة «تسعين وثلاثمائة»، وطاف بلاداً عديدة من أجل طلب القراءات حتّى سُمّيَ بالأستاذ الكبير الرّحال، والعَلَمُ الشّهير الجوّال، تلقّى عن شيوخ كثيرين جدّاً يزيد عددهم عن الثلاثمائة شيخ، منهم أبو العبّاس أحمد بن سعيد بن أحمد بن نفيس⁽¹⁰⁰⁾، وإسماعيل بن عمرو بن راشد الحدّاد⁽¹⁰¹⁾، وأبو عليّ الحسن بن محمّد المالكيّ، صاحب كتاب «الروضة في القراءات الإحدى عشرة»⁽¹⁰²⁾، ومحمّد بن الحسين الكارزنيّ⁽¹⁰³⁾، من شيوخ مكّة، وعبد الله بن سمران⁽¹⁰⁴⁾،

(98) سننوسّع في التعريف بهذه الشّخصيّة الإقرائية لأنّها تمثّل الجزء الأكبر من هذا المقال.

(99) بسكّرة هي بلد بأقصى المغرب.

(100) سبقت ترجمته في هذا المقال.

(101) هو إسماعيل بن عمرو بن إسماعيل بن راشد، الحدّاد أبو محمّد المصريّ، شيخ مقرئ صالح كبير، قرأ على ابن الإمام، وابن مطير، قرأ عليه أبو القاسم يوسف الهذليّ، وإبراهيم بن إسماعيل المالكيّ، توفّي رحمه الله سنة 429 للهجرة (الذهبيّ: معرفة القراء الكبار، 2/ 731-732؛ ابن الجزريّ: غاية النّهاية، 151/1).

(102) هو الحسن بن محمّد بن إبراهيم أبو عليّ البغدادي المالكيّ المقرئ مصنّف كتاب الروضة في القراءات، قرأ بالكوفة على ابن جعفر النّجار وغيره، سكن مصر و صار شيخ القراء بها، قرأ عليه الهذليّ وابن شريح صاحب الكافي وغيرهما، توفّي رحمه الله سنة 438 للهجرة (الذهبيّ، معرفة القراء الكبار: 755-756/2// ابن الجزري، غاية النّهاية: 209/1).

(103) هو محمّد بن الحسين بن محمّد بن آذر بهرام الإمام أبو عبد الله الفارسيّ الكارزنيّ، المقرئ المجاور بمكة المكرمة، مسند القراء في زمانه، قرأ على الشّذائيّ، قرأ عليه الهذليّ وأبو معشر الطّبريّ، توفّي رحمه الله سنة 440 للهجرة (الذهبيّ: م، ن، 616/2-617).

(104) هو عبد الله بن سمران، أو سمحان، أبو عبد الله القرويّ، قرأ على ابن سفيان، وقرأ عليه الهذليّ بالقروان (ابن الجزريّ: غاية النّهاية، 378/1).

وعبد الرحمن بن علي⁽¹⁰⁵⁾ القيروانيّين، وغيرهم، قرأ عليه جماعة: منهم أبو العزّ القلانسي⁽¹⁰⁶⁾، توفي رحمه الله بنيسابور سنة «خمس وستين وأربعمائة» للهجرة⁽¹⁰⁷⁾.

التعريف بأبي القاسم ابن الفخّام⁽¹⁰⁸⁾ (ت 516هـ/1123م)

هو: أبو القاسم، عبد الرحمن بن عتيق بن خلف المعروف بابن الفخّام الصقلّي القرشيّ، الأستاذ المقرئ، المعدود ضمن كبار شيوخ القراء، التّحويّ الإمام الثّقة، مؤلّف كتاب «التّجريد لبغية المريد في القراءات السّبع»، لم يُرَ أعلم بالقراءات ولا بوجوها منها، وكان يحفظ القراءات كما يُحفظ القرآن، قرأ بالروايات على أحمد بن نفيس، ونصر بن عبد العزيز الفارسيّ الشّيرازي⁽¹⁰⁹⁾، وأبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل المالكي⁽¹¹⁰⁾، وعبد الباقي بن فارس، قرأ عليه ابن الحطيئة⁽¹¹¹⁾، وعبد الله بن خلف الله⁽¹¹²⁾، ويحيى بن سعدون الموصلّي⁽¹¹³⁾، وابن عزيمة

(105) هو عبد الرحمن بن عليّ القرويّ، شيخ مقرئ، روى القراءة عرضاً على عبد الجبار الطرسوسيّ، قرأ عليه أبو القاسم الهذليّ بالقيروان (ابن الجزريّ: م، ن، 339/1).

(106) هو محمّد بن الحسين، بن بندار أبو العزّ، الواسطيّ القلانسيّ، شيخ العراق، ومقرئ بواسط، ومنتصّر للإقراء بها، صاحب كتاب «إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي»، كان بصيراً بالقراءات وعليّها، توفي رحمه الله سنة 521 للهجرة (م، ن، 114/2-115).

(107) ابن بشكوال: الصّلة، 975/2: الذّهبيّ: م، ن، 815-820: العبر في أخبار من غبّر، 85/5: ابن الجزريّ: م، ن، 345-346: ابن العماد: شذرات الذّهب، 282/5.

(108) سنتوسّع في التعريف بهذه الشّخصيّة الإقرائيّة كذلك لأنّها تمثّل أيضاً الجزء الأكبر من هذا المقال.

(109) هو نصر بن عبد العزيز بن أحمد، بن نوح أبو الحسن الشّيرازيّ الفارسيّ، شيخ محقّق، إمام مسند، ثقة، عدل، له كتاب «الجامع في القراءات العشر»، قرأ على الحماّمي والقزّاز وغيرهما، كان مقرئ الدّيار المصريّة ومسندّها، قرأ عليه أبو القاسم بن الفخّام، توفي رحمه الله سنة 461 للهجرة (ابن الجزريّ: م، ن، 293-294).

(110) هو إبراهيم بن إسماعيل بن غالب، أبو إسحاق المصريّ الخياط المالكيّ، شيخ مقرئ مشهور عدل، قرأ على ابن راشد وغيره، قرأ عليه ابن الفخّام (م، ن، 16/1).

(111) سبقت ترجمته في هذا المقال.

(112) سبقت ترجمته في هذا المقال.

(113) هو يحيى بن سعدون بن تمام ضياء الدّين، أبو بوبكر الأزدّيّ القرطبيّ، قرأ القراءات بقرطبة على خلف بن إبراهيم ابن النّحاس، قرأ بالإسكندريّة على أبي القاسم بن الفخّام، توفي رحمه الله سنة 567 للهجرة (ابن الجزريّ: م، ن، 324-325).

الإشبيلي الأندلسي⁽¹¹⁴⁾». وغيرهم، سكن الإسكندرية، وقصده الناس من النواحي لعلو سنده وإتقانه، وُلِدَ بصقلية سنة «اثنين وعشرين وأربعمائة» أو سنة «خمس وعشرين وأربعمائة» للهجرة، نزيل الإسكندرية والمتوفى بها سنة «ست عشرة وخمسمائة» للهجرة⁽¹¹⁵⁾».

القائلون بنسبة هذين العلمين إلى المدرسة القيروانية وأدلتهم

ذكرنا أن بعض العلماء المعاصرين المشتغلين في الحقل القرائي، أضافوا شخصيتي الهذلي وابن الفحام، إلى أعلام المدرسة القيروانية، واعتبروهما من أهل القيروان ورجالها. وقد كان أول من عدَّهما من أهل القيروان، المغربي: «عبد الهادي حميتو» في كتابه «قراءة الإمام نافع عند المغاربة»، إذ قال: «ونعني بأقطاب المدرسة القيروانية الأئمة الستة وهم: أبو عبد الله ابن سفيان الهواري، وأبو العباس المهدي، وأبو محمد مكِّي بن أبي طالب القيسي، وأبو القاسم الهذلي، وأبو علي ابن بليمة، وأبو القاسم ابن الفحام الصقلي⁽¹¹⁶⁾».

وفي موضع آخر من كتابه نجده يقول: -وهو يتحدث عن الحصري والهذلي وابن الفحام وابن بليمة-: «وبذلك بلغ المذهب القيرواني في القراءة لهذا العهد على أيدي هؤلاء الرّواد أقصى ما أمكن لمذهب في الأداء، وخصوصا في رواية ورش عن نافع من طريق الأزرق، أن يبلغه من الشهرة والذّيوع والانتشار⁽¹¹⁷⁾»، وهو ما يفيد جزم الأستاذ «حميتو» بنسبة الهذلي وابن الفحام إلى المدرسة القيروانية.

وقد تابعه في تأكيد هذه النسبة: الأستاذ: «أحمد العبكري» في مقدّمة تحقيق كتاب «منح الفريدة الحمصية في شرح القصيدة الحصرية» لابن عزيمة الإشبيلي، إذ قال متحدثا عن المدرسة القيروانية وأعلامها: «حيث أرسى قواعدها وأسس

(114) سبقت ترجمته في هذا المقال.

(115) السلفي: معجم السّفر، ص 177؛ القفطي: إنباه الرّواة، 164/2-165؛ الذهبي: معرفة القراء الكبار، 909/2-911؛ ابن الجزري: غاية النهاية، 338/1؛ ابن تغري: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، 225/5؛ ابن العماد: شذرات الذهب، 81/6.

(116) حميتو: قراءة الإمام نافع عند المغاربة، 525/6-526.

(117) م، ن، 13/2.

بُنيانها الإمامُ ابنُ خيرون، ثم بلغت أشدّها في أواخر المائة الرَّابِعة وأثناء الخامسة، على يد ثلّةٍ عظامٍ من أئمّتنا، وهم على ترتيب وفياتهم: وذَكَرَ منهم أبا القاسم يوسف الهذليّ، صاحب «الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها»، وأبا القاسم عبد الرحمن بن الفحام الصّقليّ، صاحب «التّجريد في بُغية المريد في القراءات السّبع»⁽¹¹⁸⁾.

واقفني أثرهما أيضا في اعتبار ابن الفحام -دون الهذليّ- من الأعلام القيروانيّين، الموريطانيّ الأستاذ: «المختار ولد إِبَاه» في كتابه «تاريخ القراءات في المشرق والمغرب»، إذ قال: «والمقرئ الثاني من أقطاب المدرسة القيروانيّة: ابنُ الفحام»⁽¹¹⁹⁾.

التّعريف بالعلماء القائلين بهذه النسبة

إتماما للفائدة يحسُن بنا أن نترجم لهؤلاء العلماء الباحثين قصد التعريف بهم وبجهودهم في خدمة الدّراسات القرآنيّة عامّة، وتقريبهم للقارئ، لأنّ ما تَبَنَوْهُ في مسألة نسبة «الهذليّ» و«ابن الفحام» إلى أعلام المدرسة القيروانيّة، أمرٌ يدعو بالضرورة إلى التّعرف على أصحابه، ليفقوا على حقيقة مؤهلاتهم العلميّة التي خوّلت لهم تَبَنِي هذا الرّأي.

فمن يكون إذن هؤلاء الدّارُسُون؟

* المختار ولد إِبَاه

هو محمّد المختار ولد إِبَاه، شخصيّةٌ علميّةٌ بارزةٌ من موريتانيا، وُلِدَ سنة (1342هـ/ 1924م) في منطقة «أبو تلميت»، ينحدر من أسرة علميّة، حَفِظَ القرآن الكريم، حصل سنة (1395هـ/ 1975م) على دكتوراه دولة من «السُّوربون» بباريس، حول موضوع «تاريخ أدب التّشريع الإسلاميّ»، له إسهاماتٌ متميّزةٌ في مجالاتٍ معرفيّةٍ مختلفةٍ، ومكانةٌ علميّةٌ محترمةٌ ببلاده، من مؤلّفاته: «تاريخ

(118) ابن عزيمة الإشبيليّ: منح الفريدة الحمصيّة في شرح القصيدة الحُصريّة، قسم التّحقيق، ص 66، بتصرّف.

(119) ولد إِبَاه: تاريخ القراءات بالمشرق والمغرب، ص 233.

القراءات بالمشرق والمغرب»⁽¹²⁰⁾.

* عبد الهادي حميتو

هو عبد الهادي بن عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله حميتو، من مواليد سنة (1362هـ/1943م)، بنواحي الصويرة بالمغرب، قرأ القرآن بمسقط رأسه، حصل على دكتوراه دولة في العلوم الإسلامية والشريعة، من دار الحديث سنة (1416هـ/1995م)، ببحث تحت عنوان «قراءة الإمام نافع عند المغاربة»، له مؤلفات في الشأن القرائي، وهو الآن أحد المراجع في المغرب في الفقه المالكي والقراءات والتجويد⁽¹²¹⁾.

* توفيق أحمد العبقري

هو توفيق أحمد العبقري، أستاذ تعليم عال في القراءات والعلوم القرآنية بجامعة القاضي عياض بمراكش، ترأس لجان مسابقات القرآن الكريم بمراكش، متحصل على الدكتوراه في القراءات، من أهم المؤلفات التي حققها: كتاب «منح الفريدة الحمصية في شرح القصيدة الحصرية في قراءة الإمام نافع» لابن عظمة الإشبيلي، ولم يقع النص على تاريخ ولادته⁽¹²²⁾.

إذن، بعد أن ترجمت باختصار شديد لهؤلاء العلماء، وتبين تخصص جميعهم في المجال القرائي، حق علي أن أتحرى الآن فيما قالوه بالقدر الوافي والكافي، وأدقق في صحة هذه النسبة من عدمها، وذلك ابتغاء الوصول إلى الحقيقة، فإما أن أنهي إلى اعتبار الهذلي وابن الفحام من أعلام المدرسة القيروانية، وإما لا؟

(120) موقع موسوعة ويكيبيديا الحرة، إفادة بشأن السيرة الذاتية لـ: «محمد المختار ولد إبابه»، آخر تعديل لهذه الصفحة يوم 21 أبريل 2021، تم الدخول إلى هذا الموقع في يوم 27 جويلية 2021.

(121) موقع ملتقى أهل الحديث، منتدى تراجم أهل العلم المعاصرين، ترجمة الدكتور: عبد الهادي حميتو، 158/157، وقع الدخول إلى هذا الموقع يوم 27 جويلية 2021.

(122) موقع بيبليوغرافيا، التعريف بالأستاذ الدكتور توفيق العبقري؛ ملتقى التفسير، مقال متضمن لمقارنة بين تحقيقَي: حاتم الضامن، وتوفيق العبقري، وقع الدخول إلى هذا الموقع يوم 27 جويلية 2021 كذلك.

وبما أنّ الإقدام على مثل هذا العمل، ليس بالأمر الهين واليسير، فإنّي سأتبع منشأ المسألة من جذورها الأولى، ثمّ سأناقشها موضوعياً، وأخلص إلى أهمّ ما يمكن استخلاصه، وأقرّر ما يمكن إقراره.

أدلتهم فيه القول بهذه النسبة

لمناقشة هذه المسألة يجدر بي أن أطرح الأسئلة الآتية فأقول، كيف عُرِفَ أنّ حميتو، وصاحبه: «العبريّ وولد إياه»، عدّوا «الهُذليّ وابن الفحّام» من الأعلام القيروانيّين؟ وما هي أدلتهم في ذلك؟ وكيف يمكن تقييم الوزن العلميّ لهذه الأدلّة من حيث القوّة والضعف، والوجاهة وعدمها؟ وإلى أيّ مدى يمكن اعتبار هذه الأدلّة حكماً فصلاً للحسم في هذا الموضوع؟

أجيب عن مجموع هذه الأسئلة فأقول إنّ المطّلع على كتاب «قراءة الإمام نافع عند المغاربة» يلاحظ ما أفاد به صاحبه عبد الهادي حميتو، من أنّ الهذليّ قد نشأ في يسكرة، ثمّ غادرها فيما يبدو مبكراً إلى القيروان ثمّ إلى الأندلس، وأنّه بدأ رحلته المشرقيّة سنة «خمس وعشرين وأربعمائة» للهجرة، وكانت منطلقة فيما يظهر من بلده أو من القيروان، ثمّ درس في أثناء الطريق بمصر على مشايخ القراءة والعلم⁽¹²³⁾، وأنّ ابن الفحّام - كما أفاد في كتابه كذلك - وُلد بصقليّة وعاش فيها زمناً انتقل بعده إلى القيروان أو إلى المهدية، وربّما كان مقامه بإفريقيّة بعد استكمال قراءته⁽¹²⁴⁾.

كما استأنس حميتو في البرهنة على صحّة انتماء ابن الفحّام إلى المدرسة القيروانيّة بمُعطىّ مهمّ، مفاده أنّ المراكشيّ صاحب كتاب «الذيل والتكملة» ترجم لأحد تلاميذ صاحب التّجريد، وهو: «عليّ بن محمّد بن حنين⁽¹²⁵⁾» فأخبر أنّه أخذ الرواية عن ابن الفحّام بالمهدية⁽¹²⁶⁾.

(123) حميتو: قراءة الإمام نافع عند المغاربة، 728/6، بتصرف.

(124) م، ن، 765/6.

(125) هو عليّ بن أحمد بن أبي بكر الكتاميّ يُعرّف بابن حنين، أصله من طليطلة وسكن مدينة فاس، وُلد بقرطبة ونشأ بها، أخذ القراءات من أبي الحسن القيسيّ، تصدر للإقراء بفاس المغربيّة، روى عنه ابن بقي، ولد بقرطبة سنة 476، وتوفّي رحمه الله بفاس سنة 569 للهجرة، وجاء في الذيل والتكملة أنّه أخذ الرواية عن ابن الفحّام بالمهدية التّونسيّة (المراكشيّ: الذيل والتكملة، 126-125/3؛ ابن القاضي: جذوة الاقتباس في ذكر مَنْ حَلَّ من الأعلام بمدينة فاس، ص 480).

(126) المراكشيّ: م، ن، 126-125/3.

وكذا عبّر الدّارس الموريطانيّ «ولد إِبّاه» في كتابه «تاريخ القراءات بالمشرق والمغرب» عن رأيه بخصوص نسبة ابن الفحّام إلى الأعلام القيروانيّين، فنسج على منوال حميتو في هذا الرّأي، وأفاد بأنّ أبا القاسم صاحب التّجريد، هو قطبٌ من أقطاب المدرسة القيروانيّة، نشأ في صقلية وانتقل إلى القيروان، وانتهت إليه رئاسة الإقراء فيها، وبأنّه امتاز على غيره بأن استقرّ في القيروان لترسيخ معارف مدرسته في موطنها، فكان له الفضلُ في البقاء عليها في عُمر دارها⁽¹²⁷⁾.

وليس رأيي «أحمد العبقرّي» في انتماء الهذليّ وابن الفحّام إلى المدرسة القيروانيّة، ببعيدٍ عما أفاد به حميتو في هذا الشّأن، إذ يبدو أنّه نقل عنه نفس الرّأي من كتابه قراءة الإمام نافع، بدليل أنّي وجدته يُحيل إلى الهامش من كتاب «منح الفريدة الحمصيّة» عند دراسته وتحقيقه له، فيقول: «انظر في تاريخ المدرسة القرآنيّة القيروانيّة في كتاب قراءة الإمام نافع عند المغاربة لحميتو، مُحيلًا في ذلك إلى الجزء والصّفحة»⁽¹²⁸⁾، ممّا يدلّ بلا ريب على الأخذ عنه، والاقتباس منه، وعلى اقتناع «العبقرّي» بكون الهذليّ وابن الفحّام من أعلام المدرسة القيروانيّة، لا من غيرهم، إذ لو لا اقتناعه بما ذكره، لكان أشار إلى ذلك، أو لكان أفرغ تحقيق كتاب «منح الفريدة الحمصيّة» من ذكر ذلك.

كما وجدته يعرض في دراسته وتحقيقه لهذا الكتاب، أسماء الأعلام القيروانيّين ويصفهم بالفحول الفطاحل، ويذكر منهم «الهذليّ وابن الفحّام»⁽¹²⁹⁾.

ومن الدلائل الأخرى التي قد يبدو أنّ حميتو اعتمد عليها لإلحاق الهذليّ وابن الفحّام بالأعلام القيروانيّين، -وربّما تبعه في ذلك ولد إِبّاه والعبقرّي-، هو جزؤه بأنّ اختياراتهما الأدائيّة جاءت صِنوًّا لاختيارات المدرسة القيروانيّة وموافقةً لها، فيقول على سبيل المثال، متحدّثًا عن الهذليّ ما يلي⁽¹³⁰⁾:

(127) ولد إِبّاه: تاريخ القراءات بالمشرق والمغرب، ص 233-234، بتصرّف

(128) ابن عزيمة الإشبيلي: منح الفريدة الحمصيّة في شرح القصيدة الحصريّة، دراسة وتحرّ: أحمد العبقرّي، ص 66

(129) ابن عزيمة الإشبيلي: منح الفريدة الحمصيّة في شرح القصيدة الحصريّة، ص 66.

(130) حميتو: قراءة الإمام نافع عند المغاربة، 741/6، 743.

- «مذاهبه الفنيّة في كتابه الكامل وصلّته بالمدرسة القيروانيّة في اختياراته الأدائيّة في رواية ورش».
- «فإنّ بإمكانه أن يلتمس في عامّة الأبواب صلة الهذليّ بمدرسته الأمّ القيروانيّة، وأن يقف من حينٍ لآخر عند بعض الملامح الأدائيّة التي تُذكره بمثيلاتها عند مَنْ سلفه من أئمّة هذه المدرسة».
- «وسنحاول فيما يلي أن نُبرز قسما من تلك الاختيارات والانفرادات والمذاهب الفنيّة الغربيّة التي استقلّ بها عن ورش، انطلاقا من مبادئ مدرسته»، أي: «مدرسة الهذليّ».
- «وهي كما رأينا (أي انفرادات الهذليّ الأدائيّة)، تنسجم في منطلقاتها ومقوماتها العامّة مع مذاهب المدرسة القيروانيّة التي اعتبرناه قُطبا من أقطابها، ورائدا من رُوداها في المشرق الإسلاميّ».
- ويقول على سبيل المثال أيضا، متحدّثا عن ابن الفحّام القطب الآخر من أقطاب المدرسة القيروانيّة، على حسب رأيه، ما يلي⁽¹³¹⁾:
- «مذهبه الفنيّ وصلّته بالمدرسة القيروانية الأمّ».
- «فإنّ صلّته بالمدرسة القيروانيّة تبدو مع ذلك ماثلة في مذاهبه واختياراته الأدائيّة في رواية ورش».
- «ونواصل معه تتبّع مدى وفائه لمبادئ القيروانيّين واختياراتهم في هذا الباب أيضا».
- «هذا آخر ما ذكره في أحكام اللّامات، وفيها يظهر مدى وفائه لاختيارات المشيخة من أساتذته».
- «وقد توقّفنا مع القارئ الكريم عند باب الرّاء، وباب اللّام، لاستجلاء أهمّ الاختيارات والأصول الأدائيّة التي تصله، (أي: التي تصل ابن الفحّام) بأقطاب المدرسة القيروانيّة الخمسة الماضين».

(131) م، ن: 6/770، 778، 779.

أما الدلائل التي اعتمدها «ولد إياه» في بيان نسبة ابن الفحام إلى المدرسة القيروانية بحجة الاختيارات الأدائية لهذا الأخير، هي قوله: «ومما يؤكد انتماءه (أي انتماء ابن الفحام) للمدرسة القيروانية، تزيقه للراء في «حيران» و«مريم» و«قرية» و«المراء»، وتفخيمه لها في: «كبر» و«عشرون» وغيرها⁽¹³²⁾».

هذا مجمل ما قالوه بشأن نسبة الهذلي وابن الفحام إلى المدرسة القيروانية، وخلق بي الآن، أن أناقش أدلتهم في ضوء ما توفر لدي من معطيات علمية، وأن أخلص إلى أهم ما يمكن أن أخلص إليه، وذلك كالآتي:

الردود العلمية على أدلة القائلين بنسبة الهذلي وابن الفحام إلى المدرسة القيروانية، وخلاصة القول بشأن هذه المسألة

أرد على من نسب الهذلي وابن الفحام إلى المدرسة القيروانية، من وجوه كالآتي:

أولاً: ملاحظة خلو ترجمتي هذين المقرئين، مما يفيد أن أصلهما قيرواني، أو أنهما ولدا بالقيروان ونشأ فيها، أو أنهما قضا أول حياتهما العلمية في رحابها، فما أجمع عليه أصحاب كتب التراجم، هو أن لا علاقة تربط صاحبي «الكامل» و«التجريد» بالقيروان، لا مولدا، ولا نشأة، ولا استقرارا، فضلا عن عدم وجود أية إشارة تفيد قطعا وبقينا تصدّرهما للإقراء زمنا مطولا بالقيروان مثلا؟

وما ذكره الذهبي وابن الجزي في مصنفيهما بشأن «الهذلي» من أنه تلقى عن ثلاثة شيوخ، اثنين منهم «قيروانيين» وهما: «عبد الرحمن بن علي، وعبد الله بن سمران»، والثالث مصري، أصله من القيروان، وهو: «إسماعيل بن عمرو الحداد»، لا يقوم في الواقع دليلا على أن الهذلي قيرواني الأصل، إذ لم تقع الإشارة إلى كيف ومتى تلقى عنهم؟، فلعله قرأ عليهم أو سمع منهم، وهو في طريق تجواله عبر الأقطار والأمصار للارتشاف من معين العلوم، خصوصا وقد بلغنا أنه شخصية رحالة في طلب القراءات، وأنه جاب أغلب البقاع والأماكن

(132) ولد إياه: تاريخ القراءات بالمشرق والمغرب، ص 234.

وصال وجال فيها، من أجل بلوغ درجة الإمامة في هذا الفن، حتّى قال عنه ابن الجزريّ «فلا أعلم أحدا في هذه الأئمة رحل في القراءات رحلته، ولا لقيّ من لقيّ من الشيوخ⁽¹³³⁾»، ممّا يدلّ على إمكانيّة أن يكون قد تلقّى عنهم في حدود زمنيّة ومكانيّة ضيقة، لا تصلح أن تكون مقياسا فعليّا حتّى يُحسب كلٌّ من تلقّى العلوم بهذه الطّريقة، قيروانيا، أو مصريّا، أو أندلسيا، أو غير ذلك.

ثانيا: ليس كلٌّ من يَمُرُّ بِقُطْرٍ أو يقيم فيه وقتا يسيرا من الزّمن، أو يركنُ داخله إلى الرّاحة من تعب السّفر، يُعتَبَرُ منسوباً إليه آليّا، فيُظَنُّ أنّه أصيلُ ذلك المكان، بدليل أنّ كثيرا من أهل العلم دخلوا القيروانَ للتّلقّي والإفادة ولم يُعتَبَرُوا قيروانيين، بل ظلّوا منسوبين إلى أصل مواطنهم، ولناخذُ لذلك مثالا «أبا عمرو الدانيّ» الَّذي دخل القيروان ومكث فيها أربعة أشهر يستفيد من أهل العلم⁽¹³⁴⁾، فلمْ لَمْ يُسمَّ قيروانيا؟ وكذلك «حاتم الطّرابلسيّ» الَّذي وفد من الأندلس واستقرّ زمنا بالقيروان متتلّمذا على أبي الحسن القابسيّ وأبي عبد الله ابن سفيان⁽¹³⁵⁾، ومع ذلك لم يُنادَوْهُ بالقيروانيّ، بل كانوا يدعونه بالطّرابلسيّ الأندلسيّ.

وكذا «ابن سهل الأندلسيّ» الَّذي سَكَنَ القيروان مدّة، للأخذ عن أعلامها «ابن سفيان»، ومع ذلك أيضا، لمْ يُسمَّ قيروانيا، بل ظلَّ منسوباً إلى الأندلس باعتبارها أصل موطنه الأصيل، ترعرع ونشأ فيها.

ثمّ هل أن كلّ من يتلقّى عن مشايخ من غير أصل موطنه، كما تلقّى الهذليّ وابنُ الفحّام، أيُعتَبَرُ منسوباً إلى تراب ذلك الموطن؟ اللّهمّ إلّا إذا نزل بأحد المواطنين واستقرّ بها متعلّما أو متصدّرا إلى حيث مماته هناك، عندها يمكن أن نعتبره نزيل ذلك المكان، وأصيله تجوّزا، وذلك كما نسبوا صفة «الأندلسيّ» لمكيّ والمهدويّ والحصريّ، وصفة «الإسكندريّ» لابن سفيان وابن بليّمة، مع أنّهم في الأصل من أهل القيروان مولدا ونشأة، ونسبوا صفة «القيروانيّ» لابن خيرون، مع أنّه أصيلُ الأندلس مولدا ونشأة أيضا، وكما نسبوا أيضا صفة المصريّ إلى عبد

(133) ابن الجزريّ: م، ن، 345/2.

(134) الذّهبّي: معرفة القراء الكبار، 774/2.

(135) سبق ذكّرُ هذا في هذا المقال.

المنعم بن غلبون، وهو في الأصل حلبّي الموطن والميلاد، وكما يُنسب للتونسيّ كذلك إذا درس بالأزهر، صفة «الأزهريّ»، والحال أنّه تونسيّ الأصل أبا عن جدّ، أو «الأزهريّ» إذا أخذ عن مشايخ الزيتونة، واستقرّ طويلا بتونس، فيطلقون عليه «زيتونيّا»، وهو في الأصل «مصريّ»، وهكذا.

وإذا كان مجرد أخذ الطالب عن شيوخ مكان ما، يُحوّل له أن يُنسب إلى هذا المكان، فإن الأمر يقتضي هاهنا أن يُنسب للّهذليّ أو لابن الفحام أو غيرهما، كلّ مكان تلقّوا فيه العلم عن شيوخ هذا المكان، فيصير الواحد منهم هو «القيروانيّ»، و«المصريّ»، و«الأندلسيّ»، و«البغداديّ»، و«النيسابوريّ»، باعتبار أن كلّ منهم قد أخذ عن شيوخ القيروان ومصر والأندلس وبغداد ونيسابور، وغيرها من البلاد في وقت واحد.

ولا جدوى في هذه الحالة من الحديث عن قيمة الانتماء إلى موطن محدّد، طالما أن الأمر عارٍ من كلّ ضوابط تُنظّمه.

ثالثا: إنّ ممّا قد يدلّ على عدم طول مكث الهذليّ بالقيروان بما لا يتسنّى حُسابه قيروانيّا، هو كثرة البلدان التي جابها لاكتساب العلم وتحصيل القراءات، وكثرة شيوخه الذين تجاوزوا الثلاثمائة، حتّى قال ابن الجزريّ مُثنيّا عليه «كذا ترى همّ السادات في الطلب»⁽¹³⁶⁾.

والشاهد من هذا، أنّ من كانت هذه حاله في دوام التّطواف بالبلدان وكثرة الشيوخ، فإنّه يتعذّر عليه «حتمًا ومنطقًا» أن يكون ممّن يُطيل الإقامة في الأقطار والأمصار، إلّا أن يكون ذلك في آخر حياته بعد استجماعه للعلوم والمعارف، فحينها يتخذ موطنًا ما، يكون مستقرّا له إلى مماته.

أمّا والحال أنّه لا يزال في مرحلة الطلب، فإنّه يعسر عليه في الغالب أن يتفرّغ للتدريس، أو للتلقّي وقتا كافيا يمكن أن يجعله أصل ذلك البلد.

(136) ابن الجزريّ: غاية النهاية، 345/2.

رابعاً: إنّ كلَّ ما ذكره «عبد الهادي حميتو» ومنْ نَسَجَ على منواله في اعتبار «الهُذَلِيِّ وابنِ الفَحَّامِ» قيروانيين، قابلٌ هو الآخر على عَرَضِهِ على مِحَكِّ النِّقْدِ الموضوعيِّ، ذلك أنّ حميتو قد سبق أن استدلَّ بوجاهة هذه النسبة، فذكر أنّ المَرَاكِشِيَّ أخبر في كتابه: «الدَّيْلُ والتَّكْمِلَةُ»، أنّ أحد تلاميذ ابنِ الفَحَّامِ السَّالِفِ الذِّكْرُ قد أخذ الرواية عنه (أي عن ابنِ الفَحَّامِ) بالمهديّة⁽¹³⁷⁾، وهي إشارة لطيفةٌ يحسبها البعض دليلاً على انتماء «ابنِ الفَحَّامِ» إلى المدرسة القيروانيّة، ولكنّ هذا الاستدلال لم يخلُ من نَقْدٍ، إذ «هلْ ذُكِرَ متى وكيف تَمَّ هذا الأخذُ؟ وهل كان «ابنِ الفَحَّامِ» مقيماً إقامةً مستمرّةً بالمهديّة حين أخذ عنه هذا التلميذُ؟ وإذا كان مقيماً، فما هي ضوابط هذه الإقامة عنده؟ فلعلَّ أحدهما أو كلاهما (أي التلميذ وابنِ الفَحَّامِ) قد كانا في رحلةٍ في اتّجاه الشّرق، ودخلا المهديّة في نفس الوقت، أو في زمنٍ مختلف، والتقى هناك بعد عناء السّفر، فتلقّى عنه هذا التلميذُ ما أمكن أن يتلقّى عنه، وخرجا كما دخلا، منصرفا كل منهما إلى حال سبيله.

لأجل هذا لا يمكن التّسليمُ بما أفاد به المَرَاكِشِيَّ في هذا الخصوص، لافتقار مُضَمِّنِ هذه الإفادة عنصرَ الإقناع المفضي إلى اعتبار «ابنِ الفَحَّامِ» قيروانياً لا صقلياً.

ولا يخفى على أهل العلم، أنّه ليس من السّهل أن يُجَزَمَ بأخذ تلميذٍ ما عن شيخٍ ما، إلّا إذا تضافرت الأدلّة على ذلك بصورة يقينيّة مُجمَع بشأنها، خصوصاً وقد ورد في التّرجمة المذكورة أنّ هذا التلميذَ قد تلقّى عن ابنِ الفَحَّامِ الروايةَ أثناء وجهته إلى الحجّ سنة «خمس مائة» للهجرة، ولم يذكر صاحبُها تفاصيلَ هذا الأخذِ وكيفيّته، ولا مدّة تلقّيه عنه الرواية، ولا الزّمنَ الذي استغرقه التلميذُ في أخذها.

وعلى الفرض والتّقدير، أنّ هذا التّلاقي قد حصل فعلاً بين «ابنِ الفَحَّامِ» وبين هذا التلميذ في المهديّة، وحصل الأخذُ والتّلقّي، فهل مجرّد حصولِ هذا، يعتبر دليلاً قوياً على انتماء «ابنِ الفَحَّامِ» إلى المدرسة القيروانيّة؟ وهل توجد

(137) م، ن: 345/2.

إفادةً يقينيةً ثابتةً على الزّمن الذي أقامه «ابن الفحّام» بالمهدية حتّى يُعدّ مهدويًا أو قيروانيًّا؟ وإذا كان لا حرج أن يُعتبر كذلك، حتّى ولو لم يُمضِ هناك إلّا أيّامًا معلومةً أو أشهرًا معدودةً، فإنّه لا جرم علينا أن نعتبر أبا عمرو الدّانيّ كذلك قيروانيًّا، باعتباره قد دخلها وأمسى ثاويًا فيها «أربعة أشهر» كاملة، قد تكون مدّة أطول ممّا قضّاها «ابن الفحّام» فعليًّا.

ولذلك، فإنّه أخذًا بهذه الاعتبارات كلّها، لا يمكن أن تقوم رواية المراكشيّ التي اعتمدها حميتو، دليلًا جازمًا على انتماء «ابن الفحّام» إلى المدرسة القيروانيّة.

خامسًا: إنّ ملاحظة العدد المهور من الأشياخ الذين تلقّى عنهم الهذليّ، والذين بلغ عددهم، عددَ أيّام السّنة الشمسيّة بأكملها، كما أفاد بذلك ابن الجزريّ، تفضي حتمًا إلى تعذّر اعتبار هذا المقرئ قيروانيًّا، إذ كيف لطالبٍ علّم أن يجلس لعدد لا يُحصى من الشّيوخ كالذين جلس إليهم «الهذليّ»، ويستطيع أن يستقرّ في مكانٍ واحدٍ حتّى يُحسَبَ أصيلٌ ذلك المكان؟ اللهمّ إلّا إذا كان شيوخه جميعًا يقطنون نفس البلد، فعندها يلزمهم بذلك البلد اضطرارًا، ويصبح فردًا منهم، لكنّ الواقع خلافُ ذلك، إذ بالتّحسّس في جنسيّات المشايخ الذين أقرأوا «الهذليّ» يتّضح - كما أفاد بذلك ابنُ الجزريّ - أنّهم من بلادٍ مختلفة، إذ منهم من هو من القيروان، ومنهم من هو من بغداد، ومنهم من هو من مصر، ومنهم من هو من نيسابور، ومنهم من هو من حلب، ومنهم من هو من البصرة، ومنهم من أخذ عنه بالكوفة، ومنهم من أخذ عنه بحرّان، ومنهم من تلقّى عنه بسمرقند، ومنهم من أقرأه بالقدّس - حرّره الله آمين -، ومنهم من سمع منه ببغروت، ومنهم بدمشق، ومنهم بالأهواز، ومنهم بأمكنةٍ أخرى مختلفة.

والحاصل من كلّ هذا، أنّه بقدر ما يكون أصلُ هؤلاء الشّيوخ الذين أقرأوا «الهذليّ»، من أماكن مختلفة، بقدر ما تضعّف إمكانيّة أن يكون هذا التّلميذ قيروانيًّا، لأنّ كثرة البلدان توجب كثرة التّنقّل بينها، وكثرة التّجوال بينها تقتضي عدم الاستقرار في نفس المكان، ولنضربَ لذلك مثلاً، فلو قدّر على «الهذليّ» أن يتلقّى كلّ يوم، أو يومًا بعد يوم، عن شيخٍ واحدٍ فقط، لانتَهت السّنة الواحدة، ولم

يَنْتَه تَلْقِيَه عَنْ جَمِيع شِيُوخَه، فَمَتَى سَيَسْتَقِر فِي الْقَيْرَوَان حَتَّى يُعَدَّ مِنْ أَهْلِهَا؟ ثُمَّ إِنَّهُ إِذَا قَضَى أَغْلَبَ حَيَاتِه فِي التَّجَوُّل بَيْن الْأَقْطَارِ وَالْأَمْصَارِ فِي طَلَب الْعِلْمِ، فَمَتَى مَكَث طَوِيلًا فِي الْقَيْرَوَان حَتَّى يُعْتَبَرَ مِنْ أَهْلِهَا وَعِلْمَائِهَا؟

وَإِتِمَامًا لِلْفَائِدَةِ فَإِنَّ مَسْأَلَةً مُهِمَّةً، لَا يَجِبُ التَّغَافُل عَنْهَا، وَيَلْزَمُ طَرَحُهَا هُنَا، وَهِيَ أَنَّ كَثْرَةَ الشُّيُوخِ بِهَذَا الْعَدَدِ الْكَبِيرِ - كَمَا تَوَفَّرَ لِلْهَذَلِيِّ - يَدْعُو حَتْمًا إِلَى إِثَارَةِ التَّسَاوُلَاتِ الْآتِيَةِ:

■ هَلْ بِمَجْرَدِّ أَنْ يَلَاقِيَ التَّلْمِيزُ أَوْ الطَّلَابُ، شَيْخًا مِنَ الشُّيُوخِ، فَيَأْخُذَ عَنْهُ الْعِلْمُ فِي سَاعَةٍ أَوْ سَاعَتَيْنِ مِنْ زَمَنِ، أَوْ فِي يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ، أَوْ أَقَلِّ مِنْ ذَلِكَ، يُعْتَبَرُ شَيْخَهُ؟

■ هَلْ بِمَجْرَدِّ أَنْ يَلْتَقِيَ الشَّيْخُ مَعَ طَالِبِهِ فِي سَفَرٍ مُعَيَّنٍ، فَيَلْقَنَهُ مَسْأَلَةً عِلْمِيَّةً مَا، يُعْتَبَرُ شَيْخَهُ؟

■ هَلْ بِمَجْرَدِّ أَنْ يَسَالَ الطَّلَابُ شَيْخًا مَا فِي مَسْأَلَةٍ عِلْمِيَّةٍ مَا، فَيَجِيبُهُ عَنْهَا، يُعْتَبَرُ شَيْخًا لَهُ؟

■ مَا هُوَ الْمَقْيَاسُ الْمَعْتَمَدُ الَّذِي يَحْكُمُ بِأَنَّ شَخْصًا مَا، هُوَ شَيْخُكَ؟

لَا بَدَّ فِي تَقْدِيرِي مِنْ وَضْعِ ضَوَابِطٍ تَوْضِّحُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ وَتَقْنَنُهَا، وَيَكُونُ ذَلِكَ بِاتِّفَاقٍ وَإِجْمَاعِ عُلَمَاءِ الْأُمَّةِ، لِأَنَّ غَضَّ النَّظَرِ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ، وَالتَّسَاهُلَ بِشَأْنِهِ، يَفْتَحُ الْبَابَ أَمَامَ كُلِّ مَنْ هَبَّ وَدَبَّ، فَيَدَّعِي التَّتَلُّمَ عَنْ غَيْرِهِ، وَهُوَ لَمْ يَلَاقَ مِنْ ادَّعَى التَّتَلُّمَ عَلَيْهِ أَصْلًا، أَوْ أَنْ يَدَّعِي الْمَشِيعَةَ، وَهُوَ مِنْهَا بَعِيدٌ.

سَادِسًا: إِنَّ مَا أَفَادَ بِهِ «حَمِيْتُو وَوَلَدُ إِبَاهُ»، مِنْ أَنَّ «ابْنَ الْفَحَّامِ» انْتَقَلَ مِنْ «صَقْلِيَّةٍ» إِلَى «الْقَيْرَوَانِ» وَانْتَهَتْ إِلَيْهِ رِثَاسَةُ الْإِقْرَاءِ بِهَا، وَرَبَّمَا كَانَ مَقَامُهُ بِإِفْرِيقِيَّةٍ بَعْدَ اسْتِكْمَالِ قِرَاءَتِهِ، يَبْقَى أَمْرًا مَظْنُونًا بِشَأْنِهِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُمَا لَمْ يُشِيرَا إِلَى مَصْدَرِهِمَا فِي ذَلِكَ، وَلَمْ تَذْكُرِ الْمَصَادِرُ الْمَعْتَمَدَةُ وَلَوْ جُزْءًا يَسِيرًا مِمَّا ذَكَرَاهُ.

وَبِمَا أَنَّ الْعِلْمَ لَا يُؤْخَذُ إِلَّا بِالدَّلِيلِ، فَإِنَّ مَا أَفَادَ بِهِ «حَمِيْتُو وَوَلَدُ إِبَاهُ» فِي هَذَا الْخُصُوصِ، يُعْتَبَرُ غَيْرَ يَقِينِيٍّ وَلَا يُمَكِّنُ التَّسْلِيمَ بِهِ أَيْضًا.

سابعاً: بلغ الأمر بحميتو في مصنفه -وكما تقدّم- إلى اعتبار الهذليّ علماً من أعلام المدرسة القيروانية، وقُطبا من أقطابها، وهو أمرٌ يحتاج -في نظري- إلى شيء من المراجعة، ذلك أنّه ذكر أنّ «الهذليّ» قد نشأ في «بسكرة» بالجزائر، ثمّ غادرها فيما يبدو مبكراً إلى «القيروان» ثمّ إلى «الأندلس»⁽¹³⁸⁾.

فقوله «ثمّ غادرها فيما يبدو» عبارةٌ تفيد ضعف الرواية وعدم اليقين، بحيث لا تصلح للاعتماد.

وقوله «إلى القيروان»: كلامٌ يفتقر إلى دليل قويّ يؤيد صحّة ذلك.

ثمّ لنفترض جدلاً، أنّه دخل القيروان، فلماذا لم يذكر حميتو متى كان ذلك؟ وكم قضّى فيها تقريباً؟ وإذا كان متيقناً من ذلك، فلماذا ذكر بعض من أخذ عنهم من الشيوخ القيروانيين، ولم يذكر بعض من أخذوا عنه من التلاميذ، سواء كانوا قيروانيين أو غيرهم؟

الظاهر الذي لا مِرية فيه، أنّ حميتو قد نقل مشيخة الهذليّ عن الذهبيّ وابن الجزريّ في كتابيّهما، ولم ينقل عنهما تلميذته أصلاً، ولعلّ سبب ذلك أن ليس فيمن ذكرهم الذهبيّ أو ابنُ الجزريّ تلميذٌ واحدٌ قيروانيّ، يمثل مسوّغا حقيقياً لـ: «حميتو» في اعتبار «الهذليّ» قيروانياً.

ثمّ نجد «حميتو» -في إطار مناقشة رأيه دائماً- يقول في عرضه لرحلات «الهذليّ»: «أمّا رحلته المشرقيّة فقد بدأت سنة «خمس وعشرين وأربعمئة» للهجرة، وكانت منطلقة فيما يظهر من بلده أو من القيروان»⁽¹³⁹⁾.

فقوله «من بلده أو من القيروان»، يدلّ على عدم امتلاكه للخبر اليقين في المسألة، إذ قد يُرَجَّح أنّه خرج من بلده «بسكرة»، ولم يخرج من «القيروان».

وقوله «من بلده أو من القيروان»، يدلّ أيضاً وضمنياً، على أنّ القيروان ليست بلده، لأنّها لو كانت بلده لقال «من بلده أو من بسكرة».

(138) حميتو: قراءة الإمام نافع عند المغاربة، 728/6.

(139) قراءة الإمام نافع عند المغاربة، 728/6.

ثمّ يسترسل حميتو في عرض مسيرة الهذليّ فيقول: «ثمّ درس في أثناء الطريق بمصر على مشايخ القراءة والعلم»، وهو قولٌ يدلّ على أنّ أخذَه عن المشايخ في كلّ مكان، كان بطرفٍ، أي لم يدم طويلا، ممّا يقوّي احتمال أن يكون تلقّيه القراءات على مشايخ القيروان كان أيضا في أثناء الطريق بالقيروان، وإذا كان كذلك، فهل يُعقل أن نعتبر من تلقّى بالقيروان على هذه الشاكلة قيروانيا؟

ثامنا: لسائل أن يسأل كيف لـ «ولد إياه» صاحب كتاب «تاريخ القراءات في المشرق والمغرب» أن ينسج على منوال حميتو في اعتبار «أبي القاسم ابن الفحام» قيروانيا، وعلمّا من أعلام المدرسة القرائيّة القيروانيّة، ولم ينسج على منواله في اعتبار «أبي القاسم الهذليّ» كذلك؟ خصوصا وقد وجدته يقتبس كثيرا من مُضمّن كتاب «قراءة الإمام نافع عند المغاربة»: ل: حميتو وينقله إلى كتابه، ويقتفي أثره في جملة محترمة من آرائه.

ثمّ ألا يفيد عدم نسج «ولد إياه» على منوال «حميتو» في اعتبار «الهذليّ» من أبناء المدرسة القيروانيّة، مؤشرا على قناعته التامة بعدم انتماء الهذليّ إلى هذه المدرسة؟ ودليلا صريحا منه على أنّ ما استدللّ به حميتو في البرهنة على قضية الحال، يفتقر إلى قرائن قويّة وحجج ناصعة؟

هو في رأيي كذلك والله أعلم.

تاسعا: ذكر حميتو في كتابه «قراءة الإمام نافع عند المغاربة»، عددا من الاختيارات الأدائيّة للهذليّ وابن الفحام، في بعض أحكام الرّاء واللام والمدّ، الخاصّة برواية ورش عن نافع المدنيّ، وجزّم بتوافقها مع اختيارات المدرسة القيروانيّة⁽¹⁴⁰⁾، فيما ذكر «ولد إياه» في كتابه تاريخ القراءات في المشرق والمغرب اختيارات ابن الفحام فقط، وقطّع أيضا باتفاقها مع اختيارات هذه المدرسة كذلك⁽¹⁴¹⁾.

(140) حميتو: قراءة الإمام نافع عند المغاربة، 743-741/6، 771-770.

(141) ولد إياه: تاريخ القراءات في المشرق والمغرب، ص 734.

وقد ذكّرنا هذا في إطار سَوِّق المؤيّدات الدّالة على انتماء «الهذليّ وابن الفحّام» إلى المدرسة القرائيّة القيروانيّة، ولكنّ الواقع خلاف ذلك، إذ ثبت بالبحث والدّراسة أنّ توافق اختيارات هذين المقرّئين مع اختيارات هذه المدرسة، لا يقوم دليلاً على أنّهما من القيروان، ومن أبناء مدرستها، وذلك لعلّة وجيهة، مفادها أنّ أعلاماً آخرين من غير أهل القيروان⁽¹⁴²⁾، يتبنّون نفس الاختيارات الأدائيّة التي يتبنّاها «الهذليّ وابن الفحّام»، ممّا يفنّد دليل القول بانتمائهما إلى المدرسة القيروانيّة.

وأذكر من ذلك -على سبيل المثال- ما يلي. اختيار الدّانيّ⁽¹⁴³⁾ وابن خاقان⁽¹⁴⁴⁾ والشّاطبيّ⁽¹⁴⁵⁾ -وهم من دانية وبغداد وشاطبة-، ترقيق «حرف الرّاء» في حالة الوقف والوصل، في نحو: «خَيْرًا» و«بَصِيرًا» وشبّههما، وفي مثل «شَاكِراً» و«خَضِرًا» ونظيرهما، وذلك رواية عن ورش من طريق الأزرق، وقد وافقوا ابن بليّمة، أحد أعلام المدرسة القيروانيّة في هذا الاختيار⁽¹⁴⁶⁾.

(142) سنقوم بترجمة مختصرة لهم، حتّى نبين أنّ أصل موطنهم ليس القيروان.

(143) هو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد، أبو عمرو الدّانيّ، أستاذ الأستاذين وشيخ المقرّئين، قرأ على طاهر بن غلبون وابن خاقان، وغيرهما، قرأ عليه ابنه أحمد، وخلق كثير، من أشهر مصنفاته: «التيسير» و«جامع البيان»، توفّي رحمه الله سنة 444 للهجرة (ابن الجزريّ: غاية النّهاية، 449-447/1).

(144) هو موسى بن عبيد الله بن يحيى بن خاقان، أبو مزاحم الخاقانيّ البغداديّ، إمام مقرئ، مجوّد أصيل وثقة، كان إماماً في قراءة الكسائيّ، ضابطاً لها، صاحب القصيدة الخاقانيّة المشهورة في فنّ التّجويد، شرحها الدّانيّ، توفّي رحمه الله سنة 325 للهجرة (ابن الجزريّ: غاية النّهاية، 280-279/2).

(145) هو أبو القاسم وأبو محمّد، قاسم بن فيره، بن خلف بن أحمد، الشّاطبيّ الرّعينيّ الصّريّ، قرأ على محمّد بن أبي العاص النّفزيّ، وابن هذيل، كان إماماً كبيراً في القراءات، بصيراً بالعربيّة، أقرأ القرآن بمصر، قرأ عليه عليّ بن محمّد السّخاويّ، وغيره، من مؤلفاته: قصيدته المشهورة «حرز الأمانيّ ووجه التّهانّي»، توفّي رحمه الله سنة 590 للهجرة بالقاهرة (ابن الجزريّ: غاية النّهاية، 20/2-22).

(146) ابن الجزريّ: النّشر في القراءات العشر، 96/2.

■ اختيار أبي بكر الأذفوي⁽¹⁴⁷⁾ و زكرياء بن يحيى⁽¹⁴⁸⁾ والأهوازي⁽¹⁴⁹⁾ - وهم من مصر والأندلس والأهواز -، ترقيق راء «المَرء» بالبقرة والأنفال⁽¹⁵⁰⁾، وذلك رواية عن ورش من طريق الأزرق، وهو مذهب ابن خيرون والحصري وابن بليمة من المدرسة القيروانية⁽¹⁵¹⁾.

■ اختيار الداني - وهو من دانية بالأندلس - التَّوسَّطَ في مدّ لفظ «شيء» كيفما وقع، وذلك رواية عن ورش من طريق الأزرق، وهو مذهب أبي محمد مكِّي، أحد أعلام المدرسة القيروانية⁽¹⁵²⁾.

■ اختيار أبي بكر بن مجاهد⁽¹⁵³⁾، وأبي الحسن الأنطاكي⁽¹⁵⁴⁾، وأبي بكر الأذفوي، وأبي القاسم الشاطبي - وهم من بغداد وقرطبة ومصر وشاطبة الأندلسية - إشباع المدّ في حرف «العين» من «كَهَيَّعَص»⁽¹⁵⁵⁾، وذلك رواية عن ورش من طريق الأزرق، وهو مذهب أبي محمد مكِّي، أحد أعلام المدرسة القيروانية كذلك⁽¹⁵⁶⁾.

(147) تقدّمت ترجمته في هذا المقال.

(148) هو أبو يحيى، زكرياء بن يحيى، الأندلسي، مقرئ ومتصدّر وضابط، له كتاب حَسَن في الأصول، عرض على بكر الدميّاطي ومواس بن سهل، (ابن الجزري: غاية النهاية، 267/1).

(149) هو الحسن بن علي بن إبراهيم بن يزداد بن هرمز، أبو علي الأهوازي، شيخ القراء في عصره، وصاحب السند العالي، إمام كبير ومقرئ ومحدّث، نشأ بالأهواز، ثمّ رحل إلى دمشق واستوطنها حتّى مماته بها -رحمه الله- سنة 446 للهجرة (م، ن، 200/1-202).

(150) سورة البقرة، 102/1؛ سورة الأنفال، 24/8.

(151) ابن الجزري: النّشر في القراءات العشر، 102/2.

(152) م، ن، 346/1.

(153) هو أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي البغدادي، شيخ الصنعة، وأوّل من سبّع السبعة، ولد ببغداد سنة 245، قرأ على قبل والكسائي الصغير وغيرهما، قرأ عليه الشذائي والمطوّعي، وغيرهما، وازدحم عليه الطلبة من كلّ مكان لأخذ عنه، توفي -رحمه الله- سنة 324 للهجرة (ابن الجزري: غاية النهاية، 130-128/1).

(154) هو أبو الحسن علي بن محمد بن إسماعيل الأنطاكي بن محمد بن بشر، الأنطاكي التميمي، نزيل الأندلس وشيخها، إمامٌ حاذقٌ، مسند، ثقة، ضابطٌ، وُلد بأنطاكية، نزل بالأندلس مقرّناً بها، أخذ القراءة عن ابن عبد الرزاق وابن الأخرم وغيرهما، توفي رحمه الله سنة 377 للهجرة بقرطبة (م، ن: 499/1).

(155) سورة مريم، 1/19.

(156) ابن الجزري: النّشر في القراءات العشر، 348/1.

■ اختيار الشاطبي، ترقيق كل راء جاء بعدها عينٌ وألفٌ، من نحو كلمة «ذِرَاعًا»⁽¹⁵⁷⁾ و«سِرَاعًا»⁽¹⁵⁸⁾، وكل راء جاء بعدها همزةٌ نحو: كلمة: «افْتِرَاءً»⁽¹⁵⁹⁾، و«مِرَاءً»⁽¹⁶⁰⁾، وكل راء جاء بعدها ألف دالة على اثنين من نحو كلمة: «طَهْرًا»⁽¹⁶¹⁾، و«تَتَصِرَان»⁽¹⁶²⁾، وذلك رواية عن ورش من طريق الأزرق⁽¹⁶³⁾، وهو اختيار ابن سفيان ومكي والمهدوي⁽¹⁶⁴⁾، أبرز أعلام المدرسة القيروانية.

■ اختيار الداني وابن الباذش⁽¹⁶⁵⁾، وهما أندلسيان، ترقيق حرف اللام المفتوحة إذا كانت قبلها «صاد»، وذلك رواية عن ورش من طريق الأزرق في نحو كلمة: «فَصَلَّى»⁽¹⁶⁶⁾، شرط وقوعها رأس آية، وهو اختيار ابن سفيان ومكي المهدوي المقرئين القيروانيين⁽¹⁶⁷⁾.

وغيرها من الاختيارات الأخرى التي يشترك فيها أعلام المدرسة القيروانية مع بعض نظرائهم من غير أبناء مدرستهم.

فإذا كان كل من يوافق الأعلام القيروانيين في اختياراتهم الأدائية، يُعتبر قيروانياً، فإن ذلك يقتضي أن يكون الداني والشاطبي والأهوازي، وجميع من ذكرناهم، من أهل القيروان أيضاً، وهو على خلاف الحقيقة، ويدحض مرة أخرى القول بانتماء «الهُذليّ وابن الفحّام» إلى أهل القيروان، نشأة واستقراراً.

(157) سورة الحاقة، 32/69.

(158) سورة المعارج، 43/70.

(159) سورة الأنعام، 140/6.

(160) سورة الكهف، 22/18.

(161) سورة البقرة، 125/2.

(162) سورة الزحمن، 35/55.

(163) الشاطبي: حرز الأمانيّ ووجه التهاني، ص 120؛ ابن القاصح: سراج القارئ المبتدئ، ص 120.

(164) ابن الجزري: م، ن، 97-96/2.

(165) هو أبو جعفر أحمد بن علي بن أحمد، بن خلف بن الباذش الأنصاري، الغرناطي، إمام محقق وثقة، ألف كتاب «الإقناع في القراءات السبع»، قرأ على أبيه وعلى شريح بن محمد وغيرهما، توفي رحمه الله سنة 540 للهجرة (ابن الجزري: غاية النهاية، 79/1).

(166) كما في قوله تعالى: «وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» [سورة الأعلى 15/87]

(167) المهدوي: شرح الهداية، ص 132؛ ابن الباذش: الإقناع في القراءات السبع، 342/1.

عاشرا: لو كان «الهذليّ وابنُ الفحّام» قيروانيّين، ويتّميان إلى المدرسة القيروانيّة، لكان ذَكَرَ ذلك كُلُّ من ترجم له، ولا سيّما المشهورون منهم، من نحو ابن الجزريّ في كتابه «غاية النّهاية»، والدّهبيّ في كتابه «طبقات القراء»، وكتابه «العبر في أخبار مَنْ غبر»، وابن بشكوال في كتابه «الصّلة»، والفقطيّ في كتابه «إنباه الرّواة» وابن العماد في كتابه «شذرات الدّهب في أخبار من ذهب»، وغيرهم، فهل يُتَصَوَّر أنّ «الهذليّ وابن الفحّام»، من أعلام القيروان بالفعل، ولم يتفطّن إلى ذلك أحدٌ من المترجمين لهما من هؤلاء وغيرهم؟ وهل يُمكن أن تغيب مثل هذه المعطيات الدّقيقة على كبار المحقّقين من أمثال ابن الجزريّ، المشتهر بالمعرفة المعمّقة بسير الرّجال ومواطنهم وتاريخ حياتهم؟

هل للهذليّ وابن الفحّام ذكْرٌ في المصنّفات التّونسيّة؟

إنّ ممّا قد يُعتَبَر دليلا يصلح لمعارضة الرّأي القائل بأنّ «الهذليّ وابن الفحّام» يتّميان إلى المدرسة القيروانيّة، هو عدمُ ذكْرِ بعض المؤرّخين والدّارسين لتاريخ القراء وسيرهم، هذين المُقرّئين (الهذليّ وابن الفحّام)، ضَمْنِ مُصنّفاتهم التي صنّفوها في تراجم الأفاقة والقيروانيّين والتّونسيّين، وهو ما قد يقوم دليلا آخر، على أنّهما ليسا قيروانيّين، ولا يتّميان أصلا إلى المدرسة القيروانيّة، وأخصّ بالذّكر من هؤلاء مَنْ يأتي:

• من القدامى

﴿ عبد الرّحمن بن محمّد الدّبّاغ القيروانيّ التّونسيّ (ت 699هـ / 1299م)⁽¹⁶⁸⁾، صاحب كتاب «معالم الإيمان في معرفة أحوال أهل القيروان»، ويُعتَبَر كتابه هذا، من المصادر الأمّهات في التّراجم والحياة الثّقافيّة العامّة بالقيروان، وقد اطلّعت على جميع أسماء مَنْ ذكّروهم من القيروانيّين في الأجزاء الثلاثة من هذا المُصنّف، ولا أثر لذكْرِ «الهذليّ» ولا «ابن الفحّام» من بينهم.

(168) هو أبو زيد عبد الرّحمن بن محمّد، بن عليّ بن عبد الله الأنصاريّ الأسديّ القيروانيّ، المحدث المعروف بالدّبّاغ المالكيّ، من مصنّفات «معالم الإيمان في معرفة أحوال أهل القيروان»، و«تاريخ ملوك الإسلام»، توفّي رحمه الله سنة 699 للهجرة (البغداديّ: هدية العارفين، 556/2).

ودليلي على أنّ الدّبّاغ قد خصّ هذا المصنّف بذكر أحوال «أهل القيروان»، هو ذكره لابن سفيان المقرئ القيرواني، وبعض تلاميذه، كأبي عليّ الجلوليّ المقرئ، وابن أخي عبد الحميد القيروانيّين⁽¹⁶⁹⁾⁻⁽¹⁷⁰⁾. وذكره كذلك لمقرئ وعلم قيروانيّ آخر، هو «أبو الحسن عليّ بن عبد الغنيّ الحصريّ»⁽¹⁷¹⁾⁻⁽¹⁷²⁾.

وإذا سألت لماذا لم يقع اعتمادُ مُصنّف: «طبقات علماء إفريقيّة وتونس» لأبي العرب التّيميّ القيروانيّ الإفريقيّ، ومثله مصنّف: «طبقات علماء إفريقيّة» لتلميذه الخشنيّ القرويّ، ومصنّف «رياض النفوس للمالكيّ»، وهي مصنّعات لأعلام تونسيّين، اعتنى فيها أصحابها، بذكر علماء القيروان وإفريقيّة وفصلوا القول في تراجمهم تفصيلاً؟

فالجواب، أنّه لا يمكن ذلك، باعتبار أنّ «الهذليّ وابن الفحّام» جاء زمناً بعد أبي العرب (ت 333هـ/ 944م)، وبعد تلميذه الخشنيّ (ت 361هـ/ 971م)، وبعد المالكيّ (ت 449هـ/ 1057م) أصحاب هذه الكتب.

وقد تسأل أيضاً لماذا تغيب الاستئناس بمصنّف «الذّيل لكتاب بشائر أهل الإيمان» لحسين الخوجة التونسيّ (ت 1145هـ/ 1732م)، ومصنّف «شجرة النور الزكيّة» لمخلوف (ت 1360هـ/ 1864م) فالجواب عن ذلك كما يأتي:

فأما بالنسبة لعدم ذكر المصنّف الأوّل، وهو مصنّف «الذّيل لكتاب بشائر أهل الإيمان»، فسببه أنّ النخبة التونسيّة التي اختار «الخوجة» الترجمة لها والتّعريف بها وباختصاصاتها العلميّة المتنوّعة في كتابه، كان زمنها في حدود القرن الحادي عشر وما بعده⁽¹⁷³⁾، أي بعد عصر الهذليّ وابن الفحّام المتزامن مع القرن الخامس والسادس للهجرة. وأمّا بالنسبة لعدم ذكر المصنّف الثّاني: فسببه أنّ «مخلوفاً»

(169) ر: الدّبّاغ: معالم الإيمان، 184/3، 186.

(170) تقدّمت ترجمتهما في هذا المقال في تلمذة ابن سفيان.

(171) سبقت ترجمته في هذا المقال.

(172) الدّبّاغ: معالم الإيمان، 202/3.

(173) ر: فهرسة المترجم لهم في: خوجة: الذّيل لكتاب بشائر أهل الإيمان في فتوحات آل عثمان، ص 254-264.

قسّمه إلى قسمين: قسم خصّصه لذكر مآثر الأعلام من عهد النبي سيّدنا محمد ﷺ، إلى زمن الإمام مالك رضي الله عنه ومعاصريه. وقسم ثان خصّصه للحديث عن مناقب أمراء إفريقية.

ولذلك فلن نجد ذكر الهذليّ وابن الفحام في هذا الكتاب، لأنّهما لا إلى هذا القسم، ولا إلى ذاك.

• من المعاصرين

* محمد محفوظ (ت 1338هـ / 1920) ⁽¹⁷⁴⁾: صاحب كتاب «تراجم المؤلفين التونسيين» الذي خلا كتابه هذا من ذكر «الهذليّ وابن الفحام»، ما يدلّ على أنّهم غير تونسيين، لا مولداً ولا نشأة.

ومن بين من تمّ ذكرهم في هذا المصنّف من الأعلام القيروانيّين، «مكي بن أبي طالب القيسيّ» و«ابن سفيان المقرئ القيروانيّ»، وتلميذه «عبد الخالق السيوريّ القيروانيّ» ⁽¹⁷⁵⁾.

* حسن حسني عبد الوهاب (ت 1388هـ / 1968م) ⁽¹⁷⁶⁾: الذي ألف كتاب «العمر في المصنّفات والمؤلّفين التونسيّين» والذي تصفّحت أسماء التونسيّين، فلم أجد للهذليّ، ولا لابن الفحام فيه ذكراً، وهو مؤلّف يُعنى بآثار كلّ من يُنسب إلى تونس بمعناها القديم والحديث، من العلماء في شتى الاختصاصات، بما في ذلك الاختصاص القرائيّ، وقد عثرت فيه على ذكر أعلامٍ مقرئين قيروانيّين، منهم

(174) هو محمد محفوظ بن الشيخ عبد الله الترمسيّ، أصوليّ وفقه، مقرئ ومحدّث، قيل إنّ ولادته سنة 1280، وقيل سنة 1285هجرية، حفظ القرآن وأتقنه، تلقّى القراءات والفقه والحديث، على كبار علماء مكنة، وتخرّج على يديه طلبة كثيرون، له مؤلّفات في فنّ القراءات والحديث وغيرهما، توفّي رحمه الله سنة 1338 للهجرة (موقع اقرأ، مكتبة تحميل الكتب الإسلامية، ترجمة محمد محفوظ، وقع الدخول إلى هذا الموقع يوم 27 جويلية 2021).

(175) محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيّين، ص، 274، 43، 116.

(176) هو حسن حسني عبد الوهاب الصمادحيّ، أحد أعلام النهضة التونسيّة الحديثة في الاقتصاد واللغة والأدب، وُلد في مدينة تونس سنة (1301هـ/1884م)، تعلّم بالمدرسة الصادقية، درّس التاريخ الإسلاميّ بالمدرسة الخلدونية، من سنة 1910م إلى سنة 1925م، له نشاط علمي وثقافي واسع، ومثّل تونس في عدّة مؤتمرات بالخارج، توفّي سنة (1388هـ/1968م) (علاّم، محمد مهديّ: مجمع اللغة العربيّة، المجمعيون، ص 66-67 بتصرف).

مؤسس المدرسة القيروانية «ابن خيرون»، وعميدها «ابن سفيان»، وبقية الأعلام: «مكي والمهدوي وابن بليمة»⁽¹⁷⁷⁾.

* الهادي روشو⁽¹⁷⁸⁾: الذي ألف كتابا جمع فيه طبقات القراء والمقرئين بإفريقية وتونس منذ زمن الصحابة رضي الله عنهم إلى يوم الناس هذا، ولم يُدرجهما ضمنهم⁽¹⁷⁹⁾، مما دلّ على كونهما غيرَ قيروانيّين، ولا ممّن يتميان إلى المدرسة القيروانية⁽¹⁸⁰⁾.

وعلى غرار ما طرحته من أسئلة في قسم المؤلفين القدامى، أ طرح أيضا سؤالا مهما في قسم المؤلفين التونسيين المعاصرين، فأقول لماذا وقع تغيبُ كتاب «القراءات بإفريقية منذ الفتح إلى منتصف القرن الخامس للهجرة» للأستاذة الزيتونية التونسية: هند شلبي (ت 1442هـ/ 2021م)⁽¹⁸¹⁾، رحمها الله تعالى، والحال أنّ هذا الكتاب تناول دراسة هذا الباب دراسةً مستفيضة؟

فالجواب ظاهرٌ كما يبدو من عنوان الكتاب، إذ تناولت فيه صاحبتُه ذُكرَ المقرئين الأفارقة من زمن الفتح الإسلاميّ، إلى منتصف القرن الخامس للهجرة

(177) عبد الوهّاب، حسن حسني: العمر في المصنّفات والمؤلّفين التونسيّين، ص 112-115، 121-119، 128-146، 122-127، 147-148.

(178) هو الهادي بن محمّد روشو، المولود بنابل في: 01 فيفري 1956، أستاذ محاضر في القراءات العشر والحديث والسيرة بجامعة الزيتونة، له مؤلّفات عديدة في تخصّصاته العلميّة الثلاثة، من أهمّها كتاب: «طبقات القراء والمقرئين بتونس من الفتح الإسلاميّ إلى نهاية سنة (1437هـ/ 2016م)، وكتاب «مدخل إلى أحاديث الأحكام»، وغيرهما (الصفحة الرّسميّة للشيخ الدّكتور الهادي روشو، وقع الاطّلاع عليها يوم 27 جويلية 2021).

(179) قلت لعلّه سها عن ذكرهما، فسألته فأجابني بأنّه لم يسهّ عنهما، وأنهما غيرُ معتبرين قيروانيّين.

(180) ر: روشو: طبقات القراء والمقرئين بإفريقية وتونس من الفتح الإسلاميّ إلى نهاية عام 1433هـ/ 2012م، د. ط، ت، من ص 9 إلى ص 388.

(181) هي هند بنت أحمد شلبي، باحثة تونسيّة في علوم القرآن، سليلة العلم والشرف من أسرة عريقة في العلم والصلاح والتّقوى، اشتغلت أستاذة في التّفسير بجامعة الزيتونة منذ سنة 1981م، حفظت القرآن الكريم في سنّ مبكّرة، من أهمّ مؤلّفاتها: كتابها «القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجريّ»، توفّيت رحمها الله في: 14 ذي القعدة 1442هـ/ 24 جوان 2021م (مأخوذ من مقال بعنوان: فقيدة العلم والتّفسير، أعدّه إبراهيم بن ميلاد، بتاريخ: 29 جوان 2021، موقع ليدرز العربيّة، وقع الدّخول إلى هذا الموقع يوم 9 جوان 2022).

فقط، وهو الزّمن الذي تُؤفّي بعده الهذليّ وابن الفحّام، لذلك لم يشتمل هذا الكتاب على ذِكْرِهما. وإذا قلتَ إنّ «الهذليّ» وهو المتقدّم على «ابن الفحّام» في الزّمن، قد وُلِدَ في نهاية القرن الرّابع للهجرة، فلماذا لم تذكره شلبيّ في كتابها؟ فالجواب عن ذلك أنّ المنهج الذي سارت عليه صاحبة هذا الكتاب في ذِكْرِ أعلام إفريقيّة، هو اعتبار تاريخ الوفاة، وقد حدّدت أقصاه حسب عنوان مصنّفها، بالسّنة «الخمسين بعد الأربعمئة»، الموافق له، ما يزيد بقليل عن «منتصف القرن الحادي عشر للميلاد»، وقد علّم أنّ تاريخ وفاة الهذليّ كان في سنة «خمس وستين وأربعمئة»، ولأجل ذلك لم تُدرجه في كتابها، ومن باب أولى أن لا تُدرج أيضا ابن الفحّام، لكون تزامن وفاته مع العقد الثّاني من «القرن السّادس للهجرة».

هذه جملة الرّدود العلميّة على القائلين بانتماء الهذليّ وابن الفحّام إلى المدرسة القيروانيّة، ولكن كيف يمكن لنا في الأخير أن نعرف القيروانيّ التّونسيّ من غيره؟ وهل ثمة ضوابط وضعها العلماء للتّمييز بين من يُعتبر أصيل بلد ما، وبين من يُعتبر أجنبيّا عنه؟

ضوابط معرفة القيروانيّ من غيره:

بحثت في هذا الموضوع فلم أجد في المصادر من قنّ هذه المسألة، واستمررت في البحث طويلا قصد أن أظفر بإجابة سديدة في ذلك، إلى أن عثرت على كتاب، كان ألفه الأستاذ: الهادي روشو بعنوان «تاريخ الحديث النّبويّ في تونس⁽¹⁸²⁾»، وكان قد حسم فيه الخلاف، بأن اجتهد في وضع ضوابط يُعرف بها التّونسيّ من دونه، إذ أفاد بأنّه لا ينبغي أن يُطلق على شخص ما، بأنّه ابن بلدة مخصوصة، إلّا:

- «إذا كان من أهلها، ومات في أرضها».
- أو «كان من أهلها، ومات بغيرها».
- أو «كان من أرض غيرها، ثمّ جاءها ومات فيها».

(182) ويسمّى هذا الكتاب أيضا «مدرسة الحديث التّونسيّة» كما ذكر ذلك صاحبه.

- أو «جاءها وقضى جزءا أكبر من حياته فيها، ثم غادرها»⁽¹⁸³⁾.

فلننظر -إذن- في مقام الهذلي وابن الفحام من هذه الصوابط؟ هل كانا فعلاً من أهل القيروان أصالةً، وماتا في أرضها حتى يُحسبا منها؟ وهل أتياها وقضيا جزءا أكبر من حياتهما فيها، حتى يُعتبرا من أهلها وذويها؟

الجواب أنهما ليسا من أهل القيروان، لأنهما لم يموتا في أرضها، ولم يقضيا زمنا طويلا فيها، وهي حقيقة أفدتها ممّا طالعت في ترجمتيهما.

وعلى عكسهما، فقد استجاب كل الأعلام القيروانيين المُستغل عليهم في هذا المقال، إلى ما وضعه أستاذنا روشو من صوابط وقواعد في معرفة التونسي، أو الإفريقي، أو القيرواني من عدمه. ذلك أنّ «ابن خيرون» مثلاً، وهو المؤسس الأول للمدرسة القيروانية، كان من غير أرض القيروان، ودخلها واستقر بها ومات فيها، فيُعتبر نزليها وواحداً من مواطنيها، وأنّ «ابن سفيان» و«مكيّا»، و«المهدوي»، و«الحصري»، و«ابن بليمة»، كانوا من أهل القيروان مولداً ونشأةً، ثم غادروها، وماتوا في أرض غيرها⁽¹⁸⁴⁾، فهم بهذا الصّابط مُعتبرون منهم، أي من أهل القيروان دون غيرهم.

وإذا أدرُس هذه المسألة باهتمام من خلال ما طالعت من مصادر، حتى استوقفتني كلامٌ شبيه بما كان أفاد به الأستاذ الدكتور: «الهادي روشو»، وهو ضابطٌ تقديريٌّ اجتهاديٌّ، كان وضعه ابنُ حزم الأندلسي، في مصنفه «رسائل ابن حزم»، مميّز به الأندلسي من دونه، إذ قال «وذلك أنّ جميع المؤرّخين من أئمتنا السالفين والباقيين، متفقون على أن ينسبوا الرجل إلى مكان هجرته التي استقر بها، ولم يرحل عنها

(183) روشو: تاريخ الحديث النبوي في تونس، أو مدرسة الحديث التونسية، ص 7 بتصرف.
(184) غادر ابن سفيان القيروان، ومات بالمدينة المنورة بعد أن استقرّ زمنا طويلا متصدراً للإقراء بالإسكندرية المصرية. وكذا فعل ابن بليمة ومات بالإسكندرية، بعد أن أمضى فيها ما يزيد عن الستة عقود من الزمن يدرس فيها القراءات. وغادر الحصري القيروان في اتجاه سبتة المغربية، ثمّ منها إلى الأندلس، ثمّ منها من جديد إلى المغرب ليموت هناك، فيما غادر مكيّ والمهدويّ القيروان في اتجاه الأندلس ليتصدرا للإقراء بقرطبة ودانية هناك حتى وفاتهما بها، ودفنهما فيهما (انظر: رحلات الأعلام القيروانيين، في هذا المقال).

رحيلَ تركُ لسُكَّناها إلى أن مات⁽¹⁸⁵⁾، وهو نفس الضَّابط الذي سبق أن ذكره الأستاذ «روشو» في كتابه «تاريخ الحديث النبوي في تونس» إذ قال مُعدِّدا لضوابط اعتبار التُّونسيِّ تونسيًّا،... أو كان من أرضٍ غيرِها ثمَّ جاءها ومات فيها⁽¹⁸⁶⁾.

مقاييس اختيار الأعلام القيروانيين:

لمعرفة هذه المقاييس نطرح هذا السؤال فنقول: لماذا وقع الاختيار على هؤلاء الأعلام القيروانيين هُم بَعِيْنِهِمْ، والاختصارُ عليهم وحدهم دون سواهم؟ ألا يوجد غيرُهم ممَّن يُمكنُ عدُّهم من أقطاب المدرسة القيروانية؟ وإذا كان يُوجد فلماذا لم يُذكروا؟

هي أسئلةٌ وجيهةٌ، ويكون الجواب عنها من ثلاث نقاط كالآتي:

النقطة الأولى: أنَّه وقع الاختصار على هؤلاء السَّنة الأعلام فقط من أعلام المدرسة القيروانية - أعني بهم ابن خيرون وابن سفيان ومكيًّا والمهدويَّ والحصريَّ وابن بليمة - لشهرتهم وحُسن مكانتهم العلميَّة، وبُعْدِ صيتهم بالداخل والخارج، وهو ما تُؤكِّده شهادات أهل العلم بشأنهم⁽¹⁸⁷⁾.

النقطة الثانية: امتلاكهم لمصنَّفات قرائية مشهورة مطبوعة ومُتداوِّلة - باستثناء ابن خيرون الذي وإن ألَّف في القراءات، فإنَّ تآليفه المعدودة لم تصلنا، لكونها مفقودةً أو مخطوطةً. ولكن كيف تمَّ الاختيار عليه، ولم يصلنا من كُتبه شيء؟ الجواب عن ذلك، هو أنَّه مؤسَّس المدرسة القيروانية في المجال القرائيَّ وجامعُ القيروانيين على قراءة الإمام نافع⁽¹⁸⁸⁾. فكفى بكلِّ هذا منقبةً.

(185) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، رسالة في فضل الأندلس وذكر رجاله، 175/2.

(186) روشو: تاريخ الحديث النبوي في تونس، أو مدرسة الحديث التُّونسية، ص 7 بتصرُّف.

(187) انظر الحديث عن مكاناتهم العلميَّة وثناء العلماء عليهم، عند التعريف بهم في مستهل هذا المقال.

(188) الذَّهبي: م، ن، 156/2؛ ابن الفريسي: تاريخ علماء الأندلس، 144/2-145؛ ابن الجزري: م، ن، 191/2؛ المقرئ: نفح الطَّيب، 66/2.

النقطة الثالثة: اعتماد كبار المحققين من أهل القراءة والأداء على مصنفات هؤلاء الأعلام كأصول ثابتة في كتبهم القرائية، ولا سيما ابن الجزري في كتابه «النشر في القراءات العشر»، وذلك بنقلهم عنهم نصوصا كثيرة من مصنفاتهم -تكاثر تكون حرفية- في المسائل الأدائية لأغلب أحكام الأصول والفرش، ومن المعلوم أن مجرد اعتماد ابن الجزري على مصنفاتهم، فيه من الدلالة القوية على قيمتها البالغة، وقيمة مصنفاتها العلمية، مشرقا ومغربا، ولولا ذلك ما كان له أن يعتمد عليها كمراجع أساسية في مصنفه النشر الذي بلغ من الشهرة واستشراء الذكر، مبلغا لافتا في كل المدائن والأصقاع.

ولكن ألا يوجد من علماء القيروان غير هؤلاء من عاش زمن الأعلام المذكورين، وكانت لهم بعض التأليف في المجال القرائي أسهموا بها في تنشيط الحياة القرائية بإفريقية وغيرها؟

جوابا عن هذا أقول، إنه لا شك أن القيروان كانت تزخر في كل حقبة زمنية بعلماء كثيرين في اختصاصات علمية متنوعة، ولهم مؤلفات فيما برعوا فيه. ولكن لا يمكن إبداء الرأي بشأنها، لعدم وصولها إلينا جراء كون أكثرها إما مخطوطا أو مفقودا.

ولو كانت مؤلفاتهم هذه ذات قيمة، لما ترك ابن الجزري، وسائر أهل الأداء، الاعتماد على مضمونها.

كما أنه لو كان أصحابها مشهورين بنفس ما اشتهر به من ذكرناهم من الأعلام القيروانيين، لبلغت شهرتهم الآفاق، ولعم ذكرهم المشرق والمغرب.

ثم على الفرض والتقدير، أنه كان يوجد من علماء القيروان غير هؤلاء، ولهم مؤلفات مشهورة لم نكن على علم تام بها، فإن الجواب عن هذا الافتراض أن اعتمادنا -في ذكر من ذكرناهم من الأعلام القيروانيين-، كان على أشهرهم والمعهم دون غيرهم، ولا يمكن بأي حال الإحاطة علما بجميع العلماء وإحصائهم عددا.

وإذا سألت فقلت، أليس أبو الحسن القاسبيّ -مثلاً- يُعَدُّ عِلْمًا بارزا من الأعلام القيروانيّين المشهورين، وهو الَّذي تلقى عنه -من أبناء هذه المدرسة- كلُّ من ابن سفيان ومكيّ، فلماذا لم يُدرَج ضمنهم؟، أليس صَنَوْا لهم فيما أُوتوه من عِلْمٍ وشهرة؟

فالجواب عن ذلك أنّ تخصّص أبي الحسن القاسبيّ، كان في المجال الحديثيّ والفقهيّ، أكثر منه في المجال القرائيّ، وهو وإنّ تخصّص في القراءات، فإنّ الواصل إلينا من مصنّفاتِه في هذا قليل جدًّا، منها ما صنّفه في بعض المباحث الخاصّة بالقراءات التي ضمّنها في «الرّسالة المفصّلة لأحوال المتعلّمين وأحكام المعلّمين والمتعلّمين»، وهي رسالة وإنّ اعتنى فيها القاسبيّ بعلوم التّربية، فإنّها لم تخلُ من ذِكْرِ لمسائل في فضائل القرآن وتعليمه، وفي معاني الأحرف السّبعة، وما يتبع ذلك من إشارات مدقّقة إلى موقفه من القراءات وتنويهه بها، ولا سيّما منها قراءة الإمام نافع، وحرصه على أن يتقيّد النّاس بالقراءات السّبع فلا يخرُجون عنها بأيّ حال، لكونها قراءاتٍ حسنةً مُسلّمًا بها⁽¹⁸⁹⁾. وباستثناء هذا، فإنّ أشهر مصنّفاتِه كانت في الفقه والحديث، فضلا عن أنّ ما صنّفه من مسائل متفرّقة في القراءات، لا يُمكن أن يُضاهيَ فيه مُصنّفَ جميع ما صنّفه الأعلام القيروانيّون المذكورون، ولذلك ما كان يحقّ لنا أن نعتبره عِلْمًا من أعلام الأداء والقراءة ومعدودا باستحقاق ضمنهم.

هكذا أكون قد حقّقتُ هذه المسألة، وأثبتُ بأكثر من دليل، تعذّر انتماء «الهذليّ وابن الفحّام» إلى المدرسة القيروانيّة.

(189) القاسبيّ، أبو الحسن عليّ: الرّسالة المفصّلة لأحوال المتعلّمين وأحكام المعلّمين والمتعلّمين، دراسة وتعليق وفهارس وترجمة فرنسيّة: أحمد خالد، الشّركة التّونسيّة للتّوزيع، ط1، 1406هـ/ 1986م، ص 349.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، (محمّد بن عبد الله) (ت 658هـ / 1259م): التّكملة لكتاب الصّلة، تح: عبد السّلام الهرّاس، دار الفكر والطّباعة والنّشر، د. ط، 1415هـ / 1995م.
- إسماعيل، (عماد الدّين) (ت 732هـ / 1331م): المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينيّة المصريّة، ط 1، د. ت، 2 / 149.
- ابن الباذش، (أحمد بن عليّ) (ت 540هـ / 1145م): الإقناع في القراءات السّبع، تح: عبد المجيد قطامش، دار الفكر بدمشق، ط 1، 1403هـ / 1983م.
- بروكلمان، (كارل) (ت 1376هـ / 1956م): تاريخ الأدب العربيّ، نقله للعربيّة السيّد يعقوب بكر ورمضان عبد التّوّاب، دار المعارف، ط 3، د. ت.
- ابن بسّام، (أبو الحسن، عليّ) (ت 542هـ / 1147م): الذّخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: إحسان عبّاس، دار الثّقافة، بيروت، لبنان، د. ط، 1417هـ / 1997م؛ ط 1، 1399هـ / 1979م.
- بسرور، (عبد الرزّاق)، ابن بليّمة، أبو علي الحسن بن خلف بن عبد الله، مدخل بموسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، إصدار المنظّمة العربيّة للتّربيّة والثّقافة والعلوم، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى، 1425هـ / 2005م.
- ابن بشكوال، (أبو القاسم، خلف بن عبد الملك) (ت 578هـ / 1182م): الصّلة، تح: إبراهيم الأبياريّ، دار الكتاب المصريّ بالقاهرة ودار الكتب اللّبنانيّ، بيروت، ط 1، 1410هـ / 1989م.
- البغداديّ: (إسماعيل بن محمّد أمين) (ت 1339هـ / 1920م): هديّة العارفين وأسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت - لبنان، د. ط، 1375هـ / 1955م.
- ابن بليّمة، (الحسن بن خلف) (ت 514هـ / 1120م): تلخيص العبارات بلطيف الإشارات في القراءات السّبع، تح: سبيع حمزة حاكميّ، دار القبلة للثقافة الإسلاميّة، جدّة - مؤسّسة علوم القرآن، دمشق، بيروت، ط 1، 1409هـ / 1988م.

- التَّجِيبيّ، (القاسم بن يوسف) (ت 730هـ/1329م): برنامج التَّجِيبيّ، تح: وإعداد، عبد الحفيظ منصور، الدّار العربيّة للكتاب، د. ط. ت.

- ابن تغريّ، (جمال الدّين يوسف) (ت 874/1470م): النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط 1، 1353هـ/1935م.

- ابن الجزريّ، (محمّد بن محمّد) (ت 833هـ/1429م):

* غاية النّهاية في طبقات القراء، تح: «جون برجستراسر»، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط 1، 1427 هـ/2006م.

* النّشر في القراءات العشر، تصحيح ومراجعة: عليّ محمّد الضّبّاع، دار الكتب العلميّة، بيروت، د. ط، ت.

- حميتو، (عبد الهادي): قراءة الإمام نافع عند المغاربة من رواية أبي سعيد ورش، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة - المملكة المغربيّة، د. ط، 1424هـ/2003م.

- حاجي خليفة، (مصطفى بن عبد الله) (ت 1067هـ/1657م): كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، صحّحه وطبعه وعلّق على حواشيه: محمّد شرف الدّين يالتقيا ورفعت الكليسيّ، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت - لبنان، د. ط. ت.

- ابن حزم، (عليّ بن أحمد بن سعيد) (ت 456هـ/1064م): رسائل ابن حزم الأندلسيّ، رسالة في فضل الأندلس وذكر رجاله، تح: إحسان عبّاس، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، ط 2، 1407هـ/1987م.

- الحصريّ، (عليّ بن عبد الغنيّ) (ت 488هـ/1095م): القصيدة الحصريّة في قراءة الإمام نافع، تح وتقديم: توفيق بن أحمد العبقريّ، مكتبة أولاد الشّيخ للتّراث، 1423هـ/2002م.

- الحميديّ، (أبو عبد الله، محمّد بن فتوح بن عبد الله) (ت 488هـ/1090م): جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، حقّقه وعلّق عليه بشّار عوّاد معروف ومحمّد بشّار عوّاد، دار الغرب الإسلاميّ، تونس، ط 1، 1429هـ/2008م.

- ابن خلّكان، (أحمد بن محمّد) (ت 681هـ / 1282م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تح: الدّكتور إحسان عبّاس، دار صادر بيروت، د. ط، 1398هـ / 1978م.

- خوجة (حسين): الدّليل لكتاب بشائر أهل الإيمان في فتوحات آل عثمان، المطبعة الرّسميّة العربيّة بحاضرة تونس، د. ط، 1326هـ / 1908م.

- ابن خير، (أبو بكر محمّد بن خير) (ت 575هـ / 1179م): فهرسة ابن خير الإشبيليّ، وضع حواشيه محمّد فؤاد منصور، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط 1، 1419هـ / 1998م.

- الدّبّاغ، (عبد الرّحمن بن محمّد) (ت 689هـ / 1290م): معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، أكمله وعلّق عليه أبو الفضل أبو القاسم التّنوّحيّ، تح: محمّد ماضور، المكتبة العتيقة بتونس، مكتبة الخافجيّ بمصر، مطبعة الشّركة التّونسيّة لفنون الرّسم، د. ط، 1398هـ / 1978م.

- الذّهبيّ، (شمس الدّين محمّد بن أحمد) (ت 748هـ / 1348م):

* العبر في خبر من غبر، تح وضبط: محمّد السّعيد بن بسيونيّ زغلول، دار الكتب العلميّة بيروت، لبنان، ط 1، 1405هـ / 1985م.

* معرفة القراء الكبار على الطّبقات والأعصار، تح: طيّار آلتي قولاج، سلسلة عيون التّراث الإسلاميّ، إستانبول، د. ط، 1416هـ / 1995م.

* سير أعلام النّبلاء، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط ومحمّد نعيم العرقسوسيّ، مؤسّسة الرّسالة، ط 11، 1417هـ / 1996م.

- الرّعينيّ، (عليّ بن محمّد بن عليّ) (ت 666هـ / 1267م): برنامج شيوخ الرّعينيّ، تح: إبراهيم شيوخ، مكتبة مروان العظيمة، دمشق، د. ط، 1381هـ / 1962م.

- روشو، (الهادي بن محمّد):

* طبقات القراء والمقرّئين بإفريقيّة وتونس من الفتح الإسلاميّ إلى نهاية عام 1433هـ / 2012م، د. ط، ت.

* تاريخ الحديث النبوي في تونس، أو مدرسة الحديث التونسية، دار سحنون للنشر والتوزيع التونسية، ط 1، 1435هـ / 2014م.

- السلفي، (أحمد بن محمد) (ت 576هـ / 1180م): معجم السّفر، تح: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، 1414هـ / 1993م.

- السيوطي، (جلال الدين، عبد الرحمن) (ت 911هـ / 1505م): بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنحاة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط 1، 1384هـ / 1965م.

- الشاطبي (القاسم بن فيره) (ت 590هـ / 1194م):

* حرز الأمانى ووجه التّهانى (المعروف بالشاطبية)، المكتبة الثّقافيّة، بيروت - لبنان، د. ط - ت.

* متن حرز الأمانى ووجه التّهانى في القراءات السّبع، ضبطه وصحّحه وراجعته محمد تميم الزّعبي، مكتبة دار الهدى، السّعوديّة، المدينة المنورة، دار الغوثاني للدراسات القرآنيّة، ط 5، 1431هـ / 2010م.

- شلبي، (هند) (ت 1442هـ / 2021م): القراءات بإفريقيّة من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري، الدّار العربيّة للكتاب، د. ط، 1403هـ / 1983م.

- الصّفدي، (صلاح الدّين خليل) (ت 764هـ / 1263م): الوافي بالوفيات، تح واعتناء: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1420هـ / 2000م.

- ابن عبد الملك، (محمد بن محمد) (ت 703هـ / 1304م): الذّيل والتّكملة لكتّابي الموصول والصّلة، تح وتعليق: إحسان عبّاس وجماعة، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 1433هـ / 2012م.

- عبد الوهّاب، (حسن حسني) (ت 1388هـ / 1968م): كتاب العمر في المصنّفات والمؤلّفين التّونسيين، مراجعة وإكمال، محمد العروسيّ المطويّ وبشير البكّوش، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1410هـ / 1990م.

- ابن عزيمة الإشبيلي: (محمد بن عبد الرحمن) (ت 543هـ/ 1149م): منح الفريدة الحمصية في شرح القصيدة الحصرية، دراسة وتح: الأستاذ: توفيق العبقري، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المملكة المغربية، ط 1، 1429هـ/ 2008م.

- علام، (محمد مهدي): مجمع اللغة العربية، المجمعيون، ساعد في إعداد الكتاب، عبد الحليم عبد الله وضاحي عبد الباقي، القاهرة، الهيئة العام لشؤون المطابع، 1386هـ/ 1966م.

- ابن العماد، (شهاب الدين عبد الحي بن أحمد) (ت 1089هـ/ 1679م): شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حقق وخرّج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، وحقّقه أيضا وعلّق عليه: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط 1، 1406هـ/ 1986م.

- ابن غازي: (محمد بن أحمد بن علي) (ت 1919هـ/ 1543م): فهرس ابن غازي، تح: محمد الزاهي، دار بوسلامة للطباعة والنشر بتونس، د. ط، ت.

- ابن الفرضي، (عبد الله بن محمد) (ت 403هـ/ 1013م): تاريخ علماء الأندلس، حقق وضبط نصّه وعلّق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1429هـ/ 2008م.

- ابن القاصح، (علي بن عثمان) (ت 801هـ/ 1398م): سراج القارئ المبتدئ وتذكار المقرئ المنتهي، المكتبة الثقافية بيروت، د. ط - ت.

- ابن القاضي (أحمد) (ت 1025هـ/ 1616م): جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس، دار منصور للطباعة والوراقة بالرباط، د. ط، 1393هـ/ 1973م.

- القاضي عياض، (ابن موسى اليحصبي) (ت 544هـ/ 1149م): ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تح: محمد بن تاويت الطّبيجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ط 2، 1403هـ/ 1983م.

- القفطي، (علي بن يوسف) (ت 624هـ / 1227م) إنباه الرواة على أنباء النّحاة،
تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربيّ القاهرة، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة
بيروت، ط 1، 1406هـ / 1986م.

- كحّالة، (عمر رضا) (ت 1408هـ / 1987م): معجم المؤلّفين تراجم مصنّفي
الكتب العربيّة، مؤسّسة الرّسالة، ط 1، 1414هـ / 1993م.

- الكعبيّ (المنجيّ): مدرسة القيروان بين الفقه والحديث، مدخل إلى مدارس
الفقه والحديث (مدرسة القيروان أنموذجا)، منشورات مركز الدّراسات الإسلاميّة
بالقيروان، د. ط، 1434هـ / 2013م.

- المالكيّ، (أبو بكر، عبد الله بن محمّد) (ت بعد 453هـ / 1061م): رياض
النّفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقيّة، حقّقه بشير البكّوش وراجعه محمّد
العروسيّ المطويّ، دار الغرب الإسلامي للطباعة والنّشر، بيروت - لبنان، د. ط،
1401هـ / 1981م.

- محفوظ، (محمّد) (ت 1311هـ / 1893م): تراجم المؤلّفين التّونسيين، دار
الغرب الإسلاميّ، ط 1، 1402هـ / 1982م.

- مخلوف، (محمّد بن محمّد) (ت 1360هـ / 1941م): شجرة النّور الزكيّة
في طبقات المالكيّة، خرّج حواشيه وعلّق عليه عبد المجيد خيالي، دار الكتب
العلميّة، بيروت-لبنان، ط 1، 1424هـ / 2003م.

- المرزوقيّ، (محمّد)، وابن الحاج يحيى، (الجيلانيّ): أبو الحسن الحصريّ
القيروانيّ، مكتبة المنار تونس، د. ط، 1383هـ / 1963م.

- المقرّي، (أحمد بن محمّد) (1041هـ / 1631م): نفح الطّيب من غصن الأندلس
الرّطيب، تح: إحسان عبّاس، دار صادر بيروت، د. ط، 1388هـ / 1968م.

- المهديّ، (أحمد عمّار) (ت 440هـ / 1048م): بيان السّبب الموجب لاختلاف
القراءات وكثرة الطّرق والرّوايات، شرح وتح: أحمد ابن فارس السّلّوم، دار ابن
حزم، ط 1، 1427هـ / 2007م.

- ولد أباه، (محمّد المختار) (ت 1444هـ / 2023م): تاريخ القراءات في المشرق والمغرب، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط 2، إيسيسكو، 1425هـ / 2004م.

- اليافعيّ: (عبد الله بن سعد) (768هـ / 1367م)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزّمان، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلميّة، ط 1، 1417هـ / 1997م.

علوم الحديث

أهمية المدخل السياقي عند الإمام أبي الحسن ابن القابسي في شرح الحديث

د. حسان بن الكيلاني العدولي
مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، تونس

الملخص

إنّ المدخل السياقي مبحث شاغل يتعلّق بتحليل كلّ خطاب ذي بال من حيث قيمته العلميّة والأدبيّة والتشريعيّة والفلسفيّة على غرار صنوف الفنون والأشعار والأدب والدساتير، حيث تُظهر في تحليلها آليات تحليل الخطاب وملابسات القول وذوق الناظر فيه ومؤهلاته ومكتسباته التي تتظافر من أجل الخروج بفهم دقيق يتلاءم مع قيمة القول وقدر القائل.

ويأتي في مقدّمة ما ذكر من النصوص ذات الأهميّة البالغة -بعد القرآن الكريم- كلام النّبي ﷺ الذي جمع إلى العلم والتشريع بلاغةً وأدبا جمًّا بفضل ما أوتي من جوامع الكلم. فاحتاج الناس بعد جمعه وتدوينه وانتخاب الأصحّ منه إلى تقريب معانيه.

فكان للمدخل السياقيّ حضور كبير في فهم مراد النّبي ﷺ، ابتداء من صحابته الكرام بعد وفاته، مروراً بالأئمّة المجتهدين حتى زمان نضج علم شرح الحديث النبوي الذي مثّل المنتهى في اعتماد سياق الكلام داخل النصّ وخارجه وفي علاقته بعلم الفقه وغيره.

ومن بين الأعلام الذين برعوا في هذا المجال الإمام أبو الحسن ابن القابسي الذي كان رائداً في رواية صحيح البخاري وضبطه بالسند العالي بإفريقيّة، ولم

يحظ بالاهتمام الكافي رغم أنّ تعليقاته الجياد كانت من بين اللبّات الأولى التي بنى عليها شراح الحديث كتبهم أمثال ابن بطّال والقاضي عياض، حيث زيّنوا شروحهم بنكاته البديعة وتنبهاته الرائقة التي جمعتُ منها مادّة هذا البحث، فاكشفت من خلالها مراعاته اللافتة للسياق في فهم الأحاديث النبوية وما دونها من الموقوفات والمقاطع، كما وقفت على ما يعجّب له القارئ من تنبيهات على بعض التراجم في صحيح البخاري وعلى تكراره لبعض الأسانيد، وكان للسياق اللغوي والاستنباط الفقهي المركّب والمركّز حضور في تحديد المعنى المراد بعد جمع نصوص الباب، كما كان للسياق العقدي حضور في شرح بعض أحاديث الصّفات.

وقد اعتمدت هذا التنوّع السياقي للإمام القابسي في معالجة البحث وتوزيع مادّته وترتيبها، من أجل التنويه بجهود هذا العلم التونسيّ في حفظ حروف السنّة وحدودها ومعانيها ومقاصدها في ضوء مقاصد الشرع عامّة.

الكلمات المفتاحية: السياق الداخلي - السياق الخارجي - السنّة - القابسي.

Abstract:

The contextual approach is a topic related to the analysis of each significant discourse in terms of its scientific, literary, legislative and philosophical value, such as the types of arts, poems, literature and constitutions, where it invokes in its analysis the mechanisms of discourse analysis, the circumstances of the saying, the taste of the beholder, his qualifications and his acquisitions that combine in order to come up with an accurate understanding commensurate with the value of the saying and the destiny of the saying.

At the forefront of the aforementioned texts of great importance - after the Holy Qur'an - is the words of the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him), who collected to science and legislation eloquence and great literature thanks to what came from the mosques of the word. After collecting

it, writing it down and choosing the most correct one, people needed to approximate its meanings.

The contextual approach had a great presence in understanding the Prophet's intention, starting with his honorable companions after his death, passing through the mujtahid imams until the time of maturity of the science of explaining the hadith of the Prophet, which represented the ultimate in adopting the context of speech inside and outside the text and in its relationship with the science of jurisprudence and others.

Among the figures who excelled in this field was Imam Abu al-Hasan Ibn al-Qabisi, who was a pioneer in the narration of Sahih al-Bukhari and controlled it in the high bond in Ifriqiya.

Keywords: internal context - external context - Sunnah - al-Qabisi.

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين. أما بعد، فإنّ البحث في سياق الخطاب ممّا تدعو الحاجة إليه، نظرا لتعلّقه بفهم الكلام وتنزيله، ولأنّه ممّا يُسهّم في تجنّب سوء الفهم، لا سيّما إذا كان الخطاب صادرا عن الموحى إليه ﷺ. ومن صور القصور في الفهم الوقوف على أحد الطرفين: إمّا جمودا على الظواهر كما يفعله بعض المتعنّتين الذين ابتدعوا فقها تجزيّيا يفصل الحديث عن بابه وسياقه فيستنبط منه حكما قاصرا ويُعمّمه دون نظر في القواعد العامّة للشرع، وممّن حمل هذا اللواء بعض دعاة اللامذهبيّة وأتباع «فقه الدليل» من الظاهريّة المعاصرة، فأحدثوا أقاويل نسبوها للدين لم يُسبقوا إليها، وشدّوا بذلك عن جماهير الأُمَّة. وإمّا تفريطا كما يفعله الفريق الآخر الذي أطلق العنان للعقل كي يجول في الغيبات دون ضابط زاعما إعادة النظر في نصوص «التراث» برمّته دون رسوخ قدم في علوم اللغة والشرع، فأحدثوا أقاويل بعيدة أيضا عن سياق الشرع بسبب تعاملهم مع نصوص الوحي كما يُعامل مع النصوص البشريّة، فوقعوا كذلك في الشذوذ عن الإجماعات وقواعد الشرع في

أغلب تقاريراتهم النابعة عن رؤية كونيّة تنازع حقّ الله في التشريع. فأهمل كلّ من الفريقين إمّا روح الشرع ومقاصده أو رأس الحكمة التعبدية بالأمر والنهي باعتبار أنّ الله عزّ وجلّ ابتلى عباده بالتكليف حتى وإن غابت عنهم الحكمة، وعلّل لهم عامّة أحكامهم ومعاملاتهم بالمصلحة.

وبين الفريقين تكمن الأمة الوسط التي تحدّث عنها القرآن، وهي التي تتبّع منهج القسط والعدل الذي يقوم على التجرّد والإنصاف والموضوعيّة بإعمال كل ما أتيح من آليات تمكّن من فهم الخطاب وتحليله باعتماد السياقات المتنوّعة، مُمثّلة في أئمّتها العدول الذين ينفون عن الدّين تحريف الغالين وانتحال المبطلين.

من أجل ذلك أساساً قامت الدراسة على تتبّع أقوال أحد هؤلاء الأعلام ممّن شهد له علماء عصره بأنّه من أئمّة الدّين الموثوقين الضابطين بإفريقيّة دون منازع، وهو الشيخ أبو الحسن ابن القابسي الذي جمع إلى الديانة حفظاً وبراعة في الاستنباط وتتبع سياقات الحديث من حيث إسناده ومتنه، ممّا جعله يُمثّل مرجعاً أصيلاً اعتمد عليه شراح الحديث كثيراً على غرار ابن بطّال والقاضي عياض وابن حجر ونحوهم.

فجاءت مادّة البحث وفق منهجه في الاعتداد بالسياق مقسّمة بين اعتماده السياق الداخلي مستنداً إلى إبراز لطائف الإسناد ودقائقه وبعض علومه من جهة، ومن جهةٍ باعتماد السياق اللغوي والبلاغي لفهم متن الحديث، وبين اعتماد السياق الخارجي بجمع نصوص الباب وربط الحديث بالقواعد الشرعية العامّة لفهم الحديث وتنزيله في إطاره الصحيح تارة، وبالبحث في أسباب الورود والسياق التاريخي تارة أخرى في محاولة لتفادي ما يخطر على البال من إشكالات واعتراضات في ما يُعرف بعلم مختلف الحديث الذي برع فيه. وكنت قد افتتحت بمدخل تعريفني للسياق بين أهل اللغة وأهل الحديث، ثمّ ختمت بذكر أهمّ النتائج وما يمكن أن تفتح عليه الدراسة من مزيد بحث وكلام في السياقات المؤثّرة في فهم الحديث النبوي.

وتجدر الإشارة إلى البحوث المعاصرة التي أفدت منها لصلتها القريبة بموضوع بحثي في بعض جزئياته ومنها السياق وأثره في فهم السنّة النبويّة للدكتور عبد الجبار أحمد محمّد، وبحث عناية فقهاء إفريقيّة بالحديث النبوي: القابسي نموذجاً للدكتورة ذكرى الجدّ.

وتكمن خصوصيّة البحث في أفراد الإمام القابسي بتتبّع عنايته بسياقات الحديث دون غيره من الشّراح وبناء استنتاجات تربط بين هذا المبحث اللغوي في أصله ومنشأه وبين بعض فروع علم المصطلح.

1) مدخل تعريفية

– مفهوم السياق عند اللغويين

لم تتعرّض أغلب المعاجم القديمة لشرح كلمة سياق بما هو متداول اليوم إلّا نادراً، حيث أنّ الاستعمالات في معظمها تدور على معاني نزع الروح وسوق الإبل أي مقاودتها وتتابعها⁽¹⁾، ومع ذلك وجدت عند الإمام الحريري أنّ ممّا جرى استعماله في معنى لفظ السياق هو حسن الصياغة والحياسة ومنه قولهم «يسوق الحديث أحسن سياقة»⁽²⁾ ولعلّ هذا أقرب معنى يخدم بحثنا.

وأفاضت المعاجم والبحوث الحديثة في مزيد إيضاح معنى السياق وممّا ورد عنها «الظروف التي يقع فيها الحدث أو يُساق فيها الكلام»⁽³⁾.

ولو جمعنا المعاني إلى بعضها لوجدنا أنّ عبارة السياق تدخل ضمنها معاني عديدة ومتقاربة أهمّها المطاوعة والتتابع والترتيب.

(1) يُنظر ابن منظور (محمّد بن مكرم الإفريقي ت711هـ): لسان العرب، دار صادر بيروت، ط3، (1414هـ)، (167/10).

(2) القاسم بن محمّد البصري أبو علي (ت516هـ): درّة الغوّاص في أوهم الخواصّ، تج، عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، (1418هـ - 1998م)، ص267.

(3) أحمد مختار عبد الحميد (ت1424هـ): معجم اللغة العربيّة المعاصرة، عالم الكتاب، ط1، (1429هـ - 2008م)، (1139/2).

– مفهوم السياق عند المحدثين

للمحدثين استعمالات لمفردة السياق منها ما يتقاطع مع أهل اللغة، ومنها ما كان اصطلاحاً خاصاً بفنون أهل الحديث وقد تتبعت شيئاً من ذلك فخلصت إلى ما يلي:

• الاستعمال اللغوي:

ورد استعمال لفظ السياق ليُقصد به المعنى المراد من الكلام، وجدت ذلك في عبارة ابن الصلاح: «وكلا الوجهين بعيدان يأباهما سياق الحديث»⁽⁴⁾. وقريباً منه في عبارة السيوطي، «بل يكون مفهوماً من سياق الكلام»⁽⁵⁾ وهو من الأئمة الذين جمعوا بين العلم باللغة والعلم بالحديث.

كما جرى استعماله بمعنى إيراد الكلام وترتيبه في قول الزركشي: «وإذا تأملت سياق إيراده في الأحاديث السابقة»⁽⁶⁾ وهو ذات المعنى الذي أورده أحد الباحثين اللغويين نقلاً عن التهانوي حيث قال: «وذكر التهانوي أنّ السياق في اللغة بمعنى الإيراد»⁽⁷⁾ وعدّ الباحث السياق من المصطلحات العصبية عن التحديد في الدراسات اللغوية الحديثة⁽⁸⁾. ولعلّ ذلك لتعدّد المعاني وتقاربها وتكمن الصعوبة دائماً في بيان الفروق الدقيقة بين العبارات المترتبة والمتقاربة بينما يسهل ذلك في العبارات المختلفة.

(4) أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (ت643هـ): صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمایته من الإسقاط والسقط، تح، موفق عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، (1408هـ)، ص270.
(5) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت911هـ): تدريب الراوي، تح، عبد الوهّاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط.د.ت، (348/2).

(6) بدر الدين محمّد بن عبد الله (ت794هـ)، النكت على مقدّمة ابن الصلاح، تح، زين العابدين بن محمّد، أضواء السلف، الرياض، ط1، (1419هـ- 1998م)، (245/1).

(7) محمّد سالم صالح، أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية ودور هذه النظرية في التوصل إلى المعنى، كلية المعلمين، جدّة، ط.د.ت، ص3. ولم أجد (الباحث) هذا المعنى في كتاب التهانوي.

(8) ن.م. ص3.

• الاستعمال الاصطلاحي:

للمحدثين الأوائل استعمال كثير للفظ السياق حاولت حصر معانيه بالتبّع فكانت النتيجة كالآتي:

بمعنى لفظ أو متن آخر للحديث: استعمله الخطيب في بعض كتبه، فقال: «ثم من ههنا إلى آخر الحديث سياق حديث أبي عمرو»⁽⁹⁾ أي حرفه أو لفظه. وقال أيضا: «هَذَا سِيَاقُ حَدِيثِ سَعِيدِ بْنِ مَنْصُورٍ وَعَلَى هَذَا لَفْظُ إِسْحَاقَ أَوْ بَنَحْوِهِ»⁽¹⁰⁾.

بمعنى إسناد أو طريق آخر للحديث: قال ابن طاهر المقدسي: «عباد ابن شيبان أبو إبراهيم السلمي اختلف في سياق إسناد حديثه»⁽¹¹⁾، وأحيانا يُدققون أكثر فيأتي الاستعمال في سياق ما يحويه الإسناد من رجال أو صيغ تحمل ورواية. قال ابن رجب: «بل لا بُدَّ من معرفة سياق السند ومعرفة ممارسة كل رجل من رجاله لحديث شيخه»⁽¹²⁾، وعلى العموم جرى الاستعمال كثيرا بمعنى الإسناد⁽¹³⁾.

بمعنى حسن ترتيب الروايات تحت باب واحد: قال السيوطي: «قَالَ شَيْخُ الْإِسْلَام (يقصد شيخه ابن حجر): وَلِهَذَا نَرَى كَثِيرًا مِمَّنْ صَنَّفَ الْأَحْكَامَ مِنَ الْمَغَارِبَةِ يَعْتَمِدُ عَلَى كِتَابِ مُسْلِمٍ فِي سِيَاقِ الْمُتُونِ دُونَ الْبُخَارِيِّ لِتَقْطِيعِهِ لَهَا»⁽¹⁴⁾. ومنه قول بعضهم صحيح مسلم أحسن سياقة وتبويبا.

(9) أبو بكر أحمد بن علي (463هـ): الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة، تج، عز الدين علي السَّيِّد، مكتبة الخانجي القاهرة، مصر، ط3، (1417هـ- 1997م). (475/7).

(10) الفصل للوصل المدرج في النقل، تج، محمد بن مطر الزهراني، دار الهجرة، ط1، (1418هـ- 1997م)، (499/1).

(11) أبو الفضل محمد بن القيسراني (ت507هـ): إيضاح الإشكال فيما أُبهم اسمه من النساء والرجال، تج، باسم الجوابرة، مكتبة المعلّى، الكويت، ط1، (1408هـ)، ص123.

(12) عبد الرحيم بن أحمد الحنبلي (795هـ): شرح علل الترمذي، تج، همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط1، (1407هـ- 1987م)، (115/1).

(13) يُنظر محمد خلف سلامة: لسان المحدثين، الموصل (2007م)، (197/3).

(14) تدريب الراوي: (101/1).

وبهذا العرض يبدو أنّ للمحدثين غرضاً اصطلاحياً خاصاً بهم في ذكر عبارة سياق، ولم يمنعهم ذلك أيضاً من استعمالها بمعناها اللغوي المحض، والأهم من ذلك هو بيان اعتبارهم لها في شروحاتهم وتفصيلاتهم في بيان المعاني والمقاصد المتضمنة في الأحاديث النبوية وهو ما نرجو بسطه في المباحث التالية من خلال الاعتماد على أحد الشراح المهمين في لبنات هذا العلم الأولى، ولا بدّ من لمحة تُعرّفنا بشخصية أولاً.

– التعريف بالإمام القاسبي

هو أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري فقيه نظار أصولي متكلم إمام في الفقه وفي علم الحديث وفنونه، ولد سنة 324هـ. أضّر على كبر. وبدأ بحفظ القرآن فقرأه عرضاً على أبي الفتح ابن يدهن في رحلته إلى المشرق للحج. ومن أبرز شيوخه المروزي⁽¹⁵⁾ وسمع عن جماعة من أهل بلده أشهرهم أبو العباس الأيباني وأبو الحسن بن مسرور الدبّاغ.

بدأ مقرئاً يعلم الناس ثم انقطع لتعلم الفقه والحديث فبرع فيهما، وله تواليف مفيدة عدّ منها محمد محفوظ حوالي ثمانية عشر بين كتاب ورسالة عامتها مخطوط⁽¹⁶⁾، وطُبِع منها كتاب الملخص في أسانيد مالك وهو صغير الحجم عظيم النفع ورسالة في أحكام المتعلمين والمعلمين.

تلاميذه المقرئ أبو عمرو الداني وشارح صحيح البخاري المهلب بن أبي صفرة.

له أسانيد في بعض كتب السنة منها صحيح البخاري بأعلى الأسانيد في إفريقية وعنه انتشر بالمغرب والأندلس، وبينه وبين صاحب الصحيح واسطتان فقط حيث

(15) محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد الفقيه أبو زيد الشافعي حدّث ببغداد وبنيسابور ودمشق ومكة عن محمد بن يوسف الفربري، وحدّث عنه خلق وجاء بمكة يُحدّث بالصحيح، (ت371هـ). انظر الذهبي: شمس الدين (محمد بن أحمد بن قايماز ت748هـ) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: تج، عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي بيروت، ط2، (1413هـ- 1993م)، (363/8).

(16) يُنظر محفوظ محمد، تراجم المؤلفين التونسيين: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، (1994م)، (49-48/4).

رواه عن أبي زيد المرزوقي وأحمد بن محمد الجرجاني⁽¹⁷⁾ وعُرف بضبط كتبه عن طريق الثقات من أقرانه وأبرزهم الأصيلي، وأخذ سنن النسائي عن حمزة الكنايني، بلغ درجة الفتوى حيث احتاجه الناس وتوفي سنة 403 هـ⁽¹⁸⁾.

وقد استفدنا في جمع مادة هذا البحث من بعض مؤلفاته المطبوعة وما نُقل عنه في شروح السنّة، لا سيّما شرح صحيح الإمام البخاري، فكان من الحسن بيان إسناده العالي في تلقيه للصحيح من خلال الرسم التالي:

2) اعتبار السياق الداخلي فيه شرح الحديث عند القابسي

يُعنى بالسياق الداخلي القرائن المؤثّرة في دلالة النصّ من داخل النصّ نفسه⁽¹⁹⁾، فيكون الحضور الأقوى للسياق اللغوي في المتن وللقرائن الإسناديّة في كشف غوامض الإسناد والإسفار عن مقصود المصنّف وصاحب التراجم والتبويب، وعلى هذا النهج سرت في تقسيم السياق الداخلي:

– السياق الإسنادي

تعدّ دراسة القرائن الإسناديّة من أعظم فنون علم الحديث إذ بها تُعلم مرتبة الحديث من حيث الضعف والقوّة، والموافقة والمخالفة، والزيادة والتدليس، ويُكشف بها التصحيف والتحريف والإعلال، ويُرجّح بها بين الوقف والرفع، والوصل والإرسال، ونحو ذلك من غوامض المصطلحات، وكان للإمام القابسي إسهام كبير في اعتماد هذا القرائن حال عنايته بأسانيد المتون وتراجم الأبواب.

(17) هكذا وجدته في المصدر السابق وأظنّه سقط منه لفظ أبي، وصوابه عن أبي أحمد محمد بن محمد بن يوسف الجرجاني، أخذ الصحيح عن الفريبي، ت273 هـ يُنظر محمد بن عبد الكريم: روايات الجامع الصحيح لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: دراسة وتحليل، دار إمام الدعوة، الرياض، ط1، (1426 هـ)، ص24.

(18) يُنظر م.س: (45-50)، وذكرى الجدّ: عناية فقهاء إفريقيّة بالحديث النبوي: القابسي نموذجاً، مجلّة المدوّنة، مركز الدراسات الإسلاميّة بالقيروان، جامعة الزيتونة، تونس، عدد5، (1442-1443 هـ/2021-2022 م)، صص122-127.

(19) عبد الجبار أحمد محمد سعيد: السياق وأثره في فهم السنّة النبويّة، مجلّة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلاميّة، كليّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، عدد29، (1435 هـ - 2014 م)، ص13.

وإذ نذكر الإسناد فلا ينبغي أن يقتصر اعتماد السياق الداخلي على رواية مصنف دون آخر، لأن اعتماد أهل الصنعة إنما يكون بالرجوع إلى مخرج السند الذي قد يرويه بعد عدد لا حدّ لهم لكنّه في النهاية لا يعدو أن يكون حديثاً واحداً، يُرجع في ضبطه إلى القرائن حتى وإن اختلفت روايات المصنّفين له. ومن أمثلة ذلك حديث أخرجه الإمام البخاري عن ابن عمر، قال: قال: «اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي شَامِنَا، وَفِي يَمِينِنَا» قال: قالوا: وفي نجدنا؟ قال: قال: «اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي شَامِنَا، وَفِي يَمِينِنَا» قالوا: وفي نجدنا؟ قال: قال: «هُنَاكَ الزَّلَازِلُ وَالْفِتَنُ، وَبِهَا يَطْلُعُ قُرْنُ الشَّيْطَانِ»⁽²⁰⁾.

قال القابسي: «سقط من حديث ابن عمر (عن النبي ﷺ) وهو لفظه (صلى الله عليه وسلم)؛ لأن مثل ذلك لا يدرك بالرأي»⁽²¹⁾.

إنّ الناظر في الإسناد يلاحظ عدم ذكر النبي ﷺ بما يوهّم أنّ الحديث موقوف من قول الصحابي، وقد عالج الإمام القابسي هذا الإشكال بمقارنة هذا السند من رواية حسين بن الحسين برواية قرينه أزهر بن سعد التي أخرجه البخاري⁽²²⁾ أيضاً، فكان رجوعه إلى السياق الإسنادي للرواية جلياً باعتبار أنّ كلا الراويين أخذ عن نفس الشيخ وهو ابن عون، ثمّ حكم بأنّ الصواب هو رفع الحديث بناء على تلك القرينة الإسنادية، ثمّ اعتمد في تعليل حكمه على قرينة حال الرواية من خلال دلالة ما فيها من دعاء وتنبؤ لا يُمكن بحال أن يُحكم بأنّ قائله غير نبيّ مُرسل، وهذا يُعرف عند المحدثين بالموقوف الذي له حكم الرفع⁽²³⁾.

واعتمد نفس المنهج في تأمل سياق الإسناد في رواية ابن عباس رضي الله عنهما، قال: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ، فَصَامَ حَتَّى بَلَغَ عُسْفَانَ، ثُمَّ دَعَا بِمَاءٍ فَرَفَعَهُ إِلَى يَدَيْهِ لِيُرِيَهُ النَّاسَ، فَأَفْطَرَ حَتَّى قَدِمَ مَكَّةَ، وَذَلِكَ فِي رَمَضَانَ⁽²⁴⁾.

(20) البخاري (محمّد بن إسماعيل: ت256هـ): الجامع الصحيح، تح، محمّد زهير ناصر، دار طوق النجاة، ط1، (1422هـ)، أبواب الاستسقاء، باب ما قيل في الزلازل والآيات، (33/2)، ح1037.
(21) م.س: كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ الفتن من قبل المشرق، (54/9)، ح7094.
(22) م.ن.

(23) يُنظر ابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني ت852هـ): نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تح، نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، ط3، (1421هـ-2000م)، ص107.

(24) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب من أفطر في السفر ليراه الناس، (34/3)، ح1948.

قال القاسبي: «هذا الحديث لم يسمعه ابن عباس من النبي، ولكنه يعد من جملة المسند، لأنه لم يروه إلا عن صاحب، وقد انفرد الصحابة بتسليم هذا المعنى لهم وليس لغيرهم، ويذكر عن أنس أنه قال عن الصحابة: (يروي بعضنا عن بعض، وليس فينا من يكذب)»⁽²⁵⁾. مَيَّز الإمام القاسبي بين ما يذكره الصحابي من شهوده للحادثة وبين ما يرويهِ نقلاً عن غيره، وهذه من دقائق علم الإسناد في مبحث مراسيل صغار الصحابة لينتهي بأنّها تأخذ حكم الاتصال أيضاً في مذهب الجماهير من أهل العلم وهي حجة اعتمدها المصنّفون على غرار مالك والبخاري ومسلم وغيرهم وعُلِّل حكمه بما نقله عن أنس. وكان اعتماده في تقرير أنّ هذه الرواية من مراسلات ابن عباس سياق التتبع والاستقراء لزمن الحادثة ومقارنة ذلك بسنن ابن عباس وإقامته، قال ابن حجر: «لأن ابن عباس كان في هذه السفرة مقيماً مع أبيه بمكة فلم يشاهد هذه القصة فكأنه سمعها من غيره من الصحابة»⁽²⁶⁾.

ومن جميل اعتماده للسياق في عنايته بالدقائق واللطائف الإسنادية تطفنه لغرض الإمام البخاري من تبويباته وتقطيعه وتقسيماته وتكراره للإسناد الواحد بصيغ أداء متعدّدة قال ابن بطّال: «وقال أبو الحسن ابن القاسبي: «افهموا تكرير أسانيد هذا الحديث، ذكر في الإسنادين الأوّلين الشعبي سمعت النعمان، سمعت النبي ﷺ»⁽²⁷⁾ وفي الإسناد الثالث النعمان عن النبي ﷺ»⁽²⁸⁾، وفي الرابع النعمان قال: قال النبي ﷺ»⁽²⁹⁾ وإنّما ذكر هذا، لأنّ يحيى بن معين قال: قال أهل المدينة: إنّما النعمان ابن بشير لا يصلح له سماع من النبي ﷺ حديث عليّ⁽³⁰⁾، أي فلا بدّ أنّه عقل عن النبي ﷺ مجاوبته لأبيه.»⁽³¹⁾ فكان البخاري أراد أنّ ينبّه إلى صحّة سماع

(25) ابن بطّال (علي بن خلف ت 449هـ)، شرح ابن بطّال على صحيح البخاري، تج. ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد الرياض، ط2، (1423هـ- 2003م)، (91/4).

(26) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تج. محبّ الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ط (1379هـ)، (182/4).

(27) صحيح البخاري: كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه: (20/1)، ح 52.

(28) م.س: ح 2051.

(29) م.ن.

(30) وانظر ابن معين (يحيى: ت 233هـ) التاريخ برواية الدوري: تج، أحمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط1، (1399هـ- 1979م)، (230/3).

(31) (508/4).

النعمان مخالفا قول أهل المدينة وموافقا أهل العراق، وقال ابن معين أيضا: «وأهل العراق يصحّحون سماعه منه»⁽³²⁾.

لم تكن العناية بالسياق عند القابسي قاصرة على إسناد الحديث وإنما له عناية بسياق المتن من حيث اعتماد اللغة الفصيحة وتنبيهه على ما يقع من اللحن والتصحيفات.

– السياق اللغوي

اعتمد الشيخ القابسي كثيرا سياق لغة العرب في تصويب ما يقع من اللحن في الحديث معتمدا في ذلك على ما بلغه من كلام أئمة الحديث رواية، حيث قال: «أخبرني محمد بن هشام المصري، أنه سأل أبا عبد الرحمن النسائي، عن اللحن في الحديث، فقال: إن كان شيئا تقوله العرب، وإن كان في غير لغة قريش فلا يُغيّر، لأنّ النبي ﷺ كان يكلم الناس بلسانهم، وإن كان لا يوجد في كلام العرب، فرسول الله لا يلحن»⁽³³⁾.

فكان من نتائج ذلك تنبيهه على المشهور والشاذ من غريب الألفاظ الواردة في المتون وتصويبه لما يقع في كتابه من الغلط. قال ابن قرقول: «وقع عند القابسي في باب: خروج الحَيْض إلى المصلى: «أَمَرَنَا نَبِيُّنَا ﷺ» وكلّ ذلك صحيح في اللغة⁽³⁴⁾. ونقل عنه «قال القابسي: كذا في كتابي، قال: والذي أعرف: «أتى فلان» من الإتيان وهو الصواب»⁽³⁵⁾.

ومن الأمثلة التي تدلّ على رسوخ قدمه في ضبط ألفاظ ترجمة الحديث لا لفظه فحسب، اعتماده السياق المعجمي في الحكم بالتصحيح يقينا، مخالفا غيره من أهل العلم بترجيح عبارة تأديته بالتاء على تأديبه لاتصالها بلفظ السفير

(32) المزي (جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن ت742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تج، بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1400هـ- 1980م)، (412/29).

(33) شرح ابن بطال: (186/1).

(34) ابن قرقول: إبراهيم بن يوسف الوهراني (ت569هـ)، مطالع الأنوار على صحاح الآثار، تج، دار الفلاح، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، (1433هـ- 2012م)، (168/1).

(35) م.س: (179/1).

«تأديته كالسفير» وهو ما غلط فيه غيره ظاناً أن الصواب تأديبه لاتصاله بذكر السفرة، فتفطن من سياق المعجم أنّ السفير جمعه سفرة. قال ابن قرقول: «وفي التفسير: «وَجُعِلَتِ الْمَلَائِكَةُ إِذَا نَزَلَتْ بِوَحْيِ اللَّهِ وَتَأْدِيهِهِ كَالسَّفِيرِ»⁽³⁶⁾ كذا للهرودي وعبدوس، من الأدب، وهو مهمل للأصيلي، وضبطه القابسي: «وَتَأْدِيَتِهِ» من الأداء وهو التبليغ، وهو أشبه بتفسير: السفرة، وهذا كله قول الفراء»⁽³⁷⁾.

كان سياقه المعجمي المعتمد هو الفراء لكونه من أئمة اللغة الراسخين. ولم يكن ضبط القابسي مقتصرًا على بيان غامض الألفاظ وغريبها، بل أغرق في السياق البلاغي فاعتمد منهج اعتبار المجاز والتأويل أحياناً حيث قال في شرحه لعبارة «من جلدتنا»⁽³⁸⁾: «معناه في الظاهر على ملتنا وفي الباطن مخالفون، وجلدة الشيء ظاهره وهي في الأصل غشاء البدن»⁽³⁹⁾ فأول الجلدة بالظاهر وهو ما يقبله السياق.

كما خالف غيره من الشراح في بعض المناسبات، متجنباً الوقوف عند ظواهر اللفظ معتمداً التأويل حتى لا تتضاد الأخبار في بيان أن المقصود من حديث «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ» ليس على ظاهره، إنما هو للترغيب حيث قال: «لعل الرجل الذي بات يُردّد (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)⁽⁴⁰⁾ كانت منتهى حفظه، فجاء يُقلّل عمله، فقال له النبي ﷺ: إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ. ترغيباً له في عمل الخير وإن قلّ، ولله تعالى أن يُجازي عبداً على يسيرٍ بأفضل ممّا يجازي آخرَ على كثيرٍ»⁽⁴¹⁾.

ولا شك أن مثل هذه التأويلات يعتمد عليها الشراح في معالجة مشكل الحديث، ولم يزل العلماء يبحثون ويغوصون في المعاني الظاهرة والمؤولة دفاعاً عن أحاديث النبي ﷺ ضدّ اعتراضات المشكّكين وطعونهم. والجمود على الظواهر هو من أكثر ما يُعذّي تلك الشكوك.

(36) م.س: (226/1) نقلًا عن صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب يوم يُنفخ في الصور فتأتون أفواجا، (166/6).

(37) م.ن. (226/1).

(38) صحيح البخاري: كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، (199/4)، ح 3606.

(39) ابن حجر: فتح الباري، (96/13).

(40) الإخلاص: الآية 1.

(41) شرح ابن بطال: (252/10).

وما ينبغي الوقوف عنده آخرها هو الحاجة إلى اعتماد السياق الخارجي للحديث مضافا إلى ما تقدّم بحثه من سياقات داخلية حتّى تكتمل الصورة في منهج الإمام القابسي.

(3) أهمية السياق الخارجي فيه فهم الحديث وتنزيله

لا يُكتفى في الفقه الإسلامي قطعا ببناء حكم أو تقرير فتوى استنادا على نصّ مبتور عن سياقه من غير النظر في نظرائه من أحاديث الباب نفسه، كما أنّ تنزيهه يستدعي النظر في مدى اتّساقه مع الأصول الكبرى وعدم معارضته للقواعد الشرعية أو المعلوم من دين الله بالضرورة، بالإضافة إلى مراعاة سياق الورود والتاريخ والسير، لا سيّما في أحاديث الإخبار، وقد بان لي بعد تتبّع واستقراء لكلام الإمام القابسي مراعاته لمختلف هذه السياقات وعرضها كما يلي:

– السياق الشرعي العام

تُراعى في هذا السياق أصول العقائد والقواعد الأصولية والفقهية وكذلك الحديثية على حدّ السواء. رُوي عن عبد الله بن بُريدة الأسلمي، عن أبيه، قال: سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ رَجُلًا يَدْعُو وَهُوَ يَقُولُ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنِّي أَشْهَدُ أَنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْأَحَدُ الصَّمَدُ، الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»، قَالَ: فَقَالَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ سَأَلَ اللَّهُ بِاسْمِهِ الْأَعْظَمِ الَّذِي إِذَا دُعِيَ بِهِ أَجَابَ، وَإِذَا سُئِلَ بِهِ أُعْطِيَ»⁽⁴²⁾. فكان من جملة ما استشكله العلماء عبارة «باسمه الأعظم» لما توحىه من المفاضلة بين أسماء الله. وهذا ما يتعارض مع الأصول⁽⁴³⁾ فحاول بعضهم دفع اللفظ من أساسه لعدم وجوده في الرواية المحفوظة «لَقَدْ سَأَلَتِ اللَّهُ بِالِاسْمِ الَّذِي إِذَا سُئِلَ بِهِ أُعْطِيَ، وَإِذَا دُعِيَ بِهِ أَجَابَ»⁽⁴⁴⁾. لكنّ الإشكال لا يمكن أن يزول بهذا التعدّد

(42) الترمذي: محمد بن سورة (ت279هـ)، السنن، تح، أحمد شاكر، أبواب الدعوات، باب جامع الدعوات عن النبي ﷺ، مطبعة مصطفى باي الحلبي، مصر، ط2، (1395هـ - 1975م)، (515/5)، ح3475.

(43) يُنظر شرح ابن بطّال: (143-142/10)

(44) أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، السنن، تح، محمد محي الدين عبد الحميد، باب تفريع أبواب الوتر، باب الدعاء، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط، د.ت، (79/2)، ح1493.

الطرق التي نُقلت بها صيغة التفضيل، فذكر أنّ الأعظم هنا بمعنى العظيم وكلّ أسماء الله عظمى. وذهب الإمام القابسي إلى تأويل ذلك وحمله على المجاز مراعيًا في ذلك القواعد الأصولية التي تأباه، فقال: «لا يجوز أن يُقال في أسماء الله وصفاته ما يُشبه المخلوقات، ولو كان في أسماء الله اسمًا أعظم من اسم لكان غيره ومنفصلاً منه، والاسم هو المسمى على قول أهل السنة، فلا يجوز أن يكون الاسمان متغايرين، ومن جعل اسمًا أعظم من اسم صار إلى قول من يقول: القرآن مخلوق»⁽⁴⁵⁾.

يُلاحظ في تقرير القابسي احتكامه إلى أصول أهل السنة في تحديد معنى الحديث وهو جنوح إلى السياق العام، كما يُلاحظ ارتباط الشرح بمسائل كلامية وقع فيها الجدل الطويل على غرار هل أنّ الاسم هو عين المسمى؟ وهل أنّ كلام الله حادث أم مخلوق؟ وقد كان للأشاعرة الذين ينتمي إليهم القول الفصل في مقابل المعتزلة، فمن أجل ذلك حاذر الإمام من الوقوع في سوء الفهم عند اعتماد ظواهر الألفاظ التي توحى بإمكان المفاضلة.

– السياق الموضوعي

نعني بالسياق الموضوعي فهم الحديث بموضوعه وفي سياق الترجمة التي وضعه تحتها المصنّف، وقد اشتهر هذا النوع من التصنيف على أبواب الفقه منذ زمن الإمام مالك الذي ربّ موطأه على أبواب الفقه واستمرّ مع ظهور الجوامع التي أضافت أبواباً أخرى في الدين كالتفسير والمغازي والمناقب ونحوها فاستمرّت على نهج التصنيف بحسب موضوعات الحديث بل وتوسّعت في ذلك على غرار الصحيحين والمستدرّكات والمستخرجات ونحوها. وكان من شأن أئمة الدين والمذاهب المتبوعة بناء الفتوى بعد دراسة مستفيضة للنصوص التأسيسية من الكتاب والسنة ذات الصلة بموضوع البحث خلافاً لبعض المظاهر التي نلاحظها اليوم من بناء حكم على حديث واحد معترّزاً عن سياقه كالخروج بقول لم يُسبقوا إليه بإقرار حرمة صيام يوم السبت للنفل، وهذا خروج صارخ عن الإجماع بسبب تجاهل السياق⁽⁴⁶⁾.

(45) شرح ابن بطال: (144/10).

(46) تناولت هذا المثال بالدرس في مقالي الموسوم بالتجاسر على التصحيح ومخاطره الذي يصدر في العدد الجاري من مجلة التنوير بمعهد أصول الدين.

ومن الأمثلة على براعة الإمام أبي الحسن في هذا المجال قوله: «أما قول عائشة للنبي ﷺ: تنام قبل أن توتر»⁽⁴⁷⁾، فإنها توهمت أن التوتر يثمر العشاء لا يكون غيره على ما رأت من أبيها، لأنه كان يوتر يثمر العشاء، فلما أتت النبي ورأته يؤخر وتره إلى الوقت المرغوب فيه رأت خلاف ما علمت من فعل أبيها، فسألته ﷺ عن ذلك فأخبرها أن عينيه تنامان ولا ينام قلبه وليس ذلك لأبيها، وهذه من أعلى مراتب الأنبياء، عليهم السلام، ولذلك قال ابن عباس: (رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ)⁽⁴⁸⁾ لأنهم يفارقون سائر البشر في نوم القلب ويساؤونهم في نوم العين⁽⁴⁹⁾. علَّل الإمام القاسبي سؤال عائشة الإنكاريّ باعتماده سياقاً آخر من خارج هذا الحديث ليبين أن تقديم التوتر قبل النوم هو ما كان مستقراً في فهم عائشة لأنّ منتهى علمها هو بيت أبيها الصديق الذي كان يفعل ذلك، وقد جاء ذكره في حديث سعيد بن المسيّب أنّه قال: «كَانَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ، إِذَا أَرَادَ أَنْ يَأْتِيَ فِرَاشَهُ، أَوْتَرَ. وَكَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، يُؤْتِرُ آخِرَ اللَّيْلِ»⁽⁵⁰⁾. وبهذا الجمع بين نصوص الأبواب يُفهم الحديث في سياقه الصحيح، لذلك ينبغي أن يتّصف الشارح بسعة الاطلاع على المدونة السننية كي تؤهّله معارفه إلى البيان والتعليل وحسن تنزيل النصوص ضمن سياقها المتساق مع الواقع الشرعي والزماني، وفي هذا الصدد نرجع إلى ذكر اعتماد السياق التاريخي كذلك.

– السياق التاريخي

أفاض الإمام القاسبي في شرح عبارة «لَا يَسْتَرْقُونَ» باعتماد تأويل بديع لم أره عند غيره حيث كان معتمده سياق الحقبة الجاهلية الذي شاع فيه الاسترقاء بشتى أنواع الشعوذة والشرك، فقال: «معنى لا يسترقون. يريد الاسترقاء الذي

(47) صحيح البخاري: كتاب التهجد، باب قيام النبي ﷺ في رمضان وغيره، (53/2)، ح 1147.
(48) يُنظر م.س: كتاب الوضوء، باب التخفيف في الوضوء، (39/1)، ح 138. وقد أوردها البخاري في إثر حديث ابن عباس فظنها القاسبي من كلامه والصواب أنها مفصلة من كلام عبيد بن عمير.
(49) شرح ابن بطّال: (142/3).
(50) مالك (ابن أنس ت 179هـ)، الموطأ: تج، مصطفى الأعظمي، كتاب السهو، باب الأمر بالتوتر، مؤسسة زايد بن سلطان، أبو ظبي الإمارات، ط 1، (1425هـ - 2004م)، (171/2)، ح 402. والحديث موقوف وليس من مراسيل بن المسيّب كما يُتوهم.

كانوا يسترقونه في الجاهلية عند كهانهم وهو استرقاء لما ليس في كتاب الله ولا بأسمائه وصفاته، وإنما هو ضرب من السحر، فأما الاسترقاء بكتاب الله والتعوذ بأسمائه وكلماته فقد فعله الرسول وأمر به ولا يخرج ذلك من التوكل على الله، ولا يُرجى في الشففى به إلا رضا الله⁽⁵¹⁾. فاستبعد بذلك أقوال غيره من الشراح الذين اعتمدوا سياقاً آخر هو السياق اللغوي الصرفي حيث ورد اللفظ مزيداً بالسين والتاء التي تفيد طلب الشيء، وحملوا معنى الحديث على أن الاسترقاء هو طلب الرقية من الغير حتى إن كانت خالية من المحاذير الشرعية، ويؤيد ذلك سياق العدد الذي حُدِّدَ بسبعين ألف وهو قطعاً أقل بكثير من عدد أمة محمد الموحدين، وقد يُجاب عن ذلك أن العدد لا مفهوم له إنما يُراد به الكثرة كما في قول الله تعالى ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾⁽⁵²⁾ والمعلوم أنه لو استغفر أكثر من سبعين لما تغيّر الحكم، فلا مفهوم للعدد إلا بيان الكثرة والاجتهاد. تضمّن كلام القابسي تعليلاً قيماً بأن الاسترقاء من كلام الله والدعاء بأسمائه تعالى هو من قبيل الذكر والعبادة التي يُجازى عنها المؤمن، فكيف يتنافى ذلك مع تمام التوكل كما زعمه غيره؟ وعلى العموم يظل الاختلاف بين الفريقين مردهً تحديد معنى الاسترقاء هل يحتمل بالضرورة طلب الرقية من الغير؟ أم هو فقط يعني المبالغة في مجال الرقية حتى يقع صاحبها في المحذور أحياناً، وهذا ممّا نلاحظه ونشده في الواقع عندما يشتدّ الابتلاء على البعض للأسف، ولعلّ الإمعان في السياق الداخلي للحديث يؤكّد هذا المعنى لتقرّره بقول النبي ﷺ في آخر الحديث «وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» فالأخذ بأسباب العلاج والاستعانة براقٍ مستقيم وحاذق مع سلامة تعلّق القلب بالله الشافي لا يُنافي التوكل، مثله مثل الاستعانة بالطبيب الماهر.

وأختم بهذا المثال الذي جسّد فيه القابسي تتبّعه للسياق الزمني واعتماده على علمه بالسير والأنساب من أجل شرح حديث الباب عن عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ: أَنَّ أَفْلَحَ أَخَا أَبِي الْقُعَيْسِ، جَاءَ يَسْتَأْذِنُ عَلَيْهَا، وَهُوَ عَمَّهَا مَنَ

(51) شرح ابن بطّال: (405/9).

(52) التوبة: الآية-81.

الرَّضَاعَةِ، بَعْدَ أَنْ أُنْزِلَ الْحِجَابُ، قَالَتْ: فَأَبَيْتُ أَنْ أَدْنَ لَهُ، فَلَمَّا جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخْبَرْتُهُ بِالَّذِي صَنَعْتُ: «فَأَمَرَنِي أَنْ أَدْنَ لَهُ عَلَيَّ»⁽⁵³⁾، حيث التبس الأمر على بعض أهل العلم في معرفة عم عائشة المذكور لورود ذكره ميتاً في سياق حديث آخر. قالت فيه عائشة «لو كان حياً»⁽⁵⁴⁾. فأجاب عن ذلك الإمام القاسبي بقوله: «هُمَا عَمَّانٍ لِعَائِشَةَ مِنَ الرَّضَاعَةِ أَحَدُهُمَا أَخُو أَبِيهَا أَبِي بَكْرٍ مِنَ الرَّضَاعَةِ اِزْتَضَعَ هُوَ وَأَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَالثَّانِي أَخُو أَبِيهَا مِنَ الرَّضَاعَةِ الَّذِي هُوَ أَبُو الْقُعَيْسِ وَأَبُو الْقُعَيْسِ أَبُوهَا مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأَخُوهُ أَفْلَحُ عَمُّهَا»⁽⁵⁵⁾. ملامح الاجتهاد واضحة جداً في البحث والتقصي في روابط النسب وحيثيات الرضاع من خلال اعتماد كتب السير والتاريخ، حتى شهد النووي له بقوله: «فَالصَّوَابُ مَا قَالَهُ الْقَاسِي وَذَكَرَ الْقَاضِي الْقَوْلَيْنِ ثُمَّ قَالَ قَوْلُ الْقَاسِي أَشْبَهُ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ وَاحِدًا لَفَهِمَتْ حُكْمَهُ مِنَ الْمَرَّةِ الْأُولَى وَلَمْ تَحْتَجِبْ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ»⁽⁵⁶⁾.

لو نجري مقارنة بسيطة بين تتبع ابن بطال للسياق التاريخي باعتماد النظر في السير والأنساب وبين الباحثة المتممة إلى مركز تكوين أكاديمي في الفكر العربي هناء سعيد التي استروحت البحث العلمي واكتفت بالنظر في ظاهر الكتاب مهمة سياق البيئة والتاريخ فقالت بأن لخديجة زوج النبي ﷺ ابنتان لا ابنان هما هند وهالة⁽⁵⁷⁾ في سقطة علمية واضحة أسفرت عن ضعف زاداها العلمي وتقحّمها في مجال غير تخصصها غير عالمة بأن العرب كانت تستسيغ تسمية الرجل باسم هند وهالة وأنهما من الأسماء المشتركة قال ابن سعد: «وَتَزَوَّجَ أَبُو هَالَةَ خَدِيجَةَ بِنْتَ

(53) متفق عليه واللفظ لمسلم (ابن الحجاج النيسابوري (ت261هـ)، الجامع الصحيح: تح، محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الرضاع، باب تحريم الرضاعة من ماء الفحل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.د.ت. (169/2)، ح1445.

(54) النووي (محي الدين يحيى بن شرف ت676هـ) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، (1392هـ)، (20/10).
(55) م.ن.

(56) م.ن. ويُنظر القاضي عياض (ابن موسى اليحصبي ت544هـ)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تح، يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط1، (1419هـ-1998م)، (627/4).

(57) موقع وكالة الأنباء المصرية اندكس: indexena.com

خُوَيْلِدُ بْنُ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى بْنِ قُصَيِّ بْنِ كِلَابٍ، فَوَلَدَتْ لَهُ هِنْدٌ وَهَالَةُ، رَجُلَيْنِ، فَمَاتَ هَالَةُ، وَأَذَرَكَ هِنْدُ الْإِسْلَامَ فَأَسْلَمَ»⁽⁵⁸⁾.

فالفرق واضح جدًا بين الذي يعتمد السياقات في فهم الخطاب وبين الذي يُهمله فتصدر عنه مثل هذه السقطات المنبئة بسوء الفهم.

الخاتمة

حاولت في هذه الدراسة إبراز أهمية اعتماد السياقات المتنوعة في فهم الحديث وشرحه وحسن تنزيل معناه لإدراك المقاصد من ورائه من خلال اعتماد أمثلة جزئية انتهت بي إلى الإقرار بأن علماء الأمة وفي مقدّمهم الإمام القاسبي، وإن لم يُصَرِّحوا بما استقرّ من مصطلحات خاصّة تحتفي بمبحث السياق وأنواعه في فهم الخطاب وتحليله، إلّا أنّهم لم يتقنّوا مجال شرح نصوص الوحي وبيانها دون التسلّح بآليات تحليل الخطاب وربطه بسياقاته، ولا أبالغ إن قلت لو أنّ الدارس تتبّع كلّ عباراتهم في الشرح وجدها لا تخلو طرفة عين من اعتماد القرائن والسياق ومن عنايتهم بجمع نصوص المسألة ومحاولة تقديم الحوادث وترتيبها وتنسيقها حتى تكون متساوقة ومفهومة للقارئ. كما استنتجت أنّ مجال البحث في سياقات الخطاب يتقاطع مع كثير من فروع علوم الحديث على غرار مبحث أسباب ورود الحديث الذي يتعرّض لسياق الحال والزمان والمكان والأحداث التي قيل فيها الحديث، كما يتقاطع مع مبحث دفع التعارض الظاهر بين النصوص ومشكل الحديث، باعتبار أنّ البحث في السياق آلية من آليات الجمع والترجيح والقول بالنسخ أحياناً في التعامل مع الأحاديث المتعارضة، بالإضافة إلى مباحث الإسناد والترجيح بالقرائن بين الوقف والرفع والوصل والإرسال وإدراك التصحيفات والأغلاط وغير ذلك من المباحث التي تحتاج سعة اطلاع تضاهي سعة علم الأوائل أو تقارب حتى لا نقع في سوء الفهم ونتسرّع في إطلاق الأحكام، وفوق كلّ ذلك لا بدّ من التخصّص قبل التكلّم في فنّ من الفنون، فالمجال واسع أمام الباحث أن يدرس السياق في علاقته ببعض فنون مصطلح الحديث وشرحه.

(58) الطبقات الكبرى: تج، علي محمّد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، (2001م)، (68/6)، 1065.

قائمة المصادر والمراجع (مرتبّة ألفبائياً بحسب شهرة المؤلّف، دون اعتبار: ابن، أبو، ال، وعند ذكر المؤلّف أستوفيت كتبه مرتبّة)

- القرآن الكريم
- أحمد: مختار عبد الحميد (ت 1424هـ): معجم اللغة العربيّة المعاصرة، عالم الكتاب، ط 1، (1429هـ - 2008م).
- البخاري (محمّد بن إسماعيل: ت 256هـ): الجامع الصحيح، تح، محمّد زهير ناصر، دار طوق النجاة، ط 1، (1422هـ).
- ابن بطّال (علي بن خلف ت 449هـ): شرح ابن بطّال على صحيح البخاري، تح، ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد الرياض، ط 2، (1423هـ - 2003م).
- الترمذي: محمّد بن سورة (ت 279هـ)، السنن، تح، أحمد شاكر، مطبعة مصطفى باي الحلبي، مصر، ط 2، (1395هـ - 1975م).
- ابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني ت 852هـ):
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تح، محبّ الدّين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ط (1379هـ).
- ابن حجر: نزّهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تح، نور الدّين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، ط 3، (1421هـ - 2000م)
- الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي (463هـ):
- الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة، تح، عز الدّين علي السيّد، مكتبة الخانجي القاهرة، مصر، ط 3، (1417هـ - 1997م).
- الخطيب البغدادي: الفصل للوصل المدرج في النقل، تح، محمّد بن مطر الزهراني، دار الهجرة، ط 1، (1418هـ - 1997م).
- أبو داود: سليمان بن الأشعث السّجّستاني (ت: 275هـ)، السنن: تح، محمّد محي الدّين عبد الحميد، باب تفريع أبواب الوتر، باب الدعاء، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط، د.ت.

- ذكرى الجدّ: عناية فقهاء إفريقيّة بالحديث النبوي: القاسبي نموذجاً، مجلة المدوّنة، مركز الدراسات الإسلاميّة بالقيروان، جامعة الزيتونة، تونس، عدد5، (1442-1443هـ/ 2021-2022م).

- الذهبي: شمس الدّين (محمّد بن أحمد بن قايماز ت748هـ) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: تح، عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي بيروت، ط2، (1413هـ- 1993م).

- ابن رجب عبد الرحيم بن أحمد الحنبلي (795هـ): شرح علل الترمذي، تح، همّام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط1، (1407هـ- 1987م).

- الزركشي بدر الدّين محمّد بن عبد الله (ت794هـ)، النكت على مقدّمة ابن الصلاح، تح، زين العابدين بن محمّد، أضواء السلف، الرياض، ط1، (1419هـ- 1998م).

- ابن سعد (عمر ت230هـ): الطبقات الكبرى: تح، علي محمّد عمر، مكتبة الخاجنحي، القاهرة، ط1، (2001م).

- السيوطي جلال الدّين عبد الرحمن (ت911هـ): تدريب الراوي، تح، عبد الوهّاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط.د.ت.

- ابن الصلاح أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (ت643هـ): صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمائته من الإسقاط والسقط، تح، موفق عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، (1408هـ).

- أبو علي القاسم بن محمّد البصري (ت516هـ): درّة الغوّاص في أوهام الخواصّ، تح، عرفات مطرجي، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، بيروت، ط1، (1418هـ- 1998م).

- القاضي عياض (ابن موسى اليحصبي ت544هـ)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تح، يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط1، (1419هـ- 1998م).

- ابن قرقول: إبراهيم بن يوسف الوهراني (ت569هـ)، مطالع الأنوار على صحاح الآثار، تح، دار الفلاح، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، (1433هـ - 2012م).

- ابن القيسراني أبو الفضل محمد (ت507هـ): إيضاح الإشكال فيما أبهم اسمه من النساء والرجال، تح، باسم الجوابرة، مكتبة المعلّى، الكويت، ط1، (1408هـ).

- عبد الجبار أحمد محمد سعيد: السياق وأثره في فهم السنة النبويّة، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد29 (1435هـ - 2014م).

- مالك (ابن أنس ت179هـ)، الموطأ: تح، مصطفى الأعظمي، مؤسّسة زايد بن سلطان، أبو ظبي الإمارات، ط1، (1425هـ - 2004م).

- محمد خلف سلامة: لسان المحدثين، الموصول (2007م).

- محمد سالم صالح، أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية ودور هذه النظرية في التوصل إلى المعنى، كلية المعلمين، جدة، ط.د.ت.

- محمد بن عبد الكريم: روايات الجامع الصحيح لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: دراسة وتحليل، دار إمام الدعوة، الرياض، ط1، (1426هـ).

- محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، (1994م).

- مسلم: ابن الحجاج النيسابوري (ت261هـ)، الجامع الصحيح: تح، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.د.ت.

- المزّي جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن (ت742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح، بشار عوّاد معروف، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط1، (1400هـ - 1980م)

- ابن معين: يحيى (ت233هـ) التاريخ برواية الدوري: تح، أحمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط1، (1399هـ-1979م).

- ابن منظور: محمد بن مكرم (ت711هـ)، لسان العرب: دار صادر، بيروت، ط3، (1414هـ).

- النووي: محي الدين يحيى بن شرف (ت676هـ) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، (1392هـ).

- موقع وكالة الأنباء المصريّة اندكس: indexena.com

المُعالجة النبوية لظاهرة الانحراف الأخلاقي

الدكتور محمد راشد المرّبي

عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة - جامعة قطر

ملخص البحث

يتناول هذا البحث دراسة المنهج الذي توخاه النبي ﷺ في معالجته لظاهرة الانحراف الأخلاقي، تلك الظاهرة الخطيرة التي تنتشر بين أفراد المجتمع لتُساهم في تفكّكه، وإضعافِ صِلته بِخالقه ودينه، وتُحطّم تماسكه، وذلك من خلال نشر الأخلاق الذميمة والرذائل بين أفرادهِ حتّى يعتادونها فتضعفُ عقيدتهم، وتفتُر عِزائهم عن العمل والإنتاج والبناء للنهوض بالوطن. وكلّ ذلك يُبرز لنا أنّ الانحراف الأخلاقي هو في الحقيقة مرحلة خطيرة وجب التنبّه لها والتفطن إليها ودراستها بعمق.

ولذلك اجتهد النبي ﷺ في مُعالجة هذه الظاهرة وقطع كلّ الأسباب المؤدية إليها، فكان النبي ﷺ حريصاً على غرس مكارم الأخلاق في نفوس الصحابة، من خلال حثّهم على التحليّ بالأخلاق الفاضلة تصرّيحاً وتلميحاً، وعلى تحصينهم من الوقوع في الرذائل أو ما قد يُؤدّي إليها، وهو ما حاولت إبرازه في هذا البحث من خلال تقسيمه إلى مطلبين؛ المطلب الأول: تحصين الشباب من الوقوع في الانحراف الأخلاقي، المطلب الثاني: نماذج من المُعالجة النبوية لأسباب الانحراف الأخلاقي.

الكلمات المفتاحية: المُعالجة - النبوية - ظاهرة - الانحراف - الأخلاق - المجتمع.

Abstract:

This research explores the Prophet Muhammad's (peace be upon him) approach to combating moral deviance, a serious societal ill that erodes social bonds, weakens spiritual connections, and undermines community cohesion. It does so by fostering the spread of harmful behaviours and vices, which, when normalized, weaken faith and diminish the drive to contribute positively to society. Clearly, moral deviance represents a significant threat that demands careful attention and in-depth study.

The Prophet (peace be upon him) dedicated himself to confronting this challenge, working to eliminate its root causes. He prioritized instilling noble character traits in his Companions, both directly and indirectly encouraging them to embrace virtuous behavior and shielding them from vice. This research examines these efforts in two sections: First, protecting youth from moral deviance; and second, examples of the Prophet's (peace be upon him) methods for addressing the causes of moral deviance.

Keywords: treatment, Prophetic, phenomenon, deviation, ethics, society.

المقدمة

تُعتبر الأخلاق معياراً أساسياً في تقييم وعي الشعوب، وعُنصرًا رئيسياً لمعرفة مدى تطوّر المجتمعات ورقيّها وازدهارها، فبالأخلاق تنمو الأمم، وتتقدّم الدول، وتُبنى الحضارات. لذلك اعتنى بها الإسلام عنايةً فائقةً، واهتمّ بها النبي ﷺ اهتمامًا بالغًا، والمتأمل في وقائع السيرة النبوية العطرة تظهر له بجلاء منظومة أخلاقية متكاملة؛ متينة أركانها، صلبة أسسها، وقوية بنيانها.

ولقد كان النبي ﷺ حريصًا على غرس مكارم الأخلاق في نفوس الصحابة، من خلال حثهم على التحلي بالأخلاق الفاضلة تصرّيحًا وتلميحًا، وعلى تحصينهم

من الوقوع في الرذائل أو ما قد يُؤدّي إليها، فبذل ﷺ جهودًا عظيمة لتطهير القلوب وتزكية النفوس وتربيتها على الأخلاق الحميدة والمبادئ الفاضلة مُعتمدًا في ذلك على أساليب تربوية راقية وناجعة، وجب علينا الاستفادة منها.

وإنّ الناظر في حال المسلمين اليوم - لاسيّما فئة الشّباب - يُلاحظ ابتعاد كثيرٍ منهم عن مكارم الأخلاق وسقوطه في مستنقع الرذائل والانحراف، وما ذاك إلّا نتيجةً مُباشرةً لبروز عدّة ظواهر سلبية في المجتمعات المسلمة، وتعتبر ظاهرة الانحراف الأخلاقي من أبرزها وأخطرها. وفي هذا الإطار يتنزّل هذا البحث الذي يسعى إلى إبراز الطريقة النبويّة المعتمدة في معالجة الانحراف الأخلاقي وكيفية الاستفادة منها اليوم في إصلاح واقعنا والحدّ من هذه الظاهرة السلبية التي تُضعفُ المجتمع وتقوّض أركانه وتهدّد تماسكه.

إشكاليّة البحث

ماهو المنهج النبوي المتبع في معالجة مشكلة الانحراف الأخلاقي وكيفية الاستفادة منه اليوم؟

حدود البحث

دراسة المنهج النبوي المعتمد في معالجة مشكلة الانحراف الأخلاقي من خلال بعض وقائع السيرة النبوية وتحليلها واستنباط الفوائد التي يمكن لنا الاستفادة منها اليوم.

أهداف البحث

يهدف البحث إلى:

- معرفة الاستراتيجية النبويّة المتبعة في معالجة الانحرافات الأخلاقية.
- إبراز عناية السنة النبوية بقضايا المجتمع والسعي لحل مشاكله.
- بيان قدرة النبي ﷺ على تشخيص مشاكل المجتمع وبراعته في حلّها.

المنهج المعتمد

اعتمدتُ في هذا البحث المنهج الاستقرائي؛ حيث قمت بتتبع الأحاديث النبوية المتعلقة بموضوع الانحراف الأخلاقي، فانتقيت منها ما يمكن استثماره في البحث.

والمنهج التحليلي: من خلال تحليل الأحاديث النبوية وبعض وقائع السيرة، وقد حاولتُ استنباط أهم الدروس والعبر منها مع ربطها بواقعنا اليوم وكيفية الاستفادة منها.

الدراسات السابقة

بعد القيام باستقراء ما كُتب في هذا الموضوع وجدتُ عددا من البحوث والدراسات المنشورة والمطبوعة والتي لها علاقة بالموضوع، منها: علم الأخلاق الإسلامية، د. مقداد يالجن محمد علي، وهي دراسة عامة عن الأخلاق من خلال التطرق إلى مفهوميها وأسسها ومعاييرها، وفيها إشاراتٌ إلى ظاهرة الانحراف الأخلاقي. ودستور الأخلاق في القرآن، د. محمد بن عبد الله دراز، وقد تناول قضية الأخلاق في القرآن ولم يدرس عناية السنة بالأخلاق ورغم ذلك استفدت منه. والشباب والانحراف الأخلاقي: الأسباب والعلاج، يسري المصري، وهو مقال تناول بعض مظاهر الانحراف الأخلاقي دون توسع في أغلب عناصره. وظواهر الانحراف الاجتماعي في المجتمع الإسلامي ومعالجتها «رؤية إسلامية»، د. محمد عبد الصمد، مقال نشر في مجلة دراسات الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ، وتناول هذا المقال ظواهر الانحراف الاجتماعي فقط ولذلك اقتصر استفاذي منه على طريقتيه في عرض هذه الظواهر وكذا كيفية معالجتها رغم أنه لم يتعمق في ذلك.

مع الإشارة إلى وجود مقالات أخرى على الشبكة والملاحظ عموما أنّ معظمها قد ركّز على بناء الأخلاق والترغيب فيها وكذا تربية الناشئة عليها، وتطرق بعضها إلى تعريف ظاهرة الانحراف الأخلاقي وذكر أسبابها وطرق معالجتها، لكنني لم أجد -على حد علمي- من أفرد المعالجة النبوية لظاهرة الانحراف الأخلاقي بدراسة مستقلة تحريرا وتأصيلا، والله أعلم.

خطة البحث

المقدمة والتمهيد

المطلب الأول: تحصيل الشباب من الوقوع في الانحراف الأخلاقي
المطلب الثاني: نماذج من المعالجة النبوية لمشكلة الانحراف الأخلاقي
فالخاتمة والاستنتاجات.

تمهيد: مفهوم الانحراف الأخلاقي

1. الانحراف الأخلاقي لغة واصطلاحاً

أ- لغة: مصدر من انحرف المُشْتَقُّ من جذر (حرف) الذي يبين أهل اللغة أنه يحمل ثلاثة معانٍ وهي؛ حدّ الشيء، ومعنى العُدول عن الشيء، وكذا معنى تقدير الشيء، يقول ابن فارس: «الحاء الرّاء والفاء ثلاثة أصول: حدّ الشيء، والعدول، وتقدير الشيء»⁽¹⁾.

ويمكن للباحث تحديد المعنى المطلوب من خلال النظر في السياق العام الذي يُطلق فيه لفظ الانحراف، فإذا قيل في سياق الحديث عن الابتعاد عن شيء ما فَيُفْهَمُ منه حينئذ أنه مندرجٌ في معنى المَيْلِ والعدول عن الشيء أي الانحراف عنه، وهو المعنى الأقرب لما نحن بصددّه، ولهذا قال ابن فارس: «والأصل الثاني: الانحراف عن الشيء. يُقال انحرف عنه ينحرفُ انحرافاً. وحرفته أنا عنه، أي عدَلْتُ به عنه»⁽²⁾. وقال الحميري: «انحرف: أي مال وعدَل»⁽³⁾. وقال ابن الأثير: «الانحراف عن الشيء وهو الميل عنه»⁽⁴⁾. وهو ما يُفسّر قول القائل مثلاً «فلان انحرف عن الحق» أي عدَل عنه ومَالَ (بدرجات متفاوتة) إلى ضده

(1) ابن فارس أحمد، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط دار الفكر-بيروت، ط 1 سنة 1979م. 42/2.

(2) مقاييس اللغة 42/2..

(3) الحميري نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين عمري وآخرون، ط دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 1999م. 1423/3.

(4) ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ط المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م. 370/1.

(الباطل)، أو انحراف عن الدليل أي ابتعد عنه، أو انحراف عن الطريق المستقيم أي مال إلى غيره وابتعد عنه.

ولا بُد هنا من الإشارة إلى أنّ هذا الميل قد يكون بدرجات متفاوتة من حيث القلّة والكثرة، ويعني ذلك أنّ الانحراف قد يكون في جانب مُعيّن وبنسبة ضعيفة، يقول ابن فارس: «(مِيلٌ) الميم والياء واللام كلمةٌ صحيحةٌ تدلّ على انحرافٍ في الشّيء إلى جانبٍ منه»⁽⁵⁾.

فالخلاصة إذن أنّ الانحراف لغةً هو العدول عن الشّيء والميل عنه، وبناءً عليه فإنّ الانحراف الأخلاقي لغةً هو العدول عن الأخلاق الفاضلة والميل عنها.

ب- اصطلاحاً: عموماً هو الخروج أو العدول عمّا أُلِفَهُ الناس واستقرّ عندهم من الأخلاق الفاضلة.

وأما إذا خصّصنا فهو: كلّ ممارسةٍ أو سلوكٍ خارج عمّا اتَّفَقَ عليه الناس من تشريعات وقوانين وقيم وتقاليد وأعراف تتعلّق بالأخلاق الفاضلة مما يستوجب معاقبة مُرتكبيها.

2. الانحراف الأخلاقي ظاهرة اجتماعية خطيرة

يُعدّ الانحراف الأخلاقي من أخطر الظواهر السلبية في المجتمع، فهو أداة فتّاكة تنهش قواعد وتنخر أُسُسَه وتقوّض بنيانه، ولمّا كانت ظاهرة الانحراف الأخلاقي تستهدفُ جُلّ فئات المجتمع لاسيّما الشباب في مرحلة مبكّرة كان لا بدّ من تحصينه من هذه الظاهرة الخطيرة، ويُعدّ ذلك إجراءً احتياطياً ضرورياً يهدفُ إلى حماية المجتمع من كلّ ما قد يؤدّي إلى الانحراف الأخلاقي، ويتمثّل هذا الإجراء في حثّ الناس على الالتزام بعدد من الأحكام الشرعية وكذا القواعد والقوانين والعادات التي ترسّخت في العقل المجتمعي على مدى قرون لاسيّما تلك المتعلقة بالتمسك بمكارم الأخلاق بغضّ النظر عن اختلاف اللون والجنس والمكانة الاجتماعية. غير أنّ كثيراً من المسلمين تأثروا بظاهرة الانحراف

(5) مقاييس اللغة 290/5.

الأخلاقي بدرجات متفاوتة كان لها الأثر السيئ في حياتهم اليومية وممارساتهم السلوكية وعلاقاتهم الاجتماعية.

وأمام هذا الواقع المليء بالظواهر السلبية التي تهدد تماسك المجتمع وتقوّض تقدمه وتعطل نماءه، لا بُدّ من الرجوع إلى هدي النبي ﷺ لمعرفة الطرق الناجعة التي يمكن أن تُقاوم هذه الظواهر وتُساهم في معالجتها وإيجاد الحلول لما تُحدثه من مشاكل. وإن المتأمل في السيرة النبوية يجد عددًا كبيرًا من نصوصها التي تسعى إلى تحصين المسلم من الوقوع في الانحراف الأخلاقي وما يتبعه من آثار سلبية، وذلك من خلال حثّه على التحليّ بالأخلاق الفاضلة، والمراوحة بين ترغييه لفضائل الأخلاق وترهيئه عن ذميمها مع بيان عواقب الوقوع فيها، وكذا حثّه على تركها أو عدم التّماذي إذا وقع فيها أو سلك مسلكًا من المسالك التي تُؤدّي إليها.

فالمعالجة النبوية لظاهرة الانحراف الأخلاقي إذن تقوم على استراتيجية دقيقة تركز على عنصرين أساسيين؛

- 1 - تحصين المسلم من الوقوع في هذه الظاهرة الخطيرة أو التأثير بها ولو قليلا.
- 2 - الحدّ من انتشارها ومقاومتها من خلال: النصّح والمتابعة والدّعوة.

المطلب الأوّل: تحصين الشباب من الوقوع في الانحراف الأخلاقي

إنّ المتأمل في السيرة النبوية الشريفة لينبهر بوجود ترسّانة من النصوص التي تحثّ المسلم على التحليّ بالأخلاق الفاضلة باعتبارها أحد أبرز المقاصد التي سعى الإسلام إلى تحقيقها وترسيخ معانيها.

1. الدّعوة إلى التحليّ بالأخلاق الفاضلة

يمكن اعتبارها خطّ التّحصين الأوّل من مخاطر الانحراف الأخلاقي، وهي من القضايا التي اعتنى بها النبي ﷺ عنايةً فائقةً وحرّص على تبليغها وترسيخها في قلوب المسلمين، ومن خلالها يبرز حرص النبي ﷺ على ترغيب الناس وحثّهم على التحليّ بالأخلاق الفاضلة ويُعدّ ذلك من أوكد أهداف دعوته المباركة: فقد

قال ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ»⁽⁶⁾. وفي رواية «مكارم الأخلاق»⁽⁷⁾. وفيه بيانٌ للمسلمين كافة على أهميّة الأخلاق في الإسلام ورفعة مقامها عند الله تعالى، وأن إتمامه عليه السلام لمكارم الأخلاق وصلاحها كان من أهم الغايات التي سعى إلى تحقيقها، وعلى المسلم أن يوليها اهتمامًا بالغًا وأن يجتهد في استثمار عباداته وسائر طاعاته لاكتسابها والتحلي بها.

وقال ﷺ: «إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ إِسْلَامًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا»⁽⁸⁾. ومفاده أن حسن الخلق يرفع مقام المسلم عند الله تعالى، يقول المناوي: «لأن الخلق شعار الدين وحلية المؤمنين فكلما ارتقى الإنسان في درجات حسن الخلق ارتقى في معارج الإيمان»⁽⁹⁾. وجاء في حديث آخر قوله ﷺ: «أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا»⁽¹⁰⁾. فبين ﷺ أن المسلم لا يكتمل إيمانه إلا إذا تحلّى بصلاح الأخلاق وترك سيئها، قال ابن علان البكري: «فكلما كان العبد أحسن أخلاقًا كان أكمل إيمانًا، وفيه دليلٌ زيادة الإيمان ونقصانه»⁽¹¹⁾.

ولقد كان ﷺ حريصًا على ترسيخ هذه المعاني الجليلة والمبادئ النبيلة في قلوب الصحابة، فتراه في جلّ وصاياه لهم يذكر الأخلاق تصريحًا أو تلميحًا، ومثال ذلك ما رواه أبو ذر رضي الله عنه حين أوصاه النبي ﷺ وصايا جامعة في كلمات مختصرة نافعة، فقال: قال لي رسول الله ﷺ: «اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَأَتَّبِعْ

(6) أخرجه أحمد في المسند 520/14 رقم (8952) وصححه شعيب الأرنؤوط. والبخاري في الأدب المفرد رقم (273) وصححه الألباني في الصحيحة 112/1 رقم (45).

(7) رواها البزار في مسنده 364/15 رقم (8949) والحاكم في مستدركه 117/5 رقم (4273) وصححها الألباني في الصحيحة 112/1 رقم (45).

(8) أخرجه أحمد في المسند 422/34 رقم (20831) وصححه محققه شعيب الأرنؤوط. وحسنه الحافظ ابن حجر في فتح الباري 458/10.

(9) المناوي زين الدين محمد، فيض القدير، د ت، ط المكتبة التجارية الكبرى-مصر، ط1: 1356. 378/2.

(10) أخرجه أحمد بإسناد جيد 364/12 رقم (7402) وصححه محققه شعيب الأرنؤوط. والترمذي في سننه: أبواب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها رقم (1162) وقال حسن صحيح، وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم (54).

(11) محمد علي بن علان البكري، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، تحقيق: خليل مأمون شيجا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الرابعة، 1425هـ - 2004م، 82/5.

السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةِ تَمَحُّهَا، وَخَالِقِ النَّاسِ بِخُلُقٍ حَسَنِ»⁽¹²⁾ وفي هذا الحديث دليلٌ على أَنَّ الخُلُقَ الحسن من الخصال الضرورية لتحقيق التَّقْوَى، فمن غير المنطقي أن يكون المسلم تقياً وهو لم يتخلَّص بعدُ من بعض الأخلاق الذميمة تجاه الناس، لأنَّ التقوى تشمل حقوق الله وحقوق العباد فإذا غابت الثانية لن تكتمل الأولى، ولهذا قال ابن رجب: «فهذه الوصية وصيةٌ عظيمةٌ جامعةٌ لحقوق الله وحقوق عباده، فإنَّ حقَّ الله على عباده أن يتَّقوه حقَّ تقاته، والتقوى وصيةُ الله للأوليين والآخرين... وقوله ﷺ (وخالقِ النَّاسِ بِخُلُقٍ حَسَنِ) هذا من خصال التَّقْوَى، ولا تَتِمُّ التَّقْوَى إلَّا به، وإنَّما أفرده بالذكر للحاجة إلى بيانه، فإنَّ كثيراً من النَّاسِ يظنُّ أنَّ التَّقْوَى هي القيامُ بحقِّ الله دونَ حقوق عباده، فنصَّ له على الأمر بإحسان العشرة للناس، فإنَّه كان قد بعثه إلى اليمن معلماً لهم ومفقهً وقاضياً، ومنَّ كان كذلك، فإنَّه يحتاج إلى مخالقة النَّاسِ بخلق حسن ما لا يحتاج إليه غيره ممن لا حاجة للنَّاس به ولا يُخالطهم»⁽¹³⁾.

2. اعتماد أسلوب الترغيب فيه ترسيخ الأخلاق الفاضلة

وهو خطُّ التحصين الثاني ضدَّ ظاهرة الانحراف الأخلاقي، يبرز فيه حرص النبي ﷺ على ترغيب الناس في الأخلاق الحسنة من خلال ذكر ثواب المتخلِّق بها، وقد وردت عدَّة أحاديث في هذا الباب منها:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيُدْرِكُ بِحُسْنِ خُلُقِهِ دَرَجَةَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ»⁽¹⁴⁾. والمعنى أَنَّ حُسْنَ الخُلُقِ يرتقي بصاحبه إلى درجة الصائم القائم، ولا يعني ذلك سهولة الأمر بل فيه إشارة إلى صعوبته على كثيرٍ من الناس، فالأخلاق الحسنة تقتضي أموراً قد يستصعبها

(12) أخرجه أحمد في مسنده 284/35 رقم (21354) وحسنه محققه شعيب الأرنؤوط. والترمذي في سننه؛ أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معاشره الناس رقم (1987) وقال: هذا حديث حسنٌ صحيحٌ.

(13) جامع العلوم والحكم، تحقيق: الدكتور محمد الأحمد أبو النور، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع-مصر، الطبعة: الثانية، 1424 هـ- 2004 م، 2/463 و539.

(14) أخرجه أبو داود في سننه؛ كتاب الأدب باب في حسن الخلق رقم (4798). وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة 421/2.

المسلم فيُجاهد نفسه لتحقيقها مثل؛ كظم الغيظ وعدم الغضب والعفو عند المقدرة واجتناب كل ما قد يثير الشهوات ويمهد للوقوع في المحرمات، وكذا إذا نشأ في بيئة بعيدة عن الأجواء الإيمانية فيتأثر بمحيطه الداخلي والخارجي وتتسرّب له عادات سيئة فيتربّى على أخلاق فاحشة قد تُطبع في شخصيته فيجد بعد ذلك صعوبة في التخلص منها فيضطرّ إلى مجاهدة نفسه لتحقيقها.

وفي ذات المعنى يأتي حديث أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «ما من شيء أثقل في الميزان من حُسن الخُلُق»⁽¹⁵⁾. وفيه بيانٌ للثواب العظيم الذي سيَنالُه المسلم المتحلّي بالأخلاق الفاضلة وهو أن تُثقل موازين حسناته، لأنّه لا يحمل أثقال أحد ويتحمّل أثقال غيره من خلال أخلاقه الحسنة، قال المناوي: «لأنّ ذا الخُلُق الحسن لا يحمل غيره أثقاله ويتحمّل أثقال غيره وخُلُقهم فهو في الميزان أثقل»⁽¹⁶⁾.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن أكثر ما يُدخلُ النَّاسَ الجنّة؟ فقال: «تقوى الله وحُسنُ الخُلُق». وسئل عن أكثر ما يُدخلُ النَّاسَ النَّار؟ فقال: الفم والفرج»⁽¹⁷⁾. والمستفاد من هذا الحديث أنّ حُسن الخُلُق من أحب الأعمال إلى الله تعالى وهو من أكثر ما يُدخلُ النَّاسَ الجنّة.

والخلاصة إذن أنّ للخُلُق الحسن مكانةً رفيعةً عند الله ورسوله ﷺ، وأنّه بابٌ عظيمٌ من أبواب الخير في الدارين، يثقل ميزان المؤمن ويرفع درجاته ويحصّنه من الانحراف والانحلال، فهو سدٌّ منيعٌ للمجتمع من الرذائل وسوء الأخلاق، ولهذا كان حُسن الخُلُق خير ما يُعطى العبد وأنبل ما يكتسب في الحياة، وقد سئل الرسول ﷺ: «ما خير ما أعطي الإنسان؟ فقال: خُلُقٌ حَسَنٌ»⁽¹⁸⁾.

(15) أخرجه أحمد في مسنده 535/45 رقم (27553) وصححه محققه شعيب الأرناؤوط. وأبو داود في سننه كتاب الأدب باب في حسن الخلق رقم (4798) وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم (5390).
(16) المناوي زين الدين عبد الرؤوف، التيسير بشرح الجامع الصغير مكتبة الإمام الشافعي - الرياض، الطبعة: الثالثة، 1408هـ - 1988م، 323/2.
(17) أخرجه أحمد في مسنده 435/15 رقم (9696) وقال محققه شعيب الأرناؤوط: «حديثٌ حسنٌ». والترمذي في سننه؛ أبواب البر والصلة، باب ما جاء في حسن الخلق رقم (2004) وقال: هذا حديث صحيح غريب. وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب رقم (1719).
(18) أخرجه أحمد في المسند 394/30 رقم (18454) وصححه شعيب الأرناؤوط. والبخاري في

إنّ هذه المعاني الراقية تستوجب على الفاعلين في الأوساط العلمية نشرها وإبرازها وتبليغها بأسلوب ميسّر حتى تحصل الاستفادة منها ويعمّ النفع بها فتساهم في الحدّ من انتشار ظاهرة الانحراف الأخلاقي.

3. اعتماد أسلوب الترهيب من الانحراف الأخلاقي

وهو خط التحصين الثالث الذي لا يقلّ أهمية عن سابقه، ويهدف إلى تحصين المسلم من خلال تحذيره من الوقوع في الجرائم الأخلاقية أو ما قد يؤدي إليها، فالنفس أحياناً لا بدّ لها من رادع يوقظها من غفلتها أو صدمة تنبّئها، ولهذا وردت عدة أحاديث تحذّر المسلم من الانزلاق في أي مسلك من مسالك الانحراف من خلال بيان ما يترتّب عنه من عقوبات.

ومثال ذلك حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ، قال: «الْعَيْنَانِ تَزْنِيَانِ، وَالْيَدَانِ تَزْنِيَانِ، وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ، أَوْ يُكَذِّبُهُ»⁽¹⁹⁾ فالتأمل في الحديث يلاحظ اهتمامه بحاسة النظر بوصفها وسيلة من أشهر الوسائل التي تثير الشهوة وتزين الوقوع في الجرائم الأخلاقية وتمهّد الطريق للانحراف الأخلاقي، يقول المناوي: «والعينان أصلُ زنا الفرج فإنهما له رائدان وإليه داعيان وقد سئل المصطفى ﷺ عن نظر الفجأة فأمر السائل أن يصرف بصره فأرشده إلى ما ينفعه ويدفع ضرره وقال لابن عمه علي تحذيراً مما يوقع في الفتنة ويورث الحسرة لا تتبع النظرة النظرة أما سمعت قول العقلاء من سرح ناظره أتعب خاطره ومن كثرت لحظاته دامت حسراته وضاعت أوقاته؟

نظر العيون إلى العيون هو الذي... جعل الهلاك إلى الفؤاد سبيلاً»⁽²⁰⁾. فالنظر يُعدّ من مقدّمات الزنا المؤذنة بوقوعه، قال القسطلاني: «وسمّي ما ذكر من نظر العين وغيره زناً لأنها مُقدّماتٌ له مؤذنةٌ بوقوعه»⁽²¹⁾.

الأدب المفرد (رقم 291). والحاكم في المستدرک 120/8 رقم (8420) وصححه وأقرّه الذهبي. وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب 10/8 رقم (2652).
(19) أخرجه أحمد في مسنده 218/14 رقم 8539 وقال محققه شعيب الأرناؤوط: «إسناده صحيح على شرط مسلم». وصحّحه الألباني في صحيح الجامع رقم (4150). وصح إسناده المناوي في التيسير 159/2.
(20) فيض القدير 398/4.
(21) إرشاد الساري 356/9.

المطلب الثاني: نماذج من المعالجة النبوية لمشكلة الانحراف الأخلاقي

إن المتأمل في أوائل العهد النبوي لاسيما أوائل الفترة المكية، يلاحظ عناية النبي ﷺ بمعالجة عدة ظواهر لها علاقة مباشرة بمتعلقات المجتمع الجاهلي، حيث لازال البعض يحمل في شخصيته بعض الشوائب التي لابد له من تطهيرها بعد دخوله للإسلام، ويبرز لنا ذلك ما بذله عليه السلام من جهود للنظر في هذه الحالات الاجتماعية وتشخيصها ومعالجة مشكلاتها، ولهذا كانت عنايته بجيل الصحابة مبكّرة، حيث يرصد مشاغلهم ويتابع انتقالهم من مرحلة الجاهلية التي نشؤوا فيها إلى نور الإسلام الذي دخلوه حديثاً وهم بصدد التأقلم معه، لاسيما مع تشريعاته وأحكامه وبصورة أخص مع أخلاقه وآدابه، هذا التحول وجد فيه بعض الصحابة صعوبات سعى النبي عليه السلام إلى تذليلها أمامهم حتى ترسخ عقيدته وشريعته وأخلاقه في قلوبهم وعقولهم.

فللانحراف الأخلاقي في المجتمع عدّة صور تتفاوت في قوّتها، وربما كان المنحرف في أول طريق الانحراف أو قد بلغ فيه أشواطاً متقدمة، ويعود ذلك بحسب تأثره بمحيطه وبيئته. وقد يقع البعض في الانحراف أو يجد نفسه في طريقه إليه لاسيما إذا سلك أحد الأسباب المؤدية إليه.

والمتأمل في وقائع السيرة النبوية يجد بعض الصور اللافتة في هذا السياق، تتمثل في تأثر بعض الصحابة ببعض عادات الجاهلية التي قد تؤدي إلى الانحراف، أو تُشجع عليه، ورُبّما بقيت في شخصياتهم وممارساتهم بعضٌ منها حتى بعد إسلامهم، لاسيما في الفترة الأولى من العهد المكي، أي في أوائل الإسلام، ولكن سرعان ما عالجها النبي ﷺ وساعدهم على تجاوزها حتى أضحت من الماضي. وسأتناول بالتحليل بعض هذه الصور لغرض تحديد الطريقة النبوية في المعالجة وكيفية الاستفادة منها.

1. المعالجة النبوية لطالب الإذن بالزنا

كثيرون هم الذين انغمسوا في كبيرة الزنا التي تعدّ من أبشع مظاهر الانحراف الأخلاقي، رغم أنّ الزواج كان مباحا في المجتمع الجاهلي بصور عديدة جلها فاسد مثل نكاح الشغار وغيره.. ولهذا لم يكن عصر النبي ﷺ بمعزل عن كبيرة «الزنا» بل يوجد من انزلق فيها حتى صُعِبَ عليه تركها رغم دخوله للإسلام واقتناعه به، وما يزيد الأمر صعوبة أن يكون من الشباب ما يمكن أن يُعقّد عملية إقناعه بالابتعاد عنها وعدم الاقتراب منها.

ومن هنا كان لابد من ابتكار أساليب لمعالجة هذه الحالة الخطيرة على الفرد والمجتمع، وذلك من خلال اعتماد أسلوب الحوار الجاد والهادئ استنادا إلى حجج قويّة تلامس القلب وتحرك المشاعر وتخاطب العقل، وهو ما اعتمده النبي عليه السلام مع الشاب الذي طلب منه الإذن بالزنا.

فعن أبي أمامة قال: إن فتى شابا أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، ائذن لي بالزنا، فأقبل القوم عليه فزجروه وقالوا: مه. مه. فقال: «ادنه، فدنا منه قريبا». قال: فجلس قال: «أتحبه لأمك؟» قال: لا والله جعلني الله فداءك. قال: «ولا الناس يحبونه لأمهاتهم». قال: «أفتحبه لابنتك؟» قال: لا. والله يا رسول الله جعلني الله فداءك قال: «ولا الناس يحبونه لبناتهم». قال: «أفتحبه لأختك؟» قال: لا. والله جعلني الله فداءك. قال: «ولا الناس يحبونه لأخواتهم». قال: «أفتحبه لعمتك؟» قال: لا. والله جعلني الله فداءك. قال: «ولا الناس يحبونه لعماتهم». قال: «أفتحبه لخالتيك؟» قال: لا. والله جعلني الله فداءك. قال: «ولا الناس يحبونه لخالاتهم». قال: فوضع يده عليه وقال: «اللهم اغفر ذنبه وطهر قلبه، وحسن فرجه» قال: فلم يكن بعد ذلك الفتى يلتفت إلى شيء⁽²²⁾.

إنّ المتأمل في هذه الواقعة يُلاحظ غزارة فوائدها، ودقّة المنهج النبوي في معالجة قضايا الانحراف الأخلاقي لاسيما تلك المتعلقة بالعلاقات الجنسية،

(22) أخرجه أحمد في مسنده 545/36 رقم 22211 وقال شعيب: إسناده صحيح رجاله ثقات رجال الصحيح، وصحّحه الألباني في السلسلة الصحيحة 712/1.

فها هو يستهل كلامه مع الشاب بقبوله حين زجره الآخرون ثم قرّبه منه حين قال «ادنه» فكانت خطوة نبوية موفقة لأنها تُشعر الشاب بنوع من الراحة النفسية التي تُذهب عنه التوتر وتُفسح له المجال لكي يعرض مشكلته ويسمع من الطرف الآخر ما يقترحه من حلول لها وربما استفاد منه وعلم ما كان يجهله عنها، فلمّا جلس شرع النبي عليه السلام في سؤاله عمّا طلب فقال له: «أتحبه لأمك؟» أي هل ترضى هذا الأمر الشنيع لأمك؟ فكانت إجابته معبرةً عما يختلج صدره من تداخل بين فورة الشهوة والإيمان، وإنما حاله كحال عدد كبير من الشباب المسلم اليوم، ولهذا كانت إجابته مهذبةً فقال «جعلني الله فداك» وهذه العبارة فيها إشارة إلى احترام هذا الشاب للنبي عليه السلام وحبته له ورفعته مكانته عنده، ولم يكن ذلك وليد لحظة السؤال بل كان قبله، وهو ما يبرز قوة العلاقة المبنية على الاحترام بين الداعي والمدعو، سرّها المحبة التي تأسر القلوب وتستقطب العقول فتشرح لها النفس وتعلن انقيادها التام، ولذلك كان لا بد من التأمل في الحالة النفسية التي جعلت هذا الشاب يتجرّأ على هذا الطلب من رسول الله ﷺ، فهي تعطي فكرة عن انفراط شهوته وعدم السيطرة عليها من جهة وعن اقتران ذلك بقناعته بأن الزنا كبيرة حرمها الله ورسوله ﷺ، ولقد لاحظ النبي عليه السلام أن مشكلة الشاب يجب أن تُعالج جذرياً ولذلك لم يطلب منه الزواج ولم يقترح عليه ذلك بتاتا لأنه لن يعالج مشكلته بصفة كلية.

والملاحظ أيضاً أن النبي ﷺ قد أعاد صياغة تفكير الشاب وأبان له جوانب هامة من القضية لم يكن يعرفها ولم يتفطن لها إطلاقاً، ولو لم يكن هذا الشاب يعرف رحابة صدر النبي ﷺ التي تُتيح له الفرصة الكاملة للحوار وعرض المشكلة بكل حرية لما كان تجرّأ وطلب من أظهر الخلق الإذن له بالزنا. غير أن الإجابة النبوية كانت مفعمة بالحكمة ودقة التحليل وعمق النظر في حالة الشاب النفسية فعامله بما يُعرفه بالمشكلة التي يُعاني منها وبتيسير الخروج منها ومعالجتها دون زجر ولا وعيد، يقول منقذ السقار: «وأما النبي ﷺ فقد أدرك أنّ مشكلة الشاب وانحرافه لن يَقوم بالزجر والوعيد والتقريع، فقال ﷺ له: «ادنه» فدنا منه الشاب قريباً فقال له ﷺ: «أتحبه لأمك؟» فانتفض الشاب غيرةً على أمه وقال: لا، والله جعلني الله

فداءك. فقال له ﷺ: «ولا الناس يحبونه لأمهاتهم؟ ومضى النبي ﷺ يستشير كوامن الغيرة الممدوحة في صدر الشاب: «أفتجبه لايتك؟» فأجاب الشاب: لا والله يا رسول الله، جعلني الله فداءك. فأجابه النبي ﷺ بمنطقية المربي: «ولا الناس يحبونه لبناتهم». ثم جعل رسول الله يستل بحكمته ومنطقه دخن قلبه، ويطفئ نار شهوته بتعداد محارمه، «أتجبه لأختك؟.. أتجبه لعمتك؟.. أتجبه لخالتك؟» هل تحب أن تراهنَّ وقد تعرضن لمثل ما تريده من محارم الآخرين؟! فالناس يكرهون هذه الفعلة في محارمهم، كما كرهها هو في أهله⁽²³⁾.

قال منقذ السقار: «فلما استبشع الشاب فعلة الزنا؛ طلب ﷺ له سبباً آخر من أسباب الهداية يغفل عنه الآباء والمربون، ألا وهو دعاء الله الذي يملك أزيمة القلوب ومفاتيحها، فقال: «اللهم اغفر ذنبه، وطهر قلبه، وحسن فرجه... قصة بليغة تضمنت دروساً متعددة في التعامل مع المخطئ، ليس أولها الدعاء له والحنو عليه، والسماح له بالتعبير عن كوامنه، واستجاشة الخير الذي لا يخلو منه قلب خاطئ أبداً، وفيها دعوة لنا للنراجع أنفسنا، ونغير من طريقتنا في التعبير عن ضجرنا من أخطاء أبنائنا وأصدقائنا، فالسب والشتم الذي نكيله للمخطئين لن يكون سبباً في إصلاحهم وتهذيب سلوكهم وتعريفهم بأخطائهم»⁽²⁴⁾.

2. قصة أبي ذر الغفاري مع بلال الحبشي

من مظاهر الانحراف التي كانت منتشرة في الجاهلية تعبير الناس بلون بشرتهم وسبب أمهاتهم وآبائهم واحتقارهم لاسيما إن كانوا عبيداً أو من الفئات الضعيفة في المجتمع، هذه الممارسات العنصرية حاربها الإسلام باكراً وقاومها بشدة، وربما تأثر بعض الصحابة بهذه الممارسات العنصرية وتواصل ذلك حتى بعد إسلامهم إلى أن عالجهم النبي ﷺ معالجة كلية. وتعد قصة أبي ذر مع بلال من أبرز الأمثلة على ذلك:

(23) منقذ السقار، الدين المعاملة، رابطة العالم الإسلامي - سلسلة دعوة الحق (كتاب شهري

محكم) - السنة 24، العدد 237، عام 1430هـ - 2009 م، ص76.

(24) المصدر السابق، ص77.

فقد أخرج البخاري عن المَعْرُورِ بْنِ سُوَيْدٍ، قَالَ: لَقِيتُ أَبَا ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ، وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ، وَعَلَى غُلَامِهِ حُلَّةٌ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنِّي سَأَيْتُ رَجُلًا فَعَيَّرْتُهُ بِأُمِّهِ، فَقَالَ لِي النَّبِيُّ ﷺ: «يَا أَبَا ذَرٍّ أَعَيَّرْتُهُ بِأُمِّهِ؟ إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ، إِخْوَانُكُمْ خَوْلُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ»⁽²⁵⁾.

لقد حوى هذا الحديث عددا من المعاني العظيمة المتعلقة باحترام الإنسان وعدم احتقاره وتعييره بلون بشرته أو بدينه أو بلده، لأن أبا ذر صحابي جليل لكن شخصيته فيها حدة مع ما بقي عالقا فيها من الجاهلية كانا سببا في إطلاقه لتلك العبارات العنصرية التي يرفضها الإسلام رفضا قاطعا وجاء لمحاربتها وتطهير العقول منها.

فأبو ذر رضي الله عنه أخطأ خطأين وهما حين عيّر بلال بأُمِّه «يا ابن السوداء» وكذا بلون بشرته والمعلوم أن أمه كانت سوداء، ولا يخفى ما هذه العبارة الجارحة من استهزاء وتفاخر ولذلك قال له النبي ﷺ: (فيك جاهلية) أي خصلة من خصال الجاهلية وهي التفاخر بالآباء وبالمكانة وباللون..

قال ابن حجر: «إنك امرؤ فيك جاهلية أي خصلة من خصال الجاهلية ويظهر لي أن ذلك كان من أبي ذر قبل أن يعرف تحريمه فكانت تلك الخصلة من خصال الجاهلية باقية عنده»⁽²⁶⁾. وقال محمد الخضر الشنقيطي: «في الحديث: النهي عن سب العبيد ومن في معناهم وتعييرهم بمن وكدهم، والحث على الإحسان إليهم والرفق بهم، وعدم الترفع على المسلم والاحتقار له، وفيه المحافظة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإطلاق الأخ على الرقيق، وأن التفاضل الحقيقي بين المسلمين إنما هو في التقوى فلا يُفيد الشريف النسب نسبة إذا لم يكن من

(25) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الإيمان، باب: المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك رقم 30، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان والنذور باب إطعام المملوك مما يأكل رقم 1661.

(26) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري 87/1.

أهل التقوى، ويستفيد الوضع النسب بالتقوى، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾⁽²⁷⁾.

إنَّ تعبير الناس بلون بشرتهم أو بأمهاتهم أو ما شابه ذلك من الممارسات العنصرية يعد من صور الانحراف الأخلاقي الذي كان منتشرًا في الجاهلية وقاومه الإسلام وحرص النبي عليه السلام على تطهير قلوب الصحابة منه ونجح في ذلك، يقول مصطفى السباعي: «تغاضب أبا ذر، وهو عربي من غفار، مع بلال الأسود الحبشي مولى أبي بكر رضي الله عنه وتطور النزاع بينهما إلى أن أخذت أبو ذر الحدة فقال لبلال: يا ابن السوداء! فشكاه بلال إلى النبي ﷺ فقال لأبي ذر: (أعيرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية)! فقال أبو ذر وقد ظن الجاهلية هي الانحراف الأخلاقي الشهواني الذي لا يأتيه إلا الشباب: على ساعتى هذه من كبر السن؟.. قال: نعم، (هم إخوانكم). فندم أبو ذر وتاب حتى أنه أمر بلالا أن يطأه على وجهه مبالغة في التوبة والندم»⁽²⁸⁾.

3. قصة خوات مع النسوة

إنَّ مسألة «الدردشة مع النساء في غير الضرورة» تعدّ صورةً من صور الانحلال الأخلاقي لدى الشباب، والدردشة لغةً هي «اختلاط الكلام وكثرته». كما قال الزبيدي⁽²⁹⁾، وأما اصطلاحاً فهي تجاذب أطراف الحديث بين طرفين فأكثر وربما دامت ساعات، وهي ظاهرة عادية تحدث بين الناس في المناسبات الرسمية وغيرها، لكن موضع النقاش هنا هو الدردشة مع النساء في غير الضرورة ولا حاجة ولا لمصلحة، وهي ظاهرة قديمة ربما تأثر بها بعض الصحابة في الجاهلية وربما تواصل ذلك معهم إلى أوائل إسلامهم قبل أن يعالجها النبي ﷺ، كما هو الحال في قصة خوات بن جبير رضي الله عنه مع بعض النسوة، وقد أقرن النبي ﷺ معالجتها بأسلوب تربوي رائع انتهى إلى ترك خوات لهذا الأمر الذي استمر معه

(27) الحجرات: الآية 13. وانظر كتاب كوثر المعاني الدراري لكشف خبايا صحيح البخاري، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1995م، ص 120.

(28) من روائع حضارتنا ص 49.

(29) تاج العروس 204/17.

إلى أوائل إسلامه ثم تاب عنه، ولهذا قال السلاّمي: «لم يكن النبي ﷺ يلوّم رجلاً من أصحابه في أمرٍ قد عفا الله عنه وأذهبهُ بالإسلام، كان في الجاهليّة. وإنّما عتب عليه في أمرٍ كان منه في الإسلام أفلح عنه، وتاب منه»⁽³⁰⁾.

وبالعودة إلى أصل القصّة وتحليلها يمكن أن نستنتج ملامح المنهج النبوي المعتمد في مُعالجتها، فقد قال خوّات بن جبير: «نزلنا مع رسول الله ﷺ مرّ الظّهران، قال: فَخَرَجْتُ مِنْ خِبَائِي فَإِذَا أَنَا بِنِسْوَةٍ يَتَحَدَّثْنَ، فَأَعْجَبَنِي، فَرَجَعْتُ فَاسْتَخَرْتُ عَيْتِي، فَاسْتَخَرْتُ مِنْهَا حُلَّةً فَلَبِسْتُهَا وَجِئْتُ فَجَلَسْتُ مَعَهُنَّ، وَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ قُبَّتِي فَقَالَ: أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا يُجْلِسُكَ مَعَهُنَّ؟، فَلَمَّا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ هَبْتُهُ وَاخْتَلَطْتُ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ جَمَلٌ لِي شَرَدَ، فَأَنَا أَبْتَغِي لَهُ قَيْدًا فَمَضَى وَاتَّبَعْتُهُ، فَأَلْقَى إِلَيَّ رِذَاءَهُ وَدَخَلَ الْأَرَاكَ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى بَيَاضِ مَتْنِهِ فِي خَضِرَةِ الْأَرَاكِ، فَقَضَى حَاجَتَهُ وَتَوَضَّأَ، فَأَقْبَلَ وَالْمَاءُ يَسِيلُ مِنْ لِحْيَتِهِ عَلَى صَدْرِهِ - أَوْ قَالَ: يَقْطُرُ مِنْ لِحْيَتِهِ عَلَى صَدْرِهِ - فَقَالَ: أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا فَعَلَ شِرَادُ جَمَلِكَ؟، ثُمَّ ارْتَحَلْنَا فَجَعَلَ لَا يَلْحَقُنِي فِي الْمَسِيرِ إِلَّا قَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا فَعَلَ شِرَادُ ذَلِكَ الْجَمَلُ؟، فَلَمَّا رَأَيْتُ ذَلِكَ تَعَجَّلْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ، وَاجْتَنَبْتُ الْمَسْجِدَ وَالْمُجَالَسَةَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَلَمَّا طَالَ ذَلِكَ تَحَنَّنْتُ سَاعَةً خَلْوَةَ الْمَسْجِدِ، فَأَتَيْتُ الْمَسْجِدَ فَقُمْتُ أُصَلِّي، وَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ بَعْضِ حِجْرِهِ فَجَاءَهُ فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ وَطَوَّلَتْ رَجَاءً أَنْ يَذْهَبَ وَيَدْعُنِي فَقَالَ: طَوَّلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا شِئْتَ أَنْ تَطَوَّلَ فَلَسْتُ قَائِمًا حَتَّى تَنْصَرِفَ، فَقُلْتُ فِي نَفْسِي: وَاللَّهِ لَا أَعْتَدِرَنَّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا أَبْرُئَنَ صَدْرَهُ، فَلَمَّا قَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا فَعَلَ شِرَادُ ذَلِكَ الْجَمَلُ؟ فَقُلْتُ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا شَرَدَ ذَلِكَ الْجَمَلُ مُنْذُ أَسْلَمَ، فَقَالَ: «رَحِمَكَ اللَّهُ» ثَلَاثًا ثُمَّ لَمْ يُعِدْ لَشَيْءٍ مِمَّا كَانَ»⁽³¹⁾.

(30) السلاّمي محمد بن ناصر أبو الفضل، التنبيه على الألفاظ التي وقع في نقلها في كتاب الغريبين، تحقيق ودراسة: حسين بن عبد العزيز بن عمر باناجه، نشر: كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة: الأولى، 1429هـ-2008م. ص 248.

(31) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير 203/4 رقم (4146) بسند صحيح وقد قال الهيثمي: «رواه الطبراني من طريقين، ورجال أحدهما رجال الصحيح، غير الجراح بن مخلد وهو ثقة». وقال العراقي: «أخرجه الطبراني في الكبير من رواية زيد بن أسلم عن خوّات بن جُبَيْر مع اختلاف ورجاله ثقات، وأدخل بعضهم بين زيد وبين خوّات: ربيعة بن عمرو». ويراجع: مجمع الزوائد

تتناول هذه الواقعة نموذجاً دقيقاً من المعالجة النبوية لإحدى صور الانحلال الأخلاقي، وهي الدردشة مع النساء في غير الضرورة، والملاحظ أن خواتاً رضي الله عنه كان يُعجبه الجلوس مع النسوة ولهذا قال «فَأَعْجَبَنِي»، والإعجاب هنا محتمل لمعنيين؛ إما أنه أعجب بهن أو أنه أعجب بمجلسهن وما يتضمنه من حديث، والظاهر أن الاحتمال الثاني هو الأقرب بدليل قوله «فَإِذَا أَنَا بِنِسْوَةٍ يَتَحَدَّثْنَ»، وعلى كلِّ فِكْلا المعنيين محتملٌ. وقد حرص خوات على التزّين قبل جلوسه معهنّ ممّا يدلُّ على أنّ جلوسه سيطول معهنّ ولن يكون قصيراً. وبرز ذلك في قوله «فَرَجَعْتُ فَاسْتَخَرْتُ عَيْتِي، فَاسْتَخَرْتُ مِنْهَا حُلَّةً فَلَبِسْتُهَا وَجِئْتُ فَجَلَسْتُ مَعَهُنَّ».

والمتمل في طريقة مُعالجة النبي ﷺ لهذه الظاهرة يُلاحظ أنه اعتمد على استراتيجية تربوية دقيقة تقوم على أربعة عناصر:

أولاً: قام النبي ﷺ بإزبائه حيث وقف أمامه وقال له «مَا يُجْلِسُكَ مَعَهُنَّ؟» وهو سؤال معلومٌ جوابه عند خوات، غير أن الهدف منه حينها هو إحداث تلك الرجة التي تستوجب منه مراجعة ما قام به ومعرفة سبب هذا السؤال النبوي المفاجئ.

ثانياً: قام ﷺ بإبعاده عن ذلك المجلس؛ فيمجرد رؤية خوات له نهض مباشرة مُلتحقاً بالنبي عليه السلام تاركاً النسوة وراءه، ثم شرع النبي ﷺ بعد ذلك في إخراج خوات بقوله «مَا فَعَلَ شِرَادُ ذَلِكَ الْجَمَلِ» وكرّر له هذا السؤال في أوقاتٍ لاحقة حتى صار خوات يتهرّب منه ومن الصلاة في المسجد، ولهذا قال «تَعَجَّلْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ، وَاجْتَنَبْتُ الْمَسْجِدَ وَالْمُجَالَسَةَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ»، وهو ما يبرز لنا الحالة النفسية الصعبة التي كان عليها خوات آنذاك، وتكمن هذه الصعوبة فيما فعله خوات وحال دون مجالسته لخير خلق الله ﷺ ومنعه من الصلاة في مسجده المبارك، رغم أنه مشتاق للصلاة فيه.

401/9. والمغني عن حمل الأسفار، (مطبوع بهامش إحياء علوم الدين) الناشر: دار ابن حزم، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1426هـ - 2005م. ص1025.

ثالثاً: الحرص على تقويمه والصبر عليه ومواجهته بحقيقة فعله بغية اعترافه وإصلاح خطئه، ولهذا قال له «طَوَّلْ أَبَا عَبْدَ اللَّهِ مَا شِئْتَ أَنْ تُطَوَّلَ فَلَسْتُ قَائِماً حَتَّى تَنْصَرِفَ». حيث أَصَرَ النَّبِيُّ ﷺ على مواجهة خَوَات لهدف تسريع إقراره بالخطأ، لأنَّ خَوَاتًا كان يتهرَّب من هذه المواجهة بسبب تهيِّبه من النَّبِيِّ ﷺ وخجله منه وهو ما جعله يحزم أمره ويقتنعُ بضرورة الإقرار والاعتذار للنبي ﷺ فقال مخاطباً نفسه «وَاللَّهِ لَا أَعْتَذِرَنَّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا بُرْئَنَ صَدْرَهُ». وإبراء الصدر معناه إزاحة كلِّ فكرة سيئة قد تكون علقَت في ذهن النَّبِيِّ ﷺ، ولا يكون ذلك إلا بالاعتراف بالخطأ وإعلان التوبة عنه، وهو ما حصل بقول خَوَات «وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا شَرَدَ ذَلِكَ الْجَمَلُ مُنْذُ أَسْلَمَ»، وهو إقرارٌ منه بخطئه في الجلوس مع النسوة والدردشة معهنَّ في غير الضرورة، وأنَّ ذلك الفعل غير جائزٍ علاوةً عن كونه مُخلًا بالمروءة باعتباره أحد صور الانحلال الأخلاقي الذي قد يؤدي -مع مرور الوقت- إلى الانزلاق فيما هو أشنع.

رابعاً: دعاؤه ﷺ لخوا بالرحمة بقوله «رَحِمَكَ اللَّهُ» ثلاثاً، ولقد كان اكتفاؤه بذلك الدعاء كان خير ما ختم به النَّبِيُّ ﷺ الموضوع، وهو إعلانٌ بغلق القضية ومعالجتها ومن خلال هذا الدعاء أرسل النَّبِيُّ ﷺ رسالتين إلى خَوَات مفاد الأولى إنكاره لهذا الفعل وذمه له والثانية ضرورة الإسراع بالتوبة عنه وعدم التَّكاسل في ذلك.

إنَّ ظاهرة الدردشة مع النساء في غير الضرورة تُعدُّ من أخطر صور الانحلال الأخلاقي في عصرنا، بل هي مدعاة لشتى أنواع الانحراف الأخلاقي، وذلك لكونها أخذت أشكالاً جديدة مع انتشار الأنترنت وما حواه من مواقع مختصة بالدردشة نجحت في استقطاب عدد كبيرٍ من الشباب المسلم الذي ضاع وقته وتاه بين حوارات فارغة، لاسيما أنَّ كثيراً منهم يدخل هذه المواقع من باب الفضول لينتهي به الأمر إلى الدردشة حول أمورٍ محظورةٍ شرعاً وربما تطوَّر الأمر إلى ما هو أشنع، وقد تحدَّثت فاطمة يعقوب خوجة عن هذه الظاهرة قائلة: «وهناك تجارب عديدة تمتلئ بها الصفحات عن المشاكل الاجتماعية لشباب دخل

الإنترنت وأبواب الدردشة تحديداً من باب الفضول، وانتهى به الأمر إلى مراسلة فتيات حول أمور جنسية، أو التشكيك في الدين. فخطر الإنترنت أن كل مُستخدم يخفي شخصيته خلال الحوار أو المراسلة، وقد يخدع شاب فتاة بعبارات الغزل العفيف حتى يستدرجها إلى لقاء خارج البيت»⁽³²⁾.

وبناءً على ذلك لا بدّ للآباء أن يتحمّلوا مسؤولياتهم تجاه أبنائهم بمتابعتهم ومراقبتهم وحمايتهم من هذه الظواهر الخطيرة، يقول فهد الحميري: «وهنا يأتي دور الأب المربي مع أبنائه في ترشيد استخدام هذه الوسيلة، ومتابعة الأبناء ذكوراً وإناثاً متابعةً دقيقة أثناء جلوسهم على أجهزة الحاسوب، مع محاولة جعل جهاز الحاسب المتصفح للإنترنت في مكان بارز في المنزل وغير منزوي ويكثر المرور من حوله، لئلا يكون هناك جواً مهيئاً للابن للتفتيش عن هذه المواقع»⁽³³⁾.

الخاتمة والاستنتاجات

- وفي ختام هذا البحث يمكن أن نخلص إلى عدد من النتائج من أهمها:
- أنّ ظاهرة الانحراف الأخلاقي تعد من أخطر الظواهر السلبية التي تهدد تماسك المجتمع وتقوض وحدته وتُضعف عزمته.
 - أنّ النبي عليه السلام كان له منهج تربوي بديع في معالجة هذه الظواهر يمتاز أساساً بالتشخيص الدقيق للحالة ثم البحث عن حلول لها وكل ذلك في كنف الهدوء من دون عنف ولا شتم ولا تفرع.
 - من ميزات المعالجة النبوية لظاهرة الانحراف الأخلاقي ضرورة معرفة الحالة النفسية للأفراد الذين وقعوا أو هم بصدد الوقوع في الانحراف وإرسال رسائل إيجابية لهم من خلال إعطاء الفرصة لتهدّتهم وسماعهم بكل حرية وهو ما وقع مع الشاب الذي طلب الإذن بالزنا.
 - لقد عالج النبي ﷺ في جلسة واحدة مع هذا الشاب واحدة من أخطر صور الانحراف الأخلاقي بأسلوب تربوي قائم على إبراز بشاعة هذه الكبيرة في

(32) فاطمة يعقوب خوجة، تطور إلى الوراء، نشر: دار الوطن للنشر-السعودية. د ت. ص 19.

(33) فهد بن محمد الحميري، الآباء مدرسة الأبناء نشر: دار أطلس الخضراء-الرياض. ص 23.

مشهد إعلامي يتقزّز منه أصحاب الفطرة السليمة وينفر منه ذوو القلوب
المفعمّة بالإيمان.

- إنّ كل مظاهر العنصرية محرمة في الإسلام وهي من صور الانحراف
الأخلاقي حيث يُعد مُمارسُها منحرفاً أخلاقياً نظراً لما تُحدثه من شقاق
بين الأفراد والمجتمعات لاسيما تعيير الناس بلون بشرتهم أو بأجسادهم أو
بأمهاتهم.. وهو ما وقع مع أبي ذر وعولج ببيان قُبْح هذا الفعل وإبراز تحريم
الإسلام له..

- تعد ظاهرة الدردشة مع النساء في غير ضرورة ولا مصلحة من صور
الانحلال الأخلاقي المؤدي حتماً للانحراف بل قد يُطبع المرء معه فينزلق
به إلى المحضور شرعاً، ولذلك كان لا بُد من بيان بشاعة هذا الفعل للشباب
بطريقة حكيمة تجمع بين الرفق والحزم وتوازن بين المصلحة والمفسدة
حتى يتحقّق الهدف وهو الابتعاد عن هذا الفعل بصفة كليّة، وهو ما وقع مع
خوات رضي الله عنه.

- الملاحظ أن النّبي ﷺ قد بذل جهداً كبيراً في تربية الصحابة وتطهير قلوبهم
مما علق بها من شوائب الجاهلية وهذا لعمري من أعظم ما أنجزه عليه
السلام نظراً لمساهمته الفعّالة في ترسيخ شرائع الإسلام وعقيدته وأخلاقه،
وهي أركان بناء الأُمّة وأسس حضارتها.

المصادر والمراجع

- 1 - القرآن الكريم برواية حفص.
- 2 - أحمد بن حنبل: المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، (بيروت:
مؤسسة الرسالة)، ط1، 1421هـ 2001م.
- 3 - الزبيدي محمّد بن محمّد، تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، ط
دار الهداية، د.ت.

- 4 - ابن بطال، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، نشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الثانية، 1423هـ-2003م.
- 5 - ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م.
- 6 - رينهارت بيتر آن دُوزي، تكملة المعاجم العربيّة، د ت.
- 7 - ابن أبي شيبة: المصنّف، تحقيق: محمّد عوامة، ط دار القبلة ومؤسسة علوم القرآن، د ت.
- 8 - ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى أحمد العلوي ومحمّد عبد الكبير البكري، ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ط 1387 هـ.
- 9 - ابن مفلح محمّد أبو عبد الله، الفروع، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى 1424 هـ - 2003 م.
- 10 - الأزهري محمّد بن أحمد، تهذيب اللغة، محمّد عوض مرعب، نشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى 2001 م.
- 11 - البخاري محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير)، ط 3، 1407 هـ 1987 م.
- 12 - الخطابي سليمان بن حمد، أعلام الحديث، تحقيق محمّد بن سعد آل سعود، نشر: جامعة أم القرى - مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1409 هـ - 1988 م.
- 13 - السجستاني أبو داود سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، (دمشق: دار الفكر)، د ت.
- 14 - السلامي محمّد بن ناصر أبو الفضل، التنبيه على الألفاظ التي وقع في نقلها في كتاب الغريين، تحقيق ودراسة: حسين بن عبد العزيز بن عمر باناجه، نشر: كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.

- 15 - الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط مكتبة ابن تيمية وط مكتبة العلوم والحكم-الموصل، ط2 1404هـ/1983م.
- 16 - الطبري ابن جرير، جامع البيان، تحقيق: أحمد محمد شاكر، نشر: مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة: الأولى، 1420هـ-2000م.
- 17 - الطيبي الحسين بن عبد الله، الكاشف عن حقائق السنن (شرح المشكاة)، تحقيق: د. عبد الحميد هنداي، نشر مكتبة الباز-مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1417هـ-1997م.
- 18 - العراقي زين الدين، المغني عن حمل الأسفار، (مطبوع بهامش إحياء علوم الدين) الناشر: دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، 1426هـ-2005م.
- 19 - الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، نشر: دار ومكتبة الهلال-بيروت.
- 20 - القاضي عياض اليحصبي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، نشر: المكتبة العتيقة-تونس.
- 21 - القنازعي عبد الرحمن، تفسير الموطأ، تحقيق عامر حسن صبري، نشر: دار النوادر بتمويل وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة: الأولى، 1429هـ-2008م.
- 22 - الماوردي علي بن محمد، أدب الدنيا والدين، ط دار مكتبة الحياة ط 1 سنة 1986م.
- 23 - المناوي عبد الرؤوف بن تاج العارفين، فيض القدير شرح الجامع الصغير، د ت، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى)، ط1، 1356هـ.
- 24 - النووي يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق فريق من الباحثين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ط2، 1392هـ.

- 25 - فاطمة يعقوب خوجة، تطور إلى الوراق، نشر: دار الوطن للنشر-السعودية.
د ت.
- 26 - فهد بن محمد الحميري، الآباء مدرسة الأبناء نشر: دار أطلس الخضراء-
الرياض.
- 27 - مالك بن أنس الأصبحي: الموطأ، رواية يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد
عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي-مصر، د ت.
- 28 - مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد
الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، د ت.
- 29 - مقداد يالجن محمد علي، علم الأخلاق الإسلامية، دار عالم الكتب للطباعة
والنشر-الرياض، الطبعة الثانية 1424هـ-2003م.

نظرية العلم الإلهي عند أبي المعالي الجويني

قراءة في السياقات التاريخية والمؤثرات الفلسفية

د. رمزي تفيحة

المعهد العالي للعلوم الإسلامية بالقيروان
جامعة الزيتونة تونس

الملخص

مثّلت نظرية العلم الإلهي التي صاغها أبو المعالي الجويني في كتابه البرهان في أصول الفقه أكثر النظريات الملغزة، فهي التي أثارت جدلاً واسعاً دفعت بخصومه إلى التشنيع عليه والتشهير به، وربما ساعدت المرجعية الفلسفية، التي احتكم إليها الجويني في كتبه الكلامية، على تأجيج خصومته مع الفقهاء والمحدثين من الرافضين منهج المتكلمين في الاستدلال على المسائل العقديّة بأدوات الفلسفة وعلومها، وهو ما دفع بعض مناصري الجويني إلى تأويل موقفه بما يدرأ عنه شبهة مخالفة الإجماع، ووصف الله تعالى بما لا يليق. وتستدعي القراءة الموضوعية لمقالة الجويني حول العلم الإلهي الإلمام بسياقاتها المذهبية والفلسفية وفهمها ضمن الإطار المعرفي والمنهجي الذي يجمع عناصر الموقف العقدي للجويني في مدوّنته الكلامية، دون الالتفات إلى المواقف المتسرّعة التي تغذيها الميول المذهبية والخصومات الفكرية حيث يُقرأ كلام الجويني معزولاً عن سياقه، ومقطوع الصلة بما ورد في كتبه الكلامية.

الكلمات المفتاح: العلم - العلم الإلهي - الاسترسال - الكليات - الجزئيات - السياقات.

Abstract:

The theory of divine knowledge formulated by Abu al-Ma'ali al-Juwayni in his book *Al-Burhan fi usul al-fiqh* (The Proof in the Principles of Jurisprudence) represents one of the most enigmatic theories. It sparked a wide controversy that led his opponents to denounce and discredit him. Perhaps the philosophical framework, to which al-Juwayni resorted in his theological works, contributed to fueling his antagonism with jurists and Hadith scholars who rejected the approach of the theologians in inferring doctrinal issues using the tools of philosophy and its sciences. This prompted some of al-Juwayni's supporters to interpret his position in a way that would dispel the suspicion of violating the consensus and ascribing to God what is not befitting Him. An objective reading of al-Juwayni's article on divine knowledge requires familiarity with its doctrinal and philosophical contexts. It must be understood within the cognitive and methodological framework that encompasses his theological corpus, avoiding hasty conclusions driven by doctrinal biases and intellectual rivalries. His words should not be read in isolation, divorced from their context and the broader arguments presented in his other theological works.

Keywords: Knowledge - Divine Knowledge - Unrestrictedness (Istirsal) - Universals (Kulliyat) - Particulars (Juz'iyyat) - Contexts.

مقدمة

يمثل القرن الخامس الهجري أحد أهم القرون التي عرفت فيها العلوم الإسلامية تطوُّراً سواء على مستوى المسائل التي اشتغل بها علماء هذا القرن في مختلف اختصاصاتهم المعرفية، أو على مستوى المناهج المعتمدة والتي تكشف مجمل التأثيرات الفكرية والمذهبية والدينية التي أسهمت في ظهور المدارس الفقهية والكلامية والصوفية. وكان ظهور هذه المدارس، وما رافقه

من تنافس فكري ومذهبي علامة مضيئة في تاريخ الحضارة الإسلامية، ويظهر أنّ توسع الدولة الإسلامية في القرون الهجرية الخمسة الأولى قد ساعد على تمتين صلة المسلمين بالثقافات الأخرى، فقد استفاد المسلمون من اطلاعهم على مخرجات العلوم التي أنتجتها الحضارات الفارسية والهندية واليونانية، كما شكّلت الاستفادة من هذه الثقافات الدخيلة أحد أهمّ العوامل التي أسهمت في إغناء الحضارة الإسلامية وإثرائها مضمونيًا ومنهجيًا.

ويعتبر أبو المعالي الجويني (ت 478هـ) أحد أبرز أعلام القرن الخامس الهجري، فهو الذي صنّف في مختلف العلوم الإسلامية وبرع فيها، فقد كتب في الفقه وأصوله، وكتب في الكلام والجدل والتصوّف، فكان «إمام عصره ونسيج وحده ونادرة دهره، عديم المثل في حفظه وبَيّانه ولسانه»⁽¹⁾. كما كان بارعا في مجادلة خصومه لعلو كعبه في استدعاء الحجج وحسن توظيفها حتى قال عنه القشيري (ت 465هـ): «لو ادّعى إمام الحَرَمين اليوم النبوة لاستغنى بكلامه هذا عن إظهاره المعجزة»⁽²⁾. ويظهر أنّ نجم الجويني لم يلمع في نيسابور وحدها، بل لمع في خراسان والعراق والحجاز والمغرب الإسلامي. وبالرغم من توتر المناخ السياسي في العصر الذي نشأ فيه الجويني إلا أنّ الحركة العلمية قد عرفت أوج ازدهارها، وربّما كان احتفاء الخلفاء العباسيين بالعلم والعلماء أحد أهمّ الأسباب التي أسهمت في تنشيط الحركة العلمية وظهور الكثير من المصنّفات في الاختصاصات العلمية والإنسانية والاجتماعية.

1. السياقات التاريخية ودورها في بناء مواقف الجويني

1. قراءة في السياقات السياسية

عرف القرن الخامس الهجري تحولات هامة في الجغرافيا السياسية للعالم الإسلامي، حيث ظهرت دولة المرابطين في الغرب، وتأسست الدولة السلجوقية في المشرق الإسلامي، ويظهر أنّ السلاجقة قد أحكموا سيطرتهم على إقليمي ما

(1) السبكي تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمّد الطناحي وعبد الفتاح

محمّد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية 1992، 5 / 173

(2) المصدر السابق، 5 / 174

وراء النهر وخراسان واستقروا فيها وهو ما ساعدهم على توسيع نفوذهم في اتجاه العراق مركز الخلافة العباسية، حيث كتب طغرل بك⁽³⁾ (ت 455هـ) رسالة إلى الخليفة القائم بأمر الله (ت 467هـ) يُظهر فيها ولاء السلاجقة للخليفة العباسي، ويطلبون منه الاعتراف بالدولة السلجوقية وبطغرل بك سلطاناً عليها. والظاهر أنّ ضعف الخلافة العباسية، في ظلّ سيطرة البويهيين عليها، قد ساعد السلاجقة على إحكام قبضتهم على بغداد بعد أن بسطوا سيطرتهم على قزوين وأبهر وزنجان وهمدان وإقليم أذربيجان وكرمان وأصفهان. وقد كان دخول الأتراك بغداد وانتزاعهم السلطة من البويهيين مؤشراً على أنّ السلاجقة قد أضحوا القوة الضاربة في العالم الإسلامي. وبالرغم من أنّ اعتراف الخليفة العباسي بالدولة السلجوقية كان متأخراً فإنّ هذا لم يحجب النفوذ القوي للأتراك، ذلك أنّ اعتراف «الخليفة هو بمثابة اعتراف بالأمر الواقع، كما أنّه شكلي لإضفاء الشرعية على السلطة الناشئة حتى يرضى عنها الناس ويقبلوا بحكمها لأنّ الخلافة لم تكن تملك قوة مادية تسمح بالتدخل والمساهمة في الأحداث السياسية، وكان الخليفة يعترف عادة بالسلطان المنتصر والدولة المنتصرة»⁽⁴⁾. ويظهر أنّ رغبة السلاجقة في التوسع كانت تدفعهم إلى السيطرة على الأراضي البيزنطية وتحرير بلاد الشام من النفوذ الفاطمي، ثمّ انتزاع السلطة من الفاطميين في مصر.

وتؤكد المصادر التاريخية وكتب التراجم⁽⁵⁾ شدة ورع السلاطين السلاجقة، وعنايتهم بالعلم واحتفاءهم بالعلماء، وانتصارهم للمذهب السني، وقد أثر عن السلطان طغرل بك أنّه كان يقول: «أستحيي من الله أن أبني داراً ولا أبني بجنبها

(3) محمد بن ميكائيل بن سلجوق، أبو طالب، الملقب بركن الدين طغرل بك، كان زعيماً تركمانياً ومؤسساً للدولة السلجوقية، وأول سلاطينها، حكم من عام 429هـ إلى 455هـ وبسط نفوذه على بلاد ما وراء النهر، وخراسان، والهضبة الإيرانية والأراضي المجاورة كجنوب القوقاز، والعراق، وجزء من الأناضول، وحكم جزءاً من أرمينيا الكبرى. توفي في تجريش عن عمر يناهز 70 عاماً ودفن في الري. انظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة 15، 2002، ج 7، ص 120.

(4) الصلابي علي محمد، دولة السلاجقة وبروز مشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي، دار ابن الجوزي، القاهرة، دت، ص 29

(5) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 3، ص 389

مسجداً⁽⁶⁾. وكان من مظاهر عناية الدولة السلجوقية بالعلم والعلماء إنشاءؤهم المدارس وإنفاقهم الأموال لتكون منارات لتدريس العلوم الدّينية والحكّمية. ولعلّ المدارس النظامية التي أسسها الوزير السلجوقي نظام الملك⁽⁷⁾ (ت 485هـ) تؤكّد حرص السلاجقة على استقدام مشاهير العلماء والأدباء لنشر العلم والذبّ عن المذهب السنّي، وتوفير أسباب انتشاره بعد قرون طويلة من السيطرة الشيعية على الدولة الإسلاميّة بفعل الهيمنة البويهية على السلطة في إيران والعراق، والهيمنة الفاطمية على مصر. وقد كان نظام الملك حريصاً على انتشار هذه المدارس في أنحاء كثيرة من المناطق التي تسيطر عليها الدولة السلجوقية، فأسّس أولى المدارس النظامية ببغداد ثمّ أتبعها بمدارس أخرى في بلخ ونيسابور وهرات وأصبهان والبصرة والموصل ومرو وطبرستان، وبلغ من اهتمام نظام الملك بهذه المدارس أنّه كان يختار أساتذتها بنفسه. وبصرف النظر عن المعايير التي كان يحتكم إليها نظام الملك في اختيار المدرّسين فإنّ المصادر التاريخية تؤكّد العلاقة الوثيقة التي كانت تربط أساتذة المدارس النظامية برموز الدولة السلجوقية ووزرائها، فقد كانت صلة أبي حامد الغزالي (ت 505هـ) بالسلطان السلجوقي محمّد بن ملكشاه⁽⁸⁾ (ت 511هـ) متينة فهو الذي وضع له كتاب «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، كما صنّف الغزالي كتاب «القسطاس المستقيم» بناء على

(6) الأصفهاني عماد الدين، تاريخ دولة آل سلجوق، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 2004، ص 199

(7) قوام الدين أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس الطوسي الملقب بخواجه برك أي نظام الملك، من مواليد طوس، في خراسان أحد أشهر وزراء السلاجقة، كان وزيراً لألب أرسلان وابنه ملكشاه، لم يكن وزيراً لامعاً وسياسياً ماهراً فحسب، بل كان داعياً للعلم والأدب محباً لهما؛ أنشأ المدارس المعروفة باسمه «المدارس النظامية»، وأجرى لها الرواتب، وجذب إليها كبار الفقهاء والمحدّثين، وفي مقدّمهم حُجّة الإسلام أبو حامد الغزالي. اغتاله الإسماعيليون عام 485هـ. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 4، ص 309

(8) غياث الدنيا والدين محمّد بن ملكشاه بن ألب أرسلان هو سلطان سلجوقي اختلف مع أخوته على الحكم بعد وفاة والدهم جلال الدولة ملكشاه وهم بركياروق ومحمود بن ملكشاه وأحمد سنجر، ملك العراق، وسيطر على أملاك بركياروق بعد وفاته، حيث صالحه الأمير إياز وسلمه أملاك أخيه بلا قتال والأمير إياز هو وصي السلطان ملك شاه الثاني ابن أخيه الذي لم يبلغ الخامسة من العمر عام 1105م، وكان ملك أخيه بركياروق يشمل: الري وطبرستان وفارس وبغداد والجزيرة والحرمين. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 1994، ج 5، ص 71 وما بعدها.

رغبة الخليفة العباسي المستظهر بالله (ت 512هـ) في الردّ على الفرق «الضالة والمنحرفة». وكان أبو إسحاق الشيرازي (ت 476هـ) قريبا من السلطان محمد بن ملكشاه حتى أنّه صاحبه في زيارته إلى الخليفة العباسي، ويُرجّح تاج الدين السبكي (ت 771هـ) أنّ الشيرازي «في هذه السفارة خطب للخليفة بنت السلطان، وكان السفير في ذلك»⁽⁹⁾، إذ كان الخليفة المقتدي بأمر الله (ت 487هـ) يُجلّ أبا إسحاق الشيرازي، بل كان الشيرازي سببا في جعله خليفة⁽¹⁰⁾.

أمّا الجويني فقد كان مصاحبا للوزير عميد الملك الكندري (ت 456هـ)، ويذكر شمس الدين الذهبي (ت 748هـ) أنّه صحبه «مُدَّة يَطُوفُ مَعَهُ، وَيَلْتَقِي فِي حَضْرَتِهِ بِكِبَارِ الْعُلَمَاءِ، وَيُنَاطِرُهُمْ، فَتَحَنَّنَ بِهِمْ، وَتَهَدَّبَ، وَشَاعَ ذِكْرُهُ»⁽¹¹⁾. وبصرف النظر عن مدى صحّة هذه الرواية، بالنظر إلى الميول الاعتزالية والشيعة للوزير الكندري وهو ما يجعل صحبته للجويني أمرا مشكوكا فيه، فإنّ المنزلة التي كان يحظى بها إمام الحرمين تؤكّد متانة صلته بالدولة ووزرائها، فهو الذي «اتصل به ما يليق بمنصبه من القبول عند السُلطان والوزير والأركان ووفور الحشمة عندهم بحيث لا يُذكر غيره، فكان المُخاطب والمشار إليه والمقبول من قبله والمهجور من هجره والمصدر في المجالس من ينتمي إلى خدمته، والمنظور إليه من يعترف في الأصول والفروع من طريقتة»⁽¹²⁾.

ويظهر أنّ الدولة السلجوقية قد هيأت كلّ أسباب الترقّي المعرفي والنهضة العلميّة، وربّما كان يُعزى اهتمام السلاجقة بالعلم، واحتفاؤهم بالعلماء إلى ثلاثة دوافع:

• **الدافع العلمي:** فقد سعى سلاطين الدولة السلجوقية إلى العناية بكلّ العلوم واجتهدوا في نقل مصنّفات الفلسفة اليونانية والهندية والفارسية، إذ كانت الخزانة النظامية التي أثن نظام الملك كتبها ثرية في مجال العلوم الحكمية، والفلسفة على وجه خاصّ. وقد جعل السلاجقة من «العلم ميدانا للمنافسة،

(9) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 4، ص 222

(10) انظر: المصدر السابق، ج 4، ص 223

(11) الذهبي شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة 1985، ج 18، ص 470

(12) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 177

وجمعوا العلماء حولهم، وقربوهم إليهم، حتى أن الباحث ليلمس أن العلوم الكلامية والفلسفية والصوفية، كلها قد سارت جنباً إلى جنب في طريق التقدم والنضوج»⁽¹³⁾. وبلغت عناية الخلفاء والسلاطين بالعلم أنهم كانوا يتدبّون من الفقهاء والأدباء وزراء لهم كما هو حال الوزير عميد الدولة ابن جهير (ت 493هـ) فقد كان شاعراً وأديباً وبليغاً، والوزير ظهير الدين الروذراوري (ت 488هـ) وقد كان ذا معرفة بالأدب والحساب والفقهاء، والوزير عبد الرزاق ابن إسحاق الطوسي (ت 515هـ) فقد تفقّه على أبي المعالي الجويني، وكان إمام نيسابور في عصره وأشهر أئمتها، و«بقي على الوزارة يجتمع عنده الأئمة ويناضرونهم، ويظهر كلامه عليهم، وكان فصيحاً جريئاً»⁽¹⁴⁾. وتؤكد كتب التراجم حجم الأموال التي كان ينفقها خلفاء الدولة السلجوقية ووزراؤها لتنشيط الحركة العلمية بالرغم من الاضطرابات السياسية والصراعات الطائفية التي كانت تعصف بالخلافة وتفكك وحدة دويلاتها، فقد اعتنى السلطان ألب أرسلان (ت 465هـ) ببناء المدارس وأنفق على بنائها أموالاً عظيمة⁽¹⁵⁾. وكان كثير المجالسة للعلماء، ويحب أن «تقرأ عليه تواريخ الملوك وآدابهم وأحكام الشريعة»⁽¹⁶⁾. واهتم الوزير نظام الملك بدوره بإنشاء المدارس والعناية بالعلماء والكتّاب والشعراء، وبلغت به عنايته بالعلماء أن «ملك طائفة الفقهاء بإحسانه وسلك في سبيل البرّ معهم سبيلاً لم يعهد قبل زمانه»⁽¹⁷⁾، وهو الذي عمّر المكتبات و«ابتنع الكتب فكانت سوق العلم في أيامه قائمة»⁽¹⁸⁾.

(13) حروفش أشرف، فلسفة الكلام عند إمام الحرمين الجويني، دار الحكمة، دمشق، الطبعة الأولى 1994، ص 15

(14) السمعاني عبد الكريم، التحرير في المعجم الكبير، تحقيق منيرة ناجي سالم، منشورات رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، الطبعة الأولى 1975، ج 1، ص 442

(15) انظر: ابن خلكان، وفیات الأعيان، 5 / 70 والطروشني أبو بكر، سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى 1994، ص 516

(16) ابن الأثير عز الدين، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1997، ج 8، ص 233

(17) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 4، ص 309

(18) ابن الجوزي جمال الدين، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1992، ج 16، ص 306

• **الدافع المذهبي:** يظهر أنّ انتشار المذهب الشيعي بفعل امتداد النفوذ البويهى قد دفع سلاطين الدولة السلجوقية إلى محاولة الحدّ من توسّع هذا المذهب وتجفيف منابعه من خلال العمل على نشر الفكر السنّي والمذهب الأشعري على وجه الخصوص. وقد انتبه العلماء على اختلاف اختصاصاتهم إلى رغبة الدولة في دعم أركان المذهب السنّي، فعاضدوا جهودها بالتدريس والمناظرة، ودحض آراء الخصوم، وتقديم فروض الولاء والطاعة للسلّاطين، والإطّباب في ذكر شمائلهم ومآثرهم، وربّما مثّلت رسالة الجويني إلى الوزير نظام الملك شاهدا على الولاء الذي كان يظهره العلماء علنا لوزراء الدولة السلجوقية لدعم جهودها في مناصرة المذهب السنّي والتضييق على المخالفين من الخصوم و«المغرضين». وتُظهر الرسالة التي ينقلها السبكي في الطبقات شدّة تعلق الجويني بالوزير نظام الملك وحرصه على الإشادة بما صنعه مع رعيّته، فهو الذي «جلّى ظلام الظلم عدله وكسر فقار الفقر بذله، وكأنت خطة الإسلام شاغرة، وأفواه الخطوب إلیها فاعرة، فجمع الله برأيه الثاقب شملها، ووصل يمين نقيته حبلا، وأصبحت الرعايا في رعايته وادعة، وأعين الحوادث عنها هاجعة، والدّين يزهى بتهلل أساريه وإشراق جبينه، والسيف يفخر في يمينه يرحوه الآيس البائس في أدراج أنينه، ويركع له تاج كلّ شامخ بعرينه ويهابه اللّيث المزمجر في عرينه»⁽¹⁹⁾.

ويظهر أنّ الرسالة، كغيرها من رسائل العلماء الموجهة إلى السلاطين، لا تخلو من الكثير من المبالغة والإطّباب في وصف السلطان أو الوزير بما ليس فيه. وربّما كانت الرغبة في شحذ همم الوزراء على مناصرة المذهب السنّي، وقطع الطريق أمام مذاهب الخصوم والمناوئين لعقيدة أهل السنّة، الدّافع للمبالغة في المدح والإطّباب في الوصف. وقد كان وزراء الدولة السلجوقية يدركون أنّ الكثير ممّا يُقال فيهم إطراء مبالغ فيه، فقد نقل ابن الأثير في الكامل أنّ الوزير نظام الملك كان «إذا دخل عليه الإمام أبو القاسم القشيري، والإمام أبو المعالي الجويني،

(19) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 4، ص 314

يَقُومُ لَهُمَا، وَيَجْلِسُ فِي مُسْنَدِهِ، كَمَا هُوَ، وَإِذَا دَخَلَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارَمَزِيُّ يَقُومُ إِلَيْهِ، وَيُجْلِسُهُ فِي مَكَانِهِ، وَيَجْلِسُ هُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَقِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنَّ هَذَيْنِ وَأُمَثَالَهُمَا إِذَا دَخَلُوا عَلَيَّ يَقُولُونَ لِي: أَنْتَ كَذَا وَكَذَا، يُثْنُونَ عَلَيَّ بِمَا لَيْسَ فِيَّ، فَيَزِيدُنِي كَلَامَهُمْ عُجْبًا وَتِيهًا، وَهَذَا الشَّيْخُ يَذْكُرُ لِي عُيُوبَ نَفْسِي، وَمَا أَنَا فِيهِ مِنَ الظُّلْمِ، فَتَنَكَّسِرُ نَفْسِي لِذَلِكَ، وَأَرْجِعُ عَنْ كَثِيرٍ مِمَّا أَنَا فِيهِ»⁽²⁰⁾. وقد أدرك سلاطين الدولة السلجوقية أثر التعصّب المذهبي في تغذية الصراعات والخصومات، وهو التعصّب الذي انتشر خلال حكم البويهيين وأجج نيرانه بعض الخلفاء والوزراء، فاجتهد السلاجقة في العناية بالتصوّف وأهله، وقد عُرِفَ نظام الملك بولّعه بالتصوّف والمتصوّفة فكانوا «محطّ أنظاره، ومورد عنايته حتى قيل إنّه لم يكن يعير اهتمامه لغير الأئمّة والمتصوّفة. وكان ينفق عليهم ويؤمّن لهم نفقاتهم سنويًا، ويهتّم بإيجاد خانقاهاتهم»⁽²¹⁾ ويعتقد في شيوخهم»⁽²²⁾. وعناية السلاجقة بالتصوّف تبرّرها رغبتهم في تمتين النسيج الاجتماعي للدولة، وتهيئة أسباب الوحدة بين المسلمين، وذلك بترويض النفوس، وتهذيب أخلاقها، وتخليصها من أنانيّتها المفرطة، فالمتصوّف من دعاة السلام لا يُعِمِّيه التعصّب، وهو القادر على احتضان جميع فئات المجتمع على اختلاف مشاربه ودياناته وثقافته.

• **الدافع السياسي:** لم تكن عناية السلاجقة بالعلم، واهتمامهم بتركيز دعائم المذهب السنّي واستقطاب أعلامه للتدريس في المدارس، لغرض الاهتمام بالعلم فحسب، بل كانت تحكمهم أيضا مبررات سياسية ذلك أنّ تثبيت أركان المذهب السنّي يقوّي نفوذ السلطة ويثبّت دعائم الدولة السلجوقيّة، فإذا كانت العساكر جيوش الدولة في حماية الثغور وإظهار شوكتها، فإنّ العلماء جيوش الدولة في الدفاع عن أمنها العقدي، والذبّ عن أمرائها، والدعوة إلى الالتفاف حولهم، ولهذا كتب الوزير نظام الملك إلى ملكشاه، يجيبه عن الأموال الطائلة التي أنفقها في بناء المدارس، وكان يُتَرَضّ أن تُنفَقَ

(20) ابن الأثير عز الدين، الكامل في التاريخ، ج 8، ص 358

(21) الخانقاه: المكان الذي ينقطع فيه المتصوّف للعبادة.

(22) عبد العظيم محمّد أبو النصر، السلاجقة: تاريخهم السياسي والعسكري، منشورات عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، القاهرة، الطبعة الأولى 2001، ص 207

لإقامة جيش تركّز رايته في سور القسطنطينية، فيقول مخاطباً ملكشاه: «وأنا أقمت لك جيشاً يسمى جيش الليل إذا نامت جيوشك ليلاً قامت جيوش الليل على أقدامهم صفوفاً بين يدي ربهم، فأرسلوا دموعهم وأطلقوا بالدعاء ألسنتهم، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك فأنت وجيوشك في خفارتهم⁽²³⁾ تعيشون وبدعائهم تثبتون وببركتهم تمطرون وترزقون»⁽²⁴⁾. وقد أدرك سلاطين الدولة السلجوقية بحنكتهم السياسية أنّ توفير أسباب النهضة العلمية للدولة وتثبيت أركان المذهب الأشعري بمنزعه الكلامي والصوفي يساعد على تهدئة النفوس وتخفيف المشاحنات المذهبية بالنظر إلى تشبّع هذا المذهب بقيم الاعتدال والتسامح والتعايش، ذلك أنّ الاستقرار الاجتماعي يولّد بالضرورة استقراراً سياسياً، وهكذا دشّن السلاجقة بهذه السياسة عصراً عرفت فيه عامة الناس «طعم السكينة والطمأنينة بعد أن ذاقت خلال فترة طويلة من الزمن إبان حكم البويهيين ألواناً من عذاب حياة القلق والاضطراب المترتبة على الفتن والدسائس الدينية وعلى استضعاف الخليفة العباسي السني والتنكيل بأتباعه»⁽²⁵⁾.

2. قراءة فيه السياقات المذهبية:

مثّل القرن الرابع الهجري العصر الذهبي للدولة البويهية، وربّما أسهمت حالة التشتت السياسي للخلافة بشكل غير مباشر في تحقيق نهضة ثقافية إسلامية، ذلك أنّ تنافس الأمراء والسلاطين فيما بينهم دفع إلى التسابق لاستقطاب أكبر عدد من الشعراء والفلاسفة والأدباء لتأثيث مجالس العلم والأدب، كما ساعد التنوع العرقي للمجتمع الإسلامي على ظهور الطوائف والفرق وإثراء العلوم الدينية، وخاصة في مجالي الفقه وعلم الكلام بالنظر إلى تنافس كلّ الفرق في البحث عن المسوّغات الشرعية والفلسفية لإثبات صحّة معتقدها ونقض حجج خصومها. وبصرف النظر عن الغايات المذهبية والسياسية التي دفعت البويهيين

(23) خفارتهم: حراستهم وحمائتهم

(24) الطروشّي أبو بكر، سراج الملوك، ص 515

(25) حرفوش أشرف، فلسفة الكلام عند إمام الحرمين الجويني، ص 11

إلى الاهتمام بالعلم والعلماء فإنّ ثراء الإنتاج العلمي وغزارته في جميع حقول المعرفة الإنسانية قد طوّر العلوم الدّينية وأهمّها علم الكلام. ويظهر أنّ تطوّر المذهب الكلامي عند الزيديين قد ساعد على تثبيت سياسة الانفتاح التي انتهجها البويهيون، فالزیديُّون «يجوّزون خروج إمامين في قطرين ويكون كلّ واحد منهما واجب الطاعة، زيادة على قولهم بجواز إمامة المفصول مع وجود الأفضل، الأمر الذي بسط أمامهم سبل التعايش مع العباسيين من جهة، ومع الفاطميين باعتبارهم أئمة قطر آخر، وبالتالي جعلهم يتقبّلون المذاهب الفقهية والكلامية المختلفة إلى جانب وسطية مذهبهم الكلامي»⁽²⁶⁾.

وتسهب كتب التاريخ في ذكر عناية وزراء الدولة البويهية بأهل العلم والإنفاق عليهم، ومن أشهر الملوك والوزراء، الذين تحدّث المؤرخون عن عظيم عنايتهم بأهل العلم، عضد الدولة البويعي (ت 372هـ) الذي وسّع على الفقهاء والمتكلّمين والمفسّرين والنحاة والأطبّاء والمهندسين، وأجزل لهم العطاء وخصّص لهم دخلا دوريا و«أقيمت لهم رسوم تصل إليهم وكرامات تتصل بهم، فعاشت هذه العلوم وكانت مواتا، وتراجع أهلها وكانوا أشتاتا... ونفقت أسواق الفضل وكانت كاسدة، وأخرج من بيت المال أموال عظيمة صرفت في هذه الأبواب وفي غيرها من الصدقات على ذوى الحاجات من أهل الملة»⁽²⁷⁾. ويشني بعض المؤرخين على الحياد الذي كان ينتهجه بعض ملوك ووزراء الدولة البويهية في تعاملهم مع المذاهب والاتجاهات الفقهية والعقدية، فلم يُعرف عن الصاحب بن عباد (ت 385هـ) مثلا أنّه كان يخصّ مذهباً بالعناية دون غيره، فقد كان «يخالط العلماء، والأدباء ويقول لهم: نحن بالنهار سلطان وبالليل إخوان»⁽²⁸⁾. كما عُرف عن عضد الدّين البويعي مصاحبته العلماء على اختلاف مشاربهم المذهبية، فهو الذي كان

(26) حسن جابر، جدل السلطة والمعرفة في العصر البويعي، مجلة يزوهش نامه، السنة 1، العدد

2، صيف 2019، ص 22

(27) مسكويه أبو علي، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق أبي القاسم إمامي، دار سروش للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الثانية 2002، ج 6، ص 457

(28) ابن الجوزي جمال الدين، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج 14، ص 376

يصحب القاضي أبا الحسن الجوزي (ت 391هـ) ذا الميول الظاهرية⁽²⁹⁾، وهو الذي أوفد القاضي الباقلاني الأشعري (ت 403هـ) إلى ملك الروم بجواب على رسالة كان قد أرسلها إليه⁽³⁰⁾. وربّما أسهمت هذه النهضة الفكرية التي عرفها المجتمع الإسلامي في القرن الرابع الهجري في تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية ساعدت على انتشار مذهب الإمامية، وهو المذهب الذي كانت تتبنّاه الدولة البويهية. وقد سعى بعض الأمراء البويهيين إلى تهيئة أسباب انتشار هذا المذهب من خلال «سياسة التوظيف في مناصب الدولة، والأبنية المذهبية كضريح علي، وإدخال بعض الأعياد والاحتفالات الدينية كعاشوراء إحياء لذكرى مقتل الحسين في كربلاء»⁽³¹⁾. وقد أدرك السلاجقة الواقع المذهبي والأثر الفكري الذي تركه النفوذ البويهي فحاولوا الحدّ من انتشار المذهب الشيعي، والتصدي لكل مخلفاته الاجتماعية والثقافية والدينية، وذلك من خلال تركيز دعائم المذهب السني وتجنيد وسائل الإعلام السلجوقية للترويج لهذا المذهب باعتباره مذهباً رسمياً للخلافة العباسية وللدولة السلجوقية. ويظهر أنّ السلاجقة كانوا يخوضون صراعاً مذهبياً تعدّدت أطرافه، وهو ما يدفع إلى تسجيل الملاحظات التالية:

أولاً: يبدو أنّ الخصومة السنية الشيعية كانت أكثر الخصومات بروزاً وتأثيراً في الحياة الثقافية والاجتماعية والدينية، وقد أظهر سلاطين الدولة السلجوقية وأمرائها الكثير من الشدّة في التعامل مع الشيعة والباطنيين عموماً، وربّما كان الدافع العرقي أحد أهمّ الأسباب التي أجّجت الصراع بين السلاجقة والشيعة والديالمة منهم على وجه الخصوص. ويظهر كتاب «سير الملوك» الذي صنّفه نظام الملك رغبة شديدة في إظهار التفوق العرقي للأتراك على الديالمة، ومما جاء فيه قوله: «لقد أعزّ الله عز وجل التّرك اليوم وسلّطهم على رقاب الديالمة لأنهم مسلمون خلص أطهار لا يعرفون البدع والأهواء، أما الديالمة فهم منشأ البدع والمذاهب الفاسدة وخصومنا، إنهم سيظلون يدينون لنا بالطاعة والولاء ما

(29) انظر: ابن الأثير عز الدين، الكامل في التاريخ، ج 7، ص 523

(30) مسكويه أبو علي، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، ج 7، ص 39

(31) كاهن كلود، الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية، ترجمة حسين جواد قبيسي،

مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2010، ص 362

داموا عاجزين، لكنه إذا ما اُشْتُدَّ ساعدهم قليلا، وآنسوا من جانبنا ضعفا، لن يُبقُوا
آنذاك على وَجْه الأرض تركيا، من حَيْثُ المَذْهَب، وَمِنْ حَيْثُ الْوَلَايَةُ فَأُولَئِكَ
قوم أدنى من الحمير وَالْبَقَر لَا يَعْرِفُونَ عدوهم من صديقتهم»⁽³²⁾. إنَّ الانتصار
للمذهب السني والذَّب عنه من قبل السلاجقة لا يمكن فهمه بمعزل عن العصبية
القومية التي كان يُظهرها السلاجقة وهم يفخرون ويفخرون بأصولهم التركية
التي تجعلهم أظْهر النَّاس وأحقَّهم بالسيادة والسلطان، أمَّا خصومهم من الديالمة
فهم الذي مرقوا عن الدِّين وأسأوا إليه بإظهار البدع والضلالات. ويستدعي نظام
الملك في كتابه من الأحاديث النبوية ما يبرِّر للسلطان، في نظره، قتل الروافض
والباطنية⁽³³⁾، لثبوت كفرهم، وهو يعتبر قتلهم من أوكد الواجبات التي يُفترض
بالسلطان أن يؤدِّيها إذ يقول: «تلكم هي حَال الرافضة فَمَا ترى حَال الباطنية وَهي
أَسْوَأ من الرافضة بِكَثِير. إِنَّه لَيْسَ ثَمَّةَ فرض أولى على أي ملك يُظْهر هَؤُلَاءِ على
عَهده من محوهم من على وَجْه المَعْمُور وتخليص مَمْلَكَته من شرهم وتصفيتهما
مِنْهُمْ ليهنأ في ملكه ودولته ويعيش عيشة راضية»⁽³⁴⁾.

ثانيا: يظهر أنَّ الدولة السلجوقية كانت شديدة الانشغال بالذَّب عن المذهب
الحنفي، وهو المذهب الرسمي للدولة العباسية. ويبدو أنَّ المخيال السلجوقي
قد اجتهد في إضفاء الكثير من القداسة على هذا المذهب والانتصار له، وذلك
باستدعاء مرويَّات تُظهر فضل الأتراك في نصرته هذا المذهب وتهيئة أسباب بقاءه
وانتشاره. وينقل محمد بن علي الراوندي (ت 643هـ) في كتابه «راحة الصدور
وآية السرور» أنَّه سمع عن الإمام ظهير الدِّين الأستر آبادي أنَّه قال: «سمعت
بإسناد صحيح عن أئمة الدِّين، ثقة عن ثقة، أنَّه بينما تعلَّق الإمام الأعظم أبو حنيفة
الكوفي رضي الله عنه بحلقات الكعبة في حجَّته الأخيرة، دعا الله قائلا: إذا كان
اجتهادي صحيحا ومذهبي حقًا فانصره، فلقد وَضَّحْتُ مسائل الشريعة الإسلامية
من أجل وجهك، فصاح هاتف من الكعبة قائلا: حقًا قلت، مازال مذهبك، مادام

(32) الطوسي نظام الملك، سير الملوك، ترجمة يوسف بكَّار، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع،
بيروت، الطبعة الأولى 2007، ص 198

(33) انظر: المصدر السابق، ص 199 وما بعدها

(34) المصدر السابق، ص 201

السيف في يد الأتراك»⁽³⁵⁾. وتنقل المصادر التاريخية شدة تعصب السلاجقة للمذهب الحنفي في مجاليه الفقهي والعقدي، فقد أمر السلطان طغرل بك بلعن أبي الحسن الأشعري بسبب مقالة اطلع عليها فلم يقبلها، فصنّف القشيري رسالة سمّاها «شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من محنة» وكانت سببا في طرده وطرده الجويني من نيسابور. ويظهر أنّ الخلاف قد تفاقم حتى تحوّل إلى فتنة. وتذكر المصادر التاريخية أنّ عميد الملك الكندري وزير السلطان طغرل بك كان أحد أبرز أسباب تغذيتها، إذ ينقل ابن الأثير في تاريخه أنّ الكندري بلغ به التعصب على الأشعري أنّه «حَسَنَ لِلسُّلْطَانِ طُغْرُلْ بَكِ التَّقْدِمَ بِلَعْنِ الرَّافِضَةِ، فَأَمَرَهُ بِذَلِكَ، فَأَصَافَ إِلَيْهِمُ الْأَشْعَرِيَّةَ، وَلَعَنَ الْجَمِيعَ، فَلِهَذَا فَارَقَ كَثِيرٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ بِلَادَهُمْ، مِثْلُ إِمَامِ الْحَرَمَيْنِ، وَأَبِي الْقَاسِمِ الْقَشِيرِيِّ، وَغَيْرِهِمَا، فَلَمَّا وَلِيَ أَلْبَ أَرْسِلَانَ السُّلْطَنَةَ أَسْقَطَ نِظَامَ الْمُلْكِ ذَلِكَ جَمِيعَهُ، وَأَعَادَ الْعُلَمَاءَ إِلَى أَوْطَانِهِمْ»⁽³⁶⁾.

ثالثا: يبدو أنّ بناء المدارس النظامية من قبل الوزير نظام الملك لم يكن الغرض منه الدفاع عن العقيدة الأشعرية بقدر ما كان الهدف منه الترويج للمذهب الأشعري وتخريج دعاة ينشرون هذا المذهب في كلّ دويلات الخلافة. ولعلّ ميول الوزير نظام الملك الشافعية هي التي دفعته إلى إقامة هذه المدارس للحدّ من انتشار المذهب الحنفي، وهو المذهب الرسمي للدولة العباسية. وما يؤكّد ذلك أنّ التدريس في هذه النظاميات كان مقتصرًا على المدرّسين من المذهب الشافعي دون غيره من المذاهب الأخرى⁽³⁷⁾. ويظهر أنّ رجالات الدولة السلجوقية من ذوي الميول الحنفية قد أزعجهم ما أقدم عليه الوزير نظام الملك فشجعوا على فتح مدارس للتعليم الشرعي على المذهب الحنفي، فبنى العميد شرف الملك أبو سعد الخوارزمي (ت 494هـ)، وكان مستوفيا⁽³⁸⁾ في ديوان السلطان ملكشاه

(35) الراوندي محمد بن علي، راحة الصدور وآية السرور، ترجمة إبراهيم أمين الشورابي، منشورات

المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى 1960، ص 56

(36) ابن الأثير عز الدين، الكامل في التاريخ، ج 8، ص 358

(37) انظر: ابن الجوزي جمال الدين، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج 16، ص 102

(38) المُستوفّي: لقب موظف في العصر الإسلامي المتأخّر مهمته قريبة من «الخازن»، كان يعمل في الديوان وبإمرته عدد من الحساب بضبط الأمور المتعلقة بواردات الدولة وصادراتها،

«مشهدا على قبر أبي حنيفة رحمة الله عليه، ومدرسة بباب الطاق، ومدرسة بمرو، جميعها للحنفيين»⁽³⁹⁾، وكلّها مدارس تَعَجَّل شرف الملك في بنائها وتعيين مدرسيها واستدعاء طلابها وافتتاحها حتى أنّ بدء الدراسة فيها كان قبل أن تَفْتَح نظامية بغداد أبوابها بأربعة أشهر⁽⁴⁰⁾.

وقد أدّى هذا التنافس على بناء المدارس المذهبية إلى تغذية الصراع الفكري بين المذاهب وظهور أزمات مذهبية داخل المذهب السني نفسه، فقد أسهم الجهد الذي بذله نظام الملك في قلب السياسة المذهبية للدولة السلجوقية من حنفية اعتزالية، كما كانت عليه في زمن السلطان طغرل بك ووزيره الكندري، إلى شافعية أشعرية مع بناء المدارس النظامية. وقد عبّر بعض الحنابلة عن انزعاجهم من الدور الذي مارسه هذه المدارس واعتبروا بناءها «مخاطرة، إذ قد انعكف أكثر المتفكّهة إلى علم الجدل، وأعرضوا عن علوم الشريعة، وتركوا التردّد إلى المساجد، وقنعوا بالمدارس والألقاب»⁽⁴¹⁾. كما أنّ بناء هذه المدارس لأغراض مذهبية يغذي في تصوّرهم التعصّب المذهبي، وهو الرأي الذي مال إليه الوزير الحنبلي يحيى بن محمّد بن هبيرة (ت 560هـ) فمنع أن تقتصر المدارس على تدريس مذهب دون غيره فقال «لا ينبغي أن يضيق في الاشتراط على المسلمين فيها، فإنّ المسلمين فيها إخوة»⁽⁴²⁾. والثابت أنّ الحنابلة كان لهم حضور في مساجد بغداد خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، وقد زاد إشعاعهم في القرنين السادس والسابع، وتوسّع حضورهم في مساجد بغداد حيث كانوا يدرسون فيها العلوم الشرعية على مذهبهم بالرغم من تنبيه بعض أعلام الحنابلة على ضرورة تحييد المساجد عن كلّ أشكال الدعاية المذهبية، فاختصاص المساجد ببعض أرباب المذاهب في تصوّر الوزير ابن هبيرة «بدعة محدثة، فلا يُقال: هذه مساجد

(39) ابن الأثير عز الدين، الكامل في التاريخ، ج 8، ص 459

(40) انظر: الأصفهاني عماد الدين، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 203، وابن الجوزي جمال الدين،

المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج 16، ص 100

(41) ابن الجوزي جمال الدين، صيد الخاطر، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى 2004، ص 373 - 374

(42) ابن رجب زين الدين، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق محمّد حامد الفقي، مطبعة السّنة

المحمّدية، القاهرة، الطبعة الأولى 1952، ج 1، ص 280

أصحاب أحمد، فيمنع منها أصحاب الشافعي، ولا بالعكس، فإنّ هذا من البدع. وقد قال تعالى في المسجد الحرام: ﴿سَوَاءٌ أَلْعَكِفُ فِيهِ وَلِلْبَادِ﴾ [الحج: 26] وهو أفضل المساجد⁽⁴³⁾. ولعلّ ظهور المدارس الحنبلية برغبة من أصحابها لبسط نفوذهم المذهبي قد أسهم في توتر المناخ الديني واشتعال الفتنة بين المذاهب في بعض المناسبات، من ذلك الفتنة التي حدثت في شوال من سنة تسع وتسعين وأربعمائة بين الشافعية والحنابلة، وسببها أنّ القشيري، الواعظ والمتكلم على مذهب الأشعري، خلط في درسه بالمدرسة النظامية بين الوعظ والكلام، فذمّ الحنابلة، وتكلم في القرآن فاغتاظ الحنابلة، وتطوّر الخلاف بعد تدخل أبي إسحاق الشيرازي لمعونة أصحابه على الحنابلة و«تتبع بعضهم بعضاً في الطرقات ضرباً وسباً، فالشافعية لقلّة عددهم اعتضدوا بنظام الملك، وأما الحنابلة فمع كثرة عددهم تقوّوا بسواد البلد»⁽⁴⁴⁾، حتى بلغ الأمر بالحنابلة إلى رمي الشافعية بالآجر من سطح المسجد، فقتل واحد منهم، وأغلقت أبواب المدارس النظامية، ونهبت عمائم الناس وعمّت الفوضى.

رابعاً: تجنّد متكلمو القرن الخامس الهجري للردّ على الشيعة والمعتزلة، ولم يهتموا كثيراً بالردّ على الحنابلة وباقي الفرق الأخرى، بالرغم من ازدياد عدد أنصار الحنابلة وتوسع حضورهم في المساجد وفي المدارس التي شيّدوها لتعليم أصول مذهبهم الفقهي والعقدي. ولعلّ المصنّفات التي دوّنها الجويني والغزالي والشيرازي تؤكّد، من حيث المسائل التي اهتموا بها، حرصهم على توجيه عنايتهم في النقض والنقد إلى مقالات الإمامية والمعتزلة، ويكاد يكون حضور الردّ على الفرق الأخرى منعداً في مصنّفاتهم. وربما يُعزى ذلك إلى سببين:

الأوّل: مثّلت هيمنة البويهيين على الخلافة، والتي امتدت مائة وعشرين سنة (334هـ - 454هـ)، «تهديداً للأمن العقدي والهوية المذهبية لدولة الخلافة

(43) المصدر السابق، ج 1، ص 279 - 280

(44) ابن قزؤغلي شمس الدين (سبط ابن الجوزي)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق محمّد بركات، وكامل محمّد الخراط، وعمار ربحاوي، ومحمّد رضوان عرقسوسي، وأنور طالب، وفادي المغربي، ورضوان مامو، ومحمّد معتز كريم الدين، وذاهر إسحاق، ومحمّد أنس الخن، وإبراهيم الزبيقي، دار الرسالة العالمية، دمشق، الطبعة الأولى 2013، ج 19، ص 326

العباسية، وقد نجح البويهيون إلى حد كبير في نشر معتقداتهم وفرضها في كثير من المناسبات، وتخطوا كل الحدود المذهبية، فارتفعت أصوات السب واللعن للخلفاء الأوائل، ولعائشة، فتفاقت الفروقات المذهبية، وتعاضمت الانقسامات السياسية، وانقسم علماء أهل السنة في التعامل مع «التهديد البويهي» إلى فريقين، فبينما «رفض بعض العلماء أيّ توفيق أو حوار مع الخصوم، انساق آخرون إلى المجادلة وأخذوا على عاتقهم مهمة إظهار الإسلام السلفي بإضاءة جديدة قادرة على إقناع عقول مولعة بالأفكار السلفية الدخيلة أو مدربة على أصول الجدل المنطقي، من هنا نشأت حركتان سلفيتان تدافعان عن الخلافة السنية: الحركة الإيمانية من ناحية ويمثلها الحنابلة، وحركة أهل الكلام من ناحية ثانية ومعظمهم على مذهب الأشاعرة»⁽⁴⁵⁾.

ويظهر أنّ العلماء السنيين قد أدركوا خطر التدخّل السياسي لتغيير الهوية العقدية للمجتمع الإسلامي من خلال المراسيم التي كان يصدرها سلاطين الدولة البويهية، ومنها أمر من الأمير أحمد بن بويه المعروف بمعز الدولة (ت 356هـ) بلعن معاوية رضي الله عنه على جدران مساجد بغداد⁽⁴⁶⁾، وأمره بغلق الأسواق يوم عاشوراء ودفع النساء إلى النياحة واللطم ونشر شعورهنّ وتسويد وجوههنّ، وقد فعل الناس ذلك ولم يكن لأهل السنة قدرة على المنع منه لكثرة الشيعة، ولأنّ السلطان معهم⁽⁴⁷⁾. كما أقرّت الشيعة يوم الثامن عشر من ذي الحجة عيداً سمّته عيد غدیر خم⁽⁴⁸⁾. وقد دفعت هذه التحوّلات الخطيرة، للمشهد الفكري والمذهبي داخل المجتمع الإسلامي، إلى أن يدرك علماء أهل السنة «خطر» النفوذ البويهي على عقائد الناس وأمنهم الفكري، ويظهر أنّ هاجس الخوف من عودة «الزحف الشيعي» إلى المجتمعات السنية ظلّ يلزم المخيال السني حتى

(45) سوردیل دومنيك، الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1980، ص 144

(46) انظر: ابن الجوزي جمال الدين، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج 14، ص 140

(47) انظر: ابن الأثير عز الدين، الكامل في التاريخ، ج 7، ص 245

(48) الذهبي شمس الدين، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 2003، ج 8، ص 11

بعد سقوط الدولة البويهية وزوال ملكها، ولهذا عملت الدولة السلجوقية على تجفيف منابع الفكر الشيعي من خلال تهيئة كل أسباب انتشار المذهب السني وتدوين المصنّفات التي تذبّ عن عقائد أهل السنة وتقتض مقالات الشيعة، وربّما هذا ما دفع إمام الحرمين الجويني إلى إفراد مصنّف سماه «غياث الأمم في التياث الظلم»، قام بإهدائه إلى الوزير نظام الملك. والمصنّف، وإن كُتب على شاكلة الأدبيات السلطانية، فإنّ الغرض من تدوينه نقض نظرية الإمامة الشيعية من خلال نفي النصّ عنها، وإرجاع أمرها إلى الأمة ممثلة في أهل الحلّ والعقد.

ولم يكتف السلاجقة بتجنيد العلماء للردّ على الشيعة وعقائدهم، بل حاولوا محو أثرهم الفكري من خلال ممارسات اعتبرها الشيعة شكلا من أشكال الإبادة الجماعية والتطهير المذهبي، فقد عمدت الدولة السلجوقية إلى إحراق مكتبة شيخ الطائفة الشيعية في عصره أبي جعفر الطوسي (ت 460هـ)، وكانت تضمّ نفائس الكتب من مختلف العلوم، وإحراق كرسيه الذي كان يجلس عليه للتدريس⁽⁴⁹⁾. ويتّهم الشيعة نظام الملك بإذلال أعلامهم في عهده وامتهانهم، فهو الذي «أمر بإصعادهم على المنابر، ونزع العمام من رؤوسهم، وهتك حرمتهم، والاستخفاف بهم، وكانوا يقولون لهم: أنتم أعداء الدين، وأنتم الذين تلعون أهل السابقة في الإسلام، وشعاركم شعار الملحدين، آمنوا إذا شئتم، وكانوا يؤمنون ويبرؤون من مقالة الرفض»⁽⁵⁰⁾. وبالرغم من تكذيب عبد الجليل القزويني الرازي (توفي في القرن السادس الهجري)، هذه الرواية إلا أنّ المصادر التاريخية كانت تتحدّث عن التشدّد الذي مارسه السلاجقة على الشيعة، وربّما كان هذا التشدّد موجّها بالأساس إلى الإسماعيلية الذين كانوا يعملون على افتكاك السلطة⁽⁵¹⁾.

الثاني: تؤكّد المصادر التاريخية التحالف السياسي والفكري بين المعتزلة والدولة البويهية، وقد ظهرت ملامح التقارب بين المذهبين الاعتزالي والشيعي مع

(49) انظر: ابن الجوزي جمال الدين، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج 16، ص 16

(50) القزويني الرازي عبد الجليل، كتاب نقض الفضائح، اسم الناشر غير معروف، إيران، الطبعة

الأولى 1952، ص 141

(51) الطوسي نظام الملك، سير الملوك، ص 199

قيام الدولة البويهية، إذ يجعل ابن المرتضى، في طبقات المعتزلة، الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه على رأس الطبقة الأولى⁽⁵²⁾، ويقرّ باتصال سند المعتزلة إليه، فسند المعتزلة عنده «يتصل إلى واصل وعمر بن عبيد اتصالاً ظاهراً شامراً وهما أخذاً عن محمد بن علي بن أبي طالب، وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد، ومحمد هو الذي ربّى واصلًا وعلمه حتى تخرّج واستحكم، ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم»⁽⁵³⁾. وتعتبر فرقة الزيدية، وهي إحدى أهم الفرق الشيعية، أكثر المذاهب تناغمًا مع الفكر الاعتزالي، وربما يُعزى ذلك إلى التكوين العلمي الذي تلقاه زيد بن علي (ت 122هـ)، مؤسس الفرقة من واصل بن عطاء، إذ ينقل الشهرستاني أنّه «أراد أن يحصل الأصول والفروع حتى يتحلّى بالعلم. فتلمذ في الأصول لواصل بن عطاء الغزال الأثغ رأس المعتزلة ورئيسهم»⁽⁵⁴⁾.

وبالرغم من تكذيب ابن الوزير (ت 840هـ) في كتابه العواصم والقواصم أن يكون زيد بن علي قد تلمذ على واصل بن عطاء، بالنظر إلى أنّ الشهرستاني لم يورد له سنداً ولا شاهداً من رواية الزيدية القدامى⁽⁵⁵⁾، إلّا أنّ وجوه التوافق الفكري بين الفرقتين تؤكّد متانة الصلة بين المذهبين الاعتزالي والزيدى، فموقف زيد بن علي من الصفات يتطابق مع مقالة واصل بن عطاء، وهو ما يذهب إليه محمد أبو زهرة حيث يقول: «وإذا كان زيد يتفق في جملة الآراء مع واصل بن عطاء، وهذا رأي واصل في الصفات، فإنّه يصحّ لنا أن نقول: إنّ رأي زيد في الصفات كان هو رأي واصل»⁽⁵⁶⁾.

(52) انظر: ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنّه ديفلد، منشورات فرانز شتاينر، بيروت، الطبعة الأولى 1961، ص 9

(53) المصدر السابق، ص 7

(54) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 1992، ج 1، ص 154

(55) ابن الوزير محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذبّ عن سنّة أبي القاسم، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة 1994، ج 5، ص 309

(56) أبو زهرة محمد، الإمام زيد: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى 2005، ص 225

وقد كان للزيدية الفضل الكبير في حفظ التراث الاعتزالي من الانطماس ذلك أنه لما قام سلاطين السلاجقة بتأليب الحنابلة والحشوية على المعتزلة وإضرار النّار في مكتباتهم عمد بعض الزيدية إلى نقل ما أمكن نقله من كتبهم إلى العراق واليمن، فقد نُقل كتابا المغني والأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ت 415هـ) وغيرهما من التراث الكلامي، وهو ما هيأ لهذه الآثار أسباب الحفظ والبقاء⁽⁵⁷⁾. ويبدو أنّ بعض خلفاء الدولة العباسية كانوا يجمعون بين الميول الشيعية والاعتزالية، إذ تذكر بعض المصادر التاريخية أنّ الخليفة المأمون (ت 218هـ) كان معروفاً بالتشيع، وهو ما حمّله على أن يخلع أخاه المؤمن (ت 208هـ) ويعهد بالخلافة إلى علي الرضا بن موسى الكاظم⁽⁵⁸⁾ (ت 203هـ)، وهو الذي خلع السواد، وقد كان شعار العبّاسيين، وأمر بلبس الخضرة وهو لباس العلويين⁽⁵⁹⁾. وهو إلى جانب ميوله الشيعية أظهر ولاء للمذهب الاعتزالي، إذ يقول ابن كثير عنه: «كان فيه تشيع واعتزال»⁽⁶⁰⁾.

وقد سار على منهج الاعتزال بعده المعتصم بالله (ت 227هـ) والواثق بالله (ت 232هـ)، ويظهر أنّ محنة خلق القرآن قد رسمت في أذهان عامة الناس صورة قبيحة عن الاعتزال وأهله، وخاصة بعد أن أصرّ الخلفاء على فرض هذه الفكرة معتقداً لعامة الناس، وبالغوا في إيذاء من خالفهم فيها. وقد أدرك المتوكّل على الله (ت 247هـ) سخط العامة على المعتزلة فأبطل القول بخلق القرآن وانتصر للمحدثين، وترتب على السقوط السياسي للمعتزلة انحسار إشعاعهم الفكري، وهذا ما دفع رؤوس المعتزلة إلى البحث عن تحالفات جديدة تعمل على إنعاش المذهب الاعتزالي وتهيئ له أسباب الإشعاع من جديد، وربما كان أبو علي الجبائي (ت 303هـ) أول من نظّر للتحالف المعتزلي الشيعي، إذ يذكر القاضي

(57) السبحاني جعفر، بحوث في الملل والنحل، منشورات مؤسسة الإمام الصادق، قم، الطبعة الثانية 2007، ج 7، ص 518

(58) انظر: السيوطي جلال الدين، تاريخ الخلفاء، تحقيق حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 2004، ص 226

(59) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، الطبعة الأولى 1997، ج 14، ص 217

(60) المصدر السابق، ج 14، ص 217

عبد الجبار أنّ الجبائي «همّ بأن يجمع بين المعتزلة والشيعة بالعسكر، وقال: قد وافقونا في التوحيد والعدل، وإنّما خلافاً في الإمامة فاجتمعوا حتى تكونوا يداً واحدة»⁽⁶¹⁾.

والثابت أنّ المصالح السياسية قد دفعت بدورها إلى التقارب الشيعي الاعتزالي، فالتحالف بين الفريقين من شأنه أن يعزّز جبهة الصراع مع أهل السنة والمحدثين، وهو التحالف الذي رعته الدولة البويهية حيث تمتّنت العلاقة بين الشيعة والمعتزلة، فتقلّد أصحاب الميول الاعتزالية مناصب هامة في الدولة ومنهم الوزير صاحب بن عبّاد (ت 385هـ) وكان من كبار علماء الشيعة وأدبائها في عصره، فهو الذي صنّف كتاباً في إمامة عليّ بن أبي طالب، ويذهب التوحيدي (ت 414هـ) إلى أنّه كان زبدياً في تشييعه⁽⁶²⁾، كما كتب مصنفاً في أحكام القرآن نصر فيه مذهب الاعتزال⁽⁶³⁾. وكان كتاب «الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل» أكثر الكتب التي أظهر فيها ميوله الاعتزالية، فقد تبنّى في هذا المصنّف مقالات المعتزلة في مسائل كثيرة، كنفي رؤية الله يوم القيامة، والقول بخلق القرآن، وإثبات نسبة الفعل إلى العبد⁽⁶⁴⁾، وهو الذي قرّب إليه القاضي عبد الجبار وقال فيه: إنّ «أفضل أهل الأرض»⁽⁶⁵⁾، وولاه قضاء القضاة بالريّ، وقد جاء في رسائل صاحب العهد الذي عهد به ابن عبّاد إلى القاضي عبد الجبار وفيه: «هذا ما عهد مؤيّد الدولة أبو منصور ابن ركن الدولة أبي علي مولى أمير المؤمنين إلى عبد الجبار بن أحمد، حين ولّاه قضاء القضاة بالريّ وقزوين وسُهرورد وقم

(61) البلخي أبو القاسم، عبد الجبار القاضي، الجشمي الحاكم، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيّد، منشورات المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، الطبعة الأولى 2017، ص 283

(62) التوحيدي أبو حيان، أخلاق الوزيرين، تحقيق محمّد بن تاويع الطنجي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 1992، ص 296

(63) الحموي ياقوت، معجم الأدباء، تحقيق إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 1993، ج 2، ص 663

(64) انظر: ابن عباد إسماعيل، الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل، تحقيق محمّد حسين آل ياسين، في: نفائس المخطوطات، المجموعة الأولى، المطبعة الحيدرية ومكبتها في النجف، العراق، الطبعة الأولى 1952، ص 14 وما بعدها

(65) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص 112

وساوة وما يجري معها، ويتّصل بها، علما بما لديه من علم يُهتدى بأضوائه، وورع يُستقى بأنوائه، وكفاية يكتنفها الحلم والحجى، وأمانة يبعثها النسك والتقى، وموقع في عليّة أهل الدّين ترمقه النواظر، ومكان في صفوة المسلمين تعقده الخناصر، واللّه ولي الإرشاد والمعونة على حسن الارتداد»⁽⁶⁶⁾.

وتتضافر الروايات التاريخية التي تؤكّد انتشار الفكر الاعتزالي برعاية من الدولة البويهيّة إذ «فشا مذهب الاعتزال بالعراق وخراسان وما وراء النهر، وذهب إليه جماعة من مشاهير الفقهاء، وقوى مع ذلك أمر الخلفاء الفاطميين بأفريقية وبلاد المغرب»⁽⁶⁷⁾.

ومع سقوط الدولة البويهيّة فقد المعتزلة السند السياسي والفكري الذي كان يدعم وجودهم واسترجع أهل السنّة مع قيام الدولة السلجوقية نفوذهم السياسي، وإشعاعهم المذهبي والفكري. ويظهر أنّ التحالف المعتزلي الشيعي قد حقّق مقصده، فانتشرت «مذاهب الفرق من القدرية والجهمية والمعتزلة والكرامية والخوارج والروافض والقرامطة والباطنية، حتى ملأت الأرض»⁽⁶⁸⁾، ولهذا اندفع أهل السنّة إلى استعادة موقعهم داخل أجهزة الدولة «لتطهيرها» من رواسب المذهبين الشيعي والاعتزالي، ولعلّ هذا ما يفسّر الحضور المكثّف للشيعة والمعتزلة في المدوّنة الكلامية السنيّة في ذلك العصر، فالجويني في كتابه «غياث الأمم» خصّص معظم فصول الكتاب لنقض نظريّة الإمامة عند الشيعة، وفي كتابه «الإرشاد» لم يخل باب من الردّ على المعتزلة، ولم يخل فصل من ذكر الأدلّة التي تقوِّض حججهم وتبطل مقالاتهم، وفي كتابه «الشامل» كانت المعتزلة الخصم الذي تعهّد الجويني بالردّ على كلّ مقالاته باستثناء باب يتيم خصّصه للردّ على النصاري. وفي كتابه «العقيدة النظاميّة» يسترجع بعض ما فصله في كتابيه الإرشاد والشامل فيعقد أبوابا في الإلهيات والنبوّات والكرامات والسمعيّات، وكلّها

(66) ابن عباد إسماعيل، الرسائل، تحقيق عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الأولى دت، ص 42

(67) المقرئزي تقي الدين، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 1997، ج 4، ص 191

(68) المصدر السابق، ج 4، ص 191

أبواب يفتد فيها أقوال المعتزلة، ويتنصر لرأي أهل السنة ولا نجد لباقي الفرق الأخرى حضوراً في مصنّفات الجويني وفي مصنّفات غيره من متكلمي عصره باستثناء بعض الفصول المحتشمة التي ردّ فيها بعض المتكلمين على الكرامية والمشبهة والثنوية، مع أنّ الحنابلة وحشويتهم كانوا يمثلون «خطراً» على الأمن العقدي للدولة السنيّة، فهم الذين بالغوا في إثبات الصفات الإلهية حتى وقعوا في التشبيه، وهم الذين أججوا الفتنة المذهبية بينهم وبين الأشاعرة بعد أن ذمهم القشيري في درسه واتهمهم بالتشبيه، كما احتدم الخلاف بين الحنابلة والأشاعرة بسبب وثيقة الاعتقاد القادري التي أصدرها الخليفة القادر بالله (ت 422هـ) وفيها انتصر للحنابلة على الأشاعرة، وهي وثيقة جدّد فيها الحنابلة أصولهم العقديّة وألزموا كلّ خصومهم باتباعها وكفّروا من خالفها.

ويروي شمس الدين الذهبي أنّ ملك الدولة الغزنوية محمود بن سُبُكْتِكِين (ت 421هـ) الذي حكم خراسان وأجزاء من الهند، كان أوّل من امثل لأمر الخليفة بتطبيق بنود الوثيقة وإلزام الناس بها «فَبَثَّ السُّنَّةَ بِمَمَالِكِهِ، وَتَهَدَّدَ بِقَتْلِ الرَّافِضَةِ وَالْإِسْمَاعِيلِيَّةِ وَالْقَرَامِطَةِ، وَالْمَشْبُهَةِ وَالْجَهْمِيَّةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ، وَلُعِنُوا عَلَى الْمَنَابِرِ»⁽⁶⁹⁾. ويمثّل الاعتقاد القادري كما يذهب إلى ذلك عبد الجبار الرفاعي وثيقة تصادر حقّ التفكير وحرية فهم العقيدة⁽⁷⁰⁾. وقد وظّفت السلطة كلّ فقهاء لإضفاء المشروعيّة على هذه الوثيقة، فاجتمع رأي الفقهاء والمحدّثين على تكفير من لا يُكفّر مَنْ تُكفّرهم وثيقة الاعتقاد. والراجح أنّ إحجام الأشاعرة عن الدخول في خصومات فكريّة وسجلات كلاميّة مع الحنابلة في مدوّناتها الكلامية تبرّره ثلاثة اعتبارات:

الأوّل: التحالف الاستراتيجي الذي اختاره الأشاعرة مع الحنابلة لمواجهة «الخطر» الشيعي والاعتزالي، فبالرغم من الخلافات القائمة بين الحنابلة والأشاعرة في المسائل الاعتقادية، وخصوصاً تلك المتصلة بالصفات الخبريّة ومسالك فهمها والموقف من كلام الله تعالى ونظريّة الكسب التي

(69) الذهبي شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج 15، ص 135

(70) انظر: الرفاعي عبد الجبار، الاجتهاد الكلامي، دار الهادي، بيروت، دت، ص 8

طوّرها مدرسو المدرسة النظامية، فإنّ وجوه التوافق بين الفريقين في مسائل كثيرة تتصل بالإلهيات والنبوات والسمعيّات تدفع الأشاعرة إلى التغاضي عن تلك الخلافات مع الحنابلة من أجل توحيد جهودهم وتعزيز صفوفهم لاجتثاث الوجود الاعترالي والحدّ من انتشار العقائد الشيعية.

الثاني: تبقى الفتن التي غذّت الخلاف بين الأشاعرة والحنابلة حالات تشجّع معزولة، لا تتوافق مع المزاج العام الذي كان سائدا بين العلماء على اختلاف مشاربهم، وربما أسهم تنوّع المشارب المذهبيّة للسلطين والوزراء، بين مناصر للمذهب الحنبلي ومؤيّد للمذهب الأشعري، في توازن القوى بين الجبهتين سياسيا ومذهبيا.

الثالث: لم يكن المذهب الحنبلي، في تصوّر متكلمي الأشاعرة، يشكّل تهديدا خطيرا للهوية العقديّة للدولة بالرغم من الانحرافات العقدية التي ظهرت في عقائد الحنابلة، وخصوصا تلك المتصلة بموقفهم من الصفات الخبرية. وعدم استشعار التهديد الحنبلي عند الأشاعرة يُعزى إلى هشاشة المقالة الحنبليّة ووهن حججها وأدلتها، وهو ما ضيق من مجال تأثيرها وانتشارها، وهذا على خلاف المقالة الاعتراليّة التي أثبت رؤوس المعتزلة صرامة في حبكها، ودقة في استدعاء حججها وأدلتها بما يجعلها أكثر المقالات متانة وأشدّها تأثيرا. وقد أدرك متكلمو الأشاعرة براعة المعتزلة في استنطاق الأدلة النقلية وتوظيفها بلاغيا لخدمة أغراضهم العقديّة، كما أدركوا متانة الأدلة العقلية المستنبطة من الفلسفة اليونانية ودورها في تثبيت عقائدهم، وإقامة الحجّة على خصومهم، وهذا ما دفع الأشاعرة إلى حصر اهتمامهم بالمعتزلة دون غيرها من الفرق الأخرى.

II. المؤثرات الفلسفيّة في التكوين المعرفي للجويني

مثّل بناء المدارس السلجوقيّة في بغداد وفي غيرها من مدن الدولة السلجوقيّة نقلة نوعيّة في النظام التعليمي، سواء على المستوى الهيكلي، أو على مستوى المواد المدرّسة والبرامج التعليمية، وهو ما جعل العراق مركز النشاط العلمي

والإشعاع الثقافي. وقد كان للرحلات التي كان يقوم بها طلبة هذه المدارس إلى أقطار عديدة كمصر والمغرب وفارس، الأثر الكبير في الاستفادة من الثقافات الوافدة والاطلاع على ما صُنِّفَ في مختلف مجالات المعرفة الشرعية والحكومية، كما «انتشرت مؤلفات وأبحاث وفتاوى المدرّسين المشهورين كالشيرازي والغزالي وغيرهما من أعلام الفكر الإسلامي، كذلك فإنّ علوم اللغة والأدب والفقه والتفسير والحديث والأصول والكلام والقراءات والفرائض، تلك التي دُرِّست في النظامية طراً عليها التعمّق والتوسّع نتيجة البحث والاستقصاء والمناظرة التي قام بها أساتذة المدارس البغدادية أثناء تعليمهم بها، ونتج تبعاً لذلك ازدهار وتوسّع الثقافة الدّينية والأدبيّة واللغويّة»⁽⁷¹⁾.

وقد امتدّت هذه النهضة العلميّة لتشمل إقليمي خراسان وما وراء النهر، ويُنسب الفضل في انتعاش العلوم الحكميّة، كالطبّ والفلسفة والفلك إلى ملوك الدولة السامانيّة، الذين كانت تجمعهم بالخليفة المأمون روابط متينة، فقد شجعوا على التصنيف في هذه العلوم باللغة العربيّة وهو ما أسهم في ظهور عدد من الفلاسفة ومنهم الفارابي (ت 339هـ) الذي رعاه الأمير الساماني نوح بن منصور (ت 387هـ)، والفيلسوف ابن سينا (ت 427هـ) الملقب بالشيخ الرئيس، وأبو بكر الرازي (ت 311هـ) الطبيب والفيلسوف، وكان أكثر مقامه في الري، وقد «خدم بصناعته الأكابر من ملوكها وأمرائها وصنّف بعض كتبه لهم»⁽⁷²⁾. وينقل بعض المؤرخين مشاهد من الملامح الفكرية في إقليم خراسان، ومن أشهر مدنها نيسابور، وفيها قضى الجويني معظم فترات حياته، إذ ينقل المقدسي (ت 380هـ) أنّ خراسان كانت «أكثر الأقاليم علماً وفقهاً، وللمدكرين به صيت عجيب ولهم أموال جمّة وبه يهود كثيرة ونصارى قليلة... ومذاهبهم مستقيمة غير أنّ الخوارج بسجستان ونواحي هراة كروخ واستربيان كثيرة وللمعتزلة بنيسابور ظهور بلا غلبة وللشيعة والكراميّة بها جلبة»⁽⁷³⁾. ويُعزى تطوّر الحركة الفلسفيّة

(71) أمين حسين، تاريخ العراق في العصر السلجوقي، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى 1965، ص 237

(72) أمين حسين، الدولة السامانيّة، مجلة المؤرخ العربي، العدد 15، السنة 1980، بغداد، ص 13

(73) المقدسي محمد بن أحمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة،

في خراسان إلى علمين بارزين وهما أبو زيد البلخي (ت 322هـ)، وأبو القاسم الكعبي (ت 319هـ)، فأما البلخي وهو الملقَّب بجاحظ خراسان فقد كان «فاضلاً قائماً بجميع العلوم القديمة والحديثة، يسلك في مصنفاته طريقة الفلاسفة»⁽⁷⁴⁾. ومن أشهر من تتلمذ عليه الفيلسوف أبو بكر الرازي، وأبو الحسن العامري (ت 381هـ). والبلخي أحد رواد علم النفس الإسلامي، فهو الذي بلور مفهوم الصحة النفسية من خلال تشخيصه للأمراض المتعلقة بالجسد والروح وذلك في كتابه «مصالح الأبدان والأنفس»، وقد اعتبره الحموي فريد عصره الذي «لم يتقدم له شبيه في الأعصر الأول، ولا يظنُّ أنه يوجد له نظير في مستأنف الدهر، ومن تصفح كلامه في «كتاب أقسام العلوم» وفي «كتاب أخلاق الأمم» وفي «كتاب نظم القرآن»... عَلِمَ أنه بحر البحور، وأنَّه عالم العلماء، وما رئي في الناس من جمع بين الحكمة والشرعة سواه»⁽⁷⁵⁾. وأما أبو القاسم الكعبي، وقد كان معاصراً لأبي زيد، فقد عُرف بعلوِّ كعبه في علم الكلام، وهو عَلِمَ من أعلام المعتزلة، وإليه تُنسب الكعبيَّة، وهو الذي خالف معتزلة البصرة بقوله: إنَّ الله تعالى لا يرى نفسه، ولا يرى غيره، وقوله: إنَّ الله لا يسمع، ومعنى وصفه بأنَّه سميع بصير، عالم بالمسموع وبالمرئي، وكان يقول بإيجاب الأصلح للعبد على الله تعالى⁽⁷⁶⁾.

وربَّما ساعد الإرث الحضاري الثري للبيئة الخراسانية على انتشار العلوم الفلسفيَّة بمختلف فروعها وروافدها، كما أسهم أعاجم خراسان، ممَّن دخلوا الإسلام، في تطويع الإرث الفلسفي الخراساني مع الثقافة الإسلاميَّة، فتأسَّست بذلك الحركة العقليَّة التي توسَّلت بالفلسفة للدفاع عن العقائد الإسلاميَّة، وهو ما انتبه إليه ابن خلدون (ت 808هـ) حيث قال: «وأما العلوم العقليَّة... فاختصَّت بالعجم وتركتها العرب وانصرفوا عن انتحالها فلم يحملها إلَّا المعرَّبون من العجم... فلم يزل ذلك في الأمصار الإسلاميَّة ما دامت الحضارة في العجم

الطبعة الثالثة 1991، ص 323

(74) الحموي ياقوت، معجم الأدباء، ج 1، ص 274

(75) المصدر السابق، ج 1، ص 259

(76) الاسفرائيني أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق

كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، لبنان، الطبعة الأولى 1983، ص 80

وبلادهم من العراق وخراسان وما وراء النهر»⁽⁷⁷⁾. وقد أدّى اختلاط علم الكلام بالفلسفة إلى تماسك المقالة الكلامية في مستوى بنيتها وآليات استدلالها، وهو ما جعل الكلام شديد الارتباط بأنساقه الفلسفية، ولهذا يذهب الباحث التونسي مقداد منسية إلى أنّ علم الكلام لا يفهم دون «الإحالة على بعده الفلسفي وترجمة مشكلاته ترجمة فلسفية، ففي حالات كثيرة لا غنى لنا عن التحليل الأنطولوجي مثلاً لفهم المشكلات الكلامية»⁽⁷⁸⁾.

وكان من الطبيعي بعد أن تشرب المتكلمون أدوات الفلسفة اليونانية أن يستخدموا مخرجاتها في مناظراتهم، وأهمّها المنطق الصوري الأرسطي الذي لم يسجل حضوره في علم الكلام فحسب بل في معظم العلوم اللغوية والدينية. ويظهر أنّ المدارس الفلسفية التي أثّرت الحركة الفكرية والثقافية في خراسان قد استفاد من مبادئ المتكلمون، واستثمروا الكثير من قواعدها وأصولها لبناء مقالاتهم الكلامية في مختلف المسائل العقدية. والثابت أنّ انفتاح المسلمين على الفلسفة، والفلسفة اليونانية على وجه الخصوص، قد حقّق نقلة حاسمة في الثقافة الإسلامية سواء على مستوى المرجعيّات أو الأدوات أو المخرجات، ولهذا نقل القفطي (ت 646هـ) أنّ المأمون راسل ملك الروم يطلب منه كتب اليونان، وكان مقفلاً عليها، فنصحه أحد الرهبان بإرسالها إليه وقال عنها: «إنّها ما دخلت في ملّة إلاّ وزلزلت قواعدها»⁽⁷⁹⁾.

ويمكن اختزال الاتجاهات الفلسفية المؤثرة في الثقافة الخراسانية في هذه النظريات الفلسفية التي ظهر أثرها في المدونة الكلامية القديمة سواء عند متقدمي علم الكلام أو عند متأخريه.

(77) ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى 2001، ص 749

(78) منسية مقداد، علم الكلام والفلسفة، سلسلة مفاتيح، دار الجنوب للنشر، تونس، الطبعة الأولى 1995، ص 13

(79) القفطي جمال الدين، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص 30

1 - نظرية العلم في فلسفة أرسطو

يُميّز أرسطو في نظريته للمعرفة بين المعرفتين الحسية والعقلية⁽⁸⁰⁾، وربما يعود إليه الفضل في إعادة الاعتبار للمعرفة الحسية المغيبة عند أستاذه أفلاطون. وتمثل الحواس نقطة البداية نحو المعرفة العقلية، فهي التي تحفز النشاط العقلي من خلال الحواس الخمس. أما المعرفة العقلية فهي التي تميّز الإنسان عن الحيوان، إذ يمثل العقل الجزء الأشرف والأعلى في النفس البشرية. ويصنّف أرسطو العقل إلى صنفين: عقل نظري وآخر عملي، فالعقل النظري يدرك الماهيات ومجالاته المجردات، أما العقل العملي فهو شديد الاتصال بالمحسوسات، وهو يتعلّق بالذليذ والمؤلم، والحسن والقيح، ولهذا يختلف من شخص إلى آخر⁽⁸¹⁾.

وقد بلور أرسطو مفهومًا للعلم ميّز من خلاله بين ما هو علم وبين الأنماط الأخرى للنشاط العقلي، فالعلم شكل من أشكال التفسير العقلي للأشياء يحصل من خلال معرفة عللها والمبادئ الأولى لها، وهذه العلل لا تُدرك إلا بالتعرّف إلى جوهر الشيء، أي الماهية التي تميّزه عن غيره من الأشياء الأخرى⁽⁸²⁾. وإذا كان أفلاطون يرى أنّ إدراك الجوهر لا يكون إلا بالتعرّف إلى ماهيته في عالم المثل، فإنّ أرسطو يذهب إلى أنّ إدراك الجوهر يكون باستقراء الجزئيات والانتقال منها إلى الحالات الكلية⁽⁸³⁾. ويُفرّق أرسطو بين العلم والظنّ، فإذا كان العلم يهتمّ بدراسة ما هو ضروري ويتمّ به إدراك الماهية الكلية لأيّ شيء لأنّها هي الثابت الذي لا يتغيّر من الشيء، ذلك أنّ الضروري لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، فإنّ الظنّ يتّصل بالمحتملات، وقد يكون على خلاف ما هو عليه، إذ قد يكون الصدق صدقًا زائفًا، وقد يكون الجمال جمالًا مشوّهاً⁽⁸⁴⁾.

(80) انظر: أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى 2015، ص 119

(81) انظر: المصدر السابق، ص 118

(82) انظر: أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى 1924، ص 119 - 120

(83) انظر: أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة، دار ذو الفقار، اللاذقية، الطبعة الأولى 2008، ص 44 وما بعدها

(84) انظر: أرسطوطاليس، كتاب النفس، ص 105 - 106

والعلوم في تصنيف أرسطو تتوزع إلى قسمين: علوم نظرية وأخرى عملية. أما العلوم النظرية فهي الميتافيزيقا والرياضيات والطبيعات، إذ تبحث الميتافيزيقا في الموجودات اللامادية، وتبحث الرياضيات في الموجودات المادية غير المتحركة، أما الطبيعيات فمجال اهتمامها الموجودات المادية المتحركة. والعلوم النظرية في تصور أرسطو تعالج قضايا ضرورية لا احتمالية، فالضرورة في الميتافيزيقا بحث في الجوهر، وهي في الرياضيات بحث في المسلمات، وفي الطبيعيات بحث في المادة. أما العلوم العملية فمجال اهتمامها عند أرسطو الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، وهي كلها تتصل بسلوكات يومية إجرائية⁽⁸⁵⁾.

ويقدر أرسطو أنّ الميتافيزيقا هي أفضل العلوم وأكثرها قداسة وأعظمها شرفاً⁽⁸⁶⁾، وشرف هذا العلم من شرف مقصده، إذ يجعل من الإله موضوع بحثه، ومن البحث في جوهر الوجود مجال اهتمامه. ويمرّ البحث في الميتافيزيقا عند أرسطو عبر النظر والبحث في الطبيعة، فالمادة تسبق اللامادة، وفهم جزئيات الطبيعة هو الذي يقودنا إلى التعرف إلى كليات ما بعد الطبيعة. وقد دفع موضوع علم الطبيعة أرسطو إلى الاشتغال بالمبادئ التي يقوم عليها هذا العلم، وهي الحركة والمكان والخلاء والزمان والعلية. أما الحركة فهي تتجسّد عنده في ثلاث مقولات: مقولة الكيف، وهي تحوّل الشيء من صفة إلى أخرى، ومقولة الكم، وهي الزيادة والنقصان، ومقولة المكان، وتسمّى بالنقلة. ويفترض الحديث عن الحركة البحث في المكان، لأنّ انتقال الأشياء من موضع إلى آخر يكون في الأمكنة. ويميّز أرسطو بين الأمكنة والأجسام، فالجسم يحلّ في المكان دون أن يكون هو المكان، وكذلك المكان يحلّ فيه الجسم دون أن يكون هو الجسم. ولهذا يقرّ أرسطو بأنّ «مكان شيء ما ليس هو جزءا وعنصرا من الشيء نفسه، بل إنه يحوي الشيء الذي هو له مكان»⁽⁸⁷⁾. وينكر أرسطو وجود الخلاء، وينفي أن

(85) انظر: النشار مصطفى، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، القاهرة،

الطبعة الأولى 2006، ص 105

(86) انظر: المرجع السابق، ص 187

(87) أرسطو، الفيزياء السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء،

الطبعة الأولى 1998، ص 109

يكون وجوده شرطاً لحصول الحركة، إذ الحركة تتمّ بأن يطرد جسم جسمًا آخر، ولا تتحقّق بانتقال الشيء من مكان ملاء إلى مكان خلاء. كما أنّ فكرة الخلاء توجب انتفاء الحركة لأنّ الإقرار بوجود الخلاء، والخلاء لا جهة فيه، يجعل الشيء المتحرّك لا يعرف أين يتّجه، فيعيق ذلك حركته فتتعدّم الحركة⁽⁸⁸⁾.

كما يفصل أرسطو بين الزمان والحركة، لتعلّق الحركة بالمتحرّك، واختلاف المتحرّك يوجب اختلاف الحركة، أمّا الزمان فهو واحد، ولا يعني هذا أن لا صلة للزمان بالحركة، فالزمان والحركة ينقسمان إلى ما قبل وما بعد، وإدراك حركة الشيء تفترض معرفة الزمن الذي مرّ فيه ما قبل وما بعد. ويذهب أرسطو إلى أنّ الزمان لا يحتوي الأشياء الأزليّة لأنّها خارج الزمان بالنظر إلى أنّها ثابتة غير متحرّكة، أمّا الزمان فلا يحتوي إلّا الأشياء المتحرّكة.

والعلة في تصوّر أرسطو أحد أهمّ المبادئ للعلوم كلّها وليس علم الطبيعة فحسب، والتفسير الأرسطي للعلة يفترض تصنيفها إلى أربعة مراتب⁽⁸⁹⁾:

الأولى: العلة الماديّة وهي ما يتمّ توليد الشيء منه.

الثانية: العلة الصوريّة وهي الهيئة التي تتشكّل بها المادة.

الثالثة: العلة الفاعليّة وهي الطرف المسؤول عن تحويل المادة إلى صورتها وشكلها.

الرابعة: العلة الغائيّة وهي الغاية التي لأجلها صنع الشيء.

وقد كان اهتمام أرسطو بالعلتين الماديّة والصوريّة بارزاً، إذ بهما يتميّز الكائن الطبيعي عن الكائن الصناعي، وإدراك العلتين الماديّة والصوريّة هو الذي يمكن من التعرّف إلى العلتين الفاعلة والغائيّة.

(88) انظر: المصدر السابق، ص 123

(89) انظر: بدوي عبد الرحمان، ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، منشورات مهرجان القراءة للجميع، القاهرة، الطبعة الأولى 1995، ص 22

ويذهب أرسطو إلى أنّ العالم كرة محدودة، فهو كروي لأنّ الكرة هي أكمل الأشياء، وهو محدود لأنّ مركزه الأرض. ويجعل من القمر الحدّ الفاصل بين عالمين، عالم ما فوق القمر حيث الكمال والثبات، وعالم ما تحت القمر حيث التغيّر والفناء. أمّا عالم ما تحت القمر فهو يتكوّن من العناصر الأربعة التي تكوّن المادّة وهي التراب والماء والهواء والنّار، وهي الأساس الذي تتولّد منه باقي الأشياء. ويتكوّن عالم ما فوق القمر من مادّة الأثير وهو العنصر الخامس. وحركة الموجودات في هذا العالم دائريّة ودائمة لا تتوقّف، وهو عالم غير قابل للتوالد ولا مجال فيه إلّا للكمال والثبات.

والحركة عند أرسطو صنفان: حركة طبيعيّة وأخرى غير طبيعيّة (قشريّة)⁽⁹⁰⁾، وكلّ الحركات الطبيعيّة تفتقر بالضرورة إلى محرّك يحوّل حركتها من حركة بالقوّة إلى حركة بالفعل، والحركات عند أرسطو غائيّة، وهي تتسلسل إلى أن تصل إلى مصدر حركتها الأوّل وهو المحرّك الأوّل الذي لا يتحرّك (الإله)، إنّهُ المحرّك الأزلي الذي تتحرّك كلّ الموجودات شوقاً إليه⁽⁹¹⁾.

وتمثّل الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى كما يسمّيها أرسطو أكثر العلوم التي استفاد منها المسلمون، وهي أشرف العلوم عند أرسطو لأنّها تمثّل غاية البحث في الموجودات الطبيعيّة، وهي المسلك المؤدّي إلى معرفة الموجود الأعظم والأكمل وهو الإله. ومن أهمّ النظريّات التي بلورها أرسطو في عالم الميتافيزيقا نظريّة الوجود لذاته أو الجوهر، ويعرّفه أرسطو بأنّه الذي لا يُقال على موضوع ما، ولا هو في موضوع ما⁽⁹²⁾. والجواهر سواء كانت جزئيّة مفردة أو كليّة تتسمّ بالثبات، فهي لا تتغيّر ولا ضدّها، فالإنسانيّة في الإنسان ثابتة لا تتغيّر مهما تغيّرت أعضاؤه، وهي فضلا عن ذلك لا تقبل الضدّ. وكلّ موجود عند أرسطو مكوّن من مادّة وصورة، ولهذا ميّز بين العناصر المادّية المكوّنة للموجود، وبين جوهر الموجود وهي صورته المحدّدة له. كما منع أرسطو أن تكون المادّة جوهرًا لأنّها

(90) انظر: أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة، ص 91

(91) انظر: بدوي عبد الرحمان، ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، ص 28

(92) انظر: أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة، ص 97 - 98

لا تقوم بنفسها بل تقوم بغيرها، فوجودها بالفعل تستمدّه من الصورة التي تتجوهر بها. ومن هنا أقرّ أرسطو أنّ الموجودات تتشكّل من خلال مادّتها، ولا يمكن أن تتشكّل من العدم المحض لأنّ العدم لا يوجد شيئاً بذاته. ومن هذا المبدأ سلّم أرسطو بوجود علّة أولى لحركة الكون تكون هي ذاتها غير متحرّكة، وهي التي سمّاها المحرك الذي لا يتحرّك. وإذا كانت الحركة عند أرسطو خارجيّة في الموجودات المصنوعة فإنّ من يصنعها في الموجودات الطبيعيّة هي النفس، فكلّ الموجودات الطبيعيّة سواء كانت نباتاً أو حيواناً أو إنساناً أو أجراماً سماويّة تتحرّك بمقتضى علّة الحركة وهي النفس، وهي كلّها متّصلة بمصدر حركتها الأوّل وهو العلّة الأولى للحركة. وأهمّ ما يوصف به المحرك الأوّل عند أرسطو أنه أزلي، وهو لا يتحرّك بغيره لأنّه لو تحرّك بغيره للزم من ذلك أن لا يكون العلّة الأولى للحركة. وبالنظر إلى أنّ الإله عند أرسطو صورة خالصة أو فعل محض خالص فمن المحال أن يكون جسماً أو مادّة، فالإله عنده خير محض، وكلّ ما في الكون يتحرّك شوقاً إليه ورغبة في بلوغ درجة كماله. ووصف أرسطو الإله بأنّه العلّة الأولى أو المحرك الأوّل أو العقل الأوّل يؤكّد أنّه ينحو منحى التوحيد في التعامل مع مسألة الإلهيّة، ولهذا منع أرسطو عن الإله التعدّد والانقسام لأنّ ما كان أوّلاً في الحركة استحال أن يكون متكرّراً ومتعدّداً⁽⁹³⁾.

• علم الله عند أرسطو:

إنّ الفعل الذي أسنده أرسطو إلى الإله، المحرك الأوّل، هو تعقّل ذاته، وكونه متعلّقاً ذاته يشير السؤال المتّصل بعلم الله لأمر العالم، فهل ينحصر إدراك الإله في علمه بذاته؟ وكيف هو علمه بأمر العالم؟

يذهب أرسطو في الإجابة على هذين السؤالين إلى الإقرار باستحالة أن يكون موضوع الإدراك الإلهي شيئاً غير الذات الإلهيّة⁽⁹⁴⁾ لأنّ هذا القول يفضي إلى استحالات ثلاث:

(93) انظر: بدوي عبد الرحمان، ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، ص 29 - 30
(94) انظر: فخري ماجد، أرسطوطاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى 1958، ص

الأولى: التسليم بأنّ الإله يتعلّق شيئاً غير ذاته يوجب ارتباط العلم الإلهي بذلك الشيء وتوقّفه عليه، فإنّ عقلَ الإله الشيءَ لشيءٍ غيره، وليس جوهره معقوله، فلا يكون جوهره جوهرًا فاضلاً لأنّ الأمر الأفضل إنّما هو في المعقول⁽⁹⁵⁾.

الثانية: إنّ علم الإله بغير ذاته هو علم بالمتغيّر، فذاته ثابتة، والعلم بالمتغيّر يفضي بالضرورة إلى تغيّر في العالم به وهو الإله، إذ عقل الإله وهو ذاته «لا يلحقه فيه تغيّر الدهر كلّ»، ولا يخاف أن يلحقه في ذلك تعب كحال العقل منّا، وهكذا يجب أن يكون الأمر في سائر العقول المفارقة، إلّا أنّ الأوّل هو أبسطها، ولذلك كان الواحد بإطلاق ما لم يكن فيه كثرة أصلاً، لا من قبل تغاير العقل للمعقول، ولا من قبل كثرة المعقولات لأنّ كثرة المعقولات في العقل الواحد بعينه كالحال في العقل منّا هو شيء تابع للتغاير الذي يوجد فيه⁽⁹⁶⁾.

الثالثة: الإقرار بإدراك العقل الإلهي لغير ذاته فيه تسليم بأنّ الإله يصير فاضلاً بغيره لا بذاته، كأن يصير العقل فاضلاً بالمعقولات التي يعقلها فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصاً ويكمل بمعقولاته⁽⁹⁷⁾. ولهذا فالعقل الإلهي يدرك ذاته لأنّها أكمل الموجودات، ولأنّ الإدراك الإلهي للذات هو إدراك للإدراك أو هو عقل للعقل⁽⁹⁸⁾.

وبناء على هذه الاستحالات أقرّ أرسطو بأنّ علم الله بالجزئيات، وهي الأشياء الخارجة عن ذاته، أمر غير ممكن، ولمّا كان هذا الإقرار يترتب عليه إلحاق الجهل بالإله حاول بعض شراح أرسطو تدارك موقفه من خلال صياغة شرحين، الأوّل حدّده ابن رشد (ت 595هـ) في كتابه تفسير ما بعد الطبيعة، حيث سلّم بأنّ الله

(95) بدوي عبد الرحمان، أرسطو عند العرب، سلسلة دراسات إسلامية، العدد 5، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية 1978، ص 9

(96) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى 1948، ج 3، ص 1705 - 1706

(97) بدوي عبد الرحمان، أرسطو عند العرب، ص 9

(98) انظر: فخري ماجد، أرسطوطاليس، ص 101

يدرك الكلّي من العلم ونفى أن يكون علم الله جزئياً «لأنّ الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم، فهو سبحانه لا يتّصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي هو مقابله، كما لا يتّصف بهما ما شأنه ألا يوجد فيه واحد منهما، فقد تبين إذا وجود موجود عالم لا يتّصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي فينا ولا يغير وجوده علمه»⁽⁹⁹⁾. والشرح الثاني أقرّه القديس توما الإكويني (ت 673هـ) الذي ذهب إلى أنّ الإله يدرك ما عداه من الموجودات من خلال إدراكه ذاته، واحتجّ على ذلك بأنّ «الكَمالات المتقسّمة في الموجودات السافلة موجودة في الله على حال البساطة والوحدة، فإذا وإن كنّا ندرك بقوة الكلّيات والمجرّدات وبقوّة أخرى الجزئيات والماديات إلّا أنّ الله يدرك الأمرين بعقله البسيط. وقد أراد بعض بيان كيفية ذلك فذهبوا إلى أنّ الله يعرف الجزئيات بالعلل الكلّية، إذ ليس شيء في شيء من الجزئيات إلّا وهو صادر عن علّة كلية»⁽¹⁰⁰⁾.

2 - نظريّة العلم الإلهي في الفلسفة السنيوية

بلور ابن سينا فلسفته في الكثير من المسائل المتّصلة بالإلهيات بالاحتكام إلى مواقف أرسطو وآرائه حول الإله وصفاته، وصلة الله بالعالم، ومن أهمّ المسائل التي تناولها ابن سينا مسألة العلم الإلهي.

يقرّر ابن سينا في كتاب النجاة أنّ الله تعالى ليس مبدأ لموجود معلول دون موجود معلول آخر، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق، وبناء عليه فإنّ العلم الإلهي «يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية»⁽¹⁰¹⁾. ويمكن اختزال المواقف حول العلم الإلهي إلى ثلاثة تصوّرات يظهر أنّ ابن سينا قد استفاد منها وحدّد موقفه تجاهها.

(99) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1708

(100) الأكويني توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت،

الطبعة الأولى 1881، ج 1، ص 199

(101) ابن سينا، كتاب النجاة، منشورات محي الدين صبري الكردي، دت، ص 322

الأول: وهو التصوّر الذي حدّده أفلوطين (ت 270 م) والذي اعتبر فيه أنّ الموجود المطلق فوق كلّ وصف، وخاصة الوصف بالعلم، ذلك أنّ الإله لمّا كان غير قابل للإدراك المباشر فإنّنا لا نملك أن نصفه إلّا بالصفات السلبية، ولهذا سلب أفلوطين عن الإله كلّ الصفات الإيجابية ولم يُبق إلا على صفة واحدة وهي أنّه واحد.

الثاني: وهو الموقف الذي دافع عنه أرسطو واتّجه فيه إلى القول بأنّ الله يُحرّك كمعقول ومعشوق، فمن جهة كونه معشوقاً فلائنه علّة خير العالم وعلّة نظامه، ذلك أنّنا «نرى كلّ شيء منظّمًا في ذاته، ونرى الأشياء منظّمة فيما بينها، وكما أنّ خير الجيش نظامه، وأنّ القائد خيره أيضًا وبدرجة أعظم لأنّه علّة النظام، فكذلك للعالم غاية ذاتيّة هي نظامه، وغاية خارجيّة هي المحرّك الأوّل وعلّة النظام»⁽¹⁰²⁾. أمّا من جهة كونه معقولاً فلائنه فعله التعقّل، وتعقّله قائم بذاته، والتعقّل بالذات تعقّل الأحسن والأكمل بالذات، ومعقوله ذاته لا شيء آخر، لأنّه إذا عقل شيئاً آخر كان قد عقل ما هو أقلّ من ذاته، وهذا تسفّل لا يليق به، فتكون معرفة الله بالأشياء مرتبطة بذاته لا تتعدّها.

الثالث: وهو تصوّر القرآن الكريم للعلم الإلهي الذي يقرّ بأنّ الله عالم بذاته، وعالم بما هو خارج عن ذاته، وأنّ علمه تعالى قد أحاط بكلّ الموجودات سواء الكلية منها أو الجزئية.

ويظهر أنّ ابن سينا قد استبعد الموقف الأوّل وحاول التوفيق بين الموقفين الثاني والثالث، فأقرّ بأنّ الله بوصفه واجب الوجود مجرّد عن المادّة وعوارضها لأنّه عقل محض، وهو يعقل ذاته لعدم وجود ما هو أشرف من ذاته المعقولة والمنزّهة عن المادّة، ذلك أنّ تعقّل المادّة تلبّس بما هو دون الكمال. ولا يختلف ابن سينا في هذا الجزء من مقالته عن أرسطو، ولكنّه يتجاوز هذا الحدّ من القول ليخرج بالعلم الإلهي من دائرة الذات، فصرّح بعلم الله بالكليات والجزئيات لأنّ الله منزّه عن أن يجهل صنعه وخلقه، فهو علّة الموجودات، والعلم بالعلّة علما

(102) كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1936، ص 237

تأمًا يوجب العلم بالمعلول، والعالم كلّ معلول بكيّياته وجزئياته، فإذا عقل الله ذاته «وعقل أنّه مبدأ كلّ موجود عقل أوائل الموجودات عنه، وما يتولّد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلّا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه»⁽¹⁰³⁾. على أنّ علم الله لما هو خارج عن ذاته لا يُحدث في الذات تغييرًا أو تكثيرًا وذلك لأنّه عقل يعقل ذاته، وهو معقول لذاته، وعقل لها، فالله «معقول الذات قائمها، فهو قيوم بريء عن العلائق، والعُهد والمواد، وغيرها، ممّا يجعل الذات بحال زائدة. وقد علم أنّ ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته، معقول لذاته»⁽¹⁰⁴⁾. وهكذا فإذا أحاط الله علما بغير ذاته لم يؤدّد ذلك إلى تكثير ذاته أو تسفلها، كما أنّ علم الله بغير ذاته لا يخرج عن علمه بذاته، لأنّ ذاته هي مبدأ العلم بغير ذاته، فهو لا يحيط علما بالأشياء من الأشياء، بل يحيط بها علما من ذاته، إذ «ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، وإلّا فذاته إمّا متفوّمة بما يعقل فيكون تقوّمها بالأشياء، وإمّا عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كلّ جهة وهذا محال»⁽¹⁰⁵⁾.

وإقرار ابن سينا بأنّ الله يعلم ما هو خارج عن ذاته من الموجودات لا يعني اعترافه بعلمه تعالى بتفاصيلها وجزئياتها المتغيّرة، وهو يمنع ذلك لاعتبارات ثلاثة وهي:

الأوّل: إنّ الإحاطة بالجزئيات تكون بآلة متجزّئة توثّق صلتها بالعقل المدرك لها، وهو ما يستوجب الحضور معها والانفعال بها وبتغيّراتها، لأنّ التغيّر من أبرز خصائص الجزئيات، وهذا محال على الله تعالى لأنّه منزّه عن التغيّر.

الثاني: إنّ تعاقب الجزئيات في معلومها يوجب تغيّرها في الزمن لاقترانها به، فكلّ الجزئيات مشخّصة ومقترنة بالزمن المتغيّر، وتغيّر المعلوم في الزمن يؤدّي إلى تغيّر العلم، ولو علم الله الجزئيات من حيث هي متغيّرة ومقترنة بالزمن لأصبح موضوعا للتغيّر، وهذا محال على الله.

(103) ابن سينا، الشفا، تحقيق الأب قنواتي، وسعيد رايد، منشورات مركز تحقيقات كامبيوتري علوم إسلامي، إيران، دت، ص 359

(104) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية

1968، ج 3، ص 53

(105) ابن سينا، كتاب النجاة، ص 403

الثالث: إنّ الجزئيات المشخصة «إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها ممّا لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة»⁽¹⁰⁶⁾، فيكون إدراكها لا من جهة إدراك الجزئي من حيث هو جزئي ومتغيّر، بل من جهة ماهيتها «وإدراك الماهية ليس إدراكا للجزئي بنفس ذلك الإدراك، فإنّ من يدرك أنّ الإنسان جسم مثلا لا يدرك أنّ زيدا جسم بنفس الإدراك الكلي بل بإدراك جديد مغاير للأوّل»⁽¹⁰⁷⁾.

ولتجاوز هذه الاستحالات يلجأ ابن سينا إلى الإقرار بأنّ الله يعقل الأشياء على نحو كليّ، ومع ذلك فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض. ويشرح ابن سينا تصوّره هذا ببيان أنّ الله يعلم الجزئيات على وجه كليّ، ذلك أنّ الجزئيات تتعلّق بها أحكام تحدّد طبيعتها، وهو ما يمكن للعقل إدراكه. وتتحوّل هذه الطبيعة إلى جزئية إذا تخصصت بزمان ومحلّ ووضع وسياق، وهنا يتحدّد إدراكها بالحسّ، ويتحوّل الحسّ إلى آلة لإدراك هذه الجزئية. ويمثّل ابن سينا على هذا بحال النجمي الذي يحيط علما بحركات الكواكب بما حصّله من المعرفة التي اكتسبها في علم الفلك، فيدرك أحداث الكسوف وأسبابه، فيقول إنّ الشمس متى كانت في موضع ما وكان القمر في موضع محدّد، حصل الكسوف وحدّد وقته ووصفه. وهذا الإدراك للكسوف كليّ، ولكن متى تحقّق الكسوف واجتمعت شرائطه في الواقع وبالمشاهدة انتقل النجمي إلى إدراك جديد يقوم على مشاهدة حدث الكسوف بالفعل، وهي مشاهدة تفترض الآلة المتجزّئة التي تعين حركات الكسوف كما أنّ هذا الإدراك متغيّر بزوال الكسوف. وهذا على خلاف الإدراك الأوّل المدرك بالعقل، فهو إدراك ثابت، فنسمّي الإدراك الأوّل إدراكا كليّا، ونسمّي الإدراك الثاني إدراكا جزئيا.

ولمّا كان الله تعالى منزّها عن إدراك الجزئيات على وفق ما ذكرناه في الوجه الثاني لانطباع المعلوم فيه بالزمان ولاحتياج العالم فيه إلى الآلة، كان إدراكه

(106) المصدر السابق، ص 403

(107) غرابة حمودة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، مصر، دت، ص

للأشياء على الوجه الأوّل وهو الوجه الكلّي. وعلم الله بالكلّيات لا يترتب عليه عدم علمه بالجزئيات، فالله يعلم الكلّيات ويعلمه إياها يكون مدركا للأموور الجزئية من حيث هي كلّية أي من حيث مالها من صفات كلّية. وكيفيّة ذلك أنّ الله «إذا عقل ذاته وعقل أنّه مبدأ كلّ موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولّد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلّا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه... فتكون هذه الأسباب تتأدّى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية، فالأوّل يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم ضرورة ما تتأدّى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنّه ليس يمكن أن يعلم تلك، ولا يعلم هذه، فيكون مدركا للأموور الجزئية من هي كلّية»⁽¹⁰⁸⁾.

وهكذا فإنّ الله وفق التصرّو السينوي يعلم الجزئيات على وجه كلّ غير منفعل بالزمان والدهر، وعلمه ناشئ عن الذات الواجبة لا عن الأشياء نفسها، وبهذا نزّه ابن سينا الله عن أن يكون منفعلا عن الأشياء ومتأثرا بها. ولهذا فرّق ابن سينا بين العلم الإنساني والعلم الإلهي، فالعلم الإنساني يحتكم إلى المشاهدة والتخيّل والحسّ، والتغيّر أخصّ خصائصه، إذ يتغيّر العلم بتغيّر المعلوم. وعلم الإنسان بالموجودات مستفاد من الموجودات ذاتها وهي سبب لتحقّق العلم الإنساني، ولهذا كان علم الإنسان «مستفاد من خارج فيكون سببه وجود الشيء، وإذ كنّا لا ندرك إلّا الجزئيات المتغيّرة، فعلمنا يتغيّر، ولأنّها تبطل فيبطل علمنا بها»⁽¹⁰⁹⁾، أمّا العلم الإلهي فهو غير مستفاد من الموجودات بل هو سبب لوجود الموجودات عنه من دون آلة وإرادة متجدّدة، والموجودات متولّدة من علمه وهو معنى قوله تعالى: ﴿يَدْعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: 117]⁽¹¹⁰⁾.

(108) ابن سينا، كتاب النجاة، ص 404

(109) ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر والتوزيع،

بيروت، دت، ص 116

(110) انظر: المصدر السابق، ص 116

ويظهر أنّ ابن سينا كان وفيًا لمقالة أرسطو في العلم الإلهي ولكنّه كان حريصا على أن يرضي الدّين بعد أن أَرْضَى الفلسفة، فقال بأنّ الله عقل مجرد يعقل ذاته ويعقل غيره من دون أن يكون تعقله لغير ذاته موجبا للكثرة فيه، ثمّ زاد على ذلك وقال بعلم الله بالجزئيات معتمدا فكرة العلّية «فهو يعلم الأشياء جزئيا وكليها على ما هي عليه من جزئياتها وکليّتها وثباتها وتغيّرها وكونها وحدوثها وعدمها وأسباب عدمها، ويعرف الأبديات على ما هي عليه من أبدية والحادثات على ما هي عليه من حدوث، ويعرفها قبل حدوثها ومع حدوثها وبعد حدوثها بعلمها وأسبابها الكلّية... ويعرف الجزئيات والشخصيات بأسبابها وعللها على الوجه الذي لا يتغيّر به علمه ولا ييطل»⁽¹¹¹⁾. ومع كلّ هذا يصرّ ابن سينا على أنّ العلم الإلهي من ذاته تعالى، فهو يعلم الجزئيات على نحو كليّ، إذ هو يعلم الأسباب وما يترتب عليها من جزئيات فيكون بذلك مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كليّة، ولعلّ هذا الموقف هو الذي دفع الغزالي إلى مهاجمة الفلاسفة في خصوص هذا الرأي، وابن سينا منهم على وجه الخصوص.

3 - مسألة العلم الإلهي عند متقدّميه الأشاعرة

أ- مسألة العلم الإلهي عند أبي الحسن الأشعري

يثير الأشعري مسألة العلم الإلهي في باب حديثه عن الصفات الإلهية، إذ هو يثبت صفات العلم والقدرة والحياة والإرادة، وهي كلّها صفات أزليّة قديمة قائمة بذاته، لا يقال: هي هو، ولا هي غيره، ولا: لا هو، ولا: لا غيره⁽¹¹²⁾. وصفة العلم صفة زائدة على الذات وهي ثابتة بطريق النقل والعقل، وهو بذلك يخالف المعتزلة الذين يذهبون إلى أنّ الصفات هي عين الذات، وأنّ علمه تعالى هو عين ذاته. ودليل الأشعري على أنّ الله تعالى عالم بعلم ليس هو نفسه أنّه لو كان عالما بنفسه لكانت نفسه علما «لأنّ قائلا لو قال: إنّ الله تعالى عالم بمعنى هو غيره لوجب عليه أن يكون ذلك المعنى علما، ويستحيل أن يكون العلم عالما أو العالم علما... ألا ترى أنّ الطريق الذي يعلم به أنّ العلم علما أنّ العالم به علم، لأنّ قدرة

(111) المرجع السابق، ص 81

(112) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 82

الإنسان التي لا يعلم بها لا يجوز أن تكون علما. فلما استحال أن يكون الباري تعالى علما، استحال أن يكون عالما بنفسه، فإذا استحال ذلك صحَّ أنه عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه»⁽¹¹³⁾.

وعلم الله تعالى في تصوّر الأشعري واحد يتعلّق بجميع المعلومات، المستحيل منها والجائز والواجب والموجود والمعدوم. وأمّا عن صفة العلم عند الأشعري وكيفية علم الله بالأشياء فيفصلها الشهرستاني في القاعدة العاشرة من كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام، وفيها يُقرّر أنّ علم الله أزلي، واحد، متعلّق بجميع المعلومات على التفصيل كلياتها وجزئياتها⁽¹¹⁴⁾، وهو تعالى محيط بجميع المعلومات من غير تجدد وجه العلم لأنّ علمه قديم، والقَدَم لا يتغيّر ولا يتجدّد له حال، فكما لا تتغيّر ذاته بتغيّر الأزمنة، لا يتغيّر علمه بتجدّد المعلومات.

ب- مسألة العلم الإلهي عند الباقلاني

يثبت الباقلاني صفة العلم لله عزّ وجلّ باعتبارها إحدى الصفات الذاتية التي لم يزل الباري ولا يزال موصوفا بها، وهي قديمة قدم الذات⁽¹¹⁵⁾، لا تنفك عن الله تعالى. والله في تصوّر الباقلاني لم يتّصف في الأزَل بكونه عالما إلّا لأنّ له علم، ودليل ذلك أنّ أحدا منّا لا يصحّ أن يكون عالما مع عدم العلم، فإذا وجد فيه العلم صحّ أن يكون عالما، ووجود العلم فيه علّة كونه عالما. يقول الباقلاني: «وَكَذَلِكَ لَوْ كَانَ لَمْ يَزَلْ حَيًّا وَهُوَ غَيْرُ مُتَكَلِّمٍ وَلَا سَمِيعٍ وَلَا بَصِيرٍ وَلَا مُرِيدٍ وَلَا عَالَمٍ وَلَا قَادِرٍ، لَوَجَبَ أَنْ يُوصَفَ بِأَضْدَادِ هَذِهِ الصِّفَاتِ فِي أَزَلِهِ مِنَ الْخَرَسِ وَالسُّكُوتِ وَالصَّمَمِ وَالْعَمَى وَالِاسْتِكْرَاهِ وَالسَّهْوِ وَالْجَهْلِ وَالْعَجْزِ، تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ أَجْمَعُ، وَلَوْ كَانَ لَمْ يَزَلْ مَوْصُوفًا بِهَذِهِ الْأَوْصَافِ لِنَفْسِهِ أَوْ لِمَعْنَى قَدِيمٍ لَاسْتَحَالَ أَنْ يَخْرُجَ الْيَوْمَ عَنْهَا لَمَّا وَصَفْنَاهُ مِنْ اسْتِحَالَةِ عَدَمِ الْقَدِيمِ، وَلَوْ جَبَّ أَنْ

(113) الأشعري أبو الحسن، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابية، مطبعة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى 1955، ص 30

(114) انظر: الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى 2009، ص 206

(115) انظر: الباقلاني أبو بكر، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق الأب رتشد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الأولى 1957، ص 262

يكون في وقتنا هذا غير حيٍّ وَلَا عَالَم وَلَا قَادِر وَلَا سَمِيع وَلَا بَصِير، وَذَلِكَ خِلَافِ
إِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ»⁽¹¹⁶⁾.

الخاتمة

مكّن التعرّف إلى السياقات التاريخية والمؤثرات الفلسفية، التي أسهمت في بناء
المواقف الكلامية لأبي المعالي الجويني، من فهم مختلف المحدّدات السياسيّة
والمذهبية والفكرية التي أفضت إلى بلورة نظريّة العلم الإلهي التي حاول من
خلالها إمام الحرمين تنزيه الله تعالى، وإثبات علمه القديم المتّصل بما يتناهى من
المعلومات على التفصيل. والثابت أنّ الإحاطة بهذه السياقات سيمكّن من تفهّم
موقف الجويني من العلم الإلهي، وهو موقف سأعمل على تحديد مختلف تفاصيله،
والكشف عن اتجاهات العلماء في فهمه وذلك في الجزء الثاني من هذا المقال.

المصادر والمراجع

- 1 - القرآن الكريم برواية حفص عن نافع، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف،
الرياض، الطبعة الأولى 2008.
- 2 - ابن الأثير عز الدين، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار
الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1997.
- 3 - أرسطو
- علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار
الكتب المصريّة، القاهرة، الطبعة الأولى 1924.
- الفيزياء السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، الدار
البيضاء، الطبعة الأولى 1998.
- كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة،
الطبعة الأولى 2015.
- ما بعد الطبيعة، دار ذو الفقار، اللاذقيّة، الطبعة الأولى 2008.

(116) المصدر السابق، ص 29

7 - الاسفرائيني أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، لبنان، الطبعة الأولى 1983.

8 - الأشعري أبو الحسن، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابة، مطبعة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى 1955.

9 - الأصفهاني عماد الدين، تاريخ دولة آل سلجوق، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 2004.

10 - الأكويني توما، الخلاصة اللاهوتيّة، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبيّة، بيروت، الطبعة الأولى 1881.

11 - أمين حسين، تاريخ العراق في العصر السلجوقي، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى 1965.

12 - الباقلاني أبو بكر، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق الأب رتشد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الأولى 1957.

13 - بدوي عبد الرحمن:

- أرسطو عند العرب، سلسلة دراسات إسلامية، العدد 5، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية 1978.

- ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، منشورات مهرجان القراءة للجميع، القاهرة، الطبعة الأولى 1995.

15 - البلخي أبو القاسم، عبد الجبار القاضي، الجشمي الحاكم، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيّد، منشورات المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، الطبعة الأولى 2017.

16 - التوحيد أبو حيان، أخلاق الوزيرين، تحقيق محمّد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 1992.

17 - ابن الجوزي جمال الدين

- صيد الخاطر، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى 2004.

- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1992.

19 - حروفش أشرف، فلسفة الكلام عند إمام الحرمين الجويني، دار الحكمة، دمشق، الطبعة الأولى 1994.

20 - الحموي ياقوت، معجم الأدباء، تحقيق إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 1993.

21 - ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى 2001.

22 - ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 1994.

23 - الذهبي شمس الدين

- تاريخ الإسلام، تحقيق بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 2003.

- سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة 1985.

25 - الراوندي محمّد بن علي، راحة الصدور وآية السرور، ترجمة إبراهيم أمين الشورابي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى 1960.

26 - ابن رجب زين الدين، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق محمّد حامد الفقي، مطبعة السنّة المحمّدية، القاهرة، الطبعة الأولى 1952،

27 - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى 1948.

- 28 - الرفاعي عبد الجبار، الاجتهاد الكلامي، دار الهادي، بيروت، دت.
- 29 - الزركلي خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة 15، 2002.
- 30 - أبو زهرة محمد، الإمام زيد: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى 2005.
- 31 - السبحاني جعفر، بحوث في الملل والنحل، منشورات مؤسسة الإمام الصادق، قم، الطبعة الثانية 2007.
- 32 - السبكي تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية 1992.
- 33 - السمعاني عبد الكريم، التعبير في المعجم الكبير، تحقيق منيرة ناجي سالم، منشورات رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، الطبعة الأولى 1975.
- 34 - سورديل دومنيك، الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1980.
- 35 - ابن سينا
- الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية 1968.
- التعليقات، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دت
- الشفاء، تحقيق الأب قنوتي، وسعيد رايد، منشورات مركز تحقیقات کامپیوتری علوم إسلامی، ایران، دت.
- كتاب النجاة، منشورات محي الدين صبري الكردي، دت.
- 39 - السيوطي جلال الدين، تاريخ الخلفاء، تحقيق حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 2004.

40 - الشهرستاني

- الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثانية 1992.

- نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدّينية، القاهرة، الطبعة الأولى 2009.

42 - الصلابي علي محمد، دولة السلاجقة وبروز مشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي، دار ابن الجوزي، القاهرة، دت.

43 - الطرطوشي أبو بكر، سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى 1994.

44 - الطوسي نظام الملك، سير الملوك، ترجمة يوسف بكّار، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2007.

45 - ابن عباد إسماعيل

- الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل، تحقيق محمد حسين آل ياسين، في: نفائس المخطوطات، المجموعة الأولى، المطبعة الحيدرية ومكبتها في النجف، العراق، الطبعة الأولى 1952.

- الرسائل، تحقيق عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الأولى دت.

47 - عبد العظيم محمد أبو النصر، السلاجقة: تاريخهم السياسي والعسكري، منشورات عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، القاهرة، الطبعة الأولى 2001.

48 - غرابة حمودة، ابن سينا بين الدّين والفلسفة، دار الطباعة والنشر الإسلاميّة، مصر، دت.

49 - فخري ماجد، أرسطوطاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى 1958.

50 - ابن قزؤوغلي شمس الدين (سبط ابن الجوزي)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق محمد بركات، وكامل محمد الخراط، وعمار ريحاوي، ومحمد رضوان عرقسوسي، وأنور طالب، وفادي المغربي، ورضوان مامو، ومحمد معتز كريم الدين، وزاهر إسحاق، ومحمد أنس الخن، وإبراهيم الزبيق، دار الرسالة العالمية، دمشق، الطبعة الأولى 2013.

51 - القزويني الرازي عبد الجليل، كتاب نقض الفضائح، اسم الناشر غير معروف، إيران، الطبعة الأولى 1952.

52 - القفطي جمال الدين، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 2005.

53 - كاهن كلود، الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية، ترجمة حسين جواد قبيسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2010.

54 - ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، الطبعة الأولى 1997.

55 - كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1936.

56 - ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنّ ديفلد، منشورات فرانز شتاينر، بيروت، الطبعة الأولى 1961.

57 - مسكويه أبو علي، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق أبي القاسم إمامي، دار سروش للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الثانية 2002.

58 - المقدسي محمد بن أحمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة 1991.

59 - المقرئ تقي الدين، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 1997.

60 - منسية مقداد، علم الكلام والفلسفة، سلسلة مفاتيح، دار الجنوب للنشر، تونس، الطبعة الأولى 1995.

61 - النشار مصطفى، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربيّة، القاهرة، الطبعة الأولى 2006.

62 - ابن الوزير محمّد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذبّ عن سنّة أبي القاسم، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة 1994.

الدوريات

1 - أمين حسين، الدولة السامانيّة، مجلة المؤرخ العربي، العدد 15، السنة 1980، بغداد.

2 - حسن جابر، جدل السلطة والمعرفة في العصر البويهي، مجلة يزوهش نامه، السنة 1، العدد 2، صيف 2019.

ملاحم منهج ابن تيمية في استدلاله بكلام السلف على الصفات الخبرية

حسن الخطاف

أستاذ العقيدة والمنطق في كلية الشريعة
والدراسات الإسلامية بجامعة قطر

الملخص

يُعدُّ ابن تيمية (ت: 728هـ) أبرز من حمل النصوص المتشابهة على ظواهرها، وأسَّس لها ودافع عنها تحت مسمّى الصفات الخبرية، مع نفي المشابهة، ومن هذا المنطلق ونظراً لأهمية العقيدة جاءت إشكالية الدراسة المتمثلة بتجاذب فهم السلف من قبل ابن تيمية وغيره؟ فكيف فهم كلامهم؟ وما ملاحم هذا المنهج؟ وللإجابة عما سبق سلكت المنهج الوصفي والمنهجي النقدي، والقصد من الدراسة تبيان ملاحم هذا المنهج خدمةً للدراسات العقدية، وكشفاً عن تعامله مع منهج السلف الذي يُكثر من ذكره، ولعل أبرز ملاحم المنهج الذي توصلت إليه الدراسة هو التعميم والمبالغة في النقول عن السابقين، والتساهل في الروايات المؤيدة له، وجعل المسكوت عليه منطوقاً، وأوصت الدراسة بالبحث عن منهجه في اللغة وكيفية استثمارها.

الكلمات المفتاحية: ابن تيمية، الصفات الخبرية، السلف، المنهج، ظواهر النصوص.

Abstract:

Ibn Taymiyya is famous for his literal understanding of Islamic scriptural texts with anthropomorphic implications. He understood these texts as talking about divine scriptural attributes “*ṣifāt khabariyya*”. Both Ibn Taymiyya and his opponents, who defend various metaphorical understandings of these divine attributes, invoke the attitudes of many early Muslim authorities, “*salaf*”. This study revisits Ibn Taymiyya’s reading of the “*salaf*” quotations and attitudes in order to define his method of reading and interpreting them. This article argues that Ibn Taymiyya based his opinions mostly on overstated generalizations and unfounded quotations. It is also familiar to Ibn Taymiyya that he fills the silence of early scholars with his own interpretation. This study recommends revisiting Ibn Taymiyya’s linguistic method and how he exploits it to support his viewpoint.

Keywords: Ibn Taymiyya, *ṣifāt khabariyya*, *salaf*, Method, literal reading.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فإن قضية العقيدة هي الأساس في حياة المسلمين، ولأجل هذا كانت أغلب الآيات المكية تتحدث عن القضايا العقدية الكبرى والقضايا الأخلاقية، ومن هذا المنطق جاء اهتمام علماء المسلمين بقضايا العقيدة أصولاً وفروعاً، ومن أبرز المهتمين بهذه القضايا في القرون المتأخرة ابن تيمية (ت: 728هـ)؛ حيث تحدث عن قضايا العقيدة في أغلب كتبه، ومن أبرز القضايا التي تحدث عنها قضية ما يُسمى بالصفات الخبرية الإلهية، والتي ترجع في أساسها إلى الآيات والأحاديث التي يوهم ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه.

نال ابن تيمية شهرة واسعة في هذه القضايا، وخاصة في هذا العصر ممن يدافع عنه أو ينتقده، ومن يقرأ كتبه يجد أنه بذل جهداً واسعاً، والظاهر الذي بدا أنه كان مخلصاً في عمله البحثي مستفرغاً الوسع في ذلك، والمجتهد إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر.

والذي نراه أنه أعطى قضية الصفات الخيرية أكبر مما ينبغي، مع أنها من فروع الأصول، فقد جعلها مقياساً لمن هم ضمن دائرة أهل السنة أو خارجها، وجعل اعتماده في هذه القضايا المتعلقة بالنصوص الواردة في الوجه واليد والعين... على منهج السلف فيما يراه.

انطلاقاً مما سبق تأتي أهمية الدراسة لتبين ملامح المنهج الذي سلكه ابن تيمية في استدلالاته على الصفات الخيرية، والغاية من الدراسة الكشف عن هذا المنهج ولامحه، بعيداً عن الموافقة له أو المخالفة، وبحسب البعض أن مثل هذه الدراسات خالية من الجودة، وأنها قتلت بحثاً، ولكن الواقع يؤكد أن هذه الدراسات مازالت حية وأنه مازال هناك احتياج إلى دروسها بعيداً عن التمدُّب.

وقد سلكنا في هذا الدراسة المنهج الوصفي، والمنهج الاستقرائي بالإضافة للمنهج التحليلي والمنهجي النقدي، ولم أعول على المنهج النقدي في فهم الصفات، فقد بحثت ذلك في بحوث أخرى⁽¹⁾، وإنما كان المنهج النقدي فيما هو داخل في العنوان وهو الاستدلال بكلام السلف، ومن الواضح أنه لا يمكن الكشف عن كل ملامح هذا المنهج، فحسبنا أن نبين أبرز الخطوط العريضة في هذا المنهج المتعلق في الدراسة، ولم أجد فيما بحثت عنه دراسة اعتنت بتبيان منهج ابن تيمية في استدلاله بكلام السلف في عرضه للصفات الخيرية.

(1) انظر في هذا: الإلهيات عند ابن تيمية» دراسة نقدية في مفهومات الإثبات، العينية، الجسمية» بحث منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد 20، العدد 2، 1445هـ/2024م، رابط: <https://jjis.aabu.edu.jo/index.php/jjis/article/view/446>

وكذلك تمت دراسة ذلك في بحثي: مقولة ابن تيمية في إثبات ما أثبتته الله لنفسه من الصفات» دراسة نقدية» والمنشور في مجلة الدراسات الإسلامية التابعة للجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد- الباكستان، وذلك في المجلد الثامن والخمسين، العدد الثالث: يوليو -2023 سبتمبر 2023م ربيع الأول 1445هـ الرابط

<http://irigs.iiu.edu.pk:64447/ojs/index.php/aldirasatalisamiyyah/article/view/2984>

فيما يتعلق بحدود الدراسة فهي تنضبط من الجانب المعرفي بقضية استدلالات ابن تيمية بكلام السلف في قضية الصفات الخيرية، وعليه لا شأن لنا هنا بالصفات الذاتية والفعلية، ولا بالأدلة من القرآن والسنة على هذه الصفات، ولا بنقوله عن غير السلف، والسلف عند ابن تيمية هم أصحاب القرون الثلاثة، وأما بالنسبة لهيكل الدراسة فقد جاءت الدراسة في مدخل وخمسة مباحث وخاتمة.

المدخل: مفهوم الصفات عند ابن تيمية.

المبحث الأول: التعويل على النصوص المؤيدة له.

المبحث الثاني: التعميم والمبالغة في النقول عن السابقين.

المبحث الثالث: التعويل على روايات مختلف في صحتها في قضايا العقيدة.

المبحث الرابع: الاعتماد على المسكوت عنه وجعله دليلاً بالمنطوق.

المبحث الخامس: عدم الثبات على الأخذ بالظاهر.

المدخل: مفهوم الصفات عند ابن تيمية

من المهم ابتداءً أن نتعرف على خارطة الصفات عند ابن تيمية، فالصفة عنده مصدر للفعل وصف، ومصدر الفعل قد يكون وصفاً وقد يكون صفةً، ومثاله مصدر وعدّ، فالمصدر وعدا وعدة، فوصف الله تعالى بالقدرة يكون قادراً، وهذا الوصف هو لله تعالى ويُقال للعبد بأنه واصف⁽²⁾.

والتقسيم العام للصفات أنه يُقسمها إلى قسمين: صفات ذاتية وصفات فعلية، والذاتية نسبة للذات، والفعلية نسبة إلى فعل الله تعالى، ومن أبرز سمات الصفات الذاتية أنها قديمة وسُميت بذلك لملازمتها للذات الإلهية وعدم انفكاكها، وهذه تُقسم إلى نوعين معنوية وخبرية⁽³⁾.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، عام النشر: 1416هـ/1995م، 6/ 340.

(3) هناك من سبق ابن تيمية على تسمية هذه الصفات بالذاتية، وقد توسع في ذلك ابن الزاغوني، علي بن عبد الله، انظر: الإيضاح في أصول الدين، دراسة وتحقيق عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل، 2003م، ص 284 وما بعد.

فالمعنوية، مثل: القدرة، والإرادة... والخبرية، مثل: الوجه، والاستواء...
وسُمِّتْ خبرية لتوقف إثباتها على الخبر، وتُسَمَّى أيضا سمعية⁽⁴⁾ والصفات الفعلية
هي الصفات المتعلقة بمشيئته، كالرضا والغضب، ومثل ذلك الاستواء فهو صفة
فعلية لله تعالى، ويرى ابن تيمية أنَّ إثبات الصفات السابقة جاء بشكل مفصل، بينما
النفي عما لا يليق بالله تعالى جاء بشكل مُجمل، ويدخل تحت هذا الإثبات كل
النصوص الواردة سواء أكانت ذاتية أو فعلية بالتقسيم الذي ذكرناه سابقا، ومثال
ذلك قوله تعالى ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: 255] وقوله ﴿وَهُوَ
السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: 54] ﴿وَنَدَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ
الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَفَرَّغْنَا نَحْيَا﴾ [مريم: 52] ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ
الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [المائدة: 119]⁽⁵⁾.

ويدخل تحت النفي كل ما لا يليق بالله تعالى عنده كالموت والعجز والجهل
ومن الملاحظ أن ابن تيمية أطلق كلمة الصفات على العدميات كالموت والعجز،
وكذلك ما كان مختصا بالمخلوق ولعله يقصد بذلك الأكل والشرب والنوم⁽⁶⁾.

ويثبت ابن تيمية ظواهر هذه النصوص من غير تأويل فالصفات عنده حقيقية،
ولا يدخل فيها المجاز مطلقا ولا تقبل النصوص التأويل⁽⁷⁾ فاليد الواردة في القرآن
والسنة ليست القدرة مثلا، والعين لا يمكن أن تكون بمعنى الرعاية، وإنما هي يد
حقيقية وعين حقيقية مع نفي المشابهة بين الله تعالى وبين المخلوقات، وهذا
نوع من الكمال لله تعالى، فعدم إثباتها عنده خروج على لسان العرب وتحريف

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى مجموع الفتاوى، 6/ 274.

(5) انظر: ابن تيمية، التدمرية، المحقق: د. محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان - الرياض،
الطبعة: السادسة 1421هـ - 2000م ص 8-12

(6) ابن تيمية، الصفدية، المحقق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة: الثانية،
1406هـ / 102/1.

(7) يقول ابن تيمية: «فإن قالوا: إن إثبات اليد الحقيقية، التي هي صفة لله تعالى، ممتنع لعارض
يمنع. فليس بصحيح؛ من جهة أن البارئ تعالى، ذات قابلة للصفات المساوية لها في الإثبات؛ فإن
البارئ تعالى في نفسه ذات... فالنفاذ من قولنا: «يد» مع هذه الحال، كالنفاذ من قولنا: ذات» ابن
تيمية، بيان تلبيس الجهمية، 263/1.

في مفهوم النصوص، وإثباتها قائم على أن الله تعالى أثبت لها نفسها، فعلياً أن ثبت لله تعالى ما أثبتته لنفسه، وليس في الإثبات تشبيه ولا تجسيم، لأن إضافة الصفة للموصوف يخرجها عن ذلك، فقولنا وجه الله مختلف عن قولنا وجه زيد، والاشتراك فقط في التسمية، والاشتراك في التسمية لا يؤدي إلى الاشتراك في الحقيقة⁽⁸⁾.

وهذا الإثبات ليس محل اتفاق، لأن النصوص الواردة في ذلك ليست قطعية المراد، ولم نناقش هذا في هذا الموضوع وإنما ناقشناه في بحوث أخرى تمت الإشارة إليها في الصفحة السابقة.

المبحث الأول: التعويل على النصوص المؤيدة له

من ملامح منهج ابن تيمية أنه يعول على النصوص المؤيدة له، وهذا لا خلاف فيه، ولكن الأصل أن يذكر الباحث كل الأدلة في الموضوع ثم يناقشها ويختار ما يراه الأصح، والواقع أن ابن تيمية لم يكن بعيداً عن هذا المنهج، لكن لوحظ أنه في قضية الاستدلال بأقوال السلف وبمقولة الإمام مالك أنه اقتصر على الرواية التي ظاهرها يؤيد ما يراه هو أكثر من الروايات الأخرى، التي قد لا تكون واضحة الدلالة فيما يريد، وهذا كان في قضية الاستواء في جواب مالك عندما سُئل عن معنى الاستواء في قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5] «فأطرق مالك حتى علاه الرخصاء ثم قال: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا رجل سوء ثم أمر به فأخرج»⁽⁹⁾.

فاعتمد على هذه الرواية، بينما لم يعتن بما فيه الكفاية على الرواية الأكثر صحة وهي إجابته بقوله «كما وصف نفسه، ولا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع، وأنت رجل سوء صاحب بدعة، أخرجه. قال: فأخرج الرجل»⁽¹⁰⁾، فهذه الرواية رواها

(8) ابن تيمية، الصفدية، 101/1.

(9) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 365/5، ومثل هذه الرواية جاءت في كتابه شرح حديث النزول، ص 32.

(10) مالك، موطأ مالك برواية رواية يحيى، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات، الطبعة: الأولى، 1425 هـ -

الترمذي عن تلميذه ابن وهب وأضاف قائلا: «وقال مثله ربيعة الرأي شيخ مالك و يروى عن أم سلمة ووهب بن منبه»⁽¹¹⁾ وذكرها أيضا البيهقي، وقال الذهبي عن هذه الرواية «وساق البيهقي بإسناد صحيح»⁽¹²⁾ وحكم عليها الحافظ في الفتح بأن سندها جيد⁽¹³⁾.

والفرق بين الروایتين واضح فالرواية الأولى التي لم أجد لها سندا متصلا تتوافق مع ما يراه ابن تيمية من أن الاستواء هو استواء حقيقي، وبني على فهمه من مالك أنه لم «ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة وإنما جهلوا كيفية الاستواء»⁽¹⁴⁾.

بينما دلالة الرواية الصحيحة أن الاستواء مسكوت عنه وليس معلوما، ويكون التفويض كاملا بينما يرى ابن تيمية أن الاستواء هو حقيقي ولكن المجهول هو الكيفية.

ومن هذا القبيل ما نقله عن ابن عبد البر لتأييد وجهة نظره، يقول ابن تيمية في التأكيد على أن النزول هو نزول حقيقي لله تعالى: «وقال الفقيه الحافظ أبو عمر بن عبد البر في كتاب التمهيد شرح الموطأ لما تكلم على حديث النزول، قال: «هذا حديث ثابت من جهة النقل، صحيح الإسناد... وقال: «أبو عمر أيضا: أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان

2004م، 252/1، البيهقي، أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي، قدم له: فضيلة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادي، جدة - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م، 304/2.

(11) الذهبي، محمد بن أحمد، الأربعين في صفات رب العالمين، قدم له وحقق نصوصه وخرج، أحاديثه وعلق عليه: عبد القادر بن محمد عطا صوفي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1413هـ، ص 39.

(12) الذهبي، الذهبي، محمد بن أحمد، العلو للعلي الغفار، المحقق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف - الرياض، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م، ص 138.

(13) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، 13 / 307.

(14) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 224 / 3.

بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز»⁽¹⁵⁾ ولما كان النزول يقتضي الحركة فإنه لا يرى بأساً بالقول بأن الله يتحرك متى شاء، لأن الاتصاف بالحركة يكون أكثر كمالاً ممن لا يتحرك⁽¹⁶⁾.

هذا المنقول عن ابن عبد البر موجود في كتابه التمهيد⁽¹⁷⁾، ولكن ابن تيمية لم يذكر أن ابن عبد البر لم يستبعد أن يكون نزول الله تعالى بمعنى تنزل رحمته وقضاؤه بالعفو والاستجابة، وقد استبعد ابن عبد البر قول من قال إن النزول لله يكون بذاته، يقول ابن عبد البر في الاعتراض على هذا القول: «ليس هذا بشيء عند أهل الفهم من أهل السنة؛ لأن هذا كيفية، وهم يفزعون منها؛ لأنها لا تصلح إلا فيما يحاط به عياناً، وقد جلَّ الله وتعالى عن ذلك... ولا خبر في صفات الله إلا ما وصف نفسه به في كتابه، أو على لسان رسوله»⁽¹⁸⁾.

والمفهوم من ابن عبد البر أنه لم يحمل ظاهر الحديث على النزول الحقيقي كما فهمه ابن تيمية، وهي حصره بالنزول الحقيقي للسابقين، يقول ابن عبد البر: «ينزل ويتجلى ويحيى، بلا كيف، لا يقولون: كيف يحيى؟ وكيف يتجلى؟ وكيف ينزل؟ ولا: من أين جاء؟ ولا: من أين تجلى؟ ولا: من أين ينزل»⁽¹⁹⁾ بينما جعل ابن تيمية النزول بذاته ويكون من العرش ولا يفرغ منه العرش.

والسؤال هنا هل تعمّد ابن تيمية هذا الصنيع؟

لا أرى أن ابن تيمية تعمّد ذلك، ولكن طبيعة ابن تيمية - فيما ظهر لي - هي طبيعة جدلية تعتمد على الحجاج والجدل، وتنظر للخصوم بنظرة المخالفين عن الحق المبتدعين عنه، والمبتدعين فيه، ومثل هذه الشخصية تعوّل - أحياناً - على ما هو عندها على أنه أشبه بالمسلمات، أو أن بعض ما يمكن التعويل عليه عند الخصم ليس محلّ تعويل كما هو في قضية الروايات عن مالك.

(15) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، 1/ 183-185

(16) انظر: ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، طبع: المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1425هـ، ص 79.

(17) انظر: ابن عبد البر، التمهيد، 5/ 139 وما بعد.

(18) ابن عبد البر، التمهيد، 5/ 155-156.

(19) ابن عبد البر، التمهيد، 5/ 165.

المبحث الثاني: التعميم والمبالغة فيه النقول عن السابقين

ظهر التعميم في كثير من المواطن عند ابن تيمية وقد يُعمم على الصحابة والتابعين، ومن ذلك: «قوله قلت: وتأويل المجيء والإتيان والنزول ونحو ذلك بمعنى القصد والإرادة ونحو ذلك، هو قول طائفة، وتأولوا ذلك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: 29] وجعل ابن الزاغوني وغيره ذلك: هو إحدى الروايتين عن أحمد، والصواب: أن جميع هذه التأويلات مبتدعة، لم يقل أحد من الصحابة شيئا منها، ولا أحد من التابعين لهم بإحسان، وهي خلاف المعروف المتواتر عن أئمة السنة والحديث، أحمد بن حنبل، وغيره من أئمة السنة»⁽²⁰⁾.

هذه النص فيه تعميم واضح سعيا إلى حمل النص على ظاهره من المجيء والنزول، والغريب هنا أنه نسب عدم القول إلى الصحابة وإلى التابعين، فهذه المسائل ما كان يُخاض فيها من قبل الصحابة -فيما أعلم- لا من جهة القول بظواهرها ولا بتأويلها، فهم لم يقولوا بتأويلها، لكنهم أيضا لم يقولوا بحملها على الظاهر، فالكوت عنها ليس حملا لها على الظاهر، كما أنه ليس قولاً بالتأويل، ولم يكن هذا حال الصحابة فقط، فقد كان أكثر التابعين يتورع ويتعد عنها، يقول تاج الدين السبكي (ت: 771هـ) في هذا السياق كلاما طويلا معترضا به على من يعتقد الجهة لله تعالى: «ولقد كانت الصحابة رضي الله عنهم لا يخوضون في شيء من هذه الأشياء... ولم يكن دأبهم إلا الحث على التقوى والغزو وأفعال الخير، ولذلك لم ينقل عن سيد البشر ﷺ ولا عن أحد من أصحابه رضي الله عنهم أنه جمع الناس في مجمع عام، ثم أمرهم أن يعتقدوا في الله تعالى كذا وكذا»⁽²¹⁾.

وأيضا يمكن الاعتراض عليه بنفس الدليل وهو مَنْ مِنَ الصحابة قال بأن هذه الأخبار تُحمل على ظواهرها، فلا ينبغي أن يكون المسكوت عنه دليلا ثم هناك من ذهب إلى هذه التأويلات لأن اللغة العربية تحتملها وهم من القرون الثلاثة

(20) ابن تيمية، شرح حديث النزول، ص 62.

(21) السبكي تاج الدين، عبد الوهاب، طبقات الشافعية الكبرى، المحقق: د. محمود محمد الطناحي وآخرون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1413هـ، ج 9، ص 37-38.

الأولى فالطبري (ت: 310) في بداية القرن الرابع وشهد نهاية القرن الثالث يذكر أقوالاً في مسألة المجيء لله تعالى، ولو كان هناك قول للصحابة يوافق ما يقوله ابن تيمية لذكره، ومن هذه الأقوال قول من قال إتيان الله بمعنى «أمر الله، كما يقال: قد خشينا أن يأتي بنا أمة، يراد به حكمهم، وقال آخرون: بل معنى ذلك: هل ينظرون إلا أن يأتيهم ثوابه وحسابه وعذابه، كما قال عز وجل: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: 33] وكما يقال: قطع الوالي اللص أو ضربه، وإنما قطعه أعوانه»⁽²²⁾.

بل إن الطبري حمل الاستواء على معنى لا يتوافق مع ابن تيمية مطلقاً ولو كان هناك نقل عن الصحابة في مثل هذه القضايا لذكره كالعادة ومما قاله: «وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ﴾ [البقرة: 29] علا عليهن وارتفع فديرهن بقدرته وخلقهن سبع سموات»⁽²³⁾.

ركّز ابن تيمية على السلف تركيزاً واضحاً في منهجه، وجعل منهج السلف مُعتمداً على مقولة «إثبات ما أثبتته الله لنفسه» وقد حشد لها ما يستطيع من أدلة منها ما هو مرتبط على أنها مقولة السلف، وعليه إذا كانت هذه المقولة للسلف فينبغي التسليم بها وعدم الخروج عنها فطريقة السلف «أعلم وأحكم وأسلم، وأهدى إلى الطريق الأقوم، وأنها تتضمن تصديق الرسول فيما أخبر به»⁽²⁴⁾ والمقصود بالسلف عند ابن تيمية هم أصحاب القرون الثلاثة الأولى⁽²⁵⁾.

(22) الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2001م، 1/ 457.

(23) الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، 1/ 456.

(24) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1411هـ - 1991م، 301/2.

(25) صرح ابن تيمية في ذلك في أكثر من موضع في أكثر من كتاب، ومنه قوله في معرض رده على خصومه: «ولا قاله أحد من سلف الأمة وأئمتها أهل القرون الثلاثة الفاضلة»، ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، 5/ 312، وانظر أيضاً: 6/ 373، وفي رده على فخر الدين الرازي قال: «فلا ريب أن الكتب الموجودة بأيدي الناس، تشهد بأن جميع السلف من القرون الثلاثة كانوا على خلاف ما ذكره» بيان تلبيس الجهمية، 232/1، وفي بيان مذهب السلف من الصفات قال: «مذهب - أهل الحديث - وهم السلف من القرون الثلاثة ومن سلك سبيلهم من الخلف: أن هذه الأحاديث تَمُرُّ

والناظر إلى ما ذكره ابن تيمية وإلى تلك النصوص يرى مبالغة في قوله «طريقة سلف الأمة وأئمتها، إثبات ما أثبتته من الصفات» وهذا ما يوحى إلى أن هذا هو منهج السلف كاملاً، وأبرز الأدلة عنده هنا هو قول مالك الذي اعتمد فيه على رواية ضعيفة الإسناد إذا ما قورنت بغيرها، والإثبات عنده هو الأخذ بظواهر النصوص ونفي المعاني الأخرى التي تحتملها المفردة، وهذا ليس صواباً من جهة السابقين، وقد رأينا مالك في الرواية الصحيحة ليس فيها إثبات للمعنى الظاهري.

وأيضاً الانطلاق من أن ما ذكره الله هو وصف أرادته الله تعالى ليس دقيقاً، وبيان هذا أن هذه النصوص من الاستواء واليد والوجه والعين... ليست نصوصاً قاطعة الدلالة على المراد، فإذا كنّا نتوقف عند النص عندما يكون ظاهراً ولا نجزم بمراده لكونه ليس قطعي الدلالة على المراد، فمن باب أولى عندما تكون المفردة محتملة لأكثر من معنى⁽²⁶⁾ ولا يكون هذا إلا إذا كانت دلالة الآية بقوة النص عند الأصوليين في الدلالة على المراد، والنص هو «ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة مثلاً فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد، ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره»⁽²⁷⁾ فليست الآيات السابقة بهذا الشكل.

ويدخل في هذا قوله: «إن الصحابة والتابعين وسائر سلف الأمة وأئمتها، وأئمة أهل الحديث والفقهاء، والصوفية والمتكلمة الصفاتية من الكلابية والكرامية والأشعرية وغيرهم من طوائف المتكلمين من المرجئة والشيعة وغيرهم على إثبات هذه الصفات الخبرية»⁽²⁸⁾.

كما جاءت «مجموع الفتاوى، 6/ 355.

(26) الظاهر عند الأصوليين يُطلق على ظاهر الدلالة مع احتمال معنى مرجوح، وبالتالي تكون دلالته ظنية وذلك كلفظ السد فهو وإن كان ظاهر الدلالة في الحيوان المراد ذي القوائم الأربعة إلا أنه يمكن أن يُراد به الرجل الشجاع، انظر: المرداوي، علي بن سليمان، التحرير شرح التحرير، دراسة وتحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م، 6/ 2847.

(27) الغزالي، محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م، ص 196.

(28) ابن تيمية، بيان تلييس الجهمية، 1/ 330.

وهذا تعميم فلم يتحدث الصحابة والتابعون عن ذلك، ولو تحدث بعضهم فلا ينبغي أن يُعمَّم الأمر على غيرهم، والسكوت ليس دليلاً، وأيضاً من قال إن الأشاعرة كلهم على هذا المنهج؟ وإن تحدّث البعض مما هو متوافق مع منهج ابن تيمية فلا ينبغي التعميم على الأخذ بالظاهر، والظاهر الذي يراه ابن تيمية هو على خلاف الظاهر الذي يراه غيره، فهو يرى أنَّ الصحابة والتابعين... أثبتوا حقيقة هذه الصفات ونفوا المعاني اللغوية، وهو يرى أن هذا منهج السلف كما سبق ومن ذلك النزول، بينما يرى غيره أن هذا ليس منهج الصحابة ولا منهج التابعين ومن هذا قول الخطابي (ت: 388هـ) قلت: «مذهب علماء السلف وأئمة الفقهاء أن يجروا مثل هذه الأحاديث على ظاهرها، وأن لا يرغبوا لها المعاني، ولا يتأولوها لعلمهم بقصور علمهم عن دركها.. قلت وهذا من العلم الذي أمرنا أن نؤمن بظاهره وألا نكشف عن باطنه وهو من جملة المتشابه الذي ذكره الله عز وجل في كتابه... فالمحكم منه يقع به العلم الحقيقي والعمل، والمتشابه يقع به الإيمان والعلم بالظاهر ونوكل باطنه إلى الله سبحانه... وكذلك كل ما جاء من هذا الباب في القرآن كقوله {هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر}... والقول في جميع ذلك عند علماء السلف هو ما قلنا، وقد روي مثل ذلك عن جماعة من الصحابة، وقد زل بعض شيوخ أهل الحديث ممن يرجع إلى معرفته بالحديث والرجال فحاد عن هذه الطريقة حين روى حديث النزول ثم أقبل يسأل نفسه عليه فقال إن قال قائل كيف ينزل ربنا إلى السماء؟ قيل له ينزل كيف شاء، فإن قال هل يتحرك إذا نزل أم لا، فقال إن شاء تحرك وإن شاء لم يتحرك، قلت وهذا خطأ فاحش والله سبحانه لا يوصف بالحركة؛ لأن الحركة والسكون يتعاقبان في محل واحد، وإنما يجوز أن يوصف بالحركة من يجوز أن يوصف بالسكون وكلاهما من أعراض الحَدَث وأوصاف المخلوقين والله جل وعز متعالٍ عنهما ليس كمثله شيء، فلو جرى هذا الشيخ عفا الله عنا وعنه على طريقة السلف الصالح ولم يدخل نفسه فيما لا يعنيه لم يكن يخرج به القول إلى مثل هذا الخطأ الفاحش»⁽²⁹⁾.

(29) الخطابي، حمد بن محمد، معالم السنن، المطبعة العلمية - حلب، الطبعة: الأولى 1351هـ - 1932م، 331/4.

وكأنه بذلك يرد على ابن تيمية مع فارق ما بينهما من الزمن، وهذا الكلام في غاية من الأهمية فما يراه ابن تيمية على أنه منهج السلف لا يدل عليه واقع الصحابة، كما لا تجيزه النصوص حيث نجد هذه النصوص التي توهم التشبيه لها أكثر من معنى وقد ذكرنا نماذج من هذا سابقا.

المبحث الثالث: التعويل على روايات مختلف في صحتها فيه قضايا العقيدة

قضية العقيدة هي أبرز ما ينبغي العناية بها، ومن هذا المنطق ينبغي أن تكون الأحاديث المعتمدة في ذلك هي أصح ما يروى في حال عدم وجود آيات من القرآن الكريم، وبناء على هذا ينبغي عدم التعويل على أحاديث ضعيفة فضلا عن روايات دون ذلك، ومن الملاحظ أن ابن تيمية يعتمد على بعض الروايات عندما يكون الأمر متوافقا مع المنهج الذي يريده، وذلك بقصد الحشد لما يريد، وكان الأحرى أن لا تمر مثل هذه الروايات، وخاصة أن ابن تيمية عنده خبرة في علوم الحديث، ومن ذلك قوله ما ذكره عن مجاهد في قوله تعالى ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ [الإسراء: 79] قال «يقعده معه على العرش فيطلق ذلك كما جاء به النبي ﷺ ويجوز أن يكون مقاما مخصوصا لمقعد النبي ﷺ»⁽³⁰⁾ والذي يفهم مما ذكره ابن تيمية أنه يقول بإثبات قدمين، وأن موضع القدمين على الكرسي، وهذا يفهم من إنكار أن يكون الكرسي بمعنى العلم ثم يقول: «الثابت عن ابن عباس من رواية الثوري عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير خلاف هذا - أي حمله على العلم - وقال الكرسي موضع القدمين»⁽³¹⁾.

ومثل هذا لا ينبغي التعويل عليه، يقول الذهبي: «فأما قضية قعود نبينا على العرش فلم يثبت في ذلك نص بل في الباب حديث واه، وما فسر به مجاهد الآية

(30) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، 220 / 6، وانظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 410 / 6.
(31) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، 21 / 4، 364/8، وأيضا ذكر هذا في نقله عن الإمام أبي عبد الله «محمد بن خفيف في كتابه الذي سماه «اعتقاد التوحيد بإثبات الأسماء والصفات... عن ابن عباس: أن الكرسي موضع القدمين... وبعضهم يقول: موضع قدميه وبعضهم يقول واضح رجله عليه» مجموع الفتاوى، 71 / 5، 75.

كما ذكرناه»⁽³²⁾ ويقول ابن عبد البر إن المقصود بالآية السابقة «أنه الشفاعة، وقد روي عن مجاهد: أن المقام المحمود، أن يقعد معه يوم القيامة على العرش، وهذا عندهم منكر في تفسير هذه الآية، والذي عليه جماعة العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخالفين: أن المقام المحمود، هو المقام الذي يشفع فيه لأئمة، وقد روي عن مجاهد مثل ما عليه الجماعة من ذلك، فصار إجماعاً في تأويل الآية من أهل العلم بالكتاب والسنة»⁽³³⁾.

ومثل ذلك إثبات البعض لله تعالى بمعنى الطرف والجانب فابن تيمية أثبت لله ذلك، مع نفي المشابهة وقد أنكر على من خالف في هذه المسألة، ومن ذلك قوله: «وإن كان الإنكار لأنه لا يقال في صفات الله لفظ البعض، فهذا اللفظ قد نطق به أئمة الصحابة والتابعين وتابعيهم ذاكين وآثرين... عن عكرمة عن ابن عباس قال: إذا أراد الله أن يخوف عباده أبدى عن بعضه للأرض فعند ذلك تزلزلت»⁽³⁴⁾ وهذا البعض قد أظهر الله طرفاً منه وهو بحجم الجزء من الإصبع يقول ابن تيمية: «وقد جاء في الأحاديث المرفوعة في تجليه سبحانه للجبل ما رواه الترمذي في جامعه... أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ [الأعراف: 143] قال حماد هكذا وأمسك سليمان بطرف إبهامه على أنملة أصبعه اليمنى قال فساخ الجبل وخر موسى صعقاً... [و] عن عكرمة عن ابن عباس ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ [الأعراف: 143] قال ما تجلى منه إلا مثل الخنصر»⁽³⁵⁾ وهذا بعض من الأحاديث التي رواها ابن تيمية

ولنلاحظ هنا إلى التعميم الذي ذكرناه سابقاً، وهو قوله فهذا اللفظ قد نطق به أئمة الصحابة والتابعين، والذي وجدته في هذا الموضوع هو الرواية عن ابن

(32) الذهبي، محمد بن أحمد، **العلو للعلي الغفار**، المحقق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف - الرياض، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م، ص 170.

(33) ابن عبد البر، عمر بن النمري القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، حققه وعلق عليه: بشار عواد معروف، وآخرون، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - لندن، الطبعة: الأولى، 1439هـ - 2017م، 671/11.

(34) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، 6/ 409.

(35) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، 6/ 410.

عباس رضي الله عنهما، وكذلك قوله وقد جاء في الأحاديث المرفوعة وذكر بعضها منها، ولعل أصح ما رواه في هذا الموضوع هو رواية الترمذي في جامعة المروية عن حماد بن سلمة عن ثابت البناني، يقول الترمذي بعد ذكر الحديث «هذا حديث حسن صحيح غريب لا نعرفه إلا من حديث حماد بن سلمة»⁽³⁶⁾ وقد ذكر ابن تيمية أن الحديث من تفردات حماد بن سلمة، ولعل أجلاً هذه الأحاديث هو الحديث الذي ذكره الترمذي وأشار إلى تفرد حماد بن سلمة، والنقاد لم يتفقوا على الأخذ من حماد على الإطلاق، فالبخاري لم يخرج له، ومسلم خرج له فيما رواه عن ثابت قبل تغييره بسبب كبره، وظهر لي من خلال أقوال العلماء فيه هو التريث في الروايات التي انفرد بها⁽³⁷⁾، وقد انفرد في هذه الروايات وهذا الحديث ذكره ابن الجوزي في الموضوعات⁽³⁸⁾ وذكر السيوطي هذا الحديث في اللآلئ مشير إلى صحته وناقلاً عن ابن عدي عدم الصحة⁽³⁹⁾ وابن عرّاق في تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، وذكر أن ابن عدي تُعقّب في الحكم عليه بعد الصحة⁽⁴⁰⁾ وأقل ما يقال فيه أنه مختلف فيه، فكيف يتم التعويل عليه في قضية من قضايا العقيدة.

(36) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرون، ترقيم، ومحمد فؤاد عبد الباقي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، 1395هـ - 1975م.

(37) انظر الخطاف، حسن، منزلة السنة في الفكر الاعتزالي، دار شرفات، للطباعة والدراسات ط. الأولى، تركيا، 2022، ص 423 - 332.

(38) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، الموضوعات، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، محمد عبد المحسن صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1968م، 1/ 122.

(39) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، المحقق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ - 1996م، 1/ 30.

(40) ابن عراق الكناني، علي بن محمد، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، المحقق: عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الله محمد الصديق الغماري، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1399هـ 1/ 144.

المبحث الرابع: الاعتماد على المسكوت عنه وجعله دليلا كالمنطوق

الأصل في الدليل أن يكون منطوقا لا مسكوتا، والمسكوت عنه لا يمكن أن يكون عقلا ولا لغة دليلا إلا إذا ترتب حكم على السكوت، وكان السكوت بمثابة القول؛ لأن السكوت عدم محض، والأحكام لا ترتب على العدم بل على الأقوال⁽⁴¹⁾.

وقد لوحظ أن ابن تيمية جعل المسكوت عنه دليلا على ضده، بل ربما بالغ في النقل ولم يذكر الأسماء عندما يعمم الحكم، ومن ذلك قوله: «وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى، كما نطق كتابه وأخبرت رسله»⁽⁴²⁾ وهذا الاستدلال غريب، فمسألة إثبات الجهة انطلاقا من سكوتهم لا يصح، فالإثبات هنا ليس نطقا، بل لأنهم لم يقولوا بنفي الجهة، فكأنه جعل عدم النفي نفيا، فإثبات الجهة عدم الأصل، لأنه ما كان يخاض في مثل هذه الأشياء؛ وأيضا نفيا ما كان يخاض فيه في الصدر الأول، وما كان خلاف الأصل لا يحتاج إلى نفي، فلا يحتاج بالسكوت عما كان خلاف الأصل ليكون دليلا، وخاصة أن مرحلة السلف كان لا يخاض في المباحث من هذا النوع، ومثال هذا مثال من يقول لم نجد السلف نفوا عن الله تعالى أن له أبعاضا وأجزاء وقعودا وقيامًا... فالأصل هو العدم، وثمت شيء آخر وهو قوله «بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى» فأين هم الذين أثبتوا الجهة!

ومثل هذا اعتراضه على فخر الدين الرازي الذي رأى أن ظواهر هذه النصوص ليست مرداة لله تعالى فقال: «ولا يعرف أيضا عن أحد من السلف أنه قال إن مراد الله تعالى منها غير ظاهرها»⁽⁴³⁾، وقوله هذا ليس دليلا؛ إذ يمكن مقابلة هذا بالقول وأين السلف الذين قالوا إن ظاهرها مراد وأنها حقيقة.

(41) الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1407هـ/1987م، 3/ 84.

(42) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، 1/ 173.

(43) ابن تيمية، ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، 8/ 542.

ومن ذلك حديث ابن تيمية عن الاستواء في مواطن كثيرة، وأحيانا يجمع بين الحديث عن الاستواء والنزول، وسنأخذ قضية الجمع بين الاستواء والنزول، فهل إذا نزل سبحانه وتعالى يبقى فوق العرش أم يخلو العرش منه؟ وقد ذكر في ذلك أقوالا ثلاثة: منهم من أنكر أن يقال يخلو أو لا يخلو، ومنهم من قال بل يخلو، وهم طائفة قليلة، والقول الثالث وهو مذهب جمهورهم على أنه لا يخلو منه العرش... والقول الثالث وهو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها: إنه لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه، مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه... وليس نزوله كنزول أجسام بني آدم من السطح إلى الأرض، بحيث يبقى السقف فوقهم، بل الله منزّه عن ذلك»⁽⁴⁴⁾.

وقضية البحث في هل يخلو العرش منه أم لا؟ ليست في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله ﷺ، وقد نقل ذلك عن السلف وأقصى ما استطاع نقله هو قوله «والسلف أنكروا ذلك كما أنكروا حماد بن زيد وإسحاق بن راهويه وغيرهما وقالوا إنه ينزل ولا يخلو منه العرش وهو فوق العرش وهو يقرب من خلقه كيف يشاء»⁽⁴⁵⁾.

فقوله: «والقول الثالث وهو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها: إنه لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه، مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا» فأين هي أقوال السلف التي تدل على أنه ينزل حقيقة وهو فوق العرش حقيقة، فسكوتهم عن هذه المسألة ليست دليلا على ضدها، ولأجل هذا نجد بعض العلماء يرون الخوض في هذه المسائل نوعا من الابتداع يقول المقدسي (ت: 600هـ): «ومن قال يخلو العرش عند النزول أو لا يخلو فقد أتى بقول مبتدع ورأى مخترع»⁽⁴⁶⁾.

(44) ابن تيمية، شرح حديث النزول، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة: الخامسة، 1397هـ/ 1977م، ص 65-66.

(45) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، المحقق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة: الأولى، 1426هـ 543/8.

(46) المقدسي، عبد الغني بن عبد الواحد، الاقتصاد في الاعتقاد، المحقق: أحمد بن عطية بن علي الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى،

ومن ذلك قوله في الرد على من ينفي الجهة عن الله تعالى: «ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ، ولا عن أحد من سلف الأمة لا من الصحابة والتابعين، ولا عن أئمة الدين، الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف، حرف واحد يخالف ذلك، لا نصاً ولا ظاهراً، ولم يقل أحد منهم قط: إن الله ليس في السماء، ولا أنه ليس على العرش... ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصل ولا منفصل، ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصبع، ونحوها؛ بل قد ثبت في الصحيح عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي ﷺ لما خطب خطبته العظيمة يوم عرفات، في أعظم مجمع حضره رسول الله ﷺ جعل يقول: «ألا هل بلغت؟». فيقولون: نعم. فيرفع أصبعه إلى السماء وينكبها [إليهم] ويقول: «اللهم اشهد» غير مرة، وأمثال ذلك كثير»⁽⁴⁷⁾.

ولا نريد أن نناقش هذا النص الطويل الذي قد يُخرجنا عن الموضوع منهجينا، فالمناقشة ليست مقصودة لذاتها بل لبيان المنهج فقط، والمُراد من هذا النقل الطويل بيان منهج ابن تيمية حيث جعل المسكوت عنه دليلاً، فكما قلنا يمكن الاعتراض عليه بالقول وهل قال أحد إنه في السماء بالمعنى الذي يراه ابن تيمية، وأين الذين قالوا تجوز الإشارة إليه من السلف ولو أردنا نقل الأقوال المخالفة لطال بنا المقام، فالإشارة بالإصبع ليست دليلاً متمحضاً على الجهة، فالكثير من العلماء حملوا الحديث على محمل آخر ومن ذلك القرطبي (ت: 656هـ) حيث يقول: «هذه الإشارة منه ﷺ إما إلى السماء؛ لأنها قبلة الدعاء، وأما لعلو الله المعنوي؛ لأن الله تعالى لا يحويه مكان، ولا يختص بجهة»⁽⁴⁸⁾.

1414هـ/1993م، ص 112.

(47) ابن تيمية، الفتوى الحموية الكبرى، المحقق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي - الرياض، الطبعة: الطبعة الثانية 1425هـ/2004م، ص 220.

(48) القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب ميسو وآخرون، (دار ابن كثير، دمشق - بيروت)، (دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت) الطبعة: الأولى، 1417هـ - 1996م، 3/ 335، ونقلنا قول السبكي سابقاً في نفي الجهة، وذكر الأدلة على نفي الجهة ليس مقصوداً من الدراسات وإلا فإن هناك العشرات من النصوص التي ذكرها المخالفون لابن تيمية تنفي الجهة.

المبحث الخامس: عدم الثبات علمه الأخذ بالظاهر

لو سلمنا جدلاً فيما ينقله ابن تيمية عن منهج السلف أنه هو الأخذ بظواهر النصوص مع نفي المشابهة، فابن تيمية لم يسلك هذا المنهج في كل النصوص، فمما يؤخذ على منهجه أن فيه تأرجحاً، ففي الوقت الذي يأخذ ابن تيمية بظواهر النصوص على أنها حقيقية مع مخالفتها للظواهر الموجودة عند البشر نراه لا يسير دائماً وفق هذا المنهج، ومن ذلك حديث الهرولة «أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرب إلي بشبر تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة»⁽⁴⁹⁾ وكان الأصل أن يحمل الهرولة على أنها صفة الله ولكنه يحملها على ما يوافق اللغة، ودليله في هذا هو ظاهر الخطاب، فإنَّ العبد لا يتقرب إلى الله بالخطوات والمشي فيكون تقرب الله تعالى إليه فيكون بمعنى ما جزاة الله عبده⁽⁵⁰⁾.

والواقع أن هذا الجواب يمكن أن يكون في كل النصوص التي اعترض ابن تيمية فيها على المخالفين، ومن ذلك حديث النزول الذي حمّله ابن تيمية على ظاهره بحيث ينزل ربنا نزولاً حقيقياً ومع ذلك هو مستوٍ على العرش استواء حقيقياً، فيمكن أن يُقال إن النزول هنا هو نزول ملك بأمر الله ونزول الرحمة، أو الإقبال من الله على عباده⁽⁵¹⁾ ويكون الحامل على هذا هو نفسه الذي حمل ابن تيمية على ذلك، بل الأمر هنا أوجب فإنه من المعلوم أنه لا يوجد ليل واحد، فالليل في الكرة الأرضية مستمر ولا ينقطع والنهار مستمر لا ينقطع، وإنما الاختلاف في المكان، فهذا يكفي دليلاً -للمناقشة- على إبعاد النزول على أن يكون نزولاً

(49) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، 1311هـ بترقيم الأحاديث لمحمد فؤاد عبد الباقي، كتاب التوحيد، باب ويحذركم الله نفسه، رقم: 7405

(50) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، 6/ 103.

(51) انظر مثلاً ابن فورك، محمد بن الحسن، مشكل الحديث وبيانه، المحقق: موسى محمد علي، عالم الكتب - بيروت، الطبعة: الثانية، 1985م، ص 471، البيهقي، الأسماء والصفات، 2/ 380، الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2004م، ص 40.

بذاته، فكيف ينزل في الليل والليل مستمر ! ويمكن جلب أدلة أكثر مما جلبه ابن تيمية هنا ومثل هذا حمله قول الله تعالى ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: 3] إذ كيف يكون كذلك وعند ابن تيمية بان الله مستو على العرش فيحمل هذه الآيات على معنى قول القائل «فلان في السوق معروف وفي البلاد وجائز أن يكون فلان في بيته وقت هذا الكلام غائبا عن السوق وعن البلاد وإنما المعنى في هذه الآية إثبات علمه وقدرته في السماء والأرض»⁽⁵²⁾ وكل الذين حملوا النصوص على وفق اللغة التي تخالفوا رأيهم حملوها على هذا المحمل.

وواضح أن القصد هنا ليس التبني لفكرة ابن تيمية أو لما يخالف فكره، بل بيان المنهج الذي سلكه.

الخاتمة

بعد أن منّ الله عليّ بإكمال هذه الدراسة يمكن القول إنّ الصفات الإلهية بجميع أنواعها المعنوية والفعلية والخبرية لقيت عناية خاصة من ابن تيمية رحمه الله، وأبرز ما فيها هي النصوص الموهمة لتشبيه الله تعالى بخلقه، والتي اعتنى بها أكثر من غيرها جاعلا منها أدلة ظاهرة على صفات الله تعالى، بل جعل من الأخذ بظاهرها فاصلا بين أهل السنة وأهل البدعة، فمن فهمها على ظاهرها - مع تنزيه الله عنده - فهو من أهل السنة وإلا كان مبتدعا، وقد عوّل في ذلك على نقول السلف، والسلف عنده هم أصحاب القرون الثلاثة، وقد اتضح من الدراسة عناية ابن تيمية بالنقول عن السلف في فهمه للنصوص المتشابهة، وهذه العناية إيماء إلى عدم التجويز على الخروج عن فهم السلف، مدّعا أن منهجهم هو الأخذ بظواهر النصوص على أنها حقيقة لله تعالى، وأنّ الأخذ بها ليس تشبيها، فالقرآن نزل بلغة العرب، والظاهر من لغة العرب هو إسناد هذه الصفات على أنها حقيقة، فلله يد حقيقية ووجه حقيقي... مع عدم المشابهة للبعيد.

(52) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، 4/ 493.

وقد بان من الدّراسة التوسع في فهم ابن تيمية لمنهج السلف، فكثيرا ما كان يُعمّم في النقول جاعلا من السلف كتلة واحدة ومنهجاً واحداً، والأمر على خلاف ذلك، كما أنّه عوّل على روايات تحتاج إلى الدّرس والنقد، ولكنّها لمّا كانت متوافقة مع المنهج الذي يريد كان ما كان يقف عند مناقشتها، وهذا على خلاف المنهج الذي يتناوله عندما تكون القضية مخالفة لتوجهاته العقديّة، وخاصة في مناقشته لخصومه من الجهمية وبعض الأشاعرة كفخر الدّين الرازي.

ونحسب أنّ عدم المناقشة مرّدّها عنده أنّه بمثابة القضايا المحسومة المُسلم بها.

والذي لوحظ أنّه جعل المسكوت عنه بمثابة المنطوق، حيث جعل من عدم تكلم الصحابة في تأويل الصفات دليلاً على الأخذ بالظاهر، مع أن بعضهم تكلم في ذلك وحملها على ما تقبله اللغة، فالمسكوت عنه أمر عديم لا يؤخذ منه حكم إلا إذا كان المسكوت عنه بحكم المنطوق، ولا ينطبق هذا على مسألتنا.

كما لوحظ التعميم في نقوله والمبالغة فيها، فالسلف ليسوا على منهج واحد في فهم الآيات المتعلقة بما يُسمّى بالصفات الخبرية، وقد لوحظ من منهجه أنّه على الرغم من اعتماده على الظاهر إلا أنّه لم يأخذ بالظاهر في كل المسائل معتمداً في ذلك على اللغة، وإذا جاز الاعتماد على اللغة فيجوز لغيره الاعتماد عليها، فتكون اليد بمعنى القدرة والوجه بمعنى الذات والعين بمعنى الرعاية، ولكنّ ابن تيمية يسمح لنفسه في الوقت الذي يعيب على الآخرين هذا التصرّف.

وأخيراً أوصت الدّراسة بالبحث عن منهج ابن تيمية في اللغة وكيفية استثمارها في فهم الصفات الخبرية.

المصادر والمراجع

1. ابن أبي يعلى، الحسين محمّد، طبقات الحنابلة، وقف على طبعه وصححه: محمّد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمّدية، القاهرة.
2. ابن الزاغوني، علي بن عبد الله، الإيضاح في أصول الدّين، دراسة وتحقيق عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل، 2003م.
3. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصفدية، المحقق: محمّد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة: الثانية، 1406هـ.
4. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1408هـ - 1987م.
5. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتوى الحموية الكبرى، المحقق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي - الرياض، الطبعة: الطبعة الثانية 1425هـ / 2004م.
6. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، المحقق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة: الأولى، 1426هـ.
7. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، شرح العقيدة الأصفهانية، المحقق: محمّد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1425هـ.
8. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، شرح حديث النزول، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة: الخامسة، 1397هـ / 1977م.
9. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، المحقق: عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، عام النشر: 1412هـ / 1995م.
10. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، التدمرية، المحقق: د. محمّد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة: السادسة 1421هـ - 2000م.

11. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1411هـ - 1991م.

12. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، الموضوعات، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، محمد عبد المحسن صاحب، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة: الأولى 1968م.

13. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب.

14. ابن عبد البر، عمر بن النمر القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، حققه وعلق عليه: بشار عواد معروف، وآخرون، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - لندن، الطبعة: الأولى، 1439هـ - 2018م.

15. ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، شرح العقيدة الواسطية، خرج أحاديثه واعتنى به: سعد بن فواز الصميل، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: السادسة، 1421هـ.

16. ابن عراق الكناني، علي بن محمد، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، المحقق: عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الله محمد الصديق الغماري، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1399هـ.

17. ابن فورك، محمد بن الحسن، مشكل الحديث وبيانه، المحقق: موسى محمد علي، عالم الكتب - بيروت، الطبعة: الثانية، 1985م.

18. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببلاق مصر، 1311هـ، بترقيم الأحاديث لمحمد فؤاد عبد الباقي.

19. البيهقي، أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي، قدم له: فضيلة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادي، جدة - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.

20. الخطابي، معالم السنن، حمد بن محمد، المطبعة العلمية - حلب، الطبعة: الأولى 1351هـ - 1932م.

21. الخطاف، حسن، منزلة السنة في الفكر الاعتزالي، دار شرفات، للطباعة والدراسات. ط. الأولى، تركيا، 2022

22. الذهبي، محمد بن أحمد، العلو للعلي الغفار، المحقق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف - الرياض، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1994م.

23. الذهبي، محمد بن أحمد، الأربعين في صفات رب العالمين، قدم له وحقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد القادر بن محمد عطا صوفي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

24. السبكي تاج الدين، عبد الوهاب، طبقات الشافعية الكبرى، المحقق: د. محمود محمد الطناحي وآخرون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1413هـ.

25. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، المحقق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ - 1996م.

26. الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2001م.

27. الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1407هـ/ 1987م.
28. الغزالي، محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2004م.
29. الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.
30. القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب مستو وآخرون، (دار ابن كثير، دمشق - بيروت)، (دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت)، الطبعة: الأولى، 1417هـ - 1996م.
31. مالك، موطأ مالك - رواية يحيى، المحقق: محمد مصطفى، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبوظبي - الإمارات، الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2004م.
32. المرداوي، علي بن سليمان، التحرير شرح التحرير، دراسة وتحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م.
33. المقدسي، عبد الغني بن عبد الواحد، الاقتصاد في الاعتقاد، المحقق: أحمد بن عطية بن علي الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1414هـ/ 1993م.
34. الهراس، محمد بن خليل حسن هراس، شرح العقيدة الواسطية، ضبط نصه وخرّج أحاديثه ووضع الملحق: علوي بن عبد القادر السقاف، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الخبر، الطبعة: الثالثة، 1415هـ.

دراسات في الفقه وعلموه

قرض جر نفعا: أحكام وآثار

د. أسامة المرزوقي

ملخص

لا شك أن القرض من أهم المعاملات التي وجدت بين الناس، لذلك كان بابا عظيما للخير ووسيلة خطيرة للشر، وهذا بحث يدور حول القرض من جهة معنى الجر في قولهم جر فائدة، ومن جهة محل القرض وأثر الأجل في القرض لزوما وعدما، كما تناول البحث أنواع الشروط في القرض من جهة المقرض والمقترض وأثرها في صحة العقد وبماذا يملك المقترض القرض هل بالعقد أم بالقبض؟ وهي مسائل لها أثرها في حق الانتزاع وحق التصرف بين المقرض والمقترض، كما عالج البحث الزيادة غير المشروطة في القرض وخلاف العلماء فيها مع استعراض الأدلة ومحاولة الترجيح بينها واختتم بأمثلة لمعاملات مالية معاصرة تظهر فيها قاعدة: كل قرض جر نفعا فهو ربا، مع خروجه ببعض النتائج والتوصيات التي تكون مفيدة إن شاء الله وتفتح الباب لمزيد من الاستفادة والنفع.

Abstract

Loans are undeniably a fundamental aspect of human interaction, serving as both a powerful tool for good and a potential source of harm. This research examines loans, focusing on the concept of “bringing benefit” (*jarr nafa'an*), the object of the loan, and the impact of agreed-upon time limits—specifically, whether they are binding. It also explores various conditions stipulated by lenders and borrowers, analyzing their effect on contract validity. Furthermore, it addresses the point at which ownership of

the loan transfers to the borrower—upon contract or receipt—as this has implications for the rights of repossession and disposal for both parties. The research then delves into the complex issue of unconditioned increases in loans, exploring scholarly disagreement, presenting supporting evidence, and attempting to offer a preferred view. Finally, it concludes with contemporary financial examples that illustrate the principle “every loan that brings benefit is usury” (*kull qard jarr nafa’an fa huwa riba*), along with some hopefully beneficial conclusions and recommendations that may stimulate further discussion and research.

مقدمة

الحمد لله الذي خلق الخلق جماعات ووحداً، وأقامهم على التعارف والتواصل والتعامل ضرورة وإلزاماً، وأنزل المحسنين منهم مقام المدح والتفضيل، وأكرمهم بالمحبة والتبجيل، والصلاة والسلام على سيد الناس أجمعين درة الأفراد وزينة الجماعات خير من أقرض واقترض وباع واشترى وقبض، وبعد:

فهذا بحث في مسألة القرض وما يتعلق به من مباحث اخترته مفتاحاً لسلسلة يسر الله تمامها فيما يتعلق بقواعد العقود سميتها: **الخلل في العقود من النشأة إلى النفوذ**، بدأت فيها بالقرض لأنه عقد في ذاته يختص بأحكام، مؤثر في غيره لزوماً ونفاذاً كما هو الحال في بيع وسلف وزد وتأخر والتردد بين السلفية والشمية، وهي مستتبعات لقاعدة كل قرض جر نفعاً فهو ربا موضوع هذا البحث، ولأن البحث لم ينحصر في القاعدة فقط بل اشتمل على مباحث تخص القرض في ماهيته ارتأيت أن أسميه: **قرض جر نفعاً: أحكام وآثار**، حاولت أن لا أكرر فيه ما سبقته إليه، والله أسأل أن يكون نافعا لمن قرأه أو نظر فيه ويجعله لراقمه ذخراً له يوم المعاد إنه سميع كريم مجيب.

الدراسات السابقة: وقفت على مجموعة من الدراسات السابقة أفدت منها وساعدتني في تحرير البحث دون الوقوع في تكرار ما ذكره إلا فيما لا بد منه وهذه الدراسات هي:

1 - المنفعة في القرض: دراسة تأصيلية تطبيقية لعبد الله بن محمد العمراني الذي ركّز فيه على أنواع المنفعة في القرض بتفصيلها وتطبيقاتها، أصله رسالة ماجستير في جامعة الإمام محمد بن سعود بين فيه تقسيمات المنفعة واكتفى بذكر القول الذي يراه راجحاً مع طرف من الأدلة العامة، وهو قيم في الجملة.

2 - حكم الزيادة على القرض: شرح لقاعدة كل قرض جرّ نفعا فهو ربا لـ د. جمال أحمد الكيلاني: بحث تم نشره في مجلة جامعة نجاح الوطنية. عالج المؤلف القاعدة من ناحية علاقتها بالربا واقتصر في إيضاحها على الأمثلة الواردة في كتب الفقه فقط.

3 - دراسة حول مصدر قاعدة: كل قرض جرّ نفعا فهو ربا، وقواعد ممارستها وتطبيقها في المعاملات المالية الحديثة، د. أوزات شامشيف، د. محمود سمر، مجلة المراجعة الإسلامية، جامعة إسطنبول 2023/2/13، وهو بحث معاصر ومفيد في جزئه التطبيقي. واهتمامه بألفاظ القاعدة ونسبتها.

4 - قاعدة «كل قرض جرّ نفعا فهو ربا» وتطبيقاتها في المعاملات المالية المعاصرة، مذكرة مكملّة لمقتضيات نيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية، إعداد: عبو عبد الله، وحبيطوش وليد، مقدّمة بجامعة محمد بوضياف، المسيلة الجزائر.

5 - القرض الذي جرّ منفعة، د. أحمد حسن، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية- المجلد 23 - العدد الثاني- 2007، وقد شرح فيه القاعدة وتكلم على أنواع المنفعة المشتركة وهو أشبه وأوسع من بحث العمراني واهتم بالأدلة.

6 - التطبيقات المعاصرة للقرض الذي جرّ منفعة، د. أحمد حسن، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية- المجلد 24- العدد الأول 2008. وعنوانه واضح فقد ذكر مجموعة من المعاملات وهو في الحقيقة تتمّة لبحثه السابق.

*** نقاط اتفقت الدراسات السابقة على إهمالها ذكرها البحث:

1 - معنى الجبر في قولهم: جر نفعاً، فقد اكتفت دراسة واحدة بالتنبيه على أنها بمعنى الاشتراط ولم تبين هي ولا غيرها إشكال هذا الشرح، مع أن مرتبط الفرس في الوقوف عند هذه اللفظة.

2 - خلاف الفقهاء في الأجل وأثره في فساد عقد القرض من عدمه.

3 - بيان الواجب في عوض القرض هل هو عين المقرض أم مثله أم قيمته.

4 - بماذا يملك المقرض القرض بالعقد أم بالقبض أم بالتصرف.

5 - أثر اشتراط الزيادة في عقد القرض هل هو مبطل أم مفسد للقرض وما يلزم عن ذلك؟

6 - بيان حكم اشتراط المقرض فائدة زائدة على القرض لنفسه وأثر ذلك في القرض.

7 - زيادة مثال معاصر لم تذكره الدراسات السابقة وهو المدفوعات في الأعراس وحكمها.

هذه النقاط وغيرها يتممها هذا البحث مع ذكر تطبيقات مالية معاصرة للقاعدة تمحض فيها وظهر أثر القاعدة جلياً مع الإعراض عن الأمثلة التي تتجاذبها قواعد أخرى لأن الشأن بيان الأثر العملي للقاعدة.

وقد تكون البحث من مدخل وثلاثة مباحث:

المدخل وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف القرض.

المسألة الثانية: خلافيات عقد القرض.

الأولى: ماهو الشيء الذي يصح إقراضه.

الثانية: الأجل في القرض وأثره في العقد.

الثالثة: هل يُملك المقرض بالعقد أم بالقبض.

المسألة الثالثة: معنى جر المنفعة في القاعدة.

المبحث الأول: الشروط في القرض.

المطلب الأول: أنواع الشروط في القرض.

المطلب الثاني: أثر الشروط الواقعة في عقد القرض في صحة القرض.

المبحث الثاني: الزيادة غير المشروطة في عوض القرض.

المطلب الأول: الزيادة المتصلة بالقرض صفة أو عددا.

المطلب الثاني: الزيادة المنفصلة عن القرض كالهدية وغيرها.

المبحث الثالث: معاملات مالية معاصرة تظهر فيها القاعدة.

المثال الأول: الشراء بالهامش.

المثال الثاني: ربط مبلغ القرض بمؤشر قوي عند الإقراض مخافة ضياع

القدرة الشرائية للعملة المحلية.

المثال الثالث: الاعتماد المستندي، المثال الرابع: الأموال المدفوعة في

الأعراس والختان ونحوه من الأفراح.

المدخل

لا خلاف بين المسلمين أن القرض من الأمور المستحسنة التي رغب فيها الشارع وتدخل تحت قوله تعالى: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الحج:

77)، كيف لا والقرض تعاون على الخير وإعانة على قضاء الحوائج قال النبي ﷺ:

«والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه»⁽¹⁾، إلا أن القرض أيضا باب للربا

ومدخل عظيم له فلذلك جاء التنبيه والتحذير في قاعدة: كل قرض جر نفعا فهو

ربا⁽²⁾، حماية للمقرض وصيانة لفعل الخير والمعروف من أن يتوصل به إلى ما

(1) صحيح مسلم، كتاب الذكر، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن، وعلى الذكر، 2074/4، رقم: 2699.

(2) روي مرفوعا من طريق علي بن أبي طالب وفضالة بن عبيد ولا يصح فيه شيء مرفوعا، خلافا لما قاله إمام الحرمين وتابعه عليه الغزالي وصح موقوفا عن جماعة من الصحابة منهم ابن مسعود وأبي بن كعب وابن عباس وعبد الله بن سلام وغيرهم. ينظر: ابن حجر التلخيص الحبير: 90/3،

يمنع شرعا وللوقوف على مفهوم القرض وما يتعلق به من أحكام وآثار كان لابد من الوقوف على حقيقة القرض من جهة تعريفه ومكوناته قبل الخوض في آثاره وما يتعلق به من أحكام.

المسألة الأولى: تعريف القرض

القرض لغة القطع، واصطلاحا قال في المختصر الفقهي: دفع متمول في عوض غير مخالف له لا عاجلا، وهو شامل للصحيح والفساد وأما الصحيح فقط فيضاف إليه: تفضلا فقط لا يوجب إمكان عارية لا تحل متعلقا بذمة⁽³⁾، وفي الدر المختار: ما تعطيه من مثلي لتتقاضاه⁽⁴⁾، وفي الكشف: وهو دفع مال إرفاقاً لمن ينتفع به ويرد بدله⁽⁵⁾.

المسألة الثانية: خلافيات عقد القرض

يمكن أن نستنبط من تعريف ابن عرفة ومن معه شروطا يجب توفرها ليصح توصيف العقد على أنه قرض: وهذا بعد الاتفاق على شروط العاقلين وأهليتهما التامة لذلك.

ابن الملتن، البدر المنير: 622/6. قال الشوكاني في نيل الأوطار، 277/10: ووهم إمام الحرمين والغزالي فقالا: إنه صح، ولا خبرة لهما بهذا الفن. اهـ
وقد وجه التهانوي في إعلاء السنن 614/14، تصحيح إمام الحرمين والغزالي ورد كلام الشوكاني فيهما فقال: وأما قول الشوكاني في النيل: لا خبرة لهما -أي إمام الحرمين والغزالي- بالفن، منشؤه عدم الفهم لوجه قولهما، فإنهما لم يصححا على طريقة الإسناد، وإنما صححا لتلقي الناس له بالقبول، واتفاق عملهم وفتاويهم عليه، فافهم ولا تكن من الغافلين، والحديث إذا تلقته الأمة بالقبول يصير بذلك مشهوراً فوق الآحاد، حتى يجوز به الزيادة على الكتاب. اهـ
بل يرى التهانوي أن الحديث حسن، وبلغ درجة المشهور حيث قال في نفس الصفحة: هذا الحديث قد بلغ بتعدد طرقه وبشواهد درجة الحسن كما قاله السيوطي، وقال أيضاً: إن الحديث قد بلغ الصحة والشهرة لتلقي الأئمة له بالقبول، ولما له من الشواهد، واحتجاج الأئمة المجتهدين، وذكر الفقهاء إياه في معرض الاستدلال. اهـ وهذا المعنى قد أكده الإمام ابن عبد البر حيث قال في التمهيد، 174/3: وقد أجمع المسلمون نقلاً عن نبينهم ﷺ: أن اشتراط الزيادة في السلف ربا، ولو كان قبضة واحدة من علف - كما قال ابن مسعود -: أو حبة واحدة. اهـ فانظر قوله نقلاً عن نبينهم تنبيه وإشارة إلى صحة وصواب نسبة اللفظ للنبي ﷺ عنده.

(3) المختصر الفقهي لابن عرفة: 300/6.

(4) حاشية ابن عابدين: 161/5.

(5) كشف القناع عن متن الاقتناع، للبهوتي: 312/3.

- أن يكون المدفوع متمولا فلا يقال على دفع شعلة نار أنها قرض ومثلها التشريك في الانتفاع.

- أن يكون على وجه العوض وإلا كان هبة أو عارية.

- أن يكون على وجه المعروف والفضل وذلك بأن يكون النفع فيه للمقترض وحده.

- أن يكون المدفوع متعلقا بذمة المدفوع له، فلا يجوز له المطالبة بعين المدفوع ولو كان موجودا بلا زيادة ولا نقصان في غير فلس المقترض.

- أن يكون العوض مؤجلا لا حالا وإلا كان مبادلة لا قرضا خلافا للجمهور.

- أن يكون العوض مثلا للمدفع أو قيمة له. فالمدفع يجب أن يخلو عن كونه⁽⁶⁾:

1 - مما لا يمكن الوفاء بمثله لتعيينه كالدرور والأرضين أو لانعدام مثله لو فنيت عينه كالجواهر وعدم القدرة على قيمتها عند الأغلب، بل إن تحديد قيمتها عسر لندرتها وقلة من يتعامل بها.

2 - ما لا تحصره الصفة كتراب المعادن وتراب الصواغين لعدم انضباطها والجهل بها، ويستثنى منه ما كان جزافا جرت عادة الناس بقرضه واقتراضه كرخيف الخبز ونحوه.

وأهم ما وقع فيه الخلاف بين الفقهاء من هذه الشروط وله أثر في الصحة والفساد ثلاث مسائل:

الأولى: ماهو الشيء الذي يصح إقرضه:

فذهب الحنفية⁽⁷⁾ إلى أنه لا يصح القرض إلا في المثلّي وهو كل ما يضمن بالمثل عند الاستهلاك لا في غيره من القيميات كحيوان وحطب وعقار وكل متفاوت، وقد عللوا عدم جوازها في غير المثلّي بقولهم: لأن القرض إعارة ابتداء

(6) التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب لخليل بن إسحاق: 63/6.

(7) ابن عابدين، رد المحتار: 161/5، الكاساني، بدائع الصنائع: 395/7.

حتى تصح بلفظها، معاوضة انتهاء، ولأنه لا يمكن الانتفاع به إلا باستهلاك عينه، فيستلزم إيجاب المثل في الذمة، وهذا لا يتأتى في غير المثلي، ولأنه لا سبيل إلى إيجاب رد العين، ولا إلى إيجاب رد القيمة؛ ولأنه يؤدي إلى المنازعة لاختلاف القيمة باختلاف تقويم المقومين، فتعين أن يكون الواجب فيه رد المثل، فيختص جوازه بما له مثل. اهـ.

- وأما المالكية⁽⁸⁾ والشافعية⁽⁹⁾ فقالوا بصحته في المثليات والقيميات بناء على أن ما يصح السلم فيه يصح إقراضه وهو كل ما يملك بالبيع ويضبط بالوصف، وذلك لصحة ثبوته في الذمة.

- ووسع الحنابلة⁽¹⁰⁾ الدائرة فقالوا كل ما يجوز بيعه يجوز قرضه.

الثانية: الأجل في القرض وأثره في العقد

- أما الحنفية⁽¹¹⁾ فقد اعتبروا الأجل جائزا غير لازم أي أنه يجوز الاتفاق عليه، ولكن يجوز للمقرض إبطاله سواء كان مشروطا في صلب العقد أو لاحقا له وعللوا ذلك بأمور:

أحدها: أن القرض تبرع لأنه لا يقابله عوض للحال، ولا يملكه من لا يملك التبرع؛ فلو لزم فيه الأجل؛ لم يبق تبرعا؛ فيتغير المشروط، بخلاف الديون. الثاني: أن القرض إما أن يكون مبادلة أو عارية ولا سبيل للأول لأنها من باب المعاوضات فلزم أم يسلك به مسلك العارية، فجعل التقدير كأن المستقرض انتفع بالعين مدة، ثم رد عين ما قبض، وإن كان يرد بدله في الحقيقة، وجعل رد بدل العين بمنزلة رد العين بخلاف سائر الديون فلما ثبت هذا علمنا أن الأجل لا يلزم في العواري فلا يلزم في القرض.

(8) الخرشي على مختصر خليل: 229/5

(9) أسنى المطالب لزكريا الأنصاري: 141/2، فتح العزيز، للرافعي: 349/9.

(10) الإنصاف للمرداوي: 325/12.

(11) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني: 396/7، التنبيه على مشكلات الهداية، ابن أبي

العز: 404/4، النهاية شرح الهداية، السغناقي: 58/14.

الثالث: القرض إعارة وصلة في الابتداء حتى يصح بلفظة الإعارة ولا يملكه من لا يملك التبرع كالوصي والصبي، ومعاوضة في الانتهاء، فعلى اعتبار الابتداء لا يلزم التأجيل فيه كما في الإعارة إذ لا جبر في التبرع، وعلى اعتبار الانتهاء لا يصح لأنه يصير بيع الدرهم بالدرهم نسيئة، وهو ربا.

وعليه فالقرض صحيح ولا يؤثر فيه الأجل بطلانا ولا فسادا.

- وأما الشافعية⁽¹²⁾ فقد عللوا منعهم لزوم الأجل في القرض بأمور:

أحدها: ما منع من التفاضل منه منع من دخول الأجل فيه كالصرف.

ثانيها: أن من حكم القرض أن يملك كل واحد منهما به مثل ملك صاحبه، فلما كان المقرض قد ملك القرض معجلا وجب أن يكون المقرض قد ملك بدله معجلا.

ثالثها: أن الأثمان لما جازت الزيادة فيها صح دخول الأجل فيها، والقرض لما لم تجز الزيادة فيه لم يصح دخول الأجل فيه فلا وجه لقياسه عليها.

وبنوا عليه بطلان القرض الذي وقع اشتراط الأجل فيه في أحد القولين على اعتبار أن الأجل مناف للقرض.

- وأما الحنابلة⁽¹³⁾ فالمنع عندهم قائم على:

أولا: أنه عقد منع فيه من التفاضل فمنع الأجل فيه، كالصرف.

ثانيا: أنه سبب يوجب رد المثل في المثليات فأوجب حالا كالإتلاف.

ثالثا: أن مقتضى القرض رد البذل حالا فإذا قال: أقرضتك استقر. فشرط الأجل زيادة بعد استقرار العقد فلا يلزم.

رابعا: أنه وعد لا يلزم الوفاء به.

(12) الحاوي الكبير: 355/5 بتصرف

(13) ينظر: المرداوي، تصحيح الفروع: 353/6، شرح منتهى الإرادات، البهوتي: 102/2، شرح دليل الطالب، المقدسي: 301/2.

وهو عندهم شرط فاسد لا يفسد القرض في أصح الروايتين مع تنصيبهم على حرمة.

- وأجاز المالكية⁽¹⁴⁾ الأجل في القرض مستدلين بـ:

- قوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (البقرة: 282)، حيث لم يفرق بين دين ودين ولأن القرض أحد الديون لغة ذلك أن الدين عند العرب ما كان أحد عوضيه حاضرا والآخر مؤجلا.

- وبقوله ﷺ: كل معروف صدقة⁽¹⁵⁾، ذلك أن القرض معروف والأجل معروف آخر فإذا تصدق عليه بالأجل لم يجز له أن يرجع في صدقته لتحريم الرجوع فيها بقوله ﷺ: «الراجع في هبته كالكلب في قيئه»⁽¹⁶⁾. وهو على التحريم.

- ولقول النبي ﷺ: المسلمون على شروطهم⁽¹⁷⁾، أي أنهم ملتزمون بها لا تجوز لهم مخالفتها لأن الشروط عقود والعقد يجب الالتزام له.

- ولأن الأجل قد صار حقا للمقترض فأشبهه الأجل في السلم وفي كل عقد من العقود.

- ولأنه حق وقع إسقاطه فلا يجوز الرجوع فيه.

- ولأن فتح باب الحق بالمطالبة بالمقرض مطلقا يسقط تمام الانتفاع ويفتح باب الخصومة بين المقرض والمستقرض ذلك أنه لا يستقرض إلا صاحب الحاجة والحاجة لا تسد غالبا في زمن وجيز.

(14) ينظر: أحكام القرآن للقرطبي: 377/3، منح الجليل، عيش: 408/5، المعونة للقاضي عبد الوهاب: 1000/2

(15) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: كل معروف صدقة، 2241/5، رقم: 5675

(16) السنن الكبرى، كتاب الهبة، ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر عبد الله بن عباس في العائد في هبته، 180/6، رقم: 6495.

(17) الإمام مالك، الموطأ برواية عبد الله بن وهب، باب في الصلح، ص: 79، رقم: 330.

الثالثة: هل يُملك المقرض بالعقد أم بالقبض؟

ذهب الحنفية⁽¹⁸⁾ إلى أنه يملك بالعقد وأن ثبوت الملك للمستقرض في المقرض للحال، وثبوت مثله في ذمة المستقرض للمقرض للحال، وهذا جواب ظاهر الرواية. وروي عن أبي يوسف في النواذر لا يملك القرض بالقبض ما لم يستهلك.

وبقولهم قال المالكية⁽¹⁹⁾ أن القرض يملكه المقرض بمجرد عقد القرض وإن لم يقبضه ويصير مالا من أمواله ويقضى له به وإذا قبضه فلا يلزمه رده لربه إلا إذا انتفع به عادة أمثاله مع عدم الشرط فإن مضى الأجل المشترك، أو المعتاد فيلزمه رده ويجوز للمقرض أن يرد مثل الذي اقترضه وله أن يرد عين الذي اقترضه إن كان غير مثلي وهذا ما لم يتغير بزيادة، أو نقصان، ومقتضاه أنه لو أراد تعجيله قبل أجله وجب على ربه قبوله ولو غير عين؛ لأن الأجل فيه من حق من هو عليه وهو كذلك.

وأما الحنابلة فعلقوا الملك وال لزوم على القبض، قال في شرح المنتهى⁽²⁰⁾: ويملك المال المقرض ويلزم العقد بالقبض، لأنه عقد يقف التصرف فيه على القبض فوقف الملك عليه كالهبة، فلا يملك المقرض استرجاعه، لأنه قد لزم من جهته فلا يملك الرجوع فيه، كالبيع لكونه أزال ملكه عنه بعقد لازم من غير خيار.

وأما الشافعية فقد اعتبروا أحقية المقرض بالعين قائمة مادامت العين المقرضة قائمة لم تتغير ولم يتعلق بها حق، قال في أسنى المطالب⁽²¹⁾: (وإذا قبض القرض) أي ما اقترضه (ملكه، وإن لم يتصرف فيه) كالموهوب، وأولى لثبوته بعوض، ولأنه يملك بقبضه كل التصرفات، ولو لم يملكه لما ملك التصرف فيه... (لكن إن رجع) المقرض (فيه) أي فيما أقرضه (وهو ملكه) أي المقرض جاز، وإن كان

(18) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: 396/7.

(19) الخرشي على خليل بحاشية العدوي 232/5.

(20) ابن النجار في شرح منتهى الإرادات: 218/5.

(21) زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب: 143/2.

مؤجراً أو معلقاً عتقه بصفة لأن له تغريم بدله عند الفوات فالمطالبة بعينه أولى نعم إن بطل به حق لازم كأن وجده مرهوناً أو مكاتباً أو متعلقاً برقبته أرش جناية فلا رجوع، ولو زال ملكه ثم عاد فوجهان، وقياس أكثر نظائره الرجوع.

المسألة الثالثة: معناه جر المنفعة فيه القاعدة

هذا اللفظ هو مربوط الفرس ومناطق الأحكام ومنطلق الخلاف وعدم تحريره والوقوف عنده هو الذي يوقع الإشكال وقد ذهب جماعة إلى تفسيره بالاشتراط وأن القرض الممنوع هو الذي اشترط فيه المقرض تحصيل منفعة لنفسه بالقرض قال في الاستذكار⁽²²⁾: قال الطحاوي وهذا عندهم إذا كانت المنفعة مشروطة وأما إذا أهدي إليه من غير شرط أو أكل عنده فلا بأس به عندهم، وبهذا التفسير قال جماعة من الفقهاء والعلماء وهو تفسير دعاهم إليه ما ورد من الأخبار في الزيادة على القرض عند القضاء حتى يجمعوا بين الأخبار.

وهناك تفسير ثان هو الذي يفهم من مذهب مالك وأحمد وقد يفهم من كلام الإمام أحمد نصاً وهو قوله في جواب عن سؤال: «كل قرض جر منفعة حرام ما معناه؟ قال: مثل الرجل تكون له الدار، فيجيء الساكن فيقول: أقرضني خمسين درهماً حتى أسكن، فيقرضه ويسكن في داره، أو يكون يقرضه القرض فيهدي له الهدية، وقد كان قبل ذلك لا يهدي له، ويقرضه القرض ويستعمله العمل الذي كان لا يستعمله قبل أن يقرضه، فيكون قرضه جر هذه المنفعة، وهذا باب من أبواب الربا، وذلك أنه يرجع بقرضه وقد ازداد منفعة⁽²³⁾.

ففي كلام الإمام أحمد تنبيه على أن موجب المعاملة والزيادة والنفع والانتفاع الحاصل بين المقرض والمستقرض هو القرض أي أن المقرض قد جر له القرض منفعة لولاه لما حصلت له ويؤيد هذا ما قاله في تحفة الأبرار⁽²⁴⁾: في تفسيره لعل المنع للبيع والسلف حيث قال: هو أن تقرضه قرضاً وتبيع منه شيئاً بأكثر

(22) الاستذكار لابن عبد البر: 514/6، وبمثله قال النووي في شرح مسلم: 37/11

(23) الجامع لعلوم الإمام أحمد - شرح الأحاديث والآثار: 391/15

(24) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة: 247/2

من قيمته فإنه حرام، لأن قرضه روج متاعه بهذا الثمن، وكل قرض جر نفعا فهو حرام. اهـ فهذا تصريح منه بأن المنع معلل بمدخلية القرض في ترويج البضاعة فالمنفعة الحاصلة هنا هي رواج البضاعة والسبب هو عقد القرض لا الاشتراط لأنه من المعلوم أن الشرط يوضع ويراد منه القدر الزائد على أصل الشيء فمن اشترى دابة واشترط الحملان ومن اشترى بيتا واشترط متاعا أو خدمة أو غير ذلك إنما يقصد بذلك تحصيل أمر لا يكفي العقد في تحصيله وكذلك قولهم هنا فإن الشرط الجار للمنفعة يمنع إذا أدى للممنوع وهذا ليس خاصا بالعقد فيصبح على تفسير الأولين معنى الحديث كل قرض جر منفعة بالشرط فهو ربا وهذا ليس تفسيرا بل هو تقييد للإطلاق الحاصل في لفظ جر ذلك أن الفعل مؤول بنكرة أي كل قرض جار والنكرة في سياق الإثبات مطلق والمطلق عام في أفرادهِ على وجه البذل فيها، فالشمول حاصل في الجملة أي كل قرض أدى إلى تحصيل منفعة فهو ربا والمقدر في الفعل ضمير عائد على القرض فكيف ذهبوا به إلى الاشتراط، لاسيما والجري في اللغة⁽²⁵⁾ هو السحب ومنه الذنب يسمى جريرة أي يجره ويسحبه الإنسان إلى نفسه.

وجاء في تهذيب السنن⁽²⁶⁾: ولما كان موجب عقد القرض رد المثل من غير زيادة كانت الزيادة ربا. اهـ قلت هذه القاعدة يبنى عليها أن الزيادة لا تصح بحال لأن القرض معروف والعوض فيه يجب أن يكون فيه مماثلا للمدفع أو لا فتكون الزيادة مهما كان نوعها غير جائزة، هذا هو الأصل الذي يتقرر بالقاعدة قبل الخوض في الاستثناءات ذلك أن تقرير الأصل معين على تحديد الأحكام بعد ذلك، وقد مضى في تعريف القرض أن البذل فيه مثلي وهي معاملة تفتح باب الربا ومع ذلك رخص فيها الشرع قال في القواعد⁽²⁷⁾: شرع السلف للمعروف، ولذلك استثنى من الربا ترجيحاً لمصلحة الإحسان بالمكايسة، على مصلحة اتقاء الربا، إذ من عادة الشرع تقديم أعظم المصلحتين على أدناهما، فإذا جر نفعا

(25) مقاييس اللغة، ابن فارس، جر، 411/1

(26) تهذيب سنن أبي داود، لابن القيم: 521/2.

(27) قواعد الفقه، أبو عبد الله المقرئ: 446، قاعدة رقم: 955

بطلت مصلحة الإحسان بالمكايسة فبقيت مفسدة الربا سالمة عن المعارض فيما فيه الربا، وخالف الجميع مقصود الشرع في المشروعية، فبطل مطلقاً. اهـ

ثم قال ابن القيم: وقد روي عن ابن مسعود وأبي بن كعب وابن عباس أنهم نهوا عن قرض جر منفعة، ولهذا نهى عنه النبي ﷺ، ولهذا منع السلف رضي الله عنهم من قبول هدية المقترض إلا أن يحتسبها المقرض من الدين، وروي⁽²⁸⁾ عن ابن سيرين أن عمر أسلف أبي بن كعب عشرة آلاف درهم، فأهدى إليه أبي بن كعب من ثمرة أرضه، فردّها عليه ولم يقبلها، فأتاه أبي فقال: لقد علم أهل المدينة أنني من أطيبهم ثمرة، وأنه لا حاجة لنا، فيمّ منعت هديتنا؟ ثم أهدى إليه بعد ذلك فقبل، فردّه عمر لما توهّم أن يكون بسبب القرض، فلما تيقّن أنه ليس بسبب القرض قبله، وهذا فصل النزاع في مسألة هدية المقترض. اهـ ففعل عمر رضي الله عنه وامتناعه عن قبول الهدية - وهي الزيادة - كان لشبهة حصلت عنده أن تكون متأتية ومُسببة عن القرض وهذا هو معنى المنفعة التي يجرها القرض وتعليل أبي للهدية يجعلنا نستشف أن السائد والمتعارف عليه عندهم أن هدية المقترض مردودة وأن الأصل عدم جوازها لأنها زيادة ولذلك ردها عمر واحتاج أبي رضي الله عنه إلى تعليل فعله ونفي الشبهة عنه فهو بهذا عالم بالأصل الذي استند إليه عمر في رد الهدية ولذلك قال ابن القيم بأن هذه القصة هي فصل النزاع في مسألة هدية المقترض وكما هو معلوم فإن الهدية هي أحد مظاهر الزيادة عن عوض القرض المردود. ووجه كونها فصل النزاع أنها دالة على أن الأصل في الزيادة المتمحضة عن القرض الرد وأن القبول لا بد أن يكون لسبب غير القرض وهذا لا يتأتى في كل هدية ومعاملة.

المبحث الأول: الشروط فيه القرض

المطلب الأول: أنواع الشروط فيه القرض⁽²⁹⁾

1 - شرط تمحضت فيه المنفعة للمقرض: وذلك كالزيادة في العدد أو الوزن أو الصفة أو أن تكون المنفعة أمراً خارجاً عن موضوع القرض كأن يقرضه ويطلب

(28) مصنف عبد الرزاق، كتاب البيوع، باب الرجل يهدي لمن أسلفه، 544/7، رقم: 15588
(29) ينظر الشروط وأنواعها في: عقد الجواهر لابن شاس: 759 / 2، إعانة الطالبين للسيد البكري الدميّاطي: 66/3.

منه سكنى داره أو دابته أو أن يعمل لديه زمنا بلا أجرة فإن هذه الزيادة بأنواعها فيها منفعة للمقرض زائدة على ما سيرده المقرض من موضوع القرض.

2 - شرط تمحضت فيه المنفعة للمقرض: وذلك بأن يشترط الأجل أو أن يرد أقل مما اقترض عدداً أو وزناً أو جودة فهذا ونحوه منافع للمقرض زائدة على المنفعة الأصلية الحاصلة له من القرض.

3 - شرط تمحضت فيه المنفعة لمصلحة القرض وهو توثيق القرض برهن أو كفيل أو ضامن وهذه جائزة قولاً واحداً لأنها توثيقات لا منافع زائدة ولأن فعل المعروف لا يسقط الحق في حفظ الحقوق وصيانة الأموال.

المطلب الثاني: أثر الشروط الواقعة في عقد القرض في صحة القرض النوع الأول: شرط تمحضت فيه المنفعة للمقرض

اتفق الفقهاء أن الزيادة المشروطة تصريحاً أو حكماً ممنوعة مطلقاً⁽³⁰⁾ سواء كانت متعلقة بعوض القرض في صفته أو عدده أو غير متعلقة بعوض القرض كاشتراط هدية أو محابة في بيع أو نحو ذلك قال القرافي⁽³¹⁾: القرض خولفت فيه قاعدة الربا إن كان في الربويات كالنقدين والطعام، وقاعدة المزابنة وهو بيع المعلوم بالمجهول من جنسه إن كان في الحيوان ونحوه من غير المثليات، وقاعدة بيع ما ليس عندك في المثليات لأجل مصلحة المعروف للعباد فإذا اشترط منفعة فليس معروفاً فتكون القواعد خولفت لا لمعارض وهو ممنوع أو أوقعوا ما لله لغير الله وهو ممنوع فلهذه القاعدة يشترط تمحض المنفعة للآخذ. اهـ واختلف الفقهاء بعد ذلك في أثرها على العقد انعقاداً ولزوماً كما يلي:

(30) ينظر: الإشراف لابن المنذر: 142/6 حيث قال: وأجمعوا على أن المسلف إذا شرط في عقد السلف هدية أو زيادة، فأسلفه على ذلك، أن أخذه الزيادة على ذلك ربا. اهـ ومثله ابن حزم في

المحلى: 347/6

(31) الذخيرة للقرافي: 289/5.

1 - الحنفية⁽³²⁾: اشتراط المنفعة من الشروط الفاسدة عندهم، وهي عندهم قسمان تدخل تحت ضابط واحد وهو قولهم: كل ما كان مبادلة مال بمال يفسد بالشرط الفاسد كالبيع وما لا فلا كالقرض⁽³³⁾، لأن الشروط الفاسدة من باب الربا⁽³⁴⁾، وهي مختصة بالمبادلة المالية، والقرض ليس بمعاوضة مالية فلا يؤثر فيه الشرط الفاسد، وأما فعل الاشتراط فحرام لا يجوز ولا يلزم الوفاء به.

فإن قبض المقترض القرض وفي العقد شرط فاسد أفاده القبض ملك الشيء المقرض وانبنى عليه صحة بيعه لا جوازه لأن المقبوض بحكم قرض فاسد بمنزلة المقبوض بحكم بيع فاسد؛ والفاسد معتبر بالجائز؛ لأنه لا يمكن أن يجعل الفاسد أصلا في معرفة الحل ولأن الشرع لا يرد بالفاسد فلا بد من اعتباره بالجائز، وعليه ضمان قيمة المقبوض مع أن الأصل عندهم وجوب رد المقبوض بالفاسد وعدم جواز الانتفاع به ولا التصرف فيه، ووجه وجوب القيمة أن بيع المقبوض بالعقد الفاسد مانع من الفسخ فلزمت القيمة عوضا عن المقبوض.

2 - المالكية⁽³⁵⁾: إن شرط زيادة قدر أو صفة فسد، ولم يفد جواز التصرف، ووجب الرد إن كان المقرض قائما، وإن فات وجب ضمانه بالقيمة إن كان مقوما وبالمثل إن كان مثليا؛ لأن القاعدة أن كل مستثنى من أصل إذا وقع فاسدا يرد إلى فاسد أصله لا إلى صحيح نفسه، ووجه استثناء القرض من البيع أن البيع عقد معاوضة والقرض كذلك، لكن أخرجوا القرض من البيع حيث أجازوا فيه ما لا يجوز في البيع، وهو إقراض المجهول كملء غرارة بمثلها مع عدم معرفة ما فيها والدخول على ذلك؛ لأن الجزاف المدخول عليه في البيع غير جائز، ويجوز

(32) المبسوط للسرخسي: 33/14، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري:

135/6، حاشية ابن عابدين: 162/5، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: 113/2.

(33) حاشية ابن عابدين: 241/5

(34) قال ابن عابدين في الحاشية: 241/5: وإنما لم يفسد ذلك لأن الشروط الفاسدة من باب الربا وهو في المعاوضات المالية لا غير، لأن الربا هو الفضل الخالي عن العوض وحقيقة الشروط الفاسدة كما مر هي زيادة ما لا يقتضيه العقد ولا يلائمه فيكون فيها فضل خال عن العوض وهو الربا، ولا يتصور ذلك في المعاوضات الغير المالية ولا في التبرعات، بل يفسد الشرط ويصح التصرف.

(35) عقد الجواهر الثمينة لابن شاس: 759/2، الفواكه الدواني، النفراوي: 89/2.

فيه جهل الأجل بخلاف البيع، ويقرض ما لا يباع كجلد الأضحية، ولعل وجه الاستثناء الرفق بالمتسلف حيث يجوز في السلف ما لا يجوز في البيع.

3 - الشافعية⁽³⁶⁾: حكموا ببطلان الشرط للنهي الوارد في الخبر ولقول النبي ﷺ: ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل⁽³⁷⁾، وينبني عليه بطلان القرض في أصح القولين لأن موضوع القرض الإرفاق فإذا شرط فيه لنفسه حقا خرج عن موضوعه فمنع صحته فلا يملكه ولا يجوز تصرفه فيه عندهم قياسا على البيع بشرط فاسد، وقيل لا يبطل لأن القرض عقد إرفاق ففارق البيع ولم يصح إلحاقه به فلا يبطل بالشرط الفاسد، والأول أقوى.

4 - الحنابلة⁽³⁸⁾: اعتبروا أن شرط المنفعة للمقرض محرم واختلفوا في فساد القرض تبعا لذلك على روايتين أصحهما عدم الفساد واعتباره من جملة المسائل التي قارنها عقد فاسد لا يفسد العقد بل يلغى الشرط ويثبت العقد والرواية الثانية بفساد العقد وبطلانه.

النوع الثاني: شرط تمحضت فيه المنفعة للمقترض:

- أما الشافعية⁽³⁹⁾ فقالوا: إذا شرط أن يردّ أنقص قدرا أو صفة لغا الشرط فقط لا العقد على أصح القولين؛ لأن ما جره من المنفعة ليس للمقرض بل للمقترض أو لهما والمقترض معسر والعقد عقد إرفاق فكأنه زاد في الإرفاق ووعده وعدا حسنا، ولأن المنهي عنه هو جر المقرض النفع لنفسه واستشكل ذلك بأن مثله يفسد الرهن وأجابوا بقوة داعي القرض؛ لأنه سنة ولأنه وضع على جر المنفعة إلى المستقرض فلا يفسد باشتراطه بخلاف الرهن.

(36) البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني: 465/5، روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي:

34/4، أسنى المطالب في شرح روض الطالب لذكريا الأنصاري: 142/2.

(37) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب: إذا اشترط شروطا في البيع لا تحل، 759/2، رقم: 2060.

(38) الفروع وتصحيح الفروع للمرداوي: 6 / 353، شرح منتهى الإرادات للبهوتي: 102/2.

(39) حاشية الجمل على شرح المنهج: 262/3، النجم الوهاج في شرح المنهاج، كمال الدين

الدميري: 285/4، بداية المحتاج في شرح المنهاج، ابن قاضي شهبة: 129/2.

- وبمثل قولهم قال الحنابلة: قال في الكشف: (وإن شرط) المقترض (الوفاء أنقص مما اقترض) لم يجز؛ لإفضائه إلى فوات المماثلة⁽⁴⁰⁾. اهـ

وفصل في المبدع⁽⁴¹⁾ فقال: فإذا شرط أن يوفيه أنقص منه لم يجز إن كان مما يجري فيه الربا لإفضائه إلى فوات المماثلة، وكذا إن كان في غيره على الأشهر، وفي فساد القرض روايتان، وكذا إذا شرط القضاء في بلد آخر؛ لأن فيه نفعاً في الجملة ذكر القاضي أن للوصي قرض مال اليتيم في بلد ليوفيه في بلد آخر ليربح خطر الطريق، وفي «المغني»، و«الشرح» إن لم يكن لحمله مؤنة، وإلا حرم (ويحتمل جواز هذا الشرط) حكاه ابن المنذر عن أحمد، وصححه في «المغني» وروى عن علي، وابن عباس، لأنه ليس بزيادة في قدر، ولا صفة بل فيه مصلحة لهما فجاز كشرط الرهن، وعنه: لا بأس به على وجه المعروف. اهـ

- أما المالكية فقد قيدوا منفعة المقترض بما لا يؤدي إلى أمر ممنوع قال في المنع⁽⁴²⁾: وإن حلّ الأجل لدين القرض أو كان حالاً ابتداءً جاز قضاؤه بأقل منه صفة وقدرا مع كنصف دينار أو إردب أو شقة رديء عن كامل جيد؛ لأنه حسن اقتضاء وأولى بأقل صفة فقط أو أقل قدرا فقط. ومفهوم الشرط المنع إن لم يحل الأجل؛ لأن فيه ضع وتعجل أي أسقط بعض الحق وأعجله لك، وهذا يؤدي لسلف جر نفعاً؛ لأن التعجيل تسليف، فانظر إذا كانت هذه الصورة مع ما فيها من تمحض النفع للمقترض لم يجزوها وهي غير مشروطة فمنعها مع الاشتراط أولى فيما يظهر.

ويؤيد هذا ما نقله في النوادر⁽⁴³⁾ بقوله: ومن كتاب ابن المواز: قال ابن القاسم فيمن قال لرجل: أسلفك هذه الحنطة في حنطة مثلها بشرط، فلا خير فيه، وإن كان النفع للقباض، قال أشهب: أكره الكلام في ذلك أن يقول: أسلفك هذا في مثله، خوفاً أن يكون أمرهما على غير المعروف، ولو أسلفه إياه على أن يعطيه من جنسه أقل منه وأدنى صفة، لم يجز ذلك. اهـ

(40) كشف القناع: 142/8.

(41) المبدع في شرح المقنع: 199/4.

(42) منح الجليل شرح مختصر خليل عيش: 529/4.

(43) النوادر والزيادات لابن أبي زيد: 126/6.

- وأما الحنفية فلم يصرحوا بهذا النوع من الشروط، ولكن المستقرى للممنوع في القرض عندهم يستطيع أن يستخلص أن المنفعة التي يشترطها المقرض لنفسه أو يجرها إليه القرض لا تفسد العقد ولا تقدح فيه لأن القرض مشروع لمنفعة المقرض ومصلحته فكانت الشروط التي تضيف منافع أخرى هي من باب تعزيز مصلحة المقرض وزيادتها.

المبحث الثاني: الزيادة غير المشروطة في عوض القرض

المطلب الأول: الزيادة المتصلة بالقرض صفة أو عددا

- الحنفية⁽⁴⁴⁾: فأما إذا كانت غير مشروطة فيه ولكن المستقرض أعطاه أجودهما؛ فلا بأس بذلك؛ لأن الربا اسم لزيادة مشروطة في العقد، ولم توجد، بل هذا من باب حسن القضاء، وأنه أمر مندوب إليه قال النبي عليه السلام: خيار الناس أحسنهم قضاء⁽⁴⁵⁾.

- الشافعية⁽⁴⁶⁾: ولو أقرض من غير شرط ورد المستقرض ببلد آخر وأجود أو أكثر جاز، قال رسول الله ﷺ: خياركم أحسنكم قضاء. ولا فرق بين الربويات وغيرها، ولا فرق بين أن يكون الرجل مشهورا برد الزيادة أو لا يكون، وفيه وجه: أنه لا يجوز رد الزيادة في الربويات؛ ووجه: أنه لا يجوز إقراض المشهور برد الزيادة تنزيلا للمعتاد منزلة المشروطة.

- الحنابلة⁽⁴⁷⁾: إن أقرضه مطلقا من غير شرط، فقضاه خيرا منه في القدر، أو الصفة أو دونه، برضاها جاز، وكذلك إن كتب له بها سفتجة، أو قضاه في بلد آخر، جاز، وقال أبو الخطاب: إن قضاه خيرا منه، أو زاده زيادة بعد الوفاء من غير مواطأة، فعلى روايتين. والمشهور الجواز لأنه لم يجعل تلك الزيادة عوضا في القرض، ولا وسيلة إليه، ولا إلى استيفاء دينه، فحلت، كما لو لم يكن قرض.

(44) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: 395/7.

(45) موطأ مالك، كتاب البيوع، باب ما يجوز من السلف، 390/2، رقم: 2693.

(46) العزيز شرح الوجيز للرافعي: 433/4.

(47) المغني لابن قدامة: 438/6.

وقال ابن أبي موسى: إذا زاده بعد الوفاء، فعاد المستقرض بعد ذلك يلتبس منه قرضا ثانيا، ففعل، لم يأخذ منه إلا مثل ما أعطاه، فإن أخذ زيادة، أو أجود مما أعطاه، كان حراما، قولاً واحداً، وإن كان الرجل معروفا بحسن القضاء، لم يكره إقراضه. وقال القاضي: فيه وجه آخر، أنه يكره؛ لأنه يطمع في حسن عادته، ولو أقرضه مكسرة، فجاءه مكانها بصحاح بغير شرط جاز، وإن جاءه بصحاح أقل منها، فأخذها بجميع حقه لم يجز، قولاً واحداً؛ لأن ذلك معاوضة للنقد بأقل منه، فكان ربا.

وأما المالكية فقد فرقوا بين الدين والقرض والزيادة في الصفة والزيادة في العدد.

فأما الزيادة في الصفة: قال في المنح⁽⁴⁸⁾: وجاز قضاء قرض سواء كان عينا أو طعاماً أو عرضاً، وسواء كان حالاً أو مؤجلاً بشيء مساو لما في الذمة قدراً وصفة وبأفضل مما في الذمة صفة لأنه حسن قضاء.

وأما الزيادة في العدد أو الوزن فمنعها مالك⁽⁴⁹⁾ في القرض قال الحطاب: أما الزيادة في العدد فلا تجوز، ولو قل على المشهور وأما الزيادة في الوزن فإن كان التعامل بالوزن فلا يجوز إلا كرجحان ميزان، وأما إن كان التعامل بالعدد فجائز أن يقضي مثل العدد الذي عليه ولو كان أزيد في الوزن قال في التوضيح لما ذكر قوله ﷺ: إن خيار الناس أحسنهم قضاء، ولهذا أجاز أصحابنا ذلك إذا كان التعامل بالعدد لمن استسلف عشرة دراهم ناقصة أو أنصافاً أن يقضيه عشرة دراهم كاملة بغير خلاف. اهـ

- الفرق بين الزيادة في الصفة والزيادة في العدد: ووجه الفرق عندهم أن الصفة والموصوف كالشيء الواحد بخلاف المنفصل⁽⁵⁰⁾، ولأن رسول الله ﷺ، قضى جملاً رباعياً خياراً. مكان بكر استسلفه⁽⁵¹⁾، وهذه زيادة في الصفة لا العدد ولأن

(48) منح الجليل شرح مختصر خليل: 528/4.

(49) مواهب الجليل للحطاب في شرح مختصر خليل: 337/4، الفواكه الدواني للنفراوي: 91/2.

(50) ينظر: الذخيرة للقرافي: 296/5، الفروق الفقهية للدمشقي: ص110.

(51) موطأ مالك، كتاب البيوع، 982/4، رقم: 2508.

التهمة تقوى في زيادة المثل دون الصفة؛ لأنه إذا دفع عن وسق وسقا ونصفا أثمهم بأن يكون إنما أقرضه لأجل ذلك، وليس كذلك في زيادة الصفة؛ لأنه إذا دفع عن كَرَّ محمولة كَرَّا سمراء لم تقع التهمة في ذلك كما وقعت في زيادة المثل.

- الزيادة في دين البيع: وأما الدين الناشئ عن البيع فتجوز الزيادة فيه عندهم ويجري في قضاء ثمنه حيث كان عينا ما جرى في قضاء القرض من التفصيل فيجوز قضاؤه منها بالمساوي وأفضل صفة قبل الأجل وبعده وبأقل صفة وقدرًا إن حل الأجل لا قبله لأنه من باب ضع وتعجل إلا أنه هنا يجوز القضاء عن ثمن المبيع من العين بأكثر عدداً أو وزناً كقضاء عشرة ثمن سلعة عن تسعة بخلافه في القرض؛ لأن علة المنع في القرض وهو السلف بمنفعة معدومة في ثمن المبيع، وسواء حل الأجل أم لا على المعتمد؛ لأن العين لا يدخلها حط الضمان وأزيدك؛ ولأن الأجل فيها لمن هي عليه⁽⁵²⁾. اهـ

مناقشة أدلة الزيادة في العدد

وأما الزيادة في العدد التي أجازها الجمهور فقد استدلوا لها بما أخرجه البيهقي⁽⁵³⁾ عن أبي هريرة قال: أتى رجل رسول الله ﷺ يسأله، فاستسلف له رسول الله ﷺ شطر وسق فأعطاه إياه، فجاء الرجل يتقاضاه، فأعطاه وسقا وقال: «نصف لك قضاء، ونصف لك نائل من عندي»، وبما روي عن جابر بن عبد الله قال: أتيت النبي ﷺ وهو في المسجد وكان لي عليه دين، فقضاني وزادني⁽⁵⁴⁾.

قلت والجواب عن الحديثين بأن يقال: أما حديث جابر فلا يلزم المالكية لأن الزيادة فيه وقعت عن دين بيع⁽⁵⁵⁾ لا عن قرض والمالكية تجيز الزيادة في الدين الناشئ عن البيع وإنما النزاع في دين القرض.

(52) شرح الخرشي على مختصر خليل - ومعه حاشية العدوي: 54/5.

(53) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب البيوع، باب الرجل يقضيه خيراً منه بلا شرط طيبة به نفسه، 298/11، رقم: 11044.

(54) صحيح البخاري، أبواب المساجد، باب: الصلاة إذا قدم من سفر. 170/1، رقم: 432.

(55) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب البيوع، باب الرجل يقضيه خيراً منه بلا شرط طيبة به نفسه، 300/11، رقم: 11048.

وأما حديث أبي هريرة فهو معارض بما أخرجه البيهقي⁽⁵⁶⁾ أن النبي ﷺ قال:
إنما جزاء السلف الحمد والوفاء. اهـ

فإن منطوق الحديث في مقام الحصر الذي يعتبر مفهومه من أقوى المفاهيم
حيث لم يزد النبي ﷺ عددا، بل اقتصر في البيان على أن الجزاء الحمد أي الشاء
والوفاء، ولا يقال أن النبي ﷺ ليس لديه حسن قضاء فإن حسن القضاء قد ورد
في زيادة الصفة فتكون زيادة الصفة حسن قضاء ويكون الوفاء والحمد هو حسن
القضاء في ما يقبل الزيادة العددية دونها.

ومن جهة أخرى فإن الزيادة هناك فعل وعدمها هنا فعل آخر فتعارض الفعلان
واحتجنا إلى مرجح فوجدنا في قوله: نائل من عندي شبهة الخصوصية لأن عندية
النبي ﷺ لا يشابهه فيها أحد ووجدنا في الأثر الآخر لفظا عاما بصيغة الحصر فهو
دال بمنطوقه على انحصار الوفاء في الشكر والمماثلة وبمفهومه على منع الزيادة
العددية.

ولأن أدلة منع الربا قوية جدا فلا ينتقل عنها إلا بموجب قوي وقد وجدناه في
الزيادة في الصفة فقلنا به.

ولأن من القواعد التي انبنى عليها المذهب سد الذرائع فلو أجازوا الزيادة في
الوزن والعدد لوجد أكلة الربا طريقا للدخول على الزيادة من أول الأمر، ويقولون
لم نقصد ذلك فيكثر الربا فجعلوا هذه المادة تقصر الحديث على زيادة الصفة
قصدا لتقليل الربا ما أمكن وحماية لجانب الربا⁽⁵⁷⁾. اهـ

(56) ويدل لهذا ما أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب ما جاء في جواز الاستقراض
وحسن النية في قضاؤه، 311/11، رقم: 11066، بسنده عن إسماعيل بن إبراهيم المخزومي، عن
أبيه، عن جده عبد الله بن أبي ربيعة، أن رسول الله ﷺ استسلفه مالا بضعة عشر ألفا، فلما رجع
رسول الله ﷺ يوم حنين قدم عليه مال فقال: «ادع لي ابن أبي ربيعة». فقال له: «خذ ما أسلفت
بارك الله لك في مالك وولديك، إنما جزاء السلف الحمد والوفاء. اهـ
(57) شرح الخرشي على مختصر خليل بحاشية العدوي: 53/5.

المطلب الثاني: الزيادة المنفصلة عن القرض كالهديّة وغيرها

الحنفية: ولا بأس بهديّة من عليه القرض والأفضل أن يتورّع من قبول الهدية إذا علم أنه يعطيه لأجل القرض، وإن علم أنه يعطيه لأجل القرض بل لقرابة أو صداقة بينهما لا يتورّع عنه وكذا لو كان المستقرض معروفاً بالجود والسخاء كذا في محيط السرخسي، وإن لم يكن شيء من ذلك فالحالة حالة الإشكال فيتورّع عنه حتى يتبين أنه أهدي لا لأجل الدين⁽⁵⁸⁾.

المالكية⁽⁵⁹⁾: لا يحل لمن عليه دين من بيع أو سلف أن يهدي لمن عليه الدين هدية ولا أن يطعمه طعاماً رجاء أن يؤخر دينه. ولا يحل لمن له عليه الدين أن يقبل ذلك منه إذا علم ذلك من غرضه، ويجوز لمن عليه الدين فعل ذلك إذا لم يقصد ذلك وصحت نيته، ويكره للذي له الدين قبول ذلك منه.

وإن تحقق صحة نيته فيه إذا كان ممن يقتدى به لئلا يكون ذريعة لاستجازه ذلك حيث لا يجوز وهذا وجه رد عمر بن الخطاب هدية أبي بن كعب، إذ أسلفه فأهدى له هدية، إذ قد تحقق أن أبي بن كعب لم يهد له لمكان ما أسلفه ليوسع عليه في السلف، إذ ليس ممن يتهم في ذلك، وهذا إذا لم يتقدم مثلها بينهما على القرض، فإن تقدم مثلها من المهدى للمهدى له لم تحرم، والمثلية تحتل ما تعود ذلك منه وعلم أن هديته ليست للدين، وتحتل المماثلة في قدر ما جرى بينهما قبل الدين وهذا مقيد بما إذا لم يحدث بينهما بعد القرض موجب للإهداء، فإن حدث موجب كمصاهرة وجوار فلا تحرم إذا علم أن إهداءه بعد الدين ليس للدين، بل للموجب الذي حدث.

- الشافعية⁽⁶⁰⁾: وإن أهدي إليه المقرض شيئاً بغير شرط قبل قضاء الدين أخذه جوازا بلا كراهة قال الماوردي والتتزه عنه أولى.

(58) الفتاوى العالمية أو الفتاوى الهندية: 203/3.

(59) منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد عlish: 403/5، البيان والتحصيل، لابن رشد: 433/2.

(60) الغرر البهية في شرح البهجة الوردية: 71/3، نهاية المحتاج للرملي: 231/4.

- الحنابلة⁽⁶¹⁾: وإن تبرع المقرض لمقرضه قبل وفائه بشيء لم تجر عاداته به قبل القرض لم يجز إلا أن ينوي المقرض مكافأته على ذلك الشيء أو احتسابه من دينه لحديث أنس مرفوعا قال: إذا أقرض أحدكم قرضا، فأهدى إليه، أو حملة على الدابة، فلا يركبها، ولا يقبله، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك⁽⁶²⁾، فلا يجوز لمقرض قبول هدية، ولا غيرها من المنافع، للنهي عن ذلك، لئلا يتخذ ذريعة إلى تأخير الدين لأخذ هدية عليه، أو أي منفعة، فيكون ربا، لأنه يعود إليه ماله، مع أخذ الفضل الذي استفاده، قال ابن تيمية⁽⁶³⁾: فنهى النبي ﷺ وأصحابه⁽⁶⁴⁾ المقرض

(61) المغني لابن قدامة: 438/6، حاشية الروض المربع لابن قاسم: 47/5.
(62) سنن ابن ماجه، أبواب الديون، باب أداء الدين عن الميت، 520، رقم: 2431، السنن الكبرى للبيهقي، كتاب البيوع، باب كل قرض جر نفعا فهو ربا، 295/11، رقم: 11039، وحسنه ابن تيمية في الفتاوى الكبرى: 159/6، وضعفه عامة المحدثين
(63) الفتاوى الكبرى لابن تيمية: 160/6.
(64) مصنف عبد الرزاق، كتاب البيوع، باب: الرجل يهدي لمن أسلفه: 142/8، رقم: 14647 وما بعده وفيه:

- عن إبراهيم عن علقمة قال: إذا نزلت على رجل لك عليه دين، فأكلت عليه، فأحسبه له ما أكلت عنده» إلا أن إبراهيم كان يقول: «إلا أن يكون معروفا كانا يتعاطيانه قبل ذلك.
- ابن عباس قال: إذا أسلفت رجلا سلفا، فلا تقبل منه هدية كراع، ولا عارية ركوب دابة.
- عن سالم بن أبي الجعد قال: جاء رجل إلى ابن عباس فقال: إنه كان جار سماك فأقرضته خمسين درهما، وكان يبعث إلى من سمكه، فقال ابن عباس: حاسبه، فإن كان فضلا فرد عليه، وإن كان كفافا، فقاصصه.

- عن زر بن حبیش قال: أتيت أبي بن كعب، فقلت: إني أريد العراق أجاهد، فاحض لي جناحك، فقال لي أبي بن كعب: إنك تأتي أرضا فاشيا بها الربا، فإذا أقرضت رجلا قرضا فأهدى لك هدية، فخذ قرضك واردد إليه هديته.

- عن سعيد بن أبي بردة، قال: أرسلني أبي إلى عبد الله بن سلام أتعلم منه، فجئته فسألني: «من أنت؟» فأخبرته، فرحب بي، فقلت: إن أبي أرسلني إليك لأسألك، وأتعلم منك قال: يا ابن أخي، إنكم بأرض تجار فإذا كان لك على رجل مال، فأهدى لك حيلة من تبن، فلا تقبلها، فإنها ربا.

- عن أبي إسحاق قال: جاء رجل ابن عمر فقال: إني أقرضت رجلا قرضا، فأهدى لي هدية قال: اردد إليه هديته أو أثبه، وفي رواية: أن رجلا قال له: إني أقرضت رجلا قرضا، فأهدى لي هدية، فقال: أثبه مكان هديته، أو احسبها له مما عليه، أو ارددها عليه.

وعند ابن أبي شبة، كتاب البيوع والأفضية، باب في الرجل يكون له على الرجل الدين فيهدي له أيحسبه من دينه، 420/11، رقم: 21916 وما بعده:

- عن يحيى بن يزيد الهنائي قال: سألت أنس بن مالك عن الرجل يهدي له غريمه فقال: إن كان يهدي له قبل ذلك فلا بأس، وإن لم يكن يهدي له قبل ذلك فلا يصلح

- عكرمة قال: قال ابن عباس: إذا أقرضت قرضا فلا تقبلن هدية كراع ولا ركوب دابة.
- عن زيد بن أبي أنيسة أن عليا سئل عن الرجل يقرض الرجل القرض ويهدي إليه، قال: ذلك الربا العجلان.

عن قبول هدية المقترض قبل الوفاء؛ لأن المقصود بالهدية أن يؤخر الاقتضاء وإن كان لم يشرط ذلك ولم يتكلم به فيصير بمنزلة أن يأخذ الألف بهدية ناجزة وألفاً مؤخرة وهذا ربا، ولهذا جاز أن يزيد عند الوفاء ويهدي له بعد ذلك لزوال معنى الربا ومن لم ينظر إلى المقاصد في العقود أجاز ذلك وخالف بذلك سنة النبي ﷺ وهذا أمر بين. اهـ

المبحث الثالث: معاملات مالية معاصرة تظهر فيها القاعدة

المثال الأول: الشراء بالهامش

قد شاع في الأزمنة الأخيرة التعامل في العملات الذي يسمى بالإنكليزية «Fo- rex» وهي مركبة من كلمتي، «Exchange» و«Foreign» فمعناها بالعربية: تبادل العملات الأجنبية بعضها ببعض، ولكن المقصود من (Forex) في الأسواق المالية ليس بسيطاً كبساطة معناها اللغوي، بل هو أكثر تعقيداً وإشكالا، فيطلق (Forex) في البورصات العالمية والمحلية ليفيد العملية المعروفة ب: البيع بالهامش Sale on Margin، فسوق فوركس عبارة عن سوق تتبادل فيها العملات بمقدار كبير يبلغ قيمته: (3.8) تريليون يومياً وفق الإحصائيات التي تمت سنة 2018⁽⁶⁵⁾.

ويقصد بالشراء بالهامش: شراء العملات بسداد جزء من قيمتها نقداً بينما يسدد الباقي بقرض مع رهن العملة محل الصفقة. والهامش هو التأمين النقدي الذي يدفعه العميل للسمسار ضماناً لتسديد الخسائر التي قد تنتج عن تعامل العميل. وفي هذه المعاملة يفتح العميل حساباً بالهامش لدى أحد سماسرة سوق العملات، الذي يقوم بدوره بالاقتراض من أحد البنوك التجارية -وقد يكون السمسار هو البنك المقرض نفسه- لتغطية الفرق بين قيمة الصفقة وبين القيمة المدفوعة كهامش.

مثاله: عميلٌ فتح حساباً بالهامش لدى أحد السماسرة، وضع فيه تأميناً لدى السمسار بمقدار عشرة آلاف دولار مثلاً. وفي المقابل يُمكن السمسارُ العميلَ بأن

(65) فقه البيوع على المذاهب الأربعة، محمد تقي العثماني: 727/2

يتاجر في بورصة العملات بما قيمته مليون دولار، أي: يقرضه هذا المبلغ برصده في حسابه لديه -أي: لدى السمسار- ليضارب العميل به، فيشتري بهذا الرصيد من العملات الأخرى كاليورو مثلاً، ثم إذا ارتفع اليورو مقابل الدولار باع اليورو، وهكذا، فيربح العميل من الارتفاع في قيمة العملة المشتراة.

فإن تقديم الضمان من قبل الشركة أو السمسار للعميل قرض يتقاضى عليه فوائد ربوية في الواقع. وقد تكون المعاملة المذكورة منها على أساس أنها قمار أو مخاطرة لا يعتمد إلا على بيع الغرر أو الفرصة، أو أنها من قبيل بيع ما لا يملك الإنسان، أو أنها بيع المعدوم. قد انعقد الإجماع بين فقهاء عصرنا على حرمتها رغم أن التكييفات الفقهية لها تختلف فعملية البيع بالهامش محظورة محرمة من كل هذه الجوانب المذكورة عند البعض؛ لأن كلا من بيع الغرر والمخاطرة، وبيع ما لا يملك الإنسان، وبيع المعدوم منصوص على نهيه في الأخبار الصحاح. وهناك من حرم البيع بالهامش معتمداً على سد الذريعة؛ لما فيه من إضرار بالناس والمجتمع. ومن جانب آخر، فإن البيع بالهامش قرض جر منفعة عند الأكثرين؛ لأن المؤسسة بمثابة المقرض، والعميل مقترض. ولا تمكن شركة الوساطة العميل من القرض إلا لتكتسب فائدة من متاجرة العميل برصيده الذي عند الشركة. فهذا عين قرض جر نفعاً، وذلك ربا صريح. ولكن عدداً من الفقهاء المعاصرين أنكروا تخريج المسألة قياساً على عقد القرض؛ لأن القرض كان يتم بين صاحب الحاجة وصاحب المال قديماً، وأما علاقة البنك أو الشركة مع العميل فليست مبنية على ذلك، فضلاً عن أن القرض يتم بالقبض عند معظم الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة، ولا يوجد في البيع بالهامش أي قبض، حقيقياً كان أو حكماً. ولكن كثرة كاثرة من الفقهاء المعاصرين يبنونه على القرض المعروف؛ لأن تمكين البنك أو الشركة العميل من الرصيد يُعتبر قرضاً من حيث المعنى والمقصود. وأما القبض المشروط في القرض، فالغاية منه أن يكتسب المقترض صلاحية التصرف على المبلغ، فموجود في البيع بالهامش. فحرم البيع بالهامش من شتى النواحي بما فيها مبدأ القرض الذي يجر منفعة⁽⁶⁶⁾.

(66) محمد شكري الجميل العدوي، الشراء بالهامش في الأسواق المالية المعاصرة، حولية كلية

المثال الثاني: ربط مبلغ القرض بمؤشر قوي عند الإقراض مخافة ضياع القدرة الشرائية للعملة المحلية.

وقد جرت بين أفراد الناس وفيما بين المؤسسات المالية وغير المالية المختلفة، وخاصة في البلاد التي غلب فيها التضخم⁽⁶⁷⁾، وهي ظاهرة طبيعية يلتجئ إليها الناس والمؤسسات حرصا على حفظ أموالهم وبدافع إدارة المخاطر الناشئة عن تقلبات أسعار العملات. فهذه العملية - فضلا عن أنها لم تُتلقَ بالقبول العام عند الاقتصاديين الغربيين بسبب كونها مضرّة ومفسدة من حيث الاقتصاد التقليدي، ولعدم كفاءتها كآلية ناجحة في المقاومة ضد التضخم، فإنها داخلة تحت القاعدة أيضا، من حيث كونها قرضا شرط فيه صرفُ البدلين في الذمة. وبعبارة أخرى، فإن ربطت المؤسسة المقرضة مائة ألف دينار، التي تقدّمها إلى جهة مقرضة إلى أجل ما، بدولار مثلا، فإن هذه المعاملة عبارة عن إقراض ربوي مع تبادل الدينانير المعطاة بالدولارات التي لا وجود لها، أي: الدولارات التي في ذمة المقرض. فهي إذاً، لا تعدو أن تكون إلا قرضا مشروطا فيه عقد الصرف، وهو قرض يجر نفعا للمقرض كما لا يخفى، وإذا دققنا النظر في أصل المسألة، رأينا أن عدم جواز ربط العملة بالمؤشر ينبغي على مبدأ المماثلة في الديون؛ لأن الأصل في الدين أدائه بالمثل، لا بالقيمة عند الفقهاء الأقدمين؛ لأن فتح الباب للقيمة قد يؤدي إلى ارتكاب وانتشار الربا في المجتمع، ولأن القيمة غير منضبطة وغير مستقرة مما يدخل الخطر والخوف وعدم الاطمئنان في المعاملات.

المثال الثالث: الاعتماد المستندي

وهي عملية تعرفها التجارة الخارجية وبالذات تجارة استيراد وتصدير البضائع، وهو عبارة عن تعهد من قبل المصرف للمستفيد -الذي هو البائع - بناء على طلب فاتح الاعتماد -الذي هو المشتري - يقرر المصرف في هذا التعهد أنه

الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، 915-909، 34/2
(67) مثل: زيمبابوي: 204,6%، فنزويلا: 195%، السودان: 76,9% وغيرها حسب إحصائيات صندوق النقد الدولي (IMF) لسنة: 2022

قد اعتمدت تحت تصرف المستفيد مبلغا من المال يدفع له مقابلة مستندات محددة تبين شحن سلعة معينة خلال مدة معينة⁽⁶⁸⁾.

التكليف الفقهي للاعتماد المستندي: قد يكون لفاتح الاعتماد رصيد في البنك وقد لا يكون له ذلك فأما الصورة الأولى: فإن وظيفة البنك هي الوكالة عنه في سداد المبلغ للبائع وما يأخذه البنك من أجره في هذه الحالة إنما هو أجره على الوكالة فقط لا غير وهذا جائز.

وأما الصورة الثانية: وهي ما إذا لم يكن لفاتح الاعتماد رصيد في البنك فإن البنك يقوم بتسديد المبالغ المترتبة على فاتح الاعتماد نيابة عنه لأنه كفله وهذه المبالغ التي سددها هي قروض في ذمته هو ملزم بسدادها للبنك فيعود عليه البنك بعد ذلك بما دفع من الديون إضافة إلى فوائد عن المبالغ المستحقة فيكون دور المصرف هنا الإقراض والضمان، وفي هذه الصورة فإن المنع القائم فيها من جهتين:

الجهة الأولى جهة الكفالة ذلك أن الأجره على الكفالة ممنوعة عند الفقهاء⁽⁶⁹⁾.

وأما الجهة الثانية فهي جهة القرض فإن البنك يقوم بتسديد المبالغ المترتبة على فاتح الاعتماد وتكون تلك المبالغ قرضا وما يأخذه البنك من الزيادة يكون زيادة على القرض فهو ممنوع لقاعدة كل قرض جر نفعا فهو ربا فما يأخذه البنك من المبالغ ممنوع على الوجهين.

(68) عمر بن عبد العزيز المترك، الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية ص 399
(69) المبسوط، للسرخسي: 32/20؛ ولو كفل رجل عن رجل بمال على أن يجعل له جعلا؛ فالجعل باطل، وفي الشرح الكبير بحاشية الدسوقي: 340/3؛ إذا كانت الحمالة فاسدة شرعا غير مستوفية للشروط كانت غير معتد بها كما إذا كانت بجعل فهي فاسدة لأن شرط الحمالة أن تكون لله وحينئذ فلا يعتد بها، وفي الحاوي الكبير، للماوردي: 344/6؛ فلو أمره بالضمان عنه بجعل جعله له لم يجز، وكان الجعل باطلا والضمان إن كان بشرط الجعل فاسد لأن الجعل إنما يستحق في مقابلة عمل، وليس الضمان عملا. المغني، لابن قدامة: 441/6؛ ولو قال: اكفل عني ولك ألف. لم يجز.

المثال الرابع: الأموال المدفوعة فيه الأعراس والختان ونحوه من الأفراد⁽⁷⁰⁾

لم تزل هذه عادة قديمة عند الناس وقد كان إلقاء الأموال علامة على السرور والفرح قال المقرئزي⁽⁷¹⁾: ختن السلطان ولده الأمير ناصر الدين محمد وعمل لختانه مهما حضره الأمراء ثم خلع عليهم وأركبهم خيولا بقماش ذهب وما منهم إلا من نقط عند الختان بمبلغ ذهب فجمع النقود وصرف للمزين منه مائة دينار وحمل البقية إلى الخزانة. اهـ وقد تطورت هذه العادة بين الناس وكان منشؤها هو التكافل والتعاون بين الناس إلا أنها تغيرت بعد ذلك حين ظهرت سلوكيات تدل على عدم وجود نية التكافل عند الدفع من قبيل المطالبة بالمدفوع بعد مدة أو رفض قبول المثل إذا مضى على الدفع زمن تتغير معها قيم الأشياء لاسيما في الأزمنة المتأخرة التي أصبحت قيمة العملات فيها غير ثابتة فما تساويه مائة دينار من غرامات الذهب في شهر ما بعينه لا تساويه بعد ثلاثة أشهر أو أربعة فكيف يمكن تكييف هذه المعاملة.

القول الأول: هي هبة ثواب، والمقصود بـ«الثواب»: أن يُعطي بقصد العوض بالمثل أو الزيادة عليه، وذلك عند حصول نظير المناسبة التي أهدى فيها أو مثلها، قال القرافي⁽⁷²⁾: والعادة في هدية العرس والولائم: للثواب غير أنهم يختلفون في القيام ومن علم أن مثله لا يطلب لم يكن له قيام ولا لورثته إن مات وإن كان مثله يطلب فله ولورثته ومتى كانت العادة أن يثيب مثل الأول جاز لشبهه بالقرض وإن كان القصد أن يثاب أكثر فسدت وردت اهـ.

قلت: كلام القرافي محمول على ما إذا كان المدفوع غير الذهب والفضة لأن هبة الثواب لا تصح في الدراهم والدنانير لأنها عقد معاوضة يطلب فيه المثل مع الزيادة متأخرا وهذا لا يجوز في العين⁽⁷³⁾.

(70) وتعرف في مصر بالنقود وبعضهم يسميها العانية أو العيوان بعين مكسورة بعدها ياء مد وواو ممدودة

(71) السلوك لمعرفة دول الملوك، المقرئزي: 96/7.

(72) الذخيرة، للقرافي: 276/6

(73) قال الرجراجي في مناهج التحصيل: 406/9: المسألة الثانية فيما يجوز أن يعاوض به في

وهو الذي يدل عليه كلام الباجي⁽⁷⁴⁾: وما جرت عادة الناس ببلدنا من إهداء الناس بعضهم إلى بعض الكباش وغيرها عند النكاح هذا قال الشيخ أبو عبد الله بن العطار: إن ذلك على الثواب وكذلك رأيت القضاء في بلدنا.

القول الثاني: أنها هبة أو هدية لا يلزم الأخذ ردها، إلا إذا بين المعطي أن عطاءه على سبيل القرض، ونوى ذلك، وصدّق على قوله. وذهب إلى هذا جماعة من الشافعية⁽⁷⁵⁾ والحنابلة⁽⁷⁶⁾.

القول الثالث: أن النقوط قرض يجب سداؤه مستقبلاً: أي: أنه يصير ديناً في ذمة الأخذ، ويجب عليه أن يرده مثله أو قيمته إلى المعطي، فمتى طالب المعطي به وجب رده إليه، ومقتضاه: أنه من جملة الديون المتعلقة بالتركة عند حصول الوفاة.

هبة الثواب:

- أما ثواب العين عن العين ويدخل فيه الأوراق النقدية اليوم، فإن كان مثله عدداً أو وزناً وصفة، فذلك جائز قولاً واحداً، ويكون سلفاً، وفي الأكثر لا يجوز قولاً واحداً، وفي الأقل قولان: إن كان يداً بيد كانت فضة بفضة غير متماثلة، وإن كان بعد التفرق دخله ربا التفاضل، وربما النسبة مع ما في ذلك من ضمان بجعل.

- إن كانت الهبة عروصاً، وعواضه من جنسها، فلا يخلو من أن يكون مما فيه الربا، أو مما لا ربا فيه، فإن كان مما فيه الربا: أما ربا التفاضل وهو المقتات المدخر، فيجوز فيه المثل، والأقل قبل التفرق، ولا يجوز الأكثر.

وأما ربا النسبة وهو المطعوم عموماً: فيجوز فيه المثل، والأقل، والأكثر قبل التفرق قولاً واحداً، وبعد التفرق قولان: لأن الطعام المكيل، والموزون والمعدود يسمى عروصاً.

- وأما ما لا ربا فيه، فإنه يجوز كيف ما قدر وصور في الأقل والأكثر قبل الافتراق وبعده؛ إذ لا علة تتقي مع قيام الهبة. وكذلك الحكم إذا كان العوض من غير جنسها. انتهى بتصرف

(74) المنتقى للباجي: 111/6

(75) حاشية الجمل على منهج الطلاب: 277/4، وقال زين الدين الملبّياري في «فتح المعين»، 342: قال شيخنا: والأوجه في النقوط المعتاد في الأفراح: أنه هبة لا قرض. اهـ.

(76) وقال الحجاوي في الإقناع: 3/ 35: ولا يجوز لواهب ولا يصح أن يرجع في هبته ولو صدقة وهدية ونحلة أو نقوطاً أو حمولة في عرس ونحوه اهـ. وقال البهوتي في شرح منتهى الإرادات: 437/2: (ولا) يصح (رجوع واهب) في هبته (بعد قبض) ولو نقوطاً أو حمولة في نحو عرس، كما في «الإقناع» اهـ.

وقال اللبدي في «حاشيته على نيل المآرب»: 256/2: إذا دفع إنساناً لآخر نقوطاً في عرس أو ختان، أو أهدى له عند قدومه من بلاد الحجاز ونحو ذلك، وكانت العادة جارية بمكافأة من فعل ذلك، بأن يدفع له نظير ما دفعه، ويهدي له نظير ما أهدى إن صار عنده عرس ونحوه، ثم إنه صار عند ذلك الإنسان عرس أو نحوه، فأبى الآخر أن يدفع له شيئاً، فهل له مطالبته بما دفعه؟ ظاهر إطلاقهم: لا، كما في «الإقناع» وغيره. اهـ.

وقال الجمل في حاشيته⁽⁷⁷⁾: ومن القرض الحكمي: أمرٌ غيره بإعطاء ما له غَرْضٌ فيه، كإعطاء شاعرٍ أو ظالمٍ أو إطعام فقيرٍ، ومن ذلك: النقوط المعتاد في الأفراح، حيث اعتيدَ الرجوعُ به من قبَلِ الدافع والمدفوع له والمدفوع في تلك البلدة اهـ. وقال أيضًا⁽⁷⁸⁾: النقوط المعتاد في الأفراح، أفتى الباني والأزرق اليميني: أنه كالقرض، يطلبه متى شاء اهـ.

وقال عlish⁽⁷⁹⁾ في فتاويه: ما قولكم فيمن دفع لآخر نقوطاً في فرح، ثم طالبه به، فهل يجاب لذلك مُعَجَّلاً، ولا يلزمه التأخير حتى يحدث له فرح؟ أفيدوا الجواب، فأجبت: بأنه يجاب لذلك مُعَجَّلاً اهـ.

وقال الدميري⁽⁸⁰⁾: النقوط المعتاد في الأفراح، قال الشيخ نجم الدين البالسي: إنه كالدين، لِذَافِعِهِ أن يطالب به القابض، قال: ولا أثر للعرف في ذلك؛ فإنه مضطرب، فكم يدفع النقوط ثم يستحي أن يطالب به اهـ.

القول الرابع: الأصل فيه أنه هبة إلا إذا دخل عليه شرط أو عادة فيصبر قرضاً

ووجه هذا القول هو أن موجب الدفع الأول هو المعروف والتبرع وقصد الإعانة وهذا مما تشترك فيه الهبة والقرض فلما أدخل عليه الشرط أو العرف العوض أصبح قرضاً ضرورة، ذلك أن القرض معروف على وجه العوض يضمّنه الآخذ في ذمته مطلقاً بخلاف العارية

قال ابن قاسم⁽⁸¹⁾: وما تقرر من الرجوع في النقوط لا فرق فيه بين ما يستهلك كالأطعمة وغيره، ومدار الرجوع على عادة أمثال الدافع لهذا المدفوع إليه، فحيث جرت بالرجوع رجوع، وإلا فلا اهـ.

(77) سليمان الجمل، حاشيت على شرح منهج الطلاب: 3/ 255.

(78) المصدر السابق: 277/4.

(79) فتح العلي المالک، محمد عlish: 2/ 268.

(80) كمال الدين الدميري، النجم الوهاج في شرح المنهاج: 393/7.

(81) شهاب الدين ابن القاسم العبادي، حاشية على تحفة المحتاج: 6/ 317.

وهذا تنبيه أن الرجوع تلزمه العادة أو الشرط فهو حق لا يثبت للدافع بمجرد الدفع فكان الدفع في أصله هبة ولما قام موجب الرجوع علمنا أنه قرض ولذلك قال البجيرمي⁽⁸²⁾ الشافعي: والذي تَحَرَّرَ مِنْ كَلَامِ الرَّمْلِيِّ وابن حجر الهيثمي وحواشيهما: أنه لا رُجوعَ في النقود المعتاد في الأفراح -أي: لا يرجع به مالكه إذا وضعه في يد صاحب الفرح أو يد مأذونه- إلا بشروط ثلاثة: أن يأتي بلفظ كـ«خذه» ونحوها، وأن ينوي الرجوع ويصدق هو ووارثه فيها، وأن يعتاد الرجوع فيه اهـ.

وبمثله أفتى ابن عابدين الحنفي⁽⁸³⁾ حيث قال: وفي «الفتاوى الخيرية»: سئل فيما يرسله الشخص إلى غيره في الأعراس.. قلت: والعرف في بلادنا مُشْتَرَكٌ، نَعَمْ في بعض القُرَى يَعْدُونَهُ قَرْضًا، حتى إنهم في كُلِّ وَلِيْمَةٍ يُحْضِرُونَ الْخَطِيبَ يَكْتُبُ لَهُمْ مَا يُهْدَى، فإذا جعل المَهْدِي وَلِيْمَةً يراجع المَهْدَى الدَفْتَرُ فيُهْدَى الْأَوَّلُ إلى الثاني مثل ما أهدى إليه اهـ.

ومثله اللبدي الحنبلي⁽⁸⁴⁾: إذا دفع إنسانٌ لآخر نقوداً في عرس أو ختان.. لو قيل: له الرجوع مع العادة، لكان له وجه؛ لأنه لو لم يعلم الدافع أنه يدفع له نظير ما دفعه له لم يدفعه، وهذا معروفٌ عندهم، والمعروف كالمشروط. اهـ.

قلت: لا خلاف على هذا القول ولا مطعن فيه من جهة ربط الفقهاء له بالعادة لأنها محكمة معمول بها كما نص على ذلك الأصوليون⁽⁸⁵⁾، وهذا القول هو الراجح والأقرب لواقع الناس اليوم وذلك لأمر

1 - أن المدفوع اليوم هو غالباً من الأوراق النقدية أو الذهب والمجوهرات فلا يصح تكيفه على أنه هبة ثواب لعدم صحتها في النقود.

2 - أن صاحب الحفل يضع غالباً شخصاً يكتب أو حتى يحفظ الحضور الذين دفعوا أو يقع توثيق ذلك بالفيديو، وهو دليل على أن الآخذ مستقر عنده مسبقاً لزوم الرد فلذلك يحرص على معرفة من دفع له.

(82) البجيرمي، حاشية على شرح المنهج: 2 / 350.

(83) ابن عابدين، رد المحتار: 5 / 696.

(84) اللبدي، حاشية على نيل المآرب: 2 / 256.

(85) علاء الدين المرداوي، التحبير شرح التحرير: 8 / 3851.

3 - أن الشائع اليوم هو الرجوع بزيادة، بل قد حصلت وتحصل الخصومات ويرفض صاحب الحفل أحيانا أن يرد له مثل ما دفع لاسيما إذا طالت المدة وكانت سنين عديدة.

4 - أنها تدفع في يوم الفرح والزفاف لا قبله مما ينفي عنها قصد الإعانة لأن صاحب الحفل لا يدري من يأتيه ومن لا يأتيه فهو يقيم عرسه وحفله على نفقته وإمكاناته المادية أما المدفوعات فهي موهومة لا تعرف إلا بعد إقامة الحفل.

وبناء على ما سبق فإن هذه المدفوعات هي قروض لا يجوز فيها إلا المثل ولا تجوز فيها الزيادة ولا يقال إن الزيادة التي يدفعها الثاني غير مشروطة لأنها مطلوبة عرفا يذم تاركها ويحق عرفا للمدفع له التذمر من صاحبها والنيل منه في المجالس بأنه قد أعاد بعد سنين مثل ما دفع له. وعليه فهي قرض جر نفعا لا يجوز الدخول فيه ولا فعله والجائز منها هو أن الدافع إذا أراد أن يدفع فإنه:

إما أن يتجنب كتابة اسمه في وثيقة الدافعين لأن كتابة اسمه إعلام منه برغبته في قبض العوض الذي تشترط العادة فيه الزيادة فيكون دخل في قرض جر نفعا، بل يكون بذلك متبرعا واهبا لوجه الله.

وإما أن يصرح بأنه لا ينتظر إلا مثل مدفوعه لا غير فيكون بتصريحه قد أبطل شرط الزيادة الحكمي الذي تلزم به العادة.

النتائج والتوصيات

- القرض باب عظيم للربا.

- التحذير من قرض جر منفعة ثابت في الجملة في القرن الأول عن النبي ﷺ وأصحابه.

- معنى جر المنفعة ليس مقصورا على المنفعة المشروطة، بل هو أوسع من ذلك.

- لا يختص المالكية وحدهم بالتحرز من المنفعة، بل يشاركهم الحنابلة في أصل التحرز وكذلك الشافعية من باب اتقاء الشبهة.
- الأجل في القرض جزء لا يتجزأ منه والقول بعدم لزومه أو إمكان إبطاله فيه هدم لمبدأ الطمأنينة القائم في العقود.
- ما يجوز قرضه يضيق ويتسع بحسب الضوابط وهو أمر يدعو إلى الانتباه في عقد القرض.
- الشروط الفاسدة من جهة المقترض غالبا مفسدة للقرض لأنه أخرجه عن مقصوده.
- الشروط الفاسدة للمقترض لا تبطل القرض لكن يجب إلغاؤها.
- مزيد العناية بأحكام القرض لفشوه وعدم سلامة معظم الناس منه.
- العناية بأحكام المعاملات إجمالا نظرا لحاجة المجتمعات لها وضرورة ممارستها من الجميع.

المصادر والمراجع

- 1 - الاستذكار، أبو عمر ابن عبد البر، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1421 - 2000، الأجزاء: 9.
- 2 - أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي، الأجزاء: 4.
- 3 - الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر تحقيق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، -4 مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، ط: 1، 1425هـ - 2004 م، الأجزاء: 10.
- 5 - إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، أبو بكر (المشهور بالبكري) عثمان بن محمد شطا الدمياطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1، 1418هـ - 1997م.

6 - إعلاء السنن - التهانوي، تحقيق: حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1418.

7 - الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، شرف الدين موسى الحجاوي، تصحيح: عبد اللطيف محمد موسى السبكي: دار المعرفة بيروت - لبنان، الأجزاء: 4.

8 - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي المرداوي، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي وغيره، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط: 1، 1415 هـ - 1995 م، الأجزاء: 30.

9 - البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، ط: 2، الأجزاء: 8.

10 - بداية المحتاج في شرح المنهاج، بدر الدين محمد بن أبي بكر، ابن قاضي شهاب، تحقيق: أنور بن أبي بكر الشبيخي الداغستاني، دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط: 1، 1432 هـ، 2011 م، الأجزاء: 4.

11 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، ط: 1، 1327 هـ، الأجزاء: 7.

12 - البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن سراج الدين عمر بن علي، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وغيره، دار الهجرة للنشر والتوزيع الرياض، ط: 1، 1425 هـ - 2004 م، الأجزاء: 9.

13 - البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج جدة، ط: 1، 1421 هـ - 2000 م، الأجزاء: 13.

14 - التجريد لنفع العبيد = حاشية البجيرمي على شرح المنهاج، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، مطبعة الحلبي، 1369 هـ - 1950 م، الأجزاء: 4.

15 - التحيير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين المرداوي، دراسة وتحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين وغيره، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، ط: 1، 1421 هـ - 2000 م، الأجزاء: 8.

16 - تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، القاضي ناصر الدين البضاوي، تحقيق: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1433هـ - 2012م، الأجزاء: 3.

17 - تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي، أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي، المكتبة التجارية الكبرى مصر، 1357هـ - 1983م، الأجزاء: 10.

18 - تصحيح الفروع، علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط: 1، 1424هـ - 2003م، الأجزاء: 12.

19 - التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1419هـ - 1989م، الأجزاء: 4.

20 - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر بن عبد البر، حققه وعلق عليه: بشار عواد معروف، وآخرون، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - لندن، ط: 1، 1439هـ - 2017م، الأجزاء: 17.

21 - التنبيه على مشكلات الهداية، صدر الدين علي ابن أبي العز الحنفي، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد شاكر وغيره، مكتبة الرشد ناشرون - السعودية، ط: 1، 1424هـ - 2003م، الأجزاء: 5.

22 - تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، المؤلف: أبو عبد الله محمد ابن قيم الجوزية، دار عطاءات العلم، ط: 2، 1440هـ - 2019م، عدد الأجزاء: 3.

23 - التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، خليل بن إسحاق تحقيق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط: 1 الطبعة: الأولى، 1429هـ - 2008م، الأجزاء: 8.

- 24 - الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط: 2، 1384هـ - 1964م، الأجزاء: 20.
- 25 - الجامع لعلوم الإمام أحمد - شرح الأحاديث والآثار، إبراهيم النحاس، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، ط: 1، 1430هـ - 2009م، الأجزاء: 22.
- 26 - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر، الأجزاء: 4.
- 27 - حاشية الروض المربع، المؤلف: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط: 1، 1397هـ، الأجزاء: 7.
- 28 - حَاشِيَةُ اللَّبْدِيِّ عَلَى نَيْلِ الْمَآرِبِ، عبد الغني بن ياسين اللَّبْدِيُّ الحنبلي، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد سليمان الأشقر، دار البشائر، بيروت - لبنان، ط: 1، 1419هـ - 1999م، الأجزاء: 2.
- 29 - حاشية رد المحتار، على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار، محمد أمين، الشهير بابن عابدين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط: 2، الثانية 1386هـ - 1966م، الأجزاء: 6.
- 30 - الحاوي الكبير، أبو الحسن علي بن محمد بالماوردي، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1419هـ - 1999م الأجزاء: 19.
- 31 - الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين القرافي، تحقيق: محمد حجي وجماعة، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: 1، 1994م، الأجزاء: 14.
- 32 - الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، عمر بن عبد العزيز المترك.

33 - روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين النووي، تحقيق: بإشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط: 3، 1412هـ - 1991م، الأجزاء: 12.

34 - السلوك لمعرفة دول الملوك، أحمد بن علي، تقي الدين المقرئ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت، ط: 1، 1418هـ - 1997م، الأجزاء: 8.

35 - سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد يزيد ابن ماجه القزويني، تحقيق: عصام موسى هادي، دار الصديق للنشر، الجليل - السعودية، ط: 2، 1435هـ - 2014م.

36 - السنن الكبرى، أبو بكر أحمد البيهقي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية - القاهرة، ط: 1، 1432هـ - 2011م، الأجزاء: 24.

37 - الشراء بالهامش في الأسواق المالية المعاصرة، محمد شكري الجميل العدوي، حولة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، 915-909، 34/2.

38 - شرح الخرشي على مختصر خليل، أبو عبد الله محمد الخرشي، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط: 2، 1317هـ، الأجزاء: 8.

39 - شرح دليل الطالب، عبد الله بن أحمد بن يحيى المقدسي، تحقيق: أحمد بن عبد العزيز الجماز، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، السعودية - الرياض، ط: 1، 1436هـ - 2015م، الأجزاء: 3.

40 - شرح منتهى الإرادات - المسمى: «دقائق أولي النهى لشرح المنتهى»، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، الناشر: عالم الكتب، بيروت، ط: 1، 1414هـ - 1993م، الأجزاء: 3.

41 - صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة، دمشق، ط: 5، 1414هـ - 1993م، الأجزاء: 7.

- 42 - صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1374هـ - 1955م، الأجزاء: 5.
- 43 - عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، أبو محمد جلال الدين ابن شاس، دراسة وتحقيق: أ. د. حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط: 1، 1423هـ - 2003م، الأجزاء: 3.
- 44 - الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، زكريا الأنصاري، المطبعة الميمنية، الأجزاء: 5.
- 45 - الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية، جماعة من العلماء برئاسة الشيخ: نظام الدين البرنهابوري البلخي، ط: 2، 1310هـ المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، الأجزاء: 6.
- 46 - الفتاوى الكبرى، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1408هـ - 1987م، الأجزاء: 6.
- 47 - فتح العزيز بشرح الوجيز، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، دار الفكر.
- 48 - فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك، محمد بن أحمد بن محمد عlish، دار المعرفة الأجزاء: 2.
- 49 - فتح المعين بشرح قرّة العين بمهمات الدين، زين الدين أحمد بن عبد العزيز المليباري، دار بن حزم، ط: 1.
- 50 - فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب، سليمان بن عمر العجيلي، المعروف بالجمل، دار الفكر، الأجزاء: 5.
- 51 - الفروق الفقهية، أبو الفضل مسلم بن علي الدمشقي، تحقيق: محمد أبو الأجفان وغيره، دار الحكمة للطباعة والتوزيع والنشر، طرابلس - ليبيا، ط: 1، دار الحكمة 2007م.
- 52 - فقه البيوع على المذاهب الأربعة، محمد تقي العثماني، دار القلم، ط: 2، 2018م، الأجزاء: 2.

- 53 - الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غانم النفراوي، دار الفكر، 1415هـ - 1995م، الأجزاء: 2.
- 54 - قواعد الفقه، أبو عبد الله المقرئ التلمساني، تحقيق: د. محمد الدروابي، الناشر: دار ابن حزم، ط: 1، 2014.
- 55 - كشف القناع عن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، تحقيق وتخريج وتوثيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، المملكة العربية السعودية، ط: 1، (1421 - 1429هـ) = (2000 - 2008م) الأجزاء: 15.
- 56 - المبدع شرح المقنع، برهان الدين ابن مفلح، تحقيق: أد خالدين علي المشيخ وغيره، ركائز للنشر والتوزيع الكويت، ط: 1، 1442هـ - 2021م، الأجزاء: 10.
- 57 - المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، باشر تصحيحه: جمع من أفاضل العلماء، مطبعة السعادة مصر، الأجزاء: 31.
- 58 - مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، المعروف، بعناية: أحمد بن عثمان بن أحمد القره، دار الطباعة العامرة بتركيا عام 1328هـ، الأجزاء: 2.
- 59 - المَحَلِّي بالآثار، أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر بيروت، عدد الأجزاء: 12.
- 60 - المختصر الفقهي، محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي، تحقيق: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، ط: 1، 1435هـ - 2014م، الأجزاء: 10.
- 61 - المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: سعد بن ناصر الشثري، دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض - السعودية، ط: 1، 1436هـ - 2015م، الأجزاء: 25.
- 62 - المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، توزيع المكتب الإسلامي - بيروت، ط: 2، 1403هـ - 1983، عدد الأجزاء: 12.

- 63 - معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، عدد الأجزاء: 6.
- 64 - معونة أولي النهى شرح المنتهى، محمد بن أحمد الفتوحى، الشهير بابن النجار، تحقيق: أ. د عبد الملك بن عبد الله دهيش، مكتبة الأسدى، مكة المكرمة، ط: 5، 1429هـ - 2008م، الأجزاء: 12.
- 65 - المعونة على مذهب عالم المدينة، القاضي عبد الوهاب البغدادي، تحقيق: حميش عبد الحق، الأجزاء: 3.
- 66 - المغني، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي وغيره، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 3، 1417هـ - 1997م، الأجزاء: 15.
- 67 - مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحلّ مشكلاتها، أبو الحسن علي بن سعيد الجراجي، اعتنى به: أبو الفضل الدميّاطي، دار ابن حزم، ط: 1، 1428هـ - 2007م الأجزاء: 10.
- 68 - المتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، مطبعة السعادة، ط: 1، 1332هـ، الأجزاء: 7.
- 69 - منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد عlish، دار الفكر - بيروت، ط: 1، 1404هـ - 1984م، الأجزاء: 9.
- 70 - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: 2، الأجزاء: 18.
- 71 - مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد المغربي، المعروف بالحطاب الرّعيني المالكي، دار الفكر، ط: 3، 1412هـ - 1992م، الأجزاء: 6.

72 - الموطأ، مالك بن أنس، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات، ط: 1، 1425هـ - 2004م، الأجزاء: 8.

73 - النجم الوهاج في شرح المنهاج، كمال الدين، محمد بن موسى الدميمري أبو البقاء، دار المنهاج، تحقيق: لجنة علمية، ط: 1، 1425هـ - 2004م، الأجزاء: 10.

74 - نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين الرملي، دار الفكر، بيروت، ط أخيرة - 1404هـ/ 1984م الأجزاء: 8.

75 - النهاية في شرح الهداية، حسين بن علي السغناقي، تحقيق: رسائل ماجستير - مركز الدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، 1435 - 1438هـ، الأجزاء: 25.

76 - النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، أبو محمد عبد الله بن أبي زيد، القيرواني، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو وغيره، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1999م، الأجزاء: 15.

77 - نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، حققه، وخرج أحاديثه وآثاره وعلق عليه: محمد صبحي بن حسن حلاق، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، ط: 1، 1427هـ، الأجزاء: 15.

انزياح الأرض العقاري الزلزالي وآثاره في تنازع الملكية

زلال (كهركان مارش-تركيا) نموذجًا

الأستاذ الدكتور منير عبد الله خضير
أستاذ الفقه – جامعة الملك فيصل

ملخص

بسم الله الرحمن الرحيم، هذا البحث يتناول نازلة من نوازل القرن الخامس عشر الهجري، وهي انزياح الأرض العقاري الزلزالي، وآثاره في تنازع الملكية، ومراحل إعادة تحديد ملكية العقارات المجاورة لمكانه، وقد سمّيته: (الصّدع الزلزالي)، وقد حدث في الجمهورية التركية، الساعة 4,17 من فجر يوم الاثنين 15/ رجب/ 1444هـ - الموافق 2023/ 2/ 6م، وأدى هذا الزلزال إلى تأثر الطبقات (الجيولوجية) العليا لبعض العقارات المتاخمة لمكان (الصّدع الزلزالي)، وحدوث (انزياح عقاري) في قشرتها الأرضية، بلغ عرّضه من ثلاثة أمتار إلى قرابة ثمانية أمتار، وعلى أثره تجاوزت عقارات مملوكة لشخص إلى عقارات مجاورة أخرى، يملكها مالكون آخرون، مما قد يؤدي إلى حصول تنازع في ملكية هذه العقارات.

ويهدف البحث إلى بيان كيفية تحديد العقارات المتأثرة بهذا (الصّدع الزلزالي)، وتحديد أوصافها؛ السطحية وما تحتها، ثم يبين مراحل إعادة تحديد ملكية هذه العقارات، مستندًا إلى الأدلة الشرعية، والعلمية الكونية، والمواد القانونية

المعتبرة، وبنود المعاهدات الدوليّة، كما يعرّض أقوال أهل العلم والخبرة، ويبيّن مدى تباين مواقفهم وأحكامهم، مع بسط أدلّتهم، ثم يستخلص الضوابط الشرعيّة والأسس القانونيّة والإداريّة والسياسيّة والدوليّة التي تنظّم عمليّة إعادة تحديد ملكيّة العقارات الموجودة في منطقة (الصّدع الزلزاليّ).

الكلمات المفتاحيّة البحثيّة: زلزال - نوازل - عقار - منقول - مُلكيّة.

Abstract:

This research examines the impact of seismic land displacement on property ownership and the process of re-determining ownership of adjacent properties. This is a contemporary issue arising from the devastating earthquake that struck Türkiye at 4: 17 AM on Monday, February 6, 2023 (15 Rajab 1444 AH). Focusing on the aftermath of this "Seismic Fault," the study explores how the quake affected the geological layers of adjacent properties, causing displacements ranging from three to nearly eight meters. This resulted in some properties encroaching upon others, potentially leading to ownership disputes.

The research aims to establish a methodology for identifying and characterizing affected properties, both above and below ground. It then outlines the process for re-establishing property boundaries, drawing upon Islamic legal principles (Sharia), universal scientific evidence, relevant legal frameworks, and international treaties. Expert opinions and differing viewpoints are presented, along with the evidence supporting each. Finally, the research synthesizes the Sharia rules as well as the legal, administrative, political, and international principles governing the re-determination of property ownership within the affected zone.

Keywords: Earthquake, Turkey, Fault, Contemporary Issues, Real Estate, Dependent Real Estate, Land Displacement, Continental Drift, Movable Property, Ownership.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، القائل: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (الأعراف: 128) والقائل- سبحانه تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ (الطارق: 12) والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد الأمين، المبعوث رحمة للعالمين، القائل: «مَنْ ظَلَمَ قَيْدَ شَبْرٍ مِنَ الْأَرْضِ، طُوِّقَهُ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ»⁽¹⁾، والقائل: «لعن الله مَنْ سَرَقَ - أو غَيَّرَ - مَنْارَ⁽²⁾ الأرض»⁽³⁾.

وبعد، فإنّ هذا البحث يتناول «آثار انزياح الأرض الصّدعيّ، في ملكيّة العقارات المتأثّرة بالصّدع، واحتمال التنازع بين مالكيها، ويناقش كيفية إعادة تحديد ملكيّة العقارات؛ المُرَاحة والمُزَاح إليها، فيشرح محتواها، ويذكر أدلتها، ويبين أحكامها، ثم يستخلص مراحلها وفق الضوابط الشرعيّة والقانونيّة والإداريّة والسياسيّة والدوليّة.

أولاً: أهميّة الموضوع: تبرز أهمية الموضوع في توضيح مراحل عمليّة إعادة ملكيّة العقارات المتأثّرة بالصّدع الزلزاليّ، والانزياح الناتج عنه، وضوابطها الشرعيّة والقانونيّة والإداريّة والسياسيّة والدوليّة، ليضعها بين أيدي المستفيدين والمستخدمين؛ بدءاً من الدوائر العقاريّة الحكوميّة الرسميّة، ومروّراً بالمهندسين (الطوبوغرافيين) والخبراء (الجيولوجيين)، والمقاولين الممولّين، والبنّائين المحترفين، وانتهاءً بالمالكيين والمستثمرين، ليعرف كلّ منهم ماله من حقوق، وما عليه من واجبات.

(1) البخاري، كتاب المظالم، باب إثم من ظلم شيئاً من الأرض 866/2 رقم 2321، ومسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها 1231/3 رقم 1612.

(2) مَنَارُ الْأَرْضِ: هي علامات حدودها. وهي العَلَمُ والحدّ بين الأرضين. (غريب الحديث، ابن الجوزي 440/2). والحديث يعني: ملعونٌ مَنْ نَقَلَ حَدُودَ أَرْضٍ، وأدخلها في ملكه. ولفظها؛ إمّا تُخُوم، وهو مفرد، جمعه تُخُوم عند الكوفيين، أو تُخُوم، وهو جمع، واحدهما تُخْم، عند البصريين والشاميين عن أبي عبيد.

(3) مسلم، كتاب الأضاحي، باب تحريم الذبح لغير الله تعالى ولعن فاعله 1567/3 رقم 1978.

ثانيًا: أسباب اختيار الموضوع:

1 - حدوث نازلة كونية، تمثلت بزلزال أرضي، أعقبه صدع سطحي، نتج عنه انزياح عقاري.

2 - عدم وجود أدلة شرعية، ومواد قانونية، وأنظمة إدارية تحكم هذه النازلة.

ثالثًا: مشكلة البحث: تتمثل في احتمال وقوع خلافٍ وتنازعٍ بين مالكي العقارات؛ المُنزاحة والمُنزاح إليها، حول ملكية باطن أرض هذه العقارات وثوراتها، وربما حول بعض أعيانها الظاهرة.

رابعًا: أهداف البحث الرئيسة والتبعية:

أ- الهدف الرئيس: حلّ مشكلة البحث، بوضع طريقة واضحة لإعادة تحديد ملكيات العقارات المتأثرة (بالصدع الزلزالي) و(الانزياح العقاري).

ب- الأهداف التبعية:

1 - بيان مفهوم (الصدع الزلزالي) و(الانزياح العقاري).

2 - بيان أسباب (الصدع الزلزالي).

3 - توضيح طرائق تحديد محل العقارات قبل الانزياح، وبعده.

4 - تحديد مساحات العقارات المُنزاحة، والمُنزاح إليها بالطرق المباشرة، والرصد الفلكي الحديث.

5 - مراحل إعادة تحديد ملكية هذه العقارات.

6 - بيان الاتجاه الراجع في إعادة تحديد ملكيات العقارات المتأثرة (بالانزياح العقاري)، وبيان أسباب الترجيح.

خامسًا: الدراسات السابقة: أرى أنَّ (الانزياح العقاري) الناتج عن (الصدع الزلزالي) نازلةٌ حديثة، ولا يوجد -حسب ظني- أيُّ بحثٍ يتعلّق بموضوع (الانزياح العقاري).

سادساً: منهجية البحث: اعتمد البحث المنهج الاستقرائي: في تتبّع جزئيات الموضوع، وجمع المادة العلمية من النصوص الشرعية وأقوال أهل العلم فيها، ومن القواعد الأصولية والفقهية، وأقوال أهل الخبرة في علوم (الجيولوجيا والطوبوغرافيا). والمنهج التحليلي والمقارنة: في تحليل النازلة، والنصوص الشرعية المتعلقة بها، ودراسة أقوال المفسرين وشراح الحديث، ومقارنة أقوالهم لاستنباط الأحكام النهائية.

سابعاً: خطة البحث: يتألف هذا البحث من مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة. مقدمة، وتتضمن التعريف بالبحث، وأهميته، وأسبابه، ومشكلته، وأهدافه، ودراساته السابقة، ومنهجه، وخطته التفصيلية.

المبحث الأول في التعريف بمفردات الموضوع. المبحث الثاني - توصيف عقارات (الصدع الزلزالي). المبحث الثالث في إعادة تحديد ملكية عقارات (الصدع الزلزالي).

الخاتمة، وتتضمن نتائج البحث، ثم فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول: التعريف بمفردات الموضوع

المطلب الأول: تعريفات، وفيه مطلبان

الفرع الأول: تعريف (الزلازل) وأسبابه

تعريف الزلازل لغة: الزَّلْزَلَةُ والزَّلْزَال: تَحْرِيكُ الشَّيْءِ، وَقَدْ زَلَّزَلَهُ زَلْزَلَةً وَزِلْزَالًا⁽⁴⁾.

التعريف المقترح للزلازل:

ظاهرة كونية أرضية مستمرة، تحدث بسبب تحريك صفائح الغلاف الأرضي الصخري، بعكس عقارب الساعة، فتتصادم وتتكسر؛ فتتقارب أو تتباعد، فينشأ فراغ، يملؤه صهير معدني، فيتجمد، وقد يحدث جذب طردى خارجي لبعض الصفائح الأرضية بقوة جاذبية من الكواكب الأخرى، فتصدر أصواتاً عميقة، وتُسبب هزات مختلفة، وتحدث انفجارات موضعية مختلفة القوة. قال تعالى:

(4) لسان العرب، ابن منظور 307/11.

﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ (الزلزلة: 1). قال أهل العلم: «أي: تحركت من أسفلها، أي من أصلها حركة شديدة، وفي النفخة الأولى يزلزلها، ثم تزلزل ثانية، فتخرج موتاها وهي الأثقال. واعلم أن فعل (زَلَّ) للحركة المعتادة، و(زُلْزِلَ) للحركة الشديدة العظيمة، لما فيه من معنى التكرير، وهو كالصرصر في الريح»⁽⁵⁾.

نظرية الصفائح الأرضية (التكتونية البنائية Plate tectonics):

هي نظرية علمية (جيولوجية)⁽⁶⁾، تصف الحركات الكبرى لغلاف الأرض الصخري، وتساهم في تشكيل سطح الأرض، ويبلغ عدد الصفائح البنائية في الأرض 16 صفيحة؛ 10 منها صفائح صغيرة و6 الأخرى صفائح عملاقة، وقد اعتمد هذا النموذج النظري على مفهوم (نظرية الانجراف القاري) التي طُرحت في العقود الأولى من القرن العشرين، وقد قبلها مجتمع علماء الأرض، بعد طرح مفهوم (تمدد قاع البحر) في نهاية خمسينات وبداية ستينات القرن العشرين⁽⁷⁾.

ومن رواد نظرية (الصفائح التكتونية البنائية) عالم الأرصاد الجوية الألماني (ألفريد فيجنر)⁽⁸⁾، حيث لاحظ أن الساحل الشرقي لأميركا الجنوبية والساحل

(5) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي 147/20، ومفاتيح الغيب، الرازي 156/17، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير 460/8.

(6) (الجيولوجيا): علم الأرض، أو طبقات الأرض، ويختص بدراسة بنية الأرض الصلبة، والصخور التي تتكون منها، والعمليات التي تحدث عليها، ويتفرع عنه عدة فروع، ومنها: (الجيوفيزياء) ويدرس التركيبات الصخرية، و(الجيولوجيا) البنيوية، ويدرس الرواسب، وعلم المعادن، وعلم المياه الجوفية، وعلم الصخور، وعلم المستحاثات، و(الجيولوجيا) التاريخية، والهندسة (الجيولوجية). (يُنظر: الموسوعة الحرة).

(7) يُنظر: الموسوعة الحرة عن الموسوعة في العلوم الطبيعية، إدوار غالب، ط2، دار المشرق، بيروت. 443/1، وصفحات أخرى.

(8) ألفريد لوثر فيجنر: عالم فلكي ألماني، اهتم بدراسة فيزياء الأرض وعلم الأرصاد الجوية في القطب الشمالي، وضع (نظرية الانجراف القاري) عام 1912م، التي افترضت أن القارات كانت تنجرف ببطء حول الأرض، وزعم أن جميع القارات كانت كتلة قارية واحدة، وانجرفت متباعدة عن بعضها البعض، وافترض أن السبب يرجع إلى قوى الطرد المركزية الناتجة عن دوران الأرض، أو بدريّة الكواكب الفلكي. ولكن جاءت نظرية (الصفائح الأرضية التكتونية Plate tectonics)، فكانت من أكبر الاعتراضات على نظريته في الانجراف، حيث سئل عن طبيعة القوى التي تحرك الصفائح وتدفعها، فلم يجد لها جواباً، مات في برلين في نوفمبر/1930م، وعمره 50 سنة. (يُنظر: الموسوعة الحرة).

الغربيّ لأفريقيا متناسبان، ويتفقان معا مثل لعبة «قَطْع الأَلغاز». واللعبة تعني اصطفااف القطع ذات الأطراف المتناسبة (المتشابهة) بجانب بعضها.

أسباب الزلازل:

جاء في بعض الدراسات، أنَّ الأرض تشهد سنوياً نصف مليون هَزَّة أرضيَّة، ما بين الضعيفة جداً والمتوسطة والشديدة، بسبب تحرك الصفائح الأرضيَّة (التكتونيَّة البنائيَّة)، وقد درس علماء الأرض هذه الصفائح الأرضيَّة، وأطلقوا عليها تسميات مثل: الصفيحة العربيَّة والأناضوليَّة والإيجيَّة نسبة إلى بحر (إيجه)⁽⁹⁾، والأوراسيَّة؛ لأنها مشتركة بين قارَّتي أوروبا وآسيا، والأفريقيَّة، وهي التي تحرَّكت بقوة ضغط الغازات تحتها، وسبَّب تحرُّكها باتجاه الشمال الغربيّ زلزال (كهрман مارش-تركيا).

وقد قام الباحث الفلكيُّ الهولندي (فرانك هوغريبتس)⁽¹⁰⁾، المهتمّ بعلم (جيولوجيا) الزلازل، فبحث في أسباب الزلازل، منذ سنة 2014م، وربطها بحركة مدارات الكواكب حول الشمس، ومقابلتها للأرض، حيث استقرأ الكثير منها في أمكنة معيَّنة، وفي أزمنة متعاقبة، ثم أطرَّها ضمن إطارٍ من علاقات رياضيَّة (فلكيَّة-جيولوجيَّة)، فأوجد تلك العلاقة القويَّة التي تربط الزلازل بمدارات الكواكب-برأيه-، وقد توقَّع حدوث زلازل معيَّنة في وقتٍ اقتران بعض كواكب المجموعة الشمسيَّة باصطفافها في خطٍّ متعامد مع الأرض أثناء دورانها، فأدَّى إلى تجميع قُوَى جاذبيَّتها المغناطيسيَّة⁽¹¹⁾ تُجَاه الأرض بسبب المعادن والحديد والنيكل الموجود في باطنها، فيحدث الزلزال الباطنيّ في موضع التقابل القشريّ السطحيّ، حيث كان موضعُ الجذب⁽¹²⁾.

(9) بحر إيجه: أحد أفرع البحر المتوسط، طوله 643,5 كم، وعرضه 322 كم، ومساحته: 214,000 كم²، ومتوسط عمقه 1500 م، ويحوي عدة جزائر، ويقع بين شبه الجزيرة اليونانية والأناضول، ويتصل ببحر مرمرة عن طريق مضيق الدردنيل، وتطل عليه تركيا واليونان. (يُنظر: الموسوعة الحرَّة)

(10) مِن لقاء تلفزيونيٍّ مع الباحث (فرانك هوغريبتس) على قناة (الجديد) اللبنانية، في برنامج: (فوق - 18)، بتاريخ 2023/2/14م.

(11) مكوّنات الكواكب الأخرى مختلفة عن الأرض، فمعظمها تتغلَّب فيها الغازات على المعادن بعكس تكوين الأرض.

(12) فرانك هوغريبتس: باحث فلكي هولنديّ ولد 1968م، اهتمّ في (جيولوجيا) الزلازل، فبحث

ومن جانب آخر، فإنَّ هذه الجاذبيَّة المغناطيسيَّة، هي السبب في حدوث ظاهرتيَّ (المدَّ والجَزُر)⁽¹³⁾، المتعلِّقة بجاذبيَّة القمر، ثم الشمس.

أسباب زلازل تركيا:

نشر الباحث الفلكيَّ (فرانك هوغريبتس)، تغريدة على صفحته بتاريخ 2023 / 2 / 3م، توقَّع فيها حدوث زلزال تركيا في منطقة ولاية (كهрман مارش)، بقوة تتراوح بين 7.4 و 7.7 درجة على مقياس (ريختر)⁽¹⁴⁾ بعد ثلاثة أيام من النشر، وعلَّل ذلك بسبب اصطافاف بعض كواكب المجموعة الشمسيَّة وعلى رأسها القمر في حالة (البدر)، فحصلت جاذبيَّة قويَّة، تحرَّكت بقوتها الصفيحة الأرضيَّة العربيَّة، باتجاه الصفيحة الأناضوليَّة، وحدث زلزال قوي، قدَّر العلماء قوَّته بما يعادل قوَّة خمسمائة قنبلة نوويَّة.

النبؤُ بحدوث (زلزال تركيا):

كشف الباحث الهولنديَّ (فرانك هوغريبتس) أنَّ ذروة القمر «البدر» التي ظهرت في اليومين الماضيين، ستؤدي إلى هزة أرضية قويَّة قد تصل إلى 6 درجات بين 10 و 12 شباط/ فبراير الجاري 2023م، وأنَّ عددا من الهزات الارتدادية، تَظهر في خريطة المنطقة التي وقع فيها زلزال الاثنين 2023 / 2 / 6م في سوريا وتركيا، كما يَظهر في الخريطة نشاطُ زلزاليٍّ بالجنوب والجنوب الشرقي، حيث يقع لبنان، وعلى الجانب الآخر العراق وإيران⁽¹⁵⁾.

في أسبابها، وربطها في مدارات الكواكب حول الشمس، ومقابلتها للأرض.

(13) المدَّ والجَزُر: ظاهرتان طبيعيتان دوريتان متعاقبتان، والمدَّ ارتفاع تدريجيَّ في منسوب مياه البحار والمحيطات، والجَزُر انخفاض تدريجيَّ في منسوب مياه البحار والمحيطات، ويحدثان بفعل جاذبيَّة الشمس والقمر، ولأنَّ القمر أقرب إلى الأرض فتأثير جاذبيَّته أكبر رغم صغر حجمه، ويحدثان مرتين كل يوم، كل 12 ساعة؛ لأنَّ مناطق سطح الأرض تواجه القمر أثناء دورتها، فيحدث المدَّ، وعندما تبتعد يحدثُ الجَزُر، ويختلف ارتفاع المد باختلاف موقع القمر في مداره بالنسبة لكلِّ من الأرض والشمس، والعامل الآخر فيهما هو قوة الطرد المركزيِّ الناتج عن دوران الأرض حول نفسها.

(14) مقياس (ريختر) أو (ريشتر): مقياس عدديٌّ لوغاريتميٌّ خوارزميٌّ، يقيس شدة الزلازل، مؤلَّف من جهازين؛ أحدهما للاهتزازات الأفقيَّة للأرض، والآخر للاهتزازات الرأسيَّة، فيرسمها بخطَّ متكسَّر، بكسرات مختلفة الطول، تتناسب مع صَعْف الزلازل وشدَّته، ودرجاته من 0 إلى ما دون 10، وكل زيادة في درجة تشير إلى زيادة عشرة أضعاف في شدة الزلازل. طوره (تشارلز فرانسيس ريشتر)، وسجل في معلمه عام 1935م. (يُنظر: الموسوعة الحرَّة)

(15) وقد أثارت تصريحات العالم الهولنديِّ جدلاً بين الناس، فالعوام سخروا منه وربما شتموه،

وَمِنْ لَطَافِ الْخَالِقِ الْحَكِيمِ، أَنَّ الْهَزَّاتِ الْارْتِدَادِيَّةَ، تَفِيدُ فِي تَفْرِيجِ الطَّاقَةِ الْغَازِيَةِ الْمَخْتَزَنَةِ تَحْتَ صَفَائِحِ الْقَشْرَةِ الْأَرْضِيَّةِ، مِمَّا يَفِيدُ فِي اسْتِقْرَارِ الْأَرْضِ، وَرَأَى بَعْضُ الْبَاحِثِينَ: أَنَّ الزَّلَازِلَ فِي هَذِهِ الْمُنْطَقَةِ لَنْ تَعُودَ إِلَى التَّرْزُلِ وَالتَّحْرُكِ مِنْ مَكَانِهَا قَبْلَ 200 سَنَةٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

مدى صحّة التنبؤ بحدوث (الزلازل):

لَا يُمَكِّنُ لِأَحَدٍ أَنْ يَعْلَمَ مَا يَحْصُلُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ (لقمان: 34). قَالَ ﷺ: (مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ خَمْسٌ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ: لَا يَعْلَمُ مَا فِي غَدٍ إِلَّا اللَّهُ...) (16). حَدِيثُ الرُّبَيْعِ بِنْتِ مُعَوِّذِ بْنِ عَفْرَاءَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَتْ: جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَدَخَلَ عَلَيَّ صَبِيحَةَ بُنَيَّ بِيٍّ، فَجَلَسَ عَلَيَّ فِرَاشِي كَمَجْلِسِكَ مِنِّي، فَجَعَلَتْ جُوزِيَّاتٍ يَضْرِبْنَ بِدَفٍّ لَهْنًا، وَيَنْدُبْنَ مَنْ قُتِلَ مِنْ آبَائِي يَوْمَ بَدْرٍ، إِلَى أَنْ قَالَتْ إِحْدَاهُنَّ: «وَفِينَا نَبِيٌّ يَعْلَمُ مَا فِي غَدٍ». فَقَالَ: (دَعِي هَذَا وَقُولِي الَّذِي كُنْتَ تَقُولِينَ) (17).

الفرع الثاني: مفهوم (الصدع الزلزالي) وأسبابه:

تعريف (الصدع) لغة: الشَّقُّ فِي الشَّيْءِ الصُّلْبِ كَالزُّجَاجَةِ وَالْحَائِطِ وَغَيْرِهِمَا، وَجَمْعُهُ صُدُوعٌ، وَالصَّدْعُ فِي الزُّجَاجِ أَنْ يَبِينَ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ، وَصَدَعَ الشَّيْءُ يَصْدَعُهُ صَدْعًا وَصَدَعَهُ فَانْصَدَعَ وَتَصَدَّعَ: شَقَّهُ نِصْفَيْنِ، وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدَعُونَ﴾. أَيِ يَتَفَرَّقُونَ فَيَصِيرُونَ فَرِيقَيْنِ؛ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ. وَصَدَعَ الْفَلَاةُ وَالنَّهْرُ: شَقَّهُمَا وَقَطَعَهُمَا (18).

واغتنم بعضهم الفرصة لدواعٍ سياسية وسياسية ومالية وأمنية، وقد أثار رعب المصريين، فردّ عليه رئيس المعهد القومي للبحوث الفلكية والجيوفيزيقية في مصر (جاد القاضي) قائلا: إن هذه التصريحات لا تنطبق على مصر، وإن بلادها آمنة من الزلازل المدمرة، ولا يمكن أن تتعرض مدنها الساحلية لموجة «تسونامي».

(16) البخاري، كتاب التفسير، بابٌ قَوْلُهُ: (اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ) 79/6 رقم 4697.

(17) البخاري، كتاب النكاح، باب ضرب الدف في النكاح والوليمة 19/7 رقم 5147.

(18) لسان العرب، ابن منظور 194/8.

التعريف المُقْتَرَح (للصَّدْع الزلزالي):

الصَّدْع شَقٌّ في القشرة السطحيَّة للأرض، يختلف في العَرْض والعمق، حسب قوَّة اندفاع الغازات المخزَّنة تحت الطبقات العليا للأرض. قال تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ (الطارق: 12). قال ابن عباس- رضي الله عنهما: «هو انصداعها عن النبات»⁽¹⁹⁾. وقال أهل العلم: «أي تتصدع عن النبات والشجر والثمار والأنهار، نظيره: ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقَاقًا﴾ (عبس: 26) والصدع: بمعنى الشَّق؛ لأنه يصدع الأرض، فتصدع به. وكأنه قال: والأرض ذات النبات؛ لأنَّ النبات صادعٌ للأرض. وقال مجاهد: والأرض ذات الطرق التي تصدعُها المشاة. وقيل: ذات الحرث؛ لأنه يصدعها. وقيل: ذات الأموات؛ لانصداعها عنهم للنشور»⁽²⁰⁾.

صدوع زلزال تركيا: في عقب زلزال (كهрман مراش) في تركيا، حدث صدوع كثيرة، تراوحت عرضُها بين ثلاثة أمتار إلى قرابة ثمانية أمتار، وتراوحت أعماقها بين مترين إلى 10 أمتار، كما في ريف ولاية (ملاطيا).

المطلب الثاني: المسح (الجيولوجي)، وفيه مطلبان

الفرع الأول: وصف طبقات الأرض

طبقات الأرض ثلاثٌ بالتدرُّج من الأعلى:

1. القشرة الأرضيَّة (Crust): وتتكوَّن من المواد الأخف؛ مثل صخور (البازلت) الكثيف الكتيم في قاع المحيطات، و(الجرانيت) النَّفوذ في اليابسة، وتحوي القشرة صفائح (Plates) متحركة، ولكنها قد تلتصق، فيتراكم ضغط الغازات المندفعة من الباطن، فتتهزُّ القشرة، وتحدث الزلازل (Earthquake)، رقيقة جدًّا نسبيًّا، ولا تشكِّل سوى نحو 1٪ من حجم الأرض. وهي مجال الحياة على الأرض.

(19) وكذا قال سعيد بن جبیر وعكرمة والضحاك والحسن وقتادة والسدي، وغير واحد. (تفسير القرآن العظيم، ابن كثير 376/8).

(20) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي 11/20.

وُسُمك القشرة الأرضية يتراوح بين (5-8) كيلومتر في أسفل المحيطات، ويبلغ قرابة 32 كيلومترًا أسفل القارّات.

2. طبقة الستار (Mantle): أكبر الطبقات الأرضية، حيث يشكّل أكثر من نصف حجم الأرض، ويقع على قرابة 2900 كم، أسفل القشرة، بينما يقدر سمكه بنحو 2250 كيلومتر، وصخوره كثيفة وحارّة جدًّا، وتتحرك مثل الإسفلت بسبب الاختلاف الكبير في درجات الحرارة بين أسفله وأعلاه، وحرارته تتراوح من 870 درجة مائويّة في الأعلى، إلى 2200 درجة مائويّة، وضغط غازاتها هي السبب في تحرك صفائح الأرض، واحتكاكها، واصطدامها، وتكسرها، الذي يؤدي إلى حدوث الزلازل.

3. طبقة اللبّ (Core): وتتكوّن من المعادن الثقيلة؛ كالحديد والنيكل. وينقسم اللبّ إلى قسمين؛ (لبّ داخليّ) كثيف صلب ساخن (Inner Core)، و(لبّ خارجيّ) منصهر (Outer Core)⁽²¹⁾. وأرى أنّ بحوث الزلازل على المدى المنظور وبشكل عام، تتعلّق بالطبقة السطحيّة فقط، دون الطبقات الداخليّة، وربما تتوسّع البحوث والدراسات المستقبلية، فتشمل كل الطبقات.

الفرع الثاني: مفهوم الانزياح العقاريّ

أولًا: تعريف (العقار) لغة: هو المنزل والأرض والضياع، وقيل: النخل والمتاع، ورأس النخلة المقطوعة مع الجُمّار، وعُقر الشيء أصله، وعُقّار الكلاب أي خيار ما يُرعى من نبات الأرض، ويُعتمد عليه بمنزلة الدار، وعُقّار البيت متاعه ونَصْدُه الذي لا يُبتذل إلاّ في الأعياد والحقوق الكبار، والعُقّر القصر الذي يكون مُعتمدًا لأهل القرية⁽²²⁾.

ويقابله (المنقول).

(21) نُشر المقال في 4 / تموز-يوليو / 2021م.

(22) لسان العرب، ابن منظور 596/4.

ثانيًا: تعريف المنقول:

• المنقول عند الحنفية: هو ما يمكن نقله وتحويله من مكان إلى آخر، سواء أُنْقِي على صورته وهيئته الأولى، أم تغيرت صورته وهيئته بالنقل والتحويل، ويشمل النقود والعروض التجارية وأنواع الحيوان والمكيلات والموزونات⁽²³⁾.

• المنقول عند المالكية: هو ما أمكن نقله وتحويله من مكان إلى آخر مع بقاءه على هيئته وصورته الأولى كالملابس والكتب والسيارات ونحوها. والعقار عندهم: هو ما لا يمكن نقله وتحويله أصلاً كالأرض، أو أمكن تحويله ونقله مع تغيير صورته وهيئته عند النقل والتحويل كالبناء والشجر، فالبناء بعد هدمه يصير أنقاضاً، والشجر يصبح أخشاباً⁽²⁴⁾.

• وقد يتحول المنقول إلى عقار، مثل: الأبواب والأقفال وتمديدات الماء والكهرباء، فتصبح عقاراً باتصالها بالعقار على نحو ثابت. وسماها بعض الحنفية: (عقاراً بالتبعية).

• وقد يتحول العقار إلى منقول، مثل: أنقاض البناء، وكل ما يُستخرج من الأرض من معادن وأحجار وتراب، تصبح منقولة بمجرد فصلها عن الأرض⁽²⁵⁾.

ثالثاً: تعريف العقار في الاصطلاح الفقهي:

- 1 - العقار هو الأرضين فقط، وهو قول جمهور الشافعية والحنابلة⁽²⁶⁾.
- 2 - العقار ما له أصل ثابت، ولا يمكن نقله وتحويله، كالدور والأراضي، أما البناء والشجر فيعتبران من المنقولات، إلا إذا كانا تابعين للأرض، فيسري عليهما حكم (العقار بالتبعية)، وهو قول الحنفية والمالكية⁽²⁷⁾.

(23) حاشية ابن عابدين 408/3، ومجلة الأحكام العدلية، المادة 128، والفقهاء الإسلامي وأدلته، د. الزحيلي 404/4.

(24) بداية المجتهد، ابن رشد الحفيد 254/2.

(25) انظر: الفقهاء الإسلامي وأدلته، د. الزحيلي 404/4.

(26) انظر: روضة الطالبين، النووي 155/4، والمغني، ابن قدامة 439/7.

(27) الهداية، المرغيناني 419/10، ومجلة الأحكام العدلية، المادة 129، وبداية المجتهد، ابن رشد الحفيد 254/2.

قال ابن عابدين⁽²⁸⁾ في رهن الشجر: «..في مواضعها، أو تبعاً للأرض مع التنصيص على نفي الثمر، بخلاف البيع؛ لأن بيعه -الشجر- بدون الثمر جائز، ولا ضرورة إلى إدخاله من غير ذكر، وبخلاف المتاع في الدار، حيث لا يدخل في رهن الدار من غير ذكر.. (قوله لأنه اتصال مجاورة) علة لجواز رهن الشجر بمواضعها، أي لأن اتصال الشجر ومواضعها القائمة فيها بباقي الأرض (اتصال مجاورة)، لا (اتصال تبعية) كالبناء وسرج الدابة، ولا (اتصال خِلقة) كالثمر، فهو كرهن متاع في وعاء⁽²⁹⁾.

وقال: «وَمَنْ حَلَفَ لَا يَدْخُلُ دَارَ فُلَانٍ، فَقَامَ عَلَى أُسْكُفَّةٍ⁽³⁰⁾ الْبَابِ، وَإِنْ كَانَ هَذَا الْبَابُ إِذَا أُغْلِقَ كَانَتْ الْأُسْكُفَّةُ خَارِجَ الْبَيْتِ لَا يَحْنُثُ، وَإِنْ كَانَتْ دَاخِلَ الْبَيْتِ يَحْنُثُ، وَلَا شَكَّ أَنَّ تَبَعِيَّةَ الْأُسْكُفَّةِ لِلدَّارِ⁽³¹⁾.

3 - العقار: هو الأرضين، وكل ما اتصل بها اتصال قرار، كالبناء والغراس ونحوهما، وهو قول المالكية⁽³²⁾.

ونلاحظ أن الفقهاء في تعريفاتهم للعقار ما بين مضيق وموسع، فبعضهم حصره في الأرض فحسب، وهو الأصل، إلا أن تعريف المالكية للعقار أوسع وأشمل،

(28) ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، وينتهي نسبه إلى زين العابدين بن الحسين بن علي-رضي الله عنهم- وجدته لأبيه بنت الشيخ محمد أمين المَجَبِّي صاحب (خلاصة الأثر)، صوفي نقشبدي، فقيه الحنفية في الديار الشامية، له: حاشية رد المحتار على الدر المختار للحصكفي، وحاشية على المطول في البلاغة، وحواشي على تفسير البيضاوي، وتنقيح كتاب النحو للأسطواني، والرحيق المختوم في الفرائض، وشرح كنز الدقائق للنسفي، ونسمات الأسرار على إفاضة الأنوار على كتاب المنار لابن مَلَك في الأصول، ونزهة النواظر على الأشباه والنظائر، وقرّة عيون الأخيار، ومجموعة رسائل، وجمع كتاب عقود اللآلي في الأسانيد العوالي للشيخ محمد شاكر العقاد الدمشقي الحنفي، وأتمه سنة 1221هـ، توفي سنة 1252هـ ودفن في مقبرة الباب الصغير في دمشق. (الأعلام، الزركلي 267/6).

(29) حاشية ابن عابدين 345/27. انظر: مرشد الحيران، كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ص 962.

(30) أُسْكُفَّةُ الْبَابِ: الَّتِي تُوْطَأُ؛ وَقِيلَ: الْعَتَبَةُ الْعُلْيَا. وَالْخَشَبَةُ الَّتِي فَوْقَ الْأَعْلَى هِيَ الْحَاجِبُ، وَالْأُسْكُفَّةُ: السُّفْلَى. انظر: مرشد الحيران، كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ص 962.

(31) المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ابن مازة 503/3. انظر: مرشد الحيران، كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ص 962.

(32) حاشية الدسوقي، ابن عرفة 479/3.

وأقرب إلى التعريفات اللغوية للعقار، فمفهوم العقار أعم من مفهوم الأرض، فالعقار عندهم يشمل الأرض والمتاع، وما يتصل بالأرض من البناء والغراس اتصال قرار، أو اتصال اضطرار كأدوات نضح الماء من البئر، وأدوات الزراعة المرتبطة بالأرض الزراعية.

رابعاً: مفهوم العقار في القانون: هو أوسع من مفهومه في الفقه، فيمتد ليشمل -إلى جانب الأرض والدور- المنقولات الملازمة للأرض، المتصلة بها اتصال اضطرار كما سماها المالكية، مثل آلة الحراثة وأدوات النقل، ويسمى عند القانونيين، وبعض فقهاء الحنفية (عقار بالتبعية)⁽³³⁾.

خامساً: تعريف (الانزياح) لغة: زاح الشيء زَيْحاً وزَيْحاً وزَيْوْحاً وزَيْوْحاً، وانزاح: ذَهَبَ وَتَبَاعَدَ، وَأَزَحْتُهُ وَأَزَاحَهُ غَيْرُهُ. وَالزَّيْحُ ذَهَابُ الشَّيْءِ، تَقُولُ: قَدْ أَزَحْتُ عِلَّتَهُ فَرَاخْتُ. وَزَاحَ عَنِّي الْبَاطِلُ أَي زَالَ وَذَهَبَ. وَأَزَاحَ الْأَمْرَ: قَضَاهُ⁽³⁴⁾.

وهو تباعدُ بين جزأين من أجزاء القشرة الأرضية السطحية عن بعضهما بمسافات مختلفة.

سادساً: التعريف المقترح (للالنزياح العقاري): هو تباعدُ عقارٍ محدّد، كائنٍ ضمن نطاق (الصدّع الزلزالي) عن أرضه، وتجاوزه أرض عقارٍ مجاور آخر والمقصود (بالأرض) في هذا التعريف قشرتها السطحية العليا، دون طبقاتها الباطنية.

سابعاً: تاريخ الانزياح العقاري: هو جزء من نظرية (الانجراف القاري)، وهو نشاط (جيولوجي)، يتمثل بحركة (الصفائح التكتونية) البنائية للقارات؛ إمّا بالتباعد أو بالتقارب أو بالاحتكاك بين صفيحتين، فتبدو وكأنها تتزحزح عبر قاع البحر⁽³⁵⁾.

وأول من قال بهذه النظرية (أبراهام أورتيليوس) سنة 1596م، ثم تطورت على يد (ألفريد فيجنر) سنة 1912م، ورفضها بعض المتخصصين آنذاك لعدم

(33) حاشية ابن عابدين 345/27. انظر: مرشد الحيران، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ص 962.

(34) لسان العرب، ابن منظور 470/2.

(35) يُنظر: المنظور التاريخي لتكتونية الصفائح، نسخة محفوظة 27 يوليو 2018، من موقع واي باك مشين.

شرحها للآلية التي تَمَّت بها تلك الحركة، ورفضها البعض الآخر لِما تضمنته من افتراضات نظريّة دون أدلّة علميّة، ثم لاقت قبولاً بعد أن قدّمت (نظريّة الصفائح التكتونيّة) شرحاً لآليّة حركة القارات⁽³⁶⁾.

وقد قدّم بعض المتخصصين أدلّة واقعيّة من أشكال القارّات على سواحل المحيطات مثل: جانبيّ المحيط الأطلسيّ بين الساحل الغربيّ لقارّة (أفريقيا)، والساحل الشرقيّ لقارّة (أمريكا الجنوبيّة)، وكذلك الساحل الغربيّ لقارّة (أوروبا) والساحل الشرقيّ لقارّة (أمريكا) الشماليّة، وتبدو كما لو كانت متلاصقة⁽³⁷⁾.

ويمكننا أن نضيف مثلاً آخر على أشكال سواحل المحيطات، وهو (صدع البحر الأحمر)، الذي يفصل الصفيحة العربيّة عن الصفيحة الأفريقيّة، وذلك من خلال وجود التناسب الشكليّ بين الساحل الشرقيّ والساحل الغربيّ للبحر الأحمر.

وقد افترض (أبراهام أوريليوس) سنة 1596م، أنّ القارتين (الأمريكيتين) انفصلتا عن قارّتيّ (أوروبا وأفريقيا) عن طريق زلازل وفيضانات، ثم قال: «إنّ نواتج الانفصال توضّح نفسها، إذا نظر المرء بعناية في خريطة العالم»، وقد قارن بين سواحل تلك القارات⁽³⁸⁾.

وفي سنة 1889م، كتب (ألفرد راسلوالاس)، أنّ سطح الأرض تعرّض لتحولات مستمرة، وتبدّلت مواقع القارات عبر الحقب الجيولوجية مراراً وتكراراً⁽³⁹⁾.

وفي سنة 1863م، عارض (جيمسدانا) في كتابه «دليل الجيولوجيا» تلك الفكرة قائلاً: «إنّ القارات والمحيطات قد حافظت على حدودها وهيئاتها منذ العصور السحيقة، من خلال دراسة موقع أمريكا الشماليّة وتوزيع قيعان البحار،

(36) يُنظر: أوريسكس 2002م، صفحة 324.

(37) من القائلين والمؤيدين لنظرية (الانجراف القارّي): (أنطونيو سنيدر-بيليغريني-سنة 1858م)، و(أبراهام أوريليوس سنة 1596م)، و(ثيودور كريستوف ليلينثال سنة 1756م)، و(ألكسندر فون هومبولت سنة 1801م وسنة 1845م). (انظر: أورتي ليوس 1596م، سنايدريليغريني 1858م).

(38) يُنظر: كتاب (المكنز الجغرافيّ Thesaurus Geographicus)، أبراهام أوريليوس، وكتاب القارات المتناثرة والأرضيات البحرية، ثورة الصفائح التكتونية البنائية، ستيفن بروساتو.

(39) يُنظر: الحركة الديناميكية للأرض، منظور تاريخي للصفائح التكتونية البنائية، وول. ج. كيوس، فبراير 2001م، فبراير 2001م، مسح جيولوجي أمريكي.

وربما يمكن إثباته بتطبيقه على القارات الأخرى أيضًا، ولا يزال كتابه (دليل المعادن) يُطبع في أمريكا بإصدارات منقّحة، وأصبحت نظريته تُعرف باسم (النظرية الدائمة)⁽⁴⁰⁾.

وقد وجدت (النظرية الدائمة) تأكيدًا بعد حملة (تشانجر) لاستكشاف قيعان البحار العميقة من سنة 1872م - 1876م، التي أظهرت أن الطمي الذي جلبته الأنهار إلى المحيط ترسب تدريجيًا بالقرب من الشواطئ، وشكّلت (الرصيف القاري)⁽⁴¹⁾⁽⁴²⁾.

المبحث الثاني: توصيف عقارات (الصّدْع الزلزاليّ)

المطلب الأول: التقرير الوصفيّ لسطح عقارات (الصّدْع الزلزاليّ)

الفرع الأول: إجراء مسح (طوبوغرافيّ)⁽⁴³⁾ للعقارات بعد الصّدْع.

المقصود بالمشح (الطوبوغرافيّ) ومراحله الثلاث:

(40) يُنظر: د. جيمس دانا، 1863م، دليل الجيولوجيا، ثيودور بليس وشركاه، أمريكا، فيلادلفيا. وكونتينين تالدريفت، 2002م، أوركسيز نعمومي، فبراير 2012م.
(41) الرصيف القاريّ: ويُسمّى: الرّفّ القاريّ والجرفّ القاريّ واللسان القاريّ والإفريز القاريّ وحافة القارة، هو امتداد قاريّ من اليابسة، لكنّه مغطى بالماء، ولا يُعدّ منطقةً بحريّةً إذا قلّ منسوب المياه فيه عن مقدار 5% من متوسط عمق البحر، ويتراوح عرض (الرصيف القاريّ) بين الصفر- كما في ميامي في فلوريدا- إلى أكثر من 800 كم، كما في شمال سيبيريا من المحيط المتجمد الشماليّ. (يُنظر: معرفّ الموارد الموحد) (بتصرّف).

<http://metadata.un.org/thesaurus/1001274>.

(42) يُنظر: والاس 1889م.

(43) (الطوبوغرافيا): مصطلح يونانيّ مؤلّف من كلمتين: كلمة: (طوبو TOPO)، وتعني الأرض أو المكان، وكلمة: (غرافيا GRAPHIE)، وتعني الرسم والتمثيل الشكليّ لتضاريس الأرض على خريطة من جلد أو ورق، والخريطة الطوبوغرافية توضح سمات سطح الأرض، وتبيّن معالمها: الطبيعيّة والحيوانيّة والزراعيّة والصناعيّة والأثريّة والبشريّة، ولها فائدتان: الأولى نقل معالم الأرض برسمه على الورق بمقياس معيّن، ومفتاح يبيّن الرموز الاصطلاحيّة المتفق عليها دوليًا، والفائدة الثانية توقيع المعالم المرسومة فيها في مواضعها على الأرض وفق إحداثياتها المحسوبة، وبدأ هذا العلم على يد الشريف الإدريسيّ برحلته عام 1138م، وانتهت بعد خمسة عشر عامًا في 1153م، في مدينة (باليرمو) في (صقلية) في (إيطاليا)، ونشر فيها أول خريطة للعالم، وقد وضع فيها خطوط الطول والعرض، وقسمها إلى سبعة أقسام مداريّة متساوية، لكنّه وضع الجنوب في أعلى الخريطة، وبعد حوالي ثلاثة قرون من وفاة الإدريسيّ وبعد اكتشاف القارة الأمريكيّة عام 1507م، جاء عالم الفلك (أوراني فين) ووضع الخريطة الحاليّة المعروفة. (يُنظر: الموسوعة الحرّة).

المرحلة الأولى: المسح الميداني: ويكون بمعاينة المعالم العقارية؛ الطبيعية والصنعية، الموجودة فوق أرض عقارات (الصدع الزلزالي)، وقد يكون المسح بأدوات بدائية كما هي أدوات عثمان بن حنيف⁽⁴⁴⁾ -رضي الله عنه- في مسح سواد العراق والشام، أو بأجهزة تقليدية متداولة، أو بأجهزة كهربائية (إلكترونية)، أو بأجهزة فلكية ضوئية متطورة، ثم يتم تدوين المعلومات؛ يدوياً أو آلياً (إلكترونياً)، وتسمى اصطلاحاً: (مرحلة رفع المعالم).

المرحلة الثانية: الحساب الرياضي: ويكون بحساب (الإحداثيات)⁽⁴⁵⁾، وتعني مساقط نقاط حدود تلك المعالم على سطح الأرض، عند كل تغيير شكلي ظاهر في حدودها؛ من انكسار أو انحناء أو تعرج أو تحدب بارتفاع، أو تقعر بانخفاض، أو تلاشي.

ويمر هذا الحساب الرياضي بخطوتين:

الخطوة الأولى: حساب إحداثيات العقارات وفقاً لشبكة الإحداثيات المحلية الخاصة بالبلد، أي الدولة.

الخطوة الثانية: وهي المكملة، حيث يتم ربط الإحداثيات المحلية المحسوبة في الخطوة الأولى بالشبكة العالمية لسطح الأرض، عبر علاقة رياضية

(44) عثمان بن حنيف-رضي الله عنه-أبو عمرو، أول مساح في الإسلام، اختار موضع (الكوفة) لسعد بن أبي وقاص-رضي الله عنه-، ولأه عمر-رضي الله عنه-مساحة أراضي سواد العراق سنة 13هـ وإحصاء أهلها، وتقسيمها بين المسلمين، ولا يمسح سبخة. ولا تلاً، ولا أجمّة، ولا مستنقع ماء، ورزقه كل يوم ربع شاة وخمسة دراهم، فمسح كل شيء دون جبل حلوان، وهو آخر حدود السواد، أسفل الفرات مما يلي الجبال من بغداد، إلى جزيرة العرب، فمسحها، وضرب الخراج والجزية على أهلها، وقسّط خراجها، وكان حذيفة-رضي الله عنه- عاملاً على العراق، فقسم الفلاحين على الفاتحين-فوجد نصيب الرجل ثلاثة من الفلاحين، فشاور في ذلك، فقال له علي-رضي الله عنه-: «دعهم يكونوا مادة للمسلمين». فتركهم، ووضع الجزية عليهم، ولأه علي-رضي الله عنه-البصرة قبل وقعة الجمل، مات في خلافة معاوية. (الاستيعاب، ابن عبد البر 89/3، وأسد الغابة، ابن الأثير 521/1، والإصابة، ابن حجر 371/4، وسير أعلام النبلاء، الذهبي 320/2، وتهذيب الأسماء واللغات، النووي 320/1، وتهذيب الكمال، المزي 358/19).

(45) الإحداثيات الثلاثة: س (x): وتعني بُعد المكان عن خط الطول الجغرافي، ع (y): وتعني بُعد المكان عن خط العرض الجغرافي، ص (z): وتعني ارتفاع المكان عن سطح البحر.

خاصّة، للتعريف بموضع العقارات على سطح الكرة الأرضيّة، استنادًا إلى خطوط (الطول والعرض)⁽⁴⁶⁾ التي وضعها الشريف الإدريسي⁽⁴⁷⁾، إضافة إلى مقدار ارتفاع هذه المعالم عن مستوى سطح البحر.

المرحلة الثالثة: مرحلة الرسم المكتبيّ: ويكون بتوقيع-أي رسم- تلك المعالم الموجودة على ورق من نوع خاصّ غير قابل للتمدد نسبيًا، ويتمّ الرسم وفق المصطلحات (الطوبوغرافية) العالميّة، بمقياس معيّن يتناسب مع الهدف من المخطط، مع استعمال الألوان الخاصّة المناسبة للمعالم، حسب (مفتاح المصطلحات).

لوازم تكميل الوصف العقاريّ:

1 - استخراج الصور الجويّة للعقارات قبل الصّدْع، للمقارنة بصورها بعد الصّدْع.

2 - إجراء تصوير جويّ للعقارات بعد الصّدْع، للمقارنة مع المسح الميدانيّ، وتديقها.

3 - يُمكن إجراء مسح عامّ للعقارات باستخدام الأجهزة الضوئيّة الفلكيّة للتوثيق العقاريّ.

(46) خطوط الطول والعرض: هي خطوط وهميّة، وضعها الشريف الإدريسيّ على أول خريطة جغرافيّة عام 1153م، وعددها 180 للطول، و180 للعرض، لتسهيل تحديد الأماكن على الكرة الأرضيّة بإحداثياتها المعروفة.

(47) الشريف الإدريسي: محمّد بن محمّد بن عبد الله بن إدريس بن يحيى بن علي بن حمود بن ميمون بن أحمد الإدريسي، الحسني الطالبيّ الهاشميّ القرشيّ، أبو عبد الله، عالم عربيّ مسلم قرطبيّ، أسّس علم الجغرافيا، ومؤرخ جغرافيّ نباتيّ رحالة أديب شاعر، ولد في سبتة، ونشأ وتعلّم في قرطبة، ورحل رحلة طويلة، وانتهى في صقلية، فنزل على صاحبها (روجر الثاني)، له: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، الجامع لصفات أشتات النبات، وروض الأنس ونزهة النفس، ويُعرف بالمالك والمسالك، وأنّس المَهْج وروض الفرج، توفي سنة 560 هـ، وعمره 66 سنة. (كشف الظنون، حاجي خليفة 1947، والأعلام، الزركلي 250/7، ومعجم المؤلفين، كحالة 236/11).

الفرع الثاني: إجراء مسح (جيولوجي) للعقارات بعد الصّدع

المقصود بالمشح (الجيولوجي): إجراء سَبْر⁽⁴⁸⁾ فيزيائي، وتحليل كيميائي لتربة عقارات (الصّدع الزلزالي) لمعرفة نوعيّة محتويات باطن العقارات؛ من عروق مائيّة، أو صخور استحالتيّة؛ ملحّيّة أو كلسيّة أو رُخاميّة، أو فِلِزّات متنوّعة؛ من جواهر ومعادن وحجارة، أو أحواض زيتيّة؛ كأحواض الزيت والنّفط، أو جيوب غازيّة؛ سائلة أو طيّارة، وغيرها من الثروات الباطنيّة.

من لوازم المسح (الجيولوجي):

1. استخراج الصور (الجيولوجيّة) المحفوظة (الأرشيفيّة) لباطن العقارات قبل الصّدع.
2. استخراج نتائج تحليل المحفوظة (الأرشيفيّة) لأتربة باطن العقارات تحت القشرة، قبل الصّدع.

التقرير العقاري الوصفي:

1. جمع كافّة المعلومات والبيانات والصور المتعلّقة بعقارات (الصّدع الزلزالي).
2. دراسة المعلومات، وتحليل البيانات وتدقيق الصور بطريقة علميّة موضوعيّة.
3. إجراء مقارنة بين المعلومات والبيانات والصور فيما قبل الصّدع وبعده.
4. تحرير التقرير الوصفي العقاري النهائي، الذي يتضمّن كافّة المعلومات؛ السطحيّة الظاهرة والباطنيّة الخفيّة، عن عقارات (الصّدع الزلزالي)؛ لتقديمه إلى اللجان المتخصصة.

(48) السَّبْرُ: التَّجَرُّبَةُ وَاسْتِخْرَاجُ كُنْهِ الْأَمْرِ، وَسَبْرُ الشَّيْءِ حَزْرُهُ وَخَبْرُهُ، وَسَبْرُ الْجُرْحِ بِالمِسْبَرِ نَظَرُ مَقْدَارِهِ وَغَوْرِهِ، وَفِي حَدِيثِ الْغَارِ: قَالَ أَبُو بَكْرٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لَا تَدْخُلْهُ حَتَّى أَسْبِرَهُ-أَسْبِرَهُ-قَبْلَكَ، أَيْ أَخْتَبِرْهُ. وَذَهَبَ حَبْرُهُ وَسَبْرُهُ، أَيْ هَيَّئْتُهُ وَجَمَلْتُهُ. (لسان العرب، ابن منظور 341/4).

المطلب الثاني: تحديد الأعيان الظاهرة والباطنة فيه عقارات (الصدع الزلزالي)

الفرع الأول: تحديد الأعيان الظاهرة فيه عقارات (الصدع الزلزالي)

المقصود بالأعيان الظاهرة: أنواع الأعيان الثابتة، والمنقولات، والعقارات بالتبعية وبالتخصيص، الموجودة فوق أرض عقارات الصدع الزلزالي.

ويمكن تصنيفها كما يلي:

أولاً: الأراضي الزراعية، وتشمل:

المزروعات، وهي ثلاثة أنواع:

أ. الأشجار الحراجية المعمرة مثل: البطم والدُّلب والسَّويد والسنديان، ويلحق بها الزيتون.

ب. الأشجار المثمرة مثل: النخيل والأعناب والتين والرمان والفواكه والحمضيات.

ج. الحبوب والبقول والمقاثي (الخضار) والأعشاب المأكولة، والحشائش البرية.

ثانياً: المناطق السكنية، وتشمل:

المباني، وهي ثلاثة أنواع:

• المباني السكنية والتجارية الدائمة.

• المباني التركيبية، والمتنقلة، والمخيمات.

• المباني الأثرية، مثل: القلاع والأسوار والمساجد والكنائس.

ثالثاً: المسطحات المائية بأنواعها:

• الأنهار بأنواعها؛ الكبيرة، مثل: النيل في وادي النيل، والفرات ودجلة في

العراق والشام، والمتوسطة، مثل: العاصي في لبنان وسورية، والشليف في

الجزائر، والأنهار الصغيرة.

- السواقي الدائمة، والمسيلات المؤقتة.
- البحيرات، مثل: البحيرات السبع وبحيرة وَّان وبحيرة نمرود في تركيا، وبحيرة المنزلة في مصر، وبحيرة طبريا في سورية، وبحيرة القرعون في لبنان، وبحيرة القادسيّة في العراق⁽⁴⁹⁾.
- السدود، مثل: سدّ أتاتورك، وسدّ كيان في تركيا، والسدّ العالي في مصر، وسدّ الفرات في سورية، وسدّ الثرثار في العراق، وسدّ القرعون في لبنان، وسدّ مأرب في اليمن.

رابعاً: المرافق العامة:

الطرق الرئيسة والفرعية:

- السكك الحديدية، والموانئ والمطارات.
- شبكات الماء والصرف والكهرباء والغاز والاتصال.
- الحدائق العامة.
- أبنية الأسواق التجارية.
- دور العبادة.
- المقابر العامة.
- المحميّات، وهي مناطق (الحمى)، ومعناه أن يمنع الإمامُ موضعاً، لا يقع فيه التضييق على الناس، للحاجة العامة لماشية الصدقة، والخيول التي يحمل عليها⁽⁵⁰⁾.

• إقطاع الإرفاق: هي أمكنة قعود، يُقطعها الإمامُ الناسَ، بين العامرِ إرفاقٍ إمتاعٍ وانتفاعٍ، دون تملك، ما لم يضرّ بالناس، مثل: إرفاق الناس بمقاعد

(49) ومن البحيرات أيضاً: بحيرة قبر عون في ليبيا، وبحيرة بنزرت وبحيرة قفصة في تونس، وبحيرة تونغا في الجزائر، وبحيرة ويوان في المغرب، وبحيرة مال في موريتانيا.
(50) الفتاوى الهندية 386/5، والشرح الصغير، الدردير 92/4، والمهذب، الشيرازي 427/1، والمغني، ابن قدامة 528/5، وكشاف القناع، البهوتي 223/4، والخراج، أبو يوسف ص 63.

الأسواق، وأفنية الشوارع، وحريم الأمصار، ومنازل المسافرين، وصرح المساجد، ورحاب المصليات، ونحوها⁽⁵¹⁾.

خامساً: المناطق المفتوحة، وتشمل:

- السهول الخضراء والرمليّة.
- الجبال المرتفعة، والتلال المتوسطة، والمناطق الصخريّة.
- الكهوف والمغارات.
- الصحارى المشجرة والعشبيّة.
- الصحارى الرملية الممتدة.

الفرع الثاني: تحديد الثروات الباطنيّة في عقارات (الصدع الزلزاليّ)

أنواع الثروات الباطنيّة:

أولاً: المياه: وتشمل المياه العذبة الصالحة للشرب والزراعة، والمياه المعدنيّة الكبرىّّة الصحيّة. ومصادرها متنوّعة، ومنها:

- الآبار العاديّة التي يحفرها الإنسان؛ يدويّاً أو آليّاً.
- الآبار (الارتوازيّة)⁽⁵²⁾: حيث تتجمع المياه الباطنية ضمن طبقتين كيميّتين ملتويتين، فيقوم الإنسان بحفر بئر إلى ما دون المستوى الأعظمي للماء الباطني، فيندفع الماء من البئر إلى الأعلى ذاتيّاً، وتعدّ أكثر ثباتاً وغزارة للمياه من الآبار العادية.

(51) حاشية ابن عابدين 475/5، وحاشية الدسوقي 67/4، والمجموع، النووي 95/6، ونهاية المحتاج، الرملي 328/5، والمغني، ابن قدامة 526/5، ومنتهى الإرادات، البهوتي 544/1، والأحكام السلطانية، الماوردي ص 187، والأحكام السلطانية، أبو يعلى ص 208، والخراج، أبو يوسف ص 66. (52) الآبار الارتوازيّة: أرى أنها مشتقة من راز الشيء أي قدره، وراز الحَجَرَ رَوْزاً: رَزَنَهُ لِيَعْرِفَ ثِقْلَهُ. (لسان العرب، ابن منظور 358/5). أي أنّ الماء تدفّق باندفاع طبيعيّ، حسب قانون (الأواني المستطرقة)، حيث تجمّع ضمن حوض صخريّ بالتواءات متباينة الارتفاع، وأخذ مستوى أفقيّاً واحداً بتقدير إلهي ربّانيّ.

• الينابيع الصَّدْعِيَّة: حيث يكشف الصَّدْعُ عن طبقات خازنة للمياه، فتنفجر منها ينابيع غزيرة.

• الينابيع (الفوكلوزية)⁽⁵³⁾: هي مياه تتجمّع في صخور كلسيّة من خلال مسامات وشقوق، ثم تمرّ عبر أقنية باطنيّة، ثم تنفجر مياهها على شكل ينابيع غزيرة.

ثانيًا: المعادن: هي البقايا التي أودعها الله تعالى جواهر الأرض. وهي ضربان:

• المعادن الظاهرة: ما كان جوهرها المستودع فيها بارزًا، كمعادن الكُحل والملح والنفط والقار (الزفت) والغاز الطبيعيّ المسال.

ويلحق بها الأملاح، وما شابهها كالكلس والجصّ والغضار والكبريت، وغيرها.

• المعادن الباطنة: ما كان جوهرها مستكنًا فيها، لا يوصل إليه إلّا بالعمل، كمعادن الذهب والفضة والصّفُر (النحاس) والحديد، فهذه وما أشبهها معادن باطنة، سواء احتاج المأخوذ منها إلى سبك وتصفية وتخليص، أو لم يحتج⁽⁵⁴⁾.

ثالثًا: الكنوز الدفينة، وتشمل:

• القطع النقديّة المسكوكة؛ القديمة والحديثة، من ذهب أو فضة أو غيرهما، وما يسمّيه الفقهاء (الركاز أو الكنز).

• القطع الأثريّة: كالأواني والأدوات المنزليّة والأسلحة.

(53) الينابيع الفوكلوزيّة: نسبة إلى إقليم (فوكلوز) في جنوبيّ شرق فرنسا.

(54) المعدن: ما خلقه الله تعالى في الأرض من ذهب أو فضة أو غيرهما كالنحاس والرصاص والكبريت، ويحتاج إخراجه إلى عمل وتصفية. (القوانين الفقهية، ابن جزّي ص102).

المبحث الثالث: إعادة تحديد ملكية عقارات (الصدع الزلزالي)

المطلب الأول: إعادة تحديد ملكية الأعيان الظاهرة في عقارات (الصدع الزلزالي)

الفرع الأول: ملكية الأرض، وأهميتها، والتنازع في ملكيتها

أولاً: خلق الله تعالى الأرض وأسكنها الإنسان: ويُسكنها - سبحانه - مَنْ يشاء مِنْ خَلْقِهِ، فلا عجب من إمكان تبديل سكان الأرض بقوم آخرين. قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ (محمد: 38). ب- قال تعالى: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (الأعراف: 128). قال أهل العلم: وعد موسى - عليه السلام - قومه بأن دار فرعون وهي مصر ستصير لهم بعد فرعون وطغيانه⁽⁵⁵⁾. فقد أمرهم - عليه السلام - بشيئين؛ الاستعانة بالله تعالى، والصبر على بلائه. وبشرهم بشيئين؛ الأول أن يورثهم الله تعالى أرض فرعون بعد إهلاكه، وذلك معنى الإرث، وهو جعل الشيء للخلف بعد السلف. والثاني أمرُ الآخرة المحمودة لهم⁽⁵⁶⁾.

- إنَّ الأرض لله، لعل الله أن يورثكم إن صبرتم على ما نالكم من مكروه في أنفسكم وأولادكم من فرعون، واحتسبتم ذلك، واستقمتم على السداد يورثكم أرض فرعون وقومه، بأن يهلكهم ويستخلفكم فيها، والعاقبة المحمودة لمن اتقى الله وراقبه، فخافه باجتناب معاصيه وأدَّى فرائضه⁽⁵⁷⁾.

- وكذلك ذَكَرَ بها النَّبِيُّ ﷺ مسيلمة الكذاب في كتابه إليه يارث أرضه من بعده، وقد قاتله أبو بكر، وقتله وَحْشِيٌّ - رضي الله عنهما⁽⁵⁸⁾.

ثانياً: حماية الإسلام لملكية الأرض:

• قال ﷺ: (من اقتطع أرضاً ظالماً، لقي الله وهو عليه غضبان)⁽⁵⁹⁾.

(55) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي 263/7، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير 460/3.

(56) مفاتيح الغيب، الرازي 220/7. (بتصرف).

(57) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري 42/13. (بتصرف).

(58) السيرة النبوية، ابن هشام 600/2.

(59) مسلم، كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة 124/1 رقم 139.

• قال ﷺ: (لعن الله من سرق - أو غيّر - منار⁽⁶⁰⁾ الأرض)⁽⁶¹⁾.

ثالثاً: ملكية الأرض نوعان؛ الملكية العامة والملكية الخاصة:

• الملكية العامة: تكون للأرض المخصصة للمنفعة العامة، وتتملكها الدولة باعتبارها (شخصية اعتبارية)⁽⁶²⁾، وتوضع تحت تصرف الحاكم بكونه ممثلاً عن الدولة، ليدبر شؤونها في مصلحة الأمة، كالمرافق العامة من الطرق والسكك والجسور والمراعي والغابات والأحراج والمحاجر والمكاسر والممالح والمناجم والمغاور والسبخات، والأشجار والأنهار والآبار والعيون والينابيع، وحريمها⁽⁶³⁾، وشواطئ البحار.

• الملكية الخاصة: وتكون للأرض المملوكة لشخص معين، أو جهة خاصة محددة، كالمؤسسات العامة والخاصة، والجمعيات العلمية، والنوادي الرياضية والاجتماعية، والنقابات المهنية.

الفرع الثاني: أسس إعادة تحديد ملكية الأعيان فيه عقارات (الصدع الزلزالي)

الأساس الأول: معاينة الصدوع وأعماقها:

تبين بعد المعاينة المباشرة، والاستقراء⁽⁶⁴⁾، أن أعماق (الصدع الزلزالي) في زلزال (كهрман مارش - تركيا) لم تتجاوز بضع عشرات من الأمتار، في حين أن

(60) منار الأرض: العَلَم والحد بين الأرضين. (غريب الحديث، ابن الجوزي 440/2). ويعني ملعون من نقل حدود أرض، وإدخالها في ملكه. ولفظها؛ إمّا تُخوم، وهو مفرد، جمعه تُخُم عند الكوفيين، أو تُخوم، وهو جمع، واحدهما تُخَم، عند البصريين والشاميين عن أبي عبيد.

(61) مسلم، كتاب الأضاحي، باب تحريم الذبح لغير الله تعالى ولعن فاعله 1567/3 رقم 1978.

(62) الشخصية الاعتبارية: تشبه شخصية الأفراد الأحرار، غير المقيدين في أهلية التملك وثبوت الحقوق والالتزام بالواجبات، ولها ذمة مالية مستقلة، بقطع النظر عن ذمم الأفراد التابعين لها. كالمؤسسات العامة والجمعيات والشركات والمساجد. (الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي 2842/4). (بتصرف).

(63) حريم الأنهار: ما حولها من حقوق ومرافق، ويحرم استعمالها من غير مالِكها، وحريم البئر عند الحنفية في حديث حسن، أربعون ذراعاً من كل جانب، أو مجموع الجوانب الأربعة، وعند المالكية والشافعية غير مقدّر، وفُرّق الحنابلة؛ للقديم 50، والجديد 25. (حاشية ابن عابدين 279/5، ونهاية المحتاج، الرملي 334/5، ومنح الجليل، الشيخ عليش 3/6، والمغني، ابن قدامة 593/5).

(64) الاستقراء: هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، وإنما قال في أكثر جزئياته؛ لأنّ الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراءً، بل قياساً مقسماً، ويسمى استقراءً لأنّ مقدماته لا تحصل إلا بتتبّع الجزئيات. (التعريفات، الجرجاني ص 12).

سُمك القشرة الأرضية يبلغ قرابة (32) كيلومترًا في أسفل القارات، ويتراوح بين (5-8) كيلومتر في أسفل البحار والمحيطات.

وبناء على هذا الأساس:

1. يتم تشكيل لجنة من القضاة وخبراء القانون والإدارة والمحاسبة والزراعة والصناعة والاقتصاد والبحار و(الطبوغرافيا) و(الجيولوجيا)، ومن يُحتاج إلى خبراته.

2. يجتمع أعضاء اللجنة، ثم ينطلقون إلى معاينة الموجودات الظاهرة فوق سطح (كتلة العقارات المُزاحة) بشكل مباشر.

3. يتم إحصاء الموجودات الظاهرة، وتصنيفها حسب أصنافها وأنواعها، ثم وضعها ضمن قوائم رسمية، ليصار إلى تحديد مالكيها، وإعادتها إليهم.

4. يتم حصر الأضرار والخسائر التي لحقت بالطرفين الجارين، التي نتجت عن هذا الانزياح العقاري، وتقييمها لإمكان (التعويض) عند الطلب.

أما (الثروات الباطنية)، فلا مجال للحديث عنها هنا؛ لأنها أعمق غورًا من قدر الانزياح الحاصل، مما يجعلها خارج إطاره وحدوده. وهذا هو الحل الأول، وأرى أنه الأفضل؛ لأنه يختصر الوقت، ويقلل الجهد، ويوفر المال، وهي أثنائي⁽⁶⁵⁾ الاقتصاد.

الأساس الثاني: التشبيه بالسفينة الجانحة: وهو تشبيه تمثيلي⁽⁶⁶⁾ كما يقول علماء البلاغة.

ويكون بتشبيه صورة (انزياح عقار بما فيه)، بصورة (جُروح سفينة بما فيها).

(65) الأثنائي جَمْعُ أَثْنِيَّةٍ، وَقَدْ تَخَفَّفَ الْيَاءُ فِي الْجَمْعِ، وَهِيَ الْحِجَارَةُ الَّتِي تُنْصَبُ وَتُجْعَلُ الْقِدْرُ عَلَيْهَا. (لسان العرب، ابن منظور 3/9).

(66) التشبيه التمثيلي: نوع خاص من أنواع التشبيه البياني، ووجه الشبه فيه بين المشبه والمشبه به وصف متعدد.

أركان التشبيه:

1. المشبَّه به: سفينةٌ عملاقةٌ حاملةٌ للنفط، راسيةٌ في المياه الإقليمية⁽⁶⁷⁾ لدولتها، جاءتْها ريحٌ عاصفٌ، وجاءها الموج من كلِّ مكان، فأزاحتها إلى المياه الإقليمية للدولة المجاورة، فتصدَّعت، وشبَّت في بعضها نار، فغرق بعض هيكليها، وانصبَّ حميم صهيرها في قيعان المياه الإقليمية للدولة المجاورة، وطَفَّت زيوت نفطها فوق سطح ماء جارتها، وكثُرَت الأضرار، وتنوَّعت الخسائر، ولا أحدٌ يُعيدُها سيرتها الأولى، فهي أقرب إلى الاستحالة العُرفية، وتكليفٌ بما لا يطاق⁽⁶⁸⁾، وحصل النزاع بين الدولتين.

2. المشبَّه: كتلة العقارات المُزاحة بتوابعها.

3. وجه الشبَّه: الانتقال من مكان إلى مكان، بقوة القاهرة.

الأساس الثالث: قياس أركان الانزياح على أركان عقد البيع:

ومؤداه: أن نقيس انتقال السفينة الجانحة وتوابعها من المالك الأول إلى المالك الثاني، على انتقال المبيع وتوابعه من يد البائع إلى يد المشتري في عقد البيع. وهو قياسٌ مكتمل الأركان.

وعقد البيع كما هو معلوم، هو أساسُ العقود الشرعية بسبب قوَّة ضوابطه، ويُمكن أن تُجرى أحكامه على (كتلة السفينة الجانحة وتوابعها) من حيث الأركان والشروط والمفاسدات والموانع والضمان، ثم سريان هذه الأحكام على (كتلة العقارات المُزاحة) وتوابعها⁽⁶⁹⁾.

(67) المياه الإقليمية: مناطق مياه البحار والمحيطات التي تمتلكها دولة ساحلية، ولها حقُّ السيادة عليها، في الصيد والملاحة والشحن البحري واستثمار المصادر البحرية، واستغلال الثروات الطبيعية الموجودة فيها، على مسافة 12 ميلاً من الساحل. (انظر: معلومات عن المياه الإقليمية، وموقع جامعات، وموقع (اليونسكو)، وموقع thes.bncf.firenze.sbn.it).

(68) التكليف بالمحال: أو التكليف بما لا يطاق، جائز عقلاً عند أكثر الأصوليين، وحكمته ابتلاء الإنسان، هل يتوجه إلى الامتثال، فيكون مطيعاً لله بقدر طاقته، أو لا يفعل ذلك، ويكون عاصياً، وأكثر المعتزلة وبعض أهل السنة منعوا التكليف بما لا يطاق عقلاً، والمُختارُ استحالةُ التَّكْلِيفِ بِالْمُحَالِ عند المعتزلة والغزالي. (المستصفى، الغزالي ص 70، والإحكام في أصول الأحكام، الآمدي 138/1، وروضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة 167/1).

(69) الكتلة العقارية المُزاحة: هي جزء من الأرض، على شكل هَرَمٍ مقلوب، قاعدته العليا أكبر من

أهميّة الأساسين؛ الثاني والثالث:

يُمكن إبراز أهميتهما في اتّباع ترتيب الخطوات التالية:

1. الاطلاع على التقرير الوصفيّ العقاريّ النهائيّ، وخاصّة ما يتعلّق بالثروات الباطنيّة.

2. حصر (الثروات الباطنيّة) في باطن أرض (العقارات المُزاحة)، ونظّمها ضمن قوائم.

3. تمييز ما يدخل من الثروات في العقار، وما لا يدخل، حسب أقوال علماء المذاهب الأربعة.

4. تحديد أرض (الثروات الباطنيّة) بعد الانزياح، وتحديد مالكيها.

5. تقييم (الثروات الباطنيّة)؛ لإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه.

وهذا هو الحلّ الثاني.

ولا شكّ أنّه حلّ شاقّ جدّاً، وطويل جدّاً، ومُكلّف تكاليف باهظة.

محتويات عقارات الصّدع الزلزاليّ:

أولاً: الأرض:

• من باع أرضاً، دخل فيها الغراس والبناء؛ لاتصالها بها اتصال قرار، وهي من حقوقها، وهذا في جميع المذاهب، إلّا في قولٍ عند الشافعيّة؛ أنّه إنّ أطلق ولم يف بحقوقها، فلا يدخل البناء والشجر، لكنّ المذهب دخوله عند الإطلاق. وفسّر الشافعيّة الشجر الذي يتبع الأرض بالشجر الرطب، أمّا اليابس فلا يدخل.

• يدخل في بيع الأرض الحجارة المخلوقة والمثبتة فيها؛ لأنها من أجزائها، دون المدفونة كالكنز، فلا تدخل في البيع، وتكون للبائع، لكنّ قال

السفلى، وتتناهى القاعدة السفلى إلى الصفر كلما ازداد التعمّق فيغور الأرض؛ بسبب كرويتها.

القرافي⁽⁷⁰⁾: « لا تدخل المدفونة إلا على القول بأن من ملك ظاهر الأرض ملك باطنها »⁽⁷¹⁾.

ثانيًا: الدار:

• من باع دارا دخل في البيع بناؤها، وفناؤها، وما فيها من شجر مغروس، وما كان متصلا بها لمصلحتها، كسلالم، ورفوف مسطرة، وأبواب، ورحى منصوبة، ولا يتناول ما فيها من كنز مدفون، ولا ما هو منفصل عنها كحبل ودلو، ولا ما يُنقل كحجر وخشب⁽⁷²⁾.

• يدخل في بيع الدار جميع ما كان منها من بيت ومنزل وعلو وسفل، وجميع ما تجمعه الحدود الأربعة من غير ذكر قرينة⁽⁷³⁾.

• أمّا الغلق المثبت، فيدخل مفتاحه عند الحنفية والمالكية على ما تقدم، وهو الأصح عند الشافعية، وفي رواية عند الحنابلة⁽⁷⁴⁾.

• لا يدخل في بيع الدار ما فيها من كنز مدفون⁽⁷⁵⁾. وسيأتي بيانه.

(70) القرافي: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي البهنسي القرافي، مفسر أصولي فقيه مالكي، واشتهر بعلوم الفلك والرياضيات والميكانيك والمنطق، أخذ عن ابن الحاجب والعز بن عبد السلام وشرف الدين الفاكهاني وأبي عبد الله البقوري، وأخذ عنه محمد بن إبراهيم المراكشي، وراشد بن محمد البكري التونسي، درس بمدرسة طبرس وجامع مصر، ودرس بالمدرسة الصالحية، ومات وهو مدرّسها، له: المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، والعقد المنظوم في الخصوص والعموم، وشرح التهذيب، والتعليقات على المنتخب، والأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة، والأمنية في إدراك النية، والاستغناء في أحكام الاستثناء، وشرح الأربعين لعز للرازي، والانتقاد في الاعتقاد، والأدعية، والفروق في القواعد، والاستبصار فيما يدرك بالأبصار، والذخيرة في الفقه، وشرح تنقيح الفصول للرازي، والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام، والخصائص في النحو، واليوافيت في أحكام المواقيت في الفلك، والمناظرة في الرياضيات، وكان بارعا في عمل التماثيل المعدنية المتحركة، توفي في دير الطين في مصر القديمة، ودفن بالقرافة سنة 684هـ وعمره 58 سنة. (هدية العارفين، البغدادي 99/1، وشجرة النور الزكية، مخلوف 270/1، والديباج المذهب، ابن فرحون ص 62، والوافي بالوفيات، الصفدي 146/6، والأعلام، الزركلي 94/1). (71) حاشية ابن عابدين 37/4، وحاشية الدسوقي 170/3، والفروق، القرافي 283/3، ونهاية المحتاج، الرملي 116/4، والمغني، ابن قدامة 85/4، وشرح منتهى الإرادات، البهوتي 207/2. (72) حاشية ابن عابدين 33/4، ومنح الجليل، الشيخ عlish 725/2، ونهاية المحتاج، الرملي 127/4. (73) بدائع الصنائع، الكاساني 165/5. (74) حاشية ابن عابدين 33/4، ومنح الجليل، الشيخ عlish 725/2، ونهاية المحتاج، الرملي 127/4. (75) المراجع السابقة.

ثالثًا: الشجر:

- مَنْ باع شجرة تَبِعَهُ الأغصان والورق وسائر أجزاء الشجر؛ لأنه مِنْ أجزائها خُلِقَ لمصلحتها.
- أَمَّا الأرض التي هي مكان غرسها فتدخل أيضًا في بيعها عند المالكية، وعند الحنفية إن اشتراها للقرار اتفاقًا. ولا تدخل عند الحنابلة، وعلى الأصح عند الشافعية؛ لأن الاسم لا يتناولها، ولا هي تَبَعٌ للمبيع.

رابعًا: النخل المؤبّر (الملقح):

- عند الجمهور خلافًا للحنفية: إن كان في الشجر، أو النخل ثمرٌ؛ فالمؤبّر - الملقح - للبائع، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ ذلك المشتري⁽⁷⁶⁾. قال رسول الله ﷺ: (مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبْرِتْ فَثَمَرُهَا لِلْبَائِعِ، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ)⁽⁷⁷⁾. أما إذا لم تكن مؤبّرة فهي للمشتري؛ لأنّ ثمرة النخل كالحمل؛ لأنه نماء كامنٌ لظهوره غاية⁽⁷⁸⁾.

- عند الحنفية: لا تدخل الثمرة؛ مؤبّرة أو غير مؤبّرة على الصحيح إِلَّا بالشرط⁽⁷⁹⁾.

خامسًا: الثمار:

- يجوز بيع الثمرة مع الأصل بالاتفاق؛ لأنها تكون تبعًا للأصل⁽⁸⁰⁾.

(76) حاشية ابن عابدين 311/5، والقوانين الفقهية، ابن جزّي ص 339، ومغني المحتاج، الشريبي 375/2، والمجموع، النووي 259/15، والمغني، ابن قدامة 79/4.

(77) البخاري، كتاب البيوع، باب مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبْرِتْ، أَوْ أَرْضًا مَزْرُوعَةً أَوْ بِإِجَارَةٍ 78/3 رقم 2204، واللفظ له، ومسلم، كتاب البيوع، باب من باع نخلا عليها ثمر 1172/3 رقم 1543.

(78) الفروق، القرافي 285/3، ونهاية المحتاج، الرملي 130/4، والمغني، ابن قدامة 87/4، وشرح منتهى الإرادات، البهوتي 209/2.

(79) الهداية، المرغيناني 25/3، وحاشية ابن عابدين 38/4، وحاشية الدسوقي 170/3، والفروق، القرافي 283/3، ونهاية المحتاج، الرملي 116/4، والمغني، ابن قدامة 85/4، وشرح منتهى الإرادات، البهوتي 207/2.

(80) الهداية، المرغيناني 25/3، والفواكه الدواني، القيرواني 121/2، والفروق، القرافي 247/3، ونهاية المحتاج، الرملي 144/4، والمغني، ابن قدامة 93/4.

سادساً: الزرع:

إن كان في الأرض زرعٌ يُجَزَّ مرة بعد أخرى، فالأصول للمشتري، والجزء الظاهرة عند البيع للبائع⁽⁸¹⁾.

سابعاً: الحيوانات:

• من باع حيواناً تبعه ما جرى (العرف) بتبعيته له، كاللجام والمقود والسرج.
وفرق الشافعية بين ما هو متصل بالحيوان كالبرة في أنف الدابة⁽⁸²⁾، وكالنعل المسمر في الأرجل، فهذا يدخل في بيع الحيوان تبعاً.
أما اللجام والسرج والمقود، فلا يدخل في بيع الحيوان اقتصاراً على مقتضى اللفظ⁽⁸³⁾.

ثامناً: دخول التوابع في المبيع:

• يدخل في المبيع ما كان موضوعاً على وجه (الدوام)، كبيع الدار؛ حيث تدخل فيها الأبواب والأحواض:

• ويدخل في المبيع ما جرى (العرف) ببيعه مع المبيع تابعا له، كالخظام للبعير، وهو يختلف باختلاف البلاد، فما جرى (العرف) في بلد بدخوله في البيع تبعاً، دخل فيه، وإن لم يجز هذا (العرف) في بلد آخر.. فإذا تغيرت (العادة)، أو بطلت، بطلت هذه الفتاوى⁽⁸⁴⁾.

نقل ابن عابدين عن الذخيرة للقرافي في بيع الدار: «الأصل أن ما لا يكون من بناء الدار ولا متصلاً بها، لا يدخل إلا إذا جرى (العرف) أن البائع لا يمنعه عن

(81) حاشية ابن عابدين 37/4، وحاشية الدسوقي 170/3، والفروق، القرافي 283/3، ونهاية المحتاج، الرملي 116/4، والمغني، ابن قدامة 85/4، وشرح منتهى الإرادات، البهوتي 207/2.
(82) البرة والخشاش والخزامة: ما يدخل في عظم أنف البعير، والخشاش يكون من خشب، والبرة تكون من صفر، وقد تكون باللحم لا بالعظم، والخزامة من شعر. (لسان العرب، ابن منظور 296/6).

(83) حاشية ابن عابدين 38/4، والهداية، المرغيناني 25/3، ونهاية المحتاج، الرملي 130/4، وشرح منتهى الإرادات، البهوتي 213/2.

(84) الفروق، القرافي 283/3، ومغني المحتاج، الشرييني 80/2، ومنتهى الإرادات، البهوتي 206/2.

المشتري، فالمفتاح يدخل استحساناً لا قياساً لعدم اتصاله، وقلنا بدخوله بحكم العُرف».

• ويدخل في المبيع (عَلَقَ) الباب، وهو (الضَبَّةُ) والسُّكْرَةُ و(الكَيْلُون)، وهو (الغَال) في المبيع، إذا كانت مركَّبة، لا إذا كانت موضوعة في الدار، أمَّا (القُفْل) فلا يدخل لعدم اتصاله، سواءً كان الباب مغلقاً أو لا، وسواء كان المبيع حائوناً أو بيتاً أو داراً. وهذا عند الحنفية والمالكية، وهو الأصح عند الشافعية، وفي رواية عند الحنابلة⁽⁸⁵⁾.

• وتدخل في المبيع الألواح -هي كالأبواب- وإن كانت منفصلة؛ لأنها في (العُرف) كالأبواب المركَّبة، والمراد بالألواح ما تسمى في مصر (دراريب الدكان)⁽⁸⁶⁾. ثم قال ابنُ عابدين: «ومقتضى ذلك أن شُرْب -أي حقَّ الشُّرب- الدار يدخل في ديارنا (دمشق) (للتعارف)، بل هو أولى من دخول السلم المنفصل في (عُرف) مصر القاهرة؛ لأن الدار في دمشق إذا كان لها ماء جارٍ وانقطع عنها أصلاً، لم يُتَنَفَّعَ بها، وأيضا إذا علم المشتري أنه لا يستحق شُرْبها بعقد البيع، لا يرضى بشرائها إلا بثمن قليل جداً بالنسبة للدار التي يدخل فيها شُرْبها»⁽⁸⁷⁾.

• عند الشافعية والحنابلة: إن قال: بعثك هذه الدار، دخل فيها ما اتصل بها من الرفوف المسمَّرة والخوابي والأجاجين⁽⁸⁸⁾ المدفونة فيها، وكل ما اتصل بها اتصال استقرار لمصلحتها، ولا يدخل المنفصل عند الحنابلة، وأحد وجهين عند الشافعية، فيدخل حجر الرَّحَى السفلاني إن كان متصلاً، ولا يدخل الحجر الفوقاني، ولا يدخل مثل دلوٍ وحبلٍ وبكرةٍ ومفتاحٍ⁽⁸⁹⁾.

(85) حاشية ابن عابدين 33/4، ومنح الجليل، الشيخ عليش 725/2، ونهاية المحتاج، الرملي 127/4.

(86) حاشية ابن عابدين 357/18.

(87) وتمام الكلام في (نشر العُرف في بناء بعض الأحكام على العُرف) لابن عابدين. (حاشية ابن عابدين 34/4).

(88) أجاجين: جمع إجانة، وهي إناء يُغسل فيه الثياب. (النهاية، ابن الأثير 39/2). مثل الطُّسْتِ أو الطُّسْتِ.

(89) المجموع، النووي 268/11، وكشاف القناع، البهوتي 275/3.

تاسعاً: حقوق الارتفاق:

الارتفاق لغة: مشتق من المرفق، والمُتَكُّ والمِخْدَةُ والوسادة. وَقَدْ تَرَفَّقَ عَلَيْهِ
وَارْتَفَقَ تَوَكُّاً، والارتفاق الاتكاء⁽⁹⁰⁾.

المرافق اصطلاحاً: توابع الدار، مما يُرتفق ويُنتفع به، كالكنيف (الحمّام)
والمغتسل والمتوضأ والمطبخ⁽⁹¹⁾.

حق الارتفاق: هو حق عيني مقرر على عقار لمنفعة عقار آخر، مملوك لغير
مالك العقار الأول.

وهو حق دائم يبقى ما بقي العقاران دون نظر إلى المالك⁽⁹²⁾.

حق الارتفاق بالمرافق العامة: مثل مقاعد الأسواق، وأفنية الشوارع، وحريم
الأمصار، ومنازل الأسفار، والصحاري والفَلَوَات⁽⁹³⁾، ويلحق بها البساتين
والواحات والحدائق والمتنزّهات والشواطئ.

قال ﷺ: (مَنْ مُنَاخٌ مِنْ سَبَقٍ)⁽⁹⁴⁾.

قال أحمد بن حنبل: «السابق إلى دكاكين السوق، أي الأماكن المعدة للباعة
غير الدائمين، غدوة فهو له إلى الليل»⁽⁹⁵⁾.

حقوق الارتفاق متعددة، ومنها:

(90) لسان العرب، ابن منظور 119/10.

(91) حاشية ابن عابدين 292/4، والأحكام السلطانية، الماوردي ص 187، والأحكام السلطانية، أبو
يعلى ص 7208.

(92) الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي 419/4.

(93) الأحكام السلطانية للماوردي ص 187، ولأبي يعلى ص 208، وجامع الفصولين، ابن قاضي
سماونة 65/1.

(94) أحمد 25541، وأبو داود 2019، والترمذي 881، وقال: حسن صحيح، وابن ماجه 3006،
وضعه الألباني عند الثلاثة، والبيهقي في الكبرى 9391، وابن خزيمة 2891، وضعه الأعظمي،
وأبو يعلى 4519، والدارمي 1943، وحسنه حسين أسد، والبعوي في شرح السنة 2193، وحسنه
الألباني في صحيح الجامع 6620.

(95) المغني، ابن قدامة 576/5.

- 1 - حقّ الشُّرب: بكسر الشين، هو النصيب المستحق من الماء لسقي الزرع والشجر، أو نوبة الانتفاع بالماء لمدة معينة لسقي الأرض.
- 2 - حقّ الشُّرب: بضمّ الشين، هو حقّ الشَّفّة، وهو حق شرب الإنسان والدواب والاستعمال المنزلي⁽⁹⁶⁾.
- 3 - حقّ المجرى: هو حقّ صاحب الأرض البعيدة عن مجرى الماء في إجرائه من ملك جاره إلى أرضه لسقيها. وليس للجار أن يمنع مرور الماء لأرض جاره، وإلا كان له إجراؤه جبراً عنه، دفعاً للضرر عنه.
- 4 - حقّ المسيل: هو مجرى على سطح الأرض، أو أنابيب تنشأ لتصريف المياه الزائدة عنا لحاجة، أو غير الصالحة حتى تصل إلى مصرف عام أو مستودع، كمصارف الأراضي الزراعية أو مياه الأمطار أو الماء المستعمل في المنازل. والفرق بين المسيل والمجرى: أن المجرى لجلب المياه الصالحة للأرض، والمسيل لصرف الماء غير الصالح عن الأرض أو عن الدار. وحكمه مثل حق المجرى، ليس لأحد منعه إلا إذا حدث ضرر بين.
- 5 - حقّ الطريق (المرور): هو حق صاحب عقار داخلي بالوصول إلى عقاره من طريق يمر فيه سواء أكان الطريق عاماً غير مملوك لأحد، أم خاصاً مملوكاً للغير. فالطريق العام يحق لكل إنسان المرور فيه. والطريق الخاص: يحق لأصحابه المرور فيه وفتح الأبواب والنوافذ عليه، وليس لهم سدّه أمام العامة للالتجاء إليه.
- 6 - حقّ التعلي: وهو الثابت لصاحب العلو على صاحب السفلى، أي الحق الطابقي أو حق العلو.
- 7 - حقّ الجوار الجاني: وهو الثابت لكل من الجارين على الآخر⁽⁹⁷⁾.

(96) لسان العرب، ابن منظور 488/1، والقاموس المحيط، الفيروز آبادي 89/1.

(97) بدائع الصنائع، الكاساني 165/5، والفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي 449/6.

دخول حقوق الارتفاق في المبيع:

- أجاز الجمهور بيع الحقوق، ومنها حقوق الارتفاق، وعليه يجوز دخولها في المبيع.

- منع الحنفية بيع الحقوق؛ لكونها منافع، لا أعيانا⁽⁹⁸⁾. وعليه فلا تدخل في المبيع.

عند الحنفية: لا يجوز لصاحب (حقّ الشُّرب): بيعه منفردًا، بل تبعًا للأرض، وبالتسمية صراحة في العقد. ولو استأجر الأرض مع (حقّ الشُّرب)، جاز تبعًا للأرض كالبيع.

عند الجمهور: يجوز بيع الماء المملوك مستقلًا عن الأرض، ولكن يُستحب لصاحبه أن يبذله بغير ثمن، ولا يجبر على بذله، إلّا أن يكون قوم اشتد بهم العطش فخافوا الموت، فيجب عليه سقيهم (حقّ الشَّفة) فإن منعهم، فلهم أن يقاتلوه على منعه، واشترط الشافعية تقدير الماء بكيل أو وزن، لا بِرَيِّ الماشية أو الزرع⁽⁹⁹⁾.

- ويدخل في المبيع (حقّ المرور) في بيع الدار؛ لأنه طريقها إلى طريق العامة، وطريقها إلى سكة غير نافذة.

دخول (الظُّلَّة)⁽¹⁰⁰⁾ في المبيع فيه تفصيل:

- إن لم يكن مفتحها إلى الدار، لا تدخل باتفاق الحنفية.

- وإن كان مفتحها إلى الدار؛ فلا تدخل عند أبي حنيفة، وتدخل عند أبي يوسف ومحمد⁽¹⁰¹⁾.

(98) حاشية ابن عابدين 180/4، وتبصرة الحكام، ابن فرحون 366/2، ونهاية المحتاج، الرملي 219/2، والمغني، ابن قدامة 547/4.

(99) حاشية ابن عابدين 311/5، والقوانين الفقهية، ابن جزّي ص 339، ومغني المحتاج، الشرييني 375/2، والمجموع، النووي 259/15، والمغني، ابن قدامة 79/4.

(100) الظُّلَّة: مكان مظلل أو مسقوف أمام باب البيت.

(101) بدائع الصنائع، الكاساني 165/5، والاختيار لتعليل المختار، الموصلي 93/3.

المطلب الثاني: إعادة تحديد ملكية الثروات الباطنية في عقارات (الصَّدْع الزلزالي)

الفرع الأول: إعادة تحديد ملكية الثروات الباطنية

أصناف الثروات الباطنية:

أولاً: المعادن، وهي ثلاثة أنواع:

- 1 - معدن جامد يذوب وينطبع بالنار: كالنقدين (الذهب والفضة) والحديد والصُّفْر (النحاس) والرصاص، ويلحق به الزئبق.
- 2 - معدن جامد لا يذوب ولا ينطبع بالنار: كالجصّ والنَّوْرَة (حجر الكلس) والكحل والزرنخ، وسائر الأحجار كالياقوت والملح.
- 3 - معدن مائع ليس بجامد: كالقار (الزفت) والنفط (البترو) ⁽¹⁰²⁾.

تحديد ملكية المعادن في المذاهب الأربعة:

• عند الحنفية: إذا وُجِدَ معدن جامد يذوب؛ ذهب أو فضة أو حديد أو صُفْر أو رصاص في (أرض خراج) ⁽¹⁰³⁾، أو (أرض عُشْر) ⁽¹⁰⁴⁾، أخذ منه الزكاة، وهي الخُمُس، وباقيه لواجده، وكذا إذا وُجِدَ في الصحراء التي ليست بعُشْرية، ولا خراجية.

وأما المعدن المائع؛ كالقير (القار والزفت)، والنفط وما ليس بمنطبع، ولا مائع؛ كالنَّوْرَة والجصّ والجواهر، فكلها لواجدها، لا زكاة فيها ⁽¹⁰⁵⁾.

(102) الفقه الإسلامي وأدلته، د. الزحيلي 213/3.

(103) الأرض الخراجية: هي الأرض المفتوحة عنوة، أو صالحهم الإمام على دفع الخراج، وبقيت في يد أصحابها؛ من مسلم، أو كافر. (الفقه الإسلامي وأدلته، د. الزحيلي 214/3، عن الباب شرح الكتاب للميداني 137/4).

(104) الأرض العُشْرية: هي كل أرض أسلم أهلها عليها قبل أن يقدر عليها، أو فتحت عنوة وقُسمت بين الغانمين، ويجب فيها (العُشْر) المفروض على أرض المسلمين. (الفقه الإسلامي وأدلته، د. الزحيلي 214/3، عن الباب شرح الكتاب للميداني 137/4). الأرض الخراجية للدولة، والأرض العُشْرية مملوكة لمالكها.

(105) حاشية ابن عابدين 45/2، وتبيين الحقائق، الزيلعي 288/1، والفتاوى الهندية 185/1.

- عند المالكيّة: يتصرّف بها الإمام حسب المصلحة، وفيها زكاة⁽¹⁰⁶⁾.
- عند الشافعيّة: المعدن الظاهر لا يملك بالإحياء، ولا يثبت فيها اختصاص بتحصّر ولا إقطاع؛ لأنه من الأمور المشتركة بين الناس، والمعدن الباطن، لا يملك بالحفر والعمل بقصد التملك في الأظهر، والقول الثاني يملك بذلك إذا قصد التملك.
- المعدن الظاهر في الموات، لا يملكه بالإحياء إن علمه لظهوره من حيث إنه لا يحتاج إلى علاج، أمّا إذا لم يعلمه، فإنه يملكه، وهو المعتمد.
- المعدن الباطن في الموات، كذهب، ملكه جزماً؛ لأنه بالإحياء ملك الأرض بجميع أجزائها، فإذا كان عالمًا بأنّ في البقعة المحيّاة معدنًا، فاتخذ عليه دارًا؛ ففيه طريقان⁽¹⁰⁷⁾:

الأول: وهو الراجح المعتمد لا يملكه لفساد القصد، والطريق الثاني: القطع بأنه يملكه⁽¹⁰⁸⁾.

- عند الحنابلة: المعادن الجامدة تملك بملك الأرض التي هي فيها؛ لأنها جزء من أجزاء الأرض، فهي كالتراب والأحجار الثابتة.
- ودليل التملك، أن رسول الله ﷺ (أَقْطَعَ بِلَالٌ بَنَ الْحَارِثِ الْمَزْنِيَّ)⁽¹⁰⁹⁾

(106) حاشية الدسوقي 487/1، والقوانين الفقهية، ابن جزّي ص 70.

(107) مصطلح الطريق في مذهب الشافعيّة: هو قول أحد أصحاب الشافعي، يختلف عن قول صاحب آخر في حكاية المذهب. ويشبه إلى حدّ ما-طريق أخذ الرواية عن الراوي في علم القراءات.

(108) مغني المحتاج، الشربيني 372/2.

(109) بلال بن الحارث بن عكيم أو عصم أو عصيم بن سعيد بن قرّة المزني، أبو عبد الرحمن، من بادية المدينة، وفد إلى رسول الله ﷺ في عشرة رهط في وفد مزينة في رجب سنة 5هـ وقال لهم ﷺ: (أَنْتُمْ مَهَاجِرُونَ أَيْنَمَا كُنْتُمْ). فَرَجَعُوا إِلَى بِلَادِهِمْ، وَأَقْطَعَهُ ﷺ الْعَقِيقَ فِي الْمَدِينَةِ وَالْمَعَادِنِ الْقَبِيلَةِ، وَكَانَ حَامِلَ لَوَاءِ مُزَيْنَةَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ، وَكَانُوا 400 مُقَاتِلٍ، وَكَانَ عَلَى جَمْعِ الْمَغَانِمِ، وَغَزَا غَزْوَةَ أُفْرِيقِيَّةٍ مَعَ ابْنِ أَبِي سَرْحٍ، وَغَزَا فِي دُومَةِ الْجَنْدَلِ مَعَ خَالِدٍ، سَكَنَ الْمَدِينَةَ ثُمَّ الْبَصْرَةَ، وَتَوَفَّى فِيهَا سَنَةَ 60هـ وَعُمَرُ 80 سَنَةً. (طبقات ابن سعد 148/5، والاستيعاب، ابن عبد البر ص 83، وأسد الغابة، ابن الأثير 609/1، وتهذيب الأسماء واللغات، النووي 135/1، وتهذيب الكمال، المزي 283/4، وسير أعلام النبلاء، الذهبي 89/6، والإصابة، ابن حجر 168/1). وشذرات الذهب، ابن العماد 65/1.

مَعَادِنَ الْقَبْلِيَّةِ، وَهِيَ مِنْ نَاحِيَةِ الْفُرْعِ⁽¹¹⁰⁾، فَتِلْكَ الْمَعَادِنُ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا، إِلَى الْيَوْمِ إِلَّا الزَّكَاةُ⁽¹¹¹⁾. وما كان فيها من جبل أو معدن، فباع بنو بلال من عمر بن عبد العزيز أرضاً، فخرج فيها معدنان، فقالوا: «إنما بعناك أرض حرث، ولم نَبْعَكَ المعدن»، وجاؤوا بكتاب القطيعة التي قطعها رسول الله ﷺ لأبيهم في جريدة، فجعل عمر يمسحها على عينه، وقال لقيمه: «انظر ما استخرجت منها، وما أنفقت عليها، فقاضهم بالنفقة، وردَّ عليهم الفضل»⁽¹¹²⁾.

ثانياً: الرِّكَاز أو الكَنْز:

الرِّكَاز أو الكَنْز: هو دفين الجاهلية، أو الإسلام، من ذهب أو فضة أو غيرهما من النقود والفلوس. وهو صنفان: الكَنْز الجاهلي، والكَنْز الإسلامي.

أ- الكَنْز الجاهلي: يختلف حكم ملكيته باختلاف نوع الأرض التي وجد فيها. الأرض هنا ثلاثة أنواع:

1 - أرض مملوكة: فإذا وُجد فيها، فهو لمالك الأرض الأصلي؛ بإحياء أو بآراث منه، لا لواجده، ولا لمالكها بشراء أو هبة، بل للبائع الأصلي أو الواهب إن علم، وإلا فهو (لُقْطَة)⁽¹¹³⁾.

(110) وادي الفُرْع: واد كبير من أودية الحجاز، يمرّ على بُعد 150 كيلاً جنوب المدينة المنورة، كثير العيون والنخل والنُّزْل، سكانه بنو عمرو بن حرب، وكان عند البعثة لِمُزِينَة. (المعالم الجغرافية في السيرة النبوية، عاتق بن غيث البلادي ص 236).
(111) أحمد 2786، وأبو داود 3061، وحسَّنه الألباني، والبيهقي في الكبرى 11577، والطبراني في الكبير 668، والبغوي في شرح السنة 1588، والخراج، يحيى بن آدم 294، والأموال، القاسم بن سلام 864.

(112) البيهقي في الكبرى 11577، والأموال، ابن زنجويه 1029، والأموال، القاسم بن سلام 612، والمغني، ابن قدامة 28/3.

(113) اللقطة: بسكون القاف أو فتحها؛ ما وُجد بعد طلب. وتشمل ما يلتقطه الإنسان من بني آدم، أو الأموال، أو الحيوان. وعند الحنفية والشافعية الأفضل الالتقاط، وقال المالكية والحنابلة بالكرهه. (بدائع الصنائع، الكاساني 200/6، وبداية المجتهد، ابن رشد الحفيد 299/2، ومغني المحتاج، الشربيني 406/2، والمغني، ابن قدامة 630/5).

2 - أرض فُتِحَتْ عنوة أو صلحاً: فإذا وُجِدَ فيها، فهو لواجده.

3 - أرض ضمن الصحارى: فإذا وُجِدَ فيها، فهو لواجده.

4 - مَنْ دخل دار الحرب بأمان، فوجد في دار ركازاً، رَدَّه على صاحبها تحرراً عن الغدر، وإن لم يرده، يتصدق به⁽¹¹⁴⁾.

ب- الكنز الإسلامي:

- عند الحنفيَّة: يبقى على ملك صاحبه، فلا يملكه واجده، بل يعد كاللقطة، فيجب تعريفه والإعلان عنه، فإن وجد صاحبه سُلِّمَ إليه، وإلا تصدق به على الفقراء، ويحلّ للفقير الانتفاع به⁽¹¹⁵⁾.

- عند الشافعيَّة والحنابلة: إن عُلِمَ مالكه، فهو له، وإلا فحكمه حكم (اللقطة)، يُعرَّفَ عاماً، ثم يكون لواجده، ويجوز الانتفاع به، مع ضمانه⁽¹¹⁶⁾.

ج- الكنز المشكوك فيه: أهو جاهلي أم غيره، اعتبر جاهلياً.

في المادة/ 830/ من القانون المدني السوري: ثلاثة أخماس الكنز لمالك العقار الذي وجد فيه الكنز، وخُمُسُهُ لِمُكتشفِهِ، والخُمُسُ الأخير لِحَزِينَةِ الدولة⁽¹¹⁷⁾.

ولا يجوز في الإسلام إسقاط ملكية الأرض عن مالِكها بدعوى التقادم⁽¹¹⁸⁾.

الخاتمة، وتتضمَّن:

مراحل إعادة تحديد ملكيَّة عقارات (الصَّدْع الزلزالي) مِنْ ثلاثة مناحي:

(114) الفقه الإسلامي وأدلته، الزحيلي 215/3، عن بدائع الصنائع، الكاساني 65/2.

(115) بدائع الصنائع، الكاساني 202/6، والمبسوط، السرخسي 11/4.

(116) الفقه الإسلامي وأدلته، د. الزحيلي 430/4، عن: بداية المجتهد، ابن رشد الحفيد 301/2، وحاشية الدسوقي 121/4، والمهذب، الشيرازي 162/1، ومغني المحتاج، الشربيني 394/1، والمغني، ابن قدامة 522/5.

(117) الفقه الإسلامي وأدلته، د. الزحيلي 430/4.

(118) التقادم: لا يسقط الحق في الأرض، وإنما يسقط سماع الدعوى، توفيراً للوقت، ومدته 33 سنة عند الفقهاء، وفي المجلة العدلية 15 سنة للحقوق الخاصة، و10 سنوات للأراضي الأميرية، وفي الأوقاف وأموال بيت المال 36 سنة.

أولاً: ما يتعلق بالعقار المُزاح:

- 1 - تحديد مساحة قشرة العقار المُزاح بالأمتار المربعة. أ × ب
- 2 - حصر أوصاف أعيان العقار المُزاح؛ أرض - بناء - شجر - زرع - منقول - عقار - عقار بالتبعية.
- 3 - تسليم أعيان القشرة السطحية للعقار المُزاح إلى (مالكها) أصولاً.

ثانياً: ما يتعلق بالعقار المُزاح إليه:

- 1 - تحديد مسافة الانزياح بالأمتار الطولية.
 - 2 - تحديد عمق الصدع بالأمتار الطولية.
 - 3 - تحديد مساحة العقار المُزاح إليه بالأمتار المربعة. ج × د
 - 4 - مناقشة إمكان المقاصة⁽¹¹⁹⁾، أو التعويض، إن تجاوزت القيمة حداً كبيراً.
- ثالثاً: ما يتعلق بالصدع:

- 1 - تحديد مساحة منطقة (الصدع الزلزالي) بالأمتار المربعة. س × ع
 - 2 - ترقيم نطاق الصدع برقم عقاري خاص، ثم ضمه إلى الأملاك العامة للدولة باعتباره أرضاً لا مالك لها.
- قال رسول الله ﷺ: (أَنَا وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ، أَعْقِلْ عَنْهُ وَارِثُهُ)⁽¹²⁰⁾.
- ولا بأس بالتذكير في نهاية المطاف، بأن هذا الانزياح الصدعي، تتناقص قوة تأثيره مع الوقت لثلاثة أسباب:
- أ - قوة مقاومة الصخور.

(119) المقاصة والتفاض: التناصف في القصاص، قَالَ ابْنُ سِيدَةَ: قَوْلُهُ التَّفَاضُ شَادٌّ لَأَنَّهُ جَمَعَ بَيْنَ السَّائِكِينَ. (لسان العرب، ابن منظور 76/7).

وهي من باب (قاتل)، إذا كان لك عليه دين، مثلما له عليك، فجعلت الدين في مقابلة الدين. (المصباح المنير في غريب الشر حال كبير، الفيومي 505/2).

(120) أحمد 17175، وأبو داود 2899، والنسائي في الكبرى 6321، وابن ماجه 2634، وصححه الألباني والأرنؤوط، وابن حبان 6035، والبيهقي في الكبرى 11989، والطبراني في الكبير 627، وسعيد بن منصور 172، وحسنه الألباني في صحيح الجامع 1455.

ب- زيادة البعد عن مركز القوّة.

ج- الشكل الهرميّ المقلوب لكتلة الانزياح.

وبعد مسافة؛ طالت أم قصّرت، يتلاشى، وإلا، فقد ينتهي إلى المياه الإقليمية التابعة للدولة نفسها.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- (1) الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، أبو الفضل، (852هـ)، تحقيق علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م.
- (2) الأعلام، خير الدين الزركلي، (-1396هـ)، ط9، دار العلم للملايين، بيروت.
- (3) أورتلي ليوس، 1596م.
- (4) أوريسكس، 2002م.
- (5) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمّد بن أحمد بن رشد الحفيد، أبو الوليد القرطبي، (-595هـ)، ط8، بيروت، دار المعرفة، 2000م.
- (6) البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر؛ ابن كثير الدمشقي، أبو الفداء، (-774هـ)، ط1، القاهرة، دار ابن حيّان، 1416هـ-1996م.
- (7) تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، المرتضى الزبيدي، (-1205هـ)، دار الهداية، الكويت. (د. ت.).
- (8) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر، ابن كثير الدمشقي، أبو الفداء، (774هـ)، دار إحياء الكتب العربيّة.
- (9) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر الطبري، (ت-310هـ)، تحقيق محمود شاكر، مصر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1421هـ-2001م.
- (10) جامع الفصولين، محمود بن إسرائيل بن عبد العزيز، الشهير بابن قاضي

سيماونه، أو سماوه، الحنفي، (- 823هـ)، جمع فيه فصول الأستروشني وفصول العمادي، ورتّب مسائله محمّد بن أحمد بنشانجي زاده في كتاب (نور العين في إصلاح جامع الفصولين).

(11) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، (ت - 671هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1419هـ - 1998م.

(12) الجامع الصحيح، البخاري، محمّد بن إسماعيل، أبو عبد الله، (- 256هـ)، ترقيم محمّد فؤاد عبد الباقي، ط1، القاهرة، دار الكتب العلمية، 1407هـ - 1986م.

(13) الجيو ديناميك، وثورة الصفائح التكتونيّة البنائيّة والقارات المتناثرة والأرضيات البحريّة، شميلينجهارو، 2004م، جامعة فرانكفورت.

(14) حاشية رد المحتار على الدرّ المختار، الحنفي، محمّد أمين بن عمر، ابن عابدين، (- 1254هـ)، ط2، بيروت، دار الفكر، 1386هـ - 1979م.

(15) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمّد، ابن فرحون، برهان الدّين العمري، (- 799هـ)، تحقيق: محمّد الأحمدى أبو النور، دار التراث، القاهرة، (د.ت).

(16) سنايدر بيليجريني، 1858م.

(17) سنن أبي داود السجستاني، (- 275هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالميّة، ط1، 1430هـ - 2009م.

(17) السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر، (- 458هـ)، تحقيق محمّد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ - 1994م.

(18) سنن ابن ماجه، حمد بن يزيد، ابن ماجه القزويني، (- 273هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، السنن، دار الرسالة، ط1، 1430هـ - 2009م.

(19) سنن النسائي، أحمد بن شعيب، أبو عبد الرحمن، (- 303هـ)، بشرح السيوطي وحاشية السندي، بيروت، دار البشائر الإسلاميّة، ط3، 1409هـ -

1989م.

(20) سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، (ت- 748هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1419هـ- 1998م.

(21) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن العماد، (- 1089هـ)، تحقيق محمود وعبد القادر الأرنؤوط، دمشق، دار ابن كثير، ط1، 1406هـ- 1986م.

(22) شرح السنة، الحسن بن مسعود البغوي، (- 516هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط2، بيروت، المكتب الإسلامي، 1983م.

(23) الشرح الكبير، الدردير، أحمد بن محمد، أبو البركات، (- 1201هـ)، دار إحياء الكتب العربيّة، بدون.

(24) الشرح الكبير، عبد الله بن أحمد، ابن قدامة، أبو محمد، موفق الدين، (- 620هـ)، تحقيق د. خطاب وآخرون، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1416هـ- 1996م.

(25) شرح النووي على صحيح مسلم، يحيى بن شرف النووي، (- 676هـ)، دار الفكر، بيروت، (د.ت.).

(26) الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، (1436هـ- 2015م)، دار الفكر، دمشق، ط3، 1409هـ- 1989م.

(27) القارات المتناثرة والأرضيات البحرية، ثورة الصفائح التكتونية البنائية، ستيفن بروساتو.

(28) كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي (- 1051هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.).

(29) لسان العرب، محمد بن مكرم، ابن منظور الإفريقي، جمال الدين، (- 711هـ)، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ- 1994م.

(30) مجلة الأحكام العدلية.

(31) المجموع شرح المهدّب، النووي، يحيى بن شرف، أبو زكريا، (- 676هـ)، تحقيق محمد نجيب المطيعي، (د. ط)، مكتبة الإرشاد، جدّة (د. ت).

(32) المحيط البرهاني في الفقه النعماني، محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن مازة، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي، ط1، 1424هـ - 2004م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(33) المسند الصحيح، مسلم بن الحجاج القشيري، (- 261هـ)، فهرسة أحمد شاكر، دار المعارف، مصر، ط1، 1377هـ.

(34) المغني على مختصر الخرقي، عبد الله بن أحمد، ابن قدامة المقدسي، أبو محمد، موفق الدين، (- 620هـ)، دار الفكر، بيروت، 1414هـ - 1994م.

(35) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، (- 977هـ)، (د. ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1252هـ - 1932م.

(36) مفاتيح الغيب؛ التفسير الكبير، محمد بن عمر بن الحسن التيمي، فخر الدين الرازي، (- 606هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.

(37) منتهى الإرادات؛ دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتي (- 1051هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1414هـ - 1993م. 279/2.

(38) منح الجليل شرح خليل، محمد بن أحمد بن محمد، الشيخ عlish، (- 1299هـ)، دار الفكر، ط1، 1984م.

(39) المنظور التاريخي لتكتونية الصفائح، نسخة محفوظة 27 يوليو 2018، من موقع واي باك مشين.

(40) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي، شمس الدين، (- 1004هـ)، (د. ط)، بيروت، دار الفكر، 1404هـ - 1984م.

41) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري، (- 555هـ)، تحقيق محمود الطناحي، وطاهر الزاوي، دار إحياء التراث العربي، 1963م.

42) وفيات الأعيان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، ابن خلّكان، أبو العباس الأربيلي البرمكي، (- 681هـ)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، دار صادر، (د. ت.).

قاعدة مراعاة الخلاف عند المالكية وأثرها في نوازل المسلمين بالغرب الأبعاد المقاصدية والآثار الفقهية والتربوية

د. عبد الحق الكواني

باحث في قضايا الأقليات
المسلمة لأوروبا بألمانيا

ملخص البحث

جاء البحث كاشفا عن هذه قاعدة «مراعاة الخلاف» في المذهب المالكي، ومحاولا لحظ أبعادها المقاصدية وآثارها الفقهية من خلال استنطاقها في معالجة نوازل المسلمين بالغرب، والتنويه إلى استثمار الفتوى بموجبها في تعزيز البناء الأخلاقي قصد تقليل الخلاف والتحلي بأدابه ورأب الصدع في أفق جمع الكلمة ووحدة الصف.

الكلمات المفتاح: مراعاة الخلاف - نوازل المسلمين بالغرب - الفتوى - المقاصد - البناء الأخلاقي.

Abstract

This research explores the principle of “considering divergent opinions” within the Maliki school of Islamic jurisprudence. It attempts to examine its underlying objectives and its jurisprudential effects by analyzing its application to contemporary issues facing Muslims in the West. The study also highlights the utilization of fatwas (religious legal opinions) based on this principle to strengthen ethical development, aiming to mini-

mize discord, promote adherence to the etiquette of disagreement, and bridge the divide for the sake of unity.

Keywords: Considering Divergent Opinions, Contemporary Issues Facing Muslims in the West, Fatwa, Objectives, Ethical development West - Fatwa - Maqasid - Moral construction.

مقدمة

فإن من أجل النعم التي منّ الله به على عباده؛ هذه الشريعة التامة الكاملة؛ التي تميزت بخصائص ومميزات أهلتها لأن تكون مهمينة على جميع الشرائع، وصالحة لكل وقت ومصر، ومستوعبة لشؤون الخلائق كلهم؛ فلم تقف عاجزة أمام ما ينزل بالناس من حوادث ومستجدات، ذلك لأنها تنطلق في أحكامها من منطلقين أساسيين:

أولهما: المنقول من نصوص الوحيين.

وثانيهما: الاجتهاد فيما لا نص فيه؛ بالنظر في الأسرار والحكم والمقاصد والمآلات المعبرة شرعا.

ولئن كان هذان المنطلقان الأساسيان بمجموعيهما قد مثلا ثروة عظيمة من المعارف والعلوم التي انتفعت بها الأمة الإسلامية جميعها عبر القرون والأعصار؛ إلا أن المنطلق الثاني: وهو الاجتهاد فيما لا نص فيه كان ميدانا رحبا لاحتواء الحوادث والنوازل، والمستقري لحركة الاجتهاد عبر العصور؛ يلحظ أن مدارها؛ كان هو السعي إلى تحقيق المصالح العامة للبشر وحفظ الضروريات التي بها يقوم كيان الإنسان.

وقد صاغ المجتهدون لهذا الغرض قواعد كبرى تضبط اجتهادهم وتنبئ طريقهم من أجل تحصيل النفع والمصالح ودرء المضار والمفاسد، هذا وإن من بين هذه القواعد التي تحقق هذه الغاية قاعدة «مراعاة الخلاف»، وهي قاعدة مقاصدية أصيلة واصل تربوي عريق يقوم على احترام وجهة نظر الآخر واعتبار قول المخالف، وملاحظة آثار الحكم، والنظر في المآل.

وقد اختلفت درجة العمل بهذا الأصل لدى الفقهاء المجتهدين بين موسع ومضيق، ويعد المذهب المالكي أكثر المذاهب أخذاً به حتى عدوه أحد متفردات أصوله، حيث اشتهروا باعتماده في تعليل الأحكام وتخريجها، وتفريع الفروع وتدليلها؛ فلا يكاد يخلو كتاب في الفروع أو الأصول من ذكر هذا الأصل.

القباب أخذ المالكية به من محاسن هذا المذهب فقال: (فاعلم أن مراعاة الخلاف من محاسن هذا المذهب، فيقول -أي الإمام مالك- ابتداءً بالدليل الذي يراه أرجح، فإذا وقع العمل على مقتضى الدليل الآخر، راعى ما لهذا الدليل من القوة التي لم يسقط اعتبارها في نظره جملة⁽¹⁾) هذا وقد أثرت -بحكم تخصصي في قضايا الوجود الإسلامي في الغرب- أن أسلط الضوء عن دور هذه القاعدة من جهة أصلها وكذا من جهة خصوصيتها في حل النوازل الفقهية للمسلمين عموماً؛ وآثاره في الإفتاء والتنزيل الفقهي عند مدارس نوازل المسلمين في الغرب خصوصاً.

مشكلة البحث

جاء البحث كاشفاً عن قاعدة «مراعاة الخلاف» في المذهب المالكي، ويمكن صياغة مشكلته في السؤال الآتي: ما هي الأبعاد المقاصدية والآثار الفقهية لقاعدة «مراعاة الخلاف» في نوازل المسلمين بالغرب؟ وكيف يمكن توظيفها تربوياً للحد من فوضى الإفتاء وتقليل فجوة الخلاف بين المسلمين في الغرب؟

أهداف البحث

ويهدف البحث إلى:

أولاً: تسليط الضوء على مذهب الإمام مالك وكونه يستحق الدراسة والاستمداد، لاسيما وأن له من الأصول والقواعد، تجعله متفرداً بين المذاهب كلها كما شهد له بذلك المخالف قبل الموافق؛ يقول ابن تيمية: «من تدبر أصول الإسلام وقواعد الشريعة وجد أصول مالك وأهل المدينة

(1) انظر المعيار المعرب لأحمد الونشريسي، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، بيروت: طبعة دار الغرب الإسلامي، 1995م، 6/ 388

أصح الأصول والقواعد»⁽²⁾، وقال أيضا: «كانت الأمصار التي ظهر فيها مذهب مالك أهل المدينة يكون فيها من الحكم بالعدل ما ليس بغيرها»⁽³⁾.
ثانيا: التنبيه إلى إحدى القواعد المالكية التي تميزه عن غيره من المذاهب وتجعله قادرا على التوظيف المنهجي، والاستفادة من تجاربه الفكرية في مختلف بقاع العالم.

ثالثا: إبراز أهمية هذه القاعدة في تربية الناس على نبذ التعصب والجمود، والدعوة إلى التفاعل والاستفادة من الرؤى والأفكار الاجتهادية الأخرى واعتبارها، والمسلمون عموما وفي الغرب خصوصا هم أحوج إلى هذه المعاني التربوية التي تجمع الكلمة وتوحد الصفوف وتقرب الرؤى وتضيق فجوة الخلاف.

رابعا: تجلية قوة الفقه الإسلامي عموما والمذهب المالكي خصوصا في استيعاب النوازل المستجدة للمسلمين عموما وللأقليات المسلمة في بلاد الغرب خصوصا، وبالتالي فلا حاجة إلى إنشاء فقه جديد لهم كما يدعي البعض بل الحاجة ماسة إلى استنطاق القواعد الفقهية والأصولية للمذاهب الفقهية والتخريج عليها ففيها الغنية والكفاية.

الدراسات السابقة

مما اطلعت عليه من الكتب حول هذه القاعدة كتابين جامعين نافعين مستوعبين لمفهومها وتعريفها وشروط إعمالها في المذهب المالكي وهما:

- مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفقه الإسلامي، لمحمد بن شقرون الإمارات العربية المتحدة، دار البحوث الإسلامية ط 1 - 1423 هـ - 2002 م.

(2) ابن تيمية عبد الحليم، تفضيل مذهب الإمام مالك وأهل المدينة وصحة أصوله، دار الفضيلة، مصر، ص 71.

(3) المصدر نفسه ص 159.

- مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب،
لمحمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ الإمارات العربيّة المتحدة دار
البحوث ط 1 1423 هـ - 2002 م.

غير أن هدف الكتابين كان هو التأصيل للقاعدة المالكية وعرض أمثلتها
الفرعية في التراث المالكي، وجديد البحث هو محاولة استنطاق هذه القاعدة في
معالجة النوازل الفقهية المعاصرة عموماً، ونوازل المسلمين بالغرب خصوصاً،
والتنويه إلى استثمار الفتوى بموجبها في تعزيز البناء الأخلاقي لتقليل الخلاف
ورأب الصدع في أفق جمع الكلمة ووحدة الصّف.

منهج البحث

انتهجت في بحثي هذا منهجاً تأصيلياً تحليلياً؛ عرضت فيه لمفهوم «قاعدة
مراعاة الخلاف» ونسبتها للمذهب المالكي، وبيان مشروعيّتها، ثم بينت أثرها
في نوازل المسلمين بالغرب من خلال ذكر بعض التطبيقات الفقهية من نوازل
المسلمين بالغرب، وقد اتبعت فيه إجراءات البحث المتبعة في البحوث التأصيلية
التحليلية؛ من عزو الأقوال والآراء، وقمت بتوثيق الآيات القرآنية، وتخرّيج
الأحاديث النبوية الشريفة من مصادرها المعتمدة.

خطة البحث

جاءت خطة البحث على النحو الآتي:

مقدمة.

المطلب الأول: قاعدة مراعاة الخلاف: تعريفها ونسبتها المذهبية.

المطلب الثاني: الأبعاد المقاصدية والآثار التربوية لقاعدة مراعاة الخلاف
في نوازل المسلمين بالغرب.

المطلب الثالث: الآثار الفقهية لقاعدة مراعاة الخلاف في أحكام نوازل
المسلمين بالغرب.

خاتمة: متضمنة لنتائج البحث.

المطلب الأول: قاعدة مراعاة الخلاف: تعريفها ونسبتها

الفرع الأول: تعريف «مراعاة الخلاف» لغة واصطلاحاً

1 - التعريف اللغوي

- معنى المراعاة

تطلق المراعاة والرعي في اللغة بمعنى الحفظ؛ قال الراغب: «الرعي في الأصل حفظ الحيوان إنا بغذائه الحافظ لحياته، أو بذب العدو عنه»⁽⁴⁾ كما تأتي بمعنى النظر إلى الشيء وملاحظته ومراقبته واعتباره⁽⁵⁾، قال الرصاع: (الرعي معناه اعتبار الشيء، كما تقول: راعى فلان فلانا معناه؛ اعتبره وقام له بما يناسبه)⁽⁶⁾.

- معنى الخلاف:

الخلاف في اللغة: مصدر خالف يخالف خلافاً ومخالفة، والاختلاف: مصدر اختلف، يختلف اختلافًا والخلاف والاختلاف نقيض الاتفاق⁽⁷⁾.

قال الراغب الأصفهاني: (والاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الآخر في حاله وأقواله. والخلاف أعم من الضد؛ لأن كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين)⁽⁸⁾.

والخلاف في اصطلاح الفقهاء: «أن يذهب كل عالم إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر وهو ضد الاتفاق»⁽⁹⁾.

2 - التعريف الاصطلاحي

وردت في كتب المالكية عدة تعاريف لمراعاة الخلاف، لكنها متقاربة وتفيد معنى واحداً، من أجمعها التعاريف الآتية:

(4) الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، مطبعة نور محمد بكراتشي 1380هـ - 1961م، ص 357.

(5) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت ط: 1374هـ - 1955م مادة (رعي)

(6) الرصاع، شرح حدود ابن عرفة المسمى «الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية»، تحقيق محمد أبو الأحفان والطاهر المعموري، دار اغرب بيروت، ط1، 1993م، 264/1

(7) ابن منظور، لسان العرب مادة خ ل ف

(8) الراغب الأصفهاني، مفردات غريب ألفاظ القرآن ص 294

(9) الفيومي، المصباح المنير، بيروت المكتبة العصرية، ط1، 1417هـ - 1996م، مادة خلف

- تعريف الشيخ عبد السلام الهواري التونسي قال: (المراعاة في الحقيقة؛ إعطاء كل من الدليلين ما يقتضيه من الحكم مع وجود المعارض)⁽¹⁰⁾ وقريب منه تعريف أبي العباس القباب قال: (هو إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه)⁽¹¹⁾.
- تعريف الشيخ ابن عرفة: (إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر)⁽¹²⁾، وعرفه ابن عرفة كذلك في مراسلته العلمية مع أهل غرطانة فقال: «رعي الخلاف عبارة عن إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر، ومثاله: إعمال مالك دليل خصمه القائل بعدم فسخ الشغار في لازم مدلول عدم فسخه، ولازمه ثبوت الإرث بين الزوجين»⁽¹³⁾.

- ويقول العلامة الولاتي: (هو إعمال المجتهد لدليل خصمه -أي: المجتهد المخالف له - في لازم مدلوله الذي أعمل في عكسه دليلاً آخر... ومثاله: إعمال مالك دليل خصمه القائل بعدم فسخ نكاح الشغار في لازم مدلوله، الذي هو ثبوت الإرث بين الزوجين المتزوجين بالشغار إذا مات أحدهما، وهذا المدلول هو عدم الفسخ، وأعمل مالك في نقيضه وهو الفسخ دليلاً آخر، فمذهبه وجوب فسخ نكاح الشغار، وثبوت الإرث بين المتزوجين به إذا مات أحدهما)⁽¹⁴⁾.

ومن أجمع التعاريف التي وقفت عليها عند المعاصرين لمفهوم مراعاة الخلاف، تعريف الدكتور محمد أحمد شقرون في كتابه: «مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية» الذي قال بعد أن أورد مجمل تعاريف الأئمة السابقين وعقب عليه بعدد من الاعتراضات؛ (ترجيح المجتهد دليل المخالف بعد وقوع الحادثة، وإعطاؤه ما يقتضيه أو بعض ما يقتضيه)⁽¹⁵⁾.

(10) الرضاع، شرح ابن عرفة 2 / 269

(11) الونشريسي، المعيار المعرب 3 / 209

(12) الرضاع، شرح حدود ابن عرفة ص 177-183

(13) الونشريسي، المعيار 6 / 388

(14) الولاتي، إيصال السالك في أصول الإمام مالك، دار ابن حزم بيروت لبنان، ط1، 1428هـ-2006م ص68

(15) محمد أحمد شقرون، مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1423هـ-2002م، ص 73

ومن الجدير بالذكر البيان أن الإمام الشاطبي رحمه الله قد أورد رأيا يجعل من مراعاة الخلاف نوعا من الاستحسان فقال: (إن من جملة الاستحسان مراعاة خلاف العلماء، وهو أصل في مذهب مالك...) (16).

وموقف الإمام الشاطبي رحمه منبن على أن مراعاة الخلاف هو ترك للدليل للمصلحة أو لرفع المشقة، وهو نوع من الاستحسان، ورغم أن هذا الترك لم يطل الدليل بالكلية وإنما طال لازم مدلوله.

الفرع الثاني: نسبة قاعدة «مراعاة الخلاف» المذهبية:

يكاد يكون مذهب مالك - رضي الله عنه - هو المذهب الوحيد المختص بهذه القاعدة؛ لأنه اشتهر بها حيث جعلها أصلا من أصوله، واعتمدها في تعليل الأحكام، وتخريج الفروع، فلا يكاد كتاب في الفروع أو الأصول يخلو من ذكرها، وهي تختلف عن قاعدة «الخروج من الخلاف» الذي أخذت به المذاهب الفقهية كلها باعتباره مسلكا احتياطيا. قال ابن عرفة: (إن أهل المذهب يستندون إلى مراعاة الخلاف في أحكامهم وأقضيتهم، حتى إنهم جعلوها قاعدة من القواعد التي يُعملونَها في مختلف الأبواب الفقهية) (17).

وقال المقري: «من أصول المالكية مراعاة الخلاف» (18).

وقال الإمام الشاطبي: «إن مالكا وأصحابه = رحمهم الله - تجري كثيرا من في فتاويهم ومسائلهم مراعاة، ويبنون عليها فروعاً، ويعلل به شيوخ المذهب الشارحون له أقوال من تقدم من أهل مذهبهم من غير توقف حتى صارت عندهم أو عند مدرسي الفقهاء قاعدة مبنيا عليها، عمدة مرجوعا إليها» (19).

(16) انظر نص جواب ابن عرفة للأسئلة الواردة عليه من غرناطة في المعيار 6 / 378

(17) الرصاع، شرح حدود ابن عرفة ص 177

(18) المقري، قواعد المقري، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد، طبعة معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، 236/1.

(19) الونشريسي، المعيار المعرب، 367/6

وقال في الاعتصام: «ومراعاة الخلاف أصل في مذهب مالك؛ ينبني عليها مسائل كثيرة»⁽²⁰⁾.

واعتبر القباب أخذ المالكية به من محاسن هذا المذهب فقال: (فاعلم أن مراعاة الخلاف من محاسن هذا المذهب، فيقول -أي الإمام مالك- ابتداءً بالدليل الذي يراه أرجح، فإذا وقع العمل على مقتضى الدليل الآخر، راعى ما لهذا الدليل من القوة التي لم يسقط اعتبارها في نظره جملة)⁽²¹⁾.

وقال ابن رشد الجدل: (من أصل مالك مراعاة الخلاف..⁽²²⁾).

وقال التسولي في البهجة شرح التحفة: «فإن من جملة ما بني عليه مذهبه مراعاة الخلاف»⁽²³⁾.

وقال ابن فرحون: «مراعاة الخلاف أصل صحيح ينبغي العمل به في الفقه، وقد حكى كثير من العلماء نسبته إلى الإمام مالك وأنه عنده دليل معتبر»⁽²⁴⁾.

وقال الشيخ محمد بن عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني: (خصائص مذهب مالك خمسة أصول: عمل أهل المدينة والمصلحة المرسلّة وسد الذرائع ومراعاة الخلاف)⁽²⁵⁾.

والنقول في ذلك كثيرة، كلها تؤكد أن مراعاة الخلاف من أصول الإمام مالك -رحمه الله- وخصائصه الأصيلة التي تميز بها ذكرًا في التأصيل، واعتبارًا في التنزيل.

(20) الشاطبي، الاعتصام، مراجعة وتدقيق مكتب البحوث والدراسات، بيروت: طبعة دار الفكر، 2003، 101/2.

(21) الونشريسي، المعيار المعرب 6 / 388.

(22) ابن رشد الجدل، البيان والتحصيل لابن رشد الجدل تحقيق أساتذة من علماء المغرب (دار الغرب الإسلامي 1986م) 13 / 419.

(23) التسولي، البهجة على التحفة، بيروت لبنان دار الكتب العلمية ط1 1418-1998م 21/1.

(24) ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب، تحقيق حمزة أبو فارس وعبد السلام الشريف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990م ص 63.

(25) محمد التاويل، خصائص المذهب المالكي، الطبعة الأولى، دار جمعية خريجي جامع القرويين. ص 111، وانظر: شقرون، مراعاة الخلاف عند المالكية ص 93.

أ- أقسام «مراعاة الخلاف»

ينقسم مراعاة الخلاف إلى قسمين:

1 - مراعاة جزئية: وهي اعتبار لمذهب المخالف من وجه، وأخذ لمذهب نفسه من وجه آخر، وهذه هي مراعاة الخلاف المقصودة عند المالكية، ولا تكاد تعرف إلا عندهم كما سبق تقريره.

2 - مراعاة كلية: وهي إهمال لمذهبه بالكلية وعدول إلى مقتضى مذهب الآخر وخروج إليه. وهذه هي قاعدة «الخروج من الخلاف التي يذكرها عامة الفقهاء من مختلف المذاهب الفقهية وليست خاصة بالمذهب»⁽²⁶⁾.

ومعنى الخروج من الخلاف «الأخذ ببعض اثر الدليل إذا كان لا يعود بالنقض على الدليل، وذلك بالعمل بمقتضى دليله على سبيل الندب إن كان يقول بالوجوب أو الترك على سبيل الكراهة إن كان يقول بالحرمة، وذلك خروجاً من الخلاف احتياطاً للدين واتقاء للشبهة»⁽²⁷⁾.

ب- شروط العمل بقاعدة مراعاة الخلاف

قيّد فقهاء المالكية أعمال قاعدة مراعاة الخلاف بضوابط معينة، وذلك لصيانة الاجتهاد عن العبث والتلاعب بالأحكام الشرعية وهذه الضوابط هي كالآتي:

أولاً: أن يكون الذي يراعي الخلاف مجتهداً، إذ إن المجتهد هو القادر على التمييز بين الراجح والمرجوح، قال الشاطبي: (مراعاة الأقوال الضعيفة أو غيرها شأن المجتهدين من الفقهاء، إذ مراعاة الخلاف إنما معناها مراعاة دليل المخالف... ومراعاة الدليل أو عدم مراعاته ليس إلينا معشر المقلدين)⁽²⁸⁾.

(26) محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ راعة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب، الإمارات العربية المتحدة دار البحوث ط 1 1423 هـ - 2002 م ص 110

(27) نفس المرجع السابق ص 107؛ بتصرف

(28) شقرون، مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية ص 208

ثانيًا: أن يكون مأخذ المخالف قويًا، فإن كان واهيًا لم يراع، وذلك لأن مالكا لم يراع كل خلاف، وإنما راعى من الخلاف ما كان قويا⁽²⁹⁾.

ثالثًا: أن لا يؤدي مراعاة الخلاف إلى خرق الإجماع، وذلك بأن ينتج عن مراعاة الخلاف قولًا ملفقًا لا يقرُّ به أحد من الفقهاء⁽³⁰⁾.

رابعًا: ألا يترك مراعي الخلاف مذهبه بالكلية، وذلك لأن الذي يراعي الخلاف يعتبر دليله من وجه، ويعتبر دليل المخالف من وجه آخر، أما إذا اعتبر دليل المخالف من كل وجه، فهذا يعني انتقاله إلى مذهب آخر وليس رعيًا للخلاف⁽³¹⁾.

المطلب الثاني: الأبعاد المقاصدية والآثار التربوية لقاعدة مراعاة الخلاف فيه نوازل المسلمين بالغرب

تعتبر قاعدة «مراعاة الخلاف» من القواعد الكلية التي يسهل بها على المجتهدين معرفة أحكام المستجدات والنوازل الفقهية في الحياة؛ فهي قاعدة أصلية وأصل عريق يقوم على احترام وجهة نظر الآخر واعتبار قول المخالف، وملاحظة آثار الحكم والنظر إلى مآل الفعل، فهي من القواعد المتصلة بقصد الشريعة الأعظم؛ وهو قصد «جلب المصالح ودرء المفاسد» فقد يرى المجتهد أن دليل المخالف المرجوح يحقق المصلحة الراجحة، أو يعتمد إلى تخريج الفتوى بناء على دليل مخالفه المرجوح إذا كان عمل المكلف قد تم على وفقه، يقول الإمام الشاطبي مقرباً لفلسفة هذه القاعدة: (... وأما إذا ترجحت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يقال: أن قصد الشارع متعلق بالأخرى، إذ لو كان متعلقاً بالأخرى لما صح الترجيح، ويمكن أن يقال: أن الجهتين معا عند المجتهد معتبرتان، إذ كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع، ونحن إنما كلفنا بما ينقذ عندنا أنه مقصود للشارع، ولربما هو مقصوده في نفس الأمر. فالراجحة - وإن

(29) انظر: فتاوى الإمام الشاطبي، حققها وقدم لها: محمد أبو الألفان، ط2، 1406هـ - 1985م، ص 119

(30) شقرون، مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية ص 224

(31) قطب الريسوني، التعارض بين الراجح والمشهور في المذهب المالكي، دار ابن حزم، ص 56

ترجحت - لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودة للشارع، إلا أن هذا الإمكان مُطرح في التكليف إلا عند تساوي الجهتين وغير مُطرح في النظر؛ ومن هنا نشأت قاعدة مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ...⁽³²⁾.

وتبرز أهمية هذه القاعدة في استثمارها في فقه المسلمين في الغرب فيما يلي:

أولاً: كونها تربي الناس، على نبذ التعصب المذموم، ولا يخفى أن التعصب المذهبي يؤدي إلى الإخلال بتوازن المجتمع المسلم وتفريق كلمة المسلمين؛ وهو ما ينتج عنه في سياق عيش الأقليات المسلمة التشويه بصورة الإسلام لدى غير المسلمين وإثارة الشك لدى النشء المسلم في تعاليم دينهم الداعية لأن يكون المسلمون على اختلاف أصولهم العرقية في توادهم وتراحيمهم كالبنين المرصوص يشد بعضها، كما أن الأخذ بـ«مراعاة الخلاف» يربي المسلمين على تهذيب الخلاف الفروعى واستثماره لتأكيد أن الدين واحد وأن كل مجتهد مصيب؛ يقول الدكتور الطالب ولد المجتبى الشنقيطي: (وإذا تتبعنا الأمثلة التي ذكرناها ونظائرها في مراعاة الخلاف عند المالكية نجد أن القاسم المشترك بينها هو مبدأ مراعاة التيسير ورفع الحرج والإبقاء على عقود المسلمين، وتضييق مساحة الخلاف في الرأي بين العلماء، وترك التشدد والغلو في الدين وكلها من صميم المقاصد الشرعية)⁽³³⁾.

ثانياً: تربي قاعدة «مراعاة الخلاف» قادة المسلمين بالغرب من العلماء والفقهاء والمفكرين على مبدأ الإنصاف للمخالف الفروعى، كما تربي على التجرد والحوار وسعة الصدر، وعدم رفع الظني إلى درجة القطعي والجزئي إلى مرتبة الكلي والفرع إلى مكانة الأصول مع البعد عن الجدل والمراء وعدم ذكر عيوب المخالف وتوزيع الاتهامات وغيرها التي لا تليق بمقام العامة فضلاً عن الخاصة، وهو ما يؤدي إلى نبذ الخلافات الجزئية، وانتشار روح التسامح بين المسلمين.

(32) شقرون، مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية ص 248

(33) انظر: الطالب ولد المجتبى الشنقيطي، أثر مراعاة المقاصد الشرعية في أصول المذهب المالكي، دراسة تأصيلية تطبيقية، نشر دار الظاهرية الكويت، ص 359

ثالثاً: لا يخفى أن واقع المسلمين في الغرب متسم بتلاقح المذاهب والأعراف والثقافات، وهو ما يفرض ضرورة اجتثاث أصول الجمود الفقهي وضرورة تجدد الاجتهاد نتيجة لتغير الظروف والأحوال بما يحقق مصلحة المكلف ويدراً المفسدة عنه، بما يوافق سنن التشريع ومقاصد الشارع.

رابعاً: تربي قاعدة مراعاة الخلاف على إنصاف المخالف بعرض رأيه فكرته وفهم مراده واستحضار أدلته، وفي هذا تربية للمسلمين في الغرب على ضرورة التأدب بآداب الإسلام والتحلي بآداب الحوار الهادئ بعدم التسرع في الاعتراض وإصدار الأحكام دون الاستماع والتفهم لآخر، وعدم الاستباق إلى اتهام النوايا وظن السوء وتغليب نظرية المؤامرة، وبذلك يتحقق الانسجام والتعاون مع مختلف فئات المسلمين على اختلاف مناهجهم ومذاهبهم، كما يتحقق لهم الاندماج الإيجابي الفعال مع غير المسلمين.

خامساً: التطبيق السديد للحكم الذي يضمن سلامة النتائج والمآلات، ومراعاة الظروف والاعتبارات الخارجية التي تلبس الفعل عند إنزال حكم الشرع عليه، وهذا من أبرز الأدلة على استجابة الشريعة لما يقتضيه تطور الحياة بالناس، بما يلبس أوجه نشاطهم الحيوي فيها من ظروف، الأمر الذي يدعم صدق قضية عموم الشريعة وخلودها وصلاحياتها لكل الأحوال والظروف والأوضاع بلا مراء.

سادساً: كونها تفتح باب الاجتهاد في الواقعة أو الفعل بأحكام تناسب الواقعة وملابساتها ومآلاتها في المستقبل؛ يقول الإمام الشاطبي: (أنها عبارة عن إعادة نظر من المجتهد في الأحكام التي يقررها، وذلك بمراعاة دليل المخالف، والنظر إلى المآلات بعد تقرير الأدلة في المسائل الخلافية، بحيث يجب عليه في هذه الحالة أن يلاحظ أموراً تستدعي إعادة النظر في الحكم بعد الوقوف خاصة، إذ حالة الحكم بعد الوقوف ليست كحالته قبله، فبعد الوقوع تنشأ أمور جديدة تستدعي نظراً جديداً، وتجدّد مشكلات لا يمكن التفصّي منها إلا بالبناء على الأمر الواقع بالفعل واعتباره شرعياً

بالنظر لقول المخالف وإن كان ضعيفا في أصل النظر، إلا أنه لما وقع الأمر على مقتضاه روعيت المصلحة وتجدد الاجتهاد في المسألة من جديد بنظر وأدلة أخرى⁽³⁴⁾.

سابعاً: مراعاة الخلاف ترفع الخلاف بين المسلمين في سياق الأقليات أو تقلل مساحته؛ لأن المراعاة لأقوال المخالف تعزز التنوع والتكامل؛ فيعمل الفقيه المجتهد بقول إمام آخر في مسألة من المسائل وهو ما سماه الشيخ أحمد زروق بالتبصر⁽³⁵⁾، قال الشهاب القرافي: (الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين)⁽³⁶⁾.

المطلب الثالث: الآثار الفقهية لقاعدة مراعاة الخلاف فيه أحكام نوازل المسلمين بالغرب

الفرع الأول: نماذج من نوازل العبادات

النازلة الأولى: إلقاء الخطبة بغير العربية

وهذه المسألة من المسائل التي لم يرد فيها نص، كما لم يقع فيها إجماع حيث اختلف فيها قول العلماء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن إلقاء خطبة الجمعة باللغة العربية شرط من شروط صحتها، سواء أكان ذلك مع العجز أم القدرة، وهو مذهب المالكية⁽³⁷⁾، ويتضح من كلامهم إسقاط الجمعة حال عجز المصلين عن الخطبة بالعربية، ويصلونها ظهراً.

(34) الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ / 1997م 4 / 109

(35) أحمد زروق، قواعد التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية - سنة 1426 هـ - 2005 م ص 32

(36) القرافي، الفروق، تحقيق: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1424هـ - 2003م، 177 / 28

(37) انظر: الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر 1 / 601، وانظر كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، حاشية العدوي على الرسالة، ط الأولى 1407هـ - 1987م، حققه أحمد حمدي إمام، 2 / 149

القول الثاني: أن إلقاء خطبة الجمعة باللغة العربية ليس شرطاً من شروط صحتها، سواء أكان مع العجز أو القدرة، وهو قول أبي حنيفة⁽³⁸⁾، وهو قول للحنابلة⁽³⁹⁾.

القول الثالث: أن إلقاء خطبة الجمعة باللغة العربية شرط من شروط صحتها حال القدرة وتسقط بالعجز، وهو قول الشافعية، والمعتمد من قول الحنابلة، وقول الصاحبين من الحنفية⁽⁴⁰⁾.

والذي يترجح هو الأخذ بالقول الثاني مراعاة للخلاف ولحظاً للمصلحة المرجوة من إلقاء الخطبة بغير العربية من تحصيل مقصود خطبة الجمعة وهو التذكير، وسداً للذريعة من ترك الجمعة بحجة عدم فهمها والملل الحاصل من سماع كلام لا يفهمه الحاضرون أو أغلبهم، وهو ما أفتى المجلس الأوروبي في الفتوى رقم 96 (12/1)، ومجمع الفقه الإسلامي في قرارات الدورة الخامسة، المنعقدة من 8 إلى 16 ربيع الآخر سنة 1402، القرار الخامس منه ص 97-98، فجاء ما يلي: «أن الرأي الأعدل الذي نختاره هو أن اللغة العربية في أداء خطبة الجمعة والعيدين، في غير البلاد الناطقة بالعربية ليست شرطاً لصحتها. ولكن الأحسن أداء مقدمات الخطبة، وما تضمنته من آيات قرآنية باللغة العربية؛ لتعويد غير العرب على سماع العربية والقرآن، مما يسهل عليهم تعلمها، وقراءة القرآن باللغة التي نزل بها، ثم يتابع الخطيب ما يعظهم وينورهم به؛ بلغتهم التي يفهمونها.

(38) انظر: محمد أمين الشهير بابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مع تكملة ابن عابدين لنجل، دراسة وتحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار عالم الكتب الرياض طبعة خاصة 1423هـ- 2003م. 3/ 19

(39) انظر: المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، تحقيق أبو عبد الله محمد حسن محمد إسماعيل الشافعي ط 1، 1418هـ- 1997م، دار الكتب العلمية. 5/ 219

(40) انظر: الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفحاء، ط 2، 1442هـ- 2021م، 1/ 552

النازلة الثانية: عدم اشتراط العدد في الجمعة

ويتصور ذلك في بعض الأماكن من البلاد الغربية التي يسكنها العدد القليل من المسلمين أو لعدم وجود مكان كبير يسع العدد الكبير من المصلين، أو في المصليات التي يؤذن فيها بالصلاة بالشركات والمعامل والجامعات مع وجود العدد القليل من المسلمين فيها، فهل تنعقد الصلاة بالعدد القليل أم لا من اشتراط العدد المعين الذي تقام به الجمع؟

اشترط المالكية في المشهور لإقامة الجمعة العدد الذي تتقرب بهم القرية، واشترط بعضهم اثنا عشر رجلاً⁽⁴¹⁾.

وقال الحنفية تقام الجمعة بالثلاثة والإثنين سوى الإمام؛ جاء في المبسوط: (والجماعة من شرائطها - أي الجمعة -... ويختلفون في مقدار العدد؛ فقال أبو حنيفة رضي الله عنه: ثلاثة نفر سوى الإمام. وقال أبو يوسف رضي الله عنه: اثنان سوى الإمام)⁽⁴²⁾، وهو مذهب الحنابلة في قول جاء في الكافي لابن قدامة: (وعنه تنعقد بثلاثة لأنهم جمع تنعقد بهم الجماعة)⁽⁴³⁾.

وذهب الشافعية والحنابلة في المعتمد إلى اشتراط أربعين ممن تصح بهم الجمعة⁽⁴⁴⁾.

والذي يترجح لدي هو ترجيح القول الثاني أخذاً بمبدأ مراعاة الخلاف لما يترتب على هذا القول من مصالح مرجوة؛ ومنها إقامة الشعائر الدينية والتشجيع على إظهارها، والتعريف بدين الإسلام وشعائره بالحال قبل المقال؛ فحفاظ الإثنين والثلاثة والجماعة القليلة على إقامة صلاة الجمعة في شركة أو معمل

(41) انظر: شهاب الدين النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر الطبعة: بدون طبعة تاريخ النشر: 1415هـ - 1995م 305/1

(42) انظر: شمس الدين السرخسي، المبسوط؛ دار المعرفة بيروت لبنان 2/ 24

(43) انظر ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994م 217/1

(44) انظر: النووي، المجموع شرح المذهب للشيرازي، حققه محمد نجيب المطيعي، الناشر/ مكتبة الإرشاد 505/6، وانظر: ابن قدامة، المغني، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب - الرياض - ط 1417هـ - 1997م 2 / 216-217

أو جامعة هو المبادرة والخطوة الأولى التي يُستشرف بها لطلب الإذن بالسماح للمسلمين إذا كثر عددهم - في الجامعة أو في المعمل أو الشركة.. - بالسماح لحضور الجمعة في المساجد الجوامع.

النازلة الثالثة: إقامة الجمعة في غير الجوامع

ويتصور ذلك في الجماعة من المسلمين ممن تجب عليهم الجمعة بالديار الغربية الذين يشتغلون في دائرة حكومية، أو مصنع، وقد يكونون طلبة يدرسون في جامعة أو تلاميذ في مدرسة، وعددهم مما تنعقد به الجمعة ويؤذن لهم بالصلاة وذلك بمنحهم قاعة أو باحة مخصصة للصلاة؛ فهل تصح منهم عقد الجمعة في غير الجوامع التي تقام فيها الجمعة؟ أم يرخص لهم بإقامة شعيرة الجمعة في غير الجامع؟

ذهب جمهور العلماء إلى أن صلاة الجمعة لا يشترط لها المسجد الجامع لإقامتها⁽⁴⁵⁾، وخالف المالكية الجمهور فاشتروا كونها في المسجد الجامع؛ قال الإمام الدسوقي: «وبجامع مبني بناء معتادا لأهل البلد... فلا يصح في براح من حجر مثلا ولا فيما بني أدنى من بناء أهل البلد»⁽⁴⁶⁾.

والذي يترجح عندي بخصوص المسلمين في الديار الغربية هو الأخذ بقاعدة مراعاة الخلاف والقول بإقامة الجمعة في غير المساجد الجوامع بالشركات والمصانع والجامعات والمطارات وكذا في السجون غذا حصل المسلمون على الإذن في ذلك أو خصصت لهم بتلك الأماكن قاعات للصلاة، لأنه قد يترتب على عدم الأخذ بهذا القول أن يحرم عدد من العمال والموظفين والطلبة من حضور صلاة الجمعة جمعا متتالية، يعيشون معها تأنيب الضمير خشية أن يكونوا من المنافقين كما جاء في الحديث الشريف.

(45) انظر: ابن عابدين، حاشية رد المحتار 2/ 147، وانظر: الشربيني، مغني المحتاج 1/ 286، وانظر: البهوتي، كشف القناع على متن الإقناع، تحقيق محمد أمين الضناوي، عالم الكتب، الطبعة الأولى 1997م. 2/ 27

(46) انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي 1/ 375

كما أن في عمارة قاعات الصلوات التي تسمح بها الدوائر والشركات والجامعات والمدارس في الدول الغربية بعدا دعويا ينبغي أن يستثمر ويوظف للتعريف بدين الله بالحال.

الفرع الثاني: نماذج من نوازل الأحوال الشخصية

النازلة الأولى: تصحيح الزواج الصوري فيه الدوام لا فيه الابتداء

نعتمد القول بتصحيح الزواج الصوري أو المبني على المصلحة القائم، والذي قد استكمل الشروط الشرعية من صيغة وإعلان وتسمية مهر وحضور ولي، وانتفت فيه الموانع كزواج المسلمة من غير المسلم، مادام قائما قد سبق عقده، ويتأسس القول بتصحيحه على أصل أئمتنا المالكية في القول مراعاة الخلاف -لمن قال بجواز هذا النوع من الزواج- كتصحيحهم نكاح الشغار والنكاح بدون ولي عند حصول الدخول مراعاة لمن قال بالجواز؛ وفي هذا يقول ابن القاسم: «وأصل هذا، وهو الذي سمعته من قول من أَرْضَى من أهل العلم: أن كل نكاح اختلف الناس فيه ليس بحرام من الله ولا من رسوله، أجازة قوم وكرهه قوم: أن ما طلق فيه يلزمه، مثل المرأة تتزوج بغير ولي أو المرأة تزوج نفسها أو الأمة تتزوج بغير إذن سيدها أنه إن طلق في ذلك البتة لزمه الطلاق، ولم تحل له إلا بعد زوج. وكل نكاح كان حراما من الله ورسوله فإن ما طلق فيه ليس بطلاق، وفسخه ليس فيه طلاق.

ألا ترى أن مما بين ذلك أن لو أن امرأة زوجت نفسها؛ فوقع ذلك إلى قاض يجيز ذلك وهو رأي بعض أهل المشرق فقضى به وأنفذه حين أجازة الولي، ثم أتى قاض ممن لا يجيزه، أكان يفسخه؟ ولو فسخه لأخطأ في قضائه، فكذلك يكون الطلاق يلزمه فيه. وهذا الذي سمعت ممن أثق فيه من أهل العلم؛ وهو رأيي»⁽⁴⁷⁾.

(47) المدونة الكبرى للإمام مالك التي رواها الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم العتقي عن إمام دار الهجرة مالك بن أنس، مطبعة السعادة بمصر 1323هـ- 3

غير أننا نفتي من يستفتينا ابتداءً في حكم زواج المصلحة أو الزواج الصوري بالمنع منه وتحريمه وليس هذا من التناقض في شيء لمن فقه مذهب السادة المالكية في أصل مراعاة الخلاف.

النزلة الثانية: تصحيح الزواج بالفاتحة فيه الدوام لا فيه الابتداء

رغم اختيارنا القول بعدم الإفتاء بجواز الزواج بالفاتحة ابتداءً - كما سبق تقريره قبل-، إلا أن الواقع المعاش في البلاد الغربية يؤكد أن ثمة أسراً قد بنيت وتأسست عليه، فهو واقع معاين ومشاهد خصوصاً وأن ثمة عدد من المسلمين من بعض الجنسيات الذين يرون أنه الأصل، ومنهم من جرى العمل به في بلادهم الأصل ويسمونه «عقد الشيخ» يعقدونه من أجل رفع حرج الخلوة بين الخاطب والمخطوبة وإمكان التقائهما من غير وجود المحرم، وثمة من أفتى به في حالات كحل خوفاً من الوقوع في الزنا، وكذلك في بعض الحالات الاستثنائية؛ كحالة اللاجئين الذين يتوافدون على البلاد الغربية؛ ولا يستطيعون عقد الزواج المدني لعدم حصولهم على وثائق الإقامة نظراً لطول الإجراءات القانونية وتعقيدها التي يفرضها وضعهم كلاجئين؛ فيحصل أن يتفق رجل وامرأة على الزواج على سنة الله ورسوله ولا يملكان سبيلاً لتحقيق ذلك إلا بالزواج بالفاتحة، فكيف نتعامل مع هذه الزيجات القائمة التي تأسست بزواج الفاتحة؟ هل نحكم عليها بالبطلان؟

الجواب أن لنا في أصل مذهب مالك في الأخذ بمراعاة الخلاف في حالة الزواج المختلف فيه -لنص ابن القاسم السابق نقله-⁽⁴⁸⁾؛ سبيلاً لتصحيح العقد مع وجوب النصح لمن تزوج بالفاتحة وخاصة النساء بضرورة السعي إلى توثيق هذا الزواج كإشفاعه بعقد موثق يضمن الحقوق المالية من طرف موثق محلف، وإيجاد حل لمسألة التوارث بين الزوجين المتزوجين زواجا -عرفيا- بالفاتحة، بحيث لا يحرم أي منهما من إرث الآخر.

(48) انظر المدونة 3 / 182-183

النازلة الثالثة: تصحيح الزواج من دون ولي في الدوام

وهي مسألة سبق أن أعمل فيها المالكية قاعدة الخلاف؛ فرغم أن النكاح دون ولي نكاح فاسد، بحيث يفسخ عندهم قبل الدخول وبعده⁽⁴⁹⁾. والاقتضاء الأصلي للفسخ والبطالان: هو عدم ترتب آثاره من ميراث ونشر للمحرمة... غير أن المالكية راعوا خلاف أهل العراق في المسألة فقالوا: إن هذا العقد على فساده تثبت آثاره من ميراث ونشر للمحرمة، والفسخ يكون بطلاق مراعاة لمذهب أهل العراق في اعتبار هذا النكاح صحيحاً لا إشكال فيه.

وفي مذهب المالكية قول مصلحي مفاده: أن الدخول إذا طال وولد لهما، فإنهما يقران على زواجهما نظراً للضرر الناشئ بعد الوقوع، لما يترتب على هذا النكاح من ولد وطول عشرة⁽⁵⁰⁾.

ومن المعلوم أن أهل العراق وهم الحنفية يرون أن للمرأة الحق في تزويج نفسها دون ولي؛ إلا أنهم استحبوا لها تفويض أمرها إليه حتى لا تنسب إلى الوقاحة⁽⁵¹⁾، فروعياً خلافهم في القول بتصحيح العقد وهو المختار بناء على أنه قول بني على اجتهد مرعي ومعتبر.

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق: (فإن نكحت المرأة بغير ولي، فسخ فإن دخل وفات الأمر بالدخول وطول الزمن والولادة، لم يفسخ لأنه لا يفسخ من الأحكام إلا الحرام البين أو يكون خطأ لا شك فيه، فأما ما يجتهد فيه الرأي وفيه الاختلاف فلا يفسخ..⁽⁵²⁾).

(49) انظر: المدونة 1 / 426

(50) انظر: د.حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي يبني عليها المذهب المالكي، ط1 الوعي الإسلامي 2011م، ص 88

(51) انظر: حاشية ابن عابدين 154/4-155، وانظر: المغني 487/6-488.

(52) انظر: ابن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي دار قتيبة دمشق بيروت/ دار الوعي حلب ط1، 1414هـ. 5 / 395

وهذا الرأي هو ما قرره المجلس الأوروبي في القرار 53 (3/14) حول الولاية في النكاح، وجاء فيه «استعرض المجلس موضوع «الولاية في النكاح» وما قدم فيها من البحث، وبعد المداولة والنظر قرر ما يلي:

موقف فقهاء المسلمين من الولاية في النكاح على مذهبين:

الأول: أن الولي شرط في عقد النكاح، عملاً بحديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ»⁽⁵³⁾.

وهذا مذهب جمهور العلماء من المحدثين والفقهاء، ومنهم من قال: هو ركن في العقد.

والثاني: ليس شرطاً يصح بدونه العقد إذا تزوجت من كفاء. وهو مذهب بعض الفقهاء كالحنفية، واستدلوا لمذهبهم بأدلة أخرى.

والخلاف في ذلك خلاف معتبر، وقد ذهب المجلس بعد مداولاته إلى أن الحرص على موافقة الولي عند إجراء عقد الزواج مطلوب دينياً واجتماعياً، لكن إن اقتضى الحال تزويج المرأة بدون ولي لظروف معينة كتعذر إذنه أو كعضله، فلا بأس من العمل بقول من لا يشترط الولي لابتداء العقد، وأما إذا تم العقد دون ولي فإنه عقد صحيح، مراعاة لقول المخالف.

ومما ينبه عليه المجلس أنه ليس كل قريب يصلح أن يكون ولياً للمرأة لعقد نكاحها، بل من توفرت فيه مجموعة الشروط المعتبرة، ومن أهمها أن يكون تصرفه نافعاً لها لا ضاراً بها.

خاتمة

- إن أصول المذهب المالكي ليست مجرد تصورات نظرية بل هي بناء منهجي متناسق ومتين يشد بعضه بعضاً، ينتهي من خلالها الفقيه النوازي إلى إثبات الآن الشرعية صالحة لكل زمان ومكان ومسايرة للمسلمين أفراداً ومجتمعات، أينما حلوا ونزلوا أقلية كانوا أم أكثرية.

(53) أخرجه أبو داود في كتاب النكاح، باب في الولي، (رقم: 2085) والترمذي في كتاب النكاح، ماب ما جاء لانكاح إلا بولي.

- إن الأخذ قاعدة «مراعاة الخلاف» تحققاً وتخلقاً هو الذي يحمي الفقيه أولاً من التعصب للرأي والتشدد في تنزيل الأحكام، ويربي عموم المسلمين على الاحترام والحوار مما يترتب عليه تقليل الخلاف وتقريب وجهات النظر والمسلمون في الغرب أحوج ما يكون هذا وهم يواجهون من التحديات الشيء.

- أن قاعدة مراعاة الخلاف قاعدة مقاصدية اجتهادية منضبطة تستند إلى مداخل منهجية تجعلها تواكب النوازل الفقهية للمسلمين بالغرب وتؤطر فقههم ونوازلهم وتجيّب عن أسئلتهم وتحل مشكلاتهم.

- أن أصول المذهب المالكي ليست أصولاً نظرية فقط بل هي بالإضافة لذلك أصول تربوية تجمع بين تأطير الفقه وتعلمه وإنتاج الأدب وتأصيله؛ حيث تهذب الأخلاق وترسخ في النفوس التأدب بالآداب.

ثبت المراجع والمصادر

- ابن تيمية عبد الحليم، تفضيل مذهب الإمام مالك وأهل المدينة وصحة أصوله، دار الفضيلة، مصر. الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، مطبعة نور محمد بكراتشي 1380هـ - 1961م.

- ابن رشد الجد، البيان والتحصيل لابن رشد الجد تحقيق أساتذة من علماء المغرب (دار الغرب الإسلامي 1986م).

- ابن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعي دار قتيبة دمشق بيروت / دار الوعي حلب ط 1، 1414هـ.

- ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب، تحقيق حمزة أبو فارس وعبد السلام الشريف، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1990م س 63.

- ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م.

- ابن قدامة، المغني، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب-الرياض- ط3/ 1417هـ- 1997م
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت ط: 1374هـ- 1955م.
- أحمد الونشريسي، المعيار المعرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجين بيروت: طبعة دار الغرب الإسلامي، 1995م، 6/ 388.
- أحمد زروق، قواعد التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية - سنة 1426هـ - 2005م.
- البهوتي، كشف القناع على متن الإقناع، تحقيق محمد أمين الضناوي، عالم الكتب، الطبعة الأولى 1997م.
- التسولي، البهجة على التحفة، بيروت لبنان دار الكتب العلمية ط1 1418- 1998م.
- د. الطالب ولد المجتبى الشنقيطي، أثر مراعاة المقاصد الشرعية في اصول المذهب المالكي، دراسة تأصيلية تطبيقية، نشر دار الظاهرية الكويت.
- د.حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي، ط1 الوعي الإسلامي 2011.
- الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر.
- الرصاع، شرح حدود ابن عرفة المسمى «الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية»، تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، دار اغرب بيروت، ط1، 1993م.
- الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان الناشر: دار ابن عفان الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م.
- الشاطبي، الاعتصام، مراجعة وتدقيق مكتب البحوث والدراسات، بيروت: طبعة دار الفكر، 2003م.

- الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين للإمام النووي، دار الفيحاء، ط2، 1442هـ - 2021م.

- شمس الدين السرخسي، المبسوط؛ دار المعرفة بيروت لبنان.

- شهاب الدين النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر الطبعة: بدون طبعة تاريخ النشر: 1415هـ - 1995م.

- فتاوى الإمام الشاطبي، حققها وقدم لها: محمد أبو الأجنان، ط2، 1406هـ - 1985م.

- الفيومي، المصباح المنير، بيروت المكتبة العصرية، ط1، 1417هـ - 1996م.

- القرافي، الفروق وبحاشيته إدراج الشروق على أنواء الفروق للإمام ابن الشاط، تحقيق: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1424هـ - 2003م.

- قطب الريسوني، التعارض بين الراجح والمشهور في المذهب المالكي، دار ابن حزم .

- كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، حاشية العدوي على الرسالة، حققه أحمد حمدي إمام، ط الأولى 1407هـ - 1987م.

- محمد أحمد شقرون، مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1423هـ - 2002م.

- محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ رعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب، الإمارات العربية المتحدة دار البحوث ط1 1423هـ - 2002م .

- محمد التاويل، خصائص المذهب المالكي، الطبعة الأولى، دار جمعية خريجي جامع القرويين.

- محمد أمين الشهير بابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مع تكملة ابن عابدين لنجل المؤلف، دراسة وتحقيق: عادل أحمد عبد

الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار عالم الكتب الرياض طبعة خاصة 1423هـ - 2003م.

- المدونة الكبرى للإمام مالك التي رواها الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمان بن القاسم العتقي عن إمام دار الهجرة مالك بن أنس، مطبعة السعادة بمصر 1323هـ.

- المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، تحقيق أبو عبد الله محمد حسن محمد إسماعيل الشافعي ط1، 1418هـ - 1997، دار الكتب العلمية.

- المقرئ، قواعد المقرئ، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد، طبعة معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي.

- النووي، المجموع شرح المذهب للشيرازي، حققه محمد نجيب المطيعي، الناشر / مكتبة الإرشاد.

- الولاتي، إيصال السالك في أصول الإمام مالك، دار ابن حزم بيروت لبنان، ط1، 1428هـ - 2006م.

- الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية - ودار الغرب الإسلامي، سنة النشر: 1401هـ - 1981م.

أصول اجتهاد الحنفية ودورها في تطوير الاجتهاد المعاصر وبناء منظومة توافقية

د. ناصر الدين محمد الشاعر

جامعة النجاح الوطنية، نابلس

د. ياسر عرقوب

التربية والتعليم نابلس

أ. محمد ياسين

القضاء الشرعي نابلس

أ. محمد صبحي عوده

جامعة النجاح الوطنية نابلس

الملخص

تناول هذا البحث الأصول الاجتهادية التي اعتمد عليها المذهب الحنفي، مع فحص موقف المذاهب الأخرى منها باقتضاب، مقدّمة لاكتشاف القدر المشترك بينها، بهدف التهيئة لبناء منظومة اجتهادية توافقية بدل التمرس خلف دعاوى الاختلاف وتضخيم التباين بين المذاهب في مناهج الاجتهاد. كما تناول البحث دور أصول الحنفية في تطوير الاجتهاد المعاصر ومعالجة المسائل الحديثة والنوازل الطارئة، انطلاقاً من صلاحية الشريعة لكل عصر ومصر وزمان ومكان. وهو ما يبين أهمية هذا البحث وموضوعه وهدفه.

واستخدم البحث المنهج الوصفيّ للتعريف بالمذهب الحنفي، ومعه المنهج المقارن للبحث عن المشترك بين أصول المذاهب، فضلاً عن تحليل تلك الأصول لمعرفة ما يصلح منها لتطوير الاجتهاد المعاصر.

وقد توصل البحث إلى رسم صورةٍ كليةٍ عن المذهب الحنفي وعلمائه ومصنفاته وأصول اجتهاده، وبيّن وجود مساحةٍ واسعةٍ من المشترك الأصولي بين المذاهب مما يُسهّل وضع منظومةٍ توافقيةٍ للاجتهاد المعاصر بدل التشبث بعوامل الفرقة والخلاف، فضلاً عن اتضاح صلاحية تلك الأصول لمعالجة النوازل والمستجدّات الطارئة في زماننا.

كلمات مفتاحية: المذهب الحنفي، أصول الفقه، تطوير الاجتهاد، منظومة توافقية.

Abstract:

This research explores the core principles of legal reasoning (*ijtihad*) within the Hanafi school of Islamic jurisprudence, with a concise examination of how other schools approach these same principles. This comparative analysis serves as a basis for identifying commonalities, ultimately aiming to facilitate the development of a consensual framework for *ijtihad*. The goal is to move beyond a focus on differences and minimize the exaggeration of discrepancies in legal methodologies across different schools of thought. Furthermore, the research investigates the role of Hanafi principles in the evolution of contemporary *ijtihad*, particularly in addressing modern issues and unforeseen challenges. This exploration stems from the understanding that Islamic law is inherently adaptable and relevant to all eras, regions, and circumstances. This focus underscores the significance, timeliness, and objective of this study.

The research employs a descriptive methodology to provide an overview of the Hanafi school, complemented by a comparative approach to identify shared principles among the

various schools of jurisprudence. Additionally, these principles are analyzed to determine their applicability and potential for contributing to the development of contemporary *ijtihad*.

The study provides a comprehensive picture of the Hanafi school, its scholars, its key texts, and its fundamental principles of *ijtihad*. It demonstrates the existence of a substantial degree of common ground in foundational legal theory across different schools, which simplifies the process of establishing a consensual system for contemporary *ijtihad*. This approach moves away from an emphasis on the factors that have historically led to division and disagreement. Moreover, the research highlights the continuing relevance of these principles in addressing new and evolving challenges in our time.

Keywords: Hanafi School, Principles of Jurisprudence (*Usul al-Fiqh*), Development of *Ijtihad*, Consensual Legal Framework.

المقدمة

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد،
فإن شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان. ولما كانت النصوص محدودةً
بينما النوازل مستجدّةً ومتسعةً، فقد كان من لوازم ذلك ظهور المجتهدين الذين
يُفتون لمستجدات الناس في كلِّ عصرٍ ومصرٍ في ضوء تلك النصوص ومقاصدها
وعملها. وهو ما أدى إلى بروز الأئمة والأتباع والمذاهب، وفي مقدمتها المذاهب
الأربعة المبجّلة، ولكل منها فتاويه وتخريجاته وأصول اجتهاده.

وقد كتب الله لهذه المذاهب الأربعة الانتشار والبقاء في الأرض، ومنحها
القدرة على الإجابة على النوازل والمستجدات، ويسر لها العلماء المُخرّجين
للمسائل الطارئة وفق أصول السادة المؤسسين لها.

قضية البحث مشكلة الدراسة

جاء هذا البحث للنظر في أصول اجتهاد واحدٍ من هذه المذاهب المتبوعة، وهو المذهب الحنفي. يبدأ البحث بالتعريف بالمقتضب بإمام المذهب وأصحابه وتلاميذه وأهم رجال المذهب عبر القرون، ومعهم التعريفُ الوجيز بمؤلفات المذهب الأصولية، والفقهية. ثم النظر في أصول الاجتهاد المعتمدة في المذهب ومقارنتها بأصول اجتهاد المذاهب الأخرى، لمعرفة مدى التوافق في تلك الأصول بين المذاهب مما يُسهّم في بناء منظومة اجتهاديةٍ توافقيّة لهذا العصر، ولفحص مدى صلاحية هذه الأصول للعصر ومستجداته.

وتفترض الدراسة وجود قواسمٍ واسعةٍ بين أصول اجتهاد الحنفية والآخرين، ما يتيح المجال للإسهام في بناء منظومةٍ توافقيّةٍ للاجتهاد المعاصر بدل التمرس خلف الفروقات الجزئية التي تُعمق الفرقة والاختلاف. وتفترض الدراسة صلاحية هذه الأصول لتطوير الاجتهاد المعاصر والاستجابة لمستجداته، بفضل العناصر التي تمنحه القدرة على التعامل مع كلٍّ مستجدٍ ونازلةٍ.

أهمية البحث

تنبع أهمية هذا البحث من كونه يأتي ضمن البحوث التطويرية ويتناول الاجتهاد المعاصر الذي يهتم سائر المسلمين. ويزيد في أهميته أنه يسعى للربط بين الاجتهاد المعاصر وأصول اجتهاد المذاهب المبجلة، في مقابل فريقٍ من المشككين الذين يسعون إلى قطع علاقة المسلمين بعلمائهم وأصول اجتهادهم. ويزيد في أهميته تسليطه الضوء على الأصول المشتركة التي توفر الأرضية الصلبة لبناء منظومةٍ توافقيةٍ يلتقي الناس عليها بدل حالة التشرذم والفرقة.

منهج البحث

وقد اتبع البحث منهج البحث الوصفي التحليلي المقارن، لتقديم صورةٍ جليةٍ عن أصول المذهب الحنفي وتقاطعاته مع المذاهب الأخرى.

دراسات سابقة

هنالك العديد من البحوث والرسائل التي تناولت المذهب الحنفي، أو الاجتهاد المعاصر. أما دور أصول الحنفية في تطوير الاجتهاد المعاصر وبناء منظومة توافقية، فهذا هو الأمر الجديد الذي لم تتناوله الدراسات السابقة بتحليل والتفصيل. وفيما يلي استعراضٌ لعددٍ من أقرب الدراسات السابقة لموضوعنا، وذلك على سبيل التمثيل.

1 - المذهب الحنفي، لأحمد النقيب، 1998. وهي رسالة جامعية للتعريف بالمذهب الحنفي وعلمائه ومؤلفاته ومصطلحاته وطرق معرفة الأقوال الراجحة فيه⁽¹⁾.

2 - أصول المذهب الحنفي، لمحمود عبد الله، 1984. وهو بحث تناول الأصول السبعة التي أقام عليها أبو حنيفة استنباطه الفقهي⁽²⁾.

3 - المدخل إلى مذهب الإمام أبي حنيفة، لأحمد سعيد حوى، 1992. وهي رسالة جامعية تناولت أصول المذهب الحنفي وتقسيماته للحكم ومنهجه في الاستنباط⁽³⁾.

4 - تطور الفكر الأصولي الحنفي، لهيثم خزنة، 1998. وهي رسالة جامعية منشورة تناولت الأطوار التي مرّت بها أصول الحنفية وصولاً إلى مرحلة الاستقرار⁽⁴⁾.

5 - مسائل النوازل والواقعات في المذهب الحنفي، لحمدى كشك، 2020. وهو بحث تناول اجتهادات الحنفية تخريباً وترجيحاً للنوازل والواقعات ومسألة تغير الفتوى⁽⁵⁾.

(1) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض 1998

(2) مجلة كلية الشريعة والقانون بأسبوط، العدد2، القاهرة 1984

(3) الجامعة الأردنية، عمان 1992

(4) جامعة آل البيت بالأردن، 1998، نشر دار الكتب العلمية، بيروت 2015

(5) مجلة جامعة الملك خالد للعلوم الشرعية، السعودية، مجلد 16، عدد 1، 2020

6 - أثر مراعاة المقاصد في أصول الحنفية، لريم السلعوس، 2021. وهو بحث تناول أصول استنباط الحنفية وصلتها بالمقاصد والمصالح والمآلات وتعاملات الناس⁽⁶⁾.

المبحث الأول: علماء المذهب ومؤلفاتهم المعتمدة

ينتسب المذهب الحنفي إلى مؤسسه، أبي حنيفة النعمان بن ثابت، المولود في الكوفة سنة ثمانين هجرية والمتوفى في بغداد سنة مائة وخمسين هجرية. وكان قد تتلمذ على عددٍ من العلماء، كحماد وعطاء، والشعبي وقتادة. والتقى الإمام مالك والأوزاعي وعدداً من علماء آل البيت. وأدرك بعض الصحابة الذين تأخّرت وفاتهم، ولكنه لم يرو عنهم. وكان حريصاً على تقصي فقه كبار الصحابة رضوان الله عليهم، حتى اجتمع له فقه عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس. وكان كثير التلاوة للقرآن الكريم كثير الرجوع إليه. وقد عاش سبعين عاماً، قضى منها خمسين عاماً ونيفاً في العصر الأموي ثم حوالي العشرين عاماً في العصر العباسي. وكانت له مع الدولتين سجلاتٌ ومواقف مريّة بلغت حدّاً اعتقاله وتعذيبه بتهمة تأييده لآل البيت ورفضه تولي القضاء⁽⁷⁾.

وأما تلاميذ الإمام أبي حنيفة وأصحابه، فكثُر. ومن أشهرهم صاحبه القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم المتوفى 182 هـ، وله كتاب الآثار وكتاب الخراج وغيرها. وكذا زفر بن الهذيل المتوفى 158 هـ وهو أشهر القياسيين. ويتبعهما جامع علوم المذهب محمد بن الحسن الشيباني المتوفى 189 هـ، ولم تكن صحبته لأبي حنيفة طويلة لفارق العمر بينهما فأخذ أكثر علم الحنفية عن أبي يوسف، وتعتبر كتبه مرجع المذهب ومن أشهرها كتب ظاهر الرواية⁽⁸⁾.

(6) مجلة رماح للبحوث والدراسات، عدد 52، 2021

(7) تقي الدين بن عبد القادر الغزي، «الطبقات السنية»، 1/ 77. أحمد بن علي الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، 13/ 330 (2002). شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، «تاريخ الإسلام»، 3/ 990 (1993). مناع خليل القطان، «تاريخ التشريع الإسلامي»، 328 (2001).

(8) أحمد بن محمد النقيب، «المذهب الحنفي مراحل وطبقاته، ضوابطه ومصطلحاته، خصائصه ومؤلفاته»، 56 (2001). شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، «مناقب أبي حنيفة وصاحبيه»، 20 (1408). شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، 1/ 390، 8/ 538 (1985). أحمد بن علي الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، 2/ 561، 16/ 372 (2002).

ولم تكن طريقة أبي حنيفة مع تلاميذه تقوم على التلقين والإملاء. إنما كان يعرض المسألة للنقاش والتداول حولها، وكلُّ من تلاميذه يُدلي برأيه فيها وصولاً إلى الرأي الأخير. فكانت حلقاته أشبه بحلقة تدارسٍ وحوارٍ وفتوى جماعية. وتلك الفتاوي والمناظرات هي التي تمَّ جمعها وتصنيفها ليشكّل من مجموعها فقه المذهب الحنفي⁽⁹⁾.

ثم جاء الدور على أصولي المذهب ليستنبطوا من هذه الفتاوي سائر القواعد والأصول التي بنى عليها أبو حنيفة وأصحابه اجتهادهم، ليشكّل من مجموع ذلك أصولُ اجتهادِ المذهب الحنفي. ومن أبرز الذين كتبوا في أصول المذهب: أبو الحسن عبيد الله الكرخي المتوفى 340هـ وله رسالة في بضع صفحات. وأبو بكر الجصاص المتوفى 370هـ صاحب كتاب الفصول في الأصول، وقد ضمّنه آراء شيخه الكرخي الأصولية. وأبو زيد الدبوسي المتوفى 430هـ وله كتاب تقويم الأدلة. وأبو بكر السرخسي المتوفى 483هـ وله كتاب أصول السرخسي، وهو الذي قام بتنقيحه وشرحه صدر الشريعة المحبوبي المتوفى 747هـ باسم تنقيح الأصول وشرح التوضيح. وأبو الحسن عليّ البزدوي المتوفى 482هـ وله كتاب أصول البزدوي، وهو الذي شرّحه فيما بعد علاء الدين البخاري المتوفى 730هـ في كشف الأسرار الذي صار عمدة الحنفية في أصول الفقه. ومن المتأخرين الذين جمعوا بين طريقة الحنفية والشافعية في الأصول: أحمد ابن الساعاتي، المتوفى 694هـ وله بديع النظام، ومحمّد بن الهمام المتوفى 861هـ وله التحرير في أصول الفقه، وقد اختصره ابن نجيم المتوفى 970هـ في لبّ الأصول⁽¹⁰⁾.

أما مصنفات المذهب الحنفي الفقهية، فمن أشهرها: كُتب ظاهر الرواية التي نقلها محمّد بن الحسن الشيباني عن مشايخ المذهب، ثم قام المروزي بجمعها في «الكافي» من غير التكرارات، ليقوم السرخسي لاحقاً بشرحها في «المبسوط».

(9) محمّد أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، 70، 168، 171، (1997).

(10) محمّد مصطفى الزحيلي، «مرجع العلوم الإسلامية»، 375، 575، 591، 602، 633 (1992).
هيثم عبد الحميد خزنة، «تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المخلف فيها»، 37، 43 (1998).

ثم كتب المتون المختصرات، ومن أشهرها عند الأقدمين: مختصرات الطحاوي والكرخي والمروزي. ومن أشهرها عند المتأخرين: مختصر القدوري، والمختار وشرحه الاختيار للموصللي، وكنز الدقائق لأبي البركات النسفي. ثم كتب الشروح، ومن أهمها عند المتقدمين: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني الذي شرح فيه تحفة الفقهاء لشيخه السمرقندي. والبداية شرح الهداية، للمرغيناني (ت593هـ). ومن أهمها عند المتأخرين: ردُّ المحتار على الدرِّ المختار المعروف بحاشية ابن عابدين (ت1252هـ)، وهو المعوّل عليه في الفتوى عند المتأخرين⁽¹¹⁾.

المبحث الثاني: أصول اجتهاد الحنفية، ومواقف المذاهب الأخرى منها

من الأمور التي لا بد منها للمتخصص بالعلوم الشرعية، الإلمام بأصول المذاهب التي هي بمثابة المناهج والأدلة الكلية التي يعتمد الفقهاء عليها في اجتهادهم. وفي هذا المبحث نتبع الأصول التي قام عليها المذهب الحنفي، مع التنويه المقتضب بمواقف المذاهب الأخرى من هذه الأصول لمعرفة جوانب الاتفاق فيها بينهم. ومن أشهر المصنفين الأوائل الذين نقلوا أصول المذهب الحنفي عن أبي حنيفة وأصحابه وحققوها، كلٌ من الكرخي (ت340هـ) وتلميذه الجصاص (ت370هـ)، والدبوسي (ت430هـ)، والبزدوي (ت482هـ)، والسرخسي (ت483هـ).

ومن المرويات الأصولية الثمينة المنسوبة للإمام أبي حنيفة النعمان، قوله⁽¹²⁾: «أخذ بكتاب الله تعالى. فإن لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ. فإن لم أجد في كتاب الله

(11) صلاح محمد أبو الحاج، «المدخل المفصل إلى الفقه الحنفي»، 603 (2019). محمد عبد الحي اللكنوي، «الفوائد البهية في تراجم الحنفية»، 107 (1324). مصطفى عبد الله الحاجي خليفة، «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، 1/1631، 2/1599، 2/1815 (1914).

(12) تُنظر هذه المرويات في: يوسف بن عبد الله بن عبد البر، «الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم»، 142. أحمد بن علي الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، 15/502، (2002). صلاح محمد أبو الحاج، «المدخل المفصل إلى الفقه الحنفي»، 218 (2019). هيثم عبد الحميد خزنة، «تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المخلف فيها»، 107 (1998). الحسين بن علي الصيرمي، «أخبار أبي حنيفة وأصحابه»، 10 (1985). شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، «مناقب أبي حنيفة وصاحبيه»، 82 (1408). محمد بن أحمد السرخسي، «أصول السرخسي»، 1/318.

ولا سنة رسول الله، أخذت بقول الصحابة، أخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم. أما إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب، فهؤلاء قومٌ اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا». ومما جاء عن منهج أبي حنيفة ما نصّه: «كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفراز من القبح. والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلحت عليه أمورهم. ويمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان مادام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به. وكان يوصل الحديث المعروف الذي أجمع الناس عليه، ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغاً، ثم يرجع إلى الاستحسان، أيهما أوفق رجع إليه». وكان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس فينتصفون منه، حتى إذا قال أستحسن لم يلحقه أحدٌ منهم لكثرة ما يورد من المسائل في الاستحسان فيدعون جميعاً ويُسلمون له. ومما جاء عن محمد بن الحسن في أصول المذهب الحنفي أنها: القرآن، والسنة، وما أجمع الصحابة عليه، وما استحسنته عامة أهل الفقه. ومن أقواله: «عليك من الحديث بما تعرفه العامة، وإياك والشاذ منه». ومنها كذلك: «إلا أنا ندع القياس للأثر».

فهذه الروايات تُبين أن منهج أبي حنيفة وأصحابه في الاجتهاد، إنما يقوم على القرآن الكريم ابتداءً، ثم السنة الصحيحة الثابتة، ثم قول الصحابي الذي لم يخالفه صحابي آخر، ثم التخيّر من أقوال الصحابة إن تعددت آراؤهم وفق أسس الترجيح، ثم القياس عند عدم النص ما وجده سائغاً، وإلا أخذ بالاستحسان ما استقام له، ثم العرف ومعاملات الناس⁽¹³⁾. ذلك فضلاً عما توسّع فيه علماء المذهب لاحقاً وخرّجوه على مشايخهم. وهي جميعها بحاجة لبعض التوضيح.

فالقرآن الكريم هو المصدر الأول للأحكام عند الحنيفة، وكلُّ الأصول الأخرى تابعة له ومحكومة به وتُفهم في إطاره. والتبيين الذي تقوم به السنة تجاه عام القرآن لا يشمل النسخ إلا إذا كان الحديث متواتراً. فأبو حنيفة يترك السنة الظنية الورود للكتاب الذي هو قطعيُّ الورود. وقد اعتبر الحنفية العام من القطعي الدلالة. وهذا

(13) صلاح محمد أبو الحاج، «المدخل المفصل إلى الفقه الحنفي»، 219 (2019). محمد أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، 207 (1997).

الأمر هو الذي استقرَّ عليه المذهب الحنفي، ونافع عنه أصوليوهم كالدبوسي واليزدوي والسرخسي، وأجمعت عليه متون المذهب⁽¹⁴⁾. والجمهور على خلاف ذلك؛ لأنه قد يرد ما يخصص العموم، ومع الاحتمال يضعف الاستدلال، أو أن العام من الظاهر ظني الدلالة وليس من النص قطعي الدلالة⁽¹⁵⁾. وبهذا، فالعام ظني الدلالة عند الجمهور، بخلاف ما أثاره الشاطبي في موافقاته ضد ذلك مشيراً إلى مخالفة القول بظنية دلالة العام لأصل اللغة وعُرف استعمالها وفهمها لدى السلف، ومُنوِّهاً بخطورة ذلك على عمومات القرآن الكريم وكتيباته، وأنه سيوهن من شأن القرآن وسيجعل سائر أحكامه محلَّ خلاف⁽¹⁶⁾. وجمهور العلماء من غير الحنفية على أن السنة تُخصص عموم القرآن ولو كانت آحاداً خلافاً للحنفية الذين لا يخصص الحديث عندهم عموم القرآن إلا إذا كان متواتراً⁽¹⁷⁾. والخاص لا يقضي على العام عند الحنفية، بل يجوز العكس كما في ردهم لحديث العرنين الذي يبيح التداوي ببول الإبل ويجيز التمثيل بالأسرى رغم عموم النصوص التي منعت كل ذلك. فالعام في قوة إيجاب الحكم كالخاص عند الحنفية، فيكون العمل بالمتأخر منهما إن عُرف تاريخهما، وإن جهل ذلك يُعمل بالعام احتياطاً. ونصوص القرآن قطعية ولو كانت عامة، بينما الحديث ظني، وذلك بخلاف الآخرين الذين يجعلون حتى حديث الآحاد يخصص عموم القرآن ويقيد مطلقه ويعتبرون ذلك من باب تبين السنة للقرآن. وقد احتج الحنفية لرأيهم بوضع

(14) عبد العزيز بن أحمد البخاري، «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»، 290/1. محمد بن أحمد السرخسي، «أصول السرخسي»، 132/1. عبد العزيز بن أحمد البخاري، «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»، 48/1، 291/1. هيثم عبد الحميد خزنة، «تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المختلف فيها»، 201، 224. محمد عثمان شبير، «مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام»، 210، 2017م.

(15) أحمد بن إدريس القرافي، «شرح تنقيح الفصول»، ص 206. محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، «البحر المحيط في أصول الفقه»، 49/4، 1994م.

(16) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الموافقات»، 121/2، 1997. محمد أحمد أبو زهرة، «مالك حياته وفقهه»، 231، 232، 2002.

(17) محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، «البحر المحيط في أصول الفقه»، 49/4، 1994م. علي بن أبي علي الأمدي، «الإحكام في أصول الأحكام»، 322/2. علي بن أحمد ابن حزم، «الإحكام في أصول الأحكام»، 326/2. محمد أحمد أبو زهرة، «ابن حنبل حياته وفقهه»، 166، 2006م. محمد أحمد أبو زهرة، «الشافعي حياته وفقهه»، 182، 1996.

اللغة كما أسلفت، وأضافوا إليها فعل عددٍ من كبار الصحابة الذين كانوا يَرُدُّون الحديث إذا تعارض مع قواعد الشرع المأخوذة من عمومات القرآن الكريم، كما في ردِّ عائشة رضي الله عنها لحديث تعذيب الميت ببكاء أهله لتعارضه مع قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام: 164). لذلك اشترط الحنفية لقبول الزيادة على النص أن تساوي النص في قوة الثبوت. واشترطوا لقبول النص المخصَّص أن يساوي العام في قوة الثبوت، لأن التخصيص نوعٌ من النسخ. وبالتالي، لا يتمُّ تخصيص عامِّ القرآن بخبر الآحاد. والحنفية يرون الزيادة على النص نوعاً من النسخ لبعض الحكم الأول، وهو ما لا يمكن قبوله إذا لم يكن بنفس قوة النص الأول، في حين اعتبره الآخرون نوعاً من التبيين فلم يشترطوا أن يكون المبيِّن بقوة النص المبيِّن⁽¹⁸⁾. وسائر المذاهب الفقهية تلتقي مع الحنفية في مصدرية القرآن الكريم، وهي مَقْرَئةٌ بحجية القرآن بسائر دلالاته من النص والظاهر والموافقة والتعليل. بيد أن الحنفية يخالفونهم في حجية مفهوم المخالفة فلا يقولون بها وإن التقوا مع الجمهور ببعض أنواعه بطريق آخر⁽¹⁹⁾.

والسنة النبوية، هي المصدر الثاني عند الحنفية، كما جاء في قول أبي حنيفة السالف. فالقرآن يأتي أولاً وتتبعه السنة ثانياً. فهي خادمةٌ له وتابعةٌ إليه ودونه في القوة⁽²⁰⁾. وأبو حنيفة يُقدم ما اشتهر من الحديث على سواه⁽²¹⁾. ويشترط الحنفية

(18) محمد بن أحمد السرخسي، «أصول السرخسي»، 33/1.

(19) أحمد بن إدريس القرافي، «شرح تنقيح الفصول»، 18. عبد الملك بن عبد الله الجويني، «التلخيص في أصول الفقه»، 185/2. الحسين بن علي الرجراجي، «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب»، 266/4، 2004. بن عبد الله بن بهادر الزركشي، «البحر المحيط في أصول الفقه»، 134/5، 1994. تقي الدين محمد بن أحمد بن النجار، «شرح الكوكب المنير»، 489/3، 1997. محمد بن أمير حاج، «التقرير والتحرير»، 117/1، 1983. علي بن أحمد ابن حزم، «الإحكام في أصول الأحكام»، 53/7. محمد أحمد أبو زهرة، «مالك حياته وفقهه»، 226، 2002. محمد عثمان شبير، «مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام»، 214، 2017. ناصر الدين محمد الشاعر، «حجية مفهوم المخالفة»، 1989.

(20) منصور بن محمد المروزي، «قواطع الأدلة في الأصول»، 131/1، 1990. عبد العزيز بن أحمد البخاري، «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»، 7/3. محمد أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، 273، 1997.

(21) وهبي سليمان غاوجي، «أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة»، 132، 1413. عبد الله يوسف الجديع، «تيسير علم أصول الفقه»، 153، 1997.

لقبول الحديث ألا يخالف الراوي ما رواه⁽²²⁾. فالراوي الثقة إذا عمل بخلاف ما روى، فثبوت شيء عنده بخصوصه من نسخ ونحوه مما يُضعف حجته⁽²³⁾. كما اشترطوا ألا يخالف الحديث قياساً جلياً على قواعد الشرع حتى لا يكون من الشذوذ المخالف لأصول الشريعة⁽²⁴⁾. واشترطوا كذلك ألا يكون حديث الأحاد فيما تعمُّ به البلوى وتكثر الحاجة إليه، فكيف لم يطلع عليه سواء ما دام بهذه الحال من الحاجة العامة واشتتار القضية⁽²⁵⁾. وأبو حنيفة يقدم السنة القولية على الفعلية، والمتواترة على خبر الأحاد⁽²⁶⁾. والحديث المرسل حجة عند الحنفية حتى من تابع التابعي إذا كان الراوي ثقةً كإبراهيم النخعي والحسن البصري، فقد كان العلماء سابقاً يُرسلون الحديث ويحتجون بالمرسل⁽²⁷⁾. وكذا الإمام مالك قبل المرسل، وأورده في موطئه. وقد خالف الشافعي في ذلك، حيث لم يعتبر المرسل حجة بذاته، إلا إذا كان من كبار التابعين وعضده ما يقويه. والإمام أحمد، جعل المرسل في مرتبة الضعيف لا يأخذ به إلا للضرورة، وجعله بعد فتوى الصحابي، ولكنه قدمه على القياس. وكذا جماهير المحدثين يعتبرون المرسل من الحديث الضعيف⁽²⁸⁾. والحنفية يقسمون الحديث إلى متواتر ومشهور وآحاد، بخلاف الجمهور الذين يجعلون المشهور من الأحاد ولا يميزونه عليه. والمتواتر قطعيٌ يوجب العلم اليقيني كالعيان. ثم يأتي المشهور، وهو ما كان آحاداً في الطبقة

(22) عياض بن نامي السلمي، «أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله»، 196، 2005. عبد الله يوسف الجديع، «تيسير علم أصول الفقه»، 157، 1997.

(23) صلاح محمد أبو الحاج، «المدخل المفصل إلى الفقه الحنفي»، 230، 2019. محمد عثمان شبير، «مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام»، 192، 2017.

(24) محمد بن علي البصري، «المعتمد في أصول الفقه»، 162/2، 1403. صلاح محمد أبو الحاج، «المدخل المفصل إلى الفقه الحنفي»، 226، 2019.

(25) صلاح محمد أبو الحاج، «المدخل المفصل إلى الفقه الحنفي»، 228، 2019. محمد عثمان شبير، «مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام»، 192، 2017. عبد الله يوسف الجديع، «تيسير علم أصول الفقه»، 155، 1997.

(26) وهبي سليمان غاوجي، «أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة»، 132، 1413.

(27) صلاح محمد أبو الحاج، «المدخل المفصل إلى الفقه الحنفي»، 223، 2019.

(28) يوسف بن عبد الله بن عبد البر، «التمهيد لما في الموطأ من أسانيد»، 6/1، 1387. عبد العزيز بن أحمد البخاري، «كشف الأسرار شرح أصول البزدي»، 7/3. محمد بن إدريس الشافعي، «الرسالة»، 461، 1940. علي بن أحمد ابن حزم، «الإحكام في أصول الأحكام»، 2/2. عبد الله يوسف الجديع، «تيسير علم أصول الفقه»، 153، 1997.

الأولى أو الثانية ثم انتشر في القرن الثاني أو الثالث وتلقاه السلف بالقبول. ولا قيمة للاشتهار بعد القرون الثلاثة الأولى. وهذه الشهرة تُعطي الطمأنينة بالحديث، مما يُلحق المشهورَ بالمتواتر في تخصيص الكتاب والزيادة عليه، كما في أحاديث الرجم. فمدارُ الشهرة عند الحنفية على قبول الحديث والعمل به لدى الصحابة والتابعين باعتبار ذلك حُكمًا منهم بثبوتِه. ثم يأتي حديث الآحاد الذي لم يبلغ حدَّ التواتر أو الشهرة. وهو يفيد الظن وليس القطع لوجود شبهة في اتصاله إلى النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف المتواتر والمشهور، لكنه يوجب العملَ لكفاية غلبة الظن للعمل. فحديث الآحاد يجب العمل بمقتضاه وإن لم يوجب علم اليقين القطعي، إذ يكفي للعمل غلبةُ الظن بالأمر. والحنفية يلتقون مع الآخرين في هذا الأمر، بيد أنهم يتشددون أكثر من الآخرين في شروط قبول حديث الآحاد خوفًا من الوضاعين من جهة، ولتقديمهم عمومات القرآن وقواعد الشرع عليها عند التعارض من جهة أخرى، لأنها تكون بتلك المعارضة من الشذوذ الذي ينفر منه اجتهد أبو حنيفة. أي أن الحنفية يعملون بحديث الآحاد وحتى المرسل منه، ما دام برواية الثقات ولا يتعارض مع عمومات القرآن وقواعد الشرع المقررة. وقد كان الإمام مالكٌ على منهج قريبٍ من ذلك⁽²⁹⁾. والحديث مُقدَّمٌ على القياسِ بنصِّ عبارة أبي حنيفة وأصولي المذهب. والحالات التي ردَّ فيها الحنفية بعضَ أحاديث الآحاد، فلمعارضة قواعد الشرع وأصوله المقررة وليس لتقديم القياس الاجتهادي عليها. وهو منهجٌ يقترب منه منهج المالكية الذين يقدمون القياس على حديث الآحاد المعارض للأصول وليس لمطلق القياس ولا لكل الآحاد. فضلًا عن رفض مالكٍ للشاذ الغريب من الآحاد حتى لو كان الراوي ثقةً⁽³⁰⁾.

وقول الصحابي حجةٌ عند أبي حنيفة وأصحابه، يُترك له القياسُ إذا لم يُعلم خلافه عن أحدٍ من الصحابة، وإذا اختلفت الصحابة في مسألةٍ تخيروا أقواها حجةً وأقربها قياسًا. ذلك أن الصحابة شهدوا الوحي واطلعوا على أسرار التشريع وهدي

(29) صلاح محمد أبو الحاج، «المدخل المفصل إلى الفقه الحنفي»، 403، 2019.

(30) محمد عثمان شبير، «مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام»، 194، 2017.

النبوة⁽³¹⁾. وفقهاء المذاهب على أن قول الصحابي حجة فيما لا مجال للرأي فيه. إلا أنه وقع بينهم الخلاف في قول الصحابي الصادر عن اجتهاد منه، أي حول فتواهم. فقد نص الإمام أبو حنيفة على العمل به وعدم الخروج عن قولهم إلى غيرهم. وأكثر الإمام مالك من الأخذ به وجمعه مع أحاديث النبي في مؤطته. والشافعي يرى الاحتجاج بقول الصحابي من باب أن اجتهاد الصحابة خير من اجتهاد من جاء بعدهم، ولكنه يميز بين قول الصحابي وبين السنة في الترتيب والاستدلال والحجية ولم يوافق على اعتباره من جنس السنة. وتمسك الإمام أحمد بفتوى الصحابي في اجتهاده، حتى كان من أكثر الفقهاء أخذًا به. فهو يرى قول الصحابي حجة، وأنه يأتي في الترتيب بعد الحديث الصحيح وقبل المرسل والضعيف، وهو لا يجتهد في مسألة ورد فيها أثر عن صحابي، وإذا كان فيها قول لأحد الخلفاء الراشدين قدمه على أقوال الآخرين⁽³²⁾. ولكن ينبغي التنويه لوجود بعض اختلاف في المسألة بين الأصوليين عامة، بل وحتى بين أصوليي الحنفية أنفسهم. فبينما قال فريق من الحنفية بوجوب تقليد الصحابي واتباع اجتهاده كما بين السرخسي، قال الكرخي بعدم وجوب ذلك إلا في الأمور السماعية التوقيفية لاحتمال وقوع الخطأ من الصحابي في الأمور الاجتهادية. ويبقى المنقول عن الإمام أبي حنيفة أكثر وضوحًا لصالح الأخذ باجتهاد الصحابي في باب الرأي والاجتهاد⁽³³⁾.

ويمكن إجمال الموقف الحنفي من قول الصحابي الصادر عن اجتهاد منه، بأنه في حال اتفاق الصحابة على قول فهو حجة. وإذا اختلفت الصحابة في المسألة على أقوال تخيروا منها أقواها دليلًا وأقربها قياسًا وأنسبها لأصولهم، أي أنه بنفسه لا يصلح حجة، إنما بما رافقه من مرجحات خارجية. ثم وقع الخلاف في

(31) محمد بن أحمد السرخسي، «أصول السرخسي»، 110/2. أحمد بن علي الجصاص، «الفصول في الأصول»، 363/3، 1994. صلاح محمد أبو الحاج، «المدخل المفصل إلى الفقه الحنفي»، 402، 2019.
(32) عبد العزيز بن أحمد البخاري، «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»، 406/3. محمد بن إدريس الشافعي، «الرسالة»، 598، 1940. محمد بن أبي بكر بن القيم، «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، 119/4، 1991. محمد أحمد أبو زهرة، «مالك حياته وفقهه»، 265، 2002. محمد أحمد أبو زهرة، «ابن حنبل حياته وفقهه»، 192، 2006. محمد أحمد أبو زهرة، «الشافعي حياته وفقهه»، 276، 1996.

(33) محمد أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، 267، 1997.

قول الصحابي الاجتهادي الذي لم يُعلم له مخالفٌ من الصحابة كما لا يمكن الزعم بانتشاره بينهم. فبينما ذكّر أكثرهم بأنه حجةٌ مقدّمة على القياس، فقد ذهب الكرخيُّ إلى أنه ليس حجةً. وهنالك قولٌ ثالثٌ يعتبر قول الصحابي حجةً إذا كان من أهل الاجتهاد أو أحد الخلفاء الراشدين، أما إذا لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يكون قوله حجةً لمجرد كونه صحابياً. لكن الذي مال إليه كلٌّ من الدبوسي والبزدوي والسرخسي واستقرّ عليه المذهب هو اعتبار قول الصحابي حجةً مطلقاً عند عدم النص، وهو ما ذكرته بعض المتون خلافاً للكرخي⁽³⁴⁾.

والإجماع من الأصول المعتمدة عند الحنفية، حيث كان أبو حنيفة شديد الاتباع لما اتفق عليه الفقهاء ولما اعتاد عليه الناس، وهو كان يتحرى أقوال الصحابة وأقضية كبار فقهاءهم ويلتزم بقول الصحابي، فكيف بالأحرى لو اجتمعوا على أمرٍ⁽³⁵⁾. والإجماع من الأصول التي اتفقت المذاهب على العمل بها، وإن كان بينهم خلاف في بعض تفاصيله وشروطه وحجية أقسامه. ومالك من أكثر الأئمة أخذاً بالإجماع، وجعل حجةً لإجماع أهل المدينة خلافاً لسائر المذاهب. والإمام الشافعي حصر الإجماع في أصول المسائل المتفق عليها. والإمام أحمد حذر من التساهل في ادعاء الإجماع لاحتمال وجود المخالف دون أن ندري. وحصر ابن حزم الإجماع فيما وقع في عصر الصحابة⁽³⁶⁾.

(34) أحمد بن علي الجصاص، «الفصول في الأصول»، 3/361، 1994. محمد بن أحمد السرخسي، «أصول السرخسي»، 2/106. عبد العزيز بن أحمد البخاري، «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»، 217/3.

(35) محمد بن أحمد السرخسي، «أصول السرخسي»، 1/103. محمد أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، 272، 1997. محمد عثمان شبير، «مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام»، 200، 2017. (36) أحمد بن إدريس القرافي، «شرح تنقيح الفصول»، 322. علي بن أحمد ابن حزم، «الإحكام في أصول الأحكام»، 4/659. علي بن أبي علي الآمدي، «الإحكام في أصول الأحكام»، 1/187. تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، «الأشباه والنظائر»، 2/168، 1991. عبد الكريم بن علي النملة، «المهذب في علم أصول الفقه المقارن»، 2/861، 1999. محمد أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، 272، 1997. محمد أحمد أبو زهرة، «مالك حياته وفقهه»، 281، 2002. محمد أحمد أبو زهرة، «ابن حنبل حياته وفقهه»، 202، 2006. محمد أحمد أبو زهرة، «الشافعي حياته وفقهه»، 240، 1996.

وعلماء الحنفية قرروا بأن الإجماع حجةٌ ونسبوا ذلك الرأي لأبي حنيفة وصاحبيه. وجعل الحنفية إجماع الصحابة أعلى وأقوى دلالةً من إجماع غيرهم. واشتروا له أن يتم نقله بالتواتر حتى يكون قطعياً، أما إذا نُقل بطريق الأحاد فهو ظنيٌّ. فهذا حديث رسول الله ﷺ يصير ظنياً إذا نُقل بطريق الأحاد رغم مكانته، فكيف بغير الحديث. وفي الجملة، فالإجماع حجةٌ عند الحنفية، ومن أنكره فقد أبطل دينه، لأن مدار أصول الدين كلها عليه. وهو مقدّم على القياس، بيد أنه يأتي بعد النص، وهو يأتي لمراعاة وحدة الجماعة المسلمة وتوحيد رأيها ومنع العمل بالشاذ، بينما اختلفت أقوال الحنفية في حجية الإجماع السكوتي⁽³⁷⁾.

والقياس: حجةٌ عند الحنفية، بل وعند جمهور أهل العلم إذا توفرت أركانه وشروطه، خلافاً للظاهرية. بيد أن الحنفية يتوسعون في القياس فوق غيرهم. فأبو حنيفة من أكثر الأئمة أخذاً بالقياس. ويأتي بعده في ذلك الإمام مالك، يليهما الإمام الشافعي. ثم يأتي الإمام أحمد الذي لا يأخذ بالقياس إلا من باب الضرورة، ولكن توسّع فيه علماء المذهب الحنبلي اللاحقون⁽³⁸⁾.

والقياس كما هو معلوم إلحاق فرع بأصل في الحكم لاشتراكهما في العلة، وتقوم فكرته على الجمع بين التماثلات والتفريق بين المختلفات. وهو يأتي بعد القرآن والسنة لا قبلهما، كما نصّت على ذلك أقوال أبي حنيفة وأقوال أصوليي المذهب. ومن قال بخلاف ذلك فقد كذب وافتري. فالمواقع التي يبدو فيها أبو حنيفة يقدم القياس على النص، فإنها في الحقيقة تعود إلى الشك بصحة الحديث لمعارضته أصول الإسلام وقواعده المقررة، وليس من باب تقديم القياس على النص. وقد بيّن الدبوسي هذا الأمر في عبارتين بليغتين حيث قال: «الأصل

(37) عبد الله يوسف الجديع، «تيسير علم أصول الفقه»، 164، 1997. محمد أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، 273، 1997.

(38) أحمد بن إدريس القرافي، «شرح تنقيح الفصول»، 383. عبد العزيز بن أحمد البخاري، «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»، 270/3. محمد بن إدريس الشافعي، «الرسالة»، 477، 1940. يوسف بن عبد الله بن عبد البر، «التمهيد لما في الموطأ من أسانيد»، 225/5، 225. علي بن أحمد ابن حزم، «المحلى بالآثار»، 78/1. محمد بن أحمد السرخسي، «أصول السرخسي»، 103/1. منصور بن محمد المروزي، «قواطع الأدلة في الأصول»، 112/2، 1990.

عند علمائنا الثلاثة أن الخبرَ المرويَّ عن النَّبيِّ ﷺ من طريق الأحاد مُقدَّمٌ على القياس الصحيح»، و«متى وَرَدَ خبرُ الأحاد مخالفاً لنفس الأصول لم يُقبل عند أصحابنا»⁽³⁹⁾. وإذا قَبَّحَ الأخذ بالقياس أو تعارض مع معاملات الناس، فإن أبا حنيفة عندها يتوقف عن العمل به ويأخذ بالاستحسان. فمنهجُ أبي حنيفة عند عدم النصِّ الأخذ بالقياس ما حَسَنَ أو الأخذ بالاستحسان إن قَبَّحَ القياس، أي أنه يَرْجِعُ للأوثق والأنسب منهما فيُرجِّحه ويأخذُ به⁽⁴⁰⁾.

والاستحسان من الأدلة المعتبرة لدى الحنيفة، وهو يقوم على ترك القياس إلى ما هو أولى منه، إما بالعدول عن القياس الظاهر إلى قياسٍ خفيٍّ، أو باستثناء مسألةٍ عن حكم نظرائها، وذلك لسببٍ يستدعي هذا العدول أو ذلك الاستثناء⁽⁴¹⁾. وأبو حنيفة كان يقيس ما استقام له القياس، فإذا قَبَّحَ القياسُ تركه واستحسنَ ولا حَظَّ تعاملاتِ الناس⁽⁴²⁾. فالاستحسانُ ليس بالتشهي والهوى، إنما لسببٍ يدعو إليه. حيث يتم ترجيح تبعية الفرع لأحد الأصلين لأنه أكثر أثراً من الآخر في هذا الفرع، كما يتم منع تعدية القياس لهذا الفرع لدليلٍ خاصٍ عليه من أثرٍ أو إجماعٍ أو لتعارض ذلك القياس مع تعاملات الناس، أو لعدم توفر شروط العمل بالقياس حتى لو وُجدت العلة، فإن العلة لا تعمل إذا اختلفت شروط العمل بالقياس أو ظهرت بعض موانعه⁽⁴³⁾.

ولم يكن الاستحسان حِكْراً على الحنفية وحدهم. فقد أخذ به الإمام مالكٌ وعده تسعة أعشار العلم. وأخذ به الحنابلة. بينما خالف في ذلك الشافعية فلم يجعلوه من طرق الاستنباط عندهم. بل ولقد ألف الشافعيُّ في نقضه فصلاً ضمن كتاب الأم

(39) عبيد الله عمر الدبوسي، «تأسيس النظر»، 47، 77.

(40) محمد أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، 227، 1997. هيثم عبد الحميد خزنة، «تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المخلف فيها»، 107، 1998.

(41) أحمد بن علي الجصاص، «الفصول في الأصول»، 234/4، 1994.

(42) هيثم عبد الحميد خزنة، «تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المخلف فيها»، 167، 458، 1998. محمد أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، 301، 1997. صلاح محمد أبو الحاج، «المدخل المفصل إلى الفقه الحنفي»، 220، 2019.

(43) أحمد بن علي الجصاص، «الفصول في الأصول»، 226/4، 1994. هيثم عبد الحميد خزنة، «تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المخلف فيها»، 460، 472، 1998.

سَمَّاهُ كتاب إبطال الاستحسان⁽⁴⁴⁾، وعدَّه قولاً بالتَّشْهِي⁽⁴⁵⁾. يَدَّ أَنْ الحنفيةَ رفضوا هذه التهمةَ جاعلين لكلِّ استحسانٍ سببه ومستندَه الشرعيَّ. فهناك استحسانٌ سنده النص، واستحسانٌ سنده الإجماع، واستحسانٌ سنده الضرورة، واستحسانٌ سنده القياس الخفي، واستحسانٌ سنده المصلحة، واستحسانٌ سنده العرف، وليس بين هذه الأقسام استحسانٌ بالتَّشْهِي أو تشريعٌ بالهوى⁽⁴⁶⁾. فاستحسانات أبي حنيفة لم تكن خروجاً على النص ولا حتى على القياس الصحيح، بل هي من باب التمسك بالنص وضبط العمل بالقياس حتى لا يتمَّ تعميمٌ علته بشكلٍ معارضٍ لقواعد الشرع ولمصالح الناسِ المعتمدة. أو أنها تأتي من باب الفصل بين العِلل المتعارضة في المسألة الواحدة وتقديم أرجحها وأقواها تأثيراً وإن لم تكن هي العلة الظاهرة، وذلك ما يُعرَف بتقديم قياسٍ خفيٍّ على قياسٍ ظاهريٍّ لسببٍ يدعوا لذلك. وبهذا يتمُّ تصوُّرُ الاستحسانِ على أنه عدولٌ في حُكم مسألةٍ عن حُكمٍ نظائرها لوجهٍ أقوى يقتضي ذلك العدول، وما هذا إلا من بابِ الترجيحات الشرعية المعروفة للجميع. وربما كان سببُ هذا العدول أو الترجيح والاستثناء متعلقاً بالآثار والنتائج وما يُعرف بفقهِ المآلات. أي أن الاستحسان ليس لأمرٍ خفيٍّ ومجهولٍ بالمطلق، إنما لأمرٍ خفيٍّ على بعضهم وأدركه المحققون.

ومن الملاحظ هنا أن الخلاف حول الاستحسان لم يكن بين أهل العراق وأهل الحجاز، كما هو الغالب. فمالكٌ مع الاستحسان مع أنه إمامُ المدينة وعالمُها المبجل. بينما الشافعيُّ رفضَ الاستحسان وهو من أهل العراق خلافاً لإمام أهل الرأي والعراق أبي حنيفة وإمام الحجاز والحديث مالك. كما قال به الإمام أحمد

(44) عبد الله يوسف الجديع، «تيسير علم أصول الفقه»، 195، 1997. محمّد بن إدريس الشافعي، «الأم»، 258، 1990.

(45) محمّد بن أحمد السرخسي، «المبسوط»، 145/10، 1993. محمّد بن عبد الباقي الزرقاني، «شرح الزرقاني على مختصر خليل»، 186/6، 1996. محمّد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، «البحر المحيط في أصول الفقه»، 95/8، 1994. محمّد بن إدريس الشافعي، «الأم»، 309/7، 1990.

(46) عياض بن نامي السلمي، «أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله»، 197، 2005. محمّد أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، 305، 1997. هيثم عبد الحميد خزنة، «تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المخلف فيها»، 476، 478، 1998. محمّد عثمان شبير، «مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام»، 204، 2017.

مع أنه من أئمة أهل الحديث والأثر في مقابل أهل الرأي⁽⁴⁷⁾. بل ونحن لو تتبعنا اجتهادات ومصنّفات الرافضين للاستحسان، فس نجد لهم مسائل عملوا فيها ببعض أنواع الاستحسان، ولكن من غير تسميته استحساناً، ولا مشاح في الاصطلاح. ثم إن من قلة الإنصاف بحق أبي حنيفة اتهاّم بعضهم له بالمبالغة في القياس، ثم اتهمهم له إذا وضع الاستحسان لضبط القياس ومنعه من الخروج على النص وعلى معاملات الناس المشروعة. فأبو حنيفة «كان يقيس ما استقام له القياس ولم يقبّح، فإذا قبّح استحسّن وأخذ بمعاملات الناس»، أي أنه يعمل بما استقام له منهما، ولا يلزم نفسه بأحدهما كلّ الوقت، وذلك هو منطق الشرع والعقل.

والعرف أو العادة، حجة عند الحنفية إذا لم يوجد في المسألة نص⁽⁴⁸⁾. والعرف هو ما ألفه الناس واعتادوا عليه في الأقوال والأفعال وتلقّته الطبائع السليمة بالقبول⁽⁴⁹⁾. ويشتّرط فيه أن يكون عرفاً صحيحاً غير فاسد، لا يخالف نصّاً ولا يفوّت مصلحة ولا يجلب مفسدة⁽⁵⁰⁾. ومما نسب إلى أبي حنيفة وكرّره، أنه ينظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلّحت عليه أمورهم فيرجع إليه. ولأجل هذا أكّد أصوليو المذهب بأن الثابت بالعرف كالثابت بالنص، وأن المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، وأن الأحكام المبنية على العرف تتغيّر بتغيّر ذلك العرف⁽⁵¹⁾. ولهذا نجد مسائل عديدة خالف فيها المتأخرون أقوال أبي حنيفة وأصحابه الأوائل لتغيّر العرف بين الزمانين رغم قصر الزمان بينهم، فكيف بالأحرى يكون الوضع مع تقادم الزمان واختلاف العرف اختلافاً كبيراً⁽⁵²⁾. وليس العرف من أصول الحنفية وحدهم، بل هو أصل مشترك بين المذاهب من الحنفية

(47) محمّد أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، 302، 1997.

(48) محمّد عثمان شبير، «مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام»، 209، 2017.

(49) علي بن محمّد الجرجاني، «التعريفات»، 169، 1983.

(50) عبد الله يوسف الجديع، «تيسير علم أصول الفقه»، 211، 1997.

(51) محمّد بن الحسن الفاسي، «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، 486/2، 1995. محمّد

أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، 308، 1997.

(52) علي جمعة محمّد عبد الوهاب، «المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية»، 94، 2001. هيثم

عبد الحميد خزنة، «تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المخلف فيها»، 178،

1998.

والمالكية والشافعية والحنابلة⁽⁵³⁾. والعرف العام السليم يُترك لأجله القياس عند الحنفية حتى لا يَقْبَحَ. وهو ما أعطى مرونة للمذهب وقابلية للتجديد على مرّ العصور واختلاف الأعراف. فلم يقف المجتهدون اللاحقون جامدين على اجتهادات السابقين. بل أعادوا النظر فيها في ضوء الأعراف المتجددة وهو ما قد يقود لتغيير الفتوى المعتمدة في المذهب بخصوصها في ضوء ذلك التغير في العرف، من غير إنكار في المذهب. فالكثير من الأحكام المبنية على العوائد تتغير بتغير الزمان، لتغير العرف أو لحدوث ضرورة، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه في السابق لحدثت منه المشقة والضّرر بالناس، ولخالف ذلك قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر. ولهذا ترى متأخري المذهب خالفوا ما نصّ عليه المجتهدون السابقون في مواضع عديدة لعلمهم بأن هؤلاء السابقين لو كانوا في الزمن الجديد لغيروا فتواهم ولأفتوا بالرأي الجديد في ضوء قواعد المذهب وأصوله. وهذا ابن عابدين من المتأخرين جداً يعدل عن رأي أبي حنيفة إلى رأي صاحبيه في مسألة العُشر على الزرع لجعلها على المستأجر وليس على صاحب الأرض. وذريعة ابن عابدين لهذا العدول إنما تعود للمصلحة وفق الواقع الجديد. حيث إن ما تأخذه الأوقاف من المستأجرين قليل جداً، فلا يكون من العدل أن نجعل العُشر عليهم. وليس البحث هنا في فتوى ابن عابدين ذاتها، إنما في إمكان العدول عن اجتهادات السابقين إذا تغيرت الظروف، بدل الجمود على الاجتهاد القديم وكأنه لازم لكل عصر ومصر⁽⁵⁴⁾. فلا يُنكر تغير الأحكام المبنية على العوائد بتغير الأزمان والأماكن والأعراف. وهذا يُبطل مسلك فريق من أهل زماننا ممن يستنسخون لواقعنا فتاوى ناسبت ظرفاً وزماناً مغايراً جاعلين الفتاوى السابقة كأحكام الله الثابتة⁽⁵⁵⁾.

(53) أحمد بن إدريس القرافي، «شرح تنقيح الفصول»، 448. نظام الدين أحمد بن محمد الشاشي، «أصول الشاشي»، 85. علي بن أبي علي الأمدي، «الإحكام في أصول الأحكام»، 138/1. محمد أحمد الخطيب الشربيني، «مغني المحتاج»، 393/3. عبد الله بن أحمد بن قدامة، «المغني»، 82/5. محمد بن أبي بكر بن القيم، «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، 229/4. 1991. محمد أحمد أبو زهرة، «مالك حياته وفقهه»، 357. 2002.

(54) محمد أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، 311. 1997.

(55) عبد الله يوسف الجديع، «تيسير علم أصول الفقه»، 213. 1997.

والاستصحاب حجةً عند الحنفية وسواهم. بيد أنه حجةٌ في الدفع عند الحنفية، بينما هو عند المالكية وأكثر الشافعية والحنابلة حجةٌ في الدفع والإثبات معاً⁽⁵⁶⁾. والاستصحاب يعني التمسك بالحكم الثابت أو الأمر الواقع على حاله ما لم يطرأ دليلٌ مُغيّر. فالحكم متى ثبت شرعاً فالظاهر هو دوامه مع عدم وجود المزيل. فالاستصحاب يعني استدامة إثبات ما كان ثابتاً واستدامة نفي ما كان منفيّاً حتى يقوم دليلٌ على تغيّر الحال. ومنه البراءة الأصلية واستصحاب العدم الأصلي واستصحاب الإباحة الأصلية للأشياء، وأن الأصل في الأشياء النافعة الإباحة وفي المضار المنع، واستصحاب الدليل حتى يرد ما غيره⁽⁵⁷⁾. والاستصحاب في هذه الأمثلة لا يفيد إثبات حكمٍ جديد، إنما يدلُّ على استمرار الحكم السابق. وجمهور العلماء على إعمال أصل الاستصحاب عند عدم وجود دليلٍ خاصٍ في المسألة يخرجها عن حكمها السابق. وهو آخر ما يلجأ إليه الفقيه لمعرفة حكم المسألة، وهو آخر مدار الفتوى ويُعمل به عند انعدام سائر الأدلة، وقد استقرّ المذهب الحنفي على أن الاستصحاب حجةٌ في الدفع وليس في الإثبات والاستحقاق والإلزام، وهو الذي سارت عليه متونهم⁽⁵⁸⁾. والحنفية أقل المذاهب أخذاً بهذا الأصل، في مقابل الحنابلة والشافعية الذين يكثر من الأخذ به⁽⁵⁹⁾. ولكن، بالنظر إلى القواعد الفقهية والأصولية التي انبنت على أصل الاستصحاب أو توافقت معه، والتي باتت خطوطاً عريضةً حاكمَةً للفتوى والاجتهاد عبر القرون، وقد أقرتها الحنفية ونحتت لها الصياغات المُحكّمة، كما في كتب القواعد والأشباه والنظائر، وكما في مجلة الأحكام العدلية، يثبت لنا أن الاستصحاب لم يعد مسألةً فرعيةً ولا قضيةً خلافيةً ولا قاعدةً نادرة الاستعمال عند الحنفية وغيرهم. بل هي من أكثر الأصول ملازمةً للواقع والاجتهاد المعاصر، وهو ما اقتضى التنويه.

(56) صلاح محمّد أبو الحاج، «المدخل المفصل إلى الفقه الحنفي»، 422، 2019. هيثم عبد الحميد خزنة، «تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المخلف فيها»، 492، 1998.

محمّد أحمد أبو زهرة، «مالك حياته وفقهه»، 309، 2002.

(57) محمّد أحمد أبو زهرة، «ابن حنبل حياته وفقهه»، 225، 2006.

(58) هيثم عبد الحميد خزنة، «تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المخلف فيها»، 494، 1998.

(59) محمّد أحمد أبو زهرة، «ابن حنبل حياته وفقهه»، 225، 2006.

وَشَرَعُ مَنْ قَبْلُنَا شَرَعٌ لَنَا عِنْدَ الْحَنْفِيَةِ إِذَا وَرَدَ فِي كِتَابِ رَبِّنَا تَعَالَى أَوْ فِي سَنَةِ رَسُولِنَا الْكَرِيمِ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ لَهُ. وَذَلِكَ مَذْهَبُ الْجُمْهُورِ مِنَ الْحَنْفِيَةِ وَالْمَالِكِيَةِ وَأَكْثَرِ الشَّافِعِيَةِ وَالْأَصْحَحِ عَنِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ وَالْكَثِيرِ مِنْ أَصْحَابِهِ. بَيْنَمَا ذَهَبَتِ الشَّافِعِيَةُ فِي قَوْلٍ وَالْحَنَابِلَةُ فِي قَوْلٍ إِلَى أَنْ شَرَعَ مَنْ قَبْلُنَا لَيْسَ شَرَعًا لَنَا⁽⁶⁰⁾. وَلَا شَكَّ أَنَّ هَذَا يَفْتَحُ الْبَابَ وَسِعًا عَلَى التَّأْسِيسِ بِسِيرِ النَّبِيِّينَ وَمَا فِيهَا مِنْ عِبَرٍ وَدُرُوسٍ إِنَّ لِلْأَفْرَادِ أَوْ لِلْجُمَاعَاتِ فِي حَرَكَتِهِمُ الْمَمْتَدَّةِ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ، بَدَلَ حَصْرِ الْفَقْهِ وَالْأَحْكَامِ فِي خَمْسَمِائَةِ آيَةٍ وَتَرَكَ سَائِرَ الْقُرْآنِ لِلتَّسْلِيَةِ. فَسَائِرُ الرِّسْلِ وَالنَّبِيِّينَ إِنَّمَا يَصْدُرُونَ عَنْ نَبْعٍ وَاحِدٍ، وَلَا يَخْتَلِفُونَ عَنْ بَعْضِهِمْ إِلَّا فِيمَا كَانَتْ لَهُ خُصُوصِيَّةٌ شَهِدَ الْوَحْيُ بِهَا.

وَالْمَصْلَحَةُ الْمُرْسَلَةُ، لَمْ يَرِدْ ذِكْرُهَا ضَمْنِ أَصُولِ الْمَذْهَبِ الْحَنْفِيِّ الرَّئِيسَةِ. بَيَدِ أَنَّا يُمْكِنُنَا التَّعَرُّفُ عَلَى تَطْبِيقَاتِهَا تَحْتَ مَوْضُوعِ «اسْتِحْسَانِ الضَّرُورَةِ»⁽⁶¹⁾. أَيْ أَنَّ الْحَنْفِيَةَ مَعَ اعْتِبَارِ حُجَّةِ الْمَصْلَحَةِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْمَالِكِيَةِ وَالْحَنَابِلَةِ خِلَافًا لِمَذْهَبِ الشَّافِعِيَةِ الَّذِينَ رَفَضُوا اعْتِبَارَهَا كَمَا رَفَضُوا اعْتِبَارَ الْاسْتِحْسَانِ. بَلْ إِنْ تَفَحَّصَ كُتُبَ الْمَذَاهِبِ، يَبِينُ أَنَّ جَمِيعَ فَقْهَاءِ الْمَذَاهِبِ يَأْخُذُونَ بِالْمَصْلَحَةِ الْمُرْسَلَةِ فِي فُرُوعِهِمْ، وَإِنْ كَانَ بِمُسَمِّيَاتٍ أُخْرَى أَوْ بِدَرَجَةٍ أَقْلٍ. بَلْ وَهُوَ الَّذِي اسْتَقَرَّتْ عَلَى الْعَمَلِ بِهِ أَكْثَرُ الْمَذَاهِبِ، وَلَكِنْ عَلَى اخْتِلَافٍ فِي دَرَجَةِ التَّوَسُّعِ بِذَلِكَ وَفِي ضَوَابِطِ ذَلِكَ.

وَسُدُّ الذَّرِيعَةِ لَيْسَ مِنْ أَصُولِ اسْتِدْلَالِ الْحَنْفِيَةِ وَلَا الشَّافِعِيَةِ وَلَا الظَّاهِرِيَةِ، خِلَافًا لِلْمَالِكِيَةِ وَالْحَنَابِلَةِ الَّذِينَ يَعْتَبِرُونَهَا مِنْ أَدَلَّةِ الْأَحْكَامِ. فَالْمَبَاحُ عِنْدَ الْحَنْفِيَةِ يَبْقَى عَلَى إِبَاحَتِهِ لَكُونِهِ حُكْمًا شَرْعِيًّا فَلَا يُمْنَعُ إِلَّا بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ مُعَارِضٍ. وَقَدْ يَقِيدُ الْحَنْفِيَةُ الْمَبَاحَ بِدَلِيلٍ آخَرَ مِنْ غَيْرِ تَسْمِيَتِهِ بِسُدِّ الذَّرِيعَةِ. فَتَأْجِيرُ الْبَيْتِ لِمَنْ يَرِيدُ اسْتِخْدَامَهُ فِي عَمَلٍ غَيْرِ مَشْرُوعٍ مُحَرَّمٌ لِأَنَّهُ يَتَعَارِضُ مَعَ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة 2). أَمَّا الْمَالِكِيَةُ وَالْحَنَابِلَةُ فَاعْتَبَرُوهُ أَصْلًا، وَاسْتَدَلُّوا لِذَلِكَ بِعَرَفِ الشَّارِعِ الَّذِي عَمِلَ بِسُدِّ الذَّرِيعَةِ فِي قَضَايَا كَثِيرَةٍ، كَمَنْعِ الْخُلُوةِ حَتَّى لَا تَكُونَ ذَّرِيعَةً لِلزَّنا. وَسُدُّ الذَّرِيعَةِ لَا يَتَعَلَّقُ

(60) صلاح محمّد أبو الحاج، «المدخل المفصل إلى الفقه الحنفي»، 423، 2019.

(61) عبد الله يوسف الجديع، «تيسير علم أصول الفقه»، 200، 1997.

بالنوايا الخفية فحسب، إنما يتعلق بثمرة الأفعال ونتائجها وآثارها الغالبة، فيؤخذ به بعين الاعتبار لمنع ما غلبت على آثاره المفسد، كمنع بيع السلاح وقت الفتنة لأطراف الصراع. وهذا يدخل فيما يُعرف بفقهِ المآلات الذي ينظر إلى مآلات الأفعال عند الحكم عليها⁽⁶²⁾.

والفريق الرافض لاعتبار سد الذريعة أصلاً، إنما يخشون إيقاع الناس في المشقة بتضييق دائرة المباح الشرعي عليهم لمجرد الظنون والوساوس. فما ثبت منعه بالدليل فليُمنع، أما أن نحظر نحن المباح على الناس من عند أنفسنا فلا⁽⁶³⁾. وقد عارض الشافعي فكرة سد الذرائع. فالفقيه معنيٌّ بالنظر إلى الأمور الظاهرة وقت حدوثها وليس النظر إلى غاياتها ومآلاتها التي هي من الغيب، خلافاً لمالك وأحمد اللذين أخذوا بعين الاعتبار البواعث والمآلات عند الحكم على الأشياء، إذ المسائل لا تنفصل عن بواعثها ونتائجها. والحنفية أقرب للشافعية في هذه المسألة من المالكية والحنابلة⁽⁶⁴⁾.

وهذه النظرة الحذرة ضماناً لمنع التدخل في حياة الناس واختياراتهم ولمنع تقييد حرياتهم لمجرد الشكوك والظنون. وقد أثبت التجاربُ صحة هذه النظرة، حيث بالغت بعضُ الجماعات والنظم في الأخذ بسد الذرائع إلى حدِّ التدخل بتفاصيل حياة الناس ومنعهم من الكثير من الأمور المباحة شرعاً من باب سد الذريعة والاحتياط. بل ولقد قاد ذلك إلى خلق موقفٍ سلبيٍّ لدى قطاعٍ من جماهير المسلمين وتفضيلهم الهجرة من ديارهم لكثرة التدخل في حياتهم وتقييد حرياتهم. ولا شك أن التوسط هو المنهج السليم في هذه القضية وغيرها. فلا مطلق الحرية سليمٌ، ولا غِلظة التقييدات محمودةٌ. إنما يجوز تقييدُ المباح بشكلٍ محدودٍ، ولفترةٍ محدودةٍ، وليس على سبيل العموم ولا التأييد. حتى لا يتحول الحظر إلى أصلٍ دائمٍ يُلحق المشقة بالخلق ويُلغي المباح.

(62) محمد أحمد أبو زهرة، «ابن حنبل حياته وفقهه»، 244، 2006. عبد الله يوسف الجديع، «تيسير علم أصول الفقه»، 206، 1997.

(63) عبد الله يوسف الجديع، «تيسير علم أصول الفقه»، 207، 1997.

(64) محمد أحمد أبو زهرة، «ابن حنبل حياته وفقهه»، 252، 2006.

المبحث الثالث: قُدرة أصول الحنفية على الإسهام في بناء منظومة توافقية مع المذاهب الأخرى

تبين من المبحث السابق، أن سائر المذاهب تتفق مع الحنفية على جوهر أصولها الاجتهادية، وإن اختلفوا في بعض تطبيقاتها، وفي حجية بعضها⁽⁶⁵⁾. وقد جاء هذا المبحث ليبين ما اتفقوا عليه، وليفسر بعض ما اختلفوا فيه، وكيف أنه خلاف من وجهه دون وجهه⁽⁶⁶⁾. وذلك بهدف رسم صورةٍ لأوسع مساحةٍ توافقيةٍ للأصول الاجتهادية، ومحاصرة نقاط الاختلاف بدل تضخيمها بإطلاقاتٍ ومبالغاتٍ وادّعاءاتٍ لا تثبت عند التحقيق العلمي. فالمساحة المشتركة بين أصول المذاهب واسعة، وتصلح لبناء منظومةٍ توافقية. وفيما يلي بيان مقتضبٍ لذلك الاشتراك، دون حاجةٍ لإعادة توثيق معلوماته لمنع التكرار مع المبحث الثاني.

أولاً: القرآن الكريم أصلُ الأصول ومرجعها، وهو حجةٌ لدى سائر المذاهب الفقهية بمختلف دلالاته، وإن خالفت الظاهرية في مفاهيمه وخالفت الحنفية في بعض جوانب مفهوم المخالفة. كما أن الفقهاء متفقون على العمل بعمومات القرآن، رغم الاختلاف في دلالتها ما بين القطعية والظنية، وفي حدود التخصيص الممكن لهذا العموم. وحتى هذا وجدنا من المذاهب الأخرى مَنْ ينحو منحى الحنفية فيه كالشاطبي.

ثانياً: السنة النبوية حجةٌ وأصلٌ من أصول الاجتهاد لدى سائر المذاهب الفقهية. وهم متفقون على حُجية السنة الصحيحة ووجوب العمل بها، مع اختلافٍ بينهم في بعض التفاصيل، كما في الشروط المعتمدة في قبول أحاديث الآحاد وفي علاقتها بتخصيص عمومات القرآن الكريم. وهنالك اتفاقٌ بين المذاهب على عدم تقديم شيءٍ من الأصول على القرآن والسنة.

(65) مصطفى ذيب البغا، «أثر الأدلة المختلف فيها، مصادر التشريع التبعية في الفقه الإسلامي»، 2013، 18.

(66) محمد عثمان شبير، «مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام»، 514، 2017.

ثالثاً: الإجماع حجةٌ وأصلٌ باتفاق المذاهب. ولكنهم اختلفوا في بعض صوره كحجية الإجماع السكوتي، وحصره فريقٌ في إجماع الصحابة أو فيما كان من ضرورات هذه الشريعة، وناقش بعضهم في إمكان انعقاده بعد عصر الصحابة داعياً للاستعاضة عنه بالاجتهاد الجماعي. ومهما يكن من أمر الخلاف حوله، فيبقى هنالك اتفاقٌ بين الجميع على تقديمه على غيره من أصول الاجتهاد التبعية إذا وقع بشروطه، وتفضيل الاجتهاد الجماعي الشوري على الفردي.

رابعاً: القياس أصلٌ للاجتهاد عند جماهير الفقهاء والمذاهب، خلافاً للظاهرية. وقد أكثر الحنفية من الأقيسة وتوسعوا فيها فوق الآخرين، وتوسط في ذلك المالكية والشافعية، بينما ضيق الحنابلة الأوائل ذلك حتى برز بعض علمائهم الذين توسعوا فيه وعلى رأسهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. فالقياس عنوان الاجتهاد وطريقه الأوسع منذ استقرت أصول اجتهاد المذاهب وحتى يومنا هذا.

خامساً: قول الصحابي معمولٌ به لدى سائر المذاهب، رغم اختلافهم في بعض وجوهه وفي نوع مصدريته. فهم متفقون على العمل بقول الصحابي واعتباره أصلاً إذا كان مما يُحمَل على النقل كما في التقديرات والعبادات، بينما اختلفوا في حجية قول الصحابي الصادر عن اجتهاد منه. فبينما جعله بعضهم حجةً وصنّفه مع الحديث، اكتفى آخرون بالقول بأنه خيرٌ من اجتهاد غيرهم لشهودهم التنزيل ومعرفتهم بمقاصده ودلالاته، فيبقى أصلاً للجميع.

سادساً: الاستحسان أصلٌ عند الحنفية، والمالكية، ومعمولٌ به لدى أكثر الفقهاء، خلافاً للإمام الشافعي الذي لم يعتبره من أصوله وحكم بطلانه. ومن تتبع واستقرأ كتب الفقهاء، فإنه يجدهم يعملون بالاستحسان حتى لو لم يُسمَّه بعضهم باسمه.

سابعاً: العرف من أصول الحنفية المعتبرة، وهو ما وافقتهم عليه سائر المذاهب، وإن اختلفوا في بعض تفاصيله. وللعرف مكانةٌ مهمةٌ في تعاملات الناس والفصل

بين خصوماتهم، حتى قالوا بأن المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً وأن العادة محكمة وأن الأحكام المبنية على العوائد قد تتغير بتغير الزمان والمكان.

المبحث الرابع: الأصول الحنفية التي يمكنها أن تسهم في تطوير الاجتهاد المعاصر

يتميز المذهب الحنفي بشموله أصولاً اجتهادية لها دورها في تطوير الاجتهاد في أي عصر وزمان، مما يفيد في التأسيس لمنظومة اجتهادية لزماننا، وفيما يلي بيان مقتضب لذلك، دون حاجة لإعادة توثيق أغلب معلوماته لمنع التكرار مع المبحث الثاني.

أولاً: اعتبارُ الحنفية للقرآن الكريم الأصل الأوّل والحاكم على سائر الأصول، والتمسُّكُ بعموماته، يدفعُ العلماء للتركيز على آياته والتوسع في إعمال دالاتها. كما أنه يحتفظ للقرآن بمكانته العليا، فيردُّ أو يُؤوّل كل ما يخالفه، بدل التوسّع بمعنى تبين الحديث للقرآن إلى درجة نسخه أو تخصيص عمومته بأخبار الآحاد، كما أسلفنا. وذلك يُمهد لمنظومة اجتهادية منضبطة بنصوص الكتاب الكريم، وتسعى لاستثمار ما فيه من أحكام وقواعد. كما أن هذا المنهج يجعل العلماء يراعون روح الشريعة ومقاصدها التي جاء بها القرآن عند النظر في النوازل والمستجدات. ويدعو إلى تعظيم كليات القرآن وعموماته بدل التهوين من شأنها بدعوى ظنية دالاتها واحتمالية وقوع التخصيص فيها. فمعظم أحكام القرآن وتعاليمه عامةٌ كُليةٌ، فإذا هوّنا من شأنها فقد هوّنا من شأن القرآن وما جاء لأجله. ومن الجميل أن عددًا من علماء المذاهب الأخرى قد نحوا منحى الحنفية في تعظيم عمومات القرآن الكريم، كما فعل الشاطبي⁽⁶⁷⁾. بل وهو ما توسّع به العلماء المعاصرون وهم يكتبون في علم المقاصد مستندين إلى عمومات القرآن الكريم وإطلاقاته. وهو ما يعكس عظمة هذه الشريعة وتفوّقها، بل وسبقها سائر النظم والفلسفات المعاصرة في إقرار المبادئ الإنسانية السامية

(67) إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الموافقات»، 121/2، 1997. محمّد أحمد أبو زهرة، «مالك حياته وفقهه»، 232، 2002.

كالعدالة والمساواة والحرية والمصلحة وتحقيق الرفاه والكمال ومراعاة الحاجات والضرورات ونُصرة المظلومين وسائر الشرائع المستضعفة.

ثانيًا: اعتبار الحنفية للسنة النبوية المصدر الثاني للتشريع، إنما يؤسس لطريقة منضبطة في التأصيل والترحيح. فالسنة هي المبينة لما جاء في القرآن الكريم على ألا تعود عليه بالنقض والمخالفة والإبطال. وحتى يكون الأمر منضبطًا، فقد دعت الحنفية إلى التوثق من صحة الحديث وخلوه من الشذوذ ومعرفة مناسبته والنظر إلى مقصده وعِلته، وألا يعارض ما جاء في كتاب الله تعالى من كليات وعمومات وغيرها، قبل تعميمه، وإلا فالحل في تأويل الحديث وتقديم نص الكتاب الكريم عليه⁽⁶⁸⁾.

ثالثًا: اعتبار الحنفية للإجماع، يعكس حرصهم على اتباع ما اتفق المسلمون عليه وترك الشذوذ في كل شيء. كما أن اشتراطهم لنقل الإجماع بالتواتر يحد من كثير من دعاوى الإجماع التي لم تثبت. وإذا كان كلام الرسول المنقول بطريق الآحاد ظنيًّا الدلالة، فكيف بالأحرى يكون كلام غيره. وهذا يحول دون تقييد المجتهدين عبر العصور بالإجماعات غير المقطوع بوقوعها. ذلك فضلًا عن أن بعض الإجماعات لعلها ارتكزت على ظرفٍ تغير، فتكون إجماعًا لذلك الحال والظرف وليس للظرف الجديد الطارئ.

رابعًا: تعظيم الحنفية لقول الصحابي، إنما يُعطي المكانة اللاتقة بقوم رضي الله عنهم في كتابه الكريم، وشهد النبي بخيريتهم، وهم أقرب الناس إلى عصر التشريع فلا يتقدم غيرهم عليهم. وفي هذا تصويبٌ للبوصلة في زماننا، حيث بات أقوامٌ يُقدمون كلامهم وكلام مشايخهم على كلام الصحابة. ونحن اليوم مطالبون بالعودة لهذا الأصل وتقديم قول الصحابي على غيره بشكل عام. بيد أن انتباهة بعض محققهم كالكرخي وغيره إلى عدم منحهم حق التشريع، واعتبار قولهم نوع اجتهادٍ غير ملزم لاحتمال الخطأ منهم، إنما يضع الأمور في نصابها الصحيح. فاجتهادهم خيرٌ من اجتهاد غيرهم، لكنه يبقى اجتهادًا ظنيًّا لا يحمل قداسة الوحي. وذلك يُبقي الباب مفتوحًا

(68) محمد الطاهر بن عاشور، «مقاصد الشريعة الإسلامية»، 211، 2001.

أمام المجتهدين في عصرنا للاجتهد بخصوص مستجداتهم المعاصرة مع الاستفادة من اجتهادات الصحابة والروح التي انبت عليها. خاصة مع اختلاف الزمان وما واكبه من اختلاف في العوائد والأحوال. وهذا التنويه الأخير ضابط مهم للعمل بقول الصحابي في أيامنا، فمن جهة نعتبر أقوال الصحابة من المصادر التي نعود إليها ونتكى عليها لفهم النصوص، ومن جهة أخرى نعتبرها آراءً اجتهادية لا تبلغ حد القداسة والعصمة ولا نجعلها في مرتبة النص المعصوم ولا نتمترس خلف ما تأكدنا من عدم استقامته منها مع الواقع والمعقول.

خامساً: توسع المذهب الحنفي بالقياس، وقوله بتعليل الأحكام والتسوية بين المتماثلات وإلحاق الفروع بالأصول، من الأسباب التي جعلت المذهب قادراً على مواكبة المستجدات في سائر العصور والأمصار، وهو ما يجعله اليوم صالحاً لمعالجة مستجدات هذا العصر كذلك. فالقياس جوهر الاجتهاد وعُنصره الأساس، سواء كان ذلك بالقياس الجزئي القائم على إلحاق مسألة حادثة بمسألة سابقة منصوص عليها لاشتراكهما في علّة الحكم، أو كان ذلك بالقياس الكلي الذي يحكم على المستجدات بناءً على درجة موافقتها أو معارضتها مع كليات الشريعة وقواعدها ومقاصدها العامة والخاصة. فالقياس مظهر من المظاهر البارزة على مرونة هذه الشريعة وقدرتها على مواكبة التطور في كل زمان ومكان⁽⁶⁹⁾.

سادساً: عمل الحنفية بالاستحسان إلى جانب القياس، وتعدّد مستنده وسببه، يبين دقة المذهب وانضباط منهج القياس لديه حتى لا يقع في الخطأ أو القبح ولا يتجاوز بالقياس حدّه، خاصة وأن الاستحسان يخرج بالقضية من الضيق والخرج إلى السعة واليسر، ويراعي مصالح الناس وتعملاتهم، ويُعلي مقاصد الشرع ويُرجح ما ترجح من الأدلة ويتعلق بالآثار والنتائج وفقه المآلات⁽⁷⁰⁾. وهو ما يجعل الاستحسان بمثابة ضابطٍ للعملية

(69) محمد بن الحسن الفاسي، «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، 418/1، 427/1، 1995.

(70) هيثم عبد الحميد خزنة، «تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المخلف فيها»،

الاجتهادية وللقياس على وجه الخصوص. وهو ما لا يستغني عنه المجتهد في عصرنا، خاصةً إذا أخذنا بعين الاعتبار الاستحسان للضرورة والحاجة والمصلحة واختلاف العرف.

سابعاً: اعتبارُ الحنفية العُرفَ حجةً يجب العمل بها، ومنحهم مكاناً أثيراً لتعاملات الناس إلى حدّ تقديمها على بعض أنواع القياس، منهجٌ مُعتبرٌ في تطوير الاجتهاد وعدم الركون إلى الاجتهادات القديمة حتى لو صدرت عن أكابر العلماء. فالأعراف تختلف من مكان لآخر ومن زمانٍ لغيره. وليس عُرفُ قومٍ أو زمانٍ بأولى من غيره في الاعتبار. والمجتهد لا يجمد على الفتاوى القديمة القائمة على أعراف السابقين المتغيرة. بل ينبغي مراعاة العرف القائم والعدول عن مقتضى العرف السابق كلما تغيّر ذلك العرف. وهو ما يوجب على مجتهد العصر مراعاة أعراف هذا العصر للفتوى في ضوءها بما يحقق مصالح المجتمع المعاصر بدل الجمود على فتاوى السابقين المبنية على أعراف ذلك الزمان⁽⁷¹⁾. ومن جميل ما قاله ابن عابدين، أن الكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان وعُرفه، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه للزم منه المشقة بالناس، ولوقعت مخالفة قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر⁽⁷²⁾. وهذا يبطل مسلك بعض أهل زماننا ممن يستنسخون لواقعنا فتاوى ناسبت ظرفاً مغايراً وزماناً سابقاً، جاعلين الفتاوى السابقة كأحكام الله الخالدة⁽⁷³⁾.

ثامناً: اعتماد أبي حنيفة منهج الاجتهاد الحوارى مع أصحابه بدل التلقين والإملاء، يجعله واحداً من أكثر المناهج صلوحاً للاجتهاد المعاصر. خاصةً مع وجود الكثير من المستجدات العامة التي تَمَسُّ الأمة، مما لا يصلح له

167، 458، 1998. - صلاح محمد أبو الحاج، «المدخل المفصل إلى الفقه الحنفى»، 220، 2019.

(71) علي جمعة محمد عبد الوهاب، «المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية»، 94، 2001. محمد أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، 316، 1997.

(72) محمد أمين أفندي ابن عابدين، «نشر العرف في بناء الأحكام على العرف»، 125/2.

(73) عبد الله يوسف الجديع، «تيسير علم أصول الفقه»، 213، 1997.

قيام العلماء بالتصدي لها آحادًا. إنما ينبغي اللجوء للاجتهاد الجماعي الذي يحقق أعلى درجات التشاور بين ذوي الاختصاص عبر المجمع والملتقيات الفقهية المتخصصة.⁽⁷⁴⁾ فقد آن الأوان لوضع الضوابط التي تنظم عملية الاجتهاد الجماعي وتطوير الفقه المقارن، وخاصةً في قضايا الأمة الكبرى التي لا يصلح الاختلاف حولها وإنما ينبغي الوصول بشأنها إلى رأي جامعٍ حصيف. وما أكثرَ ما أدخله كلٌّ من أبي يوسف والشيباني من مدرسة الحجاز إلى مدرسة العراقيين، والعكس صحيح. وما أحرانا باتباع هذا النهج القويم في أيامنا.

تاسعًا: اعتماد الحنفية الفقه التقديري، ميزةٌ للمذهب تنفع المجتهدين في عصرنا. يحصل هذا من خلال افتراض مسائل لم تقع ووضع الجواب عليها، من باب الاستعداد للبلاء قبل وقوعه، فإذا ما وقع عرفنا الموقف تجاهها ولم تفاجئنا كما يقول الحنفية. هذا المسلك الافتراضي لم يبدأ من أبي حنيفة، وإن كان قد توسع به فوق غيره. كما أنه لم يتوقف عند أبي حنيفة وتلاميذه، بل سلكه علماء آخرون من كلِّ مذهبٍ وعصرٍ. فإذا كانت المسألة ممكنة الوقوع ومحملة الحدوث، فيستحبُّ البحث فيها ليكون الناس على بصيرة بها ومحتاطين لها. إنما يُنهى عن الخوض في المسائل التي يستحيل وقوعها. وفي ذلك خيرٌ عميمٌ للأمة في واقعها ومستقبلها، فضلًا عن الفائدة الإجرائية المتمثلة بتدريب طلبة العلم الشرعي على النظر والتفكير وافتراض الأشياء ووضع الحلول لها بدل الجمود على الرسوم والأنماط القائمة⁽⁷⁵⁾. وهذه الخاصية في الاجتهاد تُعتبر من عوامل التطور والتوسع والخصوبة في الاجتهاد، بل ومن مزايا الاستشراف والدراسات المستقبلية التي تحرص عليها الحضارات والدول. وهي خصيصة تنفي الجمود عن الفقه استعدادًا للمستقبل بنوازه المتوقعة.

(74) محمد عثمان شبير، «مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام»، 483، 2017.

(75) محمد أحمد أبو زهرة، «أبوحنيفة حياته وفقهه»، 202، 1997.

عاشراً: وضوح نزعة إطلاق إرادة الإنسان من أية قيود وموانع لدى أبي حنيفة، تنفع كثيراً لعصرنا الذي يُقدس الحرية. حيث لم يقبل أبو حنيفة تقييد حرية الإنسان في تصرفاته من غير دليل خاص، وذلك من باب الحفاظ على حق المكلف في تصرفاته وعدم تقييد إرادته الحرة لما في ذلك من مساس بكرامته وانتقاص من مسؤوليته عن أفعاله، وهو ما يصلح معه تسمية أبي حنيفة برائد الحرية الشخصية للرجل والمرأة. والأمثلة على ذلك متعددة. فقد جعل للمرأة الولاية التامة على نفسها في أمر زواجها ومالها مما يمنحها مطلق التصرف بأمورها. وقد رفض الحجر الدائم على السفية، ورفض الحجر على المدين في تصرفاته المالية⁽⁷⁶⁾.

الخاتمة

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله الأمين، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبالله نستعين، وبعد،

فقد تناول هذا البحث أصول اجتهاد المذهب الحنفي مقدّمة لفحص قدرتها على الإسهام في تطوير الاجتهاد المعاصر وبناء منظومة توافقية يلتف أهل الفتوى حولها. حيث تمّ رصدُ الأصول الاجتهادية التي اعتمد عليها المذهب، مع التنويه بموقف المذاهب الأخرى منها بشكلٍ مقتضبٍ، لمعرفة القدر المشترك فيها مما يصلح لبناء منظومة اجتهادية توافقية بدل التمرس خلف دعاوى الاختلاف وتضخيم التباين. كما تناول قدرة هذه الأصول على تطوير الاجتهاد المعاصر ومعالجة النوازل المستجدة.

وقد توصل البحث إلى رسم صورة كلية عن المذهب الحنفي وأصول اجتهاده، بعد التعريف بعلماء المذهب ومصنفاته المعتمدة، مبيّناً وجود مساحة واسعة من المشترك الأصولي بين المذاهب مما يُسهّل وضع منظومة توافقية للاجتهاد المعاصر بدل التشبث بعوامل الفرقة والخلاف، فضلاً عن اتضاح صلاحية تلك الأصول لمعالجة النوازل والمستجدات الطارئة في زماننا. وهو بذلك يجيب

(76) محمّد أحمد أبو زهرة، «أبوحنيفة حياته وفقهه»، 344، 1997.

على أسئلة الدراسة، ويثبت صحة فرضيتها بصلاحيّة أصول الحنفية لتطوير الاجتهاد المعاصر والإسهام في بناء منظومة اجتهادية مشتركة. وهو ما يؤكد أهمية المذاهب الفقهية وأصولها الاجتهادية لعصرنا، إذا ما تمّ منحها المجال للتعامل مع النوازل والمستجدات، وتيسّر لها العلماء القادرون على التعاطي مع قضايا العصر وفق أصول السادة المؤسسين لتلك المذاهب وأصولها. فهي أصولٌ ومناهج، في حدّها المشترك الذي وصلت إليه عبر العصور، لا تُعبّر عن المذهبية بمعناها الخلافية المذموم، إنما تُعبّر عن قانون الاجتهاد ومنهجه الخالد الذي تم استخلاصه من شريعة الإسلام الخالدة بصلاحها لكل زمانٍ ومكان. ويا له من دينٍ لو قامَ عليه أهلُه. ونحن نوقن بأنه لا يخلو زمانٌ من هؤلاء العلماء المخلصين الذين يُجددون أمرَ هذا الدّين ويثبتون صلوحه للعالم وقدرته على معالجة قضاياهم. المهم أن نبحت عن القدر المشترك الذي تلتقي الأمة عليه، ويشهد الكتاب الكريم وسنة الرسول الأعظم له، ويستقيم مع اللغة العربيّة الغراء التي نزل بها الوحي. ولترك ذلك الجدل الخبيث من المذهبية واللامذهبية وراء ظهورنا، ففي كل خير، وما كتب الله القبول في الأرض لهذه المدارس العلمية إلا للخير العميم الذي في مناهجها واجتهاداتها. وما علينا سوى الغوص في أعماق هذه المذاهب لتحصيل اللؤلؤ والمرجان منها، وإعادة نحته بما يناسب عصرنا وحاجاته، فضلاً عن البحث عن الجانب المشترك فيه لتعظيم الاتفاق قدر الإمكان ومحاصرة عناصر الفرقة والخلاف إلى أضيق مجال. وكل ذلك بالدليل والشاهد والأثر والتجربة. وبهذا تتأكد أهمية هذا البحث من كونه يأتي ضمن البحوث التطويرية للاجتهاد المعاصر، ويسعى لربطه بأصول اجتهاد المذاهب المتبوعة المبجلة، في مقابل فريقٍ من المشككين الذين يسعون إلى قطع علاقة المسلمين بتاريخهم وعلمائهم وأصول اجتهادهم.

ويوصي الباحثون بالتعمق في البحث عن القواسم المشتركة بين المذاهب في أصول الاجتهاد، حتى في الأصول التي اعتاد بعض المصنفين على تسميتها بالأصول المختلف فيها، وذلك لتبيان أوجه التقارب حول جوهرها والتقاء أكثر المذاهب على ثمرتها والعمل بها وإن كان من غير اسمها الاصطلاحي مما

يُوحى بأن الخلاف في بعضها مجرد خلافٍ لفظيٍّ. بالتأكيد، لا يُنكرُ عاقلٌ وجودَ خلافٍ بين مناهج اجتهاد المذاهب، إنما الخطورة في تضخيم هذا الخلاف على حساب أوجه الاتفاق والاشتراك بينها. وهنا تكمن مسؤولية المحققين من العلماء المخلصين الذين يسعون إلى جمع الأمة على كلمةٍ سواء، فيعظمون أوجه الوفاق ويحاصرون الخلاف إلى أضيق مجال. كما أن هذا يربط الاجتهاد المعاصر بأصول اجتهاد سادت العلماء الأوائل بدل قطع العلائق بهم وبأصول اجتهادهم.

المراجع

- 1 - إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الموافقات» تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، 1997.
- 2 - أحمد بن إدريس القرافي، «شرح تنقيح الفصول»، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة المتحدة، مصر.
- 3 - أحمد بن علي الجصاص، «الفصول في الأصول»، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1994م.
- 4 - أحمد بن علي الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002م.
- 5 - أحمد بن محمد النقيب، «المذهب الحنفي مراحل وطبقاته، ضوابطه ومصطلحاته، خصائصه ومؤلفاته»، مكتبة الرشد، الرياض، 2001م.
- 6 - الحسين بن علي الرجراجي، «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب»، تحقيق: أحمد السراح، وعبد الرحمن الجبرين، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، 2004م.
- 7 - الحسين بن علي الصيرمي، «أخبار أبي حنيفة وأصحابه»، عالم الكتب، بيروت، 1985م.
- 8 - تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، «الأشباه والنظائر»، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.

- 9 - تقي الدين بن عبد القادر الغزي، «الطبقات السنية».
- 10 - تقي الدين محمد بن أحمد بن النجار، «شرح الكوكب المنير»، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1997م.
- 11 - شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، «تاريخ الإسلام»، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1993م.
- 12 - شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م.
- 13 - شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، «مناقب أبي حنيفة وصاحبيه»، عني بتحقيقه والتعليق عليه: محمد زاهد الكوثري، وأبو الوفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط3، 1408هـ.
- 14 - صلاح محمد أبو الحاج، «المدخل المفصل إلى الفقه الحنفي»، دار الفتح، عمان، ط2، 2019م.
- 15 - عبد العزيز بن أحمد البخاري، «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»، دار الكتاب الإسلامي.
- 16 - عبد الكريم بن علي النملة، «المهذب في علم أصول الفقه المقارن»، مكتبة الرشد، الرياض، 1999م.
- 17 - عبد الله بن أحمد بن قدامة، «روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل»، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2002م.
- 18 - عبد الله بن أحمد بن قدامة، «المغني»، مكتبة القاهرة، 1968م.
- 19 - محمد بن أبي بكر بن القيم، «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.

- 20 - عبد الله يوسف الجديع، «تيسير علم أصول الفقه»، مؤسسة الريان، بيروت، 1997م.
- 21 - عبد الملك بن عبد الله الجويني، «التلخيص في أصول الفقه»، تحقيق: عبد الله النبالي وبشير العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- 22 - علي بن أبي علي الآمدي، «الإحكام في أصول الأحكام»، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت.
- 23 - علي بن أحمد بن حزم، «الإحكام في أصول الأحكام»، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- 24 - علي بن أحمد بن حزم، «المحلى بالآثار»، دار الفكر، بيروت.
- 25 - عياض بن نامي السلمي، «أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله»، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2005م.
- 26 - علي بن محمد الجرجاني، «التعريفات»، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- 27 - علي جمعة محمد عبد الوهاب، «المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية»، دار السلام، القاهرة، ط2، 2001م.
- 28 - محمد أحمد الخطيب الشربيني، «مغني المحتاج»، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.
- 29 - محمد أحمد أبو زهرة، «أبو حنيفة حياته وفقهه»، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997م.
- 30 - محمد أحمد أبو زهرة، «مالك حياته وفقهه»، دار الفكر العربي، القاهرة، ط4، 2002م.
- 31 - محمد أحمد أبو زهرة، «الشافعي حياته وفقهه»، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996م.
- 32 - محمد أحمد أبو زهرة، «ابن حنبل حياته وفقهه»، دار الفكر العربي، القاهرة، 2006م.

- 33 - محمد الطاهر بن عاشور، «مقاصد الشريعة الإسلامية»، دار النفائس، الأردن، ط2، 2001م.
- 34 - محمد بن أحمد السرخسي، «أصول السرخسي»، دار المعرفة، بيروت.
- 35 - محمد بن أحمد السرخسي، «المبسوط»، دار المعرفة، بيروت، 1993م.
- 36 - محمد بن إدريس الشافعي، «الأم»، دار المعرفة، بيروت، 1990م.
- 37 - محمد بن إدريس الشافعي، «الرسالة»، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، 1940م.
- 38 - محمد بن الحسن الفاسي، «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.
- 39 - محمد أمين أفندي ابن عابدين، «نشر العرف في بناء الأحكام على العرف»، ضمن مجموع رسائل ابن عابدين.
- 40 - محمد بن أمير حاج، «التقرير والتحبير»، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1983م.
- 41 - محمد بن عبد الباقي الزرقاني، «شرح الزرقاني على مختصر خليل»، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م.
- 42 - محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، «البحر المحيط في أصول الفقه»، دار الكتب، 1994م.
- 43 - محمد بن علي البصري، «المعتمد في أصول الفقه»، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ.
- 44 - محمد عبد الحي اللكنوي، «الفوائد البهية في تراجم الحنفية»، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 1324هـ.
- 45 - محمد عثمان شبير، «مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام»، دار النفائس، الأردن، 2017م.

- 46 - محمد مصطفى الزحيلي، «مرجع العلوم الإسلامية»، دار المعرفة، دمشق، ط2، 1992م.
- 47 - مصطفى ذيب البغا، «أثر الأدلة المختلف فيها»، مصادر التشريع التبعية في الفقه الإسلامي»، دار القلم، دمشق، ط5، 2013م.
- 48 - مصطفى عبد الله الحاجي خليفة، «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، مكتبة المثنى، بغداد، 1914م.
- 49 - مناع خليل القطان، «تاريخ التشريع الإسلامي»، مكتبة وهبة، ط5، 2001م.
- 50 - منصور بن محمد المروزي، «قواطع الأدلة في الأصول»، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
- 51 - ناصر الدين محمد الشاعر، «حجية مفهوم المخالفة»، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 1989م.
- 52 - نظام الدين أحمد بن محمد الشاشي، «أصول الشاشي»، دار الكتاب العربي، بيروت.
- 53 - هيثم عبد الحميد خزنة، «تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المخلف فيها»، كلية الدراسات الفقهية والقانوني في جامعة آل البيت، 1998م.
- 54 - وهبي سليمان غاوجي، «أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة»، دار القلم، دمشق، ط5، 1413هـ.
- 55 - يوسف بن عبد الله بن عبد البر، «الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم»، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 56 - يوسف بن عبد الله بن عبد البر، «التمهيد لما في الموطأ من أسانيد»، تحقيق: مصطفى العلوي، ومحمد البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.

أوقات الكراهة في الصيام منعا للتشبه بالمشرّكين

د. عبد الله جميل فياض أبو وهدان

أستاذ مساعد بقسم الفقه والتشريع – كلية
الشريعة – جامعة النجاح الوطنية – فلسطين

د. مأمون وجيه أحمد الرفاعي

أستاذ مساعد قسم الفقه والتشريع جامعة
النجاح الوطنية – فلسطين

الملخص

يهدف هذا البحث إلى بيان حكم الأوقات التي يُحظر فيها الصيام، على غير وجه التحريم، حيث تناول كل الأوقات التي اعترها حكم الكراهة الهادفة إلى منع التشبه بالمشرّكين، مُستعرضاً أقوال الفقهاء بخصوصه، مع النقاش والترجيح؛ بناءً على الأدلة والبراهين. وقد اعتمد الباحثان المنهج الوصفي والاستقرائي والتحليلي الاستنباطي المُقارن، وذلك بتتبع مسائل البحث ومادته العلمية وتحليلها والمقارنة بينها وصولاً إلى الرأي الراجح، ودون استعراض لبقية الصور التي رُجح عدم كراهتها. وقد جاءت الدراسة في مقدمة، وستة مباحث: المبحث الأول: تعريف العنوان وضبط مفهومه. والمبحث الثاني: تعمّد أفراد صوم يوم الجمعة دون مناسبة. والمبحث الثالث: تعمّد أفراد صوم يوم السبت دون مناسبة. والمبحث الرابع: تعمّد أفراد صوم يوم الأحد دون مناسبة. والمبحث الخامس: تعمّد صيام يوم عاشوراء منفرداً. والمبحث السادس: تخصيص صيام يوم النيروز، ويوم المهرجَان -عمداً- (وكذا كل ما فيه تشبه أو مشاركة بأي مناسبة لغير المسلمين). ثم الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات. ويمكن الخلوص لعدة نتائج؛ أهمها: توصّل الباحثان إلى اعتماد ما ترجّح لديهما من أوقات الكراهة -

وهي المذكورة آنفاً-، والمُدْعَمَةُ بِالذَّلِيلِ الْمُعْتَبَرِ، بهدف مَنعِ التَّشَبُّهِ بِالْمُشْرِكِينَ،
كما سَيَتَبَيَّنُ فِي ثَنَايَا هَذَا الْبَحْثِ.

الكَلِمَاتُ الْمِفْتَاحِيَّةُ: أَوْقَاتُ، الْكَرَاهَةُ، الصَّيَامُ، تَخْصِيصُ، إِفْرَادُ.

Abstract:

This research examines the *legal ruling* regarding the times when fasting is disliked (but not prohibited) in Islamic law, specifically focusing on the rationale of avoiding resemblance to polytheistic practices. It explores all such times, presenting and analyzing the opinions of various jurists, and offering a preferred view supported by relevant evidence. Employing a descriptive, inductive, analytical, inferential, and comparative methodology, the study investigates the relevant issues and scholarly material, comparing different viewpoints to arrive at the most likely correct conclusion. It deliberately excludes discussion of other scenarios where fasting is deemed permissible. The research is structured as follows: an introduction followed by six sections:

Section One: Defining the title and clarifying its concept.

Section Two: Intentionally singling out Friday for fasting without a reason.

Section Three: Intentionally singling out Saturday for fasting without a reason.

Section Four: Intentionally singling out Sunday for fasting without a reason.

Section Five: Intentionally fasting on the day of Ashura alone.

Section Six: Specifically choosing to fast on the day of Nayrouz and the day of Mihrajan intentionally (as well as anything that involves resemblance or participation in any celebration of non-Muslims). The research concludes with a summary of key findings and recommendations. The

primary conclusion reached is the validation of the aforementioned times when fasting is discouraged, based on established evidence, all in order to prevent resemblance to polytheistic practices, as will be demonstrated throughout this study.

Keywords: Times, Disliked, Fasting, Specifying, Singling Out.

مقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله على إحسانه، والشكر له على توفيقه وامتنانه، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له تعظيمًا لشأنه، ونشهد أن محمدًا عبده ورسوله، الداعي إلى رضوانه، اللهم صلّ وسلّم وبارك عليه وعلى آله وصحبه وإخوانه. أما بعد:

فإن الله قد خلق الخلق لعبودته، وشرع لهم من شرائع الإسلام ما يحقق لهم معاني العبودية التي توصلهم إلى السعادة الأبدية؛ الدنيوية والأخروية، وبين لهم ما في تلك الشرائع من التعاليم الجليلة، والواجبات والمحظورات، وباقي الأحكام التكليفية، مع ما فيها من أحكام مُعلّلة واضحة للعقول البشرية، وما داخلها من أحكام توقيفية سامية عن مستوى البشر وأفهامهم، وأحكام فرعية تفصيلية اجتهادية، كانت وما زالت مضمارة للخلافات الفقهية، والتعددية المذهبية، والساحات المفتوحة للمناظرات العلمية.

لقد شرع الله عبادة الصوم، لتكون مدخلًا للتقرب إليه تعالى، ومدركة عظيمة في الصبر والجهد، ونيل الأجر والثواب، وتحسين الأخلاق والأعمال، وفرصة لتكميل النقص والتقصير في كافة الطاعات، وجبرًا للخلل والهفوات، ومحوًا للخطايا والسيئات، وثمة أشكال عديدة تعتري حكم الصيام؛ ما بين فرض ومندوب ومكروه وحرام... انتقينا الحديث عن حالات الكراهة في الأشهر والأيام والأوقات.

واختلَّ موضوعُ الصَّيَامِ حَيِّزًا مُهِمًّا في هذا المقام، وكان موضوعُ أوقاتِ الكَرَاهَةِ في الصَّيَامِ مَحَلًّا للاختلافِ والتَّبَايُنِ في وُجْهَاتِ النَّظَرِ عند الفقهاءِ قديمًا وحديثًا، ولِما لِهَذَا المَوْضُوعِ مِنْ بَالِغِ الأَهْمِيَّةِ، لِكُونِ هذه العِبَادَةِ مِنْ أَرْفَعِ الدَّرَجَاتِ وَأَرْحَبِ الأبْوَابِ فِي التَّقَرُّبِ إِلَى اللَّهِ ﷻ، وَلِمَدَى حَاجَةِ النَّاسِ الْمُلِحَةِ كِي يتعلموا أُمُورَ دِينِهِمْ، ويعبدوا اللَّهَ ﷻ تحسِينِ الأخلاقِ والأعمالِ كما يُحِبُّ؛ فَيَرْضَى عَنْهُمْ، فقد عَزَمْنَا -نَحْنُ الْبَاحِثَانِ- عَلَى كِتَابَةِ هذا البَحْثِ بِعِنَاوَانٍ: «أَوْقَاتُ الْكَرَاهَةِ فِي الصَّيَامِ»، وَاسْتَعَرَضْنَا كُلَّ حَالَاتِ الْكَرَاهَةِ -الْمُعْتَبَرَةِ- فِي عِبَادَةِ الصَّيَامِ، ثُمَّ رَجَّحْنَا -بِالْأَدَلَّةِ وَالْبَرَاهِينِ الْمُعْتَبَرَةِ الْمُوجَّهَةِ- مَا كَانَ مِنْهَا مَكْرُوهًا فِعْلًا، وَأَشَرْنَا إِلَى مَا اعْتَرَّتْهُ الْأَحْكَامُ التَّكْلِفِيَّةُ الْآخَرَى، وَبِذَلِكَ يَزُولُ الْغَمَامُ عَنْ عُيُونِ السَّائِلِينَ بِصِدْقٍ وَاهْتِمَامٍ، وَبِالْبَاحِثِينَ عَنِ الْحَقِّ وَالصَّوَابِ عَلَى الدَّوَامِ.

أسباب اختيار البحث

من أهم الأسباب لاختيارنا هذا البحث هي كثرةُ الأسئلة التي تدور حول موضوع الصيام وفرعيَّاته، سيما أنَّه قُرْبَةً يَتَكَرَّرُ أَدَاؤها لَدَى النَّاسِ فِي كُلِّ أُسْبُوعٍ وَشَهْرٍ وَمَوْسِمٍ وَعَامٍ، فَتَكْثُرُ الاسْتَفْسَارَاتُ عَنْ أَحْوَالِهِ، وَتَتَعَدَّدُ الْآرَاءُ وَالْأَجَوِبَةُ حَوْلَ أَسْئَلَتِهِ، فَكَانَ اخْتِيَارُنَا لِلْكِتَابَةِ فِيهِ، لِتَلْبِيَةِ احتِياجاتِ الْمُسْلِمِينَ الْمُلِحَّةِ، وَالْإِجَابَةِ عَنْ تَسْأُولَاتِهِمُ الْمَطْرُوحَةِ، وَحَسْمِ الْقَضَايَا الْمَحِيرَةِ، حَتَّى تَطْمَئِنَّ الْقُلُوبُ وَتَرْتَاحَ النَفُوسُ.

أهمية الموضوع

تنبع أهمية الموضوع من:

- 1 - تناوُلِ البَحْثِ جَانِبًا هَامًا يَعْنِي بَرَكَيْنِ مِنْ أَرْكَانِ الْإِسْلَامِ.
- 2 - تَعَلُّقِهِ بِقَضَايَا فِقْهِيَّةٍ خِلَافِيَّةٍ تَعْتَرِيهَا الْأَحْكَامُ التَّكْلِفِيَّةُ، وَمِنْهَا الْكَرَاهَةُ، فَكَانَ لَزَامًا حَسْمُ هذه الْقَضَايَا بِشَكْلِ وَاضِحٍ.
- 3 - مَعَالَجَةِ الْبَحْثِ لِمَجْمُوعَةٍ مِنَ الْمُسْكِلاتِ؛ الْمَتَمَثِّلَةِ بِإِجَابَتِهِ عَنْ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الاسْتَفْسَارَاتِ، مِنْهَا: مَا هِيَ الْأَوْقَاتُ الَّتِي يُكْرَهُ فِيهَا الصَّيَامُ؟ وَهَلْ هِيَ

محصورةٌ ومحدودةٌ لدى الفقهاء؟ وهل هي من الحالات المتَّفِقِ على حُكمِها فقهاً؟ وماذا على المسلم أن يفعل؟ وما هي الحكمة التشريعية من كراهتها؟ وغير ذلك من الأسئلة.

الدراسات والكتابات السابقة في الموضوع

لم نعثُر على كتابٍ أو رسالةٍ أو بحثٍ علميٍّ معيَّنٍ مُستَقِلٍّ - قديمًا أو حديثًا - تناول قضية أوقات الكراهة في الصيام، لكنها جاءت مبنوثةً في ثنايا بطون الكتب الفقهية، وقد تناولها العلماء تحت أبواب الصيام ومكروهاته، والحظرِ ومُشتمَلاته، والمعاصي ومُتعلِّقاتها.

وهذا لا يقلُّ من اهتمام الفقهاء بهذا الموضوع، فقد منحوه مَساحةً مُهمَّةً تناولوا فيها كثيرًا من المسائل المتعلقة بأوقات الكراهة في الصيام، لكنَّ هذا البحث جاء متميِّزًا بجمعه لكل متعلقات هذا الموضوع في دراسةٍ فقهيةٍ مبرهنةٍ مرجَّحةٍ مختصةٍ مستقلة.

منهج البحث

لقد اتبعنا في هذا البحث المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي، حيث إننا تتبعنا وعرضنا أقوال الفقهاء ومواقفهم وآراءهم ومناهجهم في القضايا المطروحة، ثم ناقشناها ورجحنا بينها بناءً على الأدلة والبراهين، بموضوعيةٍ وحِياذ، وقُمنا كذلك بما يلي:

1 - عزو الآيات الكريمة، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة في الهامش حسب الأصول.

2 - حكمنا على الأحاديث النبوية الشريفة في الهامش، فيما رواه غير البخاري ومسلم.

3 - نقل أقوال الفقهاء بدقَّةٍ وأمانة، وتوثيق المصادر والمراجع في الهامش حسب المنهجية العلمية الصحيحة.

4 - عدم سرد كل أدلة الفقهاء بشموليتها في موضع استدلالاتهم - في بعض القضايا المطروحة -، واكتفينا بالإشارة إليها من خلال أقوالهم؛ للاختصار وعدم التكرار، ولأننا استعرضنا بقية منها عند المناقشة والترجيح. حيث علّقنا على الآراء وناقشنا المسائل التي تقتضي ذلك، ورجّحنا الرأي الذي ارتأيناه صواباً فيما حدث فيه خلافٌ وتعدّد في الآراء.

5 - استخلصنا النتائج التي توصّلنا إليها في الخاتمة، وأشرنا إلى بعض التوصيات المهمة لعموم المسلمين.

خطة البحث

جاء هذا البحث في مقدّمة وستة مباحث وخاتمة على النحو الآتي:

المقدّمة: وفيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومنهج البحث وخطته.

المبحث الأول: تعريف عناصر العنوان وضبط مفهومه.

المبحث الثاني: تعمد أفراد صوم يوم الجمعة دون مناسبة.

المبحث الثالث: تعمد أفراد يوم السبت دون مناسبة.

المبحث الرابع: تعمد إفاد يوم الأحد دون مناسبة.

المبحث الخامس: تعمد صيام يوم عاشوراء منفرداً.

المبحث السادس: تخصيص صيام يوم النيروز، ويوم المهرجان عمداً (وكذا كل ما فيه تشبه أو مشاركة ب أي مناسبة لغير المسلمين).

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المَبْحَثُ الْأَوَّلُ: تَعْرِيفُ عَنَّا صِرِ الْعِنَاوَانِ وَضَبْطُ مَفْهُومِهِ

المَطْلَبُ الْأَوَّلُ: تَعْرِيفُ الْوَقْتِ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا

الفرع الأول: تَعْرِيفُ الْوَقْتِ لُغَةً

مِقْدَارٌ مِنَ الزَّمَانِ أَوِ الدَّهْرِ، وَكُلُّ شَيْءٍ قَدَّرْتَ لَهُ حِينًا فَهُوَ مُوقَّتٌ، وَكَذَلِكَ مَا قَدَّرْتَ غَايَتَهُ فَهُوَ مُوقَّتٌ. وَهُوَ مَعْرُوفٌ وَأَكْثَرُ مَا يُسْتَعْمَلُ فِي الْمَاضِي، وَقَدْ اسْتُعْمِلَ

فِي الْمُسْتَقْبَلِ، ثُمَّ اتَّسَعَ مَعْنَاهُ فَأُطْلِقَ عَلَى الْمَكَانِ تَشْبِيهًا بِالْوَقْتِ فِي الزَّمَانِ؛ لِأَنَّهُ مَقْدَارٌ مِثْلُهُ، فَقِيلَ لِلْمَوْضِعِ: مِيقَاتٌ، وَهُوَ مِفْعَالٌ مِنْهُ، وَأَصْلُهُ مَوْقَاتٌ، فَقُلِبَتْ الْوَاوُ يَاءً لِكَسْرَةِ الْمِيمِ. وَالْمِيقَاتُ: مَصْدَرُ الْوَقْتِ. وَالتَّوْقِيتُ وَالتَّأْقِيتُ: تَحْدِيدُ الْأَوْقَاتِ. وَمَوْقَتٌ: مَحْدُودٌ، وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ، قَالَ اللَّهُ ﷻ: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾⁽¹⁾؛ أَي مَوْقَّتًا مَقْدَرًا⁽²⁾.

الفرع الثاني: تَعْرِيفُ الْوَقْتِ اصْطِلَاحًا

الْوَقْتُ: هُوَ (مَقْدَارٌ مَحْدُودٌ مِنَ الزَّمَنِ)؛ وَهُوَ الْحَدُّ الْوَاقِعُ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا مَعْلُومٌ سَابِقٌ، وَالْآخَرُ مَعْلُومٌ بِهِ لَاحِقٌ. وَالْمِيقَاتُ: (هُوَ الْوَقْتُ الْمُعَيَّنُ لِلْقِيَامِ بِأَمْرٍ مَا)⁽³⁾.

فَالْوَقْتُ هُوَ الْفَتْرَةُ الزَّمَنِيَّةُ الَّتِي يُمْكِنُ قِيَاسُهَا؛ وَهِيَ سِلْسِلَةٌ مِنَ الْأَبْعَادِ، أَوْ الْفَاصِلُ مَا بَيْنَ الْأَحْدَاثِ الزَّمَنِيَّةِ الْمَتَسَلِّسَةِ، الَّتِي يَتِمُّ قِيَاسُهَا بِطُرُقٍ رِیَاضِيَّةٍ وَعِلْمِيَّةٍ.... بِحَيْثُ يُمْكِنُ التَّفْرِقَةُ مَا بَيْنَ الْأَحْدَاثِ اللَّحْظِيَّةِ، وَالَّتِي تَتَحَوَّلُ إِلَى الْمَاضِي، كَمَا وَيَتِمُّ التَّنَبُّؤُ بِاللَّحْظَاتِ الْمُسْتَقْبَلِيَّةِ... وَمِنْ هَذَا الْمَفْهُومِ تَمَّ تَطْوِيرُ وَتَكْيِيفُ فِكْرَةِ الْوَقْتِ عَلَى أَنَّهَا ظَاهِرَةٌ مُسْتَقْلِلَةٌ بَغْضِ النَّظَرِ عَنِ الْأَحْدَاثِ الْمَادِيَّةِ الَّتِي تَدَوَّرُ حَوْلَهُ.

وَإِذْنِ لَا يَخْرُجُ تَعْرِيفُ الْوَقْتِ اصْطِلَاحًا عَنْ تَعْرِيفِهِ اللَّغَوِيِّ، وَبِالتَّالِي فَهُوَ (الْمَقْدَارُ مِنَ الزَّمَنِ).

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: تَعْرِيفُ الْكَرَاهَةِ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا

الفرع الأول: تَعْرِيفُ الْكَرَاهَةِ لُغَةً

الْكَرَاهَةُ مَصْدَرُ كَرِهَ الشَّيْءَ كُرْهًا وَكَرْهًا وَكَرَاهَةً وَكَرَاهِيَةً وَمَكْرَهَةً وَمَكْرَهَةً، وَهِيَ ضِدُّ الْمَحَبَّةِ وَالرَّضَا، قَالَ اللَّهُ ﷻ: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ

(1) سورة النساء: الآية 103.

(2) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، 15 مج، ط6، دار صادر-بيروت، 1417 هـ (107/2).

(3) المناوي، محمد المدعو عبد الرؤوف بن تاج العارفين، التوقيف على مهمات التعاريف، الناشر: عالم الكتب، القاهرة، ط1، ص 340.

لَكُمْ⁽⁴⁾. وَالْمَكْرُوهُ خِلَافُ الْمُنْدُوبِ وَالْمَحْبُوبِ لُغَةً، وَلَيْسَ بِضِدِّ الْإِرَادَةِ. وَالكَرِيهَةُ الشَّدَّةُ فِي الْحَرْبِ، وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ: جَمَلُ كَرْهٍ؛ أَيْ شَدِيدُ الرَّأْسِ، وَالكَرِيهَةُ النَّازِلَةُ، وَكَرَائِهِ الدَّهْرُ نَوَازِلُهُ. وَالْكَرْهُ الْإِبَاءُ وَالْمَشَقَّةُ. وَالْكَرْهُ وَالكَرِيهَةُ أَيْ الْقَبِيحُ. وَالْكَرْهُ وَالْكَرْهُ: لُغَتَانِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، فَبِأَيِّ لُغَةٍ وَقَعَ فَهُوَ جَائِزٌ، وَذَكَرَ بَعْضُ أَهْلِ اللُّغَةِ أَنَّ الْكَرْهَ وَالْكَرْهَ مُتَغَايِرَانِ؛ فَعِنْدَهُمُ الْكَرْهُ -بِالضَّمِّ- مَا أَكْرَهْتَ نَفْسَكَ عَلَيْهِ، وَالْكَرْهُ -بِالْفَتْحِ- مَا أَكْرَهَكَ غَيْرَكَ عَلَيْهِ.

ومما سبق يتضح أَنَّ الْكَرَاهَةَ هِيَ الشَّيْءُ الْقَبِيحُ غَيْرُ الْمَحْبُوبِ وَلَا الْمَمْدُوحِ، فَهِيَ ضِدُّ الْمَرْغُوبِ، وَأَنَّ الْكَرِيهَةَ هِيَ النَّازِلَةُ غَيْرُ الْمَرْغُوبَةِ، وَالْكَرْهُ هُوَ الْمَشَقَّةُ الَّتِي يَتَبَعَدُ عَنْهَا النَّاسُ، وَالْمُكْرَهُ هُوَ الْمَغْضُوبُ عَلَى الشَّيْءِ غَضَبًا⁽⁵⁾.

الفرع الثاني: تَعْرِيفُ الْكَرَاهَةِ اصْطِلَاحًا -شَرْعًا-:

وَأَمَّا فِي الشَّرْعِ فَقَدْ تَطَلَّقَ عَلَى: «الْمَنْهِي عَنْهُ -نَهْيًا جَازِمًا-؛ كَتَرَكِ الْوَاجِبَاتِ وَفَعَلَ الْمَحْظُورَاتِ. وَقَدْ يُرَادُ بِهَا «تَرَكُ مَا مَصْلَحَتُهُ رَاجِحَةٌ» -نَهْيًا غَيْرَ جَازِمٍ-؛ كَتَرَكِ الْمُنْدُوبَاتِ. وَقَدْ يُرَادُ بِهَا «مَا نُهِيَ عَنْهُ «نَهْيَ تَنْزِيهِ»» -تَرْفَعُ-. وَقَدْ يُرَادُ بِهَا «مَا فِي الْقَلْبِ مِنْهُ «حَزَازَةٌ» -عَدَمُ ارْتِيَاحٍ-، وَإِنْ كَانَ غَالِبَ الظَّنِّ حِلُّهُ. وَعَلَى هَذَا فَمَنْ نَظَرَ إِلَى الْإِعْتِبَارِ الْأَوَّلِ حَدَّ الْكَرْهِ بِحَدِّ الْحَرَامِ. وَمَنْ نَظَرَ إِلَى الْإِعْتِبَارِ الثَّانِي حَدَّهُ بِتَرَكِ الْأَوَّلَى. وَمَنْ نَظَرَ إِلَى الْإِعْتِبَارِ الثَّالِثِ حَدَّهُ بِالْمَنْهِيِّ الَّذِي لَا دَمَّ عَلَى فِعْلِهِ. وَمَنْ نَظَرَ إِلَى الْإِعْتِبَارِ الرَّابِعِ حَدَّهُ بِأَنَّهُ الَّذِي فِيهِ شُبْهَةٌ وَتَرَدُّدٌ⁽⁶⁾.

(4) سورة البقرة: الآية 216.

(5) ابن منظور، لسان العرب، (3/534). الرازي، مختار الصحاح، تح: يوسف محمد، الناشر: المكتبة العصرية، ط5، 1420هـ - 1999م، 1 مج، ص586.

(6) الأمدي، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي-بيروت، ط1، 1424هـ - 2003م، 4 ج، (1/122). اللكنوي، عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري (ت1225هـ)، فواتح الرحموت -شرح مسلم الثبوت، للبهاري (ت1119هـ-)، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1423هـ - 2002م، 2 مج، (1/48). فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي خطيب الري (ت606هـ)، المحصول، تح: طه العلواني، الناشر: مؤسسة، ط3، 1418هـ - 1997م، 6 ج، (1/131).

ويمكن تعريف الكراهة اصطلاحاً بأنها: (خِطَابُ اللَّهِ ﷻ الْمُتَعَلِّقُ بِنَهْيِ الْمُكَلَّفِ عَنِ الْفِعْلِ، نَهْيًا غَيْرَ جَازِمٍ؛ بِحَيْثُ يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ عَلَى التَّرْكِ وَلَا يَسْتَحِقُّ الْعُقُوبَةَ عَلَى الْفِعْلِ، وَإِنْ كَانَ قَدْ يُلَامُ عَلَيْهِ). وهي بهذا المعنى أَخْصُ مِنَ الْحَظَرِ، لِأَنَّ الْحَظَرَ يَتَنَاوَلُ التَّحْرِيمَ فَقَطْ، وَقَدْ يَتَنَاوَلُ مَطْلَقَ الْمُنْهَيَّاتِ؛ الْكَرَاهَةُ مَعَ التَّحْرِيمِ عُمُومًا⁽⁷⁾. وقد ورد في تعريفات العلماء للمكروه أنه: «الخطابُ المختلفُ في دلالتِهِ عَلَى الْحَظَرِ»⁽⁸⁾، أو «الخطابُ المفيدُ الخوفَ مِنَ الْعِقَابِ عَلَى الْفِعْلِ»⁽⁹⁾. كما أنها أَخْصُ مِنَ الْإِسَاءَةِ؛ بِمَعْنَى الْقُبْحِ، وَهِيَ ضِدُّ الْإِحْسَانِ⁽¹⁰⁾؛ لِأَنَّ الْإِسَاءَةَ مَنْحَصِرَةٌ فِي جَلْبِ الْمَفَاسِدِ وَدَرْءِ الْمَصَالِحِ، وَإِطْلَاقَاتُهَا فِي لِسَانِ الشَّرْعِ عَلَى الْمَحْرَمَاتِ أَظْهَرَ، قَالَ اللَّهُ ﷻ -بعد ذكر صُورٍ مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ-: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾⁽¹¹⁾؛ أَي مُحَرَّمًا.

ومن عادة السلف المتقدمين أن يعبروا أحياناً بالكراهة والمكروه قاصدين بذلك التحريم والمحرم، وربما يعود ذلك للقاسم المشترك بينهما؛ وهو أنه يُمدح تاركهما، أو لأن تصنيف المصطلحات لم يستقرَّ حتى ذلك الوقت، وهذا لا يعني أنهم لم يستخدموا المكروه فيما هو للتنزيه أو خلاف الأولى. ثم جاء المتأخرون فاصطلحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرَّم، وبما تركُّهُ أَرَجَحُ مِنْ فَعْلِهِ، وَلَهُمْ مُسْتَنْدَاهُ الشَّرْعِيُّ وَاللُّغَوِيُّ الَّذِي يُؤَيِّدُ مَنْحَاهُمْ⁽¹²⁾.

ويمكن تعريف الكراهة اصطلاحاً -أيضاً- بأنها: (خِطَابُ الشَّارِعِ الْمُقْتَضِي الْكُفَّ عَنِ الْفِعْلِ اقْتِضَاءً غَيْرَ جَازِمٍ)⁽¹³⁾. أو: (اقْتِضَاءُ التَّرْكِ مَعَ عَدَمِ الْمَنْعِ مِنَ

(7) مجموعة من الباحثين، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، 1404هـ - 1427هـ ج45، (118/17).

(8) آل تيمية: المسودة في أصول الفقه، ص 516.

(9) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الملقب بإمام الحرمين (ت478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1418هـ-1997م، ج2، (215/1).

(10) ابن منظور، لسان العرب، (96/1).

(11) سورة الإسراء: الآية 38.

(12) القليوبي الشافعي، مصطفى، المكروه يُسْقِطُ فَضِيلَةَ الْجَمَاعَةِ، دار الكتب العلمية-بيروت، 2018م، ص11-16.

(13) الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر (ت794هـ)، تصنيف المسامع بجمع الجوامع، ط1،

النَّقِيضُ). أو: (ما يُمَدَّحُ تَارِكُهُ وَلَا يُذَمُّ فَاعِلُهُ)⁽¹⁴⁾.

نقول: لكنَّ بعض هذه التعريفات ليس جامعًا لحالات الكراهة، فينطبق على كَرَاهَةِ التَّنْزِيهِ فقط، لكنه لا يصلح حملُهُ على كَرَاهَةِ التَّحْرِيمِ.

أما كراهة التحريم -عند الحنفية؛ بالنظر لظنية ثبوت الدليل الناهي - فهي: «خطابُ الشارع الطالبُ تركَ الفعلِ طلبًا جازمًا بدليلٍ ظنيٍّ». وأما كراهة التنزيه -عندهم - فهي: «خطابُ الشارع الطالبُ تركَ الفعلِ طلبًا غيرَ جازمٍ»⁽¹⁵⁾.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ: تَعْرِيفُ الصَّيَامِ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا

الفرع الأول: تَعْرِيفُ الصَّيَامِ لُغَةً

الصَّيَامُ وَالصَّوْمُ: هُوَ مُطْلَقُ الإِمْسَاكِ وَالْإِمْتِنَاعِ أَوْ الْكَفِّ عَنِ الشَّيْءِ⁽¹⁶⁾، وَتَرْكُ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَالنَّكَاحِ وَالْكَلَامِ، وَقَوْلُ اللَّهِ ﷻ: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾⁽¹⁷⁾؛

مكتبة قرطبة، القاهرة، 1998م، (273/1) السيوطي، الجلال السيوطي؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضير (ت911هـ)، شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، تح: محمد الحفناوي، مكتبة الإيمان-القاهرة، 1420هـ - 2000م، 1مج، ص81. المارديني، محمد بن عثمان(ت871هـ)، الأنجم الزاهرات شرح الورقات، ط2، مكتبة الرشد-الرياض، 1996م، ص10. ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن محمد «ابن الموقت» الحنفي(ت879هـ)، التقرير والتحبير، الناشر: دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ - 1983م، ج3، (367/2). (14) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول، تح: أحمد عناية، ط2، دار الكتاب العربي-بيروت، 1412هـ، ص26.

(15) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، (107/2). التفتازاني، سعد الدين مسعود(ت793هـ)، شرح التلويح على التوضيح، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، 1416هـ - 1996م، ج2، (21/1). الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن احمد(ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ - 1986م، 7مج، (270/1). الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود البلدي(ت683هـ)، الاختيار لتعليل المختار، الناشر: مطبعة الحلبي-القاهرة، 1356هـ - 1937م، ج5، (26/2). زيدان، عبد الكريم بن زيدان بن بيج العاني (ت1436هـ)، الوجيز في أصول الفقه، الناشر: مؤسسة قرطبة-بيروت، 1396هـ - 1976م، ص46. أبو زهرة، محمد أحمد مصطفى أحمد المعروف بأبي زهرة (ت1394هـ)، أصول الفقه، الناشر: دار الفكر العربي-القاهرة، ط1، ص40.

(16) الرازي، مختار الصحاح، (181/1). الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت817هـ)، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث-مؤسسة الرسالة-بيروت، ط8، 1426هـ - 2005م، ج1، (1042/1). ابن الفارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، الناشر: دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ج6، (324/3).

(17) سورة مريم: الآية 26.

أي: صَمْتًا؛ لأنه إِمْسَاكٌ عن الكلام، ويفسره قوله ﷺ: ﴿فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ إِنْشِيًا﴾⁽¹⁸⁾. والصَّوْمُ هو الصَّبْرُ، يصْبِرُ الإنسانُ على تَرْكِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَالنَّكَاحِ وَالْمُبَاهَاةِ؛ زُهْدًا عَنِ الدُّنْيَا، وَتَقَرُّبًا إِلَى اللَّهِ ﷻ، القائل: ﴿إِنَّمَا يُوفِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾⁽¹⁹⁾.

الفرع الثاني: تَعْرِيفُ الصَّيَامِ اضْطِلَاحًا

الصَّيَامُ هو: «الإِمْسَاكُ عَنِ الْمَفْطُورَاتِ، مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ الثَّانِي إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ». وقيل هو: (إِمْسَاكٌ مَخْصُوصٌ، مِنْ شَخْصٍ مَخْصُوصٍ، عَنْ شَيْءٍ مَخْصُوصٍ، فِي زَمَنِ مَخْصُوصٍ)⁽²⁰⁾. وقيل هو: (الإِمْسَاكُ عَنْ شَهَوَاتِي الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَمَا يَقُومُ مَقَامَهَا؛ مُخَالَفَةً لِلَّهْوَى، فِي طَاعَةِ الْمَوْلَى، فِي جَمِيعِ أَجْزَاءِ النَّهَارِ، بِنِيَّةٍ قَبْلَ الْفَجْرِ أَوْ مَعَهُ، فِيمَا عَدَا زَمَنِ الْحَيْضِ وَالنَّفَاسِ وَأَيَّامِ الْأَعْيَادِ)⁽²¹⁾.

والمرادُ هنا هو [المُؤْمِسِكُ] عَنْ [الأشياء] التي ذَكَرَهَا الْفُقَهَاءُ فِي تَعْرِيفَاتِهِمْ -وهي: الْأَكْلُ، وَالشُّرْبُ، وَالْجَمَاعُ-.

وبالنظر في هذه التعريفات التي ذكرها الفقهاء للصوم؛ نجد أنها اتَّفَقَتْ عَلَى أَنَّهُ إِمْسَاكٌ بِمَعْنَى الْكَفِّ وَالتَّرْكِ، وَهُوَ مَا يَرَادُفُ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفَ عَلَيْهِ عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ، مَعَ زِيَادَةِ بَعْضِ التَّفَاصِيلِ الْفَقْهِيَّةِ.

المَطْلَبُ الرَّابِعُ: ضَبْطُ وَتَعْرِيفُ مَفْهُومِ الْعِنَاوَانِ (أَوْقَاتُ الْكَرَاهَةِ فِيهِ الصَّيَامِ)

أَوْقَاتُ الْكَرَاهَةِ فِي الصَّيَامِ: (هِيَ الْفَتَرَاتُ الزَّمَنِيَّةُ الَّتِي نَهَى الشَّرْعُ الْمُكَلِّفِينَ عَنْ تَرْكِ التَّعَبُّدِ فِيهَا بِفُرْجَةِ الصَّيَامِ، نَهْيًا غَيْرَ جَازِمٍ وَلَا دَمَّ عَلَيْهِ، وَدَعَا لِلْكَفِّ عَنْهَا؛ تَرْفُعًا

(18) سورة مريم: الآية 26.

(19) سورة الزمر: الآية 10.

(20) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد الجماعيلي المقدسي الحنبلي (ت620هـ)، المغني، الناشر: مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م، ج10، (105/3). النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت676هـ)، المجموع شرح المذهب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، دار الفكر، 20مج، (248/6).

(21) الخرشي، شرح الخرشي، (2/ 233). الصاوي، بلغة السالك، (505/1). القيرواني، الفواكه الدواني، (351/1).

وَتَنْزِيهَا لِلْمُكَلَّفِينَ عَنْ أَيِّ بَدْعَةٍ أَوْ ضَرَرٍ أَوْ شُبْهَةٍ أَوْ تَشْبَهٍ بِغَيْرِ الْمُسْلِمِينَ، بِضَوَائِبِ
وَمُواصِفَاتٍ مَخْصُوصَةٍ).

المبحث الثاني: تعمّد أفراد صوم يوم الجمعة دون مناسبة المطلب الأول: أقوال الفقهاء

اختلفت آراء الفقهاء في صيام يوم الجمعة منفردًا، ما بين قائلين بجوازه
-واستحبابه-، مُطلقًا، وبين ناهين عنه إلا ما استثناهُ الدليل، غير أن المذهب
الأخير اختلف علماؤه في صيغة النهي الواردة في الأحاديث الشريفة: هل هي
للتحريم أم للكراهة⁽²²⁾. فكانت آراؤهم على النحو الآتي:

المذهب الأول: لجمهور الفقهاء من الشافعية⁽²³⁾ والحنابلة⁽²⁴⁾، وبعض
الحنفية⁽²⁵⁾ وبعض المالكية⁽²⁶⁾، وهو قول بعض السلف⁽²⁷⁾، واختاره ابن
القيم⁽²⁸⁾، والشوكاني⁽²⁹⁾: يُكره صيام يوم الجمعة منفردًا، وأجازوا صيامه
مع يوم قبله أو بعده.

(22) الكاساني، بدائع الصنائع، (97/2). ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد (ت970هـ)،
البحر الرائق شرح كنز الرقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، 9 مج، (278/2). الطحطاوي، أحمد بن
محمد بن إسماعيل (ت1231هـ)، حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، تح: محمد
خالدي، دار الكتب العلمية-بيروت، 1418هـ، ص426.

(23) انظر: الرملي، محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين (ت1004هـ)، نهاية المحتاج،
ط أخيرة، دار الفكر-بيروت، 1404هـ، 8 مج، (209/3). الأنصاري، زكريا بن محمد (ت926هـ)، فتح
الوهاب بشرح منهج الطلاب، دار الفكر-بيروت، 1414هـ، 2 مج، (145/1).

(24) انظر: ابن قدامة، المغني، (170/3). الراميني الصالحي، محمد بن مفلح (ت763هـ)، الفروع، تح:
عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، 1424هـ، 11 مج، (103/5). البهوتي، منصور بن يونس، دقائق أولي النهي =
شرح منتهى الإرادات - لشرح غاية المنتهى لمرعي الكرمي -، عالم الكتب، 1414هـ، 3 مج، (494/1). ابن
مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية-بيروت، 1418هـ، 8 مج، (52/3).

(25) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، (97/2). ابن نجيم، البحر الرائق، (278/2).
(26) الدسوقي المالكي، محمد بن أحمد بن عرفة (ت1230هـ)، حاشية الدسوقي، دار الفكر، 4 مج،
(534/1).

(27) ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت319هـ)، الإشراف على مذاهب العلماء، تح:
صغير الأنصاري، الناشر: مكتبة مكة الثقافية-الإمارات، ط1، 1425هـ-2004م، 10 ج، ونقله عن أبي
هريرة، والزهرري، وإسحاق (153/3).

(28) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب «ابن قيم الجوزية» (ت751هـ)، إعلام الموقعين، تح:
محمد إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1411هـ-1991م، 4 ج، (174/3).

(29) الشوكاني، الدراي المضية شرح الدرر البهية، الناشر: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ-
1987م، 2 ج، (178/2).

وقالوا: إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه، مثل من يصوم يوماً ويفطر يوماً فيوافق صومه يوم الجمعة، ومن عادته صوم أول يوم من الشهر، أو آخره، أو يوم نصفيه، ونحو ذلك⁽³⁰⁾.

المذهب الثاني: المعتمد عند الحنفية⁽³¹⁾ والمالكية⁽³²⁾: يجوز صيام يوم الجمعة منفرداً، بلا تحريم ولا كراهية مطلقاً، سواء صامه مقروناً بيوم قبله أو بعده أو غير مقرون، وسواء وافق عادة له أو لم يوافق؛ بل قال بعض الحنفية إنه يستحب صيامه. وردوا على من كرهه: أن النهي عن إفراذه بالصيام هو خشية الظن بفرضيته، وقد زال ذلك بوفاة رسول الله ﷺ⁽³³⁾. قال مالك في الموطأ: «لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يقتدى به ينهى عن صيام يوم الجمعة.. وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه»⁽³⁴⁾.

المذهب الثالث: مذهب الظاهرية - وقد حكاه ابن حزم عن جماعة من الصحابة⁽³⁵⁾ -: وهو حرمة صوم يوم الجمعة منفرداً؛ باستثناء ما إذا وافق وقوعه عادة كان يصومها، كما يجوز صيامه لمن صامه مقروناً بيوم قبله أو يوم بعده؛ فلو أفرد الجمعة بصوم بدون ما تقدم وجب فطره لزوماً⁽³⁵⁾.

المطلب الثاني: المناقشة والترجيح

وبعد تعرفنا على أقوال الفقهاء السابقين، يتحصّل لنا ما يلي:

1 - يحرم تخصيص الجمعة منفرداً بالصيام، وبشكل متعمّد:

(30) ابن قدامة، المغني، (170/3).

(31) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، (97/2). ابن نجيم، البحر الرائق، (278/2).

(32) الدسوقي، حاشية الدسوقي، (534/1). القرافي، الذخيرة، (497/2).

(33) انظر: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النمري القرطبي (463هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، تح: محمد الموريتاني، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة-الرياض، ط2، 1400هـ-1980م، ج2، (350/1). ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت520هـ)، المقدمات الممهدات، دار الغرب الإسلامي، 1408هـ، 3مج، (243/1). الخرخشي، شرح مختصر خليل، (260/2).

(34) الزرقاني، محمد بن عبد الباقي (ت1122هـ)، شرح الرقاني على الموطأ، تح: طه عبد الرؤوف، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة، ط1، 1424هـ-2003م، 4مج، (271/2).

(35) ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت456هـ)، المحلى بالآثار، 12مج، دار الفكر-بيروت، (442/4).

أولاً: لحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (لَا يَصُومُ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، إِلَّا يَوْمًا قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ) ⁽³⁶⁾.

ثانياً: وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ: (لَا تَخْتَصُّوا لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ بِقِيَامٍ مِنْ بَيْنِ اللَّيَالِي، وَلَا تَخْصُوا يَوْمَ الْجُمُعَةِ بِصِيَامٍ مِنْ بَيْنِ الْأَيَّامِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي صَوْمٍ يَصُومُهُ أَحَدُكُمْ) ⁽³⁷⁾.

لأن ما تقرّر أصولياً: أن صيغة النهي تقتضي - في الأصل - التحريم حقيقة، ولا تُحمّل على غيره إلا بقرينة ⁽³⁸⁾، ولما استثنى من الحديثين حالتان؛ وهما: حالة اقتران صوم الجمعة مع يوم قبله أو بعده، أو في حالة ما إذا وافق يوم الجمعة يوم معتاد صيامه؛ فإن التحريم يزول حكمه في الحالتين، ويبقى قائماً في حالة أفراد الجمعة بالصوم؛ جمعاً بين دليلي العموم والخصوص، وعملاً بهما.

ثالثاً: وعن جويرية بنت الحارث رضي الله عنها أن النبي ﷺ دخل عليها يوم الجمعة وهي صائمة، فقال: (أَصُمْتُ أَمْسٍ؟) قالت: لا، قال: (تُرِيدِينَ أَنْ تَصُومِي غَدًا؟) قالت: لا، قال: (فَأَفْطِرِي) ⁽³⁹⁾. وفي الحديث دليل واضح على أن النبي ﷺ أوجب عليها الإفطار عن صوم يوم الجمعة وحده بصيغة الأمر، فأفطرت، فدل - بالمقابل - على تحريم صومه منفرداً؛ لأن «الأمر بالشئ نهى عن ضده» كما تجري عليه القواعد ⁽⁴⁰⁾.

(36) البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي (ت256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تح: محمد الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفرداً، برقم 1985، 9مج، (44/3)، واللفظ له. مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ = صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفرداً، برقم 1144، 5مج، (801/2). (37) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفرداً، برقم 1142، (800/2).

(38) التلمساني، محمد بن أحمد، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تح: محمد فركوس، المكتبة المكية-مكة المكرمة، ط1، 1419هـ-1998م. في كون النهي مقتضياً للتحريم أو للكره، ص 415.

(39) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفرداً، برقم 1986، (43/3).

(40) التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص 407.

رابعاً: كما أن رسول الله ﷺ نهى عن صيامه؛ عن محمد بن عبد الله قال: (سألت جابراً رضي الله عنه: نهى النبي ﷺ عن صوم يوم الجمعة؟! قال: نعم، ورب هذا البيت) (41). لكنه ليس نهياً تحريمياً (42).

2 - يُكرهه - كراهة تنزيه لا تحريم - إفراد الجمعة بصوم لو حده دون تخصيص مُتَعَمِّد، فإن وصله بصوم قبله أو بعده أو وافق عادة له زالت الكراهة.

استدل الجمهور على أن النهي للتنزيه بما يلي:

أ- أن من يرى أن الأصل في صيغة النهي أنها تقتضي الكراهة التنزيهية، فإنها لا تُحمَل على التحريم ولا على غيره إلا بقرينة (43).

ب- أمّا من يرى أن الأصل في صيغة النهي أنها تقتضي التحريم، فإن النهي في الأحاديث الشريفة قد ورد ما يصرفه إلى التنزيه، وهو أن النهي الوارد في التخصيص بالصيام لم يرد لذات الصيام ليوم الجمعة لوحدها، وإنما ورد لذات تخصيصها المُتَعَمِّد بالصوم؛ ويدل عليه جواز صوم الجمعة مقروناً بيوم قبله أو بعده، وكذا إذا وافق صوم الجمعة يوماً اعتاد صيامه..؛ هذا من جهة.

ت- ومن جهة أخرى، فإن النهي عن صوم يوم الجمعة منفرداً إذا لم يكن مُنْصَبّاً على ذات الصوم فإنه لم يُفد لزوماً ولا حتماً، بينما النهي عن صوم يوم عيد الفطر أو الأضحى أفاد الحتم واللزوم، فكان النهي عنه في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: (أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين: يوم الفطر ويوم النحر) (44) يدل على التحريم، فلا يجوز صيامهما بحال، ولا ينعقد للصائم

(41) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفرداً، برقم 1984، (44/3)، واللفظ له. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفرداً، برقم 1143، (800/2).

(42) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني (ت1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الناشر: دار الفكر-بيروت، 1415هـ- 1995م، 7 مج، (365/7).

(43) النملة، عبد الكريم بن علي، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد-الرياض، ط1، 1420هـ- 1999م، 5 ج، (1434/3).

(44) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، برقم

لهما صياماً شرعياً، حتى ولو صام يوماً قبلهما أو يوماً بعدهما، أو كان الصوم في حقِّ الصائم واجباً - قضاءً أو نذرًا أو كفارةً -؛ ذلك لأنَّ الصائم فيهما مُعْرِضٌ عن ضيافة الله ﷻ بالإمساك عن الأكل والشرب، فضلاً عن العزوف عن سُنَّةِ التمتع بالأكل من الأضاحي والهدي في عيد الأضحى، وعن نعمة الإفطار، وسُنَّةِ تمييز شهر الصيام عن شهر الفطر في عيد الفطر⁽⁴⁵⁾.

قال ابن قدامة رحمه الله: «يُكْرَهُ إِفْرَادُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ بِالصَّوْمِ، إِلَّا أَنْ يُوَافِقَ ذَلِكَ صَوْمًا كَانَ يَصُومُهُ، مِثْلُ مَنْ يَصُومُ يَوْمًا وَيُفْطِرُ يَوْمًا فَيُوَافِقُ صَوْمَهُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَمَنْ عَادَتْهُ صَوْمٌ أَوَّلَ يَوْمٍ مِنَ الشَّهْرِ، أَوْ آخِرِهِ، أَوْ يَوْمٍ نَصْفِهِ»⁽⁴⁶⁾.

3 - يجوز إفراذ الجمعة بالصيام، وبدون كراهة؛ إذا وافق ذلك عادةً للصائم، أو توافق مع قُرْبٍ أُخْرَى. ودليل الجواز هو الجمع بين الأحاديث الشريفة الواردة في هذا الباب - إضافةً لما سَلَفَ -؛ ومنها:

أولاً: حديث أبي هريرة رضي الله عنه: (لَا يَصُومَنَّ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، إِلَّا يَوْمًا قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ)⁽⁴⁷⁾، وهذا يفيد النهي، والنهي غالباً يفيد التحريم.

ثانياً: حديث أبي قتادة رضي الله عنه قال: «سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ، فَقَالَ: (يُكْفَرُ السَّنَةُ الْمَاضِيَةُ وَالْبَاقِيَةُ)»⁽⁴⁸⁾.

ثالثاً: حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: (أَحَبُّ الصَّيَامِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ صِيَامُ دَاوُدَ ﷺ، كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيُفْطِرُ يَوْمًا)⁽⁴⁹⁾.

1138، (799/2).

(45) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، (ت1376هـ)، التعليقات على عمدة الأحكام، دار عالم الفوائد، ط1، 1431هـ - 2010م، ص 308. ابن العربي، أبو بكر، القيس في شرح موطأ مالك بن أنس، تح: محمد عبد الله، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، 1ميج، 3ج، ص511.

(46) ابن قدامة، المغني، (53/3).

(47) انظر تخریجه والحكم عليه: بهامش رقم (36).

(48) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب صوم يوم عرفة، برقم 1162، (819/2).

(49) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصيام، باب أحب الصيام إلى الله صيام داود، برقم 1131، (50/2).

وجه الدلالة: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نهى عن إفراد الجُمُعَةِ بالصيام - في الحديث الأول -، بينما أباح إفراذه - في الحديثين الآخرين -؛ لأنه أباح إفراد عرفة بالصيام، فدل ذلك على إباحة إفراد الجُمُعَةِ بالصيام إذا وافقت يومَ عرفة، وكذلك مَنْ يصوم يوماً ويفطر يوماً، فإذا أفطر الخميس فإنه سيصوم الجُمُعَةَ وسيفطر السبت، وهذا جائزُ بنص الحديث الشريف، فدل هذا على ما رجحناه سابقاً، إذا وافق ذلك عادة الصائم، أو توافق مع قُربِ أخرى.

رابعاً: ولحديث ابن مسعودٍ رضي الله عنه: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَصُومُ مِنْ غُرَّةِ كُلِّ شَهْرٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وَقَلَّمَا كَانَ يُفْطِرُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ) ⁽⁵⁰⁾. قال الإمام مالك رضي الله عنه: «لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يقتدى به ينهى عن صيام يوم الجُمُعَةِ، وصيامه حسن، وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه، وأراه كان يتحرّاه» ⁽⁵¹⁾.

قال النووي رحمته الله: قَالَ أَصْحَابُنَا -يعني الشافعية-: «يُكْرَهُ إِفْرَادُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ بِالصَّوْمِ فَإِنْ وَصَلَهُ بِصَوْمٍ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ أَوْ وَافَقَ عَادَةً لَهُ بِأَنْ نَذَرَ صَوْمَ يَوْمٍ شَفَاءَ مَرِيضِهِ، أَوْ قُدُومَ زَيْدٍ أَبَدًا، فَوَافَقَ الْجُمُعَةَ لَمْ يُكْرَهُ» ⁽⁵²⁾.

المطلب الثالث: الحكمة التي كره لأجلها تعمّد إفراد صوم يوم الجُمُعَةِ دون مناسبتة

من الحكم التي كره هذا الصيام لأجلها ⁽⁵³⁾:

1 - أَنَّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ شُرِعَ فِيهِ عِبَادَاتٌ كَثِيرَةٌ؛ من الذكر والدعاء والقراءة والصلاة على النبي ﷺ، فاستحب فطره ليكون أعونَ على أداء هذه الوظائف بنشاطٍ، ومن غير مللٍ ولا سامة، وهو نظيرُ صيام يوم عرفة في حق الحاج، فإن الأولى له الفطر؛ لنفس هذه الحكمة.

(50) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الصوم، باب ما جاء في صوم يوم الجمعة، برقم 742، (109/3). قال الالباني في صحيح سنن الترمذي: حسن.

(51) مالك، مالك بن انس الأعظمي، الموطأ، تح: محمد الأعظمي، مؤسسة زايد-أبو ظبي، ط1، 1425هـ - 2004م، (447/3).

(52) النووي، المجموع شرح المذهب، (479/6).

(53) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ)، نور اللمعة في خصائص الجمعة، دار ابن القيم، ط1، 1406هـ ص39-42.

2 - لأنه يومٌ عُرف بكثرة التواصُل والتزاورِ وصلة الأرحام والتحابِّ بِإطعام الطعام وبر الوالدين والأهل والإخوان، فاستُحب فطرُهُ ليكونَ أيسَرَ على أداء هذه الوظائف والعلاقات، أيضًا.

3 - خوفُ المبالغة في تعظيمه بحيث يُفتتنَ به، كما افتتن اليهودُ بالسبت. لكنَّ يمكنَ الردُّ على هذا التعليل بأنه: باطلٌ ومتنقُضٌ بمآثرِ يومِ الجُمعة وتَعْظيم شأنِ صلاتِها، وسائر ما شُرِع فيه من أنواع الشعائر، مما ليس في غيره.

4 - خوفُ اعتقادِ وجوبه.

5 - كونه عيدًا للمسلمين، والعيدُ للفرح والهدايا والتزاورِ والولائم وتبادل العلاقات، ولا يُناسبه الصَّيام.

6 - مخالفة اليهود، فإنهم يصومون يوم عيدهم، أي يفردونه بالصوم، فنهى شرعنا الحنيفُ عن التشبُّه بهم، كما خولفوا في يوم عاشوراء، بصيام يوم قبله أو بعده.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: تَعَمُّدُ إِفْرَادِ صَوْمِ يَوْمِ السَّبْتِ دُونَ مَنَاسِبَةٍ

المَطْلَبُ الأوَّلُ: أقوالُ الفقهاء

اختلف العلماء قديمًا وحديثًا في حكم إِفْرَادِ يَوْمِ السَّبْتِ بالصَّيام -تخصيصًا مُتَعَمِّدًا-، وكان لهم أربعة مذاهب:

المذهبُ الأوَّلُ (الكراهةُ حالة الإِفْرَادِ المُتَعَمِّدِ): وهو لجمهور الفقهاء؛ من الحنفية⁽⁵⁴⁾، والمعتد لدى المالكية⁽⁵⁵⁾، والشافعية⁽⁵⁶⁾، والحنابلة في الرواية المعتمدة⁽⁵⁷⁾. لكنهم أجازوا صيامه -في غير الفرض- مع صيام يوم قبله أو يوم

(54) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (79/2).

(55) ابن جزي، القوانين الفقهية، (78/1).

(56) الحُصْنِي، كفاية الأخيار، (215/1). الشربيني، الإقناع، (245/1).

(57) ابن قدامة المقدسي، المغني، (171/3). ابن مفلح، الفروع، (92/2).

بعده، أو إذا وافق صيامه أحد الأيام الفاضلة، أو عادة للصائم⁽⁵⁸⁾. وزاد الحنفية أن ذلك (يكره تحريمًا) إذا قصد الصائم بصومه التشبه باليهود؛ حيث حملوا النهي على التحريم هنا، لكن دليل النهي ظني الثبوت.

ودليلهم: ورود النهي عن ذلك: فعن عبد الله بن بسر عن أخته الصماء أن رسول الله ﷺ قال: (لَا تَصُومُوا يَوْمَ السَّبْتِ إِلَّا فِيمَا افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ، وَإِنْ لَمْ يَجِدْ أَحَدُكُمْ إِلَّا لِحَاءَ عِنَبَةٍ أَوْ عُودَ شَجَرَةٍ فَلْيَمْضُغْهُ)⁽⁵⁹⁾، فالأصل أن صيام النافلة مندوب إليه ومأذون فيه، لكن لانضمام صفة قبيحة له أصبح مكروهاً، وهذه الصفة هي تعظيم اليهود ليوم السبت؛ حيث إنهم كانوا يعظمون ذلك اليوم ويخصّونه بالإمساك⁽⁶⁰⁾. وقد أمرنا بمخالفتهم، وهذه العلة هي التي صرفت النهي في الحديث الشريف من التحريم إلى الكراهة؛ لأن الأصل: أن النهي المعلن بمخالفة أهل الكتاب محمول على الكراهة⁽⁶¹⁾.

(58) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، (79/2). ابن نجيم، البحر الرائق، (278/2). السمرقندي، محمد بن أحمد (ت540هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2، 1414هـ، 3 مج، (343/1). القرافي، الذخيرة، (497/2). ابن جزي، محمد بن أحمد الغرناطي (ت741هـ)، القوانين الفقهية، دار الفكر، 1 ج، ص78. النووي، المجموع، (439/6). الأنصاري، فتح الوهاب، (145/1). البجيرمي، سليمان بن محمد الشافعي (ت1221هـ)، حاشية البجيرمي على الخطيب=تحفة الحبيب، الناشر: دار الفكر، 1415هـ- 1995م، 4 ج، (406/2). ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، (451/1). أبو النجا الحجاوي، موسى بن أحمد (ت968هـ)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تج: عبد اللطيف السبكي، دار المعرفة-بيروت، 4 مج، (319/1). البهوتي، الروض المربع، (240/1). (59) هذا الحديث مختلف في صحته، قال العثيمين في الشرح الممتع: «فهذا الحديث مختلف فيه هل هو صحيح أو ضعيف؟ وهل هو منسوخ أو غير منسوخ؟ وهل هو شاذ أو غير شاذ؟ وهل المراد بذلك إفراذه دون جمعه إلى الجمعة أو الأحد؟ [الشرح الممتع (463/6)]. نقول: لكن كثيراً من علماء الحديث حسّنوه وصحّحوه؛ منهم: الترمذي في سننه، كتاب الصوم، باب صوم يوم السبت، برقم 744، (120/3)، وقال: هذا حديث حسن، ومعنى كراهته في هذا أن يخص الرجل يوم السبت بصيام؛ لأن اليهود تعظم يوم السبت، وقال الألباني-معلقاً على هذا الحديث في صحيح الترمذي:- صحيح. وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب النهي أن يخص يوم السبت بصوم، برقم 2421، (805/2). قال الألباني في صحيح أبي داود: صحيح. وأخرجه أحمد في المسند، من طريقين، (369/6). وذكره السيوطي في الجامع الصغير، برقم 9818، (739/2)، وقال: حديث صحيح. والحاكم، في المستدرک، (435/1)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه. (60) والذي أكد أن النهي محمول على الكراهة (أن رسول الله ﷺ صام السبت والأحد، وقال: إنهما يوما عيد للمشرکين، وأنا أريد أن أخالفهم). [أخرجه النسائي وصححه ابن خزيمة. انظر: الصنعاني، سبل السلام، (244/2)].

(61) ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت804هـ)، التوضيح لشرح الجامع

وبناءً على ما سبق: فصيام يوم السبت جائزٌ عند جمهور الفقهاء من وجه أنه نافلة، ولكنه مكروهٌ من وجه التشبُّه باليهود؛ وهذا الفرع يبين اجتماع الجواز والكراهة، لكن من وجهين مختلفين. وقوله ﷺ: (وَإِنْ لَمْ يَجِدْ أَحَدُكُمْ إِلَّا لِحَاءَ عِنَبَةٍ أَوْ عُودَ شَجَرَةٍ فَلْيَمْضِغْهُ) زيادةٌ في التشديد على عدم اتباع اليهود وعدم موافقتهم في شعائرهم، لا أنه متوجِّهٌ لنفس صيام النافلة، فهي كراهةٌ غيريةٌ لا ذاتية. وهذه المسألة تُشبه مسألة صلاة النافلة في الأوقات المكروهة.

ومع أن توجيه الفقهاء صحيحٌ من أن النهي في الحديث الشريف للكراهة، إلا أننا نعتبر درجة الكراهة، في صوم يوم السبت نافلةً، أكبر بكثيرٍ من درجة الجواز؛ خاصةً وأن النبي ﷺ شدد في مخالفة أهل الكتاب في هذا الحديث الشريف وفي أحاديث أخرى. ولذلك: من صام يوم السبت ففعله مكروهٌ كراهةٌ شديدة، ولا يفعله إلا من قلَّ فقَّهه.

المذهب الثاني (الكراهة مُطلقاً): ذكره الطحاوي عن بعض الفقهاء ولم يُسمِّهم⁽⁶²⁾. ودليلهم: حديث النبي ﷺ -السابق-: (لَا تَصُومُوا يَوْمَ السَّبْتِ إِلَّا فِي مَا افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ، وَإِنْ لَمْ يَجِدْ أَحَدُكُمْ إِلَّا لِحَاءَ عِنَبَةٍ، أَوْ عُودَ شَجَرَةٍ فَلْيَمْضِغْهُ)⁽⁶³⁾ ووجه الاستدلال: هو قوله ﷺ: (إِلَّا فِيمَا افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ)، فهو دليلٌ على المنع من صومه في غير الفرض مفرداً أو مُضافاً؛ لأن الاستثناء دليلُ التناول، وهو يقتضي أن النهي عنه يتناول كلَّ صورِ صومه إلا صورةَ الفرض، ولو كان إنما يتناول صورةَ الأفراد لقال ﷺ: ... إلا أن تصوموا يوماً قبله أو يوماً بعده، كما قال في الجمعة. فلما خص الصورة المأذون في صومها بالفرضية علم تناول النهي لما قبلها⁽⁶⁴⁾. نقول: فهذا الرأي خارجٌ عن محلِّ النزاع، فالقول بالكراهة قولٌ معروفٌ مشهورٌ لجمهور الفقهاء، كما لا يلزم منه التحريم، وهذا الرأي ليس مذهباً معتمداً أو متميزاً، ولا يُعرفُ قائلوه، فلا بُدَّ من الوقوف على كلامهم لمعرفة وجهه.

الصحيح، تح: دار الفلاح، الناشر: دار النوادر-دمشق، ط1، 1429هـ- 2008م، 36ج، (125/28).

(62) الطحاوي، شرح معاني الآثار، (80/2).

(63) انظر التخریج والحكم: بهامش رقم (57).

(64) الطحاوي، شرح معاني الآثار، (80/2).

المذهب الثالث (الَجَوَازُ مُطْلَقًا): وهو قولُ لِمَالِكٍ⁽⁶⁵⁾، ومذهبُ ابنِ حزم⁽⁶⁶⁾، ورجحه الطَّحَاوِيُّ⁽⁶⁷⁾، وقولُ أحمدَ فيما فَهَمَهُ عنه القَدَمَاءُ من أصحابِه⁽⁶⁸⁾، بل قال ابنُ تيمية-وهو اختياره-: (وأكثرُ أهلِ العِلْمِ على عدمِ الكراهةِ)⁽⁶⁹⁾، وقد ذَكَرَ ابنُ تيميةَ وابنُ القَيِّمِ⁽⁷⁰⁾ تواترَ أحاديثِ مشروعيةِ صِيَامِ السَّبْتِ. وقال المَرَدَاوِيُّ: (لَمْ يُذَكَّرْ كَرَاهَةٌ غَيْرَ صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فَظَاهِرُهُ لَا يُكْرَهُ غَيْرُهُ). وقال ابنُ حَزْمٍ: (وَأَجْمَعُوا أَنَّ مَنْ تَطَوَّعَ بِصِيَامِ يَوْمٍ وَاحِدٍ، وَلَمْ يَكُنْ يَوْمَ الشُّكِّ، وَلَا الْيَوْمَ الَّذِي بَعْدَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ، وَلَا يَوْمَ جُمُعَةٍ، وَلَا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ الثَّلَاثَةَ بَعْدَ يَوْمِ النَّحْرِ، فَإِنَّهُ مَا جَوَّزَ)⁽⁷¹⁾.

ودليلُهم: حديثُ أمِ سَلَمَةَ، (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَصُومُ السَّبْتَ وَالْأَحَدَ، وَيَقُولُ: هُمَا عِيدَانِ لِلْمُشْرِكِينَ، فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أُحَالَفَهُمْ)⁽⁷²⁾؛ واختار ابنُ تيميةَ عدمَ كراهيةِ وأنه قولُ أكثرِ العلماءِ، وهو الذي يُفهمُ من هذه الروايةِ، كما أنه لو أُريدَ إفراذه نَفْلًا-كما في حديثِ الصَّمَاءِ- لما دخلَ الصَّوْمُ المفروضُ لِيُسْتَشْنَى، فالحديثُ شاذٌّ أو منسوخٌ. علماً بأنَّ هذه هي طريقةُ قَدَمَاءِ أصحابِ أحمدَ الذين صحبوه، وأنَّ أكثرَ أصحابنا فَهَمَ من كلامِ أحمدَ الأخذَ بهذا الحديثِ، ولم يُذكرْ غيرُ كراهةِ صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ؛ فَظَاهِرُهُ لَا يُكْرَهُ غَيْرُهُ⁽⁷³⁾.

(65) القرافي، الذخيرة، (497/2). ابن جزي، القوانين الفقهية، ص78.

(66) ابن حزم، مراتب الإجماع، ص40.

(67) الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح معاني الآثار، تح: محمد النجار ومحمد جاد الحق، عالم الكتب، ط1، 1414هـ- 1994م، (80/2).

(68) البهوتي، الروض المربع، (240/1). ابن تيمية، الاختيارات الفقهية، (113/2). المرداوي، الإنصاف، (532/7).

(69) ابن تيمية، شرح العمدة، كتاب الصيام، (653/2).

(70) زاد المعاد، (79/2).

(71) ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي الظاهري (ت456هـ)، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الكتب العلمية-بيروت، ج1، ص41.

(72) ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني (ت241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ- 2001م، برقم 26750، 45 مج، (330/44). قال شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن. وأقره الذهبي، الكاشف، (127/2).

(73) ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحارثي الحنبلي (ت728هـ)، شرح العمدة -عمدة الفقه لابن قدامة-، تح: سعود العطيشان، الناشر: مكتبة العبيكان-الرياض، ط1، 1412هـ- 5مج، كتاب الصيام، (653/2).

المذهبُ الرابع (التَّحْرِيم): ذهب بعضُ المعاصرينَ إلى تحريمِ صيامِ يومِ السبتِ مُطلقاً إلَّا في الفَرَض، وهذا هو رأيُ الشيخِ الألباني ومَن وافقه⁽⁷⁴⁾. والنَّهْيُ عن صيامِ السبتِ -في غيرِ الفَرَضِ- كالنَّهْيِ عن صيامِ العيد، بل أشدُّ، ومَن أفطَرَ يومَ عَرَفَةَ أو عاشوراءَ أو السَّتِّ مِن شَوَّالٍ، إذا وافَقَ يومَ السبتِ فهو أَفْضَلُ ممَّن صام. إلَّا في الفَرَض، ومَن الفَرَض: رمضانُ، والتَّابِعُ في الكفارات، والنَّذْرُ، أو أنْ يصومَ الجُمُعَةَ مَن كان غافِلاً عن النَّهْيِ عن إفرادها، ففَرَضَ عليه أنْ يصومَ السبتَ إن لم يَكُنْ صامَ الخميسَ. يقولُ الألبانيُّ: «فَتَأَمَّلْتُ في هذا الحديثِ فوجدته نصّاً صريحاً في أنه لا يجوزُ صيامُ يومِ السبتِ إلَّا في الفَرَض».

تعلّقنا على هذا المذهب: إنَّ القولَ بتحريمِ صيامِ السَّبْتِ -في غيرِ الفَرَضِ- رأيٌ أقربُ إلى الشذوذ؛ لمخالفتِهِ الإجماعَ الصحيحَ، ولا يُعرَفُ مَن قرَّرَ هذا القولَ قَبْلَ الألبانيِّ ﷺ؛ «وكفَى خطأً بقوله خروجُه عن أقوالِ أهلِ العِلْمِ، لو لم يَكُنْ على خَطِيئَةٍ دَلالةٌ سِوَاهُ»⁽⁷⁵⁾، كيف والسُّنَّةُ المتواترةُ تُنبِئُ عن فساده؛ فَ«قد جاء في صيامِ يومِ السَّبْتِ ذاكُ الحديثِ، مُفَرَّدٌ-غريبٌ وشاذٌ-»⁽⁷⁶⁾، و«ظاهرُ الحديثِ خلافُ الإجماعِ»⁽⁷⁷⁾، بل «خالفَ الأحاديثَ كُلَّهَا»⁽⁷⁸⁾!!

المَطْلَبُ الثَّانِي: المَنَاقِشَةُ والتَّرْجِيحُ

صيامُ يومِ السبتِ له خمسُ حالاتٍ⁽⁷⁹⁾:

(74) الألباني، محمّد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخرج أحاديث منار السبيل، الناشر: المكتب الإسلامي، ط1، 1399هـ- 1979م، ج9، (125/4).

(75) هذه عبارة ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمّد الآملي (ت310هـ)، في تفسير الطبري-جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ- 2000م، ج24، (721/8)، وهي ليست لهذه المسألة ولكنها مناسبة للسياق.

(76) ابن تيمية، شرح العمدة، كتاب الصيام، (653/2)، قال في رواية الأثرم عن أحمد، «قد جاء في صيام يوم السبت ذاك الحديث مفرد؛ حديث الصماء عن النبي ﷺ، وكان يحيى يتيقه. وهذا يدل على توقفه عن الأخذ به؛ لأن ظاهر الحديث خلاف الإجماع».

(77) ابن تيمية، شرح العمدة، كتاب الصلاة، (653/2).

(78) الأثرم، أبو بكر أحمد بن محمّد بن هانئ الإسكافي الطائي (ت273هـ)، ناسخ الحديث ومنسوخه، تح: عبد الله المنصور، ط1، 1420هـ- 1999م، ج1، ص(201). قال ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم، (75/2): «واحتج الأثرم بما دل من النصوص المتواترة، على صوم يوم السبت».

(79) ابن عثيمين، الفتاوى، (57/20).

الحالة الأولى: أن يكون في فرض، كرمضان أداءً أو قضاءً، وصيام الكفارات، وبديل هدي التمتع، ونحو ذلك، فهذا لا بأس به ما لم يخضه بذلك، معتقداً أن له مزية معينة.

الحالة الثانية: أن يصوم قبله يوم الجمعة، فلا بأس به.

الحالة الثالثة: أن يوافق صيامه أوقات مشروعة -قربات-؛ كالأيام البيض، ويوم عرفة، ويوم عاشوراء، وستة من شوال -لمن صام رمضان-، وتسع من ذي الحجة، وهذا لا بأس به؛ لأنه لم يصمه لأنه يوم السبت، بل لأنه من الأيام التي يُشرع صومها.

الحالة الرابعة: أن يوافق عادةً، كعادة من يصوم يوماً ويفطر يوماً، فيصادف يوم صومه يوم السبت: فلا بأس به كما قال النبي ﷺ -حيث نهى عن تقدّم رمضان بصوم يوم أو يومين-: (لَا يَتَقَدَّمَنَّ أَحَدُكُمْ رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلٌ كَانَ يَصُومُ صَوْمَهُ، فَلْيَصُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ)⁽⁸⁰⁾، وهذا مثله.

الحالة الخامسة: أن يخضه بصوم تطوع: فيفرد به بالصوم، فهذا محل النهي، وقد صحح كثير من العلماء حديث النهي.

بعد استعراض أقوال الفقهاء من المذاهب الأربعة نرجح ما يلي:

1. كراهة تخصيص يوم السبت بالصيام بشكل متعمد.

الدليل: لحديث الصّماء المذكور سابقاً⁽⁸¹⁾. ووجه الدلالة: أن النهي يفيد الكراهة هنا، كما أسلفنا آنفاً. إضافةً لبقية الأحاديث الشريفة التي أجازت الصيام في هذا اليوم؛ قربة إلى الله ﷻ في المناسبات الدينية، مع اقترانه بنية مخالفة المشركين، أو مقروناً بصيام يوم آخر، ولثبوته في السنة الفعلية؛ كصيام رسول

(80) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب لا يتقدم رمضان بصوم يوم ولا يومين، برقم 1914، (56/2). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين، برقم 1082، (825/2).

(81) انظر النص والتخريج والحكم: بهامش رقم (57).

اللَّهُ ﷻ لِلْأَيَّامِ الْبَيْضِ، وَيَوْمِ عَرَفَةَ، وَنَحْوِهَا، وَهَذَا مُغَايِرٌ لِمَنْ يَقْصِدُ إِفْرَادَهُ بِالصَّيَامِ غَيْرَ مُقْتَرِنٍ بِهَذِهِ الْأَحْوَالِ.

2. جَوَّازُ صِيَامِ يَوْمِ السَّبْتِ مُنْفَرِدًا إِذَا وَافَقَ عَادَةَ الصَّائِمِ⁽⁸²⁾.

ودليل ذلك: أَنَّ حَدِيثَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: (لَا تَصُومُوا يَوْمَ السَّبْتِ إِلَّا فِيمَا افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ)⁽⁸³⁾، مُخْتَلَفٌ فِي صَحْتِهِ⁽⁸⁴⁾، وَإِنْ صَحَّ فَالْمَرْجُّحُ أَنَّهُ مَحْمُولٌ عَلَى الْكَرَاهَةِ لَا عَلَى التَّحْرِيمِ، حَسَبَ مَذْهَبِ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ، أَضْفَ إِلَى ذَلِكَ أَنَّ الْكَرَاهَةَ تَزُولُ إِذَا مَا اقْتَرَنَ بِهِ سَبَبٌ مُبِيحٌ.

وكذلك مَنْ صَامَ يَوْمًا وَأَفْطَرَ يَوْمًا؛ فَلَا بَدَّ أَنَّهُ سَيَصُومُ يَوْمَ السَّبْتِ، وَيَكُونُ قَدْ أَفْطَرَ الْجُمُعَةَ، وَسَيَفْطُرُ الْأَحَدَ، وَهَذَا جَائِزٌ؛ لِأَنَّهُ أَحَبُّ الصَّيَامِ إِلَى اللَّهِ ﷻ، لِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (أَحَبُّ الصَّيَامِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ صِيَامُ دَاوُدَ ﷺ)، كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيُفْطِرُ يَوْمًا⁽⁸⁵⁾. وَوَجْهُ الدَّلَالَةِ: إِبَاحَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ صِيَامَ السَّبْتِ إِذَا كَانَ ذَلِكَ مُوَافِقًا لِعَادَةِ الصَّائِمِ.

3. جَوَّازُ صِيَامِ يَوْمِ السَّبْتِ مُنْفَرِدًا إِذَا صَامَ مَعَهُ يَوْمًا آخَرَ، وَكَذَا جَوَّازُ الْجَمْعِ بَيْنَ السَّبْتِ وَالْأَحَدِ⁽⁸⁶⁾.

ودليل ذلك: حَدِيثُ جُوَيْرِيَةَ (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَهِيَ صَائِمَةٌ، فَقَالَ: أَصُمْتِ أَمْسِي؟ قَالَتْ: لَا، قَالَ: تُرِيدِينَ أَنْ تَصُومِي عَدَا؟ قَالَتْ: لَا، قَالَ: فَأَفْطِرِي)⁽⁸⁷⁾؛ وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى جَوَّازِ صِيَامِ يَوْمِ السَّبْتِ إِذَا اقْتَرَنَ صِيَامُهُ مَعَ يَوْمٍ أَوْ أَكْثَرَ. وَحَدِيثُ النَّبِيِّ ﷺ: (لَا يَصُومُ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، إِلَّا يَوْمًا قَبْلَهُ أَوْ

(82) زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (432/1). ابن حجر، فتح الباري، (362/10).

(83) انظر النَّصَّ والتَّخْرِيجَ وَالْحُكْمَ: بهامش رقم (57).

(84) ابن عثيمين، الشرح الممتع، (463/6).

(85) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصيام، باب أحب الصيام إلى الله صيام داود، برقم 1131، (50/2).

(86) زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (432/1). ابن حجر، فتح الباري، (362/10).

(87) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفردًا، برقم 1986، (43/3).

بَعْدَهُ⁽⁸⁸⁾. ووجه الاستدلال: أن اليوم الذي بعده هو يوم السبت أي فيجوز صيام الجمعة مع السبت.

قال القسطلاني -في الحكمة من جمع النبي ﷺ بين صيام السبت والأحد، في بعض الأحيان-: «لأن اليهود تُعظم يوم السبت، والنصارى يوم الأحد، ولا يكره جمع السبت مع الأحد؛ لأن المجموع لم يعظمه أحد»⁽⁸⁹⁾. واختار ابن عابدين ذلك بقوله: «إن صومهما معاً ليس فيه تشبه؛ لأنه لم تتفق طائفة منهم على تعظيمهما معاً»⁽⁹⁰⁾.

4. جواز صيام يوم السبت منفرداً، لسبب مشروع؛ قرينة إلى الله ﷻ في المناسبات الدينية، نظراً لثبوت ذلك في السنة الفعلية؛ كصيام رسول الله ﷺ يوم عرفة، والأيام البيض ويوم عاشوراء، وستة من شوال -لمن صام رمضان-، وتسع من ذي الحجة، وشهر شعبان، الذي صامه رسول الله ﷺ كله⁽⁹¹⁾، وما ورد في صفة صيام داود ﷺ، ونحوها من أيام القربات، فهذه لا بأس بها، ولا كراهة فيها؛ لأنه لم يصمها لكونها وافقت يوم السبت، بل لأنها من الأيام التي يشرع صومها؛ تقرباً إلى الله ﷻ⁽⁹²⁾.

5. وجوب صيام يوم السبت منفرداً، فيما وجب عليه: من كفارات وجب فيها التتابع -ككفارة ظهار، أو جماع في نهار رمضان-، وبدل هدي التمتع، أو يصومه عن نذر نذرته، أو قضاء أيام أفطرها في رمضان بسبب مرض، أو سفر، ونحوه، فالأصل في ذلك كله المشروع، بل الوجوب⁽⁹³⁾.

(88) البخاري، صحيح البخاري، برقم 1985، (44/3)، واللفظ له. مسلم، صحيح مسلم، برقم 1144، (801/2).

(89) القسطلاني، أحمد بن محمد، (ت923هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية-مصر، ط7، 1323هـ 10 ج، (415/3).

(90) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المحتار على الدر المختار، ط2، دار الفكر-بيروت، 1412هـ 6 مج، (385/2).

(91) ورد هذا في حديث عائشة رضي الله عنها: (لم يكن ﷺ يصوم أكثر من شعبان، فإنه كان يصومه كله). [البخاري، صحيح البخاري، برقم 1970، (38/3)].

(92) ابن عثيمين، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، الناشر: دار الوطن، ط الأخيرة، 1413هـ 26 ج، (57/20).

(93) شيخي زاده، مجمع الأنهر، (254/1). ابن الملحن، عجلة المحتاج، (552/2). البهوتي، شرح

الخلاصة: الراجح أن الصيام المكروه - في هذا المطلب - هو تخصيص وإفراد يوم السبت بالصيام دون سبب، أما إذا كان الصيام مشروطاً وقرباً إلى الله ﷻ، أو اقترن صيامه بيوم أو أيام آخر، أو وافق صيامه سبباً أو عادة للصائم؛ فإن صيامه جائز، بلا كراهة ولا إثم....

المبحث الرابع: تعمّد إفراد صوم يوم الأحد دون مناسبة المطلب الأول: أقوال الفقهاء

1 - ذهب أكثر الحنفية⁽⁹⁴⁾، وبعض المالكية، والشافعية⁽⁹⁵⁾، والمعتمد لدى الحنابلة المتقدمين⁽⁹⁶⁾: إلى القول بكراهة صيام يوم الأحد منفرداً لمن تعمّد صومه بخصوصه؛ لأنه يومٌ تُعظمُهُ النصارى.

2 - ذهب بعض الحنفية⁽⁹⁷⁾، وأكثر المالكية، والحنابلة في رواية أخرى رجّحها المتأخرون⁽⁹⁸⁾: إلى القول بجواز صيام يوم الأحد منفرداً؛ بل ذكر بعض الحنابلة استحبابه. لذلك فلا بأس بصيامه لمن لا يعتدّ تعظيمه، أو صامه دون نيّة التشبّه بهم؛ وعلة الجواز هي مخالفة النصارى في نمط حياتهم؛ لأنّه يوم عيد عندهم، فيه طعامٌ واستجمام.

المطلب الثاني: المناقشة والترجيح

بعد استعراض أقوال الفقهاء من المذاهب الأربعة، نرجّح ما يلي:

-
- منتهى الإرادات، (495/1).
- (94) ابن نجيم، البحر الرائق، (278/2). ابن عابدين، رد المحتار، (375/2). البلخي، الفتاوى الهندية، (201/1).
- (95) الأنصاري، أسنى المطالب، (432/1). الحصري، محمد بن عبد المؤمن (ت829هـ)، كفاية الأختار في حل غاية الاختصار، تح: بلطجي وسليمان، دار الخير-دمشق، 1994م، ج2، (208/1). الشربيني، مغني المحتاج، (185/2). ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، (459/3).
- (96) العاصمي، عبد الرحمن النجدي (ت1392هـ)، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، ط1، 1397هـ، ج7، (459/3). ابن عثيمين، الشرح الممتع، (464/6).
- (97) ابن نجيم، البحر الرائق، (278/2). ابن عابدين، رد المحتار، (375/2). البلخي، الفتاوى الهندية، (201/1).
- (98) ابن عثيمين، الشرح الممتع، (464/6). العاصمي، حاشية الروض المربع، (459/3).

1. كراهة تخصيص يوم الأحد بالصيام.

وسبب الكراهة: أنه يومٌ تُعَظَّمُهُ النَّصَارَى، وقد نهى رسولُ الله ﷺ عن صيام يوم السبت لأنه يومٌ تُعَظَّمُهُ اليهود، فقياسًا على ذلك كان ترجيحنا لكراهة تخصيص يوم الأحد بالصيام. واستظهر ابنُ عابدين ﷺ أَنَّ صَوْمَ السبت والأحد معًا ليس فيه تشبُّهٌ باليهود والنصارى، لأنه لم تتفق طائفةٌ منهم على تعظيمهما، كما لو صام الأحد مع الاثنين⁽⁹⁹⁾. لذلك فإنَّ (النبي ﷺ) كان يصوم السبت والأحد، ويقول: هُمَا عِيدَانِ لِلْمُشْرِكِينَ، فَأَنَا أَحِبُّ أَنْ أُخَالَفَهُمْ⁽¹⁰⁰⁾.

2. مَنْ صَامَ قُرْبَةً كَالْأَيَّامِ الْبَيْضِ، أَوْ تَسَعَ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ، أَوْ صَامَ يَوْمًا بَعْدَ يَوْمٍ؛ فَلَا بَدَّ أَنْ يَصُومَ يَوْمَ الْأَحَدِ، وَهَذَا جَائِزٌ، لِأَنَّهُ أَحَبُّ الصِّيَامِ إِلَى اللَّهِ ﷻ؛ لِحَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (أَحَبُّ الصِّيَامِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ صِيَامُ دَاوُدَ ﷺ، كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيُفْطِرُ يَوْمًا)⁽¹⁰¹⁾. فدل هذا على جواز صيام الأحد منفردًا.

الْمَبْحَثُ الْخَامِسُ: تَعَمُّدُ صِيَامِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ مُنْفَرِدًا

يومٌ عاشوراء هو اليومُ العاشرُ من الشهرِ الْمُحَرَّمِ، وهو اليومُ الذي نَجَّى اللَّهُ ﷻ فيه موسى ﷺ وَمَنْ مَعَهُ، مِنْ فِرْعَوْنَ وَجُنَدِهِ، فَقَدْ (قَدَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ، فَوَجَدَ الْيَهُودَ يَصُومُونَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ، فَسُئِلُوا عَنْ ذَلِكَ؟ فَقَالُوا: هَذَا الْيَوْمُ الَّذِي أَظْهَرَ اللَّهُ فِيهِ مُوسَى، وَبَنِي إِسْرَائِيلَ، عَلَى فِرْعَوْنَ، فَتَحْنُ نَصُومُهُ تَعْظِيمًا لَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: نَحْنُ أَوْلَى بِمُوسَى مِنْكُمْ، فَأَمَرَ بِصَوْمِهِ)⁽¹⁰²⁾. وقد كان تاريخًا معروفًا عند اليهود قبل هجرة رسولِ الله ﷺ الشريفة إلى المدينة المنورة.

(99) ابن عابدين، رد المحتار، (385/2).

(100) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، برقم 26750، (330/44). قال شعيب الأرناؤوط: إسناده حسن. وأقره الذهبي: الكاشف، (127/2).

(101) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصيام، باب أحب الصيام إلى الله صيام داود، برقم 1131، (50/2).

(102) البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب (وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى) (سورة طه: آية 9)، (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) (سورة النساء: آية 164)، برقم 2006، (153/4). ومسلم، صحيح مسلم، برقم 1132، (11/8). واللفظ له.

وفَضَّلَ صِيَامَ هذا اليومِ معروف، فقد ثبت أَنَّ رَسولَ اللَّهِ ﷺ قال: (يُكْفَرُ السَّنَةُ المَاضِيَةُ)⁽¹⁰³⁾. وقد كان النَّبيُّ ﷺ يَتَحَرَّى صِيَامَ يومِ عاشوراء؛ لما له مِنَ المَكَانَةِ العَظِيمَةِ عندَ اللَّهِ ﷻ، فَعَنْ ابنِ عَبَّاسٍ ﷺ قَالَ: (مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَتَحَرَّى صِيَامَ يَوْمٍ فَضَّلَهُ عَلَى غَيْرِهِ إِلَّا هَذَا الْيَوْمَ؛ يَوْمَ عَاشُورَاءَ، وَهَذَا الشَّهْرُ - يَعْنِي شَهْرَ رَمَضَانَ) -⁽¹⁰⁴⁾.

المَطْلَبُ الْأَوَّلُ: أَقْوَالُ الْفُقَهَاءِ

1 - قال الحنفية⁽¹⁰⁵⁾ وبعض المالكية⁽¹⁰⁶⁾ وبعض الشافعية⁽¹⁰⁷⁾: بكَرَاهَةِ صَوْمِ يومِ عاشوراء منفردًا؛ لأنه تشبَّهَ باليهود، واستحبُّوا صَوْمَ يومٍ قبله أو بعده؛ لحديث ابن عباسٍ ﷺ أَنَّ رَسولَ اللَّهِ ﷺ: (حِينَ صَامَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ قَالُوا: يَا رَسولَ اللَّهِ، إِنَّهُ يَوْمٌ تُعْظَمُهُ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى، فَقَالَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ: فَإِذَا كَانَ الْعَامُ الْمُقْبِلُ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ - صُمْنَا الْيَوْمَ التَّاسِعَ، قَالَ: فَلَمْ يَأْتِ الْعَامُ الْمُقْبِلُ حَتَّى تُوفِّيَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ)⁽¹⁰⁸⁾.

2 - وقال المالكية - في المعتمد عندهم -⁽¹⁰⁹⁾ والحنابلة⁽¹¹⁰⁾ وبعض الشافعية⁽¹¹¹⁾ وابنُ حزم⁽¹¹²⁾: بجواز صِيَامِ يومِ عاشوراء منفردًا. وأجاز المالكية والحنابلة إفرادَ

(103) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عرفة وعاشوراء، برقم 1162، (819/2).

(104) البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب «وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى» (سورة طه: آية 9، (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) (سورة النساء: آية 164)، برقم 2012، (156/4)؛ واللفظ له. ومسلم، صحيح مسلم، برقم 1136، (14/8).

(105) الزيلعي، تبیین الحقائق، (332/1). ابن مازة، برهان الدين بن محمود بن أحمد (ت 616هـ)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تح: عبد الكريم الجندي، دار الكتب العلمية - بيروت، 1424هـ، 9 مج، (394/2). السمرقندي، تحفة الفقهاء، (343/1).

(106) الحطاب الرُّعَيْنِي، مواهب الجليل، (409/2).

(107) انظر النووي، روضة الطالبين، (287/2). الشربيني، مغني المحتاج، (183/2). الماوردي، الحاوي، (473/3). الأنصاري، أَسْنَى، (431/1).

(108) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب أي يوم يصام في عاشوراء، برقم 1134، (798/2).

(109) ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، (350/1). القرافي، الذخيرة، (529/2). ابن الجزري، القوانين الفقهية، ص 78.

(110) البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، 6 مج، دار الكتب العلمية، (341/2). ابن مفلح، الفروع، (91/5). المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، 12 مج، ط 2، دار إحياء التراث العربي، (346/3).

(111) النووي، روضة الطالبين، (287/2). الشربيني، مغني المحتاج، (183/2). الماوردي، الحاوي، (473/3). الأنصاري، أَسْنَى المطالب، (431/1).

(112) ابن حزم، المحلى، (437/4).

عاشوراء بالصوم، حتى لو كان يومَ جُمعةٍ أو سَبْتٍ أو أحد، ولم يُصرَّح في أقوالهم ما يشير إلى موقفهم من تخصيصه بالصيام، وهذا يدل على عدم كراهة إفراده بالصيام عندهم، بل استحبابه.

المَطْلَبُ الثَّانِي: الْمُنَاقَشَةُ وَالتَّرْجِيحُ

أَوَّلًا: نقل بعضُ الفقهاء أقوالاً بأن عاشوراء هو اليومُ التاسعُ من مُحَرَّمٍ وليس العاشر⁽¹¹³⁾؛ بناءً على قولِ رسولِ الله ﷺ: (لَنْ يَبْقِيَتْ إِلَيَّ قَابِلٌ، لَأَصُومَنَّ الْيَوْمَ التَّاسِعَ)⁽¹¹⁴⁾؛ أي إلى عامٍ قادمٍ، ولم يبقِ ﷺ إليه⁽¹¹⁵⁾. وهذا ما رجَّحه ابنُ حزم الظاهري، فهو يراه اليومَ التاسعَ من شهرِ المُحَرَّمِ وليس العاشر، وقال: مَنْ صامَ معه العاشرَ فَحَسَنَ⁽¹¹⁶⁾.

نقول: والحقيقةُ أنَّ هذا القولَ بعيدٌ عن الصواب؛ لأن رسولَ الله ﷺ صامَهُ وأَمَرَ بِصِيَامِهِ، وهذا يدلُّ أن العاشرَ من مُحَرَّمٍ تاريخٌ معروفٌ ومضبوطٌ، لكنَّ رسولَ الله ﷺ أراد أن يصومَ التاسعَ مع العاشرِ مخالفةً لليهودِ ليس إلا⁽¹¹⁷⁾.

ثانيًا: وبعد النظر في آراء الفقهاء السابقين وأدلتهم، نرَّجِّح ما يلي:

- 1 - يُسْتَحَبُّ صِيَامُ تاسوعاء-اليوم التاسع من مُحَرَّم-، مع عاشوراء-اليوم العاشر من مُحَرَّم-، وإن كان اليهودُ لا يصومون عاشوراء في هذا الزمان.
- 2 - مَنْ فاتهُ صِيَامُ اليوم التاسع، فالأفضل أن يصومَ يومَ أحدَ عشرَ مع العاشر، مخالفةً لليهود.
- 3 - عدمُ كراهةِ إفرادِ يومِ عاشوراء بالصيام، لكنَّه خلافُ الأوَّلَى؛ لمخالفته ما أحَبَّهُ النبي الكريم ﷺ، كما ثبت في السنَّة الشريفة.

(113) انظر: ابن رشد، المقدمات الممهدات، (242/1). النووي، المجموع، (383/6). ابن قدامة، المغني، (178/3).

(114) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب أي يوم يصام في عاشوراء، برقم 1134، (798/2).

(115) الحلبي، الحاجة نجاح، فقه العبادات على المذهب الحنفي، ط1، ج1، ص135.

(116) انظر: ابن حزم، المحلى، (437/4).

(117) انظر: ابن القيم، زاد المعاد، (67/2). ابن حجر، فتح الباري، (247/4). النووي، شرح مسلم،

(11/8). ابن عثيمين، الشرح الممتع، (469/6).

وهذا الحديث يدل على ما رجحنا: وهو حديث ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ: (حين صام يوم عاشوراء وأمر بصيامه قالوا: يا رسول الله، إنه يوم تعظمه اليهود والنصارى، فقال رسول الله ﷺ: فإذا كان العام المقبل - إن شاء الله - صمنا اليوم التاسع، قال: فلم يأت العام المقبل حتى توفي رسول الله ﷺ)⁽¹¹⁸⁾.

وجه الدلالة: أن رسول الله ﷺ عندما عقد العزم على صيام التاسع في العام المقبل، مخالفة لليهود، لكنه لم يثنه عن أفراد عاشوراء بالصيام، وهذا يدل على جواز أفراد عاشوراء بالصيام، لكنه يكون خلاف الأولى في السنة الشريفة.

المبحث السادس: تخصيص صيام يوم النيروز، ويوم المهرجانات - عمداً -

(وَكَذَا كُلُّ مَا فِيهِ تَشَبُّهُ أَوْ مُشَارَكَةٌ بِأَيِّ مُنَاسَبَةٍ لِغَيْرِ الْمُسْلِمِينَ)

المطلب الأول: أقوال الفقهاء

1 - قال الحنفية⁽¹¹⁹⁾ والمالكية⁽¹²⁰⁾ والحنابلة⁽¹²¹⁾ بكرة صيام يوم النيروز⁽¹²²⁾

(118) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب أي يوم يصام في عاشوراء، برقم 1134، (798/2).
(119) الكاساني، بدائع الصنائع، (79/2). الزيلعي، تبیین الحقائق، (332/1). الطحاوي، حاشية الطحاوي، (641/1). ابن عابدين، رد المحتار، (375/2). ابن الهمام، فتح القدير، (349/2).
(120) العبدري، محمد بن يوسف الغرناطي (ت 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط 1، 1416هـ - 1994م، ج 8، (200/8).
(121) انظر: ابن قدامة، المغني، (171/3). الرحيباني، مطالب أولي النهى، (220/2). البهوتي، الروض المربع، (240/1).

(122) عيد النيروز أو النوروز - بالفارسية: نوروز - هو عيد رأس السنة الفارسية والسنة الكردية، وأول يوم من السنة القبطية والسريانية والعجمية والفارسية. ومعناه (اليوم الجديد)، ويوافق يوم (الاعتدال الربيعي): أي 21/3 ميلادي. وهو عند الفرس ستة أيام، وهو اليوم الرابع من أول الربيع، تحل فيه الشمس برج الحمل، يحتفلون به لقضاء حوائج الناس. وهو أعظم أعيادهم، وعيدهم الأكبر. ويرجع أصل عيد النوروز إلى تقاليد ديانة (الزرادشتية)، ويقال إن أول من اتخذه (جم شاد): أحد ملوك الطبقة الثانية من الفرس، وأن الدين كان قد فسد قبله، فلما ملك جدده وأظهره؛ فسُمي اليوم الذي ملك فيه نوروز أي: اليوم الجديد. ولهم في أسباب اتخاذه عيداً خرافاتٌ وخيالات، فيعتقد كثيرٌ منهم أن (جم شاد) ملك الأقاليم السبعة والجن والإنس، فاتخذ له عجلةً وركبها، وكان يطير في الهواء، حيث شاء، وكان مدة ملكة لا يريهم وجهه، فلما ركبها أبرز لهم وجهه، وكان له حظٌ من الجمال؛ فجعلوا رؤيتهم له عيداً، وسُموه نوروزاً. كما يعتقد بعضهم أنه اليوم الذي خلق الله فيه النور. لكن الاحتفال بهذا العيد بقي حتى بعد الفتوحات الإسلامية لبلاد فارس، واستمر إلى يومنا هذا. ويُعدُّ هذا العيد أكبر الأعياد عند القومية الفارسية، ويُحتفل به

وَيَوْمَ الْمِهْرَجَانِ⁽¹²³⁾، إِذَا تَعَمَّدَ وَنَوَى التَّشَبُّهُ أَوْ الْاِقْتِدَاءَ أَوْ الْمَوَافَقَةَ أَوْ الْإِعْجَابَ بِالْكَفَّارِ؛ لِأَنَّهُمَا عِيدَانِ لِلْفَرَسِ يَفْرَدُونَهُمَا بِالتَّعْظِيمِ، مِنْ بَابِ مَخَالَفَتِهِمْ وَعَدَمِ التَّشَبُّهِ بِهِمْ. وَاسْتَنَوُوا مِنَ الْكِرَاهَةِ مَا إِذَا صَامَ يَوْمًا قَبْلَهُمَا أَوْ بَعْدَهُمَا، أَوْ وَافَقَ ذَلِكَ عَادَةً لِلصَّائِمِ.

2 - وَأَمَّا الشَّافِعِيُّ⁽¹²⁴⁾ فَيُرَوِّجُ جَوَازَ صَوْمِهَا، فَلَا حَرَجَ فِي صِيَامِ يَوْمٍ مَعِينٍ حَتَّى وَإِنْ صَادَفَ يَوْمَ عِيدٍ لِغَيْرِ الْمُسْلِمِينَ، وَقَالُوا: 'وَلَا يَكْرَهُ إِفْرَادُ عِيدٍ مِنْ أَعْيَادِ أَهْلِ الْوَلَكْلِ بِالصَّوْمِ كَالنِّيروزِ وَالْمِهْرَجَانِ'.

وَقَدْ بَيَّنَّ شَيْخُ الْإِسْلَامِ ابْنُ تَيْمِيَّةَ رَحِمَهُ اللَّهُ حُكْمَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، فَقَالَ: 'فَأَمَّا صَوْمُ أَيَّامِ أَعْيَادِ الْكَفَّارِ مُفْرَدَةً، كَصَوْمِ يَوْمِ النِّيروزِ وَالْمِهْرَجَانِ - وَهُمَا يَوْمَانِ يَعْظُمُهُمَا

فِي إِيرَانَ وَالدُّوَلِ الْمَجَاوِرَةِ كَأَفْغَانِسْتَانِ وَتُرْكِيَا، لَا سِيَّمَا عِنْدَ الشَّيْعَةِ، وَيَحْتَفِلُ بِهِ الْأَكْرَادُ؛ خَاصَّةً فِي شَمَالِ الْعِرَاقِ وَمَنَاطِقٍ فِي سُورِيَا. انْتَقَلَ عِيدُ النُّورُزِ بَيْنَ الشُّعُوبِ وَالثَّقَافَاتِ عِبْرَ طَرِيقِ الْحَرِيرِ، وَيَعْتَبَرُ عَطْلَةً رَسْمِيَّةً فِي إِيرَانَ وَأَذَرْبَيْجَانِ، وَالْعِرَاقِ وَقَرْنِيزِسْتَانِ. [الشَّهْرِسْتَانِي، مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْكَرِيمِ (ت548هـ)، الْمَلَلُ وَالنَّحْلُ، النَّاشِرُ: مُؤَسَّسَةُ الْحَلْبِيِّ-الْقَاهِرَةِ، 3 ج، (278/1). الْحَطَّابُ، مُوَاهِبُ الْجَلِيلِ، (501/6). الطَّحَاوِيُّ، حَاشِيَةُ الطَّحَاوِيِّ، (641/1)].

(123) عِيدُ الْمِهْرَجَانِ: وَهُوَ فِي الْيَوْمِ 16/ مِنْ شَهْرِ (مِهْرْمَاه)/أَيْلُولَ؛ مِنْ شَهْرٍ الْفَرَسِ، وَهُوَ عِنْدَ الْأَقْبَاطِ: 12/أَيْلُولَ. وَهُوَ عِنْدَ السَّرِيَانِ: 26/ تَشْرِينَ الْأَوَّلِ. وَهُوَ كَلِمَةٌ مَعْرَبَةٌ مِنْ أَصْلِهَا الْفَارْسِيَّةِ: (مِهْرْجَان)؛ مَرْكَبَةٌ مِنْ (مِهْر) وَمِنْ مَعَانِيهَا: الْمَحَبَّةُ وَالْوَفَاءُ، وَمَحَبَّةُ الرُّوحِ، وَنُورُ الشَّمْسِ، وَ(كَانَ)، وَهِيَ أَدَاةٌ تَلْحَقُ بِآخِرِ الْأَسْمَاءِ الْفَارْسِيَّةِ لِتَدُلَّ عَلَى مَفْهُومِ الْإِحْتِفَالِ. أَوْ(جَان): السُّلْطَانُ. فَكَلِمَةُ (مِهْرْجَان) مَعْنَاهَا: سُلْطَانُ الْوَفَاءِ. كَمَا يَعْتَقِدُونَ أَنَّ (مِهْرَ) اسْمَ الشَّمْسِ؛ وَأَنَّهَا ظَهَرَتْ لِلْعَالَمِ فِي هَذَا الْيَوْمِ فَسُمِّيَ بِهَا (عِيدُ الشَّمْسِ). وَيدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ مِنْ عَادَاتِ الْأَكَاسِرَةِ إِلَى هَذَا الْيَوْمِ، التَّنْوِيجُ بِالتَّاجِ الَّذِي عَلَى صُورَةِ الشَّمْسِ، وَعَجَلَتِهَا الدَّائِرَةُ عَلَيْهَا. وَقِيلَ: هُوَ الْيَوْمُ الَّذِي عُقِدَ فِيهِ التَّاجُ عَلَى رَأْسِ أَرْدَشِيرِ بْنِ بَابَكٍ، أَوَّلِ مُلُوكِ الْفَرَسِ السَّاسَانِيَّةِ. وَقِيلَ: إِنَّ الْفَرَسَ كَانَ لَهُمْ مُلْكٌ فِي قَدِيمِ الزَّمَانِ، قَدْ عَمَّ ظِلْمُهُ جَمِيعَ النَّاسِ، = وَكَانَ يُسَمَّى مِهْرَ، فَمَاتَ فِي النِّصْفِ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ، وَهُوَ مِهْرْمَاهُ، فَسُمِّيَ ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي مَاتَ فِيهِ (مِهْرْجَان). وَهُوَ يَوْمُ التَّاسِعِ عَشَرَ فِي أَوَّلِ الْخَرِيفِ، تَحِلُّ فِيهِ الشَّمْسُ فِي بَرَجِ الْمِيزَانِ، يَحْتَفِلُونَ بِهِ لَتَعْظِيمِ ذِكْرِ انْتِصَارِهِمْ. [انظر: الشَّهْرِسْتَانِي، الْمَلَلُ وَالنَّحْلُ، (278/1). الطَّيْبَرِيُّ، أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرِ الطَّيْبَرِيِّ، (ت310هـ)، تَارِيخُ الْأُمَمِ وَالْمُلُوكِ، ط1، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ-بَيْرُوتَ، 1987م، 5 مج، (132/1). النُّوَيْرِيُّ، أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الدَّائِمِ الْقُرَشِيِّ التَّيْمِيِّ الْبَكْرِيِّ النُّوَيْرِيِّ (ت733هـ)، نَهَايَةُ الْأَرْبِ فِي فُنُونِ الْأَدَبِ، تَح: مَفِيدُ قَحْمِيَّةٍ، نَشَرُ دَارِ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ-بَيْرُوتَ، ط1، 1424هـ- 2004م، 33 ج، (49/1). الْمُسْعُودِيُّ، عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (ت346هـ)، مَرْوَجُ الذَّهَبِ وَمَعَادِنُ الْجَوْهَرِ، تَح: شَارِلُ، مَطْبَعَةُ شَرِيعَت-طَهْرَانَ، 1422هـ- 4 ج، (181/2). الْفَيْرُوزِ الْأَبَادِيُّ، الْقَامُوسُ الْمُحِيطُ، (279/2). الْمُنْجِدُ، مُحَمَّدُ صَالِحٌ، الْقِسْمُ الْعَرَبِيُّ مِنْ مَوْقِعِ -الْإِسْلَامِ، سَوَالٍ وَجَوَابٍ-، (245/13)].

(124) الشَّرِيبِنِيُّ، مَغْنِي الْمَحْتَاجِ، (185/2).

الفرس -، ونحوهما من أعياد المشركين؛ فقد اختلف فيهما لأجل أن المخالفة تحصل بالصوم ذاته، أو بتخصيصه بعمل أصلاً. فمن لم يكره صوم يوم السبت من الأصحاب وغيرهم، قد لا يكره صوم ذلك اليوم، بل ربما يستحبه لأجل مخالفتهم. وكرههما أكثر الأصحاب، وقد قال أحمد في رواية عبد الله: حدثنا وكيع عن سفيان عن رجل عن أنس والحسن: كرها صوم يوم النيروز والمهرجان؛ وعللوا ذلك بأنهما يومان تُعظمُهُما الكفار، فيكون تخصيصهما بالصيام دون غيرهما موافقة لهم في تعظيمهما، فكرهه، كيوم السبت، قال الإمام أبو محمد المقدسي: وعلى قياس هذا، كلُّ عيد للكفار، أو يوم يُفردونه بالتعظيم، وقد يُقال: يُكره صوم يوم النيروز والمهرجان، ونحوهما من الأيام التي لا تُعرف بحساب العرب، بخلاف ما جاء في الحديث من صوم يوم السبت والأحد؛ لأنه إذا قصد صوم مثل هذه الأيام العجمية، أو الجاهلية، كان ذريعةً إلى إقامة شعار هذه الأيام وإحياء أمرها، وإظهار حالها، بخلاف السبت والأحد، فإنهما من حساب المسلمين، فليس في صومهما مفسدة، فيكون استحباب صوم أعيادهم المعروفة بالحساب العربي الإسلامي، مع كراهة الأعياد المعروفة بالحساب الجاهلي العجمي، توفيقاً بين الآثار⁽¹²⁵⁾، كأن يصادف ذلك اليوم يوم قُرْبَةٍ عند المسلمين؛ كالاثنين أو الأيام البيض، أو تسع من ذي الحجة، ونحوها. وما قيل في النيروز، والمهرجان، يُقال في عيد شم النسيم، وعيد الميلاد، وغيرها.

المطلب الثاني: المناقشة والترجيح

بعد استعراض أقوال الفقهاء نرجح ما يلي:

1 - كراهة تخصيص يومي النيروز والمهرجان بالصيام.

ودليل ذلك: أنهما يومان يعظمُهُما الكفار المجوس، وقد أمرنا بمخالفة الكفار، كما أن قياس ذلك على صوم يوم السبت والأحد، يحكم بكراهة تخصيصهما بالصيام. لما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: (مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ بِهِمْ) .

(125) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، (815/2)، بتصرف. وانظر: البهوتي، كشف الغناع، (6/2).

مِنْهُمْ⁽¹²⁶⁾. سواءً كان في دار الإسلام، أو في ديار الكفار والمشرّكين، فقد قال عبدُ الله بنُ عمرَ رضي الله عنهما: (مَنْ صنع ببلاد الأعاجم نيروزَهم، ومهرجَانَهُم، وتشبّهَ بهم حتى يموت، حُشِرَ معهم)⁽¹²⁷⁾. والله تعالى أعلم.

2 - جوازُ صومِ يوميِّ النِّيرُوزِ والمِهْرَجَانِ، إذا وافق أحدهما عادةً للصائمين، وحيثُئذٍ فلا بأس بصيامهما. وكذا فإنَّ مَنْ صام يوماً وأفطر يوماً فلا بدّ أن يصومَ يوميِّ النِّيرُوزِ أو المِهْرَجَانِ، ويكون قد أفطر قبلهما يوماً وسيفطر بعدهما يوماً، وهذا جائز، لأنه أحبُّ الصيام إلى الله تعالى؛ لحديث عبدِ الله بنِ عمرَ رضي الله عنهما أن رسولَ الله صلى الله عليه وآله قال: (أَحَبُّ الصَّيَامِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ صِيَامُ دَاوُدَ عليه السلام، كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيُفْطِرُ يَوْمًا)⁽¹²⁸⁾.

الخاتمة

لقد توصلنا في هذا البحث إلى أوقات الكراهة في الصيام، منعاً للتشبهِ بالمُشْرِكِينَ، وحسب المذهب الرّاجح؛ وخلصنا إلى النتائج التالية:

أولاً: تعمّدُ إفرادٍ وتخصيصِ صومِ يومِ الجمعةِ دونَ مُناسَبَةٍ:

- 1 - كراهةُ تعمّدِ إفرادٍ وتخصيصِ صيامِ يومِ الجمعةِ بصوم تطوُّع دونَ سببٍ مشروع، -كراهةُ تنزيهٍ لا تحريم-. وهو ما يراه جمهورُ فقهاء الإسلام.
- 2 - فإذا وافق ذلك عادةً للصائمين، أو توافَق مع قُرْبٍ أُخرى، وسببٍ مشروع، يتقرَّبُ فيها إلى الله تعالى، كما في المناسبات الدّينية، أو وصلَّه بصوم قبله أو بعده، زالت الكراهةُ.

(126) أبو داود، سنن أبي داود، برقم 4031، (144/6). الألباني، صحيح أبي داود، بنفس الموضع، وحُكِمه: حسن صحيح. العراقي وابن السُّبكي والزُّبيدي، تخريج أحاديث الإحياء، (359/1). خلاصة حكم المُحدِّث العراقي: إسناده صحيح.

(127) النجدي، عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم العاصمي الحنبلي، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، ط1، 1397هـ (460/3).

(128) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصيام، باب أحب الصيام إلى الله صيام داود، برقم 1131، (50/2).

3 - وذلك خوف المبالغة في تعظيمه، أو اعتقاد وجوبه، بحيث يُفتنُّ به، كما افتتن اليهود بالسبت فعظموه. ومخالفة لليهود، فإنهم يصومون يوم عيدهم، أي يفردونه بالصوم، فقد نهى شرعنا الحنيف عن موافقتهم أو التشبه أو الاقتداء أو الإعجاب بهم.

ثانيًا: تعمُّدُ إفرادِ وتخصيصِ صومِ السَّبْتِ دُونَ مُنَاسَبَةٍ:

4 - كراهةُ تعمُّدِ إفرادِ وتخصيصِ صيامِ يومِ السَّبْتِ بصومِ تطوُّعِ دُونَ سَبَبٍ مشروع، - كراهةُ تنزيهٍ لا تحريمٍ - . وهو ما يراه جمهورُ فقهاء الإسلام. وزاد الحنفيةُ أنَّ ذلك (يُكرَهُ تحريمًا) إِذَا قَصَدَ الصَّائِمُ بِصَوْمِهِ التَّشَبُّهَ بِالْيَهُودِ.

5 - فإذا وافق ذلك عادةً للصائم، أو توافق مع قُرْبٍ أُخْرَى، وسبب مشروع، يتقَرَّبُ فيها إلى الله ﷻ، كما في المناسبات الدينية، أو وصلَّه بِصَوْمٍ قَبْلَهُ أو بعده، كالجمع بين السبت والأحد، زالت الكراهةُ.

6 - وذلك خوف المبالغة في تعظيمه، أو اعتقاد وجوبه، بحيث يُفتنُّ به، كما افتتن به اليهود فعظموه. ومخالفة لليهود، فإنهم يصومون يوم عيدهم، أي يفردونه بالصوم، فقد نهى شرعنا الحنيف عن موافقتهم أو التشبه أو الاقتداء أو الإعجاب بهم.

ثالثًا: تعمُّدُ إفرادِ وتخصيصِ صومِ الأَحَدِ دُونَ مُنَاسَبَةٍ:

7 - كراهةُ تعمُّدِ إفرادِ وتخصيصِ صيامِ يومِ الأَحَدِ بصومِ تطوُّعِ دُونَ سَبَبٍ مشروع، - كراهةُ تنزيهٍ لا تحريمٍ - .

8 - فإذا وافق ذلك عادةً للصائم، أو توافق مع قُرْبٍ أُخْرَى، وسبب مشروع، يتقَرَّبُ فيها إلى الله ﷻ، كما في المناسبات الدينية، أو وصلَّه بِصَوْمٍ قَبْلَهُ أو بعده، زالت الكراهةُ.

9 - وذلك خوف المبالغة في تعظيمه، أو اعتقاد وجوبه، بحيث يُفتنُّ به، كما افتتن به النَّصارى فعظموه. وقد نهى شرعنا الحنيف عن موافقتهم أو التشبه أو الاقتداء أو الإعجاب بهم.

رَابِعًا: تَعَمُّدُ إِفْرَادٍ وَتَخْصِصِ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ دُونَ مُنَاسَبَةٍ:

10 - كَرَاهَةُ تَعَمُّدِ إِفْرَادٍ وَتَخْصِصِ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ، - كَرَاهَةُ تَنْزِيهِ لَا تَحْرِيمَ -، فَهُوَ خِلَافُ الْأَوَّلَى؛ لِمُخَالَفَتِهِ مَا أَحَبَّهُ النَّبِيُّ الْكَرِيمُ ﷺ، كَمَا ثَبَتَ فِي السَّنَةِ الشَّرِيفَةِ. وَهُوَ مَا يَرَاهُ جَمَهُورُ فَقَهَاءِ الْإِسْلَامِ.

11 - فَإِذَا وَافَقَ ذَلِكَ عَادَةً لِلصَّائِمِ، يَتَقَرَّبُ فِيهَا إِلَى اللَّهِ ﷻ، أَوْ وَصَلَهُ بِصَوْمِ التَّاسِعِ قَبْلَهُ، أَوْ الْحَادِي عَشَرَ بَعْدَهُ، زَالَتْ الْكَرَاهَةُ.

12 - وَذَلِكَ مُخَالَفَةٌ لِلْيَهُودِ، وَخَوْفُ التَّشْبِهِ بِهِمْ، حَيْثُ يَفْرَدُونَ يَوْمَ عِيدِهِمْ بِالصَّيَامِ وَيَعْظُمُونَهُ. وَقَدْ نَهَى شَرْعُنَا الْحَنِيفُ عَنْ مُوَافَقَتِهِمْ أَوْ التَّشْبِهِ أَوْ الْاِقْتِدَاءِ أَوْ الْإِعْجَابِ بِهِمْ.

خَامِسًا: تَعَمُّدُ إِفْرَادٍ وَتَخْصِصِ صَوْمِ يَوْمِ النَّيْرُوزِ، وَيَوْمِ الْمَهْرَجَانِ، وَنَحْوِهِمَا، دُونَ مُنَاسَبَةٍ:

13 - كَرَاهَةُ تَعَمُّدِ إِفْرَادٍ وَتَخْصِصِ يَوْمِي النَّيْرُوزِ وَالْمَهْرَجَانِ بِالصَّيَامِ، - كَرَاهَةُ تَنْزِيهِ لَا تَحْرِيمَ -، وَهُوَ مَا يَرَاهُ جَمَهُورُ فَقَهَاءِ الْإِسْلَامِ، سِوَاكَانِ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ، أَوْ فِي دِيَارِ الْكُفَرِ وَالْمَشْرِكِينَ.

14 - فَإِذَا وَافَقَ ذَلِكَ عَادَةً لِلصَّائِمِ، أَوْ تَوَافَقَ مَعَ قُرْبٍ أُخْرَى، وَسَبَبٍ مُشْرُوعٍ، يَتَقَرَّبُ فِيهَا إِلَى اللَّهِ ﷻ، كَمَا فِي الْمُنَاسَبَاتِ الدِّينِيَّةِ، أَوْ وَصَلَهُ بِصَوْمِ قَبْلِهِ أَوْ بَعْدَهُ، زَالَتْ الْكَرَاهَةُ.

15 - وَذَلِكَ خَوْفُ الْمُبَالَغَةِ فِي تَعْظِيمِ هَذِهِ الْأَيَّامِ، أَوْ اِعْتِقَادِ وَجُوبِهَا، بِحَيْثُ يُفْتَنُ بِهَا، كَمَا افْتَنَّ بِهِمَا الْمَجُوسُ فَعَظَّمُوهُمَا. وَقَدْ نَهَى شَرْعُنَا الْحَنِيفُ عَنْ مُوَافَقَتِهِمْ أَوْ التَّشْبِهِ أَوْ الْاِقْتِدَاءِ أَوْ الْإِعْجَابِ بِهِمْ.

المصادر والمراجع

- 1 - القرآن الكريم.
- 2 - ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد (ت606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر الزاوي-محمود الطناحي، الناشر: المكتبة العلمية-بيروت، 1399هـ- 1979م، 5ج.
- 3 - ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن محمد «ابن الموقت» الحنفي (ت879هـ)، التقرير والتحبير، الناشر: دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ- 1983م، 3ج.
- 4 - ابن التركماني، علي بن عثمان المارديني (ت750هـ)، الجوهر النقي على سنن البيهقي، الناشر: دائرة المعارف العثمانية-حيدر آباد، ط دار الفكر، 1356هـ، 11مج.
- 5 - ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت597هـ)، التحقيق في أحاديث الخلاف، تح: مسعد السعدني، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1415هـ، 2ج.
- 6 - ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تح: محمد الراضي، الناشر: مؤسسة الرسالة-بيروت، ط1، 1404هـ- 1984م، 1ج.
- 7 - ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (ت643هـ)، فتاوى ابن الصلاح، تح: موفق عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم-بيروت، 1407هـ.
- 8 - ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المالكي المعافري (ت543هـ)، أحكام القرآن، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، ط3، 1424هـ، 4ج.
- 9 - ابن العربي، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، تح: جمال مرعشلي، الناشر: دار الكتب العلمية، ط1، 1418-1997م، 14ج.
- 10 - ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تح: محمد عبد الله، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، 3ج.

- 11 - ابن الفارس، أحمد بن فارس القزويني الرازي (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، الناشر: دار الفكر، 1399هـ، ج6.
- 12 - ابن الفراء، محيي السنة الحسين بن مسعود الشافعي (ت516هـ)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، تح: عبد الواحد ومعوذ، الناشر: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ - 1997م، ج8.
- 13 - ابن الفراء البغوي، شرح السُّنة، المكتب الإسلامي - دمشق، 15ج.
- 14 - ابن اللحام البعلي، علاء الدين بن محمد بن عباس الحنبلي (ت803هـ)، القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية، تح: عبد الكريم الفضيلي، الناشر: المكتبة العصرية، ط2، 1420هـ - 1999م، ج1.
- 15 - ابن المُزَيَّن القرطبي، أحمد بن عمر بن إبراهيم (ت656هـ)، المُفهم لما أشكل من تلخيص كُتب مسلم، دار ابن كثير - دمشق، ط1، 1417هـ - 1996م، ج7.
- 16 - ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت804هـ)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تح: دار الفلاح، الناشر: دار النوادر - دمشق، ط1، 1429هـ - 2008م، ج36.
- 17 - ابن النجار الفتوحي، أبو البقاء محمد بن أحمد الحنبلي (ت972هـ)، شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الناشر: مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ - 1997م، ج4.
- 18 - ابن بلبان، محمد بن بدر الدين بن عبد الحق (ت1083هـ)، أخصر المختصرات في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تح: محمد العجمي، دار البشائر الإسلامية - بيروت، 1416هـ، ج1.
- 19 - ابن تيمية الجَد، عبد السلام بن عبد الله بن الخضر مجد الدين أبو البركات - جدُّ شيخ الإسلام - (ت652هـ)، المتقى في الأحكام الشرعية من كلام خير البرية، تح: طارق عوض الله، الناشر: دار ابن الجوزي - القاهرة، ط2، 1431هـ، ج2.

- 20 - ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الحنبلي (ت728هـ)، شرح العمدة - عمدة الفقه لابن قدامة-، تح: سعود العطيشان، الناشر: مكتبة العبيكان-الرياض، ط1، 1412هـ، 5مج.
- 21 - ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، 1408هـ، 6مج.
- 22 - ابن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، تح: محمد حامد، مكتبة السنة المحمدية-القاهرة، ط1، 1370هـ - 1951م، 1ج.
- 23 - ابن تيمية، المستدرک على مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمعه ورتبه وطبعه: محمد بن قاسم، 1408هـ، 5مج.
- 24 - ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، تح: محمد رشيد رضا، الناشر: لجنة التراث العربي، 2مج - 5ج.
- 25 - ابن جُزَيّ، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله الغرناطي (ت741هـ)، القوانين الفقهية، دار الفكر، 1ج.
- 26 - ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت852هـ)، تبين العجب بما ورد في شهر رجب، تح: طارق عوض الله، الناشر: مؤسسة قرطبة، 1ج.
- 27 - ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، الناشر: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ - 1989م، 4ج.
- 28 - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة-بيروت، 1379هـ، 10مج.
- 29 - ابن حجر العسقلاني، موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر، تح: حمدي السلفي، وصبحي السامرائي، الناشر: مكتبة الرشد-الرياض، ط2، 1414هـ، 2ج.
- 30 - ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي (ت973هـ)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى-مصر، 1357هـ، 10مج.

- 31 - ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد الأندلسي (ت456هـ)، المحلى بالآثار، دار الفكر-بيروت، 12مج.
- 32 - ابن حزم الظاهري، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الكتب العلمية-بيروت، 1ج.
- 33 - ابن خزيمة، محمد بن إسحاق (ت311هـ)، الصحيح، تح: محمد الأعظمي، الناشر: المكتب الإسلامي-بيروت، 4ج.
- 34 - ابن رَجَب، أحمد بن رجب السُّلامي (ت795هـ)، لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، الناشر: دار ابن حزم، ط1، 1424هـ، 1ج.
- 35 - ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت520هـ)، المقدمات الممهدة، دار الغرب الإسلامي، 1408هـ، 3مج.
- 36 - ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد (ت595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث-القاهرة، 1425هـ، 4مج.
- 37 - ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز (ت1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار= حاشية ابن عابدين، دار الفكر-بيروت، ط2، 1412هـ، 6مج.
- 38 - ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النمري القرطبي (ت463هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، تح: محمد الموريتاني، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة-الرياض، ط2، 1400هـ- 1980م، 2ج.
- 39 - ابن عُثيمين، محمد بن صالح العثيمين الوهيبي التميمي (ت1421هـ)، شرح رياض الصالحين، دار الوطن للنشر-الرياض، ط1، 1426هـ، 6ج.
- 40 - ابن عُثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي-الدّمام، ط1، 1428هـ، 15مج.
- 41 - ابن عُثيمين، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، الناشر: دار الوطن، ط الأخيرة، 1413هـ، 26ج.

- 42 - ابن قدامة، موفق الدّين عبد الله بن أحمد الجماعيلي المقدسي الحنبلي (ت620هـ)، المغني، الناشر: مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م، 10ج.
- 43 - ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، 1414هـ، 4مج.
- 44 - ابن القيم، محمّد بن أبي بكر بن أيوب «ابن قيم الجوزية» (ت751هـ)، إعلام الموقعين، تح: محمّد إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م، 4ج.
- 45 - ابن القيم، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي-بيروت، 4ج.
- 46 - ابن القيم، تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علّله ومشكلاته=تهذيب السنن، الناشر: دار ابن حزم-بيروت، ط2، 1440هـ - 2019م، 3ج.
- 47 - ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي (ت774هـ)، إرشاد الفقيه إلى معرفة أدلة التنبيه، تح: بهجة أبو الطيب، الناشر: مؤسسة الرسالة-بيروت، ط1، 1416هـ - 1996م، 2ج.
- 48 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم= تفسير ابن كثير، تح: محمّد حسين، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1419هـ، 8ج.
- 49 - ابن اللحام البعلي، علاء الدّين بن محمّد بن عباس الحنبلي (ت803هـ)، القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية، تح: عبد الكريم الفضيلي، الناشر: المكتبة العصرية، ط2، 1420هـ - 1999م، 1ج.
- 50 - ابن ماجة، محمّد بن يزيد القزويني (ت273هـ)، سنن ابن ماجة، تح: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة، 2مج.
- 51 - ابن مازة، برهان الدّين بن محمود بن أحمد (ت616هـ)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تح: عبد الكريم الجندي، دار الكتب العلمية-بيروت، 1424هـ، 9مج.
- 52 - ابن مفلح، إبراهيم بن محمّد الراميني الصالحي (ت763هـ)، الفروع، تح: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، 1424هـ، 11مج.

53 - ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية-بيروت، 1418هـ، مج8.

54 - ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت319هـ)، الإشراف على مذاهب العلماء، تح: صغير الأنصاري، الناشر: مكتبة مكة الثقافية-الإمارات، ط1، 1425هـ- 2004م، 10ج.

55 - ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر-بيروت، ط6، 1417هـ، 15مج.

56 - ابن مهران العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل (ت395هـ)، الفروق اللغوية، تح: محمد سليم، الناشر: دار العلم والثقافة-القاهرة، 1ج.

57 - ابن مودود، عبد الله بن محمود الموصلي (ت683هـ)، الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي-القاهرة، 1356هـ، 5مج.

58 - ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد (ت970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الرقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، 9مج.

59 - ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت861هـ)، فتح القدير، دار الفكر، 10ج.

60 - أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب المعتزلي (ت436هـ)، المعتمد، تح: خليل الميس، الناشر: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ، 2ج.

61 - أبو داود، سليمان الأشعث السجستاني (ت275هـ)، سنن أبي داود، المكتبة العصرية-بيروت، 4مج.

62 - أبو داود، مسائل الإمام أحمد - برواية أبي داود -، تح: طارق عوض، مكتبة ابن تيمية-القاهرة، 1420هـ، 1ج.

63 - أبو زهرة، محمد أحمد مصطفى أحمد المعروف بأبي زهرة (ت1394هـ)، أصول الفقه، الناشر: دار الفكر العربي-القاهرة، ط1.

64 - أبو النجا الحجاوي، موسى بن أحمد (ت 968هـ)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تح: عبد اللطيف السبكي، دار المعرفة-بيروت، 4 مج.

65 - أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين الحنبلي (ت 458هـ)، التعليق الكبير في المسائل الخلافية بين الأئمة، دار النوادر-دمشق، ط 16، 1435هـ - 2014م، 2 مج.

66 - الأثرم، أبو بكر أحمد بن محمد الإسكافي الطائي (ت 273هـ)، ناسخ الحديث ومنسوخه، تح: عبد الله المنصور، ط 1، 1420هـ - 1999م، 1 ج.

67 - أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني (ت 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421هـ - 2001م، 45 مج.

68 - أحمد بن حنبل، الجامع في العلل ومعرفة الرجال، رواية المروزي وغيره، تح: وصي الله محمد، الدار السلفية-بومباي، ط 1، 1408هـ - 1988م.

69 - الأرناؤوط، عبد القادر السوري الكوسوفي (ت 1424هـ)، محقق كتاب جامع الأصول في أحاديث الرسول - لابن الأثير الجزري (ت 606هـ)، الناشر: مكتبة دار البيان، ط 1، 12 ج.

70 - الأصفهاني، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان الداودي، الناشر: دار القلم-بيروت، ط 1، 1412هـ، 1 ج.

71 - الألباني، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني بن نجاتي بن آدم، الأشقودري (ت 1420هـ)، إرواء الغليل في تخرج أحاديث منار السبيل، الناشر: المكتب الإسلامي، ط 1، 1399هـ - 1979م، 9 ج.

72 - الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (ت 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي-بيروت، ط 1، 1424هـ - 2003م، 4 ج.

- 73 - الأنصاري السنيكي، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا (ت 926هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، 4مج.
- 74 - الأنصاري السنيكي، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، المطبعة الميمنية، 5مج.
- 75 - الأنصاري السنيكي، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، دار الفكر-بيروت، 1414هـ، 2مج.
- 76 - الأنصاري المنبجي، علي بن زكريا الخزر جي (ت 686هـ) اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، تح: محمد المراد، دار القلم - دمشق، ط2، 1414هـ، 2مج.
- 77 - البابر تي، أكمل الدين محمد بن محمد، ابن جمال الدين الرومي (ت 786هـ)، العناية شرح الهداية، دار الفكر، 10ج.
- 78 - الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف التجيبي (ت 474هـ)، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح: عبد المجيد تركي، الناشر: دار الغرب الإسلام ي-بيروت، ط2، 1995م، 2مج.
- 79 - البجيرمي، سليمان بن محمد الشافعي (ت 1221هـ)، حاشية البجيرمي على الخطيب = تحفة الحبيب، الناشر: دار الفكر، 1415هـ - 1995م، 4ج.
- 80 - البخاري، عبد العزيز بن أحمد (ت 730هـ)، كشف الأسرار-شرح أصول البزدوي-، دار الكتاب الإسلامي-القاهرة، 4ج.
- 81 - البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي (ت 256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تح: محمد الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، 9مج.
- 82 - البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي البنجلاديشي (ت 1395هـ)، التعريفات الفقهية، الناشر: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ - 2003م.
- 83 - البركتي، قواعد الفقه، ط1، 1986م، 1ج.

- 84 - البلخي، لجنة من العلماء برئاسة نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية = الفتاوى العالمكيرية، دار الفكر، ط2، 1310هـ، 6مج.
- 85 - بهاء الدين المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم، بن أحمد (ت624هـ)، العدة شرح العمدة، دار الحديث-القاهرة، 1424هـ، 1ج.
- 86 - البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح بن حسن بن إدريس (ت1051هـ)، دقائق أولي النهى = شرح منتهى الإرادات - لشرح غاية المنتهى لمرعي الكرمي -، عالم الكتب، 1414هـ، 3مج.
- 87 - البهوتي، الروض المربع شرح زاد المستقنع، تح: عبد القدوس محمد نذير، مؤسسة الرسالة، 1ج.
- 88 - البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، 6مج.
- 89 - التفتازاني، سعد الدين مسعود (ت793هـ)، شرح التلويح على التوضيح، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، 1416هـ-1996م، 2ج.
- 90 - التلمساني، محمد بن أحمد الحسني (ت771هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تح: محمد فركوس، الناشر: المكتبة المكية-مكة المكرمة، ط1، 1419هـ-1998م، 1ج.
- 91 - التميمي النجدي، محمد بن عبد الوهاب بن سليمان (ت1206هـ)، مختصر الإنصاف والشرح الكبير، تح: عبد العزيز الرومي وآخرون، ط1، مطابع الرياض-الرياض، 1ج.
- 92 - الجدعاني، حامد ابن مده بن حميدان، الوسوسة وأحكامها في الفقه الإسلامي، الناشر: دار الأندلس-جدة، ط1، 2001م، 1ج.
- 93 - الجمل، سليمان بن عمرو بن منصور (ت1204هـ)، فتوحات الوهاب بتوضيح منهج الطلاب = حاشية الجمل، دار الفكر-بيروت، 5ج.
- 94 - الجورقاني، الحسين بن إبراهيم الهمذاني (ت543هـ)، الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، تح: عبد الرحمن الفيرواني، الناشر: دار الصميعي-

الرياض، مؤسسة دار الدعوة التعليمية الخيرية-الهند، ط4، 1422هـ- 2002م، ج2.

95 - الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الملقب بإمام الحرمين (ت478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1418هـ- 1997م، ج2.

96 - الحُصْنِي، محمّد بن عبد المؤمن (ت829هـ)، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تح: بلطجي وسليمان، دار الخير-دمشق، 1994م، ج2.

97 - الحطّاب الرُّعَيْنِي، محمّد بن محمّد بن عبد الرحمن المغربي (ت954هـ)، مواهب الجليل-شرح مختصر خليل-، ط3، دار الفكر، 1412هـ، 6ميج.

98 - الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم (ت756هـ)، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تح: محمّد باسل، الناشر: دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ- 1996م، ج4.

99 - الحموي، أحمد بن محمّد مكي (ت1098هـ)، غمز عيون البصائر على الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ- 1985م، ج4.

100 - الخُرْشِي، محمّد بن عبد الله (ت1101هـ)، شرح مختصر خليل، دار الفكر-بيروت، 8ميج.

101 - الخضري بك، محمّد بن عفيفي الباجوري المصري (ت1345هـ)، أصول الفقه، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى، 1389هـ- 1969م، ج1.

102 - الخطّابي، حمد بن محمّد البستي (ت388هـ)، معالم السنن=شرح سنن أبي داود، الناشر: المطبعة العلمية-حلب، ط1، 1351هـ- 1932م، ج2.

103 - الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت463هـ)، الفقيه والمتفقه، تح: عادل العزاوي، الناشر: دار ابن الجوزي، 1417هـ- 1996م، ط1، ج2.

- 104 - الدسوقي المالكي، محمد بن أحمد بن عرفة (ت1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، 4مج.
- 105 - الدمياطي البكري، أبو بكر محمد «ابن شطا» (ت1310هـ)، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دار الفكر، ط1، 1418هـ، 4ج.
- 106 - الدمياري، محمد بن موسى (ت1405هـ)، النجم الوهاج في شرح المنهاج، دار المنهاج-جدة، ط1، 1425هـ-2004م، 10ج.
- 107 - الرازي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (ت666هـ)، تحفة الملوك (في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان)، تح: عبد الله أحمد، دار البشائر الإسلامية-بيروت، ط1، 1417هـ، 1ج.
- 108 - الرازي، مختار الصحاح، تح: يوسف محمد، الناشر: المكتبة العصرية-بيروت، ط5، 1420هـ-1999م، 1مج.
- 109 - الرباط، خالد، وعيد، سيد عزت، وعبد التواب، محمد، الجامع لعلوم الإمام أحمد-الفقه، دار الفلاح-مصر، ط1، 1430هـ-2009م، 22ج.
- 110 - الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي (ت1243هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، ط2، 1415هـ، 6ج.
- 111- الرملي، محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين (ت1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر-بيروت، ط1404هـ، 8ج.
- 112 - الرُّويَّاني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الطبرستاني (ت502هـ)، بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، تح: طارق فتحي، الناشر: دار الكتب العلمية، ط1، 2009م، 14ج.
- 113 - الزرقاني، محمد بن عبد الباقي الأزهري (ت1122هـ)، شرح الرقاني على الموطأ، تح: طه عبد الرؤوف، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية-القاهرة، ط1، 1424هـ-2003م، 4ج.

- 114 - الزَّركَشِيُّ الشافعي، محمد بن عبد الله بن بهادر (ت794هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، مكتبة قرطبة-القاهرة، ط1، 1998م، ج4.
- 115 - الزَّركَشِيُّ الحنبلي، محمد بن عبد الله الزركشي المصري (ت772هـ)، شرح الزركشي على مختصر الخرقى، ط1، 1993م، ج7.
- 116 - زيدان، عبد الكريم بن زيدان بن بيج العاني (ت1436هـ)، الوجيز في أصول الفقه، الناشر: مؤسسة قرطبة-بيروت، 1396هـ- 1976م، ج1.
- 117 - الزيلعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف (ت762هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، تح: محمد عوامة، الناشر: مؤسسة الريان-بيروت، ط1، 1418هـ- 1997م، ج4.
- 118 - الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي بن محجن البارعي (ت743هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الرقائق، المطبعة الأميرية-القاهرة، 1313هـ، 6مج.
- 119 - السرخسي، شمس الأئمة محمد أحمد بن أبي سهل (ت490هـ)، المبسوط، دار المعرفة-بيروت، 1414هـ، 30مج.
- 120 - السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (ت1376هـ)، التعليقات على عمدة الأحكام، دار عالم الفوائد، ط1، 1431هـ- 2010م، 1مج.
- 121 - السُّغدي، أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد، التنف في الفتاوى، تح: صلاح الدين الناهي، دار الفرقان-عمّان، ط2، 1404هـ، 2مج.
- 122 - السمرقندي، محمد بن أحمد (ت540هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2، 1414هـ، 3مج.
- 123 - السيوطي، الجلال السيوطي؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضير (ت911هـ)، الأشباه والنظائر، الناشر: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ- 1990م، ج1.
- 124 - السيوطي، شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، تح: محمد الحفناوي، مكتبة الإيمان-القاهرة، 1420هـ- 2000م، 1مج.

- 125 - السيوطي، نور اللمعة في خصائص الجمعة، دار ابن القيم، ط1، 1406هـ، ج1.
- 126 - الشاشي القفال، محمد بن أحمد الفارقي (ت507هـ)، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، تح: ياسين درادكة، الناشر: دار الأرقم-عمان، ط1، 1980م، ج3.
- 127 - الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، تح: مشهور آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م، ج2، مج، ج7.
- 128 - الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس (ت204هـ)، الأم، دار المعرفة-بيروت، 1410هـ، ج8، مج.
- 129 - الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب (ت977هـ)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، دار الفكر-بيروت، ج2، مج.
- 130 - الشرنبلالي، حسن بن عمار الحنفي (ت1069هـ)، مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح، المكتبة العصرية، ط1، 1425هـ-2005م، ج1.
- 131 - الشرواني، عبد الحميد الداغستاني المكي (ت1301هـ)، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، ط دار الفكر-بيروت، ج10.
- 132 - الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني (ت1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الناشر: دار الفكر-بيروت، 1415هـ-1995م، ج7، مج.
- 133 - الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت548هـ)، الملل والنحل، الناشر: مؤسسة الحلبي-القاهرة، ج3.
- 134 - الشوكاني، محمد بن علي اليمني (ت1250هـ)، إرشاد الفحول، تح: أحمد عناية، دار الكتاب العربي-بيروت، ط2، 1412هـ، ج2.

- 135 - الشوكاني، الدراري المضية شرح الدرر البهية، الناشر: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ-1987م، ج2.
- 136 - الشوكاني، نيل الأوطار، تح: عصام الصبابطي، الناشر: دار الحديث- القاهرة، ط1، 1413هـ-1993م، ج8.
- 137 - الشوكاني، وبل الغمام على شفاء الأوام-العطشى والمرضى-، تح: محمد حلاق، الناشر: مكتبة ابن تيمية-القاهرة، 1416هـ، ج2.
- 138 - الشيباني، محمد بن الحسن بن فرقد (ت189هـ)، الحجة على أهل المدينة، تح: مهدي القادري، عالم الكتب-بيروت، ط3، 1403هـ، ج4.
- 139 - الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزابادي (ت476هـ)، التبصرة في أصول الفقه، تح: محمد هيتو، الناشر: دار الفكر-دمشق، ط1، 1403هـ، ج1.
- 140 - الشيرازي، التنبيه في الفقه الشافعي، ط عالم الكتب، ج1،
- 141 - الشيرازي، اللّمع في أصول الفقه، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، ط2، 1424هـ-2003م، ج1، ج2.
- 142 - الشيرازي، المذهب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، ج3.
- 143 - الصاوي، أحمد بن محمد الخلوتي (ت1241هـ)، بلغة السالك لأقرب المسالك-المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير-، الناشر: دار الكتب العلمية، 1995م، ج4.
- 144 - الصنعاني، محمد بن إسماعيل الحسني الكحلاني «الأمير» (ت1182هـ)، سُبُل السلام، الناشر: دار الحديث، ج2.
- 145 - الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الآملي (ت310هـ)، تاريخ الأمم والملوك = تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1987م، ج5.
- 146 - الطبري، تفسير الطبري-جامع البيان في تأويل القرآن-، تح: أحمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ-2000م، ج24.

- 147 - الطبري، تهذيب الآثار، تح: محمود شاكر، الناشر: مطبعة المدني - القاهرة، 2ج.
- 148 - الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة (ت321هـ)، شرح معاني الآثار، تح: النجار وجاد الحق، عالم الكتب، ط1، 1414هـ، 5ج.
- 149 - الطحطاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت1231هـ)، حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، تح: محمد خالدي، دار الكتب العلمية - بيروت، 1418هـ، 1ج.
- 150 - العاصمي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي (ت1392هـ)، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، ط1، 1397هـ، 7ج.
- 151 - العبدري، محمد بن يوسف الغرناطي (ت897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ - 1994م، 8ج.
- 152 - العدوي، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي (ت1189هـ)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تح: يوسف البقاعي، دار الفكر - بيروت، 1414هـ، 2مج.
- 153 - العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن (ت806هـ)، وابنه أحمد - ولي الدين العراقي -، أحمد بن الحافظ الكبير أبي الفضل عبد الرحيم «ابن العراقي» (ت826هـ)، شرح تقريب الأسانيد = طرح الشريب في شرح «التقريب - للبيضاوي»، دار إحياء التراث العربي، 8مج.
- 154 - العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير الصديقي (ت1329هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 1415هـ، 14ج.
- 155 - عُليش، محمد بن أحمد بن محمد (ت1299هـ)، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر - بيروت، 1409هـ، 9مج.
- 156 - العيني الغيتابي، محمود بن أحمد بن موسى الغيتابي الحنفي (ت855هـ)، البناية شرح الهداية، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1420هـ - 2000م، 13ج.

157 - العيني الغيتابي، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار إحياء التراث العربي-بيروت، 1421هـ- 2001م، 13 ج.

158 - العيني الغيتابي، نَحْب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، تح: ياسر أبو تميم، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-قطر، ط1، 1429هـ- 2008م، 19 مج.

159 - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت505هـ)، الوسيط في المذهب، تح: أحمد إبراهيم ومحمد تامر، دار السلام-القاهرة، 1417هـ، 7 مج.

160 - الغمراوي، محمد الزُّهري (ت1337هـ)، السراج الوهاج على متن المنهاج، دار المعرفة-بيروت، 1 ج.

161 - فارس العبيدي، أفعال الاستثناء، WordPress.com.

162 - الفاكهاني، عمر بن علي بن سالم بن صدقة اللخمي (ت734هـ)، رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام، تح: نور الدين طالب، الناشر: دار النوادر-سوريا، ط1، 1431هـ- 2010م، 5 ج.

163 - فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي خطيب الري (ت606هـ)، المحصول، تح: طه العلواني، الناشر: مؤسسة، ط3، 1418هـ- 1997م، 6 ج.

164 - الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت817هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح: محمد النجار، الناشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية-القاهرة، 6 ج.

165 - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث-مؤسسة الرسالة-بيروت، ط8، 1426هـ- 2005م، 1 ج.

166 - القاري، علي بن سلطان محمد، الهروي (ت1014هـ)، مِرْقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الناشر: دار الفكر-بيروت، ط1، 1422هـ، 9 ج.

- 167 - القُبِّي، محمّد علي بن بوزيد بن فركوس الجزائري، بحث علمي حول: حكم صيام المسافرين ومدى أفضليته في السفر، 1424هـ - 2004م.
- 168 - القرافي، شهاب الدّين أحمد بن إدريس (ت684هـ)، الذخيرة، تح: سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط1، 1994م، 14ج.
- 169 - القرافي، شرح تنقيح الفصول، تح: طه سعد، الناشر: شركة الطباعة المتحدة، ط1، 1393هـ - 1973م، 1ج.
- 170 - القرطبي، محمّد بن أحمد الخزرجي (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن=تفسير القرطبي، تح: البردوني وأطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية-القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م، 20ج.
- 171 - القسطلاني، أحمد بن محمّد (ت923هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية-مصر، ط7، 1323هـ، 10ج.
- 172 - قلعه جي، محمّد رواس - قنبي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، الناشر: دار النفائس، ط2، 1408هـ - 1988م، 1ج.
- 173 - القليوبي الشافعي، مصطفى، المكروه يُسقط فضيلة الجماعة، دار الكتب العلمية-بيروت، 2018م، 1ج.
- 174 - القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي الحنفي (ت978هـ)، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تح: يحيى مراد، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، ط1424هـ - 2004م، 1ج.
- 175 - الكاساني، علاء الدّين أبو بكر بن مسعود (ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ - 1986م، 7ج.
- 176 - الكاندهلوي، محمّد زكريا (ت1402هـ)، أوجز المسالك إلى موطأ مالك، تح: تقي الدّين الندوي، الناشر: دار القلم، 1424هـ - 2003م، 17مج.

177 - الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني «أبو البقاء» (1094هـ)، الكليات -معجم في المصطلحات والفروق اللغوية-، تح: عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة-بيروت، 1ج.

178 - الكوسج، إسحاق بن منصور بن مهران «الكوسج» (ت251هـ)، مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهوية، الجمعية الإسلامية للبحث العلمي-المدينة، 1425هـ، 9 مج.

179 - اللكنوي، عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري (ت1225هـ)، فواتح الرحموت -شرح مسلم الثبوت، للبهارى (ت1119هـ)-، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1423هـ - 2002م، 2مج.

180 - المارديني الحلبي، محمد بن عثمان الشافعي (ت871هـ)، الأنجم الزاهرات -على حل ألفاظ الورقات في أصول الفقه للجويني-، تح: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد-الرياض، ط3، 1996م، 1مج.

181 - مالك، مالك بن أنس بن عامر الأصبحي (ت179هـ)، الموطأ، تح: محمد الأعظمي، مؤسسة زايد-أبو ظبي، ط1، 1425هـ - 2004م، 1مج.

182 - مالك، المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م، 4مج.

183 - الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري (ت450هـ)، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، تح: معوض وعبد الواحد، دار الكتب العلمية-بيروت، 1419هـ، 19مج.

184 - الماوردي، الإقناع في فقه الشافعي، الناشر: دار إحسان-إيران، ط1، 1420هـ - 2000م، 1ج.

185 - المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم (ت1353هـ)، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية-بيروت، 10ج.

186 - المباركفوري، عبيد الله بن محمد الرحمانى (ت1414هـ)، الاختيارات الفقهية، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة، 1435هـ - 2014م، 1ج.

- 187 - مجموعة من الباحثين، بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف، الموسوعة الفقهية-الدُرر السُّنِّيَّة، الناشر: موقع الدرر السنية على الإنترنت، 1433هـ، ج3. dorar.net
- 188 - مجموعة من الباحثين، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، 1404هـ - 1427هـ، 45ج.
- 189 - المرداوي، علي بن سليمان (ت885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، ط2، 12مج.
- 190 - المرغيناني، علي أبي بكر بن عبد الجليل (ت593هـ)، الهداية في شرح بداية المبتدي، تح: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، 4مج.
- 191 - المسعودي، علي بن الحسين (ت346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: شارل، مطبعة شريعت-طهران، 1422هـ، 4ج.
- 192 - مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ = صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، 5مج.
- 193 - المناوي، محمد «عبد الرؤوف» بن تاج العارفين (ت1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، الناشر: عالم الكتب-القاهرة، ط1، 1410هـ، 1ج.
- 194 - المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى-مصر، ط1، 1356هـ، 6ج،
- 195 - المنجد، محمد صالح، القسم العربي من موقع -الإسلام، سؤال وجواب-، <https://islamqa.info>.
- 196 - المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي (ت656هـ)، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تح: إبراهيم شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1417هـ، 4ج.

- 197 - الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود البلدحي (ت683هـ)، الاختيار لتعليل المختار، الناشر: مطبعة الحلبي-القاهرة، 1356هـ - 1937م، 5ج.
- 198 - النجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي (ت1392هـ)، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، ط1، 1397هـ، 7ج.
- 199 - النسائي، أحمد بن شعيب بن عبد الرحمن (ت303هـ)، سنن النسائي، تح: أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية-حلب، 1406هـ، 8ج.
- 200 - النفراوي، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا الأزهري المالكي (ت1126هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، الناشر: دار الفكر، ط1، 1415هـ - 1995م، 2ج.
- 201 - النملة، عبد الكريم بن علي، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد-الرياض، ط1، 1420هـ - 1999م، 5ج.
- 202 - النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي-عمّان، ط3، 1412هـ - 1991م، 12ج، (2/254).
- 203 - النووي، المجموع شرح المذهب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، دار الفكر، 20مج.
- 204 - النووي، المنهاج=شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط2، 1392هـ، 18ج.
- 205 - النويري، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري النويري (ت733هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تح: مفيد قمحية، نشر دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1424هـ - 2004م، 33ج.
- 206 - لهيثمي، علي بن أبي بكر (ت807هـ)، موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان، تح: حسين الداراني، وعبد الكوشك، الناشر: دار الثقافة العربية-دمشق، ط1، 1412هـ - 1992م، 9ج.

اضطراب ثنائي القطب وأثره على التفريق بين الزوجين

د. أحمد أسعد شرف

أستاذ مساعد بكلية العلوم والدراسات
الإسلامية – فلسطين

أ. ودانية عصام محمد زين

باحثة بكلية العلوم والدراسات الإسلامية
تخصص القضاء الشرعي – فلسطين

ملخص

قد تطرأ على حياة الكثير من الأزواج بعض الأمور التي تخل بالمقاصد التي شرع النكاح لأجلها كالتناسل وتحقيق الوطاء والألفة وغيرها، وتجعل تحققها بين الزوجين بالأمر المحال، مما يجعل الزوجين يلجؤون إلى إنهاء الرابطة الزوجية لاستحالة استمراريتها بينهم، وبما أن الزوج قادر على إنهاؤها بملكيتها للطلاق بخلاف الزوجة، فقد يسرت لها الشريعة الإسلامية سبل مختلفة تستطيع من خلالها دفع ضرر الزوج عنها، والتخلص من ظلمه كالخلع، واللجوء إلى القاضي للتفريق عند رفض الزوج ذلك.

وجاء هذا البحث للحديث عن عيب نفسي ألا وهو اضطراب ثنائي القطب، وهو أحد العيوب التي قد تطرأ على الحياة الزوجية وتربكها وتجعل استمراريتها أمر غير ممكن، وتناولنا أيضاً الحديث عن أعراض وأسباب وطرق علاج هذا العيب، والتأصيل الفقهي له، والأحكام الفقهية المختلفة المتعلقة به، وتأثيره على

الرابطة الزوجية، واتبعنا فيه المنهجين الاستقرائي والتحليلي لملاءمتهم لأغراض البحث، وذلك من خلال نقل آراء الفقهاء ومناقشتها وتحليلها، ومن ثم ترجيح الرأي الذي فيه حفظ لمقاصد النكاح، وتحقيق للمصلحة العامة.

وبعد إتمامنا للبحث، توصلنا إلى أن أسباب الفرقة للعيب بين الزوجين غير مقتصرة على العيوب التي ورد ذكرها في كتب الفقهاء فقط، بل يمكن تعديها لكل عيب أمكن قياسه على العيوب السابق ذكرها في كتبهم كاضطراب ثنائي القطب، الذي يعد عيب مستحکم اتفق فيه رأي كلاً من الفقه والقانون على أنه عيب يفرق به بين الزوجين ضمن ضوابط معينة.

كما نوصي طلبة العلم بالبحث والتوسع بما يتعلق بالمواضيع الفقهية المعاصرة التي لم يرد لها حكم مسبق في كتب الفقهاء، وكتابة دراسة ثانية تتناول أحكام أخرى متعلقة بمرض اضطراب ثنائي القطب، كبيع المصاب بمرض اضطراب ثنائي القطب، وزواجه وطلاقه وغيرها.

الكلمات الدالة: اضطراب ثنائي القطب، الفرقة، الهوس، الاكتئاب.

Abstract

In the lives of many couples, certain issues may arise that undermine the purposes for which marriage was instituted, such as reproduction, intimacy, and affection, among others. These issues might render achieving these purposes between spouses impossible, leading them to resort to terminating the marital bond due to its impossibility to continue between them. Since the husband holds the authority to dissolve it through divorce, unlike the wife, Islamic Sharia has facilitated various means for her to protect herself from the harm of the husband and to seek relief from his injustice, such as 'Khul' (a form of divorce initiated by the wife) and resorting to a judge for separation when the husband refuses.

In this research, we addressed a psychological disorder, namely bipolar disorder, which is one of the defects that may

affect marital life, disrupt it, and make its continuity impossible. We also discussed the symptoms, causes, treatment methods of this defect, its jurisprudential foundation, the various jurisprudential rulings related to it, its impact on marital bonds, adopting both inductive and analytical methodologies to align them with the research purposes. This was achieved through conveying the opinions of jurists, discussing and analyzing them, and then favoring the opinion that preserves the objectives of marriage and serves the public interest.

Upon completing the research, we concluded that the reasons for separation due to defects between spouses are not limited to the defects mentioned solely in the books of jurisprudence. Instead, they can extend to any defect that can be likened to the previously mentioned defects in their books, such as bipolar disorder, which is considered a confirmed defect on which both jurisprudence and law agree as a defect justifying separation between spouses within specific criteria.

Furthermore, we take pleasure in recommending students of knowledge in particular, and people in general, to delve deeper into contemporary jurisprudential topics that haven't been previously addressed in the books of jurisprudence and to write further studies discussing other rulings related to bipolar disorder, such as the sale of someone affected by bipolar disorder, their marriage, divorce, and more.

Keywords: Bipolar Disorder, Separation, Mania, Depression.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، حمداً يوافي نعمه، ويكافئ مزيده، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه الأخيار الأطهار، أئمة الهدى وأعلام الدين، أما بعد:

جاءت شريعتنا الإسلامية بالأحكام المختلفة التي فيها حفظ للإنسان، وتمييزه عن غيره من الكائنات، وشرّعت لنا الأحكام المختلفة التي فيها حفظ للضرورات الخمس، التي يعتبر حفظ النسل أحدّها منها، فجاءت بتشريع الزواج وتحريم الزنا لتحقيق هذه الضرورة، وتكوين الأسرة التي تعتبر أساس صلاح المجتمع وفساده، لذلك فقد حرصت شريعتنا الإسلامية على بيان الأحكام المختلفة المتعلقة بالعلاقات الزوجية وضوابطها وحدودها.

ومما لا شك فيه بأن هنالك بعض الأمور التي تطرأ على العلاقات الزوجية وتزعزعها، وتؤدي إلى هدم الاستقرار بها، مما يجعل الطرفين غير قادرين على الاستمرار بالزوجية، والتوصل إلى قرار الفرقة، وحتى لا يبغى أحدهما على الآخر، ويظلم القوي الضعيف، وضعت الشريعة الإسلامية ضوابط لإنهاء هذه الرابطة الزوجية.

إن الفرقة التي تقع بين الزوجين متعددة الأنواع، فقد تكون بإرادة كلا الزوجين، أو بإرادة أحدهما فقط، وتكون بحكم من القاضي، أما التفريق بين الزوجين للعيب النفسي عامة، واضطراب ثنائي القطب⁽¹⁾ خاصة، الذي تدور دراستي في هذا البحث حوله، إنما تقع بحكم القاضي بطلب من أحد الزوجين، وغالبًا ما تكون الزوجة لقدرة الزوج على إنهاء الزوجية بملكته للطلاق، وهذه الفرقة جاءت لرفع الضرر الفاحش الواقع على الطرف السليم بسبب إصابة الطرف الآخر باضطراب ثنائي القطب الذي لا يمكن المقام معه؛ لكونه مرض مستحكم لم يتوصل الطب الحديث اليوم إلى علاج كلي له بعد.

ولكون هذا المرض النفسي معاصر لم يرد ذكره في كتب الفقهاء، وجهالة الكثيرين حول الأحكام الفقهية المتعلقة به، فكان لا بد من أن نبث حول أعراض وأسباب هذا المرض، وقياسه على العيوب الأخرى التي ورد الحكم فيها، وبيان أهم الأحكام الفقهية المتعلقة به التي توصلت إليها من خلال دراستي، لعلنا نستفيد ونُفيد، وننير بصيرة الآخرين حول الأحكام التي يجب اتباعها عند

(1) تم تعريف هذا المصطلح وبيان مفهومه في الصفحة السادسة (6) من هذه الدراسة.

تعرض أي شخص لواقعة الإصابة بمرض نفسي لم يرد ذكر لأحكامه في كتب الفقهاء.

مشكلة الدراسة

بعد انتشار الأمراض المختلفة والعيوب المستحدثة في زمننا هذا، ومع انتشار فساد الذمم، وضعف الإيمان في القلوب، وجهالة الأحكام المتعلقة بالعيوب الحديثة، أدى ذلك إلى استغلال بعض الأزواج هذه الأمراض لإلحاق الضرر بالطرف الآخر مع التعليل بجهالته لأحكامها؛ لذلك سنتناول في هذا البحث أحد أهم الأمراض المستحدثة لبيان الأحكام المتعلقة به ألا وهو اضطراب ثنائي القطب وتأثيره على الرابطة الزوجية، وسنجيب في هذه الدراسة على الأسئلة المتفرعة من السؤال الرئيسي، وهي على النحو التالي:

1. ما المقصود باضطراب ثنائي القطب؟
 2. ما هي الأحكام المتعلقة به؟
 3. كيف يؤثر هذا المرض على الحياة والرابطة الزوجية؟
- سنتناول في هذه الدراسة التي بين أيديكم الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها فيما يتعلق بمرض اضطراب ثنائي القطب، وأحكامه، وتأثيره على الرابطة الزوجية.

أهداف الدراسة

1. بيان مفهوم اضطراب ثنائي القطب.
2. عرض التأصيل الفقهي لاضطراب ثنائي القطب.
3. مناقشة آراء الفقهاء فيما يتعلق بحكم التفريق بين الزوجين باضطراب ثنائي القطب.
4. معرفة نوع الفرقة الواقعة بين الزوجين بسبب اضطراب ثنائي القطب.

أهمية الدراسة

1. أهمية بيان مفهوم اضطراب ثنائي القطب وأعراضه، وأسباب الإصابة به خاصة بعد انتشاره وتفشيه في زمننا المعاصر.
2. أهمية بيان التأصيل الفقهي لمرض اضطراب ثنائي القطب لعدم وروده في الكتب السابقة للفقهاء.
3. أهمية بيان حكم التفريق بين الزوجين باضطراب ثنائي القطب لتأثيره على الحياة الزوجية.
4. أهمية بيان نوع الفرقة الواقعة بين الزوجين بعد التفريق باضطراب ثنائي القطب.

منهجية الدراسة

سنستخدم في هذه الدراسة المنهجين الاستقرائي والتحليلي لملائمتهم لأغراض البحث، وذلك بجمع المعلومات المختلفة حول موضوع الدراسة، ونقل آراء الفقهاء فيما يتعلق بالتفريق بين الزوجين لاضطراب ثنائي القطب، وسنناقش هذه الآراء، ومن ثم ترجيح الرأي الملائم والصحيح، الذي فيه تحقيق للمصلحة العامة، وحفظ لمقاصد النكاح، ورفع للظلم، ودفع للفساد.

الدراسات السابقة

أثناء تدويننا لهذه الدراسة التي بين أيديكم، واجهنا مشكلة النقص في الكتب المتحدثة عن الموضوع الذي تدور حوله هذه الدراسة لكونه أحد المواضيع المعاصرة، وبعد البحث المتواصل وجدنا بعضًا من الدراسات السابقة التي دُوِّنت وتطُرقت إلى الحديث عن التفريق للعيوب النفسية عامة وعيب اضطراب ثنائي القطب خاصة، ومن هذه الدراسات:

1. خلود بنت عبد الرحمن المهيزع، وهي بعنوان أحكام المريض النفسي في الفقه الإسلامي، دراسة تحليلية، قُدمت سنة 2010 ميلادي في الرياض،

وتحدثت فيها عن المرض النفسي والأحكام الشرعية المختلفة المتعلقة بالمرضى النفسي⁽²⁾.

2. نجلاء إبراهيم بركات عبد المجيد⁽³⁾، وهي بعنوان اضطراب ثنائي القطب وأثره على إنهاء عقد النكاح، دراسة فقهية مقارنة، قُدمت سنة 2022 في أسبوط، وتحدثت فيها عن الأحكام المتعلقة باضطراب ثنائي القطب وكيفية تأثيره على عقد النكاح في كل من الفقه والقانون⁽⁴⁾.

3. عبد الرحمن محمد بالول⁽⁵⁾، وهي بعنوان أثر اضطراب ثنائي القطب على التفريق بين الزوجين، دراسة فقهية مقارنة قُدمت في قطر سنة 2017م، وتحدثت فيها عن اضطراب ثنائي القطب وتأصيله الفقهي، والأحكام المتعلقة به في الفقه والقانون، وكيفية تأثيره على الفرقة بين الزوجين⁽⁶⁾.

خطة البحث

المبحث التمهيدي: مفردات الدراسة (الفرقة، اضطراب ثنائي القطب، الهوس، الاكتئاب).

المطلب الأول: مفهوم الفرقة لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: مفهوم اضطراب ثنائي القطب لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثالث: مفهوم كل من الهوس والاكتئاب.

المبحث الأول: أسباب اضطراب ثنائي القطب، وأعراضه، وطرق علاجه

المطلب الأول: أسباب اضطراب ثنائي القطب.

(2) المهيزع، أحكام المريض النفسي في الفقه الإسلامي، (رسالة دكتوراه منشورة عام 1437هـ/ 2015م)، إشراف الدكتور إبراهيم بن ناصر الحمود، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الرياض، عام 1431هـ/ 2010م).

(3) دكتور محاضر، في كلية البنات الإسلامية في أسبوط.

(4) عبد المجيد، اضطراب ثنائي القطب وأثره على إنهاء عقد النكاح، جامعة الأزهر الشريف، جمهورية مصر، أسبوط، عام 1444هـ/ 2022م).

(5) مدرس منتدب بالهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب في دولة الكويت.

(6) بالول، أثر الاضطراب ثنائي القطب على التفريق بين الزوجين، (رسالة ماجستير منشورة عام 1442هـ/ 2020م)، جامعة قطر، (عام 1439هـ/ 2017م).

المطلب الثاني: أعراض اضطراب ثنائي القطب.

المطلب الثالث: طرق علاج اضطراب ثنائي القطب.

المبحث الثاني: التأصيل الفقهي لمرض اضطراب ثنائي القطب، وحكم التفريق بين الزوجين بإصابة أحدهما به، ونوع الفرقة التي تقع بين الزوجين بسببه
المطلب الأول: التأصيل الفقهي لمرض اضطراب ثنائي القطب.

المطلب الثاني: حكم التفريق بين الزوجين بإصابة أحدهما باضطراب ثنائي القطب.

المطلب الثالث: نوع الفرقة التي تقع بين الزوجين بسبب اضطراب ثنائي القطب.

المبحث التمهيدي: مفردات الدراسة (الفرقة، اضطراب ثنائي القطب، الهوس، الاكتئاب)

المطلب الأول: مفهوم الفرقة لغةً واصطلاحاً

الفرقة لغةً: «الفرق خلاف الجمع فرقه يفرقه فرقاً وفرقه وقيل فرق للصالح فرقاً فرق للإفساد تفريقاً وانفراق الشيء وتفرّق وافترق»⁽⁷⁾.

«(فرق) بين القوم أحدث بينهم فرقة وبين المتشابهين أي ميز بعضهما من بعض، ويقال فرق القاضي بين الزوجين أي حكم بالفرقة بينهما، والشيء جعله فرقاً، والله القرآن أنزله منجماً مفرقاً والأشياء قسمها»⁽⁸⁾، كما قال الله في كتابه الكريم ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران: 105).

الفرقة اصطلاحاً: عرّف العلماء الفرقة بعدة تعريفات منها:

«إبطال ملك النكاح على الزوج من غير رضاه»⁽⁹⁾.

(7) ابن منظور، لسان العرب، 10/299.

(8) مصطفى، الزيات، عبد القادر، النجار، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، 2/685.

(9) الكاساني، بدائع الصنائع، 2/330.

وعرفها آخرون على أنها: «انقطاع العلاقة الزوجية بين الزوجين»⁽¹⁰⁾.

تعريف الباحثان: الفُرقة هي: إنهاء عقد الزواج والحقوق الزوجية للزوج على زوجته بطلب من الزوجة، سواء أرضي الزوج أم لا.

المطلب الثاني: مفهوم اضطراب ثنائي القطب لغةً واصطلاحاً

الاضطراب لغةً: «الاضطراب بمعنى الحركة. واضطرب أمره أي اختل»⁽¹¹⁾.

«ضارب فلان فلاناً مضاربةً وتضاربوا واضطربوا ورميته، فما اضطرب أي ما تحرك، واضطربت الأمور أي اختلفت»⁽¹²⁾.

الاضطراب اصطلاحاً: «حالة نفسية تصبح فيها سمات الشخصية غير مرنة، وغير مهتمة بالالتزامات الاجتماعية، وتفقد الشخصية المضطربة الشعور مع الآخرين، وتسبب لصاحبها خلل ملحوظ في أداء وظائفه، وعدم القدرة على التوافق مع البيئة وإدراكها، وعدم القدرة على التوافق مع النفس وتصور الذات»⁽¹³⁾.

القطب لغةً: «(قَطَبَ) القاف والطاء والباء أصل صحيح يدل على الجمع. يقال: جاءت العرب قَاطِبَةً، إذا جاءت بأجمعها. ويقال قَطَبْتُ الكأس أَقْطِبُهَا قَطْبًا، إذا مزجتها. وَالْقِطَابُ: المزاج. ومنه قولهم: قَطَبَ الرجل ما بين عينيه»⁽¹⁴⁾.

اضطراب ثنائي القطب: «هو اضطراب نفسي مزمن ومتوارث يصاب به الإنسان بنوبات متكررة حدها الأدنى نوبتين على الأقل، يضطرب فيها مزاج الشخص ومستوى نشاطه بشكل عميق. كما ويؤدي هذا الاضطراب في بعض الأحيان إلى ارتفاع في المزاج وزيادة في النشاط وهو ما يسمى (بالهوس أو الهوس الخفيف)⁽¹⁵⁾، وفي أحيانٍ أخرى يؤدي إلى هبوط في المزاج، وانخفاض

(10) الشلبي، أحكام الأسرة في الإسلام، ص461.

(11) الرازي، مختار الصحاح، 183/1.

(12) الفيومي، المصباح المنير في غريب شرح الكبير، 359/2.

(13) غانم، المرأة واضطرابات النفسية والعقلية، ص212.

(14) الرازي، مقاييس اللغة، 105/5.

(15) تم تعريف هذا المصطلح وبيان مفهومه في الصفحة السابعة (7) من هذه الدراسة.

في الطاقة والنشاط أي يؤدي إلى ما يسمى (بالاكتئاب)⁽¹⁶⁾، أو تناوب الاثنين في حالة المريض⁽¹⁷⁾.

تعريف الباحثان: اضطراب ثنائي القطب: هو مرض نفسي ينتقل بالتوارث، تتردد حالة المصاب به ما بين الهوس والاكتئاب، ويؤثر بشكل رئيسي على مزاج الفرد ونشاطه، حيث يشعر المصاب به دائماً بمشاعر متناقضة، كأن ينقلب بشكل مفاجئ من أقصى السعادة إلى أدنى الحزن والاكتئاب، أو أن يشعر بالنعاس الشديد والكسل أحياناً، وفي النشاط المبالغ فيه في أحيان أخرى.

المطلب الثالث: مفهوم كل من الهوس والاكتئاب

بناءً على التعريف السابق لاضطراب ثنائي القطب، نتوصل إلى أن مريض ثنائي القطب تكون حالته متذبذبة، ومتردة ما بين نوبات الهوس والاكتئاب، وحتى يتضح لنا ذلك لا بد من تعريف كل من الهوس والاكتئاب.

أولاً: نوبة الهوس/ أو الهوس الخفيف

الهوس: هو عبارة عن مرض نفسي، وحالة من التأثير الشديد على مزاج الفرد وانفعالاته وتصرفاته، بحيث يغلب عليها السعادة المفرطة والابتهاج، مع مزيج من الحماس والإثارة، ولكن بشكل مبالغ فيه على خلاف المعتاد مقارنة بحالة الفرد السائدة، وبصورة غريبة نوعاً ما. والهوس الخفيف مطابق للهوس ولكن بصورة تكون فيها انفعالات الفرد أقل حدة⁽¹⁸⁾.

(16) تم تعريف هذا المصطلح وبيان مفهومه في الصفحة السابعة (7) من هذه الدراسة.
(17) عكاشه، الطب النفسي المعاصر، ص403، موقع اليوم السابع على شبكة الإنترنت، مروة حسونة، مؤتمر الصحة النفسية يعلن: علاج جديد للاضطراب الوجداني ثنائي القطب، <https://www.youm7.com>، 11/10/2023.

(18) زهران، التوجيه والإرشاد النفسي، 157/1، البالول، أثر الاضطراب ثنائي القطب على التفريق بين الزوجين، (رسالة ماجستير منشورة عام 1442هـ/2020م)، جامعة قطر، (عام 1439هـ/2017م)، ص61.

ثانياً: نوبة الاكتئاب

الاكتئاب: اضطرابات تتصف بانخفاض حاد في مزاج الفرد وطاقته، وقلة في نشاطه، وشيوع شعوره بالتعب الشديد بعد أقل مجهود يبذله، بالإضافة إلى الشعور باضطراب في القدرة على السماع للآخرين، والاهتمام بالأشياء من حوله، وتقل شهيته تجاه تناول الطعام، وينخفض تقدير المرء لنفسه، ويشعر بأنه فاقد للقيمة حتى في أخف الحالات شدة⁽¹⁹⁾.

وعلى الرغم من أن الأعراض التي تظهر على المصاب (باضطراب ثنائي القطب) هي نوبات الهوس والاكتئاب، إلا أن السبب من وراء تسميته بهذا الاسم وتمييزه عنها؛ أن اضطراب ثنائي القطب يتميز بالشفاء ما بين النوبة والنوبة، كما ويتساوى الجنسان في معدل إصابتهما بهذا الاضطراب أكثر من الاضطرابات النفسية الأخرى، بالإضافة إلى أنه يندر إيجاد مرضى يعانون من نوبات هوس متكررة فقط، وحتى إن وجدوا فإنهم يتشابهون مع مرضى الهوس الذين يصابون بنوبات من الاكتئاب ما بين الحين والآخر، وتبدأ نوبات الهوس بشكل مفاجئ، وتتراوح مدة النوبة ما بين أسبوعين إلى خمسة أشهر، أما نوبة الإكتئاب فإن متوسط مدتها ستة أشهر⁽²⁰⁾.

المبحث الأول: أسباب اضطراب ثنائي القطب، وأعراضه، وطرق علاجه

المطلب الأول: أسباب اضطراب ثنائي القطب

يعد اضطراب ثنائي القطب من الأمراض النفسية التي تستوجب التدخل الطبي في الحال عند الإصابة المزمنة بالاضطراب، وإذا كانت الإصابة في بدايتها ولم تصل إلى الحد المزمن، فيمكن السيطرة عليها في البيت من خلال التعاون بين العائلة والطبيب المختص، ومن الأسباب التي تؤدي إلى الإصابة باضطراب ثنائي القطب ما يلي⁽²¹⁾:

(19) عكاشة، الطب النفسي المعاصر، ص 407.

(20) المرجع السابق، ص 404.

(21) عكاشة، الموسوسي، وآخرون، اضطرابات المزاج والعاطفة، المرشد في الطب النفسي، ص 146. مركز التنمية الأسرية بالأحساء، حقيبة الاضطرابات النفسية، ص 19-20.

أ- العوامل الوراثية: حيث تلعب الوراثة الدور الأساسي في الإصابة باضطراب ثنائي القطب، والاضطرابات المزاجية الأخرى، حيث أن نسبة الإصابة بين التوائم المتشابهة تساوي 68٪ وغيره المتشابهة 15٪، وبين الأخوة أنفسهم 30٪، وإذا كان المصاب بالاضطراب هو أحد الوالدين تكون نسبة إصابة أحد الأبناء 12٪.

ب- عوامل عضوية: فهناك بعض من الفترات أو الحالات التي قد يلزمها اضطرابات مزاجية والتي يعتبر (اضطراب ثنائي القطب) واحداً منها، حيث تتعرض المرأة لهذه الاضطرابات قبل الطمث، وفترات توقفه، وبعد الولادة، وفي فترات تناولها لحبوب منع الحمل، كما أن المرء معرض للإصابة بهذه الاضطرابات ذكراً كان أم أنثى في فترات الودمة المخاطية، والمعالجة بالكورتيزون، ومع أمراض المرارة، وأورام المخ، وفي حالة استعمال الأدوية الخافضة للضغط، وفي حالات قصور الغدة الدرقية، وغيرها.

ت- البيئة: للبيئة وظروفها دور أساسي في الإصابة بالاضطرابات المزاجية، فإن تراكم المشاكل والضغوطات الحياتية، وفقدان المرء للمساندة الاجتماعية، تساهم في انتشار الاضطرابات النفسية المزاجية خاصة لدى كبار السن، أو لدى الأفراد الذين يعانون من البطالة، وتأثير هذه الظروف البيئية على مزاج المرء تختلف من شخص إلى آخر، كما لو كانت هنالك عائلة مكونة من عدد من الأخوة والأخوات ويعانون من ظروف معيشية صعبة، أو مشاكل أخرى مثل كون الأب مدمن مخدرات، فقد يتجاوز البعض هذه الصعوبات دون الإصابة بأي من الاضطرابات النفسية، وفي الوقت ذاته نجد أن البعض الآخر أصبحوا يعانون من نوبات مزاجية واضطرابات نفسية.

ث- العوامل الكيميائية: هنالك صلة ملحوظة بين الاضطراب ثنائي القطب والاضطرابات المزاجية الأخرى، وبين زيادة حساسية المستقبلات العصبية، مثل مستقبلات السيروتونين والدوبامين وغيرها، حيث أن كمية هذه النواقل العصبية تقل في حالة التشابك العصبي، والأدوية التي يتناولها

الإنسان المصاب بالإضراب كالأدوية المضادة للاكتئاب تعمل على زيادة إفراز هذه النواقل العصبية، كما أن زيادة الكورتيزون في الدم، قد يصاحبه حصول نوبات من اضطراب ثنائي القطب.

المطلب الثاني: أعراض اضطراب ثنائي القطب

ذكرنا سابقاً أن اضطراب ثنائي القطب هو تردد بين نوبات الهوس والاكتئاب أو كلاهما معاً، ولا بد من ظهور بعض الأعراض على المرء ومزاجه عند إصابته بهذه النوبات، ومن هذه الأعراض ما يلي:

أولاً: أعراض نوبات الهوس⁽²²⁾:

أ- مزاج مرتفع، وتضخم في تقدير الذات: حيث أن هذا العرض يعتبر العرض الجوهري لنوبة الهوس باعتبار أنها نوبة تؤثر على مزاج الفرد بشكل خاص، حيث يظهر على الإنسان بشكل واضح تقديره لنفسه وتعظيم شأنه بشكل مبالغ فيه، كما ويصبح العالم مكان مبهج ومحمس بالنسبة إليه، ويرى نفسه شخص رائع، ينجز أعماله بشكل سريع وبطريقة متقنة وكل من حوله أقل منه، وكسالى في إنجازهم لأعمالهم، وقد تظهر على تصرفاته بعض المواقف العدائية تجاه الأفراد، خاصة إذا حاول أحد التدخل بسلوكه، وقد يصاحب هذا المزاج العالي تزايد في النشاط الجسمي أو الاجتماعي أو المهني وأحياناً تزايد في النشاط الجنسي.

ب- كثرة الكلام وسرعته: يغلب على الهوسيين الثرثرة وكثرة الكلام على غير المعتاد، ويميل حديثهم إلى الكلام بالصوت المرتفع، وعدم الترابط في الجمل التي ينشئونها، والتلاعب في الجمل، ويطلقون أثناء أحاديثهم النكت التي لا تضحك أحداً سواهم.

ت- تطاير الأفكار: يمتلك الهوسيين أفكار تتطاير بشكل سريع وتتسابق فيما بينها، مما يفسر انتقالهم المفاجئ من موضوع إلى آخر، وكلامهم بشكل مستعجل في محاولتهم لإيصال الفكرة للطرف الآخر قبل أن تنقطع أفكارهم.

(22) صالح، الاضطرابات النفسية والعقلية، ص187-189. شلبي، الدسوقي، السيد إبراهيم، تشخيص الأمراض النفسية للراشدين، ص110-111.

ث- قلة النوم: يتصف الشخص المهووس بقلة حاجته للنوم، حيث يكتفي بالنوم ساعتين أو ثلاثة ساعات باليوم، ورغم ذلك يكون مليء بالنشاط أكثر من الأشخاص الآخرين من حوله.

ج- التشتت: أثناء حديث الشخص المهووس عن موضوع معين، قد ينصرف نظره وفكره عن محتوى هذا الموضوع بسهولة، كما لو كانت قطرة قد مرت من جانبه، فيتحول نظره إليها بشكل سريع، وينصرف عن الحديث في الموضوع الأساسي إلى الحديث عنها.

ح- السلوك الطائش والمتهور: إن الشعور بالهوس غالباً ما يقود صاحبه إلى الطيش والتصرفات التي لا وعيَ فيها، كسياقته للسيارة بشكلٍ متهور، وتبذيره للمال بشكلٍ مبالغ فيه.

ثانياً: أعراض نوبات الاكتئاب⁽²³⁾:

أ- مزاج مكتئب: العرض الجوهري الذي لا بد من وجوده عند إصابة الفرد بنوبة اكتئاب، حيث يشعر المرء بمزاج سيء معظم اليوم، ويعبر عن هذا إما ذاتياً بنفسه أو يلاحظ ذلك من قبل الآخرين.

ب- اضطرابات في الشهية: يظهر بشكل ملحوظ على المكتئبين تغيير في الوزن، إما بالزيادة أو بالنقصان دون اتباع حمية معينة.

ت- اضطرابات في النوم: فقد يشعر المكتئب في بعض الأحيان بعدم مقدرة على النوم، أو الاستيقاظ مرات متعددة خلال نومه، وفي الوقت نفسه قد لا يستطيع الاستيقاظ من النوم حتى ولو تجاوز نومه الخمس عشرة ساعة.

ث- بطء أو هياج نفسي حركي: يمكن ملاحظة كآبة الفرد من خلال تصرفاته ونشاطه، حيث تظهر عليه علامات البطء والتملل في عمله، أو ظهور علامات مضادة تماماً في حالات نادرة، كأن تظهر عليه علامات النشاط المتواصل وعدم الراحة.

(23) صالح، الاضطرابات النفسية والعقلية ص189-192. شلبي، الدسوقي، السيد إبراهيم، تشخيص الأمراض النفسية للراشدين، ص113-114.

ج- الميل إلى النشاطات العادية: حيث يصبح الإنسان فاقداً لطاقته وحيويته، يسعى لإنجاز الأمور والأعمال الاعتيادية فقط، ويشعر بالتعب طوال الوقت حتى وإن لم يفعل شيئاً.

ح- الإحساس بعدم القيمة: يشعر المكتئب بتفاهة نفسه، وتآنيب في الضمير، والشعور بالذنب بشكل غير مناسب أو مبالغ فيه.

خ- صعوبة التفكير: يعاني المكتئب من صعوبة في التفكير، أو الحسم في أموره الحياتية كل يوم تقريباً، بسبب انخفاض العمليات العقلية عندهم.

د- التفكير بالموت أو الانتحار: يراود المكتئبين أفكار بالانتحار دون وضع خطة محددة، أو التفكير به مع وضع خطط معينة، ولا يكتفي بالتفكير فقط، بل يحاول إنهاء حياته.

وقد تظهر على الفرد أعراض نوبات الهوس دون أعراض نوبات الاكتئاب، أو أعراض نوبات الاكتئاب دون أعراض نوبات الهوس، ولكن لا بد من ظهور أعراض من كلا أعراض النوبتين حتى يعتبر الشخص مصاب باضطراب ثنائي القطب.

المطلب الثالث: طرق علاج اضطراب ثنائي القطب

من الطرق التي يتم اتباعها لعلاج اضطراب ثنائي القطب⁽²⁴⁾:

أ- العلاج النفسي والاجتماعي: العلاج النفسي أمر ضروري حال إصابة الفرد بالاضطرابات النفسية، وذلك بمحاولة فهم مشاكل المريض والصراعات التي تدور بداخله، وبث الأمل بالشفاء، والتخلص من الأفكار السوداوية، حيث يبدأ المعالج بتشجيع المريض على القراءة والاختلاط مع الآخرين من حوله ولكن دون الضغط عليه، فلو رفض ذلك في البداية، ما دام أن العلاج النفسي مستمر، سيقدم على هذه الخطوة بشجاعة في وقتٍ ما.

(24) عكاشة، الطب النفسي المعاصر، ص 452-471.

ب- العلاج بالعقاقير المضادة للهوس والاكتئاب، وعقاقير الوقاية: يعطى المريض بعض العقاقير المطمئنة في بداية علاجه، إلى حين بداية العقاقير المعالجة والمضادة في إعطاء النتيجة، كما وأنه لا ينصح بالاستمرار على المنومات لفترات طويلة حتى لا تؤدي إلى إدمان المريض عليها، وينصح إعطاء المريض مضادات الاكتئاب المنومة بدلاً منها؛ لأن المنومات تفقد العقاقير المضادة فعاليتها بنسبة 50٪، والأفضل إعطاءها ليلاً.

ت- العلاج بالجلسات الكهربائية: يعتبر العلاج بالجلسات الكهربائية من أقوى أنواع العلاج للإضرابات النفسية عامة، والاكتئاب خاصة، ولا شك أن اكتشاف العقاقير الحديثة أدى إلى تقليل الجلسات الكهربائية التي يحتاجها المريض للعلاج إلى 6-7 جلسات، ويشفى المريض بنسبة 80 - 90٪ بفضل استخدام العلاج الكهربائي.

ث- العلاج بالجراحة: نظرًا إلى النتائج التي حققتها طريقة العلاج بمزيج من العقاقير الطبية والجلسات الكهربائية، أصبح اللجوء إلى استعمال العمليات الجراحية منخفض، ولا يتم اللجوء إليها إلا في حال فشل العلاج بمزيج العقاقير الطبية والجلسات الكهربائية، في حينها يلجأ المعالج إلى استخدام العملية الجراحية التي يتم فيها قطع الألياف الموصلة بين الفص الجبهي في المخ والثلاموس (المهاد)⁽²⁵⁾ في أي منطقة خلال الدائرة العصبية.

المبحث الثاني: التأصيل الفقهي لمرض اضطراب ثنائي القطب، وحكم التفريق بينهما

المطلب الأول: التأصيل الفقهي لمرض اضطراب ثنائي القطب

شريعتنا الإسلامية أحاطت بجميع نواحي الحياة، وبينت الأحكام الشرعية التي فيها مراعاة لمصلحة الفرد وتيسير لأمر حياته، ولكن استجدت في زمننا هذا بعض الأمور والأمراض التي لم يرد حصولها في زمن الفقهاء، ولكن إذا أمعنا

(25) الثلاموس (المهاد): جزء من الدماغ، يعمل على إعادة بث الإشارات الحسية كالإشارات الحركية إلى القشرة المخية، وتنظيم الوعي والنوم واليقظة.

النظر وجدنا لها نظائر في كتبهم يمكن القياس عليها، كاضطراب ثنائي القطب، فهو أحد العيوب والأمراض النفسية التي لم تكن موجودة في عصرهم، ولكن يمكن قياسه على العيوب الأخرى التي ورد ذكرها في كتبهم، ومن هذه العيوب عيوباً تبيح الفسخ بين الزوجين، وذلك لأنها أحد أهم الأسباب في كون العلاقة الزوجية مضطربة، خالية من المودة والسكينة، فهل يعتبر اضطراب ثنائي القطب عيباً يفسخ به عقد النكاح أم لا؟

لمعرفة الإجابة على هذا السؤال، لا بد من بيان العيوب التي تبيح فسخ العقد، والأحكام المتعلقة بها، ورؤية ما إذا كان قياس اضطراب ثنائي القطب عليها ممكناً أم لا.

اختلف جمهور الفقهاء في العيوب التي تبيح فسخ عقد النكاح على النحو التالي: الرأي الأول: اتفق فقهاء المذاهب الأربعة، على أن العيوب التي تبيح فسخ النكاح غير مطلقة، وإنما هي محصورة في عدد معين، ولكن اختلفوا في تحديد هذه العيوب، ومن الذي يملك خيار الفسخ:

أ- فذهب فقهاء الحنفية إلى أن دعوى التفريق للعيوب حقاً للزوجة فقط دون الزوج؛ وذلك لأنه قادر على دفع الضرر عن نفسه بالزواج مرةً أخرى، أو بإنهاء عقد الزواج بالطلاق فهو مالكٌ له بخلاف الزوجة، مستدلين بقول ابن مسعود: (لا ترد الحرة عن عيب)⁽²⁶⁾، لذلك كانت دعوى التفريق بالعيوب حقاً لها عندهم، وذلك بأربعة من العيوب ألا وهي: (الجُب⁽²⁷⁾، العِنَّة⁽²⁸⁾، الخِصاء⁽²⁹⁾، الخنْثَة⁽³⁰⁾)، وذلك لأنها عيوب توقع الضرر على الزوجة بشكل فاحش، وتبطل معها مقاصد النكاح من عفة، وتناسل، ومتعة، ووطء وغيرها، أما خلو الزوج من

(26) ابن همام، فتح القدير، 251/3.

(27) الجب: قطع الذكر بعضه أو كله بحيث لم يبق منه ما يوطأ به. (البهتوي، كشاف القناع عن متن الإقناع، 6/3).

(28) العنة: عدم القدرة على معاشرة النساء، لعدم انتشار الذكر. (المرجع السابق، 106/5).

(29) الخِصاء: قطع الأنثيين مع بقاء الذكر. (الماوردي، الحاوي الكبير، 857/9).

(30) الخنْثَة: وجود الأعضاء التناسلية الذكرية والأنثوية معاً والصفات الخاصة بكلا الجنسين في شخص واحد. (شيخ زاده، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، 373/2)

غير هذه العيوب الأربعة كالجنون، والجذام، والبرص، فهو ليس بشرط ولا تفسخ بها النكاح عند أبو حنيفة ويوسف، أما محمد فقد ذهب إلى أن خلو الزوج من كل عيب يلحق الضرر بالزوجة بحيث لا يمكن المقام معه كالعيوب الأربعة أو غيرها من جنون وجذام وبرص شرط لازم في النكاح ويفسخ بها، وخلوه عما سوى ذلك ليس بشرط⁽³¹⁾، وهذا ما ذهب إليه ابن القيم⁽³²⁾.

ب- ذهب الأئمة الثلاثة: مالك⁽³³⁾، والشافعي⁽³⁴⁾، وأحمد⁽³⁵⁾، إلى أن الفسخ بالعيوب حق لكلا الزوجين، مستدلين بقول رسول الله ﷺ: (لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةَ، وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ، وَفَرٌّ مِنَ الْمَجْدُومِ كَمَا تَفَرُّ مِنَ الْأَسَدِ)⁽³⁶⁾، وقسموا العيوب التي يصح بها فسخ النكاح إلى ثلاثة أقسام:

• عيوب يختص بها الزوج: كالجب، والعنة.

• عيوب تختص بها الزوجة: كالقرن.

• عيوب مشتركة بين الزوجين: كالجذام، والجنون، والبرص.

فإذا وجد أحد الزوجين الآخر معيِّباً بعيب جنسي يمنع المعاشرة كالجب، والعنة، والقرن، أو عيب آخر ضار لا يمكن المقام معه كالجنون، والجذام والبرص، فقد اتفق جمهور الفقهاء على جواز التفريق بها بين الزوجين. وهناك عيوب أخرى اختلف جمهور الفقهاء في جواز التفريق بها، فذهب البعض إلى جواز ذلك، والبعض الآخر إلى عدم جوازه.

الرأي الثاني: ذهب الظاهرية، وطائفة من أهل العلم إلى أنه لا يجوز التفريق بين الزوجين بالعيوب أيًا كان، مدعين بعدم وجود دليل واضح يصح الاستدلال به على ما ذهب إليه الفقهاء⁽³⁷⁾.

(31) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 327/2. السرخسي، المبسوط، 97/5.

(32) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، 165/5.

(33) الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، 468/2. المرجع السابق، 183/5.

(34) الماوردي، الحاوي الكبير، 338/9. العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، 290/9.

(35) ابن قدامة المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، 141/7.

(36) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب الجذام، رقم (5707)، 164/7.

(37) الشوكاني، نيل الأوطار، 299/6.

أما قانون الأحوال الشخصية الأردني: فقد أجاز التفريق بين الزوجين بالعيب، آخذين بمذهب جمهور الفقهاء الذين أجازوا التفريق بالعيوب، ولكنه لم يقصر التفريق على العيوب الجنسية والضارة فقط، بل أجاز التفريق في كل عيب تتحقق فيه علة المنع، وهي كون العيب ضار ومنفر أو مانع من الدخول، فإذا كان العيب منفر ولكنه غير ضار كالشلل والعرج ونحوهما، فلا يجوز التفريق به، كما واشترط القانون أن لا يكون بالزوجة عيب مماثل للعيب المصاب به الزوج حتى يتم التفريق بينهما، ولم يشترط مثل هذا الشرط في الزوج، واشترط أيضاً أن لا يكون الطرف السليم عالم بعيب الطرف الآخر قبل العقد، أو رضي به بعد العقد، واستثني من ذلك عيب العنة الذي يصاب به الزوج، وإذا فرق القاضي بين الزوجين بالعيب بطلب إحداهما، ومن ثم جدد الزوجان النكاح، فليس لأي طرف منهما طلب التفريق مرة أخرى⁽³⁸⁾.

وقد أورد قانون الأحوال الشخصية الأردني الأحكام المتعلقة بالتفريق بين الزوجين بالعيب في المواد ما بين (113-123)، ومن هذه المواد:

المادة 113: «للمرأة المسالمة من كل عيب يحول دون الدخول بها أن تراجع القاضي، وتطلب التفريق بينها وبين زوجها إذا علمت أن فيه علة تحول دون بنائها بها، كالجب والعنة والخصاء، ولا يسمع طلب المرأة التي فيها عيب من العيوب كالرتق والقرن».

المادة 114: «الزوجة التي تعلم قبل عقد الزواج بعيب الزوج المانع من الدخول، أو التي ترضى بالزوج بعد الزواج مع العيب الموجود يسقط حق اختيارها، ما عدا العنة، فإن الاطلاع عليه قبل الزواج لا يسقط حق الخيار».

المادة 122: «إذا جدد الطرفان العقد بعد التفريق وفقاً للمواد السابقة، فليس لأي منهما طلب التفريق».

الترجيح: بعد أن تم عرض آراء الفقهاء، وقانون الأحوال الشخصية الأردني في مسألة التفريق بين الزوجين للعيوب، يترجح للباحثان الأخذ بجواز التفريق بين

(38) الأشقر، الواضح في شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني، ص 282-286.

الزوجين للعيوب الضارة والمنفرة التي لا يمكن القيام معها، لإخلالها في مقاصد النكاح التي شرعها الله - سبحانه وتعالى - لأجلها كالوطء والمودة والسكينة والنسل وغيرها، ويترجح لنا الأخذ بأن دعوى التفريق للعيوب من الأولى أن تكون من حق الزوجة فقط دون الزوج لمقدرته على دفع الضرر عن نفسه بملكه للطلاق من جهة، وبمشروعية التعدد له من جهة أخرى.

وإذا أمعنا النظر، نجد أن العيوب التي قالوا بالتفريق بها لم يرد بأي أحد منها نص صريح، لذلك فإن العيوب التي يفرق بها بين الزوجين لا يمكن حصرها بعدد معين، أو بزمان معين، بل تتعدى إلى كل عيب لا تتحقق معه مقاصد النكاح المختلفة، وبناءً على ذلك عند النظر إلى العيوب التي ظهرت حديثاً ولم تكن موجودة في عصر الفقهاء كاضطراب ثنائي القطب، والتحقق من أنها ضارة ومنفرة ولا يمكن المقام معها، توصل الباحثان إلى أن قياسها على العيوب الأخرى التي قيل بالتفريق بها، والحكم بأنها عيب يفرق بها بين الزوجين أمر ممكن.

المطلب الثاني: حكم التفريق بين الزوجين بإصابة أحدهما باضطراب ثنائي القطب

بعد بيان أقوال الفقهاء في العيوب التي يفسخ بها عقد النكاح بسبب إضرارها بالطرف السليم، والنظر إلى اضطراب ثنائي القطب وأعراضه، نجد أن هذا المرض وغيره من الأمراض النفسية قد يكون أثرها على مقاصد النكاح والحياة الزوجية أشد وأشقى، وذلك لثبوت تردد حالة المريض ما بين الهوس والاكتئاب مما يؤدي في بعض الأوقات إلى التصرف العدواني والرغبة الجنسية الشديدة في حالة الهوس، أو فقدان الرغبة الجنسية والتفكير بالانتحار في حالة الاكتئاب، بالإضافة إلى استحكام هذا المرض لعدم وصول الطب الحديث اليوم إلى علاج يزيله بالكلية، وبالتالي يعطي الحق للطرف الآخر بطلب التفريق⁽³⁹⁾. وبناءً على ذلك، يمكن تفصيل آراء الفقهاء المعاصرين على النحو التالي:

(39) البالول، أثر الاضطراب ثنائي القطب على التفريق بين الزوجين، (رسالة ماجستير منشورة عام 1442هـ/2020م)، جامعة قطر، (عام 1439هـ/2017م)، ص 86-87.

الرأي الأول: ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى جواز التفريق بالعيب النفسي المزمّن، كفهد بن عبد الرحمن اليحيى⁽⁴⁰⁾، وفهد بن عبد الله السلمي⁽⁴¹⁾، وسليمان بن ناصر العجاجي⁽⁴²⁾، وآخرون، ويمكن تفصيل رأيهم على النحو التالي⁽⁴³⁾:

أ- بعدما نظر أصحاب هذا الرأي إلى العيوب المختلفة، وأمعنوا النظر في الأسباب التي تجعل العيب عيباً يفسخ به عقد النكاح، توصلوا إلى أن الأمراض النفسية الشديدة، والاضطرابات الوجدانية المزمنة التي تضر بالطرف الآخر كاضطراب ثنائي القطب، وتخل بمقاصد النكاح من استمتاع ونسل كالعنة الدائمة، والأمراض النفسية المزمنة كالإكتئاب الذهاني الحاد، والفصام الزاوني⁽⁴⁴⁾ الذي يخاف منه الجنائية، أمراضاً يثبت بها فسخ النكاح قياساً على اتفاق الفقهاء على جواز فسخ النكاح بالجب، والعنة، والجنون.

ب- أما الأمراض النفسية التي يمكن علاجها والتعايش معها، ولا تكون دائمة إنما طارئة فقط وتزول بعد مدة، كالعنة الطارئة، ونوبات الهوس، والرهاب الاجتماعي⁽⁴⁵⁾، واضطرابات الأكل والنوم وغيرها، لا يفسخ بها عقد النكاح إذ يمكن التعايش معها وعلاجها، ولا تخل بمقاصد النكاح.

(40) أستاذ فقه في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم.

(41) أستاذ الفقه المساعد في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم، وعميد كلية العلوم والآداب في محافظة الأسياح.

(42) استاذ مساعد، ورئيس قسم الأنظمة في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم

(43) موقع الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة على شبكة الإنترنت، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، **حق طلب الفرقة بسبب المرض النفسي**،

<https://www.erej.org.com>، 1/11/2023.

(44) **الفصام الزاوني:** اضطراب عقلي يتصف صاحبه بالشك المستمر القوي وكذلك الارتباب العام تجاه الآخرين، ويرتبطون الأشخاص المصابين به بشكل معتاد بالعالم من خلال المسح البيئي اليقظ، بحثاً عن أدلة أو اقتراحات قد تثبت مخاوفهم أو تحيزاتهم، وهم تواقون للمراقبة يعتقدون أنهم في خطر، ويبحثون بشكل مستمر عن علامات وتهديدات تثبت لهم هذا الخطر.

(45) **الرهاب الاجتماعي:** خوف أو قلق من بعض المواقف الاجتماعية أو الأداء الاجتماعي، يؤدي إلى تجنب هذه المواقف، أو تحملها على حساب الكثير من الضيق والانزعاج.

ولكن يشترط لجواز التفريق بالمرض النفسي: أن لا يكون الطرف السليم على معرفة بمرض الطرف الآخر عند العقد، أو علم به بعد العقد ورضي به؛ لأن العلم يسقط خيار الفسخ لقاعدة: «الرضى بالشئ رضا بما يتولد منه واعتراف بصحته»⁽⁴⁶⁾.

الرأي الثاني: ذهب بعض العلماء إلى جواز التفريق بالعيب النفسي ولكن ليس على الإطلاق، بل وضعوا شروط معينة لجواز التفريق به، وذلك على النحو الآتي:

أ- ذهب أحمد زكي العربي⁽⁴⁷⁾ إلى جواز التفريق بالعيب النفسي عامة، واضطراب ثنائي القطب خاصة بشرط أن يكون إضراره بالطرف الآخر وتأثيره على مقاصد النكاح كتأثير الجنون أو أشد، ويتم إثبات ذلك بعرض المريض على الطبيب المؤيد بشهادته، فإن ثبت أن ما به من مرض نفسي يخل بمقاصد النكاح كالجنون أو أكثر، جاز التفريق به⁽⁴⁸⁾.

ب- ذهب عمار مرزوق ظاهر⁽⁴⁹⁾ إلى جواز التفريق بالعيب النفسي على التفصيل الآتي⁽⁵⁰⁾:

أولاً يجب أن نفرق ما إن كان طلب التفريق من قبل الزوجة أم الزوج، فإن كان طلب التفريق لليلة أو المرض من قبل الزوج فلا تسمع دعواه إذا طرأ المرض أو العلة بعد الدخول بغض النظر عن نوعه ومدى ضرره، وهذا بخلاف الزوجة التي يحق لها طلب التفريق حتى وإن كان بعد الدخول؛ ولعل ذلك لأنه يحق للزوج

(46) ابن الملقن، قواعد ابن الملقن، 175/2.

(47) من مواليد فلسطين محافظة جنين، حاصل على شهادة الدكتوراه في القضاء الشرعي من الجامعة الأردنية، محاضر في كلية العلوم والدراسات الإسلامية/قلقيلية.

(48) مقابلة مع الدكتور أحمد زكي العربي، المحاضر في كلية العلوم والدراسات الإسلامية، في محافظة قلقيلية، بعنوان حكم التفريق باضطراب ثنائي القطب، 2023/10/26م.

(49) من مواليد فلسطين، قاضي في محكمة تنفيذ طولكرم، باحث في مرحلة الدكتوراه /جامعة الزيتونة بتونس.

(50) مقابلة مع الشيخ عمار مرزوق ملحم ظاهر، قاضي محكمة قلقيلية الشرعية، بعنوان حكم التفريق باضطراب ثنائي القطب، 2023/11/5م.

أن يطلقها إن أراد أو يتزوج بأخرى، كما أن طلب التفريق من قبل الزوجة مقيد بضوابط وشروط ألا وهي:

أ- أن تكون سالمة من كل عيب يمنع من الدخول بها إذا كانت العلة التي طلبت التفريق لأجلها تتعلق بهذا الأمر كأن تكون رتقاء والزوج محبوب.

ب- أن لا تعلم الزوجة قبل عقد الزواج بعيب زوجها الذي يمنع من الدخول أو أن تكون رضيت بالزوج بعد الزواج أي رضيت بالعيب.

ت- أن تكون العلة غير قابلة للزوال أي دائمة.

ث- أن يكون الزوج مصاباً بمرض لا يمكن الإقامة معه بلا ضرر كالجذام والبرص والسل والزهري. ولعل هذا الشرط قد ينطبق على مرض اضطراب ثنائي القطب.

يثبت الضرر على الزوجة بتقرير الطبيب المؤيد بشهادته أمام القاضي ولا بد أن يشير في تقريره إلى أن الزوج لا يرجى شفاؤه وأن الضرر واقع لا محالة على الزوجة في الإقامة معه.

وكذلك يمكن للزوج طلب التفريق بسبب العيب في الزوجة، ولكن بشروط:

أ- إذا وجد فيها عيباً جنسياً مانعاً من الوصول إليها.

ب- إذا وجد عندها مرضاً منفراً لا يمكن المقام معها بلا ضرر.

ت- أن لا تكون الدعوى بعد الدخول.

هذا موقف قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم 61 لعام 1976م المعمول به في المحاكم الشرعية في الضفة الغربية.

وعليه يمكن التفريق بين الزوجين بمرض اضطراب ثنائي القطب إذا ثبت أنه لا يمكن المقام معه إلا بضرر، وذلك بتقرير طبي مؤيد بشهادة الطبيب عليه، وإذا كان الزوج المدعي وجب أن تكون دعواه قبل الدخول أما بعده فلا تسمع منه وترد، أما الزوجة فلها ذلك قبل الدخول وبعده.

من الأدلة التي استدلت بها الفقهاء المعاصرين على جواز التفريق بالعيب النفسي :

أ- ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ (البقرة: 231)

فوجه الدلالة من الآية الكريمة: أن الله سبحانه وتعالى أمر بالإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان، وبقاء العلاقة الزوجية مع المريض النفسي لا يدخل في باب الإمساك بالمعروف، لذلك تعيين التسريح بالإحسان⁽⁵¹⁾.

ب- عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ (قَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)⁽⁵²⁾.

وجه الدلالة من الحديث: أن بقاء الطرف السليم مع الطرف الآخر المصاب بمرض نفسي يعود بالضرر عليه، والضرر أمرنا الرسول ﷺ بإزالته كما نص الحديث⁽⁵³⁾.

الرأي الثالث: ذهب علماء آخرون إلى عدم جواز التفريق بالعيب النفسي، منهم:

أ- ذهب سعد بشير شرف⁽⁵⁴⁾ إلى عدم جواز التفريق بالعيوب النفسية التي يعتبر اضطراب ثنائي القطب واحداً منها، واستثنى من ذلك المرض النفسي الذي يؤثر على مقصد الوطء في النكاح فقط، بحيث لو كان أحد الزوجين

(51) ابن الملقن، قواعد ابن الملقن، 175/2.

(52) أخرجه ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم (2340)، 784/2. (ابن ماجه: هو أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، حافظ كبير ومحدث شهير متفق على جلالته وإتقانه، ارتحل إلى البصرة والكوفة ومكة والشام ومصر والحجاز في طلب الحديث، من شيوخه علي بن محمد الطنافسي، وصنف مصنفات نافعة منها: سنن ابن ماجه، وهو أحد كتب الحديث الستة المعتمدة، وسادس الأصول الستة التي تلقفتها الأمة بالقبول. وجملته أحاديثه تزيد على أربعة آلاف حديث).

(53) المهيزع، أحكام المريض النفسي في الفقه الإسلامي، (رسالة دكتوراه منشورة عام 1437هـ/2015م)، إشراف الدكتور إبراهيم بن ناصر الحمود، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (المملكة العربية السعودية، الرياض، عام 1431هـ/2010م)، ص224.

(54) من مواليد فلسطين، محافظة نابلس، حاصل على شهادة الماجستير في القضاء الشرعي، الجامعة الاردنية، محاضر في كلية العلوم والدراسات الإسلامية، محافظة قلقيلية.

مصاب بمرض نفسي يخل بمقاصد النكاح الأخرى من سكينه واستقرار ولا يؤثر على مقصد الوطء، لا يتم فسخ النكاح به⁽⁵⁵⁾.

ب- ذهب محمد يوسف العيسة⁽⁵⁶⁾ إلى أن مرض اضطراب ثنائي القطب لا يمكن اعتباره سبباً للتفريق بين الزوجين، ولكن جعل ضمه إلى قضية التفريق للضرر أمر ممكن؛ بسبب إضرار هذا المرض بالطرف السليم؛ لكونه مرض منفر لا يمكن استمرار الحياة معه⁽⁵⁷⁾.

المطلب الثالث: نوع الفرقة التي تقع بعد التفريق بين الزوجين بسبب اضطراب ثنائي القطب

اختلف الفقهاء في نوع الفرقة التي يوقعها القاضي بين الزوجين للعيب، هل هي فسخ أم طلاق؟ وبيان ذلك على النحو الآتي:

القول الأول: ذهب كل من الحنفية⁽⁵⁸⁾، والمالكية⁽⁵⁹⁾، إلى اعتبار الفرقة الواقعة بين الزوجين للعيب طلاقاً بائنة تنقص بها عدد الطلقات.

مستدلين بالمعقول: فقالوا بأن الفرقة تكون من طرف الزوج لا الزوجة، وذلك لأنه مكلفٌ بإمسакها بالمعروف أو تسريحها بالإحسان عند عجزه عن تحقيق ذلك، فإن لم يفعل الزوج، فرق القاضي بينهما نيابةً عنه، فكان فعل القاضي منسوباً إليه، فاعتبر التفريق طلاقاً بائنة ينقص بها عدد الطلقات، ويتحقق بها دفع الضرر عن الزوجة⁽⁶⁰⁾.

(55) مقابلة مع الأستاذ سعد بشير شرف، المحاضر في كلية العلوم والدراسات الإسلامية، في محافظة قلقيلية، بعنوان حكم التفريق باضطراب ثنائي القطب، 2023/10/26م.

(56) من مواليد فلسطين، محافظة جنين، حاصل على شهادة الدكتوراه في الفقه والسياسة الشرعية، جامعة الزيتونة، تونس، محاضر في كلية العلوم والدراسات الإسلامية، محافظة قلقيلية.

(57) مقابلة مع الدكتور محمد يوسف العيسة، المحاضر في كلية العلوم والدراسات الإسلامية، في محافظة قلقيلية، بعنوان حكم التفريق باضطراب ثنائي القطب، 2023/10/26م.

(58) الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1، 232/2.

(59) عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل، د.ط، 391/3.

(60) المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، 154/5.

القول الثاني: ذهب كل من الشافعية⁽⁶¹⁾، والحنابلة⁽⁶²⁾، وأبي يوسف من الحنفية⁽⁶³⁾، إلى اعتبار الفرقة بين الزوجين للعيب فسخاً للعقد لا طلاق سواء أكانت من قبل الزوج أم الزوجة.

مستدلين بالمعقول: فقالوا بأن الفرقة للعيب تكون عن طريق الزوجة، والقاضي مخير بين أن يتولاه بنفسه أو أن يتركها فتتولاه هي بنفسها ويكون هو الحاكم به فقط، وبالتالي فهي المستوفية له⁽⁶⁴⁾.

كما واستدل أصحاب الرأي الثاني بالقياس: فقالوا بأن اضطراب ثنائي القطب عيب مستحكم، ومعتبر في عقد النكاح، فصار حكمه كحكم الفسخ بالعيب فيما يتعلق بالصداق، ولكونه عيباً يختل به غالبية مقاصد النكاح كما في العيوب الأخرى من جب وعنة وغيرها؛ كان الفسخ به جائز⁽⁶⁵⁾.

الترجيح: يترجح لدى الباحثين الأخذ بالقول الثاني باعتبار الفرقة الواقعة بين الزوجين فسخاً لا تنقص به عدد الطلقات؛ وذلك لأن دعوى التفريق للعيب بين الزوجين ترفع من قبل الزوجة في الغالب فكانت كالخلع، لكون الزوج مالك للطلاق وقادر على دفع الضرر عن نفسه بنفسه، كما أن العلة في الفرقة هي حصول أمر طارئ أجبر الزوجة على اللجوء إلى القضاء وطلب التفريق ألا وهو العيب المستحكم الضار، الذي لم تكن على علم به قبل العقد، ولم ترضى به بعد العقد، ويحكم القاضي بالفرقة لدفع ضرر هذا العيب عن الزوجة.

وبعد بيان أقوال الفقهاء ورأي قانون الأحوال الشخصية الأردني في التفريق بين الزوجين للعيب، وذكر الراجح من الأقوال ومناقشته، نجد أن كلاً من القانون والراجح من أقوال الفقهاء اتفقا على جواز التفريق بين الزوجين لكل عيب منفر ضار، لا يمكن المقام معه ولا تتحقق به مقاصد النكاح، كما أن أقوال الفقهاء

(61) الماوردي، الحاوي الكبير، 338/9.

(62) البهتوي، كشف القناع عن متن الإقناع، 112/5.

(63) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 72/3.

(64) الماوردي، الحاوي الكبير، 375/9.

(65) المرجع السابق، 339/9.

في التفريق للعيب لا تقتصر على العيوب التي تم ذكرها فقط، بل تتعدى لكل عيب مستحدث ضار، أمكن قياسه على العيوب المذكورة، وتوصل إلى أنه عيب لا يمكن المقام معه، وفيه ضرر فاحش على الطرف السليم، وإخلال واضح في مقاصد النكاح المختلفة، كاضطراب ثنائي القطب، فيحكم حينها بالتفريق بين الزوجين للعيب.

الخاتمة

الحمد لله الذي أنعم علي بتمام هذا البحث، أحمده على توفيقه وكرمه، وأسأله تبارك وتعالى قبول هذا العمل، والعفو عن كل تقصير وزلل.

في نهاية المطاف عقب هذه الدراسة، وبعد هذا التجوال في كلام أهل العلم، فإننا نتناول في هذه الخاتمة أهم النتائج والتوصيات.

نتائج البحث

1. اضطراب ثنائي القطب أحد أهم الأمراض النفسية المعاصرة التي تؤثر بشكل واضح على مزاج الفرد، وتردده ما بين هوس واكتئاب.

2. تظهر أعراض واضحة لكل من نوبات الهوس والاكتئاب على الشخص عند إصابته بمرض اضطراب ثنائي القطب، كشعوره بالسعادة العارمة مرة وبالمزاج السيئ والاكتئاب مرة أخرى، وملاحظة الاضطرابات الواضحة عليه كالنعاس الدائم والشعور بالتعب عند بذل أقل مجهود، أو الاكتفاء بالنوم ثلاثة ساعات في اليوم والشعور بالطاقة الفائقة أكثر من أي شخص آخر، وغيرها من الأعراض التي تناولت الحديث عنها في دراستي.

3. لم يتوصل الطب الحديث اليوم إلى علاج كلي لمرض اضطراب ثنائي القطب، ولكن في الوقت ذاته لا يجوز التغاضي عن أهمية طرق العلاج التي توصل إليها الطب الحديث التي تعين على التخلص من 80٪ على الأقل من مرض اضطراب ثنائي القطب والتي أهمها العلاج بمزيج من العقاقير والجلسات الكهربائية.

4. يعد مرض اضطراب ثنائي القطب من الأمراض المستحدثة التي لم يرد الحديث عنها في كتب الفقهاء، ولكن قياسه على العيوب الأخرى التي ورد الحديث عنها في كتبهم وتبني الأحكام الواردة بها وقياسه عليها أمر ممكن.

5. مرض اضطراب ثنائي القطب هو مرض مستحكم يفرق به بين الزوجين ضمن ضوابط وشروط معينة تم ذكرها في الدراسة، قياساً على التفريق بالعيوب الأخرى التي ورد ذكرها في كتب الفقهاء.

6. اتفق رأي كلاً من قانون الأحوال الشخصية الأردني بناءً على المواد الواردة به، مع رأي الفقهاء في جواز التفريق بين الزوجين لكل عيب منفر يضرب بالطرف الآخر، ولا يمكن المقام معه، الذي يعد مرض اضطراب ثنائي القطب واحداً منها.

7. تقع الفقرة بين الزوجين بسبب مرض اضطراب ثنائي القطب فسحاً لا ينقص بها عدد الطلقات بناءً على الرأي الراجح.

توصيات البحث

1. نوصي طلبة العلم الشرعي المقبلين على كتابة دراسة شرعية، أن يسلطوا الضوء على المسائل المعاصرة السائدة في عصرنا هذا، والتي لم يرد لها ذكر في كتب الفقهاء، مما يؤدي إلى الجهالة في الأحكام الشرعية المتعلقة بها، علناً ونيراً البصيرة حول أحكامها الشرعية.

2. نوصي كل من سنحت له الفرصة بقراءة دراستي هذه أن لا يكتفي بها لأخذ الأحكام المتعلقة باضطراب ثنائي القطب، وأن يتوسع في البحث عن الأحكام الشرعية المتعلقة به، وأن يكتب إن أُتيحت له الفرصة دراسة أخرى متعلقة باضطراب ثنائي القطب: كأحكام البيع لمريض اضطراب ثنائي القطب مثلاً.

3. نوصي عامة الناس عند مواجهتهم لشخص مصاب بمرض اضطراب ثنائي القطب، أن يرشدوه إلى التوجه للعلاج عند طبيب مختص، حتى لا يضر بنفسه وبمن حوله، حيث أن الطب المعاصر اليوم يساعد على علاج نسبة لا تقل عن 80% من هذا المرض.

4. نوصي كل عائلة لديها فرد مصاب بهذا المرض، أن تهنيء له البيئة المناسبة والظروف النفسية، للتخلص والعلاج من هذا المرض بالتعاون مع الطبيب المختص.

قائمة المصادر والمراجع

- الأشقر، عمر سليمان، الواضح في شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني، (الأردن: دار النفائس، ط4، عام1428هـ/ 2007م).
- إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، حمد النجار، مجمع اللغة العربيّة، (القاهرة، د.ط).
- أحمد عكاشة، إدريس الموسوسي، وآخرون، اضطرابات المزاج والعاطفة، المرشد في الطب النفسي (الكتاب الطبي الجامعي)، منظمة الصحة العالمية.
- أحمد عكاشة، طارق عكاشة، الطب النفسي المعاصر، (ت1441هـ/ 2019م)، (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ط15، عام1431هـ/ 2010م).
- البالول، عبد الرحمن محمّد، أثر الاضطراب ثنائي القطب على التفريق بين الزوجين، (رسالة ماجستير منشورة عام1442هـ/ 2020م)، جامعة قطر (عام1439هـ/ 2017م).
- البخاري، محمّد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، (ت256هـ/ 870م)، تحقيق: محمّد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، ط1، عام1422هـ/ 2001م).
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، (ت1051هـ/ 1641م)، (دار الكتب العلمية، د.ط).
- شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمّد بن سليمان الكليولي، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، (ت1078هـ/ 1667م)، تحقيق: خليل عمران المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام1419هـ/ 1998م)

- الرازي، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، معجم مقاييس اللغة، (ت 395هـ / 1004م)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، د.ط، عام 1399هـ / 1979م).
- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، (ت 666هـ / 1267م)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية، صيدا: الدار النموذجية، د.ط، عام 1420هـ / 1999م).
- زهران، حامد عبد السلام، التوجيه والإرشاد النفسي، (ت 1429هـ / 2008م)، (عالم الكتب، ط3).
- الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، (ت 743هـ / 1343م)، (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، عام 1313هـ / 1895م).
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة، المبسوط، (ت 483هـ / 1090م)، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، عام 1414هـ / 1993م).
- الشلبي، محمد مصطفى الشلبي، أحكام الأسرة في الإسلام، (ت 1428هـ / 2007م)، (الدار الجامعية، ط4، عام 1403هـ / 1983م).
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار، (ت 1255هـ / 1839م)، (بيروت: دار الجيل، د.ط، عام 1393هـ / 1973م).
- الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (ت 1241هـ / 1825م)، (مصر: دار المعارف، د.ط).
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، رد المحتار على الدر المختار، (ت 1252هـ / 1836م)، (بيروت: دار الفكر، ط2، عام 1412هـ / 1992م).
- عبد المجيد، نجلاء إبراهيم بركات عبد المجيد، اضطراب ثنائي القطب وأثره على إنهاء عقد النكاح، جامعة الأزهر الشريف، (جمهورية مصر، أسبوط، عام 1444هـ / 2022م).

- عlish، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، (ت1299هـ/ 1882م)، (بيروت: دار الفكر، د.ط، عام1409هـ/ 1989م).
- العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم، البيان في مذهب الإمام الشافعي، (ت558هـ/ 1163م)، تحقيق: قاسم محمد النوري، (جدة: دار المنهاج، ط1، عام1421هـ/ 2000م).
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (ت770هـ/ 1368م)، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط).
- قاسم حسين صالح، الاضطرابات النفسية والعقلية، (الأردن: دار دجلة، ط1، عام1436هـ/ 2015م).
- ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، أبو محمد، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، (ت620هـ/ 1223م)، (بيروت: دار الفكر، د.ط، عام1405هـ/ 1984م).
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، زاد المعاد في هدي خير العباد، (ت751هـ/ 1350م)، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ط27، عام1415هـ/ 1994م).
- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ت587هـ/ 1191م)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، عام1406هـ/ 1986م).
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، (ت273هـ/ 887م)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء الكتب العربية، د.ط).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي الكبير، (ت450هـ/ 1058م)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، عام1419هـ/ 1999م).

• محمد أحمد شلبي، محمد إبراهيم الدسوقي، زيزي السيد إبراهيم، تشخيص الأمراض النفسية للراشدين، (مصر: منظمة الأنجلو المصرية، د.ط، عام 1434هـ/ 2013م).

• محمد حسن غانم، المرأة واضطرابات النفسية والعقلية، (القاهرة: الدار الهندسية، د.ط، عام 143هـ/ 2010م).

• مركز التنمية الأسرية بالأحساء، حقبة الاضطرابات النفسية.

• ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، (ت711هـ/ 1311م)، (بيروت: دار الصاد، ط1، عام 689هـ/ 1290م).

• ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأنصاري، قواعد ابن الملقن، (ت804هـ/ 1401م)، تحقيق: مصطفى محمود الأزهرى، (الرياض: دار ابن القيم للنشر والتوزيع، القاهرة: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ط1، عام 1431هـ/ 2010م).

• المهيزع، خلود بنت عبد الرحمن، أحكام المريض النفسي في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه منشورة، إشراف الدكتور إبراهيم بن ناصر الحمود، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (المملكة العربية السعودية، الرياض، عام 1431هـ/ 2010م).

• المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، التاج والإكليل لمختصر خليل، (ت897هـ/ 1492م)، (دار الكتب العلمية، ط1، عام 1416هـ/ 1994م).

• ابن همام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، (ت816هـ/ 1457م)، (عمان: دار الفكر، د.ط).

• مروة حسوني، مؤتمر الصحة النفسية يعلن: علاج جديد للاضطراب الوجداني ثنائي القطب، موقع اليوم السابع على الشبكة العنكبوتية:

<https://www.youm7.com>.

• مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، حق طلب الفرقة بسبب المرض النفسي، موقع موسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة على الشبكة العنكبوتية: <https://erej.org>.

المقابلات

1. سعد بشير أسعد شرف، أستاذ محاضر في كلية العلوم والدراسات الإسلامية، محافظة قلقيلية، حكم التفريق باضطراب ثنائي القطب، 2023/10/26 م.
2. محمد يوسف العيسه، دكتور محاضر في كلية العلوم والدراسات الإسلامية، محافظة قلقيلية، حكم التفريق باضطراب ثنائي القطب، 2023/10/26 م.
3. أحمد زكي العربي، دكتور محاضر في كلية العلوم والدراسات الإسلامية، محافظة قلقيلية، حكم التفريق باضطراب ثنائي القطب، 2023/10/27 م.
4. عمار مرزوق ملحم ظاهر، قاضي محكمة قلقيلية الشرعية، حكم التفريق باضطراب ثنائي القطب، 2023/11/5 م.

عدد الجدات الوارثات بين الفقه والرياضيات

الدكتور عبد الرحمن أحمد الحفيان

المعهد العالي لأصول الدين بتونس

ملخص البحث

تتميّز أحكام فقه المواريث بتفصيل جلّها في القرآن الكريم، لكن في بعضها يقع الخلاف بسبب الأخذ بنصوص السنة من عدمه، أو استعمال القياس عند غياب النص، ومنها موضوع هذا البحث «عدد الجدّات الوارثات بين الفقه والرياضيات»، تناولته على ثلاث مباحث، ففي الأول تخريج أحاديث ميراث الجدّات بعزوها والحكم على صحتها من خلال دراسة السند وأقوال العلماء في درجة صحتها. وفي الثاني تبيان أقوال الفقهاء المختلفة في الحكم على توريث الجدّات، ويرجع سببه في اختلافهم في حجية الحديث المرسل وما تناوله في توريث ثلاث جدّات، وفي اعتماد القياس في الجدة الرابعة. وفي الثالث اعتماد الرياضيات في حساب الجدات في الجملة بطريقة المتابعة الهندسية في الرياضيات، ثمّ طرحت الفاسدات بعد تطبيق ضابط لا ترث من تدلي إلى الميّت بذكر بين اثنين، فوجدت عدد الوارثات مساويا لعدد طبقات الأصول، فاستنتجت التوافق بين الفقه والرياضيات في حساب عدد الجدات الوارثات.

الكلمات المفتاحية: الجدات، الفقه، ميراث، الرياضات، عدد، الوارثات، الفاسدات.

Abstract

While much of Islamic inheritance law is detailed in the Quran, some areas remain subject to scholarly debate. These

disagreements often stem from differing interpretations of Sunnah, or the application of analogical reasoning (qiyas) when explicit textual guidance is lacking. This research explores one such area: the number of eligible inheriting grandmothers, bridging the disciplines of jurisprudence and mathematics. The study is divided into three sections. The first examines the Hadith related to grandmother inheritance, tracing their sources and evaluating their authenticity based on chain of narration analysis and scholarly commentary. The second section elucidates the diverse juristic opinions on grandmother inheritance, focusing on the debate surrounding the authority of mursal Hadith and the specific case of three inheriting grandmothers, as well as the use of qiyas in determining the inheritance of a fourth grandmother. The third section employs a mathematical approach, using geometric progression to calculate the total number of grandmother claimants. Ineligible grandmothers are then excluded based on the established principle: "She does not inherit who is related to the deceased through a male ancestor in between two female ancestors." Ultimately, the study demonstrates a congruence between jurisprudential and mathematical approaches in determining the number of eligible inheriting grandmothers, finding it to be equivalent to the number of ascending ancestral generations.

Keywords: Grandmothers, Islamic Jurisprudence, Inheritance, Mathematics, Number, Inheritance, Ineligible.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين الذي خلق الإنسان وعلمه البيان، فعلم عدد السنين والحساب، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين المبيّن للناس ما نزل إليهم لعلهم يتفكّرون.

جاءت أكثر الأحكام الشرعيّة مجمّلة في القرآن الكريم ومفصّلة في السنّة النبويّة؛ واختلف الأمر في أحكام الموارث، حيث ورد جلّها مفصّلاً في القرآن، وبعضها مبيناً في السنّة. وكان ممّا استأثرت السنّة ببيانها: ميراث الجدّات، ونظراً لاختلاف زوايا نظر الفقهاء في ذلك وقع بينهم خلاف في عدد الجدّات الوارثات.

أهداف البحث

ويهدف البحث إلى معرفة عدد الجدّات الوارثات بالتوافق بين أحكام الفقهاء ونتيجة التطبيقات الرياضية.

الإشكاليّة

ما مدى تأثير ضعف الأحاديث الواردة في ميراث الجدّات في اختلاف الفقهاء في ذلك؟ وهل يعتبر عدم تصوّر وجود أكثر من جدّتين مؤثراً في هذا الخلاف؟

منهج البحث

اتبعت في هذا البحث المنهج المقارن عن طريق مقارنة أقوال الفقهاء، واستثمرت المنهج الاستقرائيّ التحليليّ في استقراء أقوال العلماء في سند الحديث ومتنه، وتحليل أسباب الخلاف الفقهي، ووظفت المنهج التطبيقي عن طريق تطبيق الرياضيات على نتائج الأحكام الفقهية في عدد الجدّات الوارثات.

خطة البحث

تحتوي خطة البحث مقدّمة وثلاثة مباحث وخاتمة وقائمة للمصادر والمراجع. اشتملت المقدّمة على أهداف الموضوع وإشكاليته ومنهج البحث وخطته، وأمّا المباحث، فاختصّ الأوّل بتخريج أحاديث الجدّات، والثاني بالأحكام الفقهية في ميراث الجدّات، والثالث بتطبيق الرياضيات في حساب عدد الجدّات، واحتوت الخاتمة على ما توصّل إليه البحث من نتائج وتوصيات. ثمّ ذيلت البحث بقائمة مرتّبة للمصادر والمراجع.

المبحث الأول: تخريج أحاديث الجدّات

المطلب الأول: تخريج حديث ميراث جدّتين

رواية أبي داود بسندها وبمتنها

حَدَّثَنَا الْقَعْنَبِيُّ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ خَرَشَةَ، عَنْ قَبِيصَةَ بِنِ ذُوَيْبٍ، أَنَّهُ قَالَ: جَاءَتِ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا؟ فَقَالَ: مَا لَكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى شَيْءٌ، وَمَا عَلِمْتُ لَكَ فِي سُنَّةِ نَبِيِّ اللَّهِ ﷺ شَيْئًا، فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ، فَسَأَلَ النَّاسَ، فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ، «حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَعْطَاهَا الشُّدُسُ»، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ؟ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ، فَقَالَ: مِثْلُ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ، فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ جَاءَتِ الْجَدَّةُ الْأُخْرَى إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا، فَقَالَ: «مَا لَكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى شَيْءٌ، وَمَا كَانَ الْقَضَاءُ الَّذِي قُضِيَ بِهِ إِلَّا لِعَیْرِكَ، وَمَا أَنَا بِزَائِدٍ فِي الْفَرَائِضِ، وَلَكِنْ هُوَ ذَلِكَ الشُّدُسُ، فَإِنْ اجْتَمَعْتُمَا فِيهِ فَهُوَ بَيْنَكُمَا، وَإِيتَكُمَا خَلْتُ بِهِ فَهُوَ لَهَا»⁽¹⁾.

دراسة السند والحكم على الحديث:

* أبوداود (ت275هـ/888م): هو سليمان بن الأشعث الحافظ أبو داود صاحب السنن قال فيه الذهبي: «ثبت حجة إمام عامل»⁽²⁾، وقال فيه ابن حجر: «ثقة حافظ، من كبار العلماء»⁽³⁾.

(1) مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان للأعمال الخيرية، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 1425هـ/2004م، كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، 732/3، ح 1871. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، 909/2، ح 2724. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الفرائض، باب في الجدة، 121/3، ح 2896. الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الجدة، 491/3، ح 2101.

النسائي، سنن النسائي، كتاب الفرائض، باب ذكر اسم الرجل الذي أدخل الزهري بينه وبين قبيلة، 113/6، ح 6312. الطبراني سليمان، المعجم الكبير للطبراني، تحقيق حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1415هـ/1994م، باب الميم (قبيلة بن ذؤيب عن محمد بن مسلمة)، 229/19، ح 511. البيهقي، السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الفرائض، باب فرض الجدة والجديتين، 384/6، ح 12337.

(2) الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق محمد عوامة وأحمد الخطيب، دار القبلة، جدة، حرف السنين، 457/1، 456.

(3) ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق أبو الأشبال صغير، دار العاصمة، حرف السنين، ص404.

* القعني (ت221هـ/836م): هو عبد الله بن مسلمة بن قعنب أبو عبد الرحمن الحارثي، القعني قال فيه الذهبي: «ثقة حجة»⁽⁴⁾، وقال فيه ابن حجر: «ثقة عابد»⁽⁵⁾.

* مالك (ت179هـ/795م): مالك بن أنس الأصبحي إمام المدينة، قال فيه ابن حجر: «أصح الأسانيد عند البخاري مالك عن نافع عن ابن عمر، ما في القوم أصح حديثاً من مالك، ثبت في كل شيء، ثقة»⁽⁶⁾. وقال فيه الذهبي: «وليس في الإتقان كمالك»⁽⁷⁾.

* ابن شهاب (ت124هـ): هو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري، أبو بكر قال فيه الذهبي: «مراسيل الزهري ضعيفة»⁽⁸⁾، وقال فيه ابن حجر: «الفقيه الحافظ، متفق على جلالته وإتقانه وثبته»⁽⁹⁾.

* عثمان بن إسحاق بن خرشة: القرشي العامري: قال فيه مغلطاي: «ثقة»⁽¹⁰⁾.

* قبيصة بن ذؤيب أبو سعيد الخزاعي (ت86هـ/705م): قال ابن حجر: «تابعي ثقة مأمونا كثير الحديث»⁽¹¹⁾، وقال الذهبي عن مكحول: «ما رأيت أحداً أعلم من قبيصة»⁽¹²⁾.

حكم المحدثين على الحديث:

فمن ناحية أقوال العلماء: قال ابن عبد البر في التمهيد: «وهو حديث مرسل عند بعض أهل العلم بالحديث، لأنه لم يذكر فيه سماع لقبيصة من أبي بكر ولا شهود لتلك القصة، وقال آخرون هو متصل لأن قبيصة بن ذؤيب أدرك أبا بكر

(4) الذهبي، م.ن، حرف العين، 598/1.

(5) ابن حجر، م.ن، حرف العين، ص547.

(6) ابن حجر، تهذيب التهذيب، حرف الميم، 9-5/10.

(7) الذهبي، الجرح والتعديل، تحقيق خليل العربي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1،

1424هـ/2003م، حرف الميم، ص399.

(8) الذهبي، الجرح والتعديل، حرف الميم، ص459.

(9) ابن حجر، تقريب التهذيب، حرف الميم، ص896.

(10) مغلطاي علاء الدين، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق عادل بن محمد وإسماء

بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1422هـ/2001م، 137/9.

(11) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، حرف القاف، 347/8.

(12) الذهبي، سير أعلام النبلاء، حرف القاف، 3080/2.

الصَّديق وله سنن لا ينكر معها سماعه من أبي بكر الصديق رضي الله عنه ⁽¹³⁾، وقال الترمذي في الجامع الكبير: «وهذا حديث حسن صحيح» ⁽¹⁴⁾، وهو ما أشار إليه المنذري في مختصر سنن أبي داود ⁽¹⁵⁾، وقال الحاكم في مستدركه: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ» بعدما روى نص الحديث عن طريق عبادة بن الصَّامت، بكامل سنده بقوله: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ إِسْحَاقَ، أُنْبَأَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، ثَنَا أَبُو كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ، ثَنَا الْفَضْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ، ثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَحْيَى بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ عُبَادَةَ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «إِنَّ مِنْ قَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِلْجَدَّتَيْنِ مِنَ الْمِيرَاثِ السُّدُسَ بَيْنَهُمَا بِالسَّوِيَّةِ» ⁽¹⁶⁾.

ومن ناحية تعدد طرق روايته: يقويه حديث قبضة وأحاديث أخرى تناولت قسمة السدس بين الجدتين أو الجدات، كما رويت في كتب الحديث ⁽¹⁷⁾، وشواهد من طرق رواية البيهقي حيث قال: «أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُفَرِّئُ، أَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ إِسْحَاقَ، ثَنَا يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ، ثَنَا فَضِيلُ بْنُ سُلَيْمَانَ، ثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ، حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ يَحْيَى بْنِ الْوَلِيدِ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: «إِنَّ مِنْ قَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَضَى لِلْجَدَّتَيْنِ مِنَ الْمِيرَاثِ بَيْنَهُمَا السُّدُسَ سَوَاءً» ⁽¹⁸⁾.

(13) ابن عبد البر، التمهيد لما جاء في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى العلوي، 91/11.

(14) الترمذي، الجامع الكبير، تحقيق بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1416هـ/1996م، أبواب الفرائض، 606/3.

(15) المنذري عبد العظيم، مختصر سنن أبي داود، تحقيق محمد حلاق، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1431هـ/2010م، كتاب الفرائض، باب في الجدة، 286/2.

(16) أبو عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين للحاكم، تحقيق مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ/1990م، كتاب الفرائض، 378/4، ح 7984.

(17) مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، 734/3، ح 1875.

ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، 909/2، ح 2724.

الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الجدة، 121/3، ح 2894.

ابن منصور سعيد، سنن سعيد بن منصور، كتاب الفرائض، باب الجدات، 73/1، ح 81.

(18) البيهقي، السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الفرائض، باب فرض الجدة والجدتين، 386/6، ح 12344.

الترجيح: أرجح رأي من قال بصحة الحديث وذلك لشهادة كثير من العلماء بصحته، واتصال سنده، مع ثقة الرواة، وأنه الصبي المميز يؤخذ بأقواله بعد بلوغه، كما قال الذهبي: «لا تشترط العدالة حالة التحمل بل حالة الأداء»⁽¹⁹⁾، وذلك ردًا على القول بعدم سماع قبيصة من أبي بكر لصغر سنه فهو ولد سنة 1هـ والصدوق توفي سنة 13هـ، والإجماع على قسمة السدس بين الجدتين.

المطلب الثاني: تخريج الأحاديث التي تناولت ثلاث جدات وراثات:

يؤكد الحديث الموالي أن رسول الله ﷺ ورث ثلاث جدات واحدة من قبل الأم واثنتين من قبل الأب، وقد رواه الدار قطني وأبو داود مرسلًا، فعن عبد الرحمن بن يزيد رضي الله عنهما قال: «أُعْطِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثَ جَدَّاتِ السُّدُسِ، اثْنَتَيْنِ مِنْ قَبْلِ الْأَبِ وَوَاحِدَةً مِنْ قَبْلِ الْأُمِّ»⁽²⁰⁾.

دراسة سند الحديث برواية الدار قطني: نا محمد بن إسماعيل الفارسي، نا موسى بن عيسى بن المنذر، نا أحمد بن خالد الوهبي، نا خارجة بن مصعب، عن منصور، عن إبراهيم، عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: «أُعْطِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثَ جَدَّاتِ السُّدُسِ، اثْنَتَيْنِ مِنْ قَبْلِ الْأَبِ وَوَاحِدَةً مِنْ قَبْلِ الْأُمِّ».

الدار قطني (306هـ/ 918م - ت385هـ/ 995م): هو أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار بن عبد الله البغدادي، من محلة دار القطن ببغداد، تفوق في علم الحديث والقراءات، ومن مشايخه ابن سعيد الأصبهاني وأبو القاسم البغوي، ومن تلاميذه أبو عبد الله الحاكم وأبو الطيب الطبري، وله تصانيف منها السنن وعلل الحديث والتتبع، قال فيه البغدادي: مع الصدوق والثقة⁽²¹⁾.

(19) العوني الشريف، شرح موقظة الذهبي، دار ابن الجوزي، بيروت، ط1، 1427هـ/2006م، ص 165.

(20) أبو داود سليمان، مراسيل أبي داود، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ/1987م، باب ما جاء في الفرائض، 260/1، ح 355. وأخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الفرائض، ح 4131، 159/5.

(21) الذهبي، سير أعلام النبلاء، حرف العين، 2/ 2815-2818.

محمد بن إسماعيل الفارسي (248هـ/862م - ت335هـ/947م): محمد بن إسماعيل بن إسحاق بن بحر أبو عبد الله الفارسي، حدث عن أبي زرعة الدمشقي وغيره، وروى عنه أبو الحسن الدار قطني، قال فيه البغدادى: كان ثقة ثبتاً فاضلاً⁽²²⁾.

موسى بن عيسى بن المنذر الحمصي: روى عن أبيه وأحمد بن خالد الوهبي، روى عنه الطبراني وسمع منه قبل 280هـ/893م، امتنع النسائي عن الرواية عنه، وقال: لا أحدث عنه شيئاً ليس هو شيئاً⁽²³⁾.

أحمد بن خالد بن موسى الوهبي الكندي (ت214هـ/829م): قال فيه ابن حجر: «صدوق، من التاسعة»⁽²⁴⁾.

خارجة بن مصعب بن خارجة (ت168هـ/785م): أبو الحجاج السرخسي، متروك وكان يدلس من الكذابين، ويقال إن ابن معين كذبه⁽²⁵⁾.

منصور بن المعتمر بن عبد الله السلمي (ت132هـ/750م): أبو عتاب، الكوفي، من طبقة الأعمش، قال فيه ابن حجر: «ثقة ثبت وكان لا يدلس»⁽²⁶⁾.

إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي (ت96هـ/715م): أبو عمران الكوفي، من الخامسة، قال فيه ابن حجر: «فقيه ثقة إلا أنه يرسل كثيراً»⁽²⁷⁾.

عبد الرحمن بن يزيد (ت83هـ/702م): عبد الرحمن بن يزيد بن قيس أبو بكر النخعي، حدث عن عثمان وابن مسعود وروى عنه إبراهيم النخعي، قال ابن معين: ثقة، وقال ابن سعد: كان ثقة وله أحاديث، وقال العجلي: كوفي تابعي ثقة⁽²⁸⁾.

(22) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1442هـ/2001م، 382، 383/2.

(23) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1423هـ/2002م، 215/8.

(24) ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق أبو الأشبال صغير، دار العاصمة، حرف الألف، ص88.

(25) ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، حرف الخاء، ص283. ابن حجر، م. ن، حرف الخاء، ص973.

(26) ابن حجر العسقلاني، م. ن، حرف الألف، ص118.

(27) ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، حرف الألف، ص118.

(28) الذهبي، سير أعلام النبلاء، حرف العين، 2249/2. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 299/6.

الحكم على الإسناد: سند الحديث فيه ضعف واضح جدا، لأنَّ خارجة وصف بالتدليس والكذب.

دراسة سند الحديث المرسل برواية أبي داود من طريق إبراهيم النخعي:

حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ مُطَهَّرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: «أَطْعَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثَ جَدَّاتِ السُّدُسِ، قُلْتُ: مَنْ هُنَّ؟، قَالَ: جَدَّتَاكَ مِنْ قَبْلِ أَيْيِكَ وَجَدَّتُكَ مِنْ قَبْلِ أُمِّكَ».

أبو داود (202-275هـ): أبو داود: سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن شداد بن عمرو بن عامر السجستاني، شهر أبو داود، الإمام الحافظ شيخ السنة، ولد قرب إقليم سجستان، من شيوخه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعلي بن المديني، ومن تلاميذه النسائي والفضل بن العباس وأبو عوانة، صاحب كتاب السنن، قال مسلمة بن قاسم كان ثقة⁽²⁹⁾ زاهدا عارفا بالحديث.

عبد السلام بن مطهر (ت224هـ/839م): هو عبد السلام بن مطهر بن حسام بن مصك الأزدي البصري، حدَّث عن شعبة وجريز بن حازم، وحدَّث عنه البخاري وأبو داود، قال عنه أبو حاتم: صدوق، وقال الذهبي: الإمام الثقة⁽³⁰⁾.

شعبة (85هـ/704م-ت160هـ/777م): أبو بسطام شعبة بن الحجاج بن الورد الأزدي البصري، روى عن قتادة والحسن البصري ومنصور بن المعتمر وغيرهم، وروى عنه كثيرون منهم سفيان الثوري والأعمش أبو الحسن النحوي البصري، وهو من أصدق الناس في الحديث، قال ابن سعد: كان ثقة مأمونا ثباتا حجة⁽³¹⁾.

منصور بن المعتمر: (تقدمت ترجمته) وهو ثقة.

إبراهيم النخعي: (تقدمت ترجمته) وهو ثقة.

(29) ابن حجر العسقلاني، م، ن، حرف السين، 4/169-173. الذهبي، م، ن، حرف السين، 2/1895-1899.

(30) الذهبي، سير أعلام النبلاء، حرف العين، 2/2274.

(31) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، حرف الشين، 4/338-346.

الحكم على الإسناد: رجال ثقات وسند متصل فالحديث إسناده صحيح.

تخريج الحديث بروايات أخرى:

رواية أبي داود: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْأَنْبَارِيُّ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ دَلْهَمٍ، عَنِ الْحَسَنِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ «وَرَّثَ ثَلَاثَ جَدَّاتٍ»⁽³²⁾.

رواية سعيد بن منصور: سَعِيدٌ قَالَ: نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، وَحَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، وَجَرِيرٌ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ «أَطْعَمَ ثَلَاثَ جَدَّاتِ السُّدُسِ» وَزَادَ جَرِيرٌ: قَالَ مَنْصُورٌ: قُلْتُ لِإِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ: جَدَّتِي أَبِيهِ أُمُّ أُمِّهِ، وَأُمُّ أَبِيهِ، وَأُمُّ أُمِّ الْأُمِّ»⁽³³⁾.

رواية الدارمي: حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، أَخْبَرَنِي مَنْصُورُ بْنُ الْمُعْتَمِرِ، قَالَ: سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: «أَطْعَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثَ جَدَّاتِ سُدُسًا». قَالَ: قُلْتُ لِإِبْرَاهِيمَ: مَنْ هُنَّ؟ قَالَ: جَدَّتَاكَ مِنْ قَبْلِ أَبِيكَ، وَجَدَّتُكَ مِنْ قَبْلِ أُمِّكَ»⁽³⁴⁾.

رواية الدار قطني: نَا أَبُو بَكْرٍ النَّيْسَابُورِيُّ، نَا بَحْرُ بْنُ نَصْرِ، نَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، وَسُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ يَزِيدٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ «وَرَّثَ ثَلَاثَ جَدَّاتٍ اثْنَتَيْنِ مِنْ قَبْلِ الْأَبِ وَوَاحِدَةً مِنْ قَبْلِ الْأُمِّ»⁽³⁵⁾.

رواية البيهقي: وَأَخْبَرَنَا أَبُو سَعِيدٍ، أَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ نَصْرِ، ثنا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، أَنَا وَكِيعٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «تَرَّثَ ثَلَاثَ جَدَّاتٍ، جَدَّتَيْنِ مِنْ قَبْلِ الْأَبِ، وَوَاحِدَةً مِنْ قَبْلِ الْأُمِّ»⁽³⁶⁾.

رواية عبد الرزاق: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: حَدَّثْتُ «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَطْعَمَ ثَلَاثَ جَدَّاتِ السُّدُسِ» قَالَ: قُلْتُ لِإِبْرَاهِيمَ: مَا هُنَّ؟ قَالَ: «جَدَّتَا أَبِيهِ أُمُّ أُمِّهِ وَأُمُّ أَبِيهِ وَجَدَّتُهُ أُمُّ أُمِّهِ»⁽³⁷⁾.

(32) أبو داود سليمان، مراسيل أبي داود، باب ما جاء في الفرائض، 261/1، ح 359.

(33) ابن منصور سعيد، السنن، كتاب الفرائض، باب الجدات، 72/1، ح 79.

(34) الدارمي، السنن، كتاب الفرائض، باب الجدات، 1926/4، ح 2977.

(35) الدار قطني، السنن، كتاب الفرائض، 161/5، ح 4136.

(36) البيهقي، السنن الكبرى، أبواب الموارث، باب توريث ثلاث جدات، 388/6، ح 12355.

(37) أبو بكر عبد الرزاق، كتاب الفرائض، باب فرض الجدات، 273/10، ح 19079.

رواية ابن أبي شيبة: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، قَالَ ثنا الْأَعْمَشُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: «يَرِثُ ثَلَاثُ جَدَّاتٍ جَدَّتَانِ مِنْ قَبْلِ الْأَبِ، وَجَدَّةٌ مِنْ قَبْلِ الْأُمِّ»⁽³⁸⁾.

الحكم على صحة الحديث والعمل به:

من حيث الصحة أرجح صحة الحديث لتعدد طرقه، فعُضِدَ الضعيف منها بما هو أقوى وأصحّ سنداً، وأرى أنّ متنه سليم لأنّ كل واحدة من الثلاثة هي جدة صحيحة، تدلي للميت بوارث، فمن جهة الأب ترث جدّتان وهما: أمّ أمّ الأب، وأمّ أبي الأب، ومن جهة الأمّ ترث جدة واحدة وهي أمّ أمّ الأمّ، وأمّا القياس فهو معتبر، لأنّ أمّ الجدّ تقاس على أب الجدّ إذا كان يرث.

ومن حيث الحجية فإنّي أرجح القول بتوريث الجدّات الثلاث وأمهاتهن، باعتبار صحة الحديث، والعمل بحجية المرسل، وبالقياس على من يرث في نفس الدرجة.

المبحث الثاني: الأحكام الفقهية في ميراث الجدات

المطلب الأوّل: حجية الحديث المرسل عند الفقهاء

ذكر ابن هبيرة⁽³⁹⁾ أنّ أحمد بن حنبل ورّث ثلاث جدّات، انطلاقاً ممّا هو منقول من الأحاديث التوقيفية، ولم يستعمل القياس، وفي ذلك وردت عدة أحاديث بطرق متعددة: ومنها ما هي مرسلة، تثبت توريث ثلاث جدات، وقبل تخريج نموذج منها، سأذكر رأي الفقهاء في حجية الأخذ بالحديث المرسل في الأحكام الفقهية.

تعريف الحديث المرسل⁽⁴⁰⁾: في اللغة من أرسل بمعنى أطلق، وأسرع فيقال ناقة مرسال أي سريعة السير، واصطلاحاً أرسل الحديث أي أسرع فيه فحذف بعض إسناده، فهو الحديث الذي سقط من إسناده الصّحابي.

(38) ابن أبي شيبة أبو بكر، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ/1988م، كتاب الفرائض، باب في الجدات كم ترث منهن، 269/6، ح 31279.

(39) ابن هبيرة يحيى، إجماع الأئمة الأربعة واختلافهم، تحقيق حسين الأزهرى، دار العلا للطباعة والنشر، دبي، الإمارات العربيّة المتحدة، ط1، 1430هـ/2009م، كتاب الفرائض، 158/2.

(40) أبو الحسن السليمانى، الجواهر السليمانية شرح المنظومة البيقونية، دار الكيان، الرياض، ط1، 1426هـ/2005م، ص210، 211.

حجية الحديث المرسل⁽⁴¹⁾: اختلف الفقهاء في حجتيه إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: الحديث المرسل صحيح وهو حجة إذا كان مرسله ثقة، وهو مذهب مالك ومذهب أبي حنيفة ورواية عن أحمد، وحجتهم في ذلك أن احتمال الضعف في الوسطة بين التابعي والرسول ﷺ بعيدة جداً، لأنه شهد لعصر التابعين بالخيرية.

القول الثاني: الحديث ضعيف لا يحتج به، وهو مذهب جمهور المحدثين، ومن الفقهاء وأصحاب الأصول، وحجتهم في ذلك أن الراوي المحذوف مجهول ويحتمل أن يكون غير الصحابي ويحتمل أن يكون غير ثقة.

القول الثالث: حديث مقبول ويحتج به بشروط: وهو المشهور عند الإمام الشافعي، واشترط أن يشاركه في رواية الحديث الحفاظ المأمونون برواية مسنده، وأن يروي بمعناه مرسلًا عن راو آخر، وأن يوافقه قول بعض الصحابة، وأن يكون من أرسل عنه إذا سمّا ثقة.

الترجيح: أرجح الرأي الثالث وهو صحة الحديث المرسل بشروط فهو أقوى حجة.

المطلب الثاني: الآراء الفقهية في توريث الجدات

أجمع الفقهاء على أن الجدتين إذا اجتمعتا يكون السدس بينهما بالسوية، كما ورد ذلك في عدة أحاديث نبوية سبق ذكرها، ولكنهم اختلفوا في عدد الجدات الوارثات، قال ابن المنذر في الإجماع: «وأجمعوا على أن الجدتين إذا اجتمعتا وقرابتها سواء، وكلتاها ممتن يرث، أن السدس بينهما»⁽⁴²⁾، وقال ابن رشد في بداية المجتهد: «وأجمعوا على أن للجدّة أمّ الأمّ السدس مع عدم الأمّ، وأن للجدّة أيضاً أمّ الأب عند فقد الأب السدس، فإن اجتمعا كان السدس بينهما»⁽⁴³⁾.

(41) القضاة أميين، مدرسة الحديث في البصرة في القرن الثالث هجري، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1419هـ/1998م، ص604، 605. أبو بكر بن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، تحقيق محمد السليمان وعائشة السليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1428هـ/2007م، كتاب الصلاة، 345/1، 344.

(42) ابن المنذر، الإجماع، كتاب الفرائض، ص95. ابن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع، كتاب الفرائض، 101/2.

(43) ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الفرائض، 349/2.

أ- جدتان وارثتان عند مالك

يورث مالك رحمه الله تعالى جدّتين وهما: أمّ الأمّ وأمّ الأب، وأمّهاتهما وإن علتا عوضهما، قال مالك: «ثمّ لم نعلم أحدا ورث غير جدّتين منذ كان الإسلام إلى اليوم»⁽⁴⁴⁾، وقال عlish في شرحه لمختصر خليل: «والجدة أي أمّ أمّ الميّت، أو أمّ أبيه، إن قربت بل وإن علت الواحدة منها، ولم يورث الإمام مالك رضي الله تعالى عنه أكثر من جدّتين لقوله: «لم أعلم أحدا ورث أكثر من جدّتين منذ كان الإسلام»»، ثمّ علّق قائلا: «وكأنّه لم يصحّ عنه توريث زيد وعلي وابن عباس رضي الله تعالى عنهم أمّ أبي الأب، أو لم يبلغه»⁽⁴⁵⁾.

وفيما يخص الحجب أو اقتسام السدس بينهما، فعند زيد وأخذه عنه مالك، أنّ الجدة للأمّ تحجب من كانت أبعد من الجهتين، والجدة للأب لا تحجب إلّا من جهتها، قال ابن رشد القرطبي في كتابه بداية المجتهد: «فذهب زيد وأهل المدينة إلى أنّ الجدة أمّ الأمّ يفرض لها السدس فريضة، فإذا اجتمعت الجدّتان كان السدس بينهما إذا كان قعدهما سواء، أو كانت أمّ الأب أقعد، فإن كانت أمّ الأمّ أقعد: أي أقرب إلى الميّت، كان لها السدس، ولم يكن للجدة أمّ الأب شيء، وقد روي عنه أيّهما أقعد كان لها السدس»⁽⁴⁶⁾، وعلّل مالك رأيه بحصره عدد الجدّات الوارثات في اثنتين، واستحقاقهما لنصيبهما من الميراث، استنادا لما كان ثابتا لديه من حكم النبي ﷺ للجدة لأمّ، وفريضة عمر ﷺ في حقّ استحقاق الجدة الثانية وهي الجدة لأب⁽⁴⁷⁾.

ب- ثلاث جدات وارثات عند أحمد ورواية عن زيد

ورث زيد ثلاث جدات في رواية عنه، قال أبو الفيض في شرح مسائل الرّسالة: «ويذكر عن زيد بن ثابت أنّه ورث ثلاث جدّات، واحدة من قبل الأمّ، واثنين من

(44) بن أنس مالك، الموطأ، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، دار مكتبة المعارف، بيروت، ط3، 1438هـ/2017م، كتاب الفرائض، باب ميراث الجدات، ص

(45) عlish محمّد، شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، دار الفكر، بيروت، ط1، 1404هـ/1984م، باب في بيان الفرائض، 611/9.

(46) ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الفرائض، 349/2.

(47) ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الفرائض، 350/2.

قبل الأب، أم الأب وأم أبي الأب»⁽⁴⁸⁾، وروي البيهقي عن زيد بن ثابت أنه ورث ثلاث جدّات إذا كنّ في درجة واحدة، إلّا أنّه لا يكون من قبل الأمّ إلّا واحدة، فقال: «أخبرنا أبو سعيد، أنا أبو عبد الله بن يعقوب، ثنا محمد بن نصر، ثنا شيبان، ثنا حماد، ثنا حميد، وداود، أنّ زيد بن ثابت قال: «ترث ثلاث جدّات، جدّتين من قبل الأب، وواحدة من قبل الأم»⁽⁴⁹⁾.

ورث الإمام أحمد وأصحابه ثلاث جدّات، فترث عندهم أمّ الأمّ، وأمّ الأب، وأمّ أبي الأب، وأمّهاتهنّ، قال الزركشي في شرح مختصر الخرقى على مذهب الإمام أحمد: «والمعروف والمشهور من قول أحمد ومذهبه أنّه لا يرث أكثر من ثلاث جدّات، وهنّ اللّاتي ذكرهنّ الخرقى: أمّ الأمّ وإن علت درجتها، وأمّ الأب وإن علت درجتها، وأمّ الجدّ وأمّهاتهما، ولا ترث أمّ أب الأمّ بالإجماع لإدلائها بغير وارث، والأمّ أبي الجدّ عندنا»⁽⁵⁰⁾، وقال ابن رشد القرطبي في بداية المجتهد: «وكان الأوزاعي وأحمد يورثان ثلاث جدّات، واحدة من قبل الأمّ، واثنان من قبل الأب: أمّ الأب، وأمّ أبي الأب أعني الجد»⁽⁵¹⁾.

ج- أربع جدّات وارثات عند أبيه حنيفة والشافعي

ورث أبو حنيفة والشافعي أربع جدّات، فزاد على أحمد أمّ أبي الجدّ، وحجتهما في ذلك القياس على ميراث أمّ الجدّ، قال ابن هبيرة في كتابه الإفصاح: «واختلفوا بعد هؤلاء الجدّات الثلاث في أمّهاتهنّ، هل يرثن كلّ منهم على أصله؟، قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعي في الجديد: ترث أمّهات هؤلاء الجدّات الثلاث: أمّ الأب، وأمّ الأمّ، وأمّ الجدّ، وترث أيضا أمّ أبي الجدّ إذا انفردت، وترث الجدّات وإن كثرن إذا استوت درجاتهنّ»⁽⁵²⁾.

(48) الغماري أبو الفيض، مسالك الدلالة شرح مسائل الرّسالة لابن أبي زيد القيرواني، تحقيق عزيز ايجزير، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1423هـ/2002م، ص307.

(49) البيهقي، السنن الكبرى، جماع أبواب الموارث، باب توريث ثلاث جدّات متحاذايات أو أكثر، حديث 12354، 388/6.

(50) الزركشي شمس الدّين، شرح الزركشي على مختصر الخرقى في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد المنعم إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ/2002م، كتاب الفرائض، باب الجدّات، 263/2.

(51) ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الفرائض، 350/2.

(52) ابن هبيرة، إجماع الأئمة الأربعة واختلافهم، كتاب الفرائض، 157/2.

وجاء في المغني لابن قدامة: «لا يرث من قبل الأمّ إلاّ واحدة، ولا من قبل الأب إلاّ اثنتان، وهما اللتان جاء ذكرهما في الخبر إلاّ عند أبي حنيفة وموافقيه، فإنّه كلّما علون درجة زاد من قبل الأب واحدة»⁽⁵³⁾.

وضبط النّووي الجدّات الوارثات في الروضة بقوله: «هي كلّ جدة أدلت بمحض إناث، أو بمحض ذكور، أو بمحض الإناث إلى محض الذّكور، والتي لا تدلي بمحض الوارثين غير وارثة»⁽⁵⁴⁾.

د- الترجيح بين الفقهاء

أرجّح تورّث أربع جدّات «رأي أبي حنيفة والشّافعي»، وهنّ: أمّ الأمّ، وأمّ الأب، وأمّ الجدّ، وأمّ أبي الجدّ، وذلك لصحة الحجج النقلية في الشّتين والثلاث، والعقلية في الأربع وهي القياس: فأما الجدّتان الأولى والثانية: (الأولى: أمّ الأمّ، والثانية: أمّ الأب)، يرثان بإجماع الفقهاء، لأنهما ورثا عند أبي بكر وعمر، وأما الجدّة الثالثة: (أمّ أبي الأب)، ورّثها الجمهور غير مالك، معتمدا على حديث صحيح فيه أن النّبي ﷺ ورث ثلاث جدّات وهنّ: (أمّ الأمّ وأمّ الأب وأمّ أبي الأب)، وعلى قياس وجيه، وهو قياس ميراث أمّ أبي الأب على ميراث أب أبي الأب، لأنّهما في نفس الدّرجة، وميراثهما منفردين بضابط للذكر مثل حظ الأنثيين.

وأما الجدّة الرابعة: (أمّ أبي الجدّ)، فدلّيل تورّثها القياس على أمّ أبي الأب، وهو قياس معتبر، فهما يدلّيان للميّت بطريقة واحدة وهي، بمحض الإناث إلى محض الذّكور.

المبحث الثالث: تطبيق الرياضيات في حساب عدد الجدات

رغم ارتباط علم الرياضيات بالتفكير الذهني المجرد إلاّ أنّ له من تطبيقات كثيرة في عدّة علوم أخرى، كالإعلامية والهندسة والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والاقتصاد والطب وعلم الموارث، ومن هذه التطبيقات المتتابعات الهندسية

(53) ابن قدامة، المغني، كتاب الفرائض، 58/9.

(54) النّووي، روضة الطالبين، كتاب الفرائض، 9/6.

فعلى سبيل المثال، يستخدم علماء الفيزياء متتابعات هندسية لحساب كمية المادة المشعّة المتبقية بعد أي عدد محدّد من فترات عمر النّصف، فخلال كل فترة من فترات عمر النصف، تضمحلّ المادة بنسبة 50٪، وفي ميراث الجدات تبين لي أن هناك تتابع هندسي لعدد الجدات في كل طبقة من الأصول مع التي تليها، وعلى هذا الأساس سأتناول في المطلب الأول مفهوم المتابعة الهندسية في الرياضيات وبيان خصوصياتها وفي المطلب الثاني تبيان التتابع الهندسي لعدد الجدات.

المطلب الأول: مفهوم المتابعة الهندسية في الرياضيات

1 – تعريف: المتابعة الهندسية

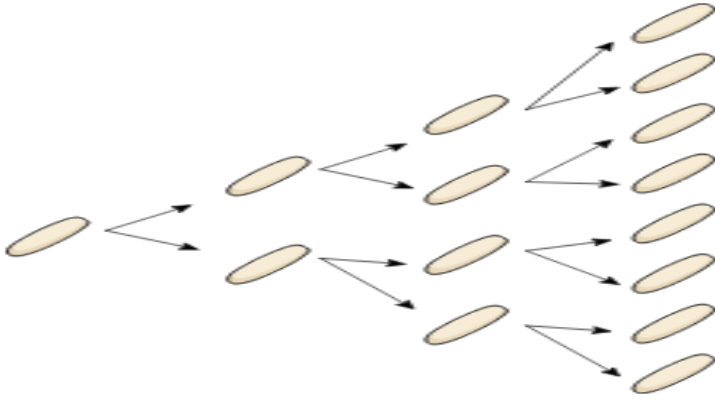
تُعرف المتابعة الهندسية، أيضًا بالمتوالية الهندسية، فهي متتابعة مكوّنة من أعداد لا تساوي صفرًا، وكلّ عدد مرتبط بما قبله وما بعده، وكلّ رقم فيها يسمى رقم الحدّ، ويرمز إليه بـ u_n ، وعدد حدود المتابعة يرمز إليه بـ n . مثل (u_1, u_2, u_3) .

توجد بين كلّ حدين متتاليين نسبة مشتركة ثابتة لا تساوي صفرًا، وتسمى السبب، ويرمز إليها بـ q ، مثال: $\frac{u_2}{u_1} = \frac{u_3}{u_2} = q$. إذن نستنتج أن $u_{n+1} = qu_n$ ، وعرفها يافان⁽⁵⁵⁾: المتتالية الهندسية u_n إذا وجد عدد q بحيث لكل عدد طبيعي n يحصل: $u_{n+1} = qu_n$ والعدد q يسمى سبب المتتالية الهندسية.

2 – مثال توضيحي

نضع حبات قمح في أربعة كؤوس، بطريقة أنّ في الكأس الأوّل حبة واحدة، وفي الثاني ضعف ما في الأوّل، وفي الثالث ضعف ما في الثاني، وفي الرابع ضعف ما في الثالث، فما هي العلاقة بين ما في الكؤوس المتتاليين من حبوب؟ وما هو عدد الحبات بكل كأس؟

(55) Yvan Monka – Académie de Strasbourg – www.maths-et-tiques.fr, p4



المتتالية الهندسية (suite géométrique)	$u_0 = 1$	$u_1 = 2$	$u_2 = 4$	$u_3 = 8$
السبب "q": raison	$2 = \frac{u_1}{u_0}$	$2 = \frac{u_2}{u_1}$	$2 = \frac{u_3}{u_2}$	$2 = \frac{u_4}{u_3}$

تتميز هذه المتتالية بعدد 2 اسمه السبب ($q=2$)، فهو نتيجة قسمة عدد الحدّ على الذي سبقه، وعدد الحدّ الأول هو ($u_0 = 1$).

عند معرفة السبب والحدّ الأوّل يمكن صياغة المتتالية الهندسية كما يلي:

$$U_0 = 1 ; U_{n+1} = 2 U_n$$

ومن ذلك نستنتج المعادلة التالية: $U_n = 2^n$

وبصفة عامة تكون هذه معادلة المتتالية الهندسية: $U_n = U_0 q^n$

تبيان معادلة المتتالية الهندسية ($U_n = U_0 \times q^n$) والبرهنة على صحتها:

$$U_1 = U_0 \times q$$

$$U_2 = U_1 \times q = U_0 \times q \times q = U_0 \times q^2$$

$$U_3 = U_2 \times q = U_0 \times q \times q \times q = U_0 \times q^3$$

.....

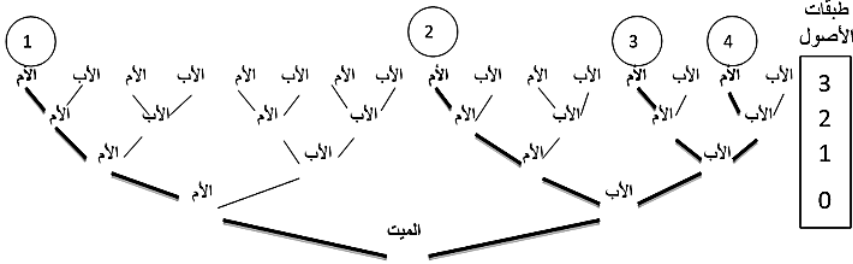
$$U_n = U_0 \times q^n$$

إذن المعادلة العامة للمتتالية الهندسية هي $U_n = U_0 \times q^n$

المطلب الثاني: حساب عدد الجدات

1 - عدد الجدات في الجملة

من خلال عملية التوارث فإن كل مولود يتكون من شخصين اثنين أم وأب، وله جدتان وهو رقم 2، وكلما زادت طبقات الأصول تضاعف عدد الأمهات وهو رقم 2، وهذا الرسم البياني لطبقات الجدات، يستخرج منه معادلة رياضية وهي المتتالية الهندسية، بسبب يساوي ($q = 2$)، وعدد طبقات الأصول يرمز إليه بـ n ،



إذا اعتبرنا أن طبقات أصول الميت يبدأ عدّها من أبويه، فإن العدد 2 للجدات يظهر من الطبقة الموالية، ثم يتضاعف كلما تزايد عدد الطبقات، وعليه فإن عدد الطبقات المشمولة بالمعادلة تبدأ من بعد طبقة الأبوين دائماً، ولهذا أرمز إلى طبقة الأبوين بالطبقة الصفرية، لأن فيها أم واحدة، فمتابعتها يكون ($U_0 = 1$)، وعليه يمكن استخراج عدد الجدات في الجملة في كل طبقة حسب الرسم السابق بالمعادلة التالية:

$$(q=2 \text{ و } U_n = U_0 \times q^n) \quad U_0 = 1$$

$$U_n = 1 \times 2^n = 2^n$$

3	2	1	0	رمز الطبقة أو رقمها
$8 = 2^3$	$4 = 2^2$	$2 = 2^1$	$1 = 2^0$	عدد الأمهات أو الجدات في الجملة

2 - عدد الجدات الوارثات

يمكن استخراج عدد الجدات الوارثات من عددهن الجملي بعد سحب الجدات الفاسدات أي اللاتي لا تتوفر فيهن شروط الإرث وضوابطه، وهي كل جدّة أدلت إلى الميت بذكر بين اثنين، قال النووي في متنه: «وضابطه كل جدّة أدلت بمحض إناث أو ذكور أو إناث إلى ذكور ترث، ومن أدلت بذكر بين اثنين فلا»⁽⁵⁶⁾.

وبالنظر في طبقات الأصول فإنه يوجد من جهة الأمّ دائماً واحدة وهي بمحض الإناث، ومن جهة الأب إناث إلى ذكور، وفي كل طبقة جديدة تضاف واحدة من جهة الأب بمحض الذكور، ومن هذه الضوابط يكون عدد الجدات الوارثات يساوي عدد طبقات الأصول.

يستنتج من خلال الرسم المصوّر للجدات في الدرجة الرابعة باعتبار العدّ من الطبقة الصفريّة، كما رمزت إليها بذلك، أنّ عدد الجدّات الوارثات هو 4 مساويا لعدد الدرجة، ودائماً واحدة من قبل الأمّ، وأنّ عدد الجدات الساقطات هو الفارق بين العدد الجملي وعدد الوارثات، ويمكن تلخيص ذلك في الجدول الموالي:

الجدات	من قبل الأب	من قبل الأم	الجملة
عدد الجدّات في الجملة	$4=2 \times 2$	$4=2 \times 2$	8
عدد الجدّات الوارثات	3	1	4
عدد الجدّات الساقطات	$1=3-4$	$3=1-4$	4

3 - توافق بين الفقه والرياضيات في عدد الجدات

يمكن حساب عدد الجدات الوارثات رياضياً، بعد طرح الفاسدات من العدد الجملي، وحسب الفقهاء كان الاختلاف في عدد الوارثات كما أسلفنا القول، وهي ما بيّنته في الرسم ووضعت لكل جدّة رقماً في دائرة.

(56) ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، تحقيق عبد الله محمود ومحمّد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، كتاب الفرائض، 44/3، 43.

فالرقم 1 هو للجدّة الأولى وهي: أمّ أمّ وأمّهاتها وإن علت، وهي في الطبقة الرابعة تكون: أمّ أمّ أمّ الأمّ (تذكر الأم أربع مرات).

والرقم 2 هو للجدّة الثانية وهي: أمّ الأب وأمّهاتها وإن علت، وهي: أمّ أمّ أمّ الأب. (تذكر الأم ثلاث مرات نسبة للطبقة الرابعة).

والرقم 3 هو للجدّة الثالثة وهي: أمّ أبي الأب وأمّهاتها وإن علت، فتكون: أمّ أمّ أبي الأب. (تذكر الأم مرتين نسبة للطبقة الرابعة).

والرقم 4 هو للجدّة الرابعة وهي: أمّ أبي أبي الأب. (تذكر الأم مرة واحدة).

قال ابن يونس في الجامع لمسائل المدوّنة المختلطة: «وإذا سالت عن جدّتين متحاذيتين على منازل الجدّات فهما أمّ الأمّ، وأمّ الأب، فالسدس بينهما، فإن قيل ثلاث جدّات متحاذيات يرثن هنّ: أمّ أمّ الأمّ، وأمّ أمّ الأب، وأمّ أبي الأب، والسدس بينهما، وإن قيل لك فأربع جدّات متحاذيات يرثن، فقل: أمّ أمّ أمّ أمّ، وأمّ أمّ أمّ أب، وأمّ أمّ أبي أب، وأمّ أبي أبي أب»⁽⁵⁷⁾.

الخاتمة

أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

- 1 - أرجّح رأي من قال بصحة حديث ميراث جدّتين لا تتّصل السند وثقة الرواة، وشهادة كثير من العلماء بصحته.
- 2 - أرجّح القول بتوريث الجدّات الثلاث وأمّهاتهن، باعتبار صحة الحديث، والعمل بحجية المرسل، وبالقياس على من يرث في نفس الدّرجة.
- 3 - أرجّح حجّية الحديث المرسل بشروط: (شروط الإمام الشافعي)، أن يشاركه في رواية الحديث الحفاظ المأمونون برواية مسنده، وأن يروي بمعناه مرسلًا عن راوٍ آخر، وأن يوافقه قول بعض الصحابة، وأن يكون من أرسل عنه إذا سمّاه ثقة.

(57) ابن يونس الصقلي، الجامع لمسائل المدوّنة والمختلطة، تحقيق أبو الفضل الديمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2012م، كتاب الفرائض، 62/10.

- 4 - أجمع الفقهاء على أنّ الجدتين إذا اجتمعنا يكون السدس بينهما بالسوية.
- 5 - تراث الجدّتان الأولى والثانية: (الأولى: أمّ الأمّ، والثانية: أمّ الأب)، بإجماع الفقهاء، لأنهما ورثا عند أبي بكر وعمر.
- 6 - لم يورث مالك الجدّة الثالثة: أمّ أبي الأب، ولكن الجمهور اعتمدوا حديث ميراث ثلاث جدّات وهنّ: أمّ الأمّ، وأمّ الأب، وأمّ أبي الأب.
- 7 - ورث أبو حنيفة والشافعي الجدّة الرابعة: أمّ أبي الجدّ، باعتماد القياس على أمّ أبي الأب، فهما يدلّان للميّت بمحض الإنث إلى محض الذكور.
- 8 - الاختلاف الفقهي في عدد الجدّات الوارثات راجع إلى طبيعة الأدلة الشرعية المعتمدة (حديث جدتين، حديث ثلاث جدات، القياس)
- 9 - تطبق الرياضيات في حساب الجدات في الجملة بطريقة المتابعة الهندسية.
- 10 - ضابط إرث الجدات، ألاّ يدلّين إلى الميت بذكر بين اثنين.
- 11 - عدد الجدات الوارثات يساوي عدد طبقات الأصول.
- 12 - تأكيد التوافق بين الفقه والرياضيات في عدد الجدّات الوارثات.

قائمة المصادر والمراجع

المصحف برواية قالون.

- 1 - أبو بكر بن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، تحقيق محمّد السليمانى وعائشة السليمانى، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ط1، 1428هـ/ 2007م.
- 2 - أبو بكر عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمان الأعظمى، المكتب الإسلامى، بيروت، ط2، 1403هـ/ 1983م.
- 3 - البيهقى، السنن الكبرى للبيهقى، دار الكتب العلمىة، بيروت، ط3، 1424هـ/ 2003م.
- 4 - الترمذى، الجامع الكبير، تحقيق بشار معروف، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ط1، 1416هـ/ 1996م.

- 5 - الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1418هـ/1998م.
- 6 - ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق أبو الأشبال صغير، دار العاصمة.
- 7 - ابن حجر، تهذيب التهذيب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- 8 - ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1423هـ/2002م.
- 9 - ابن حجر الهيثمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، تحقيق عبد الله محمود ومحمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 10 - أبو الحسن السليماني، الجواهر السليمانية شرح المنظومة البيقونية، دار الكيان، الرياض، ط1، 1426هـ/2005م.
- 11 - الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1442هـ/2001م.
- 12 - الدار قطني، السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومن معه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ/2004م.
- 13 - الدارمي، السنن، تحقيق سليم أسد الدارني، دار المغني، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ/2000م.
- 14 - أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق محمد عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
- 15 - أبو داود سليمان، مراسيل أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ/1987م.
- 16 - الذهبي، الجرح والتعديل، تحقيق خليل العربي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 1424هـ/2003م.
- 17 - الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق محمد عوامة وأحمد الخطيب، دار القبلة، جدة.

- 18 - الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2004م.
- 19- ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، ط8، 1406هـ/ 1986م.
- 20 - الزركشي شمس الدين، شرح الزركشي على مختصر الخرقى في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد المنعم إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ/ 2002م.
- 21 - ابن أبي شيبة أبو بكر، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ/ 1988م.
- 22 - الطبراني سليمان، المعجم الكبير للطبراني، تحقيق حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1415هـ/ 1994م.
- 23 - ابن عبد البر، التمهيد لما جاء في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق سعيد أعراب، 1404هـ/ 1994م.
- 24 - أبو عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين للحاكم، تحقيق مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ/ 1990م.
- 25 - العوني الشريف، شرح موقظة الذهبي، دار ابن الجوزي، بيروت، ط1، 1427هـ/ 2006م.
- 26 - عlish محمد، شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، دار الفكر، بيروت، ط1، 1404هـ/ 1984م.
- 27 - الغماري أبو الفيض، مسالك الدلالة شرح مسائل الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، تحقيق عزيز إغزير، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1423هـ/ 2002م.
- 28 - ابن قدامة، المغني، تحقيق عبد الله التركي، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ/ 1977م.

- 29 - القضاة أمين، مدرسة الحديث في البصرة في القرن الثالث هجري، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1419هـ/1998م.
- 30 - ابن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع، تحقيق حسن الصعيدي، الفاروق للطباعة، القاهرة، ط1، 1424هـ/2004م.
- 31 - ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1371هـ/1952م.
- 32 - مالك، الموطأ، تحقيق محمّد الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان للأعمال الخيرية، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 1425هـ/2004م.
- 33 - مغلطاي علاء الدّين، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق عادل بن محمّد وأسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1422هـ/2001م.
- 34 - ابن المنذر، الإجماع، تحقيق أحمد حنيف، مكتبة الفرقان، عجمان، ط2، 1420هـ/1999م.
- 35 - المنذري عبد العظيم، مختصر سنن أبي داود، تحقيق محمّد حلاق، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1431هـ/2010م.
- 36 - ابن منصور سعيد، سنن سعيد بن منصور، تحقيق سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمان الجريسي، دار الألوكة للنشر، الرياض، ط1، 1433هـ/2012م.
- 37 - النسائي، سنن النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، حلب، ط2، 1406هـ/1986م.
- 38 - النووي يحيى، روضة الطالبين، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1412هـ/1991م.

39 - ابن هبيرة يحيى، إجماع الأئمة الأربعة واختلافهم، تحقيق حسين الأزهرى، دار العلا للطباعة والنشر، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1430هـ/2009م.

40 - ابن يونس الصقلي، الجامع لمسائل المدونة والمختلطة، تحقيق أبو الفضل الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2012م.

41 - Yvan Monka - Académie de Strasbourg - www.maths-et-tiques.fr.

هيئة الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية في تونس بين الواقع والمأمول

أ. عبد الرحمن بن راضية

باحث دفتي المعهد العالي لأصول الدين، تونس

ملخص البحث

يهدف البحث إلى تقديم لمحة عامة عن البنوك الإسلامية في تونس، بأهم محطاتها ومختلف مؤسساتها الناشطة في السوق. وعرض الإطار القانوني المنظم لعمل البنوك الإسلامية، مع بيان أهم التطلعات القانونية المقترحة لمزيد دعم واستقرار الصناعة المالية الإسلامية في تونس. إضافة إلى عرض الإطار التنظيمي لعمل هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية (هيئة الرقابة الشرعية) في البنوك الإسلامية في تونس، وفقا للمتطلبات القانونية والمعايير الدولية في المجال.

الكلمات المفتاحية: هيئة الرقابة الشرعية، الحوكمة الشرعية، المالية الإسلامية

في تونس.

Abstract

This research provides an overview of the Islamic banking sector in Tunisia, tracing its key developments and identifying the various institutions currently active in the market. It examines the legal framework governing these banks and explores proposed legislative reforms aimed at strengthening and stabilizing Tunisia's Islamic finance industry. Furthermore,

the research analyzes the regulatory framework governing the operations of Sharia Supervisory Boards within Tunisian Islamic banks, assessing their compliance with both domestic legal requirements and international standards in the field.

Keywords: Sharia Supervisory Board, Sharia Governance, Islamic Finance (Tunisia)

المبحث الأول: لمحة عامة عن البنوك الإسلامية في تونس:

كانت البداية والنشأة الأولى للصيرفة الإسلامية في تونس، في أوائل الثمانينيات من القرن العشرين في القطاع المصرفي مع إنشاء البنك الدولي «بيت التمويل السعودي التونسي»، في 15 جوان 1983م، كبنك غير مقيم، من طرف الدولة التونسية والشيخ «صالح عبد الله كامل» رحمه الله مؤسس مجموعة «دله البركة». وقد كان تأسيس البنك آنذاك كذراع مالي لأحد المشروعات العقارية في العاصمة التونسية، وقد اختزلت أنشطته مع الشركات غير المقيمة في عمليات الصرف الأجنبي، وتمويل عمليات الاستيراد والتصدير، والائتمانات الاستثمارية⁽¹⁾.

ويلاحظ أن ظهور التمويل الإسلامي في ذلك الوقت كان دون أي توجه استراتيجي حكومي نحو تبني التمويل الإسلامي، فلم يرافق إنشاء «بيت التمويل السعودي التونسي» أي إجراءات لوضع إطار تشريعي خاص بالتمويل الإسلامي الذي واصل أنشطته بموجب القانون المنظم لعمل البنوك التقليدية آنذاك. والذي يحد من مجالات عمله⁽²⁾.

(1) قندوز، (عبد الكريم أحمد)، نافذة على الدول العربية: الصناعة المالية الإسلامية في تونس، بحث منشور في: «نشرة التمويل الإسلامي بالدول العربية»، الصادر عن «صندوق النقد العربي»، ع: 4، أكتوبر، 2022م، ص: 21. وص: 25-26.

موقع بنك البركة تونس، الرابط، تاريخ الدخول: 10-04-2024م. البحرني، (محمد علي)، المنظومة القانونية البنكية في ميزان فقه المالية الإسلامية: محاولة في التطوير، رسالة مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة الزيتونة، تونس، 2022م، ص: ت.

(2) قندوز، (عبد الكريم أحمد)، نافذة على الدول العربية: الصناعة المالية الإسلامية في تونس، م س، ص: 21.

كما افتتح «بنك نور الإسلامي» الإماراتي في جوان 2008م، مكتبا إقليميا في تونس، بهدف تقديم خدمات مصرفية واستثمارية في دول شمال إفريقيا. إلا أن البنك ما لبث وقرر إغلاق مكتبه الإقليمي سنة 2009م، وتجميد خطته للتوسع خارج الإمارات وتركيز نشاطه على منطقة الخليج، بسبب المصاعب المالية التي مرت بها شركة «دبي القابضة» المالكة لنصف رأسمال البنك جراء تداعيات الأزمة المالية العالمية⁽³⁾.

وفي أوت من سنة 2009م تم تغيير تسمية «بيت التمويل السعودي التونسي»، ليصبح «بنك البركة تونس»، وذلك في إطار توحيد الهوية التجارية لـ «مجموعة البركة المصرفية». مع قيامه بتوسيع نشاطه وتقديم تمويلات للشركات المقيمة بغض النظر على طبيعة نشاطها⁽⁴⁾.

عقب ذلك تم تأسيس مصرف الزيتونة كأول بنك إسلامي مقيم مرخص له بالعمل كبنك إسلامي، بتاريخ أكتوبر سنة 2009م، والذي باشر نشاطه بتاريخ 28 ماي سنة 2010م⁽⁵⁾.

وقد قام «البنك التونسي للتضامن» بموجب الاتفاقية الدولية المبرمة بين الحكومة التونسية و«البنك الإسلامي للتنمية» بتاريخ 27 فيفري 2012م، بتنفيذ برنامج التمويل الإسلامي «YES-TU»، والمتعلق بتوفير التمويل الأصغر لدعم التشغيل الذاتي وتنمية الاستثمار لصالح الشباب بالجمهورية التونسية⁽⁶⁾، وقد تم الانطلاق في إسناد الدفعة الأولى من التمويلات الإسلامية بداية من شهر ديسمبر 2015م⁽⁷⁾.

(3) موقع صحيفة البيان، الصادرة عن مؤسسة دبي للإعلام، الرابط، تاريخ الدخول: 2024-04-10م.

موقع صحيفة القدس العربي، الرابط، تاريخ الدخول: 2024-04-10م.

(4) موقع بنك البركة تونس، الرابط، تاريخ الدخول: 2024-04-10م.

(5) موقع مصرف الزيتونة، الرابط، تاريخ الدخول: 2024-04-10م.

(6) البنك التونسي للتضامن، التقرير السنوي لسنة 2019، التقرير السنوي الرابع للرقابة الشرعية حول نشاط البنك التونسي للتضامن لسنة 2019 المتعلق ببرنامج التمويل الإسلامي «YES-TU»، ص: 66.

(7) البنك التونسي للتضامن، التقرير السنوي لسنة 2015م، ص: 13.

وفي سنة 2013م تحصل بنك البركة تونس على الموافقة لتحويل نشاطه من بنك غير مقيم إلى بنك مقيم، مما يمكنه من تلبية الاحتياجات المالية لجميع فئات الحرفاء من الأفراد والمهنيين والشركات⁽⁸⁾.

وقد تمّ في سنة 2015م تحويل المؤسسة المالية «الوفاق للإيجار المالي» التي يعود تاريخ تأسيسها إلى سنة 2002 من شركة إيجار مالي تقليدي إلى بنك شمولي متخصص في عمليات الصّيرفة الإسلامية تحت مسمى «بنك الوفاق»، بمساعدة فنية من «المؤسسة الإسلامية لتنمية القطاع الخاص» عضو «مجموعة البنك الإسلامي للتنمية»⁽⁹⁾.

ليصبح بذلك عدد البنوك الإسلامية النشطة في تونس ثلاثة بنوك إسلامية إضافة إلى بنك تقليدي وحيد يقدم تمويلات إسلامية، من أصل اثنين وعشرون بنكاً، لتدخل المالية الإسلامية بذلك إلى أهم مكونات القطاع المالي وهو قطاع البنوك⁽¹⁰⁾.

وعلى الرغم من أن أنشطة التمويل الإسلامي في تونس تعود لأكثر من 39 عاماً، إلا أنها لم ترتق إلى مستوى الأهداف المرسومة بخصوص الدور الذي ستلعبه المالية الإسلامية في تونس كما في سائر بقية دول العالم، فلا تزال الآفاق المستقبلية للصناعة المالية الإسلامية في تونس تتأرجح بين ضعف التأطير والتثقيف، ونقص الطلب، هذا إلى جانب غياب التخطيط الاستراتيجي والتنسيق بين الفاعلين في القطاع، مما يستوجب معه تحديد استراتيجية وطنية للنهوض بالصناعة المالية الإسلامية من خلال الجمع بين جميع الجهات الفاعلة في القطاع، وتضمين هذه الاستراتيجية ضمن التخطيط الاستراتيجي الكلي للاقتصاد⁽¹¹⁾.

(8) موقع بنك البركة تونس، الرابط، تاريخ الدخول: 10-04-2024م.

(9) موقع بنك الوفاق، الرابط، تاريخ الدخول: 10-12-2023م.

قندوز، (عبد الكريم أحمد)، نافذة على الدول العربية: الصناعة المالية الإسلامية في تونس، م س، ص: 26.

(10) قندوز، (عبد الكريم أحمد)، نافذة على الدول العربية: الصناعة المالية الإسلامية في تونس، م س، ص: 25.

(11) قندوز، (عبد الكريم أحمد)، قعلول، (سفيان حمده)، الصناعة المالية الإسلامية بدول المغرب العربي: الواقع والتحديات والآفاق، م س، ص: 67-68.

المبحث الثاني: الإطار القانوني والتشريعي المنظم للبنوك الإسلامية في تونس

كانت الخدمات المصرفية الإسلامية قبل سنة 2011م عبارة عن هندسة مالية تقوم على تطويع النصوص القانونية المعتمدة في المجال المصرفي التقليدي لتوائم منتجات الصيرفة الإسلامية نظرا لغياب إطار تشريعي خاص بها، فواجهت صعوبات تطبيقية كبيرة ومخاطر قانونية متعددة أعاقت تطورها وانتشارها وفوتت على الاقتصاد التونسي فرصا للاستثمار ولتعبئة الموارد وكسب أسواق جديدة في إطار المنافسة والتكامل مع القطاع البنكي التقليدي⁽¹²⁾.

ولعلّ البداية الحقيقية لمسيرة المالية الإسلامية في تونس كانت بعد ثورة 14 جانفي 2011م، حيث تم تسجيل العديد من المحطات والإنجازات الهامة بعد ذلك التاريخ على مستوى: المعالجة الجبائية، والقوانين والتشريعات، والرقابة والإشراف، والتنوع القطاعي، والموارد البشرية والمجتمع المدني⁽¹³⁾.

أولاً: الإطار القانوني والتشريعي على مستوى المعالجة الجبائية:

من أبرز ملامح تطور المؤسسات المالية الإسلامية أن وجودها ونموها وانتشارها سبق إصدار التشريعات المنظمة لها.⁽¹⁴⁾ فقد كانت أغلب الدول تستند إلى تقديم تراخيص وقوانين خاصة تمنح المؤسسات المالية الإسلامية بعض الإعفاءات والاستثناءات الخاصة المناسبة لطبيعة نشاطها مع إخضاعها للقوانين المصرفية التقليدية⁽¹⁵⁾.

(12) العمري، (آمال)، أثر القوانين المدنية على نمو وتطور صناعة الخدمات المصرفية الإسلامية (تجربة تونس)، بحث مقدم لـ «ندوة البركة الثامنة والثلاثون للاقتصاد الإسلامي، المنعقدة بتاريخ 8-9 رمضان 1438هـ الموافق 3-4 جوان 2017م، كتاب بحوث ندوة البركة الثامنة والثلاثون للاقتصاد الإسلامي، ص: 324. (13) تقرير: «تونس مركز مالي إسلامي إقليمي»، مركز الامتثال للمالية الإسلامية، الرابط، تاريخ الدخول: 10-04-2024م.

(14) مشعل، (عبد الباري)، الإطار العام المتكامل لحوكمة الصناعة المالية الإسلامية، بحث مقدم لمؤتمر أيوفي السنوي الرابع عشر للهيئات الشرعية، المنعقد في 2 - 3 جمادى الآخرة 1436هـ الموافق 22 - 23 مارس 2015م، بمملكة البحرين، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ص: 39.

(15) خوجة، (عز الدين)، موسوعة المعاملات المصرفية الإسلامية: النظام المصرفي الإسلامي، الامتثال للمالية الإسلامية، تونس، ط: 1، 1434هـ، 2013م، ص: 37.

وقد تميزت التجربة التونسية للمالية الإسلامية بأنها انفردت بالبدء بالمعالجة الجبائية لعقود التمويل الإسلامي، قبل صدور القانونين والتشريعات المنظمة للصناعة المالية الإسلامية⁽¹⁶⁾. وذلك من خلال إصدار القانون عدد 07 لسنة 2012م، المتعلق بقانون المالية لسنة 2012م، الذي أرسى نظاما جبائيا خاصا للتمويل الإسلامي⁽¹⁷⁾. فقد أورد صلب الفصول من 28 إلى 37 تحيينا لكل من مجلة «معالم التسجيل والطابع الجبائي»، ومجلة «الأداء على القيمة المضافة»، ومجلة «الضريبة على دخل الأشخاص الطبيعيين والضريبة على الشركات»، تكييفا مع المنتجات الجديدة، وتعلقت هذه التحيينات أساسا بالمرابحة والإجارة والسلم والاستصناع⁽¹⁸⁾. وقد تم إضافة العديد من المزايا الجبائية، كطرح الأداء على القيمة المضافة على الاقتناءات وعلى هامش الربح، والإعفاء من الخصم من المورد، والتسجيل بالمعلوم القار، والإعفاء من معلوم الترسيم العقاري⁽¹⁹⁾.

وفي هذا الصدد، أصدرت وزارة المالية بتاريخ 31 مارس 2016م، المذكرة العامة عدد (28/2016) المتعلقة بـ «النظام الجبائي لعمليات التمويل وفق المالية الإسلامية»⁽²⁰⁾، وذلك لكل من الإجارة والمرابحة والاستصناع والسلم والمضاربة والصكوك، والتي كانت مجالا تطبيقيا ذا أهمية كبيرة للتمويل الإسلامي. وقد كان لهذه المذكرة ميزة إضفاء الطابع الرسمي على الأدوات المستخدمة حتى ذلك الحين من قبل البنوك الإسلامية، والاعتراف بها كمنتجات مصرفية تخضع لنفس الحقوق والالتزامات الخاصة بالتمويل التقليدي⁽²¹⁾.

(16) تقرير: «تونس مركز مالي إسلامي إقليمي»، مركز الامتثال للمالية الإسلامي، الرابط، تاريخ الدخول: 10-04-2024م.

(17) القانون عدد 7 لسنة 2011، المؤرخ في 31 ديسمبر 2011، المتعلق بـ «قانون المالية لسنة 2012»، الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، ع: 1، 3 جانفي 2012م، ص: 7-9.

(18) البحرني، (محمد علي)، المنظومة القانونية البنكية في ميزان فقه المالية الإسلامية: محاولة في التطوير، م س، ص: ث.

(19) تقرير: «تونس مركز مالي إسلامي إقليمي»، مركز الامتثال للمالية الإسلامي، الرابط، تاريخ الدخول: 10-04-2024م.

(20) مذكرة عامة عدد 28/2016، المتعلقة بالنظام الجبائي لعمليات التمويل وفق المالية الإسلامية. موقع الإدارة العامة للأداءات، الرابط، تاريخ الدخول: 10-04-2024.

(21) قندوز، (عبد الكريم أحمد)، نافذة على الدول العربية: الصناعة المالية الإسلامية في تونس، م س، ص: 21. وص: 23.

ثانيا: الإطار القانوني والتشريعي للبنوك الإسلامية

بادرت سلطة الإشراف ممثلة في وزارة المالية سنة 2012م بتشكيل لجنة تسمى «اللجنة الوطنية لتطوير منظومة المالية الإسلامية»⁽²²⁾، تتولى إعداد مشاريع القوانين لمختلف قطاعات المالية الإسلامية، وتكونت هذه اللجنة من ممثلين عن وزارة المالية، والبنك المركزي التونسي، ووزارة العدل، ووزارة الشؤون الدينية، بالإضافة إلى عدد من الخبراء والمتخصصين في المجال⁽²³⁾.

وقد انبثقت عن هذه اللجنة اللجان الفرعية التالية: لجنة المعايير، لجنة الصكوك، لجنة الزكاة، لجنة الوقف، لجنة العقود، لجنة الصيرفة الإسلامية، لجنة التأمين التكافلي، لجنة الصناديق الاستثمارية. وقد قامت هذه اللجان بإعداد مجموعة من مشاريع القوانين لعرضها على المجلس التأسيسي آنذاك⁽²⁴⁾.

وتشمل المنظومة التشريعية الخاصة بالصناعة المالية الإسلامية في تونس حاليا جملة من القوانين والتشريعات التي تغطي وتأخذ بالاعتبار معظم قطاعات الصناعة المالية الإسلامية، وذلك على النحو التالي: البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية، وشركات التأمين التكافلي، وصناديق الاستثمار الإسلامية، والصكوك الإسلامية، وشركات التمويل الأصغر الإسلامي، والتمويل التشاركي.

وقد عمل على تطوير المنظومة القانونية البنكية، لجعلها متوافقة مع الشريعة الإسلامية، لجنة فرعية منبثقة عن «اللجنة الوطنية لتطوير منظومة المالية الإسلامية»، قامت بإعداد دراسة، غطت مسائل جوهرية تتعلق: بالنظر في إمكانية دمج الصيرفة الإسلامية مع نظيرتها التقليدية، وتأطير آلياتها بين القانون العام

(22) العمري، (آمال)، تحديات الإطار القانوني لتطوير صناعة الخدمات المالية الإسلامية في تونس، م س، ص: 238.

(23) تقرير: «تونس مركز مالي إسلامي إقليمي»، مركز الامتثال للمالية الإسلامي، الرابط، تاريخ الدخول: 10-04-2024م.

(24) العمري، (آمال)، تحديات الإطار القانوني لتطوير صناعة الخدمات المالية الإسلامية في تونس، م س، ص: 238.

والقانون الخاص، والرقابة الشرعية على الصّيرفة الإسلامية، وضمان ودائع البنوك الإسلامية، وإدارة المخاطر المرتبطة بها⁽²⁵⁾.

وقد طرح تأطير نشاط الصّيرفة الإسلامية خيارين رئيسين⁽²⁶⁾:

الأول: فصل الصّيرفة الإسلامية عن نظيرتها التقليدية، وإفرادها بمنظومة تشريعية منفصلة وموازية للإطار القانوني للصيرفة التقليدية، على غرار ما تم اعتماده في ماليزيا، والبحرين، والكويت، والإمارات.

الثاني: دمج الصّيرفة الإسلامية مع نظيرتها التقليدية واعتماد مبدأ حرية مزاوله هذا النشاط عبر التخصص أو عبر فتح نوافذ.

وقد استقر رأي اللجنة على اختيار التوجه الثاني، غير أن ما أضافته هذه اللجنة إلى المنظومة القانونية البنكية، لم يكن سوى مقدار ضئيل بسبب الصّد الذي لقيته هذه الأعمال على مستوى المجلس التشريعي.

أعقب ذلك صدور القانون عدد 48 لسنة 2016م، المتعلق بالبنوك والمؤسسات المالية، الذي عرّف عمليات الصّيرفة الإسلامية: بأنها العمليات البنكية القائمة على غير أساس الفائدة أخذا وإعطاء وفق آجال مختلفة في مجال قبول الودائع والتوظيف والتمويل والاستثمار في المجالات الاقتصادية بما يتفق مع معايير الصّيرفة الإسلامية⁽²⁷⁾. وتشمل عمليات الصّيرفة الإسلامية خاصة: المرابحة، الإجارة مع خيار التملك، المضاربة، المشاركة، الاستصناع، السلم، الودائع الاستثمارية⁽²⁸⁾. إضافة لذلك فقد تضمن المنشور فصولا تعنى بإحداث وتكوين هيئة مراقبة مطابقة معايير الصّيرفة الإسلامية (الهيئة الشرعية)، وتعيين

(25) البحروني، (محمّد علي)، المنظومة القانونية البنكية في ميزان فقه المالية الإسلامية: محاولة في التطوير، م س، ص: 8.

(26) البحروني، (محمّد علي)، المنظومة القانونية البنكية في ميزان فقه المالية الإسلامية: محاولة في التطوير، م س، ص: 9.

(27) القانون عدد 48 لسنة 2016، المؤرخ في 11 جويلية 2016، المتعلق بـ «البنوك والمؤسسات المالية»، الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، ع: 58، 15 جويلية، 2016م، الفصل 11. ص: 2517.

(28) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 11. ص: 2517.

مدقق لعمليات الصّيرفة الإسلامية⁽²⁹⁾.

وتخضع البنوك والمؤسسات الماليّة الإسلاميّة في تونس لرقابة وإشراف البنك المركزي التونسي حسب القانون عدد 35 لسنة 2016م، المتعلّق بضبط النظام الأساسي للبنك المركزي التونسي، وفي هذا الصدد يتولى البنك المركزي التونسي مراعاة خصوصية الصّيرفة الإسلاميّة⁽³⁰⁾، ومراقبة مطابقة عمليات الصّيرفة الإسلاميّة للمعايير الدولية في هذا المجال⁽³¹⁾.

ولكن إسناد سلطة الرّقابة والإشراف الشرعي للبنك المركزي للفصل والبت في الفتاوى المتعددة والمختلفة لكل بنك إسلامي دون تركيز وتعيين هيئة رقابة شرعية مركزية مصرح بها في الهيكل التنظيمي للبنك المركزي أو تعيين هيكل مختص مثل «المجلس الإسلامي الأعلى»، يجعل هذا القرار مربكا ومعرقلا لتطور الصناعة الماليّة الإسلاميّة وانتشار منتجاتها، فالبنك المركزي، الذي يضطلع حاليا بالتراخيص والتصاريح يفتقد إلى المتطلبات المتعلّقة بالإشراف الشرعي على البنوك والمؤسسات الماليّة الإسلاميّة⁽³²⁾.

وبعد صدور القانون عدد 48 لسنة 2016م المتعلّق بالبنوك والمؤسسات الماليّة، قام البنك المركزي بإصدار المناشير التالية:

- المنشور عدد 6 لسنة 2018م المتعلّق بمعيار كفاية رأس المال: حيث تضمّن بابا خاصا بعمليات الصّيرفة الإسلاميّة، اشتمل على فصول تعنى بالاحتياطات الواجب تكوينها في البنوك الإسلاميّة وهي: احتياطي تعديل الأرباح (PER)، واحتياطي مخاطر الاستثمار (IRR)، إضافة إلى فصل متعلّق بتحديد كيفية احتساب نسبة كفاية رأس المال للبنوك الإسلاميّة⁽³³⁾.

(29) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54. ص: 2524.

(30) القانون عدد 35 لسنة 2016، المؤرخ في 25 أبريل 2016، المتعلّق بـ «بضبط النظام الأساسي للبنك المركزي التونسي»، الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، ع: 35، 29 أبريل، 2016م، الفصل 8. ص: 1644.

(31) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 11. ص: 2517.

(32) العمري، (آمال)، تحديات الإطار القانوني لتطوير صناعة الخدمات المالية الإسلاميّة في تونس، م س، ص: 246.

(33) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 6 لسنة 2018، المؤرخ في 6 جوان 2018، المتعلّق بـ «معيار كفاية رأس المال»، الفصل: 47، 48، 49 ص: 24-25.

- المنشور عدد 08 لسنة 2019م المتعلق بتعريف عمليات الصّيرفة الإسلامية وضبط صيغ وشروط ممارستها، ولعل العلامة الفارقة في هذا المنشور إلزام البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية، بالمعايير الدولية المعتمدة في مجال الصّيرفة الإسلامية، وخاصة معايير هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية «أيوبي»، وذلك فيما لا يتعارض مع الأحكام التشريعية والترتيبية الجاري بها العمل⁽³⁴⁾.

- المنشور عدد 5 لسنة 2021م المتعلق بإطار حوكمة البنوك والمؤسسات المالية، حيث تضمن بابا كاملا وفصولا خاصة لضبط أعمال الحوكمة للبنوك التي تمارس عمليات الصّيرفة الإسلامية⁽³⁵⁾.

مما لا شك فيه وجود آثار واضحة للقوانين والتشريعات الصادرة المتعلقة بالبنوك الإسلامية على واقع الصناعة المالية الإسلامية في تونس، وتطور ملحوظ في الفترة الأخيرة، فأصبحت تعمل في بيئة ملائمة أكثر وضوحا وانضباطا، حيث تم تجاوز الكثير من التّحديات التي كانت تعوق عملها قبل إصدار تلك القوانين والتّشريعات، ولكن لا يزال هناك الكثير مما يمكن القيام به لمزيد تعزيز تجربة الصناعة المالية الإسلامية في تونس، خاصة في ظل الاهتمام المتزايد بالصّناعة المالية الإسلامية عالميا⁽³⁶⁾.

تتمحور أهم التطلعات المقترحة لمزيد دعم واستقرار صناعة التمويل الإسلامي في تونس⁽³⁷⁾:

(34) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 8 لسنة 2019، المؤرخ في 14 أكتوبر 2019، المتعلق بـ «تعريف عمليات الصيرفة الإسلامية وضبط صيغ وشروط ممارستها»، الفصل 19، ص: 5.

(35) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، المؤرخ في 19 أوت 2021، المتعلق بـ «إطار حوكمة البنوك والمؤسسات المالية».

(36) قندوز، (عبد الكريم أحمد)، نافذة على الدول العربية: الصناعة المالية الإسلامية في تونس، م س، ص: 22 و 29.

(37) قندوز، (عبد الكريم أحمد)، نافذة على الدول العربية: الصناعة المالية الإسلامية في تونس، م س، ص: 28-29.

قندوز، (عبد الكريم أحمد)، قعلول، (سفيان حمده)، الصناعة المالية الإسلامية بدول المغرب العربي: الواقع والتحديات والآفاق، م س، ص: 69-70.

- إصدار المنشور المتعلق باستكمال الإطار الترتيبي لممارسة عمليات الصّيرفة الإسلاميّة من قبل البنوك والمؤسسات الماليّة التقليدية، مما سيتيح للبنوك التقليدية وشركات الإيجار المالي تقديم منتجات وخدمات متوافقة مع الشريعة الإسلاميّة ومبادئها، وما سيتبع ذلك من زيادة الحصة السّوقية للصّناعة الماليّة الإسلاميّة في تونس.

- استكمال المتطلبات القانونيّة والتشريعية اللاّزمة للصكوك الإسلاميّة وتشجيع إصدارها في تونس، وإصدار النصّ التّطبيقي لهيئة السوق الماليّة المتعلّق بالصناديق المشتركة للصكوك وشركات التصرف في هذه الصناديق.

- قيام البنك المركزي بتوفير أدوات وآليات لإعادة التمويل على المدى القصير، وتطوير الصيغ البديلة والمشروعة للبنك المركزي كمسعف أخير لتقديم الدعم عند اللزوم بضخ السيولة⁽³⁸⁾.

- توفير أدوات لإدارة السيولة للبنوك الإسلاميّة في حالتي النّقص أو الزيادة، والذي يعدّ من أكبر التّحدّيات التي تواجه المصارف الإسلاميّة في العالم وفي تونس خاصة، وذلك في ظل سوق نقدية تسيطر عليها أدوات وآليات الماليّة التقليدية، إضافة إلى أن الإطار القانوني لم يفتح آفاقاً لتطوير آليات ومنتجات شرعية لاستثمار السيولة، وحيث لم يتسنّ استثمار مبالغ السيولة بين البنوك الإسلاميّة العاملة في تونس بسبب تشابه وضعيّة السيولة لديها، وقلة عددها، وحيث تسعى المصارف الإسلاميّة إلى تطوير وسائل تمكّنها من الالتزام بالضوابط الشرعية والتصرّف النّاجع في أموالها مع احترام مؤشرات السيولة المفروضة من قبل البنك المركزي. وقد يكون للتقنيات الماليّة مستقبلاً «البلوكشين» دور حاسم في التّغلب على هذا التّحدي، غير أنه يتطلب بذل المزيد من الجهود لتبني تلك التّقنيات، بما في ذلك البيئة الحاضنة والتّشريعات الدّاعمة.

(38) العمري، (آمال)، أثر القوانين المدنية على نمو وتطور صناعة الخدمات المصرفية الإسلاميّة (تجربة تونس)، م س، ص: 338.

- وضع الأطر التشريعية اللازمة للزكاة والأوقاف، وبما سينعكس على تعزيز منظومة الاقتصاد الإسلامي في تونس.

المبحث الثالث: هيئة الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية في تونس

إن الأساس الذي تستند عليه المؤسسات المالية الإسلامية هو توفير خدمات مالية تلزم بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها، فليس مقبولا أن تعمل هذه المؤسسات دون أي إشراف شرعي. وبالتالي فإن المؤسسة المالية التي ليس لديها هيئة رقابة شرعية لا يمكن اعتبارها وتصنيفها كمؤسسة تقدم خدمات متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها⁽³⁹⁾.

لذلك فقد ظهرت هيئات الرقابة الشرعية مع نشأة المؤسسات المالية الإسلامية، ولم يكن لها أي إطار تنظيمي يضبط عمل هذه الهيئات، وقد دخلت الممارسة باجتهادات ومبادرات خاصة، وقد كان ذلك بنماذج مختلفة، فقد اختارت بعض المؤسسات مستشارا شرعيا واحدا، وبعضها اعتمدت على استفتاء من ملاك المؤسسة إلى بعض أهل العلم، مع وجود مراقب شرعي واحد في المؤسسة، وبعض المؤسسات اختارت لجنة من أهل العلم للنظر في أعمالها ودراساتها، وكان الاختيار يعتمد على جلالة عضو اللجنة وفضله وحسن سمعته وتمتعته بالقبول العام وثقة الناس فيه، واشتهاره بين عامة الناس، ومكانته ووجاهته في المجتمع، بغض النظر عن علمه الشرعي أو تخصصه الفقهي أو حتى تخصصه في فقه المعاملات المالية، أو استيعابه لأعمال المؤسسات المالية، وكان كل ذلك مفهوما بالنظر إل طبيعة المرحلة حينها⁽⁴⁰⁾.

(39) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 3، المبادئ الإرشادية لضوابط إدارة المؤسسات التي تقتصر على تقديم خدمات مالية إسلامية عدا مؤسسات التأمين الإسلامية (التكافل) وصناديق الاستثمار الإسلامية، ديسمبر 2006م، ص: 46.

(40) السيارى، (خالد بن محمد)، اللجان الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية، بحث منشور في كتاب «السجل العلمي لحقبة بحث مسيرة الهيئات في المصارف الإسلامية الآفاق والمعوقات»، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، ط: 1، 1442هـ، 2021م، ص: 36.

ويعد بنك فيصل الإسلامي السوداني أول مؤسسة قامت بتعيين هيئة رقابة شرعية مستقلة، وذلك سنة 1978م، وكانت تسمى هيئة الفتوى والرقابة الشرعية. أما أول مؤسسة قامت بتأسيس إدارة داخلية للرقابة الشرعية فهي شركة الراجحي المصرفية (التي تحولت لاحقا لمصرف الراجحي) سنة 1994م⁽⁴¹⁾.

عرفت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية هيئة الرقابة الشرعية بأنها: «جهاز مستقل من الفقهاء المتخصصين في فقه المعاملات، ويجوز أن يكون أحد الأعضاء من غير الفقهاء على أن يكون من المتخصصين في مجال المؤسسات المالية الإسلامية وله إلمام بفقه المعاملات، ويعهد لهيئة الرقابة الشرعية توجيه نشاطات المؤسسة ومراقبتها والإشراف عليها للتأكد من التزامها بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، وتكون فتاواها وقراراتها ملزمة للمؤسسة»⁽⁴²⁾.

وعرفها مجمع الفقه الإسلامي الدولي بأنها: «مجموعة من العلماء المتخصصين في الفقه الإسلامي وبخاصة فقه المعاملات لا يقل عددهم عن ثلاثة، ممن تتحقق فيهم الأهلية العلمية والدراية بالواقع العملي، تقوم بإصدار الفتاوى والمراجعة للتأكد من أن جميع معاملات المؤسسة متوافقة مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، وتقديم تقرير بذلك للجمعية العامة، وتكون قراراتها ملزمة»⁽⁴³⁾.

(41) معهد الدراسات المصرفية، المادة التدريبية: أساسيات الرقابة والتدقيق الشرعي على المؤسسات المالية الإسلامية، لشهادة المدقق الشرعي المعتمد، الكويت، ط: 1، 2022م، ص: 30-29.

(42) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (1)، المتعلق بـ «تعيين هيئة الرقابة الشرعية وتكوينها وتقريرها»، معايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، 1437هـ، ص: 1046.

(43) مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرار رقم: 177 (3/19)، بشأن دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال البنوك الإسلامية أهميتها، شروطها، طريقة عملها، قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، الإصدار الرابع، 1442هـ/2020م، ص: 596.

يتكون نظام الحوكمة الشرعية⁽⁴⁴⁾ لأي مؤسسة مالية إسلامية في حده الأدنى من الأجهزة والمكونات التالية: هيئة الرقابة الشرعية، ووظيفة الالتزام (الامتثال) الشرعي، ووظيفة التدقيق الشرعي الداخلي، والتدقيق الشرعي الخارجي. وإن أهم هذه الأجهزة على الإطلاق هو هيئة الرقابة الشرعية التي تؤدي دورا حيويا في الحفاظ على ثقة أصحاب المصلحة وتعزيزها حول وضع المؤسسة المالية الإسلامية باعتبارها مؤسسة مالية متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها⁽⁴⁵⁾.

ويمكن التمييز في الممارسات القائمة بين ثلاثة نماذج تطبيقية لهيئات الرقابة الشرعية، وذلك على النحو الآتي⁽⁴⁶⁾:

النموذج الأول: غياب هيئات الرقابة الشرعية الخاصة على مستوى كل مؤسسة مالية مع وجود هيئة رقابة شرعية مركزية، وهو النموذج المعتمد في المملكة المغربية، حيث توجد «اللجنة الشرعية للمالية التشاركية» وهي لجنة علمية متخصصة تتبع «المجلس الإسلامي العلمي الأعلى».

النموذج الثاني: هيئات رقابة شرعية خاصة على مستوى كل مؤسسة مالية مع وجود رقابة شرعية مركزية، ويوجد هذا النموذج في عدد من الدول كما في الكويت، وسلطنة عمان، والبحرين، والإمارات العربية المتحدة، وسوريا، والسودان وماليزيا، واندونيسيا. ويتفاوت دور ومسؤولية هيئة الرقابة الشرعية الخاصة حسب كل تجربة.

(44) نظام الحوكمة الشرعية: هو النظام الذي يشير إلى مجموعة من الترتيبات المؤسسية والتنظيمية التي تتأكد من خلالها المؤسسة المالية الإسلامية أن هناك إشرافا شرعيا فعالات ومستقلا. مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، المبادئ الإرشادية لنظم الضوابط الشرعية للمؤسسات التي تقدم خدمات مالية إسلامية، ديسمبر 2009م، ص: 3.

(45) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المادة التدريبية: المعايير الشرعية والحوكمة الشرعية، لشهادة المحاسب الإسلامي المعتمد، 2017م، ص: 371.

(46) المجلس العام للبنوك والمؤسسات المالية الإسلامية، المادة التدريبية: تقنيات الرقابة والتدقيق الشرعي، لشهادة الاختصاصي الإسلامي المعتمد في التدقيق الشرعي 2018م، ص: 76-78.

النموذج الثالث: هيئات رقابة شرعية خاصة على مستوى كل مؤسسة مالية فقط مع غياب أي نوع من المرجعية الشرعية العليا والمركزية، وطبقا لهذا النموذج أغلب التطبيقات القائمة، وهو النموذج المعتمد في تونس.

يشهد الواقع التونسي وجود فجوة تشريعية ظاهرة، فهناك حاجة ماسة إلى استكمال التشريعات في نظام عمل هيئات الرقابة الشرعية من قبل الجهات الإشرافية بهدف تنظيم عمل هيئات الرقابة الشرعية في البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية، والذي يجب أن يتضمن تفصيلا كافيا لعدد من النقاط أبرزها: شروط قبول العضوية في هيئة الرقابة الشرعية (الشروط المدنية، والتأهيل العلمي، والكفاءة المهنية)، تشكيل وتعيين هيئة الرقابة الشرعية، حالات سحب القبول وانتهاء العضوية، مهام وواجبات هيئة الرقابة الشرعية، الهيكل التنظيمي لهيئة الرقابة الشرعية، آلية عرض الأعمال على هيئة الرقابة الشرعية، اجتماعات هيئة الرقابة الشرعية، تقارير هيئة الرقابة الشرعية، الأخلاقيات والسلوكيات المهنية لأعضاء هيئة الرقابة الشرعية، الجودة النوعية لأعمال هيئة الرقابة الشرعية⁽⁴⁷⁾.

وفيما يلي عرض للإطار التنظيمي لهيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية (هيئة الرقابة الشرعية) في تونس مقارنة بما هو مأمول وفقا للمعايير الدولية في المجال.

أولا: تشكيل هيئة الرقابة الشرعية وتعيينها وعزل واستبدال أعضائها:

- «البنك أو للمؤسسة المالية المرخص لها بمقتضى هذا القانون ممارسة عمليات الصيرفة الإسلامية أن تحدث هيئة تسمى «هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية»⁽⁴⁸⁾.

(47) مشعل، (عبد الباري)، تقريب هوة الخلاف بين الفتاوى الشرعية: الإنجازات والتحديات، بحث مقدم للمؤتمر العالمي العاشر لعلماء الشريعة حول المالية الإسلامية، تحت عنوان «تعزيز التواصل العالمي للصناعة المالية الإسلامية: الواقع والآفاق»، المنعقد خلال الفترة 20-21 محرم 1437 هـ الموافق 3-4 نوفمبر 2015م، بكوالالمبور - ماليزيا، الأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية، ص: 20-21.

مشعل، (عبد الباري)، الإطار العام المتكامل لحوكمة الصناعة المالية الإسلامية، م س، ص: 39-40. (48) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54. ص: 2524.

يلاحظ أن الإطار القانوني جعل تعيين هيئة الرقابة الشرعية على سبيل الاختيار لا الإلزام، وهو بذلك مخالف لمعايير الحوكمة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، التي نصت على أنه: «يجب أن يكون لكل مؤسسة - مالية إسلامية - هيئة رقابة شرعية»⁽⁴⁹⁾. وقد تم الاعتراض على الإلزام بتعيين هيئة للرقابة الشرعية رفضاً لإكساء الصبغة الدينية على العمليات البنكية للصيرفة الإسلامية وإخراجها من الصبغة الوضعية، ولما في ذلك ضرب لوحدة المنظومة القانونية الوطنية، ومخالفة مدنيّة الدولة⁽⁵⁰⁾.

- «يتم المصادقة على آراء ومقترحات هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية من قبل مجلس الإدارة أو مجلس المراقبة»⁽⁵¹⁾.

يلاحظ أن الإطار القانوني جعل ما يصدر عن الهيئة الشرعية من فتاوى وقرارات أو مقترحات أو توصيات أو نحوه ليس له صبغة الإلزام، ولا يصبح نافذاً إلا بعد مصادقة مجلس الإدارة عليه. وهو بذلك مخالف للمعايير الدولية في المجال، حيث نصت معايير الحوكمة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية على أن: «تكون الفتاوى والقرارات الصادرة عن الهيئة الشرعية ملزمة للمؤسسة»⁽⁵²⁾. كما نص مجلس الخدمات المالية الإسلامية في المعايير والمبادئ الصادرة عنه أنه: «يجب على مؤسسة الخدمات المالية الإسلامية الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها المنصوص عليها في قرارات علماء الشريعة للمؤسسة»⁽⁵³⁾.

(49) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (1)، م س، ص: 1047.

(50) قرار الهيئة الوقتية لمراقبة دستورية مشاريع القوانين عدد 05/2016 بتاريخ 2 جويلية 2016 المتعلق بمشروع قانون البنوك والمؤسسات المالية، الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، ع: 58، 15 جويلية 2016م، ص: 2509.

(51) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54. ص: 2524.

(52) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (1)، م س، ص: 1047.

(53) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 3، م س، ص: 49.

ومن المناسب لتجاوز الإشكال المتعلق بالزامية تعيين هيئة للرقابة الشرعية، والزامية قراراتها في الإطار القانوني، وحتى يكتسب البنك صفة البنك الإسلامي فعليا، فإنه يتوجب النص في النظام الأساسي على العمل وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية، وعلى وجوب تعيين هيئة للرقابة الشرعية تكون جميع قراراتها وفتاويها ملزمة للمؤسسة⁽⁵⁴⁾.

– «لا يقل عدد أعضاء هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية عن ثلاثة أعضاء»⁽⁵⁵⁾.

وهو بذلك يتوافق مع ما جاءت به معايير الحوكمة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، والتي نصت على ألا يقل عدد أعضاء هيئة الرقابة الشرعية عن ثلاثة أعضاء⁽⁵⁶⁾. والملاحظ أن الإطار القانوني في تونس لم يضبط المسألة المتعلقة بتركيبة هيئة الرقابة الشرعية، وذلك بالنسبة لعدد الأعضاء الفقهاء المتخصصين في فقه المعاملات، والأعضاء الخبراء الاستشاريين⁽⁵⁷⁾، نظرا لما يترتب عن ذلك من مسائل تتعلق بالتصويت واتخاذ الهيئة لقراراتها.

كما ينبغي على كل بنك أو مؤسسة مالية إسلامية أن تأخذ بعين الاعتبار حجم أعمالها، وأن تحدد وفقا لذلك العدد المناسب من أعضاء الهيئة الشرعية الذي يسهل معه اتخاذ القرار بشكل فعال⁽⁵⁸⁾. ولا يسوغ اكتفاء البنك أو المؤسسة المالية الإسلامية بتعيين مستشار شرعي أو مراقب شرعي للقيام بالمهام المنوطة بالهيئة الشرعية، من الإفتاء والرقابة، بل يجب تكوين هيئة لا يقل عدد أعضائها المختصين بالفقه عن ثلاثة، وأن ينحصر التصويت فيهم دون الخبراء⁽⁵⁹⁾.

(54) يمكن الرجوع في ذلك إلى: المجلس العام للبنوك والمؤسسات المالية الإسلامية، القانون النموذجي للعمل المصرفي الإسلامي، ص: 3 و8-9.

(55) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54. ص: 2524.

(56) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (1)، م س، ص: 1047.

(57) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (8)، المتعلق بـ «الهيئة الشرعية المركزية»، ص: 6.

(58) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، المبادئ الإرشادية لنظم الضوابط الشرعية للمؤسسات التي تقدم خدمات مالية إسلامية، ديسمبر 2009م، ص: 13.

(59) مجموعة دلة البركة - الأمانة العامة للهيئة الشرعية، القرار عدد (19/1)، بشأن آليات الرقابة

- «يتم تعيين أعضاء هيئة مراقبة مطابقة معايير الصّيرفة الإسلامية لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة»⁽⁶⁰⁾.

إن استمرار عضو هيئة الرّقابة الشرعية لمدة طويلة في مهمة الإشراف الشرعي في المؤسسة المالية الإسلامية قد يهدد الاستقلالية والموضوعية. بسبب إمكانية نشوء علاقة وطيدة متبادلة، وعلى المؤسسة المالية الإسلامية اتخاذ الخطوات اللازمة لإبدال أعضاء هيئة الرّقابة الشرعية بانتظام، وبحيث يتم إبدال عضو واحد منهم على الأقل كل خمس سنوات⁽⁶¹⁾.

- يقترح (يرشح) مجلس الإدارة إلى الجمعية العامة للمساهمين الأعضاء لهيئة مراقبة مطابقة معايير الصّيرفة الإسلامية⁽⁶²⁾.

- «يتم تعيين أعضاء هيئة مراقبة مطابقة معايير الصّيرفة الإسلامية من قبل الجلسة العامة للبنك أو للمؤسسة المالية»⁽⁶³⁾.

- يتعين على البنك أو المؤسسة المالية إعلام البنك المركزي التونسي بشكل فوري بكل تعيين وتسمية أو تعويض واستبدال لعضو من أعضاء هيئة مراقبة مطابقة معايير الصّيرفة الإسلامية⁽⁶⁴⁾.

- في حالة عزل أحد أعضاء هيئة مراقبة مطابقة معايير الصّيرفة الإسلامية فإنه يجب إبلاغ البنك المركزي التونسي بأسباب العزل⁽⁶⁵⁾.

على العمل المصرفي، ندوة البركة التاسعة عشرة للاقتصاد الإسلامي، الذي جرى انعقادها في مكة المكرمة، بتاريخ 6-7 رمضان 1420هـ، 2-3 ديسمبر 2000م، قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، ط: 6، ص: 328.

(60) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54. ص: 2524.

(61) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (5)، المتعلق بـ «استقلال هيئة الرقابة الشرعية»، معايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، 1437هـ، ص: 1111.

(62) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 11، ص: 8.

(63) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54. ص: 2524.

(64) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54. ص: 2524.

منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 66، ص: 30.

(65) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 66، ص: 30.

تتبع أهمية استقلالية هيئات الرقابة الشرعية من الدور المنوط بتلك الهيئات والممثل في تعزيز ثقة الجمهور في التزام المؤسسات المالية الإسلامية في تطبيقاتها بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها، وتحقيق الأهداف الأساسية للمؤسسة⁽⁶⁶⁾.

نصت معايير الحوكمة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية أنه يجب أن يكون لكل مؤسسة هيئة رقابة شرعية يعينها المساهمون في الاجتماع السنوي للجمعية العمومية، وذلك بناء على توصية من مجلس الإدارة⁽⁶⁷⁾، ويتم الاستغناء عن خدمات عضو هيئة الرقابة الشرعية بموجب توصية من مجلس الإدارة يعتمدها المساهمون في اجتماع العمومية⁽⁶⁸⁾.

وهو بذلك يتوافق أيضاً مع ما ذهب إليه كل من:

- مجمع الفقه الإسلامي: «يجب أن تكون هيئة الرقابة الشرعية مستقلة، ولتحقيق ذلك يراعى أن يكون تعيين أعضاء الهيئات الشرعية وإعفاؤهم وتحديد مكافآتهم من قبل الجمعية العامة للمؤسسة، وتتم المصادقة على ذلك من الرقابة الشرعية المركزية، أو ما يقوم مقامها»⁽⁶⁹⁾.

- ندوة البركة: «يجب توفير الضمانات الكافية لاستقلالية الهيئة الشرعية، بأن يكون تعيينهم من قبل الجمعية العمومية وكذلك إعفاؤها أو بعض أعضائها، على أن يكون الإعفاء بقرار مسبب يعرض على صاحب العلاقة لإبداء وجهة نظره فيه»⁽⁷⁰⁾.

إن أمثل طريقة لاختيار الأعضاء وإعفائهم، هو أن يكون ذلك من قبل الهيئة الشرعية المركزية إن وجدت أو من قبل البنك المركزي، فإن تعذر ذلك، فلا أقل من موافقة الجمعية العمومية وهو المعمول به في تونس.

(66) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (5)، م س، ص: 1104-1105.

(67) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (1)، م س، ص: 1047.

(68) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (1)، م س، ص: 1047.

(69) مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرار رقم: 177 (3/19)، م س، ص: 596.

(70) مجموعة دلة البركة - الأمانة العامة للهيئة الشرعية، القرار عدد (19/1)، م س، ص: 329.

- «تكون هيئة مراقبة مطابقة معايير الصّيرفة الإسلاميّة مرتبطة بمجلس الإدارة أو بمجلس المراقبة»⁽⁷¹⁾.

من ضمن المسائل المتعلّقة باستقلالية هيئة الرّقابة الشرعية، هو مستوى ارتباطها، فينبغي ألا تكون هيئة الرّقابة الشرعية مرتبطة بالمدير العام فضلاً عن هو دونه، وإنما بمجلس الإدارة أو الجمعية العمومية، أو البنك المركزي أو الهيئة الشرعية المركزية، وهذا أكمل الأحوال، ويترتب على الارتباط التنظيمي مسائل المراقبة والمساءلة والمحاسبة على التقصير في أعمالها⁽⁷²⁾.

- يعتمد مجلس الإدارة سياسة التعيين والمكافآت لـ «أعضاء هيئة مراقبة مطابقة معايير الصّيرفة الإسلاميّة»، بما يتماشى مع تنظيم المؤسسة وأدائها⁽⁷³⁾.

- يتعين على «لجنة التعيينات والتأجير» أن تساعد مجلس الإدارة، في⁽⁷⁴⁾:

- إعداد سياسة التعيين والمستحقات لأعضاء هيئة مراقبة مطابقة معايير الصّيرفة الإسلاميّة،

- إعداد سياسة التعاقب لأعضاء هيئة مراقبة مطابقة معايير الصّيرفة الإسلاميّة.

- إعداد آلية تقييم عمل مجلس الإدارة ولجانها.

وهو بذلك يتوافق مع معايير الحوكمة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة، حيث جاء أنه: «يحق للمساهمين تفويض مجلس الإدارة بتحديد المكافأة لهيئة الرّقابة الشرعية»⁽⁷⁵⁾.

(71) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54. ص: 2524.

(72) السياري، (خالد بن محمّد)، اللجان الشرعية في المؤسسات المالية الإسلاميّة، م س، ص: 80-81.

(73) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 10، ص: 7.

(74) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 42، ص: 19.

(75) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلاميّة، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلاميّة رقم (1)، م س، ص: 1047.

كما ينبغي أن يتم لدى تصميم سياسة المستحقات الخاصة بأعضاء هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية مراعاة ما يلي⁽⁷⁶⁾:

- ألا تشكل المستحقات التي يتلقاها عضو هيئة الرقابة الشرعية من مؤسسة مالية إسلامية ما، أو من مجموعة مؤسسات مالية إسلامية مرتبطة فيما بينها، جزءا كبيرا من مجموع موارده التي يحصل عليها ذلك العضو، فلا بد من مراقبة اعتماد عضو الهيئة على تلك المؤسسة أو المؤسسات المالية الإسلامية، نظرا لما قد يثير ذلك الوضع من شكوك تتعلق بالاستقلالية.

- ألا تكون المستحقات وفق ترتيب يقضي بعدم المطالبة بها ما لم يتم تحقيق نتيجة معينة، أو ربط الأتعاب بنتائج تلك الخدمات.

- ألا تكون المستحقات وفق ترتيب تستفيد بموجبه هيئة الرقابة الشرعية من مكافأة ترتبط بأداء المؤسسة المالية الإسلامية.

إضافة إلى ذلك يتعين على «لجنة التعيينات والتأجير» لدى تحديد مستحقات أعضاء الهيئة الشرعية مراعاة ملاءمة مستحقات الهيئة الشرعية للوظائف المشابهة في المصرف ضمانا لاستقلاليتها. وتكون مستحقات أعضاء هيئات الرقابة الشرعية في تونس عادة من مكافآت سنوية ومنح بدل حضور الاجتماعات.

بالرغم من أن منشور البنك المركزي عدد 5 لسنة 2021، المتعلق بإطار حوكمة البنوك والمؤسسات المالية، أشار إلى قيام «لجنة التعيينات والتأجير» بتصميم آلية تقييم عمل مجلس الإدارة ولجانها⁽⁷⁷⁾. إلى أنه أغفل ذلك بالنسبة لهيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية.

ومن المناسب أن تحدد المؤسسة المالية الإسلامية وتبني آلية لتقييم فعالية هيئة الرقابة الشرعية ككل، وتقييم مشاركة كل عضو بها في ذلك، وإبلاغ أعضاء

(76) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (5)، م س، ص: 1110.

(77) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 42، ص: 19.

الهيئة بهذا التقييم وقت تعيينهم كي تكون لديهم فكرة واضحة عما يتوقع منهم⁽⁷⁸⁾. وفي سبيل ذلك يجب اعتماد معايير أداء موضوعية، يتم تطويرها بمشاركة الهيئة الشرعية وبالتشاور معها⁽⁷⁹⁾. كما أنه لا مانع من قيام هيئة الرقابة الشرعية بإجراء تقييم ذاتي بمفردها بالاعتماد على المعايير المتفق عليها مسبقا⁽⁸⁰⁾.

ثانيا: شروط عضوية هيئة الرقابة الشرعية:

- «تتكون هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية من أعضاء من ذوي الجنسية التونسية»⁽⁸¹⁾،

- «يتم اختيار أعضاء هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية على أساس نزاهتهم وكفاءتهم وخبرتهم في ميدان الصيرفة الإسلامية»⁽⁸²⁾.

- «عدم وجود تضارب للمصالح مع البنك أو المؤسسة المالية»⁽⁸³⁾. وفي هذا الغرض يتعين على البنوك والمؤسسات المالية أن تنتهج سياسة تهدف إلى إحكام التصرف في تضارب المصالح. ويضبط البنك المركزي التونسي قواعد للمعاملات مع الأشخاص المرتبطين بالبنك أو المؤسسة المالية بما فيهم أعضاء هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية لاسيما حدود التمويلات⁽⁸⁴⁾.

- «لا يجوز لعضو هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية أن يكون في أكثر من هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية»⁽⁸⁵⁾.

يلاحظ أن عدم اشتراط التخصص في الفقه وعلى وجه الخصوص فقه المعاملات المالية - مثلما تم به تعريف هيئة الرقابة الشرعية-، والاكتفاء في

(78) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 24.

(79) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 24.

(80) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 25.

(81) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54. ص: 2524.

(82) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54. ص: 2524.

(83) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54. ص: 2524.

(84) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 43. ص: 2522.

(85) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54. ص: 2524.

اختيارهم بشكل أساسي بالاعتماد على نزاهتهم وكفاءتهم وخبرتهم في ميدان الصّيرفة الإسلاميّة، قد يحد من كفاءة الهيئة وفعاليتها وهذا مخالف لما هو موجود في أفضل الممارسات.

كما أنه من المهم لدى إعداد «لجنة التعيينات والتأجير» سياسة التعيين الخاصة بهيئة مراقبة مطابقة معايير الصّيرفة الإسلاميّة أن تأخذ بعين الاعتبار في تحديد متطلبات الكفاءة والملائمة للأشخاص الذين سيعملون في الهيئة ما يلي⁽⁸⁶⁾:

- الشخصية الجيدة، مثل: الأمانة والنزاهة، والعدالة، والسمعة الحسنة،
- الكفاءة، والحرص، والقدرة، والحكم الصائب.

كما ينبغي مراعاة وضع متطلبات الكفاءة والملاءمة بشكل منفصل لكل من الأعضاء الفقهاء المتخصصين في فقه المعاملات، والأعضاء الخبراء الاستشاريين في هيئة الرّقابة الشرعية⁽⁸⁷⁾.

نصت المعايير الشرعية الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة أنه يشترط في عضو هيئة الرّقابة الشرعية أن يكون ذا ملكة فقهية متمكنا من فهم كلام المجتهدين، قادرا على التخرج الفقهي أو الاستنباط في القضايا المستجدة طبقا للقواعد المقررة لذلك، وأن يكون متصفا بالفطنة واليقظ والعلم بأحوال الناس وأعرافهم، والتنبه لحيلهم في التزوير وقلب الكلام وتصوير الباطل بصور الحق. وتعرف الأهلية الفقهية بالاستفاضة أو بالقرائن كالدراسات المتخصصة في الفقه، وبخاصة فقه المعاملات الماليّة المعاصرة. كما أنه لا يشترط للفتوى في المؤسسات الأهليّة في جميع أقسام الفقه بل تصح الفتوى من الفقيه المقتصر علمه على الفقه في المعاملات الماليّة بالنسبة للمؤسسات. إضافة إلى أنه يشترط عدم وجود مصلحة خاصة لعضو الهيئة بالموضوع المفتى فيه⁽⁸⁸⁾.

(86) مجلس الخدمات الماليّة الإسلاميّة، المعيار رقم 10، م س، ص: 19.

(87) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة، معيار الحوكمة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة رقم (8)، م س، ص: 12.

(88) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة، المعيار الشرعي رقم (29)، المتعلّق بـ «ضوابط الفتوى وأخلاقياتها في إطار المؤسسات»، المعايير الشرعية (1-61) النص الكامل

كما تضمنت المعايير والمبادئ الصادرة عن مجلس الخدمات المالية الإسلامية الشروط التالية في عضوية هيئة الرقابة الشرعية⁽⁸⁹⁾:

- أن يتمتع أعضاء هيئة الرقابة الشرعية بالمصداقية والسمعة الجيدة.
- أن يكون لدى أعضاء هيئة الرقابة الشرعية الدراية بمختلف المذاهب الفقهية.
- أن يتم تعيين هيئة الرقابة الشرعية من الأعضاء ذوي الخبرة الطويلة والمتنوعة، ومن جنسيات مختلفة إن أمكن، وبما يتيح إمكانية تشجيع وتطوير المهارات والخبرات المحلية⁽⁹⁰⁾.
- أن يمتلك أعضاء هيئة الرقابة الشرعية إضافة إلى خبرتهم الشرعية، خبرة في مجالات التجارة أو التمويل.
- التأكد من أن أعضاء هيئة الرقابة الشرعية قادرون على تخصيص الوقت الكافي لأداء مهامهم.
- معالجة حالات تعارض المصالح بصفة ملائمة.
- أن يكون هنالك عدد محدود من المؤسسات التي يشغل عضويتها كل عضو من أعضاء هيئة الرقابة الشرعية.

ثالثاً: مهام هيئة الرقابة الشرعية وواجباتها:

- وضع ميثاق (اللائحة التنظيمية) الذي يتضمن تحديد تكوينها ومسؤولياتها وقواعد عملها وعلاقاتها بمجلس الإدارة والإدارة العامة⁽⁹¹⁾، وإرساله إلى البنك المركزي بشكل سنوي⁽⁹²⁾.

للمعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية التي تم اعتمادها حتى جمادى الآخرة 1443 هـ - يناير 2022م، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، الفقرة 1/2، ص: 590.

(89) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 14-15.

(90) ويلاحظ وجود اختلاف في التوجه بين المعايير الدولية والإطار التنظيمي في تونس حول تعيين أعضاء من جنسيات مختلفة في عضوية هيئة الرقابة الشرعية، حيث نص القانون عدد 48 لسنة 2016 في الفصل 54، على أن يكون الأعضاء من ذوي الجنسية التونسية حصراً.

(91) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 56، ص: 26.

(92) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الملحق 3، ص: 35.

إن إيجاد إجراءات تشغيلية منظمة بشكل جيد فيما يتعلق بالاجتماعات وسجلاتها، وإجراءات اتخاذ القرار وإلى من تقدم تلك القرارات حتى يتم تنفيذها بشكل فعال، بما في ذلك أيضا إجراءات مراجعة تلك القرارات عند الحاجة، من شأنه أن يوفر للهيئة الشرعية إرشادات لفهم درجة مسؤوليتهم تجاه الغير. كما أن ذلك من شأنه أن يسهل العلاقة بين الهيئة الشرعية والكيانات الأخرى داخل المصرف⁽⁹³⁾. كما يجب على المصرف أن يضع ميثاقه الخاص المتعلق بالسلوكيات والأخلاقيات الذي يجب على أعضاء الهيئة الشرعية الالتزام به⁽⁹⁴⁾، ما من شأنه أن يعزز نزاهة ومهنية ومصادقية أعضاء الهيئة الشرعية⁽⁹⁵⁾.

- إبداء الرأي بخصوص تعيين مدقق عمليات الصيرفة الإسلامية، والذي يتم تعيينه من قبل مجلس الإدارة، بعد اقتراح من الإدارة العامة، ويتولى مدقق عمليات الصيرفة الإسلامية كتابة الهيئة⁽⁹⁶⁾.

- «إبداء الرأي في مدى امتثال المنتجات وصيغ العقود والإجراءات العملية للنشاط مع معايير الصيرفة الإسلامية»⁽⁹⁷⁾.

- «النظر في أية مسائل تتعلق بالصيرفة الإسلامية تعرض عليها من قبل البنك أو المؤسسة المالية»⁽⁹⁸⁾.

- المصادقة على برنامج العمل السنوي لمدقق عمليات الصيرفة الإسلامية والعمل على توجيهه أثناء أداء واجباته والقيام بمهامه⁽⁹⁹⁾.

- متابعة الإخلالات المرصودة من قبل مدقق عمليات الصيرفة الإسلامية⁽¹⁰⁰⁾.

(93) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 17.

(94) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 18.

(95) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 16.

(96) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54، ص: 2524.

منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 58، ص: 26.

(97) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54، ص: 2524.

(98) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54، ص: 2524.

(99) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 56، ص: 26.

(100) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 58، ص: 26.

- متابعة تقارير التدقيق الشرعي الداخلي الدورية وفقا لخطة التدقيق الشرعي الداخلي⁽¹⁰¹⁾.

- الاطلاع على تقرير التدقيق الشرعي الداخلي السنوي الموجه لهيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية⁽¹⁰²⁾.

- «التأكد من مدى توافق عمليات الصيرفة الإسلامية مع المعايير المضبوطة في هذا المجال»⁽¹⁰³⁾.

- إبداء الرأي إلى مجلس الإدارة حول مدى الالتزام بمعايير الصيرفة الإسلامية وتقديم التوصيات الكفيلة بمعالجة أوجه القصور التي أثيرت في هذا الشأن⁽¹⁰⁴⁾.

تنحصر مهام هيئة الرقابة الشرعية بشكل عام في⁽¹⁰⁵⁾:

- الفتوى (بيان الحكم الشرعي): حيث يعهد لهيئة الرقابة الشرعية توجيه نشاطات المؤسسة ومراقبتها والإشراف عليها.

- التدقيق الشرعي الخارجي: لإبداء الرأي في مدى التزام المؤسسة بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها، وبموجبه يتم إعداد التقرير الشرعي السنوي حول نتائج أعمالها⁽¹⁰⁶⁾.

(101) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 58، ص: 27.

(102) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 58، ص: 27.

(103) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54، ص: 2524.

(104) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 56، ص: 26.

(105) مشعل، (عبد الباري)، الإطار العام المتكامل لحوكمة الصناعة المالية الإسلامية، م س، ص: 129-130.

(106) مع ظهور المؤسسات المالية الإسلامية أسندت هذه الوظيفة وفقا للمعايير المهنية وعدد من التطبيقات الدولية إلى هيئة الرقابة الشرعية للمؤسسة لتقوم بها بالتزامن مع قيامها بوظيفة الفتوى، إلا أنه ظهر في عدد من التطبيقات الحالية توجه جديد بفصل وظيفة التدقيق الشرعي الخارجي لتكون بجهة مستقلة عن هيئة الرقابة الشرعية، كما في التجربة الكويتية أو العمانية. مشعل، (عبد الباري)، التدقيق الشرعي الخارجي: رؤية جديدة وأبرز التطبيقات المعاصرة، بحث مقدم لمؤتمر أيوفي السنوي الخامس عشر للهيئات الشرعية، المنعقد في 15-16 رجب 1438هـ الموافق 12-13 أفريل 2017م، بمملكة البحرين، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ص: 5.

وعلى الرغم من عدم التبعية المباشرة لوظيفة التدقيق الشرعي الداخلي لهيئة الرقابة الشرعية، إلا أنه من المتوقع أن يكون لها تفاعل مباشر ومنتظم مع هيئة الرقابة الشرعية⁽¹⁰⁷⁾. خصوصاً في المسائل التالية:

- يتعين على إدارة التدقيق الشرعي الداخلي وضع خططها الدورية، بشكل سنوي على الأقل، ويجب أن يتم اعتمادها من قبل هيئة الرقابة الشرعية ولجنة التدقيق⁽¹⁰⁸⁾.

- تقوم إدارة التدقيق الشرعي الداخلي بمشاركة مسودات التقارير والملاحظات الأولية مع هيئة الرقابة الشرعية لإبداء رأيها واستنتاجاتها فيما يتعلق بالمسائل الشرعية⁽¹⁰⁹⁾.

- يقوم رئيس التدقيق الشرعي الداخلي برفع التقارير بشكل مباشر إلى هيئة الرقابة الشرعية⁽¹¹⁰⁾.

يلاحظ أن الإطار القانوني في تونس اقتصر في عمل هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية على النظر في المنتجات والخدمات المقدمة للحرفاء فقط، في حين إن إشراف ورقابة الهيئة يجب أن يشمل التزام المؤسسة بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها في جميع أعمالها وأنشطتها، بما في ذلك النظام الأساسي، واللوائح، والسياسات، والمذكرات، والإجراءات، والاتفاقيات، والعقود، وأية مستندات أخرى معتمدة في المصرف، إضافة إلى جميع المنتجات والخدمات والعمولات وصيغ العقود والوثائق والإجراءات المتعلقة بها قبل الشروع في استعمالها وتسويقها، والقوائم المالية...⁽¹¹¹⁾.

(107) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (11)، المتعلق بـ «التدقيق الشرعي الداخلي»، ص: 14.

(108) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (11)، م س، ص: 16.

(109) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (11)، م س، ص: 14.

(110) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (11)، م س، ص: 13.

(111) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات

رابعاً: صلاحيات هيئة الرقابة الشرعية:

- «يمكن لهيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية أن تطلب من البنك أو المؤسسة المالية مدها بالوثائق والإيضاحات التي تراها ضرورية لممارسة مهامها»⁽¹¹²⁾.

أكدت معايير الحوكمة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية أنه «يحق لهيئة الرقابة الشرعية الاطلاع الكامل، وبدون قيود، على جميع السجلات والمعاملات والمعلومات من جميع المصادر بما في ذلك الرجوع إلى المستشارين المهنيين وموظفي المؤسسة ذوي الصلة»⁽¹¹³⁾.

وفي نفس السياق نصّ مجلس الخدمات المالية الإسلامية على أنه يجب أن يكون لهيئة الرقابة الشرعية إمكانية الوصول بصفة منفصلة ومستقلة إلى الإدارة التنفيذية للمؤسسة فيما يتعلق بكل المعلومات التي تحتاجها، مع التزامها بواجب احترام السرية⁽¹¹⁴⁾.

خامساً: اجتماعات هيئة الرقابة الشرعية ومتطلباتها وشروطها:

- تجتمع هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية بدعوة من رئيسها، مرتين في السنة على الأقل، وكلما رأت ذلك مناسباً⁽¹¹⁵⁾.

يجب على هيئة الرقابة الشرعية أن تجتمع بشكل دوري للقيام بالمراجعات الدورية ومتابعة الالتزام الشرعي لعمليات المؤسسة المالية الإسلامية بصفة عامة. ومع ذلك، وكلما تطلب الأمر يجب على الهيئة الشرعية أن تجتمع إذا احتاجت

المالية الإسلامية رقم (2)، المتعلق بـ «الرقابة الشرعية»، معايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، 1437هـ، ص: 1061.

(112) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54. ص: 2524.

(113) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (2)، م س، ص: 1061.

(114) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 28.

(115) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 57، ص: 26.

المؤسسة مشورتها وآراءها بصفة طارئة حول المسائل المتعلقة بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها⁽¹¹⁶⁾.

- يحق للهيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية دعوة أي شخص يعتبر حضوره مفيداً، دون أن يكون له حق التصويت⁽¹¹⁷⁾.

يفضل دعوة المهنيين مثل المحامين والمحاسبين والمصرفيين لتقديم المشورة للهيئة الشرعية خلال الاجتماعات، وذلك من غير أن يكونوا أعضاء في هيئة الرقابة الشرعية⁽¹¹⁸⁾.

يمكن لأعضاء الإدارة العامة للمؤسسة المالية الإسلامية حضور اجتماعات هيئة الرقابة الشرعية لتمثل وجهات نظر الإدارة حول المسائل التي ستتم مناقشتها في الاجتماع، لكنهم لا يتمتعون بحق التصويت⁽¹¹⁹⁾. إضافة إلى ذلك فإنه من المهم حضور ممثلين عن كل من المكلفين بالجوانب الشرعية، والمخاطر، والشؤون القانونية من المؤسسة بصفتهم مدعويين دائمين دون أن يكون لهم حق التصويت⁽¹²⁰⁾.

- لا يمكن للهيئة أن تعقد اجتماعاتها دون حضور ثلاثة أعضاء على الأقل⁽¹²¹⁾.

يجب أن تحدد الهيئة الشرعية النصاب المطلوب لاجتماعاتها، وذلك اعتماداً على عدد أعضائها⁽¹²²⁾. ومن المناسب في تحديد النصاب الملائم حضور غالبية أعضاء الهيئة، وبما لا يقل عن ثلاثة أعضاء.

(116) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 42-43.

(117) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 57، ص: 26.

(118) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 43.

(119) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 44.

(120) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 44.

(121) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 57، ص: 26.

(122) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 43.

كما أنه في حال تم تعيين أعضاء خبراء في عضوية هيئة الرقابة الشرعية ممن لديهم معرفة بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها، ورغم معاملة الأعضاء الخبراء على قدم المساواة مع الأعضاء الشرعيين، فإنه يجب أن يضمن النصاب عدم إضعاف قيمة قرارات الهيئة الشرعية حول المسائل المتعلقة بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها، لذلك فإنه يجب على الأعضاء الخبراء عدم التصويت على المسائل الشرعية⁽¹²³⁾.

- إذا تعذر على رئيس الهيئة الحضور ورئاسة الاجتماع فإنه يعهد برئاسة الجلسة إلى أحد أعضاء الهيئة يختاره بقية الأعضاء⁽¹²⁴⁾.

- تتخذ الهيئة قراراتها بأغلبية أصوات أعضائها، وفي حالة تعادل الأصوات، يرجح التصويت رئيس الاجتماع⁽¹²⁵⁾.

ينبغي على أعضاء هيئة الرقابة الشرعية أن يسعوا للوصول إلى الإجماع قدر المستطاع فيما يتعلق بقرارات الهيئة. ولا تلجأ الهيئة إلى اتخاذ القرار بالأغلبية إلا إذا لم يتمكنوا في مدة زمنية معقولة من الوصول إلى الإجماع⁽¹²⁶⁾.

- يتم إعداد محضر لكل اجتماع من اجتماعات الهيئة الشرعية⁽¹²⁷⁾، وإرسالها للبنك المركزي بشكل ربع سنوي⁽¹²⁸⁾.

- يتولى مدقق عمليات الصيرفة الإسلامية القيام بأعمال أمانة الهيئة⁽¹²⁹⁾.

(123) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 43.

(124) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 57، ص: 26.

(125) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 57، ص: 26.

(126) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 32.

(127) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 57، ص: 26.

(128) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الملحق 3، ص: 36.

(129) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 57، ص: 26.

يكلف مدقق عمليات الصّيرفة الإسلاميّة (سكرتير الهيئة) بتحرير محاضر اجتماعات الهيئة الشرّعية، ويجب أن يوثق فيها بوضوح أي اختلاف في وجهات النظر وذكر وجهات النظر المخالفة. كما يجب تقديم محاضر اجتماعات هيئة الرّقابة الشرّعية إلى الإدارات ذات الصلة للإحاطة والعمل بها، إضافة إلى المدقق الداخلي، والمدقق الخارجي، والسلطات الإشرافية⁽¹³⁰⁾.

سادسا: التزامات أعضاء الهيئة الشرّعية:

- «يتعين على أعضاء هيئة مراقبة مطابقة معايير الصّيرفة الإسلاميّة بمقتضى مهامهم المحافظة على السر المهني وعدم استغلال ما أمكنهم الاطلاع عليه من معلومات لغير الأغراض التي تقتضيها المهام الموكولة إليهم ولو بعد زوال صفتهم باستثناء الحالات المرخص فيها بمقتضى القانون»⁽¹³¹⁾.

تعتبر من المسائل المهمة في مجال الأخلاقيات ألا يستخدم أعضاء هيئة الرّقابة الشرّعية لدى تعيينهم في مؤسسة مالية إسلامية تلك المعلومات السرية أو الحساسة بطريقة يمكن أن تلحق الضرر بالمؤسسة، وعلى وجه الخصوص بطريقة تعطي سبقا تنافسيا لمنافسيها. حيث يجب أن يتأكد أعضاء الهيئة الشرّعية أن المعلومات الداخلية التي يحصلون عليها طوال أداء واجباتهم تظل سرية⁽¹³²⁾.

ويلاحظ تميّز القانون التونسي في هذه المسألة الذي ألزم أعضاء هيئة الرّقابة الشرّعية بالمحافظة على السر المهني ليس فقط خلال فترة العضوية في الهيئة الشرّعية كما نص على ذلك مجلس الخدمات المالية الإسلاميّة، وإنما حتى بعد انتهاء فترة العضوية، وذلك باستثناء الحالات المرخص فيها بمقتضى القانون.

سابعا: تقارير هيئة مراقبة مطابقة معايير الصّيرفة الإسلاميّة:

- «تقوم هيئة مراقبة مطابقة معايير الصّيرفة الإسلاميّة بإعداد تقرير سنوي حول نتائج أعمالها يوجه إلى مجلس الإدارة أو مجلس المراقبة وتحال نسخة منه إلى

(130) مجلس الخدمات المالية الإسلاميّة، المعيار رقم 10، م س، ص: 44.

(131) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54، ص: 2524.

(132) مجلس الخدمات المالية الإسلاميّة، المعيار رقم 10، م س، ص: 30.

البنك المركزي التونسي وإلى الجلسة العامة شهرا على الأقل قبل انعقادها»⁽¹³³⁾.
«ويمكن للبنك المركزي التونسي أن يطلب جميع التوضيحات بخصوص رأي
الهيئة ونتائج أعمالها المضمنة بالتقرير»⁽¹³⁴⁾. وفي إطار الإفصاح والشفافية
للجمهور يقوم مجلس الإدارة بتضمين التقرير السنوي لهيئة مراقبة مطابقة معايير
الإسلامية في التقرير السنوي للمصرف⁽¹³⁵⁾.

يجب أن يحتوي تقرير هيئة الرقابة الشرعية على العناصر الرئيسة التالية: عنوان
التقرير، الجهة التي يوجه إليها التقرير، الفقرة الافتتاحية أو التمهيدية، فقرة نطاق
عمل هيئة الرقابة الشرعية وتحتوي على وصف طبيعة العمل الذي تم أدائه، فقرة
الرأي وتحتوي على إبداء الرأي بشأن التزام المؤسسة بأحكام ومبادئ الشريعة
الإسلامية، تاريخ التقرير، توقيع أعضاء هيئة الرقابة الشرعية⁽¹³⁶⁾.

وإذا تبين لهيئة الرقابة الشرعية أنه قد وقع من إدارة المؤسسة مخالفة لأحكام أو
مبادئ الشريعة الإسلامية أو الفتاوى أو القرارات أو الإرشادات التي أصدرتها هيئة
الرقابة الشرعية للمؤسسة فيجب عليها بيان ذلك في فقرة الرأي من تقريرها⁽¹³⁷⁾.

- تقوم هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية بتقديم تقرير سنوي إلى
مجلس الإدارة يتعلق بنشاطها وأعمالها المنجزة⁽¹³⁸⁾.

ومن المناسب أن يتضمن التقرير على سبيل الذكر لا الحصر ما يلي: ملخصا
لأعمال الهيئة الشرعية خلال السنة، وأهم المواضيع المعروضة عليها خلال

(133) القانون عدد 48 لسنة 2016، م س، الفصل 54. ص: 2524.

(134) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 8 لسنة 2019، م س، الفصل
20، ص: 5.

(135) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل:
59، ص: 30.

(136) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية
الإسلامية رقم (1)، م س، ص: 1048.

(137) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية
الإسلامية رقم (1)، م س، ص: 1051.

(138) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل:
56، ص: 26.

اجتماعاتها، والمنتجات التي تم اعتمادها، وعرضا لأعمال التدقيق الشرعي الخارجي المنجزة من قبل الهيئة، وأية أعمال أخرى قامت بها الهيئة الشرعية.

ثامنا: مسؤولية الإدارة العامة والتزاماتها تجاه هيئة الرقابة الشرعية:

01: مسؤولية الإدارة العامة:

- «تخضع الجوانب الشرعية لعمليات الصيرفة الإسلامية التي تقوم بها البنوك والمؤسسات المالية لمصادقة هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية المحدثة لديها»⁽¹³⁹⁾.

- يتعين على البنوك والمؤسسات المالية قبل تسويق أو تعديل أي منتج أو خدمة مالية، أن توجه إلى البنك المركزي التونسي ملفا من جملة ما يتضمنه رأي لجنة مراقبة المطابقة لمعايير الصيرفة الإسلامية مدعوما بالحجج الشرعية بالنسبة للمنتجات والخدمات التي تقدمها البنوك والمؤسسات المالية التي تمارس عمليات الصيرفة الإسلامية⁽¹⁴⁰⁾.

إن مسؤولية الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها يقع على عاتق الإدارة العامة للمؤسسة، ولتمكين الإدارة من القيام بهذه المسؤولية بفعالية، فإنه يتعين على هيئة الرقابة الشرعية مساعدة المؤسسة في تقديم التوجيه والإرشاد والتدريب بشأن الالتزام بالشريعة، مع مراعاة أن الرقابة الشرعية على المؤسسة لا تعفي الإدارة من تنفيذ جميع المعاملات طبقا للشريعة. وتقع على عاتق الإدارة مسؤولية تزويد هيئة الرقابة الشرعية بجميع المعلومات المتعلقة بذلك الالتزام⁽¹⁴¹⁾.

(139) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 8 لسنة 2019، م س، الفصل: 19، ص: 5.

(140) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 2 لسنة 2024، المؤرخ في 29 جانفي 2024، المتعلق بـ «شروط تسويق المنتجات والخدمات المالية وتسعيرها»، الفصل 16، ص: 7-8. والفصل 18، ص: 9-8.

(141) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (2)، م س، ص: 1061-1062.

02: التزامات الإدارة العامة تجاه هيئة الرقابة الشرعية:

من أجل تمكين هيئة مراقبة مطابقة معايير الصيرفة الإسلامية من القيام بمهامها، فإنه يتعين على الإدارة العام القيام بما يلي⁽¹⁴²⁾:

- وضع الموارد البشرية واللوجستية الكافية والوثائق والمعلومات الضرورية على ذمة الهيئة.

- تقديم كافة التوضيحات التي تطلبها الهيئة عند قيامها بأعمالها.

إن من واجب المؤسسة المالية الإسلامية تزويد هيئة الرقابة الشرعية بالمعلومات الكاملة والدقيقة والملائمة وفي الوقت المناسب وبصفة مستمرة، وخاصة قبل كل اجتماع⁽¹⁴³⁾.

- عرض جميع المنتجات والعقود والمعاملات الجديدة التي تعتزم المؤسسة استخدامها وتسويقها على الهيئة للمصادقة عليها واعتمادها.

- تنظيم اجتماعات دورية بين الهيئة والهيكل التشغيلية في المؤسسة.

إن تبادل المعارف والخبرات بين أعضاء الهيئة الشرعية والموظفين المكلفين بالجوانب الشرعية في المؤسسة من ناحية ومجلس الإدارة والإدارة التنفيذية وغيرهم من العاملين في الوحدات التشغيلية من ناحية أخرى من شأنه أن يؤدي إلى تواصل أكثر فاعلية داخل المؤسسة⁽¹⁴⁴⁾.

يجب مشاركة وحضور هيئة الرقابة الشرعية أو أحد أعضائها اجتماعات الجمعية العمومية، وكذلك اجتماعات مجلس الإدارة عند مناقشة المسائل ذات الطابع شرعي⁽¹⁴⁵⁾. إضافة إلى تنظيم وعقد اجتماعات مع مجلس إدارة المؤسسة على الأقل مرتين في السنة (كل ستة أشهر) لمناقشة المسائل ذات الاهتمام المشترك⁽¹⁴⁶⁾.

(142) منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، م س، الفصل: 60، ص: 27-28.

(143) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 28.

(144) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 24.

(145) مجموعة دلة البركة - الأمانة العامة للهيئة الشرعية، القرار عدد (19/1)، م س، ص: 328.

(146) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المعيار رقم 10، م س، ص: 43.

- تنظيم التدريب لصالح الهياكل التشغيلية في المؤسسة في مجال الامتثال لمعايير الصيرفة الإسلامية.

ينبغي أن تشمل مهام هيئة الرقابة الشرعية التدريب، والتوعية لموظفي المؤسسة المالية الإسلامية، وإلقاء المحاضرات، والإسهام في الإعدادات للندوات، والمشاركة في لقاء حرفاء المؤسسة⁽¹⁴⁷⁾. إضافة إلى تقديم التوجيه والإرشاد والتدريب بشأن الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها⁽¹⁴⁸⁾.

خاتمة

إن توفير الإطار القانوني والتنظيمي والأحكام والضوابط المرجعية اللازمة لحوكمة هيئة الرقابة الشرعية يضمن قيامها بمهامها بالكفاءة الواجبة، ووفقاً لأعلى درجات الاستقلال والموضوعية، وما يتبع ذلك من تحقيق التزام البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها، باعتباره أهم متطلبات العمل المصرفي الإسلامي، والسبب الرئيسي لوجود هذه البنوك والمؤسسات، وبالتالي ضرورة استكمال أوجه القصور والنقص في الإطار القانوني والتنظيمي لمتطلبات الحوكمة لهيئة الرقابة الشرعية في تونس.

إضافة إلى ذلك فإن إحداث هيئة شرعية مركزية، يمكن البنك المركزي التونسي من القيام بمراقبة مطابقة عمليات الصيرفة الإسلامية للمعايير الدولية، وفقاً لما تم النص عليه في إطار القانوني، خاصة أنه من غير المناسب أن تكون القرارات والفتاوى الفقهية مبنية على آراء فردية لكل مؤسسة على حدة، نظراً لأن ذلك قد يؤدي ذلك إلى خلق بيئة تنافسية تستخدم فيها فتاوى الهيئة الشرعية كعنصر في المنافسة بين المؤسسات على حساب عنصري جودة وأسعار المنتجات والخدمات. كما أن تعدد الهيئات الشرعية على مستوى كل مؤسسة مالية يؤدي إلى تعدد المرجعيات الشرعية، فيكون لكل مؤسسة مرجعيتها الشرعية

(147) مجموعة دلة البركة - الأمانة العامة للهيئة الشرعية، القرار عدد (19/1)، م س، ص: 327.

(148) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (2)، م س، ص: 1061-1062.

الخاصة بها، وهذا ما يضع عبئا على كل من جهات التدقيق الشرعي الخارجي والرقابة والإشراف من قبل البنك المركزي⁽¹⁴⁹⁾.

كما أن إلزام البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية بالتدقيق الشرعي الخارجي عبر جهة مستقلة عن هيئة الرقابة الشرعية⁽¹⁵⁰⁾، يساعد البنك المركزي التونسي من التأكد من التزام البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية بالمعايير الدولية، وفقا لما تم النص عليه في لإطار القانوني. وفي هذا الصدد يمكن لمراقب الحسابات القيام بالتدقيق الشرعي الخارجي إلى جانب قيامه بالتدقيق المالي، وهو المناسب في الوضعية الحالية في تونس، مع ضرورة اكتسابهم الخبرة اللازمة في مجال المالية الإسلامية. كما يمكن الترخيص لمكاتب التدقيق الشرعي الخارجي، وهو ما قد يطرح عدة تحديات في الوقت الراهن⁽¹⁵¹⁾.

ومن الضروري أيضا استكمال الإطار القانوني والتنظيمي لمتطلبات الحوكمة الشرعية للبنوك والمؤسسات المالية الإسلامية، وذلك نظرا لأن الإطار القانوني والتنظيمي في تونس اكتفى بوجود هيئة الرقابة الشرعية والتدقيق الشرعي داخلي، وإغفال ما دون ذلك من مكونات الحوكمة الشرعية، خاصة وظيفة الامتثال الشرعي. حيث لا يستقيم عمل هيئات الرقابة الشرعية دون وجود كل من وظيفة التدقيق الشرعي الداخلي ووظيفة الالتزام (الامتثال) الشرعي⁽¹⁵²⁾.

(149) مشعل، (عبد الباري)، الإطار العام المتكامل لحوكمة الصناعة المالية الإسلامية، م س، ص: 147-148.

(150) وذلك نظرا إلى عدم ملائمة تقديم أعضاء هيئة الرقابة الشرعية للفتوى في البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية بالتزامن مع تقديم خدمة التدقيق الشرعي الخارجي، وذلك قياسا على مهنة مراقب الحسابات، حيث تمنع بعض الدول قيام مراقب الحسابات المعين لدى مؤسسة ما بتقديم الخدمات الاستشارية لنفس هذه المؤسسة. إضافة إلى قيام أعضاء هيئات الرقابة الشرعية بأعمال التدقيق الشرعي يتطلب وجوب تأهيلهم للقيام بأعمال التدقيق الشرعي الخارجي. مشعل، (عبد الباري)، التدقيق الشرعي الخارجي: رؤية جديدة وأبرز التطبيقات المعاصرة، م س، ص: 26-27.

(151) مشعل، (عبد الباري)، التدقيق الشرعي الخارجي: رؤية جديدة وأبرز التطبيقات المعاصرة، م س، ص: 54-55.

(152) ميرة (حامد)، العرض والتعقيب والمداخلات، ورقة عمل منشور في كتاب «السجل العلمي لحقلة بحث مسيرة الهيئات في المصارف الإسلامية الآفاق والمعوقات»، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، ط: 1، 1442هـ، 2021م، ص: 202.

المصادر والمراجع:

أولاً: الكتب والأبحاث وأوراق العمل

01. البحروني، (محمّد علي)، المنظومة القانونية البنكية في ميزان فقه المالّة الإسلاميّة: محاولة في التطوير، رسالة مقدّمة لنيل درجة الدّكتوراه، جامعة الزّيتونة، تونس، 2022م.

02. البنك التونسي للتضامن، التقرير السنوي لسنة 2019، التقرير السنوي الرابع للرقابة الشرعية حول نشاط البنك التونسي للتضامن لسنة 2019 المتعلّق ببرنامج التمويل الإسلامي «YES-TU».

03. البنك التونسي للتضامن، التقرير السنوي لسنة 2015.

04. تقرير: «تونس مركز مالي إسلامي إقليمي»، مركز الامتثال للمالية الإسلامي.

05. خوجة، (عز الدين)، موسوعة المعاملات المصرفية الإسلاميّة: النظام المصرفي الإسلامي، الامتثال للمالية الإسلاميّة، تونس، ط: 1، 1434هـ، 2013م.

06. السيارى، (خالد بن محمّد)، اللجان الشرعية في المؤسسات الماليّة الإسلاميّة، بحث منشور في كتاب «السجل العلمي لحقلة بحث مسيرة الهيئات في المصارف الإسلاميّة الآفاق والمعوقات»، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، ط: 1، 1442هـ، 2021م.

07. العمري، (آمال)، تحديات الإطار القانوني لتطوير صناعة الخدمات الماليّة الإسلاميّة في تونس، بحث منشور في كتاب أوراق عمل الورش التحضيرية لـ «ندوة البركة الثامنة والثلاثون للاقتصاد الإسلامي»، المنعقدة بتاريخ 8-9 رمضان 1438هـ الموافق 3-4 جوان 2017م.

08. العمري، (آمال)، أثر القوانين المدنية على نمو وتطور صناعة الخدمات المصرفية الإسلاميّة (تجربة تونس)، بحث مقدم لـ «ندوة البركة الثامنة والثلاثون للاقتصاد الإسلامي، المنعقدة بتاريخ 8-9 رمضان 1438هـ الموافق 3-4 جوان 2017م، كتاب بحوث ندوة البركة الثامنة والثلاثون للاقتصاد الإسلامي.

09. قندوز، (عبد الكريم أحمد)، قعلول، (سفيان حمده)، الصّناعة الماليّة الإسلاميّة بدول المغرب العربي: الواقع والتحديات والآفاق، صندوق النقد العربي، 2020م.

10. قندوز، (عبد الكريم أحمد)، نافذة على الدول العربيّة: الصّناعة الماليّة الإسلاميّة في تونس، بحث منشور في: «نشرة التمويل الإسلامي بالدول العربيّة»، الصادر عن «صندوق النقد العربي»، ع: 4، أكتوبر، 2022م.

11. مشعل، (عبد الباري)، الإطار العام المتكامل لحوكمة الصّناعة الماليّة الإسلاميّة، بحث مقدم لمؤتمر أيوفي السنوي الرابع عشر للهيئات الشرعيّة، المنعقد في 2-3 جمادى الآخرة 1436هـ الموافق -22 23 مارس 2015م، بمملكة البحرين، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة.

12. مشعل، (عبد الباري)، التدقيق الشرعي الخارجي: رؤية جديدة وأبرز التطبيقات المعاصرة، بحث مقدم لمؤتمر أيوفي السنوي الخامس عشر للهيئات الشرعيّة، المنعقد في 15-16 رجب 1438هـ الموافق 12-13 أبريل 2017م، بمملكة البحرين، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة.

13. مشعل، (عبد الباري)، تقريب هوة الخلاف بين الفتاوى الشرعيّة: الإنجازات والتحديات، بحث مقدم للمؤتمر العالمي العاشر لعلماء الشريعة حول الماليّة الإسلاميّة، تحت عنوان «تعزيز التواصل العالمي للصناعة الماليّة الإسلاميّة: الواقع والآفاق»، المنعقد خلال الفترة 20-21 محرم 1437هـ الموافق 3-4 نوفمبر 2015م، بكوالالمبور - ماليزيا، الأكاديمية العالمية للبحوث الشرعيّة.

14. المجلس العام للبنوك والمؤسسات الماليّة الإسلاميّة، القانون النموذجي للعمل المصرفي الإسلامي.

15. المجلس العام للبنوك والمؤسسات الماليّة الإسلاميّة، المادة التدريبية: تقنيات الرّقابة والتدقيق الشرعي، لشهادة الاختصاصي الإسلامي المعتمد في التدقيق الشرعي 2018م.

16. مجلس الخدمات الماليّة الإسلاميّة، المعيار رقم 3، المبادئ الإرشادية لضوابط إدارة المؤسسات التي تقتصر على تقديم خدمات مالية إسلامية عدا مؤسسات التأمين الإسلاميّة (التكافل) وصناديق الاستثمار الإسلاميّة، ديسمبر 2006م.

17. مجلس الخدمات الماليّة الإسلاميّة، المعيار رقم 10، المبادئ الإرشادية لنظم الضوابط الشرعية للمؤسسات التي تقدم خدمات مالية إسلامية، ديسمبر 2009م.

18. مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرار رقم: 177 (3/19)، بشأن دور الرّقابة الشرعية في ضبط أعمال البنوك الإسلاميّة أهميتها، شروطها، طريقة عملها، قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، الإصدار الرابع، 1442هـ/2020م.

19. مجموعة دلة البركة - الأمانة العامة للهيئة الشرعية، القرار عدد (19/1)، بشأن آليات الرّقابة على العمل المصرفي، ندوة البركة التاسعة عشرة للاقتصاد الإسلامي، الذي جرى انعقادها في مكة المكرمة، بتاريخ 6-7 رمضان 1420هـ، 2-3 ديسمبر 2000م، قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، ط: 6.

20. معهد الدراسات المصرفية، المادة التدريبية: أساسيات الرّقابة والتدقيق الشرعي على المؤسسات الماليّة الإسلاميّة، لشهادة المدقق الشرعي المعتمد، الكويت، ط: 1، 2022م.

21. ميرة (حامد)، العرض والتعقيب والمداخلات، ورقة عمل منشور في كتاب «السجل العلمي لحقلة بحث مسيرة الهيئات في المصارف الإسلاميّة الآفاق والمعوقات»، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، ط: 1، 1442هـ، 2021م.

22. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة، المادة التدريبية: المعايير الشرعية والحوكمة الشرعية، لشهادة المحاسب الإسلامي المعتمد، 2017م.

23. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (1)، المتعلق بـ «تعيين هيئة الرقابة الشرعية وتكوينها وتقريرها»، معايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، 1437هـ.

24. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (2)، المتعلق بـ «الرقابة الشرعية»، معايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، 1437هـ.

25. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (5)، المتعلق بـ «استقلال هيئة الرقابة الشرعية»، معايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، 1437هـ.

26. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (8)، المتعلق بـ «الهيئة الشرعية المركزية».

27. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (11)، المتعلق بـ «التدقيق الشرعي الداخلي».

28. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعيار الشرعي رقم (29)، المتعلق بـ «ضوابط الفتوى وأخلاقياتها في إطار المؤسسات»، المعايير الشرعية (1-61) النص الكامل للمعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية التي تم اعتمادها حتى جمادى الآخرة 1443هـ - يناير 2022م، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض.

ثانيا: القوانين والتشريعات

01. القانون عدد 7 لسنة 2011، المؤرخ في 31 ديسمبر 2011، المتعلق بـ «قانون المالية لسنة 2012»، الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، ع: 1، 3 جانفي 2012م.

02. القانون عدد 35 لسنة 2016، المؤرخ في 25 أفريل 2016، المتعلق بـ «بضبط النظام الأساسي للبنك المركزي التونسي»، الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، ع: 35، 29 أفريل، 2016م.

03. القانون عدد 48 لسنة 2016، المؤرخ في 11 جويلية 2016، المتعلق بـ «البنوك والمؤسسات المالية»، الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، ع: 58، 15 جويلية، 2016م.

04. منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 6 لسنة 2018، المؤرخ في 6 جوان 2018، المتعلق بـ «معيار كفاية رأس المال».

05. منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 8 لسنة 2019، المؤرخ في 14 أكتوبر 2019، المتعلق بـ «تعريف عمليات الصّيرفة الإسلامية وضبط صيغ وشروط ممارستها».

06. منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 5 لسنة 2021، المؤرخ في 19 أوت 2021، المتعلق بـ «إطار حوكمة البنوك والمؤسسات المالية».

07. منشور البنك المركزي إلى البنوك والمؤسسات المالية عدد 2 لسنة 2024، المؤرخ في 29 جانفي 2024، المتعلق بـ «شروط تسويق المنتجات والخدمات المالية وتسعيها».

08. مذكرة عامة عدد 28/2016، المتعلقة بالنظام الجبائي لعمليات التمويل وفق المالية الإسلامية.

09. قرار الهيئة الوقتية لمراقبة دستورية مشاريع القوانين عدد 05/2016 بتاريخ 2 جويلية 2016 المتعلق بمشروع قانون البنوك والمؤسسات المالية، الرائد الرسمي للجمهورية التونسية، ع: 58، 15 جويلية 2016م.

ثالثاً: المواقع الإلكترونية

01. موقع الإدارة العامة للأداءات.
02. موقع بنك البركة تونس.
03. موقع بنك الوفاق.
04. موقع صحيفة البيان، الصادرة عن مؤسسة دبي للإعلام.
05. موقع صحيفة القدس العربي.
06. موقع مصرف الزيتونة.

التدقيق الشرعي الخارجي والذكاء الاصطناعي: مجالات التأثير والتأثير

د. أنيس القزبي

أستاذ الفقه، جامعة الزيتونة، تونس

ملخص

يهدف البحث إلى بيان مجالات التأثير والتأثير بين الذكاء الاصطناعي والتدقيق الشرعي الخارجي. فمن جهة التأثير تهدف الورقة البحثية إلى بيان أثر الذكاء الاصطناعي على طبيعة مهمة المدقق الشرعي من جهة الحقيقة والنطاق والهدف، وإبراز دور الذكاء الاصطناعي في الرفع من كفاءة مهمة المدقق الشرعي سواء في تحديد المخاطر الشرعية أو في التقليل منها، وفي إعداد خارطة المخاطر الشرعية وفي تحديد حجم الأهمية النسبية وحجم العينات من جهة وفي ضبط نطاق وطبيعة أعمال التدقيق الموظفة (DILIGENCE D'AUDIT).

ومن جهة التأثير تهدف الورقة إلى بيان أهمية تدقيق تحيز الذكاء الاصطناعي وبيان إجراءات ذلك عمليا في نطاق مهمة التدقيق الشرعي الخارجي

لتحقيق أهداف الورقة البحثية سيتم تقسيمها إلى قسمين نظري يبين مجالات التأثير والتأثير بين الذكاء الاصطناعي والتدقيق الشرعي، وقسم تطبيقي قياسي يخصص لتجليل الاستبيان الموزع على ممتهني التدقيق الشرعي ممثلين في مجتمع المدققين الشرعيين وأعضاء هيئات الرقابة الشرعية، وسيتم توظيف برنامج الحزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية SPSS في تحليل البيانات.

وقد تم التوصل إلى أن توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي يساعد المدقق الشرعي الخارجي -عضو هيئة رقابة شرعية على الأرجح- في بناء حكم سليم حول كفاءة وفعالية نظام الرقابة الداخلية مما يؤدي إلى تقييم سليم ودقيق لمخاطر الرقابة. كما يساعد توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي المدقق الشرعي الخارجي -عضو هيئة رقابة شرعية على الأرجح- في تحديد التوقيت الأمثل لعينات الفحص والتحقق، كما يمكنه من توسيع حجم العينة المدققة دون زيادة في الجهد والتكلفة، ويمكن كذلك من الحد من مخاطر الأخطاء الجوهرية.

الكلمات المفتاحية: تقنيات الذكاء الاصطناعي - التدقيق الشرعي الخارجي - المخاطر الشرعية - جودة التدقيق.

Abstract

This study aimed to identify the role of using artificial intelligence technologies in improving the quality of the audit process by addressing the essential role played by both expert systems and machine learning in automating audit processes and developing professional performance quality to contribute to enhancing the efficiency and effectiveness of the auditing profession, from the perspective of accounting experts, accountants and financial accountants. The descriptive and analytical methodology were used to define the study problematic and its theoretical framework. A program was adopted to answer the study questions and test hypotheses. The researchers also employed a questionnaire as a data collection tool to collect initial analyzable data. The survey was distributed electronically to a professional sample of 35 individuals. The study reached several results, the most important of which is that there is a statistically significant relationship between the use of expert systems and improving the quality of the audit process and a statistically significant relationship between the use of machine learning and achieving audit process quality. Expert systems and machine learning can signifi-

cantly enhance auditors' work efficiency and clients' services by saving time and reducing costs. Based on these findings.

Keywords: Artificial Intelligence Technologies, External Shari'ah Audit, Shari'ah Risks, Audit Quality.

مقدمة

تقوم فكرة التدقيق الشرعي الخارجي على مبدأ تطوير الفتوى، وتحسين جودة الرقابة الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، إذ تتطلب طبيعة هذه العمليات من الجهاز الشرعي الداخلي توفير جملة من المعطيات الفنية والتنظيمية التي يتوسل بها إلى ضبط أداء أعمال هيئات الفتوى والرقابة الشرعية، وتمتين أدائها الشرعي مما يمكنها من مواكبة متطلبات النظم المؤسسية المعاصرة، سواء من جهة المعايير أو الإجراءات التي تكفل جودة التنفيذ وكفاءة الإنجاز، فضلاً عن مواكبة التطور التقني والمهني المتسارع لأعمال المؤسسات المالية الإسلامية قصد الوصول بها إلى تحقيق هدفها الأصلي المتمثل في حفظ أعمال المؤسسة المالية من المخاطر الشرعية.

ولا يخفى على المختصين في مجال التدقيق عموماً ما شهده المجال من تطور مطرد على مستوى الوسائل والتقنيات، حتى يكون في مستوى التطور المشهود في مجال تسخير الذكاء الاصطناعي عن طريق برامج عالية الجودة، تقوم على معالجة العمليات إلكترونياً، وتزويد المدققين بالبيانات التي يحتاجونها لاتخاذ القرار، بسرعة، وكفاءة، مما يحسن جودة التدقيق، ويقلل مخاطره.

من هذا المنطلق دعت الحاجة لبحث مدى أثر برامج الذكاء الاصطناعي في تحسين جودة التدقيق الشرعي الخارجي، وتقليل مخاطره، وهو ما تخوض غماره هذه الورقة العلمية الموسومة بـ «التدقيق الشرعي الخارجي والذكاء الاصطناعي: مجالات التأثير والتأثير».

وتتمثل الإشكالية الرئيسة التي تعالجها الدراسة فيما يلي: إلى أي مدى يسعف
توظيف الذكاء الاصطناعي في ترقية مهمة التدقيق الشرعي الخارجي؟

ويفترض حلها الإجابة على الأسئلة التالية:

كيف يتم توظيف الذكاء الاصطناعي في مهمة التدقيق الشرعي الخارجي؟
وماهي مقومات ذلك التوظيف؟

كيف يؤثر الذكاء الاصطناعي في تقليل مخاطر التدقيق الشرعي الخارجي؟
وما هو أثره في تحسين جودته؟

أهداف الدراسة

تسعى الدراسة إلى:

- بيان مهمة التدقيق الشرعي الخارجي.
- التعرف على تقنيات الذكاء الاصطناعي التي تقبل التوظيف في مجال
التدقيق الشرعي.
- استجلاء أساليب توظيف الذكاء الاصطناعي في التدقيق الشرعي الخارجي.
- قياس أثر استخدام الذكاء الاصطناعي في تعزيز جودة التدقيق الشرعي
الخارجي.
- قياس أثر استخدام الذكاء الاصطناعي في تقليل مخاطر التدقيق الشرعي
الخارجي.

منهج البحث

لحل إشكالية البحث، وتحقيق أهدافه المرجوة وظفت المناهج التالية:

- المنهج الوصفي: وقد أسعف في تصوّر حقيقة الذكاء الاصطناعي.
- المنهج التحليلي: وقد استثمرته لبيان مجالات تأثير الذكاء الاصطناعي في
مهمة التدقيق الشرعي الخارجي، من جهة تحسين الجودة الشرعية وتقليل
مخاطر التدقيق ذات الصبغة الشرعية (الملازمة - المراقبة - الاكتشاف).

كما تم توظيف المنهج التطبيقي عبر الاعتماد على برنامج الحزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية في تحليل البيانات المتعلقة بالاستبيان الموزع على ممتهني التدقيق الشرعي الخارجي في مجتمع أعضاء هيئات رقابة شرعية.

خطة البحث

خدمة لأغراض البحث قسّمته إلى أربعة مباحث افتتحتها بمقدمة، وذيّلتها بخاتمة. وتطرّقت في المبحث الأوّل للإطار النظري للدراسة وتناولته في مطلبين:

عرّف الأوّل مفهوم الذكاء الاصطناعي وخصائصه وتناول الثاني تقنيات الذكاء الاصطناعي المقترح توظيفها في عملية التدقيق الشرعي الخارجي.

أمّا المبحث الثاني فخصّصته لبيان مجالات تأثير الذكاء الاصطناعي في مهمة التدقيق الشرعي الخارجي وذلك في مطلبين، تناول الأوّل تقديم مهمة التدقيق الشرعي الخارجي، وبيّن الثاني مقومات استخدام الذكاء الاصطناعي في مهمة التدقيق الشرعي الخارجي.

وتناولت في المبحث الثالث أثر استخدام الذكاء الاصطناعي في مهمة التدقيق الشرعي الخارجي وذلك في مطلبين: اختصّ الأوّل ببيان الأثر من جهة تعزيز جودة التدقيق الشرعي الخارجي، بينما تطرّق الثاني لأثره في تقليل مخاطر التدقيق.

أمّا المبحث الرابع فغرضه تأكيد نتائج الدراسة النظرية من خلال توظيف برنامج الحزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية SPSS في تحليل البيانات.

أصالة البحث وإضافته العلميّة

على المستوى النظري: بيان مقومات توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في مهمة التدقيق الشرعي الخارجي، ثم بيان أثر هذا التوظيف من جهة تعزيز جودة التدقيق الشرعي الخارجي ومن جهة التقليل مكن مخاطر التدقيق (الاكتشاف-المراقبة-الملازمة).

على المستوى التطبيقي تكمن الإضافة في الدراسة القياسية التي تثبت -عبر استعمال برنامج الحزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية SPSS- كفاءة تقنيات الذكاء الاصطناعي في تقليل المخاطر الشرعية، وحوكمة عملية التدقيق الشرعي الخارجي.

المبحث الأول: حقيقة الذكاء الاصطناعي

المطلب الأول: مفهوم الذكاء الاصطناعي وخصائصه

أولاً: مفهوم الذكاء الاصطناعي

تعددت تعريفات الباحثين للذكاء الاجتماعي لاختلاف جهة النظر:

فمن نظر إلى طبيعته عرفه بأنه: نظام علمي يشمل على طرق التصنيع والهندسة، ويهدف إلى صنع وابتكار آلات مستقلة قادرة على أداء المهمات باستخدام انعكاسية مماثلة لتلك التي لدى البشر⁽¹⁾.

ومن نظر إلى وظيفته عرفه باعتباره: التقنية التي تسهم في إدارة العمليات والمهام بآليات أكثر تطوراً وذكاء من الجنس البشري، وتزويدها بالمعرفة والمقومات الحسية بما يساعدها على التعلم التلقائي والتطوير الذاتي⁽²⁾.

أمّا من نظر إلى أساسه العلمي فعرفه بكونه علماً مبنياً على قواعد رياضية، تحاكي أجهزته المحصورة في الحسابات الآلية أسلوب الذكاء الإنساني في المهام والعمليات التي تقوم بها، مع تميزها في توفير الحلول من جهتي السرعة والدقة⁽³⁾.

كما عرف أيضاً بأنه أحد التطبيقات التي تهتم ببناء البرامج، حيث لها القدرة على دراسة النشاطات المتكررة التي يقوم بها الإنسان وتنفيذها، وتعمل على

(1) Huang M and Rust (2018) Artificial intelligence in service. Journal of Service Research, 21(2), p 155-172

(2) Bizaro, PA and Dorian, M. (2017) Artificial Intelligence: The Future of Auditing Internal Auditing, 5p21, 26

(3) بوسعين لسعد وغربال عمروش، تدقيق نظم المعلومات باستخدام تطبيقات النظم الخبيرة للذكاء الاصطناعي في ظل بيئة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، 2019مجلة المحاسبة التدقيق المالية، مجلد1، العدد 2 الصفحات 30-41

فهم العمليات الذهنية المعقدة التي يقوم بها العقل البشري أثناء ممارسته لعملية التفكير، ثم العمل على ترجمة هذه العمليات إلى عمليات محاسبية تزيد من قدرة الحاسب الآلي على حل المشكلات المعقدة⁽⁴⁾.

وبناء على ما تقدم، يتبين أن الذكاء الاصطناعي يهدف إلى جعل أجهزة الكمبيوتر متطورة بما يكفي لمحاكاة الوظائف الإدراكية البشرية من خلال معالجة كميات كبيرة من البيانات، وذلك من خلال خوارزمية الذكاء الاصطناعي⁽⁵⁾ التي تعدّ في حقيقتها عمليات تعلم ذاتي لها القدرة في أن تصبح أكثر ذكاء في تحجيج أنماط معينة حيث تعالج صحة كل تكرار وتقوم بإجراء التعديلات قبل الدورة التالية من العملية، مما يؤهلها لحل المشكلات بمرور الوقت وإيجاد أسرع حلول، كما يمكنها من معالجة كميات هائلة من البيانات بسرعة، ودون تعب، أو أخطاء مسببة عن قلة الانتباه.

وهو ما يؤكد ازدهار الذكاء الاصطناعي ودخول تطبيقاته في مختلف المجالات العلمية والإدارية والاقتصادية، وتنامي معدل استخدامها لحل المشكلات. بل أصبحت له القدرة على مراجعة البيانات وتحليلها على أساس مستمر، هذا ما يؤهله للتأثير بصفة إيجابية في مهمة التدقيق الشرعي الخارجي.

وحري بمن رام إثبات مواطن هذا التأثير ومداه، أن يستخلص في مرحلة أولى خصائص الذكاء الاصطناعي التي تؤهله ليكون مؤثرا في تحسين كفاءة التدقيق الشرعي الخارجي، وهو مقصود الفرع الموالي.

ثانيا: خصائص الذكاء الاصطناعي

يعتمد الذكاء الاصطناعي على قاعدة كبيرة من البيانات المتعلقة بمجال ما، كما أنه يقوم على استخدام أساليب تتشابه مع الأساليب التي يتبعها الأفراد خلال

(4) Albawwar I, /Frijar Y(2021).An analysis of auditors perceptions towards artificial intelligence and its contribution to audit quality.Accounting, 7(4), 755-762.

(5) الخوارزمية هي اسم خيالي لمجموعة من القواعد التي يجب أن تتبعها الآلة، والتي تسمح لها بتولي المهام التي تستغرق وقتا طويلا، والمتكررة والمملة التي قد يضطر المحترفون إلى أدائها يوميا.

تعاملهم مع القضايا المختلفة، فضلا عن كونه يتعامل مع الفرضيات على نحو يتخطى جميع الحواجز في السرعة والأداء المحددة افتراضيا، وهو ما يؤهله للإسهام في تقديم حلول مناسبة لأي مشكلة، وطرح حل مناسب لعدد من المشكلات المتشابهة. كما يتسم بالقدرة على تخزين الخبرات البشرية المتنوعة، ونمذجة أسلوب تفكير الإنسان، ما يخلصه من التبعية، ويمكنه من اتباع أساليب علمية منظمة توفر خيارات متعددة للنظام، مما يمكن من الاستغناء عن الخبراء وتيسر التعاطي مع المعلومات والبيانات الرمزية غير الرقمية عن طريق عمليات المقارنة والتحليل المنطقية⁽⁶⁾.

وعموما يمكن إجمال مزايا الذكاء الاجتماعي فيما يلي:

- ✓ الإسهام في إيجاد حلول للتحديات والمشكلات التي تعترض المنشأة مهما اختلف منشؤها.
- ✓ القدرة على استيعاب التجارب والخبرات السابقة وتوظيفها والتعلم منها، والاستفادة من مبداء كل من المحاولة والتجربة للكشف عن الموضوعات المختلفة.
- ✓ اكتساب المعارف، والمعلومات، وحفظها وتطبيقها.
- ✓ القدرة على التعاطي مع الأحداث الغامضة، والحالات المستعصية عند عدم توفر المعلومة، ويتعامل معها بحرفية.
- ✓ تقدير الأهمية النسبية لعناصر الحالات المتاحة، وله القدرة على المفاضلة بينها وفق هذا المعيار.
- ✓ القدرة على طرح المعلومات الجديدة الكفيلة باتخاذ القرارات الصائبة.
- ✓ المرونة وسرعة الاستجابة للمواقف والتحولات الجديدة، واستيعاب الحلول المبتكرة.

(6) Kruse, Artificial Intelligence For The Financial Services Industry: What Challenges Organizations to succeed, 2019

ولما كانت التحديات التي يواجهها المدقق عموماً والمدقق الشرعي بصفة خاصة تتمثل في تعدد الاقتراحات والحلول والبدائل التي يصعب تحديد الأفضل بينها، وهو ما يستدعي التعويل على الخبرة في التّرجيح والاجتهاد- وقد لا تفضي بالضرورة إلى اتّخاذ الحل الأفضل-، يمكن القول بأنّ هذه الخصائص الآنف ذكرها قد تكون سبباً لتجلية إمكانيات تطوير مهنة التدقيق الشرعي من خلال استثمار أنظمة الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته، وذلك من خلال تضمين هذه الخبرات في أنظمة حاسوبية تحاكي قدرات وخبرات المدقّقين لحل مشكلة التدقيق، وتوفير الوقت والجهد. كما يمكن استخدامها في مجال تدريب المدقّقين المبتدئين.

فاستخدام أدوات قائمة على الذكاء الاصطناعي، يمكن من ربط البيانات بفاعلية أكبر وتنسيقها في الأنظمة المختلفة، والمساعدة على فهم أفضل للتعامل مع مختلف أنشطة إدارة المخاطر المحتملة، كما تمكّن تطبيقات الذكاء الاصطناعي من أداء الأعمال بشكل أفضل وأسرع، من خلال استيعاب كميات أكبر من المعلومات، وتحليل مجموعات أوسع من نسق البيانات، وتبعاً لذلك تكون النتائج أكثر دقة وأقدر على اكتشاف الأخطاء والمخالفات الشرعية في وقت أقصر، ومن ثمّ تقليل الوقت والتكاليف ليوَفّر للمدقّقين الوقت لمراجعة مسائل أكثر أهمية، وهو ما يؤوّل إلى زيادة عوائد الاستثمار لأصحاب المصلحة في خدمات التدقيق.

ولدراسة أثر الذكاء الاصطناعي في تحسين فاعلية التدقيق الشرعي الخارجي، يستحسن بيان أبعاد هذه التقنية القابلة للتوظيف من قبل المدقق الشرعي الخارجي.

المطلب الثاني: أبعاد الذكاء الاصطناعي

يمكن تلخيص أبعاد الذكاء الاصطناعي القابلة للتوظيف في مهمة التدقيق الشرعي في الآتي:

■ أولاً: الشبكات العصبية الاصطناعية Artificial Neural Networks

تعرّف الشبكات العصبية الاصطناعية بأنها نظام محاكاة تظمّ الكثير من خلايا التنظيم التي ترتّب على صورة طبقات يطلق عليها بـ layers، وتعمل على تنسيق

مرونة المعلومات داخل الشبكة العصبية، وتمثل نوعاً من الحاسبات غير التقليدية والتي تعمل كمحاولة لتقليد مهارات الإنسان في اكتساب المعلومات وتنظيمها. وقد تعمل هذه الشبكة على محاكاة العقل البشري، في اكتساب المعرفة بالتدريب، ثم تخزن هذه المعرفة باستخدام قوى وصل تسمى الأوزان التشابكية⁽⁷⁾.

وتكمن السمات الأساسية لها مقارنة مع التكنولوجيا المعاصرة في القرن الحالي بما يلي⁽⁸⁾:

- تمثل الشبكات العصبية أسلوب تحليل إحصائي فعال، ومرجع له قدرتها على التعلم من الخبرات السابقة وتصويبها وفقاً للبيانات الحديثة.
- قدرة الشبكات العصبية على جمع مصادر المعلومات غير المتجانسة إلى قدر كبير عبر التعامل مع البيانات غير الشاملة، والبيانات التي تتسم بالتشويش.
- ضعف نسبة الخطأ في توقعاتها، ومردّه للدقة العالية في إتاحة قيم التنبؤ بالمستقبل.

- السرعة في تحقيق الأهداف المنشودة إذ يتّسم البرنامج المصمم بالسرعة. ويبدو أنّ إعداد نماذج الشبكات العصبية الاصطناعية جاء لغرض معادلة أعمال العقل البشري وخلاياه العصبية التي تستقبل طائفة واسعة من المعلومات وتحللها لترسل الإجابة المناسبة لأعضاء التنفيذ. وتقوم فكرة الشبكات العصبية الاصطناعية على محاكاة البيانات من أجل الوصول لنموذج يقوم بتفسير المعلومات وتحليل البيانات، والتجزئة، والتنبؤ بالمستقبل، دون الحاجة لنماذج مقترحة لها، وهو ما يؤهلها لنيل اهتمام العديد من الباحثين في مجال التدقيق عموماً، وذلك لمرونتها الكبيرة مقارنة بأساليب أخرى تستخدم في عملية التعلم⁽⁹⁾.

(7) Korina J and Davenport T (2017) the emergence of artificial intelligence: How automation is changing auditing. Journal of emerging technologies in accounting, 14(1)p 115-122

(8) Smith Chris, Mc Guire, Brian, Huang Ting, (2006), The History of Artificial Intelligence, University of Washington

(9) Albawwar I, /Frijar Y(2021).An analysis of auditors perceptions towards artificial intelligence and its contribution to audit quality.Accounting, 7(4), 755-762.

ويمكن لعضو هيئة الرقابة الشرعية أن يوظف هذه الشبكات في مهمة التدقيق الشرعي الخارجين حيث تمكنه من وضع خطة استراتيجية للتدقيق الشرعي، كما يمكن اعتمادها في تحديد نطاق التدقيق الشرعي ومجالاته، وموارده، وفي تقسيم المهام بين فريق العمل، وتطبيق إجراءات معينة لتحقيق مستوى مقبول من خطر التدقيق.

■ ثانيا: النظم الخبيرة Expert Systèmes

وهي عبارة عن تقنيات هدفها إيجاد حلول للمشكلات التي تستدعي معرفة ومهارة متخصصة، يشبه عمل النظام فيها طريقة تفكير الخبير ومهاراته ودوافعه، ويتم في هذه التقنيات تسجيل دعائم وأساسيات صنع القرار واتخاذها. فهي تمثل في حقيقتها نظام معلومات يعمل على أساس الخبرة، وهو على درجة عالية من الخبرة، إذ لديه المقدرة على أن يحل محل الإنسان في مجال من مجالات صنع القرار، مستندا إلى المعرفة، حيث تستخدم معرفته من خلال تطبيقات خاصة تعمل على مساعدة المستعمل في عملية التفكير وحل المشكلات.

وتتكون هذه النظم من:

✓ قاعدة معرفة متمثلة في خبرات ومعطيات وقواعد، وبيانات ومعلومات وحقائق.

✓ موارد البرمجيات التي تتضمن على العديد من برمجيات النظم الخبيرة منها: محرك الاستدلال، وبرامج واجهة المستخدم، ومحرك استنتاجي⁽¹⁰⁾.

وبناء على ما تقدم يمكن استجلاء مجموعة من خصائص النظم الخبيرة أهمها:

- محاكاة العقل البشري: مقارنة بالبرامج القائمة على النمذجة الرياضية، تتميز النظم الخبيرة بمحاكاة العقل البشري.

(10) Mary Mindak, Wendy Heltzer, (2011), Corporate environmental responsibility and audit risk, Managerial Auditing Journal, issue 8, vol 26 p 697-733

- الذكاء: تتميز برامج النظم الخبيرة بالذكاء عند معالجة المعلومات وتقديم للحلول.

- المعرفة: وهي المنبثقة من تحليل البيانات والمعلومات، بالإضافة لما يتمّ تحصيله من الخبرة البشرية.

- التخصص: تتميز النظم الخبيرة بشدة ارتباطها بالمجال التي تعمل فيه، وتخصصها في مجال معين من المعرفة، وتبعاً لذلك يستحيل نقل الحلول التي يوفرها نظام مطوّر لمعالجة مشكلة معينة لحلّ مشكلة أخرى تنتمي إلى مجال آخر.

- استخدام الرموز: لا تتمّ صياغة مفاهيم المشكلة على شكل خوارزميات بل على شكل رموز.

- الاستنتاج: عبر تحليله للبيانات والمعلومات المتاحة، يقوم النظام باستنباط الحلول والتوصيات.

ومن خلال هذه الخصائص، يتبين بما لا يدع مجالاً للشك إمكانية استخدام هذه النظم في مجال التدقيق عموماً، والتدقيق الشرعي خصوصاً، وذلك على أساس قاعدة معرفية تتضمن خبرات وتجارب أعضاء هيئات رقابة شرعية، كما يتبين قدرة هذه النظم على دمج مهارة خبير أو أكثر للمساعدة في تحسين خدمات التدقيق الشرعي الخارجي في مختلف مراحل سير المهمة بدءاً بمرحلة التخطيط، ثم مرحلة تقييم نظام الرقابة الشرعية الداخلية، مروراً بتحديد مخاطر التدقيق بغرض صياغة خارطة التدقيق الشرعي الخارجي.

■ ثالثاً: الخوارزميات الجينية Génétique Algorithmes

تعرف الخوارزميات الجينية، بأنها: «نظام يحاول إيجاد خليط من المدخلات التي تقدم أفضل النتائج والمخرجات، وهو مناسب لاتخاذ القرارات في بيئات تحتوي على مئات الحلول الممكنة التي يجدها هذا النظام ويقيمها بعدة قدرات تتصف بأنها أسرع من الإنسان»⁽¹¹⁾.

(11) Butcher K, and Ross P, (2013), Perceptions of audit service quality and auditor

وتبرز الحاجة للخوارزميات الجينية خاصة عند إخفاق الأساليب الاعتيادية في حل المسائل، وذلك في مجالات البحث التي تتسم بالتعقيد، والغموض وندرة المعلومات والبيانات المتعلقة بالميدان المدروس، التي يعسر فيها ترميز خبرة الخبير بغاية تضيق فجوة البحث، كما يصعب فيها اعتماد أساليب تحليل رياضي متعارف عليها في حل المسألة⁽¹²⁾.

وتعمل الخوارزميات بصورة مناظرة للأفراد في البيئة، حيث تكون تحت البيئة المحيطة وتتفاعل معها، من أجل إنتاج أجناس معاصرة أكثر توافقاً مع هذه البيئة عبر عمليات التطور. وتعدّ أحد أبرز البرامج التي تستند على مفهوم التحسين والتطور إلى الأجناس إذا كانت في الأنظمة الطبيعية وهو ما يؤهلها للعمل كحزم برمجية بأسلوب يتيح الحلول الواردة للمشكلات، فيمكن أن تتنافس مع بعضها البعض في إطار الصّراع التحسيني للحلول.

وفي الوقت الحالي يتم استخدام الخوارزميات بشكل عامّ كتقنية في النشاط المصرفي، حيث يتم استخدام في البنوك التجارية، وفي تطبيقات للاستثمار، كما يتم استخدامها لحل المشكلات اللوجستية والتحكم في حركة الموارد، وهو ما يؤهلها للاستخدام في مهمة التدقيق.

المبحث الثاني: مجالات تأثير الذكاء الاصطناعي في مهمة التدقيق الشرعي الخارجي

المطلب الأول: مهمة التدقيق الشرعي الخارجي

أولاً: مفهوم التدقيق الشرعي الخارجي

يعد التدقيق الشرعي الخارجي ركناً مهماً من أركان منظومة الحوكمة الشرعية في المؤسسة المالية الإسلامية حيث يلعب دوراً مهماً في تقييم مطابقة الالتزام.

retention, International Journal of Auditing17(1), 54-74.

(12) Bizaro, PA and Dorian, M.(2017) Artificial Intelligence: The Future of Auditing Internal Auditing, 5p21, 26

وقد تم تعريف التدقيق الشرعي الخارجي بأنه «عملية يقوم بها شخص مؤهل مستقل (المدقق) تتضمن فحص أعمال المؤسسة المالية الإسلامية، والعقود المبرمة بهدف إعطاء رأي عن مدى التزام الإدارة بالضوابط والتوصيات والفتاوى الصادرة عن الهيئة، والالتزام بالمعايير الشرعية الصادرة عن أيوفي وعن المجمع الفقهي والندوات والمؤتمرات المصرفية⁽¹³⁾.

كما تم تعريفه بأنه عملية: فحص تقوم بها جهة معينة من الجمعية العمومية للمساهمين لإعطاء تأكيد معقول لأصحاب المصالح عن مدى التزام البنك والمؤسسات المالية الإسلامية بأحكام الشريعة الإسلامية وبقرارات الهيئة الشرعية. ويشمل الفحص السياسات، والإجراءات، وأدلة العمل، والعمليات والأنظمة المتبعة وذلك باستخدام أساليب ووسائل متخصصة لبيان صحة التطبيق أو أخطائه، وتقديم التقارير للجهات المعنية بهدف إجراء التعديلات اللازمة وتطوير الأداء⁽¹⁴⁾.

ويتبين من التعريفات السابقة أن مهمة التدقيق الشرعي الخارجي تعتبر عملية مستقلة، تتمثل في فحص وتقييم كفاءة وفعالية الرقابة الشرعية الداخلية للمؤسسة المالية الإسلامية، وذلك من خلال جمع وتقييم الأدلة الكافية حول عقود وأنشطة ومعاملات المؤسسة مظنة التأكد من مدى التزامها بمرجعيها الشرعية.

وبناء على ما تقدّم، يمكن استجلاء المعالم الأساسية لمهمة لتدقيق الشرعي الخارجي، وهي⁽¹⁵⁾:

- أنّها مهمة يقوم بها مدققون خارجيون مستقلون عن إدارة المؤسسة، ومن مقتضيات هذه الاستقلالية أن يكون تعيينهم وعزلهم وتحديد مكافآتهم من الجمعية العمومية.

(13) جاسر محمّد عمر، التدقيق الشرعي الخارجي، ورقة علمية مقدّمة لمؤتمر شورى الأول

للتدقيق الشرعي، الكويت 2009

(14) العطية عبد الله مفاهيم الرقابة والتدقيق والمراجعة والامتنال الشرعي بين النظرية

والتطبيق، المؤتمر السادس للتدقيق الشرعي، تركيا 2016، ص23

(15) مشعل عبد الباري التدقيق الشرعي الخارجي رؤية جديدة وأبرز التطبيقات، مؤتمر أيوفي

السنوي الخامس البحرين 2017، ص12

- وفق معيار الحوكمة الشرعية عدد 6 تعد هذه المهمة من وظائف هيئة الرقابة الشرعية، وهي تسهم في تكوين تأكيد معقول حول مدى التزام المؤسسة المالية الإسلامية بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية⁽¹⁶⁾.

- سواء تم إنجاز مهمة التدقيق الشرعي الخارجي من أعضاء هيئة الرقابة الشرعية أصالة، أو بتفويض مكتب خارجي، يبقى التدقيق الشرعي الخارجي مسؤولية هيئة الرقابة الشرعية للمؤسسة⁽¹⁷⁾.

ومع اتفاق التدقيق الشرعي الخارجي مع التدقيق الشرعي الداخلي في مراقبة المطابقة للمرجعية الشرعية للمؤسسة، فإنهما يختلفان في عمق نشاط التدقيق من جهة الغرض من فحص نظام الرقابة الشرعية الداخلية واعتماد العينات. فالمدقق الشرعي الداخلي يفحص النظام لتنبيه الإدارة على مواطن الضعف، والإسهام في اقتراح آليات العلاج، ولا يمثل حجم العينة التي سيتم فحصها إلا هدفا ثانويا. في المقابل يمثل تحديد حجم العينة هدفا رئيسا للمدقق الشرعي الخارجي، بينما يعتبر لفت نظر الإدارة لنقاط الضعف الواجب تلافيها هدفا ثانويا⁽¹⁸⁾.

ثانيا: أنواع عمليات الارتباط وأهدافها

يتعلق مفهوم الارتباط في مهمة التدقيق الشرعي الخارجي بتقييم مدى التزام المؤسسة المالية الإسلامية بالاتفاقيات والعقود والمعاملات الكمالية لدى المؤسسة بمبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها لمدة زمنية محددة. فهو يقوم على مراقبة درجة المطابقة، ويهدف لإبداء رأي تقويمي، وتأكيد معقولية مستوى التزام المؤسسة بالاتفاقيات، والمبادئ الشرعية للمعاملات المالية في تلك المدة⁽¹⁹⁾.

(16) معيار الحوكمة الشرعية عدد 6

(17) مشعل عبد الباري، المرجع نفسه

(18) مشعل عبد الباري التدقيق الشرعي الخارجي رؤية جديدة وأبرز التطبيقات، مؤتمر أيوفي السنوي الخامس البحرين 2017

(19) الملا عدنان، الكيان الشرعي في المؤسسات المالية الإسلامية بين الاستقلالية الحقيقية والصورية الكويت أنموذجا، مجلة كلية القانون الكويتية السنة الثالثة العدد 11 الكويت 2015

وقد ميّز معيار الحوكمة الشرعية «التدقيق الشرعي الخارجي» بين نوعين من مهمات التدقيق الشرعي الخارجي:

التدقيق الشرعي الخارجي المباشر والتدقيق الشرعي الخارجي القائم على فحص مستوى المطابقة⁽²⁰⁾.

1 - التدقيق الشرعي الخارجي المباشر:

تتمثل أهداف المدقق الشرعي في هذا النوع من المهام وفق مقتضيات معيار الحوكمة الشرعية فيما يلي:

- الحصول على تأكيد معقول بناء على أسس مناسبة حول مدى التزام المؤسسة المالية الإسلامية في كافة الجوانب ذات الأهمية النسبية بمبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها، ومحل هذه المهمة يتمثل في العقود والاتفاقيات والمعاملات المالية وذلك خلال الفترة الخاضعة للتدقيق.

- إعداد التقارير حول المسائل التي تم ذكرها في النقطة السابقة بما يتوافق مع نتائج التدقيق الشرعي الخارجي.

2 - التدقيق الشرعي الخارجي القائم على فحص مستوى المطابقة:

وفق مقتضيات معيار الحوكمة الشرعية سابق الذكر تتمثل أهداف المدقق الشرعي في هذا النوع من المهام في:

- الحصول على تأكيد معقول بناء على أسس مناسبة حول ما إن كانت المعلومات محل الارتباط، أي بيان الالتزام بمبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها الذي أصدرته إدارة المؤسسة يبين بصورة عادلة حالة التزام المؤسسة في كافة الجوانب ذات الأهمية النسبية.

- إعداد تقارير حول المسائل التي ذكرها في النقطة السابقة بما يتوافق مع نتائج التدقيق الشرعي الخارجي.

(20) الحايك ذكريات، أثر تطبيق معيار الحوكمة رقم 6 التدقيق الشرعي الخارجي على جودة القوائم المالية في البنوك الإسلامية رسالة ماجستير جامعة آل البيت الأردن ص 49-53

وتفاعلا مع طبيعة مهمة التدقيق الخارجي ونطاقه، ارتأت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية عند إعداد معيار الحوكمة الشرعية رقم 6 اعتباره تمة للمعيار الدولي الخاص بارتباطات التأكيد 3000 الصادر عن مجلس المعايير الدولية للتدقيق، وذلك قصد ضمان المحافظة قدر من الجودة لدى قيامهم بأعمال التدقيق الشرعي الخارجي⁽²¹⁾.

وبالإضافة إلى التزام المدقق الخارجي بمتطلبات رقابة الجودة النوعية على أنشطة التدقيق الشرعي الخارجي التي ينفذها (مثال المعيار الدولي لرقابة الجودة النوعية)، فيجب عليه التأكد من قدرته على الوفاء بالمسؤوليات المهنية المتعلقة بارتباطات هذا النوع من التدقيق، سواء من جهة الموارد أو الوسائل. وهو ما يؤكد حاجة المدقق الشرعي الخارجي لتقنيات وتطبيقات تمكنه من الإيفاء بمتطلبات المهمة المعيارية.

وفي هذا السياق، عدّ قرار مجمع الفقه الإسلامي التدقيق الشرعي الخارجي من جنس الوسائل التي تسعى لتحقيق المطالب الشرعية، حيث جاء فيه أن: "كل أداة حديثة وصل إليها الإنسان بما علمه الله وسخر له من وسائل، إذا كانت تخدم غرضا شرعيا أو واجبا من واجبات الإسلام تصبح مطلوبة بقدر درجة الأمر الذي تخدمه وتحققه من المطالب الشرعية، وفقا للقاعدة الأصولية «ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب». وهذا التكييف يسري على الوسائل المشروعة التي يمكن توظيفها من المدقق لزيادة جودة مخرجات مهمته.

ولما كان حجم أصحاب المصلحة في المؤسسات المالية الإسلامية من متطلبات الاعتماد على التدقيق الشرعي الخارجي، ونظرا لما يتميز به هذا النوع من التدقيق عن غيره من عناصر الحوكمة الشرعية من مهنية واستقلالية تؤهله لتعزيز الثقة بمستوى الالتزام الشرعي وزيادة مستويات الإفصاح والشفافية يعدّ توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي سببا لتحقيق الكفاءة في حماية حقوق أصحاب المصلحة⁽²²⁾.

(21) الصيحات محمود، التدقيق الشرعي الخارجي في ضوء معيار الحوكمة رقم 6 لأيوبي، مؤتمر شوري السابع للتدقيق الشرعي، الأردن 2018، ص 50

(22) موسى آدم عيسى، أفضل الممارسات في الشكل الإداري للتدقيق الشرعي المؤتمر السادس

ولما اقتضت عمليات التدقيق الشرعي الخارجي توفير العديد من المتطلبات الفنية والتنظيمية والإجرائية لتنظيم أعمال هيئات الفتوى والرقابة الشرعية وضبط أدائها الشرعي، بغية الوصول إلى تحقيق الهدف الاستراتيجي من وجودها والمتمثل في حفظ أعمال المؤسسة المالية عن المخالفات الشرعية. وفي ظل المزايا التي تقدمها تقنيات الذكاء الاصطناعي لهذا الجنس من المهمات، يستحسن بيان مقومات استعمال الذكاء الاصطناعي في مهمة التدقيق الشرعي الخارجي⁽²³⁾.

المطلب الثاني: مقومات استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي فيه التدقيق الشرعي الخارجي

أولاً: طبيعة مهمة التدقيق الشرعي الخارجي وواقعها

1/ طبيعة المهمة

تستند مهمة هيئة الرقابة الشرعية في تقديم رأيها بخصوص مدى التزام المؤسسة بأحكام الشريعة الإسلامية إلى تأكيد معقول لا مطلق، وذلك مرده أن التدقيق عملية لاحقة للتنفيذ، ومنها أن مستندات قرائن التنفيذ، وقرائن التنفيذ نفسها لا تورثا علما، وإنما تأكيداً معقولاً.

ولما كانت غلبة الظن تقوم مقام اليقين عند تعذر لإصدار قرار شرعي، فإنّ التأكيد المعقول مجزئ في الحكم على كل معاملات المؤسسة، ولا يقتصر على العينة المفحوصة، وهو ما يؤهله لتوليد ظنّ راجح لدى الهيئة بشرعية كل المعاملات، وتبعاً لذلك تقوم الهيئة بتعميم حكم السلامة والمطابقة أو عدمها على كل معاملات المؤسسة.

وفي ظل حجم المؤسسات، وتوسّع أنشطتها، وامتداد فروعها، يستحيل على المدقق الشرعي الخارجي تنفيذ تدقيق شامل تفصيلي على كل معاملات المؤسسة وأنشطتها النمطية، ممّا يجعله يقتصر على عينة منها، وفي المقابل يفحص المعاملات غير النمطية فحصاً شاملاً ولا يكتفي فيه بعينة.

للتدقيق الشرعي على المؤسسات المالية الإسلامية، تركيا، 2017 ص 84
(23) الخلفي رياض منصور، استراتيجية التدقيق الشرعي الخارجي المفاهيم وآلية العمل، المؤتمر الرابع للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية 2004، ص 5

ويقترن استخدام العينات في التدقيق الشرعي الخارجي بمعايير موضوعية على غرار درجة نمطية معاملات المؤسسة، وحجم أنشطتها، وتعقيدها، وأثرها المالي، وأهميتها النسبية من جهة المخاطرة، وفاعلية الرقابة الشرعية الداخلية في ضمان المطابقة للمرجعية الشرعية⁽²⁴⁾.

وبما أنّ أسلوب المعاينة -مهما اختلفت الطريقة المعتمدة سواء كانت معاينة حكومية أو إحصائية أو معاينة وفق منهجية المخاطر الشرعية- معرّض لما يسمى بخطر المعاينة أي وجود درجة من الاحتمال بأن المعاينة تؤدي إلى نتائج خطأ عن المجتمع ويقل هذا الخطر مع ازدياد حجم العينة المختار أثناء عملية التدقيق⁽²⁵⁾، فإن الاعتماد على تقنيات الذكاء الاصطناعي في عملية التدقيق الشرعي الخارجي يقلص هذا الخطر وذلك بتوسيع حجم العينة المفحوصة أو بإجراء تدقيق شامل لكل المجتمع، وهو ما يساهم في فاعلية الرقابة الشرعية لهيئة الرقابة الشرعية في المؤسسة.

2/ واقع التدقيق الشرعي الخارجي

أجمع المهتمون بواقع التدقيق الشرعي الخارجي على تعرّض هذه المهمة للمخاطر التالية⁽²⁶⁾:

- ضعف الاستقلالية، ومردّه اعتماد هيئة الرقابة الشرعية أثناء أدائها لمهمة التدقيق الشرعي الخارجي على التدقيق الشرعي الداخلي جهازاً وأعمالاً، ولا يخفى أن فريق التدقيق الشرعي الداخلي خاضع للسلطة الرئاسية لإدارة المؤسسة.

(24) مشعل عبد الباري التدقيق الشرعي الخارجي رؤية جديدة وأبرز التطبيقات، مؤتمر أيوفي السنوي الخامس البحرين

(25) ينظر برنامج المدقق والمراقب الشرعي المعتمد لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، الوحدة السابعة.

(26) أبو بكر أسامة فتحي، شركات التدقيق الشرعي الخارجي الحاجة الواقع الطموح المؤتمر الرابع للتدقيق الشرعي البحرين 2013 ص 62

- ضعف واضح في الالتزام بالمعايير المهنية للتدقيق سواء تعلق الأمر بمرحلة التخطيط أو التنفيذ أو الإشراف على المهمة، فبعض الهيئات لا تقدّم خطة شاملة للتدقيق بحيث تشمل جميع أعمال وأنشطة المؤسسة سنوياً، وكثير من الهيئات الخالية في تكوينها من أعضاء مختصين في المجال تفتقر إلى أسس استخدام العينات في التدقيق الشرعي من حيث الحجم والأثر على الحكم الشرعي للمعاملات التي لم تدخل في نطاق العينة⁽²⁷⁾.

- ضعف واضح في الالتزام بالقواعد والضوابط المعيارية المعتمدة في مجال صياغة تقارير الهيئات الشرعية التي يتم تضمينها في التقارير السنوية للمؤسسات، حيث لا تشير هذه التقارير إلى نطاق التدقيق الشرعي، والمسائل التي تم توظيفها وأدلة الإثبات التي استندت إليها الهيئة لتأسيس الحكم الشرعي.

- متطلبات الالتزام بمعيار الحوكمة الشرعية رقم 6 التدقيق الشرعي الخارجي: وتمثل متطلبات الالتزام بالمعيار ما يلي⁽²⁸⁾:

- المتطلبات الأخلاقية: يجب على المدقق الشرعي الخارجي الالتزام بميثاق أخلاقيات المحاسب والمراجع الخارجي للمؤسسات المالية الإسلامية الصادر عن أيوفي إلى جانب متطلبات مواثيق الأخلاقيات ذات العلاقة.

- مراقبة الجودة النوعية: بالإضافة إلى المتطلبات الأخرى المتعلقة بمراقبة الجودة النوعية، يتعين على المدقق الشرعي الخارجي أن يتأكد من كافة المراحل عند تنفيذ عملية الارتباط المطبقة في هذا المعيار، حيث يجب أن تتوفر لديه القدرة المناسبة من حيث المصادر والمعرفة والاستعانة بالخبراء الشرعيين، حتى تتكوّن له الخبرة الكافية بأسس التقييم المناسبة للقيام

(27) مشعل عبد الباري التدقيق الشرعي الخارجي رؤية جديدة وأبرز التطبيقات، مرجع سابق

(28) الشامي محمد، قراءة في معيار التدقيق الشرعي الخارجي رقم 6، مؤتمر شوري السابع

للتدقيق الشرعي الاردن 2017 ص 59

بوظيفته بمهنيّة. ولا يخفى أن تجاوز السلبات التي يعانها التدقيق الشرعي الخارجي والايفاء بالمتطلبات المعيارية التي تسعى للنهوض بكفاءة هذه المهمة، يقتضيان تسخير وسائل ناجعة على غرار الاعتماد على تقنيات الذكاء الاصطناعي.

ثانيا: الكفاءة في تحقيق مقاصد الشريعة

تعرّف مقاصد الشريعة إجمالاً بكونها: المعاني الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، ويمثل هذا الجنس من المعاني المبادئ العامة للشريعة، أو في معظمها، أو في نوع خاص من أبوابها وهي المقاصد الخاصة، أو في نوع خاص من أحكامها، وهي الحكم التي روعيت في تشريع تصرفات الناس، مثل قصد التوثيق في عقدة الرهن. ولهذه المقاصد وسائل شرعت لتكون سببا في تحصيل تلك الغايات، وتحقيقها على الوجه المطلوب⁽²⁹⁾، ومنها في مجال الحوكمة الشرعية التدقيق الشرعي الخارجي، إذ يُعدّ سبيلا من سبل حفظ المال، ورواجه، ومراقبة مسالك إثباته لمستحقّيه، وتوزيعه على نحو يحقق العدل بين مختلف أطراف التصرف.

ولمّا كان القصد الأساس من الحوكمة الشرعية التحقق من مدى مطابقة أعمال المؤسسة المالية لمرجعيتها الشرعية، أمكن اعتبارها وسيلة لتحقيق مقاصد الشريعة في الأموال. إذ تقوم على تحرّي الكسب الحلال، واجتناب المال المشبوه والمحرم، وهو ما يحقق مقصد حفظ المال، إذ التّشهير شرعا يستلزم أن يكون ذلك المال النامي كسبا طيباً، فالمال المقصود حفظه هو الحاصل بطريقة معتبرة، أما ما خبت أصله، فحفظ المال يقتضي اجتنابه، لأنّ المال الحرام سحت يفسد نماء المال الحلال، فيرجع اكتسابه إلى إهدار المقصد من جهتي الوجود والعدم.

ومن أهمّ أجهزة هذه الحوكمة نظام الرّقابة الشرعي الداخلي، ووظيفة الالتزام وإدارة المخاطر الشرعية، وهيئة الرّقابة الشرعية المكلفة بمهمة التدقيق الخارجي، وتسعى هذه الأجهزة بمختلف مكوناتها لتوفير آليات فحص لمدى

(29) ينظر ابن عاشور مقاصد الشريعة، تح الميساوي، دار النفائس، ص417 مسألة الوسائل

توافق الاستثمارات والأصول مع أحكام الشريعة، وضمن استمرار ذلك التوافق. وتضبطه القواعد الحاكمة للعلاقة بين أصحاب المصلحة وتقتضي تلك العلاقة تحقيق العدل بين مختلف الأطراف⁽³⁰⁾.

كما تهدف تلك الآليات نظريًا لتحقيق الشفافية في معاملات المؤسسات المالية، إذ تفترض وجوب الإفصاح عن المخالفات الشرعية، ودقة حساب الزكاة باعتبارها سببًا لتطهير المال ونمائه، من جهة، وسبيلًا لتقريره لمستحقه على نحو يبعده عن التعرض للضرر والمنازعات، ويحقق العدل فيه من أخرى. لكن السؤال الذي يطرح في هذا المحل هو النظر في مدى تحقيق هذه المقاصد من خلال الممارسة العملية، فهل تحقق الحوكمة الشرعية التقليدية مقاصدها؟

أورث تتبع مسار ممارسة الحوكمة الشرعية ظنًا بوجود تقصير على المستوى الإجرائي، يتمثل في تدني الكفاءة في تحقيق مقصد الوضوح الذي يتجلى في الشفافية الإفصاح عن المخالفات الشرعية⁽³¹⁾، خاصة فيما يتعلق بحساب مبالغ التطهير، وقد يقع الخلل في تلك المتابعة لفترات مالية متتالية تمتد لسنوات، مما يؤدي إلى اختلاط أموال مسلمين وحملة الوحدات بالعنصر المحرم، وكثر المال المراد توزيعه ورواجه بين الأمة ليكون نفعًا لمستحقه في وقت استحقاقه. وقد نصّ المعيار الشرعي رقم 19 المتعلق بالصكوك وبرامج الاستثمار الجماعي على ضرورة تقديم الإفصاحات المتعلقة بالمسائل المؤثرة على التزامات المؤسسة بأحكام الشريعة الإسلامية في الوقت المناسب، إذ أنه بالإضافة إلى كون المستثمرين يحرصون على الالتزام بمراعاة هذه الجوانب، فإن التطورات الجوهرية في تلك القضايا قد تؤثر على رغبتهم في الاكتتاب.

ولما كان قصور التدقيق الشرعي الخارجي في تحقيق مقاصد الشريعة في واقع الحال ثابتًا، كان من المناسب اقتراح معالجات أقدر على تلافي هذه النقص، تمكن عضو هيئة الرقابة الشرعية من اكتساب وسائل ناجعة يسخرها في فحص

(30) بن عاشور، مقاصد الشريعة، 464-477

(31) ابن بية، مقاصد المعاملات ومراسد الوقائع، ص 81

مدى التزام المؤسسة. وبناء على ما تقدم من خصائص للذكاء الاصطناعي، يتبين بما لا يدع مجالا للشك أهمية توظيف تقنياته في مهمة التدقيق الشرعي الخارجي مظنة تحقيق مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال.

ثالثاً: تفعيل دور هيئة الرقابة الشرعية

تعنى هيئات الرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية بوظيفتين أساسيتين: الفتوى ورقابة المطابقة. وقد صدر بذلك قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم 177 في الدورة التاسعة عشرة للمجمع في عام 2009 بخصوص: «دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال البنوك الإسلامية، أهميتها، شروطها، وطريقة عملها» والذي نص على تعريف الرقابة الشرعية بأنها «إصدار الفتاوى والأحكام الشرعية المتعلقة بنشاط المؤسسة المالية ومتابعة تنفيذها، والتأكد من سلامة تطبيقها، وأنها تتكون من هيئة الرقابة الشرعية والرقابة الشرعية الداخلية والرقابة الشرعية المركزية».

وتقوم الحوكمة الشرعية بجميع مكوناتها على مفهوم المساءلة، الذي يتمثل -في واقع التطبيق العملي- في إعطاء الحق للمساهمين بمساءلة المؤسسة المالية الإسلامية إن حادت عن واجب الامتثال والمطابقة لمرجعيتها الشرعية في جميع معاملاتها وأنشطتها، هذا الواجب الذي يكتسي بعداً قانونياً وشرعياً على حد سواء. فالالتزام القانوني يجد جذوره في عقود التأسيس والأنظمة الأساسية التي تلزم المؤسسات بالعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية. أمّا الالتزام الشرعي فمرده التزام الشركة بما تم الاتفاق عليه مع المساهمين والذي يتأكد بصادقة الجمعية العمومية على التقارير الشرعية. وبناء على هذا المبدأ والتحقق من مدى التزام المؤسسة يتوجب تدخل هيكل خارجي مستقل وظيفته المساءلة دون المحاسبة، يتمثل دوره في التأكد من مدى الامتثال لهذا الالتزام.

وعليه يتبين بما لا يدع مجالا للشك بأن مفهوم المساءلة يعدّ أساساً جوهرياً في مهنة التدقيق الشرعي الخارجي، «إذ تعدّ شهادة المدقق الخارجي في تقريره عنصراً مؤيداً بأن المؤسسة قامت بتنفيذ أعمالها وفق أحكام الشريعة الإسلامية

وأن بيئة الرقابة الشرعية الداخلية مرضية وأنه لا توجد حالات تعدّ أو تقصير ذات أهمية نسبية».

ولئن وفّقت بعض هيئات الرقابة الشرعية في أداء هذا الدور، وهو ما أدى إلى حماية أصحاب المصلحة والاقتصاد الكلي من المخاطر الشرعيّة، إلا أنّ الواقع أثبت من خلال التقارير المهنية الصادرة في الغرض أن هذا الأمر لم يحز على قدر كبير من عملها وهو ما يؤكد بنك الكويت المركزي في تعليماته للحكومة الشرعية، وفي هذا السياق يشير الدكتور محمّد أنس الزرقا إلى أنّ الهيئة «تراقب بقدر ما مدى التزام المؤسسة بهذه المعايير»⁽³²⁾، في الوقت الذي يؤكد فيه الدكتور محمّد عليّ القري «أن الوظيفة الأساسية للهيئات الشرعية هي تسديد القرارات الإدارية والمالية حتى لا تنحرف المؤسسة عن المسار الشرعي وحتى لا تخرج عن نطاق المباح»⁽³³⁾.

ويرجع اقتصار هذه الهيئات على وظيفة الفتوى وقصورها في القيام بمهمة التدقيق الشرعي الخارجي إلى الأسباب التالية:

- الافتقار مهارات التدقيق ووسائل القيام بالمهمة: تركيبة الهيئة عادة ما تضمّ مختصين في فقه المعاملات، لهم مؤهلات تمكنهم من أداء وظيفة الفتوى دون وظيفة الرقابة، وذلك لعدم تمكنهم من مهارات التدقيق. ويؤكد الدكتور عيسى آدم هذا الأمر بقوله «أنّ أعضاء الهيئات هم من العلماء الذين لا تسمح ظروفهم بمباشرة أعمال التدقيق الشرعي»⁽³⁴⁾.

- مشكلة الاستقلالية: يقتضي نجاح هيئة الرقابة الشرعية في التدقيق الشرعي الخارجي أن تكون هذه الهيئة مستقلة عن إدارة المؤسسة إلا أنّ واقع الهيئات يؤكد أنها تواجه مشكلة الاستقلالية بسبب بعض الممارسات التي تمّ ملاحظتها والتي يتمّ الضغط فيها من مجلس الإدارة على هيئة الرقابة

(32) الزرقا محمّد أنس الهيكل الشرعي للصناعة المالية الإسلامية جوانب الخلل وطريق الإصلاح

(33) القري محمّد عليّ بحوث في التمويل الإسلامي المجلد الأول جدة 2019، ص 56

(34) آدم عيسى تطور أساليب الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية بحث مقدم لمؤتمر الثاني للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية البحرين 2002

الشرعية.⁽³⁵⁾ ولا يخفى على ذي بصيرة أن تدني مستوى استقلالية المدقق الشرعي الخارجي يؤول إلى حصر نطاق المهمة فيما يعرض عليه من معاملات بدل أن يشمل كافة العقود والأنشطة، وهو ما يشير لوجود خلل منهجي -ابتداء- في عملية التخطيط والإعداد والتنفيذ،

وبناء على ما سبق يتأكد بما لا يدع مجالاً للشك قصور هيئات الرقابة الشرعية عن الاستجابة لمتطلبات إتقان مهمة التدقيق الشرعي الخارجي، وهو ما يستدعي توظيف وسائل أكثر نجاعة لتجاوز مشكلة عدم الإلمام بتقنيات التدقيق من جهة ومشكلة الاستقلالية من جهة ثانية، وتعتبر تقنيات الذكاء الاصطناعي جزءاً من حلّ أمثال هذه الإشكالات.

رابعاً: واقع التدقيق الشرعي الداخلي

يعرف التدقيق الشرعي الداخلي في المؤسسات المالية الإسلامية بأنه نوع من أنواع التدقيق الملازمة لأعمال وأنشطة المصارف الإسلامية، حيث ميز بدوره في تحديد ما هو موافق للشريعة الإسلامية وإقراره، وتجنّب المخالف واستبعاده. ففي حقيقته يمثل هذا النوع من التدقيق عملية دورية تتمثل في فحص وتقييم كفاية نظام الرقابة الشرعية وفعاليتها⁽³⁶⁾.

ويتبين من خلال هذا التعريف أن التدقيق الشرعي عنصر من عناصر الحوكمة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية، حيث يساعدها على الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية⁽³⁷⁾.

ويلعب التدقيق الشرعي الداخلي دوراً في تعزيز مصداقية المؤسسات المالية الإسلامية، حيث تزداد أهميته كلما كبر حجم المؤسسة المالية الإسلامية وتنوعت

(35) الملا عدنان الكيان الشرعي في المؤسسات المالية الإسلامية بين الاستقلالية الحقيقية والصورية الكويت أنموذجاً، مجلة كلية القانون الكويتية السنة الثالثة العدد 11 الكويت 2015

(36) تعليمات البنك المركزي الكويتي

(37) لفزيح محمد عواد، دليل إجراءات التدقيق الشرعي، مجلة الشريعة والقانون، العدد 41 جامعة الشارقة الإمارات العربية المتحدة، ص 272

أنشطتها حيث يكون خطأ دفاعيا في منظومة تعزيز الالتزام الشرعي⁽³⁸⁾، بوصفه أحد مكونات نظام الرقابة الداخلية بحيث يمثل وحدة إدارية ضمن مكونات الهيكل التنظيمي لمؤسسة ما، والتي تتمثل وظيفتها في مساعدة الإدارة في التحقق من حسن أداء مكونات الرقابة الداخلية، حيث تتميز المؤسسات المالية الإسلامية بوجود تدقيق داخلي شرعي يكمل عمل الهيئات الشرعية ويضفي نجاعة على عمليات التدقيق الشرعي الخارجي⁽³⁹⁾.

ومما يؤيد العلاقة بين التدقيق الشرعي الداخلي والخارجي هو أن عضو هيئة الرقابة الشرعية المكلف بالتدقيق يقوم بالتأكد من مدى المطابقة للمرجعية الشرعية المتمثلة في مطابقتها للمعايير الشرعية، وقرارات الهيئة ذات الصلة، وذلك يتأسس على نتائج مراجعة أعمال وحدة التدقيق الشرعي الداخلي. وبناء عليه، يتجلى اقتران كفاءة التدقيق الشرعي الخارجي بنجاعة التدقيق الشرعي الداخلي، التي تتوقف على ركنين أساسيين: الاستقلالية والكفاءة⁽⁴⁰⁾.

إن من أهم ما يميز وظيفة التدقيق الشرعي الداخلي هو الاستقلالية، حيث يجب أن تكون إدارة التدقيق الشرعي الداخلي ضمن الهيكل التنظيمي في وضع يحقق لها أعلى درجات الاستقلال والموضوعية في أداء مهامها، وتعني الموضوعية الحياد الذي يتحقق ببناء الاستنتاجات على أدلة الإثبات وعدم التأثر بالنواحي الشخصية والعاطفية أو التوصل إلى استنتاجات لا تحملها أدلة الإثبات.

وطبقا للمعايير الصادرة في الغرض يجب أن تكون مكانة التدقيق الشرعي الداخلي في الهيكل التنظيمي للمؤسسة كافية للسماح للمدقق الشرعي الداخلي بإنجاز مسؤولياته، ولكن الواقع التطبيقي يظهر وجود إشكاليتين جوهريتين في عمل

(38) Ghani et others, the measurement of effective internal shariah audit function in islamic financial institutions, International journal of economics management and accounting 27, no 1 Malaysia 2019

(39) مشعل عبد الباري استراتيجية التدقيق الشرعي الخارجي المفاهيم وآلية العمل، المؤتمر الرابع للهيئات الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية بمملكة البحرين، 2004

(40) عيسى داود سلمان الحوكمة وتطبيقاتها على التدقيق والرقابة الشرعية دراسة تأصيلية فقهية الكويت أنموذجا، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر التوزيع 2020

المدقق الشرعي الداخلي، أولهما هي التبعية للإدارة التنفيذية وعدم الاستقلالية عنها مما يجعل دور المدقق الشرعي الداخلي ضعيف ومستوى الاستقلالية في غياب تام وتهديد عال، وهو ما يؤثر سلباً على مهمة التدقيق الشرعي الخارجي⁽⁴¹⁾.

وثاني التحديات هو خلط طبيعة الأعمال، ودمج جميع وظائف الرقابة الشرعية في شخص المدقق الشرعي الداخلي، فيتم الجمع بين وظيفة الالتزام الشرعي والبحث والاستشارات الشرعية، وأمانة سر هيئة الرقابة الشرعية في شخصه، وهذا الأمر يؤول إلى إبداء رأي تدقيق خاطئ في ظل ضعف المهنية وتزاحم وتضارب الوظائف المناطة به⁽⁴²⁾.

ولا شك أن هذه السلبات التي يعكسها واقع التدقيق الشرعي الداخلي تستوجب تمكين المدقق الشرعي الخارجي من الوسائل التي لا تجعل كفاءة تدقيقه مقرونة بجودة التدقيق الشرعي الداخلي من جهة الاستقلالية والكفاءة. ويمكن لتقنيات الذكاء الاصطناعي أن تشكل حلاً يمكن من تجاوز هذه التحديات.

المبحث الثالث: أثر استخدام الذكاء الاصطناعي في مهمة التدقيق الشرعي الخارجي

تعتبر عملية التدقيق أكثر مجالات الأعمال تأثراً بتقنية الذكاء الاصطناعي نتيجة للتطور الذي تشهده منظمات الأعمال في إدارة نشاطاتها، وسعيها للتميز في بيئة الأعمال التنافسية، مما يتطلب أن ترتقي إجراءات التدقيق للإسهام في توفير المستوى المطلوب من الجودة بما يتواءم مع متطلبات أصحاب المصلحة في تحقيق أفضل مستوى ممكن من المصداقية والشفافية والالتزام الشرعي، وخفض التكلفة وتقليل المخاطر لكسب الثقة، وضمان كفاءة التدقيق الشرعي الخارجي من خلال تكيفه مع بيئة منظمات الأعمال، ومع بيئة التطورات التقنية المعاصرة.

(41) قدوري هدى وعفيفي عبد الرحمان، واقع التدقيق الشرعي للمعاملات المصرفية الإسلامية،

مجلة الأعمال العالمية وريادة الأعمال الاجتماعية، المجلد 4 العدد 11

(42) زيدان محمد، تفعيل دور الرقابة الشرعية والتدقيق الشرعي في المصارف الإسلامية، مؤتمر

المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول، دبي 2009

أولاً: إسهام الذكاء الاصطناعي في تحسين جودة التدقيق الخارجي

1/ مفهوم جودة التدقيق الشرعي

يعتبر مفهوم جودة التدقيق من المفاهيم الحديثة، حيث تعددت التعريفات التي تناولت هذا المفهوم، بسبب تعدد الأطراف المستفيدة من عمليات التدقيق، واختلاف وتباين مستوى الاعتماد عليها من قبل أصحاب المصلحة⁽⁴³⁾.

وعرفت جودة التدقيق -عموماً- بأنها «أداء عملية التدقيق بكفاءة وفاعلية وفقاً للمعايير المهنية للتدقيق، وقواعد وآداب السلوك المهني الصادرة عن المنظمات المهنية، وضوابط رقابة الجودة، مع الإفصاح عن الأخطاء والمخالفات المكتشفة بما يحقق مصالح الأطراف ذات الصلة بالأهداف المتوقعة في عملية التدقيق»⁽⁴⁴⁾.

أما من وجهة نظر تقنية فعرفت جودة التدقيق الشرعي بأنها: «عبارة عن مجموعة من شروط ومواصفات تحدد مدى ملاءمة جهاز الرقابة الشرعية لكي يقوم بأداء الوظيفة المطلوبة منه. فالمواصفات تعتبر المدد الأساسي لجودة مهمة التدقيق الشرعي الخارجي بحيث تعبر عن الخصائص المطلوبة لكي تؤدي الغرض الذي أنشأت من أجله والمرجو منها»⁽⁴⁵⁾.

وتم تعريف الجودة في المذكرة الخاصة ببرنامج المراقب والمدقق الشرعي بأن الجودة النوعية تطبيق سياسات وإجراءات كافية للتأكد من إجراء المراجعة الشرعية طبقاً لمعايير الحوكمة الخاصة بالمراجعة الشرعية الداخلية والخارجية والأخلاقيات»⁽⁴⁶⁾.

(43) رحمانى موسى وسردوك فاتح، مفهوم جودة المراجعة في ظل الدراسات الأكاديمية والهيئات المهنية للمراجعة، مجلة العلوم الإنسانية ص191

(44) Pashki M/Kheadyar S, An Investigation into the Effects of Audit Quality on Accounting Conservation Listed in Thehran Stock Exchange, International Letters of Social and Humanistic Sciences 2015, N50 p107-117

(45) الحبشي خالد عبد المحسن، ضمان الجودة في التدقيق الشرعي، مؤتمر شورى الثامن للتدقيق الشرعي، عمان 2019، ص153

(46) برنامج المراقب والمدقق الشرعي، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

وتجدر الإشارة أنّ المعايير الشرعية الصّادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلاميّة لم تتناول بالتفصيل مفهوم الجودة النوعية في التدقيق الشرعي، وآلياتها، وأدواتها، وأهدافها ومن المسؤول عن تحقيقها وضماناتها، حيث اقتصر ورود مصطلح الجودة النوعية في معيار الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلاميّة رقم 2 والخاص بالرقابة الشرعية حيث بين المعيار بأنّه:

- يجب على هيئة الرقابة الشرعية تطبيق سياسات وإجراءات كافية للجودة النوعية للتأكد من أنه تمّ إجراء الرقابة الشرعية لهذا المعيار.

- قد يشمل إجراءات الجودة النوعية على مراجعة جميع أوراق العمل للتأكد من أنه تم إجراء الرقابة وتنفيذها بصورة سليمة. كذلك يجوز إجراء مناقشات إضافية مع إدارة المؤسسة عند الضرورة للتأكد من أنه تم بحث جميع الأمور عند الرّقابة⁽⁴⁷⁾.

كما ناقش المعيار الثالث من معايير الحوكمة للمؤسسات المالية الإسلاميّة الصادرة في معيار الرّقابة الشرعية الداخلية موضوع الجودة النوعية للرقابة الشرعية فبين أنّه: يتعين على رئيس الرّقابة الشرعية الداخلية وضع برنامج فعال للجودة النوعية للرقابة الشرعية، بغرض تقييم عمليات الرقابة الشرعية الداخلية بصورة كافية والمحافظة على هذا البرنامج⁽⁴⁸⁾.

وبالنظر إلى معايير الحوكمة الشرعية والتعليمات الصادرة من الجهات الرقابية نجدها تركز على أن دور الهيئات الشرعية والتدقيق الشرعي الداخلي والخارجي هو التركيز على هدف واحد وهو مدى الالتزام مع المرجعية الشرعية للمؤسسة، هذا ما يستوجب بيان أهداف الجودة النوعية للتدقيق الشرعي الخارجي الممكن تحقيقها عبر توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي، والتي يفضي تحقيقها إلى تمكين أصحاب المصلحة من مساهمين وحرّاء ومؤسسات المجتمع المدني من إطلاق الحكم حول مدى التزام المؤسسات المالية الإسلاميّة بالأحكام الشرعية ذات

(47) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلاميّة، معيار الحوكمة الشرعية عدد 2

(48) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلاميّة، معيار الحوكمة الشرعية عدد 3

العلاقة بالخدمات التي تقدمها هذه المؤسسات التي تعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية⁽⁴⁹⁾. ويمكن تلخيص هذه الأهداف في الآتي⁽⁵⁰⁾:

* التأكد من أن العاملين في مهنة التدقيق الشرعي الخارجي ملتزمون بالمعايير والمتطلبات النظامية الصادرة عن الجهات الرقابية.

* التأكد من أن تقارير التدقيق الشرعي الخارجي تستجيب للضوابط المعيارية في الغرض.

* العمل على أن يكون مجال الحوكمة الشرعية عموماً والتدقيق الشرعي الخارجي خصوصاً مواكبا للتطور الذي تشهده الصناعة المالية الإسلامية.

* حماية حقوق أصحاب المصلحة برفع مستوى المصداقية في التوجه. ويتبين من خلال ما سبق أن تحقيق جودة التدقيق الشرعي الخارجي يستوجب جملة من المتطلبات التي تستدعي من عضو هيئة الرقابة الشرعية أن يسخر الوسائل الكفيلة بتحقيقها، وهو ما يدفعنا إلى بيان العلاقة بين الذكاء الاصطناعي، والتدقيق الشرعي الخارجي، حتى يتسنى لنا لاحقاً بيان إسهام تقنيات الذكاء الاصطناعي في تحقيق جودة التدقيق الشرعي الخارجي.

2/ العلاقة بين الذكاء الاصطناعي والتدقيق الشرعي الخارجي:

- يتأثر التدقيق الخارجي عموماً والتدقيق الشرعي الخارجي خصوصاً بشكل كبير جداً بطبيعة بيئة المنظمات التي يعمل بها، فاستحقاق قيام التدقيق الشرعي الخارجي بدوره من تقديم الخدمات المهنية المطلوبة منه وحماية حقوق إلى أصحاب المصالح يستوجب مواكبة التغيرات التقنية والإدارية التي تشهدها هذه البيئة قصد معالجة المشاكل التي تترافق مع هذه التطورات⁽⁵¹⁾.

(49) باسم بدر، ضمان الجودة في التدقيق الشرعي، مؤتمر شوري الثامن للتدقيق الشرعي، عمان 2019 ص 175

(50) الأمين محمد البشير، أثر التدقيق الشرعي في تعزيز بيئة الحوكمة الشرعية، مؤتمر شوري الخامس للتدقيق الشرعي، 2015 ص 11

(51) بوسعين لسعد وغربال عمروش، تدقيق نظم المعلومات باستخدام تطبيقات النظم الخبيرة للذكاء الاصطناعي في ظل بيئة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، 2019م مجلة المحاسبة التدقيق المالية، مجلد1، العدد 2 الصفحات 30-41

في ظل تزايد حجم المعاملات والبيانات، وتعدّد الأنشطة الحديثة في منظمات الأعمال، تبيّن قصو التدقيق الشرعي الخارجي بوسائله الحالية وبشكله التقليدي على الاستجابة لمتطلبات أصحاب المصلحة ومنظمات الأعمال في البيئة التقنية المعاصرة المرتبطة باستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي. هذا الواقع يستوجب توظيف تقنية الذكاء الاصطناعي في مجال التدقيق الشرعي لخارجي، كما يستوجب التكيف مع هذه التغيرات التي أثرت إلى حد بعيد على مختلف إجراءات المهمة، والتي أصبحت لا تتمكن من خلال شكلها التقليدي على تحقيق الجودة الشرعية المطلوبة.

ولما كان تحقيق جودة التدقيق الشرعي يقترن بمستوى معالجة القصور البشري في اتخاذ القرارات والأحكام المهنية، فإن توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في مهمة التدقيق الخارجي يسهم في توفير المعلومات الملائمة التي تساعد منظمات الأعمال في اتخاذ قراراتها بشأن تلك المخاطر بالوقت المناسب. كما أنه يسهم في رفع مستوى الكفاءة والفعالية واختصار الوقت والكلفة في عملية التدقيق.

ثالثاً: أوجه تأثير تقنيات الذكاء الاصطناعي على جودة التدقيق الشرعي الخارجي

إن التّوجه لاستخدام تقنية الذكاء الاصطناعي في التدقيق الشرعي الخارجي يوفر العديد من المزايا التي يمكن استعراض أبرزها فيما يلي⁽⁵²⁾:

- يؤثر استخدام تقنية الذكاء الاصطناعي على الهيكل التنظيمي وعلى طبيعة العمليات المحاسبية في منظمات الأعمال بغض النظر عن حجمها، مما يجعلها أكثر مرونة في التعامل مع البيانات والمعلومات. في نفس الوقت. يفرض استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي تأثيراته على طبيعة عملية التدقيق نفسها.

(52) Grepp Aand Smith T(2018) Big data techniques in auditing research and perspectives: Current trends and future opportunities: Journal of Accounting Literature, 40, p102-115.

- يؤول توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في عمليات التدقيق الشرعي الخارجي إلى الترفيع من إنتاجية المهمة وذلك من خلال تقليل الوقت والجهد المبذول من قبل أعضاء هيئات الرقابة الشرعية المكلفين بالتدقيق ومن خلال هيكلة عمليات اتخاذ قرارات التدقيق.

- يمكن تسخير تقنيات الذكاء الاصطناعي من تحسين جودة التدقيق الشرعي الخارجي من خلال تخفيض مخاطر التدقيق، الأمر الذي يسهم في تحسين كفاءة جودة خدمات التدقيق الشرعي ودعم استراتيجيته، وتقليل مخاطره التدقيق، زيادة الحصة السوقية للمؤسسات.

- تساهم تقنيات الذكاء الاصطناعي في تطوير مهنة وعملية التدقيق الشرعي نفسها، رغم ظهور بعض المخاطر المترتبة عن توظيف هذه التقنيات على غرار مخاطر التحيز في التدقيق، والتي يمكن تجاوزها مع الممارسة وتراكم الخبرات. - يوفر استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في التدقيق الشرعي الخارجي فرص أفضل للتعاطي والتفاعل مع حاجات المستفيدين من تقرير التدقيق الشرعي الخارجي.

- تخفيض درجة الاعتماد على العنصر البشري في تنفيذ اختبارات يؤول إلى انعدام الأخطاء التشغيلية تقريبا.

- تمكن عضو هيئة الرقابة الشرعية المكلف بالتدقيق من استخدام أساليب أفضل لجمع الأدلة والقرائن، وتزيد القدرة على اكتشاف الأخطاء، والغش وتقليل احتمال التحايل والصورية.

المطلب الثاني: إسهام استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في تخفيض مخاطر التدقيق الشرعي الخارجي

أولاً: مكونات مخاطر التدقيق الشرعي الخارجي

تمثل مخاطر التدقيق أهم التحديات التي تواجه المدقق الخارجي عموماً، نظراً لمسؤوليته القانونية والمهنية أمام أصحاب المصالح في منظمات الأعمال. وتختص المؤسسات المالية الإسلامية بالمخاطر الشرعية، وهي الأضرار التي

تحدث نتيجة عدم التزام المؤسسة المالية الإسلامية بالضوابط والمعايير الشرعية، والتي قد تؤدي إلى التأثير السلبي على سمعة المؤسسة المالية الإسلامية، وفقدان ثقة المتعاملين معها، وانخفاض حصتها السوقية⁽⁵³⁾، وتحقيق خسائر مالية. بسبب انسحاب العملاء وتذبذب النشاط وكذلك بسبب تجنب الأرباح المحققة الناتجة عن العقود والمعاملات المخالفة للأحكام والضوابط الشرعية. وتكون مخاطر التدقيق الشرعي الخارجي من ثلاثة مخاطر متمثلة في: مخاطر الملازمة، ومخاطر الرقابة، ومخاطر الاكتشاف.

أما مخاطر الملازمة فتعرفها المعايير الدولية للتدقيق بأنها قابلية إقرار عن فئة معاملات معينة، أو رصيد حساب قد يكون جوهريا إما بشكل فردي أو إذا تم تجميعه مع أخطاء أخرى.

وتنتج مخاطر الملازمة عن عوامل ظروف عمل الشركة، ولا يرجع هذا الخطأ لضعف في نظام الرقابة الداخلية بل يرجع لطبيعة المعاملات⁽⁵⁴⁾. ومثال ذلك المخاطر الملازمة لصيغ توظيف فائض السيولة من قبل البنوك الإسلامية التي تنشط في أنظمة اقتصادية مختلطة تفتقر لحلول توظيف إسلامية.

وفي ما يخص مخاطر الرقابة فقد عرفت من قبل معهد المحاسبين القانونيين الأمريكيين بأنها المخاطر الناتجة عن حدوث خطأ في نوع معين من العمليات، ويكون جوهريا إما بمفرده، أو إذا تم جمعه مع خطأ آخر ولا يمكن اكتشافه في الوقت المناسب بسبب ضعف أنظمة الرقابة الداخلية المطبقة⁽⁵⁵⁾، وتعد مخاطر الرقابة مقياسا يعكس تقدير المدقق لمدى كفاءة وفعالية نظام الرقابة الداخلية في اكتشاف أخطاء الامتثال ومطابقة المرجعية الشرعية.

أما مخاطر الاكتشاف: فهي المخاطر التي لا يمكن لإجراءات التدقيق الجوهرية التي يقوم بها المدقق أن تكتشف المعلومات الخاطئة الموجودة في مجموعة

(53) مجلس الخدمات المالية الإسلامية: المبادئ الإرشادية لإدارة المخاطر، المعيار الأول، ص 44

(54) IFAC, Handbook of International Quality Control, Auditing Review, Other Assurance, and Relate Services Pronouncements, New York, 2018, p80

(55) AICPA, statement on auditing standards no 107, Audit Risk and Materiality in conductine an Audit.USA.p 1652

من المعاملات فهي تمثل مقياساً لفشل المدقق في اكتشاف الأخطاء الجوهرية الموجودة فعلاً في معاملات المؤسسة محل التدقيق⁽⁵⁶⁾. وهي تختلف في طبيعتها عن المخاطر الملازمة ومخاطر الرقابة الذين يعتبران خارج سيطرة المدقق، فمخاطر الاكتشاف تنشأ من طبيعة ونوعية إجراءات التدقيق المختارة ومدى كفاءة تطبيقها من قبل المدقق. وهذه الخصيصة تستوجب تسخير وسائل قادرة على تخفيض هذه المخاطر، لا سيما توظيف تقنيات الذكاء الصناعي في التدقيق الشرعي الخارجي⁽⁵⁷⁾، حيث يمكن استخدام تقنيات النظم الخبيرة والشبكات العصبية والوكلاء الأذكاء من تخفيض مخاطر التدقيق ذات الصبغة الشرعية.

ثانياً: إسهام تقنية النظم الخبيرة في تقليل مخاطر التدقيق الشرعي الخارجي

تمثل النظم الخبيرة في مجال التدقيق الشرعي الخارجي مجموعة من التطبيقات التي تجمع فيها الخبرات البشرية في مجال التدقيق عموماً، والتدقيق الشرعي بصفة خاصة، والتي تعمل على محاكاة التفكير البشري في حل المشاكل واتخاذ القرارات، وذلك لمساعدة أعضاء هيئات الرقابة الشرعية في تحسين نوعية عملية التدقيق في مجال التخطيط، وتقييم الرقابة الداخلية، وتحديد مخاطر التدقيق. ويسهم استخدام النظم الخبيرة في مجال التدقيق الشرعي الخارجي في التقليل من مخاطر التدقيق ويتبين ذلك من خلال الآتي⁽⁵⁸⁾:

- تمثل النظم الخبيرة مستودعاً آمناً لخبرة أعضاء هيئات الرقابة الشرعية وذلك - لقدرتها على صيانة المعارف البشرية من فقدان والضياغ، والمحافظة على الخبرة المهنية في المجالات ذات الصلة، وذلك بتوثيقها ضمن نظم الخبيرة.

(56) Huber, D. Win, Culture Risk: An Exploratory Study of the Influence of Culture on Auditors Evaluation of Internal Control and Assesement of Control Risk, International Conference For Critical Accounting, New York, p6

(57) Issa H and Vasarhelyi M(2016), Research ideas For artificial intelligence in auditing: The Formalization of audit and workforce supplementation. Journal of Emerging Technologies in Accounting. 13(2) p1-20

(58) Huang M and Rust(2018) Artificial intelligence in service. Journal of Service Research, 21(2), p 155-172

- تحسين إنتاجية أعضاء هيئات الرقابة الشرعية المكلفين بالتدقيق الشرعي الخارجي، حيث توضع الخبرة الفنية التي اكتسبها الخبراء والمخزنة في النظم تحت تصرف المدققين المبتدئين.

- زيادة كفاءة معالجة النوازل والوضعيات ذات التحليلات المركبة والمعقدة وفعاليتها، حيث يتطلب الكم الكبير من التفصيلات والبيانات والحقائق التي يجب اعتبارها، مدققا شرعيا ذا خبرة عالية⁽⁵⁹⁾.

- تعتبر تقنية النظم الخبيرة من أفضل تدريب أعضاء هيئات الرقابة الشرعية على مهام التدقيق الشرعي الخارجي، حيث تقوم هذه النظم بمحاكاة المدقق الشرعي الخبير⁽⁶⁰⁾، وتبعا لذلك تمنح النظم الخبيرة تكوين وفهم عميق لمراحل المهمة، مما قد يساعد المبتدئين في اكتساب الحد الأدنى من المهارات التي تخول لهم رقابة مدى التزام المؤسسة بمرجعيتها الشرعية.

- التقليل من مخاطر التدقيق التشغيلية ذات الصبغة الشرعية نتيجة اتساق الممارسات بين أفراد وأعضاء فريق التدقيق الشرعي الخارجي، ورقابة جودة الأداء خلال تنفيذ عملية التدقيق وتوفير بعض الضمان لتطبيق الأساليب المتفق عليها والموثقة بالنظم الخبيرة.

- نظرا لاحتواء النظم الخبيرة على معارف خبراء متعددين في مجال التدقيق، ما يؤهلها للقيام بمهام معقدة مما يسهم توظيف هذه التقنية في تقليل مخاطر التدقيق (الملازمة والرقابة) ذات الصبغة الشرعية.

ثالثا: إسهام تقنية الشبكات العصبية في تخفيض مخاطر التدقيق الشرعي الخارجي

يسهم استخدام تقنية الشبكات العصبية في مجال التدقيق الشرعي الخارجي في التقليل من مخاطر التدقيق ويتبين ذلك من خلال الآتي⁽⁶¹⁾:

(59) Brown-liburd H and Vasarhelyi M(2020) The ethical implications of using artificial intelligence in auditing, Journal of Business Ethics, 167(2), 209-234

(60) Korina J and Davenport T(2017) the emergence of artificial intelligence: How automation is changing auditing. Journal of emerging technologies in accounting, 14(1)p 115-122

(61) Sulijeni G and Turkey S, (2019), Big Data and changes in audit technology:

- تسهم الشبكات العصبية في تقليل من مخاطر الاكتشاف، وذلك لقدرتها الفائقة على الأخطاء الجوهرية، كما تعمل تقنية الشبكات العصبية على تحسين قدرة المدقق الشرعي على التنبؤ بوجود أخطاء جوهرية، فهذه التقنية تعد من أفضل الأساليب التي تستخدم في التحليل والتنبؤ.

- تستخدم الشبكات العصبية في اكتشاف الصورية والغش ومخاطر التلاعب المتعمد في قوائم المؤسسات المالية الإسلامية، والفصل بينه وبين التلاعب والغش غير المتعمد.

- تسهم الشبكات العصبية في تقليل مخاطر التدقيق من خلال تحسينها لكفاءة عملية التدقيق الشرعي الخارجي، والمقصود بكفاءة التدقيق بأنها تخفيض تكلفة إصدار تقرير التدقيق لأصحاب المصلحة، مع المحافظة على مستوى ثابت من جودة التدقيق الشرعي، كما تعرف بأنها تقليل الوقت والجهد والتكاليف التي من الممكن أن يتم تكبدها خلال عملية التدقيق. وفي هذا السياق، فإن كفاءة التدقيق تتكون من ثلاث عناصر رئيسية، وهي: كفاية الزمن اللازم في أداء العمل لإنهاء العملية على الوجه الأمثل، ودقت عمليات تدقيق المنفذة، وكفاية حجم العينات محلّ الفحص⁽⁶²⁾.

- يسهم توظيف الشبكات العصبية في التدقيق الشرعي الخارجي في تقليل مخاطر التدقيق من خلال سرعة هذه التقنية السرعة وقدرتها الفائقة على التعديل والتغيير وفقا للبيئة التي تعمل فيها، حيث يمكن استخدامها في تدقيق طرق تشغيل الإلكترونيات للبيانات العقدية في مرحلة تخطيط عملية التدقيق وإتمام عملية الفحص.

contemplating a research agenda. Accounting and business research, 41(1), 95-119.
(62) Sun T and Vasarhelyi M (2018), Embracing textual data analytics in auditing with drip learning, p 49-67

المبحث الرابع: الدراسة التطبيقية

أولاً: مجتمع وعينة الدراسة

يتكون مجتمع الدراسة من أعضاء هيئات الرقابة الشرعية في مؤسسات مالية إسلامية، وتم اختيار عينة تتكون من 50 فرد، جاءت بعد توزيع 67 استبانة عليهم، في حين بلغ عدد الاستبانات المسترجعة 56 استبانة، تم إلغاء 5 منها لعدم استكمال الإجابة عليها وبالتالي تم إجراء الدراسة على 50 استبانة.

ثانياً: وصف المعلومات الشخصية للأفراد المشاركين ضمن عينة الدراسة

يهدف هذا الجزء من الدراسة إلى بيان التكرارات والنسب المئوية للمعلومات الشخصية للأفراد المشاركين ضمن العينة وفيما يلي توضيح لإجاباتهم.

الجدول (1): التكرار والنسبة المئوية للمعلومات الشخصية للمشاركين ضمن عينة الدراسة

#	البيان	#	الفئة	التكرار	النسبة
1	الجنس	1	ذكر	46	٪92
		2	أنثى	4	٪8
			المجموع	50	٪100
2	العمر	1	أقل من 30 سنة	0	٪4.7
		2	بين 30-40 سنة	5	٪10
		3	أكثر من 40 سنة	45	٪90
			المجموع	50	٪100
3	المؤهل العلمي	1	بكالوريوس (الأستاذية)	10	٪20
		2	ماجستير	26	٪52
		3	دكتوراه	14	٪28
			المجموع	50	٪100

4	سنوات الخبرة	1	أقل من 3 سنوات	8	16%
		2	أكثر من 3 سنوات وأقل من 10 سنوات	19	38%
		3	أكثر من 10 سنوات	28	56%
		المجموع		50	100%
	التخصص	1	القانون	7	14%
		2	التمويل الإسلامي	12	24%
		3	الفقه وأصوله	31	62%
		4	اقتصاد ومالية تقليدية	0	0%
		المجموع		50	100%

أظهرت نتائج الجدول (1) ما يلي:

(1) الجنس: تبين أن الأغلبية العظمى من المشاركين ضمن عينة الدراسة والتي شكلت ما نسبته (92%) كانوا من الذكور وبتكرار (46)، وهذا مؤشر على أن طبيعة أعمال من التدقيق الشرعي الخارجي تتناسب مع الذكور أكثر من الإناث.

(2) المؤهل العلمي: نلاحظ أن النسبة الأعلى من المشاركين ضمن عينة الدراسة والتي شكلت ما نسبته (52%) مؤهلاتهم العلمية بدرجة الماجستير، وبتكرار (26)، وهذا يفيد أن الأغلبية العظمى من المشاركين ضمن عينة الدراسة يمتلكون مؤهلات علمية تمكنهم من فهم وإدراك بنود وأسئلة الدراسة ومراعاة أهميتها في البحث العلمي، وبالتالي الإجابة عليها بموضوعية.

(3) سنوات الخبرة: نلاحظ أن (56%) من المشاركين ضمن عينة الدراسة تزيد خبرتهم عن 10 سنوات وهي النسبة الأعلى، وبتكرار (28)، وبينما (16%) تقل خبرتهم عن 3 سنوات، وبتكرار (8)، وهذا مؤشر على امتلاك أفراد عينة الدراسة سنوات من الخبرة في مجال التدقيق الشرعي الخارجي وهذا بدوره يعزز من إجاباتهم نحو الواقع السائد في القطاع المبحوث.

(4) التخصص: نلاحظ أن النسبة الأعلى من المشاركين ضمن عينة الدراسة والتي شكلت ما نسبته (62%) كانت تخصصاتهم فقهية، وبتكرار (31)، وهذه النتيجة

منطقية كون معايير الحوكمة الشرعية أو النصوص القانونية والترتيبية الصادرة في الغرض تشترط الاختصاص في فقه المعاملات لعضوية الهيئات الشرعية.

ثالثاً: نتائج الإحصاء الوصفي لمتغيرات وأبعاد الدراسة.

1/ نتائج الإحصاء الوصفي لأبعاد المتغير المستقل (تقنيات الذكاء الاصطناعي)

يهدف هذا الجزء من الدراسة إلى بيان نتائج الإحصاء الوصفي لأبعاد المتغير المستقل (تقنيات الذكاء الاصطناعي) وذلك لتحديد درجة الأهمية النسبية بالاعتماد على الوسط الحسابي والانحراف المعياري لاستجابات المشاركين ضمن عينة الدراسة الموضحة في الجدول (2).

الجدول (2): مؤشرات الإحصاء الوصفي لأبعاد تقنيات الذكاء الاصطناعي

الرتبة	مستوى الأهمية	النسبة المئوية	الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي
1	مرتفع	81.8%	0.689	4.02	النظم الخبيرة
4	مرتفع	74.6%	0.668	3.62	الشبكات العصبية الاصطناعية
2	مرتفع	78.8%	0.692	3.91	الخوارزميات الجينية
	مرتفع	77.4%	0.482	3.85	المؤشر العام لاستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي

نلاحظ من نتائج الجدول (2) أن الوسط الحسابي تراوح بين (3.62-4.02) حيث بلغ المؤشر العام لاستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي (3.85) وانحراف معياري (0.482).

2/ نتائج الإحصاء الوصفي لبعد (النظم الخبيرة)

يبين الجدول (3) مؤشرات ونتائج الإحصاء الوصفي لبعد (النظم الخبيرة) وهو أحد أبعاد تقنيات الذكاء الاصطناعي، والذي تم قياسه من خلال (5) أسئلة موجهة لأعضاء هيئات الرقابة الشرعية.

الجدول (3): مؤشرات الإحصاء الوصفي لبعء النظم الخبيرة

الرتبة	مستوى الأهمية	النسبة المئوية	الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	السؤال	A
2	مرتفع	83	0.802	4.16	تدعم النظم الخبيرة المدقق الشرعي الخارجي بالمعلومات المطلوبة لتأنيده في عمليات اقتراح الحلول والأفكار.	1
3	مرتفع	82.4	0.819	4.13	تساعد النظم الخبيرة المدقق الشرعي الخارجي في تنفيذ الاختبارات الجوهرية بكفاءة وفعالية.	2
5	مرتفع	78.2	0.851	3.88	تساعد النظم الخبيرة في عملية التخطيط لعملية التدقيق الشرعي الخارجي.	3
1	مرتفع	83.2	0.858	4.18	تحسن النظم الخبيرة من أداء فريق التدقيق وتساعد في تحسين جودة التدقيق الشرعي الخارجي	4
4	مرتفع	82.2	0.906	4.11	تسهل النظم الخبيرة مهمة التدقيق الشرعي الخارجي وتساعد في أداء واجبات المدقق وتحسن أداء فريق التدقيق.	5
	مرتفع	78.1.6	0.689	4.02	المؤشر العام للنظم الخبيرة	

نلاحظ من نتائج الجدول (3) أن المتوسط الحسابي العام لأسئلة (النظم الخبيرة) قد جاءت بمستوى مرتفع من الأهمية من وجهة نظر أعضاء هيئات الرقابة الشرعية ضمن عينة الدراسة، إذ بلغ (4.02) وبانحراف معياري (0.689)، وقد حصلت إجابات السؤال تحسن النظم الخبيرة من أداء فريق التدقيق وتساعد في. وتحسين جودة التدقيق الشرعي الخارجي على المرتبة الأولى بمتوسط حسابي مقداره (4.18) وبدرجة مرتفعة من الأهمية النسبية، وبانحراف معياري (0.858).

3/ نتائج الإحصاء الوصفي بعد (الشبكات العصبية الاصطناعية)

يبين الجدول (4) مؤشرات ونتائج الإحصاء الوصفي بعد (الشبكات العصبية الاصطناعية) وهو أحد أبعاد تقنيات الذكاء الاصطناعي، والذي تم قياسه من خلال (5) أسئلة موجهة لأعضاء هيئات رقابة شرعية والمزاويلين لمهنة التدقيق في الأردن.

الجدول (4): مؤشرات الإحصاء الوصفي لبعد الشبكات العصبية والاصطناعية

الرتبة	مستوى الأهمية	النسبة المئوية	الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	السؤال	B
4	متوسط	65.9	0.950	3.40	تساعد الشبكات العصبية في تحديد أهمية التقديرات الشخصية.	1
3	مرتفع	81.5	0.856	4.01	تساعد الشبكات العصبية في الاحتفاظ بالمعلومات بشكل متسق وكافي.	2
5	متوسط	64	0.954	3.12	تقرب الشبكات العصبية في طريقة عملها من دماغ الإنسان في كفاءتها في معالجة البيانات.	3
2	مرتفع	81.5	0.832	4.08	تزود الشبكات العصبية بخلاصة البيانات بسبب إمكانيتها المميزة في التحليل.	4
1	مرتفع	83.6	0.859	4.15	تمكن الشبكات العصبية المدقق الشرعي الخارجي من اتخاذ القرارات في وقت أسرع	5
مرتفع		77.4%	0.671	3.69	المؤشر العام للشبكات العصبية الاصطناعية	

نلاحظ من نتائج الجدول (4) أن المتوسط الحسابي العام لأسئلة (الشبكات العصبية الاصطناعية) قد جاءت بمستوى مرتفع من الأهمية من وجهة نظر أعضاء هيئات الرقابة الشرعية ضمن عينة الدراسة، إذ بلغ (3.69) وبانحراف معياري (0.671)، وقد حصلت إجابات السؤال تمكن الشبكات العصبية المدقق الشرعي الخارجي من اتخاذ القرارات في وقت أسرع على المرتبة الأولى بمتوسط حسابي مقداره (4.15) وبدرجة مرتفعة من الأهمية النسبية، وبانحراف معياري (0.859).

4/ نتائج الإحصاء الوصفي بعد (الخوارزميات الجينية)

يبين الجدول (5) مؤشرات ونتائج الإحصاء الوصفي بعد (الخوارزميات الجينية) وهو أحد أبعاد تقنيات الذكاء الاصطناعي، والذي تم قياسه من خلال (5) أسئلة موجهة لأعضاء هيئات رقابة شرعية.

الجدول (5): مؤشرات الإحصاء الوصفي لبعء المخوارزميات الجينية

C	السؤال	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	النسبة المئوية	مستوى الأهمية	الرتبة
1	تيسر المخوارزميات الجينية مهمة الوصول إلى المخزجات (القرارات الشرعية).	4.05	0.838	80.3	مرتفع	2
2	تميز المخوارزميات الجينية بإيجاد تفاسير وحلول في ظل التحولات والتغيرات الحاصلة أثناء مهمة التدقيق الشرعي الخارجي.	3.91	0.830	76.8	مرتفع	3
3	تمكن الشبكات العصبية المدقق الشرعي الخارجي من اتخاذ القرارات في وقت أسرع	4.09	0.815	81.5	مرتفع	1
4	تمكن المخوارزميات الجينية من الوصول إلى نتائج ذات موثوقية عالية.	3.68	0.918	74.6	مرتفع	5
5	تمكن المخوارزميات الجينية من الوصول إلى نتائج ذات دقة عالية	3.79	0.916	77.1	مرتفع	4
المؤشر العام للمخوارزميات الجينية		3.89	0.698	79.7%	مرتفع	

نلاحظ من نتائج الجدول (5) أن المتوسط الحسابي العام لأسئلة (الخوارزميات الجينية) قد جاءت بمستوى مرتفع من الأهمية من وجهة نظر أعضاء هيئات الرقابة الشرعية ضمن عينة الدراسة، إذ بلغ (3.89) وبانحراف معياري (0.698)، وقد حصلت إجابات السؤال «تمكن الشبكات العصبية المدقق الشرعي الخارجي من اتخاذ القرارات في وقت أسرع» على المرتبة الأولى بمتوسط حسابي مقداره (09.4) وبدرجة مرتفعة من الأهمية النسبية، وبانحراف معياري (0.815)، بينما إجابات السؤال «تمكن الخوارزميات الجينية من الوصول إلى نتائج ذات موثوقية عالية..» فقد حصلت على المرتبة الأخيرة بمتوسط حسابي (3.68) وبدرجة مرتفعة من الأهمية النسبية وبانحراف معياري مقداره (0.918).

رابعا: نتائج اختيار الفرضية الرئيسية:

$H_{0.1}$: «لا يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) لاستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي بأبعادها (النظم الخبيرة، والشبكات العصبية الاصطناعية، والخوارزميات الجينية) في تخفيض مخاطر التدقيق الشرعي الخارجي من وجهة نظر أعضاء هيئات الرقابة الشرعية. ثم اختبار هذه الفرضية باستخدام اختبار الانحدار المتعدد (M.R) وهو ما يمثل الإجابة عن السؤال الرئيسي الأول في مشكلة الدراسة وكانت نتائجه كما هي موضحة في الجدول (6).

الجدول (6): نتائج اختبار أثر استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في تخفيض مخاطر التدقيق الشرعي الخارجي

T.Sig	قيمة (T) المحسوبة	المعاملات المعيارية		معاملات الانحراف المعياري			استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي		المتغير التابع
				معامل بيتا β	الخطأ المعياري	الثابت (Constant)	معامل B الثابت		
0.00	5.469			0.218		1.199	الثابت (Constant)	تخفيض مخاطر التدقيق الشرعي الخارجي	
*0.00	4.862		0.282	0.042		0.223	النظم الخبيرة		
*0.00	3.839		0.226	0.046		0.186	الشبكات العصبية الاصطناعية		
*0.001	3.434		0.203	0.046		0.160	الخوارزميات الجينية		
F.Sig			قيمة F المحسوبة		Adj.R	R		R	
*0.00			42.581		0.423	0.428		0.652	
**معنوي عند مستوى $(\alpha \leq 0.05)$									
«قيمة T الجدولية = (1.96)»					«قيمة F الجدولية = (2.41)»				

يوضح الجدول (6) نتائج الاختبار الإحصائي لنموذج الفرضية الرئيسة (الأولى) ويلاحظ أن هنالك علاقة قوية بين استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي وتخفيض مخاطر التدقيق الشرعي الخارجي والذي يظهر من خلال قيمة معامل الارتباط (R) والمساوية (65.2٪).

ويتضح من قيمة معامل التفسير المعدل ($Adj.R^2 = 0.428$) إلى أن استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي قد فسرت ما نسبته (42.8٪) من التباين الحاصل في تخفيض مخاطر التدقيق الخارجي. وتشير نتائج الجدول (4-12) إلى وجود أثر ذو دلالة إحصائية لاستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في المتغير التابع (تخفيض مخاطر التدقيق الشرعي الخارجي) والذي أظهرته قيمة ($F.Sig = 0.00$) وهي أقل من (0.05) وأيضاً من خلال قيمة (F المحسوبة = 42.581) وهي أكبر من قيمتها الجدولية (2.41) وهو ما يمثل معنوية هذه الفرضية عند درجة حرية $[(4/N-1) - (k-1) = (226)]$. وبناء على معطيات التحليل الإحصائي والتزاماً بقاعدتي القرار نرفض الفرضية الصفرية (H_0) ونقبل الفرضية البديلة (H_a) ومفادها «يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى ($\alpha \leq 0.05$) لاستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي بأبعادها (النظم الخبيرة، والشبكات العصبية الاصطناعية، والخوارزميات الجينية) في تخفيض مخاطر التدقيق الشرعي الخارجي من وجهة نظر أعضاء هيئات الرقابة الشرعية.

الخاتمة

النتائج

بناء على مخرجات التحليل الإحصائي ونتائج اختبار الفرضيات، توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

النتائج المتعلقة بالإحصاء الوصفي لأبعاد ومتغيرات الدراسة:

(1) أظهرت نتائج الدراسة أن بعد النظم الخبيرة قد حقق درجة مرتفعة بنسبة (81.6%) حيث أكد أعضاء هيئات الرقابة الشرعية أن استخدام النظم الخبيرة في مهمة التدقيق الشرعي الخارجي تسهم في تحسين جودة التدقيق كما أن النظم الخبيرة تدعم المدقق بالمعلومات المطلوبة لتأييده في عمليات اقتراح الحلول (البدائل والمخارج الفقهية)

(2) تبين من نتائج الإحصاء الوصفي أن بعد الشبكات العصبية الاصطناعية قد حقق درجة مرتفعة بنسبة (77.4%) حيث أكد أعضاء هيئات الرقابة الشرعية أن الشبكات العصبية الاصطناعية توفر الوقت عند اتخاذ القرارات كما تعمل على التزويد بخلاصة البيانات وإمكانيتها على التحليل، هذا ما يسهم في تعزيز جودة التدقيق الشرعي.

(3) أشارت نتائج الدراسة أن بعد الخوارزميات الجينية قد حقق درجة مرتفعة بنسبة (79.9%) حيث أكد أعضاء هيئات الرقابة الشرعية أن الخوارزميات الجينية توفر الوقت على المدقق أثناء تأدية مهامه وتسهل مهمة الوصول إلى المخرجات، هذا ما يسهم في تحسين جودة التدقيق الشرعي.

النتائج المتعلقة باختبار فرضيات الدراسة:

(1) يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى $(\alpha \leq 0.05)$ لاستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي بأبعادهما (النظم الخبيرة، والشبكات العصبية الاصطناعية، والخوارزميات الجينية) في تخفيض مخاطر التدقيق الشرعي الخارجي من وجهة نظر أعضاء هيئات الرقابة الشرعية إذ يوجد أثر ذو دلالة إحصائية عند مستوى $(\alpha \leq 0.05)$.

التوصيات

بناء على النتائج التي تم التوصل إليها إثر التحليل الإحصائي للبيانات، يوصي الباحث بما يلي:

1/ توجه مكاتب التدقيق الشرعي الخارجي إلى مواكبة التطورات في المجال التقني والاستثمار في تقنيات الذكاء الاصطناعي والتركيز على تزويد أعضاء هيئات الرقابة الشرعية ببرامج حديثة تتضمن تقنيات الذكاء الاصطناعي لأهميتها في تحسين الأداء والكفاءة.

2/ التركيز على استخدام الشبكات العصبية الاصطناعية في تحديد أهمية التقديرات الشخصية.

3/ تطوير المنظومة القانونية والتربئية المؤطرة لمهنة التدقيق الشرعي الخارجي على أن تتضمن الجوانب ذات العلاقة بتأهيل أعضاء هيئات الرقابة الشرعية بما يتماشى مع التطورات التقنية في مجال استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي.

قائمة المصادر والمراجع

- 1 - جاسر محمد عمر، التدقيق الشرعي الخارجي، ورقة علمية مقدمة لمؤتمر شوري الأول للتدقيق الشرعي، الكويت، 2009م.
- 2 - عبد الله العطية مفاهيم الرقابة والتدقيق والمراجعة والامثال الشرعي بين النظرية والتطبيق، المؤتمر السادس للتدقيق الشرعي، تركيا 2016.
- 3 - مشعل عبد الباري التدقيق الشرعي الخارجي رؤية جديدة وأبرز التطبيقات، مؤتمر أيوفي السنوي الخامس البحرين 2017.
- 4 - الملا عدنان الكيان الشرعي في المؤسسات المالية الإسلامية بين الاستقلالية الحقيقية والصورية الكويت أنموذجا، مجلة كلية القانون الكويتية السنة الثالثة العدد 11 الكويت 2015.

5 - ذكريات الحايك، أثر تطبيق معيار الحوكمة رقم 6 للتدقيق الشرعي الخارجي على جودة القوائم المالية في البنوك الإسلامية رسالة ماجستير جامعة آل البيت الأردن، 2022م.

6 - محمود الصبيحات، التدقيق الشرعي الخارجي في ضوء معيار الحوكمة رقم 6 لأيوفي، مؤتمر شورى السابع للتدقيق الشرعي، الأردن 2018.

7 - موسى آدم عيسى، أفضل الممارسات في الشكل الإداري للتدقيق الشرعي المؤتمر السادس للتدقيق الشرعي على المؤسسات المالية الإسلامية، تركيا، 2017.

8 - رياض منصور الخلفي استراتيجية التدقيق الشرعي الخارجي المفاهيم وآلية العمل، المؤتمر الرابع للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية 2004.

9 - أسامة فتحي أبو بكر، شركات التدقيق الشرعي الخارجي الحاجة الواقع الطموح، المؤتمر الرابع للتدقيق الشرعي البحرين 2013.

10 - محمد الشامي، قراءة في معيار التدقيق الشرعي الخارجي رقم 6، مؤتمر شورى السابع للتدقيق الشرعي الأردن 2017.

11 - محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، تحقيق الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن الطبعة: الثانية، 2001م.

12 - عبد الله بن بية، مقاصد المعاملات ومراصد الوقائع، مسار للطباعة والنشر، ط 5، 2018م.

13 - محمد أنس الزرقا الهيكل الشرعي للصناعة المالية الإسلامية جوانب الخلل وطريق الإصلاح، بحث مقدم إلى ندوة القيم والأخلاق لعمل المؤسسات الاقتصادية، الكويت، 2008م.

14 - محمد علي القرني بحوث في التمويل الإسلامي، المجلد الأول، دار الميامين للنشر والتوزيع، جدة، 2019م.

15 - آدم عيسى تطور أساليب الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، بحث مقدم لمؤتمر الثاني للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، 2011م.

16 - حسين شحاتة، محاسبة المصارف الإسلامية ص 4 القاهرة مكتبة التقوى للطباعة والنشر 2005.

17 - محمد عواد لفزيح، دليل اجراءات التدقيق الشرعي، مجلة الشريعة والقانون، العدد 41 جامعة الشارقة الإمارات العربية المتحدة، 2010م.

18 - عبد الباري مشعل، استراتيجية التدقيق الشرعي الخارجي المفاهيم وآلية العمل، المؤتمر الرابع للهيئات الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية بمملكة البحرين، 2004م.

19 - عيسى داود سلمان الحوكمة وتطبيقاتها على التدقيق والرقابة الشرعية دراسة تأصيلية فقهية الكويت أنموذجا، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر التوزيع، 2020م.

20 - قدوري هدى وعفيفي عبد الرحمان، واقع التدقيق الشرعي للمعاملات المصرفية الإسلامية، مجلة الأعمال العالمية وريادة الأعمال الاجتماعية، المجلد 4 العدد 11.

21 - محمد زيدان، تفعيل دور الرقابة الشرعية والتدقيق الشرعي في المصارف الإسلامية، مؤتمر المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول، دبي، 2009م.

22 - رحمانى موسى وفتح سردوك، مفهوم جودة المراجعة في ظل الدراسات الأكاديمية والهيئات المهنية للمراجعة، مجلة العلوم الإنسانية، 2014م.

23 - خالد عبد المحسن الحبشي، ضمان الجودة في التدقيق الشرعي، مؤتمر شورى الثامن للتدقيق الشرع، عمان 2019م.

24 - باسم بدر، ضمان الجودة في التدقيق الشرعي، مؤتمر شورى الثامن للتدقيق الشرعي، عمان، 2019م.

25 - محمد البشير الأمين، أثر التدقيق الشرعي في تعزيز بيئة الحوكمة الشرعية، مؤتمر شورى الخامس للتدقيق الشرعي، 2015 م.

26 - بوسعين لسعد وغربال عمروش، تدقيق نظم المعلومات باستخدام تطبيقات النظم الخبيرة للذكاء الاصطناعي في ظل بيئة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، 2019 مجلة المحاسبة التدقيق المالية، مجلد1، العدد 2.

27_ AICPA, 2020, The Data-Driven Audit: How Automation and AI are changing the Audit and the Role of the Auditor, Canada and CPA.

28- Albawwar I, /Frijar Y(2021).An analysis of auditors perceptions towards artificial intelligence and its contribution to audit quality.Accounting, 7(4), 755-762.

29- Anderson, UI, head, MJ, Ramamoorti, S, Riddle, C, Salamasick(2017), Internal Auditing Assurance and Advisory Services, 4 ed, Institute of Internal Auditors Research Foundation.

30- AndrewStruchers, Kyle Nesgood, Artificial Intelligence and Internal Audit;Aprogmatic Perspective Protiviti2020.

31- Bizaro, PA and Dorian, M.(2017) Artificial Intelligence: The Future of Auditing Internal Auditing, 5p21, 26.

32- Butcher K, and Ross P, (2013), Perceptions of audit service quality and auditor retention, International Journal of Auditing17(1), 54-74.

33- Chiu V and Vasarhelyi(2014)The development and intellectual structure of continuous auditing research, Journal of Accounting Literature, 33p37-57.

34- Grepp Aand Smith T(2018) Big data techniques in auditing research and perspectives: Current trends and future opportunities: Journal of Accounting Literature, 40, p102-115.

- 35- Giles K (2019), How Artificial Intelligence and Machine Learning: Will Change the Future of Financial Auditing: An Analysis of The University of Tennessee's Accounting Graduate Curriculum.
- 36- Huang M and Rust(2018) Artificial intelligence in service. Journal of Service Research, 21(2), p 155-172.
- 37- Issa H and Vasarhelyi M(2016), Research ideas For artificial intelligence in auditing: The Formalization of audit and workforce supplementation.Journal of Emerging Technologies in Accounting.13(2)p1-20.
- 38- Korina J and Davenport T(2017) the emergence of artificial intelligence: How automation is changing auditing.Journal of emerging technologies in accounting, 14(1)p 115-122.
- 39- Brown-liburd H and Vasarhelyi M(2020) The ethical implications of using artificial intelligence in auditing, Journal of Business Ethics, 167(2), 209-234 .
- 40- Sulijeni G and Turkey S, (2019), Big Data and changes in audit technology: contemplating a research agenda.Accounting and business research, 41(1), 95-119.
- 41- Sun T and Vasarhelyi M (2018), Embracing textual data analytics in auditing with drip learning, p 49-67.
- 42- Smith Chris, Mc Guire, Brian, Huang Ting, (2006), The History of Artificial Intelligence, University of Washington.
- 43- YangK, DMiklons(1995) the application of expert system in accounting.
- 44- Mary Mindak, Wendy Heltzer, (2011), Corporate environmental responsibility and audit risk, Managerial Auditing Journal, issue 8, vol 26 p 697-733.

دراسات حضارية

الحركة الشعبويّة وخطرها على المجتمع الإسلامي

الدكتور محمد الغريسي

باحث، جامعة الزيتونة

ملخص

يفترض الأساس النظري لهذا البحث أن الحركة الشعبويّة مثلت أولى أشكال التحديّ الفارسي وأشدّها خطراً وأكثرها وطأة لأنّها استهدفت التصرّور الكلّي والإطار الفكري الشامل للأمة. ويؤكد البحث أنّ هذه الحركة تنتهي في محصلتها النهائية إلى هدم الشريعة الإسلاميّة وإبطال أحكامها وفي جانبها السياسي والأدبي استهدفت طمس معالم التاريخ الإسلامي وتشويه الثقافة العربيّة الأصيلة.

وعلى الرّغم من أنّ الشعبويّة ضمّت عناصر من طوائف وقوميات مختلفة جمعتها المعاداة لأهل العربيّة والتّنكّر لفضائلهم والاستخفاف بمنجزاتهم الحضاريّة والتّنديد بقيمهم وآثرهم. وهكذا مثلت العناصر الفارسيّة التي رفضت الإسلام وأهل العربيّة مستنقعا تلتقي عنده وتصبّ فيه وتنتهي إليه جملة الروافد الخبيثة المعادية للإسلام والمسلمين.

الكلمات المفتاح: الشعبويّة، المعاداة، أهداف سياسية ودينية

Abstract

This research posits that the populist movement constituted the earliest, most insidious, and most far-reaching Persian challenge, striking at the core of the Muslim Ummah's collective identity and intellectual foundations. It confirms that this movement, in its ultimate form, sought to dismantle Islamic Sharia and invalidate its precepts. Politically and culturally, it

aimed to erase the legacy of Islamic history and corrupt authentic Arab culture.

Although the populist movement drew support from diverse sectarian and ethnic groups united by their hostility towards the Arabs, their denial of Arab virtues, their contempt for Arab cultural achievements, and their rejection of Arab values and traditions, it was the anti-Islamic, anti-Arab Persian element that formed the core and driving force. This element served as a focal point, drawing together and channeling all the malevolent influences opposed to Islam and Muslims.

Keywords: populism, hostility, political and religious goals.

المقدمة

يمثل الإسلام وضعا إلهيا تهيأت له أسباب الكمال وهذا هو شأن التوجيه الإلهي دائما يتميز فيختص بالصدق واليقين والثبات. لقد حمل العرب المسلمون هذه الرسالة السامية والمنحة الإلهية إلى أمم الأرض كافة فنقلوها من ظلام الكفر والإلحاد إلى نور الإيمان ومن جور الحكام وقهرهم إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة.

هكذا استجابت إلى هداية الإسلام أقوام وملل ودخلوا في الدين أفواجا أفواجا وحسن إسلامه فخلعوا عن أنفسهم عقائدهم الموروثة وتقاليدهم الوثنية القديمة عن طواعية وتوافقوا واندمجوا اجتماعيا وثقافيا في المجتمع الجديد، مع اعترافهم بفضل العرب في حمل الرسالة وتبليغ الأمانة فبينما تنكر آخرون وتشبثوا عن قصد بأمانهم القديمة وعقائدهم التي درجوا عليها ردحا من الزمن فأقاموا بين العقيدة الإسلامية وأهل العربية حواجز وموانع حالت بينهم وبين التوافق والانسجام مع الجماعة العربية المسلمة واستمروا يناهضون الدين والعقيدة والعروبة وقد سلكوا طرائق شتى للتعبير عن اغترابهم ومقاومتهم للعقيدة الجديدة وخاصة السيادة العربية وقاموا بسلسلة متصلة من المناورات والحركات الهدامة التي استهدفت الأساس الذي استندت إليه الأمة في وجودها وهو الدين.

ويدلُّنا التاريخ على أنَّ هذه الحركات المعارضة التي تتكشف عن صراع ثقافي دينيٍّ واسع وعميق قد تشكَّلت في صور متباينة منها الشعبيَّة. ولا ريب أنَّ الدِّراسة التفصيليَّة لهذا المحور قصد الإحاطة به تقتضي جهداً علميًّا قد يتجاوز إمكانات واحد من الباحثين بعينه وإنَّما شأننا في هذا المقال هو تأكيد المفاصل الجوهرية والمرتكزات الثابتة لحركات التحديِّ والهدم دون الدَّخول في التفصيلات التاريخيَّة الدَّقيقة، لاعتقادنا الجازم بأنَّ حركة الصِّراع الجدليَّة بين الفرس والعرب المسلمين كانت متماثلة في الجوهر والغايات القصوى والخصائص العامَّة وإنَّما التباين في الصور والأشكال الخارجيَّة لهذا الصِّراع والتي كانت تتنوّع تبعاً للظروف الماديَّة ومقتضيات الواقع القائم.

الفصل الأوَّل: بروز الفكر الشعبيِّ وتطوُّره

المطلب الأوَّل: معناه الشعبيَّة

الشعبيَّة بالضمِّ، نسبة إلى الشعبيِّ وهو مفرد:

✓ ففي كتابات الجاحظ (ت255هـ/869م)⁽¹⁾ لا يوجد فصل بين لفظي الشعبيَّة والتَّسوية لذلك نجده يقول: «ونبدأ على اسم الله بذكر مذهب الشعبيَّة ومن يتحلَّى باسم التَّسوية وبمطاعنهم على خطباء العرب»⁽²⁾.

✓ يقول ابن منظور (711هـ/1311م): «قد غلبت الشعوب، بلفظ الجمع، على جيل العجم، حتَّى قيل لمحتقر أمر العرب: شعوبيٌّ، أضافوا إلى الجمع لغلبته على الجيل الواحد، كقولهم أنصاريٌّ. والشُّعوب: فرقة لا تفضل العرب على العجم. والشُّعوبي: الذي يصغّر شأن العرب، ولا يرى لهم فضلاً على غيرهم. وأمَّا الذي في حديث مسروق: أنَّ رجلاً من الشُّعوب أسلم، فكانت تؤخذ منه الجزية، فأمر عمر أن لا تؤخذ منه، قال ابن الأثير:

(1) عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. مولده ووفاته في البصرة. فُلج في آخر عمره. وكان مشوه الخلقة. ومات والكتاب على صدره. قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه. الزركلي: الأعلام، 74/5.

(2) الجاحظ: البيان والتبيين، تح وشر: عبدالسلام محمَّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة- مصر، ط7، 1988، 6-5/3.

الشُّعوب هاهنا العجم، ووجهه أنَّ الشَّعب ما تشعَّب من قبائل العرب، أو العجم، فخصَّ بأحدهما، ويجوز أن يكون جمع الشعوبِيّ، وهو الذي يصغَّر شأن العرب، كقولهم اليهود والمجوس»⁽³⁾.

✓ هذا هو مفهوم الشعوبِيَّة في الأصل إلَّا أنَّ الشعوبِيَّين لم يقفوا عند هذا الحدِّ وهو الطالبة بالتَّسوية بين الشُّعوب، بل عزم كثير منهم على إظهار العداء والكرهِيَّة للعرب في مقابل تفضيل العجم، ولذلك أطلق بعض العلماء لفظ الشعوبِيَّة على من يفضِّل العجم على العرب. وأشار إلى هذا المعنى الإمام أحمد (ت 241هـ/ 855م) قال: «ويعرف للعرب حقَّها وفضلها وسابقتها ويحبُّهم... ولا يقول بقول الشعوبِيَّة وأراذل الموالي الذين لا يحبُّون العرب ولا يقرُّون لهم بفضل فإنَّ لهم بدعة ونفاقا وخلافا»⁽⁴⁾. وقال الذهبي (ت 748هـ/ 1347م): «الشعوبية هم الذين يفضِّلون العجم على العرب»⁽⁵⁾.

وبمطالعنا للمؤلَّفات التي تناولت الشعوبِيَّة كحركة ثقافية وحضارية لأفكار تناهض العرب فإنَّنا وجدنا أنَّ هذه المصادر تربط بين الشعوبية والفرس وأنَّهم من الموالي الأكثر حقدا على العرب وعلى هذا الأساس فهم ينكرون ما للعرب من فضل وتقودهم في ذلك عصبيَّتهم المقيتة التي لا تدخل في دين إلَّا أفسدت تعاليمه ولا في حياة إلَّا أهلكتها، وبهذا نتبيَّن أنَّ الشعوبية لم تتخذ صورة المذهب ولم تطبع بطابع التنظيم بل كانت حركات متناثرة هنا وهناك بل ظهرت في العصر العباسيَّ على يد جماعة من المفكرين والكتَّاب الذين يمثِّلون خلاصة جماعه كبيرة يدعون باسم القرآن والسنة إلى التَّسوية بين العرب والعجم.

وعليه فالشعوبِيَّة فكرة طرحها في السَّاحة الإسلاميَّة غايتها التَّسوية بين العرب والموالي واتَّكلت في نشر دعوتها على الشُّعر والشعراء غير أنَّها ما فتأت أن اتَّجهت

(3) ابن منظور: لسان العرب، فصل السَّين المعجمة، 500/1.

(4) ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، تح محمَّد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 1980، 30/1.

(5) الذهبي: ميزان الإعتدال في نقد الرِّجال، تح علي محمَّد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنَّشر، بيروت- لبنان، ط1، 1963، 85/1.

على أيدي بعض المفكرين الفرس اتّجأها سياسيا ودينيا ظهر فيما بعد في لباس الزندقة والإلحاد وهذا ما حدا بأحمد أمين في كتابه ضحى الإسلام أن يجعل لها حيّزا مهما للحديث عنها فرأى أنّها كانت فرقة تعارض العرب وحضارتهم أو أنّها تحطّ من شأنهم وترفع الفرس بدلا عنهم أو أنّها احتقرت وازدرت وصغّرت شأن العربيّ ونجده يؤكّد أن الشعوبية لم تستعمل إلّا في العصر العباسي الأوّل لأنّها نزعة أكثر من أن تكون عقيدة فليس لها تعاليم محدّدة وواضحة المعالم، والواقع أنّ هذه النزعة سايرتها في تطوُّرها نزعات أخرى غلبت على هذا العصر.

المطلب الثاني: عوامل ظهور الشعوبية

لما اتّسعت رقعة الدّولة الإسلاميّة وضمت إلى خارطتها الجغرافيّة بلاد السّنند وخراسان والعراق وإيران والشّام ومصر والمغرب وبلاد الحجاز وكثير من المدن البيزنطيّة... وهي أوطان كثيرة سكنها منذ القدم أناس متباينون في العرق والثقافة واللغة. كان العصر العباسي خاصّة الأوّل عصر الإسلام الدّهبي حيث أثمرت الفنون وزهت الآداب ونقلت العلوم والمعارف بفضل حركة الترجمة. والتقى العرب مع غيرهم من أبناء الأمم الأخرى. فحصل تلاقح ثقافيّ فريد من نوعه أين اطّلعوا على نتاج الحضارات الأخرى.

وكان من نتائج التّسامح والانفتاح الفكري ظهور الشعوبية كظاهرة وسم بها التّاريخ السياسي والاجتماعي للدّولة العبّاسية. وهي تيار فكريّ واجتماعيّ وسياسيّ يمثّل مواقف الأمم التي ضمتّها الدّولة الإسلاميّة وأنّها ليست حركة فئة بعينها أو طبقة بعينها بل تمثّل جهدا مشتركا من المجتمعات غير العربيّة خاصّة الفرس بغية زعزعة السّلطان العربيّ، وإضعاف الإسلام وصدّ تيار الثقافة الإسلاميّة ونسف ما تراكم من تراث ثقافيّ وسياسيّ. وفسح المجال لإشاعة ثقافة الموالى وما يتبع ذلك من الفخر بالأنساب الفارسية والتركية وغيرها في مقابل الحطّ من شأن العرب.

يقودنا الحديث عن أسباب ظهور الشعوبية إلى البحث عن عدة عوامل ساهمت من قريب أو من بعيد في ظهورها؛ ولعل أبرز هذه الأسباب هو:

أولاً: السبب سياسيّ وذلك يتمثل أساساً في أنّ الأمويين أقصوا وأبعدوا الموالي من المناصب الحساسة والرّتب العالية في الدولة العربيّة. فإذا اختاروا والياً أو قاضياً أو إماماً للصّلاة بالنّاس جعلوه من العرب لا من العجم، كما كان العربي في جيش الخلافة الأمويّة يقاتل فوق جواده بينما كان الموالي في عداد المشاة ولا يستعان بهم إلا عند الحاجة والضرورة ولا يقبلونهم إلاّ متطوّعين ولا يفرضون لهم العطاء من الغنائم كما كانوا يفرضونه للمقاتلين من العرب⁽⁶⁾.

ولكنّنا لا يمكن أن نسلّم بما سبق مطلقاً؛ فإن كانت الخلافة الأمويّة قد أبعدت الموالي عن المناصب السياسيّة والعسكريّة وركّزوا السّلطة في أيديهم وخصّوا بها الأشراف من القبائل العربيّة فإنّ العرب كانوا المنتصرين بينما كان يستقرّ في أعماق الموالي أنهم أولوا خبرة عالية في شؤون الإدارة وأنّهم قادرون على تسيير شؤون الحكم والنّهوض بأعبائه دون غيرهم على أنهم إذا كانوا قد أبعدوا عن المراكز الحساسة فإنّه تمّ توظيفهم في الميادين الفنيّة أيام معاوية بن سفيان؛ فالموالي هم الذين كانوا يشرفون على دواوين الخراج والرّسائل وهم الذين كانوا يقومون بوظيفة الحراسة والحجابه في قصور الخلفاء.

ثانياً: يضاف إلى السبب السياسي سبب آخر داخلي منشأه القرآن دستور الحركة الإسلاميّة والمصدر الأوّل والأهم إذ حوى القرآن نصوص محكمة وخاصة ومتشابهة وناسخة ومنسوخة ولهذا اختلف المفسّرون في تفسير آياته واستند إليه المتخاصمون في إثبات معتقداتهم والردّ على خصومهم، وقد كانت هذه المسائل المتعلّقة بالمحكم والمتشابه سبباً لاختلافات في تفسير عبارات وألفاظ وردت في القرآن الكريم ولذلك استغل الغلاة والزنادقة بعض آيات القرآن لدعم آرائهم وتثبيت معتقداتهم وقد أشار إليهم القرآن بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا

(6) محمّد عبد المنعم خفاجي، الأدب العربي وتاريخه في العصرين الأموي والعباسي، دار الجيل، بيروت- لبنان، 1990، ص 80.

يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾.

وإن الدارس لمسألة المحكم والمتشابه لا يقف على أثر لهذه المسألة في عهد الصحابة والنبي ﷺ قبل ذلك إذ لم توجد في عهده ولا في عهد صحابته ولم تشكل هذه القضية سببا قويا لدراساتها وإثارتها وذلك لأن الصحابة قد اعتصموا بعصر الوحي وخالطوا الرسول في حله وترحاله فأمتلأت قلوبهم بالآيمان وارتبطوا بالإسلام ارتباطا وثيقا لا حد له وكانوا يفهمون الآيات فهما واضحا لا إشكال فيه؛ فهم فهموا الآيات التي توهم بالتشبيه فهما جليا دون إشكال وآمنوا أن لله وجهها ليس كوجوه الخلق وأن له يدا ليست كأيدينا وأن له عرش ليس كعرش أي ملك في الدنيا وقس على ذلك باقي الآيات الموهمة بالتشبيه.

وهذا يعكس في حد ذاته تصورا أعلى وتنزيها بعيدا عن التشبيه وعن التعطيل الذي قال به البعض فلقد أقر الصحابة إقرارا قلبيا جازما مبحث الإيمان إذ كان عصر النبوة يملأ عليهم حياتهم فلم يشعروا أنهم في حاجة إلى البحث في الذات والصفات أو في المحكم والمتشابه ولكن بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم واختلاط المسلمين بغيرهم من أرباب الملل والنحل الأخرى ظهر البحث في نصوص القرآن ولما استقر المسلمون وبدأوا يبحثون عن معاني القرآن وألفاظه وقد تعمق الوضع مع دخول الفلسفة والأفكار الدخيلة على الحضارة العربية الإسلامية بل لعل هذه النصوص مثلت ارضيه خصبه للأفكار المخالفة والمتطرفة كي تدلي بدلوها في الساحة الإسلامية لغرض تشكيك الناس في معتقداتهم وإظهار سخافة معتقدات المسلمين في مقابل الإعلاء من معتقدات الفرس وغيرهم.

ثالثا: نادت الحركة الشعبية في بدايتها باسم المبادئ الإسلامية السمحة الداعية إلى المساواة والعدالة بين العرب وغيرهم... قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ

عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْلِبُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ⁽⁸⁾. وهذه وإن كانت خطوة لا يستطيع أحد أن ينكرها كون الإسلام سوى بين جميع الناس لكنّ الموالي في بادئ الأمر لم تكن لهم خطورة تهدّد عرش الدولة. وأهل التسوية أولئك الذين نادوا بإقامة تسوية فلا عدنانية ولا قحطانية ولا عربية ولا عجمية إنما هي أمّة واحدة يتساوى أفرادها في جميع الحقوق ويلتزمون بجميع الواجبات فلا تفاضل بينهم في نظر النصّ الديني على الأقلّ إلا بالتقوى والعمل الصالح إذ ليست العروبة ولا العجمة ميزة في نفسها تعلي من شأن صاحبها بل الناس جميعا متساوون فلا تفاضل بينهم إلا بالتقوى.

الفصل الثاني: الشعوبية أهدافها وأبرز حركاتها

المطلب الأوّل: أهداف الشعوبية

يؤكد مطالعة تاريخ الحركة الشعوبية أن هدفهم كان هدم الشريعة الإسلامية والقضاء على الدين الإسلام ي وذلك بسبب بغضهم له وقد أدرك البعض ذلك لأن كره السلطان العربي والإسلام إنما جاء عن طريق الشعوبية فإذا أبغض الرجل شيئا أبغض أهله وإن أبغض تلك اللّغة أبغض تلك الجزيرة فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام إذ كانت العرب هي التي جاءت به. ذكر ابن تيمية أن منهم من كان صاحب هوى ومنهم من كان له نظر فتدبرها فوجدها تقدح بالإسلام فقال بموجبها وقدح بها في دين الإسلام بمعنى أنهم وضعوا أحاديث تطعن في الإسلام بهدف هدم الشريعة فكم من علم طمسوه وكم من لواء مرفوع قد وضعوه بزعمهم أنّهم مصلحون وهم يعتقدون الكفر ولا يؤمنون بالله واليوم الآخر بل يدخلون المدن ويتشبهون بأهل العلم ويضعون الحديث فيضلّون ويضلّون.

وقد ساعدتهم في ذلك حركة الترجمة التي نشأت في الدولة بمساعدة العنصر الفارسي ونشأ من ذلك اختلاط العنصرين العربي والفارسي فاتّجهت ميول الخلفاء العباسيين إلى معرفة علوم الفرس واليونان فقاموا بنقل كتبهم وقد زادت

(8) الحجرات 13.

العناية بالترجمة في عهد هارون الرشيد بعد أن وقع في حوزته بعض المدن الرومية الكبرى فأمر بترجمة ما عثر عليه المسلمون من كتب اليونان كما نشطت حركة الترجمة بفضل تشجيع البرامكة للمترجمين وإدراج الأرزاق عليهم وفي عهد المأمون قويت حركة النقل والترجمة من اللغات الأجنبية ومنها الفارسية فأرسلت البعث لإحضار المصنفات في الفلسفة والهندسة والموسيقى والطب وغيرها من العلوم والمعارف، وقد أدى ذلك إلى دخول أفكار دخيلة على المجتمع الإسلام ي ما ساعد الفرس على تحقيق أهدافهم.

أما أهداف الشعوبية السياسية فتعتبر أن الدولة الإسلامية يجب أن تكون دولة فارسية ولا يكون ذلك إلا بإضعاف سلطان الخليفة وهدم أساس الدولة وتفسخ مقومات المجتمع وذلك عن طريق نشر الأفكار الفارسية والمجوسية القديمة كما أن الفرس كانت من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم فكانوا يحسّون بأنهم أسياد على سائر الناس وغيرهم عبيد وهذا السبب في خروج كثير من الطوائف عن الدين الإسلامي فلمّا زالت دولتهم وسقطت على أيدي العرب بدأوا يكيدون للإسلام وذلك بمحاربته في أوقات شتى فرأوا أن المكيدة على الملة أنجع فأظهر قوم منهم الإسلام واتضح نواياهم من خلال سعيهم إلى قلب الخلافة والقضاء على سلطان العرب وإعادة الملك الفارسي والدين المجوسي⁽⁹⁾.

وأكد أحمد أمين أنّه لما ضاع استقلال فارس بالفتح الإسلامي وأصبحت ولاية إسلامية ووقع كثير من الفرس في أيدي العرب أسرى واسترقّ بعضهم ووزع على العرب ودخل كثير من الفرس في الإسلام وتعلّم كثير منهم العربية حتى كان منهم في الجيل الثاني من يتكلّم العربية كأحد أبنائها ولكنهم برغم هذا كله لم يصبحوا في جملتهم كالعرب في عقيدتهم ولا كالعرب في مطامعهم وطموحهم ونزعاتهم ولا كالعرب في عقليتهم بل اعتنقوا الإسلام فصبغوه بصبغة الفارسية ولم يتجرّدوا من كلّ عقائد الدين القديم وتقاليده ففهموا الإسلام بالقدر الذي يسمح به دين قديم اعتنقه قومه أجيالا ونشأ فيه ناشئهم وشبّ عليه، كذلك تعلّم

(9) راجع: الدويري، عبد العزيز، العصر العباسي الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط2، 2009، ص93.

الكثير منهم العربيّة ولكن لم يترك خياله الفارسي ولم ينس ما كان لقومه من شعر ومثل وحكمة. وكان أثر ذلك طبعي أن تدخل تعاليم في الإسلام جديده ونزعة دينية جديدة ظهر أثرها فيما بعد وأظهرها في الإسلام التشيع والتصوّف وكان من أثر ذلك أيضا أن يغمر الأدب العربي بالحكم الفارسية والقصص الفارسية والخيال الفارسي⁽¹⁰⁾.

كما رامت هذه الحركة الخطيرة ادخال عقائد وأفكار دينية بعيدة كلّ البعد عن الدّين الإسلام ي كفكرة الحلول والاتّحاد وعقيدة التناسخ التي بلا شك كانت تمثّل ركنا أساسيا من أركان الحركة الشعبية ولذلك غرض وهو الإساءة والتطاؤل على النّبي محمّد ﷺ بل على سائر الأنبياء والمرسلين؛ فقد جاء الشعويون بفكرة النبوة المستمرة والتي تعني أن النبوة فيض دائم لا ينقطع ناهيك عن عقيدة التأويل الباطني التي اتخذتها الشعبيّة مطية ووسيلة من وسائلها للوصول إلى أهدافها الحقيقية، وقد بيّن الشهرستاني خطرهم بالقول: «وأعلم أنّك لم ترى قوما من هؤلاء الشعبيّة ولا أعدى على دينه ولا أشدّ انتهاكا لعرضه ولا أطول نصبا ولا أقلّ غنما من أهل هذه النحلة»⁽¹¹⁾، وهو من وراء ذلك يريد أن يبيّن أن الشعبيّة حركة مبغضة لآل النّبي وأصحابه ممّن فتحوا الفتوح وقتلوا المجوس.

لأجل هذا عمل الشعويون على تزييف وتحريف الأحاديث النبوية ومحاربة أركان الإسلام التي جاء بها لخلق مجتمع جديد وقاموا بالعبث بكتب الفقه والفلسفة والأخلاق وشجعوا الناس على ارتكاب ما هو غير أخلاقي وكلّ ما يتنافى مع مقوّمات وأركان الدّين الإسلام ي ولأجل هذا جدّوا في تخريب التعاليم السّميحة وقاموا بتشويه المثل العليا والقيم الروحية للمجتمع العربي الإسلامي ونادوا بأفكار تتعارض مع روح الإسلام وترمي إلى تفكيك روابط

(10) راجع: أحمد أمين، فجر الإسلام، مؤسسة هنداوي، القاهرة-مصر، ط1، 2012، ص210 وما بعدها.

(11) الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبدالسلام محمّد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938، 29/3.

المجتمع وإضعافه وتحقيق ما ترنو إليه الشعبية؛ فبالإضافة إلى محاربتهم القيم وطعنهم في الأنساب حاربوا أيضا الكرم وحسن الوفادة وغيرها من القيم.

وعليه فالشعبوية حركة شاملة وعابرة لا تنحصر بزمان ولا مكان معينين وإنما هي قيم مخالفة وعدائية للقيم العربيّة وأنسابهم وحركة طعن في الثقافة والعربيّة فضلا عن دينها فلم تترك أصلا من أصولها إلا ونسبته إلى غيرهم وفي مثلهم العليا وعاداتهم وتقاليدهم الاجتماعية تصغيرا للشأن العرب ودينهم وهي ليست تنظيمًا معيّنًا لندرس ظروف نشأته أو حركة ثقافية لنبحث في مؤثراتها ومصادرها أو تيارا سياسيا لتتبع أسباب قيامه إنما هي سلوك عدائي اتخذ طابعا معقد غير سويّ وهنا تكمن خطورته لأن من شأنه أن يستمر طالما ظلت العقدة التي وراءه كامنة في أعماق الشخصية القومية فهي عقدة ضد الحضارة⁽¹²⁾.

وكانت الشعبية تمثل توجّها غير سليم يناقض المبادئ الإسلاميّة فابتعدوا كثيرا عن النصوص والأصول واستغلوا ظاهرة التصوّف وعملوا من خلالها من أجل الوصول إلى أغراضهم وقد اعتمدوا على عدة وسائل كان أبرزها استعمال مبدأ الحلول والاتحاد وفي ذلك يقول ابن تيمية: «وقالوا بالحلول المطلق والوحدة المطلقة والاتحاد المطلق»⁽¹³⁾، وهذه الفكرة هي من أخطر المبادئ التي اعتمدها غلاة الشعبية لهدم مبدأ الألوهية لأنهم برروا مقولتهم في الاتحاد المطلق في تأويل آيات القرآن الكريم.

ولم يقف الشعوييون عند الحلول إنما ذهبوا إلى تشبيه الله تعالى على هيئات يظهر بها ويكشف عن ذاته ومن مظاهر الصوفية الغالية المتمثلة في الشعبية ادعاء العشق والهيمنان في ذات الله وفي هؤلاء يقول ابن الجوزي: «ومن غلوهم... عشق الحقّ والهيمنان فيه فكأنهم قابلوا شخصا مستحسن الصورة فهاموا به وهؤلاء بين الكفر والبدعة ثم تشعبت بأقوام منهم طرق ففسدت عقائدهم»⁽¹⁴⁾. ولم يقف

(12) عماد عبد السلام رؤوف، الشعبية: محاولة لفهم جديد، بحوث الندوة القومية 42/1.

(13) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، تح: محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، القاهرة - مصر، 1341هـ، ص71.

(14) ابن الجوزي، تلبس إبليس، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط1، 2001، ص148.

غلو هؤلاء عند مبدا الوحدانية إنما توجهوا إلى بقية المبادئ الإسلامية وعملوا على هدمها وبخاصة الأساسية للإسلام من صوم وصلاة وزكاة وحج فهذه كلها تعتمد أساسا على الايمان بالله فإذا سقط الإيمان وأنتفى من الإنسان فإن هذه الأركان تعتبر لاغية لا وجود لها وهكذا يتبين أن الشيعوية تظاهرت بالتصوّف والزهد واتخذته أسلوبا لتحقيق مآربها الذاتية وهدم مبادئ الدين الإسلامي.

المطلب الثاني: أبرز الحركات الشيعوية

كان أبو مسلم الخراساني شخصا طموحا أدرك مدى طموحه كلّ من أبي العباس السفاح وأبي جعفر المنصور فعملا على التخلص منه خوفا على الدعوة العباسية. ولئن نجح أبو جعفر في القضاء عليه إلا أن ذكره بقيت بين الفرس في خراسان. وظهرت بعد مقتله حركات دينية وسياسية عنصرية غريبة عن الإسلام كان أصحابها يتظاهرون بالإسلام ويبطنون أهدافا دينية وسياسية مجوسية الغرض منها القضاء على الدولة العباسية بدرجة أولى ثم الإسلام عموما. لأجل هذه الغاية اتخذوا من أبي مسلم رمزا ووسيلة للتعبير عن سخطهم وكان منها:

أولا: الراوندية

ظهرت الراوندية في عهد أبي جعفر المنصور أي بعد فترة من مقتل أبو مسلم الخراساني ويبدو أنهم أرادوا البقاء مدة حتى يطمئن إليهم أبو جعفر نظرا لقلّة عددهم؛ فمن الطبيعي أن يكونوا على شكل تنظيم سريّ بادئ أمرهم. وكانوا يخوضون في مواضيع شتى تختص بالعقيدة والحكم. وكانوا قد اختلفوا في أمر أبي مسلم الخراساني «وافترقت هذه الفرقة في أمر أبي مسلم على مقلتين: فزعمت فرقة منهم تدعى الرّزامية أصحاب رجل يقال له رزام أن أبا مسلم قتل. وقالت فرقة أخرى يقال لها أبو مسلميّة: إنّ أبا مسلم حيّ لم يمت ويحكى عنهم استحلال لما لم يحلل لهم أسلافهم»⁽¹⁵⁾.

(15) الأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تح: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، بيروت- لبنان، 2005، 37/1.

كما زعموا أنَّ النَّبيَّ ﷺ قد نصَّ على إمامة العباس بن عبدالمطلب وقرّروا أنَّ الخلافة لا تكون إلّا في نسله إلى أن انتهوا إلى أبي جعفر المنصور. ينقل الطبري «أنَّ رجلا من الراوندية كان يقال له الأبلق، وكان أبرص، فتكلّم بالغلوّ، ودعا إليه، فزعم أنَّ الرّوح التي كانت في عيسى بن مريم صارت في علي بن أبي طالب، ثم في الأئمة، في واحد بعد واحد إلى إبراهيم بن محمّد، وأنّهم آلهة، واستحلّوا الحرمات. فكان الرجل منهم يدعو الجماعة منهم إلى منزله فيطعمهم ويسقيهم ويحملهم على امرأته، فبلغ ذلك أسد بن عبد الله، فقتلهم وصلبهم، فلم يزل ذلك فيهم إلى اليوم، فعبدوا أبا جعفر المنصور وصعدوا إلى الخضرَاء، فألقوا أنفسهم، كأنّهم يطرون، وخرج جماعتهم على النّاس بالسلاح، فأقبلوا يصيحون بأبي جعفر: أنت أنت! قال: فخرج إليهم بنفسه، فقاتلهم فأقبلوا يقولون وهم يقاتلون: أنت أنت. قال: فحكى لنا عن بعض مشيختنا أنّه نظر إلى جماعة الراوندية يرمون أنفسهم من الخضرَاء كأنّهم يطرون، فلا يبلغ أحدهم الأرض إلّا وقد تفتّت، وخرجت روحه»⁽¹⁶⁾.

اتسمت هذه الحركة بثلاثة دوافع أحدها سياسيّ والآخر عقديّ والآخر عنصريّ؛ فمن جهة ما هو سياسيّ عزم هؤلاء على الأخذ بثار أبي مسلم الخراساني من قاتله الخليفة أبو جعفر المنصور؛ فكان ظهورهم على السّاحة السياسيّة ثورة ضدّ نظام الحكم وضدّ النظام العباسي رأسا وما يمثّله من توجه سياسيّ نحو الحدّ من نفوذ الخراسانيين. أمّا من جهة ما هو عقدي فقد اشتقّت هذه الحركة مبادئها وأصولها من الخرميّة والمزدكية. واعتقد معتنقوها بإمامة أبو مسلم الخراساني وأزليته وأنّه لم يمت.

والحقيقة أنّها حركة فارسيّة مجوسيّة غايتها طمس معالم الحضارة الإسلاميّة ووقف تقدّم المسلمين. أمّا من ناحية ما هو عنصريّ فقد تطلّعوا إلى إعادة إحياء الدّولة الفارسيّة، وتقوية عنصرهم ضدّ العنصر العربي، بالرّغم من أنّ العبّاسيين خالفوا الأمويّين في سياستهم تجاه الموالى إلّا أنّ الفرس اعتبروا- منذ مقتل أبو

(16)) الطّبري: تاريخ الرّسل والملوك، دار التراث، بيروت - لبنان، ط1، 1387هـ 26/5.

مسلم-أن الدولة العباسية استمرار للدولة الأموية التي قامت أساسا على العناصر العربية.

ثانيا: المقتنعية

تنسب المقتنعية إلى «عطاء المقنع الذي ادعى الربوبية من طريق التناسخ، وربط الناس بالخوارق والأحوال الشيطانية والإخبار عن بعض المغيبات، حتى ضلّ بسببه خلق كثير. وادّعى أن الله تحوّل إلى صورة آدم، ولذلك أمر الملائكة بالسجود له، وأنه تحوّل إلى صورة نوح، ثم إبراهيم، وإلى حكماء الأوائل، ثم إلى صورة أبي مسلم صاحب الدعوة، ثم إليه، فعبدوه، وحاربوا دونه، مع ما شاهدوا من قبح صورته، وسماجة وجهه المشوه»⁽¹⁷⁾.

قال ابن خلدون (ت808هـ/1406م): كان هذا المقنع من أهل مرو ويسمى حكيما وهاشميا، وكان يقول بالتناسخ وأنّ الله خلق آدم فتحوّل في صورته ثم في صورة نوح ثم إلى أبي مسلم ثم إلى هاشم وهو المقنع. فظهر بخراسان وادّعى الإلهية واتخذ وجها من ذهب فجعله على وجهه فسَمّي المقنع، وأنكر قتل يحيى بن زيد وزعم أنّه يأخذ بثأره، وتبعه خلق عظيم من الناس وكانوا يسجدون له. وتحصّن بقلعة بسنام من رساتيق كشّ وكان قد ظهر ببخارى والصغد جماعة من المبيضة فاجتمعوا معه على الخلاف، وأعانهم كفّار الأتراك وأغاروا على المسلمين من ناحيتهم»⁽¹⁸⁾.

يظهر ممّا تقدّم أنّ المقنع ظهر بخراسان واتخذ من مرو مركزا لنشر دعوته معتقدا بأنّ روح الله قد حلّ في أبي مسلم الخراساني، وأنّه أعانه على الإطاحة ببني أمية كونهم من عصبية عربية. ولما كانت المقتنعية جزءا من الراوندية فإنّ من معتقداتهم أنّ أبا مسلم قد أضحى إلها بحلول روح الله فيه وأنّه حيّ لم يمّت وهم في انتظار عودته. كما ادّعوا أنّ أبا جعفر المنصور شبّه له أنّه قتل أبو مسلم ولكنّه قتل شيطانا تمثّل بصورته.

(17) الذهبي: سير أعلام النبلاء، 306/7-307.

(18) ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (تاريخ ابن خلدون)، تج: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت- لبنان، 2/ ط، 1988، 260/3-261.

وكان منطلق الدّعوة المَقْنَعِيَّة في منطقة كُشٍّ⁽¹⁹⁾ من بلاد خراسان، والتفّ حول زعيمهم المَقْنَع جمع كبير من أعداء الدّولة العبّاسيَّة من أتباع أبي مسلم الذين عرفوا باسم «المبيضة»⁽²⁰⁾، بإقليم خراسان وساعدهم الأتراك وغيرهم من البيزنطيين فبسطوا نفوذهم على مناطق واسعة في وقت وجيز، واستطاعوا أن يحققوا انتصارات على القوّات العبّاسيَّة التي عملت على التّضييق عليهم ومحاصرتهم حوالي أربعة أشهر، حتّى اضطرّ كثير من أتباع المَقْنَع إلى الاستسلام وطلب الأمان. وذكر المؤرّخون أنّ المَقْنَع بقي في قلّة من أصحابه وتفاوتوا في ذكر أخبار نهايته بين قائل بأنّه لمّا أيقن بالهلاك اضطرّ إلى الإلقاء بنفسه مع أهله في النّار.

كان لحركة المَقْنَع أهدافا سياسيَّة وأخرى دينيَّة. أمّا الأهداف السياسيَّة؛ فإنّ المَقْنَعِيَّة تعتبر امتدادا للراونديَّة الهادفة إلى إقامة كيان فارسي، ولهذا أيّده أتباع أبي مسلم والمنافحون عن قضيتّه. ودخل المبيضة في بخارى وصغد تحت لوائه وساهموا كلّهم في حركة احتجاج واسعة النّطاق ضدّ الدّولة العبّاسيَّة، إيماناً منهم بروح النّضال، والثّار لزعيمهم المفدى أبو مسلم.

أمّا من النّاحية الدّينيَّة فقد عمد المَقْنَع إلى إحياء تعاليم مزدك صاحب الدّعوة الإباحيَّة الهدامة للقيم والتي تحرّض على الفوضى. وتنادي بإشباع الغريزة ولا تأبه للعلاقات الأسريَّة «فأحلّ النّساء وأباح الأموال وجعل النّاس شركة فيهما كاشتراكهم في الماء والنّار والكلأ»⁽²¹⁾. كما أبطل التّكاليف الشرعيَّة وترفقت فكرة التناسخ عنده مع هدم أركان وقواعد الدّين الإسلامي.

ثالثاً: حركة سنباذ

ما إن توفيّ أبو مسلم الخراساني حتّى قامت بخراسان ثورة تطالب بدمه تزعمها رجل من نيسابور يدعى سنباذ. فاستجاب لدعوته كثير من النّاس. وزعم في مقرراته العقديَّة أنّ أبا مسلم لم يمت وهو حيّ سيخرج يوماً ليملاً الأرض

(19) كشّ: بالفتح ثمّ التّشديد: قرية على ثلاثة فراسخ من جرجان الحموي، ياقوت: معجم البلدان، دار صادر، بيروت - لبنان، ط1، 1995، 462/4.

(20) ابن خلدون، م.س.

(21) الشهرستاني: الملل والنحل، مؤسّسة الحلبي، 54/2.

عدلا بعد أن ملأها العباسيون والعرب جورا ويعيد الحقّ المغتصب. وقد «غلب حين خرج على نيسابور وقومس والريّ... ولمّا صار بالريّ قبض خزائن أبي مسلم... وكان عامّة أصحاب سبّاذ من الجبال»⁽²²⁾.

أعلن سبّاذ حركته في نيسابور مستغلاً مقتل أبا مسلم وقد بشر أتباعه بنهاية السّلطة العربيّة. وأعلن أنّه يريد هدم الكعبة وإعادة إحياء الدّولة الفارسيّة وتقوية عناصرها ومثلوا تهديداً حقيقياً للدولة العبّاسيّة وقتها؛ فلمّا سجن المنصور بعضهم عمدوا إلى تحطيم السّجن وأخرجوا أصحابهم وثاروا في وجه الخليفة الذي لم يتوانى في قتلهم والتّنكيل بهم.

خاتمة

انتهى البحث إلى عدّة نتائج أهمّها:

❖ تأكيد أن الحركة الشعبيّة قد بدأت في الفترة الأمويّة الأخيرة واندفعت بقوة في العصر العبّاسي وهي تمثل جانبا من محاولات شعوب غير عربيّة لضرب السلطان العربي عن طريق الفكر والعقيدة فهي في اندفاعها تتكشف عن صراع ثقافيّ دينيّ واسع.

❖ بيان أنّ الحركة الشعبيّة تمثّلت أهدافها في أمور أساسية متداخلة وهي تشويه مبادئ الإسلام وهدمها بكلّ الأساليب ومحاربة الأمة العربيّة والعمل على إزالة سلطاتها وتشويه حضارتها واستعادة السّلطة وإحياء الحضارة الفارسيّة الخرسانية.

❖ إبراز احتدام الصراع بين العرب والشعوبيين وتعرض الإسلام والكيان العربي لاختبار شديد وخروج العرب أشدّ تماسكا من ذي قبل وتبلور الفكرة العربيّة لديهم وانتصر الإسلام على الزندقة وشهد ازدهار علم الكلام.

وبعد هذا نؤكد أنّ هذا البحث محاولة أوليّة في معالجة أخطر حركة واجهها العرب بعد ظهور الإسلام لا أدعي بأنّي وقّيتها حقّها في هذا البحث ووقفت على

(22) الطّبري: تاريخ الرّسل والملوك، 495/7.

كلّ ما يتّصل بها من معلومات وأبحاث وكلّ ما أرجوه أن تكون هذه الدراسة خطوة في سبيل بحث هذه الحركة تعين من أراد تتبّعها.

قائمة المصادر والمراجع

- (1) أحمد أمين، فجر الإسلام، مؤسّسة هنداوي، القاهرة-مصر، ط1، 2012.
- (2) الأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تح: نعيم زرزور، المكتبة العصريّة، بيروت-لبنان، 2005.
- (3) ابن تيميه، مجموعة الرّسائل والمسائل، تح: محمّد رشيد رضا، مطبعة المنار، القاهرة-مصر، 1341هـ.
- (4) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة-مصر، ط / 7، 1988.
- (5) ابن الجوزي، تلبس إبليس، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 2001.
- (6) الحموي، ياقوت: معجم البلدان، دار صادر، بيروت-لبنان، ط1، 1995.
- (7) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط / 2، 1988.
- (8) الدويري، عبد العزيز، العصر العباسي الأوّل، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت-لبنان، ط2، 2009.
- (9) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرّجال، تح علي محمّد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنّشر، بيروت-لبنان، ط / 1، 1963.
- (10) الزركلي، الأعلام، دار العم للملايين، ط15، 2002.
- (11) محمّد عبد المنعم خفاجي، الأدب العربي وتاريخه في العصرين الأموي والعباسي، دار الجيل، بيروت-لبنان، 1990.
- (12) الطّبريّ: تاريخ الرّسل والملوك، دار التراث، بيروت-لبنان، ط1، 1387هـ.

- (13) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت-لبنان، ط3، 1414هـ.
- (14) ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، تح محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1980.

تجديد الخطاب القيمي وأثره في التعامل مع الآخر: فقه التنزيل وقواعد التقنين

الدكتور محمد عبد الله السيد

ملخص

إن مشروع تجديد الفكر الديني ليس مرتبطاً فقط بتغيير مستويات الخطاب المتأثر بمقتضيات الواقع حتى يصبح أكثر قبولاً لدى الناس، بل إن التجديد الفكري نفسه قائم على تجديد الفرد، وبالتالي تحريك المجتمع إلى الوعي براهنه الحضاري، وذلك حتى يتسنى إدراك الفجوة القائمة بين الموروث وبين ما هو مطلوب فعلاً، وفي هذا السياق نجد أنفسنا نقف أمام سؤال ملغز يفقد وضوحه كلما حاولنا مراوحته بينهما، وكذلك بين النظري والعملي، هذا السؤال يتناول مسألة الخطاب القيمي في التعامل مع الآخر ومقارباته الفقهية في الفكر، ومدى ملاءمته لطبيعة مجتمع العولمة والعلاقة بين المختلفين سواء داخل الوطن الواحد أو بين المجتمعات المتنوعة ثقافياً.

هذا الموضوع تبدو معالجته أقرب إلى الدراسات القانونية والسياسية، أو المقاربات الثقافية عموماً، لكن النصوص الشرعية الإسلامية وما حَفَّ بها من دراسات فقهية تضمّنت اجتهادات العلماء في مدونة ثرية عبر مختلف الأزمنة والأمكنة، إلا أن السؤال اليوم يبدو ملحاً مع تطوّر وسائل الاتصال وانفتاح المجتمعات على علاقات تلغي كلّ أنواع الحدود، سواء بين الأفراد أو المجتمعات أو المؤسسات، وكلها مواضيع تستدعي تجديداً في تصوراتنا

التشريعية، والتأسيس لها بفقّه يتجاوز المدرسية التقليدية دون التضحية بالشوايت المرجعية، ويتعاطى براهنية علمية وروح إحيائية في المنهج وفي طبيعة الخطاب وفي الأهداف، مراوحا بين فقه التنزيل وقواعد التقنين، ومستندا إلى الاقتراب الإيجابي من العلوم الإنسانية، مع الالتزام بالواقعية وتحقيق المصلحة العامة دون الإخلال بالضوابط العامة للشريعة، وذلك هو السبيل الأمثل لتأسيس خطاب التعايش مع الآخر، تحقيقا لعالمية الإسلام في ظل السيلان الهائل للمعلومات والمعاملات الاقتصادية والتبادل الثقافي بين المجتمعات.

قد تبدو إشكالية الموضوع مقبولة من خلال التساؤل عن إمكانية تجديد فقه التعامل مع الآخر بين التقنين والتنزيل تأصيلا ومعاصرة، لكن هل يمكن تسويغ الاستفادة من علوم ومعارف من خارج الموروث الذي ظل منذ قرون مسيحا بالتقديس من جهة، ومن جهة أخرى بالخوف من الانفلات خارج حدود الموروث... لتساءل من جديد إن كانت فكرة التعايش ذاتها تسمح لنا بإحياء فقه يقرّب بين المختلفين؟.

المصطلحات المفتاح: خطاب - فقه التعايش - التنزيل - الإحياء - التأصيل - المعاصرة.

Abstract:

The renewal of religious thought involves more than simply updating discourse to align with contemporary realities. True renewal requires individual transformation, empowering society to critically examine its present state and bridge the gap between tradition and current needs. This research addresses the complex question of how value-based discourse shapes our interactions with others, exploring its jurisprudential approaches in thought and its relevance to today's globalized world and the relationship between different people, whether within the same country or between culturally diverse societies.

While this topic might seem best suited to legal, political, or general cultural studies, Islamic Sharia texts and related jurisprudential scholarship offer a rich history of scholarly interpretation across time and place. However, the rapid development of communication technologies and the increasing interconnectedness of societies demand a renewed perspective. These developments blur traditional boundaries between individuals, communities, and institutions, necessitating a reassessment of our legislative frameworks. This requires a jurisprudence that moves beyond traditional scholasticism without abandoning core principles. It must embrace contemporary scholarship and adopt a revitalized approach to methodology, discourse, and objectives, balancing the jurisprudence of gradual application with the rules of codification. This approach should also draw upon relevant human sciences while remaining grounded in reality, prioritizing the public interest without compromising established Sharia principles. This is the most effective way to foster a discourse of coexistence, promoting the universality of Islam amidst the accelerating flow of information, economic exchange, and cultural interaction.

The central question of this research is how we can renew the jurisprudence of interacting with the other, balancing codification and gradual application, foundational principles and contemporaneity. But can we justify incorporating knowledge from outside the traditional Islamic scholarly heritage—a heritage often both sanctified and treated with apprehension regarding deviation? Ultimately, we must ask whether the very concept of coexistence can inspire a revitalized jurisprudence that fosters understanding and harmony between diverse people.

Keywords: Discourse on Interacting with the other, Jurisprudence of Coexistence, Gradual Application, Codification, Renewal, Revitalization, Foundational Principles, Contemporaneity.

مقدمة

يُعتبر موضوع التجديد جوهرية في سياقات أيّ مجتمع ينشد النموّ والتقدّم، بل والانتقال الاستراتيجي من مرحلة إلى أخرى، وهذا يتطلب تكاملاً في التغيير والتنمية المجتمعية في كل مجالات الحياة، ولا غرو أنّ الإسلام كان العنوان الأبرز للتجديد الحضاري طيلة قرون مضت، فهو مؤهل بطبيعته العلوية إلى مواكبة الواقع الإنساني ومعالجة قضايا وحاجاته، حتى يكون التجديد منطلقاً لتغيير إيجابي فعال لتحقيق النتائج التي تطمح إليها المجتمعات ضمن عالم متداخل في المعلومات والمعاملات يمتلك قدرة فائقة على التواصل وتبادل الثقافات، وهو ما يستوجب ترشيداً ضرورياً في استراتيجيات هذه التحوّلات الكبرى من حيث القواعد والآليات والأهداف، وإذ لا نعدّم الوسائل التي تمكّننا من التعاون بين الأفراد والمجتمعات والشعوب ودون حدود، إلا أننا نفتقر إلى تأسيس ذلك على قاعدة الخطاب القيمي الذي دعت إليه الشرائع ونبه إليه الحكماء والمصلحون في مراحل التاريخ المختلفة، ولقد حفلت النصوص الإسلامية بمثل هذه الحمولة الأخلاقية تنزيلاً، لتكون أصلاً في تقنين هذه القيم على أساس أخلاقي منضبط لخطاب الشرع وما تركه لنا أهل الفكر من المسلمين وغيرهم باعتبار أن المبادئ الأخلاقية مشترك إنساني غايته تمكين الأفراد والمجتمعات من التعايش السلمي بين المختلفين.

أهمية البحث

تتمثل أهمية البحث أساساً في تناوله لقضايا راهنية وملحة من قبيل طبيعة التجديد وضرورة تأسيسه على خطاب قيمي يسهّل عملية التعايش بين الأنا والآخر دون النظر إلى الاختلافات والانتماءات المختلفة.

أهداف البحث

رمت من خلال هذا الجهد إلى:

- التعريف بالقيم الأخلاقية ومكانتها في الشرع الإسلامي.

- أثر الخطاب القيمي في التواصل بين الأفراد والتماسك الاجتماعي.
- التعريف بأهمية القيم الأخلاقية بوصفها مشتركا إنسانيا تأسست عليه أهم الاتجاهات الفكرية الدينية كانت أم وضعية.
- الإشارة إلى ضرورة تأسيس التعايش بين المختلفين على تجديد الخطاب القيمي، في ظلّ هذه التحولات الاتصالية الكبرى.

منهج البحث

اعتمدت في كتابة هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي

إشكالية البحث

حاولت في هذا البحث الإجابة عن سؤال الأخلاق وإمكانياته في التقريب بين المختلفين، وتحصين العلاقات الإنسانية من تبعات ثورة الاتصالات الراهنة.

مخطط البحث

قمت بتأليف هذا البحث من خلال مقدمة وثلاثة مباحث كالآتي:

- طبيعة التجديد في النص الديني.
- خطاب التجديد بين الضرورة الفطرية والمطلب الشرعي.
- تجديد الخطاب القيمي وأثره على الأفراد والمجتمعات.

المبحث الأول: طبيعة التجديد فيه النص الديني بين الضرورة الفطرية والمطلب الشرعي

في مجتمعات عاشت ظروفًا صعبة وليس لها علوم مدونة عدا بعض القصائد التي نحتت حرارة الصحراء ووجدان الشعراء على جدران الكعبة، في هذه البيئة لا يمكن تصوّر ما ينتظره الناس من تحوّل حضاري تقتضيه سنن الله في حياة الإنسان، إذ بين فترة وأخرى يرسل الله من يجدّد طبيعة المجتمعات ويصلح ما أوقعه الناس من فساد، وكان من فضل الله أن أذن بنوع من التّغيير لم تألفه البشرية من قبل، إذ كانت آية التجديد هذه المرّة معجزة معرفيّة مثلها القرآن الكريم بحمولة

جمعت بين الهداية والأخلاق والعلم والتنظيم التشريعي والإخبار التاريخي، وكلّ ذلك في وعاء عقائدي على قاعدة التوحيد، فتأسست الرسالة ابتداء على العقل، وعليه فلا غرابة أن نجد أول آية تنزل بها الوحي الشريف تتصدّرة بكلمة ﴿أَقْرَأْ...﴾ [العلق: 1]، كما أننا نجد أن من أوائل السور نزولا سورة (القلم)، وقد صدرها تعالى بقوله: ﴿نَّ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: 1]، ولنا أن تصوّر أنّ هذه العبارات نزلت في أمة أمّية لا تكاد تقرأ ولا تكتب، ولا تفاضل فيها لا بالقرأة ولا بالكتابة، ويبقى تحليل ذلك أنها استشراف مرحلة جديدة من التأسيس المعرفي، ودعوة جادة إلى قراءة الآخر المختلف، والتمعّن فيما بلغته حضارته من معرفة، من أجل صياغة جديدة لمستقبل الإنسان على قاعدة التوحيد وما يدعو إليه من القيم الأخلاقية والتواصل الإيجابي بين الشعوب والمجتمعات، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13].

1 - التجديد ضرورة فطرية

إنّ الإنسان وجد نفسه في هذا الكون يبحث عن الاستقرار والأمن وتحقيق السعادة، وهذا دافع فطري ضروري، «فسنجد بأنّ الناس جميعا يتملّكهم نزوع باطن بالغ القوة نحو السعادة»⁽¹⁾، وهو ما يعزّز قدرة إرادة الإنسان للتغيير نحو الأفضل.

إنّ التجديد بما هو ضرورة إنسانية، ووظيفة تكليفية يتأسس عليها مفهوم الإنسان ذاته، وعليه فإنّ المسلم هو الأولى بتحقيق هذه الوظيفة على أكمل وجه، وذلك لأنه صاحب رسالة عالمية مهمتها توسيع دائرة العلاقات الإنسانية، وتحقيق السلم والعدل والتعايش في واقع له طبيعته وخصائصه، يقتضي فكرا مرنا مستوعبا لشروط العصر، «فالتجديد الفكري في الإسلام ليس نسخا أو تأسيسا لفكر جديد أو مجرد إحياء لفكر قديم، بل هو عملية تفاعل حيوي داخل فكر قائم لإعادة

(1) كانت (إمانويل): تأسيس ميتافيزيا الأخلاق، ترجمة، عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2002م، ص: 48.

اكتشافه وتطويره وفقا للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر»⁽²⁾، إذ أنّ التجديد بالأساس ضدّ التقليد، وهذا اللفظ الأخير نجد له عدّة دلالات اشتقاقية في اللغة، فأصله من (قلد) ونعني به الجمع واللّوي والإحاطة كالقلادة والتكليف⁽³⁾، وكلّها تحيل إلى التقييد والتبعية وعدم الاستقلال، وهو ما دعا إلى ذمه عند الكثيرين من أهل العلم، فقالوا: «التقليد التزام المكلف مذهب غيره بلا حجة»⁽⁴⁾، وهو ما دعا إلى تمييزه عن الاتّباع الذي يكون على بينة وبصيرة، فقالوا: «أما الاتّباع: فهو ما ثبت عليه الحجة»⁽⁵⁾، وقد اعتمدوا في ذلك على قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22]، وهو ذمّ من الله للمشركين الذين احتجّوا بأنهم مقلّدون لطريقة آبائهم، فكان توبيخا لهم على عدم البحث والاستدلال، وكذلك على قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: 18)، وإنما مدحهم باعتبار أنهم لمّا ثبت لديهم الدليل على صحة الحكم التزموا بالحق واتبعوه، لا أنهم قلّدوا غيرهم تقليدا أعمى.

إنّ طبيعة البحث توصل الإنسان إلى إدراك الحق وتحقيق المصالح، وتطوير الذات وتحسين طبيعة الحياة وكلّ ذلك استجابة للفطرة الإنسانيّة السليمة، وهذا بالذات ما تقتضيه فطرة التجديد التي جُبل عليها الإنسان، فالإنسان بما هو صاحب عقل مفكّر، فهو كذلك كائن عامل، دأبه صناعة واقع جديد، إذ أنّ طبيعة العمل الإنساني أنه يُقدّم عليه مختارا له، تدفعه إليه إرادة حرّة، برغم أنّ العمل، في ذاته من دوافع الفطرة التي يسعى الإنسان من خلالها للبقاء، وبرغم ما نلاحظه أحيانا من استكانة البعض إلى الخمول، بل وكراهية العمل، «وحين يدين بعض الناس قدرة الإنسان الفياضة، يزعمون أنهم يستهدفون جوهر العمل الإنساني، وهم في

(2) شبار (سعيد): مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1437هـ/2016م، ص: 55.

(3) انظر، الفيروز آبادي (مجد الدين): القاموس المحيط، تحقيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 1426هـ/2005م، ص: 312.

(4) الشثري (سعد بن ناصر): التقليد وأحكامه، دار الوطن، الرياض المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، 1416هـ، ص: 31.

(5) المرجع نفسه، ص: 31.

الحق لا يبلغون في حدود تحلي هذه الإدانة بأنها ذات قيمة سوى انحرافات العمل وضروب الانحطاط الذي يحرم العمل من صفته الإنسانية⁽⁶⁾، وما دام الإنسان بهذا الدافع الساعي إلى تعزيز حياته، وترقيتها بالعمل، فهو مجدّد بالضرورة، وإلاّ فإنّ ذلك ينزع عنه صفة الإنسانية.

2 - خطاب التجديد مطلب شرعي

لم يكتف المسلمون بعد النّبي ﷺ بما ورثوه عنه من نصوص شرعية وتعاليم السيرة، ولم يقتصروا على الظاهر من مرجعية الدّين الجديد، بل إنهم و«منذ اكتمال الوحي والتحاق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى، عكف المسلمون خلفا عن سلف على كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ تدبرا وتفكرا واستنباطا واستلهاما باعتبارهما مصدرَي التشريع الذّين ينبغي أن تُدار أمور الحياة كلّها وفقا لهدايتهما وإرشادهما»⁽⁷⁾، ومع التحوّلات التي شهدتها المجتمع المسلم تطوّرت المعارف وتجدّد الخطاب، واستوعب الفكر الوافد الثقافي بقيم التسامح والمرونة، ليصبح المسلمون مركز المعرفة الأوّل للإنسانية.

أ - خطاب التجديد في الإسلام أصل تأسيسية

ما فتى العلماء يجتهدون في البحث عن الحلول للإشكاليات المعرفية الطارئة وتنزيلها على مقتضى الأصول الفكرية ومتطلبات المجتمع الجديد، لتتنظم العلوم ويتمّ تدوينها وتأسيسها بضبط مصطلحاتها واتجاهاتها المعرفية وخاصة منهاجها، إذ «يُعتبر المنهج (Méthode) من أنفس ما اهتدى إليه العقل البشري عبر قرون متتالية من الكدح والمكابدة في المجال المعرفي»⁽⁸⁾.

(6) أرفون (هنري): فلسفة العمل، ترجمة، عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان/ باريس، فرنسا، ط2، 1989م، ص: 16.

(7) عبادي (أحمد): العلوم الإسلامية: بعض أهم الإشكالات وآفاق التجديد، ضمن كتاب جماعي (نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1441هـ/ 2019م، ص: 33.

(8) المرجع نفسه، ص: 34.

كان هذا التطور من أبرز سمات التجديد في المجال المعرفي الذي برز خاصة في العلوم الشرعية المختلفة، هذه العلوم التي لم تنضج منفصلة عن الإنسان وقضاياها الواقعية، فما لم تقم المعرفة بخدمة الإنسان وربطه بالعالم فإنها تفقد أبعادها القيمية وتفصل الإنسان عن وعيه بوظيفته الاستخلافية التي تتأسس على التفاعل الإيجابي بينه وبين ما حوله، إذ من خلال هذه الأهداف نضمن «سلامة مناهج التجسير بين الفكر والواقع وطرائقه وضبطهما ودقتهما وفاعليتهما»⁽⁹⁾.

الحقيقة أنّ الحديث عن التجديد المعرفي في الفكر الإسلامي يمثل إخراجاً قائم الذات، وذلك باعتبار أنّ المعارف الإسلامية ذات صلة وثيقة بالأصول المرجعية الممثلة في النصوص الشرعية، وتصور أي نوع من التجديد، قد يُخشى منه التأثير على هذه المرجعية، لكن إرادة التجديد يجب أن تتوفر لها قواعد منهجية سليمة تروم البناء المتبصر لا الهدم، إذ المطلوب هو «التجديد المنهجي المنظم الحكمي الذي تجنّد له الإرادات والمؤسسات تقعيداً وتنظيماً»⁽¹⁰⁾، لأنّ الفكر الإسلامي بالأساس قائم على أصول ثابتة، لكنه ليس ميتاً في حقبة تاريخية ماضوية، فهو لا ينفصل عن التاريخ، لكنه غير محنط فيه، إذ هو فكر حي وحيوي يقبل التجديد دون انبتات، وله تأثير إيجابي في تغيير الواقع وتطوير المجتمعات، إذ أنّ ما يُخشى من التجديد هو الوقوف على أحد الطرفين، إما المغالاة في التقليد المطلق بأقوال المتقدمين وآرائهم، أو التفريط في التأسيس على أحكام العقل دون سند شرعي، وما نرومه هو مشروع حضاري «يلتمس الحكمة من أي وعاء خرجت، ويقبل التجديد ويدعو إليه وينادي به، على أن يكون تجديداً في ظلّ الأصالة الإسلامية، يفرّق بين ما يجوز اقتباسه وما لا يجوز، ويميز بين ما يلائم وبين ما لا يلائم، شعارهم الجمع بين القديم النافع والجديد الصالح»⁽¹¹⁾.

(9) المرجع نفسه، ص: 34.

(10) المرجع نفسه، ص: 23.

(11) شبار (سعيد): مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، م.س، ص: 60.

ب - خطاب التجديد في الإسلام أصل اجتماعي

كان قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾ [البقرة: 30]، دليلاً بيناً على الدور الاجتماعي للإنسان بوصفه المكلف وحده بعمارة الأرض وتأسيس الحضارة ضمن مجتمعات متعايشة، وأنها إذا تناولنا موضوع التجديد فنحن نتحدث عن الإنسان بالضرورة، فهو المستخلف في الأرض والمسؤول عن عمارتها، كما قال تعالى: ﴿...هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61]، وهو المزود بالإرادة الحرة والقدرة على الفعل الموجه للاختيار الذاتي والاجتماعي، وهذه الخصائص لم تكن لغير هذا الكائن المتميز عن غيره بالعقل والإبداع، ولن يكون لوجوده قيمة دون أن يكون فاعلاً في الكون ومجدداً في كل المجالات، بوصفه عضواً فاعلاً في مجتمع حضاري، وعنه قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسٰنُ﴾ [الأحزاب: 72].

أكد القرآن على القيمة الأخلاقية في الخطاب، فجعل الصدق معياراً لمكانة الفرد في ميزان الإنسانية، فقال تعالى على لسان النبي عليه السلام: ﴿وَأَجْعَلِ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: 84]. أما على المستوى الاجتماعي فنجد في هذه الوصية التي كتبها علي بن أبي طالب رضي الله عنه لأحد عماله لَمَّا وُلَّاهُ على مصر معياراً تأسيسياً للأخلاق الاجتماعية، حيث حدّد له طبيعة الناس، فقال: «فإنهم صنفان، إمّا أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك، مثل الذي يعطيك الله من عفوه وصفوه»⁽¹²⁾.

لعلّ من أهمّ الدلالات على فاعلية الخطاب القيمي في التأسيس للخطاب الأخلاقي في المجتمع هو دستور المدينة، الذي جعله النبي ﷺ ميزاناً للجمع بين المسلمين واليهود والنصارى والمشرّكين الذين تتألفهم دولة المدينة، فكان بحقّ

(12) علي (بن أبي طالب): نهج البلاغة، جمع وتنسيق، الشريف الرضي، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط (د.ت)، الباب 2/ 622.

سبقاً قانونياً لإرساء ما يمكن أن نطلق عليه صفة المواطنة بين المختلفين الذين يضمهم كيان سياسي واحد، «وبهذا صارت وثيقة النبي ﷺ بين سكان المدينة، أوّل دستور ظهر في تاريخ دساتير العالم، منذ سنة 622م، بجزيرة العرب، ولم يظهر بعده دستور مدوّن إلّا لدى الغربيين في سنة 1215م، عندما وقّع الملك جون على العهد الأعظم المسمّى ب (المجنا كارتا) في بريطانيا»⁽¹³⁾، وقد مثلت هذه الوثيقة أرقى القيم في زمن كانت العلاقات بين الأمم والقبائل تحكمها الحروب والمغالبة، فأصبح هذا النمط من الخطاب فريداً يمثل التجديد في بنية حضارية إنسانية في ذلك العصر المتقدّم، وبرغم أنّ الحملات العدائية التي اجتهدت في تشويه صورة النبي ﷺ إلّا أنّ كثيراً من مفكرّي الغرب المتأخّرين راجعوا هذه الأخطاء التاريخية، فذكر بعضهم «أنه ليس هناك شخصية كبيرة في التاريخ حُطّ من قدرها في الغرب كمحمّد، وقد ظلّ محمّد زمناً طويلاً معروفاً في الغرب معرفة سيئة»⁽¹⁴⁾.

المبحث الثاني: تجديد الخطاب القيمي وأثره على الأفراد والمجتمعات

لا أحد يجادل في أهمية الأخلاق وأثرها في بناء المجتمعات وتقدّمها، بل إنه لا يمكن الحديث عن منعطفات إيجابية في التاريخ دون أن يكون للقيم الدور البارز في تحديد مقومات التجديد وضبط آلياته وأهدافه، ولقد أشار إلى أهمية ذلك القرآن الكريم، وأقوال الأنبياء، كما تطرّقت إليه أقلام الحكماء والمفكرين عبر العصور، بل ونجد الإسلام قد أكّد على العلاقة الوثيقة بين الدّين والأخلاق، إذ تعالى عن الأسباب التي كانت سبباً في استحقاق العقاب يوم القيامة: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلِينَ ۖ وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ ۖ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ۖ﴾ [المدثر: 43-46]، فكان التصنيف يجعل السبب الأول يتمثل في آية تتعلّق بالشرع، والسبب الثاني آياتان عن الأخلاق، والسبب

(13) Domesday Book to Magna Carta, 1087- 1216M Austin Laane Poole, Oxford University Press, Oxford ; England ; 1993, p.p: 459.

(14) Watt, W.M. Muhammad at Mecca, Oxford, Oxford University Press ; England ; 1953, p.94.

الآخر آية ذات صلة بالعقيدة، وهو ما يبرز لنا قيمة الخطاب القيمي في تحديد سلوك الأفراد والمجتمعات.

1 - أهمية الخطاب الأخلاقي بين التنزيل والتقنين

للأخلاق أكثر من تعريف، إذ لا تخلو ثقافة أو مجتمع من مباحث أخلاقية لها مدونة مفاهيمية تستجيب لطبيعة المجتمع وتطلعاته، وفي اللغة «الخُلُق هو السجية والطبع، ويقول الغزالي: إنّ الخُلُق هو عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا، سميت تلك الهيئة خُلُقًا حسنا، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي مصدر خُلُقًا سيئا»⁽¹⁵⁾، ولذلك كان أهم وصف وصف به القرآن النبي ﷺ هو حسن الخلق الموسوم في ذاته بالعظمة، إذ قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة القلم: 4].

أ - أهمية الخطاب القيمي فيه الإسلام

تتنزل القيم الأخلاقية في الإسلام منزلة عالية من جهة أصلها المرجعي ودورها في حياة الأفراد والمجتمعات، وذلك تأسيسا على الخطاب القرآني الذي جاء فيه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَنِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: 90]، وعلى قول النبي ﷺ: «وإنما بُعثت لأتمم صالح الأخلاق»⁽¹⁶⁾، والأصل أنّ كلّ القيم الأخلاقية التي تتحدد من خلالها العلاقات الإنسانية كليات لا يمكن التنازل عنها حتى يمكن التواصل والتعاون بين الناس والمجتمعات، ولعلّ أهم هذه الأسس القيمية تتمثل في:

- الأخلاق الفردية: نجدها في آيات كثيرة تمثل توجيها للفرد المسلم، حتى يرتقي بذاته إلى درجة تؤهله للصالح بوصفه عضوا اجتماعيا، منها ما هو

(15) الشرباصي (أحمد): موسوعة أخلاق القرآن، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1401هـ/ 1981م، مقدّمة المؤلف، 1/ط.

(16) البخاري (محمّد بن إسماعيل): الأدب المفرد، القاهرة، مصر، ط(د.ت)، حديث رقم: 273، ص: 78.

جهد شخصي نجده في قوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ ① وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ② فَكُ رَقَبَةً ③ أَوْ إِطْعَمُ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ﴿[البلد: 11-14]، ومنها ما يدعو إلى العفة مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَرِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ [النور: 30]، والدعوة إلى الصدق في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: 119]، وغير ذلك من أحكام التزكية والرفعة الأخلاقية، وكذلك النهي عن أضدادها والتنبيه إلى آثارها السلبية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [النحل: 105].

- الأخلاق الاجتماعية: تميّز الخطاب القرآني بالنهي عن الأخلاق المذمومة التي تسبب الأذى للآخرين منها قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ [طه: 111]، كما دعا القرآن الكريم إلى التعاون على الخير وترك التعاون على الشر، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2]، وأيضاً هناك حضور لقيمة العدل وما يلحق به من الرحمة والإحسان كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: 90].

- الأخلاق مع الآخر المختلف: أرسى الإسلام قواعد قيمة للتعامل مع الآخر، وهو ما سعى من خلاله إلى تبيئة الأخلاق في كل أنواع المعاملات ودون تمييز بين الفئات الاجتماعية المختلفة دينياً أو عرقياً، قال تعالى: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: 42]، كما أنّ النبي ﷺ أشاد بحلف الفضول الذي شهدته نصره للغرباء المظلومين، فقال: «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحبّ أن لي به حُمر النعم ولو أدعى به في الإسلام لأجبت»⁽¹⁷⁾.

(17) ابن الملقن (عمر بن علي): البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير، تحقيق، كوليبالي بازومانا، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1430هـ/ 2009م، 18/ 293-294.

ب - الخطاب القيمي وأثره في تجديد المؤسسات

إنّ القيم الأخلاقية تتكيف مع طبيعة المجتمعات، لكنّ فعاليتها لا تكتمل دون وعي جمعي بضرورة الانضباط إلى شروطها، وهذا لا يتسنى إلاّ بانسجام الأخلاق العامة مع الضوابط القانونية التي تمثل لها مؤسسات المجتمع، وذلك حتى يكون لها دور بناء في تجديد المجتمع والارتقاء به نحو تنمية مستدامة يسودها العدل والوئام المجتمعي، وذلك أنّ غاية كلّ مجتمع هي تحقيق السلم وتأمين أسباب العيش من أجل استقرار نفسي تطيب معه الحياة، وعليه فقد امتنّ الله على قريش بتوفير هذه الشروط فقال: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۖ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: 3-4].

برغم افتقار المكتبة العربيّة الحديثة إلى كتب في أخلاق العمل والمؤسسة بصفة عامة، إلاّ «أنّ مجال الأخلاق العملية في العالم الإسلامي ليس كمّا مهملاً كما يتصوّر البعض، بل إنّنا لنجد الاهتمام به في تراثنا الإسلامي من خلال كتابات ابن مسكويه، وابن حزم، والإمام الغزالي، والإمام الماوردي، والإمام السيوطي، وغيرهم من أعلام الأمة»⁽¹⁸⁾، وهؤلاء العلماء، وإن لم يخصصوا كتباً تهتم بفلسفة المهن والأعمال، وطرق الالتزام بأخلاقيها، إلاّ أنّ بحوثهم سواء كانت في القيم، أو في طرائق الحكم، أو ضوابط العمل، قد تركت لنا إشارات هامة عن هذا الجانب المهم في الفكر العملي، حيث «نجد الاهتمام بأخلاق المهنة متناثراً في بطون الكتب التراثية المهيّمة بالمهن المختلفة، فكتب الطب القديمة لا نعدّم فيها حديثاً عن أخلاق مهنة الطب، وهكذا الحال في المجالات والمهن الأخرى»⁽¹⁹⁾.

إنّ الواقع يخبرنا أنّنا لا نستطيع أن نلزم جميع الناس بالضابط الديني، لأنّ ردع الدّين مؤجّل بينما يلتزمون بالقوانين لأنّ نفاذها عاجل، وهو ما تنبه إليه الغرب وأولوه اهتماماً بالغاً، فكانت له نتائج إيجابية في تحقيق استقرار اجتماعي هام، لكنّ هذه النتائج لم تخل من الثغرات الأخلاقية، وهو ما يدعونا إلى التفكير في

(18) البيومي (عبد الرحيم): أخلاق المهنة في الإسلام، ضمن حولية كلية الدراسات الإسلاميّة للبنات، الإسكندرية، مصر، ص: 1201. (<https://urlz.fr/pjGK>).

(19) المرجع نفسه، ص: 1201.

تأسيس منظومة قانونية بمعايير قيمية ذات مرجعية دينية تدعو إلى العدل والتسامح وعدم التمييز بين الأنا والآخر، وهو ما يدعو إلى «ضرورة العمل على صياغة مواثيق أخلاقية لجميع المهن، حيث يُمثل الالتزام بها ضمانا لاحترام أخلاقيات العمل، التأكيد على قيمة وحقوق الإنسان»⁽²⁰⁾، إذ لا يمكننا أن نجد اتجاهات المجتمع العملية دون الاهتمام بالإنسان الذي يطمح بطبيعته الفطرية إلى الاندماج الاجتماعي، والتفاعل مع الآخر، لكن دون المسّ من حقوقه الضرورية، وهو ما يتسع له التقنين الأخلاقي من خلال منظومة إلزامية، لكن بمرجعية أخلاقية تستوعب الأنا والآخر.

2 - تجديد الخطاب القيمى وأثره على التعايش مع الآخر

إننا لا نسعى من خلال ترقية الخطاب القيمى إلى الرّفع فقط من مستوى مجتمعاتنا، فذلك مطلب لا اختلاف حوله، لكن ما نلاحظه أنّ الاختلافات التي تظهر بين البلدان من فترة لأخرى، إنّما أساسها غياب القيم الأخلاقية في المعاملات بين الأطراف المختلفة، وخاصّة ما يثار حول مسألة الهوية من إسقاطات لتبرير العدوان على الآخرين، مع أنّ دعوة الدين لا لبس فيها نحو إرساء تواصل إنسانى تأسيسا على وحدة الأصل، وبناء للمصالح المشتركة، ونجد ذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]، ويقول تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34]، فهذا هو خطاب للفرد، أن يتسامح مع الناس ويسعهم بصدرة وخلقته.

أ - الخطاب القيمى مشترك إنسانى

لا يختلف الناس حول الثوابت الأخلاقية المشتركة التي يؤمن الجميع بأنها الكفيلة بتحقيق التعايش بين الشعوب والمجتمعات والأفراد، وسواء كانت

(20) محمّد الأمير (عبد الباسط): إضاءات حول أخلاقيات المهنة وآدابها، ضمن مجلة كلية الآداب، جامعة الزاوية، ليبيا، العدد 20، سنة: 2015م، 1/ 140.

مصادر هذه القيم دينية أو وضعية، فإن أغلبها يصبّ لصالح الإنسان وتحقيق سعادته في هذه الحياة، وقد تختلف الآليات، لكن تبقى الغايات متقاربة، فدعوة الإسلام إلى التعايش مع الآخر كانت أولوية دينية، بل كانت دعوته الأخلاقية حتى إلى التعامل الإيجابي مع المختلفين في العقيدة، وقد قال تعالى في هذا السياق: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتِلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8]، وذلك لأن الأخلاق هي وعاء الدين، وقيمها علوية، وهو ما تأسست عليه أهم الاتجاهات في الفلسفة العملية، إذ نجد ذلك في فلسفة الواجب الأخلاقي للفيلسوف أمانويل كانت الذي أسس القيم على العقل، فنجده يقول: «كما سيتعين عليّ تبعا لذلك أن أعدّ قوانين العالم المعقول أوامر أخلاقية بالنسبة لي، والأفعال المطابقة لهذا المبدأ واجبات»⁽²¹⁾، ومعلوم أنّ العقل إذا كان سليما معافى من التشوّهات، فإن كثيرا من الفلاسفة والعلماء يرونه أخا للشرعية.

إذا كان هناك من يرى أنّ العقل هو المشرّع في الأخلاق، فهناك من يعتبر أنّ المجتمع مصدر أخلاقيّ أيضا، وليس ذلك غريبا، فنحن نجد كلمات مثل (العرف) و(المعروف) تتكرّر في القرآن الكريم، وقد تنبّه إلى هذه القيمة مفكّرون متأخرون، فمنهم من يرى برغم مرجعيته اللادينية أنّ القيم تتحدّد اجتماعيا فيقول: «والحياة هي أن ننسجم مع العالم الماديّ المحيط بنا، ومع العالم الاجتماعي الذي نندمج فيه أعضاء»⁽²²⁾، والمجتمع قوة تقضي على الفرد بالخضوع لإرادته القيمية رغم النزوع الفردي المستمر للتحرر من قيود الآخرين، لكن المحيط الاجتماعي يكون ضابطا أخلاقيا إذا غاب وازع الدين وسلطان الضمير، أو يكون مكمّلا لهما إذا كانا حاضرين، «فللخضوع للنظام إذن فائدته لا من أجل صالح المجتمع فحسب، وليس فقط بوصفه وسيلة لا غناء عنها ولا يتمّ بدونها تعاون منتظم، وإنّما لصالح الفرد أيضا»⁽²³⁾، وهكذا ومهما تعدّدت مصادر الأخلاق، فكّل الناس متفقون

(21) كانت (أمانويل): تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، م.س، ص: 162.

(22) دوركايم (إميل): التربية الأخلاقية، ترجمة، السيد محمّد بدوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2015م، ص: 48.

(23) دوركايم (إميل): التربية الأخلاقية، م.س، ص: 49.

على قوّة تأثيرها في السلوك الإنساني، وأثرها في كلّ مجالات الحياة للأفراد والمجتمعات، وذلك بوصفها مشتركا إنسانيا تتأسس عليه الحضارات وتتجدد من خلاله المجتمعات.

ب - تجديد الخطاب القيميّ أصل للتعايش مع الآخر

يعتبر التعايش مع الآخر فكرة جوهرية للمجتمعات الإنسانيّة، فغياب هذه المسألة لا يمكن تحقيق أيّ تقدم في مجالات الحياة، وعليه وبالرغم ممّا نشاهده، أو تعرضه لنا صحف التاريخ من نزاعات وحروب، إلّا أنّ فكرة التعايش السلمي بين البشر لم تغب يوما عن أذهان الحكماء والمصلحين، والتعايش هو أن يعيش الناس مع بعضهم، «وعايشه: عاش معه، كقولك عاشه»⁽²⁴⁾، و(التعايش) يفيد مزيد التفاعل والاحتكاك الإيجابي الذي يتأسس على قواعد الاحترام، وتبادل المصالح، وقد عرّفه بعضهم بأنّه «اجتماع مجموعة من الناس في مكان معين، تربطهم وسائل العيش من المطعم والمشرب وأساسيات الحياة، بغضّ النظر عن الدّين والانتماءات الأخرى، يُعرف كلّ منها بحق الآخر دون اندماج وانصهار»⁽²⁵⁾.

كان النّبي ﷺ أوّل من ضرب المثل الأعلى في التعايش مع الآخرين، وقد كان أكمل الناس أخلاقا بشهادة القرآن، حيث زكّاه ربه بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]، ولعمري فقد كان الرسول ﷺ يقبل الهدية، ولو من غير المسلم توثيقا لقيم التعايش والتواصل الإيجابي، وقد روى أنس «أنّ أكيدر دومة أهدى إلى النّبي ﷺ»⁽²⁶⁾، والآثار في تبادل الهدايا بين المسلمين وغيرهم كثيرة، وهي من الأخلاق التي تدعو إلى حسن المعاشرة والتواصل بالمعروف الذي كان منهج النّبي ﷺ في إرساء قيم اجتماعية تضمن حياة كريمة لكلّ فئات المجتمع وطوائفه.

(24) ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط4، 2005م، 352/10.
(25) الكبيسي (صحي أفندي): الوسائل الاقتصادية في التعايش مع غير المسلمين في الفقه الإسلامي، ضمن مجلة: مداد الآداب، الجامعة العراقية، كلية أصول الدين، بغداد، العراق، العدد: 3، سنة: 2012م، ص: 324.

(26) البخاري (محمّد بن إسماعيل): صحيح البخاري، م.س، حديث رقم: 2616، 2/ 144.

إنّ العالم اليوم وما يشهده من التوتر، في حاجة ماسة إلى تجديد الخطاب القيمي في كلّ مجالات المعاملات البينية للدول والشعوب، والخطر الكبير الذي يهدّد البشرية جمعاء، هو عدم التصالح مع القيم الأخلاقية، ولقد ذكّر النبي ﷺ بحسن المعاملة مع غير المسلمين، فقبل منهم الهدية وتعامل معهم بالبيع والشراء⁽²⁷⁾، كما روي عن عائشة رضي الله عنها «أنّ النبي ﷺ اشترى من يهودي طعاما إلى أجل معلوم، وارتهن منه درعا من حديد»⁽²⁸⁾، كما اتخذ النبي ﷺ وأبو بكر رضي الله عنه أجيرا من بني الدليل، ثمّ من بني عبد بن عدي⁽²⁹⁾، وإذا كانت هذه القيم في التعامل مع الآخر المختلف في الهوية والدين هي التي أسست أمة من أعظم الأمم فأشرقت على البشرية بالعدل والرحمة، فالأولى اليوم أن يتجدد الخطاب الأخلاقي بين المجتمعات الإنسانيّة، خاصة وأنّ تقنيات التواصل أصبحت متاحة لكلّ فرد، فالمجتمع الأخلاقي الجديد يمتلك في قطعة إلكترونية صغيرة حمولة ثقافية متداخلة، ومتدفقة لا تقيد الجغرافيا ولا التاريخ ولا الدين، وليس هناك من حلول حقيقية إلاّ بتجديد الخطاب القيمي في الثقافة والمعرفة والاقتصاد والسياسة، وفي كلّ أنماط التعامل بين الأفراد والشعوب.

خاتمة

مثّل الخطاب القيمي المدخل الرئيسي للبناء الحضاري في كلّ مراحل الوجود الإنساني، وبالأخص مع ظهور الإسلام، حيث كانت دعوة القرآن والسنة وكذلك السيرة النبوية إلى تأسيس المعاملات وتبادل المصالح وبناء العلاقات بين الناس، المسلمين فيما بينهم، وفيما بينهم وبين الآخرين على خطاب قيمي لا لبس فيه، ومع تطوّر الحياة وما يشهده العالم اليوم من توترات، وثورة في الاتصالات، والسيولة الثقافية المتهافنة، يجد العالم نفسه أمام ضرورة ملحة لتجديد الخطاب القيمي وجعله معيارا للعلاقات سواء في المجتمع الواحد، أو التأسيس للتعاش مع الآخر، وهو ما جعلني أخلص إلى بعض النتائج والتوصيات من أهمها:

(27) انظر، المصدر نفسه، حديث رقم: 2216، 38/2-39.

(28) المصدر نفسه، حديث رقم: 2251، 46/2.

(29) انظر، المصدر نفسه، حديث رقم: 2263، 49/2.

النتائج

- أصل الخطاب الإسلامي أخلاقي.
- مثل الإسلام خطاباً تجديدياً في كل مجالات الحياة.
- مثل الخطاب القيمي مشتركاً إنسانياً قامت عليه الفلسفة العملية للحضارات الإنسانية.
- الخطاب القيمي أساس في التعايش مع الآخر أفراداً ومجتمعات.
- غياب القيمي يهدد مجتمع المعرفة الجديد بمزيد التفكك وإثارة الخلافات بين الأنا والآخر.

التوصيات

- ضرورة العمل على استكشاف البنية المرجعية لأنماط الخطاب القيمي الذي تأسست عليه التحولات الكبرى في التاريخ الإنساني.
- إعادة ضبط المفاهيم والمصطلحات القيمة وتضمينها في المراحل الدراسية المختلفة حتى نحصن الأجيال الجديدة من الانفصام الأخلاقي.
- تضمين ثقافة الحوار والتعايش في البرامج التعليمية المختلفة لنؤمن تواصلًا سلمياً بين الأفراد والمجتمعات.
- قراءة الموروث قراءة حضارية قيمة تجعلنا نستفيد من شروط التجديد والتلاقح الحضاري الإيجابي.
- قراءة الآخر قراءة موضوعية بناءة تستهدف فتح قنوات التعاون والحوار بين الأنا والآخر.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

كتب الحديث

- 1 - البخاري (محمّد بن إسماعيل): الأدب المفرد، تحقيق، محمّد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ط(د.ت).
- 2 - البخاري (محمّد بن إسماعيل): صحيح البخاري، دار المختار العربي، الجزائر، الجمهورية الجزائرية، ط(د.ع).
- 3 - ابن الملقن (عمر بن علي): البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير، تحقيق، كوليبالي بازومانا، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1430هـ / 2009م.

كتب

- 4 - أرفون (هنري): فلسفة العمل، ترجمة، عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان / باريس، فرنسا، ط2، 1989م.
- 5 - دوركايم (إميل): التربية الأخلاقية، ترجمة، السيد محمّد بدوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2015م.
- 6 - شبار (سعيد): مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1437هـ / 2016م.
- 7 - الشثري (سعد بن ناصر): التقليد وأحكامه، دار الوطن، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1، 1416هـ.
- 8 - الشرباصي (أحمد): موسوعة أخلاق القرآن، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1401هـ / 1981م.
- 9 - عبادي (أحمد): العلوم الإسلامية: بعض أهم الإشكالات وآفاق التجديد، ضمن كتاب جماعي (نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1441هـ / 2019م.

- 10 - علي (بن أبي طالب): نهج البلاغة، جمع وتنسيق، الشريف الرضي، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط (د.ت).
- 11 - الفيروز آبادي (مجد الدين): القاموس المحيط، تحقيق، تحقيق مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 1426هـ / 2005م.
- 12 - كانت (إمانويل): تأسيس ميتافيزيا الأخلاق، ترجمة، عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2002م.
- 13 - ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط4، 2005م.

مجلات

- 14 - الكبيسي (صبحي أفندي): الوسائل الاقتصادية في التعايش مع غير المسلمين في الفقه الإسلامي، ضمن مجلة: مداد الآداب، الجامعة العراقية، كلية أصول الدين، بغداد، العراق، العدد: 3، سنة: 2012م.
- 15 - محمد الأمير (عبد الباسط): إضاءات حول أخلاقيات المهنة وآدابها، ضمن مجلة كلية الآداب، جامعة الزاوية، ليبيا، العدد20، سنة: 2015م.

مراجع أجنبية

- 16- Domesday Book to Magna Carta, 1087- 1216M Austin Laane Poole, Oxford University Press, Oxford ; England ; 1993.
- 17- Watt, W.M. Muhammad at Mecca, Oxford, Oxford University Press ; England ; 1953.

مواقع إلكترونية

- 18 - البيومي (عبد الرحيم): أخلاق المهنة في الإسلام، ضمن حولية كلية الدراسات الإسلامية للبنات، الإسكندرية، مصر، ص: 1201. (<https://urlz.fr/pjGK>).

اللغة العربية والاستثمار في الذكاء الاصطناعي «البعد الحضاري والهوية الثقافية»

الدكتور الفاضل الكثيري

جامعة الزيتونة، تونس

ملخص

اللغة العربية في ظاهرها ظاهرة إنسانية تواصلية وفي جوهرها معان قرآنية، لم يبلغ أي قاموس في اللغات الحديثة والقديمة قاموسها التي تجاوزت (12) اثنتي عشرة مليون مفردة

والبحث هنا يركز على كيفية استثمار هذه الثروة اللفظية في التعريب والتواصل واختيار الألفاظ لمواكبة العلوم وفق ما تقتضيه مجالات الذكاء الاصطناعي (AI)، إن ثراء معجمنا اللغوي قادر على إمدادنا بما يحقق المساهمة اللغوية على المستوى الحضاري في آلية التفاعل اللغوية وجغرافية اللغة التي تجاوزت الفعل السياسي لتفتح أفقا أخرى؛ وبخاصة إذا وقع استثمار الذكاء الاصطناعي بشكل فعال؛ وهي فرصة المؤسسات والجهات التي تريد الانبعاث بشكل حضاري وثقافي وفق معادلات جديدة في فرض الإرادات وتأكيد الهويات.

الكلمات المفتاح: الأنساق - القواعد التوليدية - لغة البرمجة - الذكاء الاصطناعي - العقل البشري.

Abstract

The Arabic language, in its appearance, is a communicative human phenomenon, and in its essence there are Quranic meanings.

No dictionary in modern or ancient languages has reached its dictionary which exceeds 12 million words.

The research here focuses on how to invest this verbal wealth in Arabization, communication, and choosing words to keep pace with science as required by the fields of artificial intelligence (A.I).

Key Words: Structures - Generative Grammar – Programming Language - Artificial Intelligence - Human Mind.

مقدمة

يندرج هذا البحث: «اللغة والذكاء الاصطناعي البعد الحضاري والهوية اللغوية؛ في إطار الدراسات الحديثة التي تتعلق بقضايا تقنية معاصرة، فرضت نفسها على حياتنا اليومية من خلال منجزات الثورات العلمية الحديثة بما فيها الذكاء الاصطناعي. وقد تناولت اللغة من خلال التعريفات المعجمية عند علماء العرب، كما تطرقت إلى ما قدمه علماء اللسانيات في الغرب مثل دوسوسير وتشومسكي وغيرهم، وما أنجزوه في البحث اللغوي. وبين القدماء والمعاصرين تجلّت معالم العبقریات في الدرس اللغوي. وقد هدفت الدراسة إلى البحث في اللغة كونها وسيلة متقدمة لترجمة الذكاء الإنساني من ناحية، وكيفية الاستفادة من الذكاء الاصطناعي في مواكبة عالم البرمجيات الحديثة من جهة أخرى. هنا يبدو التماهي واضحاً بين اللغة والذكاء بمستوييه؛ البشري والاصطناعي، وبخاصة أن الأخير أصبح مجالاً متقدماً في الاستثمار العلمي.

وبما أن اللغة العربية تتجاوز مسألة التواصل لتكون أحد العناصر الرئيسة في هويتنا العربية وحضارتنا الإسلامية والحامل المنطوق لثرائنا الفكري والأدبي والاجتماعي، فإن أهمية استثمارها في الذكاء الاصطناعي لها أبعاد استراتيجية في النهوض بها، وتفعيل دورها في استعادة مكانتها الريادية في العلوم والمعارف، من خلال قاموسها اللغوي الغني وطبيعتها كونها لغة اشتقاق لها المرونة الكافية في تعريب المفردات الدخيلة.

ومن هذا المنطلق لم يحتّم علينا الذكاء الاصطناعي إشكاليات تتعلق بقابلية العربيّة لمواكبة موجة الحداثة، بل جعلنا أمام تحدٍ في تفعيل دورها. فما هي الخطوات المهمة للانتقال بلغتنا من مجرد لغة متداولة بين العرب إلى لغة كونية تقتحم المجالات العلمية، ولا يستغنى عنها العالم في كل الميادين؟

إنّ عرض الدراسات التي تناولت مثل هذا الموضوع قليلة ومتشظية نظرا لحداثة البحث فيه، ولم تصلنا سوى بعض المقالات المنتشرة في وسائل التواصل الاجتماعي والكتب القليلة مثل كتاب اللّغة العربيّة الذكاء الاصطناعي الصادر دار زوين ترجمة علاء طعيمة؛ وهو كتاب يتناول توليد القصائد العربيّة وتحليل المشاعر العربيّة والتلخيص التلقائي للنّص العربي، وكتاب في ترجمة النصوص وغيرها من المشاريع.

وبما أنّ الموضوع مرتكز على ثنائية اللغة والذكاء الاصطناعي من جهة وبعد الحضارة والهوية من جهة أخرى إنني اعتمدت المنهج الوصفي واستعنت بالتحليل والمقارنة، مقسما البحث إلى ثلاثة مباحث تناولت في الأول اللغة وتعريفاتها، وفي الثاني الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي، وفي الثالث بعدي الحضارة والهوية وأهمية كل ذلك في إثراء هذه الدّراسة.

المبحث الأول: اللّغة العربيّة والاستثمار فيه الذكاء الاصطناعي

يجتمع في هذا العنوان خاصيتان يتفرد بهما الإنسان عن غيره من المخلوقات، ومن ثمّ يأتي الاستثمار فيهما، فيصبح التّمييز عن المخلوقات الأخرى تمايزا بين الأفراد أنفسهم. فاللّغة ميزة خاصة بالمجتمعات البشرية؛ فردا وجماعة، ولتأكيد ذلك قال بعض الحكماء: «إنّ الإنسان لغوي بطبعه، وعليه فهو كائن لغوي»⁽¹⁾، وبما أنّ الإنسان يتميز عن باقي الكائنات بالعقل واكتساب المعرفة، فهو كائن ثقافي بامتياز، إذ تتجلى ثقافته في العديد من مظاهر الأعمال والنّشاطات وفق الذكاء والتّعبير باللّغة؛ وهما في مقدمة الميزات الرّبانية التي استودعها الله عزّ

(1) ليفي ستراوس، كلود: الأنثروبولوجيا البنيوية، دار الشرق للطباعة والنشر، بيروت 1993م، ص: 47.

وجلّ في المخلوق البشري. ولتوضيح ذلك لابدّ من تناول ميزة هاتين الميزتين وفق ما ورد في المعاجم وفي الدراسات البحثية.

أولاً: اللغة بين التعريف المعجمي والاصطلاح

تعددت التعريفات الواردة في الكتب للغة؛ سواء أكانت قديمة أو حديثة، فمن التعريفات القديمة عند علمائنا ما أورده ابن جنّي بأنّها «أصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم»⁽²⁾، قال الأزهري: «اللغة من الأسماء الناقصة، وأصلها لغوة من لغا إذا تكلم لغوا»⁽³⁾ و«اللغة هي اللّسن»⁽⁴⁾، وهي كما أراها ميزة إنسانية وترجمان الفكر إلى صوت له دلالة أو هي «نسق من الإشارات والرّموز»⁽⁵⁾.

وصنفها ابن خلدون بقوله: «اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصده، وتلك العبارة فعل لسانی ناشئ عن إفادة الكلام، فلا بدّ أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها؛ وهو اللّسان في كل أمة بحسب اصطلاحه»⁽⁶⁾، ويضيف صاحب القول: «واعلم أنّ اللّغات كلّها ملكات شبيهة بالصناعة إذ هي ملكات في اللّسان للعبارة عن المعاني، وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنّما هو بالنظر إلى التراكيب»⁽⁷⁾.

ثانياً: التعريفات المعاصرة

عرّف المحدثون - وخاصة الغربيون منهم - اللغة انطلاقاً من الكيانات الصوتية، فقال كارول تشومسكي (Carroll) «إنّ اللغة هي نظام بنيوي من الأصوات العرفية المنطوقة (Structural system arbitrary vocal sounds)، ومن تتابعات

(2) ابن الجنّي، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008م، ص 17.

(3) الأزهري: محمّد بن أحمد، أبو منصور (ت 370هـ) تهذيب اللغة، المحقق: محمّد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت ص: 25.

(4) ابن منظور، مكرم: لسان العرب. دار صادر، بيروت، 1986م، مادة لغو.

(5) The American Heritage: Dictionary of the English Language p: 112.

(6) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، دار إحياء التراث للطباعة والنشر، بيروت، 2015 م، ص: 185.

(7) ابن خلدون، عبد الرحمن: المصدر نفسه، ص: 185.

الأصوات (sequences of sounds) التي تستخدم أو التي يمكن أن تستخدم في التعامل بين الأفراد (Interpersonal communication) عند مجموعة من البشر، ويصنف الأشياء والأحداث والعمليات التي تتم في البيئة الإنسانية⁽⁸⁾.

والحقيقة أن هذا التعريف قد انتقل إلى التركيز على الأصوات التواصلية بين الأفراد في بيئة معينة، وهو قريب من تعريف ابن جني الذي رأى اللغة جماعية، ولا تعد كذلك إلا إذا عبر بها قوم من الأقوام.

وتطورت الدراسات للغة فعدها لفي ستراوس ظاهرة ثقافية بامتياز؛ وهي «العلامة المميزة للثقافة عن الطبيعة»⁽⁹⁾.

أمّا دي سوسير فقد عرف اللغة من خلال التفريق بين اللغة واللسان والكلام، وهذا تجريد مثالي للتمييز بين هذه المصطلحات، فرأى أن «اللغة ظاهرة إنسانية ونظام منظم يمكن رؤيته بشكل متزامن»⁽¹⁰⁾. وجعل الدلالة والبدال والمدلول مؤشرات مهمة في بناء نظريته اللسانية.

أمّا تشومسكي فيرى أن «اللغة بناء الجمل التي يمكن إنشاؤها باستخدام قواعد النحو التحويلي»⁽¹¹⁾، وقد صاغ تشومسكي نظريته وفقاً لثلاث قواعد:

- القواعد التوليدية، وهي جهاز يحتوي على أبجدية رموز هي بمثابة المعجم اللغوي.

- القواعد التحويلية فتمكننا من «تحويل الجملة إلى جملة أخرى تشابه معناها في المعنى»⁽¹²⁾.

(8) كارول، تشومسكي: دراسة اللغة، ترجمة: فهمي حجازي، مركز الترجمة، القاهرة، ص: 9.

(9) ليفي ستراوس، كلود: الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006م.

(10) دي سوسير فرديناد: محاضرات في الألسنية العامة، دار المشرق، بيروت، ص: 24.

(11) تشومسكي، نعوم: النحو التحويلي، ص: 25.

(12) تشومسكي، نعوم: الأدب واللغة، ص: 48.

- القواعد الصوتية الصرفية؛ وهي تعنى بتحويل المورفيمات إلى سلسلة فونيمات»⁽¹³⁾ أي «إعادة كتابة العناصر كما تنطق»⁽¹⁴⁾. أمّا في ما يخص مصدرية اللغة، فقد ذهب معظم علماء اللغة على أنّها إلهام من عند الله عز وجلّ مستندين إلى قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة، الآية 31 - 32).

وكلام الملائكة فيه تنزيه عن «الاعتراض على الله»، «لأن الله تعالى أخبرهم قبل هذه الآية أنّه جاعل في الأرض خليفة، وأعلمهم ذلك؛ فكانهم قالوا إنّك أعلمتنا أنهم يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، فقلنا لك أتجعل فيها من يفسد فيها، وأمّا هذه الأسماء فإنّك ما أعلمتنا كيفيتها فكيف نعلمها؟»⁽¹⁵⁾ وبقطع النظر عن التفسيرات فالنص واضح في أن الإنس والملائكة تلقوا علم اللغة من الله تعالى، وهذا رأي وارد في التفسير.

وهذه النظرية قديمة، قد لاقت قبولا كبيرا بين أصحاب الديانات، مستدلين بالآيات القرآنية وأو نصوص أخرى من الموروثات الثقافية، والمسألة ليس فيها موارد فاللغة الدلالية الأولى كانت من تعاليم الحق، والله تعالى خلق الإنسان لغويا بطبعه وجعلها انعكاسا لفكره.

وذهب قلة من العلماء إلى القول: «إنّ اللغة نتاج طبيعي لأصوات الطبيعي لأصوات الطبيعة، ومحاكاة لها معتمدين على ما يسمّى «بتصاقب الألفاظ

(13) الفونيمات phonèmes؛ وهي أبسط وحدات غير دالة في اللغة، وتسمّى بالوحدات الصوتية. أمّا المورفيم هي أصغر وحدة صوتية تحمل معنى. أمّا المونيمات monèmes وهي أبسط وحدات دالة في اللغة، وهي بمثابة الكلمات في اللغة العربية.

(14) بوقرة، نعمان: المدارس اللسانية المعاصرة، مكتبة الآداب للطباعة والنشر والتوزيع، 2004، ص: 129.

(15) القرطبي، عبد الله، محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمن من السنة وأحكام الفرقان، وتحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط: 2، 1384 / 1964 م. ص: 26.

وتصاقب المعاني»⁽¹⁶⁾. فالنَّاس استقت من سيلان الماء السَّقسقة ومن صوت الريح الحفيف وغير ذلك من هذه التَّشابهات، وكذلك في ما قدمه ابن جني في قوله: كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الطَّيبي، ونحو ذلك، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد. وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبل»⁽¹⁷⁾.

وقد اختلف المفكرون في نشأة اللُّغة فقد رأى روسو أنَّ اللُّغة نشأت من العواطف، بينما ذهب آخرون مثل «كانط» إلى أنَّها نشأت من التَّفكير العقلاني والمنطقي، ومن فلاسفة هذا العصر مثل ويتينستاين الذي رأى أنَّ الفلسفة هي حقًّا دراسة اللُّغة، في حين أنَّ العديد من علماء اللغويات مثل فرديناند دي سوسير، ونوم تشومسكي، وويليام ستوكيو اكتفوا بوضع اللُّغة في دائرة الظاهرة الإنسانيَّة وانطلقوا في أبحاثهم.

وأمام هذه التعريفات الاصطلاحية المتنوعة تبدو اللُّغة سمة إنسانيَّة فطرية في الدرجة الأولى، أو هي ظاهرة إنسانيَّة تواصلية؛ وعليه يبدو الصَّوت والرَّمز والإشارة واللفظ كلُّها تعبيرات تواصلية متجددة، فإذا انتظمت في سياق معينة تصبح لغة، لأنَّها تصبح عرفاً لغوياً عند هذه المجموعة أو تلك.

ثالثاً: تماهية اللُّغة فيه الذكاء

في مقارنة بين اللُّغة والذكاء، لابد من التَّذكر أنَّ التَّحدث هو الأسلوب الافتراضي للغة في جميع الثقافات. يعتمد إنتاج اللُّغة المحكية على قدرات متطورة للسيطرة على الشَّفاه واللسان والمكونات الأخرى للجهاز الصَّوتي، والقدرة على فك شيفرة الأصوات الصَّوتية والجهاز العصبي المطلوب لاكتساب اللُّغة وإنتاجها. إنَّ دراسة الأسس الوراثية للغة البشرية هي في مرحلة مبكرة حيث إنَّ الجين الوحيد الذي تورط بالتَّأكيد في إنتاج اللُّغة هو FOXP2 والذي قد يسبب نوعاً من اضطراب اللغة الخلقية إذا تأثر بالطَّفرات»⁽¹⁸⁾.

(16) ابن جني، عثمان: المصدر السابق، ج: 3، ص: 28.

(17) ابن جني، عثمان: المصدر نفسه، ج: 3، ص: 12.

(18) Antonin Scalia, «Originalism: The Lesser Evil», University of Cincinnati Law

وفي تطور علمي ثبت أنّ الدماغ هو مركز التنسيق لجميع الأنشطة اللغوية؛ إنّهُ يتحكم في كل من إنتاج الإدراك اللّغوي والمعنى وآليات إنتاج الكلام. ومع ذلك، فإنّ معرفتنا بالأسس العصبية للغة محدودة للغاية على الرغم من أنها تقدمت بشكل كبير باستخدام تقنيات التصوير الحديثة. يسمّى علم اللّغويات المكرس لدراسة الجوانب العصبية للغة بعلم اللغة العصبي⁽¹⁹⁾. ومن هنا كان لزاما علينا أن ننظر إلى هذه الوضعية في إنتاج اللغة على أنها شيء متقدم يتجاوز أي ابتكار للمعرفة. وعليه صارت محاكاة إنتاج معرفة اللغة وتحليل معانيها من الأمور المهمة في تقليد الإنسان لغويا. والذكاء اللّغوي هو واحد من أبرز هذا التماهي، وهو نوع من أنواع الذكاء الثمانية، فهو ذو قدرة متقدمة على فهم اللّغة واستخدامها بفعالية للتعبير عن الأفكار والمشاعر بوضوح. والملاحظ أن الأشخاص ذوي الذكاء اللغوي يمتلكون قدرة متقدمة على اختيار الكلمات بدقة، واستخدامها بطريقة تؤثر في المستمع أو القارئ، ما يساعدهم على التواصل بسهولة وفعالية مع محيطهم وربط العلاقات بيسر.

المبحث الثاني: المقاربة المنهجية بين معجمية اللغة والذكاء الاصطناعي

استطاع العقل البشري أن يكون وعاء لتنسيق جميع الأنشطة اللّغوية من خلال العمليات العقلية المعقدة، وكيف وهو الذي يقوم عليه كل تكليف. واستطاعت القواميس أن تكون حافظة للغة. وهذا ما نراه في قاموس لسان العرب الذي حوى ملايين الكلمات؛ بل يمكن عدّ هذا المعجم عملية متقدمة نحو القاعدة وفق بيانات لغوية تؤطر الآليات، وتمهد للمرحلة ما يسمى الذكاء اللّغوي. وإذا كان الذكاء هو سرعة الفطنة، وقُدرة على الفهم والاستنتاج والتحليل والتّمييز بَقوة (معجم المعاني الجامع)، فإن هذا التعريف يشمل «القدرات العقلية المتعلقة بالقدرة على التحليل، والتخطيط، وحل المشاكل، وبناء الاستنتاجات، وسرعة التصرف، كما يشمل القدرة على التفكير المجرد»⁽²⁰⁾.

Review 57, hicago 17th. ed no. 3 (1989): 849.

(19) Originalism The Lesser: p.855.

(20) Russell, S. et Norvig, P: (2003) *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (2nd

أولاً: الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي

أ- الذكاء

يعدّ الذكاء في الأصل خاصية إنسانية خصها الله تعالى للبشر دون سواهم من المخلوقات، وقد ورد في معجم مقاييس اللغة في باب الذال والكاف وما يثلاثهما «ذكا الذال والكاف والحرف المعتل أصل واحد مطرد منقاس يدلّ على حدة في الشيء ونفاذ. ويقال للشمس ذكاء؛ لأنّها تذكو كما تذكو النّار، والصّبح ابن ذكاء؛ لأنّه من ضوئها»⁽²¹⁾. وأمام دلالة الذكاء من النفاذ والحدة في الفهم والتبصر والمعرفة، جاء القول «لو تعلقت همة المرء بما وراء العرش لناله»⁽²²⁾، ورغم تصويب الحديث، فقد حمل مؤشرات دلالية على فكر الإنسان وعلو همته، لذلك نرى العلماء تكلموا عن كثير من أنواع الذكاء، منها: الذكاء اللّغوي، والذكاء العاطفي، والذكاء المنطقي الرياضي، والذكاء الفراغي، ولم يخرج أي نوع من التمثل في القدرة على فهم العضلات، وحلها بشكل مرن ومقنع، وهذا ما نراه عند العديد من الأذكياء والعباقرة. وقد جرى «استخدام اختبارات لقدرات إدراكية محددة، مثل: مهارات الرياضيات والمهارات الشّفهية ومهارات البراهين الفراغية، وذلك بغرض تشخيص حالات التّدني في القدرات الذهنية، ومن أجل تحديد طيف الذكاء الطبيعي» توصلوا إلى مؤشّرات له⁽²³⁾ من خلال عدة اختبارات، منها:

ed.) Prentice Hall, p.932 .

(21) ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، باب الذال والكاف، دار الكتب العلمية، بيروت، ج: 2، ص: 358،

(22) هذا قول متداول وليس حديثاً. فالحديث هو «لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال من هؤلاء» (حديث صحيح)

(23) 68-58 درجة: معدل الذكاء قليل، وأقل من معدل الذكاء العام. 80-68 درجة: معدل الذكاء مقبول. 115-80 درجة: معدل الذكاء جيد، وضمن المعدل العام. 122-115 درجة: معدل الذكاء جيد جداً، وأعلى من المعدل العام. 135-122 درجة: معدل الذكاء ممتاز، وهو شخص موهوب جداً. 145-135 درجة: معدل الذكاء ممتاز جداً، يكاد يصل إلى العبقرية. 165-145 درجة: معدل عبقرية الذكاء. 185-165 درجة: معدل ذكاء فوق المستوى العبقرية. 200-185 درجة: معدل الذكاء نادر جداً. 200 درجة فما فوق: معدل الذكاء لا مثيل له، ويصنف صاحب هذه النتيجة على أنه عبقرية ونادر جداً. ينظر: (<https://mawdoo3.com>)

اختبار وكسلر (WAIS/WISC) - يُستخدم للبالغين والأطفال.
 اختبار ستانفورد-بينيت - أحد أقدم الاختبارات وأكثرها شهرة.
 اختبار ريفن للمصفوفات المتتابعة - يقيس الذكاء غير اللفظي.
 كيف تُحسب نسبة الذكاء؟ يُحدد متوسط نسبة الذكاء بـ 100 نقطة.
 يتم توزيع النتائج وفق منحني الجرس (التوزيع الطبيعي)، حيث: 68٪ من
 الأشخاص لديهم IQ بين 85 و 115 (أي في المتوسط الطبيعي).
 2٪ فقط لديهم IQ أعلى من 130 (ذكاء عالٍ).
 2٪ فقط لديهم IQ أقل من 70 إعاقة عقلية محتملة»⁽²⁴⁾.

ب- الذكاء الاصطناعي

تعدّ التسمية تركيباً إضافياً من حيث اللغة، فمصطلح الذكاء قد ألصقت بصفة جديدة الدلالة، حديثة الظهور هي الاصطناع، فأصبح الكلام عن «ذكاء اصطناعي من جواهر الموضوعات المطروحة اليوم بل أصبح علما حدده جون مكارثي في مؤلفه»⁽²⁵⁾ (الذكاء الاصطناعي الذي كتبه العام 1955م)⁽²⁶⁾، وقد تطوّرت فكرة هذا الموضوع معه بعدما ربط هذا النوع من الذكاء بقدرة آلة أو جهاز على القيام بأنشطة تحتاج إلى الاستدلال أو التّحديد أو التّشخيص والمعالجة الذاتية للمعلومة أو للمشكلة، كلّ هذا يعدّ سبقاً إضافياً في تطوير عمل الذكاء وفق برمجيات تخزينية دقيقة.

وبما أنّ مصطلح الذكاء الاصطناعي حديث العهد ملتبس الدلالة مريب الاستعمال متعدد الوظائف؛ فإنّ المستعملين لتطبيقاته وبرامجه يعيشون مرحلة الاندفاع إلى الأمام في خطوات غير مسبقة في التقدم المعرفي؛ ذلك أنّ السعي

(24) R. Perloff: R.J.Sternberg, J.C.Loehlin: (1996). intelligence: Knowns and unknowns». *American Psychologist*. Urbina, p: 101.

(25) Jean, Makarathi: (1955) the intelligence artificial New-York A.S P.125.

(26) جون مكارثي هو أحد «الآباء المؤسسين» للذكاء الاصطناعي، إلى جانب آلان تورنغ و مارفن مينسكي و ألن نيويل وهيربرت سيمون.

لمحاكاة الإنسان في القدرة على التّصور وحلّ المشكلات؛ وإيجاد البدائل لمعضلات بحثية علمية مهمة.

ومن هنا يمكنني القول: إنّ الذكاء الاصطناعي هو تقنية تحاكي الذكاء البشري في أداء المهام المبرمجة والعالية الدقة؛ إذ يمكنه بشكل متكرر تحسين وظائفه استنادًا إلى المعلومات التي يجمعها.

والحقيقة أنّ البرامج الحاسوبية الرّقمية تقوم بمهام كان الإنسان يقوم بها بوقت قياسي، وهنا تبدو «قدرة الحاسوب على أداء مهام دقيقة من حيث المدخل والمخرج. وتنفيذ مهام تتطلب ذكاءً بشرياً أو يفوقه في بعض المجالات»⁽²⁷⁾. ويتم استخدام هذه «الأجهزة لتنفيذ عمليات معالجة البيانات المعقدة والضخمة بسرعة خارقة، وهو ما يجعلها مثالية لتطبيقات مثل التنبؤ بالطقس، الأبحاث العلمية»⁽²⁸⁾، والأبحاث الفضاء والبحار وأبحاث الطب واللّغة وفيزياء الجسيمات وغيرها من المجالات. وتعد هذه الحواسيب⁽²⁹⁾ المقر والمحضن لتطوير الذكاء ومحاكاة التفكير البشري والفعل الإنساني ومركزاً لأكبر مكتبة تفاعلية في العالم

ومن هذا التّوجه العلمي الضخم جاء الذكاء الاصطناعي المولّد هو أحد أنواع الذكاء الاصطناعي الذي يمكنه إنشاء محتوى جديد وأفكار مبتكرة، ويدخل في ذلك المحادثات والقصص والصور ومقاطع الفيديو والموسيقى. يساعد الذكاء الاصطناعي المولّد في تبسيط البحث المعرفي، وفهم نية المستخدم بشكل أفضل، وتحسين الاستجابات العامة»⁽³⁰⁾.

(27) معن، غادة: الحواسيب الفائقة: ماذا تعرف عنها؟ مجلة نور الإمارات، دبي صفحة علوم وتكنولوجيا، 13 ديسمبر 2024م. انظر الموقع (<https://blog.emiratesnoor.com supercomputers.html>)

(28) معن، غادة: المرجع نفسه.

(29) أشهر الحواسيب الفائقة في العالم (Fugaku الياباني)، الذي طورته شركة Fujitsu بالتعاون مع معهد RIKEN، يُعدّ الحاسوب الفائق الأسرع في العالم حتى الآن. يعمل بأكثر من 442 بيتافلوب، ما يعني قدرته على إجراء أكثر من 442 كوادريليون عملية في الثانية، ثم حاسوب Summit-الولايات المتحدة الأمريكية) ثم حاسوب (LUMI-فنلندا)

انظر الموسوعة التكنولوجية الأمريكية 2010.

(30) Elizabeth rid: كيف يساهم الذكاء الاصطناعي في البحث من خلال الصور والفيديوهات

ثانياً: تمثيلات الذكاء الاصطناعي

تعدّ تمثيلات الذكاء الاصطناعي انعكاساً لتطوّر البحث العلمي في هذا العصر؛ إذا مثل قفزة نوعية في ثورات المعرفة الحديثة؛ أو ما يعرف بالثورة الرقمية؛ وقد ظهرت هذه التمثيلات الأربعة لتعكس هذا النوع من الذكاء، منها: - الآلات التفاعلية (Reactive Machines) والذاكرة المحدودة (Limited Memory) ونظرية العقل (Theory of Mind) والوعي الذاتي (Self-Aware).

أ- الهدف من الذكاء الاصطناعي

هناك العديد من الأهداف في واقع الأمر؛ منها: -إنشاء أنظمة ذاتية التعلم تستخلص المعاني من البيانات.

- تطبيق المعرفة لحلّ المشكلات الجديدة بطرق تشبه الإنسان.

- إنجاز المهمات والمطالب بأقصر وقت وأنجع حل.

- وضع أكثر من بعد وتصور للقيام بمهمة ما.

- إنّ أخذ تطبيق بسيط يتعلق بالسير مثلاً يوفر عليك مهمة البحث وازدحام السير والتّوجه إلى المكان المقصود بيسر، ويضعك أمام إمكانيات توفر الوقت وتسهل عليك الأمر. إنّ تطبيق الذكاء الاصطناعي (Siri) مثلاً يعد من أهم التطبيقات الصوتية التي طورته شركة آبل (Apple) وهذا التطبيق يستخدم في تقنيات التعلم الآلي⁽³¹⁾، ومعالجة اللّغة الطبيعية لفهم أوامر المستخدم وتنفيذها مثل إجراء مكالمات أو إرسال رسائل بريد إلكتروني أو تشغيل موسيقى، أو غير ذلك من الأشياء التي تخدم هذا المجال.

Simons, Daniel J; Boot, Walter R; Charness, Neil; Gathercole, Susan E. habris.
(31) Christopher F: Hambrick, David Z.; Stine-Morrow, Elizabeth A. L. (2016).
"Do Brain-Training" Programs Work?". Psychological Science in the Public Interest N, 3..tome 17.P: 103-186.

ب- اللغة العربية ومدى الاستفادة من الذكاء الاصطناعي

إنّ ما تقدمه تطبيقات الشبكة العنكبوتية من خدمات تقنية وعلمية في كلّ المجالات يرتقي بها ويسهم في انتشارها ونشرها بين الناس، وبما أنّ تطوّر تقنيات الذكاء الاصطناعي يعتمد بشكل كبير على جودة البيانات المتاحة وفرتها وللتدريب (Training Data). فإنّ لغتنا العربيّة في حاجة إلى مواكبة هذا التطور وأخذ حظها من منجزات الثورة الحديثة، والمثل الذي أمامنا نستقيهِ من اللغة الإنجليزية التي وصل ببعض الناس القول أنها لغة العلوم والتكنولوجيا الوحيدة القادرة على استيعاب المفاهيم؛ نظراً لاحتلالها موقع ريادي في العلوم والتكنولوجيا، فقد «استفادت مبكراً من التراكم المعرفي والبيانات الضخمة (Big Data). وللتنويه فإن البرمجيات شهدت في السنوات الأخيرة قفزات نوعية في معالجة اللغة العربيّة بفضل نماذج متقدمة مثل «جيميني 2» (Gemini 2) و«جي بي تي 4-أو» (GPT-4O)، وقد أثبتت قدرتها على فهم وإنتاج محتوى عربي بدقة عالية، فضلاً عن التحسّن الملحوظ في الترجمة الذكية والفهم العميق للسياقات الثقافية»⁽³²⁾. وما تجربة الإمارات العربيّة إلا واحدة من المواكبات التي حققتها بعض دولنا»⁽³³⁾.

وما لا شكّ فيه أنّ برمجيات الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته قد استخدمت في الكثير من العلوم، وساعدت مستخدميها على الوصول إلى معلومات بشكل ميسر، وكما ساعدت على توفير العدد الأكبر من الاحتمالات وفق برامج (chat boot) أو (GPT) أو عدسة جوجل.

وهنا تظهر تطبيقات الذكاء الاصطناعي في الأداء اللّغوي تعبيراً ومحادثة، إذ يحسن تطبيق «Grammarly»، وهو مساعد في الكتابة يعمل بالذكاء الاصطناعي، على تحسين القواعد الإملائية واللغوية والتهجئة والأسلوب في الكتابة للمستخدم.

(32) الهواري، نور الدين: مستقبل واعد للذكاء الاصطناعي، قناة الجزيرة، تقرير أسامة محفوظ 2024-12-18م.

(33) تجربة الإمارات في الذكاء الاصطناعي ومحاولات أخرى فردية على غرار تجربة نورد الين الهواري من الجزائر والآخرين من مصر والسعودية وتونس.

يحقق هذا التطبيق إمكانية تصحيح النصوص لغوياً، ويمنح المستخدم خيارات وبدائل أفضل للكلمات والأسلوب. ويعدّ التطبيق مثالياً للطلاب، والمهنيين، والكتاب الساعين لتحسين مهارات التواصل والكتابة وإنتاج محتوى خال من الأخطاء. أمّا تطبيق «Duolingo» فيستخدم الذكاء الاصطناعي لجعل عملية تعلم اللغات أكثر كفاءة وإمتاعاً، عن طريق دروس تضم ألعاب وتتابع تقدم المتعلم»⁽³⁴⁾.

أمّا تطبيق «Notion»، فيساعد على تحسين إنتاجية، المستخدمين على تنظيم المهام، والملاحظات في مكان واحد.

ويستخدم التطبيق الذكاء الاصطناعي لتلخيص الملاحظات، وتوليد الأفكار وإنشاء نماذج، وهو مثالي للمهنيين والطلاب وفرق العمل التي تبحث عن طريقة فعالة لتنظيم العمل وتحسين الإنتاجية»⁽³⁵⁾.

المبحث الثالث: البعد الحضاري والهوية الثقافية للغة العربية

الحضارة في واقع الأمر؛ هي حضور الناتج الثقافي مضافاً إلى المنجز العلمي المتمثل في الابتكارات والتقانات وعلم الاجتماع والفنون وما شاكلها، وغالباً ما ترتبط الحضارة بالثقافة وحواملها، لذلك لا يمكن تخيل ثقافة دون فعل إنساني، فوجود الحضارة يركز على ناتج الفعل عند الإنسان. ويمكن القول: إنه حضارة بلا إنسان، ولا إنسان من غير تاريخ، كما أنّ الحضارة جزءٌ من التاريخ، ولكلّ إنسان حضارته، كما تُعدّ الحضارة الوجه للآخر للإنسان؛ وبها يظهر مقدار إنجازاته. وكل هذا في مقابل الثقافة وهي مجموعة من القيم والتصورات والتمثيلات التي يتميز بها مجتمع ما تبعاً لخصوصياته التاريخية.

(34) علاء الدين حميدي: الذكاء الاصطناعي... الثورة القادمة في عالم التكنولوجيا، مجلة العلوم العربية، الإمارات العربية، ص: 18.

(35) ر. سون، ول. بوكمان: البيانات الحوسبية: دمج العمليات العصبية والرمزية، الناشر كلوفر الأكاديمية، مانشستر، 1994م، ص: 22.

أولاً: البعد الحضاري

وقد اختلف العلماء في ذلك، فابن خلدون رأى أنّ الحضارة هي مصير الإنسان على الأرض؛ لأنه يريد أن يبني العمران، ويطوع كل ما في طريقه من أجل المدنية والمجتمع لخدمته. فالحضارة عنده غاية العمران، وهي مشابهة لحياة الإنسان من حيث المراحل التي يمرّ بها «فمن التفتن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية»⁽³⁶⁾، وهي عكس البداوة لأن حركية التاريخ عنده هي حركة مستمرة من البداوة إلى الحضارة على شكل دورة عرّفها مالك بن نبي «على أنها معادل للإنسان والتربة والوقت»⁽³⁷⁾، وعدّ تأهيل الإنسان على المستوى الاجتماعي هو مفتاح صنع الحضارة.

وإذا نظرنا إلى الحضارة وفق الأطر العامة، نراها في مجموعة من المحاولات البشرية للتفكير والاختراع والاكتشاف الخاص بالطبيعة؛ بهدف الوصول إلى حياة أفضل، والحضارة هي جميع النشاطات الإنسانية المرتبطة مع نواحٍ مختلفة؛ سواء دنيوية أو دينية أو روحية أو مادية أو عقلية»⁽³⁸⁾.

ومن مؤشرات وجود عنصر مواكبة العلوم والفنون، لذلك تشمل الرقي والازدهار في جميع الميادين بما «فيها ميدان العلوم وما يمثله من ابتكارات التكنولوجيا وعلم الاجتماع»⁽³⁹⁾، وبما أنّ اللغة العربية قد شهدت ثورة مهمة في التآليف المعجمي فكانت بحق ثروة علمية حضارية بامتياز، لها أبعادها الحضارية المتميزة. والخصوصية العربية الناصعة التي تعكس فكر العربي وقيمه.

(36) ابن خلدون، عبد الرحمان: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوب السلطان الأكبر، دار الفكر، بيروت، 1988، ص: 216

(37) بن نبي، مالك: أسس الحضارة، ص: 78.

(38) عمار بدوي (2005)، مقومات الحضارة وعوامل أفولها من منظور القرآن الكريم، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، ص، 12.

(39) بوزياني فاطمة الزهراء: مفهوم الحضارة بين مالك بن نبي وابن خلدون، الجزائر: جامعة أبي بكر بلقايد- كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، الجزائر، 2012، ص: 35.

وإذا كانت الحضارة مجموع المظاهر الناتجة عن التّقدم العلمي والفنون والأدب وألوان العيش، فإن تجلي مؤثراتها في مجتمع ما كفيل بوسمه بصفة التحضر.

ثانيا: الهوية الثقافية والذكاء الاصطناعي

إذا كان من تعريفات الهوية أنّها «تعريف بالذات في انتماء الفرد إلى الجماعة وفق عناصر العرق واللغة والبيئة والإنتاج المعرفي والقيمي»⁽⁴⁰⁾، فإنّ هذا التعريف يخرج المصطلح من دائرة اللغة إلى الاستعمال الاصطلاحي، لأنها سمة وضعية لانتماء الفرد إلى قوم أو بيئة بما تحمل من تغيرات. وعليه فإنّ التّشعب في العناصر المشكّلة للهوية بما فيها العنصر المعرفي الثقافي يمثل نافذة مفتوحة على باب الذكاء الاصطناعي.

فالذكاء الاصطناعي ينتشر معرفيا متجاوزا الخصوصية المحلية، وبقدر ما تكون عناصر الهوية محدّدة؛ بقدر ما يكون الذكاء دقيقا في تحديد أجوبته، وما لا شك فيه أن تعدد الهويات يمنحنا فرصة المواربة والتخفي، بل القفز فوق الخصوصيات المستترة؛ لذلك فإنّ الحاجة عن كشف ذلك يحتاج شيء جديد يواكب التنوع وينميّه في ذات الإنسان ثقافيا وعلميا.

وفي مسألة تأكيد الهوية الخاصة أو العامة لابدّ لنا من امتلاك المعرفة وتأكيد الوجود في تنافس الإرادات وإثبات الذات باعتبارها فردا منتما إلى الجماعة التي تحتاج بدورها إلى التغذية الراجعة لكلّ ما هو فكري ثقافي علمي.

ومن هنا فإن ترسيخ الأبعاد الحضارية وما يكتنفها من صراع محموم على التموّج وتأكيد للهوية الرسالية للمسلم المعاصر لا يقوى إلا بمواكبة منجزات العصر والإمساك بتلابيب التقانات الحديثة وعلى رأسها الذكاء الاصطناعي. فالدور الحضاري لا يتجسد إلا بمنجز حضاري، قادر على الدخول في مشاريع القرية الكونية والمساهمة الفعالة فيها، لأن المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف،

(40) الفاضل بن حميدة الكثيري: الهوية بين الأنا والآخر في الرواية العربيّة، الجامعة اللبنانية، كلية والعلوم الإنسانيّة، 2002م، ص: 18.

ولأن الله لا يرتضي لأوليائه أن يكونوا ضعفاء. فأمر «الاستخلاف»⁽⁴¹⁾ يستوجب المعرفة والمواكبة العلمية والمهارات والكفايات والاقتدار النفسي والمادي.

الخاتمة

إنّ استخدام الذكاء الاصطناعي في تحسين المهارات اللغوية يعد خطوة متقدمة في سبيل تقويم الأداء التعليمي وتوفير الوقت على المتعلم والمعلم في كيفية تلقي اللغة والقيام بكتابات موضوعات والبحث عن المفردات ومعاني الكلمات والتصحيح الإملائي والنحوي. إضافة إلى توفير احتمالات صياغة تحاكي أمهر الكتبة في إنشاء الأبحاث والقصص وحتى الأشعار وقد حققت الكثير في مضمار اللغة، وأدهشتنا هذه الثورة العملاقة في عهد الشيفرة والرمز، كما إن تجارب بعض الدول العربيّة تعد علامة فارقة في نطاق مواكبة الثورة الرقمية وخاصة دولة الإمارات العربيّة بحيث تمثل مبادراتها المرحلة الجديدة بعد الحكومة الذكية، والتي ستعتمد عليها الخدمات، والقطاعات، والبنية التحتية المستقبلية في الدولة بما ينسجم ومئوية الإمارات 2071، الساعية إلى أن تكون دولة الإمارات الأفضل بالعالم في المجالات كافة الاعتماد على الذكاء الاصطناعي في الخدمات وتحليل البيانات بمعدل 100٪ بحلول عام 2031، وهذا ما برز في إستراتيجية الإمارات للذكاء الاصطناعي وفق خطة 2023.

لكننا لن نبلغ المدى سواء بالذكاء الاصطناعي العادي أو الذكاء الفائق إذا تراخت زمام الأمور له واتكلنا على هذا العلم فحسب وبالغنا في إنجازاته؛ لأنّ روح المعنى والدّوق الشّخصي يبقى قائماً رغم محاكاة الذكاء الاصطناعي لفصحاء الكتبة وأرباب الكلمة، وتكوين منظومات ذاتية القيادة كالسيارات والطائرات والغواصات وحل المشكلات العلمية والعلاجية والاقتصادية.

(41) ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ سورة الإسراء، الآية: 5.

توصيات

- إذا كان الذكاء الاصطناعي يعنى بحوسبة اللغة؛ أي إنشاء برامج تستوعب اللغة فهما، وتطلقها بمخرجات تقنية تجاري قدرة الإنسان على التعامل مع اللغة، فإن لغتنا العربيّة كونها اللغة السادسة في العالم أحوج الاستثمار في مجال الذكاء الاصطناعي وبملايين مفرداتها.

- جعل الذكاء الاصطناعي مادة رئيسة تدرس في المدارس إلى جانب المواد المقررة.

- إن الذكاء الاصطناعي يمثل فرصة لتعزيز الهوية الثقافية والطابع الحضاري.

- ضرورة السعي إلى تأكيد الحضور الرقمي وتعزيز الابتكار.

- يجب علينا استكشاف مستقبل اللغة العربيّة في الذكاء الاصطناعي، وسُبل سد الفجوة الرقمية عن طريقه، وتعزيز حضور اللغة العربيّة على الإنترنت، خاصة أن المحتوى بالعربيّة على الشبكة لا يتجاوز نسبة 3٪ وفقاً لليونسكو.

- ضرورة توطّن برمجيات الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته وفق خصوصية اللغة العربيّة والحضارة الإسلاميّة.

- السّعي إلى تطور ملموس في التّرجمة الذكية والفهم العميق للسياقات الثقافية عوامل تنبئ بمستقبل واعد لتطبيقات الذكاء الاصطناعي باللغة العربيّة، سواء أكان ذلك في مجالات التعليم الإلكتروني المتطور، أو البحث العلمي والأكاديمي، أو التّرجمة الآلية عالية الجودة، أو حتّى صناعة المحتوى الرقمي الموجّه للمتحدثين بالعربيّة.

- تعزيز المحاولات الفردية والمؤسّساتية في الاختراعات الرقمية؛ وخاصة ما يتعلق بالذكاء الاصطناعي وهو ثورة ما بعد الحداثة.

- إيجاد تشريعات تكفل الاستخدام الآمن للذكاء الاصطناعي.

- إيجاد برامج وتطبيقات تكون موانع حصانية لحفظ الخصوصيات الشخصية.

- أن يتحول الذكاء الاصطناعي إلى عامل تكاسل عند الطلبة والباحثين والاكتفاء بما يقدمه من معلومات.

- إن إنتاج المعرفة بالنسبة للعقل البشري تبقى لها نكهتها الإنسانية وسحرها الذوقي، لذلك يجب علينا مواكبة هذه النواحي، لأنّ الذات الإنسانية لا يمكن تجاوزها طالما أن هناك تطورات، وقديما قيل لا فتوى بعد فلان ولا رأي بعد إعلان... ومع تطور الحياة وتغير الوسائل فتح باب الاجتهاد وانطلق الفكر من جديد فإذا نظرنا إلى هالة الذكاء الاصطناعي فلا يعني أن نسلم الرّاية ونستقيل من دورنا في الفكر والكتابة والنظم.

قائمة المصادر والمراجع

1. الأزهري أبو منصور محمّد بن أحمد: تهذيب اللّغة، المحقق: محمّد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، ودار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
2. بدوي عمار: مقومات الحضارة وعوامل أفولها من منظور القرآن الكريم، جامعة النّجاح الوطنية، فلسطين، 2005م.
3. ابن جنّي، أبو الفتح عثمان (المتوفى: 392هـ): الخصائص، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1429هـ - 2008م.
4. ابن خلدون عبد الرّحمن: المقدمة، دار إحياء التراث للطباعة والنشر، بيروت، 2015م.
5. بودن، مارغريت: العقل كآلة، نشر جامعة أكسفورد، 2006م. (<https://www.wikistudent.org/wikibot.php>).
6. ابن حزم الأندلسي: (456هـ) الإحكام في أصول الأحكام، مج: 1، ج: 1، الشّيخ أحمد محمّد شاكر قدم له: الأستاذ الدّكتور إحسان عباس، دار الحديث، القاهرة، 1408هـ.

7. ابن منظور، مكرم: لسان العرب، حرف اللام والغين، الجزء 13، دار صادر، بيروت 1987م.
8. ابن نبي، مالك: شروط النهضة، الدار العربيّة للطباعة والنشر، بيروت 1406 - 1986.
9. تشومسكي نعوم: النّحو التّحويلي، المؤسسة العربيّة للترجمة، دبي، الإمارات العربيّة. 2002م.
10. تشومسكي، كارول: دراسة اللغة: دراسة اللّغة، ترجمة فهمي حجازي، مركز الترجمة، عمان، الأردن.
11. جون جونسون: جاذبية حياة الآلات: السيرنطيقا، الحياة الاصطناعية، الذّكاء الاصطناعي الجديد، معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا MIT، 2008.
12. ر. سون، ل. بوكمان، (محررون)، البيانات الحوسبية: دمج العمليات العصبية والرمزية، دار نشر كلوفر الأكاديمية، نيدام، ماساتشوستس، 1994. (<https://www.wikistudent.org.wikibot.php>)
13. الصّالح، أسمهان وأحمد المهدي المنصوري: النظريّة التّوليدية التّحويلية وتطبيقاتها على النّحو، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد التاسع والعشرون، شباط 2013.
14. الفاضل بن حميدة الكثيري: الهوية بين الأنا والآخر في الرواية العربيّة، الجامعة اللبنانية، كلية والعلوم الإنسانيّة، 2002م.
15. الزّبيدي، محمّد: تاج اللّغة وصحاح العربيّة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
16. علاء الدّين حميدي: الذّكاء الاصطناعي.. الثّورة القادمة في عالم التّكنولوجيا، مجلة الحوار المتمدن، بيروت، 2024م.
17. ليفي ستراوس، كلود: (1977) الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مركز الشرق للطباعة والنّشر، بيروت.

18. معن، غادة: الحواسيب الفائقة: ماذا تعرف عنها؟ مجلة نور الإمارات، دبي صفحة علوم وتكنولوجيا، 13 ديسمبر 2024م. انظر الموقع (<https://blog.emiratesnoor.com/supercomputers.html>)
19. نبيل علي، ونادية حجازي: الفجوة الرقمية - سلسلة عالم المعرفة 2005-، العدد 318.
20. نعمان، بوقرة: المدارس اللسانية المعاصرة، مكتبة الآداب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2004.
21. الهواري، نورالدين: مستقبل واعد للذكاء الاصطناعي، قناة الجزيرة، تقرير أسامة محفوظ 18-12-2024م.

Source and Reference

- 22- Boston. Houghton: (1992) language *The American Heritage Dictionary of the English Language* (rd) Mifflin Company. P: 214
- 23- Babies Learn to Recognize Words in the Womb (www.way by machine)
- 24-Lévi-Strauss, Claude: (1963) *Anthropologie structurale*. published: New York
- 25-chomsky. Noam(1996) *Universal Grammar*. University of Wisconsin-Madison.
- 26- Andreas Kaplan; Michael Haenlein (2019) Siri, Siri in my Hand, who's the Fairest in the Land? On the Interpretations, Illustrations and Implications of Artificial Intelligence, *Business Horizons*, 62(1), 15-25 .
- 27- McCarthy John(1955) *The intelligence artificial* 1-28.
- 28-Woo. Elaine (2011). "John McCarthy dies at 84; the father of artificial intelligence.times magazine los Engels.

29-Russell, S. et Norvig, P: (2003) *Artificial Intelligence: A Modern Approach (2nd ed.)*, Prentice Hall .

30-R. Perloff; R.J.Sternberg, J.C.Loehlin: (1996). intelligence: Knowns and unknowns” *American Psychologist*. Urbana, p: 101

31 - Simons, Daniel J.; Boot, Walter R.; Charness, Neil; Gathercole, Susan E.; Habib, Christopher F.; Hambrick, David Z.; Stine-Morrow, Elizabeth A. L. (2016). “Do Brain-Training” Programs Work?”. *Psychological Science in the Public Interest* N, 3..tome 17.

Sites internet

32 - Carol Chomsky, 78, Linguist and Educator, Dies - The New York Times 2018

<http://www.nytimes.com/2008/12/21/us/21chomsky-carol.html>.

33 - Antonin Scalia, ‘Originalism: Lesser (1989: 205–06) definition and meaning. [http: //arWikipedia.org/wiki](http://arWikipedia.org/wiki).

