

العدد

8

دجنبر 2020م
ربيع الثاني 1442هـ

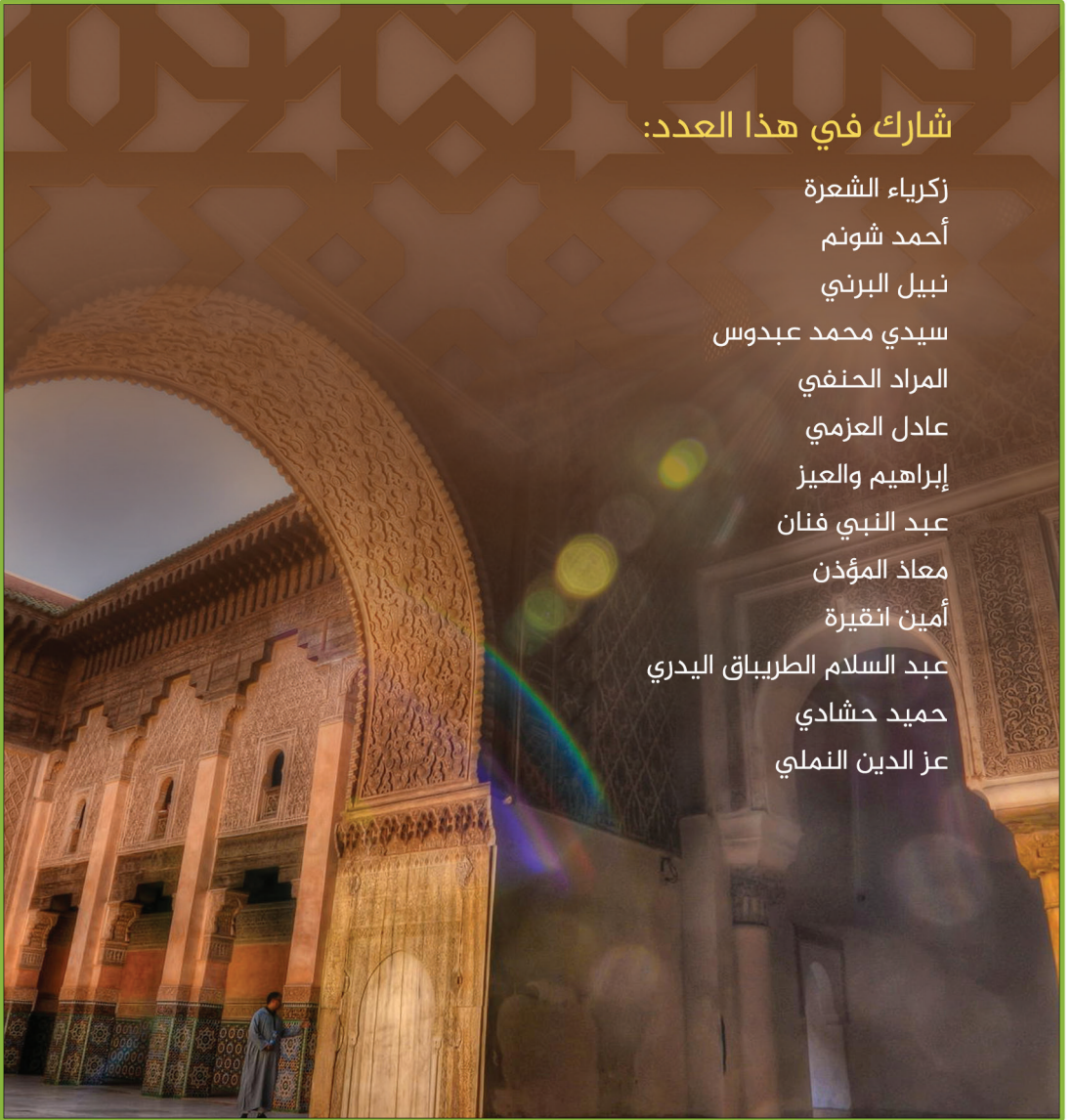
مجلة نخاء للعلوم الإنسانية

تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

دورية إلكترونية، أكاديمية محكمة، نصف سنوية، تهتم بقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية

شارك في هذا العدد:

زكرياء الشعرة
أحمد شونم
نبيل البرني
سيدي محمد عبدوس
المراد الحنفي
عادل العزمي
إبراهيم والعيز
عبد النبي فنان
معاذ المؤذن
أمين انقيرة
عبد السلام الطريباقي اليدري
حميد حشادي
عز الدين النملي



جميع الحقوق محفوظة © للناشر:



مركز فاطمة الفهرية
للأبحاث والدراسات

مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات - مفاد -

mafadcenter@gmail.com

العنوان البريدي (باسم مدير المجلة):

ص ب 6256 الأدرسة (30040) فاس المغرب

البريد الإلكتروني:

dakhaeir@gmail.com

تتوفر أعداد المجلة على:

www.dakhaer.islamanar.com

www.nashiri.net

ISSN: 2458_7168



تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

دورية إلكترونية، أكاديمية، محكمة،

تصدر مرتين في السنة. تهتم بقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية.

تفتح أبوابها في وجه الباحثين والأساتذة الجامعيين لنشر دراساتهم العلمية الأصيلة ذات الصلة بقضايا الأدب، واللغات، والإعلام، والعلوم الشرعية، والتاريخ، والأنثروبولوجيا، والآثار، والتراث، والاقتصاد، والجغرافيا، والتربية، والفنون...

مجلة



تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

مدير المجلة:

عبد الباسط المستعين

هيئة التحرير:

رجاء الرحيوي / رشيد عموري

صوفية علوي مدغري / مولاي المصطفى صوصي.

المراجعة اللغوية:

زكرياء السرتي / هشام الدحماني / هشام ياسين

الهيئة العلمية

عادل بن عبد الشكور الزرقي - جامعة الملك سعود
(السعودية)

عبد الرزاق قاسم الشحادة - جامعة الزيتونة الأردنية
(الأردن)

عبد العظيم صغيري - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
(قطر)

عبد المنعم العزوزي - جامعة سيدي محمد بن عبد الله -
فاس (المغرب)

فليح مضحي أحمد السامرائي - جامعة المدينة العالمية
(ماليزيا)

محاسن محمد علي حسين الوقاد - جامعة عين شمس
(مصر)

محمد رفيع - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس
(المغرب)

محمد الفاضل بن علي اللافي - مركز البحوث والدراسات
في حوار الحضارات والأديان المقارنة - سوسة (تونس)

محمد عوده مرعي الشرفات - جامعة اليرموك - إربد
(الأردن)

محمد إبراهيم الشربيني أحمد صقر - الكلية الجامعية
الإسلامية - بهانج السلطان أحمد شاه - ماليزيا

مهدي محمد القصاص - جامعة المنصورة
(مصر)

أحمد بوعود - جامعة عبد المالك السعدي - تطوان
(المغرب)

أحمد محمد خاطر - جامعة المالديف الإسلامية -
(جزر المالديف)

آمال كامل محمد عبد الله - جامعة السلطان قابوس
(سلطنة عمان)

أمين عويصي - جامعة فرحات عباس - سطيف 1 (الجزائر)
حسن ضايض - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس
(المغرب)

حسيب إلياس حديد - جامعة الموصل (العراق)

حسين أسود - جامعة بينغول (تركيا)

حيدر عيود الشمري - جامعة القادسية (العراق)

خالد صقلي - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس
(المغرب)

خولة خليل حسين شخاترة - جامعة جدارا (الأردن)

السر علي سعد محمد - الكلية الاماراتية الكندية الجامعية
- أم القيوين (الإمارات العربية المتحدة)

سعيد أحمد صالح فرج - جامعة الملك خالد - أبها
(السعودية)

قواعد النشر

- يشترط في البحوث المقدمة للنشر في المجلة أن تكون أصيلة ولم يسبق نشرها، وألا تكون مستلة من عمل أكاديمي (أطروحة أو رسالة)، وألا تكون موضوع مساهمة في نشاط علمي سابق.
- تعنى المجلة أيضا بنشر الترجمات، والقراءات، ومراجعات الكتب، وعروض الأطروحات، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية الحديثة، ذات الصلة بالحقول المعرفية التي تدخل في نطاق اختصاصها.
- يرفق كل بحث بملخصين، أحدهما بلغة الدراسة، والثاني باللغة الإنجليزية، يتراوح بين مائة وثلاثمائة كلمة، وبكلمات مفاتيح بالعربية والإنجليزية لا تقل عن ثلاث ولا تتجاوز خمسة، وبالسيرة الذاتية للباحث.
- ترسل البحوث مطبوعة، ومضبوطة، ومراجعة بدقة إلى البريد الإلكتروني للمجلة.
- لا ينبغي أن تقل عدد كلمات البحوث والدراسات عن خمسة آلاف كلمة ولا تتجاوز ثمانية آلاف كلمة، بما في ذلك الملاحق والأشكال المرفقة. أما قراءات الكتب، وعرض الأطروحات، والتقارير، فبين ألف وخمسة آلاف كلمة.
- ترسل الجداول، والصور، والخرائط، والأشكال المرفقة في ملفات مستقلة، ويشار في أسفل الوثيقة إلى عناونها، ومصدرها؛ مع تحديد موضعها في المتن.
- تتقيد البحوث على مستوى الحواشي بترقيم آلي تسلسلي متجدد، خاص بكل صفحة، ومثبت في أسفلها، ولا يقبل نظام الإحالات داخل المتن.
- تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق على الشكل الآتي: اسم المؤلف، وعنوان الكتاب، واسم المحقق، أو المترجم؛ إن توفرا، ثم اسم الناشر، أو دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة، وتاريخها، ثم رقم الصفحة. وإذا تعلق الأمر بمساهمة ضمن كتاب (تأليف مشترك أو أعمال مؤتمرات وندوات)؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المساهمة، وموضوع التأليف المشترك، أو المؤتمر، والجهة الناشرة، أو منسق فريق التأليف، ثم دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة،



وتاريخها، ثم رقم الصفحة. أما بالنسبة للمجلات؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المقال، ثم اسم المجلة، والجهة التي تصدرها، وعددها، وتاريخه، ورقم الصفحة. وفي لائحة المراجع تحدد أرقام الصفحتين الأولى والأخيرة بالنسبة لمقالات المجلات، ومساهمات الأعمال المشتركة.

- تختتم كل دراسة بقائمة المصادر والمراجع مرتبة ترتيباً هجائياً حسب أسماء الشهرة، أو ألقاب المؤلفين.
- تختص هيئة تحرير المجلة بإجازة، أو رفض قراءات الكتب، وعروض الأطروحات، وتقارير الأنشطة العلمية. كما تختص بالفحص الأولي للبحوث والدراسات، وتقرر مدى أهليتها للتحكيم.
- تخضع جميع البحوث، بعد إجازتها من هيئة التحرير، للتحكيم العلمي على نحو سري. وللمجلة؛ بناء على رأي المحكمين، أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحوث قبل الحسم في قبولها النهائي.
- تبلغ المجلة قرارات الرفض إلى المعنيين بها، وهي غير ملزمة بإبداء أسباب الرفض.
- تعبر المواد المنشورة عن آراء أصحابها، ويتحملون كامل المسؤولية في صحة البيانات، ودقة المعلومات، والاستنتاجات.
- تطبع البحوث بخط من نوع: Traditional Arabic، مقاسه: 16 في المتن، و14 في الهامش، بمسافة عادية بين الأسطر، والعنوان الرئيسي: Traditional Arabic 16 Gras، والعناوين الفرعية: Traditional Arabic 14 Gras. أما البحوث باللغتين الفرنسية، أو الإنجليزية، فتكتب بخط من نوع: Times New Roman مقاسه: 14 في المتن، و12 في الهامش. أما مقاييس حواشي الصفحات؛ فتضبط كما يلي: أعلى: 02، أسفل: 02، يمين: 02,50، يسار: 02، رأس الورقة: 01,50، أسفل الورقة: 01,25.

المحتويات

80

إمكانية الإسلام الأوروبي

ذ. سيدي محمد عبدوس

97

المراجعات الفقهية سبيل الأمة لضبط
الفتوى

ذ. المراد الحنفي

121

القواعد الفقهية وأثرها في الفتوى

ذ. عادل العزمي

157

الاجتهاد الفقهي المعاصر وتطبيقاته
في نوازل المعاملات المالية للمسلمين
في المجتمعات الغربية - شراء السكن
عن طريق القروض البنكية أنموذجا

ذ. إبراهيم والعيز

9

افتتاحية

11

دراسات

12

إسهامات علماء من السودان الغربي
في الحركة العلمية بالمغرب وتراثهم
المخطوط بالمكتبات المغربية فيما بين
القرنين 16 و 19 م

د. زكرياء الشعرة

33

الاحتلال البرتغالي للسواحل المغربية،
وموقف المجتمع والزوايا والسلطة من
ذلك خلال القرنين 15 و 16 م

ذ. أحمد شونم

63

الانتقال الديمقراطي في المغرب
وهو اجسه الفكرية

ذ. نبيل البرني



265

قراءات في كتب

266

«معجم مصطلحات الأدب الإسلامي»
للدكتور محمد بن عبد العظيم بنعزوز

ذ. حميد حشادي

272

«الولادة الثانية: صناعة المفهوم في
فلسفة الفارابي» للدكتور عبد الله الطني

د. عز الدين النملي

179

تعليل الأحكام الاجتهادية بالقراءات
الشاذة بين النظرية والتطبيق

ذ. عبد النبي فنان

205

آثار العرضة الأخيرة على القراءات
والرسم القرآني

ذ. معاذ المؤذن

227

اختيارات الحافظ الذهبي ومنهجه في
نقد مرويات السيرة النبوية

ذ. أمين انقيرة

249

أطروحات ورسائل

250

«جهود المغاربة في خدمة المصحف
الشريف»

عبد السلام الطريباقي اليدري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افتتاحية:

بصدور عددها الثامن تكون مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية قد أطفأت الشمعة الرابعة من عمرها العلمي. أربع سنوات وهي تشق طريقها بخطى ثابتة، وتنحت اسمها في الوسط العلمي والأكاديمي الدولي بهدوء، في مسار علمي حافل بالعطاء، ونابض بالتفاعل البناء والتواصل المستمر مع مختلف الفاعلين في مجال البحث العلمي، رأسمالها المعنوي هو ثقة الباحثين بالجامعات ومراكز الدراسات والمحافل العلمية، والتي كانت بحق الوقود الذي تستمد منه الطاقة لاستئناف المسير وتحسين الأداء، وتوخي المزيد من التجويد والدقة والإتقان رغم كل التحديات التي تنتصب في الطريق.

ونحن على أعتاب السنة الخامسة من مسار المجلة؛ فإننا نستبشر خيرا بالنجاح المتنامي في مهامها، والتوسع المطرد في جمهور قرائها وكتابها من مختلف الجنسيات. وهذا حافز لمضاغفة الجهود قصد تقويم هذه التجربة وترسيخها وتطويرها لتكون في مستوى طموحات الباحثين، وتكون جديرة بأداء الرسالة العلمية المنوطة بها، ممثلة في التشجيع على البحث في مختلف التخصصات المدرجة ضمن حقلي العلوم الإنسانية والاجتماعية، والمساهمة في نشر الأبحاث والدراسات من هذين الفرعين المعرفيين، وفق معايير الجودة التي تحرص هيأتها العلمية على اعتمادها.

ولا يسعنا في هذا المقام سوى التنويه بجميع الهيآت والأفراد المساهمين في بناء هذا الصرح العلمي الواعد، ملتجئين منهم المزيد من العطاء والإشعاع، وراجين لهم التوفيق والسداد، ومن الله تعالى العون والتيسير.

فاس في: 18 ربيع الثاني 1442 هـ / 04 دجنبر 2020م

مدير مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية:

الدكتور عبد الباسط المستعين

دراسات Studies

إسهامات علماء من السودان الغربي في الحركة العلمية بالمغرب وتراثهم المخطوط بالمكتبات المغربية فيما بين القرنين 16 و19م

Contributions from Western Sudanese Scholars in The Scientific Movement in Morocco and Their Manuscript Heritage in Moroccan Libraries between the 16th and the 19th Centuries

د. زكرياء الشعرة

أكاديمية جهة طنجة تطوان الحسيمة - المغرب



ملخص:

تأتي هذه الدراسة، رغبة في الوقوف عند أثر مساهمات علماء من السودان الغربي في الحركة العلمية ببلاد المغرب فيما بين القرنين 16 و19، في سياق التأثير والتأثر الذي طبع العلاقات المغربية الإفريقية، من خلال دراسة دور العلامة أحمد بابا التنبكتي، وأفراد من الأسرة الكنتية العالمة، حيث تضمنت الدراسة نشأة العلامة وظروف انتقاله من تنبكت إلى مراكش، من حيث التعريف بمولده ونسبه وشيوخه، بالإضافة إلى استقراره في مراكش واشتغاله بالتدريس وأشهر تلامذته ومكانته العلمية وأبرز مؤلفاته الموجودة وأماكن تواجدها وكذا المفقودة منها، كما شملت الدراسة ترجمة الشيخ المختار الكنتي وابنه الشيخ محمد بن المختار الكنتي، وأبرز شيوخهما وأهم تلامذتهما بالإضافة إلى تراثهما المخطوط بالمكتبات المغربية.

الكلمات المفتاح: علماء، السودان الغربي، المغرب، أحمد بابا التنبكتي، المختار الكنتي، محمد بن المختار الكنتي.

Abstract:

In order to examine the impact of contributions into the scientific movement in Morocco brought about by western Sudanese scholars between the 16th and 19th centuries comes out

this study. It emerges in the effect and affect context that characterized Moroccan African relations through studying the role of the scholar Ahmed Baba Al-Nabatkti, and members of the knowledgeable family of Kentucky. This paper thoroughly studies this scholar's life and the circumstances of his move from Tibetan to Marrakesh by considering his biography wholly and that of his sheikhs by including his prominent existing works, their whereabouts as well as the lost ones. Moreover, the study includes the biography of Sheikh Al-Mukhtar Al-Kanti, his son -Sheikh Muhammad bin Al-Mukhtar Al-Kanti- and their most prominent sheikhs and students in addition to their manuscript heritage in Moroccan libraries.

Key words : Scholars, Contribution, Western Sudan, Morocco, Ahmed Baba Al-Tanbakti, Al-Mukhtar Al-Kanti, Muhammad Bin Al-Mukhtar Al-Kanti.

مقدمة:

ارتبطت بلاد السودان الغربي بعلاقات وصلات تجارية وثقافية مع بلاد المغرب منذ أمد بعيد، ولعل أبرز عوامل هذا الاتصال هو انتقال مجموعة من العلماء والفقهاء المغاربة إلى بلاد السودان الغربي، وما كان لهم من أثر كبير على تغيير ذهنيات وعادات ومعتقدات مجتمعات هذا البلد، والذي تحولت حواضره الكبرى بالإضافة إلى كونها مراكز تجارية إلى مراكز للتعليم، إثر توافد العلماء والفقهاء عليها، والذين عملوا على تأسيس مدارس لنشر العلم والثقافة الإسلامية، وكان جلهم يتولون مناصب القضاء والإمامة ومنهم من تفرغ للتدريس، فقامت في السودان الغربي مراكز حضارية ومدارس استقطبت الكثير من علماء العالم الإسلامي عامة وبلاد المغرب على وجه الخصوص، فأنتجت هذه المراكز علماء نافسوا نظرائهم في المشرق، كأحمد بابا التنبكتي وأفراد العائلة الكنتية العاملة.

وعليه فقد تميزت العلاقات بين المغرب الأقصى والسودان الغربي منذ بداياتها الأولى وخاصة على المستوى الفكري والعقائدي بالتأثير والتأثر، فمثلما استقر العديد من العلماء المغاربة في أهم الحواضر السودانية، فقد وفد على المراكز العلمية المغربية كفاس ومراكش علماء وطلبة العلم السودانيون، كان لهم الأثر البالغ في تنشيط الحركة العلمية ببلاد المغرب وهنا نشير إلى أن اهتمام الباحثين في تاريخ العلاقات المغربية الإفريقية قد انصب بالأساس على دراسة التأثير المغربي في بلاد

السودان الغربي، في حين تم إهمال التأثير الإفريقي في حضارة دول شمال الصحراء عامة وبلاد المغرب تحديداً.

وعلى هذا الأساس يسعى هذا البحث إلى الكشف عن جانب التأثير الإفريقي في حضارة بلاد المغرب فيما بين القرنين 16 و19، في محاولة منا إلى تسليط الضوء على الجانب الخفي في مسألة التأثير والتأثر التي طبعت العلاقات المغربية الإفريقية منذ فترات مبكرة، وذلك من خلال رصد دور العلماء السودانيين في الحركة العلمية ببلاد المغرب الأقصى، وتراثهم المخطوط بالمكتبات المغربية.

أولاً: العلامة أحمد بابا التنبكتي

1 - نشأته وانتقاله من تنبكت إلى مراكش.

أ - مولده ونسبه:

هو أبو العباس أحمد بن الفقيه أحمد بن الحاج أحمد بن محمد آل أقيت الصنهاجي⁽¹⁾، ويعرف بأحمد بابا التنبكتي أو التكروري أو السوداني⁽²⁾، ولد المؤلف ليلة الأحد الحادي عشر من ذي الحجة الحرام عام ثلاث وستين وتسعمائة للهجرة في مدينة تنبكت⁽³⁾، نشأ أحمد بابا في أسرة علمية وذات ثروة، من بني أقيت المنحدرة من قبيلة مسوفة ثم من قبيلة كدالة، إحدى فروع صنهاجة⁽⁴⁾، الممتدة

(1) - أقيت بضم الهمزة وكسر الكاف، أسرة علمية من قبيلة التوارك في مدينة تنبكت. خدمت العلم مدة تزيد على قرنين.

(2) - حول ترجمة المؤلف انظر:

- التنبكتي أحمد بابا ، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، دار ابن حزم، ط 1، 1422هـ-2002م، ص: 513-516؛ أبي عبد الله الطالب بن محمد البرتلي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، دار الغرب الإسلامي ط 2، 2007، ص: 21-27؛ السعدي عبد الرحمن ، تاريخ السودان، وقف على طبعه هوداس، باريس 1891، المطبعة الملكية بالرباط، ط 2، 1993، ج: 2، ص: 37-31.

(3) - تقع مدينة تنبكت شمال مالي على بعد حوالي 1000 كيلومتر من العاصمة باماكو، وهي أقرب إلى حدود موريتانيا والجزائر.

(4) - التنبكتي أحمد بابا ، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، الطبعة الأولى 1989، طرابلس، ليبيا، ص: 11.

من شواطئ المحيط الأطلسي غربا حتى نهر السينغال والنيجر جنوبا. وقد حظي أفراد عائلته بتقلد مناصب دينية عليا⁽¹⁾ في بلده، وذلك أيام إمبراطورية سنغاي الإسلامية⁽²⁾ مثل خطة القضاء والإفتاء....

ب - شيوخه:

ونبع العلامة أحمد بابا في مختلف العلوم اللغوية والدينية والتاريخية وقد تلقى تعليمه على يد نخبة من العلماء من فقهاء بلده، خصوصا أسرته وعن أعمامه وبني أعمامه، باستثناء من أجازاه من أهل مكة، حيث كان أول شيوخه والده الفقيه أحمد بن أحمد، وعمه أبو بكر بن أحمد⁽³⁾، والعاقب ومحمد ابنا القاضي محمود بن عمر، بجانب كل من محمد بن محمود بغيج، وهو أكثر الناس تأثيرا في التكوين العلمي للتنبكتي، فقد لازمه أكثر من عشر سنوات في محنته وختم عليه مجموعة كبيرة من مختلف أصناف العلوم كال تفسير والحديث والفقه والبيان...⁽⁴⁾ كما أدرك هذا العلامة الشيخ أحمد بن سعيد التنبكتي وحضر درسه وهو صغير، وقد أجازاه كل من محمد النهراولي، ومحمد بن محمد المعروف بحمد فادي الفلاني ويحيى محمد الخطاب.

ج - محنته وظروف انتقاله إلى مراکش:

تعرض أحمد بابا لمحنة في قومه وموطنه السودان الغربي على يد أحد قواد حملة السلطان السعدي أحمد المنصور الذهبي، وهي الحملة الثانية التي نجحت في السيطرة على مملكة السودان في بداية العقد الأخير من القرن السادس عشر الميلادي، وكان هذا القائد قد طلب من أحد مساعديه أن يتولى عنه توقيف آل أقيت ريثما يصل من إحدى غزواته إلى تنبكت، فاعتذر عن ذلك لجسامة المهمة والمكانة التي كانت عند آل أقيت في تنبكت، وهم أسرة علم ورياسة⁽⁵⁾...

ولما حضر الباشا دبر حيلة لأخذهم، فأفشي أنه سيقوم بتحقيق على إثره يسجن كل من وجد

(1) - السملالي العباس بن أحمد ، الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، راجعه عبد الوهاب بن منصور، ج: 2، الطبعة الثانية، المطبعة الملكية، الرباط، 1993، ص: 302.

(2) - إمبراطورية سنغاي هي دولة إسلامية كبيرة قامت في غربي إفريقيا، وشملت معظم أراضيها وكانت حاضرتها في مدينة غاوو، ولا يعرف تحديد دقيق لنشأتها، لكنها بلغت قمة ازدهارها في القرن التاسع الهجري في ظل أسرة الأساكي، وسقطت بعد حملة أحمد المنصور.

(3) - فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، م س، ص: 32.

(4) - حول هذا الموضوع انظر خاتمة كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج.

(5) - تاريخ السودان، م س، ص: 45.

عنده مال (ذهب أو غيره) وأن منازل الفقهاء مستثناة من ذلك، وكانت العملية غدرا، لأن التفتيش طال منازل آل أقيت وكانت ذريعة مباشرة لإلقاء القبض عليهم، إلا أن السبب الخفي هو المعارضة البينة لفقهاء تنبكت لشرعية الحملة على إقليم مسلم وما أعقب ذلك من تصرفات الباشا ومن بعده، والتي تجد مبررها فيما يبدو في محتوى المقابلة التي أجراها أحمد بابا مع المنصور أحمد الذهبي⁽¹⁾ والتي صارت شهيرة فيما بعد كما هو معلوم.

نقل العلامة أحمد بابا التنبكتي في 25 جمادى الثاني 1002هـ الموافق ل 18 مارس 1594م، هو وطائفة من أهل بيته وقد بلغوا السبعين، ومنهم سيف السنة القاضي العاقب المتوفى بمراكش في ذي الحجة الحرام عام 1005هـ، ومنهم: الشيخ الفقيه أبو عبد الرحمن بن الفقيه القاضي محمود بن عمر أقيت، والذي توفي بمراكش ودفن مع ابن القطان بإزاء جامع علي بن يوسف⁽²⁾. وذلك بعد أن أبدوا معارضة لحكم السلطان أحمد المنصور وأيدوا حكم الإسكيين في مدينة تنبكت.

2 - اشتغاله بالتدريس في مراكش وأشهر تلامذته:

أ - استقراره بمراكش واشتغاله بتدريس العلوم:

بداية تجب الإشارة إلى أن إقامته بمراكش بعد إطلاق سراحه لم تكن باختياره، بل كانت إقامة قسرية، حيث كان إطلاق سراحه بعد قضائه سنتين سجنا، مشروطا بسكنه بمراكش، فطلب منه الإقراء والتدريس في جامع مراكش، فامتثل بعد إباء طويل، حيث ذكر البرتلي في باب ترجمة أحمد بابا ما نقله عن صاحب الترجمة في معرض حديثه عن نفسه حيث قال: «ولما خرجنا من المحنة (أي السجن)، طلبوا منا الإقراء، فجلست بعد الإبابة بجامع الشرفاء بمراكش من أنوه جوامعها»⁽³⁾، وبخصوص المواد المدرسة أشار العلامة أحمد بابا التنبكتي إلى أنه كان يدرس «مختصر خليل» قراءة بحث وتوفيق ونقل وتوجيه وكذلك تسهيل ابن مالك وألفية الحديث للعراقي، فختمت على نحو عشر مرات، وتحفة المحاكم لأبي عاصم، وجمع الجوامع للسبكي وحكم بن عطاء الله، والجامع الصغير لجلال الدين السيوطي⁽⁴⁾ قراءة تفهم مرارا والصحيحين سماعا وإسماعا مرارا ومختصرهما،

(1) - الإفرائي محمد، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، منشورات بردي، بدون تاريخ، ص: 97.

(2) - تاريخ السودان، م س، ص: 214.

(3) - فتح الشكور، م س، ص: 343.

(4) - كفاية المحتاج، م س، ص: 248.

وكذلك الشفاء والموطأ والمعجزات الكبرى للسيوطي وسنن الترمذي، والاكتفاء لأبي الربيع الكلاعي وغيرها...»⁽¹⁾.

يتضح من خلال ما سبق أن الشيخ كان يدرس المتون المشهورة في المغرب الإسلامي عامة إبان القرن العاشر الهجري خاصة منها الفقه المالكي باعتباره هو المذهب السائد الذي توطدت عراه بعد اختفاء المذهب الشيعي الذي كان الفاطميون قد روجوا له في هذه المنطقة ابتداء من القرن الثالث الهجري، وتجدر الإشارة إلى تشابه المواد المدرسة بين تنبكت وفاس ومراكش وتوات والقيروان... كما يظهر من خلال الاستشهاد أن نمط التدريس، كان هو الإلقاء على شكل محاضرات والجواب على الاستفسارات والحوار وغيره⁽²⁾، هو نفسه في هذه المناطق وهو ذاته المنهج المعروف في بلاد السودان ومازال معمولاً به حتى الآن في بلاد شنقيط.

ب - أشهر تلامذته:

من الصعب تقصي كل من أخذ عن العلامة أحمد بابا، إلا أنه بالإمكان إيراد جملة ممن أخذوا عنه، حيث قال الشيخ عن نفسه: «وازدحم علي الخلق وأعيان طلبتها - مراكش - ولازموني، بل قرأ علي قضائهما كقاضي الجماعة بفاس العلامة أبي القاسم بن أبي النعيم الغساني، وهو كبير ينيف عن ستين، وكذا قاضي مكناسة الرحالة المؤلف صاحبنا أبو العباس ابن القاضي، له رحلة للمشرق ولقي فيها الناس وهو أسن مني، ومفتي مراكش الرجراحي وغيرهم، وأفيتت فيها لفظاً وكتابة بحيث لا توجد فيها الفتوى غالباً إلا إلي، وعينت لها مراراً فابتهلت إلي الله أن يصرفها عني، واشتهر اسمي في البلاد من سوس الأقصى إلى بجاية والجزائر وغيرها، وقد قال لي بعض طلبة الجزائر ممن قدم علينا إلى مراكش: لا نسمع في بلادنا إلا باسمك فقط...»⁽³⁾.

ومما لا شك فيه أن العلامة أحمد بابا قد أخذ عنه آخرون كثر وإن كانت لم تصلنا أسماؤهم وخاصة من درسه بعد عودته إلى السودان في مطلع القرن 11هـ، ولم نقف لهم على ذكر في التواريخ المحلية، لكن قراءة في مراتب هؤلاء الطلبة المذكورين، تفيد بما لا يدع مجالاً للشك أن صاحبنا كان على درجة علمية كبيرة لأن طلبته لم يدرسوا عليه إلا حاجة في طبيعة المادة التي توفر عليها والمعارف

(1) - فتح الشكور، م س، ص: 343.

(2) - حول هذا الموضوع راجع: آيت عدي مبارك، مغرب القرن الحادي عشر من خلال كتابات العلامة أحمد بابا الصنهاجي التنبكتي، مجلة أسيناك، العدد الثاني، 2017، ص: 61-63.

(3) - فتح الشكور، م س، ص: 35.

التي استقاها، لأن السودان الغربي وإن كان على اتصال دائم بالشمال الإفريقي عن طريق القوافل، إلا أن مؤثرات من الشرق الإسلامي كانت تصله دائما عبر الحجاج تارة وعبر الزوار تارة أخرى.

ج - مكانته العلمية وثناء أهل العلم عليه:

كان أحمد بابا فقهيا متضلعا، وعالما مشاركا في العديد من العلوم، وعالما موسوعيا، الأمر الذي جعل معاصريه يعترفون له بالفضل والمكانة العلمية، حيث حظي بتقدير العلماء الذين عاصروه ومن بعدهم، لغزارة علمه وتمكنه من الفقه المالكي، الذي أخلص له كل الإخلاص شرحا وتدرسا وإفتاء وتأليفا...

ولعل أفضل ما يبرز مكانته هذه، ثناء علماء عصره عليه واعتماد الذين جاءوا بعده على مؤلفاته وأقواله، وهنا نسوق بعض شهادات العلماء الذين عاصروه أو قاربوه أو جاءوا بعده ممن أثنوا عليه: قال فيه تلميذه وصاحبه ابن يعقوب المراكشي: «كان أخونا أحمد بابا من أهل العلم والفهم والإدراك التام والحسن، كامل الحظ من العلوم فقها وحديثا وعربية أصولا وتاريخا، مليح الاهتداء لمقاصد الناس، ساهرا على التقييد والمطالعة، ألف تأليف مفيدة جامعة، فيها أبحاث وعقليات ونقليات... كان من أوعية العلم»⁽¹⁾.

وقال عنه تلميذه وصاحبه الحاج أحمد التواتي: «عالم الدنيا ومعلمها، حامل لواء الأحاديث ومفهمها، رافع راية مذهب الإمام مالك ومقدمها، العالم العلامة المقبول، الفاضل، الفهامة...»⁽²⁾ أما أحمد المقرئ فقد وصفه بـ: «الشيخ المؤلف الكبير، العالم، الذائع الصيت... له يد طولى في نوازل الفقه والتاريخ لا يجارى في ذلك وكذا في علوم الحديث مع المشاركة التامة في غيره...»⁽³⁾.

وقال عنه تلميذه السعدي: «الفقيه، العلامة، فريد دهره ووعيد عصره، البارع في كل فن من

(1) - القادري محمد بن الطيب، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر، تحقيق محمد حجي وأحمد توفيق، 1978، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ج 2، ص: 304.

(2) - فتح الشكور، م س، ص: 33.

(3) - المقرئ أحمد، روض الأسى العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، الطبعة الثانية، 1983، المطبعة الملكية، الرباط، ص: 314-303.

فنون العلم... فاق جميع معاصريه... اشتهر في الغرب أمره وانتشر ذكره، وسلم له علماء الأمصار في الفتوى»⁽¹⁾.

وأثنى عليه القادري قائلا: «...نفع الله به هذا القطر المغربي وحمل منه علم غزير، واستفيد ما عنده من التحقيق والتحريير وقد اشتهر فيه اشتهار أهله وتحققت فيه مكانة قدره وفضله...»⁽²⁾.

د - وفاته:

ولما عاد الشيخ إلى موطنه تنبكت قضى عشرين سنة في التدريس والإفتاء، ثم انتقل إلى الرفيق الأعلى يومه الخميس فاتح شعبان سنة 1036 هـ الموافق⁽³⁾ 1627، حسبما ذكرت جميع المصادر إلا رواية شاذة لصاحب الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى، من أن وفاته كانت سنة 1032 هـ لا يمكن أن يعتد بها.

يعتبر الفقيد علما من أعلام الفقه المالكي في القرن العاشر الهجري بالغرب الإسلامي، لما بذله من جهود في ترسيخ الفقه المالكي في المجتمع، سواء في المغرب أو السودان الغربي، ويتجلى ذلك في إنتاجاته الفكرية من مؤلفات وفتاوى، والذي طالما دافع عنه بقلمه ولسانه إلى أن لقي ربه.

3 - أبرز مؤلفاته:

خلف أحمد بابا رصيذا فكريا ضخما تنوعت بين مؤلفات علمية وفتاويه التي عالج بها القضايا التي كانت تروج في عصره، ليحل مشاكل مجتمعه، ويصحح بعض المفاهيم الفاسدة الرائجة في زمنه، حيث تركزت جهوده في مصنفاته، على تتميم ما رآه ناقصا من أعمال سابقيه، وشرح ما رآه غامضا من مؤلفاتهم، واختصار ما ظهر له طويلا، وجمع ما يبدو له متفرقا ليسهل استيعابه للدارسين، كما حل بعض القضايا الرائجة في عصره، فالنهج الذي سلكه أحمد بابا في مؤلفاته هو الذي اشترطه العلماء في التأليف، واعتبروا الخروج عنه ضربا من العبث وعملا بلا فائدة، وقد أكد ابن خلدون

(1) - تاريخ السودان، م س، ص: 35.

(2) - نشر المثاني، ج 1، م س، ص: 275.

(3) - فتح الشكور، م س، ص: 32؛ الإعلام لمن حل بمراكش وأغامت من الأعلام، ج: 2، م س، ص: 306.

هذا الأمر، حيث تحدث عن أقسام التأليف بقوله: «إن الناس حصروا مقاصد التأليف التي ينبغي اعتمادها وإلغاء ما سواها، فعدوها سبعة...»⁽¹⁾.

يتميز أحمد بابا بكونه عالما مشاركاً في عدة فنون من العلم، ولهذا فقد خلف عدة مصنفات في شتى العلوم، ومن هذه المؤلفات ما هو موجود، ومنها ما هو مفقود، فقد انصرف إلى الجمع والتأليف منذ الصغر، فبلغت مؤلفاته، كما قال صاحب الترجمة عن نفسه، «الفت عدة تزيد عن أربعين تأليفاً»⁽²⁾؛ وذلك في الفقه المالكي وقواعد اللغة العربية، وفي موضوعات عقلية ونقلية، من أبرزها: «شرحان موجزان لمختصر خليل، المقصد في شرح مختصر خليل، و«نيل الأمل في تفضيل النية على العمل»؛ وهو شرح لحديث: نية المؤمن أبلغ من عمله، «والنكت الزكية لشرح الألفية»، وهو في النحو، «والكشف والبيان في حكم أصناف مجلوب السودان»؛ وسي أيضاً «معراج الصعود في أنصف مجلوب السود» وهو فتوى في بيان حكم استرقاق أهل السودان؛ إلا أن أهم هذه المؤلفات كتبه في التراجم المسمى «نيل الابتهاج بتطريز الديباج»، والذي جعله ذيلاً لكتاب «الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب» لابن فرحون المتوفى سنة 799 هـ وهو في التراجم، و«كفاية المحتاج لمن ليس في الديباج»، وهو أيضاً في التراجم، هذا ما سنتناوله بالشرح والتفصيل مع الإيجاز من خلال تصنيف هذه المؤلفات إلى مؤلفات موجودة وأخرى مفقودة مع التركيز فيما يتعلق بالموجودة على أماكن تواجدها.

أ - تراثه المخطوط بالمكتبات المغربية:

خلف العلامة أحمد بابا في مجال التوحيد كتابه «تنوير القلوب بتكفير الأعمال الصالحة للذنوب»: خصصه صاحبه لإشكالية أحاديث الفضائل من تكفير الذنوب ببعض الأعمال، مع ما أجمع عليه العلماء من كون الكبائر لا تكفر إلا بالتوبة. (م.و. رقمه: 3055 [1641/11])⁽³⁾.

وفي مجال الوعظ له «تقييد فيما جاء في التحذير من قرب الظلمة ومصاحبتهم طلباً لحطام

(1) - ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد ، تاريخ ابن خلدون، الطبعة الثالثة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، 1967، ج 1، ص: 1026-1028.

(2) - التنبكي أحمد بابا ، تحفة الفضلاء ببعض فضائل العلماء، تحقيق: سعيد سامي، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 1992، ص: 32.

(3) - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، فهرس المخطوطات العربية في الخزنة العامة للكتب والوثائق بالمغرب، ج 1 من القسم III، الرباط، مطبعة التومي، 1973، ص: 407.

الدنيا»، كانت بداية تأليفه له سنة 996هـ، فكتب منه الثلث وأهمله⁽¹⁾ إلى أن أكمله في السنة الموالية، وهذا المخطوط مسجل بالمكتبة الوطنية تحت رقم: 209 (84 ق)، أما في الفقه فقد خلف العلامة أحمد بابا «معراج الصعود إلى نيل مجلب السود أو الكشف والبيان لأصناف مجلوب السودان» والذي ألفه جوابا عن سؤال ورد عليه من منطقة توات، وهو عبارة عن رسالتي إجازة استرقاق بعض الأصناف من السود وتحديد المجلوبين من السودان⁽²⁾، وكتابه «جلب النعمة ودفع النعمة بمجانبة الولاة الظلمة» مسجل بالمكتبة الوطنية رقمه 543 (16/517)⁽³⁾، بالإضافة إلى كتابه «شرح على مختصر خليل» (م.و. 181/420 د)⁽⁴⁾.

كما أن لأحمد بابا مؤلفات أخرى في الأذكار والأوراد في مقدمتها، «الدر النضير في كيفية الصلاة على الشفيع البشير»⁽⁵⁾ يتضمن هذا المخطوط مقدمة وأربعة فصول وهو كتاب تصوف أورد فيه المؤلف 91 صنفا من التصليات (م.و. 4535: 1724 د/2)⁽⁶⁾، بالإضافة إلى مخطوط آخر والموسوم ب: «نيل الابتهاج في الذيل على الديباج»، وهو مسجل بالخزانة الحسنية (2358، 1896، 4206، 2139: 99/مجموع)، وله في مجال الأذكار والأوراد كذلك كتاب «كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج»، وهو مختصر لنيل الابتهاج (خ.ح. 681، 1970/مجموع).

بالإضافة إلى كتابه «تحفة الفضلاء ببعض فضائل العلماء»، مسجل بالخزانة الحسنية هو الآخر، وكذا «أجوبة في شأن القوانين العرفية» (مسجل تحت رقم 5813)، (خ.ح. 3/386)، وبالخزانة الصبحية بمدينة سلا يمكن ذكر «تنبيه الواقف على تحرير وخصص نية الحالف»، و«منية المريد

- (1) - فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط، ج 2، من القسم الثاني، م س، ص: 206.
- (2) - التنبكي، أحمد بابا، معراج الصعود إلى نيل مجلب السود أو الكشف والبيان لأصناف مجلوب السودان، تحقيق فاطمة الحراق ودون هانويك، جامعة محمد الخامس، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، 2000.
- (3) - بروفنصال ليفي، فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط، المجلد الأول مراجعة صالح التادلي وسعيد لمرايطي، منشورات الخزانة العامة للمكتب والوثائق، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية - 1997
- (4) - نفسه، ص: 290.
- (5) - الكتاني والتادلي، فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط، المجلد الخامس، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى 1997، ص: 275.
- (6) - عمل على تخريجه ودراسته الباحث حسن جلاب تحت عنوان: «أحمد بابا السوداني وكتابه الدر النضير»، مراكش، 1992.

وأخذ ورد شيخنا الشديد» (خ.ص2/278)، و«تنوير القلوب بتكفير الأعمال الصالحة للذنوب» (خ.ص 8/198).

وفي مجال التراجم والمناقب ألف العلامة أحمد بابا كتابه «نيل الابتهاج بالنيل على الديباج أو نيل الابتهاج بتطريز الديباج»⁽¹⁾، في هذا الكتاب حاول أحمد بابا استدراك ما غفل عنه ابن فرحون⁽²⁾ من الأعيان وأضاف إليه تفصيلاً وتبسيطاً مناقب وتراجم من جاؤوا بعده من الأعلام المغاربة بفاس وتلمسان وقسنطينة وتونس، كما صرح بذلك في الديباجة (م.و 2229: 766د)⁽³⁾. كما اختصر كتاب «المواهب المقدسية في المناقب السنوسية»⁽⁴⁾ في كتابه «اللآلئ السندسية في الفضائل السنوسية»، في حدود سنة 1596م (م.و 407: 1641د)⁽⁵⁾، بالإضافة إلى ذلك خلف العلامة التنبكي مؤلفه «تحفة الفضلاء ببعض فضائل العلماء»⁽⁶⁾. والذي تناول فيه مناقب العلماء والأخيار⁽⁷⁾.

ب - مؤلفاته المفقودة:

وفيما يخص مؤلفات العلامة أحمد بابا التنبكي المفقودة، والتي وردت عناوينها في ثنايا مؤلفات وكتابات من ترجموا له، ومن أهمها «أجوبة على الأسئلة المصرية» والذي أورده صاحب فتح الشكور، وكتاب «ترتيب جامع المعيار للونشريسي» مع الزوائد. والذي أورده صاحب «كفاية المحتاج»⁽⁸⁾، وصاحب نشر المثاني⁽⁹⁾ وفتح الشكور⁽¹⁰⁾، كما ضاع مؤلفه «درر الوشاح بفوائد النكاح» وهو مختصر

(1) - قام مؤلف مجهول بإنجاز مختصر لهذا الكتاب وعنوانه ب: «مختصر كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج»، وهذا المؤلف هو معاصر للعلامة أحمد بابا (م.و 2230: 1641د)، راجع فهرس المخطوطات العربية المحفوظة بالخزانة العامة بالرباط، ج.2، القسم الثاني، م س، ص: 188.

(2) - كتاب الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لصاحبه أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون اليعمرى الأندلسي المتوفى سنة 799هـ/1396.

(3) - فهرس المخطوطات العربية المحفوظة بالخزانة العامة بالرباط، ج.2، القسم الثاني، م س، ص: 188-187.

(4) - مؤلفها هو أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن عمر ابن علي الماللي المتوفى عام 897هـ/1492م.

(5) - فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط، المجلد 5، م س، ص: 89.

(6) - تم تحقيق هذا المخطوط من طرف سعيد سامي ونشر من طرف معهد الدراسات الإفريقية سنة 1992.

(7) - فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط، ج.2، من القسم الثاني، م س، ص: 201-200.

(8) - التنبكي أحمد بابا، كفاية لمعرفة من ليس في الديباج، دراسة وتحقيق محمد مطيع، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، 2000، ص: 462.

(9) - نشر المثاني، ج.1، م س، ص: 272.

(10) - فتح الشكور، م س، ص: 63.

لكتاب الوشاح للسيوطي وجاء ذكره عند البرتلي⁽¹⁾، وصاحب الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات⁽²⁾، ونشر المثاني.

ومن مؤلفاته المفقودة أيضا «القول المنيف في ترجمة الإمام عبد الله الشريف»، وقد جاء ذكره في نيل الابتهاج⁽³⁾. و«المقصد الكفيل بحل مغفل خليل أو المقصد الكفيل بتحرير فتاوى خليل» وهذا الكتاب شرح لمختصر خليل من أول الزكاة إلى النكاح، وقد أورده صاحب روضة الآس⁽⁴⁾، وكذا صاحب الإعلام بمن حل بمراكش⁽⁵⁾، وفتح الشكور⁽⁶⁾، ونشر المثاني⁽⁷⁾.

عموما كانت هذه مجرد إطلالة سريعة على أهم مؤلفات الشيخ أحمد بابا التي أسهم بها في خدمة الحركة العلمية ببلاد المغرب، إذ يتضح من خلال التراث الفكري الضخم الذي خلفه مدى غزارة علمه وسعة ثقافته وكثرة تصانيفه وتأليفه وإحاطته بعلمه عدة خلفت بصمتها على الفكر الإسلامي خاصة والتراث الحضاري عامة.

ثانيا: الأسرة الكنتية العالمية:

1 - الشيخ المختار الكنتي:

أ - أصله ونسبه:

هو الشيخ بن أحمد بن أبي بكر بن محمد بن حبيب الله بن الوافي بن عمر الشيخ بن أحمد البكاي، يصل نسبه إلى الفاتح العربي المشهور عقبة بن نافع، حسب ما جاء عند صاحب الوسيط حين حديثه عن الشيخ المختار بن أبي بكر الكنتي⁽⁸⁾ والظاهر من خلال شجرة النسب هذه أن الشيخ

(1) - نفسه، ص: 36.

(2) - القادري، نشر المثاني، ج 1، ص: 72.

(3) - نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، ص: 432.

(4) - روض الآس العاطرة الأنفاس، م س، ص: 303.

(5) - الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات، ج 2، م س، ص: 304.

(6) - فتح الشكور، م س، ص: 35.

(7) - نشر المثاني، ج 1، ص: 172.

(8) - الشنقيطي أحمد بن الأمين، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، تحقيق: فؤاد السيد، مطبعة المدني، القاهرة، ط 4،

1989، ص: 361.

المختار عربي الأصل من ذرية عقبة بن نافع، أما نسبه الكنتي فهو نسبة إلى قبيلة كنته⁽¹⁾، ولعل أول من حمل هذا اللقب هو جد أمه محمد الكنتي بن علي⁽²⁾.

ولد المختار الكنتي سنة 1142هـ/1727م بواحة أزواد التي كانت مركز رباط صوفي قديم، شهدت فيه الطريقة القادرية نشاطا مكثفا منذ القرن 9هـ/15م، بقيادة جده أحمد البكاي وهو جد كنته بفرعيها، كنته الحجر، وكنته أزواد⁽³⁾، حيث نشأ في بيئة صوفية وعلمية، وفي أسرة اكتسبت أهميتها ومكانتها الدينية والاجتماعية داخل القبيلة وخارجها، بفضل إسهاماتهم الفكرية والروحية، وجهودهم في نشر تعاليم الدين الإسلامي وتدريس العلوم⁽⁴⁾، إذ توارث أبناء هذه العائلة العاملة الزعامة الروحية بقبيلة كنته كما هو معلوم.

وقد وصفه صاحب «فتح الشكور»: «بالقطب الرباني، والغوث الصمداني، الولي الصالح ذو البركات الشهيرة، شيخ الأشياخ السادات، من ظهرت بركاته شرقا وغربا، ومناقبه في الناس عجما وعربا»⁽⁵⁾، وللإشارة فإن قبيلة كنته التي ينتسب إليها الشيخ المختار الكنتي هي إحدى القبائل العربية، المنتشرة الآن في موريتانيا ومالي وجنوب الجزائر ويرجع نسبها عامة إلى عقبة بن نافع فاتح إفريقية كما سبق وأشرنا⁽⁶⁾.

ب - شيوخه وتصوفه:

نشأ الشيخ المختار الكنتي بين صبيان قومه من «كنته» نشأة أهل الصحراء، يقرأ القرآن بالكتاب وربما رعى، وربما تعطل لعارض، ولما بلغ سن الثلاثة عشر سنة خرج لطلب العلم، فكان من أبرز شيوخه، أحمد بن عبد الله بن المختار، صاحب زاوية بقرية المأمون فكان أول رجل انتفع به، ثم تلقى الفقه على يد الكلمري، وكان شيخه في العلوم الشرعية وفي الطريقة علي بن النيجب، ومن شيوخه

(1) - حول موضوع كنته راجع: مصطفى ناعي، معلمة المغرب، نشر مطابع سلا، 2004، المجلد 20، ص: 6820-6822.

(2) - نفس المرجع.

(3) - البرتلي، فتح الشكور، ص: 152.

(4) - بوكاري، أحمد، الإحياء والتجديد الصوفي بالمغرب، 1204هـ/1790م - 1330هـ/1912م، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 1، 2006، ج 2، ص: 120.

(5) - فتح الشكور، م س، ص: 152.

(6) - الكبير الشيخ سيدي المختار، فتح الودود في شرح المقصود، تحقيق: مأمون محمد أحمد، مطبعة الكتاب العربي، ط 2، دمشق، 1991، ص: 13.

أيضا أبو عبد الله الولائي الذي أخذ عنه الأصول، أما علم الحقائق والأذكار والأوراد فأخذه عن شيخه علي ابن النجيب الذي لقنه أوراد الطريقة القادرية ورسم له معالم التصوف...⁽¹⁾

وقد ساهم هذا العالم الصوفي بدور ديني هام في نشر الإسلام والحد من انتشار المسيحية في إفريقيا الغربية، من خلال الطريقة القادرية المختارية، عبر المساهمة في الدعوة إلى الإصلاح بإحياء السنة وإماتة البدع، فكان ممن عرف بالجد والاجتهاد وعلو همته في محاولة الوصول إلى مقامات الطهر والترقي⁽²⁾، وقد عرف الشيخ بكرامات عديدة، والطريقة الكنتية من أشهر الطرق بالمغرب، كما أن صاحبها من أشهر أولياء المغرب والسودان وأكبرهم رضي الله عنه.

أنشأ الشيخ المختار الكنتي مدارس كثيرة في النيجر وموريتانيا والصحراء لنشر الإسلام والطريقة القادرية، وكان يقوم بالإنفاق على الطلبة والمعلمين، وقد ساعد على انتشار مؤلفاته إنشاء ملاحق للزاوية المختارية القادرية في مختلف المدن المغربية، حيث احتضنت هذه الزوايا الفقراء من مختلف فئات المغاربة كالعلماء والوزراء والحكام والقضاة وغيرهم، فكان لكل زاوية خزانة كتب تجلب مؤلفات علماء السودان لإطلاع مريدي الطريقة المختارية الكنتية عليها⁽³⁾.

ج - مؤلفاته:

من المعلوم أن الشيخ المختار الكنتي لم يقتصر على النشاط الدعوي وكذا الإرشاد وتربية المريدين، بل ساهم كذلك بقلمه ومؤلفاته في تدعيم اختياراته ونشرها على أوسع نطاق، حيث ترك كما هائلا من المخطوطات في علوم الظاهر والباطن التي تتميز بغناها وتنوعها واختلاف مجالاتها وتعدد حقولها المعرفية بين الفقه والتصوف واللغة والأدب، فكتب الرسائل الأجوبة والمؤلفات التي اهتمت بشرح آرائه وأفكاره، كما دافع من خلالها على الطريقة الصوفية السنية عامة وعلى القادرية بصفة خاصة، حيث قضى ثلاث عقود في تأليف كتب التصوف⁽⁴⁾، قد قدر البعض مجموع مؤلفاته

(1) - الإحياء والتجديد الصوفي بالمغرب، ج 2، م س، ص: 120.

(2) - الإحياء، ج 2، م س، ص: 121.

(3) - يراجع: بنين، أحمد شوقي، الكتاب العربي المخطوط في شمال إفريقيا وجنوبي الصحراء، منشورات مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، سلسلة المحاضرات، لندن، الطبعة الأولى، 2013م، ص: 183.

(4) - الظريف محمد، الكنتي، معلمة المغرب، المجلد 20، ص: 6823.

بأربعة عشر وثلاثمائة مؤلف مطبوع ومخطوط⁽¹⁾، فيما يلي نذكر البعض منها⁽²⁾ على سبيل المثال لا الحصر، لننتقل لاحقاً إلى التعريف بالمخطوطات التي خلفها الشيخ المختار الكنتي والمتوفرة بالمكتبة الوطنية بالرباط.

فمن بين مؤلفات هذا العلامة نذكر: «جذوة الأنوار في الذب عن مناصب أولياء الله الأخيار»⁽³⁾، بالإضافة إلى «فقه الأعيان على حقائق القرآن»، و«بذل الوسع في شرح الآيات السبع»، «فتح الودود على المقصور والممدود»، وكذا «زوال الألباس في طرد الوسواس الخناس»، بالإضافة إلى «نضار الذهب في كل فن منتخب»، ثم «مجموعة أحزاب وأوراد من إنشاء الشيخ المختار». و«الروض الخصيب بشرح نفح الطيب في الصلاة على النبي الحبيب»⁽⁴⁾.

ومن جملة مؤلفات الشيخ المختار الكنتي: «تفسير فاتحة الكتاب والذي حاول فيه المؤلف تقديم التفسير الكامل لسورة الفاتحة. (م.و. 7/343 د)⁽⁵⁾، وفي مجال الأذكار والأوراد ألف «حزب النور» (م.و. 512/9 د)⁽⁶⁾ و«حزب بسم الله» (م.و. 512/253 د)⁽⁷⁾، وفي علم الأسماء له كتاب «فوائد نورانية وفرائد سرية رحمانية (شرح الاسم الأعظم)» (م.و. 1631/372 د)⁽⁸⁾، ومن مؤلفاته كذلك «نفح الطيب في الصلاة على النبي الحبيب أو لب الأبواب في الصلاة على النبي الأبواب» ويقع في مجموعتين (م.و. 106/127 د)⁽⁹⁾، وتوجد نسخة منه مع شرح علمها يسمى «الروض الخصيب» لمحمد بن المختار (م.و. 1240/730 د)⁽¹⁰⁾، وبالإضافة إلى ما سبق فقد خلف الشيخ كتاب «الأجوبة المهمة لمن

(1) - نفسه.

(2) - المنوني، محمد، المدرسة الكنتية نموذج للدعوة والإرشاد بإفريقيا والمغرب في العصر الحديث، مجلة كلية الآداب، الدار البيضاء، العدد 4، 1987، ص: 102.

(3) - معلمة المغرب، المجلد 20، م س، ص: 6823.

(4) - نفسه.

(5) - فهرس المخطوطات العربية في الخزنة العامة بالرباط، المجلد 1، م س، ص: 12.

(6) - م ن، ص: 214.

(7) - نفسه.

(8) - فهرس المخطوطات في الخزنة العامة بالرباط، المجلد الأول، م س، ص: 207.

(9) - فهرس المخطوطات العربية، المجلد 1، م س، ص: 40.

(10) - نفسه.

له بأمر دينه همه» (م.و. 99/226د)⁽¹⁾، وكذا «الكوكب الوقاد في فضل ذكر المشايخ وحقائق الأوراد» (م.و. 1920/1661د)⁽²⁾ ثم «هداية الطلاب» (م.و. 1631/372د)⁽³⁾.

2 - الشيخ محمد بن المختار الكنتي:

هو أبو عبد الله محمد بن المختار بن أحمد بن أبي بكر الكنتي التنبكي⁽⁴⁾، أحد أئمة الصوفية البارزين بإفريقيا الغربية، خلال منتصف القرن الثالث عشر الهجري، وصل إلى المغرب ثم الشام ثم إلى بلاد التكرور، لقي الشيخ المغيلي وصاحبه مدة 32 سنة⁽⁵⁾، أبوه المختار الكنتي، تزعم مشيخة الطريقة القادرية الكنتية ما بين 1811-1826م، وخلف تراثاً علمياً وصوفياً غنياً⁽⁶⁾، له ألقاب عدة أهمها الخليفة، وهو مصطلح صوفي أي خليفة الورد وحامل البركة، ومولى الطريقة ووارث إمام الطريقة أو المؤسس⁽⁷⁾.

كان للشيخ محمد بن المختار سبعة إخوة هو ثامنهم، والخامس في الترتيب على التوالي زين العابدين (بكر الطهارة)، أحمد البكاي، حمة الأمين، بابا أحمد، محمد الخليفة، حبللة، عمر، محمد⁽⁸⁾، وقد لقب بالخليفة لخلافة والده الشيخ المختار في مهامه الدينية وعمله السياسي⁽⁹⁾، إذ تعددت مهامه فشملت التدريس وقيادة الزاوية القادرية وغيرها، سنقتصر هنا على التدريس والتصوف.

(1) - فهرس المخطوطات العربية، ج 1، القسم 2، م س، ص: 245.

(2) - م ن، ص: 231.

(3) - نفسه.

(4) - الخليفة الشيخ سيدي محمد ولد الشيخ السيد المختار، الرسالة الغلاوية، دراسة وتحقيق حماد الله ولد السالم، منشورات أمربه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، دار المعارف الجديدة، الرباط، 2007، ص: 11-12.

(5) - راجع بن مجذوب، عبد الكبير، تذكرة المحسنين بوفيات الأعيان وحوادث السنين، موسوعة أعلام المغرب، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 2، 2008.

(6) - النحوي الخليل، بلاد شنقيط (المنارة والرباط)، مطبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، د.ط. 1987، ص: 124-125.

(7) - سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1، 1998، ج 4، ص: 11.

(8) - فتح الشكور، م س، ص: 159.

(9) - الكنتي، محمد الخليفة، أوثق عرى الاعتصام للأمراء والوزراء والحكام، تحقيق باي بن باي بن باب، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، د.ط. 1419هـ، ص: 15.

أ - التدريس:

يعتبر محمد الخليفة الكنتي من بين أبرز شيوخ التربية الصوفية والتدريس كما كان من أهم الشعراء والمؤلفين⁽¹⁾. اشتهر بثقافته الموسوعية وكثرة تأليفه وعمقها، فكان مؤرخاً، وفقهياً أصولياً نحويًا منطقياً، بارعاً في علمي الحساب والفلك، عينه والده خليفة له ومقدماً للطريقة القادرية المختارية، وكان ينوب عنه في فترة غيابه أو مرضه، ويتولى شؤون التدريس ويدير شؤون الزاوية ويقضي حوائج الناس... وقد ألف أكثر من خمسين كتاباً تضمن جميع الفنون، ومعظمها لا يزال مخطوطاً.

ب - أشهر تلامذته:

كان من تلاميذ الشيخ الكنتي كل من سيديا بن المختار بن الهيبه الأبييري، الذي لازم الشيخ أكثر من 15 سنة⁽²⁾، كذلك غالي ابن المختار فال، العالم اللغوي والشاعر، من أعيان وعلماء مدينة شنقيط⁽³⁾، ومنهم محمد المختار بن آل الأعمش بسوس المتوفى سنة 1868م، ومن تلامذته كذلك محمد بن محمد الفاضل، وأيضاً المختار الصغير، ومحمد البركة، وصالح بن محمد الأغظف والمختار بن مولود... وقد توفي رحمه الله يوم الجمعة منتصف ربيع الأول 1242هـ/1826م⁽⁴⁾.

ج - أهم مؤلفاته:

خلف الشيخ محمد بن المختار الكنتي مجموعة كبيرة من المؤلفات منها على سبيل المثال لا الحصر: «جنة المريد دون المريد» (م.و. 1063/1038د)⁽⁵⁾ وهو مخطوط في التصوف فرغ من كتابته عام 1812، كما ألف في التصوف «الجرعة الصافية والنفحة الكافية» (م.و. 125/360د)⁽⁶⁾ وقد انتهى من كتابته سنة 1792م، بالإضافة إلى كتابه «الفتوحات اللدنية الشرعية بشرح الصلاة الناصرية

(1) - بلاد شنقيط المنارة والرباط، م س، ص: 124-125.

(2) - الوسيط من تراجم علماء شنقيط، م س، ص: 24.

(3) - نفسه، ص: 522.

(4) - مارتى، بول، كنته الشرفيون، تعريب وتعليق: محمد محمود ولد ودادي، دمشق، مطبعة زيد بن ثابت، دت، ص: 81.

(5) - فهرس المخطوطات العربية، ج 1، القسم 2، م س، ص: 248.

(6) - م ن، المجلد الأول، م س، ص: 46.

الدرعية» (م.و.1855/14579د1)⁽¹⁾ و«دعوات وابتهاجات» (م.و.127:106د3)⁽²⁾ كما ألف كذلك تصانيف أخرى في جملتها. «أجوبة فقهية» (م.و.1855/4040د2)⁽³⁾ وهي عبارة عن ردود للمؤلف عن النزول التي عرضت عليه، وفي مجال السياسة خلف مؤلفه «أوثق عرى الاعتصام للأمرء والوزراء والحكام» (م.و.1855/4040د3)⁽⁴⁾.

ومن مؤلفات الشيخ كذلك «الروض الخصيب بشرح نفح الطيب في الصلاة على النبي الحبيب» (م.و.164/301 ك)⁽⁵⁾ ومن خلاله يحاول تفسير كتاب والده المختار الكنتي، و«رسالة في اسم الله الأعظم» (م.و.184435/2000د6)⁽⁶⁾، وأخيرا «تقييد في الأسماء منقول عن تأليف» (م.و.4434:2254 د/10)⁽⁷⁾.

خاتمة:

وختاما نخلص إلى القول أن العلاقات المغربية الإفريقية لم تكن يوما اختيارا ظرفيا أو مجرد حدث عابر، بقدر ما هي تعبير عن واقع تاريخي ممتد فرضته الجغرافيا، إذ من الصعب دراسة التاريخ السياسي بمعزل عن ربط هذه المجالات بعمقها الإفريقي والمتوسطي عموما، مما يجعل هذا الاختيار مدخلا للقراءة المنهجية لتاريخ المغرب.

ومن هذا المنطلق فإن الحاجة لبعث الدراسات الإفريقية وتجديدها تستوجب بالضرورة استشراف مداخل جديدة لدراسة العلاقات المغربية الإفريقية، مما يفرض مساءلة المنجز في هذا المجال، حيث ركز قسم كبير من الدراسات الإفريقية على التأثير المغربي/ المغاربي في الحضارة الإفريقية، مما يعطي انطبعا بضعف التأثير الإفريقي في حضارة دول شمال الصحراء، وهو معطى

(1) - فهرس المخطوطات العربية، المجلد 5، م س، ص: 288.

(2) - م ن ، المجلد الأول، م س، ص: 40.

(3) - م ن ، م س، ص: 226.

(4) - م ن ، المجلد 5، م س، ص: 127.

(5) - م ن ، ج 1، القسم 2، م س، ص: 217.

(6) - م ن ، المجلد 5، م س، ص: 248.

(7) - م ن، ص: 248.

يعاكس الوقائع التاريخية التي تشي بعمق التأثير الإفريقي في تاريخ المغرب خاصة ودول شمال إفريقيا على وجه العموم.

وهكذا فقد حاولنا من خلال هذا البحث إبراز جوانب من مساهمة علماء السودان الغربي في تنشيط الحركة العلمية ببلاد المغرب، حيث لم تقتصر جهودهم على التدريس والتأليف بل تخرج على أيديهم عدد كبير من العلماء والطلبة، كما بقيت مؤلفاتهم في العديد من فروع العلوم النقلية والعقلية مرجعا اعتمد عليه الكثير من العلماء، وتعدته إلى الإفتاء ونالوا الحظوة والتقدير لدى العلماء المغاربة الذين أثنوا عليهم في كثير من المناسبات.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد، تاريخ ابن خلدون، الطبعة الثالثة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، 1967.
- الإفرائي، محمد، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، منشورات بردي، بدون تاريخ.
- البرتلي، أبي عبد الله الطالب بن محمد، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، دار الغرب الإسلامي ط 2، 2007.
- السعدي، عبد الرحمن، تاريخ السودان، وقف على طبعه هوداس، باريس 1891، المطبعة الملكية بالرباط، ط 2، 1993، ج: 2.
- السملالي، العباس بن أحمد، الإعلام بمن حل بمراكش وأغامت من الأعلام، راجعه عبد الوهاب بن منصور، ج: 2، الطبعة الثانية، المطبعة الملكية، الرباط، 1993.
- الشنقيطي، أحمد بن الأمين، الوسيط في تراجم أدياء شنقيط، تحقيق: فؤاد السيد، مطبعة المدني، القاهرة، ط 4، 1989.
- الظريف، محمد، الكنتي، معلمة المغرب، المجلد 20.
- الكتاني، محمد ابراهيم والتادلي صالح، فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط، المجلد الخامس، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى 1997.

- الكنتي، سيدي محمد الخليفة، الرسالة الغلاوية، دراسة وتحقيق حماه الله ولد السالم، منشورات أمريه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، دار المعارف الجديدة، الرباط، 2007.
- الكنتي، محمد الخليفة، أوثق عرى الاعتصام للأمراء والوزراء والحكام، تحقيق بادي بن باي بن باب، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، د.ط. 1419هـ.
- المختار الكبير، الشيخ سيدي، فتح الودود في شرح المقصود، تحقيق: مأمون محمد أحمد، مطبعة الكتاب العربي، ط 2، دمشق، 1991.
- المقري، أحمد، روض الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، ط 2، 1983، المطبعة الملكية، الرباط.
- المنوني، محمد، المدرسة الكنتية نموذج للدعوة والإرشاد بإفريقيا والمغرب في العصر الحديث، مجلة كلية الآداب، الدار البيضاء، العدد 4، 1987.
- النحوي، خليل، بلاد شنقيط (المنارة والرباط)، مطبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، د.ط. 1987.
- آيت عدي، مبارك، مغرب القرن الحادي عشر من خلال كتابات العلامة أحمد بابا الصنهاجي التنبكتي، مجلة أسيناك، العدد الثاني، 2017.
- التنبكتي، أحمد بابا، تحفة الفضلاء ببعض فضائل العلماء، تحقيق: سعيد سامي، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 1992.
- التنبكتي، أحمد بابا، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، دار ابن حزم، ط 1، 1422هـ-2002م.
- التنبكتي، أحمد بابا، كفاية لمعرفة من ليس في الديباج، دراسة وتحقيق محمد مطيع، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، 2000.
- التنبكتي، أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، الطبعة الأولى 1989، طرابلس، ليبيا.
- بروفنصال، ليفي، فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط، المجلد الأول

مراجعة صالح التادلي وسعيد لمرايطي، منشورات الخزنة العامة للكتب والوثائق، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية 1997-1998.

- القادري، محمد بن الطيب، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر، تحقيق محمد حجي وأحمد توفيق، 1978، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر.

- بن مجذوب، عبد الكبير، تذكرة المحسنين بوفيات الأعيان وحوادث السنين، موسوعة أعلام المغرب، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 2.

- بنين، أحمد شوقي، الكتاب العربي المخطوط في شمال إفريقيا وجنوبي الصحراء، منشورات مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، سلسلة المحاضرات، لندن، الطبعة الأولى، 2013م.

- بوكاري، أحمد، الإحياء والتجديد الصوفي بالمغرب، 1204هـ-1790م / 1330هـ-1912م، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 1، 2006، ج 2.

- سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1، 1998، ج 4.

- علوش، (م.س) والجراحي عبد الله، فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزنة العامة بالرباط، ج 1، من القسم الثاني. [1921-1953] الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية، 2001.

- علوش، (م.س) والجراحي عبد الله، فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزنة العامة بالرباط، ج 2، من القسم الثاني، [1921-1953] الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية، 2001.

- مارتى، بول، كنته الشريفون، تعريب وتعليق: محمد محمود ولد ودادي، دمشق، مطبعة زيد بن ثابت، د.ت.

- ناعمي، مصطفى، معلمة المغرب، نشر مطابع سلا، 2004، المجلد 20.

- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، فهرس المخطوطات العربية في الخزنة العامة للكتب والوثائق بالمغرب، ج 1 من القسم III، الرباط، مطبعة التومي، 1973.

الاحتلال البرتغالي للسواحل المغربية، وموقف المجتمع والزوايا والسلطة من ذلك خلال القرنين 15 و16م

The Portuguese Occupation of the Moroccans Coasts and the Attitude of Society, Zawya's and the Authority during the 15th and the 16th Century

ذ. أحمد شونم

باحث بسلك الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - القنيطرة - المغرب



ملخص:

مرَّ الاحتلال البرتغالي للسواحل المغربية، خلال القرنين 15 و16 الميلاديين، عبر مرحلتين: حيث عمل في أول أمره على احتلال السواحل المغربية الشمالية، ونهج أثناءها سياسة الحديد والنار؛ بينما في المرحلة الثانية عمل على احتلال السواحل الجنوبية، متبعا استراتيجية جديدة، تجلت في نُخْرِ المجتمع المغربي من الداخل عبر التحالف مع بعض الزعماء المحليين من أجل تسهيل عملية الغزو. ولم يكتفِ الاحتلال البرتغالي بتأسيس مراكز على السواحل المغربية فقط، بل لجأ إلى استغلال خيرات البلاد الداخلية في المناطق الجنوبية؛ مما نتج عنه منافع على بعض الزعماء المغاربة المتعاونين معه، وإلحاق أضرار كبيرة بأغلبية المجتمع المغربي؛ مما دفع بهذا الأخير ألا يقف مكتوف الأيدي، بل لجأ إلى الجهاد بعد فترة من الخمول والتقاعد، فالتفَّ حول رجال الزوايا للقيام بعملية التعبئة لمواجهة الاحتلال البرتغالي الذي ألحق بهم أضرار لا تعد ولا تحصى، لكن رجال الزوايا رأوا أن هذه المهمة جسيمة، وأنها تحتاج إلى قوة قادرة على تجميع المغاربة تحت سلطة واحدة للقيام بعملية الجهاد، فأرشدوا عامة الناس إلى الشرفاء السعديين. ولما تولَّى السعديون الحكم بمساعدة رجال الزوايا وفئة عريضة من المجتمع المغربي، استطاعوا أن يُنظّموا المقاومة المغربية، وأن يعدوا العدة للزحف على الاحتلال البرتغالي، ومن تَمَّ طرده من السواحل المغربية، باستثناء بعض الثغور (سبتة وطنجة...).

كلمات مفتاحية: المغرب الأقصى، البرتغال، الاحتلال، المجتمع المغربي، المقاومة، السلطة.

Abstract:

The Portuguese occupation of the Moroccan coasts during the 15th and 16th centuries has known two phases. In the beginning, it proceeded bloodshed policy when occupying the northern coasts while the second phase knew the occupation of southern coasts taking a new strategy – coming into alliance with the local authorities and leaders in order to facilitate the invasion. It was not sufficient for the Portuguese to find centres on the Moroccan's coasts, yet they exploited the resources and goods which in return benefited betrayers the matter that caused huge damages to the majority of the Moroccan society. As a result, the latter was pushed to fight back and defend themselves with the collaboration with "Men of the Zawiyas" against the Portuguese occupation after a period of lethargy and sloth which caused Moroccan fighters endless damages. So to gain the war, "Men of the Zawiyas" suggested to build a strong government led by "Saadians" (saints/Shorafa which enabled them to organize the Moroccan resistance and prepare for eviction of the Portuguese occupation from Moroccan coasts with an exception of (Ceuta and Tangier...).

Keywords: Morocco; Portugal; Occupation; the Moroccan Society; Resistance; Authority, Fight, Invasion.

تقديم :

شكل القرنان 15 و 16 الميلاديان انتكاسة للغرب الإسلامي (الأندلس – المغرب الأقصى)، بينما شهدت الدول الأوربية، وخاصة منها الغربية، نهضة غير مسبوقة عمت عدة مجالات (ثقافية – علمية - اقتصادية – عسكرية...). وتعود دوافع هذه النهضة الأوربية إلى الانبعاث الصناعي والتجاري الذي شهدته أوربا خلال القرون الممتدة بين القرن 10 م ونهاية القرن 13 م والذي أدى إلى تزايد عدد التجار ونمو المدن. لكن خلال القرن 14 م شهدت أوربا نقصا حادا في المعادن التي تصنع منها القطع النقدية، فكانت الوساطة التجارية للمسلمين (دول المشرق وشمال إفريقيا) والإيطاليين قد أدى إلى

ارتفاع أثمان المعادن، مما أدى إلى عجز الميزان التجاري الأوربي خاصة البرتغالي والإسباني، مما دفع بهاتين الدولتين الإيبيريتين إلى البحث عن طرق أخرى لتجاوز هذه الوساطة والوصول مباشرة إلى مصادر المعادن والتوابل والنباتات الصبغية والحرير واليد العاملة (عبيد إفريقيا).

وأمام هذا المخاض الأوربي لولادة عصر جديد ينعم فيه الجميع حكاما ومحكومين بقوة اقتصادية وعسكرية هامة. كانت الأوضاع الداخلية للمغرب تتسم بالفتن السياسية والعسكرية والتمردات القبلية. هذه الأوضاع الداخلية لمغرب القرن 15م وبداية القرن 16م هي التي أدت بالبرتغاليين إلى تركيز نظرهم الإمبريالية اتجاه السواحل المغربية المتوسطية والأطلسية.

وعندما تم الاحتلال البرتغالي للسواحل المغربية، وما نتج عنه من أزمات اجتماعية واقتصادية وسياسية كان ضحيتها المجتمع المغربي عامة، والطبقة الفقيرة خاصة. جعلت هذا المجتمع بكامله لا يقف موقف المتفرج أمام هذا الأوضاع المتفاقمة يوما بعد يوم، بل انبثقت عنه طبقة اجتماعية متحمسة للجهاد ضد المحتل، تجلت في شيوخ الزوايا الذين نادوا إلى الجهاد عندما اتضح لهم عجز السلطة الوطاسية في الدفاع عن حوزة المغرب.

ولما فشل شيوخ الزوايا بدورهم في رد الخطر البرتغالي عن السواحل المغربية، لم يجدوا بُدًا من تجميع المجاهدين تحت قيادة موحدة قادرة على وضع استراتيجية تتم بواسطتها وضع حدًا للأخطار البرتغالية، وهذا ما حدث فعلا مع صعود السعديين للحكم في بداية القرن 16م.

وأول الخطط التي عمل عليها السعديون في بداية أمرهم، هي:

1- الانكباب على توحيد صفوف المجاهدين تحت قيادتهم.

2- تأمين مصادر الدعم المالي للخرينة (احتكار تصدير السكر- ضرائب التجارة الصحراوية ...).

3- فتح أسواق للتجارة الخارجية مع الدول المناوئة للبرتغاليين (إنجلترا – هولندا...) للحصول على السلاح الناري.

كل هذه العوامل أدت بالسعديين إلى القضاء على الاحتلال البرتغالي للسواحل المغربية، وتبعته بالقضاء على الحكم الوطاسي والزعامات الأخرى في بعض المدن (تطوان – شفشاون – القصر

الكبير - المناطق الجنوبية...). وفي الأخير تم لها توحيد البلاد المغربية تحت حكمها باستثناء بعض الثغور (سبتة، طنجة...). إذن، للمرور إلى تحليل هذه المعطيات، ولو بشكل مقتضب، فلا بد من طرح سؤال متعلق بالمحور الأول. ما هي عوامل ودوافع الاحتلال البرتغالي للسواحل المغربية خلال القرنين 15 و16 الميلاديين؟

أولاً: عوامل ودوافع الاحتلال البرتغالي للسواحل المغربية:

عرفت الممالك المسيحية بشبه الجزيرة الإيبيرية تحولات سياسية مهمة خلال القرنين 14 و15 الميلاديين، أدت إلى إفراز دول مسيحية قوية (البرتغال، إسبانيا...)، أخذت تتطلع إلى غزو الأراضي الإسلامية القريبة منها؛ وكان وراء هذا الغزو عدة دوافع، حددها أحمد بوشارب في ثلاثة عوامل، هي: العامل الديني، العامل الاستراتيجي ومحاولة القضاء على الجهاد البحري، العامل الاقتصادي.⁽¹⁾ وحددها محمد الشريف - عند حديثه عن الاحتلال البرتغالي لمدينة سبتة - في خمسة عوامل، وهي: التفسير الفروسي/ الاجتماعي، الأطروحة الدينية، التفسير الاقتصادي، عامل القرصنة، الدوافع الاستراتيجية والسياسية.⁽²⁾

1 - العامل الفروسي - الاجتماعي:

يبرز دور العامل الفروسي في تصريف الأمراء والنبلاء والفرسان الذين كانوا يطمحون إلى إظهار شجاعتهم الحربية، والحصول على مناصب كبيرة تليق بمكانتهم الاجتماعية، وإشغالهم في حروب مع المغاربة بعد طول فترة السلم مع قشتالة. أما العامل الاجتماعي فتجلى في تخطي الأزمة التي كان يتخبط فيها المجتمع البرتغالي من ذوي المداخل القارة، والتخلص من أفراد طبقة النبلاء المشاكسة والمتحمسة للغزو، بإرسالهم إلى المغرب للحصول على الوظائف الإدارية والاعتناء بسرعة، وفي نفس الوقت تجنيد البلاد التوترات المحتملة.⁽³⁾

(1) - بوشارب، أحمد، دكالة والاستعمار البرتغالي إلى سنة إخلاء آسفي وأزمور (قبل 28 غشت 1481م - أكتوبر 1541م)، دار الثقافة، الدار البيضاء - المغرب، تاريخ النشر: 1404هـ/ 1984م، ص: 148-155.

(2) - الشريف، محمد، المغرب وحروب الاسترداد، مطبعة الخليج العربي، تطوان - المغرب، الطبعة الأولى: 2005، ص: 105-121.

(3) - م ن، ص: 105-106.

2 - العامل الديني:

تمثل العامل الديني في الروح الصليبية التي أجبتها الفتوحات العثمانية لأوروبا الشرقية، ودعوات الكنيسة بإعلان الحرب الصليبية ضد المسلمين، كرد فعل على التوسع العثماني؛ مما دفع عددا من الإخباريين البرتغاليين المعاصرين، أن يعطوا أهمية كبرى لهذا العامل. يقول أحمد بوشارب في هذا المضمرة: «لقد أعطى الإخباريون البرتغاليون المعاصرون لغزو المغرب وللكشوف (مثلا Zurara) أهمية قصوى لهذا العامل {الديني}، وجعلوا منه المحرك الرئيسي. وسار على نهجهم من درسوا موضوع الغزو قبل استغلال الوثائق البرتغالية، أي قبل العقد الثالث من القرن الحالي»⁽¹⁾. وفي نفس السياق يضيف محمد الشريف في هذا المنوال: «يبرز زورارا، مثله مثل باقي الإخباريين البرتغاليين المعاصرين لغزو المغرب وللكشوف أهمية العامل الديني في غزو سبتة، ويؤكد أن فكرة «خدمة الرب»، كانت مسيطرة على مخططي المشروع»⁽²⁾. ونجد مجموعة من الدلائل التي أوردها كل من أحمد بوشارب ومحمد الشريف في كتابهما، تدل على أن العامل الديني شكل حيزا لا بأس به في تحريك البرتغاليين لغزو السواحل المغربية، لتطويق الإسلام والقضاء عليه إن أمكن، بنشر المسيحية بين المسلمين، وكان رؤاد هذا الاتجاه هم رجال الدين المسيحيين، وعلى رأسهم البابا،⁽³⁾ وبعض فئات المجتمع المتحمس للغزو، ومن بينهم المؤرخ ديبكودي طويريس الذي عبر عن ذلك بكل صراحة في صدد حديثه عن الاحتلال البرتغالي للسواحل المغربية بقوله: «في سنة اثنين وخمسمائة وألف ميلاد المسيح (...) قرر الملك دم مانويل، الذي كان يحكم البرتغال آنذاك، مدفوعا بحمية صليبية، أن يشن الغارة على هؤلاء المغاربة أعداء ديننا، ويوسع إمارته، لذلك تابع الغزو الذي كان سلفه دم يوحنا قد بدأه في إفريقيا»⁽⁴⁾.

وما يمكن أن نخرج به بعد تحليل هذا العامل، هو أن البابا ورجال الدين هم أكثر المتحمسين للعامل الديني، بينما الملوك والنبلاء والفرسان فكانت لهم مصالح ودوافع أخرى أكثر أهمية من الدين. رغم أن مارمول كاربخال كان يعطي مبررا دينيا للحروب التي يخوضها الملوك البرتغاليين، وذلك

(1) - دكالة والاستعمار البرتغالي، م س، ص: 148.

(2) - المغرب وحروب الاسترداد، م س، ص: 107.

(3) - انظر: دكالة والاستعمار البرتغالي، م س، ص: 148-153. والمغرب وحروب الاسترداد، م س، ص: 107-111.

(4) - دي طويريس، ديبكو، تاريخ الشرفاء، ترجمه إلى العربية: محمد حجي- محمد الأخضر، مطابع سلا، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء - المغرب، 1988م، ص: 12-13.

بقوله: «ظل مانويل، ملك البرتغال، مصمما على نشر العقيدة المسيحية، وتوسيع حدود مملكته، فراح يواصل الحروب التي كان يشنها سلفه، ولم يكتف باحتلال الثغور المغربية، بل طفق يحصنها ويشيد القلاع»⁽¹⁾.

3 - العامل الاقتصادي:

كانت البرتغال تفتقر لمجموعة من المواد الأساسية (القمح - الذهب - التوابل....)، مما جعلها تبحث عنها خارج البلاد الأوروبية، بسبب ارتفاع أثمانها نتيجة الطلب المتزايد عليها. ونتيجة افتقار البرتغال إلى القمح، رأت أن منطقة دكالة المغربية هي الخزان الرئيسي لصادرات المغرب من الحنطة اتجاه البرتغال وبعض الدول الأوروبية، مما دفعها إلى احتلال هذه المنطقة الخصبة بهذه المادة لسد حاجيات ساكناتها المتزايدة. وقد أشار أحمد بوشارب إلى ذلك بقوله: «لم يتردد بعض المؤرخين في ربط احتلال السواحل المغربية بمحاولة البرتغاليين ضمان هذه المادة الأساسية {الحنطة} لبلادهم»⁽²⁾. كما عمد البرتغاليون إلى احتلال مدينة سبتة المغربية، لأنها كانت أكبر أسواق الذهب بالمغرب، وبوابة هذا الأخير، في تصدير تبر السودان (المواد الخام من الذهب) إلى أوروبا، خصوصا أن حاجيات البرتغال من الذهب تضاعف، مما تركها في أزمة نقدية، إضافة إلى أن المعدن الأصفر كان يلعب دورا حيويا في الاقتصاد العالمي.

وزيادة على ذلك، كانت رغبة البرتغال هي خنق تجارة القوافل العابرة لبلدان شمال إفريقيا، وذلك بالسيطرة على منافذها البحرية والاتصال مباشرة مع بلاد السودان لاستغلال خيراتها والتحكم في تجارتها، وهذا ما عبر عنه محمد حيي بقوله: «أخذت المزاومة البرتغالية للمغرب فيما يتعلق بذهب السودان شكل حصار قوي حين بدأت سفن الكرافيل البرتغالية ترسو في الموانئ القريبة من معادن الذهب لتقايض السودانيين مباشرة بالبضائع المغربية التي تستولي عليها من المناطق المحتلة بسوس ودكالة»⁽³⁾.

(1) - كريخال، مارمول، إفريقيا، ترجمه عن الفرنسية: مجموعة من المؤلفين، الجزء الأول، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، مطابع المعارف الجديدة، الرباط - المغرب، 1404هـ / 1984م، ص: 450.

(2) - دكالة والاستعمار البرتغالي، م س، ص: 154

(3) - حيي، محمد، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، الجزء الأول، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة الفضالة، في متم ربيع الثاني 1397هـ / 20 أبريل 1977، ص: 49.

وكان طموح البرتغاليين أكبر، مما سبق، وهو تجاوز الوساطة الإسلامية – الإيطالية بشكل نهائي، بل و«القضاء على الوساطة العربية ما بين أوروبا والمناطق الآسيوية المنتجة للتوابل والعقاقير والعمور (...)» ولهذا كان إغلاق البحر الأحمر في وجه الملاحة العربية أهم ما كلف به الأسطول البرتغالي الذي أرسل إلى المنطقة سنة 1505⁽¹⁾.

وهكذا اكتسب العامل الاقتصادي - التجاري دورا مهما في دفع البرتغال إلى احتلال السواحل المغربية. وقد أورد محمد الشريف مجموعة من التفسيرات لبعض الكتاب البرتغاليين الذين أعطوا لهذا العامل أهمية كبرى في احتلال البرتغال لمدينة سبتة بصفة خاصة، وبعض الثغور والسواحل المغربية بصفة عامة.⁽²⁾

4 - العامل الإستراتيجي ومحاولة القضاء على الجهاد البحري (القرصنة البحرية):

إن محاولة القضاء على الجهاد البحري (القرصنة) كان من بين العوامل المساهمة في الغزو، لأن القشتاليين والبرتغاليين تضرروا من المناطق والمدن التي تنطلق منها القرصنة، فعملوا على احتلال بعضها (سبتة، مليلية ...)، وتخريب أخرى (تطوان، غساسة، أنفا، العرائش...).⁽³⁾ وكذلك شكل الموقع الاستراتيجي لمدينة سبتة، سببا للتنافس الأوربي (القشتاليين - الأرغونيين - الجنوبيين - البرتغاليين....) على المدينة، بحكم أنها بوابة المغرب على البحر الأبيض المتوسط، وبالتالي، السيطرة على مدينة سبتة، معناه «البحث عن التوازن بين القوى الدولية»،⁽⁴⁾ للسيطرة على تجارة البحر الأبيض المتوسط والمحيط الأطلسي وحماية سفنهم من الهجمات المضادة. يقول أحمد بوشارب في هذا المنوال: «وبهذا يكون اهتمام البرتغاليين بالناحية الإستراتيجية مزدوجا: ضمان أمن شواطئهم وأراضهم من كل هجوم إسلامي، بالإضافة إلى ضمان سلامة سفنهم وتوفير الموانئ لها على طول طريقها إلى سواحل غرب إفريقيا أولا، ثم إلى الهند والبرازيل منذ بداية القرن السادس عشر».⁽⁵⁾

(1) - بوشرب، أحمد، «مساهمة الوثائق البرتغالية في كتابة تاريخ الغزو البرتغالي لسواحل المغرب، والبحر الأحمر، والخليج العربي وما تولد عنه من ردود فعل»، مقال ضمن مقالات واردة في مجلة المناهل، عدد 26، جمادى الأولى 1403 / مارس 1983، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ص: 77.

(2) - المغرب وحروب الاسترداد، م س، ص: 111-114.

(3) - دكالة والاستعمار البرتغالي، م س، ص: 153 - 154.

(4) - المغرب وحروب الاسترداد، م س، ص: 120.

(5) - دكالة والاستعمار البرتغالي، م س، ص: 154.

ويمكن القول هنا، أن العامل الاستراتيجي ومحاولة القضاء على الجهاد البحري (القرصنة)، لم يكن - حسب أحمد بوشرب - عاملاً أساسياً يجعل البرتغاليون يقدمون على احتلال السواحل المغربية.⁽¹⁾

5 - الدافع السياسي:

تمثل الدافع السياسي في رغبة الإيبيريين في التوسع على حساب البلاد الإسلامية، وتطويق المسلمين سياسياً واقتصادياً؛ والاستيلاء البرتغالي على السواحل المغربية وخصوصاً الأطلسية، معناه قطع رغبات الدول الأوروبية المنافسة لها في المغرب؛⁽²⁾ وبالتالي يمكن القول أن العامل السياسي اتخذ نصيباً من بين هذه العوامل التي حركت الغزو البرتغالي للسواحل المغربية.

مما سبق، يتضح أن الاحتلال البرتغالي للسواحل والثغور المغربية، تعددت عوامله ودوافعه وأسبابه، وكل دافع أو سبب كان له مبرراته داخل الكتابات الإخبارية المعاصرة للحدث، أو الكتابات اللاحقة. ومهما كانت الدوافع والأسباب، فالاحتلال البرتغالي كان حدثاً تاريخياً ترك بصماته على المغاربة إلى يومنا هذا.

إذن: ما هي السواحل والثغور التي استطاع البرتغاليون احتلالها خلال القرنين 15 و16 الميلاديين؟ وما هي الاستراتيجية المتبعة في احتلالهم؟ وكيف تعاملوا مع المناطق المحتلة؟

ثانياً: الاحتلال البرتغالي للسواحل المغربية خلال القرنين 15- 16 الميلاديين:

استكملت الدولة البرتغالية وحدتها الترابية قبل الإسبان، فأصبحت تجوب البحار والمحيطات للتجارة والبحث عن المواد التي كانت في حاجة إليها، وأهمها: الذهب والقمح والتوابل ...، وسعت إلى جلبها من مصادرها الأصلية، لتجاوز الوساطة التجارية الإسلامية - الإيطالية، فأُنشئت، لهذا الغرض، أساطيل ضخمة للتوغل في المحيطات والبحار.⁽³⁾

وأثناء سير السفن البرتغالية بمحاذاة السواحل المغربية كانت تضطر للتوقف ببيع بعض المراكز المغربية، إما للتزود منها بالسلع أو التبادل معها تجارياً، مما أتاحت لهم الفرصة للإطلاع على

(1) - م ن، ص: 153-154.

(2) - المغرب وحروب الاسترداد، م س، ص: 119 - 120.

(3) - مساهمة الوثائق البرتغالية في كتابة تاريخ الغزو البرتغالي، م س، ص: 77.

الأوضاع الداخلية المغربية التي كانت مضطربة ومفككة وضعيفة، نتيجة الصراع على الحكم وكثرة التمردات،⁽¹⁾ والكوارث الطبيعية التي كانت تتخبط فيها الدولة المغربية (الطاعون - المجاعة...)، خاصة في المناطق الشمالية؛ مما دفع بالبرتغاليين إلى شن غارات على الثغور المغربية، استطاعوا بواسطتها احتلال مدينة سبتة سنة 1415م، التي كانت مفتاح الغزو الإيبيري للسواحل المغربية، وهذا ما جعل «تيار استوغرافي واسع يعتقد أن احتلال المدينة المغربية كان الخطوة الأولى في مسيرة مشروع سياسي بعيد المدى».⁽²⁾ واتضح هذا الأمر، بعد متابعة البرتغاليين غزوهم للشواطئ المغربية نزولا مع السواحل الأطلسية، عبر فترات متفرقة، حيث تم احتلال مدن «سبتة وطنجة وأصيلا والقصر الصغير والعرائش وأزمور والجديدة وأسفي وأكادير وقلعة أگوز».⁽³⁾

إذن: ما هي المناطق الأولية التي تم احتلالها من طرف البرتغاليين؟ وكيف كانت تجربتهم هذه؟

1 - الاحتلال البرتغالي للسواحل المغربية الشمالية (مملكة فاس):

استغلت البرتغال الأوضاع المتردية داخل المغرب الأقصى (النزاعات والانقسامات السياسية، المجاعة والجفاف، الأزمة الاقتصادية...)، وعملت على احتلال مدينة سبتة سنة 818هـ الموافق 21 غشت 1415م،⁽⁴⁾ بحكم موقعها الاستراتيجي المشرف على التجارة بين أوروبا وإفريقيا عبر بوغاز جبل طارق، وتوفرها على مناجم الذهب.⁽⁵⁾ وفي هذا الصدد يقول حسن الوزان حول احتلال مدينة سبتة: «استحوذ أسطول البرتغال على سبتة عام 818هـ، وفر من كان بها، فدخلها النصاري دون عناء، ومكثوا فيها نحو ثلاثة أسابيع متوجسين خيفة من ملك فاس أن يأتي لنجدها، لكن أبا سعيد (المريني) {السلطان أبو سعيد عثمان بن أبي العباس ابن أبي سالم} الذي كان ملكا على فاس آنذاك

(1) - تاريخ الشرفاء، م س، ص: 12-13.

(2) - المغرب وحروب الاسترداد، م س، ص: 121.

(3) - إفريقيا، ج 1، م س، ص: 450. وانظر: تاريخ الشرفاء، م س، ص: 12-13.

(4) - الوزان الفاسي، حسن بن محمد، وصف إفريقيا، ترجمه إلى العربية: محمد حجي- محمد الأخضر، الجزء الأول، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1983م، ص: 318. وإفريقيا، ج 1، م س، ص: 413. والناصري، أحمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الجزء الرابع، الدولة المرينية، القسم الثاني، تحقيق وتعليق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، طبع ونشر، دار الكتاب، الدار البيضاء - المغرب، 1418هـ/ 1997م، ص: 92 - 93. وكريم، عبد الكريم، المغرب في عهد الدولة السعيدية، دراسة تحليلية لأهم التطورات السياسية ومختلف المظاهر الحضارية، منشورات المؤرخين المغاربة، الرباط، المملكة المغربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1427هـ/ 2006م، ص: 6.

(5) - المغرب في عهد الدولة السعيدية، م س، ص: 6.

تخاذل ولم ينهض لاستردادها، بل بالعكس أتاها الخبر وهو في وليمة والناس يرقصون فلم يوقف الاحتفال. وقد قضت مشيئة الله أن يقتل هذا الملك بعد ذلك شر قتلة بيد أحد كتابه السابقين (...).
عام 824 للهجرة»⁽¹⁾

بعد احتلال مدينة سبتة، أصبحت البرتغال تتطلع إلى السيطرة على مضيق جبل طارق والمناطق الساحلية الأخرى، وهذا ما حدث فعلا عندما أقدمت القوات البرتغالية سنة 1458م بمهاجمة مدينة القصر الصغير برئاسة ألفونس الخامس واحتلتها.⁽²⁾ ويرجع احتلال مدينة القصر الصغير لإشراف مينائها على ميناءي مضيق سبتة وطنجة، وبالتالي فالبرتغال تعتمد عليها لتقوية سبتة وشن هجمات على مدينة طنجة راغبة في احتلالها.⁽³⁾ واحتلال مدينة القصر الصغير كان له تأثير حتى على المناطق المجاورة، فساكن جبل أنجرة المجاورين تركوا أملاكهم ومتاعهم وغادروا المدينة خوفا على حياتهم وأرواحهم.⁽⁴⁾

وبعد احتلال البرتغاليين القصر الصغير، تابعوا احتلالهم عدة مواقع أخرى، منها مدينة أنفا التي تقع على شاطئ المحيط الأطلسي على بعد نحو ستين ميلا شمال الأطلس. وكان لسكان هذه المدينة زوارق خفيفة يشنون بواسطتها هجمات على الموانئ الإسبانية والبرتغالية، مما جعل ملك البرتغال يرسل أسطولاً عسكرياً مكوناً من خمسين سفينة محملة بالجنود والمدفعية العظيمة، ولما رأى سكان المدينة هذا الأسطول الضخم، جمعوا ما يملكون وفروا إلى الرباط وسلا تاركين المدينة خالية، فدخلها الجنود البرتغاليين ونهبوها وخرّبوها تخريباً تاماً، وأحرقوا المنازل وهدموا الأسوار، وذلك سنة 872هـ/ 1468م.⁽⁵⁾

وبعد مدينة أنفا، جاء الدور على مدينة المنصورة التي تقع على سهل يبعد بميلين من المحيط الأطلسي، وخمسة وعشرين ميلا من الرباط، وهي نفس المسافة التي تباعد بها عن مدينة أنفا. ومدينة المنصورة التي يتحدث عنها حسن الوزان، ليست هي نفس المدينة التي تقع بين الرباط والدار البيضاء

(1) - وصف إفريقيا، ج1، م س، ص: 318.

(2) - وصف إفريقيا، ج1، م س، ص: 316. المغرب في عهد الدولة السعدية، م س، ص: 8.

(3) - المغرب في عهد الدولة السعدية، م س، ص: 8.

(4) - وصف إفريقيا، ج1، م س، ص: 322.

(5) - م ن، ص: 196-197.

اليوم؛ بل ربما يكون موقعها أبعد من ذلك قليلا إلى الداخل. وكانت هذه المدينة مليئة بالسكان، حيث يوجد نحو أربعمائة كانون (منزل)، إلا أن سكانها غادروها أثناء تخريب البرتغاليين لمدينة أنفا.⁽¹⁾

وهاجمت القوات البرتغالية من جديد مدينة أصيلا سنة 876هـ/ 24 غشت 1471م واحتلتها،⁽²⁾ بعد أن فشلت في اقتحام مدينة طنجة بفعل المقاومة الشديدة.⁽³⁾ ويقول الوزان في صدد حديثه عن احتلال أصيلا: «هاجم البرتغاليون أصيلا على غرة واستولوا عليها وأخذوا كل من وجدوا بها من السكان أسرى إلى البرتغال، ومن بينهم محمد (الوطاسي) ملك فاس اليوم، وكان حينئذ طفلا في السابعة من عمره، وأسرت معه أخت له في نفس السن، لأن أباهما الذي ثار بإقليم الهبط كان يسكن آنذاك بأصيلا (...) ومكث فيه سبعة أعوام تعلم أثناءها اللغة البرتغالية وأتقنها، ثم افتداه أبوه بمال كثير. ومن أجل ذلك لقبوه عندما آلت إليه السلطة بالملك محمد البرتغالي، وحاول مرارا أن يثأر من البرتغاليين وأن يسترجع منهم أصيلا».⁽⁴⁾ وبعد احتلال مدينة أصيلا فُتح الباب على مصراعيه أمام البرتغاليين الذين اقتحموا مدينة طنجة بعد ثلاثة أيام، واحتلوها بعد أن فشلوا في ذلك من قبل.⁽⁵⁾ يقول مارمول كبرخال في هذا المنوال: «وفي عام ألف وأربعمائة وواحد وسبعين شن الدون ألفونس ملك البرتغال الحرب على المسلمين في بلاد البربر وأخذ منهم مدينة أصيلا ومدينة طنجة».⁽⁶⁾ وبعد سنين طويلة من احتلال طنجة، نزل البرتغاليون في مدينة ترغة عام 907هـ/ 1502م. وترغة مدينة صغيرة تقع على ساحل البحر الأبيض المتوسط، وتبعد بخمسين ميلا عن المضيق، وصفها حسن الوزان بأنها تحتوي على مائة وخمسين كانون تقريبا، أسوارها ضعيفة في الجملة، وسكانها صيادون يملحون ما يصطادونه من سمك ويبيعونه لتجار الجبل. ويضيف الوزان أن المدينة كانت منضبطة وسكانها كثر، لكن بعد أن وطئتها أقدام البرتغاليين، أخذت تنحط سواء في مظهرها أو في عدد سكانها.⁽⁷⁾

وبعد مدينة ترغة جاء الدور على مدينة المعمورة ف «في سنة 921هـ أرسل ملك البرتغال أسطولا

(1) - وصف إفريقيا، ج 1، م س، ص: 198.

(2) - الاستقصا، ج 4، م س، ص: 116. وصف إفريقيا، ج 1، م س، ص: 318. المغرب في عهد الدولة السعدية، م س، ص: 8.

(3) - انظر: وصف إفريقيا، ج 1، م س، ص: 314-315. المغرب في عهد الدولة السعدية، م س، ص: 8.

(4) - وصف إفريقيا، ج 1، م س، ص: 312-313.

(5) - انظر: وصف إفريقيا، ج 1، م س، ص: 314-315. المغرب في عهد الدولة السعدية، م س، ص: 8.

(6) - إفريقيا، ج 1، م س، ص: 423.

(7) - للمزيد من التفاصيل، انظر: وصف إفريقيا، ج 1، م س، ص: 324-325.

ضخما لبناء حصن عند مصب النهر، وشرعوا في البناء بمجرد وصولهم، وأقاموا جميع الأسس وبدءوا في تشييد الجدران والأبراج، في حين كان معظم الأسطول راسيا في الميناء. وعلى حين غرة داهمهم أخو ملك فاس فقتل منهم ثلاثة آلاف ومزقهم كل ممزق، لا لعدم مقدرتهم ولكن لاضطراب صفوفهم»⁽¹⁾. ومدينة المعمورة تبعد عن مدينة سلا باثنين وعشرين ميلا، وهي تقع على مصب نهر سبو.

كانت مدينة الرباط مهددة دائما من طرف البرتغاليين، وحاولوا مرارا الاستيلاء عليها من أجل تسهيل مأموريتهم في غزو مملكة فاس بكاملها، لكن ملك فاس زودها بكل ما تحتاج من أجل الحفاظ عليها، بغرض الحفاظ على مملكته⁽²⁾.

وما يمكن استخلاصه في هذا المبحث، أن البرتغاليين بعد احتلالهم لمدينتي سبتة وطنجة، فتحت شهيتهم للتوغل نحو المناطق المغربية الداخلية، وأصبحوا يتطلعون إلى السيطرة على المغرب بشكل كامل، غير أن المنافسة الإسبانية - البرتغالية حول بعض المناطق الساحلية المغربية، والخلاف بينهما، كانت تجبر قادة البرتغال على تأجيل عملية الانقضاض على المغرب⁽³⁾، فتدخلت الكنيسة في فك النزاع بينهما، وأرغمت إسبانيا على الاعتراف للبرتغال بأحققتها في السواحل الإفريقية، ورغم ذلك نشب خلاف بين الطرفين بالأساس في المسافة التي تمتد بين مدينتي أسفي وإفني تقريبا، حيث ادعت إسبانيا بأن البراءة البابوية السابقة لم تنص على ذلك⁽⁴⁾. كل ذلك دفع الاحتلال البرتغالي يقتصر على الثغور الشمالية، ولم يتوغل داخليا، وهذا راجع لسببين من الأسباب، الأول: سبق الإشارة إليه، وهو المنافسة الإسبانية - البرتغالية على الأراضي المغربية؛ والسبب الثاني: شدة وقوة المقاومة المغربية، في بعض المناطق الشمالية، منها: مقاومة المنظرين بتطوان - بني راشد بشفشاون - العروسيين بالقصر الكبير ...، والتي حاولت جاهدة إحباط التوغل البرتغالي والإسباني داخل الأراضي المغربية، رغم أن الثغور الشمالية المحتلة، حولتها البرتغال إلى ثكنات عسكرية منعزلة تعتمد على البرتغال في كل شيء.

إذن: هذه هي المناطق التي تم احتلالها في المنطقة الشمالية (مملكة فاس)، لكن البرتغال لم تكتف بها، بل توجهت صوب المناطق الجنوبية بغرض توسيع نفوذها بالدولة المغربية بصفة خاصة، والقارة الإفريقية بصفة عامة. والإشكاليات المطروحة هي: إذا كانت البرتغال قد نهجت سياسة الحديد والنار

(1) - للمزيد من التفاصيل، انظر: وصف إفريقيا، ج 1، م س، ص: 210-213.

(2) - م ن، ص: 202-203.

(3) - المغرب في عهد الدولة السعدية، م س، ص: 8.

(4) - م ن، ص: 8-9.

في احتلالها للثغور الشمالية، فهل نهجت نفس السياسة في احتلالها للمناطق الجنوبية، أم غيرت من منهجياتها وتكتيكاتها؟ وهل اكتفت بالسواحل والثغور كما فعلت في المناطق الشمالية، أم توغلت داخل البلاد؟ ذلك ما نراه في الفقرات القادمة.

2 - الاحتلال البرتغالي لباقي الثغور الجنوبية (مملكة مراكش):

تقدم البرتغاليون عبر الشواطئ الإفريقية الغربية خلال القرنين 15 و 16 الميلاديين، وازدادت حاجياتهم من المواد الفلاحية (القمع، الشعير...) والبضائع الصناعية المغربية قصد التعامل بها مع الأفارقة، ومن تم تبين لهم أهمية المنطقتين المغربيتين كدالة وسوس اللتين كانتا تنتجان هذه المواد بكثرة، خصوصا المواد الفلاحية، فعمدوا في بادئ الأمر إلى إقامة مراكز تجارية، وعقد معاهدات مع بعض الأعيان لتسهيل عمليات التبادل التجاري معهم؛ وبعد خيبة أملهم في ذلك، لجئوا إلى احتلال الثغور المغربية الواقعة جنوب أم الربيع بداية من القرن 16م.

احتلال مدينة أسفي:

بدأت البرتغال بمساومة السواحل الجنوبية المغربية انطلاقا من مدينة أسفي، التي سيطرت عليها سنة 1481م، وفرضت على سكانها شبه حماية برتغالية،⁽¹⁾ بمساعدة مغاربة، على رأسهم أبو زكرياء تعفوفت،⁽²⁾ حيث كانت مدينة أسفي تعيش أوضاع مضطربة، مما دفع ببعض التجار البرتغاليين، المتواجدين آنذاك بأسفي، بتوجيه رسائل نصح إلى ملك البرتغال تحثه على تجهيز أسطول للاستيلاء على المدينة، فتردد ملك البرتغال على القيام بهذا الغزو في بادئ الأمر، إلا أن تأكد له انقسام سكان المدينة إلى طوائف، فقام البرتغاليون بتقديم بعض الهدايا ليحيى بن تعفوفت لمساعدتهم على دخول المدينة دون صعوبات ولا نفقات كبيرة، وطلبوا منه أن يسمح لهم ببناء حصن على شاطئ البحر يحفظون فيه بضائعهم في أمان، بعد أن تعرضوا للنهب بعد موت حاكم المدينة عبد الرحمان، فسمح لهم تعفوفت بذلك مقابل أداء الإتاوات المفروضة عليهم. فبدأ البرتغاليون ينقلون الأسلحة سرا إلى هذا الحصن، إلى أن توفرت لهم الذخيرة الكافية للهجوم والدفاع، فاستغلوا بعض الظروف لإحداث اضطراب من أجل الانقضاض على المدينة، فقام غلام أحد التجار البرتغاليين بطعن جزار مسلم، فلما ثارت العامة على البرتغاليين، توجهت صوب الحصن لنهبه، فبدأ البرتغاليون يطلقون

(1) - المغرب في عهد الدولة السعدية، م س، ص: 9.

(2) - وصف إفريقيا، ج 1، م س، ص: 148 - 149.

أعيرة نارية، وقتلوا أكثر من مئة مسلم، رغم ذلك، حاصر المسلمون الحصن البرتغالي عدة أيام، إلى أن ظهر أسطول برتغالي مجهز بأنواع الأسلحة الخفيفة والثقيلة وخمسة آلاف من الجنود، ومائتي فارس، وذلك بتاريخ 24 ديسمبر 1507م، ووصلت سفن أخرى عام 913هـ/ أول يناير من سنة 1508م، فأرهب هذا الأسطول عامة الناس، وتركوا المدينة ملتجئين إلى جبال بني ماجر، ولم يبقَ إلا تعففت وأسرتهم الذين وافقوا على بناء الحصن؛ فدخل البرتغاليين للمدينة وسيطروا عليها، وتم تعيين أتعففت حاكما على بواديها لجمع الضرائب وإرسالها إلى ملك البرتغال.⁽¹⁾

احتلال مدينة مُرَامَر:

لما احتل البرتغاليون مدينة آسفي هرب سكان مُرَامَر وتركوا ديارهم خالية لمدة سنة، وبعد ذلك اتفقوا مع البرتغاليين على دفع ضريبة لهم، فرجعوا إلى ديارهم. وتبعد مدينة مُرَامَر حوالي 44 ميلا عن مدينة آسفي، وبها نحو أربعمئة منزل.⁽²⁾

احتلال جبل بَنِي مَاجَر:

يبعد جبل بَنِي مَاجَر عن مدينة آسفي 22 ميلا، وكان خاضعا لحاكم آسفي، ولما سقط في يد الاحتلال البرتغالي، دخل أهله تحت سلطة المحتلين. فلما قدمت السلطات الوطاسية إلى هذا الجبل، فرَّ بعض المأجورين إلى آسفي، وذهب الآخرون مع الملك الوطاسي إلى مدينة فاس لعدم رضاهم العيش تحت سلطة البرتغاليين.⁽³⁾

احتلال مدينة أزمور:

تابعت البرتغال سيطرتها على المناطق المغربية، حيث احتلت مدينة أزمور التي تُعد من المدن التابعة لمنطقة دكالة، وهي تقع على مصب نهر أم الربيع الذي يصب في المحيط الأطلسي، وهي بعيدة عن المدينة الغربية بأكثر من 56 ميلا (90 كلم) شمالا؛ كان سكان هذه المدينة يتعاملون مع التجار البرتغاليين، ولما رأى التجار أهمية المدينة أقنعوا ملك البرتغال بالاستيلاء عليها، فأرسل هذا الأخير أسطولا مكونا من عدة سفن، إلا أنه غرق بسبب قلة خبرة القائد، وذلك بتاريخ 20 ربيع الأول 920هـ

(1) - وصف إفريقيا، ج1، م س، ص: 149-151.

(2) - م ن، ص: 159.

(3) - م ن، ص: 159 - 160.

/ ماي 1514 م.⁽¹⁾ وقد أعاد ملك البرتغال هجمته على مدينة أزموور بعد سنتين، حيث أرسل أسطول آخر مركب من مائتي سفينة؛⁽²⁾ أما المترجمين فيقولون أن الأسطول تكون من 500 سفينة، نزل منه ألف فارس وثلاثة عشر ألف راجل يوم الاثنين 26 جمادى الثانية 919 هـ/ 29 غشت 1513 م.⁽³⁾ وعندما رأى السكان هذا العدد الهائل من الجنود والعتاد أفجعهم الأمر، ففروا مذعورين نحو الباب، فمات منهم ثمانين نفساً بسبب الاختناق الناتج عن الازدحام حول الباب، وقبل أن تبدأ المعركة بقليل اتفق اليهود مع البرتغاليين على أن يسلموا لهم مدينة أزموور مقابل الحفاظ على حياتهم، فأمنهم البرتغاليين على ذلك، ففتحوا لهم الأبواب، فاستولى البرتغاليين على مدينة أزموور فهاجر سكانها للسكن بسلا وفاس.⁽⁴⁾ بينما «تقول المصادر البرتغالية إن الجنود البرتغالية خيمت أمام أزموور يوم الخميس فاتح شتنبر 1513 م، في حين كان قسم من الأسطول يدخل النهر، وفي الغد الجمعة قنبلت المدينة من طرف المدفعية، وذلك سبب فزع السكان الذين أدخلوا المدينة ليلاً، (...) وتقول تلك المصادر أيضاً أن اليهود لم يسلموا أزموور إلى البرتغاليين، وإنما جاء أحد اليهود إلى البرتغاليين في منتصف الليل يخبرهم بإخلاء المدينة، فاحتلها البرتغاليون دون حادث صباح السبت ثالث شتنبر 1513 م / ثاني رجب 919 هـ».⁽⁵⁾

تخريب مدينة تدنست:

خُربت مدينة تدنست سنة 918 هـ/ 1512-1513 م، بعد أن هجرها سكانها الذين فروا إلى الجبال وبعضهم إلى مراكش، كل هذا بسبب تحالف جيرانهم الأعراب بقيادة يحيى بن تعفوفت مع قائد الجيوش البرتغالية في آسفي، حيث أرادوا تسليمه المدينة، فاتفق السكان جميعهم بمغادرتها، مما أدى إلى خرابها سنة 920 هـ/ 1514-1515 م.⁽⁶⁾ و«تفيد المصادر البرتغالية أن عامل آسفي نونيو فرنانديس وحليفه يحيى بن تعفوفت قائد الأعراب هزما أحمد الأعرج {السعدي} يوم فاتح محرم 920 هـ/ 26 فبراير 1514 م على بعد مائة كيلومتر من آسفي في طريق تدنست».⁽⁷⁾

(1) - م ن، ص: 158-157.

(2) - م ن، ص: 158.

(3) - م ن، تعليق للمترجمين، هامش رقم (73)، ص: 158.

(4) - وصف إفريقيا، ج1، م س، ص: 158-159.

(5) - م ن، تعليق للمترجمين، هامش رقم (74)، ص: 158-159.

(6) - م ن، ص: 99-100.

(7) - م ن، تعليق للمترجمين، هامش رقم (3)، ص: 100.

إخلاء مدينة بُولْعَوَان:

يصف حسن الوزان مدينة بُولْعَوَان بأنها صغيرة مبنية على ضفاف نهر أم الربيع، وبها نحو خمسمائة كانون (منزل). وفي عام 919هـ/ 1513 - 1514م، أرسل ملك فاس أخاه ناصر الحلو الذي كان حاكم مكناس ونائب أخيه فيها وفي بلاد الشاوية، ليدافع عن بلاد دكالة ويحكمها، ولكن بمجرد أن اقترب من مدينة بُولْعَوَان علم أن الحاكم البرتغالي بأزمور قادم إلى المدينة لإفسادها وأسر سكانها، فأرسل قائدين مع ألفين فارس، وقائد ثالث مع ثمانمائة من الرماة لإنجاد مدينة بُولْعَوَان. فوصل الطرفين في نفس الوقت، فدارت معركة حامية الوطيس في يوم الجمعة 18 صفر 920هـ/ 14 أبريل 1514م، انتصر فيها البرتغاليين بفضل تعاون ألفان من العرب التابعين ليحيى بن تعففت معهم، لكن الوطاسيين أعادوا تنظيم قواتهم وكروا على البرتغاليين في حملة مضادة وطاردوهم وقتلوا خمسين من فرسانهم. ولما وصل أخو الملك إلى دكالة لأخذ الخراج، وعد السكان بأنه سيدافع عنهم، لكن خذلان العرب له، جعله يعود إلى فاس، ولما رأى سكان بُولْعَوَان أن أخ ملك فاس غادر دون حمايتهم، فروا إلى جبال تادلة خوفاً من أن يعود إليهم البرتغاليون ويفرضوا عليهم إتاوات لا يستطيعون أداءها، وبالتالي يلجئون إلى أسرهم واستعبادهم.⁽¹⁾ ويقول المترجمين في تعلقهما على المعركة: «هناك رواية مفصلة لهذه المعركة التي جرت يوم الجمعة 18 صفر 920هـ/ 14 أبريل 1514م، رواها حاكم أزمور «دون جاووديميونيسيس» الذي قاد الحملة مع «نينو فرنانديز» حاكم أسفي، وذلك في تقرير قدمه للملك عمانويل الأول، زعم أنه لم يهلك من البرتغاليين سوى 32 فارساً، بينما تؤكد رواية برتغالية أخرى أنه لم تمض ثلاث ساعات على بداية المعركة حتى سقط فيه أكثر من خمسين فارساً برتغالياً زيادة على قتلى المشاة والمجروحين الذين فاق عددهم مائة. وقد هول التقرير وبالع في أعداد قتلى أعداد المسلمين وأسراهم».⁽²⁾

إغارة البرتغاليين على بلدة أنماي وفشلهم في احتلالها:

يصف حسن الوزان بلدة أنماي بأنها واقعة في منحدرات الجبل نحو السهل على واد تساوت أحد روافد أم الربيع، على بعد نحو أربعين ميلاً من مراكش في الطريق المؤدية إلى فاس والمحاذية لسفوح الجبل، وتسمى اليوم: سيدي رحال. وكان يحكم هذه البلدة شاب شجاع مستقل بحكمه عن ملك

(1) - وصف إفريقيا، ج 1، م س، ص: 155-156.

(2) - م ن، تعليق للمترجمين، هامش رقم (70)، ص: 156.

مراكش، وقد أظهر هذا الشاب شجاعته عندما تحالفت بعض الأعراب مع ثلاثمائة فارس برتغالي للإغارة على منطقته على حين غرة، فقاموا بذلك إلى أن وصلوا إلى أبواب المدينة، فتصدى لهم هذا الشاب بمائة فارس وعدد من الأعراب المتحالفين معه، فصرع جميع الفرسان البرتغاليين والعرب المتعاونين معهم، وذلك سنة 920هـ/ 1514-1515م.⁽¹⁾

تدمير مدينة أديكيس:

دمرت مدينة أديكيس عام 922هـ، وهي السنة الموافقة لسنة 1505م، في حرب ضد البرتغاليين، ففر جميع سكانها إلى الجبال.⁽²⁾ إلا أن المترجمين يقولون أن هناك تحريف نسخي في الأرقام، فيقولون أن المؤلف تقدم قبيل هذا وذكر العام 923هـ/ يوافق 1514م؛ ويقولون ربما يكون الصواب هنا: 921هـ/ توافق 1515م.⁽³⁾

إخلاء حاضرة «المدينة»:

«المدينة» هي حاضرة من قرى دكالة، ويقول حسن الوزان أن ملك فاس نقل سكان هذه الحاضرة إلى مدينة فاس حذرا من البرتغاليين، إذ بلغه أن شيخا يدعى بميمون يتعاون مع البرتغاليين في جمع الضرائب من السكان. فبقيت هذه المدينة خالية على عروشها، وذلك سنة 921هـ/ 1515م.⁽⁴⁾ ويقول المترجمين: «يشكك بعضهم {يقصد المصادر البرتغالية} في كون الملك الوطاسي نقل جميع سكان تيط إلى ناحية فاس، لأن حسن الوزان غادر المغرب بالقرب من هذا التاريخ فلم يكن يعرف ما إذا عمرت المدينة بعد حركة الوطاسي أو خلت».⁽⁵⁾

هدم قرية تليوت:

يقول الوزان عن قرية تليوت أنها «صغيرة في سهل تكتنفه الجبال، بعيدة عن إيداو إزكوغن بعشرة أميال إلى الغرب، وبها نحو ثلاثمائة كانون {منزل}».⁽⁶⁾ وأنه زارها وقضى فيها ليلة في ضيافة

(1) - م ن، ص: 137.

(2) - م ن، ص: 101-102.

(3) - م ن، تعليق للمترجمين، هامش رقم (5)، ص: 102.

(4) - م ن، ص: 152-153.

(5) - وصف إفريقيا، ج 1، م س، تعليق للمترجمين، هامش رقم (62)، ص: 153.

(6) - م ن، ص: 103.

أهلها، وبعد طلوع الفجر غادروا المدينة وذهبوا حيث ذهب الأمير الوطاسي، وبمجرد المغادرة هدمت المدينة من طرف البرتغاليين وقتل بعض سكانها وأُسرى آخرون، وذلك سنة 920هـ/ 1514م.⁽¹⁾

احتلال حصن «أكدير غسيمة»:

يقول حسن الوزان عن حصن «أكدير غسيمة» بأنه يقع في أقصى طرف جبال الأطلس نحو المحيط الأطلسي، وبه أراضي زراعية استولى عليها البرتغاليين، فاتفق أهل حاحا وسوس على استرجاع هذا الحصن، بمساعدة عدد كبير من المحاربين الذين أتوا من النواحي النائية، واتخذوا لهم قائد من الشرفاء، والذي قام بحصار الحصن عدة أيام، فمات خلال هذا الحصار عدد وافر من المحاربين الغرباء عن البلد، فتخلى بعضهم عن القتال ورجعوا إلى ديارهم، وبقي البعض مع هذا الشريف لمتابعة قتال البرتغاليين، واكتفى سكان سوس بدفع مبالغ للقائد الشريف لتجهيز الفرسان.⁽²⁾

احتلال مدينة تيط:

تيط، مدينة تدخل ضمن منطقة دكالة، يقول عنها حسن الوزان: «تيط مدينة قديمة تبعد عن أزموور بنحو أربعة وعشرين ميلا (...) ولما احتل البرتغاليون أزموور خضعت تيط إلى ملك البرتغال باتفاق مع قائده وأدت له بعض الإتاوات. وفي عهد شبابي جاء ملك فاس بنفسه إلى تيط لينجد سكان دكالة. ولما لم يتمكن من الحصول على أية نتيجة، (...) نقل سكان تيط إلى فاس وعين لإقامتهم قرية صغيرة مهجورة منذ مدة، تبعد عن فاس باثني عشر ميلا».⁽³⁾ ويقول المترجمين في تعليقهما على مدينة تيط: «ما تزال آثار تيط ظاهرة عند زاوية مولاي عبد الله أمغار على شاطئ البحر، بعيدة عن مدينة أزموور بخمسة وعشرين كيلومترا جنوبا. ومعنى تيط بالبربرية: عين جارية».⁽⁴⁾

إذن، أمام هذا الاحتلال البرتغالي للسواحل المغربية، لم يقف المجتمع المغربي مكتوف الأيدي، فكان لابد له من رد فعل اتجاه هذا الاحتلال، لكن رد الفعل هذا، اختلف لدى المجتمع المغربي. والأسئلة التي تطرح نفسها هنا: كيف كان رد الفعل المغربي اتجاه الاحتلال البرتغالي؟ هل كان استسلامي، أم تعاوني، أم دفاعي - جهادي؟ وكيف ساهمت الزوايا في تأليب المغاربة على الاحتلال

(1) - نفسه.

(2) - م ن، ص: 118-119.

(3) - م ن، ص: 152.

(4) - م ن، تعليق للمترجمين، هامش رقم (61)، ص: 152.

البرتغالي؟ وهل برزت قوة عسكرية ذات سلطة سياسية استطاعت تخليص المغاربة من كابوس الاحتلال البرتغالي؟ ذلك ما سنراه في الفقرات التالية.

ثالثاً: رد فعل المجتمع المغربي والزوايا والسلطة اتجاه الاحتلال البرتغالي:

1- الموقف الاستسلامي لبعض فئات المجتمع المغربي اتجاه الاحتلال البرتغالي:

لقد نهج البرتغاليون عند احتلالهم للسواحل المغربية سياسة المراحل: ففي المرحلة الأولى سلكوا سياسة القوة في احتلال الثغور الشمالية، انطلاقاً من سنة 1415م إلى سنة 1486، فكلفتهم تضحيات كبيرة.⁽¹⁾ أما المرحلة الثانية فاستعمل البرتغاليون الدهاء السياسي، ولجؤا إلى العمل الدبلوماسي والسياسي، وتجنبوا القوة كما فعلوا سابقاً، لأن تجربتهم الاستعمارية الأولى كلفتهم خسائر مادية وبشرية، وبالتالي لم يحتلوا السواحل والمناطق الجنوبية، إلا بعد إطلاعهم على الأوضاع المغربية الداخلية الممزقة، ومطالبة بعض المغاربة الحماية والأمن من البرتغاليين مقابل الخضوع لسلطتهم، بعد انعدام الأمن داخل السلطة المغربية الحاكمة.⁽²⁾

وأمام عجز السلطة الوطاسية المغربية عن ضبط الأوضاع الداخلية المتأزمة، واحتلال الغزاة الأيبيريين للسواحل المغربية، استغلت فئات من المجتمع المغربي تواجد هذا الغزو وعملت على مساعدته والدخول في حمايته، من أجل الوصول إلى السلطة أو تحقيق أرباح في التجارة الداخلية والخارجية.⁽³⁾ ويبدو أن ظاهرة التعامل والدخول في الحماية الأجنبية - كما يقول عبد المجيد القدوري - كانت معهودة لدى المسلمين، خاصة في الأندلس، فانتقلت آثارها فيما بعد إلى المغرب.⁽⁴⁾

وساهم الاحتلال الأجنبي للسواحل المغربية في تحكم الدولتين الأيبيريين (البرتغال وإسبانيا) في أهم المنافذ التجارية البحرية، وتحويل جزء متزايد من تجارة السودان لصالحهم، مما دفع ببعض

(1) - دكالة والاستعمار البرتغالي، م س، ص: 161 - 164. القدوري، عبد المجيد، المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر (مسألة التجاوز)، نشر وتوزيع: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى: 2000م، ص: 102.

(2) - دكالة والاستعمار البرتغالي، م س، ص: 164 - 165. المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، م س، ص: 102- 103.

(3) - انظر إلى تفاصيل الامتيازات التي حصل عليها الحكام المغاربة المتعاونين مع البرتغال: دكالة والاستعمار البرتغالي، م س، ص: 176 - 185.

(4) - المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، م س، ص: 101.

المدن والقبائل المحاذية للبحر إلى مهادنتهم والتعامل معهم تجارياً. فوقعت بعض المدن (دكالة - عبدة - سوس) عدة معاهدات مع البرتغاليين، وكانت هذه المعاهدات جميعها في صالح البرتغاليين وتخدم مصالحهم السياسية والاقتصادية والعسكرية،⁽¹⁾ حتى غذى بعض السكان يصرحون بالضرر الذي لحقهم نتيجة هذه المعاهدات؛ لأن المعاهدات كانت توقع من البعض كتعبير جماعي، لكنهم في حقيقة الأمر، كانت فئة عريضة ترفضها رفضاً تاماً، بحكم التمسك بالشرع الإسلامي أو نتيجة الأضرار الناجمة عنها، حيث كانت تخدم فئة معينة، وتضرر بآخرين، فكانت الفئة المستفيدة تسعى إلى إبرام هذه المعاهدات مع البرتغاليين لتقوية طموحاتها الاقتصادية والسياسية عن طريق الوصول إلى الزعامة،⁽²⁾ ومن أهم الشخصيات التي استغلت هذه الأوضاع: أبو زكرياء يحيى بن محمد أوتعفت،⁽³⁾ ومالك بن داوود، وعبد الرحمان بن حدو، وهناك نماذج أخرى كثيرة ذكرتها الوثائق والمصادر؛ وهناك من كان يفتخر بالتعامل مع البرتغاليين، ويمارس النهب والسلب في حق إخوانه المسلمين من العرب والأمازيغ.⁽⁴⁾

وبهذه السياسة الخطيرة للدولة البرتغالية، استطاعت هذه الأخيرة أن تنخر المجتمع المغربي من الداخل، وتحدث الفتنة بتسخير بعض المغاربة على البعض الآخر في حرب أهلية، مستفيدة منها في تحقيق مآربها؛ وبهذا الدهاء السياسي للقادة البرتغاليين، أصبحت السلطة المغربية، وفئات عريضة من المجتمع المغربي تتراجع وتنحط في عدة مستويات (سياسية، عسكرية، اجتماعية، أخلاقية، نفسية، دينية، تعليمية...).⁽⁵⁾ وساهم الغزو البرتغالي لبعض الأراضي المغربية في إفراغ بعض المدن الساحلية التي أصبحت خالية على عروشها، وأخرى أُفرغت من ساكنتها، نتيجة المضايقة التي تعرضت لها الساكنة المغربية. يقول محمد حجي في هذا الصدد: «كانت البداوة طاغية على الحياة الحضرية بالمغرب أوائل القرن العاشر الهجري (16م) بسبب اختفاء عدد كثير من المدن، وبخاصة في المنطقة الساحلية التي استولى فيها البرتغاليون والاسبانيون على ثغور قضوا على صبغتها المغربية

(1) - م ن، ص: 103.

(2) - المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، م س، ص: 104-105.

(3) - انظر بعض المعلومات عنه: المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، م س، ص: 105-109.

(4) - م ن، ص: 109-110.

(5) - م ن، ص: 110.

وحولوها إلى مراكز استيطان لجنودهم وجالياتهم، كما هجر السكان مدنا أخرى لمجرد مضايقة المحتلين ومجاورتهم أو للشعور بالعزلة بسبب اختلال الأمن وانقطاع السبل»⁽¹⁾.

ويمكن القول أن قبول المغاربة للحماية البرتغالية في الوهلة الأولى ناتج عن الظروف المتأزمة التي كان المغرب يعيشها اقتصاديا وسياسيا وأمنيا؛ وأن زعماء المدن كانت لهم أهداف أخرى وهي الوصول إلى الحكم، وشكل أوتعفت خیر نموذج لهذا التيار البرغماتي الذي ظهر في تلك الفترة، حيث كانت له مآرب وطموحات كبيرة اقتصاديا وسياسيا، كما يؤكد على ذلك أعدائه المغاربة والبرتغاليون، الذين كانوا يرسلون رسائل إلى الملك البرتغالي يبينون له الطموحات السياسية لأوتعفت، الرامية إلى الاستقلال بالحكم عن العرش البرتغالي⁽²⁾.

وإذا كانت تجربة يحيى بن محمد أوتعفت، ومن سار على منواله، تصنف ضمن خانة الخنوع والطاعة لأعداء الإسلام والمسلمين والوطن؛ فقد كانت تجربة ثانية عكس ذلك، مثلها المقاومين والمصلحين الدينيين الرافضين لأي تواجد أجنبي بالأراضي المغربية، وهي الفئة الراجحة من حيث العدد، وقاومت الاحتلال بكل ما أوتيت من قوة، وقد مثلتها الأغلبية الساحقة من المجتمع المغربي تحت زعامة المشايخ وأولياء الزوايا. إذن: أمام الموقف الانهزامي والاستسلامي لبعض فئات المجتمع المغربي حكام ومحكومين، في بادئ الأمر، كيف كان موقف الفئات الأخرى، وهي الفئة الساحقة داخل المجتمع المغربي برمته؟

2- قيام مشايخ وأولياء الزوايا بتأطير المجتمع المغربي لمواجهة الاحتلال البرتغالي:

بذل الوطاسيون جهودا كبيرة في إعادة تنظيم الدولة ومواجهة الحركات الانفصالية، وهذا ما جعل مواجعتهم للبرتغاليين جد محدودة، حيث اقتصرُوا على مهادنتهم أحيانا، وتنظيم بعض الحملات العسكرية ضدهم أحيانا أخرى. وبعد اغتيال أبي سعيد المريني، تطلع إلى الحكم أبي زكرياء الوطاسي الذي أدرك أن العامل الأساسي لتثبيت حكمه هو النداء إلى الجهاد، فقام بهذا الدور، واستطاع أن يحرر بعض الثغور المغربية من الاحتلال إلى أن حُيكت عملية اغتياله سنة 1448م.⁽³⁾ لكن خلفائه في

(1) - الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، الجزء الأول، م س، ص: 51.

(2) - للمزيد من التفاصيل انظر: المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، م س، ص: 105-109.

(3) - المغرب في عهد الدولة السعدية، م س، ص: 28.

الحكم من الوطاسيين فشلوا فشلا ذريعا في مواجهة الغزو البرتغالي والإسباني للسواحل المغربية، بل عجزوا عن ضبط الأمن وتوحيد المغرب تحت سلطة مركزية.

وأمام هذا العجز العسكري للسلطة المركزية الوطاسية في الدفاع عن حوزة البلاد، وإيقاف الزحف البرتغالي، اضطرت القبائل المحاذية للثغور المحتلة إلى الاعتماد على إمكاناتها الذاتية لمواجهة الغزو البرتغالي بتأطير من بعض الزوايا التي انبرت إلى الدعوة للجهاد.⁽¹⁾ يقول عبد الكريم كريم في هذا الصدد: «منذ أن تم للبرتغال احتلال سبتة، وطوال مراحل الاحتلال التالية، ظهر عجز السلطات القائمة وضعفها عن مواجهة الأحداث، فقام المخلصون من الدعاة والأئمة والمشايخ يحثون الناس على بذل النفس والنفيس للدفاع عن الوطن ولإعلاء كلمة الإسلام».⁽²⁾

وهكذا ظهرت مؤسسات الزوايا كرد فعل للشعب المغربي ضد الاحتلال الأجنبي للسواحل المغربية، الذي هو امتداد لحروب الاسترداد المسيحية ضد المسلمين انطلاقا من الأندلس، وملاحقتهم في عقر دارهم بالمغرب، نتيجة ضعف السلطة المرينية- الوطاسية. وأصبحت الزوايا تشكل القوة السياسية والاجتماعية، خلال القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، حيث أطرت المغاربة، و«دافعت عن البلاد وأنقذت المغرب من فقدان هويته، وجنبت المغاربة ما حصل للهنود {الحمير} السكان الأصليين للعالم الجديد».⁽³⁾

وقد برز كثير من الدعاة والأئمة والمشايخ المخلصون الذين سلكوا مسلك التأطير، ومن أبرزهم، نموذجين هما: الشيخ بن يجبش التازي الذي اندهش من غفلة الناس عن الجهاد، والانحراف عن الدين، والمستعمر يستعد لغزو ما تبقى من أقاليم الدولة المغربية، فبدأ يحث الناس على الجهاد، ويحفزهم بفضائل الجهاد عند الله، ونظم قصائد في ذلك. أما الثاني فهو الإمام الهبطي الذي بدأ بدوره يحث الناس على الجهاد، والابتعاد عن البدع والرجوع بالدين إلى حقيقته، واتخاذ السلف الصالح قدوة لهم. ولم يكتف المصلحون بتحريض الناس على الجهاد، بل لجئوا إلى جمع الأموال لصرفها على شؤون الجهاد وافتكاك الأسرى، وكانت الدعوات إلى الجهاد من طرف هؤلاء الدعاة تتزايد باستفحال الخطر المسيحي، حتى ذهب بعضهم إلى تكفير كل قادر ومتقاعس عن مهمة الجهاد،

(1) - م ن، ص: 25.

(2) - نفسه.

(3) - المغرب وأوربا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، م س، ص: 119.

واستنكر بعضهم تخاذل السلاطين والحكام عن أمر الجهاد، ومهادنة العدو عوض تعبئة الجيوش لمحاربته.⁽¹⁾

والأدوار التي أنطت بها مؤسسة الزوايا، جعلتها تتحول من مؤسسة دينية إلى مؤسسة سياسية، وهذا ما عبر عنه عبد المجيد القدوري بقوله: «بدأت الزوايا تتحرك بصفتها مؤسسات دينية واجتماعية واقتصادية قبل أن تظهر طموحاتها السياسية. وانتشرت هذه المؤسسات في كل أرجاء المغرب».⁽²⁾

واضطلعت الزوايا وشيوخها وأئمتها بوظائف مختلفة، فكانوا إلى جانب السكان يبذلون «الغالي والرخيص للدفاع عن البلاد وإعلاء كلمة الإسلام، وكانوا يستنكرون ضعف الحكام وتخاذلهم ومهادنتهم أحيانا للعدو، وبذلك تقوى نفوذ الزوايا السياسي. وتزخر كتب المناقب بالأمثلة على ذلك».⁽³⁾ فمشاركة الأولياء في عملية الجهاد ضد الأيبيريين فتحت لهم الأبواب لتقوية «مكانتهم السياسية وبداية منافستهم للوطاسيين، {فأصبح الملوك} يتخوفون من حركة الزوايا التي أصبحت تشكل قوة سياسية وبشرية قادرة على تنظيم المجتمع وتسييره».⁽⁴⁾ وخير دليل موقف الإمام الجزولي من الوطاسيين، فبعد أن داع صيته وكثر أتباعه، وانتشرت طريقته بدأ يحث على الجهاد، ويعادي الوطاسيين، ويقدم الدعم الكامل إلى الأشراف السعديين.⁽⁵⁾ ومن ثم تعددت جيوب المقاومة المغربية حول الثغور المحتلة، ونتيجة لذلك أجبر البرتغاليون على الاعتصام بالحصون التي بنوها على الشواطئ، حيث كانوا يشنون حملات القتل والنهب لإرهاب السكان والحصول على التموين.

ونستنتج أن رد الفعل المغربي اتجاه الاحتلال البرتغالي انقسم إلى تيارين: تيار قبل الغزو البرتغالي وتعاون معه، فكان هدفه هو الحفاظ على مصالحه الاقتصادية والسياسية، وضمان الاستقرار والأمن الذي كان يفتقر إليه المجتمع المغربي؛ ومقابل هذا التيار الذي أيد الغزو البرتغالي، كان تيار آخر يرفض هذا الغزو، واعتبر قبوله بمثابة انتحار في حق البلاد والعباد، وهذا التيار الأخير كان أكثر شعبية، و«شمل جميع مناطق المغرب، وانخرطت فيه جل الشرائح الاجتماعية. وتبنى أصحاب هذا

(1) - المغرب في عهد الدولة السعدية، م س، ص: 25.

(2) - المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، م س، ص: 122.

(3) - م ن، ص: 124.

(4) - نفسه.

(5) - م ن، ص: 126.

الموقف الصمود والمقاومة والدفاع عن المغرب والمغاربة ضد الهجمات المسيحية التي هي استمرار للحروب الصليبية وامتداد لحروب الاستردادات»،⁽¹⁾ فنجح دعاة المقاومة والصمود في «تأطير المغاربة وملء الفراغ السياسي الناتج عن ضعف الوطاسيين وتنمر المسيحيين»،⁽²⁾ وتشكل هذا التيار بالأساس من الزوايا التي استطاعت أن تنشر تعاليمها في المجتمع المغربي، وذلك بنهج سياسة الاندماج والتأقلم مع عادات وأعراف المجتمع.

إذن: أمام الموقف الانهزامي الأول، ظهر الموقف الثاني متمثلاً في المصلحين من المشايخ ورجال الزوايا الذين فشلوا بدورهم في طرد الاحتلال البرتغالي بشكل كامل، فلجئوا إلى البحث عن قيادة قادرة على تنظيم صفوف المغاربة والتصدي للحملة المسيحية، ولما لا إخراج المحتلين وطردهم نهائياً من السواحل المغربية. إذن: من هي هذه القوة الجديدة التي ظهرت على الساحة السياسية؟ وهل فعلاً نجحت في مهمتها التي بُويعت من أجلها؟ ذلك ما نجيب عليه في الفقرات الموالية.

3 - صعود سلطة السعديين إلى الحكم، والقضاء على التدخل الأجنبي:

ساهم الاحتلال الإسباني والبرتغالي لبعض الثغور المغربية شمالاً وجنوباً، في إضعاف القوة العسكرية والسياسية للدولة الوطاسية، وما زاد الطين بلة، بروز معارضة داخلية تجلت في الزعامات المحلية التي استقلت استقلالاً كاملاً في الشمال (المنظريين بتطوان- بني راشد بشفشاون...)، أما جنوباً، فأصبحت سلطتهم شبه منعدمة، ولم تعد لهم إلا السلطة الاسمية، وهذا ما عبر عنه الوفرائي نقلاً عن زهرة الشماريخ بالقول: «استحكمت شوكة الروم وبقي المسلمون في أمر مريح، لعدم أمير يجتمعون عليه وتجتمع عليه كلمة الاسلام، لأن بني وطاس كانت قد فشلت ربح ملكهم في بلاد سوس وإنما كان لهم الملك في حواضر المغرب، ولم يكن لهم من السلطنة بسوس إلا الاسم فقط. مع ما كان فيه بنو وطاس أيضاً من معاناة قتال الكفار بثمر أصيلاً والعرائش وطنجة وحجر بادس وغيرها من الثغور والمراسي».⁽³⁾

وسعت كل الزعامات، بما فيها الوطاسية، إلى استغلال الجهاد ضد العدو من أجل الوصول إلى

(1) - م ن، ص: 116.

(2) - المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، م س، ص 116.

(3) - الأفراني، محمد الصغير، زهرة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تقديم وتحقيق: عبد اللطيف الشاذلي، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1998م. ص: 41.

الحكم، ورفضت الاحتلال البرتغالي والاسباني، لكنها فشلت في طرده من السواحل والثغور المحتلة، وبالتالي وُضعت شرعية الزعامات على المحك لدى عامة الناس، وفقدت الآمال المعقودة عليها، وأصبحت غالبية عامة الشعب تبحث عن قوة قادرة على توحيد المغاربة تحت قيادة واحدة، وتطرد المحتل من المناطق المحتلة.

وسبق وتحدثنا عن احتلال منطقة سوس من طرف البرتغاليين خلال منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، بحكم أنها أكبر المناطق المتضررة من الاحتلال البرتغالي، خاصة إذا علمنا أن بعض ساكنة هذه المنطقة لم ترغب في الدخول تحت الحماية البرتغالية، وظلت ترفض هذا الاحتلال وحمايته بتاتا، وهناك بعض الوثائق ذكرها «عبد الكريم كريم» تؤكد رفض سكان سوس للاحتلال والحماية البرتغالية، ومعاداتهم حتى للقبائل الساحلية التي استسلمت للمحتل ودخلت في حمايته.⁽¹⁾

وبما أن بلاد سوس هي المقر الأساسي والأولي للطريقة الجزولية، التي هي فرع من فروع الطريقة الشاذلية الصوفية، فقد قام أئمتها وشيوخها بدور كبير في دعوة الناس إلى الجهاد، وعلى رأسهم مؤسس الطريقة ابن سليمان الجزولي، مما جعل الطريقة تنتشر في عدة مناطق مغربية، وعمت شهرتها كل بلاد المغرب،⁽²⁾ خصوصا منطقة سوس، بحكم التفاف قبائل سوس حول فروع الزاوية الشاذلية في أقاليم لتنظيم مقاومة محلية، غير أن عدم جدوى ذلك في إيقاف التهديد البرتغالي، جعل كلا من القبائل وشيوخ الزوايا يقتنعون بضرورة تعيين قيادة قادرة على توحيد المنطقة وتعبئتها لحركة الجهاد. يقول اليفراني نقلا عن زهرة الشماريخ: «إن سبب قيام أبي عبد الله القائم أنّ أهل السوس أحاط بهم العدو الكافر ونزل بجوانهم من كل جهة، (...) فلمّا رأى أهل السوس ما دهمهم من تفاقم الأهوال وطمع العدو في بلادهم، ذهبوا إلى الشيخ الصالح أبي عبد الله محمد بن مبارك، فذكروا له ما هم فيه من انتشار جماعتهم وافتراق كلمتهم، وكلب العدو على مباكرتهم بالقتال ومراوحتهم، وطلبوا منه أن تجتمع كلمتهم عليه، ويعقدون له البيعة ويقوم بأمر الناس في إمضاء الحكم بينهم وجمعهم لقتال عدوهم. فامتنع من ذلك، وقال لهم إنّ رجلا من الأشراف بتكمدرات من بلاد درعة، يقول إنه سيكون له ولولديه من بعده شأن. فلو بعثتم إليه وبايعتموه كان أنسب بكم وأليق بمقصودكم. فبعثوا إليه، وكان من أمره ما كان».⁽³⁾

(1) - المغرب في عهد الدولة السعدية، م س، ص: 35.

(2) - المغرب في عهد الدولة السعدية، م س، ص: 35-36.

(3) - نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، م س، ص: 41 - 42.

وهكذا استقر رأي أهل سوس وأولياؤها وشيوخها على تعيين الشرفاء السعديين، فتمت مبايعة الشريف أبي عبد الله محمد القائم بأمر الله على رأس القيادة سنة 916هـ / 1510م بمنطقة تدسي قرب تارودانت، بعد أن استجاب لندائهم وقَبِلَ مبايعته على الجهاد وتوحيد القيادة السياسية تحت سلطته،⁽¹⁾ ومن بعده ابنه أحمد الشيخ ومحمد الشيخ.⁽²⁾

وبعد مبايعة أهل الجنوب للأشراف السعديين على الجهاد، انطلقت حركتهم من الجنوب، وبالضبط من منطقة سوس، التي شكلت إلى جانب أقصى جنوب المغرب، مهد انطلاق الحركات الصوفية، بحكم أنها نقطة وصل أساسية في المبادلات التجارية مع السودان،⁽³⁾ وبهذه المنطقة تلقى السعديون الدعم العسكري والمالي من أهل حاحا وسوس لمقاومة الاحتلال البرتغالي؛⁽⁴⁾ وإصلاح البلاد بعد أن أصبحت في فوضىّة عارمة وفساد كبير ومنتشر،⁽⁵⁾ وهذا ما عبر عنه مصطفى الغاشي في كلمات مختصرة بقوله: «عرف المغرب مع بدايات القرن السادس عشر أربع ظواهر أساسية: الفتن الداخلية، الغزو البرتغالي للسواحل المغربية، قيام دولة الشرفاء وحركات الزوايا».⁽⁶⁾

وهكذا بدأت الحركة السعدية مع محمد بن عبد الرحمان القائم بأمر الله بمساعدة ابنه أحمد الأعرج ومحمد الشيخ، فيقول المؤرخ المجهول عن هاذين الأخوين: «وقد طالت الحروب مع النصاري إلى أن توجه للجهاد الأخوان مولاي محمد الشيخ وأخوه {أحمد الأعرج}، فانتسبوا لأهل سوس وقالوا لهم: (نحن إخوانكم) وما لنا في درا إلا جدا واحدا ثم انتسبا لهم بأتهما شريفان، (...) فمازالا إلى أن صاروا من رؤساء المجاهدين».⁽⁷⁾ فبدأ السعديون بتأمين الموارد المالية (الزكاة والأعشار ...) لتعبئة المجاهدين، وسعوا لاحتكار السكر وتصديره للأوربيين المناوئين للبرتغاليين (انجلترا- هولندا...)، مقابل الحصول على الأسلحة النارية. يقول مصطفى الغاشي في هذا المضمار: «يتضح أن السعديين

(1) - م ن، ص: 50.

(2) - م ن، ص: 51.

(3) - المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، م س، ص: 127.

(4) - وصف إفريقيا، ج1، م س، ص: 119.

(5) - المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، م س، ص: 128.

(6) - الغاشي، مصطفى عبد الله، العثمانيون وعلاقتهم بالمغرب خلال الفترة الحديثة، محاضرات في تاريخ المغرب الحديث والمعاصر، شعبة التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان- مرتيل، ص: 45.

(7) - مؤرخ مجهول، تاريخ الدولة السعدية التكميلية، تقديم وتحقيق: عبد الرحيم بنحادة، المطبعة: دار تينمل للطباعة والنشر، الناشر: عيون المقالات، الطبعة الأولى: 1994، ص: 13.

قد استفادوا من عنصرين أساسيين في تحقيق مشروعهم السياسي: الجهاد ضد الغزو البرتغالي للسواحل المغربية واستعمال السلاح الناري»⁽¹⁾.

إذن، ارتبطت شرعية وصول الأسرة السعدية إلى الحكم في المغرب بعامل الشرف، والعمل على تحقيق رغبة عامة الناس وخاصتهم (الأولياء - الشيوخ والعلماء...)، المتجلية في توحيد المغرب تحت سلطة موحدة، وطرد المحتل من السواحل المغربية، وهذا ما سعى إلى تحقيقه السعديون بعد وصولهم إلى الحكم، حيث عملوا بالتدرج وعبر مراحل في تحرير الثغور المغربية من الاحتلال البرتغالي.⁽²⁾ يقول محمد حجي في هذا الصدد: «على أن هذه السحابة السوداء لم تلبث أن أخذت تنقشع مع ظهور السعديين وانتشار نفوذهم، فلم يتوسط القرن العاشر (16م) حتى تخلصت شواطئ سوس وآسفي وآزمور والعرائش وأصيلا، وأسست مدن أخرى أو جددت واتسع عمرانها، كحصن المنكب (أكادير إيغير)، والمحمدية (ترودانت)، وشفشاون، وتطوان، كما استرجعت مراكش سالف عمرانها ومجدها».⁽³⁾ وبتحرير السعديون لحصن سانتاكروز سنة 1541م تم توجيه الضربة القوية للاحتلال البرتغالي. وعبر مراحل تم القضاء على الحكم الوطاسي، وبالتالي توحيد المغرب تحت سلطتهم.⁽⁴⁾ ورغم ذلك استمرت التحرشات الخارجية بالمغرب (البرتغاليون- العثمانيون والإسبان...)، إلى حدود معركة واد المخازن،⁽⁵⁾ التي وضعت حدا للأطماع الخارجية، ولا داعي للدخول في تفاصيل أحداث هذه المعركة،⁽⁶⁾ بحكم أن أحداثها معروفة لدى الكثير، وأنجزت حولها دراسات كثيرة.

ونستنتج مما سبق، أن تجربة أوتعافت اختلفت عن تجربة الشرفاء السعديين، فأوتعافت اعتمد على القوة الخارجية في تحقيق مآربه وطموحاته، عبر مساعدة البرتغاليين في تحقيق مصالحهم عن طريق التقرب إليهم، وحارب المغاربة للوصول إلى السلطة، فكانت تجربته فاشلة في آخر المطاف؛ أما الشرفاء السعديين فاعتمدوا على القوة الداخلية المكونة من المجتمع المغربي، وأيضا على دعم بعض

(1) - العثمانيون وعلاقتهم بالمغرب خلال الفترة الحديثة، م س، ص: 45.

(2) - انظر للتفاصيل: نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، م س، ص: 50 - 55.

(3) - الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، ج 1، م س، ص: 51.

(4) - للمزيد من التفاصيل حول هذه الأحداث، انظر: تاريخ الدولة السعدية التكمдарية، م س، ص: 13- 33.

(5) - سميت أيضا بمعركة القصر الكبير في المصادر الأجنبية، ومعركة تامدة في كتاب مرآة المحاسن، ومعركة واد السيل في الكتابات العثمانية، ومعركة الملوك الثلاثة بسبب وفاة ثلاثة ملوك في المعركة.

(6) - انظر تفاصيل معركة واد المخازن في: تاريخ الدولة السعدية التكمدارية، م س، ص: 58- 62. وأيضا انظر: نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، م س، ص: 139- 143.

الزوايا لمحاربة الاحتلال البرتغالي، وهذا ما جعلهم يحظون بثقة المجتمع الذي ساعدهم في الجهاد والوصول إلى الحكم.⁽¹⁾

خاتمة:

شكل القرنين 15 و 16 الميلاديين منعطفًا جديدًا في التاريخ الحديث، حيث برزت قوات جديدة استطاعت أن تكون إمبراطورية تمتد على عدة جهات. ففي آسيا الصغرى ظهرت الإمبراطورية العثمانية التي امتد نفوذها إلى ثلاث قارات (آسيا- أوروبا- إفريقيا). أما في الغرب الأوربي فظهرت الدولتين الإيبيريتين (البرتغال- إسبانيا) كقوتين استعماريتين استطاعتا أن تطوفا حول العالم، وتكتشفا عالم جديد، وبالتالي الاستيطان في هذه المناطق المكتشفة بعد أن تم القضاء على الحضارات التي كانت سائدة حينئذ. وأيضًا استطاعتا أن تؤسسا عدة مراكز على القارة الإفريقية، من أجل الوصول إلى القارة الهندية.

ومن بين المراكز التي تم تأسيسها على القارة الإفريقية، احتلال بعض الثغور على السواحل المغربية، التي فازت منها البرتغال بحصّة الأسد. ولما تولّى السعديون الحكم بمساعدة رجال الزوايا، استطاعوا أن يُنظموا المقاومة المغربية، وأن يعدوا العدة للزحف على الاحتلال البرتغالي، ومن ثم طرده من السواحل المغربية، إلا أن الخلافات حول الحكم بعد وفاة محمد الشيخ السعدي، فتّح الباب من جديد أمام هذا الاحتلال لغزو المغرب، فتم إجهاض مخططاته بالانتصار عليه انتصارًا ساحقًا في معركة سميت بعدة أسماء، أشهرها معركة «واد المخازن» ومعركة القصر الكبير، ومعركة الملوك الثلاث، ومعركة واد السيل، ومعركة تامدة وغيرها، حيث توفي فيها ثلاثة ملوك من ضمنهم السلطان المغربي عبد المالك السعدي، وبوفاة هذا الأخير في يوم المعركة، تولى أخوه أحمد المنصور زمام الحكم، واستطاع أن يؤسس دولة قوية بكل امتياز.

بيبلوغرافيا:

الإفراني، محمد الصغير، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تقديم وتحقيق: عبد اللطيف الشادلي، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1998م.

(1) - المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، م س، ص: 113-114.

- بوشرب، أحمد، دكالة والاستعمار البرتغالي إلى سنة إخلاء آسفي وأزمور (قبل 28 غشت 1481م - أكتوبر 1541م)، دار الثقافة، الدار البيضاء - المغرب، تاريخ النشر: 1404هـ/ 1984م.
- بوشرب، أحمد، «مساهمة الوثائق البرتغالية في كتابة تاريخ الغزو البرتغالي لسواحل المغرب، والبحر الأحمر، والخليج العربي وما تولد عنه من ردود فعل»، مقال ضمن مقالات واردة في مجلة المناهل، عدد 26، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، جمادى الأولى 1403/ مارس 1983.
- حجي، محمد، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، الجزء الأول، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة الفضالة، في متم ربيع الثاني 1397هـ/ 20 أبريل 1977.
- دي طويس، ديبغو، تاريخ الشرفاء، ترجمه إلى العربية: محمد حجي- محمد الأخضر، مطابع سلا، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء - المغرب، 1988م.
- الشريف، محمد، المغرب وحروب الاسترداد، مطبعة الخليج العربي، تطوان - المغرب، الطبعة الأولى: 2005.
- الغاشي، مصطفى عبد الله، العثمانيون وعلاقتهم بالمغرب خلال الفترة الحديثة، محاضرات في تاريخ المغرب الحديث والمعاصر، شعبة التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان- مرتيل.
- القدوري، عبد المجيد، المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر (مسألة التجاوز)، نشر وتوزيع: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى: 2000.
- كريخال، مارمول، إفريقيا، ترجمه عن الفرنسية: مجموعة من المؤلفين، الجزء الأول، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، مطابع المعارف الجديدة، الرباط - المغرب، 1404هـ/ 1984م.
- كريم، عبد الكريم، المغرب في عهد الدولة السعدية، دراسة تحليلية لأهم التطورات السياسية ومختلف المظاهر الحضارية، منشورات المؤرخين المغاربة، الرباط، المملكة المغربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1427هـ/ 2006م.
- مجهول، تاريخ الدولة السعدية التكمдарتية، تقديم وتحقيق: عبد الرحيم بنحادة، المطبعة: دار تينمل للطباعة والنشر، الناشر: عيون المقالات، الطبعة الأولى: 1994.
- الناصر، أحمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الجزء الرابع، الدولة المرينية،

القسم الثاني، تحقيق وتعليق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، طبع ونشر، دار الكتاب، الدار البيضاء – المغرب، 1418هـ / 1997م.

الوزان الفاسي، حسن بن محمد، وصف إفريقية، ترجمه إلى العربية: محمد حجي - محمد الأخضر، الجزء الأول، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 1983م.

الانتقال الديمقراطي في المغرب وهواجسه الفكرية

Morocco's Democratic Transition and Its Intellectual Concerns

ذ. نبيل البرني

كاتب وباحث مهتم بتاريخ المغرب الراهن - المغرب



ملخص:

يتناول المقال تحديات الانتقال الديمقراطي في المغرب عبر تشخيص واقع التطورات السياسية في المغرب منذ الاستقلال في المجالات الدستورية والحزبية وكذا وضعية المجتمع المدني والملكية في النسق السياسي المغربي، ويخلص المقال إلى عسر عملية الانتقال الديمقراطي في المغرب من خلال إلقاء نظرة فاحصة على تجربة التناوب الديمقراطي في أواخر التسعينيات، ويرجع المقال أسباب ذلك إلى أزمة القوى والتيارات السياسية والمجتمعية وبينتها والكيفية التي تبلورت بها ، على اعتبار أنها لم تبلور في بيئة ووضع ديمقراطي يمكنها من وضع والمساهمة في مشروع حداتي راهن رائد لخدمة البلاد والمواطنين، هذا ما لم يتحقق من خلال تجربة التناوب التي عقدت عليها آمالا كثيرة وكبيرة في هذا الاتجاه، إذ كانت عاجزة عن تهيئة بديل نوعي مقبول لدى الجماهير، وذلك بسبب استمرار تحكم العاهات القديمة، التي لا تقترح سوى البراغمية والتشردم والأنانية والمنفعة الخاصة.

الكلمات المفتاحية: المغرب، الانتقال الديمقراطي، التناوب الديمقراطي، الانتخابات التشريعية،

20 فبراير.

Abstract:

This article addresses the challenges of democratic transition in Morocco by diagnosing the reality of political developments in Morocco since the independence in the constitutional and partisan spheres besides to the status of civil society and monarchy in the Moroccan political context. The article concludes, after examining the experience of democratic rotation in late

nineties, that the democratic transition process in Morocco was tough because of political and societal forces crisis and their environment. Another reason is link to the way these forces were crystallized as they did not develop in a democratic environment that enables them to contribute to a pioneer modern project in serving the country and citizens the matter that was not achieved through the experience of rotation government. The latter was unable to develop a qualitative alternative that is acceptable to the masses, because of the continued control of the old ruling system known for pragmatism, disunity and selfishness.

Key words: democracy, transition, Morocco, rotation government, citizen, nineties.

مقدمة:

تستخدم عبارة الانتقال الديمقراطي في الأدبيات السياسية لوصف بلد يتخلى عن نظام حكم تسلطي ليدخل تدريجيا وبشكل سلمي في أغلب الحالات إلى تجربة جديدة تتسم ببناء منظومة حكم ديمقراطية، ويجد مضمون عبارة الانتقال الديمقراطي ترجمته في مجموعة من الخصائص والمميزات ذات الطبيعة التجريبية الدالة باللموس على تغيير فعلي في المؤسسات والقوانين، وفي أساليب ممارسة السلطة، وفي علاقة الحاكم بالمحكوم، وعلى توسيع نطاق المشاركة السياسية ومضاعفة مساءلة المسؤولين، وضمان الحقوق الأساسية للمواطنين.

لعل هناك تصنيفات عديدة لأنماط الانتقال، قد تسعفنا ببعض العناصر الأولية في الجواب، فهناك الانتقال الديمقراطي التوافقي الذي يبنى على أساس توافق بين الحكم القائم، وقوى التغيير بضبط قواعد ممارسة السلطة، ويرتب مراحل التدرج نحو النظام الديمقراطي، وقد شكلت التجربة الإسبانية أرقى نموذج لهذا النمط التوافقي. وهناك الانتقال الاحتوائي وهو انتقال ممنوح يلجأ فيه الحكم إلى احتواء مطالب الشعب وقوى التغيير لتعزيز سلطاته وسط هيمنته، وهو نموذج نجد له عدة تطبيقات في بلدان إفريقية نهجت سياسات واستراتيجيات رئاسية باترمونيالية، تسمح بالتعددية والانتخابات دون تغيير جذري حقيقي، ثم هناك الانتقال القسري حيث يضطر الحكم

القائم للتحويل في موقفه من رفض التغيير إلى قبوله، ليس على قناعة حقيقية، ولكن لأن السلطة لم تعد تتوفر لها الإمكانيات الكافية لممارسة الاستبداد⁽¹⁾.

وقد يغرينا هذا التصنيف بالتساؤل عن النمط الانتقالي للتجربة المغربية خلال تسعينيات القرن العشرين، الانتقال التوافقي الاحتوائي؟ أم القسري؟

أي انتقال ديمقراطي يشهده المغرب؟

إننا أمام تجربة خاصة لا يمكن اختزالها في نموذج معين، بحكم امتلاكها لخصائص كل الأنماط المذكورة، إنها تجربة فيها شيء من التوافق المتمثل أساسا في المصادقة على دستور 1996، وتشكيل حكومة التناوب بعدها، كما أنها تجربة فيها نوع من الاحتواء المتمثل أساسا في استمرار نظام الحكم القائم والخروج لاحقا عن المنهجية الديمقراطية، ويميزها كذلك نوع من القسرية على اعتبار أن رهان الانتقال، كان في الأصل رهان ضرورة وليس رهان إرادة فقد كانت هناك رغبة لانقاد البلاد من الأزمة التي تعيشها⁽²⁾.

فما يجب الإشارة إليه في هذا الاتجاه هو أن المغرب منذ الاستقلال عرف نوعا من أشكال النظام الديمقراطي ولو في شكلية، إذ عرف المغرب التعددية الحزبية في وقت مبكر من تاريخه السياسي الحديث، كما أن هذه الانتخابات كانت مؤطرة قانونيا منذ ظهور 14 فبراير 1958، إلى جانب أن المغرب عرف تنظيم العديد من الانتخابات الجماعية والتشريعية على حد سواء منذ ستينيات القرن العشرين، التي كانت تسير جنبا إلى جنب مع تراكم حقيقي في مجال العمل الدستوري منذ 1962.

وارتباطا بالتعددية الحزبية نصت بشكل صريح الدساتير المغربية منذ 1962 في الفصل الثالث أن « نظام الحزب الوحيد ممنوع في المغرب » وقد استمر منع الحزب الوحيد في المغرب في جميع التعديلات الدستورية اللاحقة (- 1970 - 1972 - 1992 - 1996) بصيغة لغوية مختلفة لكن بالمعنى نفسه، وهو « نظام الحزب الوحيد بالمغرب غير مشروع »، وهذا ما يحسب للنظام المغربي في ميزان الديمقراطية، وذلك أن المرحلة التي أقر فيها المغرب نظام التعددية الحزبية، كانت مرحلة تورية

(1) - عبد القادر، محمد، الانتقال الديمقراطي في المغرب، مجلة القدس، عدد، 5276، ماي 2006.

(2) - الانتقال الديمقراطي في المغرب، مرجع سابق.

بامتياز تهيمن عليها الايديولوجية الاشتراكية القائمة على نظام الحزب الواحد، وخصوصا في دول العالم الثالث الحديثة العهد بالاستقلال.

إلا أن التعددية الحزبية في المغرب رغم ذلك، فهي فقدت دلالتها السياسية لتتحول إلى شتات حزبي فاقد لأي مسوغ معقول، فقد زاد عدد الأحزاب في المغرب عن الثلاثين ولا يتجاوز الكثير منها صفة « دكاكين سياسية » تفتح أبوابها عند الاستحقاقات الانتخابية فقط، ثم تغلق في انتظار القادمة، وهذا ما يطرح إشكال عن ما إذا كان هذا التعدد الحزبي يمثل عددا مماثلا من البرامج السياسية والمشاريع المجتمعية، فالتعددية ضرورية للبناء الديمقراطي ومفيدة للتنمية والتقدم، وهذا الأخير ينطوي على تعدد حقيقي في الاجتهادات والتصورات السياسية، بحيث يكون الهدف من تأسيس حزب جديد هو تقديم برنامج ومقترحات جديدة⁽¹⁾.

عرف المغرب في تاريخه الراهن إلى جانب ذلك منذ الاستقلال ست تجارب برلمانية، ظلت من خلالها السلطة محتكرة من طرف القصر والأحزاب الإدارية التي تشارك في الحكم، وبقيت أحزاب أخرى في المعارضة طيلة هذه التجارب، هذا ما استدعى منذ انتهاء التجربة البرلمانية الخامسة سنة 1993 ضرورة تجديد الفرق الحكومية والانفتاح على المعارضة التاريخية بالمغرب، وإيصالها إلى الحكم ومراكز المسؤولية، لتنتقل بذلك فكرة التناوب التوافقي في المغرب⁽²⁾.

إذ اتسمت الساحة السياسية المغربية منذ الاستقلال، بمحطات من الصراع السياسي بين القوى المعارضة والحاكمة، بسبب غياب الاتفاق حول الأولوية الديمقراطية في العمل السياسي، كما أن هذا الوضع السياسي، هوته أزمات متعددة الأبعاد منذ ستينيات القرن العشرين، عبر من خلالها الشعب المغربي عن رفضه للسياسات القائمة والمتبعة من خلال مجموعة من الاحتجاجات والمظاهرات تخللتها أعمال عنف خاصة خلال فترة الثمانينات وبداية التسعينات 1981- 1984- 1991- 1994.

إلا أن عقد التسعينات شهد فيها المنتظم الدولي جملة من التحولات الجوهرية، تجلت أساسا في إقبال نظام الثنائية القطبية مع سقوط الاتحاد السوفياتي، وبروز نظام عالمي جديد، أمسى يحمل

(1) - برادة يونس، الفعل الحزبي وسؤال الديمقراطية، الحوار المتمدن، عدد 1594، 2006.

(2) - الكريفي، إدريس، التناوب السياسي بالمغرب، المسار والمعوقات، مقال منشور على الموقع التالي:

comhttp://drisslagrinimaktooblog

بين طياته وتصوراته مفاهيم جديدة، فانتشر المد العالمي للمسألة الديمقراطية التي طالت بلدان أوروبا الشرقية وإفريقيا، وطرحت بذلك على بساط المناقشة كل الإشكالات السياسية والديمقراطية⁽¹⁾.

كما كان المغرب على المستوى الداخلي يعيش أزمات على أكثر من مستوى، إذ عرف انخفاضاً مهولاً على مستوى القطاعات الأساسية لهياكل الدولة، والاتجاه نحو الضغط على الطبقة المتوسطة والضعيفة وعلى رؤوس الأموال الوطنية، بسبب السياسات الاقتصادية المتبعة مع التقويمات الهيكلية (-1983 1993)، حيث اعتمدت الحكومة خطة اقتصادية تفرض رفع الدعم على السلع الرئيسية، كما عاش المغرب الوضع نفسه على المستوى الاجتماعي بسبب العديد من المشاكل الاجتماعية كال فقر والبطالة... فمن حيث التصنيف العالمي للأمم المتحدة، صنف المغرب في الرتبة 125 سنة 1998، وبلغت نسبة البطالة 20 في المائة، كما ارتفعت حدة وتأثيرات مشكلات وتدهور التعليم وتدني مستوى الأداء في قطاعات الصحة والسكن والشغل، وبالتالي التأثير على القطاع السياسي وظهور الفوارق الاجتماعية⁽²⁾.

وعلى اعتبار المغرب فاعل ناشط ونشط داخل المنتظم الدولي، فقد تأثر بريح التغيير، إذ شهد المغرب التسعينات جملة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية، منها ما له علاقة مع التحولات الدولية، ومنها ما هو مرتبط ببنية المجتمع المغربي، فإزاء هذه المتغيرات سيدشن مسلسل الإصلاحات السياسية بإرادة سياسية قوية منذ مطلع تسعينات القرن⁽³⁾ 20.

يقول عبد الرحمان اليوسفي أن مسلسل الانتقال الديمقراطي في المغرب انطلق منذ شهر يونيو 1991، الذي استقبل فيه الملك الحسن الثاني الراحلون الثلاث: عبد الرحيم بوعبيد وعلي يعته وامحمد بوسنة، هذا اللقاء الذي أبان عن رغبة القصر في الانفتاح على المعارضة، وفتح الطريق أمام الانفراج السياسي الذي سيعقبه إطلاق سراح المعتقلين السياسيين والتفكير في التصالح مع الماضي، خلال هذا اللقاء تمت مناقشة بين الطرفين، كانت بمثابة محاكمة نهائية للاختيارات الحكومية والسياسات المتبعة، وعبر خلالها الحسن الثاني عن حقيقة ضرورة القيام بمراجعة سياسية، وعبر خلالها كذلك عن عزمه على إجراء إصلاحات سياسية ودستورية، أصبحت تقتضيها ظروف البلاد،

(1) - Paloz, P., Et Quantintionasition, Démocratique Africains, Karthala, Paris, 1997, p 44.

(2) - نوير عبد السلام، التحول الديمقراطي في المغرب، ص، 100.

(3) - زين الدين محمد، المسألة الدستورية في المغرب الأمس واليوم، ديبلوم الدراسات العليا، كلية الحقوق، الدار البيضاء، 1999، ص، 64.

تلك الإصلاحات التي من شأنها أن تفتح آفاقا جديدة أمام الشعب المغربي، ومن ضمنها إمكانية القيام بتناوب سياسي على مستوى الجهاز التنفيذي⁽¹⁾.

هذا ما دفع المعارضة السياسية في المغرب خلال هذه الفترة، على استغلال الظروف والمستجدات الدولية، واستغلال الانفراج السياسي في المغرب بين السلطة الحاكمة وعناصر المعارضة، وانطلاق مشروع فكرة التناوب التوافقي حول الحكم، والرغبة في إشراك المعارضة في مناصب المسؤولية، هذا ما دفع أحزاب المعارضة إلى التكتل في كتلة ديمقراطية منذ 1991 ضمت حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية وحزب الاستقلال وحزب التقدم والاشتراكية ومنظمة العمل الديمقراطي الشعبي وحزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية⁽²⁾.

بادرت الكتلة الوطنية إلى تقديم مذكرة للملك الحسن الثاني تطالب فيها بإصلاحات دستورية وسياسية جذرية استجابة للتحويلات الدولية والالتزامات الوطنية، إذ ساهمت هذه المذكرة من خلال ردود الفعل حولها، في توعية الرأي العام الوطني بالإشكالية الدستورية، التي اعتبرتها أحزاب المعارضة، آنذاك إحدى الإشكاليات المصيرية الأساسية التي انشغل بها المجتمع المغربي طيلة القرن 20م⁽³⁾.

كما تقدمت الكتلة بمقترح قانون يتعلق بتنظيم الانتخابات الجماعية ومراجعتها ومعاقبة مرتكبي المخالفات بمناسبتها، وضمان شفافيته عبر وضع هيئات مكلفة بالإشراف على عملها⁽⁴⁾، ومراقبة العملية الانتخابية في جميع مراحلها، كما هو الحال في العديد من أقطار العالم، فقد استلهم هذا النموذج من النموذج الإسباني مع تحويله لينسجم ويتطابق مع الواقع المغربي لضمان انتخابات شفافة ونزيهة، وتصبح كافة الأحزاب السياسية تتمتع بالمشروعية الديمقراطية وتعطي للجماهير الشعبية إمكانية اختيار ممثلهم بحرية، وتكليفهم بولاية واضحة، ويتمكن المرشحون من التعاقد مع ناخبهم على أساس الوضوح⁽⁵⁾.

(1) - اليوسفي عبد الرحمان، أحاديث فيما جرى، شذرات من سيرتي كما رويتها لبودركة، دار النشر المغربية، عين السبع، الدار البيضاء، ج1، ط1، 2018، ص، 177.

(2) - نفسه، ص، 158.

(3) - أحاديث في ما جرى، مرجع سابق، ص، 158.

(4) - نفسه، ص، 161.

(5) - نفسه، 164.

عرفت مرحلة التسعينات تدشين مسلسل الإصلاح الدستوري- السياسي بمغرب التسعينات، ونهجت الملكية نوعا من التدريجية في هذا الإصلاح الدستوري الذي تطلب أكثر من خمس سنوات. كان للمؤسسة الملكية تصور واضح من مسألة الإصلاح الدستوري- السياسي بالمغرب، فقد انطلقت هذه التجربة وقامت على إرث الخلافة الإسلامية، بحيث يكون مصدر الشرعية قوامه البيعة والمرجعية التاريخية والوطنية، ذلك أن الإصلاح الدستوري، ركز على مجال السلطة العصرية للملك، دون أن يمتد إلى عمق المجال التقليدي للملكية، إذ لم يطرأ على المهام التقليدية للملك أي تعديل، فالتعديل مس جانب من جانب السلطة العصرية، كمسألة تحديد الأجل في 20 يوم كأقصى حد لتطبيق القوانين، كما أن التحسينات التي طرأت على الجهازين التشريعي والتنفيذي لا تعني مطلقا تفويت سلطات الملك لهذين الجهازين، بقدر ما يعني تفويضا لبعض سلطاته، دون أن يمس هذا التفويض المهام التاريخية للمؤسسة الملكية⁽¹⁾.

فإستراتيجية الحسن الثاني في الإصلاحات الدستورية، كانت تنبني على التدرج في هذا الاتجاه، إذ كان الحسن الثاني يعمل على جعل الإصلاح الدستوري مدخلا للإصلاح المؤسساتي وآليات ودواليب الدولة ككل وبشكل تدريجي، على أن يضع البلاد على السكة الجديدة القوية...⁽²⁾.

اعتبرت المراجعة الدستورية لصيف 1992 دستورا جديدا، لكونها فتحت آفاقا جديدة ومتعددة تستجيب بشكل كبير لتطلعات مغرب القرن 21، فمع هذه المراجعة ثم إقرار حقوق الإنسان وإنشاء وزارة لها، كما هي متعارفا عليها دولي، مثلما عرفت المؤسسات الدستورية نقلة نوعية، حيث شهد العمل الحكومي انتعاشة قوية ومسؤولية حقيقية أمام البرلمان، دون أن ننسى إدماج مؤسسات دستورية من شأنها تفعيل النسيج الديمقراطي بالمغرب⁽³⁾.

لقد أجمع العديد من الفقهاء الدستوريين المغاربة والأجانب على أن سنة 1992، تعتبر سنة متميزة في سجل التاريخ الدستوري المغربي، حملت معها الجديد على أكثر من صعيد، وقد ذهب

(1) - المسألة الدستورية في مغرب الأمس واليوم، مرجع سابق، ص، 65.

(2) - نص خطاب العرش لسنة 1995، منشور في كتاب، انبعاث أمة، منشورات القصر الملكي، الرباط، الجزء 40، 2000، ص، 534.

(3) - نص مذكرة منشورة بجريدة الاتحاد الاشتراكي، العدد 3256، 8 يوليوز 1992، ص2.

الفرنسي ميشيل روسي إلى القول أن «المراجعة الدستورية ليوم 4 شتنبر 1992، حققت نقلة نوعية في اتجاه دولة الحق...»⁽¹⁾.

هكذا تكون فكرة التناوب جاءت من أفكار الحسن الثاني، لتجديد الحكم والسياسات لتجاوز الروتين السياسي في الحكم ومراكز المسؤولية، فبقاء نفس الأحزاب في الحكم مدة طويلة يدفعها إلى الاستبداد، كما أن بقاء أخرى في المعارضة مدة طويلة يدفعها نحو التمرد واللجوء إلى العنف من أجل الوصول إلى الحكم، وكان الملك الحسن الثاني، يتوخى من التناوب كذلك تحقيق التوازن بين الكتل السياسية، في أفق خلق استقرار حكومي وسياسي، والأصل في التناوب، أنه ينتج عن الاقتراع والطريقة المتبعة في البلاد بجعل العملية الانتخابية هي المتحكم الأساسي في عملية التداول في الحكم⁽²⁾.

ويعتبر التناوب التوافقي، الذي كرسه المغرب بالتعيين الحكومي في 08 مارس 1998 التي ترأسها عبد الرحمان اليوسفي زعيم المعارضة التاريخية في المغرب المتمثلة أساسا في حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، اعتبرت هذه الحكومة التي سميت حكومة التناوب نقطة هامة في النظام السياسي المغربي، فهذا «التناوب»، بالدرجة الأولى مبادرة ملكية، لتجاوز «السكتة القلبية» على حد تعبير الحسن الثاني، بعد صدور التقارير الدولية الأممية المندرة بقرب حلول كارثة على المغرب، ما دفع الحسن الثاني إلى العمل على تحقيق التعاون وتحقيق التراضي بإشراك أحزاب المعارضة في الحكم⁽³⁾، فخلال افتتاحه للدورة الأولى من السنة التشريعية الثانية -1993-1999، قال الملك الحسن الثاني «أنني أربغ أن يمر بلدنا من فترة التناوب، لسبب واحد هو أن الديمقراطية لا معنى لها إلا إذا كان فيها تناوب»⁽⁴⁾.

كانت الآمال معقودة بشكل كبير على هذه الحكومة التي من شأنها تعميق المسلسل الديمقراطي، وتعزيز دولة الحق والقانون ومحاربة البطالة، وكذا تحسين المستوى المعيشي والحرص على بلورة

(1) - نفسه، الصفحة نفسها.

(2) - مطيع المختار، التناوب على الحكم، مجلة الفضيلة، دراسات ووقائع دستورية وسياسية، العدد، 2، مارس، 2000، ص، 129.

(3) - مستكفي عبد اللطيف، طبعة الإصلاح السياسي الدستوري بالمغرب مرحلة التسعينات، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق، الدار البيضاء، 2003.

(4) - طبعة الإصلاح السياسي الدستوري بالمغرب مرحلة التسعينات، مرجع سابق.

هذا التغيير من خلال تطهير البنية المؤسساتية، بواسطة إصلاح الإدارة والعدل، والحرص على تسريع مشروع التنمية الاجتماعية، وتقوية تنافسية الاقتصاد الوطني، والإنصاف في مجال توزيع المجهودات وثمار النمو بين الفئات الاجتماعية والجهات والأجيال⁽¹⁾.

هكذا كان الاتفاق بين الملك الحسن الثاني وعبد الرحمان اليوسفي الذي ترأس هذه الحكومة وكان الوزير الأول فيها، كان الاتفاق بين الطرفين قائم على ركنين أساسيين، أولهما أن يقود اليوسفي الحكومة لمدة 10 سنوات، أي لمدة ولايتين متتاليتين لإنقاذ البلاد من « السكتة القلبية»، وضمان انتقال سلس للعرش، وتحقيق الاستقرار من جهة، والاشتغال على التأهيل المجتمعي الشامل، وتفعيد التغيير الديمقراطي، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، بدعم من القصر وفي إطار وضع دستوري جديد يجسد تطلعات المغرب الجديد من جهة أخرى⁽²⁾.

فهل نجحت حكومة التناوب فعلا في تحقيق انتقال ديمقراطي بالمغرب؟، وتحقيق الآمال التي كانت معقودة عليها؟

وسمت التجربة الحكومية التي قادها الأستاذ عبد الرحمان اليوسفي (وهو ائتلاف حكومي يتكون من أحزاب الكتلة الديمقراطية، ب « التناوب التوافقي»، وهو توافقي باعتبار الاتفاق الحاصل بين القصر في شخص الملك الحسن الثاني، وبين المعارضة التاريخية في شخص الكاتب الأول للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، عبد الرحمان اليوسفي).

وقد كان التناوب توافقيا لكونه لم يكن ناتجا لا عن انتخابات غير مطعون فيها (لقد أجمعت الأحزاب على التنديد بالانتخابات التشريعية لنونبر 1997)، ولا عن تحالفات سياسية حرة وإرادية، بل كان نتيجة اتفاق بين الملك الحسن الثاني، المالك لكل السلطات والمعارضة التاريخية في المغرب (عرض اليوسفي ببروكسيل)⁽³⁾، ولم يكن التناوب التوافقي يشكل حسب الاتفاق العام، إلا مرحلة انتقالية من أجل الوصول إلى التناوب الديمقراطي، وقد كان منتظرا لأن تنتهي هذه المرحلة الانتقالية مع الانتخابات التشريعية لشتنبر 2002.

(1) - أحاديث في ما جرى، مرجع سابق، ص، 186.

(2) - الطائع محمد، عبد الرحمان اليوسفي، والتناوب الديمقراطي المجبض، 2014، ص، 186.

(3) - خطاب اليوسفي في العاصمة البلجيكية، ضمن كتاب، عبد الرحمان اليوسفي، والتناوب الديمقراطي المجبض، مرجع سابق، ص، 217-231.

إلا أن اليوسفي ورث إرثا سلبيا هائلا جدا في تدبير مختل وكارتي امتد حوالي 40 سنة من الفساد والإفساد والريع كان عنوان مرحلة بأكملها، كما وجدت حكومة التناوب نفسها أمام وضع اقتصادي كارتي وخطير بسبب سوء تدبير الحكومات السابقة، فكانت صناديق الدولة مفلسة ومديونية الدولة الخارجية مرتفعة، بلغت 20 مليار دولار، وكان الفساد ينخر كل القطاعات، إضافة إلى نهب الثروات والتهرب الضريبي والخصاص والحيث...⁽¹⁾.

إذ يؤكد آدم سميت على أن الليبرالية السياسية كشرط أساسي للأداء الفعال للسوق، الذي يعتبر المحرك الأساسي للنمو الاقتصادي، ويبرز السياسي والاقتصادي الأمريكي أن الديمقراطية ترتبط بمدى التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وفي صدد إثباته لتصوره هذا قام بتصنيف الأنظمة بين ديمقراطيات مستقرة وديمقراطيات غير مستقرة، واستبداديات غير مستقرة، وقارنها من خلال مؤشر الثروة، وكذا درجة التصنيع والتعليم باعتبارها مؤشرات للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، فتوصل إلى أن البلدان الأكثر ديمقراطية من بين المجموعتين، كانت تتمتع بمستوى تنمية اقتصادية واجتماعية عالية⁽²⁾.

هذا دون نسيان أهم عنصر عانت منه حكومة التناوب المتمثل أساسا في القوى المناهضة « للتغيير»، التي أطلق عليها اليوسفي « جيوب المقاومة»⁽³⁾، التي ترفض الديمقراطية والمساءلة والحداثة وتقسيم الثروة...⁽⁴⁾، إذ بدأت جيوب المقاومة عملها بعد أقل من ثلاثة أسابيع من تعيين الحكومة، إذ سيختفي من السوق بعض المواد الأساسية مثل الزيت والسكر والدقيق والشاي، وستعرف منتوجات أخرى ارتفاعا مهولا في الأثمان، ولم تكن غاية هذه القوى سوى نسف التعاطف الشعبي مع حكومة التناوب، وتهيج الرأي العام ضدها⁽⁵⁾.

كما أن حكومة التناوب شهدت عدة إشكاليات تتلخص في كون التناوب لم يحمي بحل مشكل ضعف المؤسسة البرلمانية، بل خلف أزمة داخلها، فالأحزاب التي كانت في السلطة، أو ما يسمى

(1) - عبد الرحمان اليوسفي والتناوب الديمقراطي المجيئ، مرجع سابق، ص، 90.

(2) - فوزي، نايف وعمر ربحان، العولة وأثرها على الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي 1990-2006، إشراف عبد الستار قاسم، أطروحة لنيل الدكتوراه، نابلس، فلسطين، 2007، ص، 21.

(3) - عبد الرحمان اليوسفي هو أول من أطلق مصطلح جيوب المقاومة وأدخله إلى القاموس السياسي المغربي.

(4) - عبد الرحمان اليوسفي والتناوب الديمقراطي المجيئ مرجع سابق، ص، 91.

(5) - نفسه، ص، 93.

بالأحزاب الإدارية، لم تكن مهياًة للقيان بدورها الجديد المتمثل في المعارضة، إلى جانب صعوبة الاستيعاب من طرف الأحزاب المشاركة في الحكم انتقالها من موقع المعارضة إلى الحكم، ما حال دون إمكانية اليوسفي وحكومته من توسيع اختصاصات الحكومة والوزير الأول على حد سواء، إذ بقي فصل السلط وهميا مع بقاء تعيين وزراء وزارات السيادة محفوظا للملك وحده، وهكذا يكون اليوسفي قبل هذه المسؤولية في ظل نظام يسود فيه الملك ويحكم، فالْيوسفي كان مصمم من اختراق المجال المغلق للسلطة من الداخل وتحريرها من مفاهيمها السائدة مع التوسيع التدريجي للهامش الدستوري الممنوح للحكومة واستثماره⁽¹⁾.

عموما يمكن القول أن حكومة التناوب، رغم الثغرات، عملت كل ما في وسعها لتحسين صورة المغرب لدى الرأي العام الخارجي، وتحسين الأوضاع الداخلية سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وحقوقيا وثقافيا... رغم قصر مدتها، ونسجل أن الناخبين منحوا ثقتهم في الانتخابات التشريعية لشتبر 2002 للحكومة بقيادة عبد الرحمان اليوسفي، وبوؤوا حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية المرتبة الأولى، لكن جرت رياح السياسة بما لا تشتهي أصوات الناخبين بتعيين رجل الأعمال إدريس جطو بتشكيل الحكومة، ليخرج المغرب بذلك من جديد عن المنهجية الديمقراطية⁽²⁾.

كما يمكن القول أن المسار الإصلاحي الذي روج أواخر أيام الحسن الثاني، كان تحولا ديمقراطي زائفا، حيث أسس لمرحلة التناوب المسدود مع حكم عبد الرحمان اليوسفي، لتيسير انتقال العرش للوريث الجديد، قبل أن ينطلق الانتقال الديمقراطي المجدد مع حكم محمد السادس⁽³⁾، فأتناء المرحلة الممتدة تقريبا من بدء تجربة التناوب إلى غاية انتخابات 2007، سيشهد المغرب تغييرا ملموسا ونسبيا على بعض المستويات سياسيا وحقوقيا بشكل أساسي، إلى جانب تحسن اقتصادي عززته مجموعة من المؤشرات إلى جانب إطلاق مجموعة من المشاريع والمبادرات (مدونة الأسرة 2003، إطلاق مسلسل العدالة الانتقالية 2004، المبادرة الوطنية للتنمية البشرية 2005)⁽⁴⁾.

الأمر الذي جعل المغرب ولو إلى حين يتجاوز سكتته القلبية، حيث استطاع النظام السياسي

(1) - عبد الرحمان اليوسفي والتناوب الديمقراطي المجهد، مرجع سابق، ص. 83

(2) - نفسه، ص. 161.

(3) - آيت يدر، محمد بن سعيد، الحركة الوطنية والفرص المهدورة، مجلة الربيع، الدار البيضاء، ع. 2-3، 2015، ص. 70.

(4) - الحريف، عبد الله، السيروية الثورية بالعالم العربي والوضع بالمغرب، مجلة التحرر، الدار البيضاء، ع. 1، 2014، ص. 12.

تحت قيادة محمد السادس من تقديم نفسه للشعب بصورة جديدة باعتباره الباحث والداعم للإصلاح بعيداً من الصورة القائمة المرسومة عنه أثناء سنوات الرصاص، وبدأ ينظر للملك كحكم قريب من نبض الشعب حتى صور «كملك للفقراء»⁽¹⁾.

غير أن فرصة تحقيق التحول نحو مسار بناء الديمقراطية، انحرف عن المسار مرة أخرى، نتيجة إهمال جميع الأطراف لأهمية تحديد الفهم الصحيح للانتقال الديمقراطي، وسرعان ما استخرج هذه التجربة عن مسارها القويم بتعيين الملك محمد السادس لإدريس جطو بعد انتخابات 27 شتنبر 2002 التشريعية، وهو غير المنتمي حزبياً، رغم حصول الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية على أغلبية ساحقة⁽²⁾.

وقد ظهرت مؤشرات هذا المسار أكثر فأكثر بعد انتخابات 7 شتنبر 2007 التشريعية والانتخابات الجماعية 12 يونيو 2009، سواء في حجم العزوف السياسي أو في ظهور أحزاب إدارية من صنع الملكية ومن رحم السلطة «الأصالة والمعاصرة» سنة 2008 واحتلاله الرتبة الأولى في الانتخابات الجماعية⁽³⁾ 2009.

وأمام الأزمة الاقتصادية والمالية التي يعرفها المغرب دورياً، واستمرار منوال التنمية نفسه والتبعية للمؤسسات الدولية «صندوق النقد الدولي» باعتبارها الأدوات الحقيقية لسيطرة رأس المال الصامت على سياسة الدول المنخرطة في السوق الدولية، إلى جانب ازدياد نسبة الفوارق الاجتماعية وأزمة الأحزاب السياسية والمجتمع المدني في ظل سياسة الاحتواء التي تنهجها الملكية في المغرب⁽⁴⁾.

أخذت في الظهور أمام كل هذه المشاكل والأزمات بوادر رغبة في انتقال ديمقراطي ثاني مع ظهور أصوات منادية بالتغيير الجذري وتجاوز الوضع القائم بإصلاح سياسي- اجتماعي واقتصادي للخروج بالبلاد إلى سكة الديمقراطية القويمة.

(1) - قرقاوي، عبد العزيز، الأحزاب السياسية المغربية، والانتخابات المحلية، ضمن كتاب، الانتخابات المحلية ل 12 يونيو 2009، والمسألة السياسية والديمقراطية، مركز الأبحاث والدراسات في العلوم الاجتماعية، الرباط، 2010، ص، 55-56.

(2) - تقرير عن حالة المغرب 2009-2010، كراسات استراتيجية، 6، الدار البيضاء، منشورات وجهة نظر، 2010، ص، 132.

(3) - الميريني فريد، التحديث في التاريخ السياسي والاجتماعي المغربي، دراسة سوسي ثقافية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014، ص، 421.

(4) - نفسه، ص، 220.

ظهرت في هذا السياق حركة 20 فبراير سنة 2011 كحركة احتجاجية متأثرة «بربيع الديمقراطية العربي»، بما حملته من طقوس وميول ثورية جديدة مثيرة للانتباه، وهي تهفو إلى تغيير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للشعوب المضطهدة منذ عقود، هو بالذات ذلك العامل القوي الذي أربك وفج ذلك الصوت المريب للصيرورة التاريخية للمجتمع المغربي⁽¹⁾.

وأمام التوجهات والمسارات التي جعلت الحقل السياسي والحياة السياسية في المغرب مقرفة وعديمة المساهمة في بلورة وتنفيذ سياسة تحديثية وفعالة لترقية المجتمع وتطويره، تدخلت حركة 20 فبراير بقوة من أجل مفهوم جديد وحداتي للدولة عبر المطالبة بمراجعة مفصلية لعلاقاتها القديمة مع المجتمع، ومن أجل استنكار إيديولوجيات الانتقال الديمقراطي التي بدت في أعين الشباب المغربي معادلة متعالية على الزمن ومناهضة لأي تغيير جذري، وبالتالي اعتبرته شعارا فارغا من أي محتوى سياسي ملموس وموضوعي⁽²⁾.

هكذا ساهمت حركة 20 فبراير كإفراز طبيعي لصيرورة نضال الشعب المغربي من أجل الحرية والانعتاق وضد الفساد والاستبداد، ساهمت هذه الحركة مساهمة بارزة في تحريك البرك الراكدة في النسق السياسي المغربي، عبر فتح نافذة أمام جيل جديد من حركات الاحتجاج السياسي السلمي التي تركز على إعادة تقسيم السلطة والثروة تقسيما عادلا، متجاوزة في ذلك منطق حركات الاحتجاج التقليدية، مثل حركات المعطلين وبعض النقابات العمالية التي تقتصر على مطالب قطاعية جزئية. هكذا أبانت حركة 20 فبراير أن الملكية في المغرب في حاجة اليوم إلى مشروعية سياسية جديدة، وبدت الحركة من خلال لافتاتها الكثيرة كما لو أنها تبني أطروحة سياسية، ترى أن المشروعية التاريخية والدينية غير كافية الآن لسد بعض الفراغات التي نمت وترعرعت شيئا فشيئا بين الملكية والسلطات الحاكمة والمجتمع⁽³⁾.

إلا أن الملكية في المغرب تمتلك سجلا حافلا من التجارب في التعامل مع معارضة متنوعة (إسلامية، يسارية، سلمية...)، اكتسبت من خلالها كفاءة في ضبط إيقاع المشهد السياسي، وفي بحثها عن تعاقد سوسيو-سياسي جديد وحداتي، وتلبية لنداء الشباب، جاء الخطاب الملكي ليوم 09

(1) - نفسه، ص، 223.

(2) - الملحف، وداد، حركة 20 فبراير... خلود العزيمة وتحطيم جدار الخوف، مجلة أنفاس، 2012، ص، 9

(3) - التحديث في التاريخي السياسي والاجتماعي المغربي، دراسة سوسي ثقافية، مرجع سابق، ص، 238.

مارس 2011 بعد ثلاث أسابيع فقط من انطلاق الاحتجاجات، استجابة لمطالب الحركة وما جاءت به من ديباجة جديدة ومستجدات على مستوى المشهد السياسي المغربي، أعلن فيه الملك عن إصلاح دستوري كرس فيه طابع التعددية للهوية المغربية الموحدة، وترسيخ دولة الحق والقانون، وتوطيد مبدأ فصل السلطات، وتعميق ديمقراطية وتحديث المؤسسات وعقلنتها، وتعزيز التوافق مع القوى السياسية والنقابية باستراتيجية مكنتها من ترويض المعارضة اليسارية وإدماج بعض مكونات القوى الإسلامية وحصار المعارضة التي تجسدها جماعة «العدل والإحسان» وحزب «العدالة والتنمية» الذي أدخل إلى الحكم وإشراكه في مراكز المسؤولية وبالتالي شل هذه الحركة بإلهاؤها بهذه الإصلاحات الدستورية، ونسفها من الداخل عبر احتواء فئات واسعة من عناصرها وإقصاء وقمع وتهميش العناصر الأخرى⁽¹⁾.

وبقراءة وتأمل معالم ومضامين ومنهجية حركة 20 فبراير المغربية، تبدو وأنها لحظة انتقال حقيقي في سبيل التحديث وإيضاح معناه أكثر فأكثر، وبالتالي تنقيته من شوائب لا حد لها، واحتجاجا على كل الفرامل التي استخدمت ضد هذا المنحى الصيروري، كما أثبتت هذه الحركة وكما جسدت موضوعيا إعلانا صريحا على الهيمنة الحتمية لكل السياسات التي ثم اعتمادها، ولكل السيناريوهات التي اشتغلت بها الدولة باستمرار في تدبير العلاقة بين التقليد والحداثة، وكان آخر هذه السيناريوهات على المستوى الإيديولوجي هو فكرة الانتقال الديمقراطي ذاته الذي فقد بريقه الذي سبق أن أغرت به الملكية جيلا كاملا من النخبة السياسية والمثقفة، وأصبحت فاقدة لطعمها السوسيولوجي الذي يفترض أن يمنحها ميزة الرضا والاطمئنان⁽²⁾.

لكن هذا لا يمنع من القول أن الحركة عانت من مجموعة من المعوقات المرتبطة أساسا بالعوائق التنظيمية والخلافات الإيديولوجية والسياسية بين مختلف مكوناتها، ساهمت في إضعافها إلى جانب المخالفات الأمنية والقمعية التي ووجهت بها الحركة.

إلا أن نهاية حركة 20 فبراير لا يعني تحقيق انتقال ديمقراطي في المغرب، بل كانت نتائجها نسبية جدا نظرا للتراكم الذي حققته الملكية في مجال التعاطي مع أي حراك شعبي، كما أن نهايتها لا تعني نهاية الاحتجاج في المغرب، ولكنها تعني نهاية نمط من الاحتجاج يطمح لبناء سرديّة مجتمعية كبرى،

(1) - مصاح محمد، مصاح الحسن، مسارات الربيع العربي وآلاته، حرة 20 فبراير والخصوصية المغربية في تدبير الاحتجاج السياسي، مجلة سياسات عربية، ص، 15.

(2) - حركة 20 فبراير، خلود العزيمة وتحطيم جدار الخوف، مرجع سابق، ص، 10.

كما تعني عودة البلاد إلى أشكال تأطيرية فتوية كانت إرهاباتها بدأت قبل الربيع العربي، فهكذا جعلتنا حركة 20 فبراير أمام ظاهرة احتجاجية جديدة تفرض تجديد في الأطر النظرية لوعيمها، وتجديدا لمنطق الاشتغال المؤسساتي لاستيعابها ضمن الفضاء الوطني.

كما يمكن تفسير عوائق الانتقال الديمقراطي في المغرب بأكثر من مستوى، فالانتقال الديمقراطي في المغرب لن يتم خارج قناتين أساسيتين هما: المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وتعتبر الملكية والنخب السياسية من أهم الفاعلين في النسق السياسي المغربي، هذه الأهمية التي تعني أن أي إصلاح سياسي أو انتقال ديمقراطي يجب أن ينطلق بالضرورة من هذه المؤسسات، وبالتالي أي خلل أو عائق سيكون بدوره نتيجة لخلل يرتبط بشكل أو بآخر بهذه المؤسسات.

فالحديث عن المؤسسة الملكية هو حديث عن مكانة سامية في النسق السياسي المغربي، وتوجد في قمة وهرمية هذا النظام، هذا ما يحول دون تحرير النظام السياسي المغربي، حيث أن الهياكل الدستورية تساهم في تقوية الملكية وتهتمش باقي فعاليات المجتمع.

هذا ما يجعل الملكية وحدها تحتفظ بالصفة المؤسسية في المغرب، ما يؤدي إلى رمي باقي المؤسسات الأخرى (دستور، أحزاب، جمعيات، نقابات ...) في أحضان الغموض والمتغير والإشكالية، في الوقت الذي يحظى فيه الدستور في الدول والمجتمعات الديمقراطية بقدرسية مطلقة، باعتباره القانون الأسى الذي ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فهو مصدر الشرعية والمشروعية⁽¹⁾.

خاتمة:

بالإضافة إلى ما سبق، يمكن الأخذ بعين الاعتبار العديد من الإشكاليات التي تعرفها الأحزاب المغربية، بغياب الديمقراطية الحزبية، والتشرذم وكثرة الانشقاقات ما يجعلها هياكل سياسية تنافس على الوظائف والصراع على القيادة، إلى جانب انعدام الثقة في الفاعلين السياسيين والهوة العميقة بين البرامج الحزبية والقاعدة الجماهيرية ومتطلباتها.

إن ما ساهم في أزمة القوى والتيارات السياسية والمجتمعية، هو بيئتها والكيفية التي تبلورت بها هذه التيارات، على اعتبار أنها لم تبلور في بيئة ووضع ديمقراطي يمكنها من وضع والمساهمة في

(1) Ben sbia, Najib, Pouvoir et politique au Maroc- Projet de a l'alternance, Ed. X media stratégie, 1ère édition, - (1) Avril 1996, p 81

مشروع حدائي راهن رائد لخدمة البلاد والمواطنين، هذا ما لم يتحقق من خلال تجربة التناوب التي عقدت عليها آمالا كثيرة وكبيرة في هذا الاتجاه، إذ كانت عاجزة عن تهيئة بديل نوعي مقبول لدى الجماهير، وذلك بسبب استمرار تحكم العاهات القديمة، التي لا تقترح سوى البراغمية والتشردم والأناية والمنفعة الخاصة⁽¹⁾.

بيبلوغرافيا:

كتب باللغة العربية:

- زين الدين، محمد، المسألة الدستورية في مغرب الأمس واليوم، ديبلوم الدراسات العليا، كلية الحقوق، الدار البيضاء، 1999.
- الطائع محمد، عبد الرحمان اليوسفي، والتناوب الديمقراطي «المجهض»، الناشر غير موجود، 2014.
- فوزي، نايف وعمر ربحان، العولمة وأثرها على الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي -1990-2006، إشراف عبد الستار قاسم، أطروحة لنيل الدكتوراه، نابلس، فلسطين، 2007.
- قرقاوي، العزيز، الأحزاب السياسية المغربية، والانتخابات المحلية، ضمن كتاب، الانتخابات المحلية لـ 12 يونيو 2009، والمسألة السياسية والديمقراطية، مركز الأبحاث والدراسات في العلوم الاجتماعية، الرباط، 2010.
- ماء العينين، محمد الإمام، المجتمع المدني ودوره في الانتقال الديمقراطي بالمغرب، أطروحة الدكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق، أكادال، الرباط، 2002.
- الميريني فريد، التحديث في التاريخي السياسي والاجتماعي المغربي، دراسة سوسي ثقافية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014.
- مستكفي، عبد اللطيف، طبيعة الإصلاح السياسي الدستوري بالمغرب مرحلة التسعينات، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق، الدار البيضاء، 2003.
- (1) - ماء العينين، محمد الإمام، المجتمع المدني ودوره في الانتقال الديمقراطي بالمغرب، أطروحة الدكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق أكادال، الرباط، 2002، ص، 279.

- اليوسفي، عبد الرحمان، أحاديث فيما جرى، شذرات من سيرتي كما رويتها لبودرقة، دار النشر المغربية، عين السبع، الدار البيضاء، ج1، ط1، 2018.
- انبعاث أمة، منشورات القصر الملكي، الرباط، الجزء 40، 2000.

كتب باللغات الأجنبية:

- Ben sbia, Najib, Pouvoir et politique au Maroc- Projet de a l'alternance, Ed. X media stratégie, 1ère édition, Avril 1996.
- Paloz, P., Et Quantintionasition- Démocratique Africains, Karthala, Paris, 1997.

مقالات:

- آيت يدر، محمد بن سعيد، الحركة الوطنية والفرص المهدورة، مجلة الربيع، الدار البيضاء، ع، 2-3، 2015.
- برادة، يونس، الفعل الحزبي وسؤال الديمقراطية، الحوار المتمدن، عدد 1594، 2006.
- الحريف، عبد الله، السيرورة الثورية بالعالم العربي والوضع بالمغرب، مجلة التحرر، الدار البيضاء، ع1، 2014.
- عبد القادر، محمد، الانتقال الديمقراطي في المغرب، مجلة القدس، عدد، 5276، ماي 2006.
- مصاح، محمد، ومصاح، الحسن، مسارات الربيع العربي وآلاته، حرة 20 فبراير والخصوصية المغربية في تدبير الاحتجاج السياسي، مجلة سياسات عربية.
- مطيع، المختار، التناوب على الحكم، مجلة الفضيلة، دراسات ووقائع دستورية وسياسية، العدد، 2، مارس، 2000.
- الملحاف، وداد، حركة 20 فبراير، خلود العزيمة وتحطيم جدار الخوف، مجلة أنفاس، 2012.
- تقارير ومذكرات:
- تقرير عن حالة المغرب 2010-2009، كراسات استراتيجية، 6، الدار البيضاء، منشورات وجهة نظر، 2010.
- نص مذكرة منشورة بجريدة الإتحاد الاشتراكي، العدد 3256، 8 يوليوز 1992.

إمكانية الإسلام الأوروبي

The possibility of European Islam

ذ. سيدي محمد عبدوس

أستاذ جامعي مساعد(ب) مؤقت - جامعة أبي بكر بلقايد

قسم الفلسفة - تلمسان - الجزائر



ملخص:

نعالج في هذا المقال إمكانية الإسلام الأوروبي من خلال محورين، فتناولنا في المحور الأول إمكانية التوافق بين العلمانية والإسلام عند أوليفي روا، في حين عرضنا في المحور الثاني إلى كيفية قراءة المصادر الإسلامية في السياق الأوروبي الجديد من منظور طارق رمضان؛ ففككنا هذه الإشكالية باتباعنا منهجا تحليليا ونقديا يقوم على شرح الإسلام الأوروبي وتقييمه عند المؤلفين، معتمدين على مصادر مختلفة.

والإسلام الأوروبي ممكن التحقق، لأن أوروبا فضاء علمانيا وديمقراطيا، بحيث يمكن للمسلم أن يكون مؤمنا وموطنا في الآن نفسه. أما الاتجاه القائل لا يوجد إسلام أوروبي مقابل لإسلام تقليدي هو مجرد توهم، لانتشار الإسلام في القارات وتفاعله مع ثقافتها، مما يجعلنا ندرك إسلاما متنوعا: إفريقيا وآسيا وأمريكا.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، الأوروبي، المعاملات، العلمانية، النموذج.

Abstract:

This article addresses the possibility of putting European Islam into practice from two perspectives. On the one hand, a compromise between secularism and Islam in Olivier Roy work was discussed. On the other hand, the perspective of Tariq Ramadan on how to make Islamic

sources in the new European context live was as well discussed. So this paper adopts an analytical and critical approach based on explaining and evaluating European Islam among the authors relying on various sources. The study concludes that European Islam is achievable because Europe is a secular and democratic space; therefore a Muslim can be both a believer and a citizen. As for the trend that claims "there is no European Islam as opposed to a traditional Islam" is just a delusion for the spread and cultural integration of Islam on the continents which makes us realize a diverse Islam on Africa, Asia and America.

Keywords: Islam, European, Secularism, democratic, Model, Tarik Ramadan, Olivier Roy.

مقدمة:

يلوح بأن مصطلح الإسلام الأوروبي غير مستساغ لدى الكثيرين، فهو يحمل في طياته مفارقة وتناقضات عديدة، ذلك أن وجود الإسلام في أوروبا؛ يعتبره الأوروبيون تهديدا لهم، كما أن ليس هناك ما يجمع بين الإسلام وأوروبا، وفي الآن ذاته يرفضه المسلمون لاعتقادهم بأن الإسلام واحدا وليس متعددا، وأي سعي إلى إسلام على الذوق الأوروبي سوف يكون مصيره الفشل والخذلان، ناهيك عن الخطر الذي يحدّق بمبادئ الإسلام وثوابته.

ومهما يكن من أمر، يعتقد الكثير من المفكرين والباحثين بأن تعبير الإسلام الأوروبي بات ضرورة ملحة يفرضها الواقع الذي يعيشه المسلمون في أوروبا، وهو بمثابة صمام أمان إزاء المشاكل التي يشهدها المسرح الاجتماعي والثقافي والسياسي الجديد. ولمعالجة مفاصل الإسلام الأوروبي لا بد من التساؤل هل يمكن قيام إسلام أوروبي دون أن يهدد ذلك ثوابت المسلمين الدينية؟ وإلى أي مدى يتسامح المجتمع الغربي مولد الديمقراطية والمنادي بحرية المعتقد مع هؤلاء؟ وكيف نُزَاج بين مجتمع متدين يطالب في الآن ذاته بقيم ليبرالية ممثلة في الحرية والعدالة والتطور والرفاهية؟

الدراسات السابقة، كانت عبارة عن عدة مقالات موسومة بالإسلام الأوروبي نشرت بمركز المسبار، الإمارات العربية المتحدة، 2010، بيد أنها لم تخصص أنموذجا للتحليل والنقد.

نعالج في هذا المقال إمكانية الإسلام الأوروبي من خلال محورين، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة أشارنا فيها إلى أهم نتائج الدراسة، فتناولنا في المحور الأول إمكانية التوافق بين العلمانية والإسلام

عند أوليفييه روا، في حين عرضنا في المحور الثاني إلى كيفية قراءة المصادر الإسلامية في السياق الأوروبي الجديد من منظور طارق رمضان؛ ففككنا هذه الإشكالية باتباعنا منهجا تحليليا ونقديا يقوم على شرح الإسلام الأوروبي وتقييمه عند المؤلفين، معتمدين على مصادر مختلفة.

1. أطروحة أوليفييه روا:

تتمحور أطروحة أوليفييه روا (1949) Olivier Roy (حول سؤال جوهرى هو: هل يتساوق الإسلام مع العلمانية؟

وللمعالجة هذا السؤال يروم أوليفييه روا إلى بيان التنوع العميق للإسلام المعاصر « ليس على أساس المذاهب والمدارات الجغرافية، بل من خلال ممارسة الفاعلين الذين أتوا جديدا أو (استصلحوه) من دون أن يعرفوه دائما»⁽¹⁾

ونفهم من هذا تحول الدين عند المسلمين من عنصر معرفي إلى عنصر تطبيقي (ممارسة) وعندها يغلب التدين على الدين، وعلى ذلك لم تعد المعرفة عنصرا خلاصا. هنا تغدو التجربة الدينية متفوقة على المعرفة الدينية، كأن نجد مسلمين أصوليين المعرفة لكنهم ليبراليو التجربة، ولعل هذا ما وسمه أوليفييه روا بالجهل المقدس. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن جل الفاعلين الإسلاميين يجهلون الإسلام كمعتقد وبعد معرفي، ويعتقدون أنهم يعرفونه معرفة موضوعية به.

ويراهن أوليفييه روا على أن المجتمعات الإسلامية صنعت أنماطا من الدنيوية الخاصة بها مؤكدا على أن الأصولية الإسلامية شاركت في إدراج العصرنة إلى الدول الإسلامية من خلال استتباع سياسات عملية تطبيقية وليس من خلال سجال عقلي وفلسفي لقضايا الديمقراطية والعلمانية، وإمكانات تجسيدها في نسيج الإسلام⁽²⁾.

ويعتبر أوليفييه روا أنه لا شيء في آلية العمل السياسي إسلامي في ذاته، فالديني حسبه يتحدد من خلال السياسي وليس العكس، ذلك أنه ينطلق من مسلمة مفادها: ليس لأي عقيدة دينية من تأثير

(1) - أوليفييه روا، نحو إسلام أوروبي، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار المعارف الحكيمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص 16.

(2) - نحو إسلام أوروبي، (م س)، ص 22.

مباشر في السياسي، والعقيدة لا تتحرك إلا إذا حُددت بإيديولوجيا سياسية، كمثال الحكم أو الثورة في إيران.

وينطلق أوليفييه روا من فرضية أساس هي أن فكرة الأمة، والموقف منها، النظر إليها، والسلوكات الواقعية اتجاهها، هي المعيار الأساس لتصنيف الناشطين الإسلاميين الجدد ويقسمهم إلى ثلاثة أصناف⁽¹⁾:

-الحركات الإسلامية المعتدلة التي تسخر الدولة المنتمية إليها فضاءً لأنشطتها السياسية. ترفض هذه الحركات العنف وتمارس أنشطتها بأساليب سياسية كالدعاية، الاعلام، الانتخابات.

ومعنى هذا إن تمفصل السياسي عن الديني يفضي إلى العلمانية ويتماها معها عن طريق أدلجة المشهد السياسي، منطلقا من مرجعية يتقاسمها الجميع هي الإسلام المعاد صياغته بتخوم إيديولوجيا سياسية.

-الأصولية الجديدة التي ظلت متشبثة بفكرة الأمة الإسلامية والتي ترفع راية الجهاد، رافضة الكيانات السياسية القائمة بحجة بعدها عن الإسلام، وهذه الحركة تشارك في عملية التمازج الثقافي ولكن عن طريق الفرد الإنسان لا الدولة⁽²⁾.

-الإسلام الأقلياتي ويصدق على المسلمين المهاجرين إلى أوروبا، وهؤلاء أزمعوا الاستيطان في بلدان المهجر، يبتغون إقامة هوية دينية في مجتمعات علمانية وذات أصول مسيحية، ويطالبون بأن يعاملوا كمواطنين، ما يجعل هدفهم صعبا ومركبا؛ والسؤال الذي يطرحه المؤلف هو كيفية صوغ إسلام في إطار فضاء ثقافي يجهله ويتجاهله وإن كان يتساهل معه⁽³⁾.

يعتقد أوليفييه روا أنه على المستوى النظري الإسلام الأوروبي يفتح باب الاجتهاد عن طريق التأويل للقبض على مقاصد القرآن، بغية إيجاد منافذ دينية للمعضلات التي يواجهها المسلمون عندما يحيون كأقلية في بلد يسلك نظام علماني كمشكلة الحجاب، الاختلاط، الحلال والحرام في الطعام⁽⁴⁾.

الإسلام الأوروبي لم يعد ينبنى على مسلمة فقهيّة أو مقارنة حقوقية جديدة، وإنما هو عبارة عن

(1) - نحو إسلام أوروبي، (م س)، ص 24.

(2) - نحو إسلام أوروبي، (م س)، ص 59.

(3) - نحو إسلام أوروبي، (م س)، ص 84.

(4) - نحو إسلام أوروبي، (م س)، ص 85.

براكسيس في سياق خاص، فالمسلم الأوروبي لا يخضع لقانون إسلامي، ولا لضغط رأي عام إسلامي يفرض عليه ممارسات دينية معينة، ليمارس الدين طبقاً لقناعاته الفردية، فالهجرة أرغمت المسلم على تصور الدين باعتباره خياراً حراً، وعملاً إرادياً، ينأى عن أي ضغط خارجي⁽¹⁾.

إن أغلبية المسلمين الذين استوطنوا أوروبا بصورة قطعية هم أبناء مهاجرين أو مستوطنين سابقين، انفصلوا عن ثقافة وعادات وتقاليد ولغة مسقط الرأس. وأضحوا يتحدثون لغة بلد المهجر ويتعلمون بها، أما لغة مسقط الرأس فإن تعلموها تصبح لغة ثانية الغرض منها الصلاة وقراءة القرآن، وليس كلغة ثقافة واستخدام يومي.

ويُلاحَظ جل الوعاظ والأئمة على موضوعات أخلاقية وروحية في أفق التفتح الشخصي وطلب الكمال والكرامة كالصبر، المعاناة، مقاومة الإغواء وذلك أن التخلي عن المحرمات والمحظورات يناسب النمو الروحي والتدرب الأخلاقي، وليس خضوعاً لضغوط قانونية أو اجتماعية⁽²⁾.

إن الإسلام المعاش في أوروبا يظل يمارس كتجربة شخصية على غرار العودة إلى الذات، تقوم على ممارسة الأخلاق والعبادات الإسلامية، وعلى الامتثال للقوانين الأوروبية وأنظمتها، ولا يتسنى له إن يعيش كشرعية أو نظام حقوقي أو سياسي⁽³⁾.

ما ذكرناه سالفاً يفضي حسب أوليفيه روا إلى تواجد إسلام أوروبي يرتكز على التفرد في الاعتقاد الديني والممارسة الدينية، ويتأتى من مواعمة طبيعية لأقلية مسلمة، مع مجتمع أوروبي غير مسلم، ينهض على مرجعية وقوانين علمانية، وهذا بدوره يولد من الناحية العملية علمانية لدى هذه الأقلية لا تقوم على تمفصل الدين عن الدولة أو السياسة فحسب، وإنما في إقامة الدين على حرية فردية يخضع لقناعات وممارسات هذا الفرد أو ذاك، بعيداً عن أية معايير قانونية أو اجتماعية.

2. أطروحة طارق رمضان:

تتمحور أطروحة طارق رمضان في ما يأتي: أن هناك خوفاً متبادلاً بين الطرفين (الأوروبي والإسلامي)، بالنسبة للأوروبيين يتساءلون حول مآل هذا الرسوخ الطويل للإسلام في أوروبا، والخشية

(1) - نحو إسلام أوروبي، (م س)، ص 104.

(2) - نحو إسلام أوروبي، (م س)، ص 105.

(3) - نحو إسلام أوروبي، (م س)، ص 109.

من أسلمة أوروبا، أما بالنسبة للمسلمين فخوفهم الأساس يتمثل في احتمال خسارة دينهم وثقافتهم وهويتهم المتميزة، خوف يستولي عليهم من أن يستعمروا ثقافيا أو يهضموا بالكلية. ويعتبر رمضان بأن هذه هي الحقائق الجوهرية للإسلام الأوروبي في يومنا هذا، بيد أنه عند معالجتنا لها ينبغي تسليط الضوء على العناصر الآتية لأهميتها لأي نقاش حول الإسلام الأوروبي:

- الإسلام دين أنزله الله تعالى إلى العالمين ليكون أسلوب حياة وليس مجرد سمة ثقافية، وتغيب هذا البعد عن النقاش سيجعل كل الجوانب الأخرى للإسلام في أوروبا بدون نجاعة وقيمة.
- التركيز في تحليل الإسلام والمسلمين في أوروبا على نظرة المسلمين لأنفسهم، وفهمهم للإسلام، وليس على نظرة الأوروبيين لهم⁽¹⁾.

2. 1. الإسلام الأوروبي: دين أم ثقافة:

من وجهة نظر طارق رمضان أن شريحة كبيرة من المسلمين، من بينهم علماء ومؤمنين بسطاء يعارضون فكرة الإسلام الأوروبي مختلف عن الإسلام الموحد الأصل، معتقدين بأن هذه التسمية محاولة لتفتيت الإسلام ومسخه، وسعي خطير لإصلاحه.

ومن جهة أخرى يؤكد السوسيولوجيون بأن ليس هناك إسلاما واحدا، إذ هناك عدة أشكال للإسلام تختلف باختلاف التأويلات أو المجتمعات، ومن الضروري التعامل مع هذا التنوع بطريقة دقيقة وجادة.

ويحاول طارق رمضان تهذيب هاتين المقاربتين المناقضتين مقرا بأن الإسلام دين عالمي واحد ومتنوع في الآن ذاته⁽²⁾ على مستوى العقيدة التي تعتبر جوهر الإيمان، وعلى مستوى تطبيقها في العبادات الإسلام واحد يوحد جميع الفرق سنة وشيعة تحت قاعدة الوحي القرآني والسنة النبوية اللذان يحددان المبادئ العامة للدين الإسلامي في الشرق والغرب، الشمال والجنوب بصيغة واضحة وصریحة، وهذه المبادئ هي التي تغدي مجتمع الإيمان أو ما يسمى بالأمة⁽³⁾.

(1) - طارق رمضان وآخرون، الإسلام الدين الثاني في أوروبا، ترجمة: أحمد الشيعي، بدون ذكر دور النشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016، ص 334.

(2) - Ramadan tariq, Mon intime conviction, Edition Archipoche, France, 2011, p 75.

(3) - Ibid., p 76.

فالإسلام دين متنوع من زاويتين: الأولى توجد من خلال القراءات والتأويلات التي تفسر اختلاف التقاليد والميول وتشعب المدارس الفقهية مثلما نألف ذلك بين السنة والشيعة سواء كانوا علماء أو مسلمين عاديين.

أما الثانية تتمظهر من خلال طبيعة الثقافات والعرف والعادات؛ فمسلمو إفريقيا أو آسيا لطالما احتفظوا بالكثير من أنماط حياتهم وعاداتهم ولكن الجميع عليه احترام ومراعاة العقيدة، لأن المبادئ والعبادات يتعين على كل المسلمين بمختلف ثقافتهم وبلدانهم أو انتماءاتهم السياسية أن يلتزموا بها لأنها مبادئ ثابتة وعامة، وأي مسلم يسعه فعل ما يشاء مادام لا يخالف ركنا منصووص عليه شرعا، ولكي يقلع المسلم عن فعل شيء، يلزم وجود نص صريح وصحيح ينص على عدم جواز هذا الفعل⁽¹⁾.

وطبيعة الإسلام الأوروبي لا يخرج عن هذا السياق، فالإسلام الأوروبي إذا راعى واحترم المبادئ العامة للعقيدة والعبادات، وتولى في الوقت نفسه ثقافته الغربية بتنوعها واختلافها لا يطرح ذلك أية مشكلة، فالأوروبيون المسلمون يكون إسلامهم تاما بالنسبة إلى مبادئ الدين، ويكونون في الوقت نفسه أوروبيون بالتمام نسبة إلى ثقافتهم الأوروبية والغربية.

لا يتعلق الأمر بالنسبة لطارق رمضان إلى خلق إسلام جديد، ولكن يعود الأمر إلى تصالح الإسلام مع ديناميكيته وإبداعاته وإيمانه الأصيل، ويتحتم على المسلمين أن يربطوا كل شيء صالح في المجتمعات الأوروبية بمعتقدهم من منطق الإخلاص لله، وفي الوقت نفسه النظر إلى الأشياء الطالحة بأنها سلوكات قابلة للنقاش وللنقد، من منطلق أن كل الثقافات، عربية، آسيوية، غربية تقتضي فكرا نقديا، ونقدا ذاتيا مستمرا من أجل تطوير العادات والأعراف في ضوء المبادئ الدينية، لأن ما هو معروف أن المبادئ تتأكل وتتلاشى إذا طغت عليها العادات والأعراف⁽²⁾.

ويتعين على مسلمي الغرب أو أوروبا للوصول إلى هذا الهدف، حسب طارق رمضان القيام بعمل مزدوج وذلك بتفكيك وإعادة بناء من خلال التركيز على التمييز بين ما هو ديني وما هو ثقافي، واستبعاد تلك النظرة التي تصور الإسلام كأنه وافد من الباكستان أو الترك أو العرب وبالمرة ليس هناك دينٌ بدون ثقافة، وليس هناك ثقافةٌ لا تقوم على الدين، ولكن الدين ليس الثقافة، وعملية

(1)- Ibid., p 77.

(2)- Mon intime conviction, Ibid., p 78.

التمييز بينهما ليست بالأمر السهل والهين، ذلك إن الاغتراب هو الذي يجعل التمايز ضروري وفي الآن ذاته صعب وسهل.

ومن ناحية أخرى ينكفئ المسلمون المهاجرون على دينهم وثقافتهم ومجتمعاتهم بغية تحصين هويتهم من خطر الضياع في البيئة الأجنبية، ويقاومون هذا الخطر المحتمل بواسطة نمط حياتهم الذي عرفوه في بلدانهم الأصلية، فيخلطون دائما بين الدين والثقافة والعادات⁽¹⁾.

أما من ناحية ثانية، فالجيل الثاني والأجيال اللاحقة، لا يمكن أن يكونوا راضين عن هذا الموقف، كونهم أكثر تعلما، فيتساءلون عن ملامح ثقافة البلد الأصل، كما أنهم يُمتصون بصفة طبيعية من طرف لغة وثقافة البلد الذي يحيون فيه (بلد المهجر)، وهذه المرحلة الانتقالية تُشكل أزمة طبيعية بين الأجيال، ولكن أيضا مع المجتمع المحيط بهم يقطعون مع العادات الثقافية السلبية لوالديهم وينظرون إليها على أنها مشكلة وليست إسلامية دوما. ويقبلون القيم الإيجابية للثقافة الغربية، بشرط أن تبقى كل هذه العادات الثقافية (غربية، وغير غربية) منسجمة مع مبادئ الإسلام⁽²⁾.

2.2 الإسلام والعلمانية:

في خضم العلمانية التي تتربع على عرش الحضارة الغربية، يجب تحليل الإسلام والمسلمين في أوروبا انطلاقا من التركيز على نظرة المسلمين لأنفسهم، وفهمهم للإسلام، وليس على نظرة الأوروبيين لهم، وتصنيفهم للمسلمين، ويعتقد طارق رمضان بأن هذا الفكر غائب اليوم على مسرح الإسلام الأوروبي.

ومن أجل إصلاح هذا النقص، وسد هذه الفجوة، ينطلق طارق رمضان من مسلمة مؤداها أن المسلمين اليوم لا يعرفون تاريخهم، ولا يدركون إلا القليل منه عن مرجعياتهم، ويقعون في الهامش عند إدارة النقاش، والذي يناقش على الهامش لن يكسب أبدا النقاش.

ومعنى هذا إن المسلمين لا يقفون على أرض صلبة في حديثهم مع الآخرين، لعدم وعيهم بمبادئهم، مما يفضي إلى عدم فهمهم لأنفسهم، ووعيهم للبيئة التي يتموقعون فيها، وهذا بدوره يولد لديهم خوفا من الآخر ومن المجتمع الذي يتواجدون فيه.

(1)- Ibid., p 79.

(2)- Ibid., p 80.

ومن الجلي أن المسلمين اليوم لا يميزون في حديثهم وفهمهم وفتواهم بين المنهج المستخدم في العبادات والمنهج المستعمل في المعاملات، فيصطبغ منهج مبادئ المعاملات بمنهج مبادئ العبادات، وهنا يقع الالتباس والفوضى والخلط، وبالتالي سوف ينعكس هذا الأمر سلباً على واقع حياة المسلمين⁽¹⁾.

وعندما نوجه الحديث إلى العبادات، فعلى المسلم الالتزام بالنص، فإن رغب أحدهم في الصلاة على سبيل المثال، فعليه اتباع نص يصف كيفية الصلاة، مصداقاً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»⁽²⁾، وفي هذا المقام يكف المرء عن استخدام فهمه واجتهاده⁽³⁾.

أما في مجال المعاملات فالوضع كله مختلف ومفارق، والمبدأ الأول الذي ينطلق منه المسلم مؤداه أن الأصل في الأشياء الإباحة، فالمسلم يفعل ما يشاء مادام لا يتعارض هذا الفعل مع نص يحظره⁽⁴⁾. ففي مجال العبادات ينبغي توفر شرط يبيح فعل الشيء، أما في مجال المعاملات لزم وجود شرط يُحرّمه، وإذا انعدم هذا الشرط فهو مباح وجائز.

معنى هذا أنه بإمكان المسلمين في أي زمان ومكان الأخذ من كل الثقافات عامة، والثقافة الأوروبية خاصة والنهل منها، ما لم تتعارض مع أصل أو نص في الكتاب والسنة. والتاريخ الإسلامي يشهد على أن المسلمين أخذوا من سائر الثقافات كل شيء إيجابي وصالح لا يتعارض مع مبادئهم الدينية، فالجاحظ في مؤلفه البيان والتبيين عرض أدب العرب وأدب الفرس، وحكم الهند ونصائح اليهودية والمسيحية، لأنه رأى أنها لا تخالف المبادئ الإسلامية.

إذن المصادر التي يرجع إليها المسلم واحدة، بيد أن هناك منهجيتين، منهجية العبادات، ومنهجية المعاملات، ولا يلزم أن تسري الأولى على الثانية، ذلك أن فقه المعاملات فيه إبداع واجتهاد وفكر وينفتح على كل مجالات الحياة، سياسية، اقتصادية، اجتماعية، فنية، وليس الفكر الإسلامي فكراً لاهوتياً، إنه فكر ينم عن قانون إسلامي يجسده المسلمون لا يفتأ يعزز علاقة الإخلاص لله وأوامره.

(1)- Ramadan tariq, Quelle laïcité pour le monde musulman, Mitidja impression, Alger, 2015, conférence3, p93.

(2) - حديث رقم 6857 - من كتاب صحيح البخاري - كتاب أخبار الأحاد.

(3)- «priez comme vous m'avez vu prier». Quelle laïcité pour le monde musulman, Ibid., p 93.

(4)- «l'origine des choses est la permission tout est permis sauf ce qui est explicitement interdit». Quelle laïcité pour le monde musulman, Ibid., p 93.

وداخل حقل هذا القانون (الشريعة) لا يهدف الفقيه أو المجتهد إلى معرفة الحدود، الحلال والحرام فحسب، بل يفسح المجال للعقلنة والاجتهاد للفصل بين ما يسمى الدوغمائية والعقلانية⁽¹⁾.

ويميز طارق رمضان بين لائكية sécularisation وعلمانية laïcité. الأولى تعني صيرورة تاريخية تفصل بين الديني والسياسي. ولها ثلاثة مستويات : أ- من الناحية المؤسساتية، فصل الكنيسة عن الدولة ب- من الناحية الفلسفية، تمييز الدوغمائية عن العقلانية ج- من الناحية اللاهوتية، الاختلاف بين الدين والمجتمع. بيد إن الكثير من يعتقد أنها الفصل المباشر بين الدين والسياسة.

والجدير بالذكر أن التاريخ الإسلامي حسب طارق رمضان وُجد فيه النوع الثاني من اللائكية، حيث ميز الكثير من المفكرين بين العقلاني والدوغمائي، فالدوغمائية هي التي تفرض الفكرة بدون مناقشتها واختبارها وهذه هي سمات العقلانية. ويضيف رمضان أنه لو أخبرنا شخص يدرك جيدا تاريخ الغرب سوف يندهش من الحداثة الإسلامية وقتئذ. ويستشهد رمضان بالشافعي وتلميذه ابن حنبل في القرن الثامن، عندما اختلفا ولم يتفقا، حيث قال الأول للثاني: أنت تقول هذا، وأنا أقول هكذا. ونحن اليوم لا نتناقش، وإن لم أتفق معك سوف تسمني بالكفر، والعلمانية هي إضفاء الطابع المؤسساتي لهذه الصيرورة التاريخية.

فالشريعة ليست قانون عقوبات يطبقه المسلمون، بل هي الطريق إلى المصدر، وذلك من خلال إعادة قراءة المصادر الإسلامية في السياق الأوروبي الجديد، وهذا هو التجديد والوعي الإسلامي المطلوب، ولا يتأتى ذلك بتغيير النصوص، وإنما معاودة القراءة بمنظور جديد، وبناء رؤية جديدة تتناسب مع أي نسق جديد، شرط عدم التناقض مع المصادر⁽²⁾.

ويقترح طارق رمضان علينا أربعة مصادر أساس يمكن استخلاصها من التاريخ الإسلامي، وهي حسب مبادئ خالدة:

أ- دولة الحق المتجسدة في دولة المدينة، نستخلص منها القوانين التي تنظم علاقاتنا.

ب- المساواة في المواطنة، وينبغي للمسلمين الاشتغال بجدية حول مفهوم أهل الذمة، لهم ما لنا، وعليهم ما علينا⁽³⁾

(1)- Ibid., p94.

(2)- Quelle laïcité pour le monde musulman, Ibid., p86.

(3) - «ils ont ce que nous avons et il leur incombe ce qui nous incombe».

ت- نظام الانتخاب أو المبايعة، وهذا البعد معروف في الإسلام.

ث- مبدأ التناوب على السلطة، وهناك نصوص تؤكد هذا المبدأ، وعلى الخصوص قول أبي بكر: «أما بعد أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني»، وهذا يعني إذا لم أكن كُفُؤًا، يجب أن أستبدل بخليفة آخر.⁽¹⁾

ونفهم من هذا أن لدينا مبادئ ومرجعيات، ومن خلالها يتعين علينا اقتراح النماذج التي تتوافق مع المجتمع الذي نحيا فيه. فنتناقش حول المبادئ، ولا يفرض أحد نموذجاً بعينه، ونترك المجتمعات تختار النموذج الذي يلائمها. إن نموذج فرنسا لا يصلح لأمريكا وبريطانيا، والعكس صحيح.

ما يقلق طارق رمضان أن العالم الإسلامي يلعب دور الضحية، ويفكر بأن ما آل إليه من انكسار وتخلف هو خطأ الغرب، وعلى حد تعبيره ما نحن عليه نستحقه ونحن مسؤولون عليه أمام التاريخ.

لهذا يتعين على المسلمين قاطبة أن يتخلوا عن أنانية الاستهلاك، ويُسهّموا بوعي أخلاقي وروحي ومادي سعياً وراء تطوير مبادئهم العالمية أينما كانوا، وليكونوا شهداء على الناس كما جاء في القرآن الكريم، وذلك بالخروج من قوقعة القيتوهات ghettos، وضرب عرض الحائط ما يُلفقه الإعلام الغربي عن الإسلام والمسلمين، وعدم الخلط بين المبادئ والنماذج، بالحفاظ على المبادئ والبحث عن النماذج المناسبة⁽²⁾.

أما في مجال علاقة الدين بالسياسة، فهناك اعتقاد سائد مؤداه أن هناك تماهي بين الدين والسياسة في الإسلام، بيد أنه حسب طارق رمضان هذا مجانب للحقيقة والصواب، وحثه في ذلك أن علماء الفقه في القرون الأولى من الإسلام أنشأوا فوارق واضحة بين المصطلحين⁽³⁾. فكانوا في ميدان العبادات يرجعون إلى القرآن والسنة، أما في ميدان الحياة الاجتماعية لم يتقيدوا بالمصدرين الأساسيين القرآن والسنة، واستخلصوا حلولاً وأفكاراً انطلاقاً من عقلانيتهم وذكائهم الإنساني على ضوء المبادئ العامة للدين. ونجد كل الكتابات الفقهية الأولى في القوانين والفقه تُميز بين باب العبادات والمعاملات لأن ماهيتهما ومنهجهما مختلفان. وهذا ما هو غائب ومستبعد اليوم عند الفقهاء

(1)- Quelle laïcité pour le monde musulman, Ibid., p 98.

(2)- Quelle laïcité pour le monde musulman, Ibid., p 101.

(3)- Ramadan tariq, Islam la réforme radicale: Ethique et libération, Edition Archipoche, Paris, 2015, p 446.

والقضاة والمستشارين القانونيين، حيث لم يصلوا بتفكيرهم حتى عتبة التمييز بين المصطلحين في التسيير السياسي الراهن⁽¹⁾.

إذن الإسلام أقر تمييزا واضحا بين مجال عقيدة دوغمائية تفرض الرأي والعقلانية المفاوضة، بين الدين والسياسة، كما هو محدد اليوم كمرجعية للعالم الغربي.

3.2. الاندماج:

اقترح طارق رمضان تصورات جديدة تُمكن المسلمين في أوروبا والغرب على الاندماج الإيجابي في البلدان التي يقيمون فيها، وينطلق من مسلمة مفادها أن مصطلح الشريعة مفهوم وثيق الصلة بقضية اندماج المسلمين في المجتمعات الأوروبية، والشريعة ليست مجرد قانون عقوبات وحدود يسعى المسلمون إلى تجسيده في الواقع، ولكنه تصور عالمي لحيثيات دوام الإخلاص لله، تُساعد المسلمين في استخلاص معنى عالمي يُغيّر رؤية المسلمين للغرب.

لا شك أن هناك مستويات متنوعة للاندماج، كالاندماج السياسي والاجتماعي، وهذين النوعين موجودين في أوروبا. والشكل الذي يعنينا هو الاندماج الديني والفلسفي⁽²⁾، فالمسلمون إن استوعبوا مصطلح الشريعة على أنها نظرة عالمية بربط كل شيء صالح في أوروبا بعقيدتهم في دوام الإخلاص لله، واعتبار هذا الجانب عنصرا لا ينفصل من شرعهم يُسارعون في الاندماج، ولا ينتظرونه من الآخرين، وعلى سبيل المثال إذا اطلع مسلم ما على الدساتير الأوروبية ووجد بنودا كثيرة تتفق مع منظوره للعدل، فلا يكفي أن يحترمها لأنها فقط عنصر من دستور وقع معه عقدا أخلاقيا يضمن له المواطنة الأوروبية، «فالأمر يتجاوز ذلك: إنني أكن لها توقيرا لأنها تلبي حاجة ماسة لوعيي الديني، وبذلك تستحيل جزءا من قيمي المحببة، فعلى هذا المنوال أندمج اجتماعيا»⁽³⁾.

أما الاندماج الديني والفلسفي ينبني على أن العديد من القيم الأوروبية، التي تنتهي إلى نسيج الإسلام أو تتوافق معه، فمبادئ العدل والمساواة مبادئ إسلامية محضة، وأيضا القيم المثلى التي نجدها عند الأوروبيين، يقول طارق رمضان: «وهنا يسأل المسلمون:» كيف تقول إن ما لدينا حتى

(1)- Ibid., p 447.

(2) - طارق رمضان وآخرون، الإسلام الدين الثاني في أوروبا، (م س)، ص 339.

(3) - الإسلام الدين الثاني في أوروبا، (م س)، ص 340.

الآن كالخلفية الثقافية والقانونية في أوروبا، إسلامي بالفعل؟» أقول لهم: نعم، فكل شيء أوروبي من هذا القبيل ينتهي إلى المسلمين، وهذه ليست حقيقة جديدة كل الجدة»⁽¹⁾

ونفهم من هذا أن القيم الصالحة والمثلى المبتوثة في ثنايا الحضارة الغربية، قيم عالمية تتقاطع مع القيم الإسلامية العالمية ولا تناقضها، وهي تساعد المسلمين في أوروبا على تنمية ثقافة أوروبية إسلامية، وبإمكانها أن تتطور وتفضي إلى بناء هوية مشتركة بين الطرفين.

ويعتبر الدكتور محمد طيبي أن جهود طارق رمضان تمثل علامة بارزة في معالم الإسلام الأوروبي، لكنها إن لم تُحدث تغييراً نوعياً يدفع بالانتلجنسيا المسلمة إلى التنظيم الاستراتيجي الحقيقي الذي يخترق المؤسسات، فستغدو مجرد خطابات تسعى لتيسير الطريق نحو الموت.⁽²⁾

3. تحليل النتائج:

أ. بالنسبة لأوليفييه روا:

إن أول ملاحظة تستوقفني في أطروحة أوليفييه روا هي السؤال الاستشكالي الذي تصدر بحثه وهو: هل يتوافق الإسلام مع العلمانية؟، ما معنى هذا السؤال في العمق؟ أو ما الشيء المضمّر الذي يتوارى داخل السؤال؟

نفهم من هذا الطرح وكأن العلمانية هي أروع وأجمل نظام تمخض عن الحضارة الغربية، أي إن العلمانية تتصدر قمة الجبل والإسلام يتواجد في أسفل هذا الجبل، وإذا أراد الإسلام الصعود إلى هذه القمة يتعين عليه التوافق والانسجام مع العلمانية، وذلك بالتخلي والتنازل عن العديد من مبادئه التي تتناقض وتتعارض مع العلمانية.

أما تأكيده إن لا شيء في العمل السياسي إسلامي في ذاته، وأن السياسي هو الذي يحدد الديني، مما يعني بأن الإسلام يتوافق مع القيم العلمانية والليبرالية، أعتقد أنه يُجانب الصواب، لأن أطروحة المؤلف عصية عن التعميم، ذلك إن أوليفييه روا تتبع نشاط بعض الحركات الأصولية الإسلامية والأحزاب السياسية، وجعل منها مصداقاً لأطروحته، وكان حريٌّ به أن يُحدد ويُدقق في أحكامه،

(1) - الإسلام الدين الثاني في أوروبا، (م س)، ص 340.

(2) - الطيبي، محمد، وآخرون، الإسلام الأوروبي، مركز المسبار، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2010، ص 66.

كأن يقول إن الحركات الإسلامية السياسية التي استدل بها على أطروحته تتساق وتتلأم بأسلوبها ومنهجها مع قيم ومبادئ العلمانية، وليس الإسلام قاطبة، مما يدل على أن المؤلف لا يميز بين نشاط المسلمين وسلوكياتهم في الواقع ونظام الإسلام بمبادئه الخالدة.

أما انتهاج الحركات الأصولية والأحزاب السياسية أسلوب ومبادئ العلمانية له ما يُبرره، حتى وإن لم تكن مُخلصة لمبادئ الإسلام. فنمط التعامل الأوروبي حيال المسلمين، من تمييز وتحيز وتصاعد في موجة الكراهة كلها عوامل تفرض عليهم استخدام المرونة والانسجام مع قيم العلمانية للظفر بحقوقهم المهضومة.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية الواقع المير دفع بنخبة من المفكرين والمثقفين المسلمين في أوروبا، أمثال الدكتور مالك شبل وطارق رمضان ويوسف صديق إلى التفكير في طرح فكر تجديدي للدين يُيسر على المسلمين الأوروبيين التأقلم مع وضعهم.

ب. بالنسبة لطارق رمضان:

من جانبي أؤمن أطروحة طارق رمضان حول الفصل بين العبادات والمعاملات، ذلك أن الخلط بين فقه العبادات وفقه المعاملات يُفضي إلى عرقلة الإصلاح ويختزل الإخلاص لرسالة السلف والإسلام في قراءة جامدة للنصوص، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يُعد الإصلاح نتيجة جوهريّة للفكر الإسلامي المعاصر والراهن، ويساهم أيضا في قراءة النصوص وفهمها وتطبيقها وفقا لروح العصر والسياق التاريخي الجديد؛ ورؤية طارق رمضان تعزز الحوار بين المسلمين وغير المسلمين وتؤسس لإتقاف التواصل في الفضاء العمومي للمجتمع الغربي.

كما أعتقد أن أطروحة طارق رمضان من الناحية النظرية غاية في الإبداع والتجديد، إلا أنها تصطدم بالواقع ومجال تطبيقها، فمثلا عندما يؤكد أن الإسلام الأوروبي إذا راعى واحترم المبادئ العامة للعقيدة والعبادات، وتولى في الوقت نفسه ثقافته الغربية بتنوعها واختلافها لا يطرح ذلك أية مشكلة، فهذا كلام جميل وطيب، لكنه لم يُوضح لنا الكيفية التي نجسد بها هذا المقترح، كما أنه لم يقترح لنا حلولاً ناجعة من خلالها يتعامل المسلمون مع المضايقات التي يواجهونها في أوروبا مثل، اللباس، الأعياد، الزواج المثلي.

لا نوافق طارق رمضان في تصريحه أثناء المناظرة التي أجراها مع نيكولا ساركوزي Nicolas Sar-

((kozy)) (1955) عام 2003 في قضية العقوبات البدنية وتأييده وقف تطبيقها كخطوة نحو إلغائها، من ناحية أولى كونها مبادئ دينية ثابتة، ومن ناحية ثانية لم يذكر لنا المبررات والمسوغات التي تُجيز إلغائها.

وبين لنا طارق رمضان أن الغرب سوف يندهش من الحداثة الإسلامية، كونها كانت السبابة في إبداع النوع الثاني من اللائكية وهو تمييز الدوغمائية عن العقلانية، ويستشهد رمضان بالشافعي وتلميذه ابن حنبل حيث أنهما أسسا لإيتيقا المناقشة والحوار في القرن الثامن الميلادي، وذلك عندما اختلفا ولم يتفقا حول مشكلة راودتهما وقتئذ ووجدا لها حلين مختلفين.

أعتقد بأن هذا الحدث موجود في تصور طارق رمضان فقط، ولم يشير إليه أحد من قبل، كما أن هذا السلوك الذي أشار إليه طارق رمضان ينتهي إلى فقه الاختلاف في الاجتهاد وليس إلى الضرب الثاني من ضروب اللائكية.

ف نجد في تاريخنا الإسلامي ما يصطدم مع تصور طارق رمضان، وبالضبط عندما تعرض الإمام ابن حنبل في محنة القول بخلق القرآن للتعذيب والتنكيل، نهاية القرن الثامن الميلادي، وكانت المعتزلة وراء هذه المحنة، ولاقت الدعم من الدولة بكافة أجهزتها ورجالها وقوتها، ولم ينته الأمر عند التبري والاعتناق، بل امتد إلى إجبار الناس على تبني ذلك بالقوة. والمعتزلة هي حاملة لواء الحداثة ورمز للعقلانية والانفتاح في فكرنا الإسلامي كما يعتقد البعض.

كما أعتقد أن هذا الحدث (النوع الثاني من اللائكية) لا يهم اليوم المسلم الأوروبي، فالمهم بالنسبة إليه هو إيجاد حلول ناجعة إزاء مجتمع يرفضه ولا يستسيغه.

وعلى صعيد آخر هناك من يرى أن الإسلام الأوروبي لا يعدو أن يكون حلما لامعنى له، ومجرد مشروع لا محل له من الواقعية، يقول الدكتور بومدين بوزيد: « رؤية من يرى استحالة ذلك كلية، على اعتبار أن الإسلام يطرح نفسه كبديل للأديان لا يعترف بالآخرين من غير ديانتهم إلا كذميّين، أي كمواطنين من الدرجة الثانية، وبالتالي فإن المسلمين في أوروبا سيزدادون تطرفا وعدوانية ضد الشعوب المستقبلية لهم، ومن ثم قد يكون حلمهم بإرجاع الأندلس الضائعة. كما أن فكرة الجهاد التي يتبنونها تقف وراء تشدد الجماعات التي نشطت أكثر في أوروبا، كرد فعل ضد التمييز والغيثو»⁽¹⁾ أحياء الضواحي»⁽¹⁾

(1) - بوزيد، بومدين، وآخرون، الإسلام الأوروبي، (م س)، ص 117.

والإسلام الأوروبي ليس حلما بل يمكن تجسيده؛ إذا سلك المجتمع الأوروبي سجلا موضوعيا حول المشاكل التي يحياها المسلمون وبلدانه، بغية البحث عن حلول ترضي كلا الطرفين من أجل تعايش ممكن واندماج جيد.

وإن جل المسلمين المستوطنين أوروبا يتوجسون ويقلقون على حقوقهم، والإسلام السياسي يبذل قصارى جهده لبلوغها، والمجتمعات الأوروبية عليها مطارحة هذه الحقوق بعقلانية ومعرفة معمقة بالإسلام، والأخذ بعين الاعتبار التباينات الثقافية للطرفين، وتسخير كل الطاقات ليصبح المسلمون مواطنون مقبولون، وذلك بفك العزلة عنهم، ومعرفة نقائص الاندماج، والعدول عن كل أشكال التهميش والجور والكرهة والاحتقار، عن طريق تجويد مستواهم التعليمي وفرص العمل.

ويتعين على المجتمع الأوروبي أن يدرك بأن المسلمين أصبحوا ضرورة ملحة في نسيج مجتمعاتهم، وقد يساهمون في الحفاظ على المجتمع الأوروبي ورفقه، وعلى المسلمين التخلي عن فكرة الشعور بالذونية، والفهم المؤدلج للإسلام، ونبذ العنف واعتبار أوروبا بلدهم ووطنهم.

خاتمة:

وخلصنا في دراستنا إلى أن الإسلام الأوروبي ممكن التحقق؛ لأن أوروبا فضاء علمانيا وديمقراطيا، بحيث يمكن للمسلم أن يكون مؤمنا ومواطننا في الآن نفسه.

وقد نلني شريحة كبرى في أوروبا من المسلمين، يُثمنون أوضاعهم بوصفهم مواطنين أوروبيين يدعون إلى التعايش بين شتى الطوائف والديانات والحضارات، ويبقى الدور للمجتمعات الأوروبية لفهمهم وقبولهم.

وهناك أنتلجنسيا تسترشد بالتاريخ ومرجعياته، لهم وعي بمبادئهم، لا يخلطون بين المبادئ والنماذج، فيكون إسلامهم مقبولا بالنسبة إلى مبادئ الدين، ويكونون في الوقت نفسه أوروبيين بالتمام نسبة إلى ثقافتهم الغربية. وهؤلاء أمثال الدكتور مالك شبل وطارق رمضان ويوسف صديق وروجي غارودي وجيفري لانغ وديتريش فون دنفر وغيرهم كثير.

لكن في الوقت نفسه نجد شريحة من المسلمين في أوروبا تُسيئ إلى الإسلام، تفاعلهم سلبي مُعادين لأوروبا ويرفضونها، يجتمعون في شكل طوائف وقيتوهات، وجودهم اعتباطي بلا هدف؛ لا يتجاوز الجانب المادي أو الحصول على الجنسية؛ وهذا ناهيك عن احتيالهم وتعصبهم وتطرفهم، ومنهم من

ينتهي إلى الإسلام عرقيا ليس إلا، والسبب اعتقادهم أن أوروبا مجرد محتل قديم، نكل بأسلافهم وشيد حضارته على أكتافهم ونهب ثرواتهم وطمس هويتهم.

أما الاتجاه القائل إن الإسلام وحدة لا تتجزأ ولا يوجد هناك إسلام أوروبي مقابل لإسلام محلي أو تقليدي هو مجرد توهم، لأن الإسلام لطالما انتشر في القارات وتفاعل مع ثقافات وعادات شعوبها، ما دامت متناغمة مع مبادئه ومخلصة لتعاليمه، من هنا ندرك إسلاما إفريقيا وإسلاما آسيويا وإسلاما أمريكيا.

قائمة المراجع:

أوليفيه، روا، نحو إسلام أوروبي، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار المعارف الحكيمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011.⁽¹⁾

طارق، رمضان، وآخرون، الإسلام الدين الثاني في أوروبا، ترجمة: أحمد الشيمي، بدون ذكر دور النشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016.

الطبي، محمد، وآخرون، الإسلام الأوروبي، مركز المسبار، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2010.

Ramadan tariq, Islam la réforme radicale : Ethique et libération, Edition Archipoche, Paris, 2015.

Ramadan tariq, Mon intime conviction, Edition Archipoche, France, 2011.

Ramadan tariq, Quelle laïcité pour le monde musulman, Mitidja impression, Alger, 2015, conférence3.

(1)

المراجعات الفقهية سبيل الأمة لضبط الفتوى

Jurisprudence Audit is a Way to Accurately Take Hold on Fatwa

ذ. المراد الحنفي

باحث في الدكتوراه - تخصص: النقد - جامعة ابن طفيل - القنيطرة - المغرب



ملخص:

تتبوأ الفتوى عند المسلمين مكانة عالية، باعتبارها توقيعا عن رب العالمين، ببيان الحكم الشرعي، فلذلك شرط العلماء كثيرا من الشروط فيمن يتصدى لهذه المهمة العظيمة، تتعلق بالجانب المعرفي والشخصي والسلوكي؛ غير أن البعض قد يقفز على هذه الشروط، مسببا بذلك في فوضى إفتائية، يعيش أهل العصر الحاضر من نتائجها الكوارث. فكان لزاماً القيام بنقد هذه الفتاوى بإحياء فقه المراجعات. إن ضبط الفتوى من واجبات العصر، الذي ينبغي أن تضطلع به الأمة، في شخص علمائها؛ رغم ما قد يواجهه به هذا الواجب من ادعاء كالقول بانتهاك حرية التعبير أو الحق في الاختلاف.

كلمات مفتاحية: الفتوى، فوضى الإفتاء، المراجعات الفقهية، الحكم الشرعي.

Abstract:

Fatwa is highly valued among Muslims because of being considered as a judgement on behalf of Allah through illustrating religious provision. Therefore, scholars conditioned a set of criteria for those who tend to deliver any religious provision which are knowledge, personality and behaviour. However, some may disrespect these criteria causing miscomprehension and misconception the matter that necessitates criticizing through jurisprudence audit. Taking

hold on fatwa is a must procedure in this era which should be executed by the scholars despite the claims of violating freedom of speech or the right of opposition.

Key words: Provision, Jurisprudence Audit, Fatwa, Criteria, Religion, Islam.

تقديم:

عرف علماء الشريعة الإسلامية منذ العصر الأول للرسالة لخطوة الفتوى أهميتها وخطورتها، فأحاطوها بسور يحفظ لها مكانتها، وسياج يمنع غير المؤهل من الاقتراب منها. تمثلنا في تلكم الشروط المطلوبة في المفتي، حتى يؤخذ كلامه، ويعمل بمقتضاه، وفي تربص العلماء بالفتاوى لمراجعتها وفحصها.

غير أن الأمة ما فتئت تبتلى بمن يخرج بالفتوى عن مقاصدها، خدمة لمصالح ضيقة، أو مجرد تطفل على محرابها.

ولم يقف العلماء موقفا سلبيا تجاه هذه الآفة، بل ناهضوها بإخضاع ما يصدر عن هؤلاء للنقد، قياما بواجب الذود عن الفتوى، وتبرئة للذمة، ونصحا للمسلمين.

وتمت ممارسة هذا الأمر من خلال المراجعة لتلكم الفتاوى، حيث إن العلماء يُراجعون وينقدون مُنجز هؤلاء المفتين، فيعلقون عليها بما يفيد حكمهم عليه إن كان تصحيحا واستحسانا، أو ردا واستغرابا.

ويعود هذا المقال إلى موضوع ضبط الفتوى ليلفت الانتباه إلى أهميته مع ما يعين عليه، وذكر عوائقه، وكيفية الاستفادة من منهج علمائنا في هذا المضمار.

المبحث الأول: خطورة مقام الفتوى

لعل القارئ لنصوص علماء أصول الفقه في باب الفتوى يخلص إلى خطورة مقام الفتوى، وعظم خطتها، دون الحاجة إلى كثير عناء.

وإن ما أفرد به علماء الدين المفتي من شروط منهجية وشخصية فضلا عن الشروط العلمية، ينبئك بما راموا إليه من تسييح هذا المنصب لئلا ينفذ إليه المتطفلون، ويقتحمه الغرباء.

ونجد العلماء يشترطون في الفتوى ما لا يشترطون في الخوض في العلوم. لما للفتوى من امتدادات تتجاوز من صدرت عنه. قال الإمام الشافعي: «لا يحل لأحد يفتي في دين الله عز وجل إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله، بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به وفيما أنزل، ثم يكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة بصيراً بالشعر، وما يحتاج إليه للعلم والقرآن، ويستعمل مع هذا الإنصاف، وقلة الكلام، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار، ويكون له قريحة بعد هذا، وإذا كان هذا هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فله أن يتكلم في العلم ولا يفتي»⁽¹⁾.

يفرق الشافعي بين الكلام في العلم والإفتاء في الحلال والحرام، وما يتصل بأفعال المكلفين المستفتين، ويبدأ حديثه ذلك ببيان عدم حلية فتوى من لم يستجمع الشروط المذكورة. وتلك فتوى من إمام الفقهاء، ومنظر أصول الفقه التي منها بواسطتها تستثمر الأحكام.

إن الكلام في العلم لا يتصل بأديان الناس، فيبقى الأمر فيه أفقياً بين أهل العلم وطلبته. بينما الفتوى علاقتها عمودية، إذ هي في طريق الشخص / المكلف في علاقته بخالقه. بتعلقها بممارسته الشعائر الدينية⁽²⁾. ويشترط الشافعي في المفتي شروطاً علمية، وسلوكية، وشخصية.

فأما العلمية، فقد جمع ما يحتاج إليه المجتهد في تعامله مع نصوص الوحي ثبوتاً (عارفاً/ بصيراً بحديث رسول الله/ ناسخه ومنسوخه) ودلالة (محكمه ومتشابهه/ بصيراً باللغة)، وسياقاً (مكيه ومدنيه/ وفيما أنزل)، ولا يرضى إلا بالحد الأقصى في المطلوب للنفاد إلى المعاني المقصودة في نصوص الوحي (وتأويله وتنزيله/ وما أريد به).

وأما السلوكية: فأن يكون منصفاً، (ويستعمل مع هذا الإنصاف) لا يريد باجتهاده إلا الوصول للحق الذي يصح التعبد لله به، بما هو مستخرج من نص وحيه، موقع نيابة عنه.

(1) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، (463-392هـ) الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي بالسعودية، سنة 1417هـ، 2/34، وابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن، تعظيم الفتيا، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، مكتبة التوحيد، المنامة البحرين ط.1. 1432هـ/2002م ص. 70.

(2) هذا إن كانت في جزئية خاصة بالمكلف؛ أما إن لامست حياة المسلمين العامة فهي أكثر امتداداً.

وأما الشخصية: فذكر اكتساب القريحة، مع اكتساب العلوم، (ويكون له قريحة بعد هذا) وأن يكون حكيماً قليل الكلام (وقلة الكلام).

إن قواعد اعتبار الفتوى المتعلقة بالمفتي كثيرة، وقد أسهب فيها العلماء في كتب أصول الفقه، في باب الاجتهاد. غير أن الملاحظ أن تلكم الشروط قد تزداد زمناً بعد زمن، فلا بد للمفتي في زمن كزمننا الآن من العلم بالواقع العالمي المعيش، وبالنظام العام، وسؤال أهل الاختصاص والاستعانة بهم في بعض القضايا العلمية البحتة التي له اتصال بالفتوى، حتى لا يخالف بعض الحقائق الثابتة علمياً. وغير ذلك مما يدخل في كلي العلم بالواقع الذي نص عليه العلماء⁽¹⁾.

والعالم بنفسه بصير، فإذا استجمع شروط الفتوى، وأذن له فيها فله أن يفتي حينئذ. يروي خلف بن عمر، (وكان صديقاً مالك): سمعت مالك بن أنس يقول: «ما أجبت في الفتوى حتى سألت من هو أعلم مني هل يراني موضعاً لذلك؟ سألت ربيعة، وسألت يحيى بن سعيد، فأمراني بذلك، فقلت له: يا أبا عبد الله لو نهوك. قال: كنت أنتهي، لا ينبغي لرجل أن يرى نفسه أهلاً لشيء حتى يسأل من هو أعلم منه»⁽²⁾.

إن هذين النصين من إمامين مجتهدين كبيرين، مؤسسين لقواعد الاجتهاد في الفقه الإسلامي، يمنحاننا مجالاً لاستنباط شروط المفتي في كل زمن.

فليست الفتوى مجرد تبليغ الحكم إذن، لأن لها شروطاً غير ذلك. وإذا التزمت الأمة بهذه الشروط أمكنها ضبط الفتوى، وتحول بين الناس وهذه الفوضى. وذلك بتداخل مجموعة من المعارف والعلوم والضوابط.

فالصفات الشخصية، الواجب توفرها في المفتي، تتكفل بها علوم حديثة كعلوم النفس، وعلوم التربية. إذ بإمكانها الإسهام في تخريج مفتين أكفاء لهم صفات الاستحقاق. وهو الذي نبه عليه بقوله: «ويكون له قريحة».

كما أن علم التواصل، وطرق الخطاب والإقناع، يعلمان المفتي حسن الكلام والسكوت، كما أشار إليه الشافعي بقوله: «وأن يكون قليل الكلام» لأن من كثر كلامه كثر خطؤه.

(1) راجع في ذلك على الخصوص: بن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ. تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع. ط. 1. مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2014م، ص 223.

(2) الفقيه والمتفقه. م س 2/3131، وتعليق المفتي، م س ص. 124.123. وروي عنه «أنه ما أفق حتى شهد...».

وكذا إجازة أولى الأمر له⁽¹⁾ قبل الإفتاء، أمر ضروري، وهو من سبل تقنين الفتوى، خاصة في جانب الحياة العامة للمسلمين، وفيما تعم به البلوى. مثل ما أشار إلى ذلك النص المنقول عن مالك بن أنس.

وإذا كانت الصفات العلمية متفقا على أغلبها ومعروفة عند طلاب هذا العلم؛ فإن ما ينبغي التذكير به في هذا السياق، كون الفقه يعني الفهم الدقيق لا مجرد الفهم. لأنه يتطلب استنباطا قال الراغب فيه تعريفه: «هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخص من العلم»⁽²⁾، فلذلك يطلب منه الحد الأقصى في العلم في الجانب المتعلق بما يخص الناس. قال الخطيب البغدادي: «واعلم أن العلوم كلها أباير الفقه، وليس دون الفقه علم إلا وصاحبه يحتاج إلى دون ما يحتاج إليه الفقيه، لأن الفقيه يحتاج أن يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من أمور الدنيا والآخرة، وإلى معرفة الجد والهزل، والخلاف والضد، والنفع والضرر، وأمور الناس الجارية بينهم، والعادات المعروفة منهم فمن شرط المفتي النظر في جميع ما ذكرناه»⁽³⁾.

إن العلماء لم يغفلوا اشتراط العلم بكل شيء له تعلق بوضع الناس في وقتهم ومكانهم (السياق الزمني والمكاني). فعلى المفتي العلم بالحقائق العلمية حتى لا يفتي بخلافها، وقل مثل هذا في النظام العام للبلد، والواقع العالمي الجديد. فله احتياج إلى كل هذا حتى يصير مفتيا فعلا، «لأن الفقيه يحتاج أن يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من أمور الدنيا والآخرة»⁽⁴⁾.

(1) قد يراد بأولي الأمر العلماء كما في النص المتقدم. أو الحكام. قال الشيخ علي بن المرجل المالكي: «يجب على ولي الأمر النظر في مصالح العباد، وتقديم العلماء الأعلام في الفتاوى والأحكام، ويمنع من تناول إلى المناصب العلية بأمور الدين من الجهلة بالأحكام الشرعية». العمادي، حامد بن علي (ت1171هـ)، صلاح العالم بإفتاء العالم، علي حسن علي عبد الحميد، دار عمار، عمان، ط. 1. 1408هـ/1988م ص. 29. ونقل المهدي الوزاني من تقييد العلامة سيدي محمد بن عبد السلام بن حمدون بناني: «...للخليفة تصفح أهل العلم والتدريس، ورد الفتيا لمن هو أهل لها وإعانتة على ذلك، ومنع من ليس أهلا فيفضل الناس». الوزاني، محمد المهدي بن أبي عيسى، النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى [المعيار الجديد] طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية 1417هـ/1996م. 12/98. وكان بنو أمية ينادون في الموسم: «لا يفتي أحد بمكة غير عطاء بن أبي رباح لأنه كان القدوة في زمانه». الرحي، علي بن محمد (ابن السّماني) (ت499هـ). روضة القضاة وطريق النجاة، تحقيق: د. صلاح الدين الناهي، ط. 2. مؤسسة الرسالة، بيروت - دار الفرقان، عمان، 1404هـ - 1984م (1/57).

(2) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت502هـ). المفردات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط. 1. دار القلم، الدار الشامية، دمشق / بيروت، 1412هـ، ص 642.

(3) الفقيه والمتفقه، م س، 2/35.

(4) نفسه

ونبه نص البغدادي أيضا على شرط العلم بالأعراف والعادات، لأن العادة محكمة في الشريعة الإسلامية. وهذا معروف عند العلماء.

وجاء التحذير ممن تسور هذه الشروط، وتطفل على ميدان غيره، فأفتى بغير أهلية. جاء في الفقيه والمتفقه: عن ابن سيرين، قال: قال حذيفة: «لا يفتي الناس إلا ثلاثة: رجل قد عرف ناسخ القرآن ومنسوخه، أو أمير لا يجد بدا، أو أحمق متكلف»⁽¹⁾. فمن ليس من أهل الفتوى وتسور سياجها يطرد ويقال له: «ليس بعشك فادرج إلى حشك»⁽²⁾.

ومارس العلماء هذا الطرد بما سبق من شروط واجبة التوفر في المفتي. فهي - وإن اختلف في بعضها - إلا أن أكبر المتساهلين لا يمكن أن يجيز لغير العالم أن يتصدر للفتوى، ولا أن يفعل وفي بلده من هو أعلم منه. فكانت تلكم الشروط بمثابة السياج الواقي لخطة الفتوى أن يتسورها غير أهلها.

إن كل ما سبق من تذكير بشروط المفتي، ينبئك بخطورة الفتوى، إذ هي أعلى مقاما من تبليغ العلم والأحكام. بما هي توقيع عن رب العالمين، وقيام بمهمة المرسلين. فإذا تولى المهمة من هو دونها كانت وبالا على المجتمع، لاختصاصها بملامسة أفئدة الناس، لتعلقها بديانتهم.

المبحث الثاني: مقاصد الفتوى وحرص العلماء على تحقيقها

يمكن اختزال مقاصد الفتوى في إخبار السائل بحكم الله في مسألة نازلة به⁽³⁾. وهذا الإخبار من لازمه أن يكون صحيحا صادقا في نفسه بحسب اجتهاد المفتي، لا يرى غيره. من منطلق أمانة المفتي ونصحه للمسلمين الواجب شرعا.

وقد يكون هذا ظاهرا لا يحتاج إلى بيان، لكن العلماء خدموا من هذه الجهة ضبط الفتوى، حتى لا يدخل فيها أي اعتبار لغرض غير غرضها الأول، ومقصود غير مقصودها الأصلي، فشنعوا على كل مفت حابي غيره بفتوى.

(1) م ن، 2/331.

(2) العمادي، حامد بن علي. صلاح العالم بفتيا العالم. تحقيق: علي حسن علي عبد الحميد، ط1 دار عمّار، عمان 1408هـ/1998م. ص 33.

(3) لأن الإخبار بحكم الشرع من دون سؤال هو مجرد إرشاد وتعليم، والإخبار به مع السؤال في غير أمر نازل هو تعليم لا إفتاء. انظر: الأشقر، محمد سليمان عبد الله، الفتيا ومناهج الإفتاء، مكتبة المنار، الكويت، 1396هـ/1976م، ص 9.

وفي تراثنا الفقهي بعض من هذا. فقد «حكى القاضي أبو الوليد الباجي عن بعض أهل زمانه ممن نصب نفسه للفتوى أنه كان يقول إن الذي لصديقي عليّ إذا وقعت له حكومة أو فتيا أن أفتيه بالرواية التي توافقه»⁽¹⁾.

فلو كان في المسألة النازلة بالمستفتي وجهان لم يكن للمفتي أن يفتي بما يوافق رغبة المستفتي، لأن هذا ليس من وجوه الترجيح التي يصار إليها لاعتماد رأي دون آخر. بل إن هذا الصنيع يخرج صاحبه من دائرة المرجحين لأحد الأقوال على غيرها. قال ابن الصلاح: «اعلم أن من يكتفي بأن يكون في فتاه أو علمه موافقا لقول أو وجه في المسألة ويعمل بما يشاء من الأقوال أو الوجوه معد غير نظر في الترجيح ولا تقييد به فقد جهل وخرق الإجماع»⁽²⁾.

إن مقاصد الفتيا تنأى بعيدا عن خدمة الأغراض والمصالح الشخصية الضيقة، إذ إنما هي إخبار بحكم شرعي، ولا يصح أن يتبدل هذا الحكم بتدخل الأغراض الخارجة عن الاعتبار في الأحكام. خدمة لصديق أو معاداة لعدو، أو طمعا في تقرب، أو تزيينا لقبيح. قال أبو إسحاق الشاطبي: «فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه، [...] فكيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي، أو يفتي زيدا بما لا يفتي به عمرًا لصداقة تكون بينهما أو غير ذلك من الأغراض؟ وإنما يجب للمفتي أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق، فيجتهد في طلبه»⁽³⁾. وهذا مما انعقد عليه الإجماع بين علماء

(1) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت751هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين. اعتنى به أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1. دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1423هـ، 6/124.

نقل هذا النص كثير من العلماء مثل: ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين. أدب المفتي والمستفتي. تحقيق: د. مصطفى محمود الأزهرى، ط2. دار ابن القيم الرياض السعودية، دار ابن عفان، القاهرة مصر، 1433هـ/2012م (ص197)، والشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي (ت790هـ). الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1. دار ابن عفان، 1417هـ/1997م، 5/90، وغيرهما. والكتاب الذي ذكر فيه الباجي هذا هو «التبيين لسنن المسترشدين». وقد حكم غير واحد بفقده، آخرهم محمد أبو الأجناف في تحقيقه لكتاب «فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام» للباقي، دار ابن حزم، مكتبة التوبة، ط1، 1422هـ/2002، ص66. وذكر أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان في تحقيقه لكتاب تعظيم الفتيا أن الكتاب يشغل على تحقيقه الآن – علما أن تعظيم الفتيا طبع سنة 1423هـ/2002م- إبراهيم باجس، اعتمادا على نسختين يتمم كل منهما الآخر. تعظيم الفتيا ص115.

(2) أدب المفتي والمستفتي. م س ص. 196. 197.

(3) الموافقات م س. 5/93. نقل هذا عن الباجي في «التبيين لسنن المسترشدين».

الأمة، لأن الأمر فيه مخاطر عظيمة، ومخالفة صريحة للشرع. قال المهدي الوزاني: «لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق، ولا يراقب في ذلك زيدا ولا عمراً»⁽¹⁾.

وارتفاع المفتي عن خدمة أغراضه ومحابة الغير بفتواه، من الشروط السلوكية في المفتي قال الهلالي: «يشترط في المفتي أن يكون عدلاً عارفاً؛ أما العدالة فلئلا يرتكب ما لا تجوز الفتوى به قصداً أو تساهلاً، فالقصد أن يعتمد ذلك لغرض فاسد كقصد ضرر أحد الخصمين أو قصد نفع الآخر لعداوة أو صداقة أو ليحصل له بذلك نفع من أجرة يأخذها...»⁽²⁾.

وقد عاشت الأمة عصوراً كثيرة، وما توقف فيها الإفتاء، ودُوِّنت موسوعات إفتائية هي نبراس لمن رام الاستنارة في طريقة صناعة الفتوى، والوقوف على طرائقها، وما خضع المفتون فيها لأهواء النفس، ولا لضغوط الظروف المحيطة. بل كان العلماء يقفون سداً منيعاً لكل من سولت له نفسه خدمة مصالحه الضيقة بالفتوى.

وإذا ثبت أن مقصد الفتوى هو بيان الحكم الشرعي، فإن بعض الباحثين - وهو الدكتور مسفر بن علي القحطاني - أثار قضية كون «التيسير والتخفيف على المستفتي مطلباً رئيساً لدى بعض المفتين، بينما عده آخرون مروقاً وخروجاً عن الدين»⁽³⁾، فهل يعد التخفيف من مقاصد الفتوى؟ فإننا نعلم أن الشريعة ميسرة مبنية بذاتها على جلب المصالح للمكلف ودفع المفساد عنه، لكن لا يفهم من هذا ترك المستفتي وأهواءه، أو البحث لها عن مخارج سواء بتتبع الرخص والتلفيق والمصالح المنافية للنصوص، أو التحايل على أوامر الشريعة؛ لأن هذا محض الهوى الذي جاءت الشريعة لإخراج المكلف عنه. قال الشاطبي: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً»⁽⁴⁾.

(1) الوزاني، أبو عيسى المهدي. النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى [المعيار الجديد] طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية 1417هـ/1996م. 9/396.

(2) م ن، 9/174.

(3) القحطاني، مسفر بن علي، الوعي المقاصدي قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة. ط. 2 الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان 2013م. ص. 62.

(4) الموافقات، م س، 2/289.

غير أن الباحث المذكور جعل التيسير والتخفيف (بالمفهوم السابق) باعتباره مقصدا للمفتي في مقابل إعنات المسلمين⁽¹⁾.

إن قيام المفتي باستخراج الحكم المناسب للنازلة من أصول الشريعة منصوصها ومستنبطها، بمراعاة قواعد الإفتاء المعروفة عند أهل الشأن هو بنفسه تخفيف وتيسير، إذ لا حرج في الشريعة، ولا عنت فيها. فقصد المستفتي بنفسه إلى التخفيف والتيسير والترخص قد يحمله على إغماض الجفن عن الحكم الأصلي، أو القول المناسب، فيبحث عما يوافق هوى المستفتي.

وقد اشترط الفقهاء في المستفتي أيضا أن يكون قصده بيان وجه الحق للالتزام به، «لأن الباطل وما يضاد الشرع هو الداء الذي يسأل عنه المستفتي لإزالته والإبراء منه بالحق الذي أمر الله به، فإن كان المفتي يبرئ قوله من ذلك ويزيل الباطل، ويثبت الحق فنعمنا، أي نعم العمل عمله، ونعم ما له فيه من الأجر الجزيل»⁽²⁾. فإن كان مراد المستفتي حاضرا معتبرا ومؤثرا في عمل المفتي وقعت الكارثة. كما وقع في العصور الأخيرة. يقول الشيخ إسماعيل الخلوتي: «وهكذا يفعل المفتون الماجون والقضاة الجائرون في هذا الزمان يفتون على مراد المستفتي طمعا لماله ويقضون بمرجوح الأقوال بل على خلاف الشرح ويرون أن لهم في ذلك سندا»⁽³⁾.

إن مقاصد الفتوى تظهر المتطفل على الفتوى ممن افتقد بعض شروطها، فقصد إلى انتفاع من أي جهة كان. خدمة لغرض ليس من مقاصد الفتوى. ومن ثم يردّ عليه ويُفتضح، فيكون بذلك حماية للفتوى وضبطا لها.

المبحث الثالث: المراجعات وضبط الفتوى

لم يكن الوسط العلمي الإسلامي مدينة فاضلة، بل كان فيها من يتجاوز حده بالتصدي للفتوى، أو بارتكاب الأغلاط فيها. ومع هذا الوضع فإن العلماء كانوا يعمدون إلى مراجعة هذه الانتاجات الإفتائية، وتعهدها بالنقد والتحصيل. ومن ثم يبدو أن آراءهم في هذه الفتاوى، إما بالتصحيح والتأييد، أو بالتخطئة والرد. وقد يتحول الأمر إلى ما يشبه المناظرات بين المنتقد والمنتقد.

(1) انظر: الوعي المقاصدي، م س، ص 62.

(2) الباجي، أبو الوليد. المنتقى شرح الموطأ، ط. 1 دار السعادة مصر 1332 هـ. 6/192.

(3) الخلوتي، إسماعيل حقي الإستانبولي (ت 1127 هـ). تفسير روح البيان، دار إحياء التراث العربي. 3/417.

فكانت هذه وسيلة العلماء لضبط الفتوى قياما بواجب النصح للأمة، وصدا لإغراء العوام واستغلالهم.

مفهوم المراجعات:

والمراجعات جمع مراجعة، وهي على صيغة «مفاعلة» الدالة على المشاركة؛ كأن الفقيه المنتصب للرد على الفتاوى يقول لمن أصدرها: تعال نقم بإعادة قراءة ونقد فتواك. أو كأنه يحمله على الرجوع عن فتواه لما يظهر من أدلة توجب ذلكم الرجوع⁽¹⁾.

صور المراجعات:

وتأخذ المراجعات هذه أشكالا متعددة، فقد يكتب الفقيه رسالة يرد فيها على فتوى معينة لاختلال ظهر له فيها. أو يرد على فتاوى كثيرة يضمنها بنفسه كتابا له كصنيع الونشريسي في «المعيار المعرب»⁽²⁾، حيث يأخذ فتاوى غيره ويمحصها ببيان الغلط والصواب في نظره أحيانا. ومنها ما لا يصح فيها بذلك، بل يبين الصواب، وقد ينقل مؤلف ما فتاوى مع ردود العلماء عليها، وقد يرد على تلك الردود أيضا كعمل المهدي الوزاني في «المعيار الجديد» غير ما مرة.

وكما يكون موضوع المراجعات فتاوى منقولة مشهورة، فقد يكون أيضا وثائق (عقودا)، أو أقوالا فقهية مقتبسة من مؤلفات.

وليس بالضرورة أن تكون المراجعة من أجل النقد؛ فقد تكون بالتأييد، والنص على الصحة، أو زيادة بيان أو استدلال...

ضرورة إحياء المراجعات:

إن الناظر في واقع الفتاوى في العالم الإسلامي، وما تتناقله منها وسائل الإعلام، يقف على فوضى

(1) ومن هنا صارت المبادئ التي أمنت بها بعض الجماعات الإسلامية مثلا. ثم طرحها وانتقدت نفسها فيها بمعوية غيرها، تعرف بالمراجعات، حتى إذا ما أطلق اصطلاح المراجعات فإنما ينصرف إلى هذا. مع أن أصل استعمالها هو ما ذكر.

(2) اسمه الكامل: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي المتوفى سنة 914هـ، خرجة جماعة من الفقهاء، بإشراف الدكتور محمد حجي، ونشرته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للملكة المغربية.

حقيقية، قد لا يتخيل معها موقف العامي المسكين الذي يرجو من العلماء بيان الحكم بذكر الأرجح ليقوم به.

وهذا الواقع يحتم على جسم الأمة بمراكزها الدينية ومؤسساتها العلمية توجيه نظر العناية إلى هذا الجانب المهم من ممارسة المسلمين الدينية. وذلك بإحياء فعل المراجعات بإنشاء مراكز لتمحيص الفتاوى والرد على ما ينبغي الرد عليه. أو بزيادة اختصاص المراجعة لدور الإفتاء والمجامع الفقهية. ومن شأن إحياء المراجعات إسكات المتطفلين على شأن الإفتاء، ببيان عدم إتقانهم أساسيات الإفتاء وانعدام التريث المطلوب، وموازنة المسألة بفقه الواقع، واعتبار الأعراف...⁽¹⁾

إلا أن هذا الفقه (فقه المراجعات) لا يزال أكبر غائب عند الأمة إلى جانب فقه الموازنات والأولويات؛⁽²⁾ فمراجعة الخطاب الديني لا بد أن يستند إلى فقه. ومراجعة السياسات الوطنية لا محيد لها عن فقه. وقل مثل ذلك في التخطيطات الاقتصادية والعمرانية.

فإلى متى يظل هذا الأمر يخبط فيه الناس خبط عشواء، ولا ينظر إليه نظرة تكامل مع الواقع العالمي المعيش بصعوباته ومتناقضاته؟! وإلى متى يترك لكل مترصد لهفوات المتحدثين في الشأن الديني مجال يخدم أطاريحه، ومتسعا ينفذ منه إلى الطعن في الدين الإسلامي، ثم يقال لنا فيما بعد إن هذا الرأي اجتهاد شخص واحد لا يمثل رأي الإسلام في القضية، فهل يظن أن هذا حل المعضلة؟! ولا يخفى ما لهذا من أثر سيء على الدعوة الإسلامية وترغيب الناس في هذا الدين الحنيف، وما كل مرة تسلم الجرة. وقديما قال الشاعر:

أبني أمية أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضب⁽³⁾

(1) _ ينظر: تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، م س ص 24. فما بعد.

(2) _ ينظر: جاسم بن محمد بن مهلهل الياسين: فقه المراجعات بين السلف المجددين والدعاة المعاصرين. ط 1. شركة السماحة للنشر والتوزيع. الكويت. ص 31.

(3) البيت لجريير يذم بني حنيفة، وكان ميلهم مع الفرزدق عليه. انظر: ابن رشيقي الأزدي. العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الجيل ط 5، 2/168.

مَنْ يَرَاجِعُ مَنْ؟ (المُراجِع والمُراجَع):

إذا كان العلماء قد أسهبوا في شروط المفتي وفصلوا الكلام في ذلك لخطورة خطة الفتوى⁽¹⁾؛ فإنه لا شك أن هذه الشروط وأكبر منها تشترط في مَنْ يُراجِع الفتاوى.

ومن نظر في الكتب التي تنقل عن العلماء مراجعاتهم لبعض الفتاوى يلحظ العجب في استحضارهم للأدلة الشرعية وأقوال العلماء وطول باعهم في تنقيح المناطات.

وأورد هنا بعض الشروط التي أرى أنها من الضروري توفرها بالإضافة إلى شروط المفتي المعروفة. حسن النية وخلوص القصد. ولربما يكون هذا أكبر الشروط أهمية وأصعبها من جهة التحقيق. ولكن همة علماء الأمة لا يعلو عليه شيء إن شاء الله تعالى.

علو الهمة في طلب الحق وابتغاء إعلائه، دون خشية لومة لائم في ذلك. و«الهمة إجماع من النفس على الأمر وإزماع عليه»⁽²⁾.

الموضوعية: فلا يحمله على انتقاد فتوى معينة إلا محبة إظهار الحق، دون الرغبة في التنقيص من المفتي أو جهته، أو مذهبه... ويكون الدليل بوصلته، أينما سار ولى إليه وجهته.

ولنا في سلفنا أروع قدوة وأفضل مثال في عدم التنقيص من أحد، والصدق بالحق مهما كان مصدر الخطأ.

الأمانة العلمية: أثناء النقل والفهم عن أرباب الأقوال. وقد علمنا القرآن أن ((من يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً)) [النساء/111] فالتقوّل على الناس معصية كبرى، وعلى العلماء جريمة نكراء؛ وكما تكون الأمانة العلمية في صحة ما ينقل ولمن ينسب، فإنها قد تكون أيضاً بعدم ستر أقوال للسلف قد تنفع في المسألة.

(1) وحسب الباحث النظر في أنواع المجتهدين عند علماء أصول الفقه ليقف على مجتهد المذهب، ومجتهد الفتوى، والمجتهد المطلق وما يشترط في كل منها. ومعلوم أن المقصود من ذلك قطع الطريق عن الآراء الشاذة والغريبة، سواء كان مصدرها عدم تفقه المفتي أو أخذه بأقوال مرجوحة في الفقه.

(2) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت502هـ)، تفسير الراغب، تحقيق ودراسة: محمد عبد العزيز بسيوني. ط1. كلية الآداب - جامعة طنطا 1420هـ/1999م. 1/456

المبحث الرابع: عوائق ضبط الفتوى:

ليس أمر ضبط الفتوى هينا، لتداخل كثير من الجوانب في هذا المضمار. ومع الإيمان بضرورة هذا الضبط فإن

ما يؤرق المهتم هو كيف يمكن ضبطها دونما مساس بحرية التعبير والرأي أو تكميم لأفواه المجيبين المختلفين

الفتوى وحرية الرأي:

عرف المسلمون للفتوى قيمتها الدينية والاجتماعية، فعدوها خطة ضمن خطط الدولة على غرار القضاء والحسبة.

ومعنى كونها خطة أن يكون لها أهلون ممن ينبرون لها، لا يُضامون فيها.

ومع ثورة تكنولوجيا الاتصال أصبحت الدولة القطرية تفقد سلطتها على كثير من المجالات، ومنها المجال الدعوي والإفتائي، مما يجعل أمر ضبط الفتوى من الصعوبة بمكان، فالفتوى تعبر الحدود دونما استئذان، ويتلقاها المستفتي بسرعة قصوى في غفلة من المجتمع.

هذا إذا ما افترضنا جدية كل دولة على حدة في ضبط الفتوى، وتقنينها بما يفيد الصالح العام؛ لأن الرغبة الأكيدة هي المفتاح الأول لحل هذه المعضلة.

ومن مقدمات ذلك إيلاء جانب البلاغ الديني العناية المستحقة، بإنشاء المراكز الكفيلة بتخريج فقهاء عصريين يتم اختبارهم في محكّات⁽¹⁾ مجتمعية تستحضر واقع الناس، وفق مؤشرات تقييمية. لأن من ترسيخ الفوضى الإفتائية إسنادها لغير أهلها أننا محاولة ضبطها.

ولا بد أن ثمة عوائق أخرى عديدة تعترض السبيل وهي متفاوتة الظهور بحسب الزمان والمكان والأشخاص. ولعل أبرزها:

(1) يقصد بالمحكّات ما يختبر به الطالب ليعلم مؤشره في المعرفة والعلم وحصول الكفاية المطلوبة في المجال. [انظر: الجابري، عبد اللطيف. إدماج وتقييم الكفايات الأساسية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء 2009م] ص. 158

1. عدم الإيمان بوجود مختصين في الفتوى:

يعتقد البعض أن الفتوى عمل حر يؤديه من شاء من الأفراد الذين لهم بعض المؤهلات المطلوبة. تبرئة للذمة وقيامًا بالواجب، وإرشادًا للمسلمين؛ لأن التبليغ مسؤولية الجميع.

وقد سبق الكلام عن التفريق بين التدريس والفتوى، فلو قبل مثل هذا في التعليم فإنه لا يقبل في الإفتاء. غير أنه ينبغي الاعتراف باختلاف العلماء في شروط المفتي، فإن البعض يتساهل في هذه الشروط.

وأيضاً أثر عن بعض السلف عدم انتهائهم عن الفتوى بمنع ولي الأمر له، من منطلق الوعيد المروي في كتم العلم. فقد روي عن أبي الدرداء أنه كان يقدم واجب التبليغ على واجب طاعة ولي الأمر بالمنع من الفتوى⁽¹⁾. غير أن كل شخصية من هؤلاء السلف الذين أثر عنهم كثرة الفتاوى لها ما يبررها. كما أن عمل أبي الدرداء له وجهه، إذا علم أنه جاء هذا بعد اختلافه مع معاوية في تفسير قوله تعالى: ((والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم)) [التوبة/34] فأدى هذا بأبي الدرداء إلى مغادرة المدينة⁽²⁾.

إن الفتوى الدينية بتطلبها الاجتهاد لا شك أنها تفتقر عن التعليم والتدريس، بحكم كونها إنشاء لحكم يقوم به المفتي، سواء فيما عرف فيه نص صريح، أو فيما يحتاج للاستنباط من المنقول؛ فتكون للمفتي مكانة الشارع للأحكام المنشئ لها، وهو ما لا يكون للمدرس الملقن. قال الشاطبي: «المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة؛ إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول؛ فالأول يكون فيه مبلغًا، والثاني يكون فيه قائمًا مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده؛ فهو من هذا الوجه شارع، [...] بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة

(1) انظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. دار المعرفة - بيروت 1379 هـ 1/161.

(2) روي في اعتزال أبي الدرداء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيه: «عُوِيْمِرَ حَكِيمٌ أُمِّي وَجُنْدُبٌ [اسم أبي الدرداء] طَرِيدٌ أُمِّي يَعِيشُ وَحْدَهُ وَيَمُوتُ وَحْدَهُ وَاللَّهُ يَبْعَثُهُ وَحْدَهُ» [السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. فتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، تحقيق: يوسف النبهاني، ط. 1. دار الفكر - بيروت لبنان 1423 هـ - 2003 م 2/234]، إلا أن أهل العلم قالوا إن إسناده ضعيف بسبب «بريدة بن سفيان»، قال فيه البخاري: فيه نظر. وقال النسائي: ليس بالقوي في الحديث. وقال الدارقطني: متروك. انظر: ابن حجر العسقلاني. تهذيب التهذيب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض. دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1/407.

تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام، وكلا الأمرين راجع إليه فيها؛ فقد قام مقام الشارع أيضا في هذا المعنى»⁽¹⁾.

فقد ثبت إذن أن المفتي يحكم في أفعال المكلفين بحسب اجتهاده الذي بلغه إياه علمه، وسائر الشروط المتقدمة. قال الشاطبي: «المفتي مخيرٌ عن الله كالنبي، وموقعٌ للشرعية على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي»⁽²⁾.

والسلف الكريم كانوا يستحضرون أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم فيعملونها في واقعهم الذي لم يتغير كثيرا عما كان فيه زمن النبوة. وهم أدري بالسابق منها واللاحق (الناسخ والمنسوخ) وبظروف الوقائع والنصوص (السياق) وأعلم الناس باللسان (قواعد اللغة) وخالطت قلوبهم الشريعة فعرفوا توجهها (مقاصد الشريعة).

فليس هذا إذا عذرا لمن تشبث بهذا دليلا على فتح باب الفتوى للجميع دون تقييد.

2. ادعاء انتهاك حرية التعبير والرأي:

قد يكون شعار الحرية، والدفع بعدم امتلاك الحقيقة المطلقة من أكبر العراقيل في طريق ضبط الفتوى، خاصة وأن أهل زمننا لا يستسيغون حصر باب الكلام في قضايا عامة كالدين والسياسة والاقتصاد على أناس دون آخرين. فيريدون أن يكفل حق الفهم في الدين والسياسة والاقتصاد للجميع؛ فترى الناس يقبلون بعض الفهوم الغريبة لنصوص الدين، والتأويلات البعيدة عن مقصوده، ليس لشيء إلا لأنهم يؤمنون أن فهم الوحي ينبغي أن يحظى هو الآخر بنوع من الحرية في الاقتحام، فلا يبقى حكرا على التفاسير التراثية (وينعتها بالتقليدية) مناديا بفتح باب الاجتهاد في هذا. إن المقام ليس مقام عرض هذه الآراء وسياقها، بله الرد عليها. لكن وجب التذكير أن معتمد من يرى في ضبط الفتوى انتهاكا لحرية التعبير هو ما سبق.

إن الفتوى الدينية لا تقتصر على الشخص المفتي، بكونها تعبيراً عن رأي يخالف به الجماعة؛ فهو حين يصدر فتواه تتعداه إلى حياة الناس الآخرين التعبدية، فلم يعد الأمر متعلقا بالحرية الشخصية في التعبير عن الآراء وتبنيها وشرحها، ولكن في إسقاطها على حياة الناس في معالجة نوازلهم.

(1) الموافقات م 5/255

(2) م ن 257-256/5

وهذا شبيه بما صنع الإمام أبو حامد الغزالي حين صنف في ذلك كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»⁽¹⁾، فهو ينظر إلى أدلة علم الكلام كعلاج ودواء⁽²⁾، وقصد بذلك «أن يدل على وظيفته من جهة، ويضيق قاعدة نفعه من جهة أخرى، فالدواء لأحد الناس وإذا استعمل مع غيرهم استضرخوا. فاستعمال الكلام مع الكافة كاستعمال الدواء مع الأصحاء، ينقلب تشويشا وفتنة، مثلما ينقلب الدواء داء»⁽³⁾.

إن الإسلام كفل حرية التعبير، وحرية الاختلاف في الآراء لمن له حظ من العلم في ذلك الشأن. ولنا في تراثنا الإسلامي أروع مثال إذ يعج بالاختلافات التي لم تزعج أحدا ولم يرغب في بترها من الكتب إلا الجاهلون. إلا أن «هذا التباين والاختلاف في الرأي باعتباره وليد تلك الحرية الفكرية التي سمحت بها أصول الإسلام ذاته يجد ما يحد من مجاله، ويضيق من مساحته، في تلك الشروط التي وضعها الفقهاء أنفسهم للاعتراف بالرأي المخالف»⁽⁴⁾.

فلذلك يُشترط مع هذه الحرية أن يكون عند المتحدث علم فيما يقترحه. ودراية فيما يتعاطاه. فمن تكلم في غير فنه أتى بالعجائب.⁽⁵⁾ قال ابن قدامة: «ومن يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم كأهل الكلام واللغة والنحو ودقائق الحساب فهو كالعامي [...] فإن كل أحد عامي بالنسبة إلى ما لم يحصل علمه وإن حصل علما سواه»⁽⁶⁾.

إن الإيمان بضرورة ضبط الفتوى، وخطورة التسبب فيها يجعل عدم الالتفات للحرية في هذا المجال أمرا سليما صحيحا. إعمالا للقاعدة العلمية والمنهجية التي تقدم بسطها، وكذا لقاعدة تقديم المصلحة العامة على الخاصة. لأن هذه الأخيرة مقيدة دوما بالأخرى. فقد ذكر الفقهاء من جملة فروع قاعدة «دفع الضرر الأعلى بالأدنى» الحجر على المتطبيب الجاهل، والمفتي الماجن الذي

(1) طبع مرات عديدة من بينها ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوقيفية.

(2) انظر إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ص. 335

(3) العلمي حمدان، د. أحمد. الكلام كجنس، ط. 1 دار ما بعد الحداثة، فاس 2007م. ص. 77

(4) نوار بن الشلي، د. أبو أمامة. العقل الفقهي معالم وضوابط، دار السلام، مصر ط. 1، 1429هـ/2008م ص. 62.

(5) انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري، م س 3/584

(6) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. روضة الناظر وجنة المناظر. تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد ط. 2.

جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض، 1399هـ ص. 136

لا يبالي ما صنع، ويعلم الناس الحيلة الباطلة [...] فهذا ضرره متعدد إلى العامة»⁽¹⁾. كما أن الناس متفقين على منع التعسف في استعمال الحق.

3. الصدع بالحق:

تتكثل حشود الجماهير وراء من ترى فيه الصدع بقول الحق دونما خوف أو تستر، فتتعصب لأرائه، والتعصب دافع إلى التقليد، مانع من التفكير والنظر والاجتهاد؛ فلا تأخذ إلا فتواه، ولا تقتدي إلا برأيه. من منطلق الإعجاب بصنيعه.

ومعلوم أن الجماهير عاطفية جدا، كما يرى ذلك المفكر الفرنسي غوستاف لوبون في كتابه الشهير «سيكولوجية الجماهير» الذي يرسم فيه ملامح كائن خرافي حقيقي يتكون من آلاف الذوات المفردة (الجمهور) تنصهر في ذات واحدة، تتصرف بسلوك واحد، ودماغ فقير واحد بعاطفية شديدة جدا، ويرى أننا لا نستطيع السيطرة على الجمهور إلا عن طريق عاطفته وعاطفته المتطرفة فقط⁽²⁾.

إن الإعجاب الذي تواجه به الجماهير بعض من ينادي بآراء لم يعلنها غيرهم يكون سريعا انطلاقا من خصائص الجماهير التي منها «سرعة التأثير بأي اقتراح»⁽³⁾، وهذا ينبئك بحجم ردود فعل أي فتوى أو رأي «يطلق في تجمع بشري معين، وهو ما يفسر لنا القدرة على التوجيه السريع لعواطف الجمهور باتجاه محدد»⁽⁴⁾.

وقد تستغرب أحيانا أن تجد من بين المعتنقين لهذا (الإعجاب بفتاوى مخالفة) بعضا من المثقفين، مع أن وزنهم العلمي له قيمة في المجتمع، لكن ينصهرون مع الأغلبية في ترديد تلکم القولة. يقول كوستاف لوبون: «والقيمة العلمية للأفراد الذين يشكلون الجمهور لا تنقض هذا المبدأ، فهي غير ذات أهمية، ذلك أنه بمجرد أن يجتمع هؤلاء على هيئة جمهور فإن الجاهل والعالم يصبحان عاجزين عن الملاحظة والنظر»⁽⁵⁾.

(1) الكفاية شرح الهداية شرح بداية المبتدي 8/195، نقلا عن: لجبير، هاني بن عبد الله. مقدمة في ظاهرة الاختلاف بين العلماء وكيفية التعامل معه. مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، 1436هـ، ص. 104.

(2) لوبون، كوستاف. سيكولوجية الجماهير. ترجمة وتقديم هاشم صالح، ط. 1 دار الساق، بيروت لبنان 199م. ص. 65

(3) سيكولوجية الجماهير ص. 66

(4) نفسه

(5) م ن، ص 68.

ومن ثم يصبح ضبط الفتوى يساوي وجود رأي موحد، قد يكون ضعيفا؛ في مقابل الصدع بالحق الذي ينبغي أن يعلو ولا يعلا عليه. مما يجعل مهمة ضبط الفتوى من الصعوبة بمكان.

ولعل أهم مساعد على هذا الأمر كله ما ارتسم في ذهن العامة من التنفير من علماء الدولة الرسميين بدعوى كونهم علماء السلطان، لا همّ لهم إلا إرضاء هذا الأخير. وما وقع في التاريخ الإسلامي من وقائع أثبتت وقوف العلماء الربانيين أمام التيارات المختلفة، لا يهمهم إلا نصرة الحق ونصح الأمة. وتجاوز هذا الوضع يحتاج إلى كثير من الحكمة واللين، للحيلولة دون اصطدام قد لا تحمد عقباه.

4. الاختلاف الفقهي:

إذا كان الاختلاف سنة كونية، وأمر خلقيا فطر الله عليه بني البشر، فإن اختلاف الآراء الفقهية وحرية تبني أي منها يجعل من ضبط الفتوى أمرا بالغ الصعوبة.

فالاختلاف بين علماء الأمة أمر مستساغ ولا يمكن إنكاره، كما لا يمكن التنقيص منهم عند ملاحظته. وهو دليل على سماحة الإسلام، واتساع ساحته لكل الآراء المستجمعة لشروط الاعتبار (وهي شروط علمية محضّة)

وليس كل خلاف جاء معتبرا إلا خلاف له حظ من النظر⁽¹⁾.

غير أن الاختلاف كما يكون لأسباب⁽²⁾، فإن تبني بعض الأقوال -ضمن دائرة المختلف دون بعض-

(1) البيت مشتهر بين طلبة العلم، ممن ذكره محمد الإثيوبي الوُلّوي في ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، دار المعراج الدولية للنشر - دار آل بروم للنشر والتوزيع ط. 1، 1419هـ/2000م. 12/81.

(2) من المصنفات في أسباب الاختلاف:

الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، لعبد الله بن محمد بن السيد البطلبيوسي، طبع مرارا من طبعاته: بتحقيق د. محمد رضوان الداية، ط. 2. دار الفكر - بيروت 1403هـ.

رفع الملام عن الأئمة الأعلام شيخ الإسلام ابن تيمية طبع مرات عديدة.

الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف ولي الله الدهلوي، محمد صبحي حلاق ابن حزم 1420هـ.

أسباب اختلاف الفقهاء سالم الثقفي، مطبعة البيان 1416هـ.

أسباب اختلاف الفقهاء عبد الله بن عبد المحسن التركي، مطبعة السعادة 1394هـ.

أسباب اختلاف الفقهاء علي الخفيف، دار الفكر العربي 1416هـ.

يكون لدواعي وأسباب كذلك. ومن هنا يتحدث العلماء عن أسباب انتشار المذاهب الفقهية في بعض الأقطار، كأسباب انتشار المذهب المالكي في المغرب⁽¹⁾، وقيام أهله به دون سائر المذاهب⁽²⁾.

ومثل هذا أيضا الأخذ ببعض الأقوال والآراء دال المذهب الواحد في بلد ما، مثال ذلك ما اشتهر من مخالفة علماء الأندلس للمذهب المالكي، مع شدة حرصهم على اتباعه والدفاع عنه، في مسائل ذكرها ابن غازي نظما فقال:

قد خولف المذهب في الأندلس ... في ستة منهن سهم الفرس
وغرس الأشجار لدى المساجد ... والحكم باليمين قُل والشاهد
وخلطة والأرض بالجزء تلي ... ورفع تكبير الأذان الأول⁽³⁾

ومثاله أيضا ما درج عليه العمل عند المغاربة المتأخرين من اتباع العمل المستقر، عند القضاة والفقهاء.⁽⁴⁾

ومعلوم أن أسباب الأخذ بمذهب ما، وبأقوال ما إنما تكون باعتبار الظروف والأحوال، ومراعاة لأحوال الناس، وهي مشتركة بين أهل البلد أجمعين، لا يختص منهم أحد غالبا بشيء عن الآخرين.

وإذا علم هذا واعتبر مقصد الوحدة في الشعائر الدينية، وما يتصل بمعاملات الناس بعضهم البعض فتوحيد المذهب والمنع في استنباط الأحكام الفقهية، وضبط الفتوى به، يصير أقرب إلى

(1) كتب عدد من العلماء المعاصرين في موضوع اختيار المغاربة للمذهب المالكي، وحاولوا إرجاع ذلك لأسباب معينة: منهم الدكتور محمد الروكي في كتابه: المغرب مالكي لماذا؟ من منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، سنة 1224هـ/2003م. والدكتور محمد التاويل في مجموعة من الدروس والمحاضرات، منها: أسباب انتشار المذهب المالكي واستمراره بالمغرب. دعوة الحق، العدد 224 شوال-ذو القعدة 1402/ غشت-شتبر 1982م. والدكتور عمر الجيدي في كتابه محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي طبع بمنشورات عكاظ.

(2) قال الشاطبي: «... لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة». الموافقات م س 103-102/5

(3) النوازل الجديدة الكبرى م س. 2/5، وانظر: الشعبي، أبي المطرف عبد الرحمن بن قاسم المالقي (ت497هـ). الأحكام، تحقيق: د. الصادق الحلوي ط. 2 دار الغرب الإسلامي 2011م. ص. 114. 115.

(4) انظر في تعريف العمل وأدلته وشروطه، وتطبيقاته: الجيدي، عمر. العرف والعمل في المذهب المالكي. طبع اللجنة المشتركة لنشر وإحياء التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة 1404هـ/1982.

الأذهان والقلوب. وإلا صار الأمر إلى خلافات قد تؤول إلى جدال، خاصة وأن أهل زمننا ممن يحبون الخوض في كل شيء. عدد المحارب بعدد المذاهب⁽¹⁾.

ولئن قال مالك بن أنس لهارون الرشيد عندما عزم على تعليق الموطأ في الكعبة وحمل الناس على ما فيه: «...إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلفوا في الفروع وتفرقوا في الآفاق وكل عند نفسه مصيب»⁽²⁾، فلايمانه بضرورة الحفاظ على اجتهادات العلماء التي سبقت إلى الناس مما يصح ويقبل فيه الاختلاف، لأن إدخال غير تلك الآراء إلى بلدانهم يخلق تشويشا لديهم. فلذلك رأى أن يترك «الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم»⁽³⁾ إيماننا بضرورة الإبقاء على ما ألف أهل كل بلد من استنباطات وفقهه انتشر بينهم، فلو أزيل ليغرس غيره، قد تنفر الطباع من هذا الجديد، ووقع الناس في حرج شديد.

ولربما تكون الوصفة السحرية لهذا المجال، الإلزام بحدود معينة لفجوة الاختلاف، إذا لم يتيسر الإلزام بمدرسة فقهية ومرجعية موحدة.

5. حدود الرأي المختلف:

يعد الاختلاف الفقهي أحد أهم سمات المدارس الفقهية سواء بين المذاهب المختلفة، أو داخل مذهب معين.

واعتناق الأقوال في ظل هذه المنظومة، والإفتاء بها قد يؤدي إلى الإفتاء بقول شاذ أو مخالف للمشهور، فلذلك وجب الالتزام بمنهج موحد في الإفتاء.

وقد كان علماؤنا يحذرون من العدول عن الرأي المشهور، ويرون الإفتاء بالشاذ تجنيا على الفقه الإسلامي ومذاهبه. قال الفقيه المفاتي المهيدي الوزاني رحمه الله: «...الفتوى والحكم لا يكونان بغير المشهور»⁽⁴⁾. وقال في موضع آخر: «ومن حق كل مفت أن يعتمد في فتواه المشهور مقتصرًا عليه،

(1) تكلم الرحالة ابن جبير في رحلته سنة 578 هـ عند مروره بمكة عن وجود أئمة خمسة، قائلا: «وللحرم أربعة أئمة سنية وإمام خامس لفرقة تسعى الزيدية» وصل في طريقة صلاتهم. رحلة ابن جبير، دار صادر بيروت لبنان، ص. 78.

(2) الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت 430 هـ). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة مصر، 1394 هـ/ 1974 م، 6/332.

(3) الدهلوي، أحمد المعروف بشاه ولي الله. حجة الله البالغة، تحقيق سيد سابق، دار الكتب الحديثة - مكتبة المثنى، القاهرة - بغداد، 1/307.

(4) النوازل الجديدة الكبرى م س. 4/64.

أو ينقل الأقوال كما هي للمستفتي ويبينها له، وأما السكوت بالكلية عن المشهور فخيانة في الدين، وجناية وتلبيس على المستفتي وحكام المسلمين»⁽¹⁾.

وهكذا يتبين كون الاختيار بين الأقوال دون منهج العلماء قد يؤدي إلى مخالفات.

خاتمة:

إن ما سبق يُظهر بجلاء مكانة الفتوى السامقة ضمن الخطط الدينية عند المسلمين التي لا يضطلع بها إلا من استكمل الشروط العلمية والشخصية والسلوكية، وأضاف إلى كل ذلك الانسجام مع واقع الناس، رغبة في تحقيق مقاصد الفتوى الأصلية ببيان الحكم الشرعي المنزل على المسألة.

وحال الفتوى في الزمن المعاصر يجعل من ضبطها، من ضروريات الحياة الدينية، من خلال فقه المراجعات الذي ينتظر منه القيام بنقد منجز الفتوى ببيان ما فيها من اختلال أو اضطراب أو فساد...

وإذا استحضرننا فهم الناس للحرية والدين، نسلم أن ضبط الفتوى ليس بالأمر الهين إذ لا بد أن يواجه بردود من أهمها ادعاء تكميم الأفواه وانتهاك حرية الرأي والاختلاف.

فيلزم بعد الإيمان بضرورة ضبط الفتوى التصدي لهذه الادعاءات ببيان الغرض الأصلي من هذا الضبط، وابتعاده عما يخل فعلاً بحرية الرأي.

قائمة المصادر المعتمدة:

ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين. أدب المفتي والمستفتي. تحقيق: مصطفى محمود الأزهرى، دار ابن القيم الرياض السعودية، دار ابن عفان، القاهرة مصر، ط 2، 1433هـ/2012م.

ابن جبير، أبو الحسن محمد الكنانى، الرحلة، دار صادر، بيروت لبنان.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت 1379هـ.

(1) نفسه

ابن رشيق، الأزدي. العمدة في محاسن الشعر وآدابه. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. ط.5 دار الجيل.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. روضة الناظر وجنة المناظر. تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد ط.2 جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض، 1399هـ

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد (ت751هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين. اعتنى به أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط.1 دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1423هـ.

الإثيوبي الولوي، محمد. ذخيرة العقبي في شرح المجتبى. ط.1 دار المعراج الدولية للنشر - دار آل بروم للنشر والتوزيع 1419هـ/2000م.

الإستانبولي الخلوتي، إسماعيل حقي، تفسير روح البيان. دار إحياء التراث العربي.

الأصماني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت430هـ). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. مطبعة السعادة مصر، 1394هـ/1974م.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف.

- فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام. تحقيق: الدكتور محمد أبو الأجناف ط.1 دار ابن حزم، مكتبة التوبة 1422هـ/2002م.

- المنتقى شرح الموطأ، ط.1 دار السعادة مصر 1332هـ.

بن الشلي، أبو أمامة نوار. العقل الفقهي معالم وضوابط. ط.1 دار السلام، مصر 1429هـ/2008م.

بن بيه، عبد الله ولد الشيخ المحفوظ. تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع. ط.1 مركز نماء للبحوث والدراسات. 2014م.

الجابري، عبد اللطيف. إدماج وتقييم الكفايات الأساسية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2009م.

جاسم بن محمد، بن مهمل الياسين. فقه المراجعات بين السلف المجددين والدعاة المعاصرين. ط.1 شركة السماحة للنشر والتوزيع. الكويت. 1424هـ/2013م.

الجبير، هاني بن عبد الله. مقدمة في ظاهرة الاختلاف بين العلماء وكيفية التعامل معه. مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، 1436هـ.

الجديدي، عمر. العرف والعمل في المذهب المالكي. طبع اللجنة المشتركة لنشر وإحياء التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة 1404هـ/1982م.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (463-392هـ). الفقيه والمتفقه. تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي بالسعودية، سنة 1417هـ.

الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف الأصفهاني (ت502هـ). _ المفردات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط1. دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، 1412هـ.

الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف الأصفهاني التفسير. تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني. ط1. كلية الآداب - جامعة طنطا 1420هـ/1999م.

الرحبي، علي بن محمد (ابن السّمْناني) (ت499هـ). روضة القضاة وطريق النجاة. تحقيق: د. صلاح الدين الناهي، ط2. مؤسسة الرسالة، بيروت - دار الفرقان، عمان، 1404 هـ- 1984م.

الريسوني، أحمد. الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة. من سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق 2002م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. فتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير. ط1. دار الفكر - بيروت، لبنان، 1423هـ/2003م.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي (ت790هـ). الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1. دار ابن عفان، 1417هـ/1997م.

الشعبي، القاضي أبي المطرف عبد الرحمن بن قاسم المالقي (ت497هـ) الأحكام. تحقيق: د. الصادق الحلوي، ط2. دار الغرب الإسلامي 2011م.

العلي حمدان، أحمد. الكلام كجنس. ط1. دار ما بعد الحداثة، فاس 2007م.

العمادي، حامد بن علي. صلاح العالم بفتيا العالم. تحقيق: علي حسن علي عبد الحميد، ط1. دار عمّار، عمان 1408هـ/1998م.

العيني، أبو محمد محمود بدر الدين (ت 855هـ). عمدة القاري شرح صحيح البخاري. دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت).

الغزالي، أبو حامد. إلهام العوام عن علم الكلام. ضمن مجموعة رسائل الإمام، راجعها وحققها إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوقيفية. (د.ت).

القحطاني، مسفر بن علي. الوعي المقاصدي قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة. ط. 2. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان 2013م.

لوبون، كوستاف. سيكولوجية الجماهير. ترجمة وتقديم هاشم صالح، ط. 1. دار الساقي، بيروت لبنان 1999م.

الوزاني، أبو عيسى المهدي. النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى [المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب]. طبعة وزارة الأوقاف المغرب 1420هـ/1999م.

ولي الله الدهلوي، أحمد شاه. حجة الله البالغة. تحقيق سيد سابق، دار الكتب الحديثة - مكتبة المثنى، القاهرة - بغداد.

القواعد الفقهية وأثرها في الفتوى

Doctrinal Principles and Their Effects on Fatwa

ذ. عادل العزمي

باحث في أصول التفسير - جامعة محمد الخامس

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط - المغرب



ملخص:

إن من أهم الأصول التي خلفها العلماء الكرام، علم القواعد الفقهية هذا العلم الذي يجمع شتات الفقه ويضبط فروعه وجزئياته، وهي تعد من أهم المباحث المتعلقة بالفقه خاصة في علاقتها بالفتوى أثرا فيها وتأثرا بها، فالفتوى إذا كانت تختلف كما قرر الفقهاء باختلاف الزمان والمكان والأحوال، فلا غرو أنها تختلف أيضا باختلاف أصولها التي تستند إليها، ومن هذه الأصول القواعد الفقهية، فالعلاقة بينهما تتجلى في اعتماد الفتوى على القاعدة الفقهية، فكما أن الفقيه محتاج إلى النص الشرعي، فإنه محتاج كذلك إلى معرفة المقاصد الشرعية المتعلقة بأحوال الناس، وإلى القواعد الفقهية الكلية التي تندرج تحتها أحكام جزئية شتى. والقواعد في ذلك كله قد سلكت مسلك التعليل والتأصيل. على أن الاختلاف الحاصل في الفتوى مرده إلى أصل تقعيد القاعدة الفقهية، التي تخضع لأصول شرعية وعقلية، هي بذاتها سبب للخلاف الفقهي في جزئياته. كلمات مفتاحية: الفقه، القواعد الفقهية، الفتوى، التعليل، التأصيل.

Abstract:

Scholars have left through history foundational principles for doctrinal principles; a science that gathers jurisprudence's remnants and takes hold on its innumerable details and branches. It is considered one of the most important research areas related to Fatwa (opinion based on jurisprudence) in particular. The latter changes over time, place and circumstances

as it also differs depending on the foundational principles it is based on; amongst these principles are doctrinal principles on which Fatwa is relatively dependant. Therefore, a scholar needs proofs from Quran and Sunna besides to knowing the legitimate purposes relevant to people's circumstances and macro doctrinal principle. On these bases, the principles have taken the course of reasoning. However, the difference in Fatwa is due to the origin of doctrinal principle that is subject to legitimate and mental origins, viz, a cause of doctrinal disagreement in its parts.

Keywords: doctrinal rules, Fatwa, legitimate purposes, reasoning, textual proofs.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين الهادي إلى الصراط المستقيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد المرسلين وإمام المتقين، وعلى آله الطيبين وصحابته المهتدين.

وبعد، فإن الفقه من أشرف العلوم وأعلاها مرتبة في دين الله وأهمها في حياة الأمة المسلمة، وحياة الفرد المسلم، إذ كان ألصقها بحياته اليومية، فصار العلم بالواجب منه والعمل به فرض على كل مسلم، إذ لا تستقيم حياته الدنيوية والأخروية إلا بمعرفة ما أحل الله وما حرمه. ولقد ترك لنا علماءنا الأوائل ثروة هائلة من العلوم والأحكام والقواعد المؤصلة، ظلت منارا للعالمين من بعدهم. هذه الثروة العلمية هي صلتنا الغالية بهم رغم ما تحمله معها من خلافات وصراعات مذهبية فرضت على كل عصر شكلا معيناً من التعامل معها.

وإن ضمان استمرار استيعاب الشريعة الإسلامية لقضايا الحياة وتطورها ومستجداتها الكبرى والمعقدة، رهين باستمرار الحركة الفقهية وبقائها حية نابضة، ولا يتأتى ذلك إلا إذا تعاملنا كما تعامل سلفنا الصالح وأئمتنا العظام مع الأصول الكبرى لدين الله وتجاوزنا ما عرفه تاريخ الفقه الإسلامي من صراعات وخلافات فقهية عبر الخوض في المسائل الخلافية، والشرح على الشرح وتأنيث المكتبة بالحواشي وحواشي الحواشي حتى ليكاد الباحث أن يغرق في لجتها.

وإن من أهم الأصول التي خلفها العلماء الكرام، علم القواعد الفقهية هذا العلم الذي يجمع شتات الفقه ويضبط فروعه وجزئياته، وتخريجها على أصولها، وإلحاقها بكلياتها فهي كالوعاء الحاوي

لها إذ « يعتبر الرجوع إلى قواعد الفقه رجوعاً إلى رأس الفقه ومقامه الأعلى، ويعتبر قواعد الفقه من ركائز الاجتهاد وأساسه، والاشتغال بها ضرورة فقهية لا غنى للفقيه عنها⁽¹⁾ وتعد القواعد الفقهية من أهم المباحث المتعلقة بالفقه خاصة في علاقتها بالفتوى أثراً فيها وتأثراً بها، فإذا كانت الفتوى تخضع كما قرر الفقهاء إلى عوامل الزمان والمكان واختلاف الأحوال، فلا غرو أنها تختلف كذلك باختلاف أصولها التي تمتع منها وتستند إليها، ومن هذه الأصول القواعد الفقهية. فعلم القواعد الفقهية يعتبر من أهم العلوم لأنها توضح للمجتهد سبيل استنباط الأحكام الجزئية من كليتها، لذلك اهتم به العلماء اهتماماً كبيراً وأولاهم الفقهاء عناية خاصة. قال الإمام شهاب الدين القرافي: «وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتوى وتكشف، فيها تنافس العلماء...، ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلف، وتزلزلت خواتمه فيها... ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره»⁽²⁾.

ويؤكد هذا أن القواعد الفقهية لعبت دوراً هاماً في تنظيم فروع الفقه الإسلامي بصفة عامة. وفي التفقه والتفقيه، واكتساب الملكة العلمية بصفة خاصة، بما تقوم به من تصوير بارع للمبادئ الفقهية وكشف آفاقها الواسعة وحصر مسالكها المتنوعة.

واليوم قد تعقدت الحياة الإنسانية وبلغت الحضارة مبلغاً لا يدركه الخيال بسبب تقدم العلوم في شتى المجالات، ونتج عن ذلك تغير في سلوك الإنسان ونمط حياته، وطرأت نوازل لم تكن معروفة، ومسائل جديدة لم تكن معلومة، والمسلم في ذلك كله يرغب في معرفة حكم كل كبيرة وصغيرة، من قضايا هذا العالم، ليكون على بينة من دينه ودينه لأنه ما من شيء إلا والله تعالى فيه حكم.

وهنا تأتي الحاجة الماسة إلى هذا العلم القيم، إذ بقدر التعمق فيه والإحاطة به، يفتح المجال أمام الفقهاء لاستنباط أحكام وفتاوى لكل طارئ وجديد.

(1) الروكي محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، دار الصفاء ودار ابن حزم، ط1/2000م، ص 16.

(2) - القرافي شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي، أنوار البروق في أنواء الفروق، دارسة وتحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام ط2001، 1، ج1، ص 71.

المبحث الأول: القواعد الفقهية، تعريفها وأهميتها

المطلب الأول: القاعدة لغة واصطلاحاً:

للقاعدة في اللغة عدة معان تؤول إلى معنى واحد يجمعها وقاسم مشترك يوحدتها، وهو الأساس، فقواعد كل شيء أسسه وأصوله التي يقوم عليها⁽¹⁾.

أما من الناحية الاصطلاحية، فقد عرف العلماء القاعدة بتعريفات كثيرة نذكر منها:

«الأمر الكلي الذي ينطبق على جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منه»⁽²⁾.

«وعرفتها مجلة الأحكام العدلية: «هي حكم كلي غالب ينطبق على جزئيات كلها أو أكثرها»⁽³⁾

عرفها الدكتور محمد الروكي بعد نظر وتأمل في التعاريف السابقة حيث قال: «وانطلاقاً من هذه الحقائق نستطيع الآن أن نعرف القاعدة الفقهية حكم كلي مستند إلى دليل شرعي مصوغ صياغة تجريدية محكمة منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية»⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: الفقه لغة واصطلاحاً:

أ- الفقه في اللغة عموماً، يعني العلم بالشيء وإدراكه وفهمه يقول ابن فارس: «الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح يدل على إدراك الشيء والعلم به»⁽⁵⁾.

ب- اصطلاحاً: الفقه في استعمال الصحابة والتابعين وسائر السلف يشمل الدين أصلاً وفرعاً نظراً وعملاً اعتقاداً وسلوكاً.. وقد عرفه أبي حنيفة بأنه: «معرفة النفس ما لها وما عليها».

- (1) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت ج. 3، ص: 361، مادة قعد حرف الدال
- (2) السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، الأشباه والنظائر، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1991م، ج 1، ص 11
- (3) مجلة الأحكام العدلية شرح سليم رستم، بيروت المطبعة الأدبية، ط3، 1923 م ص 17
- (4) نظرية التقعيد الفقهي، م.س، ص 53. ويقصد بالحقائق الأمور التي بنى عليها تصويره لتعريف القاعدة. وقد رد د. الروكي مجموعة من التعاريف وردت عن مجموعة من العلماء منهم الزرقا والندوي ومحمد أنيس عبادة وغيرهم.
- (5) ابن فارس بن زكريا أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م، ج 4، ص 442، باب الفاء والقاف وما يثلاثهما.

غير أن دلالة الفقه تقلصت وأصبحت لتشمل الجانب العملي من الأحكام الشرعية، ليستقر التعريف عند المتأخرين بكون الفقه هو: «العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية»⁽¹⁾.

المطلب الثاني: الفرق بين القاعدة والضابط، والقاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية:

أولاً: الفرق بين القاعدة الفقهية والأصولية:

يجدر بينا في هذا الموضوع أن نوضح الفرق الأساسي بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، حتى تنكشف لنا معالم هذا الفن بكل وضوح علماً بأن (الفقه) علم مستقل و(أصول الفقه) كذلك علم مستقل، ولكل منهما قواعده، على الرغم من وجود الارتباط الجذري الوثيق بينهما، بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر.

ولعل الإمام شهاب الدين القرافي أول من ميز بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية، فقد جاء في مقدمة الفروق للإمام القرافي ما يلي: «أما بعد فإن الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلواً: اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان:

أحدهما: المسمى بأصول الفقه وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو الأمر للوجوب، والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك...

والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه»⁽²⁾.

ويمكن توضيح بعض هذه الفوارق بين القاعدتين في النقاط التالية:

القاعدة الأصولية: موضوعها الدليل والحكم، أما القاعدة الفقهية فموضوعها فعل المكلف⁽³⁾.

(1)- أبو زهرة محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، بدون طبعة أو سنة نشر، ص: 6.

(2)- الفروق، م س، ج. 1، ص: 2 و3.

(3)- الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط 1، 2006، ص: 12.

القواعد الأصولية: قواعد كلية تنطبق على جميع جزئياتها وموضوعاتها، أما القواعد الفقهية: فإنها أغلبية يكون الحكم فيها على أغلب الجزئيات⁽¹⁾.

القواعد الأصولية: إذا اتفق على مضمونها لا يستثنى منها شيء فهي قواعد مطردة كقواعد العربية بلا خلاف. وأما قواعد الفقه فهي مع الاتفاق على مضمون كثير منها يستثنى منها مسائل تخالف حكم القاعدة بسبب من الأسباب... ولذلك يطلق عليها كثيرون بأنها قواعد أغلبية أكثرية لا كلية مطردة⁽²⁾.

القواعد الفقهية: هي أحكام شرعية كلية مستنبطة من المصادر الشرعية النقلية أو العقلية، أما القواعد الأصولية: فإن علماء أصول الفقه قد توصلوا إليها عن طريق دراستهم للنصوص الشرعية واستقراء صيغها وأوجه دلالتها على الأحكام الشرعية⁽³⁾.

القواعد الفقهية: تشبه أصول الفقه من ناحية وتخالفه من ناحية أخرى.

أما من جهة المشابهة: فهي أن كل منهما قواعد تندرج تحتها جزئيات وأما جهة المخالفة، فهي أن قواعد الأصول عبارة عن المسائل التي تشملها أنواع من الأدلة التفصيلية، يمكن استنباط التشريع منها وأما قواعد الفقه فهي: عبارة عن المسائل التي تندرج تحتها أحكام الفقه نفسه ليصل المجتهد إليها بناء على تلك القضايا المبينة في أصول الفقه، ثم إن الفقيه إن أوردتها أحكاماً جزئية فليست قواعد، وإن ذكرها في صور قضايا كلية تندرج تحتها الأحكام الجزئية فهي القواعد⁽⁴⁾.

فقواعد الأصول: هي أداة المجتهدين التي يستعين بها على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، وقواعد الفقه: هي مرجع الفقيه⁽⁵⁾.

(1)- علي جمعة محمد، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دار السلام، ط4، 2012، ص411 و412

(2)- البورنو محمد صديق بن أحمد، موسوعة القواعد الفقهية جمع وترتيب، مؤسسة الرسالة، ط1، 1997، ج1، ص27.

(3)- نظرية التععيد الفقهي، م س، ص: 57.

(4)- الندوي علي أحمد، القواعد الفقهية مفهومها، نشأتها، دراسة مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبيقاتها. دار القلم، ط8، 2009م، ص: 69.

(5)- تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية، م س، ص: 11.

ثانيا: الفرق بين القاعدة الفقهية والضابط:

من خلال تعريفنا السابق للقاعدة الفقهية نلاحظ أن دائرة شمولها متسعة في حين أن الضابط فدائره أقل اتساعا وسيوضح هذا أكثر من خلال ذكر بعض الفروق التالية:

القاعدة تكون الفروع الداخلة تحتها من أبواب مختلفة فمثلا قاعدة «المشقة تجلب التيسير» تدخل فيها فروع: العبادات والمعاملات والجنايات.

وأما الضابط فإن الفروع الداخلة تحته تكون من باب واحد، جاء في مجلة الأحكام والفرق بينها وبين الضابط أن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى والضابط يجمعها من باب واحد⁽¹⁾

«إن مجال الضابط الفقهي أضيق من مجال القاعدة الفقهية إذ أن نطاقه لا يتخطى الموضوع الفقهي الواحد الذي يرجع إليه بعض مسائله»⁽²⁾.

«أن القواعد أكثر شذوذاً من الضوابط لأن الضوابط تضبط موضوعاً واحداً فلا يتسامح فيها بشذوذ»⁽³⁾. فالملاحظ من خلال هذه الفروق بين القاعدة الفقهية والضابط، أن معيار التفريق بينهما مبني على سعة القاعدة وضيق الضابط.

ثالثاً: أهمية القواعد الفقهية

تكمن أهمية هذه القواعد في عظيم موقعها في الفقه وقوة أثرها في الكثير، فإن هذه القواعد تصوير بارع وتنوير رائعاً للمبادئ الفقهية العامة، وكشف لآفاقها ومسالكها النظرية، وضبط لفروع الأحكام العلمية بضوابط تبين في كل زمرة من هذه الفروع وحدة المناط ووجهة الارتباط برابطة تجمعها وإن اختلفت أبوابها وموضوعاتها.

وأهميتها تبرز من اسمها فهي «قواعد والقاعد ثمرة ونتيجة لا يتوصل إليها إلا بمجهود علمي كبير، وبعد تجربة وزمان طويل... وهي كلية وفي هذه الكلمة ما فيها من معنى الشمولية وقوة الانطباق والسريان، ولا يغض من ذلك كونه أغلبياً وغير مطرد. وهي أيضاً تسمى الفروق وفي هذه الكلمة ما فيها من معاني الضبط والموازنة بين المسائل الفقهية التي تبدو في ظاهرها أنها متشابهة... وهي أيضاً

(1) مجلة الأحكام العدلية، م س، ص 2

(2) - القواعد الفقهية، م س، ص 46.

(3) - م س، ص: 51.

تسمى الأشباه والنظائر وفي هتين الكلمتين ما فيهما من المعاني الدالة على المنهاج القياسي الذي ينطق برحابة مضامين هذه القواعد»⁽¹⁾.

ولولا هذه القواعد لبقيت الأحكام الفقهية فروعا متشتتة قد تتعارض ظواهرها دون أصول تمسك بها وتنظمها في مسلك واحد، وتبرز فيها العلل الجامعة، وتعين اتجاهاتها التشريعية وتمهد بين طريق المقايسة والمجانسة. يقول الإمام القرافي رحمه الله: « وهذه القواعد مهمة في الفقه عظيمة النفع وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه، ويشرف ويظهر رونق الفقه ويعرف وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف، فيها تنافس العلماء وتفاضل الفضلاء، وبرز القارج على الجذع وحاز قصب السبق من فيها برع، ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاعت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب منها ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب. وأجاب الشاسع البعيد وتقارب وحصل طلبته في أقرب الأزمان وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان فبين المقامين شأو بعيد وبين المنزلتين تفاوت شديد»⁽²⁾. كما أنها أي القواعد « تمثل - من جانب آخر - فلسفة الفقه الإسلامي وقمة عصارته، وهي تبلور العقلية الفقهية القادرة على التجميع والتأصيل، كما تكشف عن الملكة العلمية... التي استطاع... بها الفقهاء المسلمون أن يصوغوا مسائل الفقه وفروعه المتكاثرة في أقوال وأطر جامعة حافظة... وكل ذلك حفاظا على الشريعة الإسلامية وحرصا أن يخضع لها كل ما تعج به الدنيا من الأحداث والنوازل الصغيرة والكبيرة، الفردية والجماعية»⁽³⁾.

المطلب الرابع: تاريخ القواعد الفقهية

لعل الكثير ممن كتب في القواعد لم يأل جهدا في أن يرد هذه القواعد إلى الأصلين الأولين وهما القرآن والسنة ويلتمس لها شواهد منهما، وهذا يعني بوضوح أن الملامح الأولى للقواعد الكلية مرسومة في القرآن والسنة، ففي القرآن الكريم والسنة النبوية نصوص بعضها يمثل بذاته وألفاظه

(1) الروكي محمد، قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف للقاظمي عبد الوهاب البغدادي، دار القلم، ط1، 1998، ص 121

(2) الفروق، م س، ج1، ص3

(3) قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف، م س، ص124.

قواعد تشريعية جاهزة، وبعضها يقدم للفقيه مادة خصبة يستطيع أن يصوغ منها قدرا وافرا من هذه القواعد.

ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم:

قوله تعالى: « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » أخذ الفقهاء منها قاعدة: « المشقة تجلب التيسير ».

وقوله تعالى: « وما جعل عليكم في الدين من حرج »، اقتبس منها الفقهاء قاعدة: « الحرج مرفوع ».

وقاعدة: « الضرورات تبيح المحظورات » أخذها الفقهاء من قوله تعالى: « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه »...

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تجمع الكليات التشريعية الكبرى سواء ما هو مصوغ جاهز أو ما يكون مادة خصبة لاستنباط الفقهاء.

أما السنة النبوية فقد كانت أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم في كثير من الأحكام تعتبر قواعد عامة تنطوي تحتها فروع فقهية كثيرة فمن ذلك:

قوله صلى الله عليه وسلم: « إنما العمال بالنيات » اعتمد عليه الفقهاء في صياغة قواعد النية وأهمها « الأمور بمقاصدها » و « العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني »، و « لا ثواب إلا بنية ».

« لا ضرر ولا ضرار » صيغة منها قاعدة « الضرر يزال ».

« على اليد ما أخذت حتى تؤديه » اقتبس منها الفقهاء قاعدة « المفطر ضامن » وكثير من قواعد

الضمان⁽¹⁾.

« ما أسكر كثيره فقليله حرام » قال الإمام ابن تيمية رحمه الله بعد ذكر هذا الحديث : (جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بما أوتيته من جوامع الكلم كل ما غطى العقل وأسكر ولم يفرق بين نوع ونوع، ولا تأثير لكونه مأكولاً ولا مشروباً)⁽²⁾.

(1) انظر قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف، م س، ص 128-130 بتصرف.

(2) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، ط 1، دار عالم الفوائد، ص 143.

وقد استمر الأمر مع الصحابة رضي الله عنهم ولعل أهم مثال يمكن أن نعتمده لاستجلاء مدى اعتناء الصحابة بالكليات رسالة الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه في القضاء التي كتبها إلى أبي موسى الأشعري فإنها قد حبلت بكثير من الكليات والأصول الفقهية وقد جاء فيها: «أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم إذا أدلى إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ... البينة على المدعي واليمين على من أنكر والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا ... ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق فإن الحق قديم لا يبطله شيء ومراجعة الحق خير من التماذي في الباطل والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجبرا عليه شهادة زور أو مجلودا في حد أو ظنينا في ولاء أو قرابة فإن الله تعالى تولى من العباد السرائر وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والإيمان. ثم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ثم قايس الأمور عند ذلك وأعرف الأمثال ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق ... والسلام عليك ورحمة الله»⁽¹⁾، وقد اعتبرها الإمام السيوطي أصلا ومصدرا لفن الأشباه والنظائر قال: «وهي صريحة في الأمر بتتبع النظائر، وحفظها ليقاس عليها ما ليس بمنقول، وفي قوله: فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق، إشارة إلى أن من النظائر ما يخالف نظائره في الحكم لمدرك خاص به، وهي الفن المسمى بالفروق»⁽²⁾.

وكذلك ما أخرجه عبد الرزاق عن علي كرم الله وجهه قوله: «من قاسم الربح فلا ضمان عليه». يعد قاعدة رائعة في مجال الفقه المالي من المضاربة والشركة⁽³⁾.

واستمر الأمر مع التابعين حيث اتسع نطاق الإفتاء وظهور المدارس الفقهية بسبب ما ظهر وجد من القضايا الحياتية التي اضطر الفقهاء معها إلى إيجاد حلول وأحكام شرعية لها « لكن الكثير منها ظل مطبوعا بالطابع العمومي الإجمالي، بحيث تحتاج إلى مزيد من الصياغة والحبك لتصير على شكل قواعد تقنينية ضبطية بالمعنى العلمي السابق للقاعدة»⁽⁴⁾، وقد وردت علينا مجموعة من تلك القواعد التي سطرها من مثل قول الإمام القاضي شريح بن الحارث الكندي: «من شرط على

(1) رسالة القضاء لسيدنا عمر ابن الخطاب، توثيق وتحقيق ودراسة أحمد سحنون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب، 1992م، ص 315-316-317-318-319-320.

(2) السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، ط 1، 1983م، ص 7

(3) القواعد الفقهية، م س، ص 92

(4) قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف، م س، ص 134

نفسه طائعاً غير مكره فهو عليه». فهو قاعدة تسوغ الشروط الجعلية... ويدخل تحت هذه القاعدة ما يسمى اليوم قانوناً بالشرط الجزائي... ومنها ما روى الليث بن سعد (175هـ) عن خير بن نعيم (137هـ) أنه قال كان يقول: «من أقر عندنا بشيء ألزمناه إياه»⁽¹⁾ والأمر نفسه ظل في عصر التدوين إذ لم تعد مصنفاته أن تكون أوعية تحتاج إلى من يستخرج ما حوت من قواعد وأصول ومن «أبرز هذه المصنفات كتاب الموطأ للإمام مالك والرسالة والألم للشافعي (ت204هـ) وكتاب الخراج للإمام أبي يوسف (ت182هـ) وغيرها من بواكير كتب السلف الأصولية والفقهية»⁽²⁾. وقد جرد الأستاذ علي أحمد ندوي في كتابه القواعد الفقهية مجموعة من القواعد التي صدرت عن الأئمة جاءت منثورة في تواليهم وكتبهم فليرجع إليه.

أما بداية القواعد الفقهية باعتبارها فناً مستقلاً فقد كانت في القرن الرابع الهجري وما بعده من القرون، وذلك أنه حينما كثرت الوقائع والنوازل توسع الفقهاء في وضع القواعد وضبطها حتى تحفظ من الضياع والتشتت كما فعل الكرخي في رسالته تحت عنوان الأصول، والدبوسي (430هـ) في تأسيس النظر، وقد كان فقهاء المذهب الحنفي أسبق من غيرهم في هذا الباب، وذلك نتيجة التوسع عندهم في الفروع، وقد قرر الدكتور محمد الروكي أن «أقدم ما وصلنا من كتب القواعد الفقهية - فيما نعلم- هو كراسة صغيرة للفقيه الحنفي: أبي الحسن الكرخي (ت340هـ). وهي تضم مجموعة من القواعد الفقهية العامة على مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله»⁽³⁾.

المبحث الثاني: الفتوى تعريفها وأهميتها

المطلب الأول: الفتوى لغة واصطلاحاً:

أولاً: الفتوى لغة: بالرجوع إلى معاجم اللغة نجد معاني هذه الكلمة بكافة مشتقاتها تدور بين الفتوة والقوة والطراوة وبين البيان والتبيين والوضوح.⁽⁴⁾

(1) القواعد الفقهية، م س، ص 92

(2) قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف، م س، ص 135

(3) نفسه، ص 140

(4) انظر: ابن منظور، لسان العرب، م 15، ص: 145، دار صادر، بيروت. وابن فارس أبي الحسن أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، م 5، ص: 473، دار الجيل، بيروت. والفيروزآبادي، القاموس المحيط، م 4، ص: 373، دار الفكر، بيروت.

وعلى كل حال فمعنى الإفتاء لغة الإبانة وإن كان لفظ الفتيا يطلق على فعل المفتي فإن لفظي الفتوى والفتيا تطلقان على ذلك أيضا وعلى وظيفة المفتي، فيقال إنه يمارس وظيفة الفتوى أو الفتيا. وكذلك على الحكم الذي يعطيه، والفتوى في اللغة أعم منها في الاصطلاح.

ثانيا: الفتوى اصطلاحاً: يكاد التعريف الاصطلاحي للفتوى يكون هو نفسه التعريف اللغوي لها، وذلك بحكم أن لفظ الفتوى وإن كان «يصدق في الأصل في كل علم، فكل من بين مسألة فقد أفتاه ولكن اشتهر في العرف إطلاقه في الشرعية فقط، فللفتوى إذن حقيقة عرفية وهي إطلاقها على ما يتعلق بالشرع دون غيره من المجالات»⁽¹⁾، كما أن مصطلح الفتوى تحول عن أصله الذي هو السؤال للدلالة عن الجواب وهو ما أشار إليه العلامة ابن حجر (ت 852هـ) بقوله: «فتيا أصله السؤال ثم سمي الجواب به»⁽²⁾، وعلى العموم فقد عرف الفقهاء الفتوى بأنها إخبار بحكم شرعي من غير إلزام، أي أن المفتي يخبر المستفتي عن حكم الله في النازلة من غير أن يحمله على الأخذ به لزوماً، وهناك من الفقهاء من رأى عدم الحاجة إلى تقييد التعريف بقول من غير إلزام كما الإمام القرافي (ت 684هـ) «الذي يرى أن الفتوى إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة»⁽³⁾، والإخبار بطبيعته لا يحمل الإلزام إلا أن هذا لا يعني خلو الفتوى من كل إلزام، فهي تحمل معنى الإلزام الديني الذي يحتم على المستفتي الأخذ بها متى تبين له صوابها ومطابقتها لحكم الله، غير أن الإلزام هنا لا يكون على حمل المكلف بالقوة والجبر على الأخذ بها، وإنما يكون إلزام وجداني، إن شاء أخذ به وإن شاء لم يأخذ به. والفتوى من حيث الاصطلاح تتطابق وتترادف مع مجموعة من الاصطلاحات، حيث «استعمل الفقهاء ألفاظ النوازل والأجوبة والمسائل مرادفة للفظ الفتوى، فقالوا: مسائل ابن رشد وفتاوي ابن تيمية، ونوازل الزياتي وأجوبة عبد القادر الفاسي»⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: أهمية الفتوى:

رحم الله ابن القيم (ت 751هـ) الذي سمي المفتين «موقعين عن رب العالمين» ليعلم كل من تصدى

(1)- رياض محمد، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، الطبعة الأولى، 1996، ص: 176-175.

(2)- ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي بن علي، هدي الساري مقدمة فتح الباري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، المكتبة السلفية، ج 1 ص: 165.

(3)- الفروق، م س، 4/53.

(4)- البيوي لحسن، الفتوى الفقهية في أهم القضايا من عهد السعديين إلى ما قبل الحماية دراسة وتحليل، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب، ط 1، 1989، ص: 94.

لهذه المهمة الجليلة على أي خطر هو قائم، ولنعلم لماذا كان السلف الصالح يتحاشون الفتوى ويود كل واحد منهم لو أن أخاه كفاه إياها، يقول رحمه الله في كتابه الماتع «إعلام الموقعين»: «وإن كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله ولا يجهل قدره وهو أعلى مراتب السنيات فكيف بمنصب التوقيع عن رب العالمين»⁽¹⁾.

وبذلك يكون «المفتي مخبر عن الله كالنبي وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي ولذلك سموا أولي الأمر وقرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)»⁽²⁾، والمتأمل في التعريف يدرك بلا ارتياب شرف الفتوى والقائمين عليها فهل هناك شرف أعظم وأجل من أن يخبر الإنسان عن الله ويوقع على أفعال المكلفين عن الله وينفذ أمره وتقرن طاعته بطاعة الله⁽⁴⁾.

وإن مما بين أهمية وعظمة الفتوى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن العلماء ورثة الأنبياء»⁽⁵⁾، فأثبت للعلماء خصيصة فاقوا بها سائر الأمة وتتمثل هذه الخصيصة في وراثة الأنبياء مهمة التبليغ عن رب العالمين⁽⁶⁾. التي بينها قوله سبحانه وتعالى: (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته والله يعصمك من الناس)⁽⁷⁾.

المبحث الثاني: القاعدة الفقهية وأثرها في الفتوى

المطلب الأول: علاقة الفتوى بالقاعدة الفقهية

إن مما أصبح مقررًا في عصرنا الحالي الأثر البالغ الذي أحدثته التطور العلمي والتقني في حياتنا

- (1)- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق وتعليق عصام الدين الصبابي، دار الحديث، ط 1997، ص 3، ج 1، ص 19.
- (2)- سورة النساء، الآية: 58.
- (3)- الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 2004م، ص 86.
- (4)- اللقاني إبراهيم، منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، تقديم وتحقيق عبد الله الهلالي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، بدون رقم الطبعة 1423هـ/2002م.
- (5)- أخرجه أبو داود في كتاب العلم.
- (6)- منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، م س، ص: 12.
- (7)- سورة المائدة، الآية: 69.

اليومية، مما أفرز قضايا ونوازل جديدة ومتعددة ليس لها نظير في حياة سلفنا يقاس عليه، أو لها نظير ولكن تغيرت علل الأحكام بسبب تغير الظروف فاستلزم معه تغير الحكم، مما جعل الفقيه في تعاطيه معها - أي النوازل- لاستجلاء حكم الله تعالى فيها، أن يكون على قدر تام من التصور والإحاطة الشاملة بالمسألة قبل الحكم فيها حتى يكون الاجتهاد صواباً أو قريباً من الصواب إذ «لا بد للناظر من أهل الاجتهاد أن يكون بالغاً عاقلاً، قد ثبتت له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مأخذها»⁽¹⁾، فلذلك فبقدر استمرار «خطة الإفتاء راشدة مهدية موكولة إلى الأكفاء من العلماء الراسخين الأقوياء والأمناء، تستمر الحياة ربانية شرعية موصولة بخالقها ناهلة من معين شريعته وينبوع حكمته، لكن ذلك مشروط بمحافظتها على منهجها الإسلامي وضوابطها الشرعية ومستواها العلمي الذي لا يمكن مباشرتها إلا به ويدخل في ذلك علاقتها الوثيقة بالقواعد الفقهية التي تعتبر عنصراً من عناصر قوتها»⁽²⁾ «فالمتتبع للفروع الفقهية يلاحظ أنه ما من فرع فقهي إلا ويكون مندرجاً تحت قاعدة. قال الزنجاني في تخريج الفروع على الأصول: «ثم لا يخفى عليك أن الفروع إنما تبني على الأصول، وأن من لا يفهم كيفية الاستنباط، ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها... لا يتسع له المجال ولا يمكنه التفرع عليها بحال، فإن المسائل الفرعية على اتساعها، وبُعد غاياتها - لها أصول معلومة، وأوضاع منظومة، ومن لم يعرف أصولها لم يحط بها علمًا»⁽³⁾. فالعلاقة بينهما تتجلى في اعتماد الفتوى على القاعدة الفقهية، فكما أن الفقيه يحتاج إلى النصوص الجزئية المعصومة، من القرآن والسنة، يحتاج كذلك إلى معرفة المقاصد الشرعية المتعلقة بأحوال الناس وإلى القواعد الفقهية الكلية التي تندرج تحتها أحكام جزئية شتى، تنتظم أبواب الفقه، ويرجع إليها العلماء المجتهدون، فيما يستنبطونه من أحكام، أو فيما يرجّحونه من الفقه الموروث، الذي يتميز بكثرة الأقوال والخلاف، وتعدد المذاهب والاتجاهات. مما يلزم معه الموازنة والترجيح. وقد خلف لنا علمائنا الأجلاء ثروة مهمة من القواعد ينبغي للذين يتعرّضون للفتوى، أن يضعوها نُصب أعينهم، لتعينهم على تبين الحكم الشرعي الصحيح، الذي يقوم على حسن الاستنباط من النص، وحسن تنزيله على الواقع المعيش، وقد لا يوجد نصٌّ جزئي، فيلجأ الفقيه إلى القواعد، فيأخذ منها الحكم،

(1) الشوكاني محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق أبو حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ط1، 2000م، ج2، ص 1027.

(2) الروكي محمد، مداخلة في الندوة العلمية الوطنية حول موضوع: «الفتوى بين الضوابط الشرعية والتحديات المعاصرة» عن جريدة التجديد 2010/12/23 http://www.attajdid.info/def.asp?codelangue=6&infoun=63207&date_ar=2010/12/23

(3) زنجاني محمود بن أحمد تخريج الفروع على الأصول، الناشر جامعة مشق كلية الشريعة، سنة 1962،

وهو مسلك أصولي معروف عند فقهاء الأمة. بل هو محتاج إلى القاعدة الكلية مع وجود النصّ الجزئي. كما هو في حاجة إلى الرجوع للمقاصد. فلا يستغني ذو اجتهاد، كلي أو جزئي، ترجيعي أو إبداعي من الرجوع إلى منارات ثلاث: أولها النص الثابت من القرآن أو السنة، وثانيها المقاصد المرعية من وراء النصّ وآخرها القواعد الكلية المستخرجة من استقراء الأحكام ورعاية المقاصد⁽¹⁾ والقواعد الفقهية في ذلك كله قد سلكت مسلك التعليل للمسائل والفروع التي تجمعت لدى الفقهاء، فتذكر القاعدة في ثنايا تعليل المسائل بحيث أن القاعدة ترد معللة للمسألة، كما سلكت مسلك التأصيل لما صدر عن الفقهاء حيث يكون البدء بالقاعدة ثم ذكر الفروع التابعة والمندرجة تحتها.

ثم إن العلاقة التي تجمع القاعدة الفقهية مع الفتوى لا تنحصر في اعتبار القاعدة وعاء جامعاً لمضمون فتاوى عديدة تنتظم في سلك واحد أو وسيلة للمفتي في تخريج الفروع على الأصول، بل إن القاعدة الفقهية تلعب دوراً مهماً في تكوين الملكة الفقهية للمفتي التي تحقق الفهم لمقاصد الكلام، مما يسهم في إعطاء الحكم الشرعي للقضية المطروحة واستنباط الحلول للوقائع المتجددة وتكشف الطاقة الذكائية والحفظية التي استطاع بها الفقهاء المسلمون أن يصوغوا مسائل الفقه وفروعه المتكاثرة في قوالب وأطر جامعة حافظة⁽²⁾. يقول الإمام السيوطي: «اعلم أن فن الأشباه والنظائر فن عظيم، به يطلع على حقائق الفقه ومداركه، وماأخذه وأسراره، ويتمهر في فهمه واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على ممر الزمان، ولهذا قال بعض أصحابنا: الفقه معرفة النظائر»⁽³⁾، إضافة إلى ذلك كله ما يكسبه التعاطي مع القواعد المفتي من تصور عام عن الفقه وموضوعاته بل إن حتى «غير المختصين في الفقه كعلماء القانون الوضعي وعلماء الاقتصاد وعلماء الاجتماع وغيرهم تساعدتهم القواعد الفقهية على الاستقلال بأنفسهم في فهم النصوص الفقهية، والبحث عن الأحكام الشرعية من مظانها، فالقانوني يحتاج إلى القواعد الفقهية لتفسير المواد القانونية المستمدة من الفقه

(1)- القرضاوي يوسف، القواعد الحاكمة لفقه المعاملات، بحث مقدم للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في دورته التاسعة عشرة سنة 2008م، نشر في الشروق بالقاهرة، ص 4

(2) ينظر كتاب قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف، ص 124

(3) الأشباه والنظائر، م س، ص 6

الإسلامي، كالقانون المدني وأما عالم الاقتصاد فيحتاج إليها لتفسير المواد التجارية المستمدة من الفقه الإسلامي»⁽¹⁾.

ومن المعلوم أن القواعد الفقهية تنقسم إلى قواعد متفق عليها من مثل القواعد الكلية الخمس، وأخرى مختلف فيها سواء بين المذاهب، أو داخل المذهب الواحد، فنوعية التعاطي مع القاعدة وتطبيقها على الفتوى ينتج عنه الاختلاف في الفتوى إذ أن «تعلق الفتوى بالقواعد الفقهية له جهتان: جهة اعتماد الفتوى على القواعد الفقهية، وجهة اشتغال القواعد الفقهية على موضوع الفتوى، أما الجهة الأولى فنعني بها أن إصدار الفتوى لا يتم إلا إذا أخذت حقها من تصور النازلة وإعمال النظر الفقهي فيها، ومن مشمولات هذا النظر الفقهي الاستعانة بالقواعد الفقهية في الوصول إلى الحكم الشرعي الذي يقرر في الفتوى وأما الجهة الثانية فنعني بها أن من موضوعات القواعد الفقهية الفتوى»⁽²⁾ وبالتالي ما يلزم من ذلك من تأثير وتأثير بين العمليتين.

ثم إن الفتوى التي يروم صاحبها ضبط صياغتها وحسن تنزيلها وملاءمتها للواقع وتحقيقها لمقاصد الشارع، يلزمها في استنادها إلى القواعد الفقهية أن تستند إلى قواعد جمعت مميزات معينة أجملها الدكتور محمد الروكي فيما يلي:

أولاً: أن تكون القاعدة معروفة منقولة كثر إعمالها وتناقلها أجيال العلماء.

ثانياً: أن تكون القاعدة ذات حجية: القواعد الفقهية تتفاوت فيما بينها في أمور كثيرة منها التفاوت في الحجية والدليل، فهناك قواعد تعتمد في أحكامها على النصوص الشرعية المعتبرة، وهناك قواعد لا ترقى إلى ذلك وإنما هي عبارات وصيغ فقهية وردت عند بعض الفقهاء في سياق الجمع بين الأشباه والنظائر تعين المفتي على الوصول إلى المطلوب.

ثالثاً: اعتماد قواعد المذهب وعدم الخروج عنها لأن الخروج عنه يفضي إلى التلفيق وهو محظور باتفاق الفقهاء.

رابعاً وخامساً: تقديم المتفق عليه من القواعد وتقديم المشهور من القواعد الخلافية.

(1) مشعل محمود إسماعيل محمد، أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها ومدى تطبيقها في الفروع المعاصرة، دار السلام، ط2، 2009م، ص 235

(2) الفتوى بين الضوابط الشرعية والتحديات المعاصرة، م س.

سادسا: تحقيق معنى القاعدة المراد الاستعانة بها

سابعا: التأكد من انطباق القاعدة على فروعها والتأكد من اندراج الفروع في قاعدتها:

ثامنا: مراعاة قيود القاعدة فقاعدة الضرر يزال مثلاً قيدها الفقهاء بقاعدة أخرى هي الضرر لا يزال بمثله، وقاعدة الضرورات تبيح المحظورات قيدها بقاعدة أخرى الضرورة تقدر بقدرها.

عاشرا: مراعاة الاستثناء من القاعدة: فالمفتي عند اعتماده على القاعدة الفقهية في تقريره الفتوى يجب أن يعتمد على ما استثناه الفقهاء منها ويقتصر في التخييج على ما هو من مشمولاتها وفروعها المندرجة فيها، فقد ذكر الفقهاء جملة من قواعد المذهب واستثنوا منها فروعاً صح النقل في استثناءها.

وقد ساعد المنهج الذي سار عليه الذين اهتموا بالتأليف في مجال القواعد الفقهية في وصول المفتي إلى مبتغاه دون الغرق في كتب النوازل فقد انقسم ترتيبهم للقواعد الفقهية إلى خمسة أقسام نجملها فيما يلي:

أولاً: الترتيب الهجائي وهو منهج يعنى بترتيب القواعد على حروف المعجم وأول من ابتكره الإمام الزركشي الشافعي (794هـ) في كتابه «المنثور في القواعد» ثم تبعه أبو سعيد الخادمي الحنفي (1176هـ) في كتابه «مجامع الحقائق»

ثانياً: الترتيب الموضوعي وهو منهج يعتمد على مراعاة شمولية القاعدة واتساعها، ومقدار ما يندرج تحتها من المسائل والفروع فقسم القواعد إلى قواعد كلية ثم قواعد كلية أقل اتساعاً ثم القواعد المختلف فيها وأهم من سلك هذا المسلك تاج الدين السبكي وجلال الدين السيوطي وابن نجيم الحنفي وإن كان هذا الأخير قد أسقط القسم الثالث.

ثالثاً: الترتيب الفقهي أي من حيث تعلق القواعد بأبواب الفقه المختلفة، حيث يذكر الباب الفقهي وتحتة القاعدة ثم يذكر المسائل وما يندرج تحتها من الفروع وقد سارع على هذا النهج أمثال ابن تيمية في كتابه «القواعد النورانية» والمقري المالكي (758هـ) في كتابه «القواعد» وابن خطيب الدهشة (834) في كتابه «مختصر قواعد العلائي».

رابعا: الجمع المطلق أي دون مراعاة أي ترتيب معين من الترتيبات السابقة حيث تجمع القواعد مطلقاً دون ترتيب معين والغالب عليهم ترقيم القواعد ترقيميا تسلسلياً كالكرخي الحنفي (340) في

رسالته «أصول الكرخي» والدبوسي الحنفي (430) في كتابه «تأسيس النظر» والقراقي المالكي (684) في كتابه «الفروق».

كما أنه في العصر الحديث ظهرت مؤلفات ودراسات اعتنت بالقواعد سار فيها أصحابها على نهج من سبقوا «كمعلمة القواعد» الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي حيث سارت في الترتيب على حسب الموضوع أي الباب الفقهي، أو أفردوا القواعد أو الضوابط ذات الموضوع الواحد بالتأليف كالدكتور أحمد الندوي في كتابه «موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي» أو ممن اعتنى بقاعدة معينة أفردوها بالدراسة والتأليف كما فعل الدكتور وهبة الزحيلي في كتابه «نظرية الضمان»⁽¹⁾

المطلب الثاني: تأثير القاعدة في اختلاف الفتوى

إن تأهيل الفقه الإسلامي للإجابة عن قضايا المسلمين، وإقامة واقعهم على هدي من الشريعة الإسلامية، يتطلبان إيجاد منهج أصولي وإفتائي يملك قدرا كبيرا من السعة والمرونة والقدرة على مجابهة التحديات المعاصرة والوفاء بحاجات النهضة. وإن من لوازم التجديد في مختلف حلقات الثقافة الإسلامية أن يأخذ الاجتهاد والإفتاء وجهات جديدة تفي بحاجات الواقع وتستوعب التطور الحاصل في الحياة المعاصرة. وهذا الاجتهاد لا يحصل إلا بالاعتماد على وسائل أقدر على فهم حقائق الكون وقوانين الاجتماع البشري والنفس الإنسانية وتوظيفها في فهم النصوص في إطار تحقيق المقاصد والغايات الشرعية وإيجاد صور وأشكال لتحقيق القيم والأحكام الإسلامية⁽²⁾. ولعل من أهم ما ميز الفقه الإسلامي طيلة حياته الممتدة على مدى أربعة عشر قرنا الثروة العلمية التي أثلها علماؤنا الأفاضل، هذه الثروة العظيمة احتل فيها الخلاف بين المدارس الفقهية نصيبا وافرا وحيزا كبيرا حتى ألفت فيه المؤلفات وصار علما مستقلا، والإحاطة به ضرورة لكل من يروم الاجتهاد. وتعد الفتوى أكبر مظهر يتجلى فيه الخلاف الفقهي، إذ تعددت الأسباب التي أدت إلى ذلك وقد فصلها الأئمة واعتنوا ببيانها في مؤلفات خاصة، وتبقى القواعد الفقهية من أبرز العناصر التي يستند إليها هذا الخلاف الفقهي.

(1) ينظر كتاب أثر الخلاف الفقهي في القواعد الفقهية، م س، ص 225-226-227-228

(2) الصحبي بن مسعود مقال على موقع: <http://fiqh.islammessag.com>

تعريف الخلاف الفقهي:

استعمل العرب مدة (خلف) ومشتقاتها لإفادة عدة معان متداخلة، لكنها تنحصر في أصليين: الأصل الأول يعني التعاقب والتتالي، والأصل الثاني في معنى المضادة والمغايرة⁽¹⁾.

وهو عند الفقهاء « أن تكون اجتهاداتهم وأراؤهم وأقوالهم في مسألة ما متغيرة. كأن يقول بعضهم هذه المسألة حكمها الوجوب، ويقول البعض حكمها الندب ويقول البعض حكمها الإباحة، وهكذا⁽²⁾. قال ابن خلدون (ت808هـ): « وأما الخلافات فاعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم، ... ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة ... أجري الخلاف بين المتمسكين بها والأخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمية يحتج بها كل على مذهبه ... ولابد لصاحبه (يقصد علم الخلاف) من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلته⁽³⁾».

بين الخلاف والاختلاف؟

يقول الدكتور محمد الروكي: «والملاحظ في استعمال الفقهاء: أنهم لم يفرقوا بين الخلاف والاختلاف، لأن معناهما العام واحد. وإنما وضعت كل واحدة من الكلمتين للدلالة على هذا المعنى من جهة اعتبار معين... إذا استعملنا كلمة « خالف » كان ذلك دالاً على أن طرفاً من الفقهاء - شخصاً أو أكثر - جاء باجتهاد مغاير لاجتهاد الآخرين،... لكن إذا نظرنا إلى طرفين من أطراف الخلاف أو على أطرافه كافة، فإننا نسمي ما ينشأ عنهم ممن أراء متغايرة: اختلافاً... ويؤكد هذا التفريق اللفظي الدقيق استعمال القرآن الكريم لمادة الخلاف والاختلاف، فقد قال الله تعالى على لسان نوح عليه الصلاة والسلام: (وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه) فلما كان السياق هنا مرتبطاً بطرف واحد من أطراف الخلاف، عبر عنه بكلمة « أخالف » لكن حينما يكون السياق هنا مرتبطاً بكافة أطراف

(1) انظر: الزمخشري جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة بيروت، 1979م بدون رقم الطبعة، والرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، مادة خلف.
(2) ينظر نظرية التععيد الفقهي وأثرها في الخلاف الفقهي، م س، ص 209 وأثر الخلاف الفقهي في القواعد الفقهية، م س، ص 45.

(3) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1993م، ص 362

الخلاف يعبر حينئذ بكلمة «اختلف» كقوله تعالى: (فاختلف الأحزاب من بينهم)⁽¹⁾، وبذلك يتحدد الفرق بين الخلاف والاختلاف بالأساس في الإسناد، إذ يسند الفعل في الأولى إلى طرف واحد، فيقال: خالف فلان فلانا، وفي الثانية إلى طرفين يرتبطان بأداة العطف أو المعية فيقال: اختلف فلان وفلان، أو اختلف فلان مع فلان⁽²⁾.

إلا أن بعض المتأخرين ذهبوا إلى التفرقة بين المصطلحين من هؤلاء العلماء: أبو البقاء الكفوي، والتهانوي، والشيخ محمد عطية سالم كما أشارت موسوعة الفقه الإسلامي إلى أن هذا رأي هذا البعض، وهذا التفريق غير صحيح كما سبقت الإشارة إلى ذلك فيكفي ما قاله الأستاذ أحمد البوشيخي: «أن الخلاف لو كان على الوجه الذي ذكروا لم يصح مراعاته من أحد، بينما المعلوم لدى كافة العلماء أن مراعات الخلاف أحد أصول المالكية، ولا يتصور أن يراعى عندهم وهو قائم على غير دليل أو واقع فيما لا يصح الاجتهاد فيه كالمقصودات»⁽³⁾

المطلب الثالث: تأثير القواعد الفقهية في الفتوى

لقد بينا فيما سبق أن القواعد الفقهية لها علاقة وطيدة بالفتوى، وأنها إضافة إلى أسس أخرى مستندهم في الحجاج والدفاع عن ما يعتقدونه، ووسيلة لإلزام المخالف لهم، «إذ أن التقعيد الفقهي يعتبر من أهم أسباب الخلاف الفقهي، كما أن الخلاف الفقهي بدوره يعتبر سببا من أسباب تقعيد القواعد الفقهية، فبينهما علاقة وشيجة ومحكمة»⁽⁴⁾ وتظهر هذه الرابطة في وجهين أولها حين وضع القاعدة الفقهية التي لم تؤخذ من نص شرعي، فإن القاعد حينها تكون مستمدة من الأشباه والنظائر وهنا يحصل الاختلاف في استنباط القواعد وإعمالها. أما الوجه الثاني فحين توضع القاعدة ففي هذه الحالة تكون الأشباه والنظائر مجالا لتطبيق القاعدة فيحصل الاختلاف في الفتوى المستنبطة منها، وقد أورد الدكتور محمد العلمي أمثلة على استعمال العلماء لقواعد أصولية وفقهية فيما وصفناه فيقول: «واعتمد - القاضي عبد الوهاب في كتابه الإشراف - القواعد الفقهية والأصولية، لإلزام المخالف تارة وللاحتجاج عليه تارة أخرى، وهي غزيرة في الرد على الحنفية والشافعية والظاهرية

(1) نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في الخلاف الفقهي، م س، ص 210

(2) العلمي محمد، المستوعب لتاريخ الخلاف العالي ومناهجه عند المالكية، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، ط 1، ج

1، 24

(3) المستوعب لتاريخ الخلاف العالي ومناهجه عند المالكية، م س، 1/25

(4) نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، م س، ص 22

على وجه الخصوص، ولذلك ساق ما احتج به من القواعد الأصولية والفقهية والضوابط والنظائر مساق التعليل، ومسبوقه بأداته «لأن» والاستدلال عنده من هذا الضرب كثير جدا حتى إنه يكثر منها في المسألة الواحدة»⁽¹⁾ ثم يضيف في حديثه عن ابن عبد البر وكتابه الاستذكار و«استدل ابن عبد البر كذلك بالقواعد الفقهية والأصولية في بعض الأحيان.... أما استدلاله بالقواعد الفقهية فمن أهم مواضعه قوله: «الصلاة لا تجب أن تؤدي إلا بطهارة متيقنة»⁽²⁾ إلا أن كيفية تأثير الفتوى بالقاعدة الفقهية إنما هي راجعة للأصول التي اعتمدت في صياغة وتقييد القاعدة، وقبل البحث في هذه الأصول يجمل بنا أن نتعرض إلى أمر مهم يمكن أن يعتبر سببا مباشرا في تأثير الفتوى بالقاعدة الفقهية وهو هل يمكن اعتبار القاعدة الفقهية حكما؟ وهل يجوز أن نجعل القاعدة الفقهية دليلا يستنبط منه الحكم؟

اختلف الفقهاء في اعتبار القاعدة الفقهية دليلا شرعيا يصلح أن نستند إليه في الاستنباط، ونعتمد عليه في الترجيح، وانقسموا في ذلك إلى طائفتين:

الرأي الأول: عدم جواز الاستدلال بالقواعد الفقهية ما لم يوجد عليها نص صريح من الكتاب أو السنة، وممن قال بهذا الرأي الإمام الجويني في كتابه غياث الأمم حيث قال «وأنا الآن أضرب من قاعدة الشرع مثلين يقضي الفطن العجب منها، وغرضي بإيرادهما تنبيه القرائح... ولست أقصد الاستدلال بهما... فإن الزمان إذا فرض خاليا من التفاريع والتفاصيل لم يستند أهل الزمان إلا إلى المقطوع به...». وكذلك ابن نجيم فيما نقله عنه الحموي أنه قال: «أنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط، لأنها ليست كلية بل أغلبية...»⁽³⁾، وما جاء في التقرير المصدر لمجلة الأحكام العدلية حيث ورد: «ليس لحكام الشرع الشريف أن يحكموا بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد ما لم يقفوا على نص صريح»⁽⁴⁾. وكذلك الدكتور علي أحمد الندوي فبعد نقله لأقوال المانعين قال: «فانطلاقا من هذه الأقوال يتسنى لنا القول بأنه لا يصح الرجوع إلى هذه القواعد كأدلة قضائية وحيدة. وليس من المعقول أن يجعل ما هو جامع ورابط للفروع دليلا م أدلة الشرع... فإنما

(1) كتاب المستوعب لتاريخ الخلاف العالي ومناهجه عند المالكية، م س، ج 2، ص 811

(2) نفسه ج 2، ص 921

(3) ينظر كتاب أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها ص 243 وكتاب القواعد الفقهية ص 329

(4) مجلة الأحكام العدلية م س.

هي شواهد يستأنس بها في تخريج أحكام القضايا الجديدة على المسائل الفقهية»⁽¹⁾ ونفس الرأي ذهب إليه الدكتور محمد الروكي فيما أراه حين أورد مقالة الإمام السيوطي: «اعلم أن فن الأشباه والنظائر فن عظيم... ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة... والحوادث... التي لا تنقضي على ممر الزمان» حيث قال: «لكن السيوطي هنا يشير إلى مزية أخرى هي القدرة على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام ما لا نص فيه من المسائل، فإن كان مراده بهذه القدرة مجرد تمهيد الطرق وتذليل السبل والمسالك... فنعم، وإن كان يريد بذلك أن القواعد الفقهية بذاتها توصل إلى مرتبة استنباط أحكام ما لا نص فيه، فلا نوافقه على ذلك... إلا أن يكون مقصوده بهذه القواعد كافتها أي بما فيها القواعد الفقهية الأصولية، فنعم حينئذ»⁽²⁾.

الرأي الثاني: يجوز الاستدلال بالقواعد والضوابط الفقهية، حيث أنهم ذكروا أن ما أتى به المانعون غير مسلم به لأن الفروع التي توقفت عليها القواعد غير الفروع التي تفرعت عن القاعدة فافترقا، وكل قواعد العلوم إنما بنيت على فروع هذه العلوم وكانت ثمرة لها، وأقرب مثال لذلك قواعد الأصول وخاصة عند الحنفية حيث استنبطت من خلال أحكام المسائل الفرعية المنقولة عن الأئمة القدمين، ولم يقل أحد: إنه لا يجوز لنا أن نستند إلى تلك القواعد لتقرير الأحكام واستنباطها. وممن ذهب للقول بهذا الرأي: القرافي، والسيوطي، وابن النجار الفتوحي الحنبلي ومن المعاصرين الدكتور البورنوي حيث يقول: «إن القواعد الفقهية الاجتهادية استنبطها العلماء المجتهدون من معقول النصوص والقواعد العامة للشريعة، أو بناء على مصلحة رأوها أو عرف اعتبروه، أو استقراء استقراؤه، فعلى من تعرض لمثل هذه المسائل أن يكون على جانب كبير من الوعي والإدراك والإحاطة بالقواعد الفقهية وما بنيت عليه كل قاعدة أو استنبطت منه وما يمكن أن يستثنى من كل قاعدة حتى لا يندرج تحت القاعدة مسألة يقطع أو يظن خروجها عنها».

وكذلك الدكتور يعقوب باحسين في كتابه القواعد الفقهية حيث أفرد للمسألة فصلا كاملا أورد فيه رأي العلماء في المسألة ثم رد عليها بتعقيبات خرج معها بترجيح جواز اعتبار القاعد الفقهية دليلا شرعيا حيث قال: «إن كتب الفقه شاهد، غير مدفوع على قيام الفقهاء بالاعتماد عليها في جال الاستنباط أو التخريج أو الترجيح، فهذا إمام الحرمين الذي نقلنا عنه ما يمنع ذلك، بنى عشرات الأحكام في مختلف الأبواب على الأصول والقواعد، عند تعذر النص في كتابه «غياث الأمم في التياث

(1) القواعد الفقهية، م س، ص 330

(2) قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف، م س، ص 123

الظلم». وما قيل من المنع من البناء على القواعد الفقهية من قبل بعض العلماء، لا يعني حسم الموضوع فإن مثل هذه الأقوال وردت على ألسنة طائفة من العلماء حتى في القواعد الأصولية لكن الراجح عند العلماء جواز ذلك بشرط عدم وجود النص والقدرة العلمية لمن يتولى هذا العمل وهذا الأمر نفسه نفرضه في القواعد الفقهية وقد بنى العلماء على القواعد والضوابط الفقهية ما لا يحصى من الفروع»⁽¹⁾.

وكذلك الدكتور محمود إسماعيل محمد مشعل في كتابه «أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها» حيث مال إلى جانب المجيزين إذ ختم بحثه بقوله: «إن الاستدلال بالقواعد الفقهية يخضع لقواعد الترجيح عند التعارض مع غيره من الأدلة فكما يقدم النص على القياس والعرف إذا خالفها، كذلك القاعدة الفقهية تطرح إذا عارضت النص، أو إذا عارضت ما هو أقوى منها من الأدلة»⁽²⁾.

هذا من جهة دليلية القاعدة ومدى اعتباره عند الفقهاء، أما حين نأتي إلى القواعد نفسها فنحن نعلم أن منها ما هو متفق بين العلماء ومنها ما هو مختلف فيه، وقد جمعت هذه الأخيرة تحت باب القواعد المختلف فيها، وهذا الاختلاف إنما مرجعه إلى أن عملية تقعيد القاعدة هي قبل كل شيء عملية بشرية يتحتم معها حصول الاختلاف، وكلامنا هنا ينسحب على القواعد الفقهية المرجوع في تقعيدها إلى أحاد النصوص، وليس إلى القواعد الكلية كما اصطلاح على تسميتها جمع من العلماء، وسماها الدكتور الروكي بالقواعد الشرعية، حيث تعقب المصطلح في كتابه «نظرية التقعيد» مفصلاً حججه التي استند إليها لتقرير مذهبه، وهي أن يتوصل إليها عن طريق استقراء نصوص الشرع وتتبع مقاصده، وهذه القواعد لا مجال فيها للاختلاف من جهة أصل تقعيدها⁽³⁾.

وفي الجملة فإن الاختلاف الحاصل مرده إلى أصل تقعيد القاعدة الفقهية، إذ هي تخضع لأصول شرعية، ومعلوم أن هذه الأصول سواء النصية منها أو العقلية هي بذاتها السبب الذي يستند إليه الخلاف الفقهي في جزئياته، فبعضه يرجع إلى النص من جهة روايته وبعضها يرجع إليه من حيث دلالته، كما يرجع بعضها إلى طرق الاجتهاد والأدلة العقلية التي يجتهد بها الفقهاء، فقد يختلفون في الجزئية الواحدة فيقرر فيها بعضهم حكماً، ويقرر البعض الآخر حكماً مخالفاً، ومثاله اختلافهم في

(1) الباحسين يعقوب بن عبد الوهاب، القواعد الفقهية، الناشر مكتبة الرشد الرياض، ط 1، 1998م، ص 281

(2) أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها، م س، ص 247

(3) نظرية التقعيد، م س، ص 369

عدة المطلقة فقد ذهب الجمهور إلى أنها تعدد بثلاثة أطهار بينما ذهب الحنفية إلى أنها تعدد بثلاث حيضات. وسبب هذا الاختلاف راجع إلى دلالة النص، ذلك أن كلمة «قرء» في قوله تعالى «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»⁽¹⁾ هو في اللغة من قبيل المشترك فهو يطلق على الحيض والطمهر معا. وهكذا في سائر أسباب الاختلاف التي ينتج عنها الاختلاف في الفروع المتعلقة بها⁽²⁾. فإذا علمنا هذا في الجزئيات فهو كذلك في الكليات إذ أن أسباب الخلاف الواقعة بين الفقهاء في الجزئيات هي نفسها التي تقع بينهم في الكليات، ومعناه «أن الفقهاء حينما يريدون تقعيد القاعدة واستنباط حكمها الكلي من مصادره الشرعية، قد يختلفون في ذلك بأحد أسباب الخلاف. والفقهاء في الاستنباط هم عرضة للاختلاف سواء كان استنباطهم لأحكام جزئية أو كلية، وإذا اختلف الفقهاء في أصل القاعدة وحكمها الكلي، فطبيعي أن يختلفوا فيما يندرج فيها من فروع. ومن هنا كان التقعيد الفقهي سببا من أسباب اختلاف الفقهاء لأن الاختلاف في تقعيد القاعدة يفضي إلى الاختلاف في فروعها»⁽³⁾. خاصة وأن هذه القواعد يستنبطها الفقهاء كما سبقت الإشارة من قبل من آحاد النصوص، مما يجعلها تدخل في نطاق الظني الذي هو ساحة فسيحة للخلاف، حتى وإن كانت القاعدة بنيتها نص شرعي فهو يبقى خاضع لأسباب الخلاف التي تتطرق إليه سواء من جهة ثبوته أو من جهة دلالاته، أو من جهة ملابساته الخارجية⁽⁴⁾.

وكذلك هي القواعد الاجتهادية التي استنبطها العلماء المجتهدون من معقول النصوص، ومصادر التشريع التبعية، كالاستحسان والعرف، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، والقياس فهي أكثر عرضة للخلاف من اعتماد القاعدة على النص الشرعي فالقياس مثلا كأصل من أصول التقعيد فإنه يكون سببا للخلاف من جهة إجراء القياس واعتماده أساسا، أو من جهة طرق إجرائه، كإجرائه مع ثبوت النص، أو إجرائه على الفرع المقيس، أو على ثابت بالإجماع، أو غير ذلك من طرق القياس، والأمر ينطبق على باقي الأصول كذلك.

(1) سورة البقرة الآية 228

(2) يراجع ما بسطه الدكتور محمد الروكي في القسم الثاني من كتابه «نظرية التقعيد» وما أورده ابن تيمية في كتابه «رفع الملام عن الأئمة الأعلام».

(3) نظرية التقعيد» ص 275

(4) من مثل أسباب الزول وسبب ورود الحديث والاختلاف في الحكم أهو خاص بالنبي عليه السلام أم هو عام في المسلمين...

المطلب الرابع: تطبيقات توضيحية

في هذا المطلب سنحاول أن نمثل لما قلناه بأمثلة تطبيقية تجلي لنا كيف تختلف الفتوى تأثراً بالقاعدة الفقهية سواء فيما بين المذاهب أو داخل المذهب الواحد، وأيضا سواء تعلق الأمر بالقواعد التي بنيتها النص الشرعي أو المستنبطة منه، أو بالقواعد الفقهية التي استندت إلى الأصول العقلية.

1 - قاعدة الخراج بالضمان⁽¹⁾

هذه القاعدة هي نص حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم فعن عائشة رضي الله عنها، أن رجلا ابتاع غلاما فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم، ثم وجد به عيبا، فخاصمه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فردده عليه، فقال الرجل: يا رسول الله، قد استعمل غلامي. فقال: الخراج بالضمان⁽²⁾. ومعنى هذه القاعدة أن من يضمن شيئا لو تلف ينتفع به في مقابلة الضمان. مثلا لو رد المشتري حيوانا بخيار العيب وكان قد استعمله مدة لا تلزمه أجرته لأنه لو كان قد تلف في يده قبل الرد لكان من ماله أي أن خسارته كانت راجعة عليه كذلك⁽³⁾. وخلصته أن الشيء الذي مؤونته على إنسان، إذا تلف يكون تلفه عائدا عليه، يقال لذلك الشيء أنه في ضمانه. وبمقابلته هذا تكون منافعه خاصة به سواء انتفع بها لنفسه أو تناول غلتها⁽⁴⁾.

والخراج هو الغلة التي تحصل منه، كمنافع الشيء وأجرة الدابة. وهو الإتاوة⁽⁵⁾.

والضمان يراد به عند الفقهاء أحد معنيين⁽⁶⁾:

أنه بمعنى الكفالة، وتسمى أيضا الحماله والزعامة. وهي أن يلتزم الشخص بتحمل ما في ذمة غيره من حقوق الناس... فبمقتضى التزامه يكون مسؤولا عما في ذمة مضمونه...

أنه بمعنى الغرم كضمان المتلفات مثلا. وهذا هو المعنى الذي يهمننا

(1) ينظر كتاب «نظرية التعقيد في اختلاف الفقهاء» ص 371

(2) سنن أبي داود، كتاب البيوع.

(3) مجلة الأحكام العدلية، المادة 85

(4) الأتاسي شرح المجلة، نقلا عن القواعد الفقهية وأثرها في الفقه، م س، ص 383

(5) أنظر: الدعاس عزت عبيد، القواعد الفقهية مع الشرح الموجز، دار الترمذي، ط 3، 1989م، ص 95 ومختار الصحاح مادة خرج.

(6) قواعد الفقه الاسلامي من خلال كتاب الإشراف، م س، ص 226

هذه القاعدة رغم أنها منتزعة من النص الشرعي إلا أن الفقهاء اختلفوا فيها « من جهة أن النص الحديثي الذي هو بنيتها ورد بصيغة العموم، وقد يمكن أن يلتبس له ما يخصه، فيكون ذلك مثار اختلاف الفقهاء هل يحمل ذلك العموم على الخصوص أم لا؟ ومن الفروع التي اختلف فيها الفقهاء بسبب ذلك:

ضمان منافع الأعيان المغصوبة:

اختلف الفقهاء في منافع العين المغصوبة هل يضمنها الغاصب أم لا؟

فذهب أبو حنيفة إلى أنه لا يضمنها قال الدبوسي: «إنه لا ضمان على قاطع الطريق فيما أُلّفَ عندنا. وعند أبي عبد الله: يضمن»⁽¹⁾. وكذا ابن حنبل أنه يضمن، ونقل عن الإمام مالك الروايتان معاً، وقد قرر الإمام القرافي أن أسباب ضمان المتلفات عند المالكية ثلاثة: التفويت المباشر كقتل الحيوان، أو إحراق الثوب، والتسبب للإتلاف كإيقاد النار قريباً من زرع الغير، ووضع اليد سواء بالاعتداء، كالسرقة أو الغصب أو بغير اعتداء، كقبض العين المباعة، والمرهونة والمقتضية⁽²⁾. وقد اختلف فقهاء المذهب في ذلك اختلافاً كثيراً، ونقل عنهم فيه خمسة أقوال على جهة الإجمال.

وقد تمسك أبو حنيفة ومن تبعه ممن قال بعدم الضمان، بعموم قوله صلى الله عليه وسلم: «الخارج بالضمان» أما الذين قالوا بالضمان فقد خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم: «ليس لعرق حق». فسبب الخلاف إذاً كما هو واضح هو العموم والخصوص.

ضمان المبيع قبل القبض هل هو على البائع أم على المشتري؟

اختلف الفقهاء في المبيع إذا كان متعيناً وهلك قبل أن يقبضه المشتري، هل يكون ضمانه على البائع أم على المشتري؟

فذهب بعض الفقهاء كالمالكية إلى أن الضمان على المشتري عملاً بقاعدة: الخارج بالضمان، وذهب بعضهم كالأحناف والشافعي إلى أن الضمان على البائع باعتبار أن المبيع هلك بيده قال القاضي عبد الوهاب: «سائر المبيعات التي ليس القبض من شروط صحة بيعها كالعبيد والعروض،

(1) الدبوسي أبي زيد عبيد الله عمر ابن عيسى الحنفي، تأسيس النظر، تحقيق مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون للطباعة والنشر بيروت، بدون طبعة أو سنة الطبع، ص 116

(2) ينظر قواعد الفقه الاسلامي من خلال كتاب الإشراف، ص 229

وغيرهما مما يكال أو يوزن إذا كانت متعينة ومتميزة ليس فيها حق التوفية، فضماها على المشتري قبل القبض. وقال أبو حنيفة والشافعي: ضمناها على البائع حتى يقبضها، فدللنا قوله صلى الله عليه وسلم: «الخراج بالضمان» فجعل الخراج لمن يكون منه، وقد ثبت أن خراج المبيع قبل القبض يكون للمشتري، فيجب أن يكون ضمانه منه، لأنه مبيع متعين لا يتعين به حق توفية، خراجه للمشتري، فكان تلفه منه، أصله إذا قبض»⁽¹⁾

وسبب الخلاف أن الذين قالوا إن الضمان على المشتري تمسكوا بعموم الحديث الذي هو أصل القاعدة وبنيتها، والذين قالوا: إن الضمان على البائع اعتبروا أن هذه المسألة ليست من مشمولات الحديث وإن «الخراج بالضمان» يرتبط بحالات ما بعد القبض⁽²⁾

2 - قاعدة: العصيان ينافي الترخيص أم لا؟

هذه القاعد أوردها الونشريسي بصيغة استفهامية مشعرا بالاختلاف حولها إذ قال: «العصيان هل ينافي الترخيص، أم لا؟ وعليه تيمم العاصي بسفره وقصره وفطره وتناوله الميتة، ومسح المحرم العاصي بلبسه»⁽³⁾ وهذه القاعدة عبر عنها الشافعية وغيرهم بصيغة الجزم، فقالوا: الرخص لا تناط بالمعاصي.

«والمراد بالترخيص منح المكلف رخص الشرع وتخفيفاته وذلك بالنقصان من التكليف أو بإسقاطه، أو بإبداله... لأسباب يعتبرها الشرع ويعتد بها كالسفر والمرض... والمفروض أن يكون انتفاع المكلف برخص الشرع في حالة طاعته أما إذا كان عاصيا... فإن ذلك يتنافى مع ترخيص الشرع... وهذا معنى قاعدة «العصيان ينافي الترخيص» وهي مستنبطة من قوله تعالى: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) وهذه الآية فيها إجمال واشتراك جملي لأنها تحتل معنيين:

الأول: غير باغ ولا عاد: أي غير قاطع سبيل ولا مفارق جماعة ولا خارج في معصية...

الثاني: غير باغ ولا عاد: أي غير متجاوز حدود الضرورة ولا متعد الذي أبيح له...»⁽⁴⁾.

(1) نفسه، ص 227

(2) انظر: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، م س، ص 373

(3) الونشريسي أبي العباس أحمد بن يحيى التلمساني، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك مطبوع مع عدة الفروق في جمع ما في المذهب من اجموع والفروق، تحقيق أحمد فريدي المزيدي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2005م، ص328

(4) نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص385

ثم إن المالكية قد اختلفوا في الرخصة «أهي معونة فلا تتناول المعاصي، أم هي تخفيف فتتناوله، فإن كانت معونة من الله تعالى لمن وجد في حقه سبب الترخيص، فلا يجوز لمن كان عاصياً أن يترخص بها، لأن العاصي لا يعان، بل يجب أن يعاقب على المعصية بمنعه من الرخصة، إذ لا يستعان بنعم الله على معاصيه، وإنما يستعان بنعمه على شكره. فإن قيل: إن المنع من الرخصة، كالتييمم مثلاً، فيه تكثير بترك الصلاة. فإن العاصي متمكن من التوبة، فعليه أن يتوب ويترخص، فهي معصية يمكنه رفعها لو أراد فلا أثر لها، وقال بهذا القول ابن العربي رحمه الله تعالى وتشدد فيه. وإن كانت الرخص تخفيفاً، فإنها تتناول كل مسلم: العاصي وغيره، لأن التخفيف ورفع الحرج عام في الشريعة. وقال بهذا القرطبي، ورد على ابن العربي فقال: «قلت: الصحيح خلاف هذا، فإن إتلاف المرء نفسه في سفر المعصية أضر معصية مما هو فيه، قال تعالى: (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ). وهذا عام، ولعله يتوب في ثاني حال، فتمحو التوبة عنه ما كان»⁽¹⁾.

فالاشتراك اللغوي سبب من أسباب اختلاف الفقهاء كما هو معروف وقد انبنى عليه اختلاف الفقهاء في الآية المتقدمة مما جعلهم يختلفون في القاعدة المستنبطة منها حيث أقرها الحنابلة بناء على أن المراد بالبغي والعدوان في الآية: هو العصيان في السفر، ولم يقرها البعض كالأحناف انطلاقاً من المعنى الآخر. نقل عن الشافعية المذهب «معا»⁽²⁾. أما المالكية فقد قدمنا اختلافهم في المسألة.

3 - قاعدة: القياس جاري في الشرعيات⁽³⁾

هذه القاعدة مدراها حول جواز التعبد بالقياس في الأمور الشرعية، وقد اختلفوا في ذلك ومعناها أن الفروع يمكن الحكم عليها بنفس الأحكام المنصوصة في مثيلاتها، وهذا هو مذهب الجمهور قال صاحباً الإبهاج: «قال (يقصد الإمام البيضاوي) الرابع: القياس يجري في الشرعيات حتى الحدود والكفارات) هذه المسألة معقودة لبيان ما يجري فيه القياس وما لا يجري وفيها أبحاث: الأول أنه يجري في الشرعيات بمعنى أنه موجود فيها ويصح ذلك بوجوده في بعضها وتكون الألف واللام في قول المصنف الشرعيات للجنس دون العموم. قال الغزالي فكل حكم شرعي أمكن تعليقه بالقياس جار فيه، وليس المراد أنه يجوز إثبات جميع الشرعيات به، فإن ذلك ممتنع خلافاً لبعض الشاذين. لنا أن القياس لا يتحقق إلا بعد ثبوت الحكم في الأصل، فحكم الأصل إن كان بغير القياس صح المدعى،

(1) الزحيلي محمد مصطفى، القواعد وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر دمشق، ط1، 2006م، ج2، ص 886

(2) انظر كتاب نظرية التقعيد الفقهي، م س، ص 386

(3) انظر تفصيل ذلك في المرجع السابق الفصل الثاني.

وهو أنها لم تثبت كلها بالقياس، وإن كان بالقياس فالكلام فيه كالأول، ويلزم إما الدور أو التسلسل، وإن ثبت من الأحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة، والقياس فرع تعقل المعنى. قالوا الأحكام متماثلة لدخولها تحت الحكم الشرعي فيجب تساويها فيما جاز على بعضها من القياس قلنا قد يمتنع أو يجوز في بعض أفراد النوع أمر لأجل أمر اختص بذلك البعض ويكون المشترك بين جميع الأفراد بخلاف ذلك البعض في امتناع ذلك الأمر وجوازه⁽¹⁾. أما الظاهرية ومن تابعهم في نفي القياس فصياغة القاعدة عندهم أنه « لا قياس في الشرع »، قال الجبائي والكرخي... لا يجوز إثبات أصول العبادات بالقياس⁽²⁾.

وقد انبنى على اختلافهم هذا اختلاف في عدد لا يحصى من الفروع والجزئيات الفقهية، ومما اختلفوا فيه السعوط وهو إيصال اللبن إلى الجوف عن طريق صبه في الأنف، وكذلك في الوجور وهو إيصال اللبن إلى الجوف عن طريق صبه في الحلق من غير ثدي، فجمهور الفقهاء يقيسونه على الرضاع بالطريقة المعروفة أي من الثدي مباشرة ويثبتون به التحريم، أما الظاهرية فلا يقيسونه على الرضاع، ومن ثم فلا يثبتون به التحريم.

وسبب الاختلاف هو أن الجمهور قاسوا الوجور والسعوط على الرضاع من جهة إنبات اللحم وإنشاز العظم وحجتهم في ذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام: « لا رضاع إلا ما أنشز العظم وأنبت اللحم »⁽³⁾ فأروا أن كلا الفعلين اشتراكا في علة واحدة.

وأما الظاهرية فقد بسط حجتها ابن حزم (ت 456هـ) في قوله: « أما صفة الرضاع المحرم، فإنما هو: ما امتصه الراضع من ثدي المرضعة بفيه فقط. فأما من سقى لبن امرأة فشربه من إناء، أو حلب في فيه فبلعه؛ أو أطعمه بخبز، أو في طعام، أو صب في فمه، أو في أنفه، أو في أذنه، أو حقن به: فكل ذلك لا يحرم شيئا، ولو كان ذلك غذاءه دهره كله. برهان ذلك: قول الله عز وجل: « وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة »، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ». فلم يحرم الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وسلم في هذا المعنى نكاحا، إلا

(1) السبكي تقي الدين علي بن عبد الكافي والسبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دراسة وتحقيق أحمد جمال الزمزمي ونور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط 1، 2004م، ج 6، ص 2247-2248-2249

(2) نفسه، ص 2249

(3) رواه أبو داود في كتاب النكاح.

بالإرضاع والرضاعة والرضاع فقط - ولا يسمى إرضاعاً إلا ما وضعته المرأة المرضعة من ثديها في فم الرضيع - يقال أرضعته ترضعه إرضاعاً. ولا يسمى رضاعة، ولا إرضاعاً إلا أخذ المرضع، أو الرضيع بفيه الثدي وامتصاصه إياه - تقول: رضع يرضع رضاعاً ورضاعة. وأما كل ما عدا ذلك مما ذكرنا فلا يسمى شيء منه إرضاعاً، ولا رضاعة ولا رضاعاً، إنما هو حلب وطعام وسقاء، وشرب وأكل وبلع، وحقنة وسعوط وتقطير، ولم يحرم الله عز وجل بهذا شيئاً.

فإن قالوا: قسنا ذلك على الرضاع والإرضاع؟

قلنا: القياس كله باطل، ولو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل، وبالضرورة يدري كل ذي فهم أن الرضاع من شاة أشبه بالرضاع من امرأة، لأنهما جميعاً رضاع من الحقنة بالرضاع، ومن السعوط بالرضاع، وهم لا يحرمون بغير النساء - فلاح تناقضهم في قياسهم الفاسد، وشرعهم بذلك ما لم يأذن به الله عز وجل. قال أبو محمد: وقد اختلف الناس في هذا: فقال الليث بن سعد: لا يحرم السعوط بلبن المرأة ولا يحرم أن يسقى الصبي لبن المرأة في الدواء، لأنه ليس برضاع، إنما الرضاع ما مص من الثدي، هذا نص قول الليث، وهذا قولنا، وهو قول أبي سليمان، وأصحابنا⁽¹⁾.

هذا فيما يخص الاتفاق حول أصل القياس أما الذين اجتمع رأيهم على اعتبار القياس أصلاً من أصول الشريعة فقد اختلفوا في سبب العلة الموجبة للقياس كمثّل قاعدة «الحدود تثبت بالقياس» فالشافعية والحنابلة وعامة المالكية يعملونها باعتبار أن الحدود علتها معقولة المعنى، أما الأحناف فقد خالفوهم في جريان القياس في الحدود باعتبار أنها غير معقولة المعنى، ويبدو لي أن حقيقة الخلاف الحاصل إنما مرده إلى أن الأحناف نظروا إلى المسألة من جهة المقادير التي اشتملت عليها الحدود فمنعوا إجراء القياس عليها لأنها غير معقولة المعنى فمقدار ما يحصل به الردع والزجر لا يعلمه إلا الله، بينما الجمهور نظرهم إلى حقيقة العلة التي يتضمنها الفعل الموجب للحد.

أو هم اختلفوا في تحديد ماهية العلة الموجبة للقياس كاختلافهم حول قاعدة «ما قارب الشيء يعطى حكمه» فقد صاغها الونشريسي (ت914هـ) بأسلوب الاستفهام منبئاً عن الخلاف فيها: «ما قرب من الشيء هل يعطى حكمه؟»⁽²⁾ وسبب الاختلاف راجع إلى أن من أخذ بالقاعدة رأى القياس

(1) ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2003م، ج10، ص185-186

(2) إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، م س، ص330

جاريا عليها انطلاقا من أن الشئيين إذا تقاربا في المعنى والقصد كانت علتها واحدة، وبالتالي فحكمهما واحد بحكم القياس، أما من لم يقل بحجيتها فقد رأى أن العلة ليست واحد فما قارب الشيء هو على أصله لا يعطى حكم مقاربه. قال الونشريسي: «وعليه العفو عما قرب من محلل الاستجمار، وتقدم العقد على الإذن بالزمن اليسير، ولزوم طلاق المراهق وحده وقتله...وتقديم الزكاة قبل الحلول بيسير، والنية قبل محلها في الوضوء، والصلاة بيسير، وإفادته المبيع بالثنيا والعهدة والخيار بعد زمنهما بيسير...»⁽¹⁾.

4 - قاعدة: العزم على الشيء هل هو كمباشرة ذلك الشيء؟

هذه القاعدة أوردها الدبوسي (ت 430هـ) بقوله: «الأصل عند الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه: أن العزم على الشيء بمنزلة المباشرة لذلك الشيء، وليس العزم على الشيء بمنزلة المباشرة لذلك الشيء عندنا، وعلى هذا مسائل منها ما قال أصحابنا: إن الرجل إذا عزم أن يطلّق امرأته، لا يقع عليها شيء ما لم يُوقّع الطلاق. وعند الإمام مالك رضي الله عنه: يقع بنفس العزم. وعلى هذا قال أصحابنا: لو حلف ليفعلن كذا في المستقبل، لم يحنث ما دام يُرجى منه ذلك الفعل. وعند الإمام مالك رضي الله عنه: إذا عزم بقلبه أن لا يفعل ذلك الفعل، أو على أن يفعل ذلك الفعل، يحنث في يمينه. وقال سعيد بن المسيّب: إذا مضى شهرٌ ولم يفعل، حنث في يمينه»⁽²⁾.

قال الجلاب (ت 378هـ): «ومن اعتقد الطلاق بقلبه، ولم يلفظ بلسانه، ففيه عن مالك روايتان، إحداهما: أنه يلزمه الطلاق باعتقاده، كما يكون كافرا أو مؤمنا باعتقاده، والرواية الأخرى: أنه لا يكون مطلقا إلا بلفظه»⁽³⁾.

وحجة قول من قال بسريان العزم حديث: «إنما الأعمال بالنيات» فالحديث واضح في الدلالة على أنه إذا عزم المكلف على الطلاق بقلبه ونواه، فإنه يقع عليه بهذه النية فالحديث في عمومته يرتب الآثار على النية. ويستدل أيضا بالقياس كما أورد ابن الجلاب على من اعتقد الكفر بقلبه كفر وإن لم يتلفظ به قال تعالى: (يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم).

(1) نفسه، ص 331

(2) تأسيس النظر، م س، ص 102 و 103

(3) ابن الجلاب أبي القاسم عبيد الله بن الحسين بن الحسن البصري، التفرع في فقه الإمام مالك، دراسة وتحقيق حسين بن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1987م، ج 2، ص 78

أما من قال بعدم وقوع الطلاق بمجرد النية من غير تلفظ اللسان به وهو مذهب الجمهور: أبي حنيفة والشافعي، وأحمد، والثوري، وإسحاق، وابن حزم وحجتهم:

حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله تجاوز عن أمي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم». قال قتادة: «إذا طلق في نفسه فليس بشيء»⁽¹⁾.

أن الطلاق تصرف يزيل الملك، فلم يحصل بالنية كالبيع والهبة.

أن إيقاع الطلاق بالنية لا يثبت إلا بأصل، أو بالقياس على ما ثبت بأصل، وليس ههنا أصل، ولا قياس على ما ثبت بأصل، فلم يثبت.⁽²⁾

خاتمة:

لقد حاولنا ملامسة موضوع مهم أصبح يطرح نفسه بإلحاح في عصرنا الحالي، خاصة ما تعرفه الساحة الإسلامية من انفجار مهول للفتاوى بعد انتشار وسائل الإعلام المرئية والمسموعة واتساع رقعة الأنترنت وظهور شبكات التواصل الاجتماعي. فالتعامل الصحيح مع القواعد الفقهية واستثمارها في الفتوى هو من أنجح الوسائل في توجيه الخلاف الفقهي الذي ما فتئ يزداد بازدياد الحوادث والنوازل الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والفكرية في عصرنا الموار، واستيعاب مستجدات العصر بفضل تطور التفكير التقييدي كما عبر عن ذلك أحد كبار القانونيين وهو السنهوري حين طالب بصياغة نظريات ومبادئ من خلال تراثنا الفقهي قد تفوق في شموليتها ومسايرتها للتطور أعظم النظريات الفقهية التي يفخر بها اليوم الغرب الحديث.

وقد سلك الفقهاء في القواعد الفقهية مسلكين اثنين أولها مسلك استنباط الأحكام الكلية من أصولها الشرعية وبذلك تكون القاعدة الفقهية حكم كلي مستند إلى دليل شرعي انطبق على جزئياته إما على سبيل الأغلبية أو الاطراد.

أما المسلك الثاني فهو مسلك التقنين كما سماه الدكتور الروكي وهو العمد إلى جملة من الفروع تجمعها وحدة الموضوع ونظمها في كلام موجز جامع.

(1) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره، والسكران والمجنون وأمرهما، والغلط والنسيان في الطلاق والشرك وغيره.

(2) انظر كتاب «أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها» ص 373-374-375-376.

القواعد الفقهية تظل سببا من أسباب الاختلاف الفقهي من جهة أن القاعدة إذا وقع الخلاف في تعييدها أو في طريقة صياغتها، انبنى على ذلك اختلاف في فروعها، لذلك وجب النظر إلى النفس المقاصدي الذي تحمله هذه القواعد في طياتها – خاصة منها القواعد الكبرى - والعمل على ربطها بمقاصد الشريعة عبر معرفة الرابط بين الفروع الفقهية وتحقيق العلل المشتركة فيما بينها حتى يبرز المقصد العام لهذا القاعدة وأختم بكلام للدكتور الندوي في كتابه القواعد الفقهية إذ يقول: «إذا تأملنا في كثير من القواعد الفقهية، وجدناها مبنية على رفع الحرج، وهي تلمح إلى أن الأحكام الشرعية العملية بوجه عام قد روعي فيها جانب السعة والتخفيف عن العباد».

لائحة المراجع والمصادر:

- ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، ط1، دار عالم الفوائد.
- ابن الجلاب أبي القاسم عبيد الله بن الحسين بن الحسن البصري، التفرع في فقه الإمام مالك، دراسة وتحقيق حسين بن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1987م.
- ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي بن علي، هدي الساري مقدمة فتح الباري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، المكتبة السلفية.
- ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2003م.
- ابن فارس بن زكريا أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.
- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق وتعليق عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، ط3، 1997م.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- الباحسين يعقوب بن عبد الوهاب، القواعد الفقهية، الناشر مكتبة الرشد الرياض، ط1، 1998م.

البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، أبو عبد الله، الجامع الصحيح، الناشر دار ابن كثير - دمشق / بيروت، ط1، 2002م.

البورنو محمد صدقي بن أحمد، موسوعة القواعد الفقهية جمع وترتيب، مؤسسة الرسالة، ط1، 1997.

الدبوسي أبي زيد عبيد الله عمر ابن عيسى الحنفي، تأسيس النظر، تحقيق مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون للطباعة والنشر بيروت، بدون طبعة وسنة الطبع.

الدعاس عزت عبيد، القواعد الفقهية مع الشرح الموجز، دار الترمذي، ط3، 1989م.

الرازي محمد بن أبي بكر عبد القادر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، 1987م.

الروكي محمد، قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب البغدادي، دار القلم، ط1، 1998.

الروكي محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، دار الصفاء ودار ابن حزم، ط1/2000م.

رياض محمد، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، الطبعة الأولى، 1996.

الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، تاج العروس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، طبعة الكويت، ط2.

الزحيلي محمد مصطفى، القواعد وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر دمشق، ط1، 2006م.

الزمخشري جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة بيروت، 1979م، بدون رقم الطبعة.

زنجاني محمود بن أحمد، تخریج الفروع على الأصول، الناشر جامعة مشق كلية الشريعة، سنة 1962.

السبكي تقي الدين علي بن عبد الكافي والسبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي، الإيهاج في شرح

المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دراسة وتحقيق أحمد جمال الزمزمي ونور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 2004م.

السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، الأشباه والنظائر، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة1، 1991م.

السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، ط1، 1983م.

رسالة القضاء لسيدنا عمر ابن الخطاب، توثيق وتحقيق ودراسة أحمد سحنون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب، 1992م.

الشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2004م.

الشوكاني محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق أبو حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ط1، 2000م.

الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 2006م.

العلي محمد، المستوعب لتاريخ الخلاف العالي ومناهجه عند المالكية، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، ط1.

علي جمعة محمد، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دار السلام، ط4، 2012.

الفيروزبادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت.

القرافي شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي، أنوار البروق في أنواء الفروق، دراسة وتحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام، ط1، 2001.

القرضاوي يوسف، القواعد الحاكمة لفقه المعاملات، بحث مقدم للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في دورته التاسعة عشرة سنة2008م، نشر دار الشروق، القاهرة.

اللقاني إبراهيم، منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، تقديم وتحقيق عبد الله الهلالي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية بدون رقم الطبعة 1423هـ/2002م.

مجلة الأحكام العدلية، شرح سليم رستم، بيروت المطبعة الأدبية، ط3، 1923 م.

مشعل محمود إسماعيل محمد، أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها ومدى تطبيقها في الفروع المعاصرة، دار السلام، ط2، 2009.

الندوي علي أحمد، القواعد الفقهية مفهومها، نشأتها، دراسة مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبيقاتها. دار القلم.

الونشريسي أبي العباس أحمد بن يحيى التلمساني، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك مطبوع مع عدة الفروق في جمع ما في المذهب من اجموع والفروق، تحقيق أحمد فريدي المزيدي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2005م.

اليوبي لحسن، الفتوى الفقهية في أهم القضايا من عهد السعديين إلى ما قبل الحماية دراسة وتحليل، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب، ط1، 1989.

الاجتهاد الفقهي المعاصر وتطبيقاته في نوازل المعاملات المالية للمسلمين في المجتمعات الغربية - شراء السكن عن طريق القروض البنكية أنموذجا

The Practices of Contemporary Jurisprudence in Financial Transactions for Muslims in Western Societies: Financing a Property Through Bank Loans as a Case Study

ذ. إبراهيم والعيز

باحث في الفقه الإسلامي - الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة الشرق - المغرب



ملخص:

الفقه الإسلامي المعاصر له دور كبير في ضبط المعاملات المالية للمسلمين في المجتمعات الغربية، ويرجع الفضل في ذلك إلى استحضار الفقهاء المجتهدين واقع الإنسان المسلم في الغرب ومعطيات ذلك الواقع وخصائصه ومؤسسته، وكذا إلى بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي المناسب من مصادره الشرعية، وتنزيل ما تم استنباطه على قضايا الواقع تنزيلا صحيحا يساعد على ربط حياة المسلمين في المجتمع الغربي بأحكام الفقه الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: الفقه - الاجتهاد الفقهي المعاصر - النوازل.

Abstract:

Contemporary jurisprudence has a major role in taking hold on the financial transactions of Muslims in western societies due to scholars' awareness of the reality, specificities and institutions therein. Moreover, they make a great endeavour to deduce the suitable legitimate act from its religious sources, and accurately putting it into practice to help link Muslims' life to Islamic jurisprudence in western society.

Key words: Jurisprudence, Contemporary jurisprudence, financial transactions, western societies, legitimate act.

مقدمة:

إن من أهم المشكلات التي يواجهها المسلمون في المجتمعات الغربية⁽¹⁾ الحاجة إلى القروض لشراء المساكن، والمتوفر من هذه القروض -كما هو معلوم- هو القروض الربوية التي توفرها البنوك في تلك البلاد التي يسير نظامها في التمويل على أسس من القوانين الوضعية غير المطابقة لأحكام الشريعة الإسلامية، مما يجعل المسلمين في تلك البلاد «يجدون حرجا شديدا في ممارسة حياتهم الاقتصادية، إذ هم يجدون أنفسهم بين مقتضيات تدفعهم إلى الاندراج في حركة التمويل لتطوير حياتهم، وبين قوانين لا تنسجم في جوانب كبيرة منها مع معتقداتهم المتعلقة بالتمويل وما يندرج تحتها من أحكام في هذا الشأن»⁽²⁾.

ومن هنا جاءت أهمية هذه الورقة التي بحثت موضوع الاجتهاد الفقهي المعاصر وتطبيقاته في المعاملات المالية للمسلمين في المجتمعات الغربية- شراء السكن عن طريق القروض البنكية أنموذجا، والهدف منها هو الإجابة على إشكال مركزي صيغته كما يلي: هل تسوغ الضرورة أو الحاجة الخاصة أو العامة للمسلمين الاقتراض من المؤسسات البنكية في الدول الغربية لشراء السكن؟ وقد تفرع عن هذا الإشكال سؤالان اثنان تسهم الإجابة عنهما في تحقيق الغرض من هذه الورقة البحثية، وهما:

* كيف يواكب الاجتهاد الفقهي المعاصر نوازل المسلمين في المجتمعات الغربية؟

* إلى أي حد استطاعت الفتاوى الصادرة في الموضوع عن الهيئات والأفراد التوفيق بين مقاصد الشريعة الإسلامية وواقع المسلمين في تلك المجتمعات؟

(1)- أقصد بالمجتمعات الغربية بلاد غير المسلمين التي يشكل المسلمون فيها أقلية سكانية، سواء كانوا من السكان الأصليين أو من السكان المهاجرين.

(2)- لجنة التأليف بالمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. منشورات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث - دابن - إيرلندا. العدد/ 14-15. يوليو 2009م- رجب 1430 هـ ص/ 9-10.

وجواباً على هذه الإشكالية وعلى السؤالين المتفرعين عنها قمت بصياغة هذا البحث في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، وذلك كما يلي:

* مقدمة: وعرفت فيها بموضوع البحث، وبينت أهميته وأسئلته الإشكالية.

المبحث الأول: تحديد مصطلحات البحث، وهي: الفقه، والاجتهاد، والاجتهاد الفقهي، والاجتهاد الفقهي المعاصر، والنوازل.

المبحث الثاني: الاجتهاد الفقهي المعاصر وأثره في نوازل المعاملات المالية للمسلمين في المجتمعات الغربية.

المبحث الثالث: أدلة المفتين بجواز شراء السكن عن طريق القروض البنكية للمسلمين في المجتمعات الغربية.

* خاتمة: وتتضمن ملخص البحث ونتائجه.

المبحث الأول: تحديد مصطلحات البحث

وقبل الحديث عن الاجتهاد الفقهي المعاصر وعن دوره في تيسير المعاملات المالية للمسلمين في المجتمعات الغربية-شراء السكن عن طريق البنوك أنموذجاً، يفرض علي المنهج أن أقوم بتحديد دلالة مصطلحات البحث، وهي: الفقه، والاجتهاد، والاجتهاد الفقهي، والاجتهاد الفقهي المعاصر، والنوازل، وذلك كما يلي:

المطلب الأول: مفهوم الفقه

1- الفقه لغة: إدراك الشيء وفهمه والعلم به⁽¹⁾. قال الله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾. (هود/ 91)، وهذه الدلالة اللغوية للفقه والتي تعود إلى معنى الإدراك والعلم والفهم نجدها حاضرة بقوة في دلالاته الاصطلاحية كما يدل على ذلك مفهومه في الاصطلاح.

(1)- ابن فارس أحمد بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون. دار الفكر. طبعة 1399هـ/ 1979م. ج/ 4. ص/ 442.

2- الفقه اصطلاحاً: نقرر أن الفقه في بداياته كان يطلق على كل ما فهم⁽¹⁾ من الكتاب والسنة، دون فرق بين ما تعلق بالعقيدة أو العبادات أو المعاملات أو الأخلاق، ثم نقل مع مرور الوقت إلى علم الفروع بغلبة الاستعمال، فعرفوه بقولهم: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية»⁽²⁾.

والمقصود بالعلم هنا مطلق الإدراك الذي يتناول اليقين والظن، «لأن الأحكام العملية قد تثبت بدليل قطعي يقيني، كما تثبت غالباً بدليل ظني»⁽³⁾، والأحكام هي كل ما يصدره الشارع للناس من أوامر وإرشادات تنظم علاقات بعضهم ببعض وتحدد نتائج تصرفاتهم، ووصفها بالشرعية معناه الاستفادة من أمر الشارع صراحة أو دلالة، وتقييدها بالعملية لإخراج المسائل الاعتقادية من أصول وفروع الإيمان، وأما المكتسبة فمعناها المستنبطة بالنظر والاجتهاد، والأدلة التفصيلية تعني الأحكام التي «تعلم مشروعيتها بطريق النص الصريح في القرآن، أو بيان الرسول صلى الله عليه وسلم وسنته، أو بطريق إجماع علماء المسلمين، أو باستنباط الفقهاء المجتهدين سابقاً ولاحقاً من دلائل نصوص القرآن، والسنة النبوية، وقواعد الشريعة ومقاصدها»⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: مفهوم الاجتهاد الفقهي المعاصر.

1- مفهوم الاجتهاد.

أ- الاجتهاد لغة: بذل الطاقة وتحمل المشقة في فعل من الأفعال⁽⁵⁾، والجهد -بالفتح والضم- الطاقة، وقيل بالفتح الطاقة وبالضم الوسع⁽⁶⁾، وهذا يكون الاجتهاد في اللغة «بذل الجهد واستفراغ

(1)- الأمدى علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق عبد الرزاق عفيفي. دار الصميعي-الرياض. ط/ 1. 1423هـ/ 2003م. ج/ 1. ص/ 19.

(2)- الزركشي بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه. تحقيق عبد القادر عبد الله العاني. دار الصفوة-القاهرة. ط/ 2. 1413هـ/ 1992م. ج/ 1. ص/ 21.

(3)- الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلتها. دار الفكر. ط/ 34. 1435هـ/ 2014م. ج/ 1. ص/ 16.

(4)- الزرقا مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام. دار القلم-دمشق. ط/ 2. 1425هـ/ 2004م. ج/ 1. ص/ 66.

(5)- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن. تحقيق محمد سيد كيلاني. دار المعرفة-لبنان. دون الطبعة والتاريخ. ص/ 101.

(6)- الفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط. تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي. مؤسسة الرسالة-بيروت. ط/ 8. 1426هـ/ 2005م. ص/ 275.

الوسع في تحقيق أمر من الأمور الشاقة، سواء أكان في الأمور الحسية كالمشي والعمل، أم في الأمور المعنوية، كاستخراج حكم، أو نظرية عقلية، أو شرعية، أو لغوية⁽¹⁾.

ب- الاجتهاد اصطلاحاً: ترد لفظة الاجتهاد كثيراً في الدراسات الشرعية؛ الأصولية والفقهية والمقاصدية وغيرها، لكن ورودها في كتب الأصول ملحوظ بقوة، وسبب ذلك طبيعة علم الأصول ووظيفته، إذ هو موضوع لاستنباط الأحكام والاجتهاد في المسائل والحوادث واستخراج أحكامها وحلولها الشرعية الإسلامية⁽²⁾، ويتبين من التعريفات التي وضعها علماء الأصول للاجتهاد في الاصطلاح أن لهم اتجاهين في ذلك: الاتجاه الأول راعى فقط البعد الاستنباطي في التعريف، بينما راعى فيه الاتجاه الثاني البعد التنزيلي إلى جانب البعد الاستنباطي، فجاءت تعريفات الاجتهاد كما يلي:

* يراد بالاجتهاد في بعده الاستنباطي: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط»⁽³⁾.

* أما الاجتهاد بمعناه الاستنباطي التنزيلي فيعتبر الإمام الشاطبي من أبرز من نبه إليه، وذلك لما تحدث عن الاجتهاد الذي لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، ومعناه «أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله»⁽⁴⁾.

2- مفهوم الاجتهاد الفقهي:

بناء على ما قدمناه في تعريف الاجتهاد يمكن لنا تعريف الاجتهاد الفقهي بالاعتبارين معا بالصيغة التالية: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط مع تعيين محله عند التنزيل».

3- مفهوم الاجتهاد الفقهي المعاصر:

يقصد بالاجتهاد الفقهي المعاصر في هذا السياق: «استحضار المجتهد الفردي أو المؤسسة الاجتهادية الجماعية المتخصصة العصر الحاضر ومعطياته ووقائعه وحوادثه وخصائصه واتجاهاته

(1)- شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه. دار البشائر الإسلامية، ودار الصابوني- بيروت. ط/ 1. 1418هـ/ 1998م. ص/ 11.

(2)- الخادمي نور الدين مختار، أبحاث في مقاصد الشريعة. مؤسسة المعارف-بيروت. ط/ 1. 1429هـ/ 2008م. ص/ 52.

(3)- القرضاوي يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. دار القلم-الكويت. ط/ 2. 1410هـ/ 1989م. ص/ 11.

(4)- الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق الشيخ عبد الله دراز. دار الكتب العلمية-بيروت. ط/ 1. 1425هـ/ 2004م. ص/ 774-775.

ومؤسساته ومنظّماته وآلياته في الاستنباط والاجتهاد لاستصدار الأحكام والحلول والبدائل الشرعية لمستجدات العصر ومستحدثاته»⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مراعاة الواقع أمر استحضره أغلب العلماء المجتهدين في تاريخهم الاجتهادي، حيث إنهم عاصروا عصرهم وعاشوا مشاكله ومستجداته ونوازلها، وكانوا يستحضرون متغيراته في الاستنباط والتنزيل، وذلك دليل على تفاعل عقل الفقيه المجتهد مع واقعه، مما يدفعه إلى تغيير رأيه بناء على أدلة جديدة تظهر له والتي لم تكن قد ظهرت له من قبل، من فقه النصوص، أو فقه المقاصد، أو فقه الواقع، وهذا ما جعل الإمام الشافعي رحمه الله يغير كثيرا من آرائه وأقواله، حتى بات معروفا في مذهبه، «قال الشافعي في القديم، وقال الشافعي في الجديد»، وذلك أنه لما دون مذهبه الجديد بعدما استقر في مصر رأى ما لم يكن قد رأى، وسمع ما لم يكن قد سمع من قبل، مع نضج السن والتجربة وتغير الاجتهاد، وكلها عوامل تعطي العالم سعة في تغيير رأيه إذا تغير اجتهاده، على ألا يكون ذلك من أجل دنيا يريدّها، أو بشر يريد إرضاءهم، على حساب رضا الله تبارك وتعالى، فيبيع دينه بدنياه، أو بدنياه غيره، وهذا أخسر الناس⁽²⁾، والكل يعلم أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال في رسالته لأبي موسى الأشعري: «ولا يمنعك قضاء قضيت بالأمس فراجعت فيه عقلك وهديت لرشدك أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التماذي في الباطل»⁽³⁾.

المطلب الثالث: مفهوم النوازل.

1-- النوازل لغة: النازلة اسم فاعل من نزل به ينزل، وهي: الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالقوم⁽⁴⁾. قال ابن فارس: «النون والزاي واللام كلمة صحيحة تدل على هبوط شيء ووقوعه»⁽⁵⁾.

(1)- أبحاث في مقاصد الشريعة، م س، ص/ 56-57، بتصرف.

(2)- وفي هذا المعنى روت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أن الرسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من التمس رضا الله بسخط الناس رضي الله عنه، وأرضى الناس عنه، ومن التمس رضا الناس بسخط الله، سخط الله عليه، وأسخط عليه الناس». الألباني محمد ناصر الدين، التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان. كتاب البر والإحسان-باب الصدق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. رقم: 276. دار باوزير - جدة. ط/ 1. 1424هـ/ 2003م. ج/ 1. ص/ 329.

(3)- الحجوي محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. المكتبة العصرية-بيروت. ط/ 1. 1427هـ/ 2006م. ج/ 1. ص/ 198.

(4)- ابن منظور، لسان العرب. دار صادر-بيروت. دون الطبعة والتاريخ. ج/ 11. ص/ 659.

(5)- معجم مقاييس اللغة، م س، ج/ 5. ص/ 417.

وتجتمع على نوازل. نلاحظ من خلال هذا أن النازلة تعود إلى النزول بمعنى الحلول والهبوط؛ لأنها مسألة لم يرد فيها نص تنزل إما بالفرد وإما بالمجتمع.

2-- النوازل اصطلاحاً: يظهر من خلال البحث أن بعض الباحثين المعاصرين الذين كتبوا في موضوع الفتاوى والنوازل الفقهية مالوا إلى عدم التفريق بينهما⁽¹⁾ تماشياً مع المنهج العام لدى الفقهاء المتقدمين الذين لم ترد عنهم تعريفات للنوازل، لأن معناها كان معلوما لديهم إلى الحد الذي لا يستدعي تعريفها، وفي مقابل هذا وجدنا بعض الباحثين الآخرين ممن كتبوا كتابات قيمة في موضوعات تتصل بالفتاوى والنوازل، اجتهدوا فصاغوا تعريفاً للنوازل تميزاً لها عن الفتاوى⁽²⁾، وأختار منها التعريف الذي عرف النوازل بـ: «الوقائع الحقيقية المستجدة التي لا يعلم لها حكم في الشرع، أو نظير في الاجتهاد»⁽³⁾، وبهذا يتضح أن النازلة تختلف عن الفتوى من وجهين: الأول وهو اتساع مجال الفتوى حتى إنها تستوعب المسائل الواقعة وغير الواقعة، والثاني وهو جريان الفتوى في المسائل المتكررة والجديدة على حد سواء⁽⁴⁾.

وقبل الانتقال إلى المبحث التالي أشير إلى أن العلاقة التي تربط النوازل بالاجتهاد الفقهي هي علاقة يمكن إدراكها من خلال تعريف النازلة الذي يلمح فيه معنى الشدة والإعصال، لكون النازلة واقعة جديدة تنزل بأحد الناس أو مجموعهم ولم يرد نص في شأنها، فيتطلب الأمر من الفقيه أو المفتي أن يبذل جهده ويستفرغ طاقته ووسعه ليحيط بالنازلة.

ولعل الأسئلة التي كانت ترد على الفقهاء المعاصرين من قبل المسلمين الذين يعيشون في المجتمعات الغربية والمتعلقة بموضوع حكم تملك السكن عن طريق القروض البنكية، تعتبر نوازل

(1)- الجدي عمر، مباحث في المذهب المالكي في المغرب، مطبعة المعارف الجديدة-الرباط. ط/ 1. 1993م. ص/ 125، وما بعدها.

(2)- الفتوى هي «إبانة وتبيين وإخبار عن حكم الشرع في نازلة أو حادثة عن دليل لمن سأل عنه». سانو قطب مصطفى، صناعة الفتوى المعاصرة قراءة هادئة في أدواتها، وأدائها، وضوابطها، وتنظيمها في ضوء الواقع المعاصر. ط/ 1. 1424هـ/ 2013م. دون ذكر مكان الطبع. ص/ 23.

(3)- الريسوني قطب، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة معالم وضوابط وتصحيحات. دار ابن حزم-بيروت. ط/ 1. 1435هـ/ 2014م. ص/ 43.

(4)- م ن، ص/ 44.

مالية جديدة حفزت الفقهاء والباحثين المعاصرين إلى أن يحركوا آلية الاجتهاد بضوابطها وآدابها ليجيبوا عنها باستحضار واقع الإنسان المسلم في تلك البلاد. فماذا عن ذلك؟

المبحث الثاني: الاجتهاد الفقهي المعاصر وأثره في نوازل المعاملات المالية للمسلمين في المجتمعات الغربية

لقد تلقى علماء المسلمين في بداية القرن الخامس عشر الهجري «أواخر القرن العشرين الميلادي»، أسئلة من قبل الجالية الإسلامية في بلاد الغرب، يتمحور موضوعها حول حكم شراء السكن عن طريق القروض البنكية التقليدية المنتشرة في بلاد غير المسلمين التي يعيش فيها عدد غير قليل من الأقليات المسلمة.

وقد عقدت من أجل الجواب على هذا السؤال لإيجاد حل شرعي مناسب للمسلمين في تلك البلاد -فيما يتعلق بتملك السكن عن طريق القروض البنكية التقليدية- ندوات ومحاضرات ولقاءات في المجمع الفقهي وهيئات الإفتاء في الدول الإسلامية والغربية، وتباينت آراء الفقهاء حول هذه النازلة، بين المانعين تمسكا بالإجماع على حرمة التعامل بالربا، والمجوزين لذلك بضوابط دقيقة وفي حدود ضيقة معتمدين على مبدأ التيسير ورفع الضيق والحرص الذي يعد مقصدا من مقاصد الإسلام العامة، ومستحضرين في ذات الوقت القواعد الشرعية التي تنص على جواز فعل المحظور عند الضرورة، مراعاة للواقع الذي يفرض على مسلمي بلاد الغرب ذلك، مقدمين للنظر الاجتهادي المعاصر الذي يعتمد الواقع ويستحضر المآلات ويأخذها بعين الاعتبار عند الاستنباط والتنزيل.

ومن الفتاوى الفردية والجماعية التي تأسست على الاجتهاد الفقهي، ومالت إلى التيسير في هذه المعاملة، واستحضرت في رأيها واجتهادها الواقع المعاصر وظروفه ومتغيراته المؤثرة في الفتاوى الفقهية، وجوزت للمسلمين في المجتمعات الغربية هذا النوع من المعاملة بضوابط واضحة وفي حدود ضيقة، أذكر:

المطلب الأول: الفتاوى الجماعية.

لقد صدرت عن مجموعة من الهيئات جملة من فتاوى التيسير على المسلمين في بلاد المهجر، والتي تتمثل في القول بجواز امتلاك المسكن عن طريق القروض البنكية التقليدية، ومن بينها:

1-- فتوى اللجنة العامة للإفتاء بالكويت، وقد صدرت بتاريخ: 15 شوال 1405 هـ الموافق لـ: 02

يوليو 1985م، وجاء في قرارها جواباً عن سؤال وجهه إليها أحد الأساتذة العاملين بأمريكا، يقول فيه: «ما الحكم الشرعي في شراء بيت في أمريكا بقرض من البنك يجر فائدة؟»، مقدماً ملحوظتين مقترنتين بسؤاله، وهما:

* إن عامة البيوت المستأجرة قد اشترت بقرض من البنك.

* إذا كان المستأجر ذا أسرة صغيرة يسعه أن يستأجر شقة اليوم، فإنه لا يسعه أن يجد ذلك لو كان ذا أسرة كبيرة، وهو يضطر لشراء البيت آنذاك بأن يقترض من البنك وإلا فقد يلقي بأسرته في أحضان الشارع».

وأجابت اللجنة: «إن الظروف والملازمات المحيطة بهذه القضية بالنسبة للمسلمين المتواجدين في تلك البلاد، وفي غيبة البدائل المشروعة من قبل مؤسسة مالية تتبع بالأقساط، تجعل هناك شبه ضرورة، وهو ما يسميه الفقهاء (الحاجة العامة التي تنزل منزل الضرورة)، ولذلك ترى اللجنة بأنه يجوز الإقدام على شراء البيت في أمريكا بقرض من البنك يجر فائدة في هذه الظروف بسبب الحاجة العامة المنزلة منزلة الضرورة، وذلك إلى أن تتحقق البدائل المشروعة، ويجب السعي الحثيث لنجاح المشاريع المطروحة للبدائل المشروعة، والله أعلم»⁽¹⁾.

2-- فتوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، والتي صدرت عنه في دورته العادية في مدينة (دابلن) بجمهورية إيرلندا في رجب 1420هـ/ أكتوبر 1999م، وبعد نظر المجلس في القضية التي عمت بها البلوى في أوروبا وفي بلاد الغرب كلها، وهي قضية المنازل التي تشتري بقروض ربوية بواسطة البنوك التقليدية ومناقشة القضية مناقشة مستفيضة، انتهى بعدها بأغلبية أعضائه إلى «أن المجلس في ضوء الأدلة والقواعد والاعتبارات الشرعية، لا يرى بأساً من اللجوء إلى هذه الوسيلة، وهي القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكنه هو وأسرته، بشرط ألا يكون لديه بيت آخر يغنيه، وأن يكون هو مسكنه الأساسي، وألا يكون عنده من فائض المال ما يمكنه من شرائه بغير هذه الوسيلة، وقد اعتمد المجلس في فتواه على مرتكزات أساسية، منها؛ قاعدة الضرورات تبيح المحظورات»⁽²⁾.

3-- بيان رابطة علماء الشريعة في أمريكا الشمالية، والذي صدر عن المؤتمر المنعقد في الفترة

(1)- القرضاوي يوسف، شراء بيوت السكنى في الغرب عن طريق البنوك. مجلة دراسات اقتصادية إسلامية. منشورات المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب-جدة. العدد/ 1. رجب 1421هـ/ 2000م. المجلد/ 8. ص/ 19-20.

(2)- القرضاوي يوسف، في فقه الأقليات المسلمة. دار الشروق-القاهرة. ط/ 1. 1422هـ/ 2001م. ص/ 174-176.

ما بين 10-13 شعبان 1420هـ/ 19-22 نونبر 1999م، وجاء فيه: «استعرض المشاركون في المؤتمر المشكلة التي يعاني منها المقيمون في أمريكا للحصول على بيت للسكن في ضوء التطبيقات المتبعة، وهي الاستئجار أو التملك عن طريق القروض، وانتهوا إلى أن المسكن هو إحدى الحاجات الضرورية التي لا بد من توفيرها سواء أكان ذلك بالاستئجار أم التملك، وأن استئجار المسكن للمسلم المقيم في أمريكا لا يخلو من عقبات كبيرة، منها ما يتعلق بحجم الأسرة أو اختيار الموقع المناسب للسكن أو تحكم أرباب البيوت بالمستأجرين، وأن الطريقة المتاحة حالياً لتملك السكن عن طريق التسهيلات البنكية بسداد الثمن إلى البائع وتقسيمه على المشتري هو في الأصل من الربا، ولا يجوز للمسلم الإقدام عليه إذا وجد بديلاً شرعياً يسد حاجته كالتعاقد مع شركة تقدم تمويلاً على أساس بيع الأجل⁽¹⁾ أو المراجعة⁽²⁾»⁽³⁾، ثم نص البيان بعد ذلك على أنه «إذا لم يوجد أحد البدائل المشروعة وأراد المسلم أن يمتلك بيتاً بطريق التسهيلات البنكية، فقد ذهب أكثر المشاركين إلى جواز التملك للمسلم عن طريق التسهيلات البنكية للحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، أي لا بد أن يتوافر هذان السببان؛ أن يكون المسلم خارج دار الإسلام، وأن تتحقق فيه الحاجة لعامة المقيمين في خارج البلاد الإسلامية، لدفع المفسدات الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والدينية وتحقيق المصالح التي يقتضيها المحافظة على الدين والشخصية الإسلامية، على أن يقتصر على بيت للسكن الذي يحتاج إليه، وليس للتجارة أو الاستثمار»⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: الفتاوى الفردية.

وإلى جانب هذه الفتاوى الصادرة عن مجموعة من الهيئات في هذا الموضوع، نجد فتاوى فردية أخرى مماثلة لها صدرت عن مجموعة من الفقهاء المشهود لهم بالنزاهة وبالتفوق العلمي في العلوم الإسلامية وبالقدرة على الاجتهاد في القضايا المعاصرة بالاستنباط والتنزيل والترجيح، ومن بينها:

(1)- بيع الأجل: وصورته: «أن يبيع رجل بضاعة أو سلعة من السلع بثمن مؤجل أو بأقساط معلومة، ويزيد في قيمة البضاعة: مقابل الأجل». الخثالان سعد بن تركي، فقه المعاملات المالية المعاصرة. دار الصميعي - الرياض. ط/ 2. 1433هـ/ 2012م. ص/ 104.

(2)- المراجعة: هي «أن يبيع السلعة بالثمن الذي اشتراها به وزيادة ربح معلوم يتفقان عليه». الزرقاني عبد الباقي، شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل. تحقيق عبد السلام محمد أمين. دار الكتب العلمية-بيروت. ط/ 1. 1422هـ/ 2002م. ج/ 5. ص/ 307.

(3)- في فقه الأقليات المسلمة، م س، ص/ 183-184. بتصرف.

(4)- م ن، ص/ 184-185.

1-- فتوى الشيخ مصطفى الزرقا التي صدرت عنه في: 04 جمادى الثانية 1418هـ الموافق لـ: 05 أكتوبر 1997م، ونصها: «قد كثّر السؤال والاستفتاء من المسلمين المقيمين في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا عن حكم الاقتراض هناك من البنوك بفائدة ربوية لأجل شراء بيت للسكنى، ثم وفاء مبلغ القرض وفوائده مقسطا لمدة طويلة، كعشرين سنة أو خمس وعشرين سنة؟ على أن يملك البيت بعد وفاء القرض، وبذلك يحلون مشكلة السكن بكلفة أقل مما لو أرادوا أن يستأجروا استئجارا.. فالإنسان هناك لأجل سكناه إما أن يشتري بيتا بثمن من عنده، وهذا نادر لغلاء البيوت، وإما أن يستأجر، وأجور البيوت باهظة، وإما أن يقترض من البنك بفائدة ربوية ثمن البيت، ويقسط الوفاء على مدة طويلة -كما ذكرنا- يملك البيت في نهايتها بعد الوفاء.. والمعتاد في هذه الحالة أن قسط وفاء القرض وفائده للبنك يكون أقل من بدل الإيجار لو استأجر، مع ذلك يملكه البيت في النهاية.. وبعد التأمل ومراجعة النصوص، وجدت أن مذهب الإمام أبي حنيفة وصاحبه الإمام محمد بن الحسن في المسلم إذا دخل دار الحرب -أي بلادا غير إسلامية- مستأنا بأمان منهم، يقتضي جواز هذا الاقتراض بفائدة ربوية للمسلم المقيم هناك لأجل شراء بيت لسكناه، إذا كان الواقع هناك كما هو مبين في الصورة.. فإن مذهب أبي حنيفة وصاحبه الإمام محمد: أن من دخل دار الحرب مستأنا، أي بإذن منهم، يحل له من أموالهم ما يبذلونه له برضاهم دون خيانة منه، ولو كان بسبب محرم في الإسلام كالربا بأن يأخذه منهم، ولكن لا يعطيهم الربا. لأن أموال الحربيين عنده في دارهم غير معصومة، لكنه دخل مستأنا، فلا يجوز له أخذ شيء منها دون رضاهم.. لكن منعه من إعطائهم الربا إنما هو لتوفير مال المسلمين عنهم. فإذا انعكست الآية في بعض الأحوال، وصار أخذ القرض منهم، وإعطاؤهم الربا أوفر لمال المسلم، كما هو في الصورة المسؤول عنها -لما دخل في الموضوع شراء البيت ثم امتلاكه في نهاية الوفاء- يجب أن ينعكس الحكم، لأن الحكم يدور مع علته ثبوتا وانتفاء، حيث أصبح القرض مع فائدته أوفر لمال المسلم من الاستئجار الذي يخرج به المستأجر صفر اليدين لم يملك شيئا، وبقي البيت لصاحبه المؤجر.. لذلك فالعبرة للنتيجة في الحالتين أيهما أوفر لمال المسلم في دار الحرب، ولا شك أن طريقة الاقتراض من البنك الربوي بفائدة هي الأوفر لماله بمقتضى مذهب أبي حنيفة وعلته، فيكون ذلك جائزا، ولا سيما في حق العاجز عن شراء البيت من ماله»⁽¹⁾.

2-- فتوى الشيخ يوسف القرضاوي، وقد قال في تعليقه على فتوى العلامة الزرقا: «الوقفة الأولى: هي رجوعي إلى موافقة الشيخ الزرقا في فتواه، بعد أن كنت من قبل ربع قرن مخالفا له، بل من أشد

(1)- الزرقا مصطفى أحمد، الفتاوى. دار القلم-دمشق. ط/1. 1999م. ص/625-626.

المعارضين له، وقد ظللت على ذلك نحو عشرين سنة أفقي بتحريم هذه المعاملة، وأشدد في ذلك، بناء على ما لاح لي في ذلك وقتها»⁽¹⁾، ثم قال بعد كلام: «أيا كان السبب، فهذا هو الرأي الذي اقتنعت به، وانتهى إليه اجتهادي، ولا يسع العالم المسلم أن يخون أمانة العلم، ويفتي الناس بعكس ما يقتنع به، بل المطلوب منه شرعا ألا يكتم ذلك عن الناس، وإلا كان آثما، وخصوصا إذا كان فيه تيسير عليهم، ورفع للحرَج عنهم»⁽²⁾.

3-- رأي الأستاذ رفيق يونس المصري، وقد قال في سياق مناقشته لفتوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث السالفة الذكر: «وإني أرى أنه لا بأس بتلبية حاجة المسلم إلى المسكن، سواء بطريق الاستئجار أو بطريق الشراء.. ولكن هذه الحاجة مقتصرة على بيت واحد لكل عائلة، فإذا ما تملك الإنسان عدة مساكن، فإن المساكن الفائضة عن حاجته لا تدخل في حوائجه الأصلية، فقد يراد منها التجارة والاسترباح»⁽³⁾، ثم ختم مناقشته بقوله: «والخلاصة أنني لا أرى بأسا في ما أفتي به المجلس الأوروبي، في مسألة شراء المسكن، بقروض من المصارف التقليدية»⁽⁴⁾.

المبحث الثالث: أدلة المفتين بجواز شراء السكن عن طريق القروض البنكية للمسلمين في المجتمعات الغربية

إن النظر الاجتهادي في الفتاوى السابقة التي مال فيها أصحابها إلى القول بجواز شراء السكن بالقروض البنكية الربوية في النازلة موضوع الاجتهاد، مبني أساسا على مبدأ التيسير ورفع الحرَج الذي توالى مجموعة من النصوص الشرعية في الكتاب والسنة على الدعوة إلى التزامه منهجا في حياة المسلمين في كل أنحاء الدنيا، خاصة إذا كانت حاجتهم إليه ملحة، تحقيقا للمصلحة ودرءا للمفسدة.

إن استحضار فقه التيسير ورفع الحرَج في هذه الفتاوى والآراء الفقهية مؤسس على مجموعة من الأدلة الشرعية الاجتهادية التي يجب على الفقيه المجتهد استحضارها وأخذها بعين الاعتبار في

(1)- في فقه الأقليات المسلمة، م س، ص/ 168.

(2)- م ن، ص/ 170

(3)- رفيق يونس المصري، شراء المساكن بقرض مصرفي ربوي للمسلمين في غير بلاد الإسلام. مجلة دراسات اقتصادية إسلامية. منشورات المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب-جدة. العدد/ 1. رجب 1421هـ/ 2000م. المجلد/ 8. ص/ 160.

(4)- م ن، ص/ 164.

استنباط الأحكام من نصوصها وفي تنزيلها على واقعها، وهذه الأدلة أوصلنا البحث والنظر فيما صدر في هذا الموضوع من فتاوى عن الهيئات والأفراد إلى جمعها في:

المطلب الأول: مراعاة الواقع

إن الواقع يمثل المحل الذي ينزل فيه الحكم الشرعي⁽¹⁾، وهو هنا واقع المسلم «المستفتي» في بلاد الغرب وخصائصه ومتغيراته التي لها تأثير لا ينكر في الاجتهاد الفقهي المعاصر، وما يرتبط به من إصدار الفتاوى الفقهية جواباً على نوازل الأقليات المسلمة، ذلك فإن هذا الاجتهاد لا يستطيع «أن يؤدي مهمته، ويحقق غايته، ويؤتي ثمرته، إلا إذا ضم إلى فقه النصوص والأدلة: فقه الواقع المعيش»⁽²⁾.

ومن هنا وجدنا جميع الفتاوى الفقهية الاجتهادية الصادرة في موضوع جواز تملك السكن عن طريق البنوك الربوية في المجتمعات الغربية، قد استحضرت واقع الجالية المسلمة وحيثياته التي تخالف تماماً واقع المسلمين في البلاد الإسلامية، واستحضار الواقع في فهم النص وتنزيله لا يقدر عليه من العلماء إلا من آتاهم الله رسوخاً في العلم، وحكمة في الفهم، ومرونة في تنزيل ما فهموه على الواقع. قال العلامة ابن القيم رحمه الله: «فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله، كما توصل شاهد يوسف بشق القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقه»⁽³⁾، ومن شواهد حضور فقه الواقع في الفتاوى السابقة:

* استحضار الشيخ الزرقا رحمه الله في فتواه لإشكال غلاء تكاليف الشراء والاستئجار في بلاد الغرب عموماً، مما يعرض المسلم هنالك للضيق والحرَج؛ فلا هو يستطيع الشراء لغلاء البيوت، ولا هو يقدر على الاستئجار لارتفاع سومة الكراء، فقال رحمه الله: «فالإنسان هناك لأجل سكنه إما أن يشتري بيتاً بثمن من عنده، وهذا نادر لغلاء البيوت، وإما أن يستأجر، وأجور البيوت باهظة»⁽⁴⁾.

* أخذ المجلس الأوروبي للإفتاء بعين الاعتبار ما قد يتعرض له المسلم في المجتمع الغربي من قبل

(1)- صناعة الفتوى المعاصرة، م س، ص/ 23.

(2)- في فقه الأقليات المسلمة، م س، ص/ 44.

(3)- ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن الجوزي- المملكة العربية السعودية. ط/ 1. 1423 هـ. ج/ 2. ص/ 165.

(4)- الفتاوى، م س، ص/ 625.

أصحاب البيوت المستأجرة، مما يلحق به الضرر والحر، وقد صرح في فتواه بجواز شراء السكن بالقرض التقليدي للمسلم في ذلك المجتمع، على أن المسلم يبقى عرضة «للطرد من هذا المسكن (المستأجر) إذا كثرت عياله أو كثرت ضيوفه، كما أنه إذا كبرت سنه أو قل دخله أو انقطع يصبح عرضة لأن يرمى به في الطريق»⁽¹⁾، وقد أكد على العلة ذاتها البيان الصادر عن رابطة علماء الشريعة في أمريكا، وذلك لما نص في فتواه على أن «استئجار المسكن للمسلم المقيم في أمريكا لا يخلو من عقبات كبيرة، منها ما يتعلق بحجم الأسرة أو اختيار الموقع المناسب للسكن أو تحكم أرباب البيوت بالمستأجرين»⁽²⁾.

* تعليل البيان الصادر عن رابطة علماء الشريعة في أمريكا الشمالية موضوع عقد بيع المربحة انطلاقاً مما عليه الواقع في بلاد غير المسلمين، فذكر أنه «لا توجد مصارف إسلامية في البلاد الغربية تتعامل بالمربحة أو بغيرها»⁽³⁾، كما أكد البيان ذاته على أن المربحة كما تجري في البنوك الإسلامية لا تحل مشكلة امتلاك البيوت في الغرب اليوم، لأن التعامل بالمربحة يتطلب في البداية دفع مبلغ نحو ثلاثين في المائة من قيمة البيت المراد تملكه، كما أن البنوك الإسلامية لا تؤجل مبلغ الثمن أكثر من خمس سنوات، على حين تؤجل البنوك العادية الغربية دفع الثمن إلى ثلاثين سنة تقريباً، وهذا يسهل على الإنسان العادي الدفع لطول المدة وقلة المبلغ المطلوب»⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: العمل بقواعد الضرورة والحاجة.

لقد اعتمدت اللجنة العامة للفتوى في الكويت -كما أسلفنا- على قاعدة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة»⁽⁵⁾، أي تنزل منزلتها في إباحة المحظور بها، ونحن نعلم أن إباحة المحظورات بسبب الضرورات أمر متفق عليه بين أهل العلم جميعاً⁽⁶⁾، لأنه معلوم بالقرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾. (الأنعام/ 120). وشاهد العلماء في إلحاق الحاجة بالضرورة

(1)- القرضاوي يوسف، شراء بيوت السكنى في الغرب عن طريق البنوك. مجلة دراسات اقتصادية إسلامية. منشورات المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب-جدة. العدد/ 1. رجب 1421هـ/ 2000م. المجلد/ 8. ص 32.

(2)- م ن، ص 40.

(3)- م ن، ص 41.

(4)- م ن، ص 41-42.

(5)- الندوي علي أحمد، القواعد الفقهية. دار القلم-دمشق. ط/ 7. 1428هـ/ 2007م. ص/ 233.

(6)- ابن العربي أبو بكر المعافري، أحكام القرآن. تحقيق محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية-بيروت. ط/ 3. 1424هـ/ 2003م. ج/ 1. ص/ 82، وما بعدها.

أحاديث نبوية شريفة ثبتت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدر فيها حاجة صحابته، وذلك مثل إباحته لهم الجلوس في الطرقات، بعد أن كان قد نهاهم عن ذلك، فقال لهم: (إياكم والجلوس على الطرقات) فقالوا ما لنا بد؛ إنما هي مجالسنا نتحدث فيها، قال: «فإذا أتيتم إلى المجالس فأعطوا الطريق حقها» قالوا: وما حق الطريق؟ قال: «غض البصر، وكف الأذى، ورد السلام، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر»⁽¹⁾، فنلاحظ في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدر حاجة صحابته وأجاز لهم الجلوس بشروط وضوابط ملخصها: «أن يعطوا الطريق حقه».

والمجلس الأوروبي اعتمد في فتواه السابقة كما ذكر على مرتكزات أهمها؛ قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»، وهي قاعدة مأخوذة من مواضع عدة في القرآن الكريم، منها قوله تعالى بعد ذكر محرمات الأطعمة: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. (الأنعام/ 146). وهي قاعدة «مستفادة من استثناء القرآن حالات الاضطرار في ظروف استثنائية خاصة»⁽²⁾، وقرر الفقهاء إلى جانب هذه القاعدة قاعدة أخرى تلحق الحاجة بالضرورة في بعض الحالات، ثم إن المجلس وهو يبني فتواه على قواعد الضرورة والحاجة لم يفته أن يستحضر قاعدة أخرى ضابطة ومكملة لقواعد هذا الباب، وهي قاعدة؛ «ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها»⁽³⁾، ولذلك قرر أن الفتوى خاصة بمن يريد تملك السكن، ولا تتعدى إلى التجارة والاستثمار.

كما أن رابطة علماء الشريعة في أمريكا الشمالية اعتمدت في بيانها في النازلة موضوع البحث على قواعد الضرورة والحاجة، مع التأكيد على إلحاق الحاجة بالضرورة، ولذلك ذهب أكثر المشاركين في المؤتمر الذي عقدته للبحث في موضوع؛ تملك السكن في بلاد المهجر عن طريق القروض الربوية، إلى جواز التملك للمسكن عن طريق التسهيلات البنكية للحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، أي لا بد أن يتوافر هذان السببان؛ أن يكون المسلم خارج دار الإسلام، وأن تتحقق فيه الحاجة لعامة المقيمين في خارج البلاد الإسلامية.

وبناء على ما سبق يتبين أن الضرورة هي التي لا يستطيع المسلم أن يعيش بدونها، وأما الحاجة

(1)- البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري. تحقيق الدكتور محمد تامر. كتاب المظالم-باب أفنية الدور والجلوس فيها والجلوس على الصعدات. رقم: 2465. دار التقوى. دون الطبعة والتاريخ. ج/ 1. ص/ 487.

(2)- القواعد الفقهية، م س، ص/ 308.

(3)- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأناس، تحقيق الدكتور نزيه كمال حماد، والدكتور عثمان جمعة ضميرية. دار القلم-دمشق. ط/ 1. 1421هـ/ 2000م. ج/ 2. ص/ 287.

فهي التي إذا لم تتحقق للمسلم يكون في حرج وإن كان يستطيع أن يعيش، والقرآن الكريم نص على أن من مقاصد الشريعة الإسلامية الكبرى؛ رفع الحرج عن هذه الأمة، فقال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾. (المائدة/ 7). ولا شك فإن المسكن الذي يدفع عن المسلم في البلاد الغربية الحرج هو المناسب له ولأسرته وضيوفه في سعته وفي مرافقه، علماً أن المسكن المستأجر في الغرب لا يلي كل حاجة المسلم ولا يحقق له الأمان، وفي هذا الصدد نجد الأستاذ رفيق المصري يركي ما ذهبت إليه اللجنة العامة للفتوى في الكويت، والمجلس الأوروبي للإفتاء في هذه النازلة، ويعتمد الدليل الذي اعتمدته الهيئتان وهو الحاجة المنزلة منزلة الضرورة، فقال: «يضيق بعض الفقهاء في مفهوم الضرورة بحيث قد يقصرها على سد الرمق، بل على ما هو أقل من ذلك، بل على ما يؤدي فقده إلى الموت، لكن هناك فقهاء آخرين ومنهم قدامى يتوسعون في مفهوم الضرورة، وربما يضمنون إليها الحاجة، ذلك لأنهم يرون أن الاقتصار على الضرورة بحدّها الأدنى، لا بد وأن يؤدي إلى إضعاف المسلم وإنهاكه والتقليل من إنتاجيته، فإذا كان المسكن من الضرورات أو من الحاجة الملحة بالضرورات، فإن المسلم إن لم يجد أمامه أسلوباً مشروعاً لتلبية ضرورته أو حاجته، فإن الشرع قد أباح له تلبيتها ولو بأسلوب محظور، فيكون عليه أن يختار هنا ما هو أقل حرمة، وأقل كلفة»⁽¹⁾.

المطلب الثالث: استحضار مقاصد الشريعة الإسلامية

إن اليسر ورفع الحرج على المسلمين وجلب المصالح لهم ما أمكن مقاصد عامة من مقاصد الشريعة الإسلامية التي يجب استحضارها في الاجتهاد الفقهي، وهو اجتهاد لا يتحقق بالكيفية المطلوبة إلا بإحياء نفس مقاصد الشريعة الإسلامية عند استنباط الأحكام من أدلتها وعند تنزيلها على النوازل والقضايا الطارئة في الواقع، خاصة وأننا نجد في تراثنا الفقهي ما يشجع الفقهاء في عصرنا على استحضار هذا الأساس في الاجتهاد في فقه المعاملات تأصيلاً وتنزيلاً، ويكفي ما كتبه العلامة محمد بن الحسن الحجوي الفاسي رحمه الله دليلاً هادياً لعلمائنا أن ييسروا في فقه المعاملات عامة وفي فقه المعاملات المالية خاصة، وأن يتجاوزوا فيه الجمود والانغلاق، باعتبار أن أبواب فقه المعاملات مجال خصب للاجتهاد في ضوء قضايا العصر، وعلى الفقيه أن ينظر في هذا اللون من الفقه إلى الأشياء على أن أصلها الإباحة وعدم المنع، كل ذلك مع مراعاة النصوص وما تقتضيه أحكام الشريعة السمحة،

(1)- رفيق يونس المصري، شراء المساكن بقرض مصرفي ربوي للمسلمين في غير بلاد الإسلام. مجلة دراسات اقتصادية إسلامية. منشورات المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب-جدة. العدد/ 1. رجب 1421هـ/ 2000م. المجلد/ 8. ص/ 162-163.

فيقول رحمه الله: «إن مصلحة الأمة والشريعة معا تقتضي التوسع في أبواب المعاملات بما لا يخالف النصوص والمجمع عليه»⁽¹⁾، ثم بين موقفه من هذا فقال: «وإني من الذين يعتدلون في الأحكام، وفي الفلسفة الفقهية، ولا يغرقون فيها، ولا يرون الاسترسال في الأقيسة والتحمل في استنباط أحكام بمنع معاملات كثيرة لم يصح نص بمنعها، ولا نضيق على الأمة سبل رقيها، لأنه موجب لفقرها، واحتكار تلك المعاملات لغيرها، ولم يجعل الله شريعة من الشرائع منافية لناموس الاجتماع، ولا قيذا ثقيلا في أرجل من يريد النهوض من الأمم، بل جميع الشرائع محافظة على ناموس الاجتماع، وركي المجتمع الإنساني ولا سيما الشريعة العامة الأبدية»⁽²⁾، ومن هذا المنطلق كان الحجوي يرى أن التضييق على الأمة في المعاملات، خاصة منها المعاملات المالية والاقتصادية سيجر عليها وبال الفقر، في حين غيرها من الأمم تزداد رقيا وتقدما، ولا أحد يشك «أن تضييق المعاملات، ومنع الأمة من كثير منها يوجب فقرها، وما افتقرت أمة إلا وضاع مجدها، وذهب سؤدها، إذ المال عصب كل مجتمع إنساني، وحفظ البيضة إنما يكون في الزمان الحاضر بثروة الأمة، واتساع معاملتها ومتاجرها ومصانعها وفلاحتها»⁽³⁾.

ولعل بعد مقصد التيسير ورفع الحرج وجلب المصالح كان حاضرا بقوة في جميع الفتاوى الصادرة في موضوع؛ جواز تملك السكن بالقروض البنكية للمسلمين في المجتمعات الغربية، لأن سند تلك الفتاوى عموما مؤسس على الاجتهاد الفقهي المبني على دفع مختلف المفاصل الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والدينية على المسلمين هناك، مع جلب المصالح لهم؛ تلك المصالح التي يقتضيها الحفاظ على الدين وعلى الشخصية الإسلامية، وكل ذلك يدل على مراعاة مبدأ اليسر ورفع الحرج وحضوره في الفتاوى المتعلقة بالأحوال الاجتماعية والمالية الخاصة بالمسلمين في غير بلاد الإسلام، ومنها الفتاوى المرتبطة بنوازل تملك السكن عن طريق القروض البنكية.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنه قد توجه بعض الانتقادات إلى النتيجة التي أثمرها النقاش الفقهي حول هذا الموضوع، والتي تتجلى في ميل بعض جهات الإفتاء في العالم الإسلامي إلى القول بجواز تملك السكن بالقروض البنكية التقليدية للمسلمين في الغرب، فإنه يبقى مع ذلك مجهودا مشكورا في مضمار الاجتهاد الفقهي المعاصر، وفي محاولة إيجاد الأحكام الشرعية المناسبة للقضايا

(1)- الفكر السامي، م س، ج/2، ص/774.

(2)- م ن، ج/2، ص/775.

(3)- نفسه.

النازلة بالمسلمين، لأن الفقهاء برهنوا من خلاله على أنهم قادرون على مجابهة المستجدات والمشكلات الواقعة أو المتوقعة، وأعطوا حلولاً للنوازل والقضايا الطارئة ولاحقوا من خلاله التطور البشري والتغير الزمني، كما دللوا في ذات الوقت على أن الفقه الإسلامي فقه خصب وقابل للتطور نظراً لمرونته وقوة قابليته للاستمرار والبقاء، واستيعابه لكل ما يجد على ساحة المعاملات، فهو يعتد بالواقع، ويأخذ بقواعد الضرورة والحاجة، ويستند إلى المصالح المرسله، وكلها قواعد أساسية يجب استحضار دلالاتها وأبعادها في القضاء والفتوى.

خاتمة:

وبعد ختام هذا البحث الذي ناقش موضوع الاجتهاد الفقهي المعاصر وتطبيقاته في نوازل المعاملات المالية للمسلمين في المجتمعات الغربية-شراء السكن عن طريق القروض البنكية أنموذجاً، يطيب لي أن أختمه بالنتائج التالية:

1- إن من دواعي تجديد الفقه الإسلامي، والرقى به إلى مدارج الرشد، فتح باب الاجتهاد فيه على نحو يسائر المستجدات ويعرف واقع الناس ومعاشهم، فضلاً عما يترتب على ذلك في العاجل والأجل، من صيانة الحقوق واستقرار حبل التواصل بين حياة المسلم وأحكام الإسلام، وحماية بيضة الدين، وما انحط الفقه إلا بانحطاط رجاله، فكان أمره في ذهاب وإدبار، وإذا كان هذا الانحطاط يعزى إلى بواعث شتى فإن أكثرها تسلطاً على النفس، وتصرفاً في الفكر؛ الإغراق في التقليد والجمود على مسطور المذهب الفقهي السائد في البلد الذي يعيش فيه الفقيه وينتمي إليه، وإن قامت الحجج الناهضة على تنكبه عن جادة الصواب ومجافاته لمقتضى مقاصد الشريعة.

2- الفقهاء المعاصرون في العالم الإسلامي وفي غيره لهم يد صالحة وأثر حسن في تجديد وتطوير الفقه الإسلامي والنهوض به، بفضل إيمانهم بضرورة إحياء الاجتهاد وتطبيقه في مختلف النوازل والقضايا المعاصرة التي تظهر بين الحين والحين في حياة المسلمين، بالرغم مما اتسم به بعضهم من تعصب وضرب في صور الأدلة بآراء واجتهادات قد لا يكون لها سند صحيح من صريح النصوص وصحيحها، غير أن الفئة المتبصرة المنصفة منهم كانت حريصة أشد الحرص وأقواء على أن يكون فقهها موصولاً برافد التجديد وممدوداً بسبب النماء.

3- يعد الاجتهاد الفقهي المعاصر من الملامح الاجتهادية التي تسترعي النظر في الفقه الإسلامي،

وتستحق التحفيز والتشجيع من قبل كل الغيورين على الشريعة الإسلامية والساعين إلى إحيائها عبر العمل والتطبيق في المجتمعات الإسلامية، ومقتضاه؛ استحضار المجتهد الفردي أو المؤسسة الاجتهادية الجماعية المتخصصة العصر الحاضر ومعطياته ووقائعه وحوادثه وخصائصه واتجاهاته ومؤسساته ومنظّماته وآلياته في الاستنباط والاجتهاد لاستصدار الأحكام والحلول والبدائل الشرعية لمستجدات العصر ومستحدثاته.

4- الاجتهاد الفقهي المعاصر - بغض النظر عن بعض الانتقادات التي قد توجه إليه-، يبقى مجهودا مشكورا في مضمار الاجتهاد والاستنباط، ومحاولة إيجاد الأحكام الشرعية المناسبة للقضايا النازلة بالمسلمين في كل مكان، لأن الفقهاء برهنوا من خلاله على أنهم قادرون على مجابهة المستجدات والمشكلات الواقعة أو المتوقعة، وأعطوا حلولاً للنوازل والقضايا ولأحقوا من خلاله التطور البشري والتغير الزمني، كما دللوا في ذات الوقت على أن الفقه الإسلامي فقه خصب وقابل للتطور، نظرا لمرونته وقوة قابليته للاستمرار والبقاء، واستيعابه لكل ما يجد على ساحة المعاملات، فهو فقه يعتد بالواقع، ويراعي الضرورة والحاجة، ويستند إلى المصالح المرسلّة، وكلها قواعد أساسية في هذا الباب، جعلت فقهاء العصر يمارسون الاجتهاد الفقهي بأوسع معانيه، لإيجاد مخارج شرعية للمسلمين في غير البلاد الإسلامية للتيسير عليهم ورفع الحرج والمشقة عنهم.

المصادر والمراجع:

* القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

1- ابن العربي أبو بكر المعافري، أحكام القرآن. تحقيق محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية-بيروت. ط/3. 1424هـ/2003م.

2- ابن فارس أحمد بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون. دار الفكر. طبعة 1399هـ/1979م.

3- ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن الجوزي-المملكة العربية السعودية. ط/1. 1423هـ.

4- ابن منظور، لسان العرب. دار صادر-بيروت. دون الطبعة والتاريخ.

- 5- الألباني محمد ناصر الدين، التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان. دار باوزير - جدة. ط/ 1424هـ/ 2003م.
- 6- الأمدي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق عبد الرزاق عفيفي. دار الصميعي - الرياض. ط/ 1423هـ/ 2003م.
- 7- البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري. تحقيق الدكتور محمد تامر. دار التقوى. دون الطبعة والتاريخ.
- 8- الجيدي عمر، مباحث في المذهب المالكي في المغرب، مطبعة المعارف الجديدة-الرباط. ط/ 1993م.
- 9- الحجوي محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. المكتبة العصرية-بيروت. ط/ 1427هـ/ 2006م.
- 10- الخادمي نور الدين مختار، أبحاث في مقاصد الشريعة. مؤسسة المعارف-بيروت. ط/ 1429هـ/ 2008م.
- 11- الخثلان سعد بن تركي، فقه المعاملات المالية المعاصرة. دار الصميعي - الرياض. ط/ 2/ 1433هـ/ 2012م.
- 12- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن. تحقيق محمد سيد كيلاني. دار المعرفة-لبنان. دون الطبعة والتاريخ.
- 13- رفيق يونس المصري، شراء المساكن بقرض مصرفي ربوي للمسلمين في غير بلاد الإسلام. مجلة دراسات اقتصادية إسلامية. منشورات المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب-جدة. العدد/ 1. رجب 1421هـ/ 2000م. المجلد/ 8. [159-164].
- 14- الريسوني قطب، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة معالم وضوابط وتصحيحات. دار ابن حزم-بيروت. ط/ 1435هـ/ 2014م.
- 15- الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته. دار الفكر. ط/ 34. 1435هـ/ 2014م.
- 16- الزرقا مصطفى أحمد، الفتاوى. دار القلم-دمشق. ط/ 1. 1999م.

- 17- الزرقاني عبد الباقي، شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل. تحقيق عبد السلام محمد أمين. دار الكتب العلمية-بيروت. ط/ 1. 1422هـ/ 2002م.
- 18- الزرقا مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام. دار القلم-دمشق. ط/ 2. 1425هـ/ 2004م.
- 19- الزركشي بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه. تحقيق عبد القادر عبد الله العاني. دار الصفوة-القاهرة. ط/ 2. 1413هـ/ 1992م.
- 20- سانو قطب مصطفى، صناعة الفتوى المعاصرة قراءة هادئة في أدواتها، وأدائها، وضوابطها، وتنظيمها في ضوء الواقع المعاصر. ط/ 1. 1424هـ/ 2013م. دون ذكر مكان الطبع.
- 21- الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق الشيخ عبد الله دراز. دار الكتب العلمية-بيروت. ط/ 1. 1425هـ/ 2004م.
- 22- شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه. دار البشائر الإسلامية، ودار الصابوني-بيروت. ط/ 1. 1418هـ/ 1998م.
- 23- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، تحقيق الدكتور نزيه كمال حماد، والدكتور عثمان جمعة ضميرية. دار القلم - دمشق. ط/ 1. 1421هـ/ 2000م.
- 24- الفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط. تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي. مؤسسة الرسالة-بيروت. ط/ 8. 1426هـ/ 2005م.
- 25- القرضاوي يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. دار القلم-الكويت. ط/ 2. 1410هـ/ 1989م.
- 26- القرضاوي يوسف، شراء بيوت السكنى في الغرب عن طريق البنوك. مجلة دراسات اقتصادية إسلامية. منشورات المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب-جدة. العدد/ 1. رجب 1421هـ/ 2000م. المجلد/ 8. [9-50].
- 27- القرضاوي يوسف، في فقه الأقليات المسلمة. دار الشروق-القاهرة. ط/ 1. 1422هـ/ 2001م.
- 28- لجنة التأليف بالمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء

والبحوث. منشورات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث – دابلن - إيرلندا. العدد/ 14-15. يونيو 2009م- رجب 1430هـ [9-18].

29- الندوي علي أحمد، القواعد الفقهية. دار القلم - دمشق. ط/ 7. 1428هـ/ 2007م.

تعلييل الأحكام الاجتهادية بالقراءات الشاذة بين النظرية والتطبيق

Case-law Reasoning Through Anomalous Recitations between Theory and Practice

ذ. عبد النبي فنان

طالب باحث بسلك الدكتوراه

جامعة ابن زهر - كلية الشريعة أيت ملول - المغرب



ملخص:

إن موضوع القراءات القرآنية من أهم المجالات العلمية العملية التي اهتم بها المسلمون شرقا وغربا بكل أنواعها؛ لأن البحث فيها بحث في عمق الشريعة الإسلامية، ومن بين أنواع علم القراءات؛ التي تكلم عنها العلماء؛ القراءات الشاذة وتعلييل الأحكام الاجتهادية بها، وهي من المسائل التي تحتاج إلى بحث وبيان.

ويهدف هذا البحث إلى تحديد القراءات الشاذة وبيان نشأتها وتحديد روادها، ورؤية العلماء في تعلييل الأحكام الاجتهادية بها، وحكم القراءة بها داخل الصلاة أو خارجها.

ولبيان هذا الموضوع تناولت مفاصله من خلال مبحثين؛ الأول خصص للدراسة النظرية للقراءات الشاذة، والثاني؛ خصص للكشف عن حكم القراءة بالشواذ عند الفقهاء، داخل الصلاة وخارجا وبيان آراءهم في تعلييل الأحكام الاجتهادية بها.

ولقد خلصت هذه الدراسة إلى أن القراءات الشاذة عند جل العلماء معتبرة فيحتجون ويعلمون الأحكام الاجتهادية إذا لم يعارضها دليل أقوى منها لدى بعضهم في التعلييل والاستدلال، وأنها سبب من أسباب الاختلاف بين العلماء في استنباط الأحكام الشرعية كما لا يجوز قراءته في الصلاة وخارجها، إلا من أجل تعليمها وتعلمها.

الكلمات المفتاحية: القراءات الشاذة – التعليل - الأحكام الاجتهادية.

Abstract:

Quranic recitations theme is one of the most important practical, scientific fields that Muslims have taken care of all its forms worldwide where questing it means questing into the depth of Islamic doctrine and among the types of science of recitations, viz, anomalous recitations and reasoning their jurisprudence- an issue that needs research and explanation. Therefore, this piece of research aims at clarifying what is meant by anomalous recitations, identifying their pioneers, providing scholars' vision on explaining the jurisprudential rules and the legitimacy of using them in prayer. On these bases, this issue is approached from two perspectives: theoretical study of anomalous recitations and the legitimacy of reciting anomalously from scholars' point of view. Consequently, this study has concluded that anomalous recitations is considered by most scholars who cite and explain the jurisprudence rules if they are not opposed by other stronger proofs. It also comes out as one cause of argument amongst scholars in devising jurisprudential rules besides to being impermissible to use them in prayer, except for the sake of teaching and learning them.

key words: anomalous recitations, explanation, jurisprudence, scholars, legitimacy.

مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل القرآن بلسان عربي مبين، على سيدنا محمد النبي الأمي الأمين، بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا، وعلى آله وأصحابه الذين حفظوا القرآن وحافظوا عليه من التبديل والتحريف، وسلکوا منهج نبیهم في تطبيق أحكام الشرع الحنيف، فأراد الله بهم خيرا ففقههم في الدين، والتابعين لهم ومن سار على نهجهم إلى يوم لقاء رب العلمين.

وبعد؛ فإن العلوم المتعلقة بكتاب رب العلمين تفسيراً وقراءة واستنباطاً وفقها وتعليلاً كعلم القراءات، تعبر من أفضل العلوم الشرعية التي حرص عليها المسلمون واهتموا بها شرقاً وغرباً بكل أنواعها؛ وذلك أن البحث فيها بحث في عمق الشريعة الإسلامية، ومن أنواع علم القراءات؛ القراءات

الشاذة، والتي كانت محل نقاش بين أهل الحل والعقد في الاستشهاد بها في التفسير واللغة وفي استنباط وتعليل الأحكام الاجتهادية بها عند الفقهاء.

فما المقصود بالقراءات الشاذة وكيف نشأة؟ وما حكم القراءة بها؟ وهل اعتمدها الفقهاء في تعليل الأحكام الاجتهادية؟

المبحث الأول: الأسس النظرية للقراءات الشاذة؛

المطلب الأول: تحديد المقصود بالقراءات الشاذة

الفرع الأول: مفهوم القراءات لغة:

القراءات جمع مفردة قراءة، وأصل مادتها تعود إلى (ق ر ي) وهو أصل صحيح يدل على جمع واجتماع... ومنه القرآن كأنه سمي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص، فالقراءات مأخوذة من قرأ يقرأ قراءة وقرأنا فهي مصدر من قولك قرأت الشيء إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض، وقرأ الكتاب قراءة وقرأنا أي جمعه وضمه، ومنه سمي القرآن قرآناً؛ لأنه يجمع السور ويضمها ومنه قوله تعالى: «إنا علينا جمعه وقرآنه»⁽¹⁾ أي قراءته ومعنى قرأت القرآن: لفظت به مجموعاً.⁽²⁾

الفرع الثاني: القراءات اصطلاحاً:

1 - التعريف العام للقراءات:

لقد عرف ابن الجزري القراءات بقوله: «القراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقل».⁽³⁾

2 - التعريف الخاص بالقراءات الشاذة:

وذهب ابن مجاهد إلى أنَّ القراءة الشاذة هي: كل ما خرج عمّا يرويه في الغالب أحد اثنين عن قارئ من السبعة.⁽⁴⁾

(1) سورة القيامة/ 16

(2) ابن منظور، محمد أبو الفضل، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 31414 هـ، مادة القاف، ج 1 ص 128.

(3) ابن الجزري، محمد بن محمد، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1999 م، ص 3

(4) _ وهم: قالون وورش عن نافع، والبزي وقنبل عن ابن كثير، والدوري والسوسي عن أبي عمرو، وهشام وابن دكوان عن ابن عامر، وشعبة وحفص عن عاصم، وأبو الحارث والدوري عن الكساني. ينظر: أسانيد القراء السبعة، ورواتهم في كتاب السبعة في القراءات ص 88، 101

وقال السيوطي: «هي التي فقدت أركان القراءة المتواترة أو واحد منها بأن تفقد التواتر أو تخالف الرسم العثماني أو وجوه اللغة العربية»⁽¹⁾.

ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاث أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة⁽²⁾.

قال ابن الجزري في بيان أقسام القراءات الصحيحة: «القسم الثاني من القراءة الصحيحة ما وافق العربية وصح سنده، وخالف الرسم كما ورد في صحيح من زيادة ونقص وإبدال كلمة بأخرى، ونحو ذلك مما جاء عن أبي الدرداء وعمر وابن مسعود وغيرهم، فهذه القراءة تسمى اليوم شاذة؛ لكونها شذت عن رسم المصحف المجمع عليه، وإن كان إسنادها صحيحاً»⁽³⁾.

لأنها إن لم تكن قرآناً فهي تفسير وتوضيح للقرآن الكريم، وبالتالي فتكون خادمة للقرآن من حيث البيان والتفسير.

قال ابن كثير: «إذا لم يثبت كونها قرآناً متواتراً فلا أقل أن يكون خبر واحد أو تفسيراً من الصحابة، وهو في حكم المرفوع»⁽⁴⁾.

وبناء على هذا التعريف سيكون المقصود بالقراءات الشاذة التي يجوز القراءة بها هي: ما توفر فيها ركن من أركان القراءات الذي هو صحة السند؛ لأنها إن لم تكن قراءة فهي تفسير للقرآن الكريم من عند الصحابة الذين شاهدوا التنزيل؛ لهذا فلا يضر غياب بعض الأركان الثلاثة - السابق ذكرها - في تعليل الأحكام الاجتهادية بها.

والقراءات التي توفرت فيها الأركان فهي القراءات العشر وليس السبع وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء من القراءات المتواترة فإنها لا تقتصر على القراء السبع كما ذكر ابن مجاهد ومن تبعه، بل يزداد عليها قراءة: «خلف / أبو جعفر/يعقوب» فتصل القراءات المتواترة عشرة وهو الصحيح وما

(1) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب طبعة، 1394هـ/1974م، ج 1، ص 292

(2) ابن الجزري، محمد بن محمد، النشر في قراءة العشر المتواترة العلمية، بيروت، د. ت، ج 1، ص 9

(3) منجد المقرئين ومرشد الطالبين، م س، ص 19

(4) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، مكتبة دار السلام، الرياض، ط1، 1414هـ، ج 2 ص 86

عدها شاذ أو موضوع؛ لأن التواتر لا يمكن تصوره إلا في القراءات العشر عند الجمهور. يقول ابن السبكي: «والصحيح أنه ما وراء العشر»⁽¹⁾.

وقد بين ابن الجزري الإجماع على ذلك بقوله: «والذي جمع في زماننا هذه الأركان الثلاثة هو قراءة الأئمة العشرة التي أجمع الناس على تلقيها بالقبول (...) وقول من قال: إن القراءات المتواترة لا حد لها، إن أراد في زماننا غير صحيح؛ لأنه لا يوجد اليوم قراءة متواترة وراء العشر، وإن أراد في الصدر الأول فيحتمل إن شاء الله»⁽²⁾.

المطلب الثاني: نشأة القراءات الشاذة؛ وروادها

الفرع الأول: نشأة القراءات الشاذة؛

لقد بدأ الحكم بالشذوذ على بعض القراءات بعد أن عرفت الضوابط التي تقاس بها القراءات الصحيحة، ويمكن أن تحدد ذلك بظهور المصاحف العثمانية، وتوزيعها على الأمصار الإسلامية، والأمر بإحراق ما عدها، ومن هنا ساء الحكم بالشذوذ على كل ما خالف رسم المصحف باعتباره مخالفاً لإجماع خيار الأمة، وهم الصحابة، ثم اتسعت دائرة الحكم بالشذوذ بعد أن وضعت قواعد النحو والتصريف منذ النصف الثاني من القرن الأول⁽³⁾.

وذلك؛ لأن القراءات كانت في عهد النبي صل الله عليه وسلم وفي عهد الشيخين أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- ليس كما أصبحت في عهد الخليفة -عثمان بن عفان- بحيث تنوعت القراءات وكثر الاختلاف في وجوه القراء، فخشي الخليفة رضي الله عنه من تفاقم الأمر في ذلك فنسخ تلك الصحف في مصحف واحد، وقد ذكرت الروايات أن عثمان أبعد عن قرآن المسلمين عددا من الروايات التي لم يستفرض نقلها عن النبي -عليه الصلاة والسلام- وإعلان بطلان العمل بها وإرساله لكل مصر قارئاً تتفق قراءته والنسخة التي أرسلت إليه واعتبر غيرها شاذة كونها شذت عن رسم المصحف المجمع عليه، وإن كان إسنادها صحيحاً فلا تجوز القراءة بها لا في الصلاة، ولا في غيرها⁽⁴⁾.

ورغم شذوذ القراءات وخروجها عن الإجماع في الوقت المبكر فإنها لم تتوقف عند جمع من شيوخ

(1) جمع الجوامع / شرح المحلي، م س، ج 1 ص: 299

(2) منجد المقرئين ومرشد الطالبين، م س، ص 18

(3) الطويل، السيد رزق، مدخل في علوم القراءات، المكتبة الفيصلية، ط 1، 1985 م، ص 59

(4) منجد المقرئين ومرشد الطالبين، م س، ص 18 ص 19. بتصرف

القراء بل ضلوا متمسكين بها مقتنعين بأن ما صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يمكن تجاهله، وهذا ما أشار إليه مكي بن أبي طالب القيسي بقوله: «فلذلك تهادى بعض الناس على القراءة بما يخالف خط المصحف» مما «ثبت نقله، وليس ذلك بجيد، ولا بصواب؛ لأن فيه مخالفة الجماعة»⁽¹⁾ وهكذا نشأت القراءات الشاذة وانحسرت دائرتها مع مرور الزمن وتحددت معالمها فأصبحت علما من العلوم التي لها أهميتها وأثرها الواضح في تعليل الأحكام الاجتهادية.

الفرع الثاني: رواية القراءات الشاذة

بعد إطفاء الفتنة التي كادت أن تشعل بين المسلمين وتؤدي إلى الجدل بل يقال إلى التكفير بسبب الاختلاف في القراءات فيما بينهم، جاءت المصاحف العثمانية التي تعتبر هي الفيصل بين الشاذ وغيرها من القراءات.⁽²⁾

ولما جاء عصر التأليف في العلوم الإسلامية تصدر مجموعة من العلماء إلى تدوين علم القراءات المتواترة، والقراءات الشاذة، وهذه الأخيرة كان مرجعهم ما تناولته الذاكرات لدى الحفظ، وقد كثرت الإشارة في المصادر التي اختصت في تدوين القراءة الشاذة إلى قراءة الشواذ من الصحابة والتابعين، وعند ما ظهر أئمة القراءات العشر وتحددت أشخاصهم، ظهر أيضا إلى جانبهم عدد كبير من قراء الشواذ، وهم على درجات في الشهرة، وأكثرهم شهرة أربعة وهم: ابن محصين/ اليزيدي/ يحيى بن المبارك/ الحسن البصري.⁽³⁾

وصفوة القول إن القراءات بالنسبة إلى التواتر وعدمه تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم اتفق على تواتره وهم السبعة المشهورة، وقسم اختلف فيه والأصح بل الصحيح المختار المشهور تواتره وهم الثلاثة بعدها، وقسم اتفق على شذوذه وهم الأربعة الباقية؛ ابن محصين/ اليزيدي/ يحيى بن المبارك/ الحسن البصري.⁽⁴⁾

(1) ابن أبي طالب، مكي، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شلي، دار نهضة مصر، ص 42

(2) مدخل في علوم القراءات، م س، ص: 60

(3) القاضي، عبد الفتاح، القراءات العشر وتوجيهها من لغة العرب، دار الكتاب العرب، بيروت، طبعة 1981م، ص 11_18

(4) الدماطي، شهاب الدين أحمد، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 3، 2006م، ج 1، ص 14 بتصرف.

المبحث الثاني: الأحكام الاجتهادية، وتعليلها بالقراءات الشاذة

المطلب الأول: الأحكام الاجتهادية

إن الأحكام الاجتهادية من المركبات الإضافية، التي يتوقف معرفتها على معرفة مفرداتها تأسست منها ومن هنا وجب تعريف مفرداتها باعتبارها مركبا إضافيا؛ وباعتبارها علما ولقبا، وذلك من خلال فرعين:

الفرع الأول: الأحكام الاجتهادية باعتبارها مركبا إضافيا

أولا: تعريف الحكم

1- الحكم لغة: جمع حكم، والحكم لغة وهو المنع من الظلم، يقال حكمت الدابة وأحكمتها وحكمت السفينة وأحكمتها إذا أخذته على يديه⁽¹⁾

2_ الحكم اصطلاحا، ينقسم إلى قسمين؛ حكم تكليفي، ويقصد بالحكم التكليفي خطاب الشرع المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير⁽²⁾، وحكم وضعي؛ وهو الذي ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا⁽³⁾.

ثانيا: الاجتهاد لغة واصطلاحا

1_ الاجتهاد لغة؛ الاجتهاد في اللغة يقتضي بذل الوسع والطاقة في الطلب وكل ما جهده الإنسان من مرض أو أمر شاق⁽⁴⁾.

2_ الاجتهاد اصطلاحا: هو: است فراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه⁽⁵⁾.

(1) معجم مقاييس اللغة، م س، ج 2 ص 91

(2) الزركشي، بدر الدين محمد، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتي، ط1، 1994م، ج1، ص156

(3) المحلي، شمس الدين، متن شرح جمع الجوامع حاشية البناني، دار الفكر، مكتبة البحوث والدراسات، طبعة 2000م، ج1، ص 85. بتصرف.

(4) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2002م.

مادة: جهد، ج 1، ص 269. معجم مقاييس اللغة، باب الجيم، م س، ج 1، ص 487

(5) _ الأمدي، الإمام سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، بتعليق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط 1، 2003م، ج 4،

الفرع الثاني: تعريف الأحكام الاجتهادية باعتبارها علما ولقبا

إن الأحكام الشرعية تنقسم إلى أحكام شرعية اجتهادية ظنية غير ثابتة تتغير قابلة للتغيير، وإلى أحكام شرعية غير اجتهادية وهي قطعية ولا تقبل التغيير.

أولاً: الأحكام الشرعية غير الاجتهادية:

وهي الأحكام الثابتة التي لا تتغير فهي قطعية الدلالة والثبوت؛ قال ابن القيم في النوع الأول من الأحكام وهو الأحكام الشرعية الثابتة «نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهد الأمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهد يخالفها وضع عليها⁽¹⁾.

ثانياً: الأحكام الاجتهادية

وهي الأحكام الشرعية الظنية وهي تتغير بحسب الأعراف والزمان والمكان؛ قال ابن القيم: «والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا كمقادير التعزيزات وأجناسها وصفاتها فإن الشارع يتوسع فيها بحسب المصلحة»⁽²⁾.

المطلب الثاني: مفهوم تعليل الأحكام الاجتهادية بالقراءات الشاذة

الفرع الأول: التعليل لغة

التعليل لغة؛ مصدر على وزن تفعيل من عل يعلل تعليلًا كنزل ينزل تنزيلا، يقال علة أي سبب وعلة يعله إذا سقاه الشربة الثانية، فيطلق على التكرار والتغير من حالة إلى حالة⁽³⁾.

(1) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد، إغاثة اللفهان في مصائد الشيطان، تحقيق محمد شمس، دار عالم الفوائد، دت، ص 750_751

(2) م ن، ص 750_751

(3) القزويني، أحمد بن زكرياء بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، طبعة 4، 1979م، باب الميم والراء وما يثلثهما، ج 4، ص 14_12.

الفرع الثاني: تعليل الأحكام الاجتهادية اصطلاحاً؛

إن مصطلح التعليل بغض النظر عن المجال الذي يمكن أن يبحث فيه فهو: «إظهار عليه الشيء، سواء كانت تامة أو ناقصة»⁽¹⁾.

وهو: «آلية لاستخراج العلة وإثباتها مع اختلاف ثبوت العلة فقد تكون من القياس وقد تكون من سواه بملاحظة المجتهد معنى يناسب مناطا شرعياً»⁽²⁾.

والمقصود بتعليل الأحكام الاجتهادية بالقراءات الشاذة، ليس التعليل الأصولي بالبحث عن استخراج العلة وإنما هو تعليل فقهي بمعناه العام، وقد استعمله الفقهاء كثيراً في اجتهاداتهم الفقهية ومارسوه دون التعريف به.

وقد عرفه بعض المعاصرين بكونه: «هو بذل المجتهد وسعه في بيان ما استند عليه من قواعد فقهية في توجيه الأدلة ترجيحاً واختياراً»⁽³⁾.

كما عرف بأنه: «ذكر السبب، أو بيان المدرك أو توضيح المسوغ المستند عليه»⁽⁴⁾.

ويمكن تعريف تعليل الأحكام الاجتهادية بالقراءات الشاذة بكونه «منهجية في الاجتهاد الاستنباطي والتنزيل، يسلكها الفقيه لترجيح ودعم قوله ومذهبه عند استنباط الحكم وتنزيله، وإقناع، المخالف. فهو منهج علمي دقيق يتسم بالوسع والشمولية وله بعد النظر لاستحضار كل النصوص ودلالاتها وجيع القواعد والضوابط والمآلات؛ للوصول إلى استنباط الحكم الصحيح عند التعليل والتنزيل.

المطلب الثاني: حكم القراءة بالشواذ عند الفقهاء

لقد اختلفت آراء الفقهاء بين المذاهب أو داخل مذهب واحد في حكم القراءة بالقراءات الشاذة

- (1) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م، ص 71
- (2) شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطورها في عصور الاجتهاد والتقليد، مطبعة الأزهر، 1947م، ص 12
- (3) الكبش، محمود محمد، المنهج التعليلي بالقواعد الفقهية عند الشافعية وأثره في الترجيح والاختيار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دولة الكويت، ط 1، سنة 2013، ص 28
- (4) خذيري، الطاهر بن الأزهر، التعليل بالقواعد الفقهية وأثره في الفقه عند المالكية وأثره في الفقه عند المالكية دراسة نظرية تطبيقية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1، 2009م، ص 97

سواء داخل الصلاة أو خارجها؛ ولهذا سيكون الحديث عن حكم القراءة بالشواذ في الصلاة أو خارجها حسب المذاهب الأربعة من خلال فرعين:

الفرع الأول: حكم القراءة بالشاذة في الصلاة

أولاً: المذهب الحنفي

لقد ذهب جل فقهاء الأحناف إلى فساد الصلاة في حالة الاختصار على الشواذ، وتصح الصلاة إذا قرأ معه متواتر معلين ذلك بقولهم؛ لأن الاختصار على القراءة الشاذة مكروه ولا تجزئ في الصلاة ولا تفسدها⁽¹⁾؛ لأنه إذا اقتصر على الشاذ تفسد صلاته لتركه فرض القراءة لا أن الفساد به⁽²⁾.

وقال السرخسي في بيان فساد الصلاة بغير المتواتر؛ لأن ما دون المتواتر لا يبلغ درجة العيان ولا يثبت بمثله القرآن مطلقاً؛ ولهذا قالت الأمة لو صلى بكلمات تفرد بها ابن مسعود لم تجز صلاته لأنه لم يوجد فيه النقل المتواتر وباب القرآن باب يقين وإحاطة فلا يثبت بدون النقل المتواتر كونه قرآناً وما لم يثبت أنه قرآن فتلاوته في الصلاة كتلاوة خبر فيكون مفسداً للصلاة⁽³⁾.

ثانياً: المذهب المالكي

إن صاحب المذهب - مالك رحمه الله - لم يتعرض إلى حكم القراءة بالشواذ في الصلاة وإنما اكتفى بقوله: «من قرأ في صلاته بقراءة ابن مسعود أو غيره من الصحابة مما يخالف المصحف لم يصل وراء وعلماء المسلمين مجمعون على ذلك إلا قوم شذوا لا يعرج عليهم منهم الأعمش سليمان بن مهران»⁽⁴⁾

وعلل المالكية قولهم؛ لأن قراءة ابن مسعود يمكن اعتباره تفسيراً للقرآن الكريم، ومن قرأ بتفسير القرآن بطلت صلاته⁽⁵⁾.

(1) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1992م، ج6، ص421

(2) ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت، ج1، ص325

(3) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج1، ص279

(4) ابن عبد البر، أبو مر يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق محمد الفلاح، طبعة 1400هـ، ج8، ص293

(5) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبعة 1994م، ج2، ص187

وسئل مالك عن من صلى خلف رجل يقرأ بقراءة ابن مسعود؟ قال: يخرج ويدعه ولا يأثم به. ثم قال مالك: من صلى خلف رجل يقرأ بقراءة ابن مسعود فليخرج وليتركه. وسئل ابن القاسم فهل عليه أن يعيد إذا صلى خلفه في قول مالك؟

قال ابن القاسم: إن قال لنا يخرج فأرى أنه يعيد في الوقت وبعده.⁽¹⁾

وقد ذكر المالكية أن من شروط الإمامة العلم بالقراءة غير الشاذة، لأن الصلاة تبطل بالشاذة وهو ما وراء العشر إن لم يوافق الرسم العثماني، وصحت بها أي بالقراءة الشاذة إن وافقت رسم المصحف العثماني وإن لم تجز القراءة بها.⁽²⁾

وعليه فإن من يقرأ بها فلا يخلوا من أن يكون عالماً بها أو جاهلاً لذلك كان الحكم عليه مختلف، وهذا ما جاء مبيناً في بعض الفتاوى لابن الحاجب في قوله: لا يجوز أن يُقرأ بالقراءة الشاذة في صلاة ولا في غيرها... فإن كان جاهلاً بالتحريم عُرِفَ به، وأمر بتركها، وإن كان عالماً أدب بشرطه، وإن أصرَّ على ذلك أدب على إصراره، حبس إلى أن يرتدع عن ذلك⁽³⁾

ومن هنا يتبين أن فقهاء المالكية لم يجيزوا القراءة بالشواذ؛ لأن من شروط الإمام كما تقدم العلم بالقراءات الشاذة ومن كان جاهلاً بها فلا تصح إمامته ولا يجوز أن يقتدي بغيره.

ثالثاً: المذهب الشافعي:

فلا خلاف بين فقهاء المذهب في بطلان الصلاة التي يقرأ فيها بالشاذ، ونصوا على أن الشاذ من القراءات هو ما وراء العشر فلو قرأ بالشواذ في الصلاة بطلت صلاته إن كان عالماً وإن كان جاهلاً لم تبطل ولم تحسب له تلك القراءة⁽⁴⁾

قال النووي: لا تجوز القراءة في الصلاة ولا غيرها بالقراءة الشاذة؛ لأنها ليست قرآناً⁽⁵⁾.

- (1) الإمام مالك، بن أنس الأصبحي، المدونة، دار الكتب العلمية، ط 1، 1415 هـ - 1994 م، ج 2، ص 177. بتصرف
- (2) الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، دار المعارف، د. ت، ج 1/437. وينظر: القروي، محمد العربي، الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية، دار صادر، بيروت، ط 1، 2003 م، ص 92
- (3) ابن النجار، تقي الدين أبي البقاء الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط 2، 1997 م، ج 2، ص 140
- (4) ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، د ط، 1357 هـ - 1983 م، 3 / 39
- (5) النووي، أبو زكرياء محيي الدين بن يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، ج 3، ص 392

رابعاً: المذهب الحنبلي:

لقد اختلف أصحاب هذا المذهب فيمن صلى بالقراءات الشاذة بين الصحة والبطلان ويتخرج على ذلك قولان:

القول الأول: بطلان صلاة من قرأ بما خرج عن مصحف عثمان، وعللوا بكونه لم تثبت بطريق التواتر لأن القرآن متواتراً.

القول الثاني: صحة الصلاة بالقراءة الشاذة التي صح سندها، وعللوا بفعل الصحابة الذين كانوا يصلون بقراءتهم وقد اعتبرت شاذة، ووقد حرر ابن قدامة هذين القولين في المسألة فقال: فأما ما يخرج عن مصحف عثمان، كقراءة ابن مسعود وغيرها، فلا ينبغي أن يقرأ بها في الصلاة؛ لأن القرآن ثبت بطريق التواتر، وهذه لم يثبت التواتر بها، فلا يثبت كونها قرآناً، فإن قرأ بشيء منها مما صحت به الرواية، واتصل إسنادها، ففيه روايتان؛ إحداهما، لا تصح صلاته لذلك. والثانية: تصح؛ لأن الصحابة كانوا يصلون بقراءتهم في عصر النبي - صلى الله عليه وسلم - وبعده، وكانت صلاتهم صحيحة بغير شك، وقد صح أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «من أحب أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد» وقد أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - عمر وهشام ابن حكيم حين اختلفا في قراءة القرآن، فقال: «اقرأوا كما علمتم». وكان الصحابة - رضي الله عنهم - قبل جمع عثمان المصحف يقرءون بقراءات لم يثبتها في المصحف، ويصلون بها، لا يرى أحد منهم تحريم ذلك، ولا بطلان صلاتهم به»⁽¹⁾

وصفوة القول في حكم الصلاة بالقراءة الشاذة لدى فقهاء المذاهب الأربعة يتبين أن المسألة محل خلاف بينهم، لكن الصحيح والذي ذهب إليه الجمهور وحكى ابن عبد الإجماع عليه وهو عدم صحة القراءة بها؛ لأنها ليست قرآناً؛ إذ القرآن متواتر وهي ليست متواترة، وإن صح فهو منسوخ بالعرضة الأخيرة، أو بإجماع الصحابة على الرسم العثماني، أو لأنها لم تنقل إلينا نقلاً يثبت بمثله القرآن، أو أنها لم تكن من الأحرف السبعة.⁽²⁾

(1) ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله، المغني، مكتبة القاهرة، د ط، ج 1، ص 354

(2) أبو شامة، أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحقيق طيار آلتي قولاج، دار صادر، بيروت، 1395 هـ - 1975 م، ص 181-182

الفرع الثاني: حكم القراءة بالشاذة خارج الصلاة؛

اختلف الفقهاء في قراءة القرآن بالشواذ خارج الصلاة على قولين:

القول الأول: عدم الجواز وهو مذهب الجمهور:

أنه يجب اجتناب الشواذ وعدم القراءة بها؛

قال أبو شامة: «والذي لم تنزل عليه الأئمة الكبار القدوة في جميع الأمصار من الفقهاء والمحدثين وأئمة العربية توقير القرآن واجتناب الشاذ واتباع القراءة المشهورة ولزوم الطرق المعروفة في الصلاة وغيرها»⁽¹⁾

وبعد كلام طويل طرح سؤالاً وأجاب عنه قائلاً: «فإن قيل: فهل في هذه الشواذ شيء تجوز القراءة به؟» قلت: لا تجوز القراءة بشيء منها لخروجها عن إجماع المسلمين وعن الوجه الذي ثبت به القرآن - وهو التواتر - وإن كان موافقاً للعربية وخط المصحف؛ لأنه جاء من طريق الأحاد، وإن كانت نقلته ثقات. فتلك الطريق لا يثبت بها القرآن. ومنها ما نقله من لا يعتد بنقله ولا يوثق بخبره، فهذا أيضاً مردود، لا تجوز القراءة به ولا يقبل، وإن وافق العربية وخط المصحف»⁽²⁾.

القول الثاني: قيل أنه يجوز تلاوة القرآن بشواذ القراءات وهذا القول حكاه السيوطي عن بعض الفقهاء، قياساً على رواية الحديث بالمعنى فقال: «لا تجوز القراءة بالشاذ نقل ابن عبد البر الإجماع على ذلك لكن ذكر موهوب الجزري جوازها في غير الصلاة قياساً على رواية الحديث بالمعنى»⁽³⁾.

هذا إذا قصد القاري ما يقرأ منها - أي القراءة الشاذة - أنها قرآن، أما لو قرأها على أنها ليست قرآناً فلا يحرم قراءتها وذلك كما لو قرأها ليعلمها الغير، فيجوز تعلمها وتعليمها، وتدوينها في الكتب، وبيان وجهها من حيث اللغة والإعراب والمعنى واستنباط الأحكام الشرعية منها على القول بصحة

(1) م ن، ص 179

(2) المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، م س، ص 182

(3) الإتيان في علوم القرآن، ج 1، م س، ص 378.

الاحتجاج بها، والاستدلال بها على وجه من وجوه اللغة العربية، وفتاوى العلماء قديماً وحديثاً مطبقة على ذلك.⁽¹⁾

المطلب الثالث: رؤية الفقهاء في تعليل الأحكام الاجتهادية بالقراءات الشاذة

نظرا لاختلاف الفقهاء من داخل المذهب وخارجه في تعليل الأحكام الاجتهادية بالقراءات الشاذة؛ ارتأيت أن أخصص كل مذهب على حدة فأناقش أقوال المجيزين والمناعين من داخل المذهب الواحد، ثم انتقل إلى المذهب الموالي للقيام بنفس الخطوة من خلال الفروع الآتية:

الفرع الأول: رؤية المذهب الحنفي:

ذهب فقهاء هذا المذهب إلى جواز تعليل الأحكام الاجتهادية بالقراءات الشاذة، واشتروا لذلك شرطا وعللوه ونص كلامهم: «وكذلك إذا صح سندها؛ لأن ما يرويه الصحابي إما أن يكون قرآناً أو يكون خبراً وهذا الأخير إما مسموع من الرسول عليه الصلاة والسلام أو هو قول له، فإن كان قرآناً صُبر إليه وإن لم يكن قرآناً فالأصل أنه خبر عن الرسول عليه الصلاة والسلام يجب المصير إليه ولا يسلم باحتمال كونه من كلام الصحابي لتصريحه بما يفيد رفعه إلى الرسول عليه الصلاة والسلام.⁽²⁾ ولذلك يقولون بوجوب التتابع في صوم كفارة اليمين مستدلين بقراءة ابن مسعود في قول الله: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات».

الفرع الثاني: رؤية المذهب المالكي

انقسمت أراء المالكية حول جواز تعليل الأحكام بالقراءات الشاذة إلى أقول ثلاث؛ مانعين، ومجوزين؛

القول الأول: المانعون:

ذهب بعضهم إلى عدم صحة تعليل الأحكام الاجتهادية بالقراءات الشاذة؛

(1) القراءات الشاذة، م س، ص 10. بتصرف

(2) قابة، عبدالحليم محمد الهادي، القراءات القرآنية، تاريخ ثبوتها، حجيتها وأحكامها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999، ص: 213

قال القاضي أبو الفضل عياض المالكي: «فإن القراءة الشاذة غاية أمرها أن تعلم ولا تجوز التلاوة بها ولا الصلاة ولا الحجة بها»⁽¹⁾.

ويقول ابن العربي: القراءة الشاذة لا ينبغي عليها حكم لأنه لم يثبت لها أصل.⁽²⁾

القول الثاني: الجواز.

وقد رد العلماء المجيزون للتعليل بها على المانعين بقولهم بأنه لا يلزم من التسليم ببطالان كونه قرآنًا التسليم بعدم كونه خبرًا ولذلك إذا بطل كونه قرآنًا لم يمنع ذلك من تعليل الأحكام الاجتهادية بها كأخبار الآحاد التي ليست بقرآن.

ويتجلى هذا فيما ذكره القرطبي بأن: «شاذ القراءة عن المصاحف المتواترة فليست بقرآن، ولا يعمل بها على أنها منه، وأحسن محاملها أن تكون بيان تأويل مذهب من نسبت إليه كقراءة ابن مسعود: فصيام ثلاثة أيام متتابعات. فأما لو صرح الراوي بسماعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختلف العلماء في العمل بذلك على قولين:

النفى والإثبات، وجه النفي أن الراوي لم يروه في معرض الخبر بل في معرض القرآن، ولم يثبت فلا يثبت. والوجه الثاني أنه وإن لم يثبت كونه قرآنًا فقد ثبت كونه سنة، وذلك يوجب العمل كسائر أخبار الآحاد».⁽³⁾

وقد صح عن مالك رحمه الله التعليل بالشاذ في قطع يمين السارق، وفي ذلك يقول ابن عاصم في مرتقى الوصول: «والحق أن لا يكذب الرواة+ في نقلهم لأنهم ثقة.

وهو لدى النعمان في عدد+ ما قد أتى في خبر الآحاد.

ومالك ظاهر اعتداده+ به لأن صح به استشهاده»

(1) عياض، بن موسى السبتي القاضي، أبو الفضل، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة، ج 2، ص 329

(2) ابن العربي المعافري، محمد بن عبد الله أبو بكر، أحكام القرآن، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2003 م، ج 1، ص 113

(3) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1384 هـ - 1964 م، ج 1، ص: 47

قال أحمد الصاوي: «القراءة الشاذة يستدل بها على ثبوت الأحكام لكونها بمنزلة الأحاديث الصحيحة التي ثبتت بالأحاد»⁽¹⁾.

ويقول ابن عبد البر: «الاحتجاج بما ليس في مصحف عثمان قال به جمهور العلماء ويجري عندهم مجرى خبر الواحد في العمل به دون القطع»⁽²⁾.

فجل المالكية في تعليل الأحكام وتنزيلها يعملون بالشاذ على وجه الاستحباب، وهذا يتجلى في بعض الفتاوي للإمام مالك بحيث أن كان لا يرى الإعادة فيمن لا يصوم متتابعاً قضاء رمضان قائلاً: «فليس عليه إعادة وذلك يجزي عنه وأحب ذلك إلي أن يتابعه»⁽³⁾.

ومن خلا ذلك يتبين أن فقهاء المذهب المالكي قد اختلفوا في شأن القراءة الشاذة – لا سيما إذا لم تثبت ولم يوجد سند قوي- بين رافض لها ومجيز لتعليل الأحكام الاجتهادية بها؛ أما إذا ثبتت عندهم مع وجود سند قوي أخذوها وعللوا الأحكام بها.

ومن حجتهم في رفض التعليل بالقراءة الشاذة هو أنهم يرون أنها ليست من المصادر الشرعية سواء المتفق عليها – الكتاب/السنة/الإجماع/القياس، أو المختلف فيها، وعليه فإنها لا تكون حجة عندهم إلا إذا كان خبر آخر يعضدها غير القراءة، فبوجود هذا الخبر يأخذون بها وبعدمه لا، فدل هذا على أنهم يأخذون بالخبر لا بالقراءة⁽⁴⁾.

الفرع الثالث: رؤية المذهب الشافعي؛

لقد: «شاع عند كثير من الأصوليين في أن الإمام الشافعي لا يحتج بالقراءات الشاذة لكن كثير من فتاواه تدل على اعتبار القراءة الشاذة والاستدلال بها كما أثبتته من تتبع آرائه في مذهبه»⁽⁵⁾

ومما يدعم مذهبه في جواز تعليل الأحكام الاجتهادية بالقراءات الشاذة أنه قد نقل عنهم

(1) بلغة السالك لأقرب المسالك، م س، 4/345

(2) الجامع لأحكام القرآن، م س، 2/188

(3) الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح موطأ الإمام مالك، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، 2/

246

(4) صبري، عبد القوي عبد الرؤوف، أثر القراءات في الفقه الإسلامي، دار أضواء السلف، الرياض، ص: 336

(5) مناقب الإمام الشافعي، م س، ص 173 بتصرف

أنهم أجروها مجرى الأحاد.⁽¹⁾ وصحح هذا النقل ابن السبكي في جمع الجوامع حيث قال: أما إجراؤه مجرى الأحاد فهو الصحيح.⁽²⁾

الفرع الرابع: رؤية المذهب الحنبلي؛

بالرجوع إلى كتب الحنابلة وآراء علماء المذهب نجدهم أنهم أخذوا بالقراءة الشاذة وعللوا بها الأحكام؛ فهذا ابن قدامة ذكر أقوال العلماء في عدد الرضعات المحرمات وذكر أن عددها كانت عشراً ثم نسخ وأصبح خمساً وهذا يفيد احتجاجهم بالشاذ واستدلالهم به في بعض الأحكام الواردة عنهم.⁽³⁾ وعلى هذا يكون الإمام أحمد قد وافق غيره من العلماء في جواز العمل والتعليل بالقراءة الشاذة.

وقد نقل ابن كثير عن الحنابلة «وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين، لأن ذلك روي عن أبي ابن كعب رضي الله عنه وغيره أنهم كانوا يقرؤونها هكذا (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) بزيادة لفظ (متتابعات).⁽⁴⁾

غير أنه توجد رواية أخرى عن الإمام أحمد تفيد عدم صحة الاحتجاج بالقراءة الشاذة.⁽⁵⁾ وصفوة القول في تعليل الأحكام الاجتهادية بالقراءات الشاذة عند العلماء أنهم انقسموا إلى مذهبين؛ مانعين ومجوزين.

والذي يظهر أن اعتبار القراءات الشاذة في تعليل الأحكام الاجتهادية التي صح سندها ووافقت العربية وخالفت رسم المصحف، هو الراجح والصحيح باعتبار؛ أنها تحمل بيانا وتفسيرا للآيات القرآنية وذلك لتوسيع دائرة عملية الاستنباط وتنزيل الأحكام.

وهذا ما ذهب إليه عليه جماهير من العلماء المفسرين والفقهاء، ذكر ذلك «القاضي أبو الطيب، والقاضي حسين، والرافعي وغيرهم تنزيلاً لها منزلة خبر الأحاد وصححه ابن السبكي.⁽⁶⁾

(1) الإمام الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، طبعة 1393هـ، ج 5، ص 224

(2) جمع الجوامع. م س، ج 1، ص 321

(3) المغني، م س، ج 8، ص 171

(4) تفسير ابن كثير، م س، ج 2، ص 125

(5) شرح الكوكب، م س، ج 2، ص 138

(6) جمع الجوامع، م س ج 1 ص: 301-300

المطلب الرابع: ثمرة الخلاف في تعليل الأحكام الاجتهادية بالقراءات الشاذة

إن الاختلاف في القراءة الشاذة وتعليل الأحكام الاجتهادية بها؛ أدى إلى الاختلاف في كثير من المسائل الفقهية؛ الذي يصعب جردها وسأعرض بعضها من خلال الفروع الآتية؛

الفرع الأول: «مسألة صيام قضاء شهر رمضان» هل يصوم تلك الأيام متتابعة أم لا؟

في هذه المسألة اختلف فيها الفقهاء - كما كان ذلك بين الصحابة رضوان الله عليهم - وانقسموا إلى مذهبين: المذهب الأول: عدم وجوب قضاء رمضان متتابعاً:

ذهب إلى هذا ابن عباس وأنس بن مالك وأبو هريرة وأبو قلابة ومجاهد وأهل المدينة والحسن وسعيد بن المسيب وغيرهم وإليه ذهب مالك وأبو حنيفة والثوري والأوزاعي والشافعي وإسحاق⁽¹⁾.

وحجة هؤلاء أنهم لم يأخذوا بقراءة أبي بن كعب، ولا يعني ذلك أنهم ينكرون القراءات الشاذة، ولكن رأوا دليلاً أقوى منها كالحنفية مثلاً أنهم أخذوا بقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين وبعضهم أخذ بقراءة أبي بن كعب؛ لكن هنا جلهم لم يحتج ويعلل بقراءة أبي بن كعب وذلك لمجموعة من الأسباب كما بينها الكاساني بقوله: «وقال بعضهم في صوم قضاء رمضان: إنه يشترط فيه التتابع، لا يجوز إلا متتابعاً، واحتجوا بقراءة أبي بن كعب - رضي الله عنه - أنه قرأ الآية «فعدة من أيام أخر متتابعات» فيزيد على القراءة المعروفة وصف التتابع بقراءته كما زيد وصف التتابع على القراءة المعروفة في صوم كفارة اليمين بقراءة عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - ولأن القضاء يكون على حسب الأداء، والأداء وجب متتابعاً فكذا القضاء»⁽²⁾.

ثم بعد بيان رؤية فقهاء الحنفية تجاه القراءات الشاذة برر سبب عدم التعليل والاحتجاج بقراءة أبي بن كعب بقوله: «(ولنا) ما روي عن جماعة من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من نحو علي، وعبد الله بن عباس، وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة، وعائشة وغيرهم - رضي الله عنهم - أنهم قالوا: إن شاء تابع وإن شاء فرق غير أن علياً - رضي الله عنه - قال: إنه يتابع لكنه إن فرق جاز

(1) السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط، تحقيق خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، ط 1، 200م، ج 3، ص 82. وينظر: شرح الزرقاني للموطأ، م س، ج 2، ص 249.

(2) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط 2، 1406هـ - 1986م، 2/76.

وهذا منه إشارة إلى أن التتابع أفضل ولو كان التتابع شرطاً لما احتمل الخفاء على هؤلاء الصحابة ولما احتمل مخالفتهم إياه في ذلك لو عرفوه.⁽¹⁾

وبعد ذكر الأسباب التي جعلتهم يعدلون عن قراءة أبي ابن كعب هنا بين نظرهم الفقهي في توجيه القراءة الشاذة دون إنكارها فقال: «وهذا الإجماع تبين أن قراءة أبي بن كعب لو ثبتت فهي على الندب، والاستحباب دون الاشتراط، إذ لو كانت ثابتة وصارت كالمثلو وكان المراد بها الاشتراط لما احتمل الخلاف من هؤلاء - رضي الله عنهم - بخلاف ذكر التتابع في صوم كفارة اليمين، في حرف ابن مسعود - رضي الله عنه - لأنه لم يخالفه أحد من الصحابة في ذلك، فصار كالمثلو في حق العمل به.⁽²⁾

المذهب الثاني: وجوب التتابع في قضاء صيام شهر رمضان؛

هذا المذهب روي عن علي وابن عمر والنخعي والشعبي وقال داود يجب ولا يشترط.⁽³⁾

وتعليل هؤلاء في وجوب التتابع في قضاء رمضان هو القراءة الشاذة وهي قراءة أبي بن كعب: متتابعات» التي قيدت قوله تعالى «عدة من أيام آخر»⁽⁴⁾ فيحمل المطلق على المقيد، فيجب التتابع.⁽⁵⁾

الفرع الثاني: مسألة التتابع في صيام كفارة اليمين اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: ذهب كل من الحنفية.^(٦) والحنابلة في أظهر أقوالهما.^(٧) إلى اشتراط التتابع لصحة صيام كفارة اليمين.

وعللوا وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين: «بقراءة ابن مسعود في قوله تعالى:» فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام»⁽⁸⁾، بزيادة وصف «متتابعات» ودعموا هذا التعليل بقياس العلة، فقاموا ذلك على كفارة الظهار والقتل بجامع أن هذه كفارة واشترط فيها التتابع»⁽⁹⁾.

(1) م ن، ج 2، ص 76

(2) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، م س، ج 2، ص 77

(3) المغني، م س، ج 3، ص 44-43

(4) سورة البقرة / 184

(5) بدائع الصنائع، م س، ج 2، ص 76

(6) المبسوط، م س، ج 8، ص 155

(7) المغني، م س، ج 10، ص 159

(8) سورة المائدة / 89

(9) المغني، م س، ج 10، ص 16

القول الثاني: لا يشترط التتابع لصحة هذا الصيام، إنما هو من باب الاستحباب. وقد ذهب إلى هذا القول كل من المالكية⁽¹⁾ والشافعية⁽²⁾.

واستندوا في ذلك إلى القياس وتحميل المطلق على المقيد ولم ينكروا قراءة ابن مسعود وأبي بن كعب بل حملوها محمل الخبر الواحد وقدموا القياس عليها كما سيتبين من قولهم.

قال الشافعي رحمه الله: «كل من وجب عليه صوم ليس بمشروط في كتاب الله أن يكون متتابعاً أجزاءً متفرقة قياساً على قول الله جل ذكره «فعدة من أيام أخر» والعدة أن يأتي بعدد صوم لا ولاء⁽³⁾.

وقد ذكر الماوردي أن الصوم في كفارة الأيمان مترتب لا يجزئ إلا بعد العجز عن الإطعام والكسوة والعق لقول الله تعالى: «فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم»⁽⁴⁾. ثم طرح سؤالاً وهو: هل يكون تتابع صومها شرطاً في صحتها أم لا على قولين:

أحدهما: قول أبي حنيفة والعراقيين واختاره المزني، وهو أن التتابع شرط في صيامها، فإن صام متفرقاً لم يجزه استدلالاً بقراءة ابن مسعود «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» وقراءة أبي «فصيام ثلاثة أيام متتابعة» والقراءة الشاذة تقوم مقام خبر الواحد في وجوب العمل، لأنها منقولة عن الرسول.

والقول الثاني: قول مالك والحجازيين وهو أن التتابع استحباب وليس بواجب، وأن صومه متفرقاً جائز استدلالاً بما ورد به القران من إطلاق صيامها فاقتضى الظاهر إجزاء صيامها في حالتها متتابعهما وتفريقها، ولا يجب حملها على المقيد من كفارة الظهار وأما قراءة ابن مسعود وأبي فإنما تجري في وجوب العمل بها مجرى خير الواحد، إذا أضيفت إلى التنزيل وإلى سماعها من الرسول - صلى الله عليه وسلم - فأما إذا أطلقت جرت مجرى التأويل دون التنزيل، ثم لو سلمت لحملت على الاستحباب وإطلاقها على الجواز⁽⁵⁾.

(1) المدونة، م س، ج 3، ص 122

(2) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1999م، ج 19، ص 289.

(3) الحاوي، م س، ج 15، ص 329

(4) سورة المائدة/89

(5) الحاوي الكبير، م س، 330.15/329 - بتصرف

الفرع الثالث: مسألة وجوب الفدية على الشيخ الكبير إذا أفطر في رمضان؛

اتفق الفقهاء على أن الشيخ الكبير الذي لا يطيق الصوم، ومثله المريض مرضاً مزمناً أن يفطروا في شهر رمضان، ولكنهم اختلفوا في الواجب عليهم، هل تجب الفدية عن كل يوم أفطروه، أم لا تجب عليهم الفدية على قولين:

القول الأول: تجب الفدية على الشيخ الكبير والمريض مرضاً مزمناً، إذا كانا لا يطيقان الصيام. وهذا قول علي وابن عباس وأبي هريرة وأنس وسعيد بن جبير وطاووس والثوري والأوزاعي وهو قول الحنفية وإحدى قولي الشافعية، وقول الحنابلة.⁽¹⁾

واستندوا في تعليل هذا الحكم بوجوب الفدية على الشيخ الكبير والمريض الذي أفطر رمضان بقراءة ابن عباس «وعلى الذين يطوّقونه» في قوله تعالى: «وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين»⁽²⁾. قال ابن عباس: «ليست بمنسوخة هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً»⁽³⁾.

القول الثاني: لا يجب عليه الفدية، ويسقط في حقه الصيام لعجزه عنه. وحجتهم في ذلك أنهم قالوا بأن هذه الآية منسوخة بوجوب الصيام على الجميع، ومن كان عاجزاً عن الصيام لكبر أو مرض فيسقط عنه الصيام ولا فدية عليه.

وبهذا قال المالكية والقول الثاني عند الشافعية.⁽⁴⁾

الفرع الرابع: مسألة محل الفينة من الإيلاء؛

فقد أوجب الإسلام على الزوج الذي حلف بالله تعالى أو صفة من صفاته على وطء زوجته لمدة زائدة على أربعة أشهر وهو قادر عليه، أن يفىء إلى زوجته، ولكن الفقهاء اختلفوا في محل الفيةء، هل هو مدة الأربعة الأشهر، أم أن الفيةء يستمر لما بعدها، في ذلك قولان؛

القول الأول: محل الفيةء هو الأربع الأشهر لا بعدها

(1) المبسوط، م س، ج 29، ص 151

(2) سورة البقرة/226

(3) البخاري في صحيحه، كتاب: الصوم، باب: قوله أياماً معدودات.

(4) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، دار المكتب الإسلامي، بيروت، طبعة 1405هـ، ج 2، ص 382

وهو قول الحنفية،⁽¹⁾ وتعلييلهم على ذلك القراءة الشاذة لابن مسعود وأبي بن كعب «فإن فاءوا فهمن في قوله تعالى: «لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»⁽²⁾. ودعموا هذا التعليل بقولهم: «إن الله تعالى جعل مدة التربص أربعة أشهر والوقوف بعد الأربعة الأشهر يوجب الزيادة على المدة المنصوص عليها وهي مدة الأربعة الأشهر ولا يجوز إلا بدليل»⁽³⁾.

القول الثاني: محل الفيء الأربعة الأشهر وما بعدها

وهو قول كل من المالكية والشافعية والحنابلة، وحجتهم في ذلك ليس إنكار القراءة الشاذة ولكن استنبطوا من الآية نفسها معنى قويا عندهم فقالوا: «إن الله تعالى عقب الفيء بعد التربص بفاء التعقيب، فيدل على تأخرها عنه»⁽⁴⁾ كما ذكروا أن: «إن الشرطية تصير الماضي بعدها مستقبلا، فلو كانت مطلوبة في الأربعة الأشهر لبقى معنى الماضي بعدها على ما كان عليه قبل دخولها وهو باطل»⁽⁵⁾. فإذا كان تعليل الأحكام الاجتهادية بالقراءات الشاذة سبب من الأسباب الذي أدت إلى الاختلاف بين العلماء في كثير من المسائل الفقهية، فإن كذلك سبب في اتفاقهم على بعض الأحكام الشرعية كمسألة قطع يمن السارق كما تقدم ومسألة ميراث الإخوة للأم، بحيث أنهم اتفقوا جميعا على أن المراد بالأخ والأخت من الآية: «وإن كان رجل يورث كلالة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس»⁽⁶⁾، هما الأخ والأخت من أم معلنين قولهم على ذلك بقراءة سعد بن أبي وقاص «وله أخ أو أخت من أم»⁽⁷⁾. قال ابن قدامة: «والمراد بهذه الآية الأخ والأخت من الأم بإجماع أهل العلم وفي قراءة سعد بن أبي وقاص «وله أخ أو أخت من أم»⁽⁸⁾.

(1) بدائع الصنائع، م س، ج 3، ص 176

(2) سورة البقرة / 227_229

(3) بدائع الصنائع، م س، ج 3، ص 176

(4) المغني، م س، 7/416

(5) حاشية الدسوقي، م س، 2/ 428

(6) سورة النساء / 12

(7) الطبري 4/287

(8) المغني، م س، ج 12، ص 328

خاتمة:

لقد ضمت خاتمة البحث أهم الاستنتاجات المستخلصة والمتجلية في: أن القراءات التي صح سندها ووافقت اللغة العربية ولو بوجه وخالفت المصحف فهي الشاذة، وهي ما وراء العشر، والتواتر لا يوجد إلا في القراءات العشر.

وأن الحكم على القراءة بالشذوذ بدأ في عهد الخليفة الثالث عثمان - رضي الله عنه - فكانت المصاحف العثمانية هي الفيصل في تميز القرات المتواترة عن الشاذة وغيرها وللقراءات الشاذة قراء أكثر وأكثرهم شهرة أربعة: ابن محصين - اليزيدي - الحسن البصري - الأعمش.

ومما يستخلص من البحث كذلك أن جل الفقهاء اعتبروا القراءات الشاذة في تعليل الأحكام الاجتهادية وفي البيان والتفسير، وجروها مجرى الخبر الواحد عندهم في الاستنباط والتنزيل، وأنها سبب من أسباب الاختلاف بين الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها كما أنها سبب في الاتفاق بين الفقهاء في بعض المسائل الفقهية.

وأن عدم اعتبار القراءات الشاذة عند الفقهاء في بعض المسائل الفقهية لوجود دليل أقوى عندهم في التعليل، وليس إنكارها.

وقد اتفق جل الفقهاء على عدم جواز القراءة بالشواذ سواء داخل الصلاة أو خارجها، إلا من أجل التعليم والتعلم.

ومن خلال هذه الدراسة يمكن فتح باب أمام الباحثين لتحرير موضوع تعليل الأحكام الاجتهادية بالقراءات الشاذة بشكل أدق والبحث فيه من عدة جوانب عند علم من علماء الفقه الإسلامي.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن أبي طالب، مكي، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر، ط3، 2006م.

- ابن الجزري، محمد بن محمد، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.

- ابن الجزري، محمد بن محمد، النشر في قراءات العشر، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ط، 1357 هـ - 1983 م.
- ابن سلام، أبو عبيد القاسم، فضائل القرآن، دار ابن كثير، بيروت، طبعة 1995 م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1992 م.
- ابن عبد البر، أبو مر يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق محمد الفلاح، طبعة 1400 هـ.
- ابن العربي المعافري، محمد بن عبد الله أبو بكر، أحكام القرآن، بتحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003 م.
- ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله، المغني، مكتبة القاهرة، د.ط.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد، إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، تحقيق محمد شمس، دار عالم الفوائد، د.ت.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، مكتبة دار السلام، الرياض، ط1، 1414 هـ.
- ابن منظور، محمد أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ.
- ابن النجار، تقي الدين أبي البقاء الفتوحي، شرح الكوكب المنير، بتحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1997 م.
- ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت.
- أبو شامة، أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحقيق طيار آتي قولاج، دار صادر، بيروت، 1395 هـ - 1975 م.
- الآمدي، الإمام سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط1، 2003 م.
- الجرجاني: علي بن محمد، التعريفات، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983 م.

- خذري، الطاهر بن الأزهرى، التعليل بالقواعد الفقهية وأثره في الفقه عند المالكية دراسة نظرية تطبيقية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1، 2009م.
- الدمياطي، شهاب الدين أحمد، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، دار الكتب العلمية، لبنان.
- الرازي، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، طبعة 1979م.
- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني موطأ الإمام مالك، دار الرشاد الحديثية / الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2002م.
- الزركشي، بدر الدين محمد، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط 1، 1994م.
- السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط، تحقيق خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، ط 1، 2000م.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د. ت.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة 1394هـ/ 1974م.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، طبعة 1393هـ.
- شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطورها في عصور الاجتهاد والتقليد، مطبعة الأزهر، 1947م.
- الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، دار المعارف، د. ت.
- صبري، عبد القوي عبد الرؤوف، أثر القراءات في الفقه الإسلامي، دار أضواء السلف، الرياض.
- الطويل، السيد رزق، مدخل في علوم القراءات، المكتبة الفيصلية، ط 1، 1985م.
- عياض، بن موسى السبتي أبو الفضل القاضي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة.

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق عبد الحميد هندوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 2002م.
- قابة، عبدالحليم محمد الهادي، القراءات القرآنية، تاريخ ثبوتها، حجيتها وأحكامها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1999م.
- القاضي، عبد الفتاح، القراءات العشر وتوجيهها من لغة العرب، دار الكتاب العرب، بيروت، طبعة 1981م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبعة 1994م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1384هـ - 1964م.
- القروي، محمد العربي، الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية، دار صادر، بيروت، ط 1، 2003م.
- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط 2، 1406هـ - 1986م.
- الكبش، محمود محمد، المنهج التعليلي بالقواعد الفقهية عند الشافعية وأثره في الترجيح والاختيار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دولة الكويت، ط 1، 2013.
- مالك، ابن أنس الأصبحي، المدونة، دار الكتب العلمية، ط 1، 1415هـ - 1994م.
- المحلي، شمس الدين، متن شرح جمع الجوامع حاشية البناني، دار الفكر، مكتبة البحوث والدراسات، طبعة 2000م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1999م.
- النووي، أبو زكرياء محي الدين بن يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، دار المکتب الإسلامي، بيروت، طبعة 1405هـ.
- النووي، أبو زكرياء محي الدين بن يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، دار الفكر. د.ت.

آثار العرضة الأخيرة على القراءات والرسم القرآني

The Effects of the Last Presentation on the Recitations and the Quranic Design

ذ. معاذ المؤذن

باحث بسلك الدكتوراه – كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق الدار البيضاء - المغرب



ملخص:

- تعتبر العرضة الأخيرة هي عمدة هذه الأمة في معرفة القرآن الكريم وضبطه لما كان لها من كبير الدلالة وعظيم الأثر فيما يلي:
- العرضة الأخيرة هي الفيصل والمرجع الأساس في جمع القرآن وتدوينه سواء في الجمع البكري أو الجمع العثماني.
- ترتيب السور واتساقها توقيف لا اجتهادي لكون القرآن جمع وألف على ما ثبت في العرضة الأخيرة.
- جاءت العرضة الأخيرة ناسخة لباقي العروض فكانت بذلك هي القرآن المنزل الثابت وما سواها منسوخ.
- تعتبر مصاحف الناس اليوم امتدادا لما جاءت به العرضة الأخيرة لكونها جامعة لجميع القراءات المتواترة.
- اتفق على أن المصاحف البكرية شاملة للأحرف السبعة واختلف في المصاحف العثمانية، والصواب الذي يعضده النقل والنظر هو أنها شاملة لما احتملها رسمها من الأحرف السبعة.
- إن رسم المصاحف العثمانية واجب الاتباع، ولا يجوز مخالفته، وقد أجمع القراء على عدم جواز مخالفته في مقطوع أو موصول، أو إثبات أو حذف، أو تاء تأنيث، وما شابه ذلك.
- الكلمات المفاتيح: القرآن الكريم، المصحف العثماني، القراءات، الرسم القرآني، العرضة الأخيرة.

Abstract:

The last presentation is cardinal for knowing and taking hold on the Holy Quran because of its great significance and impact on, first, collecting and codifying the Qur'an in both the earliest and the Uthmanic compilation. Second, arranging and making chapters of the Quran consistent. Third, abolishing other Quranic presentations. Forth, an extension and an umbrella for all recurring recitations. Fifth, earliest copies of Quran include the seven letters, yet it differed in the Uthmanic version. Last but not least, it is a duty to follow Uthmanic design of the Holy Quran and it is impermissible to violate according to the reciters.

Key words: earliest, Uthmanic, compilation, last presentation (recitation), design, Quran.

مقدمة:

لقد رمت من خلال هذا البحث الوقوف على العرضة الأخيرة، باعتبارها دعامة أساسية من دعائم الدين، وركيزة جوهريّة من معالم التنزيل؛ لما لها من عظيم الدلالة وجليل الأثر في جمع القرآن وتدوينه.

وبعد تحديد العناصر ووضوح الرؤية قسمت البحث إلى:

مقدمة: ضمّنتها أهمية الموضوع، وعرّجت على خطة البحث، وأشرت إلى بعض العقبات التي اعترضتني أثناء الإنجاز...

ثم انتقلت إلى المباحث التي شملت جمع القرآن وتأليفه، واتساق سوره وترتيبه، وإثباته للحروف السبعة ونسخه، وعلاقة ذلك بضبط القرآن ورسمه، وغير ذلك مما له ارتباط بالأثر ودلالته.

المبحث الأول: العرضة الأخيرة: تعريفها، أهميتها، ومن حضرها**1- تعريفها:**

المراد بها: هي العرضة التي كان جبريل عليه السلام يعارض النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كل عام مرة، فلما كان العام الذي قبض فيه عارضه القرآن مرتين، فسميت آخرها بالعرضة الأخيرة.

وروى البخاري عن أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتكف في كل شهر رمضان عشرة أيام، فلما كان العام الذي توفي فيه عكف عشرين يوماً، وكان جبريل عليه السلام يقرأ عليه القرآن مرة كل رمضان، فلما كان العام الذي توفي فيه عرضه عليه مرتين»⁽¹⁾.

وتتجلى الحكمة من تكرار العرض في السنة الأخيرة فيما يلي:

أ - تكرار العرض إيدان بقرب أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم:

روى الشيخان عن فاطمة الزهراء - رضي الله تعالى عنها - أنها أسرّ إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «إن جبريل عليه السلام كان يعارضني القرآن كل عام مرة، وإنّه عارضني به العام مرتين، ولا أرى أجلي إلّا قد قرب، فاتقي الله واصبري، فإنّي نعم السلف أنا لك»⁽²⁾.

ب - ترك القرآن على صورته التامة قبل وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ببيان ما بقي وما

نسخ:

روي عن أبي عبد الرحمن السلمي قال: «كانت قراءة أبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت والمهاجرين والأنصار واحدة، كانوا يقرؤون قراءة العامة، وهي القراءة التي قرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم على جبريل عليه السلام مرتين في العام الذي قبض فيه، وكان علي رضي الله عنه طول أيامه يقرأ مصحف عثمان، ويتخذة إماماً»⁽³⁾.

ج - استواء عدد السنين والعرض:

كان جبريل عليه السلام يعارض النبي القرآن كل عام مرة، إلّا أن رمضان من السنة الأولى لم

(1) البخاري، الجامع الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط: 1422هـ، باب: الاعتكاف في العشر الأوسط من رمضان، (ج3/51 ص/ح2044).

(2) صحيح البخاري، م س، باب: من ناجى بين يدي الناس ولم يخبر، (ج8/ص64/ح6285) - مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت، في كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل فاطمة بنت النبي عليها الصلاة والسلام، (ج4/1904 ص/2450).

(3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة بيروت، الطبعة الأولى: 1376 هـ - 1957 م، 1/237.

يقع فيه مدارس لابتداء نزول الوحي، فناسب تكرار العرض في السنة الأخيرة ليستوي عدد السنين والعرض.

2- أهميتها:

تعتبر العرضة الأخيرة عمدة هذه الأمة في معرفة القرآن؛ إذ أنها قد جمعت ما ثبتت تلاوته من الكتاب الحكيم، وأخرجت ما ثبت نسخه، فكانت بذلك المرجع والأساس لقراءة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، كما كانت الفيصل بينهم إذا تنازعوا في شيء من كتاب الله عز وجل، ولمّا أرادوا جمع القرآن الكريم كانت هي أيضاً أساس هذا الجمع، فقد اتفقوا على كتابة ما تحققوا أنه قرآن مستقرّ في العرضة الأخيرة، وتركوا ما سوى ذلك.

وتبرز أهمية العرضة الأخيرة من خلال الوقوف على مضمون المباحث اللاحقة التي تتناول العرضة الأخيرة وعلاقتها بجمع القرآن، وترتيب سور القرآن، واشتمالها على الأحرف السبعة وغير ذلك.

3- من حضرها:

قال البغوي في شرح السنة: «يقال إن زيد ابن ثابت شهد العرضة الأخيرة التي بين فيها ما نسخ وما بقي، وكتبها للرسول صلى الله عليه وسلم وقرأها عليه، وكان يقرئ الناس بها حتى مات، ولذلك اعتمده أبو بكر وعمر وجمعه، وولاه عثمان كتب المصاحف»⁽¹⁾.

قال أبو شامة: «قال أبو عبد الرحمن السلمي: قرأ زيد بن ثابت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام الذي توفاه الله فيه مرتين، وإنما سميت هذه القراءة قراءة زيد بن ثابت؛ لأنه كتبها لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقرأها عليه، وشهد العرضة الأخيرة، وكان يقرئ الناس بها حتى مات، ولذلك اعتمده أبو بكر وعمر في جمعه، وولاه عثمان كتب المصاحف، رضي الله عنهم أجمعين»⁽²⁾.

وَأَخْرَجَ النَّسَائِيُّ مِنْ طَرِيقِ أَبِي ظُبْيَانَ قَالَ: «قَالَ لِي ابْنُ عَبَّاسٍ: أَيُّ الْقِرَاءَتَيْنِ تَقْرَأُ؟ قُلْتُ: الْقِرَاءَةُ الْأُولَى قِرَاءَةُ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ - يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ -، قَالَ: بَلْ هِيَ الْأَخِيرَةُ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

(1) البرهان في علوم القرآن، م س، 1/ 237 - البغوي، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - زهير الشاويش، دار المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثانية، 1403 هـ - 1983 م، 4/ 526.

(2) أبو شامة، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحقيق: طيار آلي قولاج، دار صادر، بيروت، سنة: 1395 هـ، 69/1.

وَسَلَّمَ كَانَ يَعْرِضُ عَلَى جَبْرِيلَ - الْحَدِيثُ وَفِي آخِرِهِ - فَحَضَرَ ذَلِكَ ابْنُ مَسْعُودٍ فَعَلِمَ مَا تُسَخَّ مِنْ ذَلِكَ وَمَا بُدِّلَ».

وفي رواية الطحاوي: «عرض عليه مرتين بحضرة عبد الله»⁽¹⁾.

وقد قرر الإمام مكي بن أبي طالب شهود عبد الله بن مسعود العرضة الأخيرة - ضمن احتمالات وضعها- قال:

«وأما ابن مسعود فإنه قال: قرأت من لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين سورة، وقد كنت أعلم أنه يعرض عليه القرآن في كل رمضان حتى كان عام قبض، فعرض عليه القرآن مرتين، قال: فكان إذا فرغ النبي صلى الله عليه وسلم أقرأ عليه فيخبرني أنني محسن، فأما ما بقي عليه فيجوز أن يكون سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم، فيقوم سماعه منه مقام قراءته عليه من القرآن...»⁽²⁾.

واختلاف الآثار حول من شهد العرضة الأخيرة هو اختلاف تنوع، لذلك يسوغ القول بأن عبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت كلاهما قد حضر العرضة الأخيرة.

المبحث الثاني: أثر العرضة الأخيرة في جمع القرآن

المطلب الأول: جمع القرآن الكريم وعلاقته بالعرضة الأخيرة

كانت العرضة الأخيرة للقرآن الكريم هي المرجع والأساس لقراءة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، كما كانت الفيصل بينهم إذا تنازعوا في شيء من كتاب الله، ولمَّا أرادوا جمع القرآن الكريم كانت هي أيضًا أساس هذا الجمع، فقد اتفقوا على كتابة ما تحققوا أنه قرآن مستقرٌّ في العرضة الأخيرة، وتركوا ما سوى ذلك.

وقد مر جمع القرآن بثلاثة مراحل:

(1) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 14/229.

(2) ابن أبي طالب، مكي القيسي، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق وتقديم: عبد الفتاح إسماعيل شبلي، نشر المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ص: 117.

المرحلة الأولى: بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم حفظاً وكتابةً، حيثُ حُفِظَ في الصدور، وكُتِبَ على السطور في قراطيس وألواح من الرقاع والعسب والخاف والأكتاف وغيرها.

أخرج الحاكم بسند صحيح على شرط الشيخين، عن زيد بن ثابت، قال: «كُنَّا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نُؤَلِّفُ أي: نكتب القرآن من الرقاع»⁽¹⁾.

المرحلة الثانية: على عهد أبي بكر، وذلك بانتساخه من العسب والرقاع وصدور الرجال، وجعله في مصحفٍ واحد.

المرحلة الثالثة: جمع الناس على مصحف واحد مرتب السور على عهد عثمان بن عفَّان، بحيث حمل الناس على القراءة بمضمّن المصاحف التي أرسلت إليهم.

قال مناع القطان: «يتبين من النصوص أن جمع أبي بكر يختلف عن جمع عثمان في الباعث والكيفية.

فالباعث لدى أبي بكر - رضي الله عنه - لجمع القرآن خشية ذهابه بذهاب حملته، حين استحر القتل بالقرءاء.

والباعث لدى عثمان - رضي الله عنه - كثرة الاختلاف في وجوه القراءة، حين شاهد هذا الاختلاف في الأمصار وخطأ بعضهم بعضاً.

وجمع أبي بكر للقرآن كان نقلاً لما كان مفرّقاً في الرقاع والأكتاف والعسب، وجمعاً له في مصحف واحد مرتب الآيات والسور، مقتصرًا على ما لم تُنسخ تلاوته، مشتملاً على الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن.

وجمع عثمان للقرآن كان نسخاً له على حرف واحد من الحروف السبعة، حتى يجمع المسلمين على

مصحف واحد وحرف واحد يقرؤون به دون ما عداه من الأحرف الستة الأخرى»⁽²⁾.

قال ابن التين وغيره: «الفرق بين جمع أبي بكر وجمع عثمان، أن جمع أبي بكر كان لخشية أن

(1) الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1411 - 1990، 2/668.

(2) القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة: 1421هـ - 2000م، ص 133.

يذهب من القرآن شيء بذهاب حملته؛ لأنه لم يكن مجموعاً في موضع واحد، فجمعه في صحائف، مرتباً آيات سورة على ما وقفهم عليه النبي صلى الله عليه وسلم، وجمع عثمان كان لما كثر الاختلاف في وجوه القراءة حتى قروه بلغاتهم على اتساع اللغات، فأدى ذلك بعضهم إلى تخطئة بعض، فخشي من تفاقم الأمر في ذلك، فنسخ تلك الصحف في مصحف واحد مرتباً لسوره، واقتصر من سائر اللغات على لغة قريش محتجاً بأنه نزل بلغتهم»⁽¹⁾.

وقد تم اعتماد العرضة الأخيرة كمرجع أساسي وأصل أوحى في كتابة المصاحف، سواء في عهد أبي بكر أو في عهد عثمان رضي الله عنهما.

قال أبو عبد الرحمن السلمي: «وكان زيد قد شهد العرضة الأخيرة، وكان يقرئ الناس بها حتى مات، ولذلك اعتمده الصديق في جمعه، وولاه عثمان كتابة المصاحف»⁽²⁾.

وقال ابن الجزري في النشر: «وجردت هذه المصاحف جميعها من النقط والشكل ليحتملها ما صح نقله وثبت تلاوته عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ إذ كان الاعتماد على الحفظ لا على مجرد الخط، وكان من جملة الأحرف التي أشار إليها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»⁽³⁾، فكتبت المصاحف على اللفظ الذي استقر عليه في العرضة الأخيرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما صرح به غير واحد من أئمة السلف كمحمد بن سيرين وعبيدة السلماني وعامر الشعبي، قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: لو وليت في المصاحف ما ولي عثمان لفعلت كما فعل، وقرأ كل أهل مصر بما في مصحفهم، وتلقوا ما فيه عن الصحابة الذين تلقوه من في رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قاموا بذلك مقام الصحابة الذين تلقوه عن النبي صلى الله عليه وسلم ...»⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: أثر العرضة الأخيرة في ترتيب السور

اختلف أهل العلم في ترتيب السور هل هو توقيفي أم اجتهادي؟ وأشهر مذاهبهم في ذلك ثلاثة:

- (1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة: 1394هـ/1974م، 1/210.
- (2) البرهان في علوم القرآن، م س، 1/237.
- (3) صحيح البخاري، م س، (ج9/ص18/ح6936)، وصحيح مسلم، م س، (ج1/ص560/ح818).
- (4) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، 1/8.

الأول: أن ترتيبها كان باجتهاد من الصحابة، وقد مال إلى هذا الرأي الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة، والقاضي أبو بكر في أحد قولييه.

الثاني: أن ترتيبها كان توقيفاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عدا الأنفال وبراءة، فإن وضعهما في موضعهما كان باجتهاد عثمان رضي الله عنه ووافق عليه الصحابة، وممن ذهب إلى ذلك البيهقي المحدث المشهور في كتاب المدخل، والسيوطي في كتاب الإتقان.

الثالث: أن اتساق السور كاتساق الآيات والحروف كان بتعليم النبي عليه السلام، وقد ذهب إلى ذلك جمع كبير من العلماء منهم: أبو بكر بن الأنباري، والكرماني، والطبري، وأبو جعفر النحاس، والزركشي، وآخرون غيرهم...

استدل القائلون بأن ترتيبها كان باجتهاد الصحابة بأن مصاحف السلف من الصحابة كانت مختلفة في ترتيبها؛ فمنها ما رتب في السور على حسب نزولها، فجعل أوله: سورة اقرأ، ثم المدثر، ثم نون، ثم المزمل، وهكذا إلى آخر السور المكية، ثم السور المدنية على حسب نزولها، كالمصحف الذي نسبوه إلى علي رضي الله عنه، ومنها ما رتب على خلاف ذلك كمصحف ابن مسعود الذي جعل أوله: البقرة ثم النساء ثم آل عمران، وكمصحف أبي بن كعب، ولو كان ترتيب السور توقيفاً لما كان بينها اختلاف في ذلك.

وهذا الاستدلال ضعيف من وجهين:

الأول: أنه قد ورد في الأحاديث الصحيحة ما يدل على أن ترتيب بعض السور كان معلوماً في حياة النبي صلى الله عليه وسلم.

الثاني: أن زيد بن ثابت الذي أسند إليه عثمان رئاسة الجمع الذين رتبوا مصاحفه ونسخوها قد شهد العرضة الأخيرة للقرآن، وعلم ترتيب السور من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وليس من المعقول أن يحدث من عنده ترتيباً للسور غير ما علمه من رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأن ذلك لم يكن من عادتهم، فلا بد أن يكون ترتيبه للسور هو عين ما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولذلك لم يرتض المحققون هذا الرأي.

واستدل أصحاب المذهب الثاني على أن ترتيب السور ما عدا الأنفال وبراءة كان توقيفاً بما رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال: «قلت لعثمان ما حملكم

على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني، وإلى براءة وهي من المثني فقرنتم بينهما، ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتموها في السبع الطوال؟ فقال عثمان: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم تنزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه شيء دعا بعض من كان يكتب فيقول: «ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا»، وكانت الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة، وكانت براءة من أواخر القرآن نزولاً، وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها فقبض رسول الله ولم يُبين أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتهما في السبع الطوال».

فهذا الحديث صريح في أنه وضع الأنفال وبراءة في موضعهما من المصحف كان باجتهاد عثمان؛ لأنه نسب وضعهما إلى نفسه ولم يسنده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما ما عداهما من بقية السور فلا بد أن يكون عثمان قد اتبع فيه ما علم من الرسول صلوات الله عليه.

وقد نازعهم أصحاب المذهب الثالث في الاستدلال بهذا الحديث، أما من جهة سنده فقد تكلم في أحد رواته وهو يزيد الفارسي⁽¹⁾، وأما من جهة متنه، فإن التمسك به يثير غبار إشكالات نحن في غنى عنها؛ لأنه يدل على أن آخر الأنفال لم يكن معلوماً بيقين وكذلك أول براءة، بدليل أن عثمان رضي الله عنه ظن أن براءة من الأنفال، ولذلك لم يضع بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم، ويبعد جداً ألا يبين الرسول صلى الله عليه وسلم آخر الأنفال وأول براءة، ويضعف التمسك به زيادة عما سبق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عارض جبريل بالقرآن في آخر سنة من حياته مرتين، فأين كان يضع هاتين السورتين في قراءته؟، فالتحقيق إذاً أن وضعهما في موضعهما توقيفي، وإن فات ذلك عثمان رضي الله عنه أو نسيه، وأن بسم الله الرحمن الرحيم لم تكتب في أول براءة؛ لأنها لم تنزل معها كما نزلت مع غيرها من بقية السور.

واستدل جمهور العلماء على أن اتساق السور كاتساق الآيات كلاهما توقيفي، بأنه ورد في أحاديث كثيرة أن ترتيب بعض السور في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو عين ترتيبها في المصاحف التي نسخها زيد بأمر عثمان... منها ما رواه البخاري عن ابن مسعود يقول في: «بني إسرائيل والكهف

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار التقوى للتراث، 9/19.

ومريم وطه والأنبياء: أنهم من العتاق الأول، وهن من تلادي»⁽¹⁾، فذكرها نسقاً كما أسفر ترتيبها في المصحف.

وروى البخاري عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أوى إلى فراشه جمع كفيه ثم نفث فيهما فقرأ: «قل هو الله أحد والمعوذتين»⁽²⁾، فذكرها مرتبة كما هي في المصحف.

وروى مسلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «اقرأوا الزهراوين: البقرة وآل عمران»⁽³⁾.

فهذه الأحاديث وما شاكلها تدل على أن السور المذكورة فيها كان ترتيبها مسنداً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، فإذا أضفنا إلى ذلك أنه عليه الصلاة والسلام قرأ القرآن كله بمشهد من زيد بن ثابت، وأن زيدا اختاره أبو بكر لجمع القرآن لقوة الثقة به، وكذلك اختاره عثمان رئيساً لمن نسخوه في المصاحف، تبين أن هذا الترتيب الذي عمله زيد هو ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم... وهذا ما يطمئن إليه القلب، وهو ما جنح إليه كثير من العلماء.

قال الزركشي: «فإن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب الذي هو في مصاحفنا الآن، أنزله الله جملة واحدة إلى سماء الدنيا»⁽⁴⁾.

قال أبو بكر بن الأنباري: «أنزل الله القرآن كله إلى سماء الدنيا ثم فرقه في بضع وعشرين، فكانت السورة تنزل لأمر يحدث والآية جواباً لمستخبر، ويوقف جبريل النبي صلى الله عليه وسلم على موضع الآية والسورة، فاتساق السور كاتساق الآيات والحروف كلها عن النبي صلى الله عليه وسلم، فمن قدم سورة أو أخرها فقد أفسد نظم القرآن».

وقال الكرمانى في البرهان: «ترتيب السور هكذا هو عند الله في الكتاب المحفوظ على هذا الترتيب، وعليه كان صلى الله عليه وسلم يعرض على جبريل كل سنة ما كان يجتمع عنده منه، وعرضه عليه في

(1) صحيح البخاري، م س (ج 6/ص 185/ح 4994)، باب: تأليف القرآن.

(2) صحيح البخاري، م س (ج 6/ص 190/ح 5017)، باب: فضل المعوذات.

(3) صحيح مسلم، م س، (ج 1/ص 553/ح 804)، من حديث أبي أمامة الباهلي، باب: فضل قراءة القرآن، وسورة البقرة وآل عمران.

(4) البرهان في علوم القرآن، م س، 1/236.

السنة التي توفي فيها مرتين، وكان آخر الآيات نزولاً: (واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله) ⁽¹⁾، فأمره جبريل أن يضعها بين آيتي الربا والدين.

وقال الطيبي: «أنزل القرآن أولاً جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ثم نزل مفراً على حسب المصالح، ثم أثبت في المصاحف على التأليف والنظم المثبت في اللوح المحفوظ» ⁽²⁾.

وقال الحافظ في الفتح: «وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ تَرْتِيبَ الْمُصْحَفِ كَانَ تَوْقِيفًا، مَا أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَغَيْرُهُمَا عَنْ أُوسَ بْنِ أَبِي أُوسٍ حُذِيفَةَ الثَّقَفِيِّ قَالَ: «كُنْتُ فِي الْوَفْدِ الَّذِينَ أَسْلَمُوا مِنْ ثَقِيفٍ -فَذَكَرَ الْحَدِيثَ وَفِيهِ- فَقَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: طَرَأَ عَلَيَّ جِزْيِي مِنَ الْقُرْآنِ فَأَرَدْتُ أَنْ لَا أَخْرُجَ حَتَّى أَقْضِيهِ، قَالَ: فَسَأَلْنَا أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْنَا: كَيْفَ تُحَرِّبُونَ الْقُرْآنَ؟ قَالُوا: نُحَرِّبُهُ ثَلَاثَ سُورٍ وَخَمْسَ سُورٍ وَسَبْعَ سُورٍ وَتِسْعَ سُورٍ وَإِحْدَى عَشْرَةَ وَثَلَاثَ عَشْرَةَ، وَحِزْبَ الْمُفْصَلِ مِنْ قِ حَتَّى تَخْتِمَ».

قُلْتُ: فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ تَرْتِيبَ السُّورِ عَلَى مَا هُوَ فِي الْمُصْحَفِ الْآنَ كَانَ فِي عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَيَحْتَمِلُ أَنَّ الَّذِي كَانَ مُرْتَبًّا حِينَئِذٍ حِزْبُ الْمُفْصَلِ خَاصَّةً، بِخِلَافِ مَا عَدَاهُ، فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ كَانَ فِيهِ تَقْدِيمٌ وَتَأْخِيرٌ كَمَا ثَبَتَ مِنْ حَدِيثِ حُذِيفَةَ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «قَرَأَ النَّبِيُّ بَعْدَ الْبَقَرَةِ قَبْلَ آلِ عُمَرَ» ⁽³⁾.

المبحث الثالث: دلالة العرضة الأخيرة في نسخها لباقي العرضات

المطلب الأول: نسخ العرضة الأخيرة لباقي العرضات

كانت العرضة الأخيرة عمدة هذه الأمة في معرفة القرآن؛ إذ إنَّها قد جمعت ما ثبتت تلاوته من الكتاب الحكيم، وأخرجت ما ثبت نسخه.

قال البغوي: «يقال إن زيد بن ثابت شهد العرضة الأخيرة، التي يبين فيها ما نُسخ وما بقي» ⁽⁴⁾.

وعن محمد بن سيرين عن كثير بن أفلح قال: «لما أراد عثمان أن يكتب المصاحف جمع له اثني

(1) البقرة/280.

(2) الإتيان في علوم القرآن، م س، 1/73.

(3) فتح الباري، م س، 14/205.

(4) شرح السنة للبغوي، م س، 4/525.

عشر رجلاً من قريش والأنصار، فهم: أُبَيُّ بن كعبٍ وزيد بن ثابت، قال: فبعثوا إلى الرَّبْعَةِ التي في بيت عُمَرَ، فجيء بها، قال: وكان عثمانُ يتعاهدهم، فكانوا إذا تدارعوا في شيء أُخْرُوهُ، قال محمد: فقلت لكثيرٍ - وكان فهم فيمن يكتب -: هل تدرون لم كانوا يُؤَخَّرُونَهُ؟ قال: لا، قال محمد: فظننت أنَّهم إنَّما كانوا يُؤَخَّرُونَهُ لينظروا أحدثهم عهدًا بالعرضة الآخرة، فيكتبونها على قوله»⁽¹⁾.

وقال ابن الجزري في النشر: «وقراءة ابن عباس: «وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصباً - وأما الغلام فكان كافراً» ونحو ذلك مما ثبت بروايات الثقات، واختلف العلماء في جواز القراءة بذلك في الصلاة، فأجازها بعضهم؛ لأن الصحابة والتابعين كانوا يقرؤون بهذه الحروف في الصلاة، وهذا أحد القولين لأصحاب الشافعي وأبي حنيفة وإحدى الروایتين عن مالك وأحمد، وأكثر العلماء على عدم الجواز؛ لأن هذه القراءات لم تثبت متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإن ثبتت بالنقل فإنها منسوخة بالعرضة الأخيرة أو بإجماع الصحابة على المصحف العثماني»⁽²⁾.

وقال أيضاً: «لذلك نص كثير من العلماء على أن الحروف التي وردت عن أبي وابن مسعود وغيرهما مما يخالف هذه المصاحف منسوخة»⁽³⁾.

وقال أيضاً: «ولا شك أن القرآن نسخ منه وغير فيه في العرضة الأخيرة، فقد صح النص بذلك عن غير واحد من الصحابة»⁽⁴⁾.

يتبين من مجموع هذه النصوص بما لا يدع مجالاً للشك أن العرضة الأخيرة كانت ناسخة لباقي العرضات.

المطلب الثاني: علاقة العرضة الأخيرة بمصاحف الناس اليوم.

إن العرضة الأخيرة قد تضمنت جميع القراءات المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم، بما في ذلك قراءة عاصم التي تتضمن رواية حفص، وقراءة نافع من رواية ورش، وغيرها من الروايات المتواترة المثبتة في المصاحف التي بين أيدينا، والدليل على ذلك إجماع الصحابة على كتابة القرآن

(1) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، كتاب المصاحف، ص: 104، باب: جمع عثمان رحمة الله عليه المصاحف، تحقيق: محمد بن عبده، دار الفاروق الحديثة مصر، الطبعة الأولى: 1423 هـ - 2002 م.

(2) النشر في القراءات العشر، م س، 1/14.

(3) النشر في القراءات العشر، م س، 1/32.

(4) نفسه.

الكريم على ما تضمنته العرضة الأخيرة، وتوزيع مصاحفها على الأمصار، وهذه الكتابة تحتل جميع القراءات المتواترة.

والحرف الذي عليه الناس اليوم هو حرف زيد بن ثابت الذي سمعه في العرضة الأخيرة كما هو رأي الطبري، وابن عبد البر، والشاطبي، وغيرهم من أئمة المسلمين، قال ابن الجزري: «هذا القول هو الذي يظهر صوابه؛ لأنَّ الأحاديث الصحيحة والآثار المشهورة المستفيضة تدل عليه وتشهد له»⁽¹⁾.

قال ابن عبد البر: «وأما حرف زيد بن ثابت فهو الذي عليه الناس اليوم في المصاحف وقراءتهم من بين سائر الحروف؛ لأنَّ عثمان جمع المصاحف عليه بمحضر جمهور الصحابة»⁽²⁾.

وقال البغوي في شرح السنة: «المصحف الذي استقر عليه الأمر هو آخر العروضات على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأمر عثمان بنسخه في المصاحف، وجمع الناس عليه، وأذهب ما سوى ذلك قطعاً لمادة الخلاف، وصار ما يخالف خط المصحف في حكم المنسوخ والمرفوع كسائر ما نسخ ورفع، فليس لأحد أن يعدو في اللفظ ما هو خارج عن الرسم»⁽³⁾.

فيظهر لنا من هذه الأقوال بأنَّ زيد بن ثابت أحد أبرز كتاب الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم كان قد حضر العرضة الأخيرة من القرآن، وكان يقرئ الناس بها حتى مات، وجمع القرآن على ما سمعه في العرضة الأخيرة، فجمع القرآن على حرف واحد هو حرف زيد بن ثابت لكن جاء خطه محتملاً لأكثر من حرف، قال مكي بن أبي طالب: «فالمصحف كتب على حرف واحد وخطه محتمل لأكثر من حرف؛ إذ لم يكن منقوفاً ولا مضبوطاً، فذلك الاحتمال الذي احتمل الخط هو من الستة الأحرف الباقية»⁽⁴⁾.

(1) م ن، 1/31.

(2) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، سنة: 1387 هـ، 8/299.

(3) شرح السنة، م س، 4/225-226.

(4) فتح الباري، م س، 9/24-25.

المبحث الرابع: احتواء العرضة الأخيرة على الأحرف السبعة

لقد اتفق العلماء قديماً وحديثاً على أن الصحف التي جمعت في عهد أبي بكر رضي الله عنه كانت مشتملة على الأحرف السبعة.

أما بالنسبة للمصاحف العثمانية، وكونها مشتملة على الأحرف السبعة أم لا؟ فقد اختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال:

أ- ذهب البعض إلى أنها لا تشتمل إلا على حرف قريش، واستدلوا على ذلك بقول عثمان رضي الله عنه للقرشيين الثلاثة: «إذا اختلفتم أنتم وزيد في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم»⁽¹⁾، وممن ذهب إلى ذلك: ابن جرير الطبري، والطحاوي وغيرهما⁽²⁾.

واحتجوا: بأن الأحرف السبعة نزلت في صدر الإسلام للتيسير على الأمة ورفع الحرج والمشقة عنها في أمر القراءة، ولما ذلت الألسنة ومرنت على لغة قريش أمرت جميع القبائل بالقراءة بلغة قريش، كما أن القراءة باللغات الكثيرة كانت مثار نزاع وخلاف بين المسلمين؛ لذلك اقتصر عثمان رضي الله عنه على لغة واحدة، وهي لغة قريش، أما القراءات الموجودة اليوم - على كثرتها وتعددتها - فهي كلها تمثل حرفاً واحداً فقط⁽³⁾.

ب- وذهب جماعة من الفقهاء والقراء والمتكلمين إلى أنها كانت مشتملة على جميع الأحرف السبعة، واحتجوا: بأنه لا يجوز للأمة إهمال شيء من الأحرف لكونها منزلة قرآناً، وبأن المصاحف العثمانية نقلت من الصحف التي جمعها أبو بكر وعمر، وكانت مشتملة على الأحرف السبعة، أما عثمان رضي الله عنه فأراد استنقاذ القرآن من فشو اللحن فيه، فجمعهم على القراءات الثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وأمرهم بترك ما سواها⁽⁴⁾.

وقد أوضح الزرقاني المراد من هذا القول بقوله:

«إن المصاحف العثمانية قد اشتملت على الأحرف السبعة كلها؛ ولكن على معنى أن كل واحد من

(1) صحيح البخاري، م س، من حديث أنس بن مالك، باب: نزل القرآن بلسان قريش، (ج 4/ ص 180/ ح 3506).

(2) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1420هـ، ص: 76.

(3) مباحث في علوم القرآن، م س، ص: 166-167.

(4) النشر، م س، 32-31/1، الإتقان، م س، 1/157.

هذه المصاحف اشتمل على ما يوافق رسمه من هذه الأحرف كلاً أو بعضاً؛ بحيث لم تخلُ المصاحف في مجموعها عن حرف منها رأساً⁽¹⁾.

ويُرد على هذا القول بما يلي:

1- أن القراءة بكل حرف من الأحرف السبعة ليست واجبة على الأمة، ونزول القرآن على الأحرف السبعة رخصة للتيسير على الأمة في أمر القراءة.

2- من المعلوم أن الشيء الكثير من أفراد الأحرف السبعة نسخ في العرضة الأخيرة وما قبلها، فما بقي منها أثبت في المصاحف العثمانية، وما نسخ منها تركت القراءة به.

ج- وذهب الجمهور إلى أن المصاحف العثمانية في مجموعها تشتمل على ما ثبت في العرضة الأخيرة من الأحرف السبعة، فليس كل مصحف بمفرده يشتمل على جميع الأحرف السبعة، بل الثابت منها منتشر في المصاحف العثمانية كلها⁽²⁾.

أدلة هذا القول:

1- أن المصاحف العثمانية تم نسخها من الصحف التي جُمعت في عهد أبي بكر -رضي الله عنه-، وقد أجمع الصحابة على ما فيها من الأحرف السبعة.

2- لم يرد خبر صحيح ولا ضعيف عن عثمان أنه أمر بإلغاء بقية الأحرف.

3- الخلافات الموجودة في المصاحف العثمانية دليل قاطع على وجود الأحرف السبعة فيها، فلو كانت المصاحف مكتوبة بلغة واحدة وبحرف واحد فقط لما كان فيها وجود هذا الاختلاف.

4- وجود الكلمات القرآنية على لغات ولهجات أخرى كثيرة -غير لغة قريش- في المصاحف العثمانية دليل على أن المصاحف لم يقتصر في كتابتها على لغة قريش فقط.

قال العلامة ابن الجزري: «وهذا القول هو الذي يظهر صوابه؛ لأن الأحاديث الصحيحة والآثار المشهورة المستفيضة تدل عليه وتشهد له»⁽³⁾.

(1) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار البابي الحلبي، الطبعة الثالثة، 1/ 169.

(2) النشر، م س، 1/ 31.

(3) م ن، 1/ 31.

من خلال ما سبق يتضح أن الصواب في قول من قال إن المصاحف العثمانية اشتملت على ما احتل رسمها من الأحرف السبعة جامعة للعرضة الأخيرة لم تترك منها حرفاً، كما قرر ذلك الإمام ابن الجزري في كتابه النشر. والله أعلم.

المبحث الخامس: أثر العرضة الأخيرة على الرسم القرآني:

المطلب الأول: الرسم القرآني ودلالاته:

قال ابن الجزري في تعريف الرسم:

علم الرسم: هو العلم الذي يبحث في معرفة خط المصاحف العثمانية وطريقة كتابتها والقواعد المتبعة فيها خلافاً للرسم القياسي الإملائي، وقد اتفق أئمة الإقراء على لزوم مرسوم المصاحف فيما تدعو الحاجة إليه اختياراً واضطراراً، فيوقف على الكلمة الموقوف عليها على وفق رسمها في الهجاء، وذلك باعتبار الأواخر⁽¹⁾.

فالرسم: هو كيفية كتابة الحروف والكلمات القرآنية بما يوافق ما استقر عليه أمر القرآن في العرضة الأخيرة⁽²⁾.

ويعد الرسم شرطاً من شروط قبول القراءة، قال ابن الجزري في النشر:

كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها؛ فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة، أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم عن أكبر منهم؛ هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف، صرح بذلك الإمام أبو عمرو الداني، ونص عليه مكي بن أبي طالب، وأبو العباس، والمهدوي، وأبو شامة.. وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافة⁽³⁾.

(1) م ن، 2/128.

(2) القضية، أحمد وآخرون، مقدمات في علم القراءات، دار عمار الأردن، الطبعة الأولى: 1422 هـ - 2001 م، ص: 69.

(3) النشر، م س، 1/9.

المطلب الثاني: مذاهب العلماء في الرسم القرآني:

اختلف العلماء هل رسم المصاحف توقيفي من النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، أم اصطلاحى اجتهادي؟
للعلماء في هذه المسألة ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: رسم القرآن توقيفي لا تجوز مخالفته، وهو مذهب الجمهور.
وأدلتهم في ذلك كثيرة منها:

أولاً: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان له كتاب يكتبون الوحي، وقد كتبوا القرآن فعلاً بهذا الرسم، وأقرهم الرسول صلى الله عليه وسلم على كتابتهم، ومضى عهده صلى الله عليه وسلم والقرآن على هذه الكتابة لم يحدث فيه تغيير ولا تبديل... ثم جاء أبو بكر فكتب القرآن بهذا الرسم في صحف، ثم حذا حذوه عثمان في خلافته فاستنسخ تلك الصحف في مصاحف على تلك الكتابة، وأقر أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عمل أبي بكر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين، وانتهى الأمر بعد ذلك إلى التابعين وتابعي التابعين، فلم يخالف أحد منهم في هذا الرسم، ولم ينقل أن أحداً منهم فكر أن يستبدل به رسماً آخر من الرسوم التي حدثت في عهد ازدهار التأليف ونشاط التدوين وتقدم العلوم، بل بقي الرسم العثماني محترماً متبعاً في كتابة المصاحف لا يمس استقلاله ولا يباح حماه».

ثانياً: إجماع الصحابة والأمة على ما رسم في المصاحف:

«رسم المصاحف العثمانية ظفر بأمور كل واحد منها يجعله جديراً بالتقدير ووجوب الاتباع، منها:

إجماع الصحابة وكانوا أكثر من اثني عشر ألف صحابي عليه، ثم إجماع الأمة عليه بعد ذلك في عهد التابعين والأئمة المجتهدين»⁽¹⁾.

ومِمَّنْ حكى إجماع الأمة على ما كتب عثمان رضي الله عنه الإمام أبو عمرو الداني، وروى بإسناده عن مصعب بن سعد قال: «أدركت الناس حين شَقَّقَ عثمان رضي الله عنه المصاحف، فأعجبهم ذلك، أو قال: لم يعِبْ ذلك أحدٌ»⁽²⁾.

(1) مناهل العرفان، م س، ص: 377.

(2) الداني، أبو عمرو، المقنع في معرفة مرسوم مصاحف الأمصار، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، ص 18.

قال الدمياطي: وقد أجمعوا على لزوم اتباع الرسم -فيما تدعو الحاجة إليه اختياراً واضطراً-، وورد ذلك نصاً عن نافع، وأبي عمرو، وعاصم، وحمزة، والكسائي، وكذا أبو جعفر، وخلف، ورواه كذلك -نصاً- الأهوازي وغيره عن ابن عامر، واختاره أهل الأداء لبقية القراء، بل رواه أئمة العراقيين نصاً وأداءً عن كل القراء»⁽¹⁾.

وورد أيضاً إجماع الأئمة الأربعة على وجوب اتباع مرسوم المصحف العثماني.

فقد روى السخاوي بسنده أن مالكا رحمه الله سئل: «أرأيت من استكتب مصحفاً أترى أن يكتب على ما استحدثه الناس من الهجاء اليوم، فقال: لا أرى ذلك ولكن يكتب على الكتابة الأولى»⁽²⁾.

قال السخاوي: «والذي ذهب إليه مالك هو الحق؛ إذ فيه بقاء الحالة الأولى إلى أن تعلمها الطبقة الأخرى، ولا شك أن هذا هو الأخرى بعد الأخرى؛ إذ في خلاف ذلك تجهيل الناس بأولية ما في الطبقة الأولى»⁽³⁾.

وقال أبو عمرو الداني: «لا مخالف لمالك من علماء الأمة في ذلك»⁽⁴⁾.

وقال البيهقي في شعب الإيمان: «من كتب مصحفاً ينبغي أن يحافظ على الهجاء الذي كتبوا به تلك المصاحف، ولا يخالفهم فيه، ولا يغير مما كتبوه شيئاً، فإنهم كانوا أكثر علماً وأصدق قلباً ولساناً وأعظم أمانة، فلا ينبغي أن نظن بأنفسنا استدراكاً عليهم»⁽⁵⁾.

وقال أيضاً: «وبمعناه بلغني عن أبي عبيد في تفسير ذلك، قال: وتري القراء لم يلتفتوا إلى مذاهب العربية في القراءة إذا خالف ذلك خطأ المصحف، وزاد: واتباع حروف المصاحف عندهم كالسنن القائمة التي لا يجوز لأحد أن يتعدّها»⁽⁶⁾.

وبهذا يتضح لنا أنه لا خلاف في أن القرآن الكريم كتب بين يدي النبي -صلى الله عليه وسلم-، وأنه

(1) البناء، إتحاق فضلاء البشر، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الثالثة: 1427 هـ، 1/137.

(2) المقنع في معرفة رسم مصاحف الأمصار، م س، ص 19.

(3) مناهل العرفان، م س، 1/379.

(4) المقنع في معرفة رسم مصاحف الأمصار، م س، ص 19.

(5) البيهقي، أبو بكر، شعب الإيمان، الدار السلفية، بومباي، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2003 م، (ج 4/ص 219).

(6) م ن، (ج 4/ص 220).

أقر الصحابة رضي الله عنهم على هذه الكتابة، فلو كانوا مخطئين فيها لما أقرهم على ذلك؛ لأن هذا يناقض صريح قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)⁽¹⁾.

المذهب الثاني: أن رسم المصاحف اصطلاح لا توقيفي وعليه فتجوز مخالفته، وممن جنح إلى هذا الرأي ابن خلدون في مقدمته، وممن تحمس له القاضي أبو بكر في الانتصار إذ يقول ما نصه: «وأما الكتابة فلم يفرض الله على الأمة فيها شيئاً، إذ لم يأخذ على كتاب القرآن وخطاط المصاحف رسماً بعينه دون غيره أوجبه عليهم وترك ما عداه، إذ وجوب ذلك لا يدرك إلا بالسمع والتوقيف، وليس في نصوص الكتاب ولا مفهومه أن رسم القرآن وضبطه لا يجوز إلا على وجه مخصوص وحد محدود لا يجوز تجاوزه، ولا في نص السنة ما يوجب ذلك ويدل عليه، ولا في إجماع الأمة ما يوجب ذلك ولا دلت عليه القياسات الشرعية، بل السنة دلت على جواز رسمه بأي وجه سهل، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر برسمه ولم يبين لهم وجهاً معيناً ولا نهى أحداً عن كتابته، ولذلك اختلفت خطوط المصاحف فمنهم من كان يكتب الكلمة على مخرج اللفظ، ومنهم من كان يزيد وينقص لعلمه بأن ذلك اصطلاح وأن الناس لا يخفى عليهم الحال، ولأجل هذا بعينه جاز أن يكتب بالحروف الكوفية والخط الأول، وأن يجعل اللام على صورة الكاف، وأن تعوج الألفات، وأن يكتب على غير هذه الوجوه، وجاز أن يكتب المصحف بالخط والهجاء القديمين، وجاز أن يكتب بالخطوط والهجاء المحدثه وجاز أن يكتب بين ذلك»⁽²⁾.

ونوقش هذا المذهب:

أولاً: بالأدلة التي ساقها جمهور العلماء لتأييد مذهبيهم.

ثانياً: أن ما ادّعه من أنه ليس في نصوص السنة ما يوجب ذلك ويدل عليه مردود بما سبق من إقرار الرسول كتاب الوحي على هذا الرسم، ومنهم زيد بن ثابت الذي كتب المصحف لأبي بكر وكتب المصاحف لعثمان.

ثالثاً: أن قول القاضي أبي بكر: «ولذلك اختلفت خطوط المصاحف الخ» لا يسلم له بعد قيام الإجماع وانعقاده ومعرفة الناس بالرسم التوقيفي وهو رسم عثمان على ما قرروه هناك⁽³⁾.

(1) الحجر/9.

(2) الباقلاني، أبو بكر، نكت الانتصار لنقل القرآن، تحقيق: محمد زغلول سلام، دار المعارف الإسكندرية، 1971م، ص 129.

(3) مناهل العرفان، م س، ص: 381-382.

والمذهب الثالث: مذهب عز الدين بن عبد السلام الذي يرى تحريم الكتابة على الرسم العثماني الأول، ووجوب كتابة القرآن على الاصطلاحات المعروفة عند عامة الناس.

قال الزركشي بعد ذكر قول الإمام أحمد في تحريم مخالفة مصحف عثمان: «وكان هذا في الصدر الأول، والعلم غرضٌ حيٌّ، وأما الآن فقد يخشى الإلباس، ولهذا قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: لا تجوز كتابة المصحف الآن على الرسوم الأولى باصطلاح الأئمة؛ لئلا يوقع في تغيير الجهال»⁽¹⁾.

قال البنا الدمياني: «وهذا كما قال بعضهم: لا ينبغي إجراؤه على إطلاقه؛ لئلا يؤدي إلى درس العلم، ولا يترك شيء قد أحكمه السلف مراعاة لجهل الجاهلين، لا سيما وهو أحد الأركان التي عليها مدار القراءات»⁽²⁾.

خاتمة:

تعتبر العرضة الأخيرة هي عمدة هذه الأمة في معرفة القرآن الكريم وضبطه لما كان لها من كبير الدلالة وعظيم الأثر في ما يلي:

- العرضة الأخيرة هي الفيصل والمرجع الأساس في جمع القرآن وتدوينه سواء في الجمع البكري أو الجمع العثماني.

- ترتيب السور واتساقها توقيف لا اجتاهدي لكون القرآن جمع وألف على ما ثبت في العرضة الأخيرة.

- جاءت العرضة الأخيرة ناسخة لباقي العروض فكانت بذلك هي القرآن المنزل الثابت وما سواها منسوخ.

- تعتبر مصاحف الناس اليوم امتدادا لما جاءت به العرضة الأخيرة لكونها جامعة لجميع القراءات المتواترة.

- اتفق على أن المصاحف البكرية شاملة للأحرف السبعة واختلف في المصاحف العثمانية، والصواب الذي يعضده النقل والنظر هو أنها شاملة لما احتملها رسمها من الأحرف السبعة.

(1) البرهان في علوم القرآن، م س، 1/379.

(2) إتحاف فضلاء البشر، م س، ص: 9-10.

إن رسم المصاحف العثمانية واجب الاتباع، ولا يجوز مخالفته، وقد أجمع القراء على عدم جواز مخالفته في مقطوع أو موصول، أو إثبات أو حذف، أو تاء تأنيث، وما شابه ذلك.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- ابن أبي طالب، مكي القيسي، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق وتقديم: عبد الفتاح إسماعيل شبلي، نشر المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.
- ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف (ت 833هـ)، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية.
- ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف (ت 833هـ)، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1420هـ.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد حجر العسقلاني (ت 852هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار التقوى للتراث.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي (ت 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، سنة: 1387 هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني (ت 316هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد بن عبده، دار الفاروق الحديثة، مصر، الطبعة الأولى: 1423هـ - 2002م.
- أبو شامة المقدسي، عبد الرحمن بن إسماعيل (ت 665هـ)، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحقيق: طيار آلي قولاج، دار صادر، بيروت، سنة: 1395 هـ.
- الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب (ت 403هـ)، نكت الانتصار لنقل القرآن، تحقيق: محمد زغلول سلام، دار المعارف الإسكندرية، 1971م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، الجامع الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط: 1422هـ.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي (ت 516هـ)، شرح السنة،

تحقيق: شعيب الأرناؤوط - زهير الشاويش، دار المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثانية، 1403هـ - 1983م.

- البناء، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطي (ت 1117هـ)، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الثالثة: 1427هـ.

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت 458 هـ)، شعب الإيمان، الدار السلفية، بومباي، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2003م.

- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت 405هـ)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1411 - 1990.

- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد (ت 444 هـ)، المقنع في معرفة مرسوم مصاحف الأمصار، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية.

- الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت 1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار البابي الحلبي، الطبعة الثالثة.

- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى: 1376 هـ - 1957م.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت 911هـ)، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة: 1394هـ/ 1974م.

- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة.

- القضاة، أحمد وشكري، أحمد خالد ومنصور، محمد خالد، مقدمات في علم القراءات، دار عمار الأردن، الطبعة الأولى: 1422 هـ - 2001م.

- القطان، مناع بن خليل (ت 1420هـ)، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة: 1421هـ - 2000م.

- مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

اختيارات الحافظ الذهبي ومنهجه في نقد مرويات السيرة النبوية

Eddahabi's Choices and Approach in Criticising Prophetic Biography's Narrations

ذ. أمين انقيرة

باحث بسلك الدكتوراه – كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق

الدار البيضاء - المغرب



ملخص:

تطرقت في هذا البحث للتعريف بكتاب: «السيرة النبوية» للحافظ الذهبي، وبمؤلفه تعريفا مختصرا، وذكرت سبب تقديم الذهبي رحمه الله للمغازي على الترجمة النبوية. كما عرفت بالاختيار والنقد في اللغة العربية، واستنتجت أهم دلالاتهما، وذكرت أن الترجيح داخل من باب أولى في مسمى الاختيار، وذكرت منهج الذهبي في نقد مرويات السيرة النبوية؛ سندا ومتنا، ثم أجملت بعض طرق الإمام الذهبي رحمه الله في اختياراته وترجيحاته، وأهم اختياراته في السيرة النبوية، وفصلت في نماذج منها، مثل:

- اختيار الذهبي عام الفيل سنة لمولد النبي صلى الله عليه وسلم، هو ما يوافق أغلب مصنفى السيرة النبوية، ومنهم: ابن إسحاق والسهيلي والنووي وابن القيم والصالح وغيرهم.
- اختياره في سن وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ثلاثا وستين سنة، وهو الراجح والصحيح الذي عليه أكثر المحققين.
- ترجيحه القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم ختن في اليوم السابع، وكذلك هو اختيار ابن القيم.
- ترجيحه التوقف في مسألة رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه في المعراج، وهو خلاف غيره

من المحققين أيضا كابن القيم وابن كثير الذين يرون الجمع بين الروايات بالقول بنفي وقوع الرؤية البصرية، وإثبات الرؤية القلبية.

الكلمات المفتاحية: السيرة النبوية، للحافظ الذهبي، الاختيار، الترجيح، الرواية، منهج النقد.

Abstract:

This research tackles the choices and method adopted by Eddahabi in criticizing the narrations of the Prophet's biography. To cover this research area, the researcher briefly gives a few words about the author and his work. He also defines criticism and concludes to its implications. Finally, the researcher presents Eddahabi's approach to criticising prophet's biography narrations and elaborates more on some samples of his choices amongst which are, first, Eddahabi chose the year of the elephant as a birth year of the prophet (peace be upon him) because it corresponds most prophet's biography authors such as Ibn Ishaq, Al-Suhaili, Al-Nawawi, Ibn Al-Qayyim, Al-Salihi, etc. Second, Eddahabi chose sixty-three as an age of the prophet's death (may God bless him and grant him peace) which is the correct age mentioned by most investigators of the prophet's biography. Third, Eddahabi stated that the prophet was circumcised on the day seventh after his birth and so is the choice of Ibn Al-Qayyim. Finally, Eddahabi proved that the prophet saw visually his Lord in Mi'raj while other scholars like Ibn Al-Qayyim and Ibn Katheer argued this fact as being a spiritual vision instead.

Keywords: Eddahabi, Approach, Criticism, Prophet, Biography, Choices, Narrations.

مقدمة:

الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور، والصلاة والسلام على من أُرْسِلَ بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله؛ سيدنا محمد النبي الأمي، خير من قد قام بالمقام، وعلى آله وصحبه السالكين منهجه القويم، وعلى التابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد، فلا يخفى على ذوي الأبواب ما للسيرة النبوية من أهمية بالغة؛ إذ تعتبر المثال الفريد التطبيقي لما جاء به الوحي الرباني، فكان عليه الصلاة والسلام خير مثال في جميع خصاله؛ خَلَقًا

وَحُلُقًا، وقد جسدت السيرة النبوية بمختلف فروعها؛ من سيرة ذاتية، وخصائص ومعجزات ودلائل، وشمائل وأخلاق مصطفوية، ومغازي؛ علو مقام سيدنا رسول صلى الله عليه وسلم من كل الجهات، فكان بحق قرآنا يمشي على الأرض.

هذا وقد رأينا في كثير من كتب السيرة وفقهها الشيء الكثير، الذي يجعل العقل يحار ويقف من عظمة هذا الرسول الذي بعثه الله رحمة للعالمين.

وقد عني بالسيرة النبوية من جميع جوانبها؛ تأليفا واختصارا وشرحا، وبيانا لغريبها ومصطلحاتها، مروراً بمعجم ما ألف فيها، أضف إلى ذلك الدراسات المعاصرة في مختلف الجامعات والمراكز التي أضفت على البحث في هذا العلم إضافات جليلة، من أهمها:

إخراج كثير من التراث المخطوط تحقيقاً ودراسة وتقديمًا وتعليقاً.

البحث في مصطلحات السيرة النبوية؛ إذ لكل علم مصطلحاته، وهذا العلم ما زال محتاجاً لفريق من البحوث لسبر أغواره واستخراج درره وفوائده، بالاعتكاف على ما ألف في السيرة النبوية من عصر التأليف والتدوين إلى زماننا.

التجديد في كثير من القضايا السيرية، وظهور كثير من الجهات والمراكز التي تعنى بذلك.

وليس ببعيد أيضاً ما صنف حول مناهج المؤلفين في السيرة النبوية، واختياراتهم وترجيحاتهم ومذاهبهم إلى غير ذلك، فرأيت أن أخصص هذه الدراسة لاختيارات الحافظ الذهبي ومنهجه في نقد مرويات السيرة النبوية.

وتظهر أهمية هذا الموضوع من خلال قيمة الإمام الذهبي؛ فهو عمدة في هذا الباب، وهو عالم مجتهد لا يكتفي باجتهد مَنْ سبقه من الأئمة، بل ربما استدرك على بعض أقوالهم واجتهاداتهم، فصحح ورجح، هذا مع وقوفه عند نصوص الكتاب والسنة، وحرصه على أقوال من سبقه، وكيفية فهمهم للنصوص.

بالإضافة إلى أنه لم يتعرض أحد للبحث في هذا الموضوع -حسب علمي- سوى بعض البحوث التي كانت حول الإمام الذهبي ومصنفاته، ومنها:

الذهبي ومنهجه في تاريخ الإسلام، للدكتور بشار عواد معروف، وهو موضوع رسالته التي نال عليها درجة الدكتوراه.

الحافظ الذهبي مؤرخ الإسلام ناقد المحدثين إمام المعدلين والمجرحين، للشيخ عبد الستار الشيخ.

المبحث الأول: تعريف المؤلف والمؤلف

المطلب الأول: التعريف بالمؤلف: (الإمام الذهبي: 748-673هـ):

(هو الشيخ الإمام الحافظ الهمام، مفيد الشام، ومؤرخ الإسلام، ناقد المحدثين وإمام المعدلين والمجرحين، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن عثمان بن قايماز بن عبد الله التركماني الفارقي الأصل الدمشقي ابن الذهبي الشافعي...، مولده في سنة ثلاث وسبعين وستمائة، وتوفي سنة ثمان وأربعين وسبعمائة، ومشيخته بالسَّماع والإجازة نحو ألف شيخ وثلاثمائة شيخ يجمعهم مُعْجَمه الكبير، وَكَانَ آيَةً فِي نَقْدِ الرِّجَالِ، عُمْدَةً فِي الْجُرْحِ وَالتَّعْدِيلِ، عالماً بالتفريع والتأصيل، إماماً في القراءات، فقيهاً في النظريات، لَهُ دَرَجَةٌ بِمِزَاجِ الْأَيْمَةِ وَأَرْبابِ الْمَقَالَاتِ، قَائِماً بَيْنَ الْخَلْفِ بِنَشْرِ السَّنَةِ وَمِزَاجِ السَّلَفِ)⁽¹⁾.

قال صلاح الدين الصفدي -تلميذ الذهبي- (ت: 764هـ): (حافظ لا يجارى، ولا فظ لا يبارى، أتقن الحديث ورجاله، ونظر علله وأحواله، وعرف تراجم الناس، وأزال الإبهام في تواريخهم والإلباس، ذهن يتوقد ذكاؤه، ويصح إلى الذهب نسبته وانتماؤه، جمع الكثير ونفع الجم الغفير، وأكثر من التصنيف، ووفر بالاختصار مؤونة التطويل في التأليف)⁽²⁾.

وقال تاج الدين السبكي (ت: 771هـ): (اشتمل عصرنا على أربعة من الحفاظ بينهم عموم وخصوص: المزي، والبرزالي، والذهبي، والشيخ الوالد، لا خامس لهم في عصرهم، فأما أستاذنا أبو عبد الله فنظير لا نظير له، وكبير هو الملجأ إذا نزلت المعضلة، وَذَهَبُ الْعَصْرِ مَعْنَى وَلَفْظاً، وَشَيْخِ الْجَرَحِ وَالتَّعْدِيلِ)⁽³⁾.

(1) ابن ناصر الدين، الرد الوافر، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: 1393هـ، ص: 66-67.

(2) الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركلي مصطفى، دار إحياء التراث بيروت. الطبعة: 1420هـ- 2000م، 115-114/2.

(3) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي - عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: 1413هـ، 9/100.

وقال الزركلي (ت: 1396هـ): (تصانيفه كبيرة كثيرة تقارب المئة، منها: تاريخ الإسلام الكبير-معرفة القراء الكبار...) (1).

المطلب الثاني: التعريف بالمؤلف: (السيرة النبوية):

السيرة النبوية بجزأها - المغازي والترجمة النبوية- للحافظ الذهبي جزء من كتاب تاريخ الإسلام، وقد قام بتحقيقها الدكتور بشار عواد معروف في مجلد واحد، وهي النسخة التي اعتمدت عليها في هذا البحث.

وحققها مرة أخرى في جزأين مستقلين، وجعلها وتراجم الخلفاء الراشدين من كتاب سير أعلام النبلاء، وذلك لأن الذهبي طلب أن تكتب سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين الأربعة من تاريخ الإسلام.

وقد أشار الدكتور بشار عواد معروف إلى ذلك في مقدمة تحقيقه من سير أعلام النبلاء، قال: (فقد جاء في طرة المجلد الثالث من نسخة أحمد الثالث الأولى تعليق بخط الذهبي كُتب على الجهة اليسرى منها ما نصه: «في المجلد الأول والثاني سير النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الأربعة تكتب من تاريخ الإسلام» (2).

كما حققها أيضا الدكتور عمر عبد السلام التدمري في جزأين كبيرين من تاريخ الإسلام.

وقدم الذهبي المغازي على الترجمة النبوية، وسبب ذلك (يرجع إلى المنهجية التي انتهجها الذهبي في تأليف تاريخ الإسلام، فهو يعرض للأخبار والوقائع والأحداث التي أسهم فيها صاحب الترجمة، قبل أن يترجم له ويؤرخ وفاته، أو يتناول سيرته الذاتية، ومن هذا المنطلق في المنهجية؛ فقد قدّم «مغازي النبي» صلى الله عليه وسلم على «الترجمة النبوية»، ولذا كانت «المغازي» في الجزء الأول، «والسيرة النبوية» في الجزء الثاني، ثم سيرة الخلفاء الراشدين في الجزء الثالث...) (3).

(1) انظر التتمة في: الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر: 2002م، 5/326.

(2) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، حققه مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة: 1405 هـ / 1985 م، 1/6.

(3) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثانية، 1413 هـ - 1993 م. انظر مقدمة المحقق: 1/7.

وقد راعى الذهبي رحمه الله التسلسل الزمني في ذكر الأحداث، فبدأ بأحداث السنة الأولى ثم الثانية وهكذا... وبدأ بالمولد وختم بالوفاة، وهكذا فعل في جميع الأحداث التي يذكرها في كتابه.

المبحث الثاني: شرح مفردات العنوان

المطلب الأول: تعريف الاختيار:

قال ابن فارس (ت:395هـ): (الْحَاءُ وَالْيَاءُ وَالرَّاءُ أَصْلُهُ الْعَطْفُ وَالْمِيلُ، ثُمَّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ، فَالْخَيْرُ: خِلَافُ الشَّرِّ؛ لِأَنَّ كُلَّ أَحَدٍ يَمِيلُ إِلَيْهِ وَيَعْطِفُ عَلَى صَاحِبِهِ، وَالْخَيْرَةُ: الْخِيَارُ... وَالِاسْتِخَارَةُ: أَنْ تَسْأَلَ خَيْرَ الْأَمْرَيْنِ لَكَ، وَهِيَ الْإِسْتِعْطَافُ، وَيُقَالُ اسْتَخَرْتُهُ، ثُمَّ يُصَرَّفُ الْكَلَامُ فَيُقَالُ: رَجُلٌ خَيْرٌ وَامْرَأَةٌ خَيْرَةٌ: فَاضِلَةٌ، وَقَوْمٌ خِيَارٌ وَأَخْيَارٌ...، وَامْرَأَةٌ خَيْرَةٌ فِي جَمَالِهَا وَمِيسَمِهَا، وَفِي الْقُرْآنِ: ﴿فَمِنْ خَيْرَاتِ حَسَانٍ﴾⁽¹⁾، وَيُقَالُ خَايَرْتُ فَلَانًا فَخَرْتُهُ، وَتَقُولُ: اخْتَرْتُ بَنِي فَلَانٍ رَجُلًا، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا مِمِّقَاتِنَا﴾⁽²⁾، تَقُولُ هُوَ الْخَيْرَةُ خَفِيفَةٌ، مَصْدَرُ اخْتَارَ خَيْرَةً، مِثْلُ ارْتَابَ رَيْبَةً⁽³⁾.

وقال ابن منظور (ت:771هـ): (وَحَارَ الشَّيْءُ وَاخْتَارَهُ: انْتَقَاهُ، وَالِاخْتِيَارُ: الْإِصْطِفَاءُ وَكَذَلِكَ التَّخْيِيرُ، وَالِاسْتِخَارَةُ: طَلَبُ الْخَيْرَةِ فِي الشَّيْءِ، وَحَارَ اللَّهُ لَكَ أَيْ: أَعْطَاكَ مَا هُوَ خَيْرٌ لَكَ)⁽⁴⁾.

وعليه فمعاني الاختيار في اللغة العربية تدور حول: العطف والميل والتفضيل والانتقاء والاصطفاء، وهذه الدلالات مرادة عند إطلاق مصطلح الاختيار، من حيث كونه اصطفاً رأي أو قول، وانتقاؤه من بين أقوال وآراء متعددة لعل ما... الخ، ويدخل في الاختيار الترجيح، وعليه جملة من المحققين، وهناك من الباحثين المعاصرين من فرق بينهما باعتباريات ليس هذا محل بسطها، وعلى هذا الأخير يتحتم عطف الترجيح على الاختيار في العنوان، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني: مفهوم النقد:

للقيد في اللغة دلالات كثيرة:

- (1) سورة الرحمن، آية: 69.
- (2) سورة الأعراف، آية: 155.
- (3) الرازي، معجم مقاييس اللغة، مادة (خير)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، 2/232.
- (4) ابن منظور، لسان العرب، مادة (خير)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة: 1414 هـ، 4/265-267.

قال أبو الحسن المرسى: (النَّقد: خلاف الدَّسيَّة، والنقد، والتنقاد: تَمْيِيز الدَّرَاهِمِ والدَّنَانِيرِ، ونقده إِيَّاهَا نَقْدًا: أَعْطَاهَا، وَنقد الرجل الشَّيْءَ بنظره ينقده نَقْدًا، وَنقد إِلَيْهِ: اختلس النَّظَرَ نَحْوَهُ)⁽¹⁾.

وفي معجم مقاييس اللغة: ((نَقَدَ) النَّوْنُ وَالْقَافُ وَالْدَّالُّ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى إِبرَازِ شَيْءٍ وَبُرُوزِهِ، مِنْ ذَلِكَ: النَّقْدُ فِي الْحَافِرِ، وَهُوَ تَقَشُّرُهُ، وَمِنْ الْبَابِ: نَقْدُ الدَّرْهِمِ، وَذَلِكَ أَنَّ يُكْشَفَ عَنْ حَالِهِ فِي جَوْدَتِهِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ. وَدَرْهَمٌ نَقْدٌ: وَازِنٌ جَيِّدٌ، كَأَنَّهُ قَدْ كُشِفَ عَنْ حَالِهِ فَعَلِمَ، وَتَقُولُ الْعَرَبُ: مَا زَالَ فَلَانٌ يَنْقُدُ الشَّيْءَ، إِذَا لَمْ يَزَلْ يَنْظُرُ إِلَيْهِ)⁽²⁾.

ومن خلال هذه الدلالات يمكن أن نستنتج ما يلي:

أولاً: أن النقد تمييز بين شيئين، أحدهما جيد والآخر رديء، أو أحدهما صحيح والآخر بخلافه، ولهذا يقولون: «ناقد»؛ للذي يستطيع أن يميز بين شيئين؛ كالصيرفي.

ثانياً: أن النقد يلزم منه الحكم على الشيء بجودته أو رداءته.

وعليه؛ فإن النقد في القراءات والحديث والسيرة وغيرها تمييز الصحيح من الضعيف، مع الحكم على الرواة جرحاً وتعديلاً؛ كما هو مبين في كتب الجرح والتعديل.

المبحث الثالث: اختيارات الإمام الذهبي ومنهجه في نقد مرويات السيرة النبوية

المطلب الأول: منهج الحافظ الذهبي في نقد مرويات السيرة النبوية:

إذا تتبعنا ما أورده الذهبي رحمه الله في السيرة النبوية، نجد أنه تعامل في نقد مروياتها على المنهج المتبع عند المحدثين، وذلك من خلال شقين أساسيين.

أحدهما: السند.

وثانيهما: المتن.

فأما الأول: وهو نقد السند، فاعتمد فيه الذهبي رحمه الله على أحوال الناقلين، نظراً في عدالتهم

(1) المرسى، المحكم والمحيط الأعظم، مادة نقد، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م، 6/316.

(2) معجم مقاييس اللغة، م س، مادة نقد، (5/467-468)،

وضبطهم، وذلك بالحكم على الراوي بالضعف أو الترك أو الكذب، إلى جانب مباحث السند من الانقطاع والعلل ونحوها، وفي ما يلي بعض شواهد ذلك:

- وقال يعقوب القمي، عن جعفر بن أبي المغيرة، عن ابن أبرة قال: كان بين الفيل وبين مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين، وهذا قول منقطع، وأضعف منه ما روى محمد بن عثمان بن أبي شيبة، وهو ضعيف قال: حدثنا عقبة بن مكرم، قال: حدثنا المسيب بن شريك، عن شعيب بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: حمل برسول الله - صلى الله عليه وسلم - في عاشوراء المحرم، وولد يوم الإثنين لثنتي عشرة ليلة خلت من رمضان سنة ثلاث وعشرين من غزوة أصحاب الفيل. وهذا حديث ساقط كما ترى⁽¹⁾.

وقال في موضع آخر: (وقال شباب العصفري: حدثنا يحيى بن محمد، قال: حدثنا عبد العزيز بن عمران، قال حدثني الزبير بن موسى، عن أبي الحويرث، قال: سمعت قباث بن أشيم يقول: أنا أسن من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو أكبر مني، وقفت بي أمي على روث الفيل محيلاً أعقله، وولد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عام الفيل، يحيى هو أبو زكير، وشيخه متروك الحديث)⁽²⁾.

وقال في موضع آخر: (عن ابن عباس، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: « خرجت من لدن آدم من نكاح غير سفاح »، هذا حديث ضعيف، فيه متروكان: الواقدي، وأبو بكر بن أبي سبرة)⁽³⁾.

أما ما يتعلق بالمتن؛ فقد جرى الحافظ الذهبي رحمه الله في الحكم على متون المرويات على ما جرى عليه المحدثون، وقد ذكر ابن القيم رحمه الله في كتابه «المنار المنيف في الصحيح والضعيف» أربعاً وأربعين قاعدة، ومثل لها بمائتين وسبعين حديثاً بين وجه ضعفها وبطلانها من خلال نقض متونها من غير تعريج على الأسانيد.

ويمكن إجمال أهم معالم نقد المتون وردها عند الذهبي من خلال النقاط الآتية:

أولاً: أن يكون الحديث شبيهاً بكلام الطرقية والقصاص، ولا يشبه كلام الأنبياء ولا كلام الصحابة.

ثانياً: النظر العقلي: ومنها: تكذيب الحس له.

(1) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 2003 م، 1/ 483-484.

(2) م ن، 1/ 483.

(3) م ن، 1/ 493.

ثالثا: اعتماد أقوال النقاد من العلماء والمحدثين.

رابعا: الترجيح بين الروايات: وهو ما سنراه في المبحث الموالي.

خامسا: الاعتماد على الحقائق التاريخية في نقد بعض المتن.

سادسا: مناقضة الحديث لما جاءت به السنة الصريحة مناقضة بيّنة.

سابعاً: أن يكون الحديث مما تقوم الشواهد الصحيحة على بطلانه، أو ما يقتزن بالحديث من القرائن التي يعلم بها أنه باطل.

ثامنا: ركافة ألفاظ الحديث وسماجتها.

المطلب الثاني: اختيارات الإمام الذهبي في السيرة النبوية:

قبل الدخول في تفصيل ودراسة نماذج من اختيارات الإمام الذهبي، ناسب أن أسهل بذكر بعض اختيارته، لا كلها، وذلك لأجل ما يلي:

أولاً: أن الإمام الذهبي ليس على وتيرة واحدة في اختياراته، فأحيانا يعلم اختياره بألفاظ صريحة كقوله: (والصحيح - أصح - المقطوع به - المجزوم به..)، وأحيانا يعلم اختياره من خلال قوله: (قلت)، وهذان قليلان في كتابه، وأحيانا يقارن بين روايات ويرجح إحداها، وأحيانا يأخذ بترجيح من سبقه، إلى غير ذلك من الطرق التي ظهر بعضها وخفي منها آخر.

ثانياً: أن بسط اختيارات الذهبي ودراستها ثم تصنيفها حسب درجات القوة أو الضعف، لا يتسع له الوقت والمجال في مثل هذا البحث الصغير، بل يكفي فيه الإشارة؛ كما قيل: ما لا يدرك كله لا يترك جله.

وفيما يلي أهم اختيارات الإمام الذهبي في السيرة النبوية:

رجح الذهبي رحمه الله أن عدد القتلى من المسلمين يوم أحد سبعين⁽¹⁾.

مال الذهبي إلى القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل على شهداء أحد⁽²⁾.

(1) تاريخ الإسلام، م س، 1/129.

(2) م ن، 1/135.

اختار الذهبي أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا على رعل وذكوان وبني لحيان وعصية ثلاثين صباحاً في غزوة بئر معونة، بدل سبعين وغيرها⁽¹⁾.

رجح رحمه الله أن غزوة الأحزاب كانت بعد أحد بسنتين⁽²⁾.

رجح رحمه الله أن غزوة بني المصطلق كانت في شعبان سنة خمس من الهجرة⁽³⁾.

اختار الذهبي رحمه الله عام الفيل سنة مولد النبي صلى الله عليه وسلم⁽⁴⁾.

اختار رحمه الله القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم ختنه جده عبد المطلب في اليوم السابع من ولادته⁽⁵⁾.

رجح الذهبي أن: (طه) ليست من أسماء النبي صلى الله عليه وسلم⁽⁶⁾.

يرى الذهبي رحمه الله أن أغلب ما ورد في أسماء النبي صلى الله عليه وسلم صفات ونعوت، وليست أسماء⁽⁷⁾.

ذهب الذهبي رحمه الله إلى أن جبريل عليه السلام شق صدر النبي صلى الله عليه وسلم مرتين، الأولى: لما كان صغيراً، والثانية: وقت الإسراء به⁽⁸⁾.

مال الذهبي رحمه الله إلى القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم توفي أبوه وهو حمل⁽⁹⁾.

يرى الذهبي رحمه الله التوقف في مسألة رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه في المعراج، ورد العلم فيها إلى الله تعالى⁽¹⁰⁾.

(1) م ن، 1/156.

(2) م ن، 1/196.

(3) تاريخ الإسلام، م س، 1/170 و 1/233.

(4) م ن، 1/482 وما بعدها.

(5) م ن، 1/485.

(6) م ن، 1/487.

(7) م ن، 1/488.

(8) م ن، 1/499.

(9) م ن، 1/499.

(10) م ن، 1/627.

رجح الذهبي رحمه الله أن سنة وفاة أبي الطفيل هي عشر ومائة⁽¹⁾.

اختار الذهبي رحمه الله الجمع بين حديث البخاري⁽²⁾ الذي فيه أن أنسا قال: (كان شعر النبي صلى الله عليه وسلم يضرب منكبيه)، وحديث مسلم⁽³⁾ الذي فيه عن أنس أيضا: (كان إلى أنصاف أذنيه)⁽⁴⁾.

رجح الذهبي رحمه الله سن وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاث وستين سنة⁽⁵⁾.

رجح الذهبي رحمه الله رواية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استسر ريحانة ثم أعتقها فلحقت بأهلها، على غيرها من الروايات⁽⁶⁾.

المطلب الثالث: في ذكر المولد والوفاة والختان:

1/مولده صلى الله عليه وسلم:

(أورد الذهبي رحمه الله في تحديد سنة مولد النبي صلى الله عليه وسلم أقوالا كثيرة ذكر منها:

عام الفيل.

بعده بعشر سنين.

بعده بثلاث وعشرين سنة.

بعده بأربعين سنة.

والذي مال إليه من هذه الأقوال هو: أن المولد النبوي كان في عام الفيل.

واستند في ذلك لأثر ابن عباس وصححه، وفيه: «أن النبي صلى الله عليه وسلم ولد عام الفيل»⁽⁷⁾.

(1) م ن، 1/722.

(2) كتاب اللباس، باب الجعد، برقم: 5903.

(3) كتاب الفضائل، باب صفة شعر النبي صلى الله عليه وسلم، برقم 2337 و2338.

(4) تاريخ الإسلام، م س، 1/736.

(5) م ن، 1/833.

(6) تاريخ الإسلام، م س، 1/842.

(7) أخرجه الحاكم في المستدرک برقم 4180.

وكذلك الأثر الذي رواه الترمذي بسند حسن، عن قيس بن مخرمة بن عبد المطلب قال: «ولدت أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفيل، كنا لِدَيْنِ»⁽¹⁾ «⁽²⁾».

وحكى إجماع خليفة بن خياط في تاريخه على ذلك، كما تعقب كلام الحاكم الذي نصه: (وقيل: ولد بعد الفيل بثلاثين يوماً، قاله بعضهم، وقيل: بعده بأربعين يوماً) بقوله: (لا أبعد أن الغلط وقع من هنا على من قال: ثلاثين عاماً أو أربعين عاماً، فكأنه أراد أن يقول: يوماً فقال عاماً)⁽³⁾.

وقد وافق الذهبي فيما ذهب إليه أكثر المصنفين في السيرة النبوية من المتقدمين والمتأخرين، بل قد ورد في ذلك الإجماع عن غير واحد من أهل العلم.

وهذا عرض لأهم أقوالهم:

قال السهيلي (ت: 581هـ): (وَهُوَ الْأَكْثَرُ وَالْأَشْهُرُ)⁽⁴⁾.

وقال النووي (ت: 676هـ): (والصحيح المشهور أنه عام الفيل، ونقل إبراهيم بن المنذر الحزامي شيخ البخاري، وخليفة بن خياط، وآخرون الإجماع عليه)⁽⁵⁾.

وقال ابن كثير (ت: 774هـ): (وَهَذَا هُوَ الْمَشْهُورُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ)⁽⁶⁾.

وقال الصالحي (ت: 942هـ): (قال ابن إسحاق رحمه الله تعالى: عام الفيل، وقال إبراهيم بن المنذر الحزامي شيخ البخاري: وهو الذي لا يشك فيه أحد من العلماء، وبالعامة خليفة بن خياط وابن الجزار وابن دحية وابن الجوزي وابن القيم فنقلوا فيه الإجماع)⁽⁷⁾.

(1) جاء: «لِدَةُ الرَّجُلِ: الَّذِي وُلِدَ مَعَهُ أَوْ قَرِيبًا مِنْ مِيلَادِهِ» في: السرقسطي، الدلائل في غريب الحديث، تحقيق: محمد بن عبد الله القناص، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى: 1422 هـ - 2001 م، 2/785.

(2) أخرجه الترمذي برقم: 3619، والحاكم برقم: 4183 و5919.

(3) تاريخ الإسلام، م س، 1/482-486 بتصرف.

(4) السهيلي، الروض الأنف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى: 1412 هـ، 2/159.

(5) النووي، تهذيب الأسماء واللغات، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنبرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1/22-23.

(6) ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى: 1418 هـ - 1997 م، 3/375.

(7) الصالحي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1414 هـ - 1993 م، 1/ - 334 335.

قال أكرم ضياء العمري - حفظه الله :-

(الحق: أن الروايات المخالفة كلها معلولة الأسانيد؛ وهي تفيد أن مولده بعد الفيل بعشر سنوات، أو ثلاث وعشرين سنة، أو أربعين سنة، وقد ذهب معظم العلماء إلى القول بمولده عام الفيل، وأيدهم الدراسة الحديثة التي قام بها باحثون مسلمون ومستشرقون، اعتبروا عام الفيل موافقاً للعام 570م، أو 571م⁽¹⁾).

وأما اليوم الذي ولد فيه عليه الصلاة والسلام: فلا خلاف بين أهل السير في أنه يوم الإثنين، وقد أورد الذهبي فيه حديثاً صحيحاً ونصه: (قال أبو قتادة الأنصاري: سأل أعرابي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ما تقول في صوم يوم الإثنين؟ قال: «ذاك يوم ولدت فيه، وفيه أُوحي إلي»⁽²⁾).

وإنما الخلاف ورد في تحديد الشهر واليوم منه، (وقد ذكر الذهبي فيه أقوالاً منها:

اليوم الثاني عشر من ربيع الأول.

اليوم العاشر من ربيع الأول.

اليوم الثاني عشر من رمضان⁽³⁾).

وهناك أقوال أخرى كثيرة ذكرها ابن كثير وغيره لم أذكرها خشية الإطالة، وكل ما ورد من ذلك لا يستند إلى دليل صحيح يعتمد عليه ويكون حاسماً في النزاع، ولعل هذا الذي جعل الذهبي لا يرجح فيها شيئاً، والله تعالى أعلم.

2/ وفاته صلى الله عليه وسلم:

أما عن تاريخ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم:

(فقد اتفقوا على أنه توفي صلى الله عليه وسلم يوم الإثنين، من شهر ربيع الأول، سنة إحدى عشر هجرية، غير أنهم اختلفوا في تاريخ ذلك اليوم على أقوال ذكر الذهبي منها:

أنه اليوم الثاني من ربيع الأول.

(1) العمري، السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة السادسة: 1415هـ - 1994م، ص: 97.

(2) رواه مسلم في كتاب الصيام، بابُ اسْتِحْبَابِ صِيَامِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ وَصَوْمُ يَوْمِ عَرَفَةَ وَعَاشُورَاءَ وَالْإِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ برقم 1162.

(3) تاريخ الإسلام، م س، 486-482/1.

أنه اليوم الثاني عشر من ربيع الأول⁽¹⁾، وهو قول الجمهور.

ولم يرجح الذهبي رحمه الله شيئاً في هذه المسألة؛ لما أسلفت من عدم وضوح شيء صحيح يمكن الجزم به.

أما عن السن التي توفي فيها النبي صلى الله عليه وسلم فقد رجح الذهبي ثلاثاً وستين سنة، وقال ما نصه:

«عَنْ مُعَاوِيَةَ قَالَ: قُبِضَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ ابْنُ ثَلَاثٍ وَسِتِّينَ، وَكَذَلِكَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ، أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ⁽²⁾، وَكَذَلِكَ قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، وَالشَّعْبِيُّ، وَأَبُو جَعْفَرٍ الْبَاقِرُ، وَغَيْرُهُمْ، وَهُوَ الصَّحِيحُ الَّذِي قَطَعَ بِهِ الْمُحَقِّقُونَ⁽³⁾».

وروى البخاري بسنده عن ابن عباس قال: «بُعِثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِارْتَبَعِينَ سَنَةً، فَمَكَثَ فِيهَا ثَلَاثَ عَشْرَةٍ يُوحَى إِلَيْهِ، ثُمَّ أَمَرَ بِالْهَجْرَةِ فَهَاجَرَ عَشْرَ سِنِينَ، وَمَاتَ وَهُوَ ابْنُ ثَلَاثٍ وَسِتِّينَ سَنَةً⁽⁴⁾».

قال الصالحي (ت: 942هـ): (اختلف في قدر سنه يوم مات، وأشهر الأقوال وأكثرها أنه توفي وهو ابن ثلاث وستين سنة)⁽⁵⁾.

قال البيهقي (ت: 458هـ): (وَرِوَايَةُ الْجَمَاعَةِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي ثَلَاثٍ وَسِتِّينَ أَصَحُّ، فَهَمْ أَوْثَقُ وَأَكْثَرُ، وَرِوَايَتُهُمْ تُؤَافِقُ الرِّوَايَةَ الصَّحِيحَةَ عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، وَإِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ عَنْ أَنَسٍ، وَالرِّوَايَةُ الصَّحِيحَةُ عَنْ مُعَاوِيَةَ، وَهُوَ قَوْلُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَعَامِرِ الشَّعْبِيِّ وَأَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)⁽⁶⁾.

قال ابن حجر (ت: 852هـ): (وَالْحَاصِلُ أَنَّ كُلَّ مَنْ رُوِيَ عَنْهُ مِنَ الصَّحَابَةِ مَا يُخَالِفُ الْمَشْهُورَ؛ وَهُوَ

(1) تاريخ الإسلام، م س، تاريخ الإسلام، م س، 1/822-825.

(2) كتاب الفضائل، باب كم من النبي صلى الله عليه وسلم يوم قبض؟ برقم: 2348.

(3) تاريخ الإسلام، م س، 1/827.

(4) كتاب المناقب، باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة، برقم: 3902.

(5) سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، م س، 11/260.

(6) البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1405 هـ، 7/241.

ثَلَاثَ وَسِتُّونَ، جَاءَ عَنْهُ الْمَشْهُورُ، وَهُمْ ابْنُ عَبَّاسٍ وَعَائِشَةُ وَأَنَسٌ، وَلَمْ يُخْتَلَفْ عَلَى مُعَاوِيَةَ أَنَّهُ عَاشَ ثَلَاثًا وَسِتِّينَ، وَبِهِ جَزَمَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَالشَّعْبِيُّ وَمُجَاهِدٌ وَقَالَ أَحْمَدُ هُوَ الثَّبْتُ عِنْدَنَا⁽¹⁾.

وبهذا يتضح أن اختيار الذهبي هو الراجح.

3/ ختانه عليه الصلاة والسلام:

ذكر الذهبي رحمه الله في المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: أن جد النبي صلى الله عليه وسلم عبد المطلب ختنه في اليوم السابع.

واليه مال الذهبي⁽²⁾.

قال ابن القيم (ت: 751هـ): (قَالَ ابْنُ الْعَدِيمِ: وَقَدْ جَاءَ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ أَنَّ جَدَّهُ عَبْدِ الْمَطْلَبِ خَتَنَهُ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ، قَالَ: وَهُوَ عَلَى مَا فِيهِ أَشْبَهَ بِالصَّوَابِ، وَأَقْرَبَ إِلَى الْوَاقِعِ)⁽³⁾.

الثاني: أنه ولد مختونا.

قال الصالح (ت: 942هـ): (وقد جزم - بأنه صلى الله عليه وسلم ولد مختوناً- جماعة من العلماء...قال الحاكم في المستدرک: تواترت الأخبار بأنه صلى الله عليه وسلم ولد مختوناً، وتعقبه الذهبي فقال: ما أعلم صحة ذلك فكيف يكون متواتراً)⁽⁴⁾.

وقال ابن القيم (751هـ): (إنه روي في كونه ولد مختونا مسرورا حديث لا يصح، ذكره ابن الجوزي في الموضوعات، وليس فيه حديث ثابت، وليس هذا من خواصه، فإن كثيرا من الناس يولد مختونا، ويقول ابن العديم: إنه صلى الله عليه وسلم ختن على عادة العرب)⁽⁵⁾.

الثالث: أن جبريل ختنه حين طهر قلبه.

(1) ابن حجر، فتح الباري، قرأ أصله تصحيحا وتحقيقا وأشرف على مقابلة نسخه المطبوعة والمخطوطة عبد العزيز بن عبد الله بن باز، المكتبة السلفية، 8/151.

(2) تاريخ الإسلام، م س، 1/485.

(3) ابن قيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عبد القادر الأزناؤوط، مكتبة دار البيان دمشق، الطبعة الأولى: 1391هـ-1971م، 1/206.

(4) سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، م س، 1/347.

(5) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة السابعة والعشرون: 1415هـ/1994م، 1/80.

علق عليه الذهبي بقوله: إنه خبر منكر⁽¹⁾.

قال ابن القيم (751هـ): (وحديث شق الملك قلبه قد روي من وجوه متعددة مرفوعاً إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، وليس في شيء منها أن جبريل ختنه إلا في هذا الحديث فهو شاذ غريب)⁽²⁾.

المطلب الرابع: في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه في المعراج:

قال الذهبي (ت:748هـ): (قد اختلف الصحابة -رضي الله عنهم- في رؤية محمد صلى الله عليه وسلم ربه، فأكثرها عائشة، وأما الروايات عن ابن مسعود؛ فإنما فيها تفسير ما في النجم، وليس في قوله ما يدل على نفي الرؤية لله)⁽³⁾.

وقد أفصح عن اختياره في موضع غير هذا فقال: (والذي دلَّ عليه الدليل عدم الرؤية مع إمكانها، فنقف عن هذه المسألة، فإن من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه، فإثبات ذلك أو نفيه صعب، والوقوف سبيل السلامة والله أعلم، ولا نعنف من أثبت الرؤية لنبينا في الدنيا، ولا من نفاها، بل نقول الله ورسوله أعلم، بل نعنف ونبدع من أنكر الرؤية في الآخرة؛ إذ رؤية الله في الآخرة ثبتت بنصوص متوافرة..)⁽⁴⁾.

وقد خالف الذهبي في المسألة جمهرة من المحققين منهم: ابن كثير وابن القيم وابن حجر -رحمهم الله جميعاً - وغيرهم؛ فقالوا بنفي وقوع الرؤية البصرية، وأثبتوا الرؤية القلبية.

وهذا ملخص ما قيل في هذه المسألة:

ذهب أغلب الصحابة رضي الله عنهم إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ير الله عز وجل بعينه ليلة المعراج:

- فعن مسروق، قال: قلت لعائشة رضي الله عنها: يا أمتاه هل رأى محمد صلى الله عليه وسلم ربه؟ فقالت: لقد قف شعري مما قلت، أين أنت من ثلاث، من حدثكهن فقد كذب، من حدثك أن محمداً

(1) تاريخ الإسلام، م س، 1/486.

(2) تحفة المودود بأحكام المولود، م س، 1/206.

(3) تاريخ الإسلام، م س، 1/627.

(4) سير أعلام النبلاء، م س، 10/114.

صلى الله عليه وسلم رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾⁽¹⁾، ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾⁽²⁾، ومن حدثك أنه يعلم ما في غد فقد كذب، ثم قرأت: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾⁽³⁾، ومن حدثك أنه كتم فقد كذب، ثم قرأت: ﴿يَا أَيُّهَا الرِّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾⁽⁴⁾، ولكنه رأى جبريل عليه السلام في صورته مرتين⁽⁵⁾.

-وَعَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ»⁽⁶⁾.

-وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾⁽⁷⁾ ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾⁽⁸⁾، قَالَ: «رَأَاهُ بِفُؤَادِهِ مَرَّتَيْنِ»⁽⁹⁾.

قال ابن القيم (751هـ): (وقد حكى عثمان بن سعيد الدارمي في كتاب الرؤية له إجماع الصحابة على أنه لم ير ربه ليلة المعراج، وبعضهم استثنى ابن عباس فيمن قال ذلك، وشيخنا-يعني ابن تيمية- يقول ليس ذلك بخلاف في الحقيقة؛ فإن ابن عباس لم يقل رآه بعيني رأسه، وعليه اعتمد أحمد في إحدى الروايتين حيث قال: إنه رآه عز وجل ولم يقل بعيني رأسه، ولفظ أحمد لفظ ابن عباس رضي الله عنهما، ويدل على صحة ما قال شيخنا في معنى حديث أبي ذر رضي الله عنه، قوله في الحديث الآخر: (حجابه النور)⁽¹⁰⁾، فهذا النور هو والله أعلم النور المذكور في حديث أبي ذر رضي الله عنه: (رأيت نورا)⁽¹¹⁾⁽¹²⁾.

(1) سورة الأنعام، آية: 104.

(2) سورة الشورى، آية: 48.

(3) سورة لقمان، آية: 33.

(4) سورة المائدة، آية: 69.

(5) رواه البخاري في كتاب التفسير، رقم الحديث: 4852.

(6) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: «نورٌ أَنَّى أَرَاهُ»، وفي قوله: «رَأَيْتُ نُورًا» رقم الحديث: 291.

(7) سورة النجم، آية: 11.

(8) سورة النجم، آية: 13.

(9) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب هل رأى النبي صلى الله عليه وسلم ربه ليلة الإسراء، رقم الحديث: 285.

(10) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنَامُ»، وفي قوله: «حِجَابُهُ النُّورُ لَوْ كَشَفَهُ لَأَخْرَقَ سُجُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ»، رقم الحديث: 293.

(11) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: «نورٌ أَنَّى أَرَاهُ»، وفي قوله: «رَأَيْتُ نُورًا» رقم الحديث: 292.

(12) ابن القيم، اجتماع الجيوش الإسلامية، تحقيق: عواد عبد الله المعتق، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، الطبعة الأولى: 1408هـ / 1988م، 2/48.

وقال الحافظ ابن حجر (ت: 852هـ): (الجمع بين إثبات ابن عباس ونفي عائشة رضي الله عنهم، بأن يحمل نفيها على رؤية البصر، وإثباته على رؤية القلب)⁽¹⁾، والله أعلم.

أما الآيات التي تدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه؛ كقوله: ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾⁽²⁾ ﴿ولقد رآه نزلة أخرى﴾⁽³⁾ وغيرها، فالأصح فيها كلها أنه رأى جبريل عليه السلام كما سبقت الإشارة إليه، والله تعالى أعلم.

خاتمة:

لقد خلصت في هذا البحث إلى ما يأتي:

عرفت بالمؤلف ومؤلفه تعريفا مختصرا، وذكرت سبب تقديم الذهبي رحمه الله للمغازي على الترجمة النبوية.

عرفت الاختيار والنقد في اللغة العربية، واستنتجت أهم دلالاتهما، وذكرت أن الترجيح داخل من باب أولى في معنى الاختيار.

ذكرت منهج الذهبي في نقد مرويات السيرة النبوية؛ سنداً ومتنا.

أجملت بعض طرق الإمام الذهبي رحمه الله في اختياراته وترجيحاته.

أجملت أهم اختيارات الإمام الذهبي رحمه الله في السيرة النبوية.

فصلت في نماذج من اختيارات الإمام الذهبي رحمه الله، وذكرت منها:

أن الذهبي رحمه الله اختار عام الفيل سنة مولد النبي صلى الله عليه وسلم، وذكرت أن أغلب مصنفي السيرة النبوية وافقوه، ومنهم: ابن إسحاق والسهيلي والنووي وابن القيم والصالحي وغيرهم.

أن الذهبي رحمه الله اختار في سن وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ثلاثاً وستين سنة، وهو الراجح والصحيح الذي عليه أكثر المحققين.

(1) فتح الباري، م س، 8/605.

(2) سورة النجم، آية: 11.

(3) سورة النجم، آية: 13.

أن الذهبي رحمه الله رجح القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم ختن في اليوم السابع، وكذلك هو اختيار ابن القيم.

أن الذهبي رحمه الله رجح التوقف في مسألة رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه في المعراج، وهو خلاف غيره من المحققين أيضا كابن القيم وابن كثير الذين يرون الجمع بين الروايات بالقول بنفي وقوع الرؤية البصرية، وإثبات الرؤية القلبية.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.

- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت852هـ)، فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، قرأ أصله تصحيحا وتحقيقا وأشرف على مقابلة نسخته المطبوعة والمخطوطة عبد العزيز بن عبد الله بن باز، المكتبة السلفية.

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت: 751هـ)، اجتماع الجيوش الإسلامية، تحقيق: عواد عبد الله المعتق، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، الطبعة الأولى: 1408هـ / 1988م.

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت: 751هـ)، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان دمشق، الطبعة الأولى: 1391هـ - 1971م.

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت: 751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة السابعة والعشرون: 1415هـ / 1994م.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى: 1418هـ - 1997م.

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفي الإفريقي (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة: 1414 هـ.

- ابن ناصر الدين، محمد بن عبد الله (أبي بكر) بن محمد ابن أحمد بن مجاهد القيسي الدمشقي الشافعي شمس الدين (ت: 842هـ)، الرد الوافر، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: 1393 هـ.

- الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث بيروت. الطبعة: 1420 هـ - 2000 م.

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت 256هـ)، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأيامه وسننه، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، الطبعة الأولى: 1400 هـ.

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَردي الخراساني (ت: 458هـ)، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1405 هـ - الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1411 هـ - 1990 م.

- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز (ت: 748هـ)، تاريخ الإسلام وَوَفَيَاتِ المشاهير وَالْأَعْلَام، تحقيق: بشار عَوَّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 2003 م.

- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز (ت: 748هـ)، تاريخ الإسلام وَوَفَيَاتِ المشاهير وَالْأَعْلَام، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى: 1418 هـ - 1997 م.

- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز (ت: 748هـ)، سير أعلام

النبلاء، حققه مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة: 1405 هـ / 1985 م.

- الرازي، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت: 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر: 2002م.

- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت: 771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي - عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: 1413هـ.

- السرقسطي، أبو محمد القاسم بن ثابت بن حزم العوفي (ت: 302هـ)، الدلائل في غريب الحديث، تحقيق: محمد بن عبد الله القناص، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى: 1422 هـ - 2001م.

- السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد (ت: 581هـ)، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى: 1412 هـ.

- الصالحي، محمد بن يوسف الشامي (ت: 942هـ)، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1414 هـ - 1993 م.

- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله (ت: 764هـ)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتريكي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، طبعة: 1420هـ - 2000م.

- العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة: محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة السادسة: 1415هـ - 1994م.

- المرسى، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده (ت: 458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، مادة نقد، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000م.

- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1412هـ - 1991م.

- النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، تهذيب الأسماء واللغات، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

أطروحات ورسائل

Theses

تقرير حول مناقشة أطروحة جامعية في موضوع: «جهود المغاربة في خدمة المصحف الشريف»

عبد السلام الطرباق اليدري

المغرب



شهدت رحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - فاس التابعة لجامعة سيدي محمد بن عبد الله، بقاعة المحاضرات يوم 17 شتنبر 2020م مناقشة أطروحة جامعية لنيل شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، وحدة «اللغات والتراث»، أعدها الطالب الباحث: عبد السلام الطرباق اليدري في موضوع: « جهود المغاربة في خدمة المصحف الشريف »، وتشكلت لجنة المناقشة من الأساتذة الدكاترة الآتية أسماؤهم:

- الدكتور محمد العمراني (كلية الآداب سايس- فاس) رئيسا.

- الدكتور عبدالعلي المسنول (كلية الآداب سايس- فاس) مشرفا.

- الدكتور أحمد بوعود (كلية الآداب والعلوم الإنسانية - تطوان) عضوا.

- الدكتور علي البودخاني (كلية الشريعة - فاس) عضوا.

- الدكتور محمد صبري (أستاذ بفاس) خيرا.

وبعد الدفاع عن الأطروحة التي جاءت في خمسمائة وسبعة عشر صفحة ومناقشة اللجنة، نال الباحث درجة الدكتوراه بميزة: مشرف جدا.

وفيما تقرير حول تلك الأطروحة:

مقدمة:

القرآن كلام الله وكتابه الذي اجتمع حوله المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها، أنزله الله على رسوله الكريم محمد ﷺ في كل من مكة المكرمة والمدينة المنورة، وحيا منجما في ثلاثة وعشرين

سنة. وكان عليه الصلاة والسلام شديد الاهتمام بالوحي وتثبيت النص القرآني محفوظاً ومسجلاً: فعمد بنفسه إلى تلقينه للحفاظ وإملائه على كتبة الوحي، حيث كتبوا آياته مفرقة على الرِّقَاعِ وَالْعِظَامِ وَعُصْبِ النَّخْلِ وَاللِّخَافِ وَالرَّقِّ.

ولما توفي عليه الصلاة والسلام وتولى أبو بكر رضي الله عنه الخلافة، وقتل كثير من القراء في حروب الرِّدَّة أشار عمر رضي الله عنه على أبي بكر بجمع القرآن مخافة عليه من الضياع، فتم جمعه في صحف مجموعة بقيت عند أبي بكر مدة خلافته، ثم عند عمر حتى توفاه الله، ثم انتهت إلى حفصة رضي الله عنها، وهذه الصحف وغيرها هي التي نسخت منها في عهد عثمان رضي الله عنه المصاحف، وبعث بها إلى الأمصار؛ لما ظهرت بوادر الاختلاف في القراءة؛ حماية للنص القرآني الكريم من أي تحريف. وقد عرف هذا الجمع بالجمع العثماني ولقب عثمان بعد قيامه بهذا العمل الجليل بجامع القرآن.

وقد ارتبط تاريخ المصحف الشريف بالمغرب منذ القرون الأولى للإسلام بِمَقْدَمِ المصحف «الإمام» ثم المصاحف المشرقية التي أخذ عنها المغاربة القراءة برواية حمزة قبل انتقالهم إلى كتابة المصحف الشريف ونسخه على قراءة نافع بن أبي نعيم المدني برواية ورش من طريق الأزرق.

اعتنى أهل المغرب عناية بالغة بالمصحف الشريف - وما تزال - رعاية منهم لأصوله الأولى، وتفننا في اتخاذ النسخ الخطية المتفرعة منها، وتألقا في جماليته كتابة ورسمًا، وزخرفة وتذهيبًا وتلوينًا، واختيار أجمل اللوحات الفنية في تأطير صفحاته وفواتح سوره وعلامات الآي والأحزاب ومواضع السجرات، وتحبيس الأوقاف على القراءة فيها في المؤسسات والمساجد الجامعة، وقضاء الأوقات الثمينة لانتساخ النسخ منها، واختيار المواد المستعملة في الكتابة والزخرفة والتجليد، وإرسالها هدايا إلى الجهات وإلى الديار المقدسة أو ادخارها في خزائن المكتبات الوقفية؛ كخزانة القرويين بفاس، وخزانة ابن يوسف بمراكش، وخزائن كثيرة أخرى منتشرة هنا وهناك في الحواضر والبوادي، مما جعل المغرب يراكم ذخيرة نفيسة من المصاحف كتبت في معظمها بالخط المغربي المبسوط، ورصيدا فنيا غنيا بالدلالات الثقافية والإبداعية على مستوى الخطوط والزخارف.

ولا يعتبر دخول المصحف الشريف عصر الطباعة، وكثرة دور النشر له في المشرق والمغرب، وصدور ملايين النسخ المطبوعة طباعة أنيقة على الورق أو على الوسائل الإلكترونية نهاية تلك المصاحف وفقدًا لأهميتها التاريخية ومكانتها العلمية رغم أنه لم يعد أحد يقرأ فيها أو يأبه بوجودها،

بل إن الأمر خلاف ذلك، فهذه المصاحف هي بذاتها تحكي لنا قصة الحفاظ الموعود للمصحف منذ نزوله على نبينا محمد ﷺ مروراً بجيل التلقي للتنفيذ إلى زماننا هذا، ثم هي تبرز لنا في الوقت نفسه عن عناية المغاربة عبر الأزمان بالمصحف الشريف على جميع المستويات الرسمية والشعبية. ومن الناحية العلمية فهي تكشف لنا جوانب مهمة من علوم القرآن التي خدمت المصحف ويسرت القراءة فيه، كعلم النقط والشكل وعلم عدد الآي والأجزاء والأحزاب وعلم الوقف والابتداء، والالتزام بخط المصحف العثماني والرسم الذي كتب به السلف الصالح.

كما تعطينا أيضاً صورة في غاية الأهمية عما بذله السلف الصالح في تجويد خط المصحف وتطويره وتحسينه، وتعرفنا بأمر الخطاطين وأشهرهم، وبما بذله الوراقون والخطاطون في صناعة المصحف وتزيينه وزخرفته واختيار أجمل اللوحات الفنية في تأطير صفحاته وفواتح سوره وعلامات الآي والأحزاب ومواضع السجدة والمواد التي يستعملونها في الكتابة والزخرفة والتجليد.

سيشتمل الحديث في هذه المقدمة على دواعي البحث وإشكالاته الأساسية، مع الإشارة إلى الدراسات السابقة في الموضوع، ووجه الجدة فيه، مع تبيان الصعوبات التي واجهتها في عملي.

دواعي اختيار موضوع البحث:

يرجع أسباب اختياري لهذا الموضوع لعدة أمور، من أهمها:

ارتباط الموضوع بكتاب الله والتعلق به تعلقاً مباشراً، والشيء يشرف بشرف ما يتعلق به، ولا أشرف من البحث في موضوع علوم المصحف.

تسليط الضوء على حدث تاريخي من تاريخ الأمة متعلق بتاريخ المصحف الشريف، وإبراز جهود المغاربة في خدمتهم لكتاب الله تعالى، من خلال اهتمامهم بالمصحف الإمام أولاً ثم المصاحف المتتالية بعده. ولا أقصد بالمغاربة الغرب الإسلامي ضمن إطاره التاريخي الذي يضم (المغرب والجزائر وتونس وليبيا والأندلس) وإنما أقصد المغرب الأقصى بعد اتصاله بالأندلس، والذي تعاقب على حكمه الأدارسة، والمرابطون، والموحدون، والمرينيون، والسعديون، ثم العلويون.

معرفة الأدوات التي تستخدم في كتابة المصاحف كالقرق والمداد والأقلام، وما يقع فيه من تزيين وزخرفة وتجليد، وغير ذلك من الأمور الفنية المتعلقة بكتابة المصاحف.

بيان المراحل التي مر بها خط المصحف والتطور الذي حصل له، والتعرف على أهم الخطاطين وأشهرهم، والكشف عن جهودهم في صناعة المصحف.

معرفة ما حصل في علم الضبط من تطور واختلاف تنوع بين المصاحف حتى استقر العمل على ما نراه اليوم في مصاحفنا.

التعرف على كمية المصاحف المخطوطة في المغرب منذ دخول الإسلام إلى زماننا هذا.

إعطاء هذا الموضوع الحظ الوافر من الدراسة والاستقصاء والتتبع لجهود المغاربة في هذا البلد الغني بالمخطوطات المصحفية، حيث نجد ندرة في الكتابات العلمية المتخصصة التي تهتم بالجوانب المتعلقة بالمصحف الشريف منذ دخوله إلى المغرب وإلى يومنا هذا.

الدراسات السابقة:

ومن الدراسات التي اطلعت عليها اعتمدت عليها في هذه الرسالة ما يلي:

كتب وأبحاث ومقالات الفقيه والأستاذ محمد المنوني حول الخزنة المغربية، حيث أسدى خدمة كبيرة للباحثين بإرشادهم وتوجيههم دون كبير عناء إلى المخطوط المطلوب أو إلى الكناشة المفقودة وتأكيد وجودها من عدمه، وخاصة مصاحف السلاطين المغاربة التي قام بدراستها دراسة مستفيضة، عرف بها وبنوادرها، فحقق بعضها وأضاف إليها إضافات علمية مهمة، وقد كانت منهجيته في التحقيق رائدة في هذا المجال، لأنه اهتم بتاريخ المخطوط المغربي عامة، سواء من الناحية العلمية؛ وذلك بإبراز المضمون العلمي المراد تحقيقه، أم من الناحية الفنية؛ وذلك بالإشادة بالجانب الفني أو المادي الذي كان يتمتع به المخطوط المغربي خطاً وزخرفة وتسفيراً. لذلك فإن فهرسته لمختلف المصاحف والمخطوطات المغربية كانت تعتمد بالأساس على رصد جميع العناصر المكونة لها؛ سواء من الناحية المادية أو التاريخية، ووصفها وصفاً دقيقاً، يضاف إلى ذلك اهتمامه بسير الخطاطين والوراقين وتراجمهم وبعض أعمالهم.

ومن هذه الكتب والأبحاث والمقالات نجد:

«تاريخ الوراقة المغربية: صناعة المخطوط المغربي من العصر الوسيط إلى الفترة المعاصرة، منشورات كلية الآداب بالرباط، الطبعة الأولى، 1412/1991.

مركز المصحف الشريف بالمغرب، مجلة دعوة الحق، العدد الثالث، السنة 11.

«تاريخ المصحف الشريف بالمغرب»، بحث منشور بمجلة دعوة الحق، تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد الرابع، السنة 22، شعبان-رمضان، 1401. ونشرته مجلة معهد المخطوطات العربية، الصادرة في القاهرة بتوصية من جامعة الدول العربية، المجلد الخامس عشر، الجزء الأول، ماي 1969.

«تقنيات اعداد المخطوط المغربي»، نشر في كتاب: «المخطوط العربي، وعلم المخطوطات»، تنسيق أحمد شوقي بنين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة فضالة، المحمدية، الطبعة الأولى. 1994م.

كتاب «المصحف المغربي الشريف تاريخ وتطور»، للعلامة عبد الهادي حميتو. ما زال مرقونا. تناول فيه مؤلفه المواضيع التالية:

مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف من الحلم إلى الإنجاز.

الكلام عن المصاحف الأمهات كالمصحف العقباني والمصحف العثماني وكيفية وصوله إلى المغرب. مميزات المصحف المغربي عن المصحف المشرقي فيما يخص التجزئة والوعد الآي وعلامات الوقف.

مواد كتابة المصحف وتحليلها وتفسيرها وعلم الخط وأنواعه ومشاهير الخطاطين من نسخ المصاحف الأندلسية والمغربية.

المصاحف المغربية في عصر الطباعة، والعناية بالرسم عند المغاربة وموقع الرسم المصحفي في العملية التعليمية.

«المصاحف والكتب المخطوطة في المغرب خلال العصرين المريني والسعدي: مساهمة في دراسة أصناف الخط المغربي وأقلامه» للدكتور والخطاط محمد عبد الحفيظ خبطة، بحث الدكتوراه تحت إشراف الدكتورة ماجدة كريمي والدكتور الحاج موسى عوني برسم السنة الجامعية 2010-2011 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس. قسم الباحث بحثه إلى فصل تمهيدي خصصه «لدراسة التاريخية الكرونولوجية»، والتي تتعلق «بالتأصيل التاريخي» لظهور صناعة الخط والمخطوط المغربيين، وظروف نشأتهما ثم تطورهما. ثم الباب الأول: اختار فيه دراسة بعض النماذج

المصحفية الرسمية التي نسخت برسم خزائن السلاطين المرينيين والسعديين دراسة تشريحية والتعليق عليها فنيا وتقنيا، أما الباب الثاني فقد اختار الحديث فيه عن المخطوطات الأنموذجية في العصرين المريني والسعدي وبيان من خلالهما سمة كل من العصرين. ثم الباب الثالث الذي قسمه إلى فصلين: الأول منه اهتم بالدراسة «الكوديكولوجية» وتتعلق بـ«علم الكتب المخطوطة» وما يتعلق بها أما الثاني فهو يتعلق بـ«الدراسة الباليوغرافية»، وتتعلق: «بعلم الخط وصناعته»، ويجملها في أدوات الخط وعلم الخطوط وتولد أنواعها وأصنافها وكذا علم الحروف وتولد صورها.

كتاب: «المصاحف السلطانية في المغرب وعلاقتها بتطور الخط المغربي وأصنافه». دراسة تاريخية - فنية، للدكتور والخطاط محمد عبد الحفيظ خبطة، منشورات المركز المغربي للدراسات التاريخية، فاس - الطبعة الأولى: 2014م.

«كتابة المصاحف في الأندلس»، بحث للدكتورة سمي بعيون، نشر في مجلة البحوث والدراسات القرآنية في عدده السابع. تناولت في هذه الدراسة رحلة الخط العربي إلى الأندلس، دخول الخط العربي إلى المغرب العربي، فكانت القيروان محطته الأولى، ومدى التطور الذي حدث له في تلك الربوع، ثم استكمال رحلة الخط العربي إلى الأندلس، وتطوره في تلك البلاد، وخصائص الخط الأندلسي وأنواعه، ثم انتقال الخط الأندلسي إلى شمال إفريقيا. كما تناولت اهتمام الأندلسيين بتجليد المصاحف وزخرفتها، إذ ارتقى الأندلسيون درجة رفيعة في هذا الفن. وألقت الضوء على أشهر الخطاطين والخطاطات الأندلسيين الذين عكفوا على نسخ القرآن الكريم وتفوقهن في هذا الميدان.

بحث لمحمد إدريس عبدو تحت موضوع «عناية المغاربة بطباعة القرآن الكريم ونشره»، مقدم لندوة (طباعة القرآن الكريم ونشره بين الواقع والمأمول) التي نظّمها مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة أعمالها 4 صفر 1436 هـ. أكد فيه أن المغاربة اعتنوا بكتابة المصحف منذ دخول الإسلام المغرب حتى عصر الطباعة، مع إبراز عناية ملوك المغرب بكتابة المصحف ونشره، كما ألقى أضواء كاشفة على أهم الطباعات التي اعتنى بها المغاربة، بخاصة مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف المسمى بالمصحف المحمدي، مع الاعتناء بالجوانب الفنية والعلمية لهذه الطبعة من القرآن الكريم.

بحث لحسن إدريس عزوزي تحت عنوان «تاريخ طباعة القرآن الكريم في المغرب»، شارك به ندوة

(طباعة القرآن الكريم ونشره بين الواقع والمأمول) التي نظمها مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة أعمالها 4 صفر 1436هـ. رصد فيه ثلاث مراحل لتطور طباعة المصحف الشريف في المغرب وهي مرحلة البدايات، واقتصرت على استعمال الطباعة الحجرية على رغم صعوبتها. والمرحلة الثانية هي مرحلة التطور، وبرزت خلالها جهود المغرب في طبع المصاحف برواية ورش وباعتماد الخط المبسوط، ثم تأتي مرحلة النضج، وتميزت بإحداث مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف.

بحث لأحمد محمد السعيدى مقدم لندوة (طباعة القرآن الكريم ونشره بين الواقع والمأمول) التي نظمها مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة أعمالها 4 صفر 1436هـ. تناول فيه موضوع «طباعة القرآن الكريم في المملكة المغربية في الفترة بين 1879 و2011»، وفصّل البحث في تاريخ طباعة القرآن الكريم في المغرب من حيث الجهود الأولية والمحاولات التي سبقت في طباعة القرآن الكريم، ثم قدّم البحث لائحة بليوغرافية في هذا الموضوع، وبعض الملحوظات المنهجية والفنية. ومن خلال البحث، يتضح اطراد جهود المغاربة في طبع القرآن الكريم تعبيراً عن تشبّهم بشريعة الإسلام السمحة، وتطلّعهم الدائم إلى خدمة كتاب الله العزيز، إلى جانب الاستفادة المصاحف المغربية من تطور تكنولوجيا الطباعة وحركة انبعاث الخط المغربي والزخرفة، إضافة إلى تشابه حالة المغرب مع بلدان العالم الإسلامي بخصوص التأخر في طبع المصاحف، وتمكنه من تجاوز ذلك العائق. كما كشف الباحث اللثام عن التعاون بين المغرب والمشرق في إنتاج المصاحف الذي يبرز انفتاح المغاربة على جهود غيرهم، واستفادتهم منها في تطوير قدراتهم الذاتية.

المنهج المتبع في هذه الدراسة:

حاولت في هذا البحث تجميع المادة التاريخية المهمة بتاريخ وتطور المصحف المغربي، والتي توجد مشتتة في المصادر المغربية المؤرخة لتاريخ المغرب، أو في مراجع ومقالات حديثة اهتمت بالموضوع، واعتمدت على المنهج الوصفي التاريخي عند إيراد تاريخ المصحف الشريف ومراحل جمع القرآن الكريم في العهد النبوي وعهد الصحابة، ورحلة المصحف الإمام ووصوله إلى المغرب، والمراحل التي يمر بها المصحف في نسخته وزخرفته وتجليده، وكذلك قواعد علوم القراءات المطبقة في بعض المصاحف والاختيارات المغربية ومقارنتها بغيرها، ثم مروراً بذكر المراحل التاريخية التي مر بها

طباعة المصحف الشريف في العالم الإسلامي وبلاد المغرب، وكذلك الحال عند الدراسة الوصفية للمصاحف الأنموذجية المختارة.

خطة البحث:

عالجت قضايا هذا البحث من خلال بايين يشتمل كل واحد منها على فصول ومباحث وذلك على الشكل التالي:

الباب الأول عنوانته باعتناء المغاربة بالمصحف الشريف ونسخه، وقد قسمته إلى فصلين: الفصل الأول تناولت فيه دخول المصحف إلى المغرب، وذلك في مبحثين: الأول لمحة تاريخية عن المصاحف الأثرية، وجزأته إلى ثلاثة مطالب. والثاني تناولت فيه اعتناء المغاربة بالمصحف، وقد جزأته إلى خمسة مطالب، أما الفصل الثاني فعنوانته بالخصوصيات الجمالية للمصحف المغربي، وقد قسمته بدوره إلى مبحثين: تناولت في المبحث الأول: خطوط المصاحف المغربية، وقد جزأته إلى مطلبين. أما المبحث الثاني فقد تناولت فيه المواد المستعملة في الكتابة، وقد قسمته إلى أربعة مطالب. في حين تناولت في المبحث الثالث تسفير (تجليد) المصحف، وقد قسمته إلى مطلبين.

أما الباب الثاني فقد ركزت فيه على اعتناء المغاربة بطباعة المصحف الشريف، وقد قسمته إلى فصلين: الأول: تناولت فيه طباعة المصحف الشريف، وهو بدوره قسمته إلى مبحثين: الأول تناولت فيه ظهور الطباعة ودخولها للمغرب، وقد جزأته إلى ثلاثة مطالب، في حين تناولت في المبحث الثاني المصاحف المطبوعة في المغرب وقد قسمته إلى أربعة مطالب، أما الفصل الثاني ذكرت فيه الخصائص المغربية في كتابة المصاحف وقد قسمته إلى مبحثين: تناولت في الأول الأعراف المغربية في ضبط المصاحف وتجزئتها، وجزأته إلى مطلبين. أما الثاني تناولت فيه الخصائص المميزة للمصحف المغربي، وقد قسمته إلى خمسة مطالب.

وأهيت بحثي بخاتمة ضمنتها أهم النتائج التي توصلت بها مع تقديم لتوصيات بشأن موضوع البحث والتي من شأنها أن تفتح آفاقا جديدة له.

صعوبات البحث:

إن خوض غمار هذا البحث اكتنفته بعض الصعوبات أجملها فيما يلي:

الخوض في غمار تجربة تخصصية جديدة بحيث لم يسبق لي البحث فيها، إذ أن كل اهتماماتي كانت تدور في فلك العقيدة والفكر في الغرب الإسلامي. وأسأل الله أن تكون هذه الدراسة مفتاحاً أمام الباحثين لدراسة المصاحف المغربية بكل محتوياتها.

وجود أعمال سابقة قليلة لم تمكني من رسم خط منهجي ومعالج أولية لكيفية الدراسة، وقد كنت أضع تصميمي للبحث وأختار منهجية للعمل وبعد شهر من البحث والتقصي أكتشف أنني في سبيل غير صحيح، فأبدأ العمل من جديد.

واجهتني صعوبات في كيفية الحصول على المادة وخصوصاً أن بحثي قائم على المخطوطات المصاحفية التاريخية، التي لا يمكن أن تنجز ما وطنت نفسك عليه إلا بعد الحصول عليها وملئ بصرك وعقلك بها، ولا أنسى الرحلة الشاقة التي استغرقت أياماً بدءاً من فاس وجامع القرويين، ومروراً بمكناس وخزانة الجامع الكبير، ثم مراكش حيث خزانة ابن يوسف وعودتي منها بخفي حنين.

ولقد وفقني الله لزيارة عدد من العلماء والشيوخ والباحثين المهتمين بعلوم المصحف الشريف من داخل المغرب وخارجه، قمت بزيارة للعلامة عبدالهادي احميتو بمدينة سلا حيث ضيفني في بيته وأكرمني طعاماً ودفناً وكان ذلك في يوم مطير، ولم يبخل علي مما وهبه الله من علم وخلق أحجته في مساري البحثي، كما زرت العلامة سيدي مصطفى البوحياوي بمدينة طنجة وجلست معه في جلسة علمية حول المصاحف ورسمها وأهمية البحث في هذا الموضوع، ولم يبخل جزاه الله عني خيراً بما طلبته منه. كما أنني التقيت بالشيخ محمد السحابي في المؤتمر العالمي الثاني لتدبر القرآن الكريم (أعلام ومناهج)، على مدى يومين كاملين (الأربعاء والخميس 28-29 أكتوبر 2015) بالدار البيضاء، وكذا الدكتور غانم قدوري الحمد الذي كان يؤطر دورات في علم المصاحف الموازية لأعمال المؤتمر العلمي الرابع للقراءات القرآنية: الجمع العثماني وما إليه على مدى ثلاثة أيام 11-12-13 أبريل 2019. بمراكش.

وفيما يتعلق بمجال الخط وفنونه التقيت كذلك بمجموعة من الخطاطين والباحثين والمهتمين وذلك في أعمال المؤتمر الدولي للخط العربي تحت شعار: لنجسد الخط المغربي في الثقافة العالمية، دورة الخط المغربي والمخطوط بدول إفريقيا بالدار البيضاء من 21 إلى 24 دجنبر 2017، ومهرجان المعاريف الدولي للخط: الخط المغربي بين التقليد والتجديد من 7 إلى 9 دجنبر 2018 بالدار البيضاء. ومن هؤلاء الخطاطين الذين التقيت بهم: عبد العزيز مجيب وعمر أدا اللذان شاركا في كتابة المصحف

الأثري بالألوان الماثورة بالخط المغربي المبسوط وفق رواية ورش عن نافع. وكذا الخطاط والباحث الدكتور محمد عبد الحفيظ خبطة الذي أشكر له جميل صنيعة معي وفرحته الكبيرة وسعادته البالغة التي أحسستها عندما قدم لي خدمة جليلة وهي إهداؤه لي كتابه «المصاحف السلطانية في المغرب وعلاقتها بتطور الخط المغربي وأصنافه» عبر البريد ولم ألتق به إلا عبر الفيسبوك والاتصال بالهاتف، بعدما ذكر لي المعاناة التي لقيها في سبيل إعدادة لبثته وأنه لا يريد أن يلقاها باحث بعده، لذلك كان شعار صفحته على الفيسبوك «زكاة العلم تعليمه»، والخطاط الدكتور محمد صبري الفاسي، والباحث الدكتور محمد البندوري. والخطاط الدكتور عبد الرحيم الصفريوي الذي كتب مصحفاً بالخط المغربي المبسوط على الطريقة الأثرية، وهو الآن بصدد إنجاز مصحف ثان بالخط المجوهر المغربي. والخطاط عبد الله حمين، وآخرون.

كما قمت بزيارة مجموعة من الخزانات والمكتبات التي تزخر بالمصاحف المخطوطة وعلى رأسها خزانة القرويين بمدينة فاس والذي استطعت بمساعدة الدكتور محمد صبري جزاه الله خيرا الحصول على جل المصاحف المخطوطة بها مصورة وهي عندي، وكذلك زيارة خزانة ابن يوسف بمراكش ولكني لم أستطع أن أحصل على شيء من نفائسها لكونها تتعرض لعملية الإصلاح والترميم وأن المخطوطات الموجودة بها لم تعد تابعة لوزارة الثقافة وإنما هي لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية وفي حينها كانت معبأة في صناديق ولا يسمح لأحد بالاطلاع عليها، ولا أنسى النسخ التي مدني بها الدكتور محمد البندوري جزاه الله خيرا، وخزانة الجامع الكبير بمدينة مكناس، والمكتبة الوطنية والخزانة الحسنية بالرباط، والمكتبة العامة والمحفوظات بتطوان، وخزانات ومكتبات أخرى، وكذلك المكتبات الجامعية والخاصة.

خلاصات واستنتاجات

وإنني أحمد الله على ما من به علي من إتمام هذا البحث «جهود المغاربة في خدمة المصحف الشريف»، ومن خلال معاشتي لهذا البحث، ووقوفني على فصوله وجزئياته، واستنادي إلى أقوال ونقول لأهل العلم موثقة، فإني أسجل أهم النتائج التي توصلت بها، فأقول مستعينا بالله:

إن دراسة المصاحف المخطوطة القديمة لها أهمية كبيرة جداً، فهي تقدم معارف متنوعة، منها ما هو خاص بتاريخ الخط العربي وتطوره، ومنها ما له ارتباط بعلم الرسم والضبط، وقد قدمت هذه المصاحف مادة كبيرة اعتمد عليها علماء الرسم في مؤلفاتهم، منها ما هو خاص بالظواهر اللغوية،

ومنها ما هو خاص بالتكميلات التي أدخلت على المصاحف الأولى كعلامات الخموس والعشور والأحزاب والأجزاء، وعلامات الوقف والابتداء وغيرها، فهي مادة مهمة وقيمة تُكَمِّل ما موجود في المصادر المتخصصة بهذا الموضوع.

إن المصاحف المنسوبة إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه لا تعدو أن تكون منسوخة عن المصاحف الأم التي أرسلها الإمام عثمان رضي الله عنه إلى الأمصار، وأن أغلب الباحثين يقرون ذلك، إذ من المتعذر اليوم العثور على مصحف كامل كتب في القرن الهجري الأول أو الثاني وعليه تاريخ نسخه واسم ناسخه، وإنها في الغالب غير مجردة تماما من العلامات التي ظهرت في وقت متأخر.

إجلال المغاربة وإعظامهم للمصحف العثماني ظاهر وبين ويتجلى ذلك من خلال إبداع النقاشين والمزخرفين والرسامين والصباغين وغيرهم في تغليفه بالذهب وترصيع كسوته باللائل النفيسة والأحجار الكريمة من زمرد وياقوت، وصنع صندوقه بالخشب الرفيع، ومحملة وكرسیه من الذهب والأحجار الكريمة والحريير الفاخر، وإحضاره إلى المجالس في ليالي رمضان والقراءة فيه، وحمله في الأسفار والحروب تبركا به.

شيوع ظاهرة وقف المصاحف على المساجد والجوامع عبر العصور في كل الحواضر المغربية، حيث كان بعض الملوك والعلماء وأهل الإحسان ينسخون أو يستنسخون المصاحف ويضعونها في المساجد تقرباً إلى الله، وفعلهم هذا يستند إلى آثار نبوية شريفة منها: ما ثبت من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «سَبْعٌ يَجْرِي لِلْعَبْدِ أَجْرُهُنَّ وَهُوَ فِي قَبْرِه بَعْدَ مَوْتِهِ: مَنْ عَلَّمَ عِلْماً، أَوْ أَجْرَى نَهْرًا، أَوْ حَفَرَ بُئْرًا، أَوْ غَرَسَ نَخْلًا، أَوْ بَنَى مَسْجِدًا، أَوْ وَرَثَ مُصْحَفًا، أَوْ تَرَكَ وَلَدًا يَسْتَغْفِرُ لَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ»⁽¹⁾، ومن ذلك أيضا ما ثبت في سنن ابن ماجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ مِمَّا يُلْحَقُ الْمُؤْمِنَ مِنْ عَمَلِهِ وَحَسَنَاتِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ عِلْمًا عَلَّمَهُ وَنَشَرَهُ وَوَلَدًا صَالِحًا تَرَكَهُ وَمُصْحَفًا وَرَثَهُ أَوْ مَسْجِدًا بَنَاهُ أَوْ بَيْتًا لِابْنِ السَّبِيلِ بَنَاهُ أَوْ نَهْرًا أَجْرَاهُ أَوْ صَدَقَةً أَخْرَجَهَا مِنْ مَالِهِ فِي صِحَّتِهِ وَحَيَاتِهِ يُلْحَقُهُ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهِ»⁽²⁾.

هذا الأمر جعل المغرب يتوفر على رصيد مهم جدا من المصحف المخطوط، ويتوزع بين خزائن

(1) - الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته، ج 1/ 647 رقم 3602، المكتب الإسلامي، 1408هـ - 1988م.

(2) - ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب ثواب معلم الناس الخير، رقم الحديث 242، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

المساجد الكبيرة والصغيرة والزوايا والمراكز العلمية كالخزانة التي كانت بجامع القرويين بفاس، وخزانة ابن يوسف بمراكش، وخزانة الجامع الكبير بمدينة مكناس وخزانة المسجد الأعظم بتازة، وخزانة المسجد الأعظم بمدينة وزان، وهذا يعكس عمق الاهتمام بالقرآن الكريم لدى المغاربة عبر تاريخهم كتابة وزخرفة ودراسة.

تعتبر المخطوطات سجل الأمم ومراة حضارتها، فهي من أهم المصادر التي لا غنى للباحث عنها لدراسة أي جانب من جوانب الحياة العلمية والأدبية والثقافية لبلد أو أمة ما. والمؤسف أن كثيرا من تراثنا المصحفي المخطوط لا يزال مجهولا، بالرغم من نشر جزء غير يسير منه، فالمغرب يزخر بثروة مصحفية كبيرة لكنها مُشَتَّتة في زوايا ورفوف المكتبات والمتاحف العالمية، وقد ذكرت نماذج منها في هذا البحث لعله يأتي يوم ويكتب لنا استرجاع هذه النوادر والتحف.

بدأ الخط المغربي يتخذ شكله النهائي في العصر المريني، وفيه اتضحت أصنافه وأنواعه وأساليبه نظرا للاستقرار السياسي الذي كان يعرفه المغرب على يد المرينيين، وقد عرف الخط المغربي طفرة نوعية على المستوى الفني في العصر السعدي، وعلى وجه الخصوص في عهد أحمد المنصور الذهبي.

تعتبر الكتابة على الرق في المغرب قديمة بقدر قدم صناعة المخطوط المغربي التي ارتبط ظهورها بتدوين المصحف الشريف، وأن كل المصاحف القرآنية التي نسخت قبل القرن الرابع الهجري كانت على الرق، ورغم انتشار الورق في المغرب ظل الرق هو المادة المفضلة في نسخ المصاحف القرآنية حتى مطلع القرن التاسع الهجري طلبا لطول البقاء، وقد استعمل المغاربة في نسخ المصاحف القرآنية مختلف ألوان الرقوق؛ فكتبوا في الرق الأبيض والأحمر والأزرق والأصفر، ويبقى أفضلها على الإطلاق للكتابة الرق الأبيض، وهو أكثرها شيوعا.

ازدهرت صناعة فن التفسير في عهد الموحدين وبلغت إلى مستوى التميز في عهد السعديين، حيث كان للمفسرين في هذا العصر ديوان يشتغلون فيه عند القصر الملكي بمراكش، وفي مدينة فاس أطلق على أحد أزقتها اسم: «السفارين» نظرا لكثرة دكاكين التفسير بها، وأن عائلات عرفت بلقب المفسر، كعائلة الشيخ الحكيم أبي الحسن المفسر السبتي، ويعتبر الجلد الذي تميز المغاربة بإجادة صناعته ودباغته حتى أن الأوربيين أطلقوا عليه منذ عهد قديم اسم (La Maroquinerie) نسبة للمغاربة هو المادة الرئيسية لتفسير المصاحف والكتب.

نسجل براعة المغاربة في صناعة الحبر والمداد إلى درجة أنهم تمكنوا من ابتكار أحبار سرية لا

يمكن رؤيتها إلا بتقريب الورقة التي كتب عليها من النار، وأحبار جافة التي تناسب الترحال المستمر، وأن هذا الحبر يمكن أن يمسح في حالة وقوع الخطأ بواسطة ريق اللسان (اللطع أو اللعق)، والحك بالسكين. وبالإضافة إلى الحبر الأسود الذي غالبا ما كان المغاربة يخلطونه بمواد مطيبة عند نسخ المصحف كانوا يستعملون الألوان الأخرى كاللازودي، والياقوتي، والأحمر، والأزرق، والبني، والبنفسجي، إضافة إلى المذهب الذي كانوا يصنعونه من مواد الذهب وغير مواد.

إن للمغاربة طريقتهم في صناعة القلم تخالف المشاركة، ويعتبر استعمال القلم من القصبة أفضل الأنواع وأكثرها شهرة.

اتبع المغاربة مذهب أهل المدينة في استخدامهم للألوان في الضبط، وبذلوا الوسع في الاقتداء بهم ما وجدوا إلى ذلك سبيلا، ولم يخالفوهم إلا في الحدود التي تقتضيها حاجات الناس من البيان والإيضاح. واقتصروا على الألوان التالية:

اللون الأسود استعملوه في إعجام الحروف الملابس، على مذهب الخليل بن أحمد، كالباء تحتها واحدة، والتاء فوقها اثنتان، والثاء ثلاث، والجيم تحتها واحدة، والذال فوقها واحدة، والشين فوقها ثلاث، والضاد فوقها واحدة، والفاء إذا وصلت فوقها واحدة، وإذا انفصلت لم تنقط.

اللون الأحمر وهو أكثر الألوان استخداما، استعمل هذا اللون في ما يلي: الحركات والتنوين والسكون والتشديد والميم الصغرى الدالة على قلب النون الساكنة والتنوين عند الباء والاختلاس والإشمام والإمالة والمطووعة الهاء ...

اللون الأصفر: استخدمه علماء الضبط المغاربة على استعمال اللون الأصفر لضبط الهمزات المحققة.

اللون الأخضر أو الأزرق استخدم في علامة الابتداء وألفات الوصل للدلالة على كيفية الابتداء. إن كتابة المصاحف المغربية الأولى كانت في غالبيتها توافق رسم قراءة الإمام حمزة التي كانت تغلب على أقطار المغرب، ثم استقرت على قراءة الإمام نافع من رواية تلميذه ورش حتى أضحت شعارا للمدرسة القرآنية المغربية والتلاوة الرسمية الوحيدة التي يستند إليها في التعليم والقراءة والدراسة، وذلك موازاة مع المذهب المالكي الذي اختاروه مذهباً فقهياً لهم، وإن الاختيار في ميدان الرسم القرآني بالمغرب الذي يعتبر رسم الغازي هو المعتمد في المصاحف المغربية في الغالب بدأ مع أبي عبد الله

الخراز الشريشي مع منظومته «مورد الظمان» التي استوعب فيها ما جاء في المقنع والعقيلة والتنزيل والمنصف وزاد عليها، واستوى هذا الاختيار وقُعد مع عبد الرحمن بن القاضي المكناسي في «بيان الخلاف والتشهير والاستحسان».

إن تجزئة المصاحف في المغرب أخذ فيها المغاربة بنظام التحزيب، أي تقسيم القرآن الكريم إلى ستين حزبا، ثم تقسيم كل حزب منها إلى نصفين وأربعة أرباع وثمانية أثمان، ويشار إلى مواضعها بعلامات توضع في الحاشية تسهيلا على التالي والمتعلم، كما أن هذه التجزئة هي التي عليها يجري العمل في كتابة الألواح على حسب السن والمستوى والقدرة على التحصيل.

يعتبر عد الآي من لوازم كتابة المصاحف، وقد أخذ فيه المغاربة بالعد المدني الأخير، وجملة أي القرآن فيه 6214. إلا أنه الملاحظ أن جل المصاحف المغربية المطبوعة لعدة عقود تُعد الآي بحسب العد الكوفي المشرقي، بما فيها «المصحف الحسني المسبع» الذي طبع سنة 1974، عكس العد في «المصحف المحمدي» الذي طبع بالمحمدية عام 2010م فقد جاء بالعد المدني الأخير.

إن العنوان البارز للمصحف المغربي: هو تقييد وقف أبي عبد الله محمد ابن أبي جمعة الهبطي نزيل فاس (ت 930 هـ) إمام الإقراء في عصره، هذا الوقف الذي اختاره المغاربة منذ أوائل المائة العاشرة للهجرة، فيما قبله عنه بعض تلامذته، وجرى العمل عليه في الإقراء وكتابة المصاحف في الأقطار المغربية في المصاحف المطبوعة برواية ورش إلى اليوم، وذلك بوضع علامة «صه» على مواقف بعينها من أول القرآن إلى آخره، ترسم في المصاحف والألواح لمساعدة القارئ والمتعلم على ضبط الوقف والابتداء أثناء التلاوة.

إن طبع المصحف المحمدي الشريف في أبهى حلة وعلى أعلى درجات الإتقان خطأ ورسمًا، ووفق مواصفات مدروسة وخصائص علمية وتقنية وفنية متميزة. دليل على جهد بذل، ومراقبة وتدقيق جهود مغربية مبذولة: كتابة ومراجعة وتدقيقا وطباعة، وإدارة، وأطرا، وخبرات علمية، وتقنية.

أما عن أبرز التوصيات فألخصها فيما يلي:

إننا بحاجة ماسة إلى المزيد من الجهد لإحياء التراث المغربي الزاخر، ولتحقيق ذلك لا بد من إنشاء مراكز خاصة بالدراسات المغربية، يكون على عاتقها البحث والتحقيق واسترجاع المخطوطات من جميع دول العالم، وتلك الموجودة في أقبية المتاحف والمكتبات، ونفض الغبار عنها وإخراج ما بها من كنوز.

فتح المجال أمام الخطاطين وتشجيعهم على كتابة المصاحف بخطوط أخرى غير الخط المكتوب بها، وذلك من أجل إبراز ثراء الخط المغربي في مختلف تجلياته واستئناس القراء بجمالية خطوط المصاحف.

ضرورة العمل على جرد المصاحف المخطوطة في المغرب خاصة والمطبوعة العالم الإسلامي في عامة أو أشهرها على الأقل، في إطار عمل بيبليوغرافي كبير، ورقمنتها لتكون متاحة للباحثين.

إن الخطاط المصحفي رجل نذر نفسه لخدمة القرآن الكريم، فحري أن يُعطى حقه من التكريم والإشادة، وذلك بوضع دراسة تستجمع أسماء وتراجم وأخبار كتاب المصاحف في بلدنا الحبيب.

التفكير في تنظيم معرض دولي إسلامي سنوي لجميع المصاحف الشريفة التي ظهرت منذ البداية إلى الآن بمختلف الروايات والأشكال والأحجام ويقترح عقد المعرض كل عام في بلد من بلدان العالم الإسلامي بشكل دوري، على أن تقدم المصاحف المعروضة من لدن مختلف الدول الإسلامية هبة للبلد المنظم الذي ينتظر منه أن يعتمد جناحا خاصا تعرض فيه تلك المصاحف في معرض يرتاده مواطنو البلد وزواره.

هذا والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

وصلّى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحبه وإخوانه وحزبه

قراءات في كتب

Book Reviews

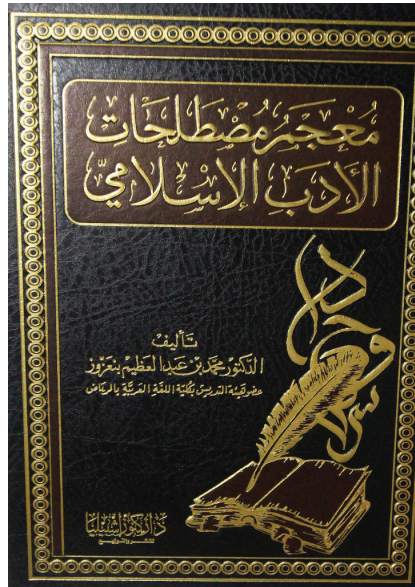
تقديم لكتاب:

«معجم مصطلحات الأدب الإسلامي» للدكتور محمد بن عبد العظيم بنعزوز

ذ. حميد حشادي

باحث في سلك الدكتوراه

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة ابن طفيل - القنيطرة - المغرب



بيانات الكتاب:

عنوان الكتاب: معجم مصطلحات الأدب الإسلامي

اسم المؤلف: د. محمد بن عبد العظيم بنعزوز.

عدد الصفحات: 279 صفحة، القياس 17×24.

دار النشر: دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع. الرياض.

سنة النشر: 2013.

رقم الطبعة: الثانية.

السيرة العلمية للكاتب:

الأستاذ الدكتور محمد عبد العظيم بنعزوز حصل على شهادة البكالوريوس من جامعة محمد الخامس بالرباط، وعلى شهادتي الماجستير والدكتوراه من جامعة السوربون بباريس سنة 1988م، وعلى دكتوراه الدولة من إحدى الجامعات المغربية سنة 1996م. التحق بعد حصوله على الدكتوراه الفرنسية بجامعة ابن طفيل بالقنيطرة بقسم اللغة العربية وآدابها، ومازال بها إلى الآن.

مهتم بالدراسات السردية، والسرد القديم بالخصوص، وبالقضايا المنهجية.

أشرف على مجموعة من البحوث والأطاريح بالمغرب وخارجه.

أبرز الإصدارات الأدبية والنقدية للكاتب:

معجم مصطلحات الأدب الإسلامي (صدرت طبعته الأولى سنة 2006م عن دار النحوي بالرياض، وطبعته الثانية والمزودة كانت سنة 2013م عن دار كنوز إشبيلية بالرياض).

قصة عبد النور بين الاستخفاء والظهور: دراسة تحليلية لقضايا الفضاء في السرد العربي القديم (صدر عن نادي الرياض الأدبي سنة 2007م).

الغربة بين التلقي والدلالة في السرد العربي القديم (صدر عن مؤسسة الإمامة بالرياض سنة 2009م).

تحليل بنيوي لنص سردي قديم: دراسة في التماثل والتخالف (صدر عن عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام بالرياض سنة 2014م).

أدب الأطفال وأثره في تنمية لغة الطفل (صدر بالاشتراك عن مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية بالرياض سنة 2015م).

تمهيد:

لا يمكن الحديث عن علم من العلوم دون الحديث عن مفاهيمه ومصطلحاته، فهي المدخل لفهمه وفك طلاسمه، فالمفاهيم هي مفاتيح كل علم. ولكل علم مصطلحات تخصه وتميزه عن باقي العلوم، مصطلحات تسهل الفهم وترسم الطريق للدارسين والنقاد، خصوصا عندما يتعلق الأمر بدراسة الأدب الإسلامي فتكون الحاجة أشد إلحاحا لأن «الإشكال المصطلحي في الأمة اليوم عميق، وخطير، ودقيق، لأنه يتعلق ماضيا بفهم الذات، وحاضرا بخطاب الذات، ومستقبلا ببناء الذات»⁽¹⁾. وهو «أدب الشعوب الإسلامية على اختلاف أجناسها ولغاتها، وخصائصه هي الخصائص الفنية المشتركة بين آداب الشعوب الإسلامية كلها، ويضع الكاتب له أربعة شروط:

الانطلاق من المنظور الإسلامي للإنسان والحياة والكون.

التعبير الفني المؤثر.

الأديب المسلم.

الهدف والغاية.⁽²⁾

ويرسم الكاتب غايات للأدب الإسلامي فهو أدب هادف لا عبثي يسعى إلى تحقيق أهداف يمكن تلخيصها في ثلاث نقاط:

إثبات الحق وأثر التمسك به بالنسبة للفرد والجماعة.

إثبات الخير والإرشاد إليه والحث على فعله.

إبراز الجمال والدفع إلى الإحساس به.⁽³⁾

وبذلك يضع الكاتب تصورا لما ينبغي أن يكون عليه الأدب في ديننا الحنيف، فهو يهدف إلى إثبات الحق ونشر الخير وحث الناس على العمل به، وهو أدب سام يبرز الجمال في أجلى صوره، «إنه

(1) البوشيخي، الشاهد، قول في المصطلح، مجلة دراسات مصطلحية، العدد الأول، 1422هـ، ص6.

(2) بنعزوز، محمد بن عبد العظيم، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، دار كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الثانية، 2013م، ص17.

(3) م ن، ص195.

التصور الذي لا يأخذ الإنسان جسما ويدعه روحا، أو روحا ويدعه جسما، أو جسما وروحا بغير اعتبار لطاقة العقل. ثم هو لا يأخذ هذه العناصر متفرقة منفصلة، بل يأخذها مترابطة متحركة-مع ترابطها-في واقع الحياة»⁽¹⁾.

هدف الكتاب:

وضع الكاتب في المقدمة هدفه من الكتاب في ثلاث نقاط أساسية:

أولاً: الإسهام في وضع مصطلحات جديدة تحمل سمات الأدب الإسلامي، فهي «وسيلة علمية لضبط حدود أي علم حتى لا تختلط مفاهيمه بمفاهيم غيره من العلوم، والأدب الإسلامي أحوج ما يكون إلى هذا الضبط حتى يتسنى لأدبائه ونقاده تقديم إنتاج أدبي ونقدي متميز»⁽²⁾.

ثانياً: المصطلحات هي «البوابة الرئيسة المؤدية إلى إبراز معالم منهج إسلامي في دراسة الأدب ونقده»⁽³⁾، فهي مفتاح لفهم النصوص وتحليلها ونقدها.

ثالثاً: تضمن المعجم مصطلحات أدبية معيّنة عن خصوصية الأدب ومرجعياته الإسلامية، ومصطلحات تدخل في نطاق المشترك الإنساني على حد تعبير الكاتب، بشرط أن هذا «المشترك الإنساني الذي لا يؤثر على جوانب التفرد والخصوصية»⁽⁴⁾، فهو بذلك يهتم بالخصوصية التي تمنح الأدب الإسلامي قيمة ومكانة ورفعة وتمنعه من أن ينساق وراء نحلة الغالب وأن يتمثل قيما ليست من طبيعته، ويمتدح من المشترك الإنساني الذي لا يتعارض والغايات التي وضعها في مقدمة معجمه.

الخطوط العريضة للكتاب:

يتضمن الكتاب مجموعة من مصطلحات الأدب الإسلامي مرتبة ترتيباً ألفبائياً، وقد عمد إلى الكاتب إلى جمع مصطلحات أدبية ذات خصوصية الأدب الإسلامي، وأخرى من المشترك الإنساني والذي لا يتعارض والخصوصية، وقد اعتمد في تعريف المصطلحات على عدة مصادر ومراجع

(1) قطب، محمد، منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، الطبعة السادسة، 1983، ص 13.

(2) معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، م س، ص 5.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

مختلفة، أبرزها القرآن الكريم وبعض كتب الحديث ونصوص روائية وشعرية للتمثيل للمصطلحات واعتمد معاجم اللغة والأدب والتفاسير.

يذكر الكاتب المصطلح أحيانا ويذكر له تفريعات كثيرة يحتاجها الدارس للأدب مثل: مصطلح «تعبير»، فقد عرّفه ثم عمد إلى ذكر تفريعات له منها: تعبير صريح وتعبير ضمني وتعبير فعلي وتعبير فني وتعبير مباشر، وأحيانا يذكر المصطلح ويذكر احتمالات له مثل: مصطلح «علاقة» فذكر تسعة احتمالات وهي الآتية:

علاقة الشخصية المؤمنة بالشخصية المؤمنة.

علاقة الشخصية المؤمنة بالشخصية الكافرة.

علاقة الشخصية المؤمنة بالشخصية المنافقة.

علاقة الشخصية الكافرة بالشخصية الكافرة.

علاقة الشخصية الكافرة بالشخصية المؤمنة.

علاقة الشخصية الكافرة بالشخصية المؤمنة.

علاقة الشخصية المنافقة بالشخصية المنافقة.

علاقة الشخصية المنافقة بالشخصية الكافرة.

علاقة الشخصية المنافقة بالشخصية المؤمنة.

مزايا الكتاب:

لقد وفر الكاتب من خلال وضعه معجما لمصطلحات الأدب الإسلامي الكثير من الجهد على الدارسين للأدب الإسلامي، فصار بإمكانهم تكوين خلفية فكرية من أجل بناء تصور نقدي واضح دون الخوف من الخلط الذي يصيب الدارس جراء اختلاط المصطلحات، خصوصا مع الغزو الفكري للأدب الغربي.

ساهم الكتاب بهذا المعجم فيما سماه الشاهد البوشيخي بإقامة المصطلح الأصل من خلال إقامة

لفظه من خلال التواصل بين الناس بيانا وتبيناً، وإقامة مفهومه بمعرفة دلالاته والعمل به وبيانها أداء وعملاً.

وفرة المصطلحات في المجال السردى في مقابل المجال الشعري ويبرر الكاتب ذلك بوفرة «الإبداع السردى في عصرنا الحالى، مقارنة مع الإبداع الشعري الذي انحسر بل صار جزءاً من العالم السردى الذي انفتح على جميع الفنون الأدبية واحتضنها، وجعل منها وسائل تعبيرية متميزة»⁽¹⁾.

خاتمة:

كانت مكتبة الأدب الإسلامى فى حاجة إلى معجم يضبط مصطلحاتها ومفاهيمها ليصبح مرجعاً للكتاب والنقاد على حد سواء حتى تصبح اللغة المتداولة فى الأدب الإسلامى موحدة، وهو ما يعين على ضبط قواعد الكتابة الأدبية بما يحقق أهداف الأدب الإسلامى وغاياته بصفته أدباً هادفاً وملتزمًا. ونتمنى أن يحظى مجال المصطلح بالاهتمام اللازم حتى يغذى شامخاً ويشدد عوده.

مراجع:

- البوشيخي، الشاهد، قول فى المصطلح، مجلة دراسات مصطلحية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، العدد الأول، 1422هـ.
- بنعزوز، محمد بن عبد العظيم، معجم مصطلحات الأدب الإسلامى، دار كنوز إشبيلية، الرياض، الطبعة الثانية، 2013م.
- قطب، محمد، منهج الفن الإسلامى، دار الشروق، بيروت، الطبعة السادسة، 1983م.

(1) معجم مصطلحات الأدب الإسلامى، م س، ص 6.

قراءة في كتاب:

«الولادة الثانية: صناعة المفهوم في فلسفة الفارابي»

للدكتور عبد الله الطنبي

معجم الفارابي الفلسفي وخصوصية الدلالة

د. عز الدين النملي

باحث بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين - مكناس - المغرب



عبد الله الطنبي

modernworldbook

الولادة الثانية
صناعة المفهوم في فلسفة الفارابي

عبد الله الطنبي

The Second Birth
The Making of Concept in
Al-Farabi's Philosophy



تقديم: إدريس مقبول
مدير مركز غزالي للأبحاث والدراسات الاستراتيجية

مركز ابن خلدون للأبحاث والدراسات الاستراتيجية



في هذا الكتاب، يقدم لنا أحد أكثر أساتذة الفلسفة العربية الكتابيا على تراث الفارابي ومعرفته بديقه وجليله: الدكتور عبد الله الطنبي، قراءة جديدة لهذا التراث الضخم، من خلال إعادة طرحه لسؤال المفهوم الفلسفي، أو كيف ولد ولادة ثانية: من رحم العربية بعد ولادته اليونانية الأولى، وذلك من خلال تتبعه العلمي لطرائق بطلانه وتشبيده في المنظومة الفارابية، ذلك أن مهمة الفلسفة كما يقول جيل دولوز هي تشكيل وصنع وإبداع المفاهيم.

عبد الله الطنبي:

- دكتوراه في الفلسفة العربية والإسلامية
- مؤطر تربوي لهيئة التدريس والقيادة التربوية
- شاعر له عدد من الدواوين في قضايا تحرير الإنسان.
- باحث في مركز ابن خلدون للأبحاث والدراسات الاستراتيجية



ثمة أسئلة قديمة جديدة ومتجددة، أثارت ولا تزال تثير اهتمام المفكرين، من علماء اللغة والتواصل والإبستمولوجيا، عبر مختلف مظاهر الفكر الإنساني، أهمها سؤال تشكل اللغة ووظائفها المعرفية والتواصلية، والعلاقة بينهما وبين فاعلية الفكر والتفكير، والكيونة الإنسانية في جوهرها، وبكل أبعادها الاجتماعية والثقافية والسياسية، وتفاعل التجارب المعرفية والعلمية بين اللغات والثقافات.

والكتاب الذي أقدمه للمتلقين، الموسوم بالولادة الثانية، صناعة المفهوم في فلسفة الفارابي⁽¹⁾ للباحث عبد الله الطني، يضع بين أيدينا تجربة اللغة العربية في مجال بناء المفهوم والتواصل اللغوي، بين الحضارات والثقافات السابقة عليها، وبين نسق المعارف العربية الإسلامية في أوج ازدهارها، وفي مرحلة من مراحل تاريخنا المشرق.

ولا شك أن الولادة الرابعة للمفهوم الفلسفي في اعتقادي لدى الباحث عبد الله الطني، تأتي بعد ولادته الأولى مع كل من سقراط (470 ق. م/ 399 ق. م) وأفلاطون (427 ق. م/ 347 ق. م) وأرسطو (384 ق. م/ 322 ق. م) من فلاسفة الإغريق، وولادته الثانية مع أبي نصر الفارابي، والثالثة مع الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان صاحب كتاب المفهوم والتأثيل⁽²⁾، تكشف عن الموقع الرمزي لهذا المؤلف في تاريخ الفلسفة عامة والفكر الإسلامي في أبعاده الفلسفية واللغوية، وعن جدية صاحبه واجتهاده المنقطع النظير. ومفهوم الولادة هنا يؤثر على ميلاد المعرفة والعلم والمفهمة، في أنسجة لغوية مختلفة عبر تاريخ الفكر الإنساني. ولعل هذه العوامل وغيرها دفعتني إلى التهام كتابه الموسوم بالولادة الثانية: صناعة المفهوم في فلسفة الفارابي، بكل أبوابه وفصوله ومراصده ومباحثه، وأن أتزود من معارفه وثماره، شاكرا له مجهوده في قشع غيوم لَبَدَت سماء موضوع تضاربت حوله الآراء، واختلفت الاتجاهات إزاءه بين المتجَنِّ والمُنتَصِر، والمتخذ منزلة وسطى في إطار السجلات النقدية والفلسفية حول مسألة التقليد والتجديد والاتباع والابتداع في الفكر العربي الإسلامي، قديما وحديثا.

لقد اتجه الباحث إلى قراءة الفكر العربي الإسلامي، قراءة متأنية، وبالتحديد فلسفة الفارابي الذي وصفت منزلته في تاريخ الفلسفة بأنها المنزلة الثانية بعد منزلة المعلم الأول⁽³⁾.

بالوقوف عند المعجم الفلسفي في شموليته وتكامله، متغيا أن المقاربة المفاهيمية لأي خطاب فلسفي تعتبر المدخل الحقيقي لفهم مقاصده ودلالاته، باحثا في المحددات العامة لتاريخ الفلسفة وولادته الفلسفية ضمن محيطه الثقافي واللغوي، على أساس أن المعجم الفلسفي ليس عملا محايدا مستقلا، منكشفًا على نفسه، وإنما حصيلة سياق منفتح على مرجعياته وأطره الموجهة له والفاعلة

(1) الطني، عبد الله، الولادة الثانية: صناعة المفهوم في فلسفة الفارابي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2019.

(2) عبد الرحمان، طه، فقه اللغة القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، ط. 2، السنة 2005.

(3) الولادة الثانية، صناعة المفهوم في فلسفة الفارابي، م س، ص 9.

فيه. ومن ثم فهو يرتشف ويبنى أنساقه ونظامه المعرفي والدلالي من ينابيع مختلفة ومتباينة من حيث النوعية والانتماء الزمني والمكاني. وقد اتصل الفارابي بهذه الروافد، فالتحم بها وتفاعل معها واستضافها، فرنّ صداها في خطابه، وأكسبها لونا خاصا وطابعا مميزا فكانت ولادته الفلسفية ضمن محيطه السوسيو ثقافي الخاص، معبرة عن خصوصية توشّحت بدلالة الخصوصية العربية الإسلامية.

كما اتسمت مقارنة الباحث لتجربة الفارابي هذه، بخصوص اللغة العربية وحمولتها الفكرية والدينية والثقافية بالحيطه والحذر، ويتجلى ذلك في قوله: «اتخذنا مسافة إجرائية بيننا وبينه لإنجاز قراءة موضوعية⁽¹⁾ للابتعاد عن التقديس والتمجيد، مما ساعده على إنتاج معرفة شاملة بنظامه اللغوي وأشكال تكوينه، وانبنائه وعلاقته بالخطاب الفلسفي، وتفاعله مع نصوص أخرى سابقة عليه في مرحلة التشكل المفاهيمي: علم الكلام واللغة والنحو والمعجم والموسيقى والتاريخ والمنطق وأصول الدين، مما جعله يعرف اتساعا، وتعددا في المدارك، وتنوعا في التداخل والوظائف، لذلك تأسست نظرية الفارابي في المصطلح الفلسفي بشكل عام على ثلاثة ثنائيات وهي ثنائية : الفلسفة/اللغة، الفلسفة/المعرفة، المعرفة/الملة⁽²⁾.

ومن الخلاصات الأساسية التي يمكن تسجيلها من خلال قراءتنا لهذا الكتاب، ما يلي:

1. انسياق اللغة للمؤلف انسياقا عجيبا، طاوخته على حسن التبليغ وجميل الأداء، مع ما تحمله دلالاتها ومضامينها من معانٍ مستغلقة عصية، فجاءت عباراته مسترسلة في أسلوب هادئ قوي صارم.

2. تميز الكتاب بالدقة في التناول والضبط في استعمال المصطلحات والتمحيص في علاج القضايا العامة وفق معايير مضبوطة ومقاييس مشروطة متكئا على التفريع كظاهرة مساعدة على الإقناع، وعلى تحقيق النتيجة، منتقلا من النظرية إلى التطبيق، ومن الصورة العامة الكلية إلى ملامسة جزئياتها.

3. أن المؤلف نحا منحى مميزا في كتابته، وخط لنفسه طريقا جديدا في ربط الفلسفة باللغة والمنطق والأخلاق ... بناء على رؤية تكاملية واضحة في القراءة والملاحظة وإبداء الرأي.

(1) م ن، ص 29.

(2) الولادة الثانية، صناعة المفهوم في فلسفة الفارابي، م س، ص 197.198.

4. وجود علاقة جدلية بين دينامية اللغة ودينامية الفكر، أي بين علاقة قدرة اللغة على توليد وتنظيم المنتجات المعرفية للفكر بواسطة المفهمة، وقدرة الفكر على إعادة تشكيل اللغة والمفهوم.

5. كون الفارابي قد لعب دورا بارزا في تقعيد وتوسيع نطاق هذه النظرية في كتابه الحروف⁽¹⁾، والكشف عن قدرة اللغة العربية على تنظيم المعارف الناشئة في الثقافة العربية الإسلامية، اللغوية منها والدينية والعلمية والفلسفية

6. الارتقاء باللغة العربية من لغة الشعر والبيان ولغة العقيدة والبرهان الى لغة العلم والفلسفة والبرهان، لاسيما بعد اتساع رقعة الامبراطورية العربية الإسلامية، واستقطابها لمختلف الثقافات والمعارف الكونية آنذاك، وعلى رأسها الثقافة الإغريقية الحاملة للفلسفة والعلوم وفي مقدمتها، وذلك عبر مؤسسة الترجمة التي أنشأها الخليفة المأمون وسماها بيت الحكمة.

من هذا المنطلق كشف الباحث مدى قدرة الفارابي على صناعة فلسفة ومفهوم جديدين انسجما مع مقتضيات التداولية للغة العربية، ومن ثم سر توفيقه من جهة أولى بين تحصيل المعرفة الفلسفية والعلمية في بعدها الكوني، وتأصيلها وفق مقتضيات الخصوصية، ومن جهة ثانية بين معارف الحكمة الإنسانية ومعارف الشريعة الإلهية. وهو توفيق سيوسعه بعده الفيلسوف الفقيه ابن رشد في كتابه الشهير فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من أوجه الاتصال⁽²⁾، في إطار مشروع كانت تسعى فيه الطبقة المستنيرة من مفكري الاسلام الى رسم صلات بين الخصوصية والكونية، بين الأنا الثقافي والآخر، أي بين الإنسان المشروط بشرطه الحضاري والتاريخي والاجتماعي والثقافي، والإنسان من حيث هو إنسان.

وهي أطروحة سبق للباحث أن بسطها في كتاب مستقل يحمل عنوان من فلسفة اللغة الى لغة الفلسفة عند أبي نصر الفارابي⁽³⁾.

إن البحث في سياسة المفهوم ليس مجرد تمرين لغوي أكاديمي بقدر ما هو، لدى الباحث يستتصرم الدعوة إلى أهمية إرساء آلية استراتيجية من آليات التواصل الإنساني. فتدقيق المفهوم يعتبر مدخلا

(1) الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1970.

(2) ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، سلسلة نصوص فلسفية، مطابع الرباط، العدد 1.

(3) الطني، عبد الله، الفلسفة واللغة من فلسفة اللغة إلى لغة الفلسفة لدى أبي نصر الفارابي، سلسلة مشكلات في ضوء الفلسفة الإسلامية، مطبعة سحلماسة، مكناس، ط1، 2011.

للتوافق والأمن اللغويين. ذلك أن التسيب والفوضى في الأفهام، يبدأ من التوظيف السائب للغة، وهو ما يسمى بالسفسطة

ولعل هذا ما كان يقصده الشاعر العربي الكبير أبو الطيب المتنبي في قوله:

وكم من عائب قولا صحيحا وآفاته من الفهم السقيم

ولكن تأخذ الأذهان منه على قدر القرائح والعلوم⁽¹⁾

وهذا ما يعني أن اللسان وعاء الكينونة الحي، أو نصفها بلغة شاعر الحكمة زهير بن أبي سلمى:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم⁽²⁾

من هنا تبقى حاجتنا اليوم ملحة الى ضرورة إرساء توافق لغوي على المستوى السياسي والثقافي، فقد أفرغت لغتنا من وظيفتها التواصلية الطبيعية السليمة وانتقلت إلى ممارسة التعطيم الخطابي والايديولوجي، تحت مسميات لا وجود لها في لغتنا الأصلية ومنطقنا السليم.

عموما، إن كتاب الباحث عبد الله الطنبي، استفاد من معطيات المفاهيم المختلفة لقراءة التراث العربي الإسلامي بشق حقوله وألوانه بروح العالم المتواضع، والدارس المتمكن، والمنطقي الصعب المراس، والفيلسوف المؤول واللغوي المتمكن من أفانين القول، والفقيه الملمّ بدقائق التفسير وأصول العقائد وأدلة الأحكام من خلال معجم الفلسفة الفارابية، نظرية وممارسة، هاته الإشكالية التي شغلت بال المتقدمين ولا تزال تطرح، وهي إشكالية هوية الممارسة الفلسفية العربية الإسلامية في حد ذاتها منهجا ومضمونا ومفهوما، إشكالية العلاقة الفلسفية بالكثير من النظم والقيم الثقافية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية في اتجاه توطين وتأصيل لمفاهيم فلسفية تكون في مستوى التحديات والمشاكل⁽³⁾ وتعبر عن ضرورة تاريخية تعالج قضية الإنسان مع نفسه ومحيطه، والقدر والطبيعة، وتصوره للكون والحياة، وتفتح على الذاتي والموضوعي، والخاص والعام، والثابت والمتحول، وما تختزنه من حمولات فكرية.

(1) شرح ديوان أبي الطيب المتنبي تحقيق عبد الرحمان البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج 4، ص 246.

(2) الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين، شرح المعلقات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 63.

(3) الولادة الثانية صناعة المفهوم في فلسفة الفارابي، م س، ص 362.364.

Issue n°

8

Journal

Dhakhaā'ir

Lil-'Ulūm al-Insānīyah

December 2020 AD, Rabi al-Thani 1442 AH



تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

Electronic peer-reviewed academic, journal of humanities, half Yearly.

Participated in this issue:

Zakariya Chaara
Ahmed Chounem
Nabil Lberni
Sidi Mohamed Abdouss
Almourad ALhanafi
Adil Azmi
Brahim Oulaiz
Abdenabi Fennane
Mouad Elmouadine
Amin Nkira
Abdessalam Tribak Elyadari
Hamid Hachadi
Azddin Namli

