

توظيف المقاصد الشرعية في تدبر القرآن الكريم

الدكتور العربي بن محمد الإدريسي
ج. الملك سعود كلية التربية - الرياض

المقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد:
فقد اقتضت حكمة الله تعالى أن يبتلي إرادة البشر في تحقيق الغاية المتبوعة العظمى،
ألا وهي تحقيق العبودية الخالصة لله سبحانه وتعالى، كما في تحقيق الغاية الخادمة القصوى،
ألا وهي القيام الأنسب بعمارة الأرض مما يتطلب توظيف جميع ما سخر الله لبني البشر من
إمكانات وقدرات كونية ملائمة، وحيث جعل الله تعالى الإنسان مركز الكون، ومحور
الابتلاء، فقد امتن تعالى عليه بنعمة تسخيره له جميع ما في الكون. يقول الله سبحانه وتعالى:
﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾¹،
كما اقتضت حكمته سبحانه خلق البشر مختلفين في المدارك والقدرات والاستعدادات،
وفضل بعضهم على بعض ليتخذ بعضهم بعضاً سُخْرِيًّا، كي يتحقق التكامل نحو عمارة
الأرض والارتقاء في مدارج الوعي، ولا يماري ذو وعي وإدراك أن كل ذلك لا يتأتى إلا
عن طريق التدبر والنظر والاستقصاء في البحث والاستقراء.

من هنا، فقد حثنا ربنا سبحانه على تدبر كتابه المقروء وكتابه المنظور لتقصي الدلائل
واستجلاء البراهين واستقراء الإشارات في سبيل تحقيق غاية عمارة الأرض بما يرضيه عن
الباحثين، وبذلك كله، فتح الباب على مصراعيه للبحث العلمي المستمر، وحيث إن شرف
البحث بشرف المبحوث، فإن هذا البحث يهتم بعلم أصول الفقه الذي هو الأداة العلمية
والعملية لبناء المجتهدين وتفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية في النظر والبحث المتجددين
الذين لا نضوب لهم إلا جنائيات جمود النظر، ونضوب الفكر، وفنور الهمة وانتحار الضمير.
ولقد تباينت أنظار النُّظَّار في تحليل تخلف الأمة وتراجع عطائها الحضاري المتجدد، وفي
ظني أن الخلل يكمن في التفكير وتخلف الفكر وتقادم النظر، ولا يتحقق التفكير القويم إلا

¹ سورة الجاثية، الآية: 13

جاء تدبر نداءات الحكيم العليم سبحانه في كتابه المقروء، حيث أمرنا بالتفكير والتعقل والتدبر والنظر والبحث في مواطن عديدة.

ذلك أن الأمة لما ضعفت في عصورها المتأخرة تراجع الاهتمام بالقرآن وانحسر حتى اقتصر الأمر عند غالب المسلمين على حفظه وتجويده وتلاوته بلا تدبر ولا فهم لمقاصده الشرعية.

وقد استقر نظري على دراسة يكون موضوعها: **(توظيف المقاصد الشرعية في تدبر القرآن الكريم)** إذ لا يمكن تدبر القرآن الكريم وفهمه فهماً صحيحاً بمعزل عن فهم مقاصده وغاياته، وقد كانت لبعض علماء التفسير والبيان وقفات تدل على اعتبارهم للمقاصد الشرعية في تدبر القرآن الكريم.

وتتمثل أهمية هذه الدراسة في الكشف عن تلك المحاولات المقاصدية في هذا الموضوع، وذلك من خلال إعمال المقاصد الشرعية واعتبارها في تدبر النص القرآني، وفق نصوص الشريعة وقواعدها المحكمة.

وبعد أن استقر الرأي عن البحث طفقت أنظر في منهج بحثه وتحليله ودراسته وبسط القول فيه، فكان ما فتح الله به من مباحث ومطالب كما يأتي:

مقدمة شرحت فيها موضوع البحث وأهميته مع بيان منهجه وخطة دراسته.

المبحث الأول: حقيقة المقاصد لغة واصطلاحاً، وتحتة مطلبان:

المطلب الأول: تعريف المقاصد باعتبارها مركباً إضافياً.

المطلب الثاني: مقاصد الشريعة باعتبارها علماً على علم معين.

المبحث الثاني: معنى التدبر وأهميته لكتاب الله، وتحتة ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التدبر لغة.

المطلب الثاني: مفهوم تدبر القرآن اصطلاحاً.

المطلب الثالث: العلاقة بين التدبر والتفسير.

المطلب الرابع: أهمية تدبر القرآن الكريم.

المبحث الثالث: ضوابط تدبر القرآن الكريم، وتحتة مطلبان:

المطلب الأول: الضوابط المتعلقة بالتالي للقرآن.

المطلب الثاني: الضوابط المتعلقة بالمتلوّ (القرآن الكريم).

المبحث الرابع: تدبر القرآن الكريم وعلاقته بعلم المقاصد، وتحتة مطلبان:
المطلب الأول: تدبر القرآن الكريم.

المطلب الثاني: علاقة علم مقاصد السور في تدبر القرآن.

المبحث الخامس: توظيف المقاصد الشرعية في تدبر القرآن الكريم.

المبحث السادس: نماذج تطبيقية في توظيف مقاصد الشريعة في تدبر القرآن.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج، والمقترحات التي تثري الإضافة العلمية للموضوع المبحوث فيه.

ولعل المنهاج المناسب في مثل هذا الضرب من البحوث هو المنهاج القائم على الرصد والاستقراء لمادة الموضوع كما أن من متمّات ذلك ومكمّلاته العناية بالثروة العلمية الزاخرة التي خلفها لنا علماؤنا الأفاضل؛ فجمعت المادة العلمية من مصادرها الأصيلة، وعرفت بالمصطلحات الواردة وفق المنهج العلمي، وعزوت الآيات القرآنية إلى سورها مبيناً أرقامها، وخرجت الأحاديث والآثار من مصادرها، وذيلت البحث بالفهارس الفنية التي تخدمه.

وقد بذلت في هذا البحث جهدي ونثرت فيه نظري، فإن وفقت فذاك فضل من الله وإن كانت الأخرى فالخير أردت وسبيل الرشاد يَمُمّت والحمد لله أولاً وآخراً، وأصلي وأسلم على الهادي البشير والنبي الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول: حقيقة المقاصد لغة واصطلاحاً

مقاصد الشريعة مركَّب إضافي، يتكون من كلمة "مقاصد"، وكلمة "الشريعة" المنسوبة إلى الإسلام، لذلك سنعرِّف مصطلح "مقاصد الشريعة الإسلامية" باعتبارين، وفي ذلك مطلبان:

المطلب الأول: تعريفها باعتبارها مركباً إضافياً، وهذا يتطلب تحديد المصطلحات التالية: "المقاصد"، "الشريعة"، "الإسلام".

1. المقاصد لغة: جمع مَقْصِدٍ، والمَقْصِدُ: مصدر ميمي مأخوذ من الفعل "قصد"؛ يقال: قَصَدَ يَقْصِدُ قَصْداً وَمَقْصِداً¹، فالقَصْدُ والمَقْصِدُ بمعنى واحد. وقد ذكر علماء اللغة أن القَصْد يأتي في اللغة لمعان²:

المعنى الأول: الاعتماد، والأُمُّ، وإتيان الشيء، والتوجُّه؛ تقول: قصده، وقَصَدَ له، وقَصَدَ إليه إذا أمَّه، ومنه أيضاً: أَقْصَدَهُ السهم: إذا أصابه، فقتل مكانه. قال ابن فارس: "وكأنه قيل ذلك لأنه لم يجد عنه..."³ ومنه أَقْصَدْتُهُ حِيَةً إذا قتلته. ومن هذا المعنى، ما ورد في صحيح مسلم: (فكان رجلٌ من المشركين إذا شاء أن يقصد إلى رجل من المسلمين قَصَدَ له فقتله)⁴.

المعنى الثاني: استقامة الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾⁵.

قال ابن جرير الطبري: "والقصد من الطريق: المستقيم الذي لا اعوجاج فيه"⁶، ويقال: طريق قاصد: سهل مستقيم، وسفر قاصد: سهل قريب، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضاً قَرِيباً وَسَفَرًا قَاصِداً لَاتَّبَعُوكَ﴾⁷، أي: موضعاً قريباً سهلاً⁸.

¹ انظر: معجم مقاييس اللغة 95/5.

² انظر: معجم مقاييس اللغة 95/5، ولسان العرب 353/3.

³ انظر: معجم مقاييس اللغة 95/5.

⁴ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله، حديث [160]

⁵ سورة النحل، الآية: 9

⁶ انظر: جامع البيان في تفسير القرآن لابن جرير 83/8.

⁷ سورة التوبة، جزء من الآية: 42

⁸ انظر: جامع البيان في تفسير القرآن لابن جرير 141/6.

المعنى الثالث: العدل، والتوسط وعدم الإفراط، وجاء بمعنى العدل في قول الشاعر¹:

على الحكم المأتي يوماً إذا قضى قضيته أن لا يجوز ويقصد

وأما مجيئه بمعنى التوسط، وعدم الإفراط، والاعتدال، فكثير في الكتاب والسنة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَفْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾²، وقوله ﷺ: (..) والقصد القصد تبّلغوا³.

وبعد شرح المعاني اللغوية، يظهر أن المعنى الأول هو المعنى الذي يتناسب مع المعنى الاصطلاحي، إذ فيه الأتم، والاعتدال، وإتيان الشيء، والتوجه؛ وكلها تدور حول إرادة الشيء والعزم عليه، مع أن المعنيين الثاني والثالث: الاستقامة والتوسط غير خارجين عن هذا المعنى، حيث إن مقاصد الشريعة ملاحظ فيها الاستقامة والطريق القويم، والعدل والتوسط.

المطلب الثاني: تحديد مقاصد الشريعة باعتبارها علماً على علم معين

لم يرد في كتب المتقدمين من الأصوليين تعريف للمقاصد باعتباره علماً على علم معين، حتى من له اهتمام بالمقاصد كالغزالي، والشاطبي، وإنما نجدهم يكتفون بالتنصيص على بعض مقاصد الشريعة، أو تقسيم أنواعها باعتبارات مختلفة كما جاء في نص الإمام الغزالي: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"⁴.

وقال الإمام الشاطبي: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية"⁵.

أما المتأخرون، فقد عرفها الطاهر بن عاشور بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام

¹ انظر: لسان العرب 3/353، والبيت للأعشى في ديوانه، ص: 99.

² سورة لقمان، جزء من الآية: 18

³ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، حديث [6463].

⁴ المستصفى 417/1، وانظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص: 34.

⁵ الموافقات 17/2

الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة التي لا يخل التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"¹.

وعرفها علال الفاسي بأنها: "الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"²؛ كما عرفها أحمد الريسوني: "بأنها الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"³.

وهذه التعريفات بالرغم من الاختلاف في ألفاظها إلا أنها تشير إلى جهود المعاصرين في وضع حد لماهية المقاصد، ويبدو لي أن التعريف الأخير كان مناسباً لهذا المصطلح.

المبحث الثاني: معنى التدبر وأهميته لكتاب الله

المطلب الأول: التدبر لغة.

إن تحرير المصطلحات العلمية وضبطها، من أهم المسائل التي عني بها العلماء لضبط العلوم، حيث إنها عنوان ما يتميز به كل علم عما سواه، والحقائق العلمية منها ما يكون متفقاً على مضمونه، كالمصطلحات الشرعية في الغالب، من صلاة وزكاة وحج وإيمان وكفر وغيرها، ومنها ما يختلف العلماء فيه، فيقع لغير العارف بمرادهم الخلط والخطأ، والكلمة التي ندرسها في هذا البحث هي من الحقائق التي يتفق العلماء على مضمونها وإن اختلفت العبارات.

فالتدبر من الكلمات الواردة في القرآن على أصل معناها اللغوي، ولم تنتقل إلى اصطلاح شرعي جديد، كما هو حال أغلب كلمات القرآن⁴، وبناء على ذلك فإن "التدبر حقيقة لغوية متفق على معناها، ولم ينتقل إلى حقيقة شرعية، وإنما يفسر عند الإضافة بما يناسب المضاف إليه، ثم إن التدبر قد أصبح حقيقة عرفية عند المفسرين، والمراد بها تدبر القرآن؛ فإذا أطلق التدبر عندهم، فالمراد به أخص من المدلول العام للتدبر"⁵، إذا تقرر هذا، فإن أقوال أهل

¹ مقاصد الشريعة، ص: 251

² مقاصد الشريعة ومكارمها، ص: 3

³ نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص: 19

⁴ انظر: تحرير معنى التدبر عند المفسرين، بحث على موقع: ملتقى أهل التفسير. انظر: <http://www.tafsir.net/vb/tafsir>

⁵ انظر: تحرير معنى التدبر عند المفسرين، بحث على موقع: ملتقى أهل التفسير. انظر: <http://www.tafsir.net/vb/tafsir>

اللغة تتلخص في أن أصل معنى التدبر مأخوذ من النظر في أدبار الشيء وعواقبه ونهاياته، ففي لسان العرب: "دَبَّرَ الأمر وتدبره، أي، نظر في عاقبته؛ وعرف الأمر تدبراً، أي، بآخره، فتدبر الكلام أي النظر في أوله وآخره، ثم إعادة النظر مرة بعد مرة... والتدبر في الأمر: التفكير فيه"¹. وقال الميداني: "التدبر هو التفكير الشامل الواصل إلى أواخر دلالات الكلم ومراميها البعيدة".

والفرق بين التدبر والتفكر: أن التدبر تصرف القلب بالنظر في العواقب والتفكر تصرف القلب بالنظر في الدلائل².

المطلب الثاني: مفهوم تدبر القرآن اصطلاحاً.

لم يختلف استعمال المفسرين للتدبر عن معناه اللغوي، بل جاء على الاستعمال السابق، ويمكن تحرير ذلك بمقدمتين:

المقدمة الأولى: النظر في تعاريفهم لكلمة التدبر

قال ابن عطية: "التدبر: النظر في أعقاب الأمور وتأويلات الأشياء"³؛ وقال البغوي: "التدبر: هو النظر في آخر الأمر، ودُبِّرَ كل شيء آخره"⁴؛ وقال الزمخشري: "تدبر الأمر: تأمله والنظر في إدباره وما يؤول إليه في عاقبته ومنتهاه، ثم استعمل في كل تأمل. فمعنى تدبر القرآن: تأمل معانيه وتبصر ما فيه"⁵، وقال الآلوسي: "وأصل التدبر: التأمل في أدبار الأمور وعواقبها، ثم استعمل في كل تأمل، سواء كان نظراً في حقيقة الشيء وأجزائه، أو سوابقه وأسبابه، أو لواحقه وأعقابته"⁶.

¹ انظر: لسان العرب 268/4.

² انظر: الفروق اللغوية، ص: 121، والموسوعة العربية العالمية <http://www.mawsoah.net>

³ انظر: المحرر الوجيز 161/2.

⁴ انظر: تفسير البغوي 254/2.

⁵ انظر: الكشف 438/1.

⁶ انظر: روح المعاني 150/4.

المقدمة الثانية: النظر في تفاسيرهم للآيات التي وردت فيها هذه الكلمة

قال البيضاوي: "قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ﴾¹ تأملون في معانيه ويتبصرون ما فيه، وأصل التدبر: النظر في أدبار الشيء"²، وقال أيضاً: "قوله تعالى: ﴿يَتَذَكَّرُونَ آيَاتِهِ﴾"³ ليتفكروا فيها، فيعرفوا ما يدبر ظاهرها من التأويلات الصحيحة والمعاني المستنبطة"⁴. وقال البقاعي: "قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ﴾"⁵، أي يتأملون. يقال: تدبرت الشيء: إذا تفكرت في عاقبته وآخر أمره"⁶؛ وقال الشنقيطي في قوله تعالى: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكًا لِّيَذَكَّرَ آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾"⁷: "وقد ذكر في هذه الآية الكريمة أنه أنزل هذا الكتاب، معظماً نفسه بصيغة الجمع، وأنه كتاب مبارك، وأن من حُكِّم إنزاله: أن يتدبر الناس آياته، أي يتفهموها ويتعقلوها ويمعنوا النظر فيها، حتى يفهموا ما فيها من أنواع الهدى، وأن يتذكر أولوا الألباب، أي يتعظ أصحاب العقول السليمة من شوائب الاختلال"⁸.

ويمكن الخروج بتعريف لكلمة التدبر بمعناها الاصطلاحي بأن التدبر هو: "تأمل القرآن بقصد الاتعاظ والاعتبار"⁹.

المطلب الثالث: العلاقة بين التدبر والتفسير.

إن بين التدبر والتفسير فرقاً من جهة المعنى، وإذا كان المراد من التدبر "تأمل القرآن بقصد الاتعاظ والاعتبار" كما مر معنا في تعريفه اصطلاحاً، فإن مادة التفسير تدور على "بيان شيء وإيضاحه"؛ يقال: "فَسَّرَ الشيءَ يفسِّره، بالكسر، ويفسِّره، بالضم، فسراً وفسره: "

¹ سورة محمد، جزء من الآية: 25

² انظر: تفسير البيضاوي 478/1.

³ سورة ص، جزء من الآية: 28

⁴ انظر: أنوار التنزيل 93/5.

⁵ سورة محمد، جزء من الآية: 25

⁶ انظر: نظم الدرر 238/2.

⁷ سورة ص، الآية: 28

⁸ انظر: أضواء البيان 9/7.

⁹ انظر: تحرير معنى التدبر عند المفسرين، بحث على موقع: ملتقى أهل التفسير: <http://www.tafsir.net/vb/tafsir/>

2. أن التفسير في عمل المفسرين يشمل التدبر، فكتب التفسير مشتملة على الكثير من تدبر القرآن والحث عليه.

3. أن التدبر من أكبر مقاصد التفسير، وذلك لأن كثيراً من آيات القرآن الكريم هي آيات عظة وعبرة، وبيان تلك العبر والعظات هي من التفسير قطعاً، لكونها بيان المراد من هذه الآيات.

4. أن المقصود الأصلي للتفسير هو بيان معاني كلام الله تعالى، ومقصود التدبر هو الاعتاض والاعتبار¹.

المطلب الرابع: أهمية تدبر القرآن الكريم.

قال تعالى في محكم قرآنه: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾². تدبر القرآن مقصد أساس من مقاصد نزول القرآن الكريم، فهو السبيل لفهم أحكامه، وهو الطريق لبيان غاياته ومقاصده؛ فلا يفهم القرآن حق الفهم، ولا تُعرف مقاصده وغاياته حق المعرفة، إلا بالوقوف عند آياته وتدبرها حق التدبر، لكشف ما وراءها من حكم ومعاني.

ولا بد عند قراءة القرآن الكريم من التدبر والتأمل لمعانيه، قال تعالى: ﴿أَقْلَامًا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانِ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾³، وقال سبحانه: ﴿أَقْلَامًا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانِ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْقَالٌهَا﴾⁴.

وتدبر القرآن هو كما يقول الإمام الخازن رحمه الله تعالى: "أصل التدبر في عواقب الأمور والتفكر في أدبارها ثم استعمل في كل تفكر وتأمل، ويقال تدبرت الشيء أي نظرت في عاقبته ومعنى تدبر القرآن تأمل معانيه وتفكر في حكمه وتبصر ما فيه من الآيات"⁵، يقول ابن القيم - رحمه الله - في بيان أهمية التدبر: "ليس شيء أنفع للعبد في معاشه ومعاده من تدبر القرآن، وجمع الفكر على معاني آياته، فإنها تطلع العبد على معالم الخير والشر

¹ انظر: تحرير معنى التدبر عند المفسرين، بحث على موقع: ملتقى أهل التفسير. <http://www.tafsir.net/vb/tafsir14077/>

² سورة ص، الآية: 28

³ سورة النساء، الآية: 81

⁴ سورة محمد، الآية: 25

⁵ لباب التأويل في معاني التنزيل 563/1.

بحذا فیرهما، وتعطیه فرقاناً ونوراً یفرّق به بین الهدی والضلال، وتعطیه قوّة فی قلبه وحیاءً واسعة، وانشراحاً وبهجة وسروراً، فیصیر فی شأن والناس فی شأن آخر¹.

ولأهمية التدبر وعظم شأنه فقد نهى رسول الله ﷺ عن ختم القرآن في أقل من ثلاث ليالٍ، كما في حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (لا يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلاث)².

ومن حكمة هذا النهي: أن الختم في أقل من ثلاث؛ يضعف معه التدبر ويقل، ويدل الحديث على أن فقه القرآن وفهمه والتفكر في معانيه ومرامييه أفضل وأنفع من التلاوة بدون ذلك؛ "إن المتأمل في حال المسلمين مع كتاب الله اليوم لا تخطئ عينه ما يرى من إقبال أعداد كبيرة منهم، رجالاً ونساءً، صغاراً وكباراً، على كتاب الله عز وجل بالتلاوة والحفظ؛ فجمعيات التحفيظ منتشرة في طول البلاد وعرضها، والمساجد تمتلئ بحلق التلاوة والتحفيظ، ودورات التحفيظ تخرج كل عام العشرات والمئات من الحفاظ، حتى قيل إن هذا العصر هو العصر الذهبي لحفظ القرآن الكريم. وهذا بكل تأكيد مما يثلج الصدور، لأنه يدل على حرص الأمة بمجموعها على كتاب ربها عز وجل، وحرصها على تحصيل الأجر العظيم الذي وعد الله به عباده التالين لكتابه والحافظين؛ إلا أن المؤسف أن هذا الإقبال على التلاوة والحفظ لا يصحبه إقبال يماثله أو يقرب منه في باب التدبر والفهم، حتى صرنا نرى من يتم حفظ كتاب الله عز وجل، ولا يعرف معنى كلمات من أوائل السور التي يحفظها صغار الطلاب"³.

إن هذه الحال مخالفة للحال التي أمر الله عز وجل بقراءة القرآن عليها، فقله تعالى: ﴿وَرَتِّلْ الْفُرْقَانَ تَرْتِيلاً﴾⁴، أي بتمهل وترسل. قال ابن كثير: "فإنه يكون عوناً على فهم القرآن وتدبره"⁵، فجعل الفهم والتدبر علة للأمر بقراءته مرتلاً.

¹ مدارج السالكين 485/1، 486.

² أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب تحزيب القرآن، حديث [1394]، والترمذي في الجامع، كتاب القراءات عن رسول الله ﷺ، حديث [2946]. وقال: "حديث حسن صحيح".

³ انظر: تدبر القرآن فريضة الأمة، مقال على موقع طريق الإسلام. انظر: <http://ar.islamway.net/article/>

⁴ سورة المزمل، الآية: 3

⁵ انظر: تفسير ابن كثير 250/8.

وقال الشوكاني: "أي، اقرأه على مهل مع تدبر"¹، فجعل التدبر داخلاً في معنى الترتيل، ويُخشى أن تكون حال من يقرأ ويحفظ دون تدبر، كحال من سبقنا من الأمم التي عاب الله عليها مثل ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي﴾²، قال ابن عاشور: "قيل: الأمانى القراءة، أي لا يعلمون الكتاب إلا كلمات يحفظونها ويدرسونها لا يفقهون منها معنى، كما هو عادة الأمم الضالة، إذ تقتصر من الكتب على السرد دون فهم"³.

وأما الاكتفاء بالتلاوة دون عمل - وهو من لوازم التدبر - فمصيبة عظيمة وكسر لا ينجر، وقد مثل الله عز وجل في القرآن الكريم لمن يحمل العلم ولا ينتفع به بأسوأ وأقبح مثل، فقال: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا الثَّورِيَّةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾⁴. وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْهِمُ النَّبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا بَانَسَلَخَ مِنْهَا بِاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ﴾⁵ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَافْضَحْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁶، فيخشى على من قرأ القرآن ولم يتدبره ويتأثر به ويعمل به أن يلحقه شيء من ذلك، بينما من تدبر القرآن الكريم حق التدبر حصل من المنافع والمصالح الدنيوية والأخروية ما لا يعلمه إلا الله، ومن أعظمها ما ذكره ابن القيم - رحمه الله - بقوله: "فليس شيء أنفع للعبد في معاشه ومعاده وأقرب إلى نجاته من تدبر القرآن وإطالة التأمل فيه وجمع الفكر على معاني آياته، فإنها تطلع العبد على معالم الخير والشر بحذاقيرهما، وعلى طرقتهما وأسبابهما وغاياتهما وثمراتهما ومآل أهلها، وتُتْلُ في يده مفاتيح كنوز السعادة والعلوم النافعة وتثبت قواعد الإيمان في قلبه وتشيد بنيانه، وتوطد أركانه، وترية صورة

¹ انظر: فتح القدير 336/7.

² سورة البقرة، الآية: 77.

³ انظر: التحرير والتنوير 358/1.

⁴ سورة الجمعة، الآية: 5.

⁵ سورة الأعراف، الآيات: 175-176.

⁶ معنى تتل في يده: تصب وتلقي في يده. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر 341/2.

الدنيا والآخرة والجنة والنار في قلبه، وتحضره بين الأمم، وترىه أيام الله فيهم، وتبصره مواقع العبر، وتشهده عدل الله وفضله، وتعرفه ذاته وأسماء وصفاته وأفعاله، وما يحبه وما يبغضه، وصراطه الموصل إليه، وما لسالكه بعد الوصول والقدوم عليه، وقواطع الطريق وآفاتهما، وتعرفه النفس وصفاتها، ومفسدات الأعمال ومصححاتها، وتعرفه طريق أهل الجنة وأهل النار وأعمالهم وأحوالهم وسياهم، ومراتب أهل السعادة وأهل الشقاوة، وأقسام الخلق واجتماعهم فيما يجتمعون فيه وافتراقهم فيما يفترون فيه¹.

المبحث الثالث: ضوابط تدبر القرآن الكريم

إن تدبر القرآن الكريم هو شرط أساس في صناعة الإنسان صناعةً متكاملة، ومصطلح "صناعة" ورد في قول الله تعالى: ﴿وَأَلْفَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي﴾ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي²، فقد تولى الله تعالى صناعة أنبيائه وأديهم، فأحسن تأديهم، وهياً لهم الفرص ويسر لهم الأسباب التي تسهم في تكوينهم وإعدادهم لحمل رسالاته³، وما لا ريب فيه أن تدبر القرآن وسيلة وشرط في آن واحد في تأسيس هذه الصناعة، وحتى يؤدي تدبر القرآن ثماره في كل حين بإذن ربه، وضع العلماء ضوابط منهجية له، وسأطرق لهذه الضوابط المعينة على فهم وتدبر القرآن الكريم في هذا المبحث، وذلك في مطلبين، هما: المطلب الأول: الضوابط المتعلقة بالتألي، والمطلب الثاني: الضوابط المتعلقة بالمتلو.

المطلب الأول: الضوابط المتعلقة بالتألي للقرآن

الضابط الأول: تهيئة القلب للانتفاع بالقرآن الكريم.

لقد وصف الله كتابه بالقول الثقيل، ويُنَّ جل وعلا في أكثر من موضع، أن القلب هو موضع تنزل رسالات الله، قال تعالى: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَفْوَماً فَيَلَا⁴، ولتحقيق هذا الضابط يحتاج المتدبر إلى الاستعانة بالوسائل التالية:

الوسيلة الأولى: معرفة مكانة القرآن العظيم وقديسيته: العناية بالشيء، والحفاوة به، فرغ عن معرفة قيمته، فمن لم تشبع نفسه، ويترو قلبه من حقيقة أن هذا القرآن هو أصل الهدى

¹ انظر: مدارج السالكين 451/1.

² سورة طه، الآيات: 38-39.

³ انظر: الحفظ التربوي للقرآن وصناعة الإنسان ص: 9.

⁴ سورة المزمل، الآية: 5.

والشفاء والرحمة، وأنه لا حياة القلوب إلا به، ولم يستشعر عظيم منة الله تعالى بإنزاله؛ فلا يمكن أن يقع تدبره على الوجه المرضي، ولأجل هذا تتابعت كلمات السلف رحمهم الله في بيان منزلة هذا القرآن الكريم في مناسبات متفرقة، بل وصنف العلماء في "فضائل القرآن" كتباً كثيرة¹.

الوسيلة الثانية: اختيار الوقت المناسب للقراءة: إن الليل من أفضل الأوقات للتدبر؛ فهو موضع الثناء المتكرر في القرآن على قُرَاء القرآن. قال تعالى: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ فِيلًا﴾²، وقال سبحانه: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَلِيلٌ - إِنَّا أَهْلُ اللَّيْلِ سَاجِدٌ وَقَآئِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾³. ومع ميزة الليل الشرعية، فإن هذه الميزة لا تتحقق إلا لمن أخذ ما يكفيه من النوم، إذ لا يتصور التعقل لمن كان يغالب عينيه، ولهذا فإن من أحسن الأوقات للقراءة والتدبر وحفظ ما يرغبه الإنسان من العلم هو الوقت الذي يلي النوم الكافي، سواء في الليل أو النهار، فإذا كان هذا في الليل، فقد اجتمع في حقه الفضلان⁴.

الوسيلة الثالثة: تفرغ القلب من الشواغل الحائلة دون التدبر: إذا كان الإنسان يحتاج لتفرغ القلب من الشواغل في مقام القضاء ومقام تأمل نصوص العلماء، فإنه في كتاب الله أوضح وأجلى.

الوسيلة الرابعة: استشعار مخاطبة الله إياه: إن هذه الوسيلة من أعظم ما يعين على تدبره، وتعظيم هذا الخطاب الإلهي. يقول ابن القيم: "إذا أردت الانتفاع بالقرآن فاجمع قلبك عند تلاوته وسماعه، وألق سمعك، واحضر حضور من يخاطبه به مَنْ تكلم به، منه إليه، فإنه خطاب منه لك، على لسان رسوله. قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْفَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾⁵، وذلك أن تمام التأثير لما كان موقوفاً على مؤثر مقتض، ومحل

¹ ومن هذه الكتب: فضائل القرآن لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت: 224)؛ فضائل القرآن ليحيى بن الزريس (ت: 294)؛ فضائل القرآن للفرابي (ت: 301)؛ فضائل القرآن لابن كثير (ت: 774).

² سورة المزمل، الآية: 5

³ سورة الزمر، جزء من الآية: 10

⁴ انظر: قواعد وضوابط التدبر، بتصرف. انظر: <http://www.almoslim.net/node/139579>

⁵ سورة ق، الآية: 37

قابل، وشرط لحصول الأثر، وانتفاء المانع الذي يمنع منه، تضمنت الآية بيان ذلك كله بأوجز لفظ، وأبينه، وأدله على المراد¹.

الوسيلة الخامسة: الاستعاذة والبسملة: إن للاستعاذة والبسملة عند بدء التلاوة، مع تعقل معناهما واستحضار بركتهما، أثراً بالغاً في التدبر، حيث إن من أهم ما يحرص عليه الشيطان وأوليأؤه صرف القارئ عن القرآن، فإن عجزوا، فبالتشويش، والوسوسة، ويظهر هذا بتدبر آية الأمر بالاستعاذة، قال تعالى: ﴿بِإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٣٦﴾²، ذلك أن الاستعاذة استدفاع الأذى بالأعلى على وجه الخضوع والتذلل، وفي قوله: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ﴾ إشارة إلى أنه يسعى بما أوتي من قوة حسية أو معنوية ليصرفهم عن هذا القرآن، لكن من استعاذ بالله، فقد أضعف سلطان الشيطان عليه، وأين سلطان الشيطان من سلطان الله؟³.

الضابط الثاني: حسن الاستماع والإنصات

الاستماع وإلقاء السمع لما يتلى من كتاب الله شرط في حصول التأثير والتذكر، كما قال تعالى: ﴿لَنْ يَكُنَ لَكَ لَذِكْرِي لِمَسْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾⁴، فأخبر جل ذكره أن المستمع بأذنيه ينبغي أن يكون مشاهداً بقلبه ما يتلو وما يسمع؛ ليتفهم بتلاوته للقرآن وبلاستماع ممن يتلوه⁵.

الضابط الثالث: قراءة القرآن على الوجه الشرعي

من وجوه العظمة في هذا القرآن، أن مُنزلَه ﷻ لم يترك لعباده فرصة للاجتهاد في معرفة كيفية قراءته، بل بيّن ذلك أتم البيان وأوضحه، وإن مجرد التنبيه إلى هذه الآيات لكافٍ في تجلية هذه القضية، فلتأمل هذه النصوص: قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى

¹ الفوائد، ص: 3.

² سورة النحل، الآيات: 98-99.

³ انظر: تفسير الماوردي (النكت والعيون) 213/3.

⁴ سورة ق، الآية: 37.

⁵ انظر: أخلاق حملة القرآن، ص: 36.

مُكْنِثٌ وَنَزَلَتْهُ نَزِيلًا¹، وقال تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَفُزَّهُ إِنَّهُ ۝ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ فُزَّهُ إِنَّهُ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ۝﴾ كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ².

الضابط الرابع: تفرغ القلب من الموانع

كل شيء لا يتم الانتفاع به إلا بتحقيق شروطه وانتفاء موانعه، ومن ذلك تدبر القرآن، وهذه الموانع صنوف وأصرب، لكنها بمجموعها تتعلق بالقلب، إذ هو محل تلقي هذا الوحي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ويدل لهذا قوله تعالى: ﴿أَقْلَامًا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْبَالُهَا؟³ والأقفال: جمع قفل، وهو استعارة مكنية، إذ شَبَّهت القلوب، أي العقول في عدم إدراكها المعاني بالأبواب أو الصناديق المغلقة، وإضافة "أقفال" إلى ضمير "قلوب" نظم بديع، أشار إلى اختصاص الأقفال بتلك القلوب، أي ملازمتها لها، فدل على أنها قاسية⁴، والآية صريحة بأن أعظم الحجب عن التدبر، وجود الأقفال التي تحول دون انفتاح القلب لتلقي هذا الوحي العظيم. لذا وجب على المتدبر أن يفتش عن هذه الأقفال التي قد تحول دونه ودون الانتفاع بالقرآن، وهي كثيرة، لكن سأنبه على أصولها فيما يلي:

أولاً: تجنب البدع والإصرار على المعاصي، يقول الزركشي: "واعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة، وفي قلبه بدعة، أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كبر، أو هوى، أو حب الدنيا، أو يكون غير متحقق بالإيمان⁵."

ثانياً: الغفلة أثناء القراءة، من أعظم ما يعالج هذه الغفلة: التفكير في عظمة المتكلم، وأنه يخاطبه بكلامه، وإذا كان الإنسان يستبشع أن يعرض عن بشرٍ مثله أثناء حديثه معه، فكيف بخطاب الرب له؟⁶.

¹ سورة الإسراء، الآية: 106.

² سورة القيامة، الآيات: 16-17-18-19.

³ سورة محمد، الآية: 25.

⁴ انظر: التحرير والتنوير 96/26.

⁵ انظر: البرهان 180/2.

⁶ انظر: إحياء علوم الدين 281/1.

ثالثاً: اعتقاد أن المقصود الأكبر هو إتقان التجويد، وضبط المحفوظ، وكثرة القراءة، وقد نبه على هذا المانع عدد من أهل العلم، ومن ذلك قول الإمام ابن تيمية: "ولا يجعل همته فيما حجب به أكثر الناس من العلوم عن حقائق القرآن: إما بالوسوسة في خروج حروفه، وترقيقها، وتفخيمها، وإمالتها، والنطق بالمد الطويل والقصير والمتوسط وغير ذلك، فإن هذا حائل للقلوب قاطع لها عن فهم مراد الرب من كلامه"¹.

رابعاً: حصر الآيات المتلوة فيمن نزلت فيهم، أو من يتحدث السياق عنهم، ذلك أن عدداً غير قليل من الآيات جاءت في سياق الحديث عن الكفار، أو المنافقين، فمن الموانع التي تحول دون الانتفاع بهذه الآيات أن يقتصر القارئ على تنزيلها عليهم، والموفق من خاف على قلبه أن يحال بينه وبين الإيمان، أو يخشى من تقلب قلبه وزيعه.

خامساً: أن يكون همُّ القارئ آخر السورة، وهذا المانع مما نبه على أثره في نقص أو منع التدبر أحد أئمة الصحابة في التفسير، وهو عبدالله بن مسعود، حيث يقول: "أَقْرَأُوا الْقُرْآنَ وَحَرِّكُوا بِهِ الْقُلُوبَ، لَا يَكُونُ هَمُّ أَحَدِكُمْ آخِرَ السُّورَةِ"²، ويقول ابن القيم في بيان أقسام القلوب: "والناس ثلاثة: رجل قلبه ميت؛ فذلك الذي لا قلب له، فهذا ليست هذه الآية ذكرى في حقه. الثاني: رجل له قلب حي مستعد، لكنه غير مستمع للآيات المتلوة التي يخبر بها الله عن الآيات المشهودة إما لعدم ورودها، أو لوصولها إليه، ولكن قلبه مشغول عنها بغيرها، فهو غائب القلب، ليس حاضراً، فهذا أيضاً لا تحصل له الذكرى مع استعداده ووجود قلبه. الثالث: رجل حي القلب مستعد، تليت عليه الآيات، فأصغى بسمعه، وألقى السمع وأحضر قلبه، ولم يشغله بغير فهم ما يسمعه، فهو شاهد القلب، مُلِقِ السمع، فهذا القسم هو الذي ينتفع بالآيات المتلوة والمشهودة"³.

الضابط الخامس: على القارئ أن يتفقد أثر القرآن على قلبه

بين الله تعالى علاقة القلب بالقرآن في عشرات المواضع، منها قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَتْلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلَيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ

¹ انظر: مجموع الفتاوى 50/16.

² السنن الكبرى للبيهقي 20/3.

³ مدارج السالكين 441/1.

الْمُتَّقِينَ وَإِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً مِنْهُمْ مِّنْ قَبْلِ هَذِهِ إِيمَانًا بِّمَا آتَيْنَاهُمْ ءَامَنُوا بِزَادْنَاهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١﴾¹، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾²، والمعنى: كان هذا القرآن، كما قال المفسرون، فهذه النصوص وغيرها كثيرة، ودلالاتها صريحة في علاقة القرآن بالقلب، وعليه فإن من أهم ما ينبغي على قارئ القرآن تفقد هذا الأثر.

المطلب الثاني: الضوابط المتعلقة بالمتلو³.

الضابط الأول: فهم موضوع السورة ومقصدها له أثره في تدبر آياتها

والمراد بموضوع السورة: أنه ما من سورة من سور القرآن إلا وتدور على موضوع أو أكثر، وقد تلتقي عدة موضوعات وهو ما يعرف عند المعاصرين بـ "مقصود السورة"، وكلما كانت آيات السورة أقل، ظهر للمتأمل موضوعها، وإذا طالت السورة فقد تعدد موضوعاتها، فعلى المتدبر حينئذ أن ينظر في القواسم المشتركة بينها، فقد يخرج بمقصود واحد، وقد لا يظهر له شيء من ذلك، فعليه أن يتوقف، لكن الخوض في هذا الباب لا يتأتى لكل أحد، بل لا بد أن يراعى فيه أمران:

أحدهما: الاطلاع والفهم لكلام السلف في معاني الآيات؛ ليخرج من مجموع ذلك بتصور جيد عن موضوعها.

ثانيهما: البعد عن التكلف في التماس المقصد أو الموضوع، فإن ظهر له المقصد وإلا فليمسك⁴.

الضابط الثاني: العناية بفهم معنى اللفظة ودلالاتها اللغوية

من المعلوم أن القرآن العظيم نزل بلغة العرب، فألفاظه أفصح الألفاظ، وتراكيبه أقوى التراكيب، ولن يؤتي التدبر أكله، ولن تنضج ثمرته حقاً، إلا إذا اعتنى المتدبر باللغة التي نزل بها هذا القرآن، وذلك أن المفردة القرآنية تحتاج إلى أمرين:

¹ سورة التوبة، الآيات: 124-125

² سورة الرعد، الآية: 29

³ انظر: قواعد وضوابط التدبر، بتصرف. <http://www.almoslim.net/node/139579>

⁴ انظر: المراحل الثمان لطالب فهم القرآن، ص: 102.

الأول: فهم معناها، إذا كانت من قبيل الغريب، وهذا يستعان عليه بكتب التفسير، أو غريب القرآن.

الثاني: أن لذات المفردة، وإن لم تكن غريبة سرّاً في اختيارها، دون ما سواها من الألفاظ التي يُظنُّ لأول وهلة أنها مترادفة من كل وجه. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"¹.

الضابط الثالث: العناية بفهم السياق الذي وردت فيه الآية، أو اللفظة

والمراد بالسياق هنا: الغرض الذي تتابع الكلام لأجله، مدلولاً عليه بلفظ المتكلم، أو حاله، أو أحوال الكلام، أو المتكلم فيه، أو السامع، والناظر في كلام المفسرين، يجد أنهم أولّوا هذا الموضوع غاية العناية؛ لعظيم أثره في بيان المشكل، وكشف التشابه، والمقصود هنا تنبيه المتدبر الذي يروم الوصول إلى المعنى عند اشتباه الأمر عنده أن يعتني بالنظر في السياق

المبحث الرابع: تدبر القرآن الكريم وعلاقته بعلم المقاصد

المطلب الأول: تدبر القرآن الكريم

إن القرآن الكريم ينطوي على أرقى المقاصد وأكبرها، وأعلى المصالح وأعظمها، فهو أصل الأصول ومصدر المصادر، وأساس النقول والعقول، وقاعدة أي بناء حضاري يهدف إلى الإعمار والتنمية والازدهار والتقدم والصالح، وغير ذلك من الغايات والمقاصد التي ترنو جميع الشعوب والأمم إلى تحقيقها وتحصيلها.

وجميع المقاصد الشرعية المعتمدة والمعلومة والمقررة في الدراسات الشرعية، إنما هي راجعة في جملتها أو تفصيلها، تصريحاً أو تضميناً إلى هدي القرآن وتعاليمه وأسراره وتوجيهاته.

❖ فمن القرآن الكريم تستفاد مقاصد الشارع الحكيم، من إرسال الرسل، وتنزيل الكتب، وبيان العقيدة والأحكام، وتكليف المكلفين ومجازاتهم، وبعث الخلائق والحياة والكون والوجود، فقد ورد أن المقصد من الخلق هو عبادة الخالق تعالى والامتنال إليه، وإصلاح الخلق وإسعادهم في العاجل والآجل، وقد دلت على هذا آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾².

¹ انظر: اقتضاء الصراط المستقيم 527/1.

² سورة الذاريات، الآية: 56.

وقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَفْنَاكُمْ غِثًا وَفَتَنَّاكُمْ فِتْنَةً إِنَّهَا لَا تَزْجَعُونَ﴾¹، وقوله: ﴿لَئِنْ هَذَا أَلْفُ مَوْءَانٍ يَقْدِرُ عَلَيْكُمْ فَمَا عَتَاكُمْ فَمَا عَتَاكُمْ﴾². كما دلت على هذا أوصافه الكثيرة على نحو وصفه بأنه نور وهدي، ومبارك، ومبين، وبشرى، وبشير ونذير، وغير ذلك من الأوصاف التي أجملت بيان بعض أهدافه ومراميه.

❖ ومن القرآن الكريم ثبتت الكليات الشرعية الخمس (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، فقد توالى طائفة مهمة من نصوصه وأحكامه لتثبيت تلك الكليات وتدعيمها، واعتبارها أصولاً قطعية معتبرة في كل الملل والأمم.

❖ ومنه تحددت الكثير من الحكم والعلل والأسرار الجزئية، التي تعلقت بأحكامها الفرعية، والتي شكلت محتوى مهماً أسهم في إبراز المقاصد وتكوينها.

❖ ومنه استخلصت واستقرت ودونت بعض القواعد الفقهية ذات الصلة بالمقاصد الشرعية، فقد كان المنشغلون بفن القواعد يرجعون كل قاعدة إلى أصلها من القرآن أو السنة أو منها معاً، ومن القواعد المبنية على نصوص من القرآن الكريم قاعدة: (المشقة تجلب التيسير)، وقاعدة: (الضرورات تبيح المحظورات)، (والضرورة تقدر بقدرها)، وقاعدة: (العادة محكمة).

❖ ومن القرآن اكتملت وتبلورت أصول المعاملات والفضائل الرائدة، ومعاني القيم والأخلاق العالية، في أحوال النفس والمجتمع، مثل العدل والإحسان والمساواة والحرية والكرامة والوفاء والصلاح، وتجتمع كل تلك المعاني المنصوص عليها أو المشار إليها في آي القرآن الكريم ضمن فضيلة التقوى والتزكية والخلق العظيم، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ﴾³، وقال وهو يصف رسوله الأكرم المبلغ لشعره ومراده: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾⁴.

❖ ومنه استفيدت العديد من الخصائص العامة للشريعة الإسلامية المتصلة بالمقاصد الشرعية، على نحو خاصية التيسير والتخفيف ورفع الحرج والوسطية والاعتدال

¹ سورة المؤمنون، الآية: 116

² سورة الإسراء، جزء من الآية: 9

³ سورة الحجرات، جزء من الآية: 13

⁴ سورة القلم، الآية: 4

والسماحة والرفق واللين والواقعية، وغير ذلك من الخصائص الكلية والسمات العامة التي تعاقب الباحثون والدارسون على طرّفها وبيانها، بغية التعريف بالإسلام والدعوة إليه، والإقناع بصلاحيته وحقيقته ودوره في البناء الحضاري العام.

المطلب الثاني: علاقة علم مقاصد السور في تدبر القرآن

أن من أعظم أسباب تدبر القرآن الكريم، فهم لوازم النص ومقاصده، فإن القرآن كثيراً ما يذكر في القصص مواطن العبرة، ويترك للفؤاد والعقل مطلق التأمل والتدبر في ما لم يذكر، وقد يختم الآية بعلة لم تعلق بشيء، ليتأمل العقل، كما قال تعالى: ﴿أَلْهَيْكُمْ أَتُكَاثِرُ﴾ ¹.

قال الشوكاني: "ولم يقل عن كذا، بل أطلقه؛ لأن الإطلاق أبلغ في الذم؛ لأنه يذهب الوهم فيه كلّ مذهب، فيدخل فيه جميع ما يحتمله المقام، ولأن حذف المتعلق مشعر بالتعميم، كما تقرّر في علم البيان" ².

ويدخل في هذا السبب معرفة مقاصد سور القرآن وآياته، وهو باب عظيم لتدبر القرآن الكريم، وتطبيقاته في كتب التفسير كثيرة. وهذا السبب مؤثر جداً في التدبر، خاصة في القصص القرآني، والأمثال القرآنية.

لذا تتبين أهمية علم مقاصد السور ³ في تدبر القرآن بالأمور التالية:

أولاً: أن علم مقاصد السور راجع إلى تحقيق المقصد من إنزال هذا القرآن كله وهو التدبر والهداية، كما قال تعالى: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكَةً لِّيَذَّبَرُوا عَائِلَتِهِ﴾ ⁴، فالله تعالى أمرنا بالتدبر، لمعرفة مراده تعالى من كلامه والعمل به، وليس المقصود بالتدبر هو النظر في عباراته وألفاظه دون النظر لمقاصده ومراد الله تعالى فيه، وما تهدي إليه سورة وآياته من الهدايات والدلالات التي بها يتحقق الفهم والعمل، ومن هنا تتبين أهمية علم المقاصد، إذ أنه يركز على تحقيق مراد الله تعالى في كلامه، بالنظر إلى مجمل السورة وبيان

¹ سورة التكاثر، الآيات: 1-2.

² فتح القدير، للشوكاني 488/5.

³ انظر: دلائل النظام، ص: 75 من موقع: <http://www.tafsir.net/vb/tafsir8730/#ixzz2ORStbqHN>

⁴ سورة ص، الآية: 28.

مجمع معانيها. قال الشاطبي: "فإن كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، وإنما التفقه في المعبر عنه والمراد به، كما يعلم من أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات، فلا محيص للمتفهم عن التعلق بأول الكلام وآخره ليحصل له المقصود منه، فإن فرق النظر لم يتوصل إلى المراد"¹.

ثانياً: أن مقصد السورة هو أصل معانيها التي ترجع إليه، فهو أصل في فهم معاني كلام الله تعالى، ولهذا فإن معاني السورة لا تتحقق إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر واستخراج مقصدها. وقد قرر ذلك الشاطبي فقال: "اعتبار جهة النظم في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر؛ فالإقتصار على بعضها غير مفيد للمقصود منها، كما أن الإقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها"².

ثالثاً: أن معرفة مقصد السورة الذي تنتظم به معانيها وآياتها سبيل للسلامة من الخطأ وتفسير كلام الله على غير مراده³.

رابعاً: أن تدبر القرآن باعتبار مقاصد السور هو المنهج الأسلم الذي يجعل كلام الله مؤتلفاً منتظماً على نحو كمال نظمته ومعناه، وتكون السورة معه كالبناء المرصوص وكالعقد المتناسق، يقول محمد دارز في كتابه النبأ العظيم مؤكداً ذلك ومجليه: "لماذا نقول إن المعاني تتسق في السورة كما تتسق الحجرات في البنيان؟ لا، بل إنها لتلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء في جسم الإنسان...ومن وراء ذلك كله يسري في جملة السورة اتجاه معين، وتؤدي بمجموعها غرضاً خاصاً، كما يأخذ الجسم قواماً واحداً، ويتعاون بجملته على أداء غرض واحد، مع اختلاف وظائفه العضوية"⁴.

خامساً: بمعرفة مقصد السورة تنتظم آيات السورة وتظهر المناسبات بين آياتها، فتكون لحمة واحدة يجمعها معنى واحد. قال البقاعي: "ومن حقق المقصود من السورة عرف تناسب آياتها وقصصها وجميع أجزائها"⁵.

¹ الموافقات 409/3.

² المرجع السابق 415/3.

³ انظر: دلائل النظام، ص: 75.

⁴ النبأ العظيم، ص: 155.

⁵ مصاعد النظر، ص: 149.

سادساً: أن هذا الاتجاه في التفسير هو من تفسير القرآن بالقرآن، فهو تفسير القرآن بالنظر والتأمل والتدقيق فيما توحى إليه السورة من تحقيق مراد الله تعالى في كلامه، بالنظر في افتتاح السورة واختتامها، وسابقتها ولاحقها، وموضوعاتها، وألفاظها.

سابعاً: إن علم مقاصد القرآن علم يبرز إعجاز القرآن وبلاغته وكماله، فإن من إعجازه وبلاغته نظام السور في وحدة بنائها وترابطها، ولذلك تحدى العرب بسورة.

ثامناً: أن هذا العلم يبعث على رسوخ الإيمان، وزيادة نور القلب، وقرار العين بما يتضح من روائع هذا العلم العظيم، ويحصل معه من اللذة والمتعة والسرور ما لا يحصل في غيره، ذلك أنه علم يبحث في الحكم والمقاصد الدقيقة التي تمثل روح القرآن وأسراره العظيمة.

المبحث الخامس: توظيف المقاصد الشرعية في تدبر القرآن الكريم

من المعلوم أن التفسير إنما هو بتدبر القرآن، فالذي يعلم التفسير لا شك أنه قد تدبر قبل ذلك فعلم إذا كان عنده أهلية بالعلوم التي ينبغي توفرها في المفسر والناس بعد ذلك نقلة، أو يتلقون ما قاله المفسرون فلما حَضَّ الله - جل وعلا - على تدبر القرآن، وجب حينئذ أن يقبل العباد بعامة وأن يقبل العلماء بخاصة على هذا القرآن ليخرجوا كنوزه، وبهذا تظهر أهمية مقاصد الشريعة بالنسبة لفهم وتدبر القرآن وتفسيره، وذلك أن المفسر إذا عدم النص الدال على معنى الآية من القرآن نفسه أو من سنة النبي ﷺ أو أقوال الصحابة اجتهد في التفسير برأيه بحسب ما يفهم من لغة العرب التي نزل بها القرآن¹.

بيد أن تفسيره للقرآن في هذه الحالة يجب ألا يخرج عن إطار مقاصد الشريعة، بل يكون منسجماً ومتماشياً معها². ولذا قال الشاطبي: "...فإن القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما"³. وبيان أهمية توظيف المقاصد الشرعية في تدبر القرآن الكريم يتضح من خلال التالي⁴:

¹ انظر: مقاصد السور وأثر ذلك في فهم التفسير، الشيخ صالح آل الشيخ، ص: 3.

² انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الفاسي، ص: 87، 88.

³ الموافقات 31/3، وانظر أيضاً: 275/3.

⁴ انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، عبد الرحمن إسماعيل، ص: 54-55.

الأول: أن القرآن الكريم مشتمل من الآيات على المحكم الواضح والمتشابه الذي لم تتضح دلالته، أو ما احتمل أكثر من معنى فوجب ردها إلى النصوص المحكمة، فيكون ردها إلى المحكم مبنياً للمعنى والمقصد الشرعي المفهوم من نصوص الشريعة الأخرى مجتمعة، وبهذا نحمل النص المحتمل على ما يوافق نصوص الشريعة ومقاصدها. فيعلم بذلك أن كل تأويل خالف النصوص الشرعية أو أبطلها أو عارض مقاصدها الواضحة فهو باطل فإن وجدنا تفسيراً يوافق ظواهر النصوص ومقاصد الشريعة عملنا به وإلا أرجعنا علمها إلى الله تعالى.

الثاني: أن المقاصد ذكرت بكثرة وبعضها مرتب على بعض؛ منها الأصلي ومنها التابع ومنها المقيد بالسنة فتحتاج إلى عدة أمور:

1. جمع مقاصد الحكم الواحد في القرآن لتحقيق ذلك الحكم على أفضل الوجوه كما أراد الله تعالى بشرعه.

2. المعرفة بدرجات ورتب المقاصد، وذلك للعناية بالأهم منها بقدر الاستطاعة فيسعى لتحقيق المقصد الأصلي الذي تستقيم به النصوص خلافاً للمنافقين الذين نظروا إلى المقصد التابع من حفظ الدماء والأمور والأغراض وأغفلوا المقصد الأصلي من الإيمان بالله وتحقيق عبوديته ونيل رضاه في الدارين.

3. ضم مقاصد السنة إلى مقاصد القرآن إذ المطلوب هو العلم بمقاصد الكتاب والسنة، فالسنة مفسرة للقرآن ومؤكدة له ومنشئة لأحكام ليست في القرآن وإلا حصل الخلل بسبب النظر إلى مقاصد نصوص معينة وإهمال مقاصد نصوص أخرى مبينة لها ومستقلة.

الثالث: إبراز محاسن القرآن، وما فيه من المصالح والمنافع العائدة على المكلفين، فالكثير من نصوصه تضمنت هذه المصالح تصريحاً أو تلميحاً، وفي ذلك خدمة للقرآن الحكيم، ودعوة إلى زيادة الإقبال عليه، والاستمسك بحبله، وتيسير فهمه؛ لأن معرفة فوائده ومنافعه من أكبر الدواعي لتلاوته وحفظه والعمل به¹.

¹ انظر: المقاصد الشرعية في القرآن الكريم، رؤى محبوب، ص: 144-180.

وكذلك فإن دعوة القرآن لتدبر آياته لا تقتصر على مجرد التلاوة الظاهرة، أو معرفة الأحكام المنصوصة، بل تتعداها إلى الغوص في معرفة حكمه وأسراره، وهذا من أهم أغراض نزول القرآن، قال تعالى: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ وَإِلَيْكَ مَرْجِعُكَ لِيَدْخُلُوا فِي آيَاتِهِ﴾¹، ﴿يَتَذَكَّرُونَ أَلْفُورًا وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾².

وبالنظر إلى جهود العلماء في تفسير النصوص الشرعية وبيان مدلولاتها يظهر وجود مدارس ومناهج في فهم تلك النصوص، ومرد ذلك إلى طبيعة ونوعية الأصول التي يستند إليها أصحاب كل اتجاه، ومن ثم يمكن التمييز بوجه عام بين اتجاهين رئيسيين في فهم النصوص الشرعية³.

ويتعلق الأمر بالاتجاه الظاهري والاتجاه المقاصدي، يقول الدكتور أحمد الريسوني: "إن تفسير النصوص الشرعية يتجاذبه عادة اتجاهان: اتجاه يقف عند ألفاظ النصوص وحرفيتها مكتفياً بما يعطيه ظاهرها. واتجاه يتحرى مقاصد الخطاب ومراميه"⁴.

ويمثل الاتجاه الأول أصحاب المدرسة الظاهرية التي يتزعمها الإمام داود الظاهري، كما يمثلها كذلك عدد من الفقهاء من مختلف المذاهب ومن ليس لهم مذهب قديماً وحديثاً، إلا أنه يتفاوت في درجته ومداه من فقيه لآخر⁵.

وإذا كان لكل اتجاه فكري أو مذهب فقهي خصائصه وسماته التي تميزه فإن للمدرسة الظاهرية خصائص عامة في فهم الألفاظ والنصوص⁶، وتتفق جميعها على خاصية الأخذ بالظاهر، أي الأخذ بظواهر النصوص والإجماعات، وعدم الالتفات إلى ما وراء تلك النصوص والإجماعات من أسرار ومقاصد وتعليل ونظر بوجه عام⁷.

¹ سورة ص، الآية: 28

² سورة النساء، الآية: 81

³ انظر: الفكر المقاصدي، للريسوني، ص: 93-94، وتوظيف المقاصد في فهم القرآن وتفسيره، للوزاني، ص: 5

⁴ مدخل إلى مقاصد الشريعة، للريسوني، ص: 8 - 9.

⁵ انظر: من أعلام الفكر المقاصدي، للريسوني، ص: 111

⁶ انظر: توظيف المقاصد في فهم القرآن وتفسيره، للوزاني، ص: 5.

⁷ انظر: الدليل عند الظاهرية للخادمي، ص: 39.

فالعبارة عند أهل الظاهر بالفاظ النصوص الشرعية ومنطوقها، وليس بتعليل هذه النصوص وأحكامها أو النظر في حكمها ومقاصدها¹.

أما الاتجاه الثاني فتمثله المدرسة المقاصدية، وهذا الاتجاه يستند إلى التسليم العام بكون الشريعة لها مقاصد وحكم في عموم أحكامها ونصوصها؛ وهذا الاتجاه ينطلق دائماً من كون صاحب النص له مقاصد معينة ومعان محددة عنده، هي التي أراد تبليغها للمخاطب وأراد من المخاطب فهمها واستيعابها وأخذها بعين الاعتبار، وأن اللازم هو تحري مقاصد الخطاب كما يريد لها صاحبه والوقوف عندها، بلا نقصان ولا قصور وأيضاً بلا زيادة ولا تجاوز².

وبذلك فإن الاتجاه المقاصدي لا يلتزم التفسير الحرفي للنصوص الشرعية، ولا يكتفي بظواهر النصوص وألفاظها³.

إن تدبر النصوص الشرعية على وجهها الأمثل مفتقر ضرورة إلى العلم بمقاصد الشريعة، على أنه لا يعني إعمال المقاصد في فهم النصوص الشرعية إلغاء ظواهرها وتعطيل ألفاظها جملة وتفصيلاً، والاستعاضة عن ذلك بمصالح وهمية أو ما أشبه ذلك، فالاتجاه المقاصدي لا يتجاوز النصوص الشرعية، ولا يضعها في مقابل بعض المصالح والمنافع، وإنما يعتمد المصالح المعتبرة والمقاصد الشرعية المرعية في فهم النص الشرعي قرآناً وسنة، فهو "يستلهم الحكم والمصالح التي جاءت النصوص لغايتها مسترشداً بما عرف من عادة الشرع في الأحكام مستعيناً بروح الشريعة وعللها المنصوصة وأحكامها المستنبطة، فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة وتعرف على تلك المصلحة فسر النص في ضوءها وحدد نطاق تطبيقه ومجال إعماله على أساسها"⁴.

وقد تناول ابن عاشور توظيف المقاصد الشرعية في تدبر القرآن الكريم من زاويتين: حدد في الأولى المقصد الأعلى من القرآن، وفي الثانية المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لبيانها، أما

¹ انظر: توظيف المقاصد في فهم القرآن وتفسيره، للوزاني، ص: 5.

² انظر الفكر المقاصدي، للريسوني، ص: 92-93.

³ انظر: توظيف المقاصد في فهم القرآن وتفسيره، للوزاني، ص: 6.

⁴ مقاصد الشريعة عند ابن تيمية للبديوي، ص: 116.

المقصد الأعلى من القرآن الكريم، فهو: "صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية"¹، وتفصيل ذلك أن "الصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتركيتها، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد، لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير، ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة، والباطنة كالتخلق بترك الحسد والحقد والكبر.

وأما الصلاح الجماعي، فيحصل أولاً من الصلاح الفردي، إذ الأفراد أجزاء المجتمع، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه، ومن شيء زائد على ذلك، وهو ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض، على وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات وموابة القوى النفسانية.

وأما الصلاح العمراني، فهو أوسع من ذلك، إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات، والأقاليم بعضهم مع بعض، على وجه يحفظ مصالح الجميع، ويرعى المصالح الكلية الإسلامية، ويحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع².

هذا ما يتعلق بالمقصد الأعلى من القرآن، وأما المقاصد الأصلية والتي تندرج ضرورة تحت المقصد الأعلى الجامع، فهي ثمانية، يمكن أن نلخصها³ في:

1. إصلاح الاعتقاد؛ وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق.
2. تهذيب الأخلاق.
3. التشريع، وهو الأحكام خاصة وعامة.
4. سياسة الأمة، وفيه صلاح الأمة وحفظ نظامها.
5. القصص وأخبار الأمم السالفة، للتأسي بصلاح أحوالهم، والحذر من مساوئهم.
6. التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها.
7. علم الأخبار والمواعظ والإنذار والتحذير والتبشير.
8. الإعجاز بالقرآن، ليكون آية دالة على صدق الرسول.

¹ انظر: التحرير والتنوير 38/1.

² انظر: المصدر السابق 38/1.

³ انظر: الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور من موقع: http://eiiit.org/resources/eiiit/eiiit_article_read

وقد يتساءل المرء عن علاقة هذا العرض المقاصدي بتحديد غرض المتدبر من التدبر وغرض المفسر من التفسير؟

والصلة في ذلك أن عمل المفسر وفهمه وتدبره، إنما يجب أن يدور مع المقصد، ومع كل ما يمكن أن يسهم في إيضاحه وجلائه؛ فالمقصد القرآني هو قطب الرحى في حركة المفسر التدبرية بمختلف نواحيها ومستوياتها، فبحوث المفسر المتدبر، وتحليلاته اللغوية، أو البلاغية، أو الكلامية، أو التشريعية، أو الاجتماعية، كل ذلك يجب أن يصب في خدمة المقصد القرآني أساساً، وهذا هو المعيار الذي يحكم عند مطالعة التفاسير، ليعرف "مقادير اتصال ما تشتمل عليه، بالغاية التي يرمي إليها المفسر، فيوزن بذلك مقدار ما أوفى به من المقصد ومقدار ما تجاوزته"¹.

ومن طرائق التدبر التي تناولها بعض المفسرين التفسير العلمي، أو ما يصح الاستعانة به من العلوم في التفسير، وهي طريقة تقوم على جلب مسائل علمية من علوم لها مناسبة بمقصد الآية بالتلويح أو الإيحاء، والمعيار المحكم في ذلك هو خدمة المقاصد القرآنية²، كما يفسر أحد قوله تعالى: ﴿يُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾³، فيذكر تقسيم علوم الحكمة ومنافعها، وكذلك أن نأخذ من قوله تعالى: ﴿مَّا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾⁴، تفاصيل من علم الاقتصاد السياسي، وتوزيع الثروة العامة وهلم جرا، وإما على وجه التوفيق بين المعنى القرآني وبين المسائل الصحيحة من العلم، حيث يمكن الجمع، وإما على وجه الاسترواح من الآية، كما يؤخذ من قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ﴾⁵، أن فناء العالم يكون بالزلزال. وشرط كون ذلك مقبولاً: أن يسلك فيه مسلك الإيجاز، فلا يجلب إلا الخلاصة من ذلك العلم، ولا يصير الاستطراد كالفرض المقصود، لئلا يكون كقولهم: الشيء بالشيء يذكر، فالسلف بينوا، وفصلوا، وفرّعوا في علوم

¹ انظر: التحرير والتنوير 38/1.

² انظر: الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور. http://eiiit.org/resources/eiiit/eiiit_article_read

³ سورة البقرة، الآية: 268.

⁴ سورة الحشر، جزء من الآية: 7.

⁵ سورة الكهف، جزء من الآية: 46.

عنوا بها، ولا يمنعنا ذلك أن نفتني آثارها في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية، أو لبيان سعة العلوم الإسلامية، كعلم طبقات الأرض، والطب، والفلك فيكتفي منها بما يحقق المقاصد القرآنية ويخدمها¹.

المبحث السادس: نماذج تطبيقية في توظيف مقاصد الشريعة في تدبر القرآن

لا يخفى أن معرفة المقاصد من أهم ما يُعين على التدبر والفهم الصحيح لكتاب الله تعالى، قال الشاطبي رحمه الله: "قال تعالى: ﴿أَبَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُزَّةَ أَنْ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِحْتِلَافًا كَثِيرًا﴾"²، التدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد، وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن، فلم يحصل لهم التدبر"³.

ويقول ابن عاشور: "والتدبر مشتق من الدبر، أي الظهر، اشتقوا من الدبر فعلاً، فقالوا: تدبر إذا نظر في دبر الأمر، أي في غايته، وذلك يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يتأملوا دلالة تفاصيل آياته على مقاصده التي أرشد إليها المسلمين، أي تدبر تفاصيله.

وثانيهما: أن يتأملوا دلالة جملة القرآن ببلاغته على أنه من عند الله، وأن الذي جاء به صادق، وسياق هذه الآيات يرجح حمل التدبر هنا على المعنى الأول، أي لو تأملوا وتدبروا هُدَى القرآن لحصل لهم خير عظيم، ولما بقوا على فتنهم التي هي سبب إضمارهم الكفر مع إظهارهم الإسلام، وكلا المعنيين صالح بحالهم، إلا أن المعنى الأول أشد ارتباطاً بما حكى عنهم من أحوالهم"⁴.

وفيما يلي نماذج من توظيف مقاصد الشريعة في تدبر القرآن:

النموذج الأول: المقاصد الشرعية العامة في سورة الفاتحة:

أولاً: المصالح: الإخلاص: قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾⁵.

¹ انظر: الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور. http://eiiit.org/resources/eiiit/eiiit_article_read.as

² سورة النساء، الآية: 81.

³ الموافقات 383/3.

⁴ التحرير والتنوير 138/3.

⁵ سورة الفاتحة، الآية: 4.

دلالة الآية على المقصد: حصر العبادة لله يدل على أن الإخلاص مقصود شرعاً.
الأسوة الحسنة: قال تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۚ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾¹.

دلالة الآية على المقصد: سؤال الله الهداية لصراط المنعم عليهم ينبه على أن الأسوة الحسنة مقصودة شرعاً.

الاستقامة: قال تعالى: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾²
دلالة الآية على المقصد: وصف الصراط المطلوب الهداية له بالاستقامة يدل على أن الاستقامة مقصودة شرعاً³.

ثانياً: دفع المفاصد: الرياء: قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾⁴
دلالة الآية على المقصد: إثبات العبادة لله وحده يدل بمفهومه أن ترك الرياء مقصود شرعاً.
الجهل: قال تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۚ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾⁵.
دلالة الآية على المقصد: ذم الضالين بسبب جهلهم بالحق يدل على أن ترك الجهل مقصود شرعاً.

النموذج الثاني: المقاصد الشرعية العامة في سورة البقرة:

أولاً: المصالح: التخفيف: قال تعالى: ﴿بِمَنْ غَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ إِعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَعَلُهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁶.
طريقة دلالة الآية على المقصد: التنصيص بأن أخذ الدية يدل على أن التخفيف مقصود شرعاً. يقول ابن كثير: "إنما شرع لكم أخذ الدية في العمد؛ تخفيفاً من الله عليكم، ورحمة بكم مما كان محتوماً على الأمم قبلكم من القتل أو العفو"⁷.

¹ سورة الفاتحة، الآيات: 6-7.

² سورة الفاتحة، الآية: 5.

³ انظر: المقاصد الشرعية في القرآن الكريم، رؤى محبوب، ص: 144-180.

⁴ سورة الفاتحة، الآية: 4.

⁵ سورة الفاتحة، الآيات: 6-7.

⁶ سورة البقرة، جزء من الآية: 177.

⁷ تفسير القرآن العظيم، ص: 183.

التفكر: قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْتَبِعٌ لِلنَّاسِ وَإِنْهُمْ هُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْاَعْفَوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

طريقة دلالة الآية على المقصد: التعليل بـ "لعل" صريح في أن تبين الآيات للتفكر وأنه مقصود شرعاً. قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ﴾ أي: الدالات على الحق، المحصلات للعلم النافع والفرقان، ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ في الدنيا والآخرة أي: لكي تستعملوا أفكاركم في أسرار شرعه، وتعرفوا أن أوامره، فيها مصالح الدنيا والآخرة، وأيضاً لكي تتفكروا في الدنيا وسرعة انقضائها، فترفضوها وفي الآخرة وبقائها، وأنها دار الجزاء فتعمروها¹.

عدم المؤاخذه على الخطأ والنسيان: قال تعالى: ﴿لَا يُكَفِّرُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وَسَعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْمِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾².

طريقة دلالة الآية على المقصد: قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾، والفرق بينهما: أن النسيان: ذهول القلب على ما أمر به فيتركه نسياناً، والخطأ: أن يقصد شيئاً يجوز له قصده ثم يقع فعله على ما لا يجوز له فعله: فهذان قد عفا الله عن هذه الأمة ما يقع بهما رحمة بهم وإحساناً³، وهذا يدل على أن عدم المؤاخذه على الخطأ والنسيان مقصود شرعاً⁴.

الإحسان: قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ إِغْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَعَلُهُ عَذَابُ آلِيمٍ﴾⁵.

دلالة الآية على المقصد: خبر بمعنى الأمر للقاتل بأداء ما عليه بإحسان يدل على أن الإحسان في الأداء مقصود شرعاً.

¹ انظر: تيسير الكريم الرحمن 98/1.

² سورة البقرة، الآية: 285.

³ انظر: تيسير الكريم الرحمن 80/1.

⁴ انظر: المقاصد الشرعية في القرآن الكريم، رؤى محبوب، ص: 144 وما بعدها.

⁵ سورة البقرة، جزء من الآية: 177.

الإحسان والمعروف مأمور بهما في كل ما ثبت في ذمم الناس للإنسان، مأمور من له الحق بالاتباع بالمعروف، ومن عليه الحق بالأداء بإحسان¹.

ثانياً: دفع المفاسد:

الإباء: قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾².

دلالة الآية على المقصد: وصف الله إبليس بالإباء وهو الامتناع عن السجود، مما يدل على أن ترك الإباء مقصود شرعاً.

اتباع أهواء اليهود والنصارى: قال تعالى: ﴿أَمْ تَرِيدُونَ أَن تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلَ وَمَنْ يَتَّبِعْ أَكْفَرًا بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾³.

طريقة دلالة الآية على المقصد: النهي عن إتباع أهل الكتاب في السؤال كما سألوا موسى يدل على أن ترك إتباع أهواءهم مقصود شرعاً.

ومن المقاصد الشرعية الخاصة⁴:

في باب الصلاة: الخشوع: قال تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾⁵ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقَوْنَ رَبَّهُمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ⁶.

طريقة دلالة الآية على المقصد: إثبات سهولة الصلاة وخفتها يدل على أن الخشوع مقصود شرعاً؛ لأن الخشوع، وثقل خشية الله، ورجاء ما عنده يوجب له فعلها، منشرحاً صدره لترقبه للثواب، وخشيته من العقاب، بخلاف من لم يكن كذلك، فإنه لا داعي له يدعوه إليها، وإذا فعلها صارت من أثقل الأشياء عليه⁶.

¹ انظر: تيسير الكريم الرحمن 84/1.

² سورة البقرة، الآية: 33.

³ سورة البقرة، الآية: 107.

⁴ انظر: المقاصد الشرعية في القرآن الكريم، رؤى محبوب، ص: 144 وما بعدها.

⁵ سورة البقرة، الآيات: 44-45.

⁶ انظر: تيسير الكريم الرحمن 51/1.

في باب الزكاة: قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾¹.

دلالة الآية على المقصد: يحث تعالى على الاشتغال بما ينفعهم وتعود عليهم عاقبته يوم القيامة، من إقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وهذا يدل على أن إيتاء الزكاة أمر مقصود شرعاً².

في باب الصيام: قال تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾³.

طريقة دلالة الآية على المقصد: معنى قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾ أي: إنما أرحص لكم في الإفطار للمرض والسفر ونحوهما من الأعذار لإرادته بكم اليسر، وإنما أمركم بالقضاء لتكملوا عدة شهركم⁴، وهذا يدل على أن التيسير في الصيام مقصود شرعاً.

ولما كان لابد من حصول مصلحة الصيام لكل مؤمن، أمرها أن يقضياه في أيام أخر إذا زال المرض، وانقضى السفر، وحصلت الراحة⁵.

في باب الحج والعمرة لله:

الإخلاص لله: قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾⁶.

دلالة الآية على المقصد: الأمر بإتمام الحج يدل على أن الإخلاص فيهما مقصود شرعاً. قوله: ﴿لِلَّهِ﴾، أي: لأجل الله وعبادته والعرب من عهد الجاهلية لا يتوون الحج إلا لله ولا العمرة إلا له، لأن الكعبة بيت الله وحرمة، فالتقييد هنا بقوله: ﴿لِلَّهِ﴾ تلويح إلى أن الحج والعمرة ليسا لأجل المشركين، ويجوز أن يكون التقييد بقوله: ﴿لِلَّهِ﴾ لتجريد النية مما كان يخامر نوايا الناس في الجاهلية من التقرب إلى الأصنام، فإن المشركين لما وضعوا هُبلاً على

¹ سورة البقرة، الآية: 109.

² انظر: تفسير القرآن العظيم 383/1.

³ سورة البقرة، جزء من الآية: 184.

⁴ انظر: تفسير القرآن العظيم 505/1.

⁵ انظر: تفسير الكريم الرحمن 86/1.

⁶ سورة البقرة، جزء من الآية: 195.

الكعبة ووضعوا إسافاً ونائلة على الصفا والمروة قد أشركوا بطوافهم وسعيهم مع الله تعالى، وقد يكون القصد من هذا التقييد الفائدتين¹.

الأنموذج الثالث: مقصد التيسير ورفع الحرج

وقد نبه ابن العربي - رحمه الله - على مقصد التيسير ورفع الحرج في مواضع كثيرة مما فسر من آيات الأحكام، ومن ذلك ما يلي²:

1. جاء في تفسير ابن العربي لقوله تعالى: ﴿فَلِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يُعْودُوا بِقَدِّ مَضَتْ سُنَّتِ الْأَوَّلِينَ﴾³

قال ابن العربي: "المسألة الثانية: قال علماؤنا: هذه لطيفة من الله سبحانه من بها على الخليقة، وذلك أن الكفار يقتحمون الكفر والجرائم، ويرتكبون المعاصي، ويرتكبون المآثم، فلو كان ذلك يوجب مؤاخذتهم، لما استدرکوا أبداً توبة، ولا نالتهم مغفرة، فيسر الله عليهم قبول التوبة عند الإنابة، وبذل المغفرة بالإسلام، وهدم جميع ما تقدم، ليكون ذلك أقرب إلى دخولهم في الدين، وأدعى إلى قبولهم كلمة الإسلام، وتألّفاً على الملة، وترغيباً في الشريعة؛ فإنهم لو علموا أنهم يؤاخذون، لما أنابوا ولا أسلموا"⁴، وقد قرر ابن العربي - بناء على ما فسر - قاعدة، تؤكد اعتباره لمقاصد الشريعة في التيسير، إذ قال: "والتنفيذ مفسدة للخليقة، والتيسير مصلحة لهم"⁵، وينبني على هذا أن التيسير في دعوة الناس إلى الإسلام منهج قرآني يشهد له ما فسر به ابن العربي الآية المتقدمة⁶.

الأنموذج الرابع: مقصد إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً.

¹ انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور 219/2-220.

² انظر: أحكام القرآن لابن العربي 398/2، ومقاصد الشريعة لابن عاشور، ص: 20.

³ سورة الأنفال، الآية: 38.

⁴ انظر: المصدر نفسه، 398/2، ورفع الحرج لابن حميد، ص: 59.

⁵ انظر: المصدر نفسه، 398/2.

⁶ انظر: توظيف المقاصد في فهم القرآن وتفسيره، ص: 7-8، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 383-389.

قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهُ﴾ [سورة ص: ٢٦].

إن المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً، والدليل على ذلك أمور، أحدها: النص الصريح الدال على أن العباد خلقوا للتعبد لله، والدخول تحت أمره ونهيه... إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق، وبتفصيلها على العموم، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانتقياد إلى أحكامه على كل حال، وهو معنى التعبد لله.

2. ما دل على ذم مخالفة هذا القصد من النهي: أولاً، النهي عن مخالفة أمر الله، وذم من أعرض عن الله، وإيعادهم بالعذاب العادل من العقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات، والعذاب الآجل في الدار الآخرة، وأصل ذلك اتباع الهوى والانتقياد إلى طاعة الأغراض العاجلة، والشهوات الزائلة، فقد جعل الله اتباع الهوى مضاداً للحق، وعده قسماً له... وتأمل، فكل موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى، فإنما جاء به في معرض الذم له ولتبعيه، وقد روي هذا المعنى عن ابن عباس أنه قال: "ما ذكر الله الهوى في كتابه إلا ذمه"²، فهذا كله واضح في أن قصد الشارع الخروج عن اتباع الهوى والدخول تحت التعبد للمولى³.

الأنموذج الخامس: مقصد حفظ الدين من جانب الوجود برخصة التيمم.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا بِطَاهَرُونَ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْمَاءِ أَوْ لَمْ تُسْقُوا فَامْسَحُوا بِمَآءٍ صَافٍ وَلَا تَمَسُّوا فِي مَقَامِي الصَّلَاةِ رُءُوسَكُمْ وَلَوْلَا تَأْتِي السُّبْحَةُ لَكُنْتُمْ عَنْهَا مُرَبَّحُونَ﴾⁴.

يدل النص القرآني على أنه عند افتقاد الماء يرخص في التيمم، والمقصد الشرعي من حكم الرخصة بالنسبة لعدم الماء أو عند العجز هو التنبيه على عظم قدر الصلاة، لأنها من قبيل

¹ سورة ص، الآية: 26

² ذكره ابن الجوزي في "ذم الهوى"، ص: 18، وعزاه لابن عباس، ولم ينسبه لأحد، وقد عزاه في "الاعتصام" 688/2 لطاوس، قال: "حكى ابن وهب عن طاوس... "وذكره"، وأخرجه الهروي في "ذم الكلام"، ص: 123، بسنده إلى سليمان الأحمول.

³ انظر: الموافقات 289/2.

⁴ سورة المائدة، جزء من الآية: 7

المقاصد الشرعية. ولذلك، فقد تأكد وجوب التطهر لها بوسيلة الماء، فإن انعدم الماء، التجأ إلى وسيلة التيمم التي أقامها الشارع مقام الطهارة، والمقصد من ذلك ألا يستشعر المسلم أنه يناجي ربه بدون تطهر، وحتى لا تفوته نية التطهر للصلاة، فلا يفوته ذلك المعنى المتقل به من طهارة الظاهر إلى طهارة الباطن، وحتى لا يظن أن أمر الطهارة هين، وفي إقامة ذلك العمل مقام الطهارة تذكير مستمر بها حتى لا ينسى العود عليها عند زوال ما منعه منها¹.

الأنموذج السادس: مقصد البحث العلمي المستمر.

قال تعالى: ﴿فَلْيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ بِنَظَرٍ وَأَكْثِرُوا مِنَ الْخَلْقِ﴾².

يقول الشيخ محمد رشيد رضا: "... وَقَدْ عَرَضَ عَلَيْنَا ذَلِكَ لِتَدَبُّرٍ وَتَفَكُّرٍ؛ فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَزِدَّادَ عِلْمًا، فَلْيَطْلُبْهُ مِنَ الْبَحْثِ فِي الْكَوْنِ، وَعَلَيْهِ بِدِرَاسَةِ مَا كَتَبَ الْبَاحِثُونَ فِيهِ مِنْ قَبْلُ، وَمَا اكْتَشَفَ الْمُكْتَشِفُونَ مِنْ شُؤْنِهِ، وَلْيَأْخُذْ مِنْ ذَلِكَ بِمَا قَامَ عَلَيْهِ الدَّلِيلُ الصَّحِيحُ، لَا بِمَا يَتَخَرَّصُ بِهِ الْمُتَخَرِّصُونَ، وَيَخْتَرَعُونَهُ مِنَ الْأَوْهَامِ وَالظُّنُونِ؛ وَحَسْبُهُ أَنَّ الْكِتَابَ أَرْشَدَهُ إِلَى ذَلِكَ وَأَبَاحَهُ لَهُ. هَذِهِ الْإِبَاحَةُ لِلنَّظَرِ وَالْبَحْثِ فِي الْكَوْنِ، بَلْ هَذَا الْإِزْشَادُ إِلَيْهَا بِالصِّيغَةِ الَّتِي تَبَعَتْ أَهْمَمَ وَتَشَوَّقَ النَّفْسَ، كَكَوْنِ كُلِّ مَا فِي الْأَرْضِ مَخْلُوقًا لَنَا مَحْبُوسًا عَلَى مَنَافِعِنَا، هُوَ بِمَا ائْتَارَ بِهِ الْإِسْلَامُ فِي تَرْقِيَةِ الْإِنْسَانِ؛ فَقَدْ خَاطَبَنَا الْقُرْآنُ بِهَذَا، عَلَى حِينِ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ كَانُوا مُتَفَقِّينَ فِي تَقَالِيدِهِمْ وَسِيرَتِهِمْ الْعَمَلِيَّةِ عَلَى أَنَّ الْعَقْلَ وَالدِّينَ ضِدَّانِ لَا يَجْتَمِعَانِ، وَالْعِلْمَ وَالدِّينَ خَصْمَانِ لَا يَتَّفِقَانِ، وَأَنَّ جَمِيعَ مَا يَسْتَنْتِجُهُ الْعَقْلُ خَارِجًا عَنِ نَصِّ الْكِتَابِ فَهُوَ بَاطِلٌ. وَلِلَّذَلِكَ جَاءَ الْقُرْآنُ يُلْحِقُ أَشَدَّ الْإِلْحَاحِ بِالنَّظَرِ الْعَقْلِيِّ، وَالتَّفَكُّرِ وَالتَّدَبُّرِ وَالتَّذَكُّرِ، فَلَا تَقْرَأُ مِنْهُ قَلِيلًا إِلَّا وَتَرَاهُ يَعْزِضُ عَلَيْكَ الْأَكْوَانَ، وَيَأْمُرُكَ بِالنَّظَرِ فِيهَا وَاسْتِخْرَاجِ أَسْرَارِهَا، وَاسْتِجْلَاءِ حُكْمِ اتِّفَاقِهَا ﴿فَلْيَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾³، ﴿أَقْلَمَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَمَنَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْمَلُونَ بِهَا﴾⁴، ﴿أَقْلَمَ يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ خُلِفَتْ﴾⁵، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْكَثِيرَةِ جِدًّا، وَإِكْثَارُ الْقُرْآنِ مِنْ شَيْءٍ دَلِيلٌ عَلَى تَعْظِيمِ

¹ انظر: الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور، من موقع: http://eiit.org/resources/eiit/eiit_article_read.as

² سورة العنكبوت، جزء من الآية: 19

³ سورة يونس، جزء من الآية: 101

⁴ سورة الحج، جزء من الآية: 44

⁵ سورة الغاشية، الآية: 17

شأنه ووجوب الإهتمام به، ومن فوائد الحث على النظر في الخليقة - للوقوف على أسرارها بقدر الطاقة واستخراج علومها لترقية النوع الإنساني الذي خلقت هي لأجله - مقاومة تلك التقاليد¹.

وحريٌّ بالحكومات الإسلامية أن تزيد في الإنفاق على البحث العلمي السنوي وتشجع الباحثين بحوافز مادية ومعنوية حتى تتخلص من المفرزات السلبية للعولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية، وتستقل بقراراتها الوطنية، وتدافع منتجات الحضارة الغربية عن طريق تكوين بيئات معرفية وطنية تعتمد على اقتصاديات المعرفة، وكذلك الشأن بالنسبة لمؤسسات المجتمع المدني والجمعيات الخيرية؛ عليها أن تكثف جهودها في دعم العلماء والباحثين لسد الثغرات التي قد تتركها الحكومات بجهودها الرسمية بهذا الصدد.

الأنموذج السابع: المقصد التربوي القرآني من العقوبة الجنائية.

قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾².

ذلك أن المراد من الجزاء العبرة والعظة، (وهو) مقصد من مقاصد التربية، وتذكرة للإنسان بمطلوبات الله عنده إن أخذته الغفلة في سياسة الحياة؛ فالجزاء هنا: "نَكَالًا"، أي: عقاباً و"نكولاً"، وهو الرجوع عن فعل الذنب، أي: العبرة المانعة من وقوع الجرم. فكانَّ الجزاء كان المقصود منه أن يرى الإنسان من قُطعت يده، فيمتنع عن التفكير في مثل ما آلت إليه هذه الحالة، أو أن يحافظ الذي قُطعت يده على ما تبقى من جوارحه الباقية، ويكون النكال لمنع الرجوع للجريمة، وهو إما رجوع ممن رأى العقوبة تقع على السارق، أو الرجوع من السارق نفسه إن رأى أي جارحة من جوارحه قد نقصت، فيحرص أن تظل الجوارح الباقية له. ويعامل الحق خلقه بسنة كونية هي: أن من يأخذ غير حقه يُحرم من حقه، ومثال ذلك قوم من بني إسرائيل لما استحلوا ما حرم الله عليهم ضيق الله عليهم وحرم عليهم ما أحل لهم قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾³، إذن، ليس في

¹ انظر: تفسير المنار 208/1.

² سورة المائدة، الآية: 40.

³ سورة النساء، الآية: 159.

قدرة أحد أن يخادع الله، أو أن يأخذ ما ليس حقاً له، فإن أسرف الإنسان في تعاطي أشياء حرمها الله عليه، فسيأتي وقت يُجرمه الله فيه من أشياء حللها له، كالذي أسرف في شرب الخمر، أو في تناول المواد المخدرة التي تغيب عن الوعي، يبتليه الحق بها يجعله محروماً من مُتَع أخرى كانت حلالاً؛ فإن أسرف الإنسان مثلاً في تناول الحلوى، فإن المرض يأتيه، ويحرم الله عليه أشياء كثيرة¹.

الأنموذج الثامن: مقصد إدارة الموارد البشرية بتكامل الأدوار.

قال تعالى: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي﴾².

إن العظماء والقادة يؤمنون بالعقل التكاملي لا التنافسي، فموسى أكثر علماً، وهارون أكثر فصاحة، والتكامل أن يجتمع العلم والفصاحة³، ولذلك ينبغي الاعتراف بما لدى الآخرين من إمكانات وطاقات، والإشادة بها، حتى وإن لم تكن متمكنين منها، وكل من لديه كفاءة، ينبغي أن ندعمه ونقدمه، لكونه مؤهلاً، وهذا معيار لتمكين الآخرين، فالعمل الجماعي أهم وأنجح من العمل الفردي، وهذه دعوة لتأسيس العمل المؤسسي في إدارتنا، فهذه قراءة تدبرية تربوية مبتكرة للآية.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وتنال المكرمات، أحمده على ما أنعم به علي من إتمام هذا البحث سائلاً الله أن يجعله خالصاً لوجهه مقرباً إلى رضوانه، وكم تكون الآمال كبيرة، والهمة عالية، لكن يكون للعوارض نصيبها، وقد استخلصت من البحث نتائج أذكر من أهمها:

- أن التدبر من الكلمات الواردة في القرآن على أصل معناها اللغوي، ولم تنتقل إلى اصطلاح شرعي جديد، وبناء على ذلك فإن التدبر حقيقة لغوية متفق على معناها، ولم ينتقل إلى حقيقة شرعية، وإنما يفسر عند الإضافة بما يناسب المضاف إليه، وقد أصبح حقيقة عرفية عند المفسرين.

¹ انظر: تفسير الشعراوي 2160/1.

² سورة القصص، الآية: 34.

³ انظر: تكوين ملكة التفسير، ص: 45-46، بتصرف.

- لم يرد في كتب المتقدمين من الأصوليين تعريف للمقاصد باعتباره علماً على علم معين، حتى من له اهتمام بالمقاصد كالغزالي، والشاطبي، وإنما نجدهم يكتفون بالتخصيص على بعض مقاصد الشريعة، أو تقسيم أنواعها باعتبارات مختلفة.
 - تدبر القرآن مقصد أساس من مقاصد نزول القرآن الكريم، فهو السبيل لفهم أحكامه، وهو الطريق لبيان غاياته ومقاصده؛ فلا يفهم القرآن حق الفهم، ولا تُعرف مقاصده وغاياته حق المعرفة، إلا بالوقوف عند آياته وتدبرها حق التدبر، لكشف ما وراءها من حكم ومعاني.
 - هنالك فرق بين التدبر والتفسير من جهة المعنى، فإذا كان المراد من التدبر "تأمل القرآن بقصد الاتعاظ والاعتبار"، فإن مادة التفسير تدور على "بيان شيء وإيضاحه"؛ وتبين بذلك أن دائرة التدبر أوسع من التفسير من جهة أن التدبر هو إعمال النظر في مآلات الألفاظ والمعاني.
 - المقاصد القرآنية لا انفكاك لها عن تدبر القرآن الكريم، ويظهر ارتباط المقاصد بالتدبر في كون القرآن هو المصدر الرئيس لتعيين المقاصد الكلية، ومنه استنبط الكثير من الأحكام والعلل الجزئية، ومنه استخلص علماء الأصول القواعد الفقهية الكلية، ومن القرآن تجلت الخصائص العامة للتشريع، مثل المرونة، والسماحة، والرفق، والرحمة، وغيرها من الخصائص.
 - المقصد الأعلى من تدبر القرآن الكريم، هو صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية، وثبت بالاستقراء تلك المقاصد الأصلية من إصلاح الاعتقاد؛ وتهذيب الأخلاق؛ وتشريع الأحكام، وسياسة الأمة، ومن القصص وأخبار الأمم السالفة، للتأسي بصلاح أحوالهم، والحذر من مساوئهم.
 - تعرضت الدراسة لأهمية التدبر في تحصيل تلك المقاصد الدنوية والأخروية، ولا تدبر بدون ضوابط، ومن أهمها:
- أ. ضوابط التدبر المتعلقة بالتالي، ومنها: تهيئة قلبه للانتفاع بالقرآن، وحسن الاستماع والإنصات، وتفريغ القلب من الموانع، وتفقد أثر القرآن على قلب قارئه.

بـ الضوابط المتعلقة بالمتلو، ومنها: فهم موضوع السورة ومقصدها، والعناية بفهم معنى اللفظة ودلالاتها اللغوية، والعناية بفهم السياق الذي وردت فيه الآية.

- ليس المقصود بالتدبر هو النظر في عبارات القرآن وألفاظه فحسب، دون النظر إلى مقاصده ومراد الله تعالى فيه، وما تهدي إليه سوره وآياته من الهدايات والدلالات التي بها يتحقق الفهم والعمل، وقد تبين بهذا أهمية علم المقاصد، إذ أنه يركز على تحقيق مراد الله تعالى في كلامه، بالنظر إلى مجمل السورة وبيان مجمع معانيها.
 - خلصت الدراسة إلى أن توظيف المقاصد الشرعية في تدبر القرآن الكريم، من خلال تلك النماذج وغيرها يبعث على رسوخ الإيمان، وزيادة نور القلب، وقرار العين بما يتضح من روائع هذا العلم العظيم، ويحصل معه من اللذة والمتعة والسرور ما لا يحصل في غيره، ذلك أنه علم يبحث في الحكم والمقاصد الدقيقة التي تمثل روح القرآن وأسراره العظيمة.
 - ولعل من التوصيات التي يبدو لي ستكون لها ثمرة تشكيل فريق عمل من الخبراء لخدمة هذا الجانب، حتى يتم توظيف المقاصد الشرعية في تدبر القرآن الكريم توظيفاً يعود على أبناء الأمة بالاستفادة من كتاب الله، وأن يتم توجيه طلاب الدراسات العليا في بحوثهم للماجستير والدكتوراه للعناية بربط تدبر القرآن الكريم بمضامينه مقاصدية.
- وصلّى الله وسلّم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

- أحكام القرآن، أبو بكر ابن العربي، دار الكتب العلمية، 1424هـ.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، الناشر: دار الفكر، بيروت، لبنان، 1415 هـ - 1995 م.
- الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور، سامر رشواني، بحث منشور على موقع المعهد العالمي للفكر الإسلامي: <http://eiiit.org/resources>
- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، طبعة 1984.
- العمل الخيري: مفهومه وموقعه من مقاصد الشريعة، البيومي غانم، بحث منشور على موقع مجلة حراء: <http://www.hiramagazine.com/archives/title/294>
- تدبر القرآن فريضة الأمة، ناصر بن سليمان العمر، مقال على موقع طريق الإسلام: <http://ar.islamway.net/article>
- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، المحقق: سامي بن محمد سلام. الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1420هـ.
- تفسير الشعراوي، المكتبة الشاملة.
- تكوين ملكة التفسير، الشريف حاتم العوني، مركز نداء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى 2013م.
- تفسير المنار، محمد رشيد بن علي رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- توظيف المقاصد في فهم القرآن وتفسيره، التهامي الوزاني، بحث منشور على موقع تفسير: <http://www.tafsir.net/mlffat/index.php?action=viewfile&id=226>
- تيسير الكريم الرحمن، عبد الرحمن السعدي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1420هـ - 2000 م.
- الاجتهاد المقاصدي حجته ضوابطه مجالاته، نور الدين الخادمي، دار الكتاب، الطبعة الأولى 1997م.
- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب المصرية، القاهرة الطبعة الثانية، 1384هـ.
- الحفظ التربوي للقرآن وصناعة الإنسان، خالد عبد الكريم الاحم، مكتبة سفير، الرياض، الطبعة الأولى 1427هـ.
- الدليل عند الظاهرية، للدكتور نور الدين الخادمي، دار السلام، 1999م.
- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: ضوابطه وتطبيقاته، صالح بن عبد الله الحميد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1403هـ.
- فتح القدير، الشوكاني، دار الفكر، بيروت.
- الفكر المقاصدي قواعد وفوائده، أحمد الريسوني، منشورات جريدة الزمن، 1999.
- قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله، عبد الرحمن حسن الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة، 1430 هـ - 2009 م.
- قواعد وضوابط التدبر، عمر بن عبد الله المقبل، بحث منشور على موقع مسلم: <http://www.almoslim.net/node/139579>
- لباب التأويل في معاني التنزيل، الإمام الخازن، المحقق: تصحيح محمد علي شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1415 هـ.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري. الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.
- مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، عبد الحكيم الهيبي العراقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1406هـ.
- مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، أبو العباس. المحقق: أنور الباز، عامر الجزار، الناشر: دار الوفاء، الطبعة الثالثة 1426هـ - 2005م.

- مدارج السالكين، ابن القيم، المحقق: محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت.
- مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة، للشيخ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي أعده للنشر الإلكتروني مُلْتَقَى أَهْلِ الْحَدِيث. المكتبة الشاملة. الإصدار: 3.48. [/http://shamela.ws](http://shamela.ws)
- مساعد النظر، البقاعي، دار النشر مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى 1408 هـ - 1987 م.
- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا. المحقق: عبد السلام محمد هارون. الناشر: اتحاد الكتاب العربي، طبعة 1423 هـ - 2002 م.
- مقاصد السور وأثر ذلك في فهم التفسير: الشيخ صالح آل الشيخ، (بحث).
- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، دار النفائس، عمان، الأردن، الطبعة الثالثة 1432 هـ .
- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد اليوبي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الرابعة 1433 هـ .
- مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، للدكتور يوسف أحمد محمد البدوي، دار النفائس، عمان، 1421 هـ .
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة - القاهرة
- مقاصد الشريعة الإسلامية، عبد الرحمن إسماعيل، دار القلم، الطبعة الأولى 2004 م.
- المقاصد الشرعية في القرآن الكريم واستنباط ما ورد منها في سورتي الفاتحة والبقرة، رؤى محبوب، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
- من أعلام الفكر المقاصدي، للدكتور أحمد الريسوني، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، الطبعة الأولى 1424 هـ - 2003 م.
- الموافقات، للشاطبي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، موقع المكتبة الرقمية.
- النبأ العظيم، محمد دراز، دار القلم للنشر والتوزيع، طبعة 1426 هـ - 2005 م.
- نظرية المقاصد عند الشاطبي، أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1411 هـ .

أسس بناء الأسرة في القرآن الكريم

الدكتور عبد الله أكرزام
كلية الشريعة أكادير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وعلى تابعيهم، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فلقد تكفل الله تعالى في القرآن الكريم بوضع أسس بناء الأفراد والجماعات، وإرساء قواعد التشريع لكل مجالات حياة الإنسان، وترك لرسوله في سنته، التي تعد المنهج العملي والتطبيقي للقرآن الكريم، المجال للتفصيل والتفريع، من خلال التطبيق والتوجيه، وللعلماء الاجتهاد في القياس والاستنباط، ولذا فعلى كل من يريد إصلاح وضع من الأوضاع أن يراعي تلك الأسس والقواعد، وينضبط لمنهج القرآن والسنة في أي تغيير وإصلاح، وهكذا فهم علماءنا المحققون مفهوم التجديد الذي يبعث الله على رأس كل مائة سنة لهذه الأمة من يضطلع به، مصداقا لقول النبي ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُهَا دِينَهَا"¹.

وقد أعطى الإسلام أولوية لبناء الأسرة من منطلق أن الأسرة لبنة من لبنات بناء المجتمع الصالح الذي يعبد الله ويُقيم حدوده، ومن ثم فقد اهتمت الشريعة الإسلامية بالأسرة منذ اللحظات الأولى بالتفكير في تكوينها، واستمر اهتمامها بها ليتوافر للبيت المسلم الاستقرار التام والسعادة الدائمة، وحينئذ يكون بحق مؤهلا لتربية جيل مسلم يعمل لإعلاء راية الإسلام ونشر نور الله.

وإذا كانت الأسرة أعظم بناء أقامه الإسلام وأحكمه برباط مقدس، لتحقيق عمارة الأرض وإقامة الفرض، من خلال الوظائف التي أوكّلها لها، فإن هذا البناء وهذا الرباط لا بد أن يستكمل القرآن أسسه وقواعده ويبينها، فهي مما لا يحتاج إلى تأخير، وعليها، وبالنظر إليها، يقوم أي إصلاح، فلا مساومة في ما أصله القرآن الكريم وأسس عليه حقائق الدين والدنيا.

¹ السجستاني، أبو داود، سليمان بن الأشعث، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، ح 4291

فالأسرة، والمرأة فيها خصوصاً، مما يوصف بالخلية الأولى في المجتمع، بصلاحيها يصلح، وبفسادها يفسد، ولهذا اعتنى الإسلام بالأسرة والمرأة أيما اعتناء، بناءً، وتكويناً، وإصلاحاً، وحماية... فما هي الأسس والمقومات التي عليها يقوم كيان الأسرة في القرآن الكريم؟ ذلك ما سيحاول هذا البحث أن يجيب عنه من خلال الأسس الآتية:

الأساس العاطفي الإشباعي - الأساس العصبي - الأساس الديني والخلقي - الأساس الاجتماعي - الأساس الحقوقي.

وسأتناول كل أساس على حدة، فأبرز أهميته، وأوصل له من كتاب الله، من غير اكتفاء بآيات الأحكام مثلاً، فالقرآن الكريم كله مصدر هداية وتشريع وتوجيه، وأعزز هذا التأصيل بما ثبت عن رسول الله ﷺ في الموضوع عند الضرورة، وإلا فالباب يحرز. وأستخلص ما ينبغي أن يراعى في برامج التربية الأسرية، وما يوجه إليه الآباء والأمهات، قبل الخطاب، في أمور الزواج في بناء الأسر الإسلامية السوية، المعتزة بدينها وقيمها، المؤهلة للعطاء والإضافة، في مجتمعات كادت أن تفتقر في كل شيء، وأن تحتّم ذيل ركب الأمم حتى فيما هو من صميم مسؤولياتها.

المبحث الأول: الأساس الديني والخلقي

أول الأسس لبناء الأسرة وأكثرها أهمية أن تؤسس على القيم الدينية والخلقية، وهذا ما يراعيه الطرفان عند الخطبة، فقد حرم الإسلام اقتران المسلمة بالكافر، وضيق نطاق الزواج بالكتابات، واشترط العفة والإحصان، فقد حرم الإسلام الزواج بالمشركات، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُوْمِنَ وَلَّامَةً مُّؤْمِنَةً حَتَّىٰ يَخْرُجَ مِنَ مِّشْرِكَةٍ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّمَّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعَجَبْتُكُمْ...﴾¹، فالنساء المومنات لا يحلن للمشركين، قال سبحانه: ﴿يَتَأْتِيَهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ قَامَتْحَنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمَ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ...﴾².

¹ سورة البقرة، الآية: 221

² سورة الممتحنة، الآية: 10

وأكد القرآن كذلك أن الطيبات للطيبين، وأن الطيبين للطيبات كما في سورة النور: ﴿الْحَيَّيْتُ لِلْحَيِّثِينَ وَالْحَيِّثُونَ لِلْحَيَّيْتُ وَالطَّيِّبَتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَتِ...﴾¹. وقال في نفس السياق: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾²، يقول الأمين الشنقيطي رحمه الله: "والأظهر لنا في هذه المسألة أن المسلم لا ينبغي له أن يتزوج إلا عفيفة صينة"³.

ووضحت السنة المعايير التي بها يختار القرين، وفي مقدمتها، بل والمطلوب الظفر به، الدين والخلق. قال ﷺ: "إذا أتاكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض"⁴، وقال العلامة: "تنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك"⁵، وعند الحاكم في المستدرک إضافة الخلق⁶، والخلق هو الدين، أي التطبيق العملي للدين وترجمته إلى سلوك ومعاملات وأخلاق، كالصدق والأمانة والوفاء... وقد خلد القرآن الكريم قصة ابنتي شعيب مع موسى عليهما السلام: ﴿يَتَأْتِ بِسْتَجِرَةٍ إِنَّ حَيمَرَ مَسِ اسْتَجَزَتْ أَلْفَوْهُ الْأَمِينُ﴾⁷. ونظام المحارم في سورة النساء مظهر من مظاهر المقوم الديني، قال تعالى: ﴿حُرِّمَ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ...﴾⁸، ففي الآية تنزيه صلة الأمومة والبنوة والأخوة والأخوة والعمومة والخؤولة... عن أن تكون مجالا للشهوة والمتعة الجسدية، حرصا من الإسلام على المضي نحو القيم والصفات والمعاني التي تتطلبها كثرة المخالطة الأسرية.

¹ سورة النور، الآية: 26

² سورة النور، الآية: 3

³ الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر، الحكني: "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط 1995.

⁴ ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني كتاب النكاح باب الأكفاء ح 1967، النيسابوري أبو عبد الله الحاكم المستدرک كتاب النكاح ح 2695

⁵ البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، ح 5090

⁶ ولفظ الحديث عنده "تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى إِحْدَى خِصَالٍ ثَلَاثٍ: تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى جَاهِهَا، وَتُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى دِينِهَا، وَخُلُقِهَا، فَعَلَيْكَ بِذَاتِ الدِّينِ، تَرَبَّتْ بِبَيْتِكَ" عن أبي سعيد الخدري

⁷ سورة القصص، الآية: 26

⁸ سورة النساء، الآية: 23

ورغب من جهة أخرى في تزويج الصالحين من العبيد والإماء، قال تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾¹.

وحمل الأسرة في عرضها وعفتها وطهارتها ونسبها، فشجع على الزواج، ومنع من الاختلاط بين الرجال والنساء، وشرع في ذلك آداب اللباس والاجتماع والمجلس والاستئذان، كما في سورة النور والأحزاب والحجرات وغيرها... قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا ۖ وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۚ إِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ ۚ وَإِن فِيلَ لَكُمْ إِزْجَعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾²، وقال عز من قائل: ﴿قُلِ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۚ قُلِ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۚ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّالِبِينَ غَيْرِ ۚ أُولَٰئِكَ لَا زُنَاحَ لَهُنَّ ۚ وَالزُّنَاحُ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ ۚ وَسَبِّحُوا لِلَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾³، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلِ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَذْنَبَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَنَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾⁴.

المبحث الثاني: الأساس العاطفي والإشباعي

من حكمة الله في خلقه أنه أحوج كلا من الجنسين للآخر ليستمر بذلك النسل وتحقق عمارة الأرض، به يكتمل كيانه، ويتحقق سكونه، وذلك بإشباع حاجياته الفطرية

¹ سورة النور، الآية: 32

² سورة النور، الآيات: 27-28

³ سورة النور، الآيات: 30-31

⁴ سورة الأحزاب، الآية: 59

والغريزية، ولذلك باين الخالق ﷻ تكوينهما الخلقي والطبعي، وهو ما عبرت عنه الآية الكريمة في غاية الإيجاز والإعجاز: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾¹، ففيها استعارة بديعة حيث شبه كل واحد من الزوجين، لاشتماله على صاحبه في العناق والضم، باللباس المشتمل على لابس، فالمراد قرب بعضهم من بعض، واشتمال بعضهم على بعض، كما تشتمل الملابس على الأجسام، فاللباس استعارة². وإلى جانب معاني الاشتمال والامتزاج والتلازم، نجد كذلك معاني الاستقرار والحب والقرب والطهر... مما يكون له أثر في الانجذاب الروحي والعاطفي بين الزوجين. وغيابه واحد من الأسباب المؤدية للنفاء والشقاء المنتهين غالباً بالطلاق.

والمقوم الإشباعي على المستوى الأسري يتحقق بالأبناء أيضاً، فلدى كل طرف حاجة فطرية غريزية، الأب إلى الأبوة، والأم إلى الأمومة، ولذا نجد بداية أمر الزواج إذا تأخر فيها الإنجاب، من غير قصد واتفاق، يسودها نوع من القلق والتوجس والشكوك المتبادلة، ولا يجد الود الصريح سبيله إلى الفراش إلا بعد أن يزدان بأول مولود، وأحياناً ذكر، وهو من العادات الجاهلية التي لا زالت، للأسف، تلقي بظلالها على الحياة الزوجية.

وقد عد إنجاب الذرية واحداً من أهم مقاصد الإسلام في الزواج، لدرجة التأكيد على استحضاره في أي لقاء جنسي بين الزوجين، حتى في ليالي رمضان، قال تعالى: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَقَا عَنْكُمْ بِأَلْسِنَ بَلِشْرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾³، و"ما كتب الله" معناه الولد، وهو قول جمهور الصحابة والتابعين، كأبي هريرة، وابن عباس وأنس، وشريح القاضي، ومجاهد، وعكرمة، وسعيد بن جبير، وعطاء، والربيع بن أنس، والسدي، وزيد بن أسلم، والحكم بن عتبة ومقاتل بن حيان، والحسن البصري، والضحاك، وقتادة، وغيرهم⁴.

¹ سورة البقرة، الآية: 187

² الصابوني محمد بن علي "صفوة التفاسير" دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1997. 110/1

³ سورة البقرة، الآية: 187

⁴ أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم: 512/1

وقد عبر القرآن عن هذا الانجذاب المحقق للإشباع بتعبيرات مختلفة، سواء بين الزوجين، أو بين الآباء والأبناء، كالتزيين، حيث قال ﷺ: ﴿رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ...﴾¹.

وقد أوصى الإسلام، ضمانا لهذا الانجذاب وتقوية له، بمراعاة التكافؤ الاجتماعي بين الزوجين، سواء على المستوى المادي، أو الثقافي، أو الاجتماعي... فالمقاربان تتحد اتجاهاتهما، وتتفق مشاربهما، وتتقارب وجهات نظرهما، فتخلو حياتهما مما يكدر صفوها، ويظلل الأمن والهدوء والتفاهم سقف بيتها، خصوصا إذا أحسن الاختيار والاحتفال والعشرة، فهي ثلاثة أنواع من الإحسان عليها تتوقف السعادة الزوجية.

كما تنفادى به الأسرة التصدع والتشتت، فكثيرا ما يتحكم وجود الأولاد في مصيرها عند وجود بعض أسباب الطلاق، ليس خوفا من الالتزامات بالنفقة وغيرها مما تحكم به المحاكم على الآباء، بل إشفاقا على حالهم، فكل من الطرفين، الزوج والزوجة، يحرص على الاقتراب من أبنائه، ويتنازل عن بعض حقوقه، أو كلها، في مقابل أن يكبر أبنؤه بين يديه، وتحت رعايته تلبية لعاطفة البنوة.

وهكذا يرقى في نظري الجانب العاطفي والإشباعي ليكون واحدا من أسس بناء الأسرة، لا يستغنى عنه لضمان استمرارها، وأداء وظيفتها، وكلما اختل كانت الأسرة وبالا على المجتمع، بدل أن تكون واحدة من لبناته.

المبحث الثالث: الأساس الحقوقي:

لقد أقر الإسلام لكل فرد من أفراد الأسرة حقوقه على الطرف الآخر، فبين ما له وما عليه، وسأركز هنا على حقوق الزوجين، وحقوق الآباء على الأبناء، والأبناء على الآباء:

المطلب الأول: حقوق الزوجين:

الفرع الأول: حقوق الزوج:

1. حق القوامة ووجوب الطاعة: يقول تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾²، أي هم أهل قيام على نسائهم، في

¹ سورة آل عمران، الآية: 14

² سورة النساء، الآية: 34

تأديبهن، والأخذ على أيديهن فيما يجب عليهن الله ولأنفسهم، وقد علل ذلك بإفناقهم عليهن أموالهم، وكفائتهم إياهن مؤنهن، ولذلك صاروا قواما عليهن، نافذي الأمر عليهن فيما جعل الله إليهم من أمورهن¹. يأمرهم وينهون كما يقوم الولاية على الرعايا. وسموا قوماً لذلك، وفيه دليل على أن الولاية إنما تستحق بالفضل، لا بالتغلب والاستطالة والقهر كما قال الزمخشري².

وقد أورد أغلب المفسرين مبررات هذه القوامة وسر استئثار الرجال بها دون النساء، منها أن الحياة الزوجية حياة اجتماعية، ولا بد لكل اجتماع من رئيس، لتوقع الاختلاف في بعض الأمور، ولا بد من رئيس يرجع إلى رأيه في الخلاف. والرجل كما قال السيد رشيد رضا، أحق بالرئاسة، لأنه أعلم بالمصلحة، وأقدر على التنفيذ بقوته وماله، ومن ثم كان هو المطالب شرعاً بحماية المرأة والنفقة عليها، وكانت هي مطالبة بطاعته في المعروف³.

2. القرار في البيت إلا لضرورة: فالنساء مأمورات في القرآن بلزوم البيت، وعدم الخروج منه إلا للضرورة، ويأذن من الزوج، قال تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾⁴، قال الجصاص: "فيه دلالة على أن النساء مأمورات بلزوم البيوت، منهيات عن الخروج"⁵. ولكن لا يمنعها من زيارة والديها، وعيادتهما، وحضور جنازتيهما، كما لا يمنعها من احتياجاتها الشرعية، من تعلم وتفقه وتعبد، قال النبي ﷺ: "إذا استأذنت امرأة أحدكم إلى المسجد فلا يمنعها"⁶.

3. الحفاظ على العرض والمال: يقول تعالى: ﴿بِالْصَّلَاحِ تَقِينَتْ حَتَّىٰ تَخْرُجَ إِلَىٰ غَيْبٍ بِمَا حَصَّلَ اللَّهُ﴾⁷، أي المستقيمات الدين، العاملات بالخير، مطيعات لله وأزواجهن، حافظات لأنفسهن عند غيبة أزواجهن في فروجهن، وفي أموالهن.

¹ ر: تفسير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر: مؤسسة الرسالة، ط 1424هـ 2000م 8/

² الزمخشري، أبو القاسم، محمود بن عمر، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي بيروت ط 3- 1407

³ رضا، محمد رشيد، تفسير المنار: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1990. 301/2

⁴ سورة الأحزاب، الآية: 33

⁵ الجصاص، أبو بكر، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن: 230/5

⁶ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب استئذان المرأة زوجها بالخروج إلى المسجد، ح 875

⁷ سورة النساء، الآية: 34

الفرع الثاني: حقوق الزوجة:

أولاً: الحقوق المالية:

1. المهر: من مظاهر إعزاز المرأة وتكريمها ما أوجبه الحق سبحانه في كتابه عند اقتران الزوج بها من صداق يشعر بصدق نيته في هذا الزواج، قال تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾¹.

2. النفقة: أي توفير ما تحتاج إليه الزوجة من مأكل ومشرب وملبس وعلاج، وتجب لها ولو كانت غنية، فكل إنسان، كما تقول القاعدة الفقهية، نفقته على نفسه إلا المرأة فنفقته على زوجها. وهي واجبة على الزوج بقدر استطاعته، وحسب العرف، إلا في حال نشوز الزوجة، قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾²، وقال عز من قائل: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾³، وقال: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِمَّنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُجْدِكُمْ﴾⁴.

ثانياً: الحقوق غير المالية:

1. العدل بين الزوجات: العدل مطلوب في كل حال، ليس فقط في حال التعدد، فالزوجة الواحدة لها على زوجها ألا يظلمها ولا يحقرها، ولا يحملها ما لا تطيق، قال تعالى: ﴿بِأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا﴾⁵، فعليه أن يأخذ بعين الاعتبار أنوثتها وعاطفتها وما تستوجبانه من رعاية خاصة، ينظر إليها بنظرة عالمي النفس والاجتماع، هذا في حالة سوء عشرتها، أما وهي زوجته وأم أولاده، فالمعاملة بالإحسان هي الأنسب لتقوية أواصر المحبة أكثر.

¹ سورة النساء، الآية: 4² سورة البقرة، الآية: 233³ سورة الطلاق، الآية: 7⁴ سورة الطلاق، الآية: 6⁵ سورة البقرة، الآية: 231

وفي حال التعدد، فالعدل شرط، قال تعالى: ﴿قَلِيلٌ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا بَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ﴾¹، والعدل المطلوب هو ما كان في وسع الزوج وطاقته، في النفقة والمبيت وغير ذلك كما بينته السنة.

2. الخلع: للمرأة في الإسلام حق خلع زوجها متى تعسف في استعمال حق القوامة، أو أخل بحق من حقوقها، أو بعبء خلقي أو خلقي، اكتشفته فيه مما تتعذر العشرة معه به²، ويخافان ألا يقيما حدود الله ببقاء العشرة بينهما كما أكد القرآن: ﴿قَلِيلٌ خِفْتُمْ أَلاَّ يُفِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾³.

الفرع الثالث: الحقوق المشتركة بين الزوجين: من هذه الحقوق:

1. حق الاستمتاع: فلكل منهما حق الاستمتاع بالآخر، فلا يجوز أن يستأثر به أحدهما، ولا يستجيب له إلا إذا رغب فيه هو، قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾⁴، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ يُعْرَوْهُمْ حَتَّى يَبْطُغُوا فِي أَعْيُنِ عُرْوَاهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾⁵.

2. حق المصاهرة: فالإلى جانب ما ينبغي أن يعامل به كل من الزوجين عائلة الآخر من احترام، فإنه يجرم على كل منهما فروع وأصول الآخر، ولا يجوز للزوج أن يجمع بين أختين كما ذكرت آيات التحريم في سورة النساء، قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَّاتُكُمْ أَلَيْتِ فِي خُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً﴾⁶.

3. حق التوارث: وهو مما أصله القرآن الكريم بعد أن كان بسبب القرابة فقط، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَرْوَاحُكُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ

¹ سورة النساء، الآية: 3

² وقد بسط العلماء حالات مشروعية الخلع (ر: أكرم رضا، قواعد تكوين البيت المسلم"، ص: 497

³ سورة البقرة، الآية: 229

⁴ سورة البقرة، الآية: 228

⁵ سورة المؤمنون، الآيات: 6-5

⁶ سورة النساء، الآية: 23

الرُّبْعَ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يَوْصِيَنَّ بِهَا أَوْ ذَيْنَ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ ذَيْنَ¹.

4. حق المعاشرة بالمعروف: وقد أمر بها الله عز وجل لأنها الكفيلة بتحقيق الدوام المطلوب كمقصد للزواج في الإسلام، قال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾².

5. حفظ الأسرار: كل من الزوجين ينبغي أن يكون معدن أسرار الآخر، فيحرم عليهما البوح بما كان بينهما، قال تعالى: ﴿وَإِذَا أَسْرَأْتُمُ النِّسَاءَ إِلَى بَعْضِ أَرْوَاجِهِمْ حَدِيثًا فَلَمَّا تَبَيَّنَتْ بِهِمْ وَأَخْلَصَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُمْ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُمَا بِهِ قَالَتْ مَنِ انْبَأَاكَ هَذَا قَالَ نَبَأَانِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾³.

المطلب الثاني: حقوق الآباء والأبناء:

الفرع الأول: حقوق الآباء:

لطالما وصى الله تعالى في القرآن الكريم بالوالدين إحسانا، وهو من مكارم الأخلاق التي أصل لها القرآن المكّي، قبل المدني، وحرصت آيات القرآن الكريم على غرس مبدأ التقدير والاحترام للآباء والأمهات والقيام برعايتهم وطاعة أمرهم إلى الممات، في مواضع كثيرة من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾⁴، وقوله سبحانه: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾⁵، ويكون هذا الحرص أشد عندما يصيبها الضعف، ويكونان في حاجة إلى النظرة النظرة الرفيعة الطيبة قال تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا وَفُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا﴾⁶.
فعبّر هنا بالقضاء الذي يفيد الوجوب بدل الوصية هناك، المحتملة للنذب.

¹ سورة النساء، الآية: 12

² سورة النساء، الآية: 19

³ سورة التحريم، الآية: 3

⁴ سورة البقرة، الآية: 82

⁵ سورة النساء، الآية: 36

⁶ سورة الإسراء، الآيات: 22-23

وذكر تعالى في سياق بعض قصص الأنبياء والحكماء، كإبراهيم ولقمان عليهما السلام ، ما للآباء على الأبناء من حقوق الطاعة والبر والإحسان... وهكذا نجد الأمر ببرهما والإحسان إليهما مقرونا بطاعة الله وتوحيده . وقد تكفلت السنة ببيان تدبير أمر هذه الرعاية.

وهكذا يربي القرآن الكريم الأسرة وقيمها على دعائم من المودة والرحمة ورعاية القوي للضعيف ورحمة الكبير بالصغير، وإكرام الصغير للكبير.

الفرع الثاني: حقوق الأبناء على الآباء:

1. حسن اختيار الأبوين: فقد وجه الإسلام كلا من الزوجين إلى إحسان الاختيار لبعضهما البعض، لما ينشأ عن هذا الاختيار من آثار في الأبناء، قال تعالى: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكِيدًا كَذَلِكَ تُصَرِّفُ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾¹.

2. اختيار الاسم الحسن: لا شك أن الاسم الحسن له أثر إيجابي ووقع الطيب على النفوس، قال تعالى: ﴿يَنْزَكِرِيَّاءَ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ إِسْمُهُ يُحِبُّ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾².

3. حقهم في الانتساب لأبويهم: قال تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَفْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾³.

4. حقهم في الرضاعة والحضانة: قال تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِيمَ الرُّضْعَةُ﴾⁴، وقال أيضا: ﴿إِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَعَاتُوهُمْ أَجُورَهُنَّ وَاتَّمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَمِصْرُوعٌ لَهُوَ آخَرَى﴾⁵.

5. حق التربية: تعتبر قصة لقمان في القرآن الكريم مقرا تربويا في أبعاده المختلفة، العقدية والتعبدية والخلقية والاجتماعية... ينبغي أن يعمل بمقتضاه الآباء يوميا، ولا

¹ سورة الأعراف، الآية: 57

² سورة مريم، الآية: 7

³ سورة الأحزاب، الآية: 5

⁴ سورة البقرة، الآية: 233

⁵ سورة الطلاق، الآية: 6

يغفلون عن أبنائهم ولو للحظة، قال تعالى على لسان لقمان لابنه وهو يعظه: ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ﴾، ﴿شُكْرُ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾، ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾، ﴿إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾، ﴿أَمِمْ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ...﴾، ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾، ﴿وَأَفْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْضَضْ مِنْ صَوْتِكَ﴾¹.

وقد اعتبر القرآن الكريم الصلاة محور العناية بتربية الأبناء لما تربي عليه من جميع القيم: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا تَسْأَلْكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾².

المبحث الرابع: الأساس الاجتماعي؛

يولي الإسلام أهمية بالغة للعلاقات الاجتماعية التي تنطلق من الأسرة (المجتمع الصغير)، أو مختبر المجتمع، وقد استحضرت قيم المجتمع وعاداته وتقاليده في بناء الأسرة، وفي التشريع عموماً، وهو ما تعبر عنه مصطلحات العرف، المعروف، المثل... ووضعتها السنة القولية والعملية، وهكذا تنخرط الأسرة في المسؤولية التضامنية لبناء المجتمع المستقر والمتناسك، ينال فيها المستضعفون حقوقهم المشروعة، بدءاً بالأقربين، وهم يدخلون في نطاق الأسرة الممتدة كما يعبر عنه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَقَدَةً﴾³. فالقربة التي ما فتى القرآن يوصي بها، تمتد وتمتد من فصيلة الرجل إلى شعب، أو قبيلة، فالشعب الذي هو أعظم ما يوجد من جماعات الناس مرتبط بنسب واحد، ويتلوه القبيلة، ثم العمارة، ثم البطن، ثم الفخذ، ثم الأسرة والفصيلة: وهما قرابة الرجل الأدنون⁴.

¹ سورة لقمان، الآيات: 13 إلى 19

² سورة طه، الآية: 131

³ سورة النحل، الآية: 72

⁴ فمضر وربيعة وحير شعوب، وقيس وتميم ومذحج ومراد، قبائل مشبهة بقبائل الرأس، «لأنها قطع تقابلت» وقریش ومحارب وسليم عمارات، وبنو قصي وبنو مخزوم بطون، وبنو هاشم وبنو أمية أفخاذ، وبنو عبد المطلب أسرة وفصيلة (ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1 - 1422 هـ 153/5)

وهنا تدخل العناية أيضا بالأيتام، والمحتاجين من الأقربين، وصلة الرحم التي يبدئ فيها القرآن الكريم ويعيد، كمظهر من مظاهر العناية بالنسيج الأسري ومكوناته المختلفة من أمهات الفضائل، وعد قاطعها مرتكبا للكبيرة، وقد لعن القرآن قاطع الرحم كما في قوله عز من قائل: ﴿بَهْلٌ عَاسِيْتُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ ۚ وَالَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَرَهُمْ﴾¹.

ولا يخفى دور الأسرة في التنشئة الاجتماعية، فهي الحضن الأساس الذي يتشكل فيه السلوك الاجتماعي للأبناء، ويدخل في ذلك ما تلقنه لهم من دين ولغة وعادات... وهي المسؤولة كذلك عن تمرير القيم للأجيال، خصوصا الأسرة التي ينعم فيها الطفل برعاية الأب والجد، وجد الأب أحيانا، فذكر البنين والحفدة في الآية السابقة، وهي في معرض الامتنان²، رمز لهذا الامتداد الثقافي والعمق التاريخي الذين تمثلها ذاكرة الجد والجددة، ولو على شكل حكايات عمن سبق، فلم تعش الأمة ما يسمى "صراع الأجيال" إلا بعد أن ولّى الأطفال والشباب وجهتهم صوب التلفاز والانترنت، واعتبر الجد والجددة جزءا من الماضي، مثله مثل أي آلة لم تعد تستجيب لمتطلبات العصر.

وهكذا نحس بالبعد الاجتماعي الذي روعي في بناء الأسرة التي ينشأ أطفالها على ما يعودون، وقديما قال الشاعر:

وينشأ ناشئ الفتيان منا على ما كان عوده أبوه

ولذا لا يجوز الاجتهاد في قضايا الأسرة إلا في ضوء الواقع الاجتماعي الذي تنتمي إليه وتشكلت فيه وصارت جزءا منه، وفي ضوء العادات الاجتماعية السائدة فيه، وأنماط العلاقات الرابطة بين أبنائه.

وبالقدوة الحسنة والتوجيه الأمثل يرعى الأبوان القيم الاجتماعية في محيطها الأسري وينشئان الأطفال عليها.

¹ سورة محمد، الآيات: 22-23

² وسورة النحل التي وردت فيها الآية يسميها العلماء سورة النعم.

وَهَذَا مِنْ عَذْوِهِ بِاسْتَعْلَئِهِ أَلَيْهِ مِنْ شَيْعَتِهِ عَلَى أَلَيْهِ مِنْ عَذْوِهِ بِوَكْزِهِ مُوسَى بِقَبْضِي عَلَيْهِ¹.

كما طلب زكرياء عليه السلام الذرية الطيبة لتعينه على نوائب الدهر وتؤنسه من هموم الغربة والوحدة القاتلة فتضرع إلى ربه: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾²، فاستجاب له ربه ووهبه يحيى كما جاء في الآية بعدها.

كما كان لقراءة النبي صلى الله عليه وسلم اعتبار في مبدأ الدعوة، فهم أول من أرشد الله إلى دعوتهم، لأن الخير أولى ما يوضع ويوزع للأقارب، وكذلك ليستعين بهم عند الحاجة³.

وقد جاء الإسلام والمجتمع الجاهلي تسوده العصبية، وتأخذ أبناءه الحمية الجاهلية، وكان شعارهم أنا ضد ابن عمي، وأنا وابن عمي ضد الغريب، فهم، كما قال الشاعر:

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا
لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا

فرفع الإسلام شعار الإنصاف والعدل والمساواة، وقضى على جميع أشكال التمييز بين الخلق، إلا على أساس التقوى، حيث أقر أن أكرم الناس عند الله أتقاهم.

غير أنه احتفظ بعامل العصبية في بعض جوانبها الإيجابية إقرارا بالواقع. وهكذا أبقي له دورا في انتظام ولم شمل الأمة على مستوى الإمامة الكبرى، وفيه قوله صلى الله عليه وسلم: "الأئمة من قريش"⁴، وكذا في ولاية النكاح، حيث حولها عصبية المرأة، الأقوى فالذي يليه، وجعل للعصبية حظا في الميراث، كالأبناء وأبنائهم، والآباء والأجداد، والإخوة، وأبناء الأشقاء منهم، وللأب، والأعمام وأبنائهم، وكان القرآن جازاهم بقدر ما هم متضامنون مع الميت: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ أَلَيْهِ تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾⁵.

وتشتد الحاجة إلى الأقارب عندما يعدم الولد والوالد، فيحلون محلها في العطف والرعاية والنصرة. والذي يدعو إلى صلة الرحم التي أولاها الإسلام العناية الفائقة، وعدّها من

¹ سورة القصص، الآية: 15

² سورة الأنبياء، الآية: 89

³ صقر، عطية، موسوعة الأسرة المسلمة. 111/5

⁴ ابن حنبل، أحمد، أخرجه، مسند أنس برقم 12307، النيسابوري، الحاكم، المستدرک، رقم 6962 وغيرهما

⁵ سورة النساء، الآية: 1

أمهات الأخلاق والفضائل، وشدّد النكير على قاطعها، الذي يدعو إلى ذلك هو الحماية الباعثة على النصرة.

فالعامل العصبي إذن على مستوى الأسرة مهم في إنشائها، وضمان لاستقرارها وحمايتها ، وفي تحقيق متطلباتها، وتوزيع ثروتها، وبه تتحقق صلة الأرحام .

فقد أسند القرآن العقد للأولياء في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ...﴾¹، وقال: ﴿وَلَا تَعْضِلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِعَلِيَّةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾²، والعضل هنا كما هو متصور من الزوج متصور من الولي، وبه قال كثير من المفسرين. ونفس هذا الاحتمال أوردوه لمن بيده عقدة النكاح في قوله عز وجل: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ بَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَبِئْضَ مَا بَرَضْتُمْ؛ إِلَّا أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ أَوْ يَعْزِلَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُوهُ إِلَى النَّكَاحِ...﴾³. وقال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...﴾⁴، والموالي هم الورثة من العصبه وغيرهم⁵.

ومما يؤكد قوة الرابطة العصبية في الأسرة ما رفعه الإسلام من حرج في تنظيم العلاقات بين القربات الأسرية ، من ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِهْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ...﴾⁶، وأكثر هؤلاء من العصبه الذين تتناصر بهم الأسرة وتحتمي بهم عند الملل، وينشأ أبناؤها في ظلهم أقوىاء ويعتزون بالانتماء إليهم.

¹ سورة النور، الآية: 32

² سورة النساء، الآية: 19

³ سورة البقرة، الآية: 237

⁴ سورة النساء، الآية: 33

⁵ ابن الجوزي، عبد الرزاق المهدي، زاد المسير في علم التفسير، دار الكتاب العربي - بيروت، ط 1 - 1422 هـ / 400/1.

⁶ سورة النور، الآية: 61

المبحث السادس: الأساس الصحي

لا يخفى ما للزواج من آثار صحية، بدنيا وعقليا ونفسيا، على الزوجين، وصدق ربنا حين قال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ...﴾¹، فقد أكد أخصائي علم النفس كيت سكوت² أن الرابطة الزوجية توفر الكثير من الفوائد الصحية النفسية لكل من الرجل والمرأة، وأن الأسس والاضطراب المرتبط بالانفصال تجعل الناس عرضة للاضطرابات العقلية.

كما أثبتت دراسة أنجزت على 34500 شخص أن الزواج يساعد على الاستقرار النفسي، ويخفض من احتمال الإصابة بالاكتئاب³.

واعترف الباحثون بأن الزواج لا تنحصر أهميته على الزوجين، بل تمتد إلى الأطفال خصوصا في الأسر المستقرة، حيث إن 70 في المائة من المجرمين يأتون من بيوت غير شرعية⁴.

ومن الآيات القرآنية التي تولي العناية بصحة الولد والأم: قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصْلَهُ فِي عَامَيْنِ...﴾⁵، وقول: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كَرْهًا وَوَضَعَتْهُ كَرْهًا وَفِصْلَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا...﴾⁶.

وقال ﷺ: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تَضَارَّوهُنَّ لِنَضِيفُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أَهْوَتْ حَمْلًا فَأَنْهِفُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَاتْمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرتُمْ فَسْتَرْضِعْ لَهُنَّ أُخْرَى...﴾⁷.

فقد ورد الأمر الإلهي بالاهتمام بتغذية الحامل والنفقة عليها إلى أن تضع حملها، حتى ولو كانت مطلقة بما يتناسب مع حاجيات جسمها وجنينها، فأشهر الحمل، كما يقرر الأطباء

¹ سورة الروم، الآية: 21.

² من جامعة "أناغوا" في نيوزيلاندا.

³ موقع: أسرار الإعجاز العلمي من القرآن والسنة. على الشبكة العنكبوتية.

⁴ هكذا ما أكدته جريد "ديلي ميل" البريطانية بتاريخ 2008-12-19.

⁵ سورة لقمان، الآية: 13.

⁶ سورة الأحقاف، الآية: 15.

⁷ سورة الطلاق، الآية: 6.

وعلماء التغذية، شهور طوارئ تستوجب الاستنفار والمراقبة الجدية¹، كما أن الانفعال والتوتر النفسي يؤثر على الطفل سلباً، وهذا ما يستفاد من قوله تعالى لمريم عليها السلام: ﴿بِكُلِّ وَاشْرَبِ وَقَرِّ عَيْنًا فَلَمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنَّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾².

فهذا الحرص الشديد من الإسلام على الرضاعة الطبيعية، والرفق بالحامل، والتجاوب مع مطالبها إلى أقصى الحدود ليس إعناتاً، أو تكليفاً تعبدياً محضاً، بل لما فيها من فوائد صحية أكدها الطب الحديث.

ولذا جد جميع التشريعات العربية تقريباً، تشترط الخلو، على الأقل، من الأمراض المعدية، ويثبت ذلك في صلب العقد بشهادة طبية، وإن كانت بعض الدول يكتفى فيها بالفحص السريري، والذي يهمننا نحن هنا أن الكفاءة والأهلية المطلوبتين في الزوجين تنتفيان بأي مرض يشكل خطراً على الزوج أو الزوجة، ومعها الأبناء طبعاً، وبالتالي نستنتج أن العامل الصحي أساس من أسس بناء الأسرة وسلامتها وقدرتها على أداء وظائفها.

خلاصة:

- لقد كان نظام الأسرة في الإسلام، وما زال، أصيلاً لدى كثير من الشعوب، هو أول وآخر حوض يتعلم فيه الإنسان مبادئ الأخلاق وفضائل السلوك الفردية والجماعية، أخلاق قوة الفضيلة والعفة وكرامة النفس وعزتها، هي القناة الضامنة لتلاقح الأجيال وتمرير القيم، غير أن هذا النظام في الآونة الأخيرة يتعرض لهزات عنيفة عن طريق الإعلام واجتياح العولمة لكثير من الثقافات، وأثرها باد في كثير من القوانين المرتبطة بالأسرة والمرأة والطفل خصوصاً، والأمل معقود على اختيار هذه الأمة الغيورين على قيمهم وهويتهم، ليبقى جدار الأسرة سميكا منيعاً، عصياً على الاختراق أمام مطامح الأعداء الذين لم يجدوا مقتلاً من مقاتل هذه الأمة أعمق أثراً إلا الأسرة.

¹ موقع إسلام ويب، وضمنه مقالات علمية لمجموعة من الأطباء فيها يسمى ب"الوحام" عند النساء أثناء الحمل.

² سورة مريم، الآية: 26

والاهتمام باستقرارها واجب ديني وإنساني لإعادة البشرية عموماً إلى رشدها الأسري، للإبقاء على الخيرية التي وصفت بها هذه الأمة، والتي لا يضمن بقاؤها إلا بتعهد أسرنا وحمايتها من الانصهار والذوبان في أتون الحضارة المعاصرة التي لم تعد تعير للقيم أي اهتمام، وبالوفاء لمبدأ: "خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي" الذي أقره الصادق المصدوق ﷺ.

• كما أن الاتصال الدائم بالله تعالى يعتبر من أهم المقومات التي تضمن للأسر سعادتها في الدار الدنيا والدار الآخرة، لأن أساسه هو المنهج الرباني الذي بين ما يجب على كل فرد من أفراد الأسرة من واجبات، وأرشد إلى طريق السعادة في الأسر والمجتمعات.

• إن فقه بناء الأسرة من أنواع الفقه التي فرطت فيها الأمة، حيث أصبح مههدداً بالإقصاء، بفعل الغزو الثقافي والإعلامي والاجتياح العولمي، ولا تجدي فيه مواد شكلية في الزواج والطلاق، وهي ذاتها تطوع شيئاً فشيئاً، تحت ضغط قرارات الأمم المتحدة حول الأسرة والطفل والإسكان، وحقوق الإنسان، وغيرها من المحاور، وتحت ضغط العلمانيين والحركات النسوية في كل بلد عربي تقريباً. وهذا الفقه لا يقل أهمية عن فقه العبادات من صلاة وصيام وزكاة... إن لم نقل هو الأهم من حيث خطورته، لأن فقه العبادات رهين بالفضاء الأسري المسلم الذي يضمن له جو الممارسة الحقيقية كما هي مقاصد الإسلام منه.

وعلى هذا يجب أن يدرس هذا الفقه لجميع أبناء الأمة، مهما كانت تخصصاتهم، فهو في صلب التخصص الحقيقي، إذ لا يعفى أحد منهم عن مسؤوليته فيه، فمهما بلغت ساعات العمل الوظيفي، فإنها لا تزيد عما يقضيه أحداً مع أسرته، أو على الأقل عما يجب أن يقضيه مع أهله.

فعماد هذه التربية التي نشدها هو الأسرة، فإذا قصرت في حقها، لا يعول على غيرها، وتجارب الأمم المسلمة شاهدة على ذلك، فدورها أساسي، ودور غيرها تكميلي، وهذا الغير ينبغي أن يفهم على أنه، أستاذاً كان أو إعلامياً، أو فاعلاً جمعوياً...، فاعل في أسرته أولاً، أباً كان أو جدّاً، أو أخاً، أو زوجاً، فإذا صلح في بيته ولأبنائه، سيصلح خارجه

ولأبناء مجتمعه وأمته: قال ﷺ: "خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي" وهو معيار وضعه رسول الله ﷺ لخيرية الأزواج والآباء.
والله من وراء القصد ويهدي السبيل، نطلب منه ﷺ الإخلاص في القول والعمل.

مصادر البحث

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422 هـ.
- ابن الجوزي، عبد الرزاق المهدي، زاد المسير في علم التفسير، دار الكتاب العربي - بيروت، ط1 - 1422 هـ.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل: المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ - 2001 م.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1 - 1422 هـ.
- ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، كتاب السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي (د ت).
- أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير: تفسير القرآن العظيم: تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420 هـ - 1999 م.
- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، أحكام القرآن: تحقيق: محمد صادق القمحراوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط 1405 هـ.
- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1990.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي بيروت ط3 - 1407.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر، الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، ط 1995.
- الصابوني، محمد بن علي، صفوة التفاسير، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ط1، 1417 هـ - 1997.
- صقر، عطية، موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام للمرحوم، مكتبة وهبة ط 2006.
- الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر: مؤسسة الرسالة، ط 1424 هـ - 2000 م.
- أكرم رضا، قواعد تكوين البيت المسلم أسس البناء وسبل التحصين " مكتبة المدينة، ط1،

الأسباب الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي

الإمام الفقيه محمد التاويل

سنتناول هذا الموضوع من زوايا مختلفة، في البداية سنتعرض لحقيقة السبب وأثره وعلاقته بالأحكام الشرعية.

إن السبب في اللغة يطلق على الحبل الذي يرتقى به النخل لقطف ثماره، ثم استعمل في كل ما يوصل إلى غيره من الوسائل الحسية والمعنوية، وقد وردت كلم السبب في القرآن الكريم مستعملة في معاني لا تخرج عن هذا المحيط العام وهذا المفهوم الكلي، فقد استعملت بمعنى العلم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَكِّنَّا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾¹، قال جماعة من أهل العلم: السبب هنا هو العلم لأنه يوصل صاحبه إلى ما يقصده ويريده، فهو شبيه بالحبل الذي يوصل الساقى إلى ماء البئر والصاعد إلى النخلة لقطع ثمارها، كما ورد استعماله بمعنى آخر في قوله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾²، فالأسباب هناك هي الصلات القائمة بين التابعين والمتبوعين، والعابدين والمعبودين في حياتهم الدنيا، تلك الصلات هي التي عبر عنها القرآن بالأسباب لأنها تربط بعضهم ببعض كما يربط الحبل أطراف الشيء بعضه إلى بعض، ولكن رغم ذلك تتميز تلك الصلات يوم القيامة عندما تتبين الحقيقة، وورد استعماله أيضا بمعنى الأبواب في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَلَهُمَا مَنْ يَنْبِي لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾³، لأن الباب أيضا هو مدخل البناء، ويوصل إلى صدره وما فيه، كما جاء استعماله أيضا بمعناه الأصلي بمعنى الحبل، في قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ مِلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ﴾⁴، فليصعدوا في الحبال إلى سمائم التي يملكونها ليقطعوا الوحي عن محمد عليه الصلاة والسلام، إن كانوا يملكون السماوات والأرض وما بينهما، وكذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ

¹ سورة الكهف، الآية: 83.

² سورة البقرة، الآية: 165.

³ سورة غافر، الآية: 36.

⁴ سورة ص، الآية: 9.

يَظُنُّ أَنَّ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَفْطَحْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ¹، وورد أيضا بمعنى الحيلة ، لأنها توصل صاحبها إلى ما يحتاج إليه، هذه إذن معاني السبب، لاتخرج عن الإطار العام وهو ما يوصل إلى الغير، والوسيلة المؤدية إلى المقصد، هذا المعنى اللغوي هو الذي استعاره الفقهاء وعلماء الأصول لمصطلح خاص يحمل اسم السبب، وهو لا يخلو عن المعنى الكلي، وهو الذي يوصل إلى المقصود، إلا أن أهل الشرع ضيقوا من مفهوم السبب اللغوي، فأطلقوه على ما يوصل إلى الأحكام الشرعية خاصة، هذا بصفة موجزة عن مفهوم السبب لغة، وكيفية نقله من اللغة إلى الاصطلاح، لكن هذا المعنى الاصطلاحي يحتاج إلى كثير من التحليل وكثير من البحث في جوانبه وآثاره، وقد اختلفت عبارات الأصوليين في تحديد مفهوم السبب، بحسب ما أراه كل واحد من الهدف الذي يحدد من أجله السبب، فهناك من نظر إلى طبيعة وذاتيات السبب، فساق له تعريفا ذاتيا بأوصافه الذاتية المكونة لهذا السبب، في حين نظر آخرون إلى الآثار المترتبة على السبب فأعطوه تعريفا آخر في هذا الاتجاه وهذا النسق، وسنرى تفاوتاً بين التعريفين من خلال تعريف كل واحد من المجموعتين.

فقد عرف الآمدي السبب بأنه وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي عل كونه سببا لحكم شرعي أو على كونه معرفا لحكم شرعي، هذا التعريف الذي اختاره الآمدي لتعريف السبب يعرفنا بالسبب من جهة، ويحدد الشروط الضرورية لكون الشيء سببا، فأول ما نجده في هذا التعريف كلمة وصف، على قاعدة التعاريف لا بد فيها من جنس وفصل، وكلمة وصف تعني ما يقوم بغيره، فالأوصاف هي ما قابل الذوات، فالسبب إذن لابد أن يكون وصفا قائما بغيره، لأنه يعرف الحكم الموجود في محل الحكم، فالسرقة والزنا والقتل العمد العدوان و الأبوة ودخول الهلال وحلول وقت الصلاة، فهذه كلها أوصاف وليست ذواتا وأعيانا، ومن هنا نستنتج قاعدة: أن السبب لا يكون ذاتا أبدا، لأن الذات لا تقوم بغيرها، والذوات لا يحل بعضها في بعض، ولهذا السبب لابد أن يكون وصفا قائما بغيره، غير مستقل بذاته، غير أننا نجد في بعض النصوص وفي بعض العبارات الأدبية ما يوهم صحة التعليل بالذوات، فنجد من العبارات المتداولة: أنت السبب في هذا، وفعلت

¹ سورة الحج، الآية: 15.

هذا من أجلك، ويعمله الله أو لوجه الله، ﴿لَنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً﴾¹، والآية وإن كانت من قبيل المتشابه، ولكن المقصود ذات الله في تأويل العلماء، فالتعليل بالذوات إذن موجود ولكنه مؤول، ولا يصح إبقاؤه على ظاهره، فعندما يقول القائل: فعلت هذا من أجلك، إنما يقصد العلاقة التي تربطك به، فمن تلك العلاقة الصداقة أو القرابة أو المصاهرة أو ما شاكل ذلك كان هذا الفعل، فعاد الأمر إلى التعليل بالوصف، وكذلك عندما يقال فعلته الله عز وجل، فالمقصود ابتغاء مرضاة الله أو خوفاً من عقاب الله، أو رجاء في ثواب الله، فدائماً هناك مضاف من باب دلالة الاقتضاء ليصح التعليل، وعندما يقول أنت السبب فلا يقصد أن الذات نفسها تنبعث وتشع بالفعل، ولكن تصرفات المخاطب هي التي أنتجت الفعل وتسببت فيه، فالسبب إذن من شروطه وخصائصه وذاتيته أن يكون وصفاً، وهذا ما نستنتجه من هذا التعريف الأول.

الأوصاف كثيرة ومتعددة: أوصاف معنوية وأوصاف شرعية، الأوصاف المعنوية على النحو الذي سردناه: الإسكار في الخمر والقتل العمد العدوان، أما الوصف الشرعي فيقصدون به الحكم الشرعي أي إن الأحكام الشرعية يصح أن تكون سبباً مستقلاً في أحكام شرعية أخرى، فالنجاسة مثلاً سبب في تحريم التعامل بتلك الأشياء، والطهارة سبب في إباحة الطهارات، كما أن حل الانتفاع هو أيضاً سبب في حل بيع المتفع به، وحرمتها سبب في فساد البيع ومنعه.

السبب وصف ظاهر: الأوصاف فيها الظاهر الواضح الذي تدركه الحواس أو العقول، وهذا هو الوصف الذي يمكن أن يكون سبباً شرعياً لحكم شرعي، الأسباب الخفية التي يتعذر الاطلاع عليها أو يصعب الوقوف على كنهها أو حقيقتها لا يصح أن تكون سبباً لحكم شرعي، والسر في ذلك أن السبب هو علامة منصوبة على الأحكام الشرعية، تهدي الناس إلى حقيقة الحكم، وطبيعة العلامات أن تكون منصوبة ظاهرة واضحة يراها الناس فلا يضلوا ولا يزيغوا، فإذا وضعت العلامة في الأسفل، فإذا وضعت العلامة في الأسفل أو دفنت دفناً فإن ذلك يكون تضليلاً للمهتدين ومحاولي التعرف على الحقيقة، من هنا منع الأصوليون والفقهاء أن تكون علة العدة أو سبب العدة هي ما

¹ سورة الإنسان، الآية: 9.

يتبادر إلى أذهان كثير من الناس من أنها براءة للرحم، العدة ثابتة بنص القرآن في الطلاق والوفاة ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَقَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ¹ ﴾، ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ² ﴾ ولكن ما هو السبب في هذه العدة؟ يتبادر إلى أذهان كثير من الناس أنه التأكد من براءة الرحم وعدم حمل المطلقة أو المتوفى عنها، حتى لا تختلط الأنساب كما يرى، وهذا استنتاج غير صحيح، لأن براءة الرحم أو عدم الحمل هي من الصفات الخفية التي لا يطلع عليها إلا بعد أن ينمو الحمل ويكبر، ويمتلئ البطن، والعلة الحقيقية ما هو ظاهر للعيان يدركه كل أحد حين وقوعه، فالطلاق حين يلفظ به الزوج نسمعه جميعا، والوفاة حين تصيب المتوفى يحس بها الجميع أيضا، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، إذا عللنا العدة ببراءة الرحم أو التأكد من عدم الحمل يقتضي هذا التعليل انتفاء العدة في حق الصغيرة والعجوز المسنة، بينما القرآن نص صراحة على وجوب اعتداء هاتين المرأتين في قوله تعالى: ﴿ وَالنَّكِيسَاتُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ رَزَقْتُمْ بَعْدَتْهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالنَّكِيسَاتُ مِنَ الْمَحِيضِ لَمْ يَحْضُوا وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ³ ﴾. فليكون السبب مطردا منعكسا يجب أن يكون هو الوفاة أو الطلاق، كلما وجدت الوفاة كانت العدة، وكلما كان الطلاق بشروطه كانت العدة، إلا التي لم يدخل بها فقد استثناهما القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهَا الْذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا ⁴ ﴾.

ومن هنا أيضا منع الفقهاء أن يكون سبب ثبوت النسب هو تخلق الولد من ماء أبيه، نعرف جميعا أن الولد لاحق بالأب، ولكن ما هو السبب الذي جعل هذا الولد يلحق بأبيه؟ قد يخطر ببال أحدنا أن العلة هي أنه من صلبه ومائه، ولكن التخلق من تلك النطفة أمر خفي لا يدرك ولا يوثق به، فلهذا لا يصح أن يكون هذا هو السبب، بل السبب عند الفقهاء والأصوليين في هذه الحالة هو عقد الزواج، ولذلك بمجرد أن يتم العقد الصحيح

¹ سورة البقرة، الآية: 233.

² سورة البقرة، الآية: 224.

³ سورة الطلاق، الآية: 4.

⁴ سورة الأحزاب، الآية: 39.

أو الفاسد في بعض حالاته يعطى هذه النتيجة وهي حقوق الولد بأبيه حتى في الحالات التي تكون في حقيقة الأمر وباطنه أن الحمل من غير الزوج سترًا للولد، وحرصاً على ثبوت نسبه، واعترفت الزوجة بأنها حملت من أجنبي ووافقها الزوج على هذه الدعوى، وأن الحمل كان من غضب أو زنى فإن الولد يبقى ولداً شرعياً لاحقاً بالأب إلى أن ينفيه بلعان، ولهذا جاء الحديث: "الولد للفراش وللعاهر الحجر" فجعل مناط النسب هو الفراش لا الاتصال والتخلق من الماء.

السبب إذن لا بد أن يكون ظاهراً، لأنه علامة يهتدى بها فلا ينبغي تغييرها أو إخفاؤها عن الأنظار والأعين فيزيغ الطالب والباحث، بعد هذا لا بد إذن أن يكون الوصف منضبطاً، والانضباط معناه أن تكون كمية ومقدار الوصف غير متفاوتة، من قبيل المتواطى كما يقول المناطقة، وليس من قبيل المشكك الذي تتفاوت آحاده وأفراده، فالقتل العمد العدوان كما رأينا هو السبب في وجوب القصاص، لأن القتل هو هو، مهما تعددت أسبابه، واختلفت بشاعته، يبقى هو إزهاق الروح، والقضاء على الحياة، ولذلك كان هو السبب والعلة، ونظراً لما يقع من تفاوت بين قاتل ومقتول في أوصاف الحرية والدين وبين قتل بآلة وأخرى فإن الاسلام تدارك في باب القصاص هذه الحيثيات ليتم العدل في القصاص فشرط المساواة في الحرية والاسلام، كما جعل القصاص بنفس الوسيلة " المرء مقتول بما قتل، إن سيفاً فسيف، وإن خنجرًا فخنجر " من أجل هذا أيضاً منع الفقهاء والأصوليون أن يكون السبب شيئاً غير منضبط ليست له ماهية محددة، متفاوت في نفسه، يزيد وينقص، ويختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والظروف والأمكنة، فقد رخص الله عز وجل في قصر الصلاة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾¹، كما رخص في الفطر في حالة السفر في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾²، ويبقى ما هو السبب في هذا الفطر وذلك القصر، لأن الأحكام المنصوصة هي قليلة ونحتاج إلى معرفة أسبابها وعللها لنعديها إلى غيرها فيكون ذلك أفيد وأنفع، فلهذا يتبادر إلى بعض الأذهان أن سبب القصر

¹ سورة النساء، الآية: 100.

² سورة البقرة، الآية: 184.

والفطر هو المشقة التي تلحق الصائم من صومه والمسافر في سفره، إلا أن هذا التعليل أو هذا الاستنتاج في السببية لا يصح نهائياً، لأن المشقة هي وصف مضطرب، فالمشقة أنواع، هناك المشقة القاتلة والمضنية والخفيفة، وهناك الأشخاص الذين يتحملون المشقات وهناك الذين لا يستطيعون تحمل أضعف المشقات.

فعندما نقول السبب هو المشقة نقع في مشقة تحديد هذه المشقة، فما هي هذه المشقة المبيحة للفطر؟ هل هي المشقة في أعلى صورها أو في أضعف صورها أو في أوسط حالاتها، وبهذا يقع المجتهد في حيرة وتردد فلا يصل إلى حكم صحيح، لهذا فراراً من هذا الالتباس اختار الأصوليون والفقهاء التعليل أو التسبب بوصف آخر هو السفر، وبعد هذا يبقى السفر في حد ذاته من قبيل المتفاوت فالسفر اسم يتناول قطع المسافات الشاسعة كما يتناول قطع المسافات القصيرة، فنحتاج إلى طرح نفس السؤال، لهذا فقهاؤنا يحددون السفر المبيح للفطر أو القصر في أربعة برد أو في مسافة ثلاثة أيام أو يومين على اختلاف المذاهب، ولكنهم يلتقون جميعاً في أن السفر المبيح لا بد أن يكون مضبوطاً حتى تكون الأحكام واضحة، ومن هنا يهتم الفقهاء في كل باب فقهي في أول درس من الباب بتحديد مفهوم الباب، لأن العقود هي أسباب لأثرها المترتبة عليها، فالبيع سبب لما يترتب عليه من الملك والانتفاع، والنكاح سبب لأحكام كثيرة: حقوق الزوجية والتوارث إلى غير ذلك، فلهذا يهتمون اهتماماً بالغاً بتحديد مفهوم كل عقد، ويحفظونه أبلغ تحفيظ بعبارة العصر، لأن أدنى خطأ في تحديد المفهوم يتسرب عنه خطأ في تطبيق الأحكام، ولهذا نقول لا بد أن يكون السبب وصفاً منضبطاً، ولا يقبل السبب غير المنضبط، غير أننا أيضاً نجد أحياناً بعض النصوص الشرعية توهم صحة التعليل بالأوصاف الخفية وغير المنضبطة، ولكن دائماً لا بد من تأويل كل نص يخالف القاعدة الأصولية لأنها هي الأصل وهي المرجع.

السبب وصف ظاهر منضبط يضيف الآمدي: دل الدليل السمعي على كونه سبباً لحكم شرعي أو معرفاً لحكم شرعي في حين يرى آخرون أنه معرف لحكم شرعي، ولكن الآمدي ألح على هذه العبارة: دل الدليل السمعي، في إشارة واضحة إلى أن السببية لا تثبت إلا بنص شرعي، ولهذا يقولون: (السببية حكم شرعي زائد) فكون الوقت سبباً في وجوب العبادة، هذا لا يحتاج إلى نص شرعي، وكون القتل العمد العدوان سبباً في

القصاص يحتاج إلى نص شرعي، وكان الأمدي في هذا الاختيار منساق مع الحنفية الذين يمنعون القياس في الأسباب، لأنه يرى أنه لا بد أن يدل عليه دليل سمعي، بينما الذي عليه جمهور الأصوليين أن القياس يجري في الأسباب كما يجري في الأحكام، وقد ثبت أنه عليه الصلاة والسلام في حديث عمران بن حصين أن رجلا أعتق ستة أعبد له يملك سواهم، فأقرع النبي عليه السلام بينهم، فأرق أربعة وأعتق اثنين"، فكان ذلك أصلا في منع المريض في التبرع بأكثر من الثلث، فألحق به العلماء الحالات التي تشبهه في الاقتراب من الموت كحالة السفر في البحر المرتج عندما يحيط الموج بالراكبين ويستولي عليهم اليأس فيصبحون في حالة أقرب إلى الموت من المريض، فيحجر عليهم في أكثر من الثلث، والمحبوس للموت، والصحيح في وقت الوبئة الطاعونية، فهم وإن كانوا أصحاب غير مرضى ولكنهم يلحقون بالمريض عن طريق القياس، فهنا قياس في الأسباب، كما أن القرآن نص على قطع يد السارق، والسارق غير النباش الذي يأخذ الأكفان من القبور، ولكن الفقهاء قاسوا ذلك على ذلك، (أي المالكية والشافعية) فأوجبوا القطع في سرقة الأكفان كما أوجبوا القطع في سرقة الأموال الأخرى قياسا، خلافا للحنفية الذين يمنعون القياس في الأسباب، فإذا من أجل هذا نرى أكثر الأصوليين لا يعرج على هذا الشرط الذي أشار إليه الأمدي ويكتفون بالقول إن السبب هو الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم كان منصوبا أو مستنبطا مقيسا، وعلى كل حال يتفق الأمدي مع غيره في أن السبب معرف للحكم، ويرى آخرون أن السبب مؤثر في الحكم، ويرى آخرون أن السبب بعث على الحكم، هذه العبارات التي تتردد على السنة بعض الأصوليين: السبب معرف، السبب موجب، السبب باعث، تشير إلى نظريات أصولية ينطلق كل واحد من تلك النظرية ليعبر عنها بهذه الكلمة، فأهل السنة وجماعتهم يرون أن السبب مجرد علامة نصبها الشارع لتعريف الناس بالأحكام دون أن يكون لهذه العلامة وذلك السبب أي أثر في إنتاج الحكم أو في حمل الشارع على شرع ذلك الحكم انطلاقا من عقيدة سنية أن الله تعالى يفعل ما يشاء ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾¹، يمكن لله عز وجل أن يشرع ما يشاء وكيف شاء لمناسبة وغير مناسبة كما نرى في العلامات المنصوبة في الطرقات، فنرى بعض العلامات المشيرة إلى المدار ستحمل صورة

¹ سورة الأنبياء، الآية: 23

تلميذين، فهناك مناسبة بين المعرف والمعرف، ونجد أحيانا علامات متقاطعة تشير أيضا إلى تقاطع البطرق، ونجد علامات ذات لون خاص دون أن يكون هناك علاقة جوهرية بين ذلك اللون وبين المشار إليه، ولا يعترض أحد على أن هذا الوضع وهذه العلامة غير مناسبة أو هي في غير محلها، كذلك الله عز وجل يمكنه أن يشرع من الأسباب ما يجعله علامات تضيء للمجتهد والباحث الطريق بعد أن يعرف أن هذه علامة على هذا وكفى، هذا مذهب أهل السنة، هو أن السبب ليس له دور في الحكم إلا دور التعريف به، والإشارة إليه، في حين يرى المعتزلة أن السبب هو المؤثر في الحكم الشرعي كتأثير الأسباب العقلية في مسبباتها، وأنه لا يستساغ عقلا تخلف المسببات عن أسبابها، وأن التلازم بينهما عقلي صرف، وهم ينطلقون من مفهوم عقائدي أيضا، وهو مسألة الحسن والقبح، ومسألة فعل الصلاح والأصلح، وأن الله عز وجل - في رأيهم - يجب أن يراعي مصلحة عباده فيشرع ما يحقق تلك المصلحة، فهو - تعالى الله علوا كبيرا - يتلقى توجيهات من آرائهم وأفكارهم، ونقول دائما للرد على هذا الرأي أنه إذا كان الإنسان يرفض أن يتدخل أحد في قراراته ويدافع عن حريته الشخصية، فكيف يمكن، وكيف يستساغ أن يقول المعتزلي إن الله يجب عليه أن يفعل هذا بدل هذا، فلا يبقى إلا منفذا، والسلطة التشريعية في عقل المعتزلي، هذا مرفوض أبدا، وغير مقبول ولا مستساغ، هناك نظرية أخرى تأثر بها الغزالي رحمه الله تعالى، فتردد بين ماضيه وآخره، فرأى أن السبب مؤثر ولكن بإرادة الله عز وجل، فصار في ركاب المعتزلة، والتقى مع أهل السنة في أن ذلك بإرادة الله وإذنه، ولكن يبقى مع هذا رأيا غير مقبول، لأن الأسباب لو كانت مؤثرة لأنتجت أحكامها قبل مجيء الشرع، ونحن نوقن ومن خلال التشريع نجد أحكاما كثيرة شرعت في أديان سابقة على وجه خاص، ثم شرعت في ديانتنا على وجه خاص، وأظهرها مسألة لحم الإبل، حرم على بني إسرائيل وأحل لنا، فماذا في هذا اللحم؟ هل كانت في عهد بني إسرائيل خصائص موجبة لتحريمه ثم طور وزالت منه تلك الخصائص فعاد حلالا؟ لا، ليس هناك إلا أمر ونهي، حرم عليهم بنهي، وأحل لنا بإذن، هذا دليل واضح على أن الأحكام غير تابعة للتعليلات، وإنما الأسباب مجرد علامات وإشارات.

الآمدي يرى أن السبب هو باعث على التشريع، وليس مؤثر ولا علامة، ولكنه بما يشتمل عليه من تحقيق المصالح ودفع المفساد يحمل المشرع على شرع ذلك الحكم، ويبقى أن هذا الرأي أيضاً لا يتفق مع رأي أهل السنة أن الله عز وجل في أفعاله منزّه عن الغرض، فالله عز وجل لا يحمله غرض على شرع شيء أو فعل شيء، يفعل ما يشاء لذاته لأن الغرضية تقتضي الحاجة والاستكمال لتحقيق الغرض، والله منزّه عن الغرض مما نعرفه في علوم العقائد، وبما أن الآمدي من أهل السنة فقد حاول بعض العلماء أن يؤول عبارته، ويرده إلى أهل السنة ويحمل ذلك على زلق في اللفظ، وأن مقصود الآمدي بالباعثية أنها تبعث المكلف على الامتثال، وأن الانسان عندما يسمع الحكم مجرداً خالياً عن التعليل والحكمة، لا تتلقاه النفس بسرعة، ولا تتقبله إلا بصعوبة، عندما يكون في نهاية الطاعة والامتثال والسمع، أما عندما يكون الأمر غير ذلك فقد يعصي ويتمرد كما قال الآخرون: ﴿سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾¹ لماذا نرى الطبيب مثلاً عندما يقول لشخص دع هذا فإنه يضر بصحتك يسرع إلى الكف عنه، ولكن عندما تأمره بترك حرام لا يستجيب إلا من مملئ قلبه تقوى وإيماناً، ومن هنا كان التعبد أظهر للطاعة والامتثال، لأن من يطيع لمصلحة، لا يطيع الأمر ولكنه يستجيب لمصلحته هو.

إذن العلاقة بين الحكم والسبب تتلخص في هذه النظريات الأربع: أنه معرف للحكم، أنه مؤثر فيه بنفيه ومؤثر بإرادة الله وإذنه أو باعث على شرعه أو على امتثاله، على حسب تأويل عبارة الآمدي، هذا التعريف للآمدي كما أشرنا إليه سابقاً هو تحليل لذاتية السبب، ومفهوم السبب، ومكونات السبب أنه وصف ظاهر منضبط معرف.

¹ سورة البقرة، جزء من الآية: 92.

نظرات في بعض المراجعات النقدية المعاصرة في أصول الفقه

الدكتور عمر جدية
كلية الآداب / فاس

"المراجعات النقدية" للعلوم الإسلامية أو "الدعوة إلى تجديدها" عبارتان مترادفتان في الدلالة الاصطلاحية، وإن اختلفتا في المبنى، فهما يعبران في المحصلة عن مستوى التفاعل مع علومنا الشرعية، وعن الضرورة الملحة لبذل الجهود من قبل الباحثين المتخصصين قصد إعادة بنائها من جديد وفق "المنهجية المعرفية القرآنية" على حد تعبير الدكتور طه جابر العلواني.

وإذا كان علم أصول الفقه ذلك العلم الشرعي الأصيل والمستقل الذي يقدم منهاج التفكير الإسلامي المتكامل، ويساهم في تشكيل العقلية التأصيلية النقدية... فإنه - رغم كثرة مزاياه ووضوح خصائصه - عرف تأرجحا بين القوة والضعف تبعا لطبيعة المنهجية التي هيمنت على موضوعاته ومباحثه، وبالنظر إلى مضمون بعض مسأله وقضاياها.

وبناء عليه، انبرى كثير من الباحثين المعاصرين للقيام ببعض المراجعات النقدية لكثير من المسائل الأصولية، فاعتبرت أعمالهم من لدن كثير من المهتمين دعوة صريحة إلى التجديد والاجتهاد.

وهكذا، سأحاول - بإذن الله - القيام ببعض النظرات في نماذج من تلك المشاريع، وذلك من خلال النظر في مضمونها ومنهجها بغية الخروج بخلاصات واستنتاجات علمية تعزز تلك الجهود الرامية إلى إرساء مبادئ وقواعد مشروع المراجعات الفكرية لتراثنا الإسلامي.

وقبل البدء في عرض بعض النماذج من المراجعات النقدية المعاصرة في علم أصول الفقه لابد من الإشارة إلى أنني سأكتفي بانتقاء مسألة أصولية من مجموع المسائل التي تقدم بها الباحثون الذين اخترتهم للنظر في مشاريع مراجعاتهم النقدية. وهم على التوالي: الدكتور طه جابر العلواني، والدكتور محمد دسوقي، والدكتور أحمد الخلمي.

أولاً: الدكتور طه جابر العلواني ومراجعة قاعدة: (شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ). إن المتتبع لمشاريع المراجعات الفكرية للتراث الإسلامي في وقتنا الراهن يلحظ أن الدكتور طه جابر العلواني حاز قصب السبق في التنظير لها من خلال سلسلته (نحو التجديد والاجتهاد ، مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية)، فقد قام - حفظه الله - بالتأصيل لما سماه (علم المراجعات)، وذلك بتحديد منطلقاته، ومداخله، وأصوله، وكيفية القيام به، دون إغفاله تقديم نماذج علمية، والتذكير بأهم العوائق التي قد تقف أمام المراجعات في مجال العلوم الإسلامية.

وفي إطار تقديمه لنماذج من المراجعات النقدية في التراث الإسلامي عرض لعلم الأصول حين قال: " فإذا انتقلنا إلى تراثنا الأصولي نجد جملة من المسائل تحتاج إلى بحث ومراجعة في ضوء ما نقدمه منها:

- هل كان رسول الله ﷺ متعبدا بشرع من قبل، قبل النبوة وبعدها.
- هل الكفار مخاطبون بفروع الشرائع الإسلامية أم ليسوا مخاطبين بها؟
- شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ.
- حكم الأشياء قبل الشرع.
- الحسن والقبح العقليان.

... وكل هذه المسائل في حاجة إلى دراسة تحليلية لمعرفة كيفية طرحه على العقل المسلم، ومتى وفي أي البيئات بدأت صياغته كسؤال فكري وثقافي؟ وكيف أجاب العقل المسلم عليه؟ وما صلة هذه القواعد ببعض الاتجاهات الفقهية التي لا يصعب رصدها في تراثنا الفقهي؟ وما علاقتها بالإسرائيليات التي تراكمت في مجالات التفسير والحديث والتاريخ وغيرها؟¹

ونحن ها هنا من المتعذر علينا تتبع كل هذه المسائل، والنظر في كل الآراء التي وفق الدكتور العلواني في بسطها. ولهذا سأكتفي بتقديم نظرات سريعة حول مراجعته لقاعدة (شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ).

¹ نحو التجديد والاجتهاد، مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية (الفقه وأصوله): 70- 71

لقد انطلق - حفظه الله - من التذكير بخصائص ومميزات الشريعة الإسلامية، والتي ذكر منها¹:

- كون الشريعة حاملة خصائص العموم والشمول والكمال والنسخ الكلي للشرائع السابقة.
- اختصاصها بشرعة ومنهاج، كما نص على ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: " لكل جعنا شرعة ومنهاجا "².
- تميزها بالتخفيف عن الخلق " وما جعل عليكم في الدين من حرج "³، ورفع الإصر والأغلال ونسخ شرائعها.
- الاحتكام في تحديد الرؤية والتصور والعقيدة والشريعة والمنهاج والفكر والفقه... إلى المصدرين الأساسيين:
- القرآن الكريم باعتباره الكتاب المحفوظ، والمصدق لما بين يديه، والمهيمن على كل ما عداه... وهو بهذه الخصائص وغيرها اعتبر المصدر الوحيد الذي ينشئ النظريات والمبادئ العامة التي تقوم عليها القواعد التفصيلية.
- السنة النبوية التي تعد المصدر المبين لما جاء في القرآن الكريم، سواء بالشرح له، أو بالتطبيق لمبدأ من مبادئه.

وبعد التذكير بتلك الخصائص والمميزات خلص إلى القول بأن (شرع من قبلنا) لا يعدو أن يكون عبارة عن وثيقة تاريخية، وأن الإسلام لا يعتد به، ونبه ضمينا إلى ضرورة الحذر من استغلال المستشرقين مثل هذه القاعدة وغيرها لتعزيز مذاهبهم، والافتراء على الشريعة الإسلامية بأنها بنيت على ما سبقها من تشريعات.

إن خلاصة مراجعة الدكتور العلواني لقاعدة (شرع من قبلنا شرع لنا) بنيت أساسا على التذكير بخصائص الشريعة الإسلامية التي من أبرزها كون المرجعية العليا فيها للقرآن الكريم والسنة النبوية، بمعنى أن القرآن الكريم هو المصدر الوحيد المنشئ للأحكام

¹ نفسه، ص 71 وما بعدها

² سورة المائدة، الآية: 48

³ سورة الحج، الآية: 87

الشرعية، وأن السنة النبوية هي المصدر التفسيري التطبيقي لها، وأن مصادر الاجتهاد كلها تعود إليها للاسترشاد بمبادئها العامة. وأما قاعدة (شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ) فلا يمكن الأخذ بها بناء على الحصر السابق.

إنه بالنظر إلى مضمون رأي الدكتور العلواني في القاعدة موضوع المراجعة، وبالرجوع إلى بعض آراء الأصوليين¹ حولها نسجل ما يلي:

- إن الجميع متفق على أن الشرائع السابقة التي لم تذكر في القرآن الكريم أو السنة النبوية ليست شرعا لنا، وإنما نفهم من كلام الدكتور طه أنه ينفي اعتبار هذه القاعدة مرجعا في الكشف عن الأحكام.
- إن الاختلاف واقع حول تلك الأحكام التي ذكرت في القرآن أو السنة؛ فعلماء الأصول يعتبرونها ثلاثة أنواع²:

- أحكام نسختها شريعتنا، وهذه ليست شرعا لنا.
- وأحكام أقرتها شريعتنا، وهذه شرع لنا مثل الصيام.
- وأحكام قصها الله علينا في القرآن، أو ذكرت على لسان الرسول ﷺ من غير إنكار ولا إقرار لها. وهذه هي محل الخلاف.

أما الدكتور طه جابر العلواني في مراجعته، فهو لا يريد الخوض في هذا التفصيل، وآثر الدعوة إلى عدم القول بالقاعدة أصلا لأنها تدخل في باب الاشتغال بالمباحث النظرية التي ليست لها ثمرة عملية، بل قد تكون سببا في التشكيك في مصدريّة الشريعة الإسلامية ذات الشريعة والمنهاج المستقلين.

لكننا إذا رجعنا إلى مضمون تلك القاعدة، واستحضرنا ضرورة توحيد المرجعية وتركيزها في مصدري الوحي فلا يضيرنا الإبقاء في تراثنا الأصولي على قاعدة (شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ)، ومثيلاتها من المسائل التاريخية في علم أصول الفقه، لأن

¹ ينظر الإبهاج في شرح المنهاج لتاج الدين السبكي: 180/2، ومختصر ابن الحاجب: 280، وإرشاد الفحول للشوكاني: 398، وغيرها.

² يرجع إلى المصادر السابقة.

التعامل معها لا محالة سيكون وفق ضوابط تقطع عنق الشك والتشكيك، وترد كيد الغرباء، وتحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين.

ثانياً: الدكتور محمد الدسوقي¹ ودعوته إلى تطوير مفاهيم بعض الأدلة.

في بحث منشور بمجلة إسلامية المعرفة العدد الثالث² تحت عنوان: (نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه) اقترح الدكتور محمد الدسوقي القيام بمراجعة نقدية لبعض الجوانب في علم أصول الفقه، وحصرها فيما يلي:

1. إلغاء ما ليس من علم أصول الفقه.

2. تدريس المقاصد الشرعية بصورة وافية.

3. تطوير مفاهيم بعض الأدلة.

4. ربط القواعد بالفروع التطبيقية ما أمكن.

وقبل أن يعرض لهذه الجوانب بالتفصيل قدم بعض التوضيحات الخاصة بمسألة الدعوة إلى تجديد أصول الفقه - نظراً لما يتميز به هذا الموضوع من حساسية - شملت المفهوم، والتأصيل، والأهمية، والمجال³.

وسيراً على المنهج الذي اخترته لتناول هذا الموضوع سأقتصر على مسألة واحدة تتعلق بدعوته إلى تطوير مفاهيم بعض الأدلة سواء من حيث "التوسع فيها، أو تضيق دائرة الاختلاف حولها، أو ضبطها وجعلها أقرب إلى الواقع العملي بدلاً من أن تظل فكراً افتراضياً يتعذر تطبيقه إن لم يكن مستحيلاً"⁴.

لخص الدكتور الدسوقي سبب دعوته إلى هذه المراجعة في ما تعانيه الأمة الإسلامية اليوم من مشكلات وتحديات تتصل بجوانب الحياة العامة، والواجبات الكفائية كقضايا الحكم، والاقتصاد، والعلاقات بين الشعوب والدول.

¹ أستاذ أصول الفقه بكلية دار العلوم القاهرة سابقاً، دكتوراه في علم أصول الفقه من جامعة الأزهر.

² قدم البحث في أصله إلى مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح - عمان، المملكة الأردنية الهاشمية 16 - 18 ربيع الأول 1415 هـ - 25 غشت 1994 م.

³ للاستفادة يرجع إلى مجلة إسلامية المعرفة العدد الثالث، ص: 123 وما بعدها.

⁴ نفسه، ص: 127.

ولقد وضع شرطا أساسا للقيام بالمراجعة تمثل في ضرورة ربطها بمنهج يحفظ على التفكير الإسلامي وحدة الأسس ويضمن قلة الاختلاف.

ومن أهم الأدلة الشرعية التي دعا الدكتور الدسوقي إلى تطويرها (دليل الإجماع)، فقد خلاص من خلال مراجعته النقدية إلى ما يلي¹:

- ضرورة تغيير تعريف الإجماع، إذ لا ينبغي - في نظره - أن يظل مقصورا على اتفاق جميع المجتهدين في كل الأقطار الإسلامية، وإصرار كل واحد منهم على رأيه حتى وفاته، وإنما يشمل إلى جانب هذا - إن تحقق - اتفاق الجمهور أو الأغلبية.
- إلغاء ما يسمى بالإجماع السكوتي، لأن السكوت ليس دائما آية على الموافقة.
- تجويز نسخ الإجماع بالإجماع.
- التركيز على الاجتهاد الجماعي، ودراسة سبل تحقيقه عن طريق مجمع فقهي عام يضم في عضويته المجامع الفقهية المحلية.

إننا إذا تتبعنا مفردات هذه المراجعة التي دعا إليها الدكتور دسوقي نستنتج أنه قد ضيق واسعا، فبدلا من أن يطور مفهوم الإجماع - كما بشر بذلك - فهو بدعوته إلى تغيير التعريف من خلال عدم قصره على اتفاق جميع المجتهدين، يكون قد دعا إلى نقض ركن الإجماع، المتمثل في الاتفاق. زيادة على ذلك، فإن إضافة عبارة (اتفاق الجمهور أو الأغلبية) سوف لن يضيق دائرة الاختلاف بين المجتهدين، بقدر ما سيضعنا أمام أسئلة جديدة منها مثلا: هل لأغلبية العلماء أولوية ورجحان على غيرها؟ وهل يمكن اعتبار الحكم الذي يصدر عن الجمهور أو الأغلبية صوابا؟ بل وهل يمكن اعتباره ملزما؟²، إلى غير ذلك من الأسئلة التي قد تطرح في حالة ما إذا ارتبط الاتفاق في (الإجماع) بجمهور العلماء أو أغلبهم. أما دعوته إلى إلغاء الإجماع السكوتي فإنها تعلق بأمور تعددت آراء العلماء فيه³، بل ذهب الإمام الشافعي، والمالكية إلى القول بأنه لا يكون إجماعا ولا حجة⁴.

¹ نفسه، ص: 140 - 141.

² ينظر كتاب نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية للدكتور أحمد الريسوني: 445

³ ينظر كتاب المستصفى: 1/191، وإرشاد الفحول: 153

⁴ أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي: 1/552

وأما الدعوة إلى تجويز نسخ الإجماع بالإجماع من قبل الدكتور دسوقي، فهي مردودة لأن الإجماع متى وقع صار حجة قطعية، ولا يصح مخالفته، ولا يعتد بإجماع آخر¹.

وأخيرا، فإن التركيز على الاجتهاد الجماعي من قبل الدكتور دسوقي يتناقض في حقيقته مع القول بالإجماع، نظرا للفرق الجوهرى الحاصل بينهما، والمتمثل في كون "الإجماع يشترط فيه اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على حكم شرعي، بينما الاجتهاد الجماعي يكفي فيه اتفاق مجموعة من العلماء المجتهدين"².

وهكذا يتبين لنا من خلال النظر في المراجعة التي قام بها الدكتور محمد الدسوقي للإجماع أنها وإن كانت ترمي في حقيقتها إلى تجاوز كثير من المشكلات والتحديات التي تواجه الأمة الإسلامية في حاضرها، إلا أنها تحتاج إلى مزيد من التدقيق العلمي والمنهجي حتى لا تعود على أصل الإجماع بالإبطال بدلا من تطوير مفهومه.

ثالثا: الدكتور أحمد الخلميشي³ ونقده للاتجاه الأصولي في البحث عن الأحكام.

انطلق الدكتور الخلميشي في هذا النموذج من مراجعته النقدية لبعض المبادئ الأصولية من التذكير بمنهج الأصوليين في التعرف على الأحكام الشرعية، مشيرا إلى أنه ينبنى على طريقتين: أولاهما تفسير الكتاب والسنة بالنسبة للأحكام التي ورد النص فيها. والثانية الاستدلال بالنسبة للوقائع غير المنصوص على أحكامها.

وبعد تفصيله القول في هذا المنهج، وذكر نماذج من تطبيقاته قام بمراجعته النقدية لكل جوانبه؛ فقد انتقد حصر الأصوليين لبناء الأحكام في التفسير اللغوي للنصوص منطوقا ومفهوما، انطلاقا - في نظره - من كون المعاني اللغوية للألفاظ لا تتطور بتطور الزمن ولا باختلاف المكان. وهذا ما أكد به بقوله: "وفرض الأصوليين الالتزام بالدلالة اللغوية في تفسير النصوص تترتب عنه نتيجة حتمية: هي جمود معاني النصوص المفسرة، وثبات وعدم

¹ نفسه: 585/1

² الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي للدكتور عبد المجيد السوسة الشرفي: 47

³ مدير مؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط/ المملكة المغربية

تغير الأحكام التي استخلصها الفقهاء في اجتهاداتهم، وإن تغيرت ظروف الناس وواقع المجتمعات، كما يجرد الأحكام الشرعية من حكمها ومقاصدها التي شرعت من أجلها¹. وانتقد كذلك حصر أهلية البحث عن الأحكام على من يتقن أساليب التفسير المنصوص عليها في أصول الفقه، لأن ذلك يفضي إلى حصر الشريعة الإسلامية في مجال المنصوص عليه، ويبعد الفقه الإسلامي عن القسم الأكبر من وقائع الحياة.

وأما في جانب الاستدلال، فقد سجل الدكتور الخمليشي ملاحظتين: الأولى تتعلق بطرق الاستدلال ومفاهيمها، إذ فضلا عن اختلاف علماء الأصول في تعدادها، فقد تميزت - في نظره - بغموض معانيها.

والملاحظة الثانية تتمثل في المبالغة في استعمال القياس مقارنة بالاعتماد على طرق الاستدلال الأخرى.

وبناء على هذه الملاحظات النقدية دعا إلى العمل باقتراحين اثنين:

الأول: عدم الاقتصار على الدلالة اللغوية للنصوص، وضرورة مراعاة الدلالة الغائية، أي العمل بأصل اعتبار المآل.

والثاني: تجاوز تضيق الأصوليين لمجال الاستدلال، واعتباره دليلا شرعيا في كل مرافق التنظيم الاجتماعي مما لم ترد فيه نصوص شرعية. عبر عن ذلك بقوله: "وما نقترحه هو توسيع مضمون الاستدلال ليشمل كل مرافق حياة المجتمع المسلم، ولذلك يمكن أن نقول إن الاستدلال هو صياغة أحكام التنظيم الاجتماعي فيما لم يرد به نص، بمقاييس تحقيق العدل والخير، وتفادي الظلم والتعسف في ظل القيم القرآنية بشرط عدم مصادمة حكم من الأحكام القطعية للشريعة"².

وبالنظر في مضمون هذين الاقتراحين نقول: إن الدكتور الخمليشي في اقتراحه الأول لم يميز بين مرحلتين أساسيتين أثناء التعامل مع الحكم الشرعي، أقصد بذلك مرحلة الفهم ومرحلة التطبيق؛ ففي المرحلة الأولى تبقى الدلالة اللغوية هي الأساس، وأما الجانب الغائي فلا يعدو أن يكون تكميلا لأن كل الأحكام الشرعية في إطلاقها وتجريدها قدر فيها

¹ وجهة نظر، الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه: 37/3

² نفسه: 70/3.

تحقيق مقاصدها الشرعية التي تتلخص في جلب المصالح للإنسان ودرء المفاسد عنه. وأما في مرحلة التطبيق، فإن الدلالة الغائية للأحكام الشرعية هي الأساس. يقول الدكتور عبد المجيد النجار: "ولهذا المعنى فإن تطبيق الأحكام الشرعية يستلزم منهاجا تحقيقيا في مآل تطبيق الحكم على الأفراد المعينة من حصول المقصد الشرعي أو عدمه، ويكون هذا التحقيق بدراسة طبيعة الوقائع في أحوال فاعليها، وفي علاقتها مع غيرها من الأوضاع، وفي ظروفها الزمنية والمكانية، وبناء على هذه الدراسة يقدر المجتهد ما إذا كان يغلب على الظن أن الحكم سيحقق مقصده من المصلحة فيقع إجراؤه، أو ما إذا كان يغلب على الظن أنه لا يحقق مقصده بل قد يفضي إلى مفسدة فيعطل إجراؤه، إما تأجيلا زمنيا، أو تحويلا إلى حكم آخر"¹.

وأما ما يتعلق بالاقترح الثاني القاضي بتجاوز تضيق الأصوليين لمجال الاستدلال، واعتماد ما سماه الدكتور الخليلي "السياسة العادلة" إلى جانب القياس، فأقول: إنها كلها طرق وضوابط مدونة في كتب التراث الأصولي - وإن اختلفت التعبيرات والاصطلاحات - وما نحن في أمس الحاجة إليه اليوم هو البحث عن صيغ حقيقية لإيجاد الإرادة والقابلية لتفعيلها في واقعنا حتى تشمل جميع مرافق الحياة، ومختلف مناحي التنظيم الاجتماعي بدون استثناء.

في ختام هذه النظرات أود تسجيل بعض الخلاصات التي تشكل لدي قناعة أثناء الحديث عن مشاريع المراجعات النقدية للتراث الإسلامي عموما، ولعلم الأصول خاصة. وهي:

1. ضرورة الإيمان بأن التراث الإسلامي الذي خلفه المسلمون - رحمهم الله - يكتسي طابعا نسبيا، عكس الوحي الإلهي المتسم بالإطلاقية. وأن أي خلط بين الجانبين ستكون له انعكاسات سلبية على حياة البشرية.
2. ضرورة الانطلاق أثناء القيام بالمراجعة النقدية، أو الدعوة إلى تجديد أي علم من العلوم الإسلامية من الرغبة في الالتزام بالتراث، لا من التنكر له.

¹ في المنهج التطبيقي للشرعية الإسلامية (تطبيقا على الواقع الراهن): 28.

3. الاقتناع الجازم بأن الباحث المسلم الرسالي هو الأقدر - دون غيره - على إحداث المراجعة النقدية الموضوعية للتراث الإسلامي، نظرا لامتلاكه المعايير المعصومة، المستمدة من الوحي الإلهي، والتي تشكل له مركزية الرؤية، وتحصنه من الوقوع في آفة التبرير وإخضاع الشرع للواقع.
 4. وأكد القول: أننا في أمس الحاجة إلى تشجيع الدعوة إلى القيام بالمراجعات النقدية للتراث الأصولي، شريطة المحافظة على أصالته واستقلالته وفق الضوابط العلمية والمنهجية المستوحاة من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية.
 5. وأخيرا، ونحن نروم إرساء دعائم (علم المراجعات) على أسس وقواعد متينة، لا بد من فسح المجال لكل الآراء، ولا يلزم أن تكون موافقة أو مخالفة، لأننا بذلك سنسعى - ولا شك - إلى ترشيد الجهود الفردية، وتطويرها حتى تصبح أعمالا جماعية ومشاركة، وحينئذ تحصل البركة بإذن الله.
- والله يهدي من يشاء إلى سواء السبيل

الأصول الشرعية الناظمة لمفهوم الاندماج مع المخالف¹

الدكتور محمد بن محمد رفيع
كلية الآداب فاس

تقديم:

يروم البحث في هذا الموضوع رصد الأصول الشرعية التي يبنى عليها مفهوم الاندماج مع المخالف، من خلال تتبع واستقراء نصوص الكتاب والسنة وشروحها في المدونات التفسيرية والحديثية، واستخلاص ونظم تلك الأصول في سياق تحليلي تعليلي يثبت أصالة وثبات مبدأ الاندماج مع المخالف، تماماً كما يكشف عن تعدد صور الاندماج وتنوعها بحسب تنوع البيئات الثقافية والاجتماعية والقيم الحضارية بين المجتمعات.

ولعل بحث هذه القضية من وجهة نظر تأصيلية من شأنه أن يسهم في الإجابة عن واحدة من أهم نوازل فقه المهجر المعاصرة، فتندفع ترددات كثير من المسلمين في موضوع الاندماج في المجتمعات المستقبلية، ويتحقق للجالية المسلمة الاستقرار فالتفاعل الإيجابي مع مجتمعاتهم حتى يصبحوا كتلة اجتماعية وحضارية مؤثرة في مراكز القرار.

ومن أجل تفصيل القول في هذا الموضوع، ارتأيت تأسيس البحث على المحاور

التالية:

تقديم: تناولت فيه فكرة الموضوع، وجدوى البحث فيه، وخطته التصميمية والمنهج المتبع في بناء البحث.

المبحث الأول: الأصول القرآنية الكلية لمفهوم الاندماج مع المخالف

المبحث الثاني: الأصول النبوية التفصيلية لمفهوم الاندماج مع المخالف

خاتمة: خصصتها لأهم النتائج العلمية التي خلص إليها البحث مشفوعة ببعض التوصيات للندوة.

¹ أصل هذا البحث ورقة بحثية قدمت في ندوة علمية: (الجالية المسلمة وسؤال الاندماج والتعايش) بكلية الآداب مراكش يومي 29 و30 ماي 2012م.

أما المنهج المعتمد في بناء الموضوع فيجمع بين استقراء المادة العلمية من مظانها، وتحليل مضامينها وتعليل أحكامها وبيان مقاصدها للوصول إلى مقصد التأصيل المتكامل لمفهوم الاندماج، مع اعتماد نظام التوثيق الأكاديمي للمادة العلمية.

المبحث الأول: الأصول القرآنية الكلية لمفهوم الاندماج مع المخالف

القصد من هذا المبحث السعي لبناء مفهوم الاندماج الإيجابي للمسلمين في مجتمعاتهم الغربية على أصول قرآنية تؤسس للوحدة والائتلاف بين المسلمين ومخالفهم من أبناء وطنهم في الدين والثقافة، فمن أوسع أبواب تحقيق الاندماج حسن تدبير الاختلاف، وشرط إحسان هذا التدبير بناء وتنمية دائرة الائتلاف بين المخالفين، فما الأصول التي ينبغي عليها هذا الائتلاف الجالب للاندماج؟

• وحدة أصل الإنسانية¹:

إن قضية التعددية في المجتمعات الإنسانية بشتى مظاهرها الدينية والفكرية والثقافية واللغوية وغيرها مرجعها في النظر الشرعي إلى أصل موحد، كما أخبرنا بذلك الحق سبحانه في جملة من آيات كتابه، منها قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ بِتُفُؤِ رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾².

فالإنسانية على امتداد الزمان والمكان واختلاف الألسن والأعراق والألوان تؤول بمقتضى الآية إلى أصل واحد وهي النفس التي منها تناسلت فروعها، ويجمع بين هذه الفروع الإنسانية علاقة أصيلة ثابتة اقتضاها الأصل الموحد، وهي علاقة الرحم الآدمية بغض النظر عن الدين والعرق واللون والحضارة، وينبغي النظر إلى هذه العلاقة بما تستوجبه من حقوق تتعين مراعاتها، تحت طائلة الحساب الأخروي، كما نفهم من قوله عز وجل: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾³، ومن قوله

¹ ينظر محمد رفيع، المنهج القرآني في بناء المشترك الإنساني، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 66، خريف 2011م.

² سورة النساء، الآية: 1.

³ سورة النساء، جزء من الآية: 1.

سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَنُنَبِّئُ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾¹.

ووحدة أصل النوع أمر مدرك بالضرورة، كما يقول الطاهر بن عاشور: "لأن كل إنسان إذ لفت ذهنه إلى وجوده علم أنه وجود مسبوق بوجود أصل له بما يشاهد من نشأة الأبناء عن الآباء، فيوقن أن لهذا النوع أصلاً أول ينتهي نشوءه"².

يتأكد هذا المبدأ القرآني في تقرير حقيقة وحدة الإنسانية في أصلها بالبيان النبوي، في قوله ﷺ: "ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى"³، وفي قوله عليه السلام: "كلكم لآدم و آدم من تراب"⁴، وفيما كان يردده في دعائه عليه الصلاة والسلام: "اللهم ربنا رب كل شيء ومليكه أنا شهيد أن العباد كلهم إخوة"⁵.

فانطلاقاً من لبنات مفهوم الوحدة في النفس والأبوة والأخوة الجامعة للإنسانية أسس القرآن الكريم قواعد متينة للمؤتلف بين المتخالفين من أجل إقامة علاقة التعارف والتعاون والتكامل بينهم، وأقصى أطروحات الميز العنصري والتفوق العرقي، أو الاصطفاء الإلهي الطائفي كما يدعي اليهود أنهم شعب الله المختار وإن فعلوا ما فعلوا، من سعي في الأرض فساداً، وسفك دماء الأبرياء والأنبياء، ونقض العهود، وأثبت معيار التفاضل الذي يسع الجميع ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ﴾⁶ وَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ⁶.

• وحدة الطهارة الفطرية

خاطب القرآن الإنسان على أنه مخلوق مكرم طاهر، يمتلك القدرة والاستعداد لبلوغ أقصى درجات الكمال البشري، وهو المعرفة بالله وبخلقه وبشرعه، بحيث لا يوجد

¹ سورة الحجرات، الآية: 13.

² ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 395/1.

³ أحمد في مسنده 411/5.

⁴ مسند الربيع من حديث جابر بن زيد، وبلغظ آخر عند الترمذي في سننه في كتاب التفسير، وعند البيهقي في شعبه.

⁵ سنن أبي داود باب ما يقول الرجل إذا سلم، والسنن الكبرى للنسائي في كتاب عمل اليوم والليلة، ومسند أحمد من حديث زيد بن أرقم، ومسند أبي يعلى من حديث زيد ابن أرقم.

⁶ سورة الحجرات، جزء من الآية: 13.

لدى أي إنسان أو طائفة ما يعوق إمكانية الارتقاء الكمال، ويستوي في ذلك الناس على اختلاف أديانهم ومذاهبهم وأعراقهم، يقول الطاهر بن عاشور: "لو ترك الإنسان وتفكيره، ولم يلحق اعتقادا ضالا لاهتدى إلى التوحيد بفطرته"¹، وفطرة الإنسان حسب ابن عاشور: "ما خلقه الله عليه جسدا وعقلا، فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية... واستتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية"²، وهذا الذي سماه القرآن: ﴿وَبُطِرَتْ أَلْفُ فَطَرٍ النَّاسِ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾³.

فالإنسان بهذا المقتضى يولد نقيًا طاهرا على الفطرة، لا يحمل وزر غيره أو خطيئة أجداده إرثا موروثا، أو ما يعرف في المسيحية "بالخطيئة البشرية"، وإنما تتعرض فطرة الإنسان لما يشوهها ويغيرها بعوامل التنشئة الاجتماعية، وغياب الحصانة التربوية، كما أخبرنا الحق سبحانه على لسان نبيه عليه السلام حين قال: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا"⁴، وأكد نص البيان النبوي: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"⁵.

فالبیان النبوي فيه إخبار بحقيقتين: كونية وهي ما يولد عليه كل إنسان من النقاء والصفاء والاستقامة يشكل رصيда مشتركا بين جميع الناس، وحقيقة شرعية تكليفية وهي مسؤولية مؤسسات التنشئة الاجتماعية عن حماية فطرة الإنسان من عوامل المسخ التربوي التي تعيق التواصل بين المختلفين من الناس، وتحول دون الاستماع لخطاب الفطرة في كتاب الله تعالى، وهذا يقتضي تضافر جهود مختلف مكونات المجتمع الواحد، ومختلف الأمم لحماية الفطرة تربويا وإعلاميا وثقافيا من الحرب على القيم الخلقية التي تجري الآن بشراسة في العالم، وتشكل في العمق تحديا خطيرا على مجتمعات الإنسانية. فهذا أصل آخر يؤكد مدى

¹ ابن عاشور، الطاهر. المصدر السابق 90/20.

² ابن عاشور، الطاهر. المصدر السابق.

³ سورة الروم، الآية: 29.

⁴ مسلم في الجامع الصحيح باب في صفة يوم القيامة، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها.

⁵ البخاري في الجامع الصحيح باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصل عليه، كتاب الجنائز.

امتداد عمق الوحدة والائتلاف بين الناس في كيانهم البشري مهما اختلفوا، ويؤسس للتواصل الإيجابي المندمج بين المسلمين ومواطنيهم في الديار الأوروبية.

• وحدة الكرامة الإنسانية

قرر الحق سبحانه بإرادته التكوينية أن يصطفي بني آدم من بين كثير من خلقه ليرفعهم إلى مقام التكريم، فقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَنَاءِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾¹؛ وصور التكريم للإنسان ومظاهره عديدة، منها ما ينتظمه التكريم الجسدي ممثلا في الهيئة البشرية القويمة، وما يتبع ذلك من التناسق في حركاته وسلوكه خلافا لغيره من المخلوقات²، مصداقا لقول الله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ﴾³، وقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾⁴.

ومنها ما ينتظمه التكريم المعنوي ممثلا فيما يتميز به الإنسان من قوة العقل والقدرة على التواصل بقوة البيان الذي علمه الله إياه، كما أخبرنا في قوله: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾⁵، وكل ذلك إنما هي أوصاف وأحكام تكوينية للنوع الإنساني، لا يستقل بها إنسان دون آخر لأي سبب من الأسباب، لأن الناس كرموا لآدميتهم قبل أن يتوزعوا أديانا ومذاهب ومملا ونحلا، لذلك وجدنا النبي ﷺ يضرب أروع مثال في تكريم الإنسان مهما كان معتقده ومذهبه، وذلك حين وقف وقفة إجلال وتكريم لجنازة يهودي، فلما قيل له في ذلك، قال: "أليست نفسا؟"⁶.

فمقتضى هذا الأصل أن يصحح المسلمون في أوروبا نظرتهم إلى من يساكنونهم ويعايشونهم في الوطن الواحد أنهم محل تكريم إلهي لآدميتهم، استحقوا بمقتضاه منا

¹ سورة الإسراء، الآية: 70.

² ينظر البغوي، معالم التنزيل، بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 2002م، ص 749. وابن عاشور، الطاهر. التحرير والتنوير، 165-164/15.

³ سورة التغابن، الآية: 3.

⁴ سورة التين، الآية: 4.

⁵ سورة الرحمن، الآية: 2.

⁶ البخاري في الجامع الصحيح باب من قام لجنازة زفر، كتاب الجنائز، مسلم في الجامع الصحيح باب القيام للجنازة، كتاب الجنائز.

التكريم في المعاشرة والمعاملة، وهذا من أقوى المداخل الحضارية في استيعاب المخالف في سياق الدعوة إلى الله بالتّي هي أحسن.

• وحدة الوطن:

مدماك آخر من مداميك بناء الائتلاف بين المختلفين داخل الوطن الواحد، يحرص الجميع على خدمته وحمايته وبناء مؤسساته وأنظمتها بغض النظر عن اختلافاتنا التي نستطيع أن نديرها داخل هذا الوطن الذي نشترك جميعاً في بنائه وحمايته، فهو دارنا المشتركة التي تأوينا وإن تعددت أقاليمه واختلفت ألسنة سكانه ومذاهبهم وعاداتهم وألوانهم، لذلك تعين على الجميع حماية هذا الوطن وصيانته من أي مؤامرة اجتزاء أو اعتداء، وهذا هو الأصل الذي استمر قروناً عبر التاريخ الإسلامي منذ أن تأسس في المجتمع النبوي التعددي، ولا شك أن أي تقصير في خدمة ورعاية مصلحة الوطن المشترك تقصير في أداء واجب شرعي كبير حذرنا من التهاون فيه المصطفى ﷺ في تصوير تمثيلي بليغ حين قال: "مثل الواقف على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا الماء مروا على من فوقهم، فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً فلم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً".

فمن البيان النبوي نفهم أن الأصل في المسلم أن يكون إيجابياً في مجتمعه، يحرص على الخير وعلى نفع الناس أكثر من غيره في جميع الظروف والأحوال، لأنه يتعبد الله بذلك ويدعو غيره بسمته وسلوكه المتميز، فالحرص على سلامة سفينة الوطن من مسؤولية المسلمين مهما قل عددهم، فهم المؤهلون بمقتضى عقيدتهم وشريعتهم لخدمة الوطن والمواطنين.

فليس معنى الوطن الذي يجب الولاء له وطن المسلمين وحدهم دون غيرهم، وإنما هو الوطن الذي يحتضن الناس بغض النظر عن دينهم ومذهبهم ولغتهم، فحضارة الإسلام وتاريخه عموماً، كما لاحظ كثير من المؤرخين والمستشرقين، هي حضارة الوحدة والتنوع، تقوم على قاسم مشترك من الأسس والثوابت وعلى حشد من الوحدات المتنوعة بين بيئة

ثقافية وأخرى في إطار عالم الإسلام نفسه، بحكم التراكمات التاريخية التي تمنح خصوصيات معينة لكل بيئة، تجعلها تتغير وتتغير فيما بينها.

فقد قرر الشرع الإسلامي أن من مقاصده من إنزال شريعته مصلحة الإنسان في عاجله وآجله والتيسير ورفع الحرج عنه، وعليه يكون الولاء للوطن والإسهام في تأمينه تحقيق لمقصد الشارع، أما التهاون في ذلك بدعوى المخالفة في الدين واللغة لغالبية أهل الوطن، فإنما هي عند التأمل رعونة نفس وسوء فهم وقلة مروءة، لا يشهد لها دين ولا عقل.

• الوحدة المطلوبة الراهنة:

إن هناك جملة من القضايا الإنسانية الملحة تشكل أولويات مطلبية في جميع المجتمعات التعددية، يستطيع مسلمو هذه المجتمعات انطلاقاً من مقتضى عقيدتهم وأحكام شريعتهم أن يسهموا إسهاماً رائداً في العمل على تحقيق هذه المطالب المشتركة المؤسسة لقاعدة الاندماج في المجتمعات التعددية عموماً وفي المجتمعات الغربية خصوصاً، ومن أهم هذه المطالب:

أولاً: مطلب العدل:

إذا كان العدل في ارتباطه بإعطاء الحقوق يكتسب معنى خاصاً، فإن وروده في الشريعة بأقوى صيغة للتكليف والإلزام في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾¹، ووروده كذلك مقصداً أسمى لبعثة الأنبياء والرسل في قوله سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾²، يكتسب به معنى أعم وأشمل حتى عده ابن عاشور: "الأصل الجامع للحقوق الراجعة إلى الضروري والحاجي من الحقوق الذاتية وحقوق المعاملات"³.

وانطلاقاً من هذه المرتبة الراقية لمسألة العدل في القرآن الكريم خاصة والشريعة عامة، قرر ابن القيم أن الشريعة: "عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها، فكل مسألة

¹ سورة النحل، جزء من الآية: 90.

² سورة الحديد، جزء من الآية: 24.

³ ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير 254/14.

خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل¹.

فالشريعة بهذا المقتضى تمتلك وحدها القدرة على بناء العدالة الإنسانية المتقدمة، يقول ابن عاشور: "أعلى القوانين في تحقيق العدالة الشرائع الإلهية لمناستها لحال من شرعت لأجلهم، وأعظمها شريعة الإسلام لابتنائها على أساس المصالح الخالصة أو الراجحة، وإعراضها عن أهواء الأمم والعوائد الضالة... بل تبنى على مصالح النوع البشري وتقويمه وهديه إلى سواء السبيل"².

ومن أهم مظاهر انتفاء العدل في المجتمعات الغربية التي ينبغي للمسلمين أن يسهموا بفعالية في معالجته عملا واقتراحا ظاهرة التفكك الأسري وعقوق المسنين المتفشية في هذه المجتمعات، وإهانة المرأة بتشقيتها، وهذا مجال حيوي يستطيع فيه مسلمو الغرب أن يبلوا البلاء الحسن، وذلك بتأسيس جمعيات اجتماعية تعمل على معالجة التفكك الأسري، وإنتاج برامج خاصة بالمسنين للتسلية والتنويه بما بذلوه في شبابهم من خدمات للوطن، وغير ذلك من ألوان البر الذي أمرنا شرعا بتقديمه للمخالف في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهِيكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾³.

ثانيا: مطلب التعارف والتعاون:

فالتعارف أساس دعا إليه القرآن، وضرورة أملتها ظروف المشاركة في الدار أو الوطن بالتعبير العصري، وإعمال لروح الأخوة الإنسانية بدلا من إهمالها، فقد نص القرآن الكريم بإطلاق ومن غير تقييد ولا تخصيص أن من مقاصد التنوع بين البشر التعارف والتعاون، فقال تعالى مخاطبا الإنسان على امتداد الزمان والمكان: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين 14/3.

² ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير 95/5.

³ سورة الممتحنة، الآية: 8.

خَلَقْنَكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَنَبِّئْكُمْ شُغُوبًا وَقَبَائِلَ لِّتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ¹.

فحقيقة التنوع والاختلاف التي عليه الناس أمّا وقبائل إنما ينبغي أن تفضي إلى تحقيق مشترك التعارف والتعاون بما هو تبادل اجتماعي وثقافي وتعايش حضاري، وذلك على قاعدة المساواة، ودونما تمايز أو استعلاء من أي طرف، قال ابن عطية الأندلسي في تفسير هذه الآية: "أنتم سواء من حيث أنتم مخلوقون لأن تتعارفوا، ولأن تعرفوا الحقائق، وأما الشرف والكرم فهو بتقوى الله تعالى وسلامة القلوب"².

وإذا كان موضوع حقوق الإنسان مكوناً أساساً من مكونات المشترك الإنساني، فإن التعاون عليه على أساس الإخلاص والجدية واجب إنساني ملح، يقول عبد السلام ياسين: "لا ينبغي أن نتردد في التعاون المخلص مع نداء الضمير الإنساني الرائع الذي يدفع الجمعيات غير الحكومية عند نظرائنا في الخلق للتضحيات المشكورة"³.

فإشاعة ثقافة التعارف وبناء علاقة التعاون بين طوائف المجتمعات التعددية، وبين أمم الأرض ومجتمعاتها وثقافتها وحضاراتها، من شأنه أن يزيل فتيل الكراهية، ويقوي من عوامل التآلف والاندماج بين أعضاء المجتمع الواحد ويعمل على تنمية آفاق التواصل الحضاري والتعاون الاجتماعي.

ثالثاً: أولوية السلم الاجتماعي:

من مقاصد الشريعة العامة حفظ نظام التعايش بين الناس في الأرض⁴، لأن الإسلام رسالة رحمة للعالمين ولا يتم التواصل والتفاعل الإيجابي مع هذه الرسالة، إلا بانتفاء عوامل التوتر والإكراه والحروب التي تفتن الإنسان وتصرفه عن سماع الخطاب الرباني وسيادة الأمن والوئام، لذلك ألفينا القرآن يرسّي قواعد السلام والأمن بين الناس

¹ سورة الحجرات، الآية: 13.

² ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، تحقيق المجلس العلمي بتأريقات، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، 1991م، 15/154.

³ ياسين، عبد السلام. العدل الإسلامي والحكم، البيضاء: مطبوعات الأفق، 2000م، ص 363.

⁴ ينظر الفاسي، علال. مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 42 و 63.

جميعاً، وأمر المؤمنين أمر إلزام بالدخول ابتداء في السلم فقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً﴾¹.

وحقيقة السلم المأمور به في الآية عند الطاهر بن عاشور الصلح وترك الحرب والمسالمة²، وذهب رحمه الله إلى أن الآية دالة على أصالة السلم ومبدئية في الإسلام، وهو رفع التهاجر³، ومعنى ذلك أن اللجوء إلى الحرب حالة استثنائية مضبوطة يقتضيها واجب حماية السلام في العالم، وحين تنتفي عوامل الإخلال بالسلام يصبح من الواجب بمقتضى الأصل الرجوع إلى قواعد السلام، وهذا ما تؤكد قواعد التعامل مع العدو المحارب في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾⁴.

فإذا ظهر جلياً أن القرآن الكريم يرسّي قواعد بناء السلم العالمي وأسس نظام التعايش على الأرض بين خلق الله أجمعين، من حيث هو شرط أساس في تحقيق مقصد التعارف والتعاون والتبادل بين مختلف الثقافات والحضارات والمجتمعات، فإن العمل على تحقيق ذلك على المستوى الداخلي للمجتمعات التعددية الحاضنة للمسلمين وجه عملي من أوجه تحقيق الأمر القرآني بالسلم، وهو مطلب مشترك عزيز الآن لمجتمعات العالم ينبغي أن يسعى الجميع صدقاً وعلى رأسهم المسلمون بما يملكون من قيم خلقية سامية ومبادئ حضارية عالية تفتقر إليها مجتمعات الإنسانية لإنهاء حالات التوتر والكرهية والعنصرية التي تعتمل الآن في كثير من المجتمعات الغربية، وكثيراً ما يكون المسلمون الضحية الأولى.

المبحث الثاني: الأصول النبوية التفصيلية لمفهوم الاندماج مع المخالف

إذا كان القرآن الكريم أسس لرؤية منهجية كلية في حسن الاندماج مع المخالف في المجتمعات التعددية، فالنبي ﷺ تولى في سيرته البيان التنزيلي والتفصيل العملي لمقتضيات الرؤية القرآنية، فقدم ﷺ منهجاً عملياً فريداً في تاريخ البشرية في بناء مجتمع تعددي مندمج، يتأسس على الأصول التالية:

¹ سورة البقرة، جزء من الآية: 206.

² ابن عاشور، الطاهر. التحرير والتنوير 275/2.

³ ابن عاشور، الطاهر. المصدر السابق 278/2.

⁴ سورة الأنفال، الآية: 62.

• أصل حماية المخالف

انطلاقاً من مقتضى قصد الله الكوني في التعددية والاختلاف الذي يقضي بالنظر إلى المخالف معينا على الحقيقة، ومنافسا على الإبداع والإنتاج، كانت قضية حماية المخالف وصيانة مختلف حقوقه مضمونة في ذمة الله ورسوله، وهي أعلى مراتب الضمان على الإطلاق في الشريعة الإسلامية، وقد شملت هذه الحماية ما يلي:

1. تأمين حياة المخالف: اعتبر النبي ﷺ حماية حياة المخالف في المجتمع الإسلامي من

مسؤولية المسلمين تحت طائلة الوعيد الشديد في قوله ﷺ: "من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما"¹، ويبلغ النبي عليه الصلاة والسلام في تأمين حياة المخالف مهما كان دينه ومذهبه، فيقول: "أيها رجل آمن رجلا على ذمته ثم قتله، فأنا من القاتل بريء وإن كان المقتول كافرا"².

ومن تمام رحمة النبي صلى الله عليه وسلم بالمخالف أن أمنه بأقوى صيغ الإيجاب والإلزام الصريحة، كما في قوله عليه السلام: "من أذى ذميا فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة"³.

ومن فقه هذه النصوص وسواها ما ذهب إليه ابن حزم من أن من كان في الذمة وقصده العدو في بلادنا، وجب الخروج لقتالهم، حتى نموت دون ذلك صونا لمن هو في ذمة الله تعالى، وذمة رسول الله ﷺ، لأن تسليمه إهمال لعقد تلك الذمة"⁴. وقرر الشهاب القرافي عموم التأمين لمختلف جوانب حياة المخالف بما ينافي مختلف صور الاعتداء، فيقول: "فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض

¹ البخاري، كتاب الجزية والمواذعة، باب إثم من قتل معاهدا بغير حرم.

² ابن حبان في صحيحه، باب الجنائيات، كتاب الرهن، والحديث حسنه الأرنؤوط في تعليقه على صحيح ابن حبان، والبيهقي في السنن الكبرى، باب الأسير يؤمن فلا يكون له أن يقتلهم.

³ كنز العمال في سنن الأفعال والأفعال للمفتي الهندي، باب في أحكام الجهاد، الفصل الأول في الأمان والمعاهدة والصلح والوفاء بالعهد.

⁴ ابن حزم، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ص85، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان بدون تاريخ ولا رقم الطبعة.

أحدهم أو نوع من أنواع الإذابة أو أعان على ذلك، فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ، وذمة الإسلام¹.

فتقرير حماية المخالف واجبا شرعيا في ذمة المسلمين أفرادا ودولة بمقتضى النصوص السابقة يجعل المسلم المواطن في المجتمعات الغريبة مصدر أمن وأمان لمصالح وطنه ومواطنيه أكثر من غيره.

2. الحماية الدستورية لحقوق المخالف: من هديه ﷺ أن ساوى المسلم مع مخالفه الديني والثقافي أمام القانون المدني والجنائي وأمام القضاء، إلا ما له خصوصية دينية، وهي حقوق ثابتة مقدسة غير قابلة للإلغاء إلا في حالة نقض العهد من قبل المخالف، وهذا الذي تؤكد به الصحيفة الدستورية النبوية النازمة لمجتمع المدينة التعددي: "ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وعيرهم وبعثهم وأمثلتهم لا يغير ما كانوا عليه ولا يغير حق من حقوقهم وأمثلتهم لا يفتن أسقف من أسقفية ولا راهب من رهبانية ولا واقه من وقاهيته على ما تحت أيديهم من قليل أو كثير وليس عليهم رهق ولا دم جاهلية ولا يحشرون ولا يعشرون ولا يطاء أرضهم جيش من سأل منهم حقا فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين بنجران ومن أكل منهم ربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة ولا يؤخذ منهم رجل بظلم آخر ولهم على ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمة محمد النبي أبدا حتى يأتي أمر الله ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم غير مكلفين شيئا بظلم"².

قال محمد عمارة معلقا على الصحيفة النبوية: "فكانت هذه الوثيقة الدستورية أول عقد اجتماعي وسياسي وديني - حقيقي وليس مفترضا ومتوهما - لا يكتفي بالاعتراف بالآخر وإنما يجعل الآخر جزءا من الرعاية والأمة والدولة... له كل

¹ القرافي الشهاب، أنوار البروق في أنواع الفروق، طبعة عالم الكتب بدون تاريخ، الفرق التاسع عشر والمائة، (بين قاعدة بر أهل الذمة وبين قاعدة التودد لهم)، 15/3.

² أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان 76/1 تحقيق رضوان محمد رضوان دار الكتب العلمية بيروت 1403هـ

الحقوق وعليه كل الواجبات، وذلك في زمن لم يكن فيه طرف يعترف بالآخر على وجه التعميم والإطلاق¹.

وتزداد حماية حقوق المخالف قداسة حين ينصب الرسول ﷺ نفسه محامياً أميناً للدفاع عنها في محكمة الآخرة بين يدي الله، حيث قال: "من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة"².

3. حماية الحرية الدينية: بنى الإسلام مجتمعه ونظامه السياسي على أساس الحرية الدينية، فهو يعرض مبادئه، ويبين أحكامه، والناس بعد ذلك أحرار في قبوله أو رفضه ﴿مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾³، ففي ظل الإسلام لا تلغى الديانات الأخرى، ولا يحظر وجود سائر المبادئ والملل، بل يخاطبهم القرآن الحكيم معترفاً بوجودهم، تاركاً لهم حرية اختيارهم بناء على مبادئه المؤسسة لحرية التدين والاعتقاد، النافية لأجواء الإكراه والإجبار، كقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾⁴، وقوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾⁵، وقوله: ﴿إِبْرَاهِيمَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكُمْ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾⁶، وسواها من الآيات المقررة للحرية الدينية.

فكان طبيعياً أن تتولى الوثيقة النبوية الدستورية حماية الحقوق الدينية للمخالفين، وأن تنص بشكل صريح على حق المخالف في التعبير عن ذاتيته الدينية، بممارسة طقوسه، والعمل بمقتضى شريعته، والاحتفال بأعيادهم الدينية، (لا يفتن أسقف من أسقفية ولا راهب من رهبانيتها)، كما احتفظت لهم الوثيقة النبوية بحقوقهم في الاستقلال بالنظام القضائي في أمورهم الخاصة بهم.

¹ محمد عارفة، فلسفة الإسلام، مجلة حراء، ص55.

² أبو داود في السنن كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجزية باب لا يأخذ المسلمون من ثمار أهل الذمة ولا أموالهم شيئاً بغير أمرهم.

³ سورة الكهف، جزء من الآية: 29.

⁴ سورة البقرة، جزء من الآية: 255.

⁵ سورة الكافرون، الآية: 6.

⁶ سورة يونس، جزء من الآية: 99.

⁷ سورة النحل، الآية: 82.

وقد شملت رحمته ﷺ المشركين أنفسهم حين وقعوا بين يديه في غزوة بدر، فلم يكرهم على الإسلام، وإنما قبل منهم الفداء وتركهم على شركهم، كما حرر أهل مكة عام الفتح دون إجبارهم على الإسلام، وقد مكّنه الله منهم بقوله لهم: " اذهبوا فأنتم الطلقاء"².

ويرى القرضاوي من المعاصرين أن من مقتضيات حرية المخالف الدينية كفالة حقه في بناء وإنشاء معابدهم، بل ومساعدة الدولة لهم في ذلك³. وإجمالاً فإن إقرار هذه الوضعية المتميزة للمخالف في زمن يلغى فيه الآخر وبياد، هو ما جعل العالم الإنجليزي "سير توماس أرنولد" يقول عن الحرية الدينية التي أقرها الإسلام: "إن بقاء النصرانية الشرقية هو هبة الإسلام"⁴، وعليه فصور الظلم والكرهية التي يتعرض لها المسلمون أحياناً في المجتمعات الغربية لا ينبغي أن يدفعنا ذلك الظلم إلى مخالفة المبدأ الشرعي في معاملة المخالف، وذلك مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۖ بِعَدْلٍ لَّوْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾⁵.

• أصل التواصل الاجتماعي مع المخالف:

لقد عمل النبي ﷺ في مجتمع المدينة منذ حلوله بها على تحقيق وحدة النسيج الاجتماعي على أساس التنوع الديني، وذلك تطبيقاً لمبدأ التواصل الاجتماعي مع المخالف الذي قرره القرآن الكريم، وذلك من خلال القضايا التالية:

1. **مؤاكلة المخالف الديني:** من القواعد الاجتماعية المحققة للتواصل الاجتماعي والتلاحم بين أفراد المجتمع التعددي تبادل الزيارات وحضور المناسبات

¹ ينظر البغوي، أبو محمد الحسين، معالم التنزيل ص1194، ومحمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم 350/4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م

² البيهقي في السنن الكبرى، باب فتح مكة، وابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 18/8، دار المعرفة بيروت، 1379هـ

³ ينظر يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص20-21، مكتبة وهبة، طبعة 3، 1992م، القاهرة.

⁴ سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص730، طبعة 1970م، القاهرة.

⁵ سورة المائدة، جزء من الآية:9.

الاجتماعية مع المخالف، وتبادل الهدايا والاجتماع على الطعام، لذلك قرر القرآن الكريم مبدأ التواصل الاجتماعي مع المخالف الديني في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَجِلَّ لَكُمْ أَطْيَبَتْ وَطَعَامَ الَّذِينَ ءَوْتُوا أَلَكْتَبَ حِلَّ لَكُمْ وَطَعَامَكُمْ حِلَّ لَهُمْ﴾¹.

فكان النبي ﷺ يتعامل مع المخالفين في الحياة اليومية كما يتعامل مع المؤمنين، فكان يأكل طعامهم ويجالسهم ويقبل هديتهم، كما في قبوله عليه السلام هدية المقوقس عظيم مصر².

ولا شك أن زيارة المخالف في داره ومواصلته ومؤاكلته ومشاربته وقبول هديته، مما يزيل الكثير من الحواجز النفسية بين المخالفين، ويؤسس لتعاون اجتماعي راق مع المخالف الديني.

2. مناهضة المخالف الديني: لقد جعل القرآن الكريم الآخر الديني من أولي الأرحام حين أقام الأسرة على التنوع الديني، من منطلق قوله تعالى: ﴿وَالْمُخَصَّنَاتُ مِنَ الَّذِينَ ءَوْتُوا أَلَكْتَبَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذْ آءَاتَيْشُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْلِحِينَ وَلَا مُتَّخِذَةِ أَخْدَانٍ﴾³.

فأصبحت الزوجة الكتابية بمقتضى قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِيَسَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَسَاسٌ لَهُنَّ﴾⁴ سكنا يسكن إليها المسلم، وموضع محبته ومودته، وقد قبل النبي ﷺ زواج ماريأ أم المؤمنين رضي الله عنها من الأقباط، كما تزوج من المخالفين اليهود صفية بنت حيي بن أخطب رضي الله عنها، فقدم بذلك عليه الصلاة والسلام دليلا عمليا على استيعابه للمخالف والمؤالف رفقا ورحمة، في الزمن الذي يتقاتل فيها المتخالفون ويتدابرون ويتباغضون.

¹ سورة المائدة، جزء من الآية:6.

² ينظر المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1/1994م، 21/3.

³ سورة المائدة، جزء من الآية:6.

⁴ سورة البقرة، جزء من الآية:186.

يقول يوسف القرضاوي: "تسامح كبير من الإسلام، حيث أباح للمسلم أن تكون ربة بيته وشريكة حياته وأم أولاده غير مسلمة، وأن يكون أخوال أولاده وخالاتهم من غير المسلمين"¹.

هكذا يتمدد في شرعنا مبدأ الاندماج الاجتماعي مع المخالف الديني إلى أخص الخصائص، وهي الحياة الزوجية، واللينة الأساس للمجتمع، وهو ما يجعل المخالف في المجتمع الإسلامي يعيش كامل مواظته بإيجابية عالية، كما كان الأمر على الأقل زمن النبوة والخلافة الراشدة.

3. مكافلة المخالف الديني: لقد بين النبي ﷺ في سيرته مع المخالفين أن مقتضى البرور والإقسط للمخالف في قول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَيْكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾² هو حسن المعاشرة ولطف المعاملة في السراء والضراء، لذلك كان المخالف في المجتمع النبوي مشمولاً بالتكافل الاجتماعي، خصوصاً في حالات العجز والحاجة، لأن أقوى موجب التكافل هو إنسانية الإنسان وأدميته المكرمة قبل الاختلاف، فقد أثنى الله الثناء الحسن على من يطعم المخالف عند الحاجة في قوله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾³، فما الأسير زمن التنزيل سوى مخالف ديني.

فحين اجتهد النبي ﷺ وبعض الصحابة في منع التصدق على فقراء أهل الذمة لكثرة الفقراء المسلمين جاء الرد القرآني حاسماً في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ هُدْيُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُوا إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾⁴ فنادى النبي عليه الصلاة والسلام فوراً فقراء أهل الذمة ومكثهم من حقهم في الصدقة⁵.

¹ يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص 6.

² سورة المتحنة، الآية: 8.

³ سورة الإنسان، الآية: 8.

⁴ سورة البقرة، الآية: 271.

⁵ ينظر البغوي، معالم التنزيل ص 173.

4. عيادة مرضى المخالفين الدينيين: من صور الرحمة النبوية الجميلة بالمخالف ومقتضيات البرور به تفقده زيارته عند مرضه، كما فعل ﷺ مع غلام من اليهود كان مريضاً "فَأَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ يَعُوذُهُ فَقَعَدَ عِنْدَ رَأْسِهِ فَقَالَ لَهُ « أَسْلِمَ » فَظَنَرَ إِلَى أَبِيهِ وَهُوَ عِنْدَ رَأْسِهِ فَقَالَ لَهُ أَبُوهُ أَطْعَمَ أَبَا الْقَاسِمِ فَأَسْلَمَ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ « الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْقَذَهُ بِي مِنَ النَّارِ »¹، فهذا الفعل النبوي إنما هو التفاتة إنسانية لطيفة وخدمة اجتماعية راقية في مثل هذه اللحظة من لحظات الإنسان الدقيقة، ومن جهة أخرى فهو فعل يشكل إسهاماً فعلياً في دعم الترابط الاجتماعي للمجتمع التعددي.

5. حسن مجاورة المخالف الديني: إن مما يحقق الاندماج الاجتماعي مع المخالف في المجتمع التعددي حسن الجوار، وقد كان الإحسان إلى الجار فضيلة أخلاقية بين العرب قبل الإسلام، فصارت في الإسلام في أعلى الدرجات، فقد رتب الله سبحانه درجة الإحسان إلى الجار المخالف بعد الوالدين والأقربين في قوله تعالى: ﴿وَاغْنُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾²، وقد حمل القرطبي الجار الجنب على المخالف اليهودي أو النصراني³. وقد تأكدت القيمة الشرعية العالية لحسن المجاورة بقول النبي ﷺ: "ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه"⁴، وبالعناية بالسلام في النهي عن خوارم الإحسان إلى الجار حين قال: "والله لا يؤمن والله لا يؤمن والله لا يؤمن قتل ومن يا رسول الله قال الذي لا يأمن جاره بوائقه"⁵.

¹ أبو داود في السنن، كتاب الجنائز، باب في عيادة الذمي، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجنائز، باب عيادة المسلم غير المسلم، والبخاري في الأدب المفرد، كتاب الجنائز، باب عيادة المشرك، وصححه الألباني تعليقا على سنن أبي داود.

² سورة النساء، الآية: 36.

³ ينظر القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني، ط2، 1372هـ، دار الشعب، القاهرة 184/5، وابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ط1، 1408هـ، دار المعرفة، بيروت، 138/1.

⁴ البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب الوصاء بالجار.

⁵ البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب إثم من لا يأمن جاره بوائقه، ومسلم في الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان تحريم إيذاء الجار.

وبيانا لمراتب الجوار النازمة للمخالف الواجب الإحسان إليه، يقول عليه الصلاة والسلام: "الجيران ثلاثة جار له حق وهو المشرك، له حق الجوار، وجار له حقان وهو المسلم، له حق الجوار وحق الإسلام، وجار له ثلاثة حقوق مسلم له رحم، له حق الجوار والإسلام والرحم"¹.

6. صلة رحم المخالف الديني: لما قرر الحق سبحانه أن يكون التواصل العائلي والترابط الأسري واجبا مقدسا لا ينقض بالخلاف أمر بالإحسان إلى الوالدين حتى في حالة اشتداد الخلاف الديني، فقال: ﴿وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾²، ولذلك أمر النبي ﷺ أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها أن تصل أمها وتستقبلها في بيتها وهي مشركة لما قدمت عندها ترغب في رؤيتها وزيارتها³، ويأبى الله إلا أن تكون هذه القصة سببا⁴ في نزول آية تقرر صلة رحم المخالف أصلا ثابتا تقرأ إلى يوم القيامة، وهي قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَيْكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفْتَلِكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁵.

• أصل التواصل الثقافي مع المخالف الديني

لقد قدم النبي ﷺ في سيرته نموذجا عمليا رائعا من التواصل الحضاري والتبادل الثقافي مع المخالف، وذلك من خلال إشراك المخالفين في بعض القيم الثقافية المشتركة، التي تبرز قدرة القيم الحضارية الإسلامية في استيعاب المخالف، نذكر من ذلك على سبيل المثال:

1. موافقة المخالف الديني: كان من هديه ﷺ السعي لموافقة المخالف الديني من أهل الكتاب، ولا يخالفهم إلا فيما لا يسعه إلا أن يخالفهم فيه، فقد روى ابن عباس: "أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه

¹ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري 442/10، والبيهقي في شعب الإيمان، باب إكرام الجار.

² سورة لقمان، جزء من الآية: 14.

³ البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب صلة الوالد المشرك.

⁴ ينظر البغوي، معالم التنزيل ص 1304.

⁵ سورة الممتحنة، الآية: 8.

بشيء"¹، لذلك يمكن تلمس أوجه الموافقة النبوية للمخالف من خلال الأمثلة التالية:

• في التعبدات: فقد سعى النبي عليه الصلاة والسلام لموافقة اليهود في صيام عاشوراء ومشاركتهم في فرحهم الديني، ذلك أنه ﷺ: "لما قدم المدينة وجد اليهود يصومون عاشوراء فستلوا عن ذلك فقالوا هذا اليوم الذي أظفر الله فيه موسى وبني إسرائيل على فرعون ونحن نصومه تعظيما له فقال رسول الله ﷺ: نحن أولى بموسى منكم ثم أمر بصومه"².

• في الهندام: فقد حرص النبي عليه الصلاة والسلام على إبداء الموافقة للمخالف الديني حتى في دقائق الأمور كهيئة الشعر، فقد كان المشركون يفرقون الشعر، وأهل الكتاب يسدلون، فاختار النبي ﷺ الإسدال موافقة لهم ثم فرق بعد ذلك موافقة للآخرين³.

ولعل النبي ﷺ في هذه الموافقة يسعى لوحدة المظهر الثقافي والحضاري لأبناء المجتمع ما وسعه ذلك، خصوصا وأن أهل الكتاب يصدرون في بعض أحوالهم عن دين وكتاب.

2. حسن المعاملة اليومية للمخالف الديني: كان النبي ﷺ القدوة الحسنة والمثل الأعلى في حسن معاملة المخالفين والتلطف بهم حتى في التعامل اليومي بما لا يكاد يشعر معه المخالف بالتمييز عن المسلمين، نذكر من ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

أ- حسن الاستقبال: فقد كان ﷺ يحسن استقبال المخالفين ويكرمهم وينزل أكابرهم منزلتهم، وكان من تمام لطفه وكرمه بالمخالف الديني أن استقبل وفدا من النصارى بمسجده صلى الله عليه وسلم حتى إذا حانت صلاتهم أذن لهم النبي ﷺ بالصلاة في مسجده⁴، وزار اليهود في بيت المدارس، حيث يتدارسون كتابهم

¹ البخاري في الجامع الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب كيف آخى النبي ﷺ بين أصحابه.

² نفسه.

³ نفسه.

⁴ ينظر ابن هشام، السيرة النبوية 511/1.

الديني وحاورهم فيها، إلى غيرها من صور المخالطة وتبادل الزيارات في الأماكن المقدسة لدى الطرفين.

ب- رد التحية: كان النبي ﷺ يقابل التحية بمثلها للمخالف الديني، وحتى في حالة الخداع في التحية وتحريف الكلم عن مواضعه كما يفعل اليهود، لا ينكر عليهم ولا يعنف وإنما يتأدب معهم في الرد، فعن "عائشة رضي الله عنها قالت ثم دخل رهط من اليهود على رسول الله ﷺ فقالوا السام عليكم ففهمتها فقلت عليكم السام واللعنة فقال رسول الله ﷺ: مهلا يا عائشة فإن الله يحب الرفق في الأمر كله، فقلت يا رسول الله أو لم تسمع ما قالوا قال رسول الله ﷺ فقد قلت وعليكم"¹. فهذا عنف وسوء أدب من المخالف قابله ﷺ بمتنهى الرفق والفتنة، ونهى عن الرد عليهم بالعنف، فقال: "إذا سلم عليكم أهل الكتاب فقولوا وعليكم"².

ت- التشميت: كان من هديه ﷺ أن يشمت العاطس المسلم إذا حمد الله، ويشمت المخالف إذا عطس بما يناسبه رفقا به وتكريما، فقد "كان اليهود يتعاطسون عند النبي ﷺ يرجون أن يقول لهم يرحمكم الله فيقول يهديكم الله ويصلح بالكم"³، فوسعهم ﷺ بدعائه الكريم، يرجو لهم أعظم الأمور وهي الهداية والصلاح، ولم يجرمهم من هذا الأدب الرفيع.

تلك هي بعض معالم الرحمة في منهاج معاملة المصطفى صلى الله عليه وسلم للمخالفين الدينيين، تبرز كمال خلقه ﷺ، ذكرتها بعد بيان معالم المنهج القرآني في تدبير العلاقة مع المخالف الديني، أرجو أن أكون قد وفقت في حسن عرضها وبيانها.

¹ البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الاستئذان، باب كيف الرد على أهل الذمة بالسلام؛ ومسلم في الجامع الصحيح، كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم.

² مسلم، المصدر السابق.

³ أبو داود في السنن، كتاب الأدب، باب ما جاء في تشميت العاطس، والبيهقي في شعب الإيمان، باب تشميت العاطس، فصل في تشميت الذمي.

خاتمة:

في ختام هذه الجولة في رحاب الأصول الشرعية الناطمة لمفهوم الاندماج الاجتماعي في المجتمعات التعددية، أود تقرير ما يلي:

إن حقيقة مفهوم الاندماج الاجتماعي يمثل حاجة اجتماعية إنسانية حقيقية، منشؤها الفطرة الإنسانية ومستندها شريعة الإسلام الخاتمة، ولا ينبغي أن يشوش على هذه الحقيقة لمطلب الاندماج الاجتماعي ما يتعرض له المسلمون أحيانا من صور الظلم والكراهية في بعض المجتمعات الغربية؛ فأصالة هذا المفهوم ثابتة في وحي الله كتابا وسنة، ذلك أننا تتبعنا منهج القرآن الكريم في بناء مبدأ الاندماج الاجتماعي فألفيناه في غاية الوضوح والشمول مع العمق، حيث حظي هذا المفهوم ببناء متين على أصول مكيئة، وبحثنا في السنة فوجدناها أرست المفهوم على أسس تشريعية مفصلة حكيمة أتمت البناء على نحو شامل ومتكامل فجاء البنيان راسخا وشامخا.

فهذا التأسيس التأصيلي لمفهوم الاندماج الاجتماعي على هذا المنهج الشامل والمتكامل يجعل المسلمين أقوى من غيرهم في إدارة حوار الثقافات والتواصل بين مختلف الحضارات من منطلق حضاري وعلمي ودعوي متين، كما أن تشيع المسلمين بما قررتة الشريعة في موضوع الاندماج الاجتماعي يؤهلهم موضوعيا لحسن تدبير الاختلاف مع المخالفين في مجتمعاتهم التعددية، فالذي لا يقوى على بناء الائتلاف مع المخالف حقيقة وصدقا لا يستطيع أن يحسن تدبير الاختلاف معه، فحاجة الإنسانية في العالم الآن إلى من ينشر فيها دعوة بناء الائتلاف وتدبير الاختلاف ملحة، وأقوى مرجعية حضارية قادرة على تلبية هذه الحاجة وبناء السلم الاجتماعي والعالمي الذي تنتقل الإنسانية بموجبه من واقع الكراهية والاقتتال والاحتراب، إلى أفق التعاون والتكامل هي المرجعية الإسلامية بلا منازع.

ولعل القيام بهذه الفريضة الدعوية الحضارية في خدمة المجتمعات الإنسانية يفتح آفاقا واسعة جديدة من التمكين الحضاري للأمة الإسلامية، خصوصا بعد أن تزول الحواجز وتقل العوائق التي تحول بين الناس وتلبية حاجاتهم من حضارة الإسلام، وينكشف باطل التأمر على المسلمين وثقافتهم الذي تقوده بعض الدوائر الغربية.

ومن القضايا التي أثارها البحث في موضوع أصول الاندماج الاجتماعي وتستدعي من الباحثين تفصل القول فيها:

- القضية الأولى: وهي بيان الحاجات الاجتماعية والدعوية والعلمية والعملية الماسة إلى بناء فقه الاندماج الاجتماعي جمعا وتأصيلا وتقعيدا وتنزيلا.
 - القضية الثانية: هي الإجابة عن سؤال العلاقة بين المؤلف والمختلف بين المذاهب والطوائف داخل المجتمع الواحد؟
 - والقضية الثالثة: هي ضوابط توظيف مبدأ الاندماج الاجتماعي في بناء جسر التعارف والتعاون بين أطراف الخلاف داخل المجتمع الواحد.
 - والقضية الرابعة: تتعلق بالوسائل العملية والمداخل الثقافية والتربوية التي من خلالها يتم تجاوز حالة الاضطراب المعرفي والخلط العلمي والاهتراء التنظيمي للمسلمين في المجتمعات الغربية.
- ونوصي أخيرا باعتماد ثقافة الاندماج الاجتماعي في تدبير الاختلاف داخل المجتمعات التعددية وصيانة وحدتها الوطنية من الفتن الطائفية والاثنية، وبرمجتها تربويا واجتماعيا وتعليميا وإعلاميا.

نظرات في الفقه السياسي الموروث

د.الحسن بنعبو
كلية الآداب أكادير

تقديم

تحديد معالم النظام السياسي الإسلامي ليست وليد اليوم، لقد أرسيت قواعده وأسسها خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين. وقد قام بوضعها كل من الباقلاني، وإبي يعلى الفراء، وأبي المعالي الجويني، وأبي حامد الغزالي، كما أخذت شكلها المتكامل مع أبي الحسن الماوردي (450هـ) في كتابه "الأحكام السلطانية والولايات الدينية".

ولقد شكلت مواقف وآراء فقهاء السياسة الشرعية والسلطانية مرجعا أساسيا في بناء قواعد الحكم وأسسها وتدبير مؤسسات الدولة طيلة التاريخ الإسلامي، لكن انهيار نظام الدولة التقليدي في العالم الإسلامي بسبب تقادمه وعدم قدرته على الاستجابة لمتغيرات الزمان، وقصوره عن مواجهة المد الفكري الغربي أدّى إلى خلخلت قواعد الفكر والوعي التاريخي للفكر السياسي الإسلامي القديم.

كما أن الرؤية الإسلامية الحديثة قد تأثرت ولا ريب بفلسفة الغرب في تنظيم العلاقات الاجتماعية وضبط علاقة الدولة بالمجتمع من خلال القوانين والنظم السياسية الحديثة. كل هذه العوامل كان لها وقعها الشديد على الكثير من مسلمات وثوابت الموروث الفقهي السياسي، مما تطلب إعادة النظر في كثير من رؤاه ومنطلقاته النظرية وإجراءاته العملية. وقبل تقديم وجهات نظر نقدية لفقه السياسة الشرعية في ثوبه التقليدي ينبغي في البداية بيان فلسفة كتابته وظروف تدوينه.

وجدير بالتنبيه عند الحديث عن التدوين الفقهي السياسي عبر التاريخ الإسلامي إلى أن هناك نمطين من الكتابة السياسية الإسلامية تداولها المسلمون، وهما "الفقه السياسي الشرعي" و"الأدبيات السياسية السلطانية".

"الفقه السياسي الشرعي" سار فيه الفقهاء على نهج تشريعي لما يجوز وما لا يجوز في نظام المملكات والإمارات بحسب ما دلت عليه نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

أما "الأدبيات السياسية السلطانية" لم يكن القصد من تدوينها سوى تقديم النصيحة للسلطان أو الحاكم في كيفية تدبير شؤون الحكم وترشيد سلوك الراعي اتجاه رعيته حتى يستطيع المحافظة على حكمه وتحقيق استقراره، ويضمن استمراره.

وإن البحث في مثل هذه القضايا يقتضي عدم الاقتصار على قراءة معرفية لذلك الفقه "الشرعي" أو "السلطاني"، بل ينبغي الأخذ بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية والسياسية التي دوت فيها.

هناك من الباحثين المعاصرين من يقصي الآداب السلطانية من الفقه السياسي الإسلامي، بدعوى أن الفقهاء وسياساتهم الشرعية هم الممثلون الحقيقيون له، وعلى النقيض من هذا الموقف يوجد من يدعو إلى استبعاد تصورات الفقهاء السياسية، بدعوى أنها من صنع فقهاء ظلوا متشبثين بـ "حلم الخلافة" وهذا أمر ولى زمانه.

وأرى أن المسألة لا تبدو بسيطة إلى هذا الحد، وذلك للاعتبارات التالية:

- أولا: رغم أن التصورات السياسية الواردة في الأدبيات السياسية السلطانية قد نشكك أو نتساءل حول إسلاميتها، ومدى تطابقها مع الروح الإسلامية، فإنه لا يسعنا أن ننكر أنها كانت وطيلت التاريخ الإسلامي "عملة رائجة" في بلاط الملوك والسلاطين.
- ثانيا: إن الفقه السياسي الشرعي لم يهتم من خلاله الفقهاء بقضايا الحكم الجزئية وآدابه وشكلياته بقدر اهتمامهم بأصول السياسة وقضاياها الكلية: ك شروط الإمامة، والغاية من إقامة الخلافة... وقد تطرقوا إلى هذه المسائل السياسية في إطار فقه المصالح العامة بمعناه الواسع، حتى يبرهنوا على حكمة الله في حفظ النوع البشري بدفع الضرر وإقامة الدين.
- ثالثا: المدرستان جزآن لا يتجزآن من النسيج الفقهي السياسي الإسلامي الماضي، وليس من المنطق صرف النظر عن أحدهما وتجاوز مضامينه، كما أنه يوجد حتما نقاط التقاء بينهما.

دواعي نشوء الفقه السياسي الإسلامي وتدوينه

لم يذخر الفقهاء جهداً في تطويع دولة الاستيلاء كي تلقى قبولا ورضاً عند فئات المجتمع الإسلامي وكي تستوعب تطور المجتمع وتلبي حاجاته الأساسية، وفي هذا السياق أتى تدوينهم لمصنفات اشتملت على أحكام وأدبيات في شؤون الحكم وتسيير الإمارات يراد منها التوفيق بين متطلبات السياسة الشرعية وإمارة الاستيلاء، وذلك بعد ما تيقنوا من أن عهد الخلافة قد مضى، بل حتى أمل تطبيق الشريعة أصبح في عداد الأماني المعسولة، وأن نظام السلطنات غداً أمراً واقعاً ييسط هيمنته على أمور الحكم، لذلك وجب في نظرهم التعامل مع الأحداث التي نزلت بالأمة بعقلانية وواقعية، لا التحليق في فضاء المثاليات دون وعي بمقتضيات الواقع وإكراهاته، ودون المبالغة في تسويغ الواقع والعلق في إسناده.

والملاحظ في تاريخ الكتابة السياسية عند المسلمين أنها لم تكن في أول الأمر منفردة بمؤلفات خاصة بها، حيث كان الحديث عن السياسة يساق على شكل مواعظ ونصائح وأساطير أمم سابقة مضمنة في مصنفات أدبية وإخبارية. وأحياناً محشوة في رسائل فلسفية وأخلاقية تتناول قضايا تتعلق بعالم المادة والروح والطبيعة وما وراءها، والاجتماع البشري والسعادة والشقاوة؛ مثلاً هو حال رسائل إخوان الصفا والفارابي، وابن سينا.

ولم توضع مصنفات مستقلة في موضوع "السياسة" من حيث هي ممارسة تروم حسن التدبير والحكمة في تسيير شؤون الحكم إلا بداية من القرن الثالث الهجري، ولم يكن ذلك على يد فقهاء الشريعة، بل على يد أدباء وفلاسفة حرروا مباحث امتزج فيها الأدب بالفلسفة والتاريخ؛ فكانت خليطاً من الآراء السياسية والفلسفية: الإسلامية والإشراقية والفارسية واليونانية..

نذكر منهم أبو نصر الفارابي (339 هـ)، مؤلف كتاب "المدينة الفاضلة"، وقد ردد فيه الآراء السياسية الأفلاطونية والأرسطية، ولديه "رسالة في السياسة" أيضاً، وكذا أبي علي ابن سينا (428 هـ) ألف هو أيضاً رسالة في السياسة. وأبي القاسم الحسين الوزير المغربي (418 هـ) أيضاً¹.

¹ نشرت مجموعة في كتاب أشرف عليه محمد إسماعيل الشافعي وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2003م.

لقد عمل هؤلاء الفلاسفة وغيرهم من الذين كتبوا في السياسية على إعادة إنتاج تصورات حكماء وفلاسفة الأمم السابقة من هنود وفرس ويونان... حول الحكم وممارساته السياسية والتدبيرية. وتمت صياغتها في قالب إسلامي، لكنها لا تقوى على إخفاء أصولها السابقة مما وضعه فيتاغورس من نظريات في العدالة والمساواة، وما ذهب إليه أفلاطون في مدينته الفاضلة من مثل وأفكار في السياسة كاعتباره السلطة عملا لا يقوى على أدائه إلا الأفراد الملهمون المميزون عن باقي الناس لصلتهم "بالعقل الفعال"، وهم الذين لهم القدرة على جلب السعادة لشعوبهم. وكذلك ما نقل عن حكماء الفرس؛ إذا لا يكاد يخلو كتاب سياسي من الاستشهاد بنصوص من "عهد أردشير".

خطاب سياسي نفعي

الكتابة السياسية نحت فيما بعد منحاً عملياً يراد من خلالها تقديم النصيح للحاكم في كيفية تدبير شؤون الحكم على نحو يحقق الاستقرار ويحفظ نظام الحكم من المخاطر، فهذا ابن قتيبة يقدم نفسه للحاكم في أدبياته ناصحاً أميناً لا غنى له عنه، يقول له: "واعلم بأن مواقع العلماء من ملكك، مواقع المشاعل المتألفة والمصاييح المتعلقة"¹. وإذا تصفحنا كتاب الفخر أو بدائع السلك أو الشهب اللامعة وحتى بعض الكتب المبكرة كالآدب الكبير لابن المقفع سنجد أن مضامين هذه الكتب التي وزعت على أبواب مختلفة تشكلت من روايات أمم سابقة، وأمثال وأقوال حكمية جيء بها على سبيل الاعتبار والاقتداء، "والاعتبار لا يدخل في الكتابات السياسية من باب اللفظ فحسب، بل له معنى محدد هو الاقتداء، فالاعتبار بالعمل الحكيم أو بالقول السديد ينجي المعتبر من مغبات الدنيا بصورة عملية وفعالة"².

كما يفتح ابن طباطبا كتاب الفخر في الآداب والدول الإسلامية بمقدمة يحد فيها موضوع بحثه نوعاً وفصلاً، فيقول: "الكلام على أصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى رئاسات دينية وديونية، من خلافة وسلطنة، وإمارة وولاية، وما كان من ذلك على وجه الشرع وما لم يكن، ومذاهب أصحاب الآراء في الإمامة فليس هذا الكتاب موضوعاً للبحث عنه، وإنما

¹ مقام السياسة، ص 135.

² التراث بين السلطان والتاريخ، عزيز العظمة، ص 43.

هو موضوع للسياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعية، والوقائع الحادثة وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأخلاق والسير"¹.

ولقد تطرق هؤلاء في أدبياتهم السياسية إلى أحوال الحكم والوسائل الكفيلة بإطالة أمد الملك من عدل وغيره، مستعينين بمرجعيتهم الإسلامية، ومستفيدين من حُكم وتقاليد الفرس واليونانيين في الحكم؛ إذ لما كانت أوضاع المجتمع الإسلامي تتجه في نفس الاتجاه الذي ساد الأوضاع في المجتمعات الأخرى، كالفرس فإنه لا بأس عندهم من الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى.

وفي هذا يقول ابن خلدون: "لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر... كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، محففة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحملة إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته.. فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة، وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾"².

وقد اتخذت الكتابة السياسية مع مرور الزمن منحا عمليا، وغدت دليلا يوضح القيم والقواعد السياسية اللازمة على صاحب السلطة للاهتمام بها قصد تحقيق هدف مركزي يتمثل في دوام الحكم وتقوية دعائمه؛ لقد أضحت بحثا في السياسة من حيث هي إجراءات عملية نفعية، وليس من جهة كونها موضوعا للتأمل النظري والفلسفي.

أما الفقهاء فلم يهتموا في تأليفهم السياسية بقضايا الحكم الجزئية وآدابه وشكلياته بقدر اهتمامهم بأصول السياسة وقضايا الحكم الكلية: كشروط الإمامة، والغاية من إقامة الخلافة... وقد تطرق هؤلاء الفقهاء إلى هذه المسائل السياسية في إطار فقه المصالح العامة بمعناه الواسع، حتى يبرهنوا على حكمة الله في حفظ النوع البشري بدفع الضرر وإقامة الدين، يقول ابن تيمية في أول رسالته في السياسة الشرعية: "وبعد فهذه رسالة تتضمن

¹ الفخري في الآداب السلطانية لابن طباطبا، ص 14.

² سورة الأحزاب، جزء من الآية: 38.

³ المقدمة، ابن خلدون، ص 221-222.

جوامع من السياسة الإلهية والإيالة النبوية، لا يستغني عنها الراعي والرعية، اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاية الأمور"¹، أي إن الغاية من تأليفه رسالته في السياسة² لا تتجاوز مطلب بيان أحكام الشريعة في التصرفات السياسية للحاكم، وتقديم النصح للحاكم في تدبير شؤون الحكم بحسب ما جاء في الآيات القرآنية والآثار النبوية وأقوال السلف الصالح.

اللهم إذا استثنينا البعض منهم، أمثال الماوردي، والفراء،.. وقد تحدثوا في كتبهم المخصصة لهذا الغرض بشيء من التفصيل عن الوظائف الإدارية والدينية، تطرقوا فيها إلى الوزارة والجيش وولاية القضاء والمظالم... مستندين في تحليلهم ومناقشتهم على النصوص الشرعية، وما جرى به العمل زمن الصحابة رضوان الله عليهم.

ويصبح إفراد التأليف في الأحكام السلطانية بمصنفات خاصة بها أمرا ملحا وضروريا إذا علم أن انشغال الحكام بالسياسة والتدبير قد يحول دونهم وتصفح تلك الأحكام الموثقة في كتب غير مخصصة لها وحدها، ولهذا لا بأس من إفراد كتب خاصة بها حتى يطلع عليها من لزم طاعته من ولاية الأمور، وحتى يعلم "مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيؤفّيه؛ تَوْخِيًا للعدل في تنفيذه وقَضَاءً، وتَحَرُّيًا للنصفَة في أخذه وعطائه"³.

ويزيد من أهمية هذا المجال هو أنه يتطرق إلى قضية الإمامة وهي القضية المركزية في الفقه السياسي الموروث عن الفقهاء القدامى، ولا يخفى عن الفقيه أهمية الانشغال بها وبما تتطلبه من شروط ومواصفات باعتبارها أساس الولايات الدينية والدنيوية؛ فإليها ترجع كل ما به تكون "سياسة الأمة وحراسة الملة".

المحور الثاني: المنطلق النظري للفقه السياسي الإسلامي

يتفق المصنفون في السياسة الشرعية والسلطانية على أصل في الاجتماع السياسي الإسلامي ومقصد من مقاصده الجوهرية وهو أن حفظ النظام ودفع الاختلال هو من

¹ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 4.

² وهو يعني كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية".

³ الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي، ص 27، تحقيق خالد السبع العلمي.

أوجب الواجبات، وعلى هذا المقصد يتوقف مقصد أسمي منه وهو الوجود البشري وحفظ الدين وبقاؤه أيضاً.

ولا يتأتى هذا المطلب في نظرهم إلا بوجود سلطة مهابة وإمام مطاع، فهما في نظرهم ضروران لحماية الدين والاجتماع البشري من الاختلال والفوضى، ولهذا لا يمكن بحسب جل من كتب قديما في الفقه السياسي الاستغناء عنهما، ولا يمكن تصور بناء كيان دولة وبقائها ووجود أمة بدونها.

وكان وجود الحاكم عندهم ضرورة دينية ووجودية، يقول صاحب "بدائع السلك في طبائع الملك": "تقدم أن الاجتماع الإنساني لا بد فيه من وازع عن العدوان الواقع فيه بمقتضى الطبيعة البشرية، بما يكون هو من سطوة السلطان وقهره"¹.

كما يتفق الفقهاء كلهم على أن وجود الدولة من أكد الواجبات الشرعية التي لا ينبغي للمسلمين أن يتهاونوا في إقامتها، يقول ابن تيمية: "فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقرية يتقرب بها بالعمل الصالح فيها إلى الله تعالى؛ فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات"². فعلى الدولة يتوقف حفظ الدين واستمراره، بل وانتشاره أيضاً، لذا كانت "ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا تمام للدين ولا للعالم إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض تعاوناً وتناصرًا"³.

والظاهر أن مسألة الإمامة اكتست أهمية خاصة عند فقهاء الشريعة، حتى عدها البعض منهم من المباحث العقدية فخصوها بنقاش عقدي وكلامي مستفيض لا يكاد يخل منها مصنف كلامي.

ولا أدل على هذا ما ذكره الإمام الغزالي وهو أحد أقطاب الأشاعرة السنة في قوله: "فالسطة ضرورية لانتظام الدنيا، وانتظام الدنيا ضروري لانتظام الدين، وانتظام الدين ضروري لتحقيق السعادة في الآخرة"⁴، فهو يؤكد على أهمية وجود سلطة ناظمة لأمر الدنيا في

¹ بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق، ص3.

² السياسة الشرعية لابن تيمية، ص235.

³ المصدر نفسه، ص231.

⁴ الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص325.

انتظام الدين، وفي تحقيقها مقاصد الخطاب العقدي الإسلامي لما بعد الدنيا أي في الآخرة؛ إذ لولا استقرار أمور العباد الدنيوية وانتظامها بالإمامة لما تحققت بحسبه مقاصد الدين الشرعية والأخروية أيضاً.

كما أن قضية الإمامة تداخلت فيها الاعتبارات العقدية بالاعتبارات السياسية؛ فالخطاب السياسي بقدر ما كان حديثاً في السياسة كان حديثاً في العقيدة أيضاً، خاصة فيما تناوله من قضايا وإشكالات نظرية ومواقف عملية

المحور الثالث: نظرات نقدية

انطلاقاً من منظور نقدي للتراث الفقهي السياسي والذي لا شك أنه من صنع الإنسان الذي يصيب ويخطئ، فإنه لا بأس أن نقوم ببعض التصورات والنظريات المؤسسة لهذا التراث.

مفهوم الراعي والرعية: أول ما قد يتبادر إلى ذهن الدارس لهذا الموروث الفقهي السياسي هو إمكانية اختزال رؤيته المؤسسة لأحكامه في مفهومين أساسيين هما مفهوم الراعي والرعية، وقد يقابلها في التصور المعاصر للنظم السياسية مفهومي الدولة والمجتمع.

لا يخلو الخطاب السياسي الإسلامي من الحديث عن مفهومي الراعي/الرعية فهو حاضر فيه بقوة، وما يثير الانتباه هو أن هذين المفهومين زاغا عن المضمون الإسلامي الذي قرره الحديث النبوي المشهور "ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته..."¹، وذلك إلى درجة يتهدأ لتفحص خطابه أن هناك نوعاً من المماثلة بين رعاية الله تعالى للكون ورعاية الحاكم للمحكومين، وذلك حينما يغدو الراعي صورة مصغرة للنموذج الإلهي فتضاف إليه أوصاف لا حصر لها؛ فحفظ نظام الوجود البشري ودفع الخلل عنه لا يتحقق إلا بوجوده، ومراتبه ووظائفه فهو واهبها، ولا تحصل إلا بأمره، وكل شيء ينبغي أن يستجيب لإشارته وأمره وتديره.

كيف يصور الفقيه الشرعي والسلطاني الرعية؟

¹ رواه الإمام البخاري عن ابن عمر، صحيح البخاري باب قول الله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول...﴾.

يكاد يجمع الفقهاء على اعتبار الرعية محل اهتمام السلطان وموضوع حكمه وسياسته، بل إنها عند بعضهم موضوعاً لذات السلطان، وبدونها لا قيمة لسلطانه ونفوذه.

أورد ابن الخطيب في كتابه: "الإشارة إلى أدب الوزارة": "قالوا الملك طيب والرعية مرضى"¹، وهي عند ابن الخطيب أمانة في يد الحاكم، وعليه أن يعاملها برفق ويسوسها بالعدل، يقول: "الرعية رعيته، وودائع الله تعالى قبلك، ومرآة العدل الذي عليه جبلك ولا تصل إلى ضبطهم إلا بأمانة الله تعالى التي وهب لك..."².

والصورة نفسها يوردها ابن الربيع في قوله: "وهم أمانات الله الذين استودعهم حفظها واسترعاه القيام بها"³.

ويتصور الماوردي الرعية (طفلاً يتيماً) في حاجة إلى (ولي أمر) يتكفل به، ويقوم بمصالحه ويقوم خلله ويحفظ أمواله ويهديه سواء السبيل⁴.

أما صاحب سراج الملوك، فيرى أن "مثال السلطان لرعيته ورعية بلا سلطان مثال بيت فيه سراج منير وحوله من الخلق يعالجون صنائعهم، فبينما هم كذلك طفئ السراج فقبضوا أيديهم، وتعطل جميع ما كانوا فيه، فتحرك الحيوان الشرير، وخشخش الهوام الخسيس، فدبت العقرب من مكنها وفسقت الفأرة من جحرها، وخرجت الحية من معدنها وجاء اللص بحيلته وهاج البرغوت مع حقارته، فتعطلت المنافع واستطارت المنصار، كذلك السلطان إذا كان قاهراً لرعيته كانت المنفعة به عامة وكانت الدماء في أهبها محقونة"⁵.

كل هذه الأقوال تصب في بيان أهمية السلطة في عمارة الدنيا وحراسة الدين، فلا ثقة في رعية لا تخضع لسلطة قاهرة؛ لأنها معدناً لكل شر وسبباً لكل بلاء، ولأنها مجبولة على الأخلاق

¹ الإشارة إلى أدب الوزارة، ص 79، وانظر أيضاً بدائع السلك في طبائع الملك، "فقد قيل: مثل السلطان كالطبيب، ومثل الرعية كالمرضى"، ص 25.

² مقام السياسة، ص 125.

³ سلوك المالك في تدبير المالك، ص 190.

⁴ تسهيل النظر، ص: 214.

⁵ سراج الملوك، أبو بكر الطرطوشي، ص 156.

الرديلة، ومنقادة للشهوات الدنيئة، فهي: "مجبولة على الفساد واتباع الأهواء وقلة السداد"¹، وبأنصياعها للسلطة تستقر أحوال البلاد والعباد، وبعضيانها تحدث الفتن والقتل.

أما "العامة" وهي الفئة العريضة من المجتمع الإسلامي فقد صنفها تلك الكتابات السياسية في عداد السفلة والغوغاء وهذا يكاد يكون قاسما مشتركا بين جل تلك الأدبيات. قد يكون ابن المقفع أول من صنف القول في الأدبيات السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية، وقد وصف هذه الشريحة الاجتماعية في "رسالة الصحابة" التي قدمها لأبي جعفر المنصور، قال عنها: "وقد علمنا علما لا يخالطه شك أن عامة قط لم تصلح من أنفسها، وأنها لم يأتها الصلاح إلا من إمامها لذلك أن عدد الناس في ضعفهم وجهالتهم الذين لا يستغنون برأي أنفسهم ولا يحملون العلم ولا يتقدمون في الأمور"².

وقد لا نستغرب أن يصدر هذا الموقف من العامة من رجل إداري كابن المقفع، وهو الذي قد نصح السلطان في كتابه "رسالة الصحابة" بتعيين من أهل بيته رجالا أكفاء على رأس الإدارة في العاصمة والأطراف الشيء الذي يضع في نظره حدا لتطفل المتملقين والمتدروشين والعوام والغوغائيين؛ ويبعدهم عن دائرة صحابة "ال خليفة" وزواره. هكذا إذن يصور لنا الأديب السلطاني صورة دونية عن العوام، لأنها في نظره فئة اجتماعية لا تملك مستوى معرفيا يؤهلها لإصلاح نفسها؛ بل هي دوما في حاجة ماسة إلى إمامها. النظرة نفسها يدلي بها الجاحظ، إذ يعتبرها غير مؤهلة لفقه أمور السياسة والحكم؛ لأن "العامة لا تعرف معنى الإمامة وتأويل الخلافة ولا تفصل بين فضل وجودها ونقص عدمها"، ويضيف أيضا: "فكذلك العامة لا تعرف قصد القادة ولا تدبير الخاصة ولا تروي معها"³.

¹ واسطة السلوك في سياسة الملوك، أبو هو موسى الزباني، نقلا عن مجلة الاجتهاد، عدد 22، ص 30.

² الأدب الكبير، ص 145.

³ العثمانية، ص 250.

ويردد المسعودي الفكرة نفسها في قوله: "ومن أخلاقهم (أي العامة) أن يسودوا السيد ويفضلوا غير الفاضل ويقولوا بغير علم، وهم أتباع من سبق إليهم من غير تمييز بين الفاضل والمفضول والفضل والنقصان، ولا معرف الحق من الباطل"¹.

ويقول عنها الطرطوشي: "والعامة والأتباع دون مقدمهم وسادتهم أجساد بلا رؤوس، وأشباح بلا أرواح، وأرواح بلا قلوب"².

بل إن العامة عند بعضهم سبب القلاقل والتشكيك في الحكام، "ومنها تولع العامة بالملوك وجسم الطعن عليهم، والتجسس عن أخبارهم، ونشر المعاييب عنهم، ولم تزل هذه الخلال في طبائع الناس لا يكاد ينجو منها إلا من رجح علمه وعظمت مروءته وظهر سؤده واشتد ورعه"³.

وبيلغ اشمئزاز الفقيه السلطاني من "العامة" عندما يرث لحال الحاكم في تدبيره لشؤون العامة، فيقول أحدهم: "ومن الصبر احتمال تعب التدبير فقد قال الحكماء: ليس في الأرض عمل أكد من سياسة العامة"⁴.

وسيطول بنا الحديث لو شرعنا نلتمس الصورة التي تسوقها هذه المؤلفات عن العامة، وطبيعة الأحكام التي سبقت عليها، فجميع هذه الأدبيات تردد الأحكام والعبارات نفسها، وتستند على نفس المقاربات في تناولها لقضايا العامة.

وهذا الفهم يتنافى تماما مع التصور الإسلامي الحقيقي الذي حد رعاية البشر بمجموعة من الضوابط، من قبيل حفظ الأمانة وتحمل المسؤولية وعدم الاستبداد في الحكم، كما أن الرعاية في الفهم السياسي الإسلامي الأصل موزعة على جميع أفراد المجتمع كل بحسب وظيفته.

¹ مروج الذهب ومعادن الجوهر، 44/3.

² سراج الملوك، ص 192.

³ الشهب اللامعة في السياسة النافعة لابن رضوان، ص: 167.

⁴ المصدر نفسه، ص: 202.

الشورى ظلت قيمة أخلاقية

هناك في الفقه السياسي حديث عن الشورى وأهميتها في اختيار الرأي السديد؛ و"قد قيل: إن الله تعالى أمر بها نبيه ﷺ لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحى: من أمر الحروب، والأمور الحربية؛ وغير ذلك، فغيره ﷺ أولى بالمشورة"¹.

و"اعلموا أن المستشار وإن كان أفضل رأياً من المشير، فإنه يزداد برأيه رأياً، كما تزداد النار بالسليط ضوءاً"².

لكن تبقى المشورة مسألة اختيارية ونتائجها غير ملزمة للحاكم؛ لأن الحاكم هو الذي يقرر في نهاية المطاف الموقف السديد الذي يتبع بحسب ما اقتنع به بعد بيان من شاوره، يقول ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية: "وإذا استشارهم، فإن بين له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله وسنة رسوله أو إجماع المسلمين؛ فعليه اتباع ذلك، ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك، وإن كان عظيماً في الدين أو الدنيا"³.

الشورى ظلت قيمة أخلاقية، ولم تتبلور إلى آلية عملية للحكم تمارس من خلالها الأمة اختيارها للحاكمين ومراقبتهم، ربما كان ذلك عائداً إلى استقرار مؤسسة الدولة في التاريخ الإسلامي على ثوابت معينة من المفاهيم والأعراف الاجتماعية في الحكم؛ أو ربما يرجع ذلك إلى تأخر المعارف السياسية، أو ندرة التجارب السياسية في ممارسة الحكم الشورى.

والغريب أن الذين نقلوا التراث السياسي للحضارات السابقة لم يأتوا على ذكر لآراء المدرستين الأرسطية الدستورية والرومانية القانونية وتجاربهما السياسية في الحكم وهي تمثل في جميع الأحوال نموذجاً في التدبير السياسي أكثر ارتقاءً وتقدماً من آراء مدرسة الاستبداد الأفلاطوني والفارسي التي تم تداولها في كتب الآداب السلطانية.

¹ السياسة الشرعية، ص 227.

² سراج الملوك للطوطوشي، ص 78.

³ السياسة الشرعية، ص 227 - 228.

ولو فعلوا ذلك لربما تحرروا من النموذجين السياسيين الاستبداديين اللذين جثما على الفكر السياسي السني والشيوعي، وهما نظام الحكم الوراثي عند أهل السنة، ونظام الإمامة عند الشيعة؛ ولاقتربوا بذلك شيئا ما، من التصور الإسلامي للحكم الذي ينظر إلى أفراد المجتمع أحرارا يتحاكمون إلى شريعة، متساوين أمامها في الحقوق والواجبات، وأمرهم شورى بينهم على نحو يكونون كلهم متسلطين على أمرهم. كان هناك حضور في التراث الفقهي السياسي لمفاهيم العدل والشورى، وهذا أمر يبدو واضحا في الفقه السياسي، لكن غاب فيه التنظير لمنهج تنزيلها في الواقع، ولآليات أجرأتها.

ويبدو أن الغرب بما اتسم به من قدرة عقلية على نقل الفكرة إلى ممارسة عملية، قد أبان عن قدرته في تحويل مبدأ الشورى الذي طالما تم تداوله في الفقه السياسي الموروث إلى ممارسة واقعية للحكم، ونجح في ذلك حينما فعل ممارسة الشورى عبر آليات الانتخاب والتعددية الحزبية والرقابة الدستورية...، ولهذا قدم نموذجا للترجمة الفعلية لمبدأ الشورى، قد يكون غير معبر عن الرؤية الإسلامية للشورى بشكل كامل، لكن لم يكن بإمكان الفكر السياسي الإسلامي المعاصر إلى حدود الساعة قراءة مفاهيم العدل والشورى والمساواة.. وغيرها من المفاهيم التي تحفظ كرامة الإنسان المسلم وتعيد للأمة رقابتها على السلطة السياسية، إلا من خلال المدرسة السياسية الغربية الحديثة.

منطق التنازل

عندما يغدو منطق التنازل منهجا عاما فإنه سيفضي حتما إلى انهيار أسس المجتمع الإسلامي، وهذا الذي حدث بالفعل، بدعوى خشية الفتنة والمحافظة على وحدة الأمة، الشيء الذي قاد إلى فتنة أعظم وتشتت لكيان الأمة.

لكن ثبت بالتجربة أنه متى انفتح باب الذرائع، ومتى حصل التسامح في نقطة البدء فإنه يتعسر التنبؤ بما ستؤول إليه الأمور، وغالبا ما تنفلت من عقلاها وتنتهي إلى حال أسوأ مما رام الفقيه تجنبه.

وقد يدفع الفقيه أحيانا هاجس الخوف من خرم مصلحة أكبر وهي الدين، فيلجأ إلى قواعد الضرورات لتبرير الاستسلام لواقع سياسي مفروض كرها بدعوى انتفاء الاستطاعة، فلا يضر ذلك على حد تعبير الماوردي "وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه

ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلا مدخولا ولا فاسدا معلولا. فيجوز فيه، مع الاستيلاء والاضطرار، ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز¹.

وهذا ما ذهب إليه الغزالي حين استفتاه الفقيه المالكي أبو بكر بن العربي في حكم ملوك وأمراء الأندلس الذين رفضوا الدخول تحت إمرة يوسف ابن تاشفين ومجاهدة النصارى إلى جانبه، فكان جواب الغزالي "وحكمهم بالجملة في البغي على الأمير التمسك بطاعة الخلافة، المستولى على المنابر والبلاد بقوة الشوكة، حكم الباغي على نائب الإمام"، فكلامه واضح في تقليد الإمارة صاحب الشوكة بحكم الضرورة، ودعوة إلى الاعتراف بشرعيته تحقيقا لمصلحة أكبر وهي الدفاع عن حوزة الإسلام ومنع تشتت السلطة. وخاصة أنه معترف بسلطة الخليفة، حينئذ يصبح الإذعان له إذعان للخليفة نفسه.

لكن اضطرار الفقيه لمنح الشرعية للحاكم المستبد شريطة أن يكون "عادلا" انتهى به الأمر في أزمنة التخلف والانحطاط أن يقدم سلسلة من التنازلات واحدة تلو الأخرى للسلطة الحاكمة، كانت نهايتها قبول حاكم في مقدوره صون الأوطان والعباد من الأخطار المتلاحقة، داخليا وخارجيا، ولو اقتضى ذلك غط الطرف عن شرط العدل، مادام الإلحاح على استيفائه ضربا من الخيال، وطمعا في محال، والمنطق الفقهي يقتضي أن ما لا يدرك كله لا يترك جله، وهكذا تم استدراج الفقيه شيء فشيئا من الولاء للسلطان "المتغلب" إلى ولأئ للـمستبد العادل"، فولأئ "للمستبد" بإطلاق.

يثير الدكتور رضوان السيد الانتباه إلى مسألة مهمة وهي أنه بالوسع الإفادة من معانات فقهاءنا القدامى درسا واحدا خلاصته أن قضية الوحدة وهي قضية الإسلام نفسه لا يمكن أن تتحقق دون قضية الشرعية فيه، "فقد الشرعية يقود إلى فقد الوحدة وخسران قضية الإسلام كلها على المدى الطويل. فلتبقي للوحدة شرعيتها الجماهيرية لكي تبقى هي الوحدة الإسلامية المعروفة"².

¹ الأحكام السلطانية، ص33.

² مجلد ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 258 - 268.

ويرى بعض الباحثين في التاريخ السياسي الإسلامي أن خيار اعتزال بعض الفقهاء السياسة أو التسليم للسلطة تحت ضغط الأمر الواقع لم يكونوا بمسلكتهم هذا قد عطلوا مساءلة السلطة عن تصرفاتها فحسب، بل عطلوا إمكانية تطور التجربة السياسية الإسلامية فكراً وممارسة، كما فوتوا الفرصة عليها أن تنشأ منها تقاليد وأعراف سياسية، وهذا ما قرره المفكر الإسلامي محمد جابر الأنصاري بما نصه: "فإن غلبة سلطة الأمر الواقع من دون اعتبار للضوابط المبدئية التي وضعها الإسلام للسياسة، قد حالت دون نمو الفكر السياسي الاجتهادي في النظرية والتطبيق خصوصاً"، فالسلطان هو من قتل السلطان" كما أصبح العرف في السياسة المملوكية التي آل إليها مصير العرب السياسي بلا بيعة أو مشاورة"¹.

النظر المقاصدي أعاد الاعتبار للإنسان

واضح أن فكرة المقاصد وتأسيس الاستدلال على النظر المصلحي منذ البداية قد مكنت العقل الفقهي من تجديد منهج النظر الشرعي في قضايا الواقع الاجتماعي والسياسي للأمة، بعدما ثبت أن الاحتكام إلى الدلالات اللفظية للنص الشرعي أو إلى مثال سابق غدا عاجزاً عن تجاوز ما تخلفه الأزمنة الصعبة من إشكالات وأزمات سياسية، وقد يكون فقه المقاصد منح للكيان الفقهي نفساً جديداً أعاد به حيويته وفعاليته في أخذ زمام مبادرة الإنقاذ الحضاري للأمة.

كما أن فكرة المقاصد أعادت النظر في موقع الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، إذ لم تعد الدولة بالمنطق المقاصدي الكيان الوجودي والضروري الوحيد على الأقل، بل هناك الفرد والمجتمع أيضاً، من حيث إن الكليات والمقاصد الضرورية التي أثبتتها النظر المقاصدي أعادت اعتبار الإنسان على حساب مركزية السلطان، وغلبت مصالحه على ضرورة الشوكة كما دأب الأدب السلطاني على الإفراط في التأكيد عليه، وليست الدولة بحسب فقه المقاصد متعالية من حيث ينبغي النظر في وضعها ضمن إطار المصالح والكليات العامة. وبذلك غدا التماهي بين مقاصد الدين وضرورات الحياة الاجتماعية والسياسية مطلباً طبيعياً ينبغي أن يكون مقوماً من مقومات الحكم.

¹ تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية، محمد جابر الأنصاري، ص 25.

وأبعد من ذلك أنه فتح النقاش حول أهمية الإسهام الإسلامي في حل مشاكل الإنسانية من حيث إن مقاصد الدين كونية تعبر عن حاجة كل المجتمعات الإنسانية. كما تطلب الحديث عن عالمية الإسلام وكونية مقاصده تجاوز بعض الاصطلاحات الموروثة من الفقه السياسي التقليدي من قبيل: دار الحرب، دار الإسلام، أهل الذمة، المحاربين. لكن الحديث عن المقاصد ظل حديثاً عاماً لم يقو خطابه على النفاذ إلى عمق الواقع الإسلامي المتأزم، والأخطر من ذلك أن غدا النظر المقاصدي والمصلحي تحت ضغط واقع الأزمة مجرد وعاء فارغ يتسع لأي محتوى مهما كان، وأداة طيعة لتجوير كل المواقف والاختيارات ولو كانت مناقضة لأصل وضعه.

الدولة والأمة

قلما عبرت الدولة التي قامت في التاريخ العربي والإسلامي عن إرادة الأمة وهويتها، ولم تتحول إلى دولة/ الأمة وإنما إلى دولة صادرت هويتها وخصوصياتها لصالح دولة العصبية والسلالة.

ولم يكن سبب الوهن الحقيقي الذي أصاب التجربة السياسية الإسلامية وأدخلها في أتون النزاعات والانقسامات الداخلية إلا انفصال مشروع الدولة عن مشروع الأمة، وسعي السلطة المستमित لإقصاء قوى الأمة ومنعها من التعبير عن آرائها ومواقفها ومشروعاتها الاجتماعية والسياسية والثقافية والحضارية. ومن جراء هذا الانفصال أضحت المجتمع السياسي منقسماً على نفسه، ودخل مع بعضه في صراعات وانقسامات أثرت أيما تأثير على مسار الأمة الحضاري وعطل رسالتها الكونية.

وما يلفت الانتباه في التراث السياسي الإسلامي أن معظم قضايا تدور حول الحاكم ولزوم الطاعة له وحول الإمامة وشروط انعقادها، وقلما يرد فيه كلام عن الأمة وحقوقها ومسؤولياتها السياسية. قد تكون هناك أسباب ومبررات كانت وراء شيوع مثل هذه التصورات، لكن الأمر الأكيد هو أنها أقصت الأمة عن السلطة وكرست سلطة الحاكم، ومن ثم قد تكون نظرت للاستبداد السياسي وشرعته.

وحتى الآن لا يزال اهتمام بعض الإسلاميين منصباً بصورة أكبر على الشريعة على حساب الشورى، وكأنهم يريدون إعادة إنتاج دولة السلاطين وليس دولة الخلافة الراشدة.

كما أن الفقيه غالباً ما كان يركز على الوظيفة الجنائية للدولة وعلى مهمتها في حراسة جسم الأمة من كل خطر قد يداهمها من الداخل أو الخارج، وذلك في الوقت الذي غفل عن وظيفتها الرسالية والفكرية في المجتمع والعالم. وإن مهمتها في حفظ الأمن وتنظيم المجتمع هي ثانوية بالقياس إلى رسالتها الدعوية، ولم تتجه الدولة نحو العلمانية إلا لما قزمت مهامها الدعوية.

خلاصة

ثمة حاجة إلى تجديد النظر في قضايا الفقه السياسي الإسلامي باستحضار الأبعاد المعقدة للحياة السياسية المعاصرة، إذ هناك إشكاليات سياسية خطيرة تواجه المشروع الإسلامي المعاصر، من قبيل: وظيفة الدولة، شكلها، ومعالمها، وطبيعة العلاقة الدستورية بين الحاكم والمحكوم؛ وهناك قضايا اجتماعية تنتظر الحسم، من قبيل: دور المؤسسات والحركات الاجتماعية في بناء النظام الإسلامي، وقضايا حقوق الإنسان والتنمية الاجتماعية وليس بمقدور الفقه السياسي الموروث معالجتها، فهو في جميع الأحوال يبقى نتاج سياق زمني ومكاني مختلف نوعاً عن واقعنا.

قائمة المصادر والمراجع

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبي الحسن الماوردي، تحقيق خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ-1990م.
- الأدب الكبير لابن المقفع، دار التوفيق، بيروت، 1978م.
- الإشارة إلى أدب الإمارة، أبو بكر بن الحسن المرادي، تحقيق علي سامي النشار، دار الثقافة 1981م.
- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، الطبعة الثانية، مطبعة السعادة، مصر 1327هـ.
- التراث بين السلطان والتاريخ، عزيز العظمة، دار قرطبة للطباعة والنشر الدار البيضاء 1987م.
- السياسة الشرعية لابن تيمية، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
- الشهب اللامعة في السياسة النافعة لابن رضوان، تحقيق علي سامي النشار، دار الثقافة 1984م.
- العثمانية، أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، مكتبة الخانجي القاهرة 1955م.
- الفخري في الآداب السلطانية، محمد بن علي بن الطقطقي، دار المعارف القاهرة، 1945م.
- بدائع السلك في طبائع الملك، لمحمد ابن الأزرقي، وزارة الإعلام، بغداد طبعة 1977.
- تسهيل النظر وتحصيل الظفر، أبو الحسن الماوردي، تحقيق رضوان السيد، المركز الإسلامي للبحوث بيروت 1978م.
- سراج الملوك، أبو بكر الطرطوشي، تحقيق رياض الرايس، لندن 1990م.
- سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، تحقيق ناجي التكريتي، منشورات عويدات 1978م.
- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد ابن إسماعيل البخاري، طبعة بالأوفست، دار الفكر، بيروت.
- صحيح مسلم بشرح النووي، الطبعة الأولى 1347هـ-1929م، المطبعة المصرية بالأزهر.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، اعتناء أبو قتيبة الفارابي، دار طيبة، السعودية.
- مجلد ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة، مركز دراسات الوحدة العربية.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الرابعة 1964م.
- مقام السياسة، لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق جليل عطية.
- مقدمة ابن خلدون، إعداد واعتناء أحمد الزعبي، نشر دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.

طرق التدويخ والذبح الآلي بين المشروع والممنوع

الدكتور العربي بن محمد الإدريسي
ج. الملك سعود كلية التربية - الرياض

المقدمة

يعيش العالم اليوم في عصر عرف بعصر التفجر العلمي والمعرفي واتسم بظهور قضايا ومستجدات لم تعهدها الأمم السابقة، وأدى هذا بدوره إلى انكباب علماء الشريعة على دراسة هذه المستجدات والنوازل لمعرفة حكم الله فيها؛ لإيمانهم بأنه ما من نازلة إلا والله فيها حكم من خلال دراستها وعرضها على مصادر التشريع الإسلامي وتوجيهه على أصول الفقه وقواعده.

وقد واكبت الشريعة المستجدات من خلال أصليين عظيمين:

أولهما: النصوص الخاصة، وذلك في ثوابت الدين التي لا تقبل التغيير ولا التبديل.
وثانيهما: النصوص والقواعد العامة فيما يقبل التغيير والتجدد بتغير العلة والزمان والمكان والأحوال والأعراف¹.

وقد درجت الأمة الإسلامية على العمل بشعيرة الذكاة؛ لأنها من شرائع الإسلام، والأصل فيها أن تكون بدون تدويخ للحيوان، لأن طريقة الذبح الإسلامية بشروطها وآدابها هي الأمثل، رحمةً بالحيوان وإحساناً لذبحته وتقليلاً من معاناته، ثم تطورت وسائل ذبح الحيوانات، وتعددت طرق الذبح في العصر الحاضر بتدويخ الحيوانات وصعقها، ثم ذبحها آلياً بدعوى أنها أريح للحيوان، وأصبحت هذه الوسائل الفنية ذات قدرة فائقة على الإنتاج الواسع للحوم الحيوانات وتقديمها للطعام سواء أكان مبرداً أم مثلجاً، أم معلباً؛ فكان لزاماً على علماء المسلمين أن يتصدوا لهذه النازلة وقيموا الحجة والبرهان على تفوق شرع الله على ما دونه من تشريعات وقوانين وضعية، وذلك عبر المجامع الفقهية، ولجان الإفتاء العلمية وغيرها.

ذلك أن موضوع الأغذية الحلال من أهم الموضوعات التي تخص المسلم، لكونه مطالباً بأن يكون على علم وبيّنة من أمر طعامه، فيتناول الطيب المباح، ويتجنب الخبيث

¹ الموافقات (509/2)

المحرم، لما في تناوله من خطر على الدين والبدن، ولو لم يكن من خطورته إلا أنه سبب لعدم استجابة الدعاء لكفى.

وقد استقر نظري على الكتابة في هذا الموضوع بدراسة موسومة بـ (طرق التدويخ والذبح الآلي بين المشروع والممنوع)، وذلك باستعراض طرق التدويخ والذبح الآلي ووسائله المطبقة في دول العالم، والتفريق بين المشروع منها والممنوع، وفق نصوص الشريعة وقواعدها المحكمة.

وتتمثل أهمية الدراسة في مناقشة طرق التدويخ وطرق الذبح الآلية المستخدمة في مجازر الدول المصدرة للحوم إلى البلدان الإسلامية، ومدى تأثير هذه الطرق والوسائل في حلية اللحم وحرمة، وأهم الإشكاليات التي تعترض هذه الطرق وتسلبها حليتها، وبعض الحلول والمقترحات لتفادي الوقوع فيها، سيما وقد تعددت طرق الذبح في العصر الحديث مما يستدعي معرفة حكم اللحوم المستوردة من تلك الدول التي تستخدم التدويخ والطرق الآلية للذبح، فقضية الذبح ليست من القضايا العادية التي لا تنقيد بأحكام، مثل طرائق الطبخ وغيرها، وإنما هي من الأمور التعبدية التي تخضع لأحكام مشروعة في الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ﴾¹ وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبٌ أَهْلًا يَشْكُرُونَ²، وقال جل وعلا: ﴿وَالْأَنْعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾³، فقد امتن الله على هذا الإنسان بأن سخر له هذه الأنعام لينتفع بها، ويأكل من لحمها، مع أن شأنها شأنه لما يوجد فيها من الروح والإدراك والحواس، ومن هنا كان لازماً عليه أن يخضع لأحكامها التعبدية، اعترافاً منه بهذه النعمة وشكراً لها، فحدد له طرق التذكية الشرعية التي يحل بها أكل لحم الحيوان، ليجنب ما يحرم عليه، لأنه مأمور بأكل الطيبات واجتناب الخبائث كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾³.

¹ سورة يس، الآيات: 71-72

² سورة النحل، الآية: 5

³ سورة البقرة، جزء من الآية: 172

إن قضية ذبح الحيوان التي شرعها الإسلام للإفادة من لحمه - الذي أحله الله - من جملة القضايا الساخنة التي تثار بهدف التشكيك في شرائع الإسلام وأحكامه الربانية التي لا يأتيها الباطل ولا يعترىها النقص والخلل.

خطة البحث:

وقد انتظمت هذه الدراسة في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة. أما المقدمة فشرحت فيها موضوع البحث وأهميته مع بيان منهجه وخطة دراسته، ثم التمهيد: وتناولت فيه - بإيجاز - حقيقة الزكاة الشرعية، وشروطها، وآدابها، وأنواعها، والحكمة من مشروعيتها.

المبحث الأول: طرق التدويخ وآثارها - وتحتة مطلبان -
المطلب الأول: طرق التدويخ - وفيه ثلاث مسائل -
المسألة الأولى: التدويخ بالصعق الكهربائي.
المسألة الثانية: التدويخ بالطرق الآلية.
المسألة الثالثة: التدويخ بالطرق الغازية.
المطلب الثاني: أثر طرق التدويخ في التخفيف من معاناة الحيوان ونزف الدم - وفيه مسألتان -

المسألة الأولى: أثر طرق التدويخ في التخفيف من معاناة الحيوان.
المسألة الثانية: أثر طرق التدويخ في نزف الدم وجودة اللحم.
المبحث الثاني: طرق الذبح الآلي وآثارها - وتحتة مطلبان -
المطلب الأول: طرق الذبح الآلي لبهيمة الأنعام.
المطلب الثاني: طرق الذبح الآلي للدجاج وأثره - وفيه ثلاث مسائل -
المسألة الأولى: طرق الذبح الآلي للدجاج.
المسألة الثانية: أثر طرق الذبح الآلي على الدجاج.
المسألة الثالثة: حكم اللحوم المستوردة.
الخاتمة: وفيها أهم النتائج، والمقترحات التي تشرى الإضافة العلمية للموضوع المبحوث فيه.

ولعل المنهاج المناسب في مثل هذا الضرب من البحوث هو المنهاج القائم على الرصد والاستقراء لمادة الموضوع كما أن من متممات ذلك ومكملاته العناية باستطلاع توصيات المجامع الفقهية ولجان الإفتاء العلمية؛ فجمعت المادة العلمية من مصادرها الأصلية، وعرفت بالمصطلحات الواردة وفق المنهج العلمي، وعزوت الآيات القرآنية إلى سورها مبيناً أرقامها، وخرجت الأحاديث من مصادرها.

وقد بذلت في هذا البحث جهدي ونثرت فيه نظري، فإن وفقت فذاك فضل من الله وإن كانت الأخرى فالخير أردت وسبيل الرشاد يمت والحمد لله أولاً وآخراً، وأصلي وأسلم على الهادي البشير والنبي الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد:**أولاً: تعريف التذكية.**

التذكية: هي إنبهار الدم وفري الأوداج في المذبوح، والنحر في المنحور، والعقر في غير المقدور عليه، مقرونًا بنية القصد لله تعالى وذكره عليه¹.

ثانياً: مشروعية الذكاة.

وقد ثبتت مشروعية الذكاة في أصول الشريعة الإسلامية وقواعدها بأكثر من صيغة ودلالة، منها على سبيل المثال لا الحصر؛ قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلُ الْغَيْرِ لِلَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾²، وقوله ﷺ: "ما أنهر الدم وذكر اسم الله فكل"³، بالإضافة إلى إجماع المسلمين على حرمة لحم غير المذكى⁴، إلى غير ذلك من النصوص الصريحة الصحيحة القاطعة بوجوب التذكية.

ثالثاً: الحكمة من مشروعية الذكاة.

التذكية أمر شرعي صادر من أحكم الحاكمين سبحانه، فلا غرو في اشتغالها على كم هائل من المقاصد والحكم عقلها من عقلها وجهلها من جهلها⁵، ولعل أبرزها ما يأتي:

1. فيها تطيب للذبيحة وتطهير لها حساً ومعنى؛ حساً بإخراج الدم الفاسد الذي يضر بصحة الإنسان؛ ومعنى بذكر اسم الله على الذبيحة وتطهيرها من رجس الشيطان.
2. تحقق رفقا ورافة بالحيوان على أوسع نطاق وأكبره.
3. فيها تمييز بين طعام المسلم وطعام المشرك، وتطبيق للعبودية الحققة لله رب العالمين.

¹ ينظر: الجامع لأحكام القرآن الكريم للقرطبي (278/7)، والمغني لابن قدامة (303/13).

² سورة المائدة، جزء من الآية: 4

³ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الذبائح والصيد، باب ما أنهر الدم من القصب والمروء والحديد، برقم (5503)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأضاحي، جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السن والظفر وسائر العظام، برقم (1968).

⁴ قال ابن حزم في مراتب الإجماع (148): «واتفقوا أن ما قدر عليه من الأنعام وهي الضأن والبقرة والإبل والماعز، وما قدر عليه من الصيد، وفي كل ما يؤكل لحمه من دواب البر فقتل بغير ذبح من حلق أو قفا أو صدر أو لبة أنه لا يحل أكله».

⁵ ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (2759/4).

4. تفرق بين النجس والطاهر، والخبيث والطيب من اللحوم التي يتناولها الإنسان.
5. من خلالها يتميز الإنسان عن الحيوانات التي تفترس طرائدها بهمجية ووحشية، وفي ذلك تحقيق لتكريم الإنسان وتفضيله عن باقي المخلوقات.
6. أجل حكمة وأعظمها: تحقيق المعنى التعبدى بامثال أوامر الله سبحانه، والسمع والطاعة على أكمل وجه.

رابعاً: أنواع الزكاة.

لما كان الحيوان يتنوع بين مقدور عليه وغير مقدور عليه، تنوعت التذكية تبعاً لذلك إلى نوعين رئيسيين:

1. الزكاة الاختيارية: وهي مختصة بذبح ونحر المقدور عليه من الحيوانات¹.
 - أ. الذبح: هو قطع الأوداج² كلها أو بعضها في الحلق، ويكون للغنم والبقر والماعز والطيور والدواجن...
 - ب. النحر: هو الطعن في اللبة³ طعنًا يفضي إلى الموت وإن لم تقطع الأوداج، ويكون للإبل.
 2. الزكاة الاضطرارية: وهي الجرح في أي موضع كان من البدن عند العجز عن الحيوان وتستعمل للضرورة في المعجوز عنه من الصيد والأنعام، وتسمى العقر⁴.
- #### خامساً: شروط الزكاة.
- شروط التذكية ترجع إلى ثلاث عناصر رئيسة وهي:
1. المذكي (الذابح): وهو الشخص الذي يقوم بتذكية الحيوان، ويشترط في الذابح أن يكون عاقلاً مميزاً مسلماً أو كتابياً، غير محرم إذا كان المذبوح صيداً، وأن يذكر اسم الله تعالى وأن يهل الله بالذبح.

¹ ينظر: بدائع الصنائع (40/5)، المنتقى شرح الموطأ (106/3)، الحاوي الكبير (26/15)، والمقنع في شرح مختصر الخرقي (1208/3).

² وهي الحلقوم والمريء والعرقان اللذان يحيطان بهما ويسميان الودجين. ينظر: المصباح المنير (652).

³ اللبة: بفتح اللام المنحرفة وهي: الحفرة في وسط الصدر عند أصل العنق. ينظر: المصباح المنير (547).

⁴ ينظر: بدائع الصنائع (43/5)، روضة الطالبين (240/3)، الحاوي الكبير (26/15)، المغني لابن قدامة (268/13)، المقنع في شرح مختصر الخرقي (1208/3)، ونيل الأوطار (151/6).

2. المذكّي (المذبوح): وهو الحيوان المراد تذكيته وهو إما مقدور عليه أو غير مقدور عليه، ويشترط فيه أن يكون حياً وقت الذبح، وأن تزهق روحه بسبب الذبح المحض، وأن لا يكون من صيد الحرم.
3. آلة التذكية: وهي الآلة التي يمكن بها إنفاذ المقاتل وإنهار الدم، ويشترط فيها أن تكون قاطعة حادة سواء كانت حديداً أو حجراً أو زجاجاً عدا السن والظفر¹.

المبحث الأول: طرق التدويخ وآثارها

المطلب الأول: طرق التدويخ

تمهيد: في بيان دوافع تدويخ الحيوانات

تنوعت طرق تدويخ الحيوانات وقد بدأ ذلك في أمريكا وأستراليا وكندا التي اشتهرت بمراعي الأبقار الشاسعة، وذلك كوسيلة للسيطرة على الأبقار الشرسة لذبحها باستعمال المسدس الواقذ، أو التدويخ عن طريق ضرب العظم الجبهي للحيوان بمطرقة ضخمة تفقده الوعي، ولعل من أهم الطرق المستخدمة طريقة التدويخ بواسطة الصعق الكهربائي، وهي الطريقة الأكثر شيوعاً في مجازر الدول المصدرة للحوم كـ(الدانمرك، وهولندا، وأستراليا، وأمريكا، والبرازيل، وفرنسا، ونيوزيلاندا).

وتعتمد هذه الطريقة على تخريض نوبة صرعية في الحيوان، يفقد من خلالها الوعي، وتتم ممارستها على الحيوانات الكبيرة والمتوسطة، ومع تطور الزمن صارت عمليات تدويخ الحيوانات في بلاد الغرب مفروضة بموجب قانون الطب البيطري الذي يسري على كافة الذبائح المصدرة إلى العالم الإسلامي، ومستندهم في ذلك عدة دوافع منها:

1. تخفيف آلام الذبح رحمةً بالحيوان حسب ادعاء جمعيات الرفق بالحيوان.
 2. سلامة العاملين في تلك المسالخ.
 3. تيسير العمل من أجل تسريعه بهدف تقليل التكلفة المالية، وذلك بسرعة إنجاز ذبح الحيوانات لكثرتها في المسالخ وتوفير الجهد والوقت للقوة العاملة.
- والحقيقة أنهم اختاروا هذه الطرق للحصول على أكبر كمية من اللحم في مدة قصيرة،

¹ ينظر: بداية المجتهد (368)، الحاوي الكبير (49/15)، والمغني لابن قدامة (301/13).

وتحقيق مكاسب تجارية على مستوى واسع¹.

المسألة الأولى: التدويخ بالصعق الكهربائي.

وتعتمد هذه الطريقة على إمرار تيار كهربائي متغير ومنخفض الجهد لفترة قصيرة من الوقت، وذلك بواسطة جهاز ذي قطبين يثبت في مكان من رأس الحيوان²؛ فيحدث تشنجاً شديداً لعضلات الجسم ويتوقف التنفس، وعند انتهاء فترة تمرير التيار الكهربائي يسقط الحيوان أرضاً وهو يرجم لعدة ثوان، وتتحرك أرجله بطريقة منتظمة، كما يحدث نزف الدم في العضلات وبعض أجزاء الجسم الأخرى وخاصة في الرئة³، ويتوقف القلب لمدة (85) ثانية وبعدها يعود للنض، وإذا ترك الحيوان ولم يذبح فإنه يعود إلى وعيه مرة أخرى⁴.

وإذا لم تتم عملية التدويخ بالدقة المطلوبة فإنها تنقلب من إنسانية مدعاة إلى وحشية متناهية، إذ تسبب شللاً كاملاً للحيوان مع بقاءه على وعيه، وتعرف علمياً بالصدمة الضائعة أو التائهة، وقد تكون تلك الصدمة قاتلة إن كان الضغط الكهربائي أعلى مما يطيقه الحيوان، فإن كانت ضعيفة فإنها لا تفقده الوعي ويتعذب بها حسب ما يقدره الخبراء، فإن كانت الصعقة قاتلة فالحيوان موقوذة، وإن كانت مفقودة للوعي دون أن تقتل، فإن أدرك الحيوان بعدها فذبح على الطريقة الشرعية حلّ، وإن لم يذبح فلا يكون حلالاً، وقد ورد في الفقرة الخامسة من قرار مجمع الفقه الإسلامي ما ينص على أن الحيوانات التي تُذكى بعد التدويخ ذكاة شرعية يحل أكلها إذا توافرت الشروط الفنية التي يتأكد بها عدم موت الذبيحة قبل تذكيته، وقد حددها الخبراء بما يأتي:

أ. أن يتم تطبيق القطبين الكهربائيين على الصدغين أو في الاتجاه الجبهي.

ب. أن يتراوح الفولطاج ما بين (100 - 400 فولت).

ت. أن تتراوح شدة التيار ما بين (0.75 إلى 1.0 أمبير) بالنسبة للغنم، وما بين (2 إلى 2.5 أمبير) بالنسبة للبقرة.

¹ ينظر: أبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الرابع عن الطب الإسلامي (716).

² ينظر: الملحق، صورة رقم: (1).

³ ينظر: الملحق، صورة رقم: (2).

⁴ ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة (430)، وأبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الرابع عن الطب الإسلامي (718).

ثـ أن يجري تطبيق التيار الكهربائي في مدة تتراوح ما بين (3 إلى 6 ثوان).

لكن لا ينبغي استخدام هذه الطريقة على الدواجن؛ لأنها لا تتحمل قوة الصعق، فيموت بعضها قبل ذبحها، كما جاء ذلك في قرار مجمع الفقه الإسلامي بقوله: «ولا يجوز تدويخ الدواجن بالصدمة الكهربائية، لما ثبت بالتجربة من إفضاء ذلك إلى موت نسبة غير قليلة منها قبل التذكية»¹.

والأولى أن يُمنع استخدام هذه الطريقة على الدواجن، وأن يتم فرض رقابة على الشركات التي تصدرها إلى دول العالم الإسلامي، لأنها تموت قبل ذبحها وتتحول بذلك إلى ميتة يحرم أكلها، كما ينبغي التشديد على الجهات المستوردة للحوم الدواجن؛ لأنها أكثر عرضة للموت بسبب الصعق، وإذا كان لا بد من استيرادها من بلدان أهل الكتاب فيجب أن يتم ذبحها حسب التعاليم الإسلامية، ومنع تعريضها للتدويخ لتفادي موتها قبل ذبحها، ويتم استيراد الدواجن من الدول التي تلتزم بذلك فقط، وإذا اشترط المستوردون على شركات اللحوم في الخارج أن يكون الذبح متوافقاً مع الشرع، فإن الغالب على هذه الشركات الالتزام والتقيد بذلك؛ لأن همها الأول والأخير ربحي، فإذا هددتها الدول المستوردة بالمقاطعة، فإنها ستوافق على شروطها وتلتزم بها؛ لأنها بحاجة إلى العملة النقدية أكثر من حاجتها إلى مخالفة شروط المستورد لغرض ديني بحت.

المسألة الثانية: التدويخ بالطرق الآلية

وتشترك معظم هذه الطرق في توجيه ضربة شديدة إلى جمجمة الحيوانات ويستخدم لذلك المطرقة الحديدية التي تُحدث ارتجاجاً شديداً في الدماغ، أو بواسطة المسدس بنوعيه ذو القضيب المعدني أو ذو الطلقات، فيضعونه في جبهة الحيوان ويطلقونه²، ويتسبب المسدس في كسر الجمجمة والنفوذ إلى الدماغ، وفي بعض المسالخ يعقب ذلك إدخال سلك معدني من خلال الفتحة التي حدثت في الجمجمة ليخترق الدماغ ويصل إلى الأعلى من النخاع الشوكي فيُثْلِفُه، مما يوقف التنفس ويؤدي إلى موت الحيوان إذا لم يذبح بسرعة، وتعتبر هذه الطريقة - في الواقع - تطويراً للبلطة أو المطرقة التي لاقت هجوماً عنيفاً من جمعيات الرفق

¹ مجلة مجمع الفقه الإسلامي (52/1)، وينظر: الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (2800/4).

² ينظر: الملحق، صورة رقم: (4).

بالحيوان لما فيها من ممارسة همجية وغير إنسانية، ولعل الطريقة المتطورة يكون لها نفس المصير، فلا فرق بينهما في أذية الحيوان.

ومما هو مقرر هنا أنه إذا تم الاكتفاء بقتل الحيوان بتلك الطريقة ولم يذبح بالطريقة الشرعية فهو موقوذة لا يحل أكلها، وكذلك لو ذُبح بعد أن فارقه الروح¹، وإن ذبح فوراً بعد الضربة وقبل أن يموت، فلا يجزئ عند بعض أهل العلم، لأن هذا الضرب إنفاذ لمقاتل الحيوان، فيكون قد قُتل بسببين: مبيح وحاضر، بل نسبة الزهوق إلى الضرب أقرب من نسبتها إلى الذبح².

ومن الطرق أيضاً: طريقة الخنق، كما هو المتبع في الطريقة التي تسمى الطريقة الإنجليزية، يخرق فيها الصدر بين الضلعين، وينفخ فيها حتى يخنق الحيوان بضغط هواء المنفاخ على رئتيه، ولا يخرج من الحيوان الدم، ومن البدهي أن الحيوان في هذه الصورة داخل في المنخقة التي حرمها الله.

وقد قرر مجمع الفقه الإسلامي أنه لا يجوز تدويخ الحيوان المراد تذكيته باستعمال المسدس ذي الإبرة الواقذة أو بالبلطة أو بالمطرقة، ولا بالنفخ على الطريقة الإنجليزية³.

المسألة الثالثة: التدويخ بالطرق الغازية

وهي الطريقة المستعملة حالياً في التخدير حيث يحبس الحيوان في هواء يحتوي على ثاني أكسيد الكربون بنسبة معلومة، ويتم التخدير بإدخال الحيوان في نفق به سيران متحركان للأعلى وفيه حواجز تسمح بدخول كل حيوان على حدة إلى غرفة التخدير، ويعرض الحيوان للغاز لمدة معينة، فيؤثر على دماغه ويفقده الوعي، ثم إلى صالة الذبح، وقد شاع استعمال هذه الطريقة في كثير من مجازر أوروبا نظراً لسهولة العملية مقارنة بالتدويخ الكهربائي⁴، وهذه الطريقة مع ما فيها من تعذيب للحيوان فإنه إذا مات جرّاء هذا الخنق

¹ ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة للعثاني (430)، وأبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الرابع عن الطب الإسلامي (716)، وأبحاث هيئة كبار العلماء (568/2).

² ينظر: الذخيرة للقراي (179/4)، بداية المجتهد لابن رشد (361، 362)، والفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (2008/4).

³ ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (52/1)، وفتاوى اللجنة الدائمة (422/22، 424، 462، 468).

⁴ ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة للعثاني (430)، وأبحاث اجتهادية في الفقه الطبي للأشقر (186)، وأبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الرابع عن الطب الإسلامي (716)، وفتاوى اللجنة الدائمة (470، 469/22).

يكون منخنقة محرمة بنص القرآن، والتدويخ بواسطة هذه الطريقة محرم إن كان يؤدي إلى موت الحيوان قبل ذبحه، لكن لا يحرم ما ذكي من الحيوانات بعد تدويخه باستعمال مزيج ثاني أكسيد الكربون مع الهواء أو الأكسجين بصورة لا تؤدي إلى موته قبل تذكيته كما قرر ذلك مجمع الفقه الإسلامي¹.

المطلب الثالث: أثر طرق التدويخ في التخفيف من معاناة الحيوان ونزف الدم

المسألة الأولى: أثر طرق التدويخ في التخفيف من معاناة الحيوان

تؤكد الأبحاث المعاصرة أنه لا توجد لحد الآن طريقة دقيقة لقياس شعور الحيوان بالألم، وأما الاعتقاد السائد بأن مظهر الحركات التي يقوم بها الحيوان بعد الذبح تعكس شعوره بالألم فهو اعتقاد خاطئ، فما يقوم به من حركات بعد الذبح عبارة عن نشاط عضلي منعكس لا علاقة له بالشعور بالألم، ولا تتوفر دراسات كافية في الفترة الراهنة تؤكد أن ذبح الحيوان بعد صعقه أقل إيلاماً من ذبحه بدون صعق، فالأمر مشكوك فيه، ولا يوجد لدينا ما يثبت أن طريقة الصعق تريح الحيوان وتسكن ألمه، وإذا كان الأمر كذلك فالأفضل هو تركها، لعدم وجود أدلة كافية تبرهن على أن الحيوان فيها لا يشعر بالألم، فما هذه الطرق إلا وسيلة لتحقيق مكاسب تجارية كبرى، لأنها تؤدي إلى بقاء الدم في الحيوان مما يزيد من وزنه، وبصفة عامة فإن جميع طرق التدويخ الكهربائية والآلية والغازية تعرض الحيوان البريء الصامت لمعاناة شديدة قبل ذبحه مقارنةً بطريقة الذبح بدون تدويخ².

فالصدمة الكهربائية لا تؤدي مقصوداً في جميع الأحوال؛ فإذا كانت الصدمة مثلاً خفيفة بالنسبة لضخامة الحيوان فإنها لا تفقده الوعي؛ فيتعذب ويشعر بالألم مرتين، الأولى: بالصدمة الكهربائية أو بضربة المسدس، والثانية: عند الذبح، أما إذا كانت الصدمة الكهربائية شديدة لا يتحملها الحيوان فإنها تؤدي إلى موته بتوقف القلب، فيصير ميتة لا يجوز أكله، ويبقى أن الطريقة المتبعة لدى المسلمين أرحم بالحيوانات، وذلك لأن الذبح يتم بسكين حاد وبسرعة فائقة، ومن الثابت أن الشعور بالألم ناتج عن تأثير الأعصاب الخاصة بالألم تحت الجلد، وكلما كان الذبح بالطريقة المذكورة خف الشعور بالألم أيضاً، وقوله عليه

¹ ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (53/1).

² ينظر: أبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الرابع عن الطب الإسلامي (719).

الصلاة والسلام: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليُجد أحدكم شفرته، فليُرح ذبيحته"¹ أدل دليل على حرص الدين الإسلامي على الرفق بالحيوان وإراحته²، وقد شهد بذلك العالم الألماني البروفيسور (شتولتز) حيث قال: "إن طريقة الذبح الحلال الإسلامي أو اليهودي، غير مؤلمة للحيوان إذا تمت بطريقة صحيحة، وأن استعمال الطريقة الغربية أقل كفاءة"، وهذه شهادة أخرى من البروفيسور (جي سي هانس) يقول فيها: "في نظري أن الذبح الإسلامي واليهودي من الناحية العملية أفضل رغم الدعاية التي تثار في أوروبا ضده، أما الصعق فإنه يشل الحيوان، وهذا يعني أنه يفقد الإحساس والشعور، بل يتألم ولا يزول هذا الإحساس بالألم إلا بعد انقطاع الدم عن الدماغ"³.

المسألة الثانية: أثر طرق التدويخ في نزف الدم وجودة اللحم

إن أساس الذبح السليم يتضمن استنزاف أكبر كمية من دم الحيوان، لأن الدم أفضل وسط لتكاثر الميكروبات مما يفسد اللحم ويعوق حفظه لفترات طويلة، فتخدير الحيوان قبل ذبحه يسبب فتوراً وانكماشاً في قلبه، فلا يخرج منه الدم عند الذبح بالكمية التي تخرج عادة، أما إذا ذبح بالطريقة الشرعية فإن الحيوان في هذه الحالة يكون بكامل وعيه قبل إجراء عملية الذبح، وهذا يساعد في خروج أكبر كمية من الدم بواسطة تحريك قوائم الحيوان وحركة العضلات مما يجعل النزف تاماً، كما أن قلب الحيوان الذي لم يفقد حسه أكثر مساعدة على إخراج الدم، وتؤكد التقارير الواردة من قبل المتخصصين⁴ أن اللحوم التي تذبح بطريق الصعق الكهربائي سريعاً ما تفسد ولو كانت في الثلاجة، وسريعاً ما يتغير لونها إلى رمادي قاتم جرّاء احتقان الدم في العروق⁵، ولذلك أوصى الأطباء البيطريون بوجوب قتل الذبيحة بطريقة يخرج فيها كل الدم من الحيوان، ومن المشاهد أن طعم اللحم

¹ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذباح، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة برقم (1955).

² ينظر: أبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الرابع عن الطب الإسلامي (719)، وأبحاث هيئة كبار العلماء (593، 592/2).

³ ينظر: الذبح الإسلامي ومزاياه والذبح الغربي وخفاياه للبرازي نقلاً من موقع:

http://www.islam.gov.kw/site/ads/Gulf1_Halal

⁴ ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء (593، 592، 576/2)، وأحكام الذباح واللحوم المستوردة للطريقي (342) وما بعدها.

⁵ ينظر: الملحق، صورة رقم: (3).

الذي خرج منه الدم كاملاً غير طعم الحيوان الذي بقيت فيه كمية من الدم¹، وبالمقارنة بين نسبة النزف في طرق التدويخ المختلفة تثبت الطريقة الشرعية تفوقاً واضحاً في ضمان خروج أكبر نسبة دم من الذبائح، لأن الجهاز العصبي يبدأ بإرسال إشارات من المخ إلى القلب طالباً منه إمداده بالدماء لأنها لم تصل إليه، فيقوم القلب بدوره بالإسراع في دقاته بعد أن يمتلئ بالدماء تماماً، ويرسلها مباشرة إلى المخ، ولكنها - بطبيعة الحال - تخرج للخارج ولا تصل إليه، فتجد الحيوان يتلوى، وإذا به يضخ الدماء باستمرار حتى يتخلص جسم هذا الحيوان تماماً من الدماء التي تشكل بيئة خصبة لنمو الجراثيم الخطيرة على الإنسان، وما نراه في الحيوان من رفس وتشنج إنما هي مؤثرات بقاء الحياة في الجهاز العصبي، ولا يشعر الحيوان المذبوح بها على الإطلاق، لأنه يفقد الحياة خلال ثلاث ثوانٍ فقط إذا ذبح بالطريقة الصحيحة².

المبحث الثاني: طرق الذبح الآلي وآثارها

المطلب الأول: طرق الذبح الآلي لبهيمة الأنعام

يرى أصحاب المسالخ الحديثة أن ذبح الأنعام من الإبل والبقر والغنم من الحيوانات الكبيرة، يكون صعباً إن لم توجد طريقة ميسرة للسيطرة على الحيوان عند ذبحه من أجل التمكن من نفاذه وشل مقاومته، ولذلك يساق الحيوان إلى مكان ضيق ثم يغلق عليه بطريقة لا يستطيع الخلاص، ثم يضرب بمطرقة على رأسه فيسقط على الأرض، وفي نفس اللحظة تتناول قدماه رافعة آلية ترفعها إلى الأعلى ورأسه منكس إلى الأسفل فيأتي شخص بسكين فيشق حلق الرقبة ليصل إلى الوريد، ثم يبدل السكين بمديّة أكبر ويقطع الوريد فينزل الدم³.

وفي معظم المذابح اليوم يتم الذبح بإنهار الدم بقطع جانب من العنق، أو بقطع الرقبة، وبما أن الطرق في جرح الحيوان متعددة، فلا نجزم هل هي تقطع الأوداج، أو تقطع الحيوان

¹ ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء (576/2، 592، 593)، وأبحاث اجتهادية في الفقه الطبي للأشقر (184)، وأبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الرابع عن الطب الإسلامي (718).

² ينظر: الإعجاز في التذكية للنعمي نقلاً عن موقع: <http://w.educationmaroc.com>.

³ ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء (576/2)، وأحكام الذبائح واللحوم المستوردة للطريقي (353).

من محل آخر، ولا يحل الحيوان حتى يثبت أنه قطع من حلقه ما يجب أن يقطع شرعاً، ولكن محل البحث في ذبيحة هذه المجازر أنهم يصرون على تدويخ الحيوان أو تخديره قبل أن يشرع الإنسان في عملية الذبح، وهذا التدويخ في نظرهم واجب لإراحة الحيوان عند الذبح وتخفيف ألمه، ويستعملون عدة آلات لحصر الحيوان تضمن عدم انفلاته وتقديم عنقه إلى الذابح بسهولة¹.

وحكم الحيوان الذي يذبح بعد هذا التدويخ، يتوقف على أن هذا التدويخ يسبب الموت أو لا؟ ويدعي الخبراء اليوم أنه لا يسبب موت الحيوان، بل يفقده الوعي ويسلبه الإحساس بالألم؛ ولكن هذا الادعاء محل نظر: أما التدويخ بالمسدس، فإنه يحدث وقداً عنيفاً في جبهة الحيوان ودماغه، والتدويخ بهذه الصورة فيه مجال لاحتالين: إما أن يموت الحيوان بعد دقائق، فيصير موقوذة، أو يعود إليه شعوره.

وأما الصدمة الكهربائية، فقد اعترف بعض الخبراء بأنها توقف حركة القلب في بعض الحالات، وكذلك الغاز إذا تجاوز نسبة معلومة يمكن أن يسبب الموت. ولعل ذلك لا يخرج عن مقامين:

الأول: أن نعلم أن ذبحه كان على غير الطريقة الإسلامية مثل أن يقتل بالخنق أو بالصعق أو بالصدم أو بضرب الرأس ونحوه ففي هذا المقام المذبح حرام بلا شك لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ﴾²، وطريق العلم بأنه ذبح على غير الطريقة الإسلامية أن نشاهد ذبحه أو نخبرنا عنه من يحصل العلم بخبره³.

المقام الثاني: أن نعلم أن الذبح وقع بعد إجراء عملية التدويخ التي يحتمل أن يكون الحيوان قد تعرض فيها للموت قبل الذبح، فالقواعد الشرعية تقتضي التحريم، لأنه إذا اشتباه مباح بمحرّم، حرّم أحدهما بالأصالة والآخر بالاشتباه، والقاعدة الأخرى إذا اجتمع

¹ ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة للعثماني (429)، وأحكام الذبائح واللحوم المستوردة للطريقي (346).

² سورة المائدة، جزء من الآية: 4.

³ ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء (563/2).

مبيح وحاضر قُدم الحاضر، لأنه أحوط وأبعد عن الشبهة¹، والأدلة دلت على البعد عن مواضع الشبهة، كما في الحديث: "إن الحلال بين وإن الحرام بين وبينهما أمور مشبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه"².

وما يستدل به على التحريم في موضع الاشتباه حديث عدي رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله إني أرسل كلبني أجد معه كلباً آخر لا أدري أيها أخذه فقال: "لا تأكل فإنك إنما سميت على كلبك ولم تسم على غيره"³.

وقد أكدت عدة تقارير أن تلك المسالخ تقتل الحيوان إما بواسطة تسليط الكهرباء فتموت خنقاً، وإما بضرها بمطرقة فتموت حالاً، فتحقق أن تلك الذبائح ما بين منخنقة وموقوذة⁴.

ولا شك أن هذه الطرق للتدويخ لو كانت مسببة للموت، أو يخشى منها الموت فلا يجوز استعمالها، ولا القول بحل الحيوان المذبوح بعد التدويخ، وما دامت هذه الطرق مشكوكاً فيها، فالأسلم أن يبتعد عنها.

المطلب الثاني: طرق الذبح الآلي للدجاج وأثره

المسألة الأولى: طرق الذبح الآلي للدجاج:

تتلخص طريقة ذبح الدجاج في وجود جهاز كبير جداً، يتكفل بجميع مراحل الذبح والإنتاج، فيدخل فيه الدجاج من طرف، ويخرج لحمه الصافي معلباً من الطرف الآخر. وجميع المراحل ما بين ذلك من ذبحه، وئنف ريشه، وإخراج أمعائه، وتنظيف لحمه، وتقطيعه وتعليبه، تتم بواسطة الجهاز الكهربائي.

¹ ينظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (117/1).

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه برقم (52)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، برقم (1599).

³ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الذبائح والصيد، باب إذا وجد مع الصيد كلباً آخر برقم (5486)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد بالكلاب المعلمة برقم (1929).

⁴ ينظر تلك التقارير في: أبحاث هيئة كبار العلماء (572/2) وما بعدها.

وهذا الجهاز يحتوي على قضيب حديدي طويل يُنصب في عرض القاعة ما بين الجدارين وفي أسفله علاقات كثيرة تتجه عراها إلى الأرض، فيؤتى بالمآت من الدجاج في شواحن كبيرة ثم تعلق كل واحدة من رجليها في عروة العلاقة منكوسة الرأس، فتسير هذه العلاقات على القضيب مع الدجاج المعلق حتى تأتي إلى حوض مائي مكهرب، فتصعق، ثم تسير هذه العلاقات إلى منطقة وضع في أسفلها سكين دوّار، يدور بسرعة فائقة وهو منصوب في مكان تصل إليه أعناق الدجاج المعلق بشكل معكوس¹، وحين تأتي العلاقات في هذه المنطقة فإنها تدور حول هذا السكين الدوار بشكل هلاكي فتصل أعناق الدجاج إلى طرف هذا السكين الدوار دفعة واحدة وتمر عليه، فيقطع السكين حلقوم كل واحدة منها تلقائياً، ثم تتقدم العلاقات إلى الأمام وقد فرغ الجهاز من قطع حلقوم الدجاج المعلق فيها، ثم تتجه إلى منطقة أخرى ينصب فيها الماء الحار لتسهيل نفث ريش الدجاج، ثم هناك مراحل أخرى من إخراج أمعائه وتقطيعه وتصفيته في نفس الجهاز الذي يعمل على مدار الساعة².

المسألة الثانية: أثر طرق الذبح الآلي على الدجاج

إن المحذور في هذه الطريقة أن تلك الطيور ليست أجسامها على مستوى واحد من الطول، فقد تضرب الشفرة موضع الذبح من عنق الدجاج، وقد تكون الدجاجة أصغر فتضرب الرأس أو المنقار فتقتلها بما لا يعد ذبحاً، وربما كان حجم الدجاجة أطول فتضربها في صدرها، وفي الحالتين الأخيرتين لا تحصل الذكاة الشرعية، كما أن صعقها بالماء المكهرب يؤدي إلى موت بعضها قبل الذبح.

وهناك إشكال آخر حول تأدية واجب التسمية في هذا الجهاز، من حيث تعيين الذابح؛ لأن التسمية إنما تجب على الذابح حتى لو سمى رجل وذبح غيره لا يجوز.

فالسؤال إذن من هو الذابح في هذا الجهاز الميكانيكي؟ فيحتمل أن نقول: إن من شغل هذا الجهاز لأول مرة يعتبر ذابحاً، لأن عمليات الأجهزة الكهربائية إنما تُنسب إلى من شغلها، لأن الآلة ليست من ذوي العقول حتى ينسب إليها الفعل، فينسب الفعل إلى من

¹ ينظر: الملحق، صورة رقم: (5).

² ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة للعثماني (419)، وأبحاث هيئة كبار العلماء (581/2).

استعملها؛ فيصير هو الفاعل بواسطة الآلة، ولكن المشكلة تكمن في أن من يشغل هذا الجهاز في أول النهار مثلاً إنما يشغله مرة واحدة ثم لا يزال يعمل طوال أوقات العمل؛ فيقطع أعناق آلاف من الدجاج، فإذا سمى من شغله في أول النهار مرة واحدة فهل تكفي هذه التسمية الواحدة لآلاف من الدجاج التي تذبح بهذا التشغيل في سائر النهار؟¹

وقد درس مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة موضوع الذبائح بمشاركة الفقهاء والأطباء وخبراء الأغذية وقرر: «أن الأصل أن تتم التذكية في الدواجن وغيرها بيد المذكي، ولا بأس باستخدام الآلات الميكانيكية في تذكية الدواجن ما دامت شروط التذكية الشرعية قد توافرت، وتجزئ التسمية على كل مجموعة يتواصل ذبحها، فإن انقطعت أعيدت التسمية ... ولا يكتفى باستعمال آلة تسجيل لذكر التسمية إلا أن من ترك التسمية ناسياً فذبيحته حلال»².

يقول الدكتور محمد الأشقر: «إن التسمية في حال المجموعات الكبيرة، لو ذبحت باليد على الطريقة الإسلامية، تكون مرهقة للذباحين، فإنه لو كلف مثلاً أن يذبح (600) دجاجة في الساعة بمعدل دجاجة كل عشر ثوان، لكان إلزامه بأن يقول: "بسم الله والله أكبر" (600) مرة في الساعة إرهاقاً له وعتناً شديداً، والعنت والحرج مرفوع في الشريعة لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾³، ومن هنا أفتت هيئة الفتوى في الكويت - وكان د. الأشقر أحد أعضائها - بأنه عند ذبح مجموعة كبيرة من الدواجن يكفي التسمية عليها مرة واحدة عند أولها إن جرى الذبح بصورة متتابعة دون توقف، فإن جرى توقف لسبب ما فعلى الذابح أن يسمي على المجموعة الباقية من جديد»⁴، فالعامل الذي يُشغل الجهاز يسمي عند تشغيله، فإذا توقف أعاد التسمية عند تشغيله، ويجب أن يكون ممن تحل ذكاته، ولا يجوز أن يقوم بالتسمية شخص آخر لا يتولى تشغيل الجهاز.

¹ ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة للعثماني (421).

² مجلة المجمع الفقه الإسلامي العدد العاشر (53/1).

³ سورة الحج، جزء من الآية: 76

⁴ أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي (189)، وينظر: فتاوى اللجنة الدائمة (382/22، 383، 462، 464).

وهناك إشكال آخر في الماء الحار المنصب على الدجاج، فيخشى أن يسبب موت بعض الدجاج مما لم يقطع عنقه، فيكون ميتاً بحرارة الماء، أما ما تم ذبحه ووقع في الماء قبل أن تخرج روحه، فإن للعلماء في هذه المسألة قولان¹:

الأول: أنه لا يجرم بهذا الفعل، لأنه إذا ذبح فقد صار في حكم الميت.

الثاني: أنه لا يحل ولا يصح أكله، لقوله ﷺ في حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه: "وإن وقع في الماء فلا تأكل"²، ولقول ابن مسعود رضي الله عنه: (إذا رمى أحدكم طائراً وهو على جبل فمات فلا يأكله، فإني أخاف أن يكون قتله تردّيه، أو وقع في ماء فمات فلا يأكله، فإني أخاف أن يكون قتله الماء)³، ولأن الغرق سبب يقتل، فإذا اجتمع مع الذبح فقد اجتمع ما يبيح ويحرم، فيغلب الحظر.

وهذا ما يقتضيه الاحتياط، لأن تقديم الحاضر على المبيح يفيد قاعدة تأسيسية بخلاف تقدم المبيح على الحاضر فإنه لا يفيد شيئاً غير إيضاح الواضح، لأن الأصل في الأشياء الإباحة، كما أن تقديم الحاضر على المبيح يتفق مع قاعدة إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام.

وقد تعرض ابن القيم في المسائل المتعلقة بالاحتياط الواجب وترك ما لا بأس به حذراً بما به بأس، حيث جعل مدارها على ثلاث قواعد:

الأولى: هي اختلاط المباح بالمحظور، بأن يكون المحظور محرماً لعينه كالدم والميتة ولحم الخنزير فهذا إذا اختلط مع الحلال وظهر أثره فيه حرم تناول الحلال، وليس معنى ذلك أن يكون الحلال حراماً، فإن الحلال لا ينقلب حراماً ما دام وصفه باقياً، وإنما حرم تناوله؛ لأنه لا يمكن الوصول إليه إلا بتناول الحرام، وهذا لا يجوز.

والثانية: هي اشتباه المباح بالمحظور، فلا يخلو إما أن يكون له بدل أو لا يكون له بدل. فإن كان له بدل لا اشتباه فيه انتقل إليه وترك المحظور، فمثلاً إذا اشتبه الماء الطاهر

¹ ينظر: المغني لابن قدامة (307/13)

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الذبائح والصيد، باب الصيد إذا غاب عنه يومين أو ثلاث برقم (5484)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد بالكلاب المعلمة برقم (2929).

³ أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب المناسك، باب ما أعان جارحك أو سهمك والطائر يقع في الماء برقم (8462).

بالجنس انتقل إلى البدل، وهو التيمم، وكذلك لو اشتبهت ميتة بمذكاة انتقل إلى غيرها ولم يتحرر فيها، فإن تعذر عليه الانتقال ودعته الحاجة اجتهد¹.

والثالثة: وهي قاعدة الشك، وهي على نوعين: شك سببه تعارض الأدلة والأمارات، وشك يعرض للمكلف بسبب اشتباه أسباب الحكم عليه وخفائها لذهوله ونسيانه².

المسألة الثالثة: حكم اللحوم المستوردة

هذه المسألة تناولها الباحثون المعاصرون على مستوى الأفراد والمجامع الفقهية ولجان الإفتاء العلمية وغيرها، ومن خلال استعراض فتاوى كثير من العلماء ومجموعة من الوثائق والتقارير حول اللحوم المستوردة³ يمكن استخلاص الآتي:

أولاً: إذا كانت اللحوم المستوردة من بلاد غالب أهلها من أهل الكتاب، وكان الذابح يهودياً أو نصرانياً، وعلمنا أنه ذبح على الطريقة الشرعية، فهذا حلال طيب، لقوله تعالى: ﴿وَلَطَعَامَ الَّذِينَ ءَاوَوْا إِلَيْنَا مِنَ الْيَهُودِ﴾⁴، قال ابن عباس رضي الله عنه: (طعامهم ذبائحهم)⁵، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن امرأة يهودية أتت رسول الله ﷺ بشاة مسمومة وأكل منها، فجيء بها إلى رسول الله ﷺ فسألها عن ذلك، فقالت: أردت لأقتلك، قال: "ما كان الله لِيُسَلِّطَكَ عَلَى ذَاكَ"⁶، وحكى إجماع المسلمين على حل ذبائح أهل الكتاب غير واحد من أهل العلم⁷، وذلك لأنهم يتقيدون بالقيود الشرعية عند ذبحهم، فهم يحرّمون يحرّمون الميتة والمخنوقة والموقوذة والفريسة، ولا يذكرون عند الذبح إلا اسم الله تعالى، ولهذا اعتبرت ذبائحهم بمثابة ذبائح المسلمين.

ثانياً: اللحوم المستوردة من بلاد غالبية سكانها من غير أهل الكتاب، وكان الذابح غير كتابي، فهذه حرام لا يحل تناولها، لوقوع الذبح من غير أهله.

¹ ينظر: بدائع الفوائد (257/3).

² ينظر: المرجع السابق (271/3)، الأشباه والنظائر للسيوطي (237/1)، ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية (342).

³ للاستفصال عنها ينظر في: أبحاث هيئة كبار العلماء (546/1) وما بعدها، وأحكام الذبائح واللحوم المستوردة في الشريعة الإسلامية للطريقي (392) وما بعدها.

⁴ سورة المائدة، جزء من الآية: 6.

⁵ ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (851/2).

⁶ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب السُّمِّ برقم (2190).

⁷ ينظر: المغني لابن قدامة (293/13).

ثالثاً: اللحوم المستوردة من بلاد أهلها أهل كتاب، وكان الذابح كتابياً، وجهلت طريقة الذبح إن كانت شرعية أولاً، فالحكم هنا يعود إلى الغالب على أهل هذه البلاد، فإن كان الذبح فيها غالباً على الطريقة الشرعية فاللحوم المستوردة منها حلال، حملاً لذبحهم على الصحة حتى يتبين خلاف ما يدل على ذلك.

أما إن كان الغالب على أهل البلاد الذبح بطرق تخالف التذكية الشرعية، وجرت عادتهم أنهم يذبحون بالخنق أو بالصعق الكهربائي ونحوه، فهذه اللحوم حرام، لأنه ذبح يخالف الشرع.

رابعاً: اللحوم المستوردة من بلاد أهلها من أهل الكتاب وغيرهم، وجهل حال الذابح فلم يعلم هل هو ممن تحل ذبيحته أولاً؟ فهذه اللحوم حرام تغلياً لجانب الحظر، إذ هو الأصل في اللحوم، وإعمالاً للقاعدة المقررة عند أهل العلم "إذا اجتمع مبيح وحاضر، فيغلب جانب الحظر"، كما سبق.

خامساً: اللحوم المستوردة التي لا تحتاج إلى تذكية كالأسماك، فهذه حلال سواء كان مصدرها من أهل الكتاب، أو من غيرهم، لأن ميتة السمك مباحة في قول رسول الله ﷺ لما سئل عن ماء البحر: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته"¹.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وتنال المكرّمات، أحمده على ما أنعم به علي من إتمام هذا البحث سائلاً الله أن يجعله خالصاً لوجهه مقرباً إلى رضوانه، وكم تكون الآمال كبيرة، والهمة عالية، لكن يكون للعوارض نصيبها، وقد استخلصت من البحث نتائج أذكر من أهمها:

1. التذكية بذبح الحيوان البري ذي الدم السائل، أو نحره أمر مطلوب شرعاً، ولا يحل الحيوان المقدور عليه إلا بذلك، تحقيقاً لشرع الله، وهي خير طريقة لاستنزاف دم الحيوان، والذكاة الشرعية تتم بإحدى الطرق التالية:

¹ أخرجه مالك في الموطأ، باب الطهور في الوضوء برقم (45)، وأبو داود في سننه، باب الوضوء بهاء البحر برقم (83)، والترمذي في سننه، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور برقم (69).

أ. الذبح، ويتحقق بقطع الحلقوم والمريء والودجين، وهي الطريقة المفضلة شرعاً في تذكية الغنم والبقر والطيور ونحوها، وتجوز في غيرها.

ب. النحر، ويتحقق بالطعن في اللبة، وهي (الحفرة) التي في أسفل العنق، وهي الطريقة المثلّى شرعاً في تذكية الإبل وأمثالها، وتجوز في البقر.

ت. العقر، ويتحقق بجرح الحيوان غير المقدور عليه في أي جزء من بدنه، سواء الوحشي المباح صيده، أو المتوحش من الحيوانات المستأنسة، فإن أدركه حياً وجب عليه ذبحه أو نحره.

2. وإحسان التذكية في البهائم الرفق بها، فلا يصرعها بعنف، ولا يجرها من موضع إلى آخر، وإحداذ الآلة، وإحضار نية القربة وتوجيهها إلى القبلة، والإجهاز عليها بقطع الودجين والحلقوم، وإراحتها، وأن لا يذبح بهيمة وأخرى تنظر إليها لما في ذلك من رعب وألم نفسي، والاعتراف لله بالمنة، والشكر له بالنعمة، بأنه سخر لنا ما لو شاء لسلطه علينا وأباح لنا ما لو شاء لحرمه علينا.

3. الأصل في التذكية الشرعية أن تكون بدون تدويخ للحيوان، لأن طريقة الذبح الإسلامية بشروطها وآدابها هي الأمثل، رحمة بالحيوان وإحساناً لذبحته وتقليلاً من معاناته، فلا يجوز الخروج على هذا الأصل، ويطلب من الجهات القائمة بالذبح أن تطور وسائل ذبحها للحيوانات كبيرة الحجم، بحيث تحقق هذا الأصل في الذبح على الوجه الأكمل، ولا بأس في استعمال طرق للسيطرة على الحيوان المراد ذبحه، شريطة أن لا يكون فيها تعذيب للحيوان وأن يؤمن من موته قبل الذبح.

4. إن طريقة إزهاق روح الحيوان بالصعق الكهربائي إذا أدت إلى موته فلا يحل أكله، لأنه ميتة وهو من الموقوذة، أما إذا كان الصعق الكهربائي من أجل أن يقلل من مقاومة الحيوان ويصبح مقدوراً عليه، ويبقى بعد الصعق الكهربائي حياً حياة مستقرة، فذكي التذكية الشرعية التي تنهر الدم وتقطع الأوداج فهو حلال.

5. أما طريقة إمرار التيار الكهربائي في الماء الذي يغسل به الدجاج وهو حي فيفقد إحساسه، فإذا مات الدجاج بهذه الطريقة فهو من قبيل الميتة التي لا يحل أكلها، أما إذا فقد إحساسه ولم يموت وظلت الحياة فيه مستقرة، ثم تمت تذكيته تذكية شرعية

فيحُلُّ أكله، وكذلك طريقة إفقاد الحيوان وعيه بغاز ثاني أكسيد الكربون، فإن مات بهذه الطريقة فلا يحل أكله، لأنه أصبح من قبيل الميتة، أما إذا كانت هذه الطريقة غير مميتة وظل الحيوان حياً حياة مستقرة، ثم تمت تذكيتة تذكية شرعية فيحل أكل لحمه.

6. لا بأس في ما يُذبح بالمكائن الحديثة من ناحية التسمية واستقبال القبلة إذا كان الذابح من أهل التذكية، كما أنه لا بأس عند جمهور الفقهاء من أكل لحم الحيوان إذا قُطعت رقبتة بكاملها من الأمام أو الخلف مرة واحدة وبسرعة فائقة.

7. أما طريقة صرع الحيوان بمسدس أو بمثقل كخشب أو عصا أو نحوها فيحرم أكله إن مات، لأن فيها تعذيباً للحيوان، وهذا منهي عنه شرعاً، أما إن ظل الحيوان حياً حياة مستقرة، ثم ذكي ذكاة شرعية فيؤكل لحمه.

8. أما طريقة إتلاف الجملة العصبية للحيوان في المخ بالضرب الشديد على رأسه فلا يباح أكل لحم الحيوان عند بعض الفقهاء، لأن الحيوان يصبح منفوذ المقاتل، ومن المقاتل انتشار أو نشر الدماغ.

9. وإذا حصل من التدويخ عِلْم إجمالي بموت البعض قبل إجراء التذكية، فلا نحكم بحِلِّيَّة أي واحد من هذه الحيوانات التي جرت عليها التذكية وكان بعضها ميتاً قبل التذكية، وذلك للعلم الإجمالي بحرمة بعضها في الشبهة المحصورة.

10. والضابط في طرق التدويخ إذا كانت تلك الطرق غير مميتة، وظل الحيوان حياً حياة مستقرة، ثم تمت تذكيتة تذكية شرعية بعد التدويخ فهو حلال، أما إذا كان يفقد حياته بطريقة من طرق التدويخ فإنه والحالة هذه يحتمل أن يكون قد مات بتلك الطرق قبل ذكاته فلا يحل.

11. اللحوم المستوردة من غير الدول الإسلامية يتوقف حكمها على معرفة أحوال التذكية وأحوال المذكين في تلك الشركات، وينبغي التأكد التام من معرفة طريقة الذبح وأنها موافقة للتذكية الشرعية، ولا يُكتفى بالشهادات التي في حوزة تلك الشركات لعدم الوثوق بها، والأصل في اللحوم الحظر.

12. ومما ينبغي التوصية به - كما جاء ذلك عبر المجامع الفقهية - السعي على مستوى الحكومات الإسلامية لدى السلطات غير الإسلامية التي يعيش في بلادها مسلمون، لكي توفر لهم فرص الذبح بالطريقة الشرعية بدون تدويخ، والعمل الجاد على التخلص نهائياً من المشكلات الناجمة عن استيراد اللحوم من البلاد غير الإسلامية، وذلك بتنمية الثروة الحيوانية في البلاد الإسلامية لتحقيق الاكتفاء الذاتي، واستيراد المواشي حيةً وذبحها في البلاد الإسلامية للتأكد من مراعاة شروط التذكية الشرعية.

وصلّى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

- أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي. محمد سليمان الأشقر. دار النفائس. عمان: ط 1. 1426هـ.
- أبحاث هيئة كبار العلماء. الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية. الرياض: ط 1. 1409هـ.
- أبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الرابع عن الطب الإسلامي. المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية. مؤسسة الكويت للتقدم العلمي. ربيع الأول 1407هـ.
- الأشباه والنظائر. تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي. دار الكتب العلمية. بيروت: ط ب 1422هـ.
- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. دار الكتب العلمية. بيروت: ط 1. 1419هـ.
- الإعجاز في التذكية. إعداد قسطاس إبراهيم النعيمي. نقلاً عن موقع: <http://w.educationmaroc.com>.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. علاء الدين الكاساني. دار الكتب العلمية. بيروت: ط 2. 1406هـ.
- بدائع الفوائد. أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية. دار الفكر. ط ب.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد. محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. دار الذخائر. ط 1. 1420هـ.
- تفسير القرآن العظيم. لإسماعيل بن كثير. دار السلام للنشر والتوزيع. الرياض: ط 5. 1421هـ.
- الذبح الإسلامي ومزاياه والذبح الغربي وخفاياه. د. محمد فؤاد البرازي ضمن أبحاث مؤتمر الخليج الأول لصناعة الحلال وخدماته نقلاً عن موقع: http://www.islam.gov.kw/site/ads/Gulf1_Halal
- الجامع لأحكام القرآن. محمد بن أحمد القرطبي. مؤسسة الرسالة. بيروت: ط 1. 1427هـ.
- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. أبو الحسن علي بن محمد الماوردي. دار الكتب العلمية. بيروت: ط 1. 1414هـ.
- الذخيرة. أحمد بن إدريس القرافي. دار الغرب الإسلامي. ط 1. 1994م.
- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته. صالح بن عبد الله ابن حميد. جامعة أم القرى. مكة المكرمة: ط 1. 1403هـ.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين. يحيى بن شرف النووي. المكتب الإسلامي. بيروت: ط 2. 1405هـ.
- سنن الترمذي. أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. دار الحديث. القاهرة.
- سنن أبي داود. سليمان بن الأشعث. دار الريان للتراث 1408هـ.
- صحيح البخاري. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. بيت الأفكار الدولية. ط ب. 1419هـ.
- صحيح مسلم. أبو الحسين مسلم بن الحجاج. دار الحديث. القاهرة: ط 1. 1412هـ.
- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء. الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد. دار العاصمة. الرياض: ط ب. 1419هـ.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي. منظمة التعاون الإسلامي. دار البشير. جدة: 1997هـ.
- المجموع شرح المذهب. محيي الدين بن شرف النووي. دار إحياء التراث العربي. ط ب. 1415هـ.
- مراتب الإجماع. علي بن أحمد بن حزم. دار الكتب العلمية. بيروت: ط ب.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. أحمد بن محمد بن علي الرافي القيومي. دار الفكر. ط ب.
- المصنف. أبي بكر عبد الرزاق الصنعاني. المكتب الإسلامي. بيروت: ط 2. 1403هـ.
- المغني. أبو محمد عبد الله بن محمد بن قدامة. دار عالم الكتب. ط 5. 1426هـ.

- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. محمد الخطيب الشربيني. دار الفكر. ط ب. 1398هـ.
- المقنع في شرح مختصر الخرقي. أبو علي الحسن بن أحمد بن البنا. مكتبة الرشد. الرياض: ط ب.
- المنتقى شرح موطأ الإمام مالك. سليمان بن خلف الباجي. دار الكتاب العربي. بيروت: ط 1. 1332هـ.
- الموافقات. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. دار ابن عفان. ط 1. 1417هـ.
- الموطأ. مالك بن أنس. دار إحياء التراث العربي. بيروت 1406هـ.
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار. محمد بن علي الشوكاني. دار الوفاء. ط 4. 1429هـ.

ملحق الصور التوضيحية

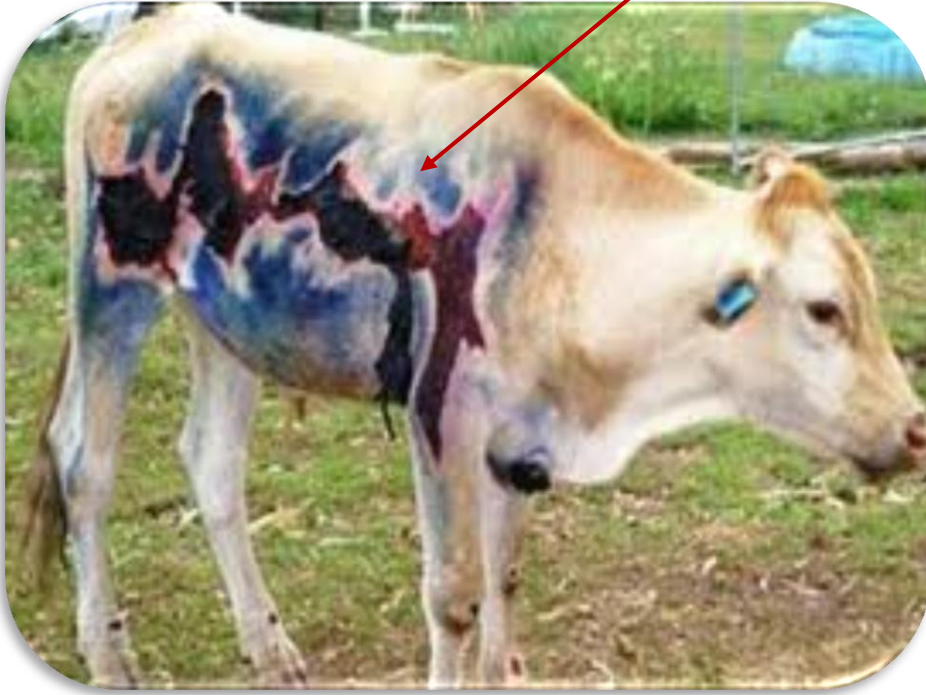
صورة رقم 1 (التدويخ بطريقة الصعق)

جهاز الصعق الكهربائي
لتدويخ الحيوان قبل ذبحه



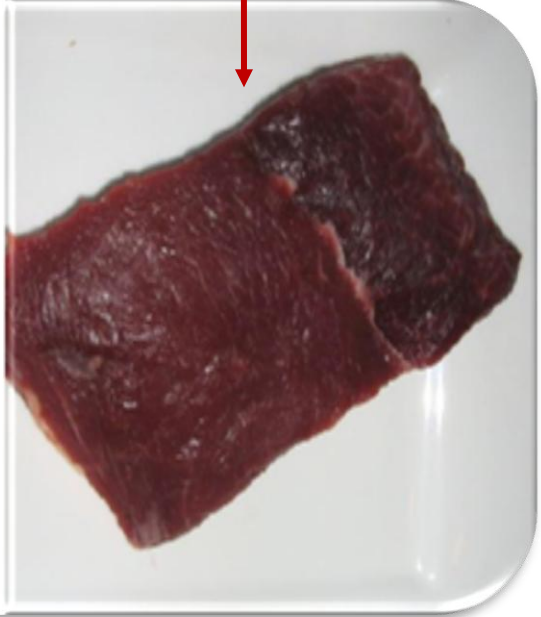
صورة رقم 2 (آثار الصعق على الحيوان)

أ) بقرة تعرضت للصعق الكهربائي
ويظهر نزف الدم قوياً في جسدها.

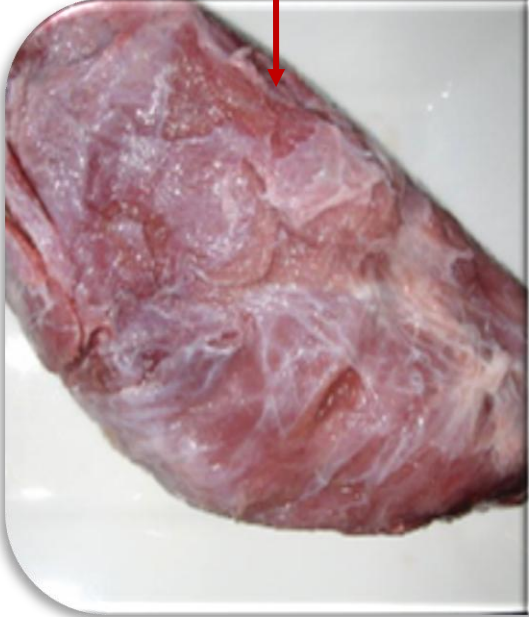


صورة رقم 3 (آثار الصعق على اللحم)

(1) قطعة لحم لذبيحة مصعوقة



(2) قطعة لحم لذبيحة غير مصعوقة



صورة رقم 4 (التدويخ بطريقة المسدس الواحد)



صورة رقم 5 (تدويخ الدجاج)

الدجاج في طريقه إلى الذبح بعد صعقه بالتيار الكهربائي



ورقة منهجية لتدريس الفقه المالكي¹

الدكتور امحمد العمراري
كلية الآداب مكناس

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد.

فإن الغرض المتوخى من هذه الورقة هو تيسير سبل دراسة الفقه المالكي وتدريسه، ليكون المستعد لذلك والراغب فيه على بصيرة من أمره، وبينة من هذا الفقه الذي يشكل ركيزة الفقه الإسلامي، ويعتبر عموده الفقري باعتباره فقهاً جامعاً بين المنقول والمعقول، ومزاجاً بين الرأي الرشيد والأثر السديد.

وقد روعي في المنهج المقترح الجمع بين طريقتي الحفظ والفهم، إذ لا فهم بلا حفظ، ولا فائدة من محفوظ غير مفهوم، ففي الحديث: "نصر الله امرأً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه"، وفيه أيضاً: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"، ولفظ: يحمل يشير إلى الحفظ، وباقي ألفاظ الحديث تشير بوضوح إلى أهمية الفهم وضرورته، وفي القرآن الكريم (ففهمناها سليمان)، والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، وقد قيل:

إذا لم تكن حافظاً واعياً فعلمك في الكتب لا ينفع
وتحضر بالجهل في مجلس وعلمك في البيت مستودع
ومن يكن في عمره هكذا يكن دهره القهقري يرجع

كما روعي في هذا المنهج ثانياً: الانتقال من الأسهل إلى السهل.

وروعي فيه ثالثاً: ربط المسائل بأدلتها، ورد الفروع إلى أصولها وقواعدها.

وإنه باعتماد هذه الطريقة يمكن تخريج جملة من حملة الفقه العاملين به، والمنافحين عنه، والعارفين بأسراره، والقادرين على التعامل الإيجابي مع قضايا ومصادره وموارده.

¹ قدمت هذه الورقة في ندوة: المنعقدة بجامعة روتردام الإسلامية الأربعاء 28 رمضان 1428هـ 10 أكتوبر 2007م ليدن هولندا

إن الفقه المالكي هو الطبعة الأخيرة لفقه أهل المدينة، وقد سماه بذلك الاسم جماعة من العلماء، منهم الإمام محمد بن الحسن الشيباني في كتابه الممتع: (الرد على أهل المدينة) وإنما كان رده في هذا الكتاب على الإمام مالك وتلامذته.

ومنهم الإمام العَلَم حافظ المشرق والمغرب أبو عمر بن عبد البر في كتابه: (الكافي في فقه أهل المدينة المالكي)، وعلى هذا الأساس فقد بدأ تدريس هذا الفقه منذ زمنٍ سحيق، بدأ مع ربعة بن عبد الرحمن شيخ مالك، حيث كان رحمه الله صاحب مسائل وأصول، وقد عرف في كتب الطبقات بـ(ربعة الرأي)، (لاستعماله القواعد والأصول في التدريس والإفتاء، وكان من الذين دافعوا عن حجية عمل أهل المدينة، واعتباره لصورة النهائية للسنة النبوية الشريفة، وقال في ذلك مقالته الشهيرة: (رواية ألف عن ألف، أحبُّ إلينا من رواية واحد عن واحد).

كما بدأ تدريس هذا الفقه على يد رجل آخر هو لإمام محمد بن شهاب الزهري، وقد كان رأس مدرسة الحديث في المدينة المنورة، بل في العالم الإسلامي كله.

وقد تخرَّج مالك رحمه الله بجلَّة علماء المدينة، وفي مقدمتهم ربعة الرأي في المسائل، وابن شهاب في الآثار، فكان مالك إماماً في المذهبين، ورأساً في الطريقتين، وقد كان له مجلسان: مجلس للتحديث والرواية، ومجلس للمسائل والفتيا، وقد تبعه في ذلك تلامذته، فجمعوا بين تمحيص الروايات، والتدقيق في المنقولات، كما هو الحال في المدرسة المالكية المغربية، والتقعيد والتأصيل، والاجتهاد والتعليل، كما هو الحال في المدرسة المالكية العراقية.

وقد استمر شيوخ المذهب وأئمتهم يختارون المقررات الدراسية على وفق المنهجين السابقين، إفراداً وجمعاً، إلى منتصف القرن الرابع، حيث بدأت معالم وحدة المنهج الدراسي ترسم في القيروان مع شيخ المذهب أبي محمد عبد الله بن أبي زيد، المتوفى سنة 386هـ رحمه الله تعالى، فقد كان كتابه: (الرسالة) باكورة المقررات الدراسية الجامعة للمسائل الفقهية النافعة للمتعلمين، والمؤلفة ابتداءً للدارجين في العلم المبتدئين، فقد قال رحمه الله في فاتحتها: (فإنك سألتني أن أكتب لك جملة مختصرة، من واجب أمور الديانة، مما تنطق به الألسنة، وتعتقد القلوب، وتعمله الجوارح، وما يتصل بالواجب من ذلك من السنن: من مؤكدها، ونوافلها، ورغائبها، وشيء من الآداب منها، وجمل من أصول الفقه وفنونه، على

مذهب الإمام مالك بن أنس رحمه الله تعالى وطريقته مع ما سهل سبيل ما أشكل من ذلك من تفسيراً لراسخين، وبيان المتفقيين لما رغب في تعليم ذلك للولدان، كما تعلمهم حروف القرآن، ليسبق إلى قلوبهم من فهم دين الله وشرائعه، ما ترجى لهم بركته وتحمدهم عاقبته. فأجبتك إلى ذلك، لما رجوته لنفسك ولك من ثواب من علم دين الله أو دعا إليه). وقد استقر هذا المنهج في المدرسة المالكية إلى اليوم.

وربطاً للحاضر بالماضي ومن أجل استمرار تلاحق أجيال العلماء، وابتغاء الحفاظ على وحدة المدرسة المالكية وتخريج علماء أكفاء، يعيدون للفقهاء نصارتهم، وللدرس العلمي حلاوته، نقترح هذا البرنامج الدراسي للفقهاء المالكيين، متوخين فيه الانتقال من الأسهل إلى السهل، ومن الوجيز إلى البسيط، والجمع بين المسائل والأصول، والأدلة والفروع، منبهين على أعظم الطرق في التدريس نفعاً، مقسمين ذلك على ثلاثة مراحل: ابتدائية، ومتوسطة، ونهاية، والله الهادي إلى سواء السبيل.

أولاً: المسائل:

➤ الكتب المقترحة:

(المرشد المعين، على الضروري من علوم الدين) للعلامة أبي محمد عبد الواحد بن عاشر الأنصاري الفاسي (ت: 1040هـ) ويحسن تقسيمه تدريجاً على ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: الطهارة وما تعلق بها قبلاً وبعداً.
- القسم الثاني: الصلوات: فرضها مطلقاً، وسننها كذلك، ونفلها.
- القسم الثالث: الزكاة والصوم والحج.

➤ شروحه المقترحة:

1. الحبل المتين محمد بن عبد الله المؤقت بالمسجد الأعظم اليوسفي بمراكش، وهو نافع لمن لم يسبق له أن سمع بالفقهاء أصلاً أولاً له به صلة.
2. الدر الثمين والمورد المعين للعلامة محمد بن أحمد ميارة، وهو مناسب جداً للمبتدئين.

ويحتوي هذا المتن على 317 بيتاً، بين فيها من أحكام الدين الضروري الذي لا يسع أحداً جهله، فبدأ بمقدمة كلية في العقيدة على مذهب إمام أهل السنة والجماعة أبي الحسن

الأشعري سماها أم القواعد وما انطوت عليه من العقائد، ثم استغرق النظم العبادات وما يتعلق بها، وختم بباب جامع في التزكية والآداب والأخلاق المحمدية سماه مبادئ التصوف وهوادي التعرف، ويكون بذلك قد احتوى هذا المتن المنظوم على مهمات الإسلام والإيمان والإحسان، وجدير بالذكر أن هذا المتن قد اشتهر في المذهب، وكتب الله تعالى له القبول لإخلاص مؤلفه أوقد اعتني به في المذهب حفظاً ودراسة وشرحاً وتقريراً، ويمتاز شرحه هذا بإيجاز واختصار يوضح معاني الأبيات ومرامي الجمل.

ثانياً: الأدلة:

يكتفى في هذه المرحلة بكتاب (المبين عن أدلة المرشد المعين) للأستاذ أحمد بن محمد العربي العمراني، مع الحذر من بعض الكتب التي يظن أنها تشرح هذه المنظومة بالاستدلال لها، وهي في الحقيقة تستدل عليها.

ثالثاً: الأصول:

يكتفى في هذه المرحلة بالمقدمة الأصولية التي افتتح بها صاحب المرشد المعين منظومته بكتاب (إيصال السالك في أصول مذهب مالك) للعلامة الولائي، وهو شرح لمنظومة لطيفة في أصول المذهب، نظمها العلامة ابن أبي كف رحمه الله.

أولاً: المسائل

➤ الكتب المقترحة:

الرسالة الفقهية للإمام أبي محمد عبد الله ابن أبي زيد القيرواني رحمه الله (توفي 386 هـ)، بشرح أبي الحسن المنوفي مقررًا، والاستعانة بشرح الشيخ زروق، فهو مفيد جداً، ويستعان أيضاً بشرح غريب الرسالة لابن حمادة المغراوي. وتقسم على أربعة أقسام:

- الأول: العبادات: كتاب الطهارة إلى كتاب الحج، مع إدخال الغاية ابتداء وانتهاءً.
- الثاني: الأضاحي والعقيقة والجهاد والأيمان والنذور والذكاة.
- الثالث: كتاب النكاح ولواحقه.
- الرابع: البيوع ومشاكلها.

ثانيًا: الأدلة:

1. (الموطأ) للإمام مالك رحمه الله.
2. (الفقه المالكي وأدلته) للأستاذ الحبيب بن طاهر.

ثالثًا: الأصول

1. (تقريب الوصول إلى علم الأصول) للإمام أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي (توفي 741هـ)، وهو نافع جدًا في هذه المرحلة.
2. (مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول) للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الحسني الشهير بالشَّريف التَّلْمَسَانِي (توفي 771هـ) للاستعانة به على تمرين الطلاب على علم الخلاف وشروط الاستدلال وصحة الأدلة.

أولاً: المسائل

الكتب المقترحة:

1. مختصر الشيخ الإمام خليل بن إسحاق الجندي (توفي 776هـ).
2. الشرح الكبير لمختصر سيدي خليل للشيخ الإمام أبي البركات أحمد بن محمد الدردير (توفي 1201هـ) فلا عطر بعد عروس. ويستعان به:
3. (مواهب الجليل في شرح مختصر خليل) للعلامة أبي عبد الله محمد بن محمد الرَّعِينِي الشهير بالحطَّاب (توفي 954هـ).
4. منح الجليل شرح مختصر خليل محمد بن أحمد عlish (توفي 1299هـ).
5. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للإمام الدردير (للعلمة سيدي محمد عرفة الدسوقي (توفي 1320هـ) كما قيل: كل الصيد في جوف الفرا).

ثانيًا: الأدلة:

1. الاستذكار الجامع لمذاهب علماء الأمصار (للإمام أبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي الأندلسي (توفي 463هـ) مقررًا). ويستعان به:
2. (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأساني) له أيضًا.
3. المعونة للقاضي الإمام أبي محمد عبد الوهاب بن نصر البغدادي (توفي 422هـ).
4. الإشراف له أيضًا.

5. تهذيب المسالك في نصره مذهب مالك للإمام أبي الحجاج يوسف بن دوناس بن عيسى المغربي الفندلاوي.

ثالثاً: الأصول:

1. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول من علم الأصول للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (توفي 684هـ).

2. (مقدمة) الإمام أبي الحسن علي بن أحمد الأبهري البغدادي الشهير بالقصّار (توفي 389هـ).

3. (مراقي السعود) بشرح مؤلفه له (نشر البنود) للإمام العلامة عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي الشنقيطي (توفي 1233هـ) (للاستعانة).

تلك أهم مصادر تكوين الفقيه على طريقة المالكية، عبر مراحل التكوين الثلاثة. ولكن هذا البرنامج لا يمكن أن يؤتي الثمرة المرجوة منه، ويوصل إلى الهدف المنشود من تسطيره إلا باعتماد طريقة مثلى في التدريس، وذلك ما نقترحه على الراغبين في عشرة نقاط، فإليكموها:

1. استظهار المحفوظ عند بدء كل حصة.
2. التذكير بعناصر الدرس الماضي أو جعل ذلك مدخلاً للدرس الحاضر.
3. شرح المفردات اللغوية الموجودة في النص المراد تقريره.
4. شرح المصطلحات الفقهية الجديدة.
5. إعطاء خلاصة مركزة وواضحة لمسائل الدرس.
6. ربط إجمالي للمسائل المقررة بأدلتها العامة، وأصولها الكلية.
7. سرد النص المدروس من الشرح المعتمد في البرنامج.
8. تدوين الضوابط الفقهية الموجودة في الباب، على لوح القسم أو في دفاتر الطلاب، إن لم يكن ثمة لوح يكتب عليه.
9. تدوين القواعد الفقهية النازمة للباب موضوع الدرس، مع غيره من الأبواب.
10. تدوين المستثنيات والنظائر.

على هذا المنهج درج أئمتنا العلماء، وبهذه الطريقة تخرج أفواجا الفقهاء، في تاريخ هذه الأمة، فقد قال الإمام ابن عرفة:

إذا لم يكن في مجلس الدرس نكتة وتقرير أيضاً لمشكل صورة
وعزو غريب النقل أو حل مقبل أو إشكال أبدته نتيجة فكرة
فدع سعيه وانظر لنفسك واجتهد ولا تترك فالترك أفبح خلة

وقد اشترطوا في التأليف شروطاً هي بعينها شروط في التدريس، قال الإمام المقرئ في أزهار الرياض ما نصه (246/1): "المقصود بالتأليف سبعة: شيء لم يسبق إليه فيؤلف، أو شيء ألف ناقصاً فيكمل، أو خطأ فيصحح، أو مشكل فيشرح، أو مطول فيختصر، أو مفترق فيجتمع، أو منشور فيرتب وقد نظمها بعضهم فقال:

ألا فاعلمن أن التأليف سبعة لكل ليب في النصيحة خالص
فشرح لإغلاق وتصحيح مخطئ وإبداع خبر مقدم غير ناكص
وترتيب منشور وجمع مفرق وتقصير تطويل وتتميم ناقص

وقد لخص العلامة اليوسي رحمه الله ما سلف بقوله في كتابه الممتع المفيد (القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم) (ص 335 وما بعدها): (ومن تمام الأهلية أن يحسن صناعة التدريس، وكيفية الإلقاء والتقرير، والتحرير والتنقيح، فإنه رب محصل لفن ولا يحسن هذه الصناعة، فيقع في تخطيط وتشتيت، فالواجب في ذلك إذا جلس أن يصغي إلى القارئ، حتى إذا فرغ من القدر المحتاج إليه، شرع هو بعد ما مر من الاستفتاح، فاشتغل بتقرير الكلام وتصويره، بعبارة تليق بالحاضرين.

وللناس في ذلك عند الدرس والتصنيف صنعتان: إحداها أن يلتقط الألفاظ المفردة، فيفسرها لفظاً لفظاً، ويحرر فيها اللغوي والشرعي والعرفي، والحقيقة والمجاز، والمنفرد والمشارك، ونحو ذلك، والمنفرد والثنية، والجمع المصحح والمكسر، والمصروف والمنوع، والمصحح والمعلل، ونحو ذلك، حتى إذا فرغ منها رجع إلى التراكيب، ففسرها وبين التصديق بعد التصور.

ثانيتهما: أن يخلط الكل، ويضربها ضربة، ففي كل تركيب يبين مفرداته ونسبته. والأولى أحظى بتحرير المفردات على ما ينبغي، ولكن لا تخلو من صعوبة على المبتدئ وتهويل عليه، فهي لائقة بالمتوسط والمنتهي، والثانية أرفق.

ثم إن كان في الكلام بحث أو شبهة، أو رأي باطل قرر ذلك كله، على ما صار إليه صاحبه ولا يمنعه بطلانه عنده من تقريره، كما هو شأن أهل الطيش والجهل، ثم يقرر جواب ذلك أو الرد عليه إن كان في الكلام، وإلا أجاب من عنده إن أمكنه، وإن يسّر الله الجواب على لسان أحد من الحاضرين فليقبله إن كان صحيحاً عنده، ولا يستنكف عن قبوله لصدوره ممن دونه، فإن الحق خلق من خلق الله يظهره الله حيث شاء، و(الحكمة ضالة المؤمن)، وحق العالم أن لا يعتقد أن الأمر مقصود عليه ولا أنه في غنية عن الزيادة، وكفاية عنا لفائدة، هيات، بل حقه أن يجلس على نية أن يفيد ويستفيد).

وقال في صفة التأليف: (والمصنفون فريقان: شخص ذو ملكة تامة ودراية كافية، ولا يستغنى عنه، وهو أعرف بما يصنع، وشخص ذو ذكاء وفطنة، ويأخذ الكتب فيستخرج لبابها ويحسن رصفها وترتيبها، وهذا ينتفع به المبتدئ والمتوسط، وحق الجميع تحري الصدق والتحقيق، واشتغال الوضع على فائدة معتبرة تستحصل، كاختراع ما كان مغفولاً عنه، جمع ما كان مفترقاً، واختصار ما كان مطولاً، وتهذيب ما كان محشواً، وبسط ما كان مغلقاً، وتكميل ما كان ناقصاً، تجميعاً أو تذييلاً، أو تصحيحاً، أو تعريفاً أو ترتيباً، وعقد منشور ليحفظ أو حل معقود ليفهم، أو غير ذلك من الفوائد، وإلا فتسويد قرطاس وتعدد وسواس).

وبعد أيها السادة، فذلك ما جادت به القريحة الكليّة، وأفرغته سواداً في هذه الصحائف المبيضة، فإن يكن قد صادف قبولاً عندكم بعد الله عزّ وجلّ، فذلك غاية المبتغى منه والمرجو من تسطيره، وإلا يكن ذلك فما أنا بمديع علماً ولا لي قدم راسخ في المعرفة.

والله يهدي من يشاء إلى الصراط المستقيم.

الكتاب العربي ودوره في تطور الفكر الأوربي الحديث

الدكتور أحمد الصديقي
كلية الآداب، أكادير

بدأت أول الآيات التي نزلت على النبي محمد ﷺ بقوله تعالى: ﴿إِقرأ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿إِقرأ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿١﴾؛ فقد استهلّت هذه الآيات الكريّات من القرآن الكريم الذي - أطلق عليه لفظ "الكتاب" - بالقراءة وانتهت بالكتابة، مما منح الكلمة المكتوبة قيمة ومكانة ثقافية وفكرية، أتت ثمارها من خلال حركة التأليف والترجمة التي اتسع نطاقها منذ القرن 2هـ/ 8م، مما يؤشر لحركة وعي مبكرة بأهمية الكتاب في التواصل وحفظ ثمرات العقول وصيانة حركة الإبداع التي ميزت مختلف مناحي الثقافة في الحضارة الإسلامية، كغيرها من الحضارات السابقة واللاحقة².

ولما كان الكتاب بمختلف أشكاله وعاء للثقافة وأساس لها، وأداة للتواصل وعاملا رئيسيا من عوامل حفظ الثقافة وإنائها³؛ فإنه ظل وسيلة تواصل بين مختلف الحضارات بل سفيرا لنقل الثقافات والأفكار عبر عملية الترجمة التي لم يقل تأثيرها عن عملية التأليف والكتابة والتحقيق، وأصبحت عاملا من عوامل حوار الثقافات ووسيلة

¹ سورة العلق، الآيات: 4-1

² لم تنتكر الثقافة الإسلامية للأدوار التي قامت بها حركة الترجمة، ولم يجد المسلمون حرجا في التعامل مع كثير من المصنفات السابقة ذات الأصل الإغريقي أو الفارسي أو غيره. عن دور عمليتي النقل والترجمة في القرون الأربعة الأولى في العالم الإسلامي ينظر عصام الدين محمد علي: بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة من أواخر القرن الأول حتى منتصف القرن الرابع الهجري، نشر منشأة المعارف بالإسكندرية، 1986م.

³ لمزيد حول الموضوع ينظر أحمد الصديقي: الكتاب بالمغرب والأندلس إسهام في دراسة انعكاسات ثقافة الكتاب على المجتمع، من القرن 6هـ/ 12م إلى القرن 8هـ/ 14م، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، بجامعة مولاي إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس، الموسم الجامعي 2010-2011، (رسالة مرقونة)، ص: 3-13. جورج عطية: الكتاب في العالم الإسلامي، ترجمة عبد الستار الحلوجي، سلسلة عالم المعرفة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، عدد 297، ص: 11.

للتعارف والتلاقح بينها؛ إذ من خلالها يمكن نقل المعارف والدراسات العلمية من لغة ثقافة إلى أخرى.

والترجمة عملية إبداعية تخضع لعوامل اجتماعية وثقافية، وتحمل أحيانا بعض المحاذير الثقافية تدفع إلى الانتقائية¹؛ فقد أعرض العرب المسلمين عن ترجمة الملاحم اليونانية لارتباطها بالميثولوجية، كما نجدهم قد خالفوا آراء حكماء اليونان. أما الأوروبيون فقد اختلفت نواياهم عند ترجمتهم لكتب المسلمين وذلك باختلاف طبقاتهم ومراكزهم الدينية والاجتماعية².

لقد اهتم الإسبان بالحضارة العربية الإسلامية خلال احتكاكهم بالأندلسيين، وتمكن تجار المدن الإيطالية من ربط علاقات تجارية وثقافية مع المدن الساحلية بشمال إفريقيا، وهو ما استغله كثير من الوسطاء من اليهود الذين كانوا يتقنون اللغة العربية والعبرية واللاتينية، فضلا عن مسيحيين ومستعربين الأندلس وعرب ممن يتقنون اللغة اللاتينية³، وتم استخدام العتقاء من الأسرى والجواري، منتهزين فترات التعايش والانفتاح التي سادت ربوع العالم العربي الإسلامي تارة، ومغتربين وضعية الاحتكاك الحضاري والثقافي خلال فترة الحروب الصليبية في المشرق تارة أخرى⁴، لنقل كثير من المصنفات العربية في اتجاه أوروبا، مشكلين بذلك مراكز كبرى ذاع صيتها، اختصت في ترجمة هذه المصنفات العربية ونقلها في اتجاه مختلف بلدان أوروبا، وبرزت في هذا المجال مدن كبرى

¹ عن طبيعة الاشتغال بعملية الترجمة وأبعادها ومحاذرها والسياقات المتحركة فيها، والصعوبات والأخطاء التي تعترض المترجم ينظر الجاحظ: كتاب الحيوان، طبعة القاهرة، 1323هـ/ 1905م، 39-38/1.

² محمد عباس: الترجمة في العصور الوسطى، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد 5، السنة 2006، ص: 7.

³ تمت ترجمة أغلب الكتب العربية في أوروبا إلى اللغة اللاتينية نظرا لكون هذه الأخيرة هي لغة الثقافة والفكر في الغرب. خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، نقله عن الإسبانية نهاد رضا، قدم له ووضع حواشيه فاضل السباعي، دار إشبيلية للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى حزيران (يونيو) 1997. ص: 114.

⁴ لازالت مناطق التماس بين الغرب المسيحي والعالم العربي الإسلامي منذ القرون الأربعة الأولى هي نفسها مجالات الاتصال بينها إلى بداية العصر الحديث، وهي الأندلس في أقصى الغرب، والحدود الشرقية للامبراطورية البيزنطية، وصقلية وجنوب إيطاليا. أحمد سليم اسعيدان: مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، سلسلة عالم المعرفة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، عدد 131، ربيع الأول 1409هـ/ نونبر 1988، ص: 121.

أندلسية مثل طليطلة وقرطبة وإشبيلية وغرناطة وسرقسطة وغيرها فضلا عن مدن بصقلية وإيطاليا، وأخرى بأقصى شرق أوروبا كبيزنطة.

استوطن كثير من هؤلاء هذه المراكز فعكفوا على ترجمة الكتب العربية إلى اللغة اللاتينية أو إلى بعض اللغات المحلية بأوروبا¹، مستغلين الترجمات العربية لأغلب مصنفات فلاسفة اليونان، وتحمس كثير منهم لذلك لاسيما بعد الدعم والتشجيع الذي حفهم به أمراء بعض الممالك الأوربية، على الرغم من التحفظ الشديد الذي أبدته الكنيسة الكاثوليكية حيال ترجمة كثير من هذه المصنفات لمخالفتها تعاليم الكنيسة²، مما اضطر كثيرا من المترجمين إلى اختلاق العديد من أساليب الحيل تفاديا لرقابة رجال الدين؛ فمنهم من وضع اسمه على الكتاب المترجم بدل اسم مؤلفه العربي، أو نسبته إلى مؤلف مجهول؛ ومنهم من تعمد تحوير اسم المؤلف العربي أو تغريب لفظه³. وفي الوقت نفسه وظفت الكنيسة مترجمين مسيحيين لتحريف التعاليم الإسلامية وتحريض الأوربيين على معاداة الإسلام والمسلمين⁴.

وقد نشطت حركة الترجمة بمناطق التماس بين الحضارتين واستغلت في اتجاه واحد، وعكف مترجمون يهود ومسيحيين وعرب على تلبية الطلب المتزايد من قبل الأوربيين على الكتب المدونة خاصة باللغة العربية، لاسيما خلال القرنين 6 و7 هـ/ 12-13 م، مما أنعش سوق الترجمة باستقطاب مزيد من هواة ومحترفي هذه الصناعة سواء من أوروبا أو العالم

¹ تمت ترجمة الكثير من المصنفات العربية في مراكز الترجمة بالأندلس وخاصة بطليطلة إلى اللاتينية والقشتالية والقطلوونية أيضا. ومع ازدياد ونمو الشعور القومي والاتجاهات المحلية أخذت اللهجات تحمل محل اللغة اللاتينية فدانتى (Dante) كتب الكوميديا الإلهية باللغة الإيطالية منذ القرن 13 م، وفي فرنسا كتب مونتاني (Montaigne) (1533-1592 م) رسائله المحاولات في الفلسفة والأخلاق باللغة الفرنسية، وفي إسبانيا كتب سرفنتس (Cervantes) (1557-1616 م) قصة "دون كيشوت" باللغة الإسبانية، وفي ألمانيا تمكن مارتين لوثر (Luther) (1483-1546 م) من ترجمة كتاب الإنجيل إلى اللغة الألمانية. محمد مخزوم، مدخل لدراسة التاريخ الأوربي (عصر النهضة)، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى 1983 م، ص: 69. نور الدين حاطوم: تاريخ عصر النهضة الأوربية، الموسوعة التريخية الحديثة، دار الفكر بدمشق، 1405 هـ/ 1985 م، ص: 92-96.

² أ.غ. بالشيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة 1955، ص: 536. محمد عباس: ترجمة المعارف العربية وأثرها في الحضارة الغربية، مجلة الآداب، عدد 6/5، بيروت 1999، ص: 53 وما بعدها.

³ محمد عباس: الترجمة في العصور الوسطى، ص: 7.

⁴ عن تعامل الأوربيين بتحريف القرآن وبعض كتب العقيدة في الإسلام عبر عملية الترجمة يراجع مقال محسن مهدي: من عصر المخطوطات إلى عصر المطبوعات، ضمن سلسلة عالم المعرفة عدد 297، ص: 19.

العربي، الأمر الذي يجعلنا نقارب الموضوع من زاوية التكامل بين الحضارات في إطار الوحدة الإنسانية، ويدفعنا إلى التساؤل عن الظروف التي دفعت الكثيرين إلى الاشتغال بها، ومن خلالها نقدم نموذجاً لأهم مناطق العبور التي مرّ منها الكتاب بين الحضارتين العربية والغربية وهي بلاد الأندلس، ثم نعرض على أهم الكتابات العربية التي أثارت اهتمام الغرب، وأثرت بجلاء في تطور الفكر الأوربي خلال العصر النهضة.

• وقفة نقدية لنماذج من الكتابات الاستشراقية:

تباينت مواقف الدارسين الغربيين لطبيعة تأثير الكتاب العربي الإسلامي في نهضة أوروبا خلال بداية العصر الحديث، بين ناكر وجاحد لهذا التأثير؛ يذكر محمد السيد الجليلند نماذج مثل "رينان" في كتابه عن اللغات السامية، و"ديبور" في تاريخه للفلسفة الإسلامية، و"بينز" في كتابه عن "مذهب الذرة عند المسلمين"¹، مبررين موقفهم بالاعتماد المباشر لرواد الحركة الإنسية على التراث القديم خاصة الإغريقي والروماني الذي اعتمد عليه دون وساطة عربية قبل أن يتم تجاوزه. وبين مُقرّ بالدور الطلائعي للمصنفات العربية التي ترجمت إلى اللاتينية في كثير من المراكز التي أعدت لهذا الغرض في قيام نهضة أوروبا. وإذا كان الاتجاه الأول من المستشرقين قد تميزت أفكاره بمحدودية التأثير، نظراً لطبيعة مواقفه التي تغذيها نزعة عنصرية متطرفة، أو جهل أحق، يُنكر التراكم الحضاري²، فإن الاتجاه الثاني اتسمت مواقفه بالاعتدال والتوازن العلمي، مما ساعد على انتشارها وقبولها في أغلب الأوساط العربية والغربية، نذكر بهذا الصدد الأمريكي جون استاتوف بادو الذي يؤكد في مقالة له في كتاب "عبقريّة الحضارة العربية منبع النهضة الأوربية" على "الإقرار منذ زمن بعيد بالتأثير العربي على النهضة الأوربية"، ويذكر بهذا الشأن الدور الريادي الذي لعبته المصنفات العربية في ذلك التأثير الجدير بالاكشاف والاعتراف به اعترافاً مطلقاً³. كما حاولت المستشرقة الألمانية زيغريد هونكة أن تشهر الجهود الحضارية

¹ الاستشراق والتبشير قراءة تاريخية موجزة، سلسلة تصحيح المفاهيم 3، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ص: 54.

² زيغريد هونكة : شمس العرب تسطع على الغرب، أثر الحضارة العربية في أوربة، نقله عن الألمانية فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الجيل ودار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثامنة، 1413هـ/1993م، ص: 9.

³ جون ستاتوف بادو: عبقرية الحضارة العربية، ص: 64، 75.

الخالدة - للحضارة العربية الإسلامية - ودورها في نمو حضارة الغرب¹، ورغم ما يبدو من حياد للمستشرق الإسباني خوان فيرنيت في مصنفه "فضل الأندلس على ثقافة الغرب"، في اعترافه بالآثار الإيجابية لكثير من الكتب العربية على عصر النهضة، إلا أنه كان أحيانا يتحامل عليها بمحاولة تجاوز ما كتب في التراث العربي وربط كثير من قضايا الإبداع التي برع فيها العرب إلى العصر القديم، كما سنلاحظ من خلال ثانياً متن هذه المقالة.

• المشتغلون بالترجمة؛ الأندلسيون نموذجا؛

امتزج المسيحيون غيرهم في النسيج الاجتماعي والاقتصادي بالأندلس، وأسهموا في عمليات الإنتاج² خاصة على المستوى الزراعي، ولم يبدد ذلك حالة التذبذب التي سادت علاقتهم بالسلطة السياسية³، ويبدو ذلك من خلال ما تعكسه بعض إشارات كتب الحسبة حول حضورهم الوازن في المجال الاقتصادي، حيث اشترط عليهم الفقهاء الالتزام ببعض التدابير في معاملاتهم التجارية، إذ "لا تباع الأعاجم في سوقنا إلا أن يتفقوها في الدين"⁴، إلا أن مثل هذه الدعوات لم تجد أذنا صاغية، لاسيما مع اتساع التعامل بأساليب ربوية دأبوا على ممارستها، حتى مع غيرهم من المسلمين أيضا⁵، مما قلص من تأثير دعوات منعهم من البيع في أسواق المسلمين⁶.

¹ زيفريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ص: 9.

² ابن رشد الجد (ت520هـ/1127م): مسائل أبي الوليد بن رشد الجد، تحقيق محمد الحبيب التجكاني، دار الجليل ودار الأفاق الجديدة، الطبعة الثانية، 1414هـ/1993م، 493/1. عز الدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1403هـ/1983م، ص: 109. إبراهيم القادري بوتشيش: مباحث، ص: 81-78.

³ لعل تخوف السلطة المرابطية الدائم، وتوجسها من مكائد المسيحيين، دفعها إلى ردود فعل استباقية عنيفة أحيانا وذلك بهدم بعض الكنائس بالمغرب والأندلس مثل كنيسة ألبيرة سنة 492هـ/1098م، مدعومين بفتاوى فقهاء المذهب المالكي الذين كانوا يفاضلون بين وضعية الأراضي العنوية والأراضي المفتوحة سلما. الونشريسي: المعيار المغرب، 240/2. وقد أبان المسيحيون عن صدق تخوفات المرابطين، وذلك إبان خيانتهم للمرابطين خلال حصار الموحدين لمراكش. مؤلف مجهول: الحلل المشوية، ص: 104-103. إبراهيم القادري بوتشيش: مباحث، ص: 86.

⁴ ابن عبد الرؤوف: رسالة في آداب الحسبة والمحاسب، تحقيق إ. ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955م، ص: 84.

⁵ أحمد بن سعيد المجلدي: التيسير في أحكام التسعير، تقديم وتحقيق موسى لقبال، الجزائر (د ت)، ص: 78-77.

⁶ الحسين بولقطيب: الدولة الموحدية، ص: 283.

ويبدو أن هذه التدابير الاستباقية لم تفلح في ثني المسيحيين عن المشاركة في مختلف العمليات التجارية بما فيها الاتجار بالكتب، حتى مع المناطق المعادية شمال الأندلس، فكانوا "يترجمون كتب المسلمين"¹، بل ولشغفهم بهذه الكتب، نهجوا أساليب مختلفة درءاً لأعين السلطة ولتسهيل مأمورية نقلها؛ "فكانوا ينسبونها إلى أهلهم وأساقفتهم"² حتى يتسنى لهم نقلها بأمان في اتجاه أوروبا. ولعل الوعي المبكر للمحتسب بمثل هذه الأساليب ما يبرر تشدده في الدعوة إلى منع بيع الكتب للنصارى بشتى أنواعها لاسيما كتب العقيدة والمصاحف³.

ويبدو أن ولع الأوربيين بكتب المسلمين قبل وأثناء عصر النهضة بأوروبا، قدم مبرراً لكل مسالك الحصول عليها، سواء بطرق شرعية أو غير شرعية، وفي ذلك يشير الحسن الوزان إلى "السفير الإيطالي الذي بُعث به إلى إسبانيا فعاد حاملاً معه زهاء ثلاثة آلاف مخطوط عربي من شاطبة إحدى مدن مملكة بلنسية" بالأندلس⁴، ولإنجاح مثل ذلك اهتم بعضهم بتعلم الحرف العربي⁵، فضلاً عن معرفتهم بالحرف اللاتيني؛ إذ يشير مطران قرطبة الغارو أن جميع المسيحيين المميزين بالذكاء كانوا - منذ القرن 3هـ/ 9م - يعرفون لغة العرب وآدابهم، ويطالعون كتب العرب بولع، ويجمعون مكتبات كبيرة من تلك الكتب بنفقات باهضة⁶، ولم يمنع هذا الطموح بعض المسيحيين الذين تعرضوا للرق والعبودية من تعلم الكتابة والقراءة⁷.

¹ ابن عبدون: رسالة في القضاء والحسبة، تحقيق إ. ليفي برونفالس، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955م، ص: 57.

² المصدر نفسه، ص: 57.

³ الغالي اللجائي: مقمع الكفرة بالسنان والحسام في بيان الاستعداد وحرب النظام، مخ. خ. ح. رقم 965، ورقة 144.

⁴ وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1983م، 39/2.

⁵ المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1998م، ص: 184.

⁶ عبد الله البشري: الحياة العلمية في عصر الخلافة، ص: 115. ماهر حمادة: المكتبات في الإسلام، ص: 99.

⁷ ابن عبد الملك: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق محمد بن شريفة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، (د ت)، س 1 ق 1 ص: 240-239. Mohammed Abbassa : Traduction des connaissances arabes, in Comparaison, N° 13, Université d'Athènes 2002, p: 177.

وإذا كان لموقف الفقهاء المتشدد ما يبرره، فإنهم صاحبوا ذلك بالسماح لهم بحق المتاجرة ببيعاً وشراء ونسخاً في كتبهم الدينية؛ حيث استطاع أحد الأساقفة المبعدين إلى مدينة فاس كتابة نسخة من الإنجيل دون معارضة تذكر¹، الأمر الذي يعكس سماحة وانفتاح المسلمين مع غيرهم، في مقابل تعامل المسيحيين بنوع من الانتقائية مع كتب المسلمين في المناطق التي خضعت لعمليات الاسترداد؛ إذ لم يتورعوا عن تمزيق مصحف عثمان أثناء دخولهم مدينة قرطبة سنة 540هـ/1145م²، رغم ما شاع عنهم من "تعظيم لكتب العلم فيما استولوا عليه من بلاد الإسلام كقرطبة وغيرها"³.

وعلى الرغم من التوتر الذي غلف العلاقة بين المسيحيين والمسلمين، إلا أن ذلك لم يضر فترات السلم العام التي اتسمت بانفتاح وتسامح مع غير المسلمين⁴، استغلها المسيحيون وغيرهم لنقل التراث العربي المكتوب نحو أوروبا سواء بالانتحال أو الاقتباس أو المتاجرة أو الترجمة⁵. مما يعكس انفتاحهم على قراءة وترجمة ونسخ وتجليد الكتب العربية سواء النقلية منها أو العقلية في المراكز الكبرى التي اشتهرت بالترجمة مثل طليطلة على

Voir aussi notre article : Bilinguisme et traduction en Espagne musulmane, in Atelier de Traduction, N° 3, Université de Suceava 2005, p: 181.

¹ Dufourcq (Charles – Emmanuel) : Histoire économique et sociale de l'Espagne chrétienne au Moyen Âge, publisher A. Colin, 1977, p : 114. Lagardère (Vincent) : Les Almoravides jusqu' au règne de Yÿsuf B. Tsfin, L'Harmattan, Paris, 1989, p : 45.

² الضبي: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق كوديرا، مدريد، 1984م، 1/66.

³ الونشريسي : المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجة جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1401هـ/1981م، 91/1.

⁴ إبراهيم القادري بوتشيش: مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، 1998م، ص: 87. الحسين بولقطيب: الدولة الموحدية ومجال المغرب الأقصى، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في التاريخ، جامعة شعيب الدكالي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجديدة، 1998-1999م، (رسالة مرقونة)، ص: 285-286.

⁵ نظراً لمستوى الإدمان على عمليات الانتحال وغيرها فقد انساق إيطاليوا عصر النهضة على اعتبار ابن سينا قرطبي الولادة والمنشأ. لمزيد من الاطلاع على مثل هذه النماذج ينظر خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 75 وما بعدها. لا نظن أن هذا الأمر مجرد خطأ عادي ولكن شهية الترجمة والنقل وما رافق ذلك من رقابة الكنيسة أعمت أبصار الكثير منهم في نسبة المؤلفات إلى أصحابها الحقيقيين. انظر أيضاً تعليق المترجم في الهامش ص: 182. 261-262.

الخصوص فضلا عن قرطبة وإشبيلية وغرناطة¹؛ وإذا كانت ثقافة الكتاب قد عكست مظاهر التسامح بين المسلمين وغيرهم²، فقد تهمم بعض اليهود باللغة العربية³، لدوافع مختلفة⁴، تلبية لمطامع القرب من السلطة الحاكمة بالمغرب، أو لخدمة الأمراء المسيحيين عن طريق الترجمة⁵.

ويبدو أن الوعي المبكر للسلطة السياسية بالدور الريادي الذي أصبح للكتاب من حيث تأثيره على تشكيل الوعي والثقافة في المجتمع، فإن ذلك رفع من مستوى التوجس من سعي علماء اليهود إلى نقل الثقافة العربية المكتوبة إلى مناطق معادية بأوربا، وهو ما يؤكد أدوارهم الطلائعية في مجال الترجمة من اللغة العربية إلى العبرية أو اللاتينية لاسيما في مجال كتب العلوم العقلية، مما يفسر أيضا حرص الممالك الإفرنجية على استدعائهم ك مترجمين لهم⁶، في مقابل إبداء مواقف متشددة من قبل الفقهاء منذ العهد المرابطي بمنع بيع كتب المسلمين لليهود⁷، للحيلولة دون تهريبها أو انتحالها وانتسابها لغير مؤلفيها⁸، كما أوعزوا إلى

¹ جون ستاتوف بادو : عبقرية الحضارة العربية منبع النهضة الأوربية، ترجمة عبد الكريم محفوظ، دار الكتب الوطنية بنغازي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى 1990م، ص: 64.

² للمزيد من التفاصيل حول الموضوع يراجع بنميرة عمر: الثقافة والفقه والمجتمع نماذج من المغرب الوسيط، دراسة تاريخية، جذور للنشر، الطبعة الأولى، 2006م، ص: 55-90.

³ قصد بعض أهل الذمة الأديب المازني النحوي ليقراً عليه كتاب سيبويه وبذل له مائة دينار في تدريسه إياه فامتنع من ذلك، قال: فقلت له: جعلت فداك أترد هذه المنفعة مع فافتك وشدة إضاقتك، فقال: إن هذا الكتاب يشتمل على ثلاثمائة وكذا وكذا آية من كتاب الله عز وجل ولست أرى أن أمكن منها ذمياً غيرة على كتاب الله وحمة له". ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان مما ثبت بالنقل أو السماع، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، (د.ت)، 284/1.

⁴ لمزيد من التفاصيل حول علاقة يهود المغرب والأندلس باللغة العربية يراجع عبد الرحمان بشير: اليهود بالمغرب العربي 22-462هـ/ 1070-642م، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط 1، 2001م، ص: 135 وما بعدها.

⁵ أحمد الصديقي: الكتاب بالمغرب والأندلس، ص: 289.

⁶ Vernet Ginés (Juan), Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne, Edition Sindibad, 1989, pp : 123-124.

إبراهيم القادري بوتشيش: مباحث، ص: 108. محمد الغرايب: يهود مجتمع المغرب الأقصى الوسيط من القرن 2هـ إلى القرن 9هـ/ 15-8م؛ دراسة تاريخية اجتماعية، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في التاريخ، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس، السنة الجامعية 1421-1422هـ/ 2000-2001م، (رسالة مرقونة)، ص: 207.

⁷ ابن عبدون: رسالة في القضاء والحسبة، ص: 49.

⁸ إبراهيم القادري بوتشيش: مباحث، ص: 108.

إلى محتسبي الأسواق بمراقبة الكتب التي يبيعها اليهود والنصارى ما عدا كتب ملتهم¹؛ فلم يتم السماح بالتعامل ببيع الكتب مع النصارى واليهود "إلا ما كان من شريعتهم، فإنهم يترجمون كتب العلوم، وينسبونها إلى أهلهم وأساقفتهم، وهي من تواليف المسلمين"². ورغم هذا التشديد فلم يمنعهم ذلك من الانكباب على دراسة كتب العلوم العقلية لكونها لا تختص بملة أو دين وتخضع في معظمها للتجربة، كالطب والفلك (الهيئة) والحساب والمنطق والفلسفة³.

لقد مثلت محنة ابن رشد⁴ مثالا سلبيا لكل من هم بدراسة كتب الفلسفة من المسلمين واليهود على السواء، فضلا عن كون بعض رجال الدين اليهود المتشددين وقفوا سدا منيعا في وجهها⁵، إلا أن هذا لم يمنع من ظهور بعض الاهتمام بكتب الفلسفة⁶، خاصة خاصة من قبل تلاميذ مدرسة موسى بن ميمون ومدرسة ابن رشد⁷، وقد دفع هذا التشدد اتجاه كتب الفلسفة خاصة وبعض العلوم العقلية عامة إلى منعطف تاريخي شهده الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط، تزامن مع الانتكاسة العامة التي شهدتها العالم الإسلامي خلال القرن 8هـ/14م، وذلك بهجرة العديد من علماء اليهود مصحوبين بمؤلفات ابن رشد وغيرها من الكتب التي ترجمت إلى اللغة العبرية واللاتينية⁸، في اتجاه مناطق خارج

¹ عز الدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي، ص: 112.

² رسالة في القضاء والحسبة، ص: 57.

³ ابن مرزوق: المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، دراسة وتحقيق ماريّا خيسوس بيغرا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1401هـ/1981م، إصدارات المكتبة الوطنية، النصوص والدراسات التاريخية رقم 5، ص: 119. 378. 283. 382-381. ابن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تحقيق محمد بن تاويت الطانجي، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1370هـ/1951م، ص: 85-86.

⁴ عن أهم ملامح هذه المحنة ينظر محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1995م.

⁵ محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب، جمعية الثقافة الإسلامية، القاهرة، 1948م، ص: 135.

⁶ ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، حققه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عثان، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1395هـ/1975م، 1/222.

⁷ محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب، ص: 135.

⁸ نذكر من بينها "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" وغيرهما. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة، 1958م، ص: 94. هاني المبارك وشوقي أبو خليل: دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوروبية، ص: 40-41.

العالم الإسلامي خاصة إلى إيطاليا وإسبانيا وفرنسا¹، مما أسهم بشكل كبير في اختلال التوازن بين الضفتين منذ هذه الفترة².

بدأت تنشأ المدن وتتسع في إيطاليا وغيرها من البلاد الأوربية منذ القرن 12م، وبدأ معها إنشاء المدارس والجامعات كبديل عن المناهج القروسطية التي كانت تقدمها مدارس الأديرة والكنائس. وإذا كانت العناية قد انصبّت في البداية على كتب رجال الدين المسيحيين، فإنها سرعان ما شغفت بقراءة الجديد ووضعت المعتقدات القديمة في ميزان العقل الذي بدأ يترسخ من خلال الكتب التي تمت ترجمتها من اللغة العربية خاصة الشروح الفلسفية لابن رشد التي ترجم معظمها إلى اللاتينية خلال فترة حياة مؤلفها أي القرن 12م/هـ³.

ويمكن التأريخ لبداية التفاعل الثقافي الرسمي بين الحضارتين العربية والغربية بالأندلس إلى القرن الثاني للهجرة، حيث أقدم فيليب البافاري الجرمانى على إرسال بعثة إلى قرطبة للتعرف على أوجه التطور الثقافي والعلمي بالأندلس زمن الأمير الأموي هشام الأول (172-180هـ)⁴، وتوالت البعثات من أوروبا في اتجاه الأندلس لتعلم الحرف العربي والإطلاع على المصنفات العربية كما هو شأن البعثة الطلابية الإنجليزية أوائل القرن 5هـ/ 11م التي أرسلها الملك جورج الثاني⁵. مما يؤكد دور الأندلس في احتكاك الحضارتين العربية الإسلامية والمسيحية الغربية، وتأثير الأولى في الأساليب الغربية وحتى في أنماط التفكير والإحساس⁶.

¹ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

² لقد شكل هذا الانتقال للأسس الثقافية من الأندلس إلى إسبانيا وجنوب فرنسا جزءاً من المقومات الأساسية للنهضة التي عرفتها أوروبا خلال القرنين 9 و10هـ/ 15-16م، حيث نشطت الحركة الفلسفية بالعديد من مدن هذه الدولتين كبرشلونة في إسبانيا ومونبلييه وغاريون ولونيل ومارسيليا في فرنسا، وكونت بذلك نواة لبداية التمرد على الكنيسة الكاثوليكية والفيوداليين. ينظر محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب، ص: 136.

³ يذكر خوان فيرنيت أن مجمل هذه الشروح تم التعرف عليها من خلال الترجمة اللاتينية في حين ضاع جزء من أصولها العربية، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 79.

⁴ علي حسن الخربوطلي: العرب والحضارة، ص: 313.

⁵ طه المدور: بين الديانات والحضارات، ص: 70.

⁶ جون ستانوف بادو: عبقرية الحضارة العربية، ص: 63.

عموما فإن الحضور الأندلسي كان واضحا في نقل التراث العربي نحو أوروبا، ويكفي إشارة المتخصص الإيطالي في الدراسات الإسبانية (الأندلسية) أ. سيرولي (E.Cerulli) في قوله: "إن الأندلس احتضنت ونقلت إلى الغرب الأوربي كثيرا مما تلقته، في العلاقات اليومية إبان السلم والحرب، في حقل الثقافة والفن، من العالم المشرقي نفسه"¹.

• المراكز الرئيسية للترجمة، وأشكال نقل الكتاب العربي نحو أوروبا:

شكلت مدينة طليطلة قبل سقوطها بيد النصارى مركزا مهما لترجمة التراث العربي المكتوب إلى اللغة اللاتينية، وبعد أن تمكن النصارى من المدينة سنة 478هـ/1085م، انبهر الملك ألفونسو السادس بعدد المصنفات العربية وحجم المكتبات التي ازدانت بها، واستغل ذلك لإنشاء مركز للترجمة بها، تحول إلى أضخم مركز بأوروبا لترجمة المصنفات والكتب من اللغة العربية إلى اللاتينية والعبرية وغيرها، حج إليه كثير من المترجمين الأوربيين الذين تتلمذوا على شيوخ العلم المسلمين بالأندلس، نذكر منهم اليهوديان أبراهام بن عزرا (ت 563هـ/1167م) وأخوه²، ومن رجال كنيسة طليطلة الإيطالي جيراردو الكريموني (ت 583هـ/1187م)³ الذي ترجم ما يربو عن تسعين كتابا عربيا إلى اللاتينية⁴، والإنكليزيان روبرت الكلتوني وأدالار الباثي، ومن المستعربين الأندلسيين بطرس الفونسو ويوحنا

¹ Libro della scala, Vatcano, 1949, p 550. ولمزيد من الاطلاع ينظر خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 6 وما بعدها.

² لويس يونغ: العرب وأوروبا، ترجمة ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت 1979، ص: 120. من المحتمل أن يكون إسحاق بن أبراهام بن عزرا هو من أدخل إلى أوروبا نظرية الميل Impetus لأبي البركات البغدادي.

³ تمكن جيراردو الكريموني من ترجمة كتاب "تقويم قرطبة" للطبيب عريب بن أسعد إلى اللاتينية خلال القرن 6هـ/12م تحت عنوان "كتاب الأنواء". يذكر المستشرق خوان فيرنيت أن الكريموني كانت مهمته - مترجما - جلية، ترجم إلى اللاتينية قسما كبيرا من العلوم المشرقية: فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 116. 182. 183. ونوه إلى أن "كتاب الأنواء" يتطابق مع إحدى مؤلفات العالم الموسوعي ابن قتيبة.

⁴ هاني المبارك وشوقي أبو خليل: دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوربية، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ودار الفكر بدمشق، سوريا، 1996م، ص: 39-40.

الإشبيلي (ت528هـ/1134م)¹، وتمكن دومونيقوس جوند يسا لفي ويوحنا بن داود الأندلسي اليهودي² من ترجمة عدة كتب عربية إلى اللغة اللاتينية بالاشتراك بينهما؛ كان من أبرزها عدد من مصنفات ابن سينا مثل كتاب "الشفاء"³، فضلا عن كتب لأبي حامد الغزالي مثل كتاب "مقاصد الفلاسفة"⁴.

وليس غريبا أن يجد مثل هؤلاء العناية والدعم من قبل الطبقة السياسية الحاكمة بأوربا، التي أحست بوطأة التباين الحضاري بين أوربا المسيحية والعالم الإسلامي ممثلا في بعض المناطق مثل الأندلس، حيث لا تفصلها عنها سوى مسافة قليلة؛ وفي هذا الإطار استنفر الملك ألفونسو السابع عدد من المترجمين بمدينة طليطلة، وحفزهم على ترجمة الكتب العربية، وجعل على رأسهم المطران دون رايمودو (ت547هـ/1152م)، الذي اشتغل أيضا مستشارا لملك قشتالة وعهد إليه بنفس المهمة في ترجمة المصنفات العربية إلى اللاتينية، وقد اشتهر بكونه المؤسس الأول لما سمي بـ "مدرسة مترجمي طليطلة"⁵. كما أصدر الملك القشتالي ألفونسو الثاني مع بداية القرن 7هـ/13م أمره إلى المثقفين من اليهود خاصة بترجمة كل ما رآه هاما من الكتب العربية الكثيرة التي وقعت في أيديهم⁶، إبان فترة نكوص وتراجع الدولة الموحدية ببلاد الأندلس. ولم يتوقف ألفونسو العاشر عند هذا الحد بل حوّل قصره إلى مركز للترجمة ودعا له أغلب المترجمين من مختلف أنحاء أوربا عامة والأندلس خاصة ممن تعلموا اللغة العربية على أيدي المسلمين بالأندلس⁷، وأغدق عليهم الأموال

¹ ترجم العديد من الكتب العربية ويرجح أنه من ترجم كتاب: "الجمع والتفريق بحساب الهند" للخوارزمي، و"كتاب القرائات الكبرى" لأبي معشر من اللغة العربية إلى القشتالية. خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 96. 101. 181.

² خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، الهامش ص: 4.

³ أصبحت كتب ابن سينا مرجعا للأطباء في الشرق والغرب، واعتُبد عليها في جامعات فرنسية وإيطالية، وأعيدت طباعتها حتى القرن 12هـ/18م، وقد بلغت مؤلفاته في الطب فقط ستة عشر كتابا. محمد وهبي: ابن سينا، ضمن مجلة الكتاب، المجلد 11، دار المعارف بمصر، أبريل (نيسان) 1952م، ص: 490.

⁴ أ. غ. بالنشيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، 1955، ص: 537-538. سعيد بعد الفتاح عاشور: أوربا العصور الوسطى، النظم والحضارة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959، 2/217.

⁵ Angel González Palencia : Historia de la España musulmana, 3e ed., Barcelona - Buenos Aires 1932, p : 202.

⁶ خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 84.

⁷ Mohammed Abbassa : Traduction des connaissances arabes, in Comparaison, N° 13, Université d'Athènes 2002, p 177.

والأعطيات¹، وتمكن من ترجمة العديد من الكتب مثل القرآن الكريم وكتاب كليله ودمنة². كما اشتهرت جزيرة صقلية بكونها منطقة العبور الثانية للكتاب العربي في اتجاه أوروبا، وذلك من خلال النشاط الهائل لعمليات الترجمة التي لقيت تشجيعاً وتحفيزاً من قبل ملوك الجزيرة؛ ومن أجل ذلك استقدم الملك روجر الأول (ت494هـ/1101م) إلى قصره عدد من العلماء العرب³، بعد أن تمكن من القضاء على الحكم العربي بها سنة 484هـ/1091م، واستغل الخبرة العربية في مختلف المجالات⁴. وقدم ابنه روجر الثاني دعوة إلى الشريف الإدريسي (ت560هـ/1165م) لزيارة صقلية، وقدم له الدعم الكافي لتأليف كتاب في الجغرافيا⁵، سماه "نزهة المشتاق في اختراق الأفاق"، وذاع صيته في الغرب باسم "كتاب روجيه"⁶. ونتيجة لذلك حج عدد كبير من العلماء العرب إليها، ولم يفت الرحالة العربي ابن جبير الذي عرّج على هذه الجزيرة إبان رحلته إلى المشرق سنة 580هـ/1184م الإشارة إلى غلبة العنصر العربي في حاشية وليم بن الملك روجر الثاني، الذي كان مغرماً بالحرف العربي ويتحدث ويكتب به⁷، رغم انتهاء الحكم العربي بها لحوالي قرن من الزمن. وقد تم استغلال هذا الحضور العربي في عمليات التأليف والترجمة من اللغة العربية إلى اللاتينية.

وفي السياق نفسه تحولت جزيرة صقلية بعد سقوطها بيد النورماند المسيحيين إلى وسيط لنقل الثقافة العربية المكتوبة في اتجاه الشمال خاصة على عهد الملك فريديريك الثاني (ت648هـ/1250م) الذي تتلمذ على يد علماء عرب⁸، وربطته صلات وثيقة مع بعض

¹ Angel González Palencia : Historia de la España musulmana, p. 114.

² أ.غ. بالثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص: 574.

³ إحسان عباس: العرب في صقلية، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، بيروت 1975، ص: 287.

⁴ أماري: مكتبة صقلية العربية، ص: 472.

⁵ R.-R.Bezzola: Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, Ed. Champion, Paris 1944, 3e P, T 2, p 491.

⁶ شكل هذا الكتاب خلال قرون في أوروبا مصدراً لا يُضاهى في معرفة أصقاع مثل إفريقيا أو آسيا الوسطى، التي كان يستحيل عملياً على الرحالة الأوروبي أن يُحقق الوصول إليها. خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 81-82.

⁷ ابن جبير: الرحلة، دار صادر، بيروت 1964، ص: 197 وما بعدها.

⁸ Robert Briffault: Les Troubadours et le sentiment romanesque, Ed. du Chêne, Paris 1943, p 142.

الحكام المسلمين مثل الأيوبيين بمصر، وتبادل معهم الوفود والهدايا التي لا نستبعد أن يكون الكتب العربي إحدى محتوياتها¹. وقد أعجب بالثقافة العربية الإسلامية أيما إعجاب، فشجع على جلب المصنفات العربية وأمر بترجمتها إلى اللغة اللاتينية². وتم إنشاء مركز للترجمة بالعاصمة بالرمو، ولاستغلال هذه المصنفات المترجمة وغيرها تم إنشاء جامعة بهذه المدينة سنة 621هـ/1224م اضطلعت بتدريسها³، ولعل شغف الملك فريدريك الثاني بالعلوم العربية دفعه إلى الاشتغال على محاورات فلسفية مع الخليفة الموحي الرشيد (تـ640هـ/1242م)، ومن العلماء ابن سبعين (تـ669هـ/1270م) الذي ألف كتابا بهذا الشأن وسمه بـ"الأجوبة عن الأسئلة الصقلية"⁴، التي كان من شأنها إغناء الرصيد الفلسفي لدى الغربيين.

ونظرا للشغف الكبير بالكتب العربية لما وجدوا فيها من إبداع فتح شهيتهم على المعرفة، فضلا عن أدوارها التواصلية الحضارية التي تتجاوز محدودية الزمان والمكان، فقد تم استغلال خبرة الكثير من اليهود في عملية الترجمة، كما هو الشأن بالنسبة لفرج بن موسى الذي وظفه شارل دانجو (تـ684هـ/1285م) ملك صقلية في بلاطه، وترجم له كتب عديدة من اللغة العربية إلى اللاتينية، وكان له دور عظيم في نشر كتب الطب العربية في أوروبا⁵، ونتيجة هذه المجهودات في مجال الترجمة تم إنشاء أول مدرسة للطب في إيطاليا خاصة وأوروبا عامة، وعن طريقها انتشر الطب في إيطاليا ومنها إلى باقي أنحاء أوروبا.

¹ للاطلاع على بعض محتويات الهدايا المتبادلة بين بعض الأيوبيين والملك فريدريك الثاني يراجع: أبو المحاسن بن ثغري بردي: النجوم الزاهرة، 283/6. عبد الله بن عبد الرحمان الربيعي: أثر الشرق الإسلامي في الفكر الأوروبي خلال الحروب الصليبية، الرياض، 1994م، ص: 98.

² أحمد سليم اسعديان: مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، ص: 127. كما جمعت الدول المغربية ببعض المالك الأوربية علاقات دبلوماسية تبادل خلالها الطرفان السفارات والهدايا، ونرجح أن هذه الهدايا ضمت العديد الكتب من الكتب نظرا لقيمتها الرمزية. لمزيد من الاطلاع عن نماذج لهذه العلاقات يراجع عمر ركة: العلاقات الدبلوماسية للدولة الموحدية بالمالك الإسبانية والبابوية، دورية كان التاريخية الإلكترونية، العدد 14 السنة الرابعة، ديسمبر 2011، ص: 113-116. وعن أساء المترجمين من اللغة العربية إلى اللاتينية الذين أحاطوا بفريدريك الثاني ينظر خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص 85.

³ لويس يونغ: العرب وأوروبا، ص: 15.

⁴ أحمد الصديقي: الكتاب بالغرب والأندلس، ص: 313-314.

⁵ محمد عباس: الترجمة في العصور الوسطى، ص: 9.

كما برز بشبه جزيرة إيطاليا منذ القرن 5هـ/11م الراهب قسطنطين الإفريقي، وذاع صيته في عموم أوروبا بأدواره الريادية في مجال الترجمة، حتى إن مدرسة الطب في سالرنو تدين بنشأتها إلى ترجماته¹، ولتلبية مطامع الإيطاليين في هذا المجال نهجوا سبل عديدة في استغلال العلماء العرب في هذا الشأن؛ فلم يجدوا غضاضة في اختطاف الحسن بن الوزان الملقب بليون الإفريقي (ت961هـ/1554م) واستعماله في مجالي الترجمة والتأليف لمدة سبعة عشر سنة، مستغلين بأبعه العلمي وثقافته الواسعة عن المجال الإفريقي، واشتهر بتأليفه لكتاب في الجغرافيا سماه "وصف إفريقيا".

ونتيجة لذلك لم تنته القرون الوسطى بأوروبا حتى ذاع صيت بعض الحواضر الأوربية الأخرى في مجال الترجمة، فنذكر بهذا الصدد بعض المدن الفرنسية مثل تولوز ومرسيليا ومونبيلييه التي اختصت منذ القرن 6هـ/12م بترجمة كتب الطب والفلك العربية، خاصة الأندلسية منها. وتحولت كثير من المدن الأندلسية إلى ما يمكن تسميته بمراكز تخصصت في ترجمة كثير من الأعمال الطبية والفلكية، التي هيأت المادة العلمية الكافية للتدريس بكثير من الجامعات الأوربية، ويعود الفضل في ذلك لعلم من أعلام الترجمة هو أرنو دي فيلانوف (ت713هـ/1313م) الذي اشتهر بمعرفته اللسان العربي، وتدريسه لهذين العلمين بجامعة مونبيلييه بفرنسا².

وعلى الرغم من الطابع العسكري الذي غلّف الحروب الصليبية بالشرق فقد حصل تلاقح حضاري بين الشرق والغرب³، تجسد في رغبة كثير من المسيحيين في تعلم قراءة وكتابة الحرف العربي، نظرا لغلبة العنصر العربي ببلاد الشام، ورغبة المسيحيين في الاستفادة من التحولات العميقة التي عرفت المنطقة خاصة في المجالين العلمي والاقتصادي. ولتجسيد هذه الرغبة سلكوا طرق عديدة استغلها الكثير منهم في عملية

¹ لويس يونغ: العرب وأوروبا، ص: 12. سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، 216/2.

² -Jean Rouquette : La littérature d'Oc, P.U.F., 3e éd., Paris 1980, p. 23.

³ عن مسألة التواصل الحضاري خلال فترات الحرب يراجع عبد العزيز غوردو : الحرب قناة للتواصل الحضاري بين ضفتي المتوسط الغربي خلال العصر الوسيط "خطاطة للتفكير في الموضوع"، مجلة كان التاريخية الإلكترونية، www.historicalkan.co.nr العدد الثامن، السنة الثالثة، ص: 60 وما بعدها.

الترجمة؛ فقد أقدم أحد علماء مدينة بيزة على ترجمة كتاب "كامل الصناعة الطبية" لعلي بن العباس، وترجم فليب الطرابلسي كتاب "سر الأسرار" لأرسطو من العربية إلى اللاتينية¹. وإذا كان أغلب المشاركين في الحروب الصليبية ذوو نزعة دينية متطرفة فقد كانت اهتماماتهم العلمية قليلة إلا ما نذر²، مما يفسر ضعف الاهتمام الرسمي من قبل الأمراء المسيحيين في المشرق بالثقافة العربية المكتوبة. ولإشباع نهم بعض الذين أحسوا بوطء التباين الحضاري بين الشرق والغرب، فقد سلكوا طرق مختلفة رغبة في الحصول على المصنفات المشرقية، بل وبرروا عمليات السطو عليها أحيانا.

ونذكر بهذا الصدد تعرض الكثير من العلماء المسلمين إلى محنة سلب مدخراتهم العلمية مثل أسامة بن منقذ الذي سلبه الصليبيون جل كتبه التي اختص أغلبها في مجال الطب، وبقي متحسرا عليها طول حياته، يقول في هذا الصدد "لكن خسارتي لكتبي آلتني ألما شديدا، لقد كانت أربعة آلاف مجلد، ولكنها كتب قيمة، وغدا فقدتها باعث حزني طول حياتي"³، مما يعكس مستوى العلاقة التي تُسجت بين الكتاب والإنسان العربي من جهة، ومستوى التملل الذي بدأ يدب في كيان الغرب رغبة في الحصول على منابع المعرفة من جهة ثانية.

كما شكلت التجارة والسفارات بين الدول الإسلامية والدول الأوروبية معبرا آخر مرّ من خلالها الكتاب العربي في اتجاه الغرب المسيحي؛ فقد أشرنا سابقا إلى السفارات المتبادلة بين فريديريك الثاني ملك صقلية والأيوبيين بمصر، بل حضر الكتاب العربي كتحفة ثمينة في الهدايا المتبادلة؛ والتي عكست علاقات الود والصداقة بين العباسيين وملوك الفرنجة، خاصة على عهد هارون الرشيد وشارلمان⁴، فقد توثقت العلاقة بينهما بفعل المصالح المشتركة في درء الأول لخطر الأمويين بالأندلس، وهدف الثاني إلى إضعاف نفوذ بيزنطة في المشرق، في مقابل توطد العلاقة بين الأمويين والبيزنطيين من جهة ثانية، ولا

¹ فليب حتى: تاريخ العرب، دار الغندور للطباعة والنشر، بيروت، 1986م، 65/3.

² يذكر غوستاف لوبون أنه: "لم تكن الحروب الصليبية... سوى نزاع عظيم بين أقوام من الهمج وحضارة تعد من أرقى الحضارات التي عرفها التاريخ". حضارة العرب، ص: 347.

³ زيفريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ص: 392.

⁴ جميل نخلة: حضارة الإسلام، ص: 151.

نستبعد أن يكون الكتاب العربي أيضا سفيرا بين هذين الكيانين السياسيين. كما نشطت التجارة خاصة في الشق الغربي من حوض البحر الأبيض المتوسط، واستغل التجار هذه الصلات في نقل الكتاب العربي في اتجاه أوروبا¹. كما لا نغفل من حجم الكتب العربية التي حملها طلبة العلم الأوروبيين من العالم العربي الإسلامي لاسيما من الأندلس. وأيا كان الحال فإن هذه الكتب شكلت نواة لمراكز الترجمة والتحقيق والنقل، ساعدت هذه الكيانات السياسية بأوروبا على الاطلاع على الإبداع العربي في مختلف المجالات، مما فرض عليها إنشاء مناهج جديدة للتدريس خلال هذه المرحلة.

• دور الكتاب العربي في تطور الفكر الأوروبي الحديث :

تمكن العرب المسلمون خلال الفترة التي تمتد من سقوط الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية في القرن 1هـ/ 7م وحتى أوائل عصر النهضة من القرن 9هـ/ 15م تمثل مجمل المعارف القديمة، ودمجها في حياتهم الثقافية، وارتقوا بمستوى المعرفة في ميادين عدة، عكستها مضامين مصنفاتهم في مجالات الرياضيات والطب والفلك والفلسفة والبصريات وعلم العقاقير والموسيقى وغيرها.

وإذا كانت الحضارة العربية الإسلامية قد تميزت بحفظ تراث الإنسانية، ولم يقلل من شأنها الاعتراف بإنشاء مراكز لترجمة المصنفات القديمة، فإنها أبدعت وزادت عليه ولم تبال بنقله إلى من تلاها²، وهذا دأب كل الحضارات التي سبقتها، مما يدحض أطروحات بعض العنصريين من دعاة المركزية الأوروبية. ورغم التعامل الانتقائي للأوروبيين مع الكتاب العربي، ونظرا للرقابة الشديدة التي كانت تفرضها الكنيسة، فلم يقف ذلك حائلا أمام الدينامية السريعة لحركة الترجمة والنقل التي همت جميع الميادين، والتي لا يمكن تناولها جملة في هذه المقالة، مما يفرض علينا تقديم نماذج منها، ليتضح حجم آثار ترجمة الكتاب العربي في دخول أوروبا عصر النهضة خلال القرنين 15 و16م.

¹ زغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ص: 532.

² عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، ص: 36.

تعد موسوعة كتاب "القانون في الطب" لأبي علي الحسين بن علي بن سينا (ت428هـ/1036م) الذي اشتهر اسمه في الغرب باسم¹ Avicennae، من أهم الكتب التي ترجمت إلى اللاتينية في مجال الطب ووصلت أوروبا خلال القرن6هـ/12م²، ولقي كتاب "الحاوي" لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي (ت314هـ/926م) اهتماما كبيرا، فقد ترجم إلى اللغة اللاتينية في حدود سنة 678هـ/1279م. وللغرض نفسه ترجمت خلال هذه الفترة جل مصنفات أبي علي الحسن بن الحسن بن الهيثم (ت420هـ/1029م) في ميادين البصريات والطب والرياضيات والفلك، مثل "كتاب المناظر" الذي تم الاعتماد عليه في مجال علم الطبيعة والضوء³. وقام المترجم بارافيسيني (Paravicini) بترجمة "كتاب التيسير في مداواة والتدبير" لأبي مروان بن زهر (ت557هـ/1161م) حوالي سنة 679هـ/1280م إلى اللاتينية⁴. كما اعتبر الأوربيون كتاب "التعريف لمن عجز عن التصريف" لأبي القاسم خلف بن العباس مرجعا أساسيا في الجراحة وتجبير العظام، وكان يقدم دروسا في أشهر جامعات أوروبا خلال القرن9هـ/15م⁵. والكتب المترجمة في هذا الباب أكثر من أن تحصى، نذكر منها "رسالة في الحميات" لإسحاق بن سليمان القيرواني، وكتاب "تقويم الصحة" لأبي

¹ تذكر زيغريد هونكة أن ابن سينا "وفق في إلقاء الظل على شهرة الينوس والإغريق، وما العربي الثاني الذي يطل بعينه الثاقبتين في القاعة الكبيرة في مدرسة الطب بباريس إلا ابن سينا، أعظم معلمي الغرب خلال سبعمائة سنة"، شمس العرب تسطع على الغرب، ص 290.

² يعد كتاب القانون في الطب لابن سينا خلاصة ما وصل إليه الطب إلى حدود القرن5هـ/11م عند العرب والإغريق والهنود والسيان والأنباط. عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوربية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ضمن مشروع مكتبة الأسرة، (د.ت)، ص:37. يصف الباحث محمد وهبي هذا الكتاب بقوله: "إنه أول كتاب منظم على الأصول الحديثة... وقسم الأمراض لأول مرة إلى أمراض رأسية، وصدرية، وباطنية، وعصبية، ونسائية، وتناسلية... ويبدأ بشرحها قسما بعد آخر، ويتحدث عن كل مرض، وعن نشأته وأسبابه وأعراضه..." ابن سينا، ضمن مجلة الكتاب، ص: 491.

³ نفسه، ص:37. وكان روجر باكون خلال القرن7هـ/13م يشير مرارا وتكرارا إلى ابن الهيثم باسم "كاتب البصريات" جون ستاتوف بادو: عبقرية الحضارة العربية، ص: 224.

⁴ اشتهر ابن زهر في مجال الطب، واختص كتابه هذا بقضايا الطب فأول مرة يتم نشر مؤلف يصف التهاب التامور، وينصح بالتغذية الصناعية عن طريق الحلقوم أو عن طريق الشرج. للمزيد من الاطلاع ينظر خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 74.

⁵ يذكر عباس العقاد عن إحدى الروايات التي كتبها غوستاف لوبون رواية عن العالم الطبيعي هالدر حول كتب أبي القاسم التي اعتبرت مرجع جميع جراحي أوروبا بعد القرن8هـ/14م. وقد ترك ابن القاسم بهذا الشأن كتابا عن الآلات التي تستخدم في العمليات الجراحية على اختلافها مع توضيحها بالأشكال وطرق الاستخدام. أثر العرب في الحضارة الأوربية، ص: 37.

الحسن المختار بن بطلان (ت460هـ/1068م)، و"التصريف" لأبي القاسم بن العباس الزهراوي (ت404هـ/1013م)، وشرح تشريح قانون ابن سينا لابن النفيس (ت687هـ/1288م)، ومصنف "في الاستحمام" لابن وافد القرطبي، ويعد هذا الأخير حسب المستشرق خوان فيرنيت من أوائل المصنفات في هذا المجال التي لقيت إقبالا كبيرا من قبل أطباء أوروبا¹. فضلا عن ترجمة عدد كبير من كتب العقاقير والأدوية مثل كتاب ابن البيطار الذي عدّ مرجعا في أوروبا حتى أواسط القرن 12هـ/18م.

كما تم الاعتماد في إسبانيا وفرنسا على الترجمة القشتالية لكتاب ابن حزم القرطبي (ت455هـ/1063م) "طوق الحمامة"²، الذي هو عبارة عن دراسة في سيكولوجية الحب، فقد استند عليه أطباء عصر النهضة في مقاربة كثير من القضايا ذات الارتباط بالطب النفسي. كما أثار شهية بعض الكتاب مثل أندريس كاييلانوس الذي قام بمحاكاته في تصنيف كتاب "فن الحب الرقيق" الذي قام بنشره سنة 1185م³.

أما كتب الرياضيات العربية التي تمت ترجمتها إلى اللاتينية فقد أضحت النافذة التي أطل من خلالها الأوروبيون على الأرقام العربية⁴، ونذكر بهذا الصدد كتاب الخوارزمي (ت233هـ/847م)⁵ الموسوم بـ"الجبر والمقابلة" الذي انتهى من تصنيفه في متم سنة 210هـ/825م، وترجم منذ وقت مبكر باسم "De Numero Indorum" من قبل أحد

¹ خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 363.

² نفسه، ص: 132. سهر الفلماوي ومحمود علي مكي: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الفصل الأول في الأدب، أعدت هذه الدراسة بإشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو)، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م، ص: 63.

³ جون ستاتوف بادو: عبقرية الحضارة العربية، ص: 64.

⁴ أثارت الرياضيات اهتمام كبير من قبل الأوروبيين حيث اعتبرها نيكولا دو كوي (Nicolas de cues) أساس كل معرفة، لذلك شعفوا بكتابات العرب في هذا المجال. B.Bennasser et J.Jacquart, le XVI^{ème} siècle, A.Colin, Coll. U, Paris, 1972, pp 68-69

⁵ اشتهر الخوارزمي في مجال الرياضيات باستخدام الأرقام في جداوله الرياضية وإسهاماته في تقدم الحساب والجبر بكتابه الشهير "حساب الجبر والمقابلة" الذي ترجم إلى اللاتينية في النصف الأول من القرن 6هـ/12م، فضلا عن كتب أخرى مثل: "مفاتيح العلوم" وغيره.

المترجمين جيراردو الكريموني أو آديلاردو دي باث Adelard de Bath أو يوحنا الإشيلي¹. ورغم ما كانت تحمله مثل هذه الترجمة من حياد فلم تسلم من مراقبة الكنيسة²، وتم التعويل فيها على ترجمة بعض الرهبان الذين درسوا العربية مثل الراهب جربرت دورياك (تـ394هـ/1003م)، الذي تمكن من ترجمة كتب الحساب العربي إلى اللاتينية، واضطلع بنشرها وتدريسها بمدن فرنسية، بعد أن جلبها معه من بلاد الأندلس التي تمكن من زيارتها سنة 357هـ/967م³.

وفي السياق نفسه اهتم ليوناردو البيزي الشهير بـ"فيوناتشي" الذي تأثر كثيرا بالثقافة الإسلامية لاسيما بكتب الرياضيات العربية، وسعى كغيره إلى نشرها في عموم أوروبا، مستفيدا من رحلته إلى المغرب الأوسط رفقة عائلته التي دأبت على ممارسة التجارة، وتحين هذه الفرصة لتعلم الحرف العربي، ومصاحبة العديد من كتب العلماء العرب في مجال الرياضيات إلى مسقط رأسه بيزة، فعكف على ترجمتها ودراستها وتحقيقها والاستفادة من مادتها الغزيرة، الأدبية والعلمية، فتفرغ إلى عملية التأليف في هذا المجال، وأصبح عالم الرياضيات لدى فريدريك الثاني، فتمكن من تهذيب الأرقام العربية، ولقيت كتبه اهتماما بالغاً في كامل أوروبا⁴.

ولا غرو فإن كثيرا من المستشرقين المعتدلين أبدوا ملاحظات قيمة حول التأثير الجلي لكتب الرياضيات العربية التي ترجمت إلى اللاتينية في قيام الحضارة الأوروبية الحديثة؛ ونذكر بهذا الصدد المستشرق الإسباني خوان فيرنيت حيث يشير إلى أن العالم الإسلامي جدد صياغة المعارف الرياضية "ورفدها على نحو حاسم بإسهامات جديدة: الجبر وحساب المثلثات، قد انتقلت إلى العالم المسيحي بفضل الترجمات التي تمت من العربية إلى اللاتينية

¹ ألف الخوارزمي كتابه: "الجمع والتفريق بحساب الهند" حوالي سنة 210هـ/825م، واهتم أبو يوسف يعقوب الكندي (توفي حوالي سنة 260هـ/873م) بهذه المسألة في إحدى رسائله التي ظهرت في مخطوطة مختلطة في منطقة أوفيدو، أصلها القديس ألوخيو، وتحفظ بها مكتبة الإسكوريال بإسبانيا تحت رقم R.II. 18 fol. 55. خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 96-101. ويقر فيرنيت بالتأثير الجلي لاجتهادات الخوارزمي في أوروبا عصر النهضة. ص: 199-200. هاني المبارك وشوقي أبو خليل: دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوروبية، ص: 92.

² و. مونتكمري واط: تأثير الإسلام على أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة د. عادل نجم عيو، جامعة الموصل 1982، ص: 95.

³ غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة عادل زعير، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت 1979، ص: 678.

⁴ محمد عباسة: الترجمة في العصور الوسطى، ص: 9-10.

والرومنية، وكانت من ثمّ مبعث الانطلاقة العلمية الهائلة لعصر النهضة¹ ويضيف "إن إحصاء بسيطاً للنصوص العلمية التي نشرت آنذاك، يقيم الدليل على الفضل الكبير الذي يدين به الغرب للأندلس"².

ورغم السعي الحثيث للمستشرق الإسباني خوان فيرنيت في مؤلفه "فضل الأندلس على ثقافة الغرب" ربط أغلب المؤلفات العربية التي ترجمت إلى اللاتينية أو الإسبانية إلى أصول يونانية وإغريقية، فإنه لم يتردد في الإقرار بما أسماه بـ "التأثير الحاسم في العالم الغربي" الذي خلفته الكثير من الكتب العربية من بينها "كتاب معرفة مساحة الأشكال" لبني موسى الذي ترجمه جيراردو الكريموني بعنوان (Verba Filiorum Moysi Filii sekir)، وقد وصف فيرنيت هذه الترجمة بالجيذة جداً، و"كتاب الماهيات الخمس" للكندي والذي ترجم بلفظ (Liber de quinque essentiis). يذكر فيرنيت أن الرياضي ليوناردو البيزي "استخدم هذين الترجمتين في كتاب "التطبيق الهندسي، واستلهمهما كل من جوردانوس نيموراريوس وروجيه بيكون وتوماس برادواردين وجميع الرياضيين الأوروبيين تقريباً حتى عصر النهضة"³. فضلاً عن ترجمة "كتاب انحناء المكافئات الدورانية" لثابت بن قرة، مما يؤكد الاستغلال المفرط للكتب العربية المترجمة التي أطلق عليها "الكتب الشرقية" التي أدخلت إلى أوروبا جملة من المعارف الرياضية لأول مرة.

وإذا كانت أهم رهانات أوربي عصر النهضة العودة إلى التراث الإغريقي واليوناني، فلم يضرهم الاهتمام بكتب الفلسفة الإسلامية التي اهتمت بترجمة وإضافة الشروح للعديد من المصنفات القديمة، فوجدها رواد الحركة الإنسانية خلال القرنين 9-10هـ/15-16م قطرة للعبور إلى القديم. وقد شكلت كتب ابن رشد الحفيد (تـ595هـ/1198م) الفلسفية محور الرحى في هذه المصنفات وتم الإقبال عليها وتدريسها في كبرى

¹ استهل المستشرق الإسباني خوان فيرنيت خينيس - وهو المتخصص في تاريخ العلوم العربية الأندلسية بجامعة برشلونة - بهذه الكلمة حول التراث العربي المكتوب في مؤلفه الموسوم بـ "La Cultura Hispanoàrbe en Oriente y Occidente" الذي ترجمه نهاد رضا إلى اللغة العربية بعنوان: "فضل الأندلس على ثقافة الغرب"، ص: 3. 199-198.

² فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 3.

³ سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، 218/2. خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 199-202. 269.

الجامعات الأوروبية منذ القرن 7هـ/13م، واستنار بها الإنسيون، واستغلوها في صراعهم ضد الكنيسة الكاثوليكية، لكونها تنتصر للعقل والحرية. مستغلين القرب الجغرافي للأندلس حيث سادت الفلسفة الرشدية، حتى بلغ تأثير هذه المصنفات في الغرب حد اعتقاد العالم الغربي في القرن 9هـ/15م "أن نور المعرفة لم يكن يصدر من المشرق بل من الأندلس"¹. على الرغم من ولعهم أيضا بترجمة ونقل أعمال الفارابي كمصنفي "إحصاء العلوم" و"مقالة في العقل". وقد تمكن الكثير من اليهود والنصارى والمستعربين من أهل الأندلس وغيرهم من ترجمة الكثير من مصنفات ابن رشد وغيرها من الكتب الفلسفية كمؤلفات أبي بكر بن باجه (ت429هـ/1038م) وابن طفيل (ت581هـ/1185م) وغيرهما²، والتي توجهت صوب أوروبا إلى اللغة اللاتينية منذ وقت مبكر، حيث أسهمت إسهاما كبيرا في خلخلة البنى الفكرية للأوروبيين، ومن ثم مهدت دخول أوروبا عصر الحداثة.

ونذكر بهذا الصدد قيام جيراردو الكريموني وبعده ميكيل إسكوتو (ت633هـ/1235م) - الذي استوطن الأندلس - بترجمة شروح ابن رشد لكتب أرسطو طاليس. وقد تمكنت هذه الترجمات من انفتاح كثير من الفلاسفة الغربيين على الفكر الأرسطي، بعد أن أثير كثير من الجدل بين دعاة الرشدية في فرنسا نموذجا وبين المقلدين من رجال الدين، خلصت أحيانا إلى حلول توفيقية بين دعاة التقليد والإيمان والمتشبهين بمبادئ الأفكار الرشدية³، وكيفما كان الحال فإن ترجمة مصنفات وشروح ابن رشد وابن سينا إلى اللاتينية بين منتصف القرن 6هـ/12م وبداية القرن 7هـ/13م، شكلت جسرا إلى المعرفة اليونانية التي ظلت مطموسة في الغرب، حتى عهد القديس طوماس الأكويني الذي ما كان له أن يكتشف أرسطو لولا ترجمة هذه الشروح من العربية إلى اللاتينية⁴. الأمر الذي يؤكد

¹ خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص:75. وعن انتشار الأفكار الرشدية بأوروبا ينظر أيضا هاني المبارك وشوقي أبو خليل: دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوروبية، ص:41 وما بعدها.

² خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص:72.

³ تضايقت البابوية من حجم انتشار واتساع دائرة أفكار كتب ابن رشد بفرنسا، وكلفت أحد رجالها البارزين وهو توما الأكويني (1225 - 1274م) الذي نجح في محاولة التوفيق بين مبادئ الطرفين. الأحمدي سليم اسعيدان: مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، ص:89 وما بعدها. سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، 219/2-220.

⁴ نور الدين حاطوم: تاريخ عصر النهضة الأوروبية، ص:83. هاني المبارك وشوقي أبو خليل: دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوروبية، ص:40.

التحول الفلسفي الذي بدأت تعرفه أوروبا بفضل إفرافات انتشار المصنفات العربية التي تجدد العقل الذي ضاع بين ردهات تعاليم الكنيسة بأوروبا، فضلا عن الاعتناء بالبحث والتجربة والاتجاه نحو الطبيعة.

وقد ذاع صيت جيراردو الكريموني في مجال الترجمة خلال القرن 6هـ/12م، فقد ترجم العديد من المصنفات الفلسفية من اللغة العربية إلى اللاتينية نذكر منها كتابين للكندي هما "في العقل" و"كتاب الماهيات الخمس"، وترجم يوحنا الإشبيلي "مقاصد الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي، ولم يجد هذا المترجم المحترف حرجا في التعاون مع مترجم آخر هو دومنكو كوزالث لترجمة الجزء المخصص للنفس من الموسوعة الفلسفية "الشفاء"، و"ما بعد الطبيعة" لأبي بكر بن سينا¹، وإلى حدود أواخر القرون الوسطى كانت أغلب مؤلفات هذين العالمين معروفة معرفة تامة في العالم المسيحي². وبفعل تبني أسلوب المحاكاة والتقليد تمكن المترجم الثاني من تأليف كتاب "De divisione philosophiae". مما يجلي دور ترجمة المصنفات العربية في الإعلان عن بداية تلمل العقل الأوربي ورفضه للوضع القائم وتطلعه إلى عالم أفضل، عن طريق التأليف والإبداع الفلسفي.

كما لم يفت الأوربيين الاهتمام بكتب الفلك العربية التي اهتمت بقياس الأرض والتقويمات الفلكية أو الوصف العام للكون، وبرز جيراردو الكريموني أيضا في ترجمة كثير من الأعمال إلى اللاتينية، مثل كتاب "الظواهر الجوية" لابن البطريق، كما تُرجم كتاب "علم الهيئة، إصلاح المجسطي" لجابر بن حيان (ت765هـ/1363م) خلال حياة مؤلفه، وقام يوحنا الإشبيلي بترجمة كتاب "أصول علم النجوم" للفرغاني الذي كان له تأثير كبير على المعرفة الفلكية بالغرب الأوربي حتى عصر ريجيو مونتانو³، وقد لعبت هذه الترجمات دورا كبيرا في انفتاح الغرب على حساب الجداول العربية الذي تحول إلى علم جديد هو حساب المثلثات، الذي أقر المستشرق خوان فيرنيت بأصله العربي⁴.

¹ خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 184-185.

² نفسه، ص: 301.

³ خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 210.

⁴ نفسه، ص: 215.

ونظرا للإحساس بقيمة هذه الأعمال وجاذبيتها في مجال المعرفة الفلكية، التي أثارت أيضا حفيظة الاهتمام الرسمي بالقيمة العلمية لهذه الترجمات؛ وفي هذا الإطار أمر ألفونسو العاشر أبراهام بن عزرا أن يترجم له إلى الإسبانية كتاب الحسن بن الهيثم في الفلك "كتاب في هيئة العالم" الذي سبق وأن ترجم إلى اللاتينية والعبرية، وكتاب "غاية الحكيم" لأبي مسلمة المجريطي (عاش في القرن 5هـ/11م). وقد مارس نقل هذين الكتابين إلى اللغة اللاتينية تأثيرا كبيرا على مؤلفي عصر النهضة¹. وانسجاما مع التطلعات الرسمية أمر ألفونسو العاشر المترجمين يهودا الكوهين وكيم أرمون داسبا سنة 654هـ/1256م بترجمة "كتاب الكواكب الثابتة المصوّر" لعبد الرحمان الصوفي (ت376هـ/986م)، وقد شكلت هذه الترجمة قاعدة للعمل الجماعي المسمى "الكتب الأربعة للكرة الثامنة"². وكيفما كان الحال فقد اكتسبت المصنفات اللاتينية في علم الفلك، التي اشتقت من مصنفات الفرغاني والبتاني³ وابن الهيثم وعبد الرحمان الصوفي والبيروني⁴ شهرة فائقة منذ القرن 7هـ/13م.

ولم يفت الأوروبيين ترجمة بعض الأعمال العربية في مجال الكيمياء، وفي هذا الصدد نشير إلى ترجمة مصنفات أبي بكر الرازي في هذا الشأن مثل "الحاوي" الذي ظل المرجع المعتمد في جامعات أوروبا حتى القرن 11هـ/17م، وكتاب "سر الأسرار" الذي خلّص الكيمياء من الرمزية والغموض. ونذكر أيضا "المصنفات الجبرية" للحسن بن النكد الموصلي، وكتاب "عين الصنعة وعون الصنعة" للكيميائي الكاظمي البغدادي (كان حيا سنة 425هـ/1034م)⁵.

وفي ظل النقاش الفكري حول العقل والإيمان الذي أثارته شروح ابن رشد، اهتم الأوروبيون بترجمة بعض كتب العقيدة، للدفاع عن المسيحية واكتساب القدرة على الجدل

¹ نفسه، ص: 274. 313.

² نفسه، ص: 283.

³ ترجم كتاب "الزيج الصابي" للبتاني عدة مرات إلى اللاتينية، فازدادت معرفة الغربيين بهذا العلم. سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، 218/2. وقد عدّ عالم الفلك الفرنسي لالند Lalande البتاني "أحد الفلكيين العشرين الأئمة الذين ظهوروا في العالم كله". شوقي أبو خليل: الحضارة العربية الإسلامية، دار الفكر، دمشق سوريا، 1994م، ص: 544.

⁴ أبو الريحان البيروني (ت440هـ/1048م) صاحب مؤلفات عديدة في علم الفلك والطبيعة والرياضيات، أشهرها "القانون المسعودي في الهيئة والنجوم" وكتاب "الآثار الباقية عن القرون الخالية".

⁵ خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 314-315.

لإفحام اليهود والتشكيك في عقيدة المسلمين؛ نذكر منها كتاب "المرشدة" لمحمد بن تومرت (ت524هـ/1129م)، كما أهر الأوربيين كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم القرطبي الذي يعد أول كتاب في هذا الشأن قارب قضايا في تاريخ الأديان. يذكر المستشرق خوان فيرنيت أنه لم يظهر مثيل له في أوروبا المسيحية حتى القرن 19م¹.

كما تمت ترجمة الكثير من الأعمال العربية في ميدان التنجيم إلى اللاتينية خاصة تلك التي تنذر بأفول وزوال سلطان المسلمين، في مقابل التنبؤ بانتصار القوى النصرانية وعلو شأنها، وسعت القوى السياسية في الغرب إلى دعم ونشر مثل هذه الترجمات لإثارة حمية المسيحيين، كما هو شأن كتاب أبي معشر الموسوم بـ "كتاب القرائن الكبرى" والذي ترجمه يوحنا الإشبيلي بعنوان "De magnis conjunctionibus et annorum revolutionibus"². كما اهتم ألفونسو العاشر بهذا المجال وأمر يهودا موشيه (ت652هـ/1254م) بترجمة مصنف "علم التنجيم" لعلي بن أبي الرجال القيرواني إلى القشتالية، وتم له ذلك تحت عنوان: (El libro conplido de los indizios de las estrellas)، وأمر إخيديو دي تيبالديس وبتروس دي ريخيو بترجمة شرح الكتاب الثلاثي للطبيب المصري علي بن رضوان، وتمت ترجمته تحت عنوان Tetrabiblos، وقد عرف انتشارا واسعا في عموم العالم اللاتيني³.

ويكفي أن نشير إلى الجدل الكبير الذي خلفته ترجمة كتاب "الشفاء" لابن سينا، ضمن ما يمكن تسميته بعلم الأرض (الجيولوجيا) إلى حدود القرن 18م، حول تشكل الجبال والتي أرجعها إلى أصول جوفية ونبوتية؛ يقول بهذا الصدد "من الممكن أن تتشكل الجبال بطريقتين: طريقة ارتفاع التربة، وذلك على نحو ما تفعل الزلازل، والثانية طريقة التكوّن نتيجة لانجراف المياه والرياح التي تفتح أودية في الصخور اللينة وتترك أصلبها بلا حماية لتقلبات الجو.. ومن الممكن أن تستغرق هذه التغيرات سنوات كثيرة جدا"⁴.

ووجد الأوربيون في كتب الجغرافيا والرحلات العربية ضالتهم في اكتشاف طرق جديدة، ألهمتهم خاصة خلال القرن 9هـ/15م في معرفة طريق رأس الرجاء الصالح ومنه

¹ نفسه، ص: 261. 263.

² نفسه، ص: 104.

³ نفسه، ص: 294-295. 297.

⁴ خوان فيرنيت، فضل الأندلس على ثقافة الغرب، ص: 355-356.

إلى جزر الهند الشرقية، ونذكر بهذا الصدد كتاب "مروج الذهب ومعدن الجواهر" للمسعودي (ت346هـ/957م)، و"تحفة النظار" لابن بطوطة (ت779هـ/1377م) وغيره، فضلا عن كتاب "معجم البلدان" في الجغرافيا لياقوت الحموي (ت626هـ/1228م) وغيره. ولم يفت الأوربيون ترجمة ونقل بعض المصنفات العربية ذات الاهتمام بعلم العمران الذي يبحث في عوامل تكوين وتطور الجماعات البشرية وما يعترها من عوامل الضعف والقوة والانحلال والبقاء، كما هو شأن "مقدمة" ابن خلدون و"مروج الذهب" للمسعودي وغيرها من المصنفات للبيروني والمقريزي وغيرهما.

أما في المجال الأدبي فإن تأثير الكتاب العربي لم يرق إليه شك، إذ من الثابت أن الشاعر الإيطالي دانتي قد استمد معظم تراثه في "الكوميديا الإلهية" التي عدت بمثابة عروس أدب النهضة كله، وفخر أول وأبرز شعرائها، من مصادر عربية إسلامية مثل قصة الإسراء والمعراج¹، مما يكشف عن الآثار العظيمة للأعمال العربية في تألق أشهر شاعر أوربي في بدايات عصر النهضة. وفي الإطار نفسه ألف بدرو ألفونسو - وهو يهودي تمسح - أوائل القرن 6هـ/12م مجموعة قصصية عربية المصدر سميت بـ "محاضرات الفقهاء" ليكون في خدمة رجال الدين المسيحيين في عظاتهم للجُمهور، جمع فيها عددا من الأمثال والقصص العربية والخرافات المتعلقة بالحيوان والطيور، حتى يكون الكتاب مروحا للنفوس خفيفا على القراء المسيحيين².

وإذا كان القرن 8هـ/14م عنوانا للأزمة التي ألمت بالعالمي العربي الإسلامي، فإن ذلك انعكس على وضع الكتاب العربي رغم سعة انتشاره، وذلك ما تعكسه ملاحظة عالمين من أعلام هذه الفترة؛ إذ يشير ابن خلدون (ت808هـ/1405م) إلى أنه: "طما بحر التأليف والتدوين"³، ويصف القلقشندي (ت821هـ/1418م) مستوى انتشار الكتاب العربي بقوله "الكتب المصنفة أكثر من أن تحصى، وأجل من أن تحصر، لاسيما الكتب المصنفة في الملة الإسلامية"⁴، ورغم هذا الكم الهائل فقد دخل العالم العربي الإسلامي انتكاسة وتراجعا

¹ سهير الفلماوي ومحمود علي مكي: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، الفصل الأول في الأدب، ص: 25.

² نفسه، ص: 70-71.

³ ابن خلدون: المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، الطبعة الثانية، 1416هـ/1996م، ص: 392.

⁴ القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب الخديوية، المطبعة الأميرية بالقاهرة، 1331هـ/1913م، 1/467.

بفعل الاهتمام المفرط للإمبراطورية العثمانية بالجانب العسكري، وما تبعه من تهيمش للجوانب الثقافية لاسيما لثقافة العربية بالشرق العربي وشمال إفريقيا خلال القرنين 9-10هـ/ 15 و16م. إلا أن ذلك لم يخف قرونا من الازدهار والإنتاج الفكري استغلها الكثير من العرب وغيرهم في إنشاء مكتبات وخزانات كتب خاصة وعامة¹. ولا نستبعد تهريب الكثير من الكتب العربية أو التي ترجمت من العربية صحبة العلماء الذين لجأوا إلى إيطاليا إثر سقوط مدينة القسطنطينية بيد العثمانيين سنة 857هـ/ 1453م. خاصة وأن المدن الإيطالية استقبلت هؤلاء الفارين بكل حفاوة، وتسابق أمراؤها لإرضائهم وتقريبهم، ووفروا لهم كل أشكال الدعم لترجمة الكتب العربية وتدريسها بمدارس وجامعات فلورنسا وجنوة والبندقية ونابولي وغيرها². ولا شك أن كل هذه الخطوات أهلت إيطاليا لانطلاق النهضة الأوروبية، مستفيدة من موقعها الاستراتيجي كمجال للتواصل بين جميع حضارات حوض البحر الأبيض المتوسط.

ولا غرو فقد وُجهت مناهج التعليم بالقدر الذي يخدم عملية الترجمة، وتم التركيز على تعليم اللغات وخاصة العربية منها، يذكر أحد المربين الأوربيين وهو يوجه أحد طلبته نحو المسالك التعليمية ذات الاهتمام العام بالقول: "أريدك يا بني أن تتعلم اللغات وتتعلمها، فتدرس اللغة اليونانية ثم اللاتينية... والعربية"³، الأمر الذي يعكس توجه الأوربيين القاضي باقتباس شروط قيام الحضارة عن طريق ترجمة الكتب السابقة، وموجهين بوصلة اهتمامهم لكثير من العلوم الطبيعية والإنسانية، وذلك ما يظهر من خلال تنمة نصائح

¹ عن مسألة المكتبات في التاريخ الإسلامي ينظر عبد الحي الكتاني: تاريخ المكتبات الإسلامية ومن ألف في الكتب، ضبط وتعليق أحمد شوقي بنين وعبد القادر سعود، المطبعة والوراقة الوطنية بمراكش، نشر المكتبة الحسنية بالرباط، الطبعة الثانية، 2005م. أحمد الصديقي: الكتاب بالغرب والأندلس، ص: 193-198. 213-217. 293-297.

² خلف الانقسام السياسي لإيطاليا تكوين إمارات مستقلة تنافست في استقطاب العلماء والأدباء والفنانين، ففي فلورنسا مثلا "كان لوران ميديسيس (Laurent Medecis) يحضر المسابقات والاستعراضات التي تمثل الأعمال الجليلة والأحداث الخالدة للعصر القديم، ويُجَل ويرتبط بكل بارع في الفنون وبحمي الأدباء.. وأسس جامعة بيزا (Pise) واستدعى لها أكبر المثقفين بإيطاليا". ميكافلي، حكايات من فلورنسا، عن أسباب ومظاهر هذا الصراع بين الإمارات/ المدن الإيطالية ينظر نور الدين حاطوم: تاريخ عصر النهضة الأوروبية، ص: 34-42.

³ فرانسوا رابلي، Rabelais: Pantagruel (1532) عن مناهج التعليم التي سادت بأوربا بداية عصر النهضة يراجع نور الدين حاطوم: تاريخ عصر النهضة الأوروبية، ص: 88-90.

الموجه بقوله "لا تدع فرعاً من فروع التاريخ إلا درسته.. كما عليك بدراسة الرياضيات وعلم الفلك والحقوق والفلسفة. أما في علوم الطبيعة فلا تنس الإحاطة بكتابات كبار الأطباء الإغريق والرومان والعرب.. عليك ألا تترك باباً من العلوم والمعارف إلا طرقته"¹، مما يعكس تعطش الأوربيين إلى المعرفة، ورغبتهم في خلق التراكم المعرفي والمنهجي في جل المجالات.

عموماً فقد تمكنت الحركة الإنسية من العبور إلى التراث القديم من خلال الكتب التي ترجمت إلى اللاتينية بها فيها العربية، وأجهدت نفسها في البحث عن المصنفات القديمة، ونشطت حركة ترجمة الكتب وتحقيقها وطباعتها بها فيها العربية، وتمكنت من استيعاب وتجاوز محتويات هذه المصنفات المترجمة والقديمة، مستفيدة من ظهور المطبعة التي اهتدى إلى وضعها يوحنا كوتنبرغ (Jean Gutenberg) سنة 1455م. وأفردت دراسات خاصة بالجامعات والمراكز لهذه الكتب، وأصبحت معرفة اللغات ركناً أساسياً في تكوين ثقافة الإنسيين، وعملوا على إدخال تدريس اللغات والعلوم في الجامعات الموجودة أو المستحدثة، ففي 1509م أقام الكاردينال سيسنرس (Cisneros) جامعة القلعة (Alcala) التي أضحت مركز إشعاع الحركة الإنسية بإسبانيا، وأسس إيرازم سنة 1517م جامعة لوفان (Louvain) بالأراضي المنخفضة لتدريس اللغات القديمة بها فيها اللغة العربية، وأنشأ الإنسيان فرنسوا الأول (François 1^{er}) وكيوم بودي (Guillaume Budé) كوليج دوفرانس (Collège de France)، كما أنشئت بألمانيا عدة جامعات بدعم من الإنسيين الذين استغلوها للتدريس ووضع قواعد الفكر النقدي، الذي استمدوه من مختلف الكتابات المترجمة التي وصلت أوروبا.

خلاصة القول فقد أسهمت مراكز الترجمة في خلق شروط التراكم المعرفي الذي تلقفته أوروبا، مستغلة مناطق التماس مع العالم الإسلامي كالأندلس وصقلية وغيرها، ومستفيدة من التعدد اللغوي الذي تمتع به كثير من المسيحيين واليهود والعرب لاستخدامهم في عمليتي ترجمة ونقل التراث العربي المكتوب إليها. مما ساعدها على إعادة التفكير والنظر في العلوم السابقة. فما نقلته الكتب العربية إلى أوروبا يختلف تماماً عما وصل

¹ فرانسوا رابلي، (Rabelais : Pantagruel (1532) نور الدين حاطوم: تاريخ عصر النهضة الأوربية، ص: 81-88.

إلى العالم العربي الإسلامي من خلال الترجمة. مما يجعل أهمية مساهمة ترجمة الكتب العربية في نهضة أوروبا خاصة وفي تاريخ العلم عامة يسمو على الشكوك، على الرغم من أن الكثير من محتوياتها والعديد من تفاصيلها لا يزالان طي النسيان جاثمة في رفوف العديد من مكتبات العالم، ما يستدعي تضافر جهود المخلصين لإسدال غبار النسيان عنها وتمحيصها ونشرها، ومساءلتها عن السبل التي سلكتها في طريقها إلى أوروبا، وما أثارته من خلخلة في البنى الفكرية لدى الأوربيين حينها. فضلا عن النظر في القيمة الكبيرة للغة العربية التي كتبت بها، ليرأى قدر الكتاب العربي الإسلامي وحجم تأثيره الثقافي في النهضة الأوروبية الحديثة.

من نفائس الخزائن المغربية معرفة علوم الحديث تصنيف الحاكم أبي عبد الله محمد بن عبد الله البيهقي النيسابوري (ت 405)

الأستاذ رضوان الحصري
باحث

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين؛ وبعد :

ما زالت مخطوطات الخزائن المغربية بحاجة ماسة وملحة إلى تعرّفها من قبل الباحثين المتخصصين حتى يعرفوها، ولا تتحقق لكثير منهم هذه العرّة إلا إذا نهض أبناء هذا البلد البارون وهم طاوون لحيازيمهم مُشدّدين على همّة عالية، وعزيمة ماضية، وصبر غير مجذوذ؛ ابتغاء مرضاة الله عز وجل وإخلاصاً له غير مدخول، وذلك للتعريف بنفائس المخطوطات الزاخرة، التي طما سيلها في ربوع بلدنا الفسيح.

وربما يعلم أكثرنا أن من أسباب هذا الطُمُو عدم دخول المغرب في حكم الدولة العثمانية التي نقلت كثيرا من مخطوطات البلدان التي كانت تحت حكمها إلى حاضرتها بالأستانة (إستامبول).

وإذا كان ذلك في نظر بعضنا مفرحا فإنه في الأوان نفسه امتحان للغير منا على تراث أمتهم هل يقومون بحفظه، والاقتباس من أنوار مضامينه، ليضيئوا بها طريق قومهم إلى الحياة الهنية السعيدة في عالم الكون والفساد ودار الجزاء والبقاء ، أم يطوون كُشوحهم على إهماله وتضييعه وعدم التحفّي بالرجوع إليه والاستفادة منه؟

وعلى أي فلابد في الناس من مصداق لقول الله عز وجل: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾¹. فيا ليتنا إذا نقدر المسألة حق قدرها، قبل أن نمخر عباب بحرها، فلا أطيل ببيانها، ولنبدأ بها نحن بسبيله، فأقول :

¹ سورة الأنبياء، جزء من الآية: 35 .

أهمية كتاب معرفة علوم الحديث للحاكم

لا شك أن كتاب معرفة علوم الحديث لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري من أهم أصول كتب مصطلح الحديث كما هو معلوم عند المعتنين. وقد احتفل به أهل هذه الجهة من بلاد الإسلام كإخوانهم من أهل المشرق، فهذا أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن يوسف بن حبش الأنصاري (ت584) قد قرأه على شيخه أبي محمد عبد الله بن علي بن عبد الله اللخمي الرشاطي (ت542)¹. وهذا أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد العزفي اللخمي السبتي (ت633) سمعه على شيخه أبي محمد عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عبيد الله الحَجْرِي (ت591)².

نسخ الكتاب وطبعاته وتحقيقه

وقد تعددت نسخه في مختلف الخزائن العامة والخاصة، وطبع عدة طبعات أولها بتحقيق السيد معظم حسين رئيس الشعبة العربية والإسلامية بجامعة دكة بنغاله رحمه الله، عثر على ثمان نسخ منه في أثناء سفره في بلاد أوروبا وتركيا والشام ومصر، أحسنها عنده نسخة المتحف البريطاني في لندن برقم: Or.9676، وهي في خمسة أجزاء برواية أبي المطهر القاسم بن الفضل بن عبد الواحد الصيدلاني³ بالإجازة عن الشيخ الأديب أبي بكر أحمد بن علي بن خلف الشيرازي⁴ عن المصنف. كان الفراغ من نسخها على يد نصير بن نبا بن صالح الأنصاري⁵ سنة 634 بالقاهرة المعزية بدار الحديث الكاملة.

وقد وقف على هذه النسخة العلامة الشيخ طاهر بن صالح الجزائري (ت1338) رحمه الله، واستفاد منها في كتابه: "توجيه النظر إلى أصول الأثر"⁶، إلا أنه ذهب رحمه الله إلى

¹ "بغية الملتبس" (ص: 349).

² "الإيراد لبذة المستفاد من الرواية والإسناد بقاء حملة العلم في البلاد على طريق الاقتصار والاقتصاد" (ص: 44).

³ له ترجمة في "سير أعلام النبلاء" 528/20.

⁴ له ترجمة في "سير أعلام النبلاء" 478/18.

⁵ له ترجمة في "تاريخ الإسلام" 117/49.

⁶ "توجيه النظر إلى أصول الأثر" ص: 203.

أنها منقولة من نسخة الحافظ المنذري¹، واستدل على ذلك بثبوت صورة سماعه - أعني الحافظ المنذري - في آخر كل جزء من الأجزاء الخمسة لهذه النسخة.

وهذا نص السماع في آخر الجزء الأول: "سمع جميع الجزء (الأول)² من علم الحديث على الشيخ الإمام العالم أبي نزار ربيعة بن الحسن بن علي بن يحيى الحضرمي اليمني³ بحق سماعه له وقراءته على أبي المطهر الصيدلاني بإجازته من (ابن)⁴ خلف عن مصنفه، بقراءة الشريف أبي عبد الله محمد بن عبد العزيز بن أبي القاسم الإدريسي⁵: (الفقيه)⁶ المحدث (أبو)⁷ محمد عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله المنذري، وملهم بن فتوح بن بشارة الصوفي، وعبد الباقي بن أبي محمد بن علي الخشاب، وبركات بن ظافر بن عساكر. وصح بمسجد المسمّع بمصر يوم السبت من شهر ربيع الأول من سنة اثنتين وست مئة"⁸.

وهذا مثال ما كُتب في آخر الجزء الثاني: "بلغ السماع لجميع هذا الجزء على الشيخ الإمام العالم الزاهد أبي نزار ربيعة بن الحسن بن علي بن عبد الله بن يحيى بن أبي الشجاع الحضرمي بحق قراءته له على أبي المطهر القاسم بن الفضل بن عبد الواحد الصيدلاني بإجازته من الأديب أبي بكر أحمد بن أبي الحسن ابن خلف الشيرازي بحق سماعه من الحاكم أبي عبد الله مصنفه: صاحب الفقيه المحدث عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله المنذري واختيار الدين أبو المتأقب ملهم بن فتوح بن بشارة الصوفي وبركات بن ظافر بن عساكر بن عبد الله

¹ وتبعه على ذلك السيد أحمد السلوم في تحقيقه لكتاب معرفة علوم الحديث ص 26، وستأتي تقويم عمله فيه.

² سقط من طبعة السيد معظم حسين ص: (كد).

³ له ترجمة في تذكرة الحفاظ 179/4 - 180.

⁴ في طبعة السيد معظم حسين ص: (كد): "أبي"، وهو خطأ.

⁵ له ترجمة في "تاريخ الإسلام" 430/47.

⁶ في طبعة السيد معظم حسين ص: (كد): "والفقيه"، وذلك يوهم أن الحافظ المنذري قرأ الكتاب مع من ذكر على أبي نزار وليس

كذلك فإن القارئ واحد وهو أبو عبد الله محمد بن عبد العزيز الإدريسي، والباقي يسمع.

⁷ في طبعة السيد معظم حسين ص: (كد): "أبي"، وهو خطأ مبني على الخطأ قبله.

⁸ "توجيه النظر إلى أصول الأثر"، ص 203-204. ونقله أيضا السيد معظم حسين في طبعته ص: (كد).

الأنصاري في نهار يوم السبت السادس من ربيع الآخر سنة اثنتين وست مئة، والحمد لله حق حمده، وصلى الله على سيدنا محمد خير خلقه وآله وصحبه وسلم تسليماً¹.

قلت: فليس في هذين السماعين أن النسخة نسخة الحافظ المنذري، غاية ما فيها أن الإمام المنذري رحمه الله سمع كتاب معرفة علوم الحديث مع من ذكر على شيخه أبي نزار ربيعة الحضرمي، ولعل العلامة طاهرا الجزائري رحمه الله أخذ ذلك من قوله في نص السماع الثاني: "صاحبه الفقيه المحدث عبد العظيم بن عبد القوي...."، فظن أن صاحب الكتاب هو المنذري، في حين أن الضمير في قوله: "صاحبه" يرجع إلى الإمام أبي نزار ربيعة الحضرمي شيخ المنذري ويعود عليه، فتأمل، والله أعلم.

وعلى أي فإن نسخة المتحف البريطاني هي أحسن النسخ التي اعتمد عليها السيد معظم حسين رحمه الله في تحقيقه لمعرفة علوم الحديث، وفي كونها منقولة من نسخة الحافظ المنذري نظر، نعم هي منقولة من نسخة عليها سماعه، وفرق بين الأمرين كما هو معلوم. وأما ادعاء السيد أحمد السليم² أن نسخة مكتبة أيا صوفية برقم: 449 أدق منها بحجة أن كاتبها نظر في أصل الحافظ أبي محمد عبد الله بن أحمد بن عمر السمرقندي الذي قابله بنسخة الحاكم التي بخطه؛ فيسلم له ذلك إذا أثبت أن نسخة أيا صوفية المذكورة نقلها ناسخها من نسخة ابن السمرقندي، ولم يقف السيد المحترم على هذه النسخة بإقراره، وإنما نقل المعلومات الخاصة بها من وصف السيد معظم حسين رحمه الله لها³. وليس في وصفه رحمه الله ما يشير إلى أن ناسخها نقلها من نسخة ابن السمرقندي، ولا يقولون قائل: إن في آخر النسخة - كما أثبتته السيد معظم حسين - ما نصه: "صورة ما وجدت بخط الحافظ أبي (محمد)⁴ عبد الله ابن السمرقندي...". لأننا نعلم جميعاً أن بعض النساخ ينقلون جميع ما في الأصل المنسوخ منه من ملك وإملاك وسماع وإقراء، فمن أين لنا - ونحن لم نقف على هذه النسخة - أن نجزم أن قائل: "صورة ما وجدت بخط الحافظ..." هو الناسخ نفسه؟

¹ "توجيه النظر إلى أصول الأثر"، ص 204.

² "معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه" ص 26.

³ "معرفة علوم الحديث" ص (كو).

⁴ سقط من طبعة السيد معظم حسين.

وبالجملة فعمل السيد معظم حسين رحمه الله جيد وكبير بالنظر إلى أوان إنجازهِ، وأنه اعتمد على رواية واحدة، وهي رواية ابن خلف السمرقندي عن الحاكم، ولا يخلو كاتب من زلات وهنات.

وأما آخر طبعات كتاب معرفة علوم الحديث - فيما أعلم - فهي طبعة دار ابن حزم سنة 1424، بتحقيق السيد أحمد بن فارس السلوم، وجاء عنوان الكتاب في طبعته هكذا: "معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه"، وعليه تعليقات للمؤتمن الساجي وتقي الدين ابن الصلاح رحمهما الله.

اعتمد المحقق في هذا العمل على ست نسخ بالإضافة إلى طبعة السيد معظم حسين رحمه الله، أربع منها من رواية ابن خلف الشيرازي عن الحاكم، وواحدة برواية أبي الحسن علي بن العباس بن أحمد الثغري النيسابوري عن الحاكم، وأخرى برواية أبي محمد عبد الحميد بن عبد الرحمن البحيري النيسابوري عن الحاكم.

والنسخة التي جعلها أصلاً هي نسخة مكتبة عارف حكمت بالمدينة النبوية، نسخها عبد الرحيم بن حمد بن عبد الرحيم بن المهتر النهاوندي سنة 550 وعارضها بالأصل المنقول منه سنة 551. فجاء عمله زائداً على ما صنعه السيد معظم حسين رحمه الله ومكملاً له، لا سيما أنه ذيله بتعليقات علمية للحافظ ابن الصلاح والمؤتمن الساجي، وحقق فيه عنوان الكتاب، وإن كان مسبوقاً في ذلك بعمر رضا كحالة فقد ذكره في "معجم المؤلفين" بالعنوان الذي أثبتته المحقق¹، إلا أنه نسب خطأً لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد الحكم المصري (ت268).

نقد طبعة دار ابن حزم للكتاب

ومع كل ذلك فقد تخلل عمل المحقق المحترم خلل يتبين بعضه فيما يأتي :

1. لم يوفق المحقق في اختيار نسخة مكتبة عارف حكمت أصلاً للكتاب، لأن الصفحة الأولى منها مكتوبة حديثاً، فكان عليه إذ اختارها أصلاً أن يستثني الصفحة الأولى، ولهذا أثبت ما ليس صواباً في المتن. أمثلة:

¹ "معجم المؤلفين" 444/3.

- ص 106: أسقط بعد قول المؤلف: "ومبيحا وزاجرا": "وعلى آله الطيبين"، لأنها ليست في الصفحة الزائدة على الأصل، مع أنها مثبتة في المطبوع بتحقيق السيد معظم حسين، والنسخة المغربية الآتي وصفها، ونسخة ابن عربي، ونسخة ابن سعد الله الحنبلي، والنسخة اليمنية. فكيف يُثبت ما كُتب بخط حديث زائدا على النسخة الأصل، ويُترك جميع هذه النسخ. وقول المحقق في الحاشية رقم 2 من الصفحة نفسها: "في ي م: وعلى آله الطيبين" يعني أنها في النسخة اليمنية ونسخة ابن عربي فقط، مع أنها أيضا في نسخة ابن سعد الله الحنبلي.
- ص 106: أثبت في المتن ما يأتي: "قال الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ"، لثبوته في الصفحة الزائدة، مع أن الصواب عدم إثباته لأنه من زيادة النساخ، ولذلك لم يثبت في النسخة المغربية، ولا في نسخة ابن سعد الله الحنبلي، ولا في نسخة ابن عربي. ويؤيد ذلك الدعاء بالرحمة للمؤلف بعد ذكره. وقول المؤلف في الحاشية رقم 5 من الصفحة نفسها: "في م ك: قال الحاكم رحمه الله؛ خطأ لأنه لم يرد في نسخة ابن سعد الله الحنبلي وهي التي رمز لها بـ: "ك"، ولا في نسخة ابن عربي وهي التي رمز لها بـ: "م" وإنما ورد في النسخة اليمنية هكذا: "قال الحاكم أبو عبد الله الحافظ".
- ص 106: السطر الأخير من المتن: زيادة "قد" قبل كلمة "قلت"، لأنها زائدة في الصفحة الزائدة، والصواب حذفها كما في المطبوع، والنسخة المغربية، ونسخة ابن عربي، ونسخة ابن سعد، والنسخة اليمنية. وقول المحقق في الحاشية رقم 6 من الصفحة نفسها: "ليست في ي" قصور، لأنها ليست في جميع النسخ المعتمدة وليس فقط في النسخة اليمنية.
- ص 106 - السطر الأخير من المتن - : "طالبيها"، والصواب: "طلبها" كما في المطبوع، والنسخة المغربية، ونسخة ابن عربي، ونسخة ابن سعد الله الحنبلي، والنسخة اليمنية، وقول المحقق في الحاشية رقم 7 من الصفحة نفسها: "ي: طلبها" يعني أن في النسخة اليمنية فقط: "طلبها"، وليس كذلك فإنها أيضا في النسخ التي ذكرها المحقق واعتمد عليها ووضع نماذج لصورها في مقدمات الكتاب فليرجع إليها القارئ ليتأكد.

• ص 107: السطر الثاني من المتن: أسقط كلمة "ذكر" بعد قول المؤلف: "يشتمل على"، لأنها ساقطة من الصفحة الزائدة، والصواب إثباتها كما في المطبوع، والنسخة المغربية، ونسخة ابن عربي، ونسخة ابن سعد الله، والنسخة اليمنية. وقول المحقق في الحاشية رقم: 2: "ي: ذكر أنواع" يوهم أن النسخة اليمنية هي التي تفردت بهذه الزيادة، وليست كذلك فإنها ثابتة في باقي النسخ كما عرفت.

2. عدم الدقة في المقابلة بين النسخ، ويتبين ذلك بالأمثلة السابقة.

3. كان الأولى في نظري الاقتصار في المقابلة بين النسخ بعد اختيار الأصل على رواية واحدة وهي رواية ابن خلف عن الحاكم كما صنع السيد معظم حسين رحمه الله. وأن يكتب على صفحة عنوان الكتاب المحقق: برواية ابن خلف الشيرازي، ثم تحقق الروايات الأخرى، كل واحدة منها مستقلة عن الأخرى. وهذا مثل كتاب الموطأ للإمام مالك رحمه الله لا يمكن أن يجمع عند تحقيقه في المقابلة مثلاً بين نسخة برواية يحيى بن يحيى الليثي ونسخة برواية محمد بن الحسن الشيباني. بل تحقق كل رواية على حدة، وهذا ما كان فطّعت كل رواية وحدها.

وبالجملة فإني أدعو السيد أحمد السلوم إلى إعادة النظر في عمله مرة أخرى ليجبر كسره ويقيم أوده، وأقترح عليه أن يعتمد النسخة المغربية أصلاً في تحقيق الكتاب فإنها في غاية الإتقان والنفاسة، وهذا وصفها :

صفة النسخة المغربية من كتاب معرفة علوم الحديث

حفظت لنا هذه النسخة خزانة الزاوية الحمزاوية بإقليم الرشيدية¹، وهي فيها ضمن مجموع برقم: 205. تقع في خمسة أجزاء، عدد لوحاتها: 196، في كل لوحة وجهان، وفي كل وجه 15 سطراً. ويمكن تأريخ الفراغ من نسخها بأوائل سنة 575، لأن في آخر الجزء الأول منها ما نصه: "وكان الفراغ من كتابته يوم الأحد السادس عشر محرم سنة خمس وسبعين وخمسمائة"². خطها مشرقى جميل وواضح، وليس فيها ما يشير إلى اسم الناسخ.

¹ راجع "الفهرس الوصفي لمخطوطات خزانة الزاوية الحمزية العياشية بإقليم الرشيدية" 180/1 - 181.

² معرفة علوم الحديث ص 69 (مخطوط الخزانة الحمزية).

عنوان الكتاب كما جاء في الصفحة الأولى من النسخة - بخط الناسخ - : "معرفة أصول الحديث".

وإسناده كما جاء في الصفحة الثانية¹: "أخبرنا² الشيخ الأجل الإمام العالم الحافظ العدل أبو الفضل محمد بن يوسف بن علي الغزنوي أيده الله قراءة عليه³ وأنا أسمع في ذي الحجة سنة ست وثمانين وخمسمائة فأقر به⁴ قال: حدثنا الشيخ الإمام أبو الفضل محمد بن ناصر بن محمد بن علي السلامي قال: أخبرنا أبو بكر أحمد بن خلف الشيرازي فيما أذن لي في الرواية عنه، وأخبرني عنه الشيخ الأجل الإمام أبو محمد عبد الله بن أحمد بن عمر السمرقندي قال: بسم الله الرحمن الرحيم، رب يسر خيرا: قرأت على الشيخ الجليل أبي بكر أحمد ابن خلف الشيرازي الأديب بنيسابور قلت له: أخبركم الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله البيهقي قراءة عليه وأنت تسمع فأقر به قال: الحمد لله ذي المن والإحسان...".

مظاهر نفاسة النسخة المغربية من الكتاب

وتتجلى نفاستها في أمور منها :

- كونها منقولة من النسخة المنقولة من الأم التي بخط المؤلف، ومقابلة بها. فقد أثبت الناسخ ما كتب على ظهر النسخة التي نقل منها، وهذا مثاله⁵: "نقلتُ (الناقل هو ابن السمرقندي الراوي عن ابن خلف الشيرازي) هذا الجزء من نسخة نقلت من أصل الحاكم أبي عبد الله البيهقي بخطه، وفيه سماع أبي بكر الشيرازي بقراءة أبي بكر الأردستاني على الحاكم في المحرم من سنة أربع وأربعمئة، وعارضت بالأصل (يعني أصل الحاكم الذي بخطه) وقت السماع وصححته حسب الإمكان".

¹ بخط ظافر بن علي بن عبد الرحمان بن علي بن علوي الأعرج العسقلاني إلى البسملة، وأما البسملة وما بعدها إلى آخر الكتاب فكله بخط الناسخ. معرفة أصول الحديث ص 2 (مخطوط الخزانة الحمزية).

² القائل هو ظافر العسقلاني كاتب هذا الإسناد.

³ القارئ هو الحافظ الفصيح أبو بكر عتيق بن علي بن حسن الصنهاجي الفاسي توفي سنة 595. له ترجمة في "التكملة لكتاب الصلة" 26/4 - 27.

⁴ والإقرار مثبت في آخر النسخة بخطه.

⁵ معرفة أصول الحديث ص 1 (مخطوط الخزانة الحمزية)، وما بين القوسين من قلبي.

وقال الناسخ أيضاً في بداية الجزء الثاني¹: "نسخت هذا الفرع من أصل نسخة مكتوب على ظاهرها ما مثاله: نقلت هذا الجزء من أصل الحاكم أبي عبد الله البيع بخطه، وفيه سماع الشيخ أبي بكر بن خلف الشيرازي، بقراءة أبي سعد بن أبي الطيب على الحاكم في شهر رمضان سنة أربع وأربعمئة، وعارضت بالأصل وقت السماع وصحته".

وقال كذلك في آخر الكتاب²: "نقلت هذه النسخة من نسخة مكتوب عليها ما مثاله: نقلت هذه النسخة بنيسابور من أصل الحاكم أبي عبد الله الذي وقفه على أصحاب الحديث، ودفعه إلى وصيه الشيخ المعتمد أبي عبد الرحمن السلمي، وهو الآن في يد ورثة أبي صالح المؤذن، ورأيت على الجزء الأخير وهو الخامس بخط الشيخ الحافظ أبي صالح المؤذن رحمه الله سماعاً صورته: سمع الجزء كله والكتاب بتمامه إسماعيل وصالح ابنا أبي صالح المؤذن من الشيخ أبي بكر أحمد بن خلف الشيرازي روايته عن الحاكم أبي عبد الله، وسماعه مثبت فيه وفي نسخة أبي بكر بن حسن بتمامه".

● كثرة السماعات المثبتة في أولها وأثنائها وآخرها، وهي قسمان:

- قسم نقله الناسخ كما هو من الأصل الذي اعتمده في النسخ، فأثبت صور السماعات الموجودة به، مثال ذلك: سماع للغزنوي قال: "أنبأنا الإمام الحافظ أبو طاهر أحمد بن محمد السلفي الأصبهاني قال: أخبرنا الشيخ الإمام أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل الحافظ قراءة عليه قال: أخبرنا أبو بكر أحمد بن علي بن عبد الله بن عمر الشيرازي بنيسابور قال: أخبرنا الحاكم"³.

- وقسم آخر عبارة عن سماعات حقيقة كتبها من وقف على هذه النسخة ودرسها. مثال ذلك: سماع لظافر الأعرج وبخطه: "بلغت سماعاً للجزء الأول من معرفة علوم الحديث على الشيخ الأجل الإمام العالم شهاب الدين أبي الفضل محمد بن يوسف بن علي الغزنوي أيدته الله بحق سماعه المثبت فيه عن ابن ناصر عن ابن السمرقندي عن الشيرازي عن الحاكم، بقراءة الشيخ الفقيه الأجل الإمام العالم الحافظ الفصيح أبي بكر عتيق بن علي بن

¹ معرفة أصول الحديث ص 73 (مخطوط الخزائن الحمزية).

² معرفة أصول الحديث ص 388 (مخطوط الخزائن الحمزية).

³ معرفة أصول الحديث ص 150 (مخطوط الخزائن الحمزية).

حسن الصنهاجي، فسمع ولدي أبو عبد الله محمد، والفقيه السادة: أبو القاسم عبد الغني بن علي بن أبي علي الحنائي، وإسماعيل بن أبي محمد بن عبد المحسن، والفقيه أبو موسى عيسى بن إبراهيم بن عبد الكريم الدكائي الخراط، وعبد الرحمان بن ناصر بن حسن السكري وفتاه عبد الحي بن أبي محمد بن عبد المحسن الأنماطي، وظافر بن علي بن عبد الرحمان بن علي بن علوي الأعرج العسقلاني وهذا خطه، والفقيه أبو محمد عبد الله بن إبراهيم بن يوسف الأنصاري... صفيه وبعضه بقراءته، وسمع عبد القوي بن أبي العز بن داود بن عزوز، وفاته من النوع الثاني إلى الثالث وبعده... وأجازه الشيخ ما فاته، وذلك في جامع القاهرة في حلقة الشيخ في ذي الحجة سنة ست وثمانين وخمسمائة. وكتب ظافر حامدا لله ومصليا على نبيه وآله وسلم تسليما كثيرا.

وسمع مع الجماعة أحمد بن عبد القوي بن أبي الحسن القيسراني كاملا. وكتب ظافر وصح "1".

قال الغزنوي تحت هذا السماع: "صحيح ذلك. وكتب محمد الغزنوي"2.

خاتمة نسال الله حسنها

وفي الختام فإن وجود مثل هذه النسخة في خزائن الديار المغربية ليدل على مدى اعتناء علمائها وأعيانها باقتناء الأصول الصحيحة للكتب في مختلف الفنون وضروب المعرفة، وهو ما يجعلنا نجزم بتجذر حب الضبط في قلوبهم حتى الثمالة، ولا عجب فإن من بلادهم تسنت مشارق الأنوار، وبزغ نجم الإمام. والله يؤتي فضله من يشاء من عباده المؤمنين.

ولا أنسى أن أشكر أستاذي الفاضل الدكتور الحسن مكرز حفظه الله، وأستاذي الفاضل الدكتور محمد الوثيق حفظه الله على تفضلها بقراءة هذا المقال، وجبر كسره، وإقامة أوده. كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى عميد كلية الشريعة بأكادير أستاذي الدكتور عبد العزيز البلاوي الذي عرّف الكلية على عهده نشاطا علميا وإداريا ملحوظا، يشهد به القاضي والداني. وأشكر كذلك أستاذي الدكتور عبد المالك أعويش رئيس تحرير مجلة كلية الشريعة

¹ معرفة علوم الحديث ص 72 (مخطوط الخزانة الحمزية).

² معرفة علوم الحديث ص 72 (مخطوط الخزانة الحمزية).

على إدراجه هذا المقال ضمن بحوث المجلة التي قدمت للجنة التحكيم. أسأل الله عز وجل أن يجزي خيرا الجميع، وأن يوفقنا جميعا لما يحبه ويرضاه. آمين. والحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

- "الإيراد لنبذة المستفاد من الرواية والإستناد بقاء حملة العلم في البلاد على طريق الاقتصاد والاعتصار" لأبي الحسن علي بن محمد بن علي الرعيني الإشبيلي (ت666هـ)، تحقيق إبراهيم شيوخ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم، دمشق، الطبعة الأولى 1381هـ.
- "بغية الملتبس" لأبي جعفر أحمد بن يحيى الضبي (ت599هـ)، دار الكاتب العربي، الطبعة الأولى 1967م.
- "تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام" لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت748هـ)، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى كاملة 1410-1421هـ.
- "تذكرة الحفاظ" لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت748هـ)، تصحيح القاضي محمد شريف الدين الحنفي، والحسن النعماني، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الثانية 1333هـ.
- "التكملة لكتاب الصلة" لأبي عبد الله محمد بن عبد الله البلنسي، المعروف بابن الأبار (ت658هـ)، تحقيق عبد السلام المهراس، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى 1415هـ.
- "توجيه النظر إلى أصول الأثر". لطاهر بن صالح بن أحمد الجزائري الدمشقي (ت1338هـ). المطبعة الجمالية، حارة الروم: مصر، الطبعة الأولى: 1910/1328م.
- "سير أعلام النبلاء". لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت748هـ)، تحقيق ليف من باحثين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، 1417هـ.
- "الفهرس الوصفي لمخطوطات خزانة الزاوية الحمزية العياشية بإقليم الرشيدية". إشراف وتنسيق ومراجعة د/ حميد لحر. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المملكة المغربية. الطبعة الأولى: 2009/1430م.
- "معجم المؤلفين". لعمر رضا كحالة (ت1408هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1414هـ.
- "معرفة أصول الحديث" لأبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري المعروف بابن البيع (ت405هـ)، نسخة الخزانة الحمزية بإقليم الرشيدية برقم: 205.
- "معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه". تأليف أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت405هـ). بتعليقات المؤمن الساجي والتقي ابن الصلاح. تحقيق أحمد بن فارس السلولم. دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى: 2003/1424م.

نصيحة أحمد بن عبد العزيز الهلالي تعريف وتصحيح

أبو زكرياء محمد صغيري

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين.

تعتبر منظومة أبي العباس أحمد بن عبد العزيز الهلالي "ت1175هـ" في النصيحة من أهم القصائد وأنفعها، لما فيها من فوائد وعبر، ونصائح وغرر، جادت بها قريحة إمام خبير بأحوال الناس وأمراضهم، وعللهم وآفاتهم، عايش الناس واحتك بهم على اختلاف طبقاتهم وأمزجتهم.

انتشرت في حياته وما بعدها وإلى زمن قريب من أيامنا، فحفظها طلبة العلم وأهل السلوك، ورددها الوعاظ والمرشدون، وطبعت عدة مرات بفاس، كما طبعت بمراكش ومصر¹. قال الأستاذ محمد الأخضر: "قصيدة النصائح ... أدركت في المغرب نفس الشهرة التي لقصيدة كعب ابن زهير" بآنت سعاد "ولامية العجم للطغرائي"².

لكن في عقودنا الأخيرة هذه تنوسيت، حتى جهل وجودها طلبة العلم، بله أن يقرءوها أو يحفظوها، فكيف بغيرهم، وهذا ما جعلني أهتم بها لأذكر بها الأجيال المعاصرة واللاحقة.

تحقيق نصيحة الهلالي

ظلت هذه المنظومة تنسخ بالأيدي أكثر من قرنين من الزمان، وينقلها طالب عن طالب، وتلميذ عن تلميذ، دون أن تطبع في حلة جديدة، وتنشر على نطاق واسع، لتصل إلى القاصي والداني. نعم طبعت مع شرحها الموجودين، كما طبعت على الحجر عدة مرات.

¹ ينظر فتح العلي المتعالي بشرح نصيحة الهلالي لرشيد المصلوت ص: 140 و 290.

² الحياة الأدبية على عهد الدولة العلوية، ص: 284.

ولما قوي عزمي على نشرها اتجهت أولا إلى تصحيحها وضبط متنها، فجمعت لها عدة نسخ، وقارنت ما بينها من فروق، وأثبت ما رأيت أنه الأقرب إلى الصواب، وقد أشير في الهامش إلى الاختلافات الموجودة بين النسخ.

اعتمدت في تصحيح هذه المنظومة على عدة نسخ، أهمها ثلاث:

الأولى توجد بمؤسسة علال الفاسي تحت رقم 738 باسم " الفوائد الملتقطة والوصايا المعبرة"، تحتوي على أربع ورقات، كتبت بخط مغربي لا بأس به، زخرفت بالحمرة في وسط الورقة بين الشطرين، كما كتب عنوانها أيضا بالحمرة، مقاسها 16/21 مسطرة 18، كتبت في 27 صفر 1231هـ، دون ذكر النسخ.

الثانية توجد بالخزانة الحسنية تحت رقم 6742 تحتوي على أربع ورقات، كتب عنوانها وبعض كلماتها بالحمرة، خطها أنيق وجميل، سالمة مصونة، وضعت وحدها في سفر جلدي مزخرف، لم يذكر ناسخها ولا تاريخ النسخ.

الثالثة نسخة الشيخ رشيد المصلوت التي وضع عليها شرحه المسمى: "فتح العلي المتعالي" استفدت من هذه النسخة كثيرا، حيث ذكر الفروق الموجودة بين النسخ في الشرح، واعتمد على القواعد الشعرية، وضوابط القافية في بعض أبياتها¹.

يوجد اختلاف بين النسخ في بعض كلماتها، واختلاف أيضا في عدد أبياتها، فمنها من تحتوي على 128 بيتا، ومنها 129 بيتا، ومنها - وهو أصحها - 130 بيتا²، كالنسخ الثلاث التي اعتمدت عليها.

نسخ نصيحة الهاللي

توجد عدة نسخ خطية لنصيحة الهاللي، منها نسخ خاصة تتداول بين الأفراد وفي مكتبات خاصة، ومنها نسخ بالمكتبات العامة.

ففي الخزانة الحسنية وحدها توجد عشر نسخ تحمل الأرقام التالية: - 6742 - 644 - 9466 - 11954 - 12245 - 12377 - 12442 - 13354 - 13741 - 13904. وتوجد النصيحة ضمن "ديوان الهاللي"

¹ ينظر مثلا ص: 140 و 276.

² ينظر فتح العلي المتعالي لرشيد المصلوت ص: 290 و 293.

كما توجد نسخة ضمن مجموع: "الدرر اللآلي من نفائس الهلالي" المسجل بالخزانة الحسنية تحت رقم 2893، من الصفحة 275 وهي أيضا تحتوي على 130 بيتا. وتوجد بالمكتبة الوطنية ثلاث نسخ: 157د - 322ك - 65د.

كما توجد نسختان بمؤسسة علال الفاسي بمجموع تحت رقم 407ع، الأولى من ص 175 إلى 178، والثانية مبتورة من ص 221 إلى 226.

محتوى نصيحة الهلالي

منظومة الهلالي من النصائح التي تهتم بالجانب السلوك للإنسان، على منهج علماء التصوف وأئمة التربية، والمهتمين بتهذيب النفوس والجوارح.

صاغها الناظم رحمه الله صياغة محكمة في عرض نصائحتها، فقدم الأهم على المهم، وتدرج في النصائح، وكأنه يربي طفلا على ما ينشأ عليه في حياته، وكان رحيما شفوفا في عرض نصائحه، جمع فيها ما تفرق في غيرها من كتب التربية والسلوك، كالإحياء ومنهاج العابدين لأبي حامد الغزالي.

اشتملت على نصائح في غاية الأهمية لمن أراد السعادة في الدنيا، والفوز في الآخرة، ساقها في عناصر متسلسلة، فجاءت المنظومة على هذا النحو:

- المقدمة، اشتملت على 13 بيتا.
- الاستعداد للموت، اشتمل على 14 بيتا من البيت 14 حتى 27.
- الدعوة إلى طلب العلم، اشتمل على 15 بيتا من 28 إلى 42.
- معالجة أمراض القلب والنفوس والجوارح، اشتمل على 15 بيتا من 43 إلى 57.
- آفات الاشتغال بملذات المأكولات، اشتمل على 46 بيتا من 58 إلى 103.
- نصائح عامة، اشتملت على 19 بيتا من 104 إلى 122.
- خاتمة في الدعاء، اشتملت على 8 أبيات من 123 إلى آخر المنظومة.

قيمة هذه المنظومة

أشاد بهذه المنظومة كثير من العلماء البارزين، أذكر بعض شهاداتهم:

- قال عبد الصمد التهامي كنون: " لاشك أن هذه النصيحة الجليلة التي هي بأبلغ النصح وأنفعه كفيّلة، قد أُلِّتَ بِجُمْلَةٍ وافرة من علم طهارة القلب، والإرشاد إلى ما يحصل مرضاة الرب"¹.
- وقال الشيخ رشيد المصلوت: " النصيحة الهلالية زاخرة بالدروس الأدبية، والحكم الخلقية، والعظات التأديبية، والتعاليم الزجرية، ومعانيها الخصب العميقة، سلسلة متصلة الحلقات، هي في غالبها جديرة بأن تبسط فيها المجلدات والأسفار"²
- " زَيَّنْهَا ببلاغة الإيجاز، وحُسْنِ السبك ..وعذوبة الألفاظ، وإشراق العبارة، فلا مَشَقَّة في قراءتها، ولا كلفة في حفظها"³.
- وقال عبد الوهاب بن منصور: "جمع فيها ما بسطه المتصوفة من الحكم والآداب، وأسسوا من الأصول المبنية عليها أخلاقهم وسيرهم"⁴
- قال الأستاذ عبد الله الكرسيفي: " أرجوزة الإمام الهلالي رحمه الله في النصيحة من أحلى الأراجز وأعلاها، وأعلقها بالقلوب المحبة للنصح وأغلاها، وكيف لا ؟ وهي بألفاظها ونبراتها توقظ من بعد الوسن، وبمقاصدها ومضامينها تهدي إلى السلوك الحسن، ومؤلفها رضي الله عنه ورحمه من الرعيل الذين أقاموا في الدلالة على الله حججهم، وباعوا برضى الله وجنته مهجهم، فما وهنوا وما استكانوا، بل أخلصوا في النصح لدين الله وإياه استعانوا، وهي أيضا - تبعا لنفسها ونفاستها - لا بد أن تأخذ بالألباب، وتستميل بقسماتها الألاحظ، وتتخذ للوصول إليها الأسباب، إذ هي: نصيحة لنفسي ولمن
- في غفلة مثلي من أبناء الزمن
- وحظها في البحث عنها غير قليل، إذ نسيم فوائدها وفرائدها عليل، وظل شجرة حِكْمِهَا ظليل، وقد رُزقت هذه الخطوة، واقتعدت من مكانتها هذه الصهوة، منذ

¹ لهذا الشيخ شرح على هذه المنظومة سماه " النسق الغالي والنفس العالي شرح نصيحة أبي العباس الهلالي " طبع سنة 1972م.

² فتح العلي المتعالي بشرح نصيحة الهلالي ص: 4.

³ المرجع أعلاه ص: 7.

⁴ أعلام المغرب العربي لعبد الوهاب بن من منصور 352/6.

أن عرف العارفون وجودها، وسمع السامعون ورودها، ولا زالت أقلام العلماء ترتاد مرابعها الفيحاء، وتنشق نسماها الفوحاء¹.

شرح نصيحة الهلالي

تصدى لشرح هذه النصيحة أعلام كبار، وعلماء عظام، منهم من اطلعنا على شرحه، ومنهم من لم تصلنا إلا أخباره، وقد تكون هناك شروح أخرى لم نسمع بها، فمن بين الشروح التي وصلتنا:

- شرح الطيب بن عبد المجيد بن كيران الفاسي ت 1227هـ.
 - شرح عبد الواحد بن إدريس بن جعفر الكتاني ت 1340هـ. اسمه: "الدرر والالآي على نصيحة الشيخ أبي العباس الهلالي".
 - شرح عبد الصمد التهامي كنون ت 1933م، اسمه: "النسق الغالي والنفس العالي شرح نصيحة أبي العباس الهلالي" طبع سنة 1972م
 - شرح رشيد المصلوت ت 2001م اسمه: "فتح العلي المتعالي بشرح نصيحة الهلالي" طبع بمطبعة المعارف الجديدة بالرباط 1985م.
 - التوشیحات الجليلة على النصيحة الهلالية لأبي زكرياء محمد صغيري، تحت الطبع.
- هذه هي المنظومة التي أقدمها للقراء الكرام، وقبل ذلك، لا بأس أن أعرف بالناظم.
- أسأل الله أن ينفعنا بما فيها من نصائح، وأن يعيننا على تطبيق ما فيها من سلوك حسن، آمين
- والحمد لله رب العالمين.
- أبو زكرياء محمد صغيري
- الدار البضاء ثاني صفر الخير 1435هـ / سادس دجنبر 2013م.

ترجمة الناظم:

اسمه ومولده: هو الشيخ الفاضل، والعالم الماهر، والقُدوة الصالح أحمد بن عبد العزيز بن الرشيد الهلالي السجلماسي نشأة ودارا ووفاة، أبو العباس، المعروف بالهلالي، الصنهاجي النسب². اتفق المترجمون للهلالي أنه ولد سنة 1113هـ³ إلا تلميذه الشيخ محمد

¹ "فتح العلي المتعالي بشرح نصيحة الهلالي" للشيخ رشيد المصلوت طبع بمطبعة المعارف الجديدة بالرباط سنة 1985م.

² "فهرس الفهارس والأثبات" لعبد الحى الكتاني، 1106/2.

³ "نشر المثاني" 2212/6، "فهرس الفهارس والأثبات" 1099/2، "إتحاف المعاصر والتالي" ص 4، "الحياة الأدبية" ص: 281.

بن أحمد بن صالح الزكروقي الروداني الذي قال: "وكانت ولادة شيخنا رحمه الله على ما أخبرني به عام أربعة عشر ومائة وألف"¹. ولد بسجلامة، بأحد قصورها الذي قد يكون زاوية جده لأمه: سيدي الحاج على بن أبي زينة² التي يوجد بها قبره إلى اليوم.

دراسته ورحلاته: توجه أحمد بن عبد العزيز الهلالي في صباه إلى الكتّاب بمنطقة تافيلالت، على عادة أبناء المنطقة، فتعلم الحروف والكتابة، ثم تدرّج في حفظ القرآن حتى أتقنه حفظاً ورسمًا وضبطاً وأداء برواية ورش، ثم تابع دراسة علوم القراءات؛ فأتقن رواياتها، واستوعب أحكامها.

بعد ذلك توجهت همته التواقة إلى دراسة العلوم الشرعية واللغوية والأدبية، فدرسها أولاً بمسقط رأسه تافيلالت، وكان عمدته فيها الشيخ الإمام عالم المعقول والمنقول: أحمد الحبيب³.

ثم تجول في عدد من العواصم العلمية داخل المغرب وخارجه، حتى أتقن علوماً عديدة، وتفوق فيها تدريساً وتأليفاً.

رحل الهلالي إلى فاس ومكناس والزواوية الناصرية والعياشية والشرقاوية، كما رحل إلى بودنيب وفكيك، والجزائر وليبيا وغيرها⁴.

وقام برحلة إلى مكة والمدينة، وتلمذ على علمائها وشيوخها، وتوقف في طريقه بجامع الأزهر بمصر، وتلمذ على خيرة علمائها، كما ألقى بالأزهر دروساً علمية كان لها وقعها وأثرها الطيب هناك، قال الحضيكي في فهرسته: "كان - أي الهلالي - درس ألفية ابن مالك في الجامع الأزهر في العام الذي قبل نزولنا به، فوجدنا طلبة الأزهر يشنون عليه، ويفتخرون به، ويقولون إنه يحسن العربية ويحكم التصريف، ويوصونا بالسلام عليه"⁵.

¹ "المعسول" للمختار السوسي 40/6.

² توجد هذه الزاوية بتافيلالت منطقة وادي المالح ضواحي مدينة الريصاني، إقليم الرشيدية.

³ "نشر المثاني" 2212/6 "فهرس الفهارس والأثبات" 1099/2.

⁴ ينظر: نشر المثاني للقادري 2212/6 - المعسول 632 - نور البصر في شرح المختصر للهلالي تحقيق عبد الكريم قبول ص: 106.

⁵ فهرست الحضيكي، مخطوط المكتبة الوطنية رقم 4582 د والمقتبس الأسنى في بيان طرف من معاني نظم أساء الله الحسنى مخطوط ص 3. مخطوط بالمكتبة الوطنية رقم 855 ك، والخزانة الحسنية 12050.

شيوخ الهلالي: تتلمذ الهلالي على عدد كبير من شيوخ العلم في وقته، في مسقط رأسه بسجلماسة، وفي عواصم العلم المغربية، وفي دول أخرى كمصر والحرمين الشريفين، فمن شيوخه¹:

- أبو عبد الله محمد بن أحمد المسناوي الدلائي [ت 1136هـ]²
- أبو العباس أحمد بن أبي القاسم الغنجاوي السجلماسي [ت 1146هـ]³
- أبو العباس أحمد بن مبارك اللمطي السجلماسي [ت 1155هـ]⁴
- أبو عبد الله محمد بن عبد السلام البناني الفاسي [ت 1163هـ]⁵
- أبو العباس أحمد بن محمد الحبيب الغماري الصديقي اللمطي السجلماسي [ت 1165هـ]⁶ وهو عمدته في مختلف العلوم وقدوته في التصوف والسلوك.
- أحمد بن الطيب الشرقي الصميلي الفاسي نزيل المدينة المنورة والمتوفى بها سنة 1170هـ]⁷

تلاميذ الهلالي: تتلمذ على الهلالي عدد كبير من طلبة العلم، الذين صاروا فيما بعد شيوخا مبرزين في التدريس والتأليف، في مختلف العلوم والفنون، فمن بينهم:

- محمد بن الطيب القادري [ت 1187هـ]⁸
- عمر بن عبد الله الفاسي الفهري أبو حفص [ت 1188هـ]⁹
- عبد القادر بن العربي بوخريص الجعفري الفيلاي الفاسي [ت 1188هـ]¹⁰

¹ - طبقات الحضيكي 116/1.

² "نشر الثاني" 1980/5.

³ "فهرست أحمد بن عبد العزيز الهلالي" 12 و "المقتبس الأسنى" 1.

⁴ "نشر الثاني" 2133/6، و "أعلام المغرب العربي" 285/6.

⁵ "فهرست الهلالي" 12 و "نشر الثاني" 2154/6.

⁶ "نشر الثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني" 2175/6، و "النقاط الدرر" 424/2، و "عرف الند" للهلالي 26.

⁷ "فهرست أحمد بن عبد العزيز الهلالي" ص: 15.

⁸ "نشر الثاني" للقادري 2212/6.

⁹ "سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس" 380/1.

¹⁰ "إنحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس" 55/6 تحقيق: عبد اللطيف الشاذلي طبع وزارة الأوقاف المغربية، 1430هـ. و "معلمة المغرب" 1659/5.

- محمد بن الحسن بن مسعود البناي الفاسي منشأ ودارا، [ت 1194هـ]¹
- محمد بن أحمد بن السيد أبو عبد الله قاضي مدغرة [ت 1197هـ]²
- عبد الله الخياط بن محمد القادري أبو محمد [ت 1198هـ]³
- سلطان المغرب محمد بن عبد الله بن المولى إسماعيل [ت 1204هـ]⁴
- محمد التاودي بن سودة المري الأندلسي أصلا الفاسي منشأ ودارا [ت 1209هـ]⁵
- عمر بن عبد العزيز السوسي الكرسيفي أبو حفص [ت 1214هـ]⁶ هذا الشيخ هو من أجل تلاميذ الهلالي قدرا، وأشهرهم ذكرا؛ بحيث يغلب على الظن أنه وارثه في باطن وظاهر، وقد لازم الشيخ مدة طويلة، وهو ما جعل الشيخ يخصه من بين طلبته بأشياء⁷.
- محمد بن أبي القاسم السجلماي الرباطي أبو عبد الله [ت 1214هـ] صاحب شرح العمل المطلق، وشرح العمل الفاسي، وشرح اليواقيت الثمينة⁸.
- محمد بن عبد السلام الفاسي أبو عبد الله [ت 1214هـ] إمام الجماعة وأستاذ القراءات، ذكر أن الهلالي آخر مشايخه، وأبلغهم أثرا فيه⁹.
- محمد بن صالح الزكروني الفيلاي أصلا، الروداني سكنا وإقبارا [ت 1241هـ]¹⁰ لازم الشيخ أعواما، وانتفع به كثيرا¹¹.

¹ "سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس" 171/1.

² "فهرس الفهارس والأثبات" 983/2، و"إتحاف المعاصر والتالي" ص 11 و"عرف الند" ص 39.

³ "سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس" 324/1، و"إتحاف المعاصر والتالي" ص 10.

⁴ "المعسول" 33/6، و"مجلة دعوة الحق" عدد 273 سنة 1409هـ، ص 276.

⁵ "الفهرس الصغرى والكبرى" لأبي عبد الله محمد التاودي بن سودة، تحقيق: عبد المجيد خيالي، ص 83.

⁶ "المقتبس الأسنى في بيان طرف من معاني نظم أساء الله الحسنى" لمحمد المدعو: الحبيب الحسنى الفيلاي، ص 1 "مخطوط" و"إتحاف المعاصر والتالي بجمع ترجمة الشيخ الهلالي" ص 10.

⁷ "المقتبس الأسنى في بيان طرف من معاني نظم أساء الله الحسنى" ص 1 "مخطوط".

⁸ "شرح اليواقيت الثمينة فيما اتهمى لعالم المدينة" دراسة وتحقيق: عبد الباقي بدوي، 93/1 مكتبة الرشد ناشرون الطبعة الأولى

1425هـ/ 2004م

⁹ "فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيوخات" 848/2، و"إتحاف المعاصر والتالي" ص: 11.

¹⁰ "المعسول" 32/6، و"فهرس الفهارس والأثبات" 1099/2.

¹¹ "المعسول" 32/6.

مؤلفات الهلالي: ترك الهلالي في المكتبة الإسلامية مؤلفات قيمة، يرجع إليها الطلبة والدارسون، وينقل عنها المؤلفون والباحثون، ويستفيد منها الوعاظ والمرشدون، فمن مؤلفاته:

- تفسير القرآن الكريم¹.
- عرف الند في حكم حذف حرف المد².
- رسالة في البسمللة³.
- النصيحة، وهي منظومة تحتوي على 130 بيتا.
- منظومة في أسماء الله الحسنى.
- نور البصر في شرح المختصر، ويسمى أيضا: "ضوء البصر" و"إتحاف المقتنع بالقليل في شرح مختصر خليل"⁴. اخترمته المنية قبل إتمامه⁵، ومع ذلك فهو عمدة أهل الفقه والنوازل، طبع بتحقيق الأستاذ عبد الكريم قبول بدار الرشاد الحديثة 1434هـ/2013م.
- المراهم في أحكام فساد الدراهم⁶.
- الدرر اللآلي من نفائس الهلالي، مجموعة من الفتاوى والنوازل والرسائل والقصائد ... جمعها حفيد أحد تلاميذه⁷.
- فتح القدوس في شرح خطبة القاموس⁸ "لم يأت أحد بمثله"⁹

¹ توجد منه نسخة رديئة بالخزانة الحسنية تحت رقم 534.

² قام بدراسة هذا الكتاب وتحقيقه: الأستاذ إبراهيم أيت وغوري، وطبع بدار الكتب العلمية، عام 1430هـ/2009م.

³ توجد بالخزانة الحسنية تحت رقم 12426 قمت بتحقيقها وهي تحت الطبع.

⁴ طبع بالمطبعة الحجرية مرتين.

⁵ وصل فيه إلى باب أحكام الطهارة وما يناسبها، عند قول خليل: "وكره ماء مستعمل".

⁶ توجد منه نسخة بالخزانة الحسنية تحت رقم 2598، وينظر: "أعلام المغرب العربي" لعبد الوهاب بن منصور، 352/6،

و"ديوان الهلالي" تحقيق عبد الله الهمس، 85/1

⁷ توجد منه نسخة بالخزانة الحسنية تحت رقم 2893 من ص 1 إلى ص 208 وينظر أيضا "إتحاف المعاصر والتألي" ص 37.

⁸ "المقتبس الأسنى" ص 6.

⁹ "تذكرة المحسنين بوفيات الأعلام وحوادث السنين" لعبد الكبير الفاسي، ضمن موسوعة أعلام المغرب، 2377/7.

- إضاءة الأدموس ورياضة الشمس من اصطلاح القاموس¹ "أجاد فيه وأفاد، بحيث لم يسبق إليه، وهو معتمد الناس"².
- شرح أبيات ابن زكري في مبادئ العلوم العشرة³.
- أبيات في حكم آخر الفعل المعتل اللام إذا أسند إلى واو أو ياء⁴.
- الحُلة المُفَوَّة في بيان اتصال استثناء الكلمة المشرفة⁵.
- الزواهر الأفقية في شرح الجواهر المنطقية، وهو مؤلف شرح به منظومة عبد السلام بن الطيب القادري⁶، وهو قمة العطاء العربي الإسلامي في المنطق
- الفهرست⁷.
- رحلة حجازية⁸ وهي رحلة جلييلة⁹.
- ديوان شعر جمعه أبو الربيع سليمان الحوات.

وفاة الهلالي: توفي الشيخ أحمد بن عبد العزيز الهلالي قبل الفجر بساعتين، ليلة الثلاثاء الحادي والعشرين من ربيع الأول، عام خمسة وسبعين ومائة وألف [1175هـ] ودفن بزاوية جده لأمه: زاوية سيدي الحاج علي بن أبي زينة، بوادي المالح، في ضواحي مدينة الريصاني بتأفيلالت، إقليم الرشيدية¹⁰.

¹ طبع بالمطبعة الحجرية، ومعه نظمه المسمى: "حلية العروس لجمع إضاءة الأدموس" لمحمد بن عبد القادر الكرودوي.

² "المقتبس الأسنى في بيان طرف من معاني نظم أساء الله الحسنى" ص 6.

³ توجد منه نسخة بمؤسسة علال الفاسي بالرباط، مصنفة تحت رقم 409، قمت بتحقيقها وهي تحت الطبع.

⁴ شرح هذه الأبيات الشيخ أحمد بن المعطي الشرفاوي، قمت بتحقيقها وهي تحت الطبع.

⁵ الخزانة الحسنية بالقصر الملكي بالرباط، تحت رقم 12099. وينظر "فهرس الكتب المخطوطة في العقيدة الأشعرية" بالخزانة الحسنية 416/1.

⁶ طبع بالمطبعة الحجرية سنة 1313هـ. وينظر "المقتبس الأسنى" ص 6 "مخطوط". و"أعلام المغرب العربي" لعبد الوهاب بن منصور، 352/6، و"ديوان الهلالي" 100/1، "مرقون".

⁷ للهلالي ثلاث فهارس: صغرى ووسطى وكبرى، وقد حقق هذه الأخيرة الشيخ رشيد المصلوت، وطبعت سنة 1401هـ/ 1981م.

⁸ توجد منها نسخة بخزانة عبد الله البلالي بكوسام أدرار/ الجزائر. ينظر: "المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية" عدد 41 - 42، ص 293 - 307.

⁹ "نشر المثنى" للقادري: 2213/6، و"دليل مؤرخ المغرب" لعبد السلام بن سودة، ص 348.

¹⁰ "نشر المثنى" للقادري، 2216/6، و"المعسول" 39/6، و"المقتبس الأسنى" ص 10، و"إتحاف المعاصر والتالي" ص 24 و"أعلام المغرب العربي" 357/6.

ورثاه تلميذه محمد بن الطيب القادري¹، ومحمد بن الحسن الوكيل²، ومحمد بن أحمد بن السيد الحسيني³، ومحمد بن صالح الزكروني الروداني⁴.

متن نصيحة الهاللي

1. حَمْدًا لِمَنْ يُوقِظُ مِنْ حَالٍ⁵ الْوَسَنُ
2. وَيَهَبُ التَّوْفِيقَ لِلْمَتَابِ
3. وَيُوزِغُ الشُّكْرَ عَلَى نِعْمَاهُ
4. وَيُلْهِمُ الرِّضَا بِمَا قَضَاهُ
5. ثُمَّ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سَرْمَدًا
6. شَمْسِ الْقُلُوبِ غُرَّةَ الْوُجُودِ
7. قُدُوةَ كُلِّ وَاصِلٍ مُرَبِّي⁷
8. أَجَلٌ مَن دَاوَى الْقُلُوبَ فَشَفَى
9. وَآلِهِ الْمُبَوَّئِينَ مِنْ شَرَفٍ
10. سُبَّاقِ حَلَبَةِ السَّبَاقِ فِي الْكَرَمِ
11. وَصَحْبِهِ شُهْبِ الدُّجَى الْوَقَادَةِ⁹
12. الْبَاذِلِي نَفُوسِهِمْ فِي ذَاتِ
13. هَذِي نَصِيحَةٍ لِنَفْسِي وَلِمَنْ
14. يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ هُبَّ مِنْ كِرَاكٍ
15. إِنَّ الرَّحِيلَ يَا أَخِي قَرِيبٌ
- بِفَضْلِهِ الْجَمِّ وَصُنْعِهِ الْحَسَنِ
- الْخَالِصِ الْمُنْجِي مِنَ الْعِتَابِ⁶
- الْمُقْتَضِي لِلزَّيْدِ مِنْ رُحْمَاهُ
- مَعَ التَّوَكُّلِ الَّذِي يَرْضَاهُ
- عَلَى النَّبِيِّ الْعَرَبِيِّ أَحْمَدًا
- بَدْرِ الْهُدَايَةِ وَبَحْرِ الْجُودِ
- عُمْدَةِ كُلِّ سَالِكٍ لِلرَّبِّ
- مَنْ كَانَ مِنْ هَلَاقِهِ عَلَى شَفَا
- نَسَبَتِهِ الشَّامِ أَعَالِي الْغُرْفِ
- وَالْفَضْلِ وَالْمَجْدِ⁸ الصَّمِيمِ الْمُحْتَرَمِ
- قَادَةِ الْأَبْرَارِ وَنِعَمِ الْقَادَةِ
- مَوْلَاهُمْ وَالْمُهَاجِرِي اللَّذَاتِ
- فِي غَفْلَةٍ مِثْلِي مِنْ أَبْنَاءِ الزَّمَنِ
- وَاصُحٍ مِنَ الشُّكْرِ الَّذِي قَدْ اعْتَرَاكَ
- وَكُلُّنَا مُسَافِرٌ غَرِيبٌ

¹ تنظر قصيدته في "نشر الثاني" 2217/6.

² تنظر قصيدته في "إتحاف أعلام الناس" 174/4.

³ تنظر قصيدته في الخزنة الحسينية رقم 12245 و 12495.

⁴ "المعسول" 40/6

⁵ في نسخة المكتبة الوطنية رقم 65 د والحسنية رقم 12245: "من بعد الوسن".

⁶ في نسخة الخزنة الحسينية تقديم هذا البيت على الذي قبله.

⁷ في نسخة رشيد المصلوت ونسخة مؤسسة علال الفاسي رقم 407 "صالح مرابي"

⁸ في نسخة رشيد المصلوت "والجود" بدل "المجد".

⁹ في نسخة الخزنة الحسينية رقم 6742 "والصَّحْبُ أَنْجَمِ الدُّجَى الْوَقَادَةِ".

16. وَالْمَوْتُ لَا يَقُوُّهُ عَرِيبٌ
 17. فَيَا لَهُ مِنْ سَفَرٍ مَا أَطْوَلَهُ
 18. لَكَفَى الْجِئَامُ وَاعِظًا لِمَنْ عَقَلَ
 19. يَا عَجَبًا¹ لِعَاغِلٍ بَطَّالٍ
 20. لَوْ ظَلَّ يَخْشَى ضَرْبَ صَاحِبِ أَمِيرٍ
 21. وَلَمْ يَكُنْ عَنْ حُزْنِهِ بِلَاهِي
 22. فَكَيْفَ يَلْهُو وَهُوَ كُلُّ حَالٍ
 23. وَكَيْفَ يَنْسَى سَكَرَاتِ الْمَوْتِ
 24. وَفِتْنَةَ الْقَبْرِ وَهَوْلَ الشَّدِيدِ
 25. وَكُلُّ هَوَلٍ بَعْدَهُ مِمَّا يَذُوبُ
 26. وَكَيْفَ يَلْهُو وَيَلْدُ مَطْعَمًا
 27. فَأَعْدَدَنَّ لِلرَّحِيلِ الزَّادَ
 28. وَالزَّمَ طِلَابَ الْعِلْمِ بِالْإِخْلَاصِ
 29. فَالْعِلْمُ نُورٌ وَالْجَهْلُ لَهْلَكٌ
 30. وَقَدِّمِ الْأَهَمَّ إِنَّ الْعِلْمَ جَمٌّ
 31. أَهْمُهُ عَقَائِدُ ثُمَّ فُرُوعٌ
 32. وَالْعِلْمُ مَا أَكْسَبَ خَشْيَةَ الْعَلِيمِ
 33. لِأَنَّهُ مِيرَاثُ الْأَنْبِيَاءِ
 34. لِذَاكَ قِيلَ الْعِلْمُ يَدْعُو الْعَمَلَا
 35. دَلِيلُ ذَاكَ إِنَّمَا يَخْشَى إِلَى
- فَكَيْفَ لَا يَزَوِّدُ الْأَرِيبُ
 وَيَا لَهُ مِنْ هَائِلٍ مَا أَهْوَلَهُ
 فَانْظُرْ فَكَمْ مِنْ قَاطِنٍ قَدْ انْتَقَلَ
 مِثْلِي حَلِيفَ هَوَاهُ الْمُطَّالِ
 كُدِّرْ عَيْشُهُ وَغُصَّ بِالنِّمْرِ²
 وَلَا بِمُصْغِي الْأُذُنِ لِلْمَلَاهِي
 مُتَنَظِّرُ الْمَوْتِ وَالْإِزْتِحَالِ
 وَهَوَاهُ وَحَسَرَاتِ الْقَوْتِ
 وَمَوْقَفِ الْحُسْرِ وَيَوْمِ الْمَدِيدِ
 لَهُ الصَّفَا الصَّمُّ فَكَيْفَ بِالْقُلُوبِ
 مَعَ عِلْمٍ ذَاكَ إِنَّ ذَا مِنْ الْعَمَى
 وَافْتَقَدِ الْمَزُودَ وَالْمَزَادَ
 لِكَيْ تَرَى مَنَاهِجَ الْخَلَاصِ
 وَمَنْ سَرَى فِي ظُلْمَةِ الْجَهْلِ هَلَكَ
 وَالْعُمُرُ طَيْفٌ زَارَ أَوْ صَيَّفٌ أَلَمٌ
 تَصَوَّفْ وَآلَةُ بَهَا الشُّرُوعِ
 فَمَنْ خَلَا عَنْهَا فَجَاهِلٌ مُلِيمٌ
 فَلَمْ يَنْلُهُ غَيْرُ الْأَتْقِيَاءِ
 إِنَّ يُلْفِهِ قَرٌّ وَإِلَّا أَرْحَلَا⁵
 الْعُلَمَاءُ لِعُمُومِ انْجِلَى

¹ تقرأ بالتثنية لأنه مفعول مطلق، وتقرأ بدون تنوين إن أعربت منادى.

² في نسخة الخزانة الحسنية رقم 6742 "النحير" بدل النمير.

³ في نسخة مؤسسة علال الفاسي والخزانة الحسنية رقم 6742، ورقم 12245 "في حلك" بدل في ظلمة.

⁴ في نسخة رشيد المصلوت "عنها" بدل "منها".

⁵ في بعض النسخ تأخير هذا البيت إلى الذي بعده.

36. فاعْمَلْ بِمَا عَلِمْتَ تُورَثُ¹ عِلْمَ مَا
 37. وَاَعْلَمْ بِأَنَّ كَدَرَ الذُّنُوبِ
 38. أَلَا تَرَى الذُّبَالَ فِي الْمَصْبَاحِ
 39. وَإِنْ يَكُنْ يَوْسَخُ مُلْطَخًا
 40. فَاحْذَرْ عَلَى التُّورِ الَّذِي وَهَبْتَ
 41. وَزَيْنَ الْعِلْمِ بِزِينَةِ الْوَرَعِ
 42. إِنَّ الْقَنَاعَةَ أَعَزُّ مِنْكَ
 43. وَاطْلُبْ شِفَاءَ قَلْبِكَ الْمَرِيضِ
 44. وَلَا تَطْنُ الْبُرْءَ مِنْ أَدْوَاكَ⁴
 45. فَاجْهَدْ أَخِيَّ وَاجْتَهِدْ وَجَاهِدَ⁶
 46. وَاسْتَنْجِدْ مَوْلَاكَ فِي جَمِيعِ مَا
 47. فَمَا بِهِ تَطْلُبُهُ تَيْسَّرَا
 48. وَاحْتَلْ عَلَى نَفْسِكَ بِالتَّدْرِيجِ
 49. وَخَالَفْنَهَا وَلَا تُطْعَمَهَا
 50. وَهِيَ الْجَوَارِحُ الَّتِي بِهَا اكْتِسَابُ
 51. وَهِيَ لِسَانٌ ثُمَّ فَرْجٌ بَطْنٌ
 52. سَبْعُ كَأُبْوَابِ الْجَحِيمِ فِي الْعَدَدِ
 53. فَإِنَّهَا مَسْئُولَةٌ فِي الْآجِلِ
- لَمْ تَكْ تَعْلَمْ وَتُمْنَحْ مَغْنَمًا
 يَكْسِفُ نُورَ الْعِلْمِ فِي الْقُلُوبِ
 إِذَا صَفَا أَرْضَاكَ فِي اصْطِبَاحِ
 كَسَفَ نُورَهُ لِذَلِكَ الطَّخَا²
 وَإِنْ تُضِعْ نُورَ الْإِلَهِ خَبَتْ
 وَاقْنَعْ فَخِذُ الْحَرْصِ فِي الذِّلِّ كَرَعُ
 وَحِرْفَةُ³ الْقُنُوعِ شَرُّ هُلَاكِ
 مِنْ قَبْلِ أَنْ تُغْصَ بِالْجَرِيضِ
 إِلَّا بِفَطَمِ⁵ النَّفْسِ عَنْ هَوَاكَ
 عَسَى بِفَضْلِ اللَّهِ أَنْ تُشَاهِدَ
 تَرُومُهُ فَلَنْ يَزَالَ مُنْعِمًا
 وَمَا بِنَفْسِكَ⁷ فَقَدْ تَعَسَّرَا
 فَإِنَّهُ أَذْهَبُ لِلتَّحْرِيجِ
 وَارَعَ الْوَدَائِعَ وَلَا تُضِعْهَا
 الْحَيْرِ⁸ وَالسَّرَّ وَخَفَ يَوْمَ الْحِسَابِ
 يَدٌ وَرَجُلٌ ثُمَّ عَيْنٌ أَذُنٌ
 فَارَعَ جَمِيعَهَا وَالزَّمَمَهَا السَّدَدُ
 شَاهِدَةٌ بِهَا جَنَّتْ فِي الْعَاجِلِ

¹ في نسخة "توت".² في نسخة الخزانة الحسنية "لذلك الصخا" بالصاد المهملة، وفي نسخة المكتبة الوطنية رقم 65 د: "لذلك اللطخا".³ في ديوان الهلالي "وحرمة" بدل "وحرقة".⁴ في نسخة علال الفاسي رقم 738 ونسخة رشيد المصلوت "دواك" بدل "أدواك".⁵ في نسخة الخزانة الحسنية رقم 6742 وديوان الهلالي "يقطع" بدل "بفطم".⁶ في ديوان الهلالي: "فاجهد أخي واجتهدن وجاهد".⁷ في نسخة الخزانة الحسنية 6742 "لنفسك" باللام.⁸ في نسخة الخزانة الحسنية رقم 6742 وديوان الهلالي "للخير".

54. وَمَنْ عَصَى بِوَاحِدٍ مِنْهَا¹ فَقَدْ
 55. وَأَصْلُهَا الْقَلْبُ فَعَالِجُ دَاءِهِ
 56. صَلَاحُهُ صَلَاحُهَا لِمَنْ خَبَرَ
 57. وَأَصْلُ دَاءِ الْقَلْبِ حُبُّ الْعَاجِلَةِ
 58. وَلَا يَكُنْ هَمُّكَ فِي الطَّعَامِ
 59. لَا تَأْكُلْ فِي الْيَوْمِ إِلَّا مَرَّةً
 60. وَلَيْكَ قَدْرُهُ كَمَا الْحَدِيثُ قَدْ
 61. مَا مَلَأَ الْمَرْءُ وِعَاءً شَرًّا
 62. فِي شَبَعِ الْمَرْءِ مِنَ الْخَلَالِ
 63. مِنْ ذَاكَ قَسْوَةُ الْقُلُوبِ وَهِيَ
 64. إِذْ قِيلَ: إِنَّ الْقَلْبَ كَالزَّرْعِ مَتَى
 65. وَالْقَلْبُ إِنْ يَمُتْ فَأَيُّ ذِكْرَى
 66. وَمِنْهُ إِسْرَاعُ الْجَوَارِحِ إِلَى
 67. إِذْ قِيلَ: إِنَّ الْبَطْنَ إِنْ جَاعَ شَبِعَ
 68. وَأَيُّ دَاءٍ لِفَتَى أَصْرُ
 69. وَمِنْهُ ضَعْفُ الْفَهْمِ إِنْ الْبَطْنَةُ
 70. إِنَّ الْحِجَابَ مِنْ نَعَمِ الرَّحْمَنِ
 71. وَمَنْ يَبِيعُ فَهْمَهُ بِلَقْمَةٍ
 72. وَمِنْهُ إِغْرَاءُ النَّفْسِ بِالْكَسَلِ
 73. وَذَاكَ مُفْضٍ لَصَيَاحِ الْعُمَرِ
 74. فَالْعُمَرُ رَأْسُ الْمَالِ مَنْ أَضَاعَهُ
- فَتَحَ أَبَا مِنْ جَحِيمٍ قَدْ وَقَدْ
 وَاحْشُ بِمَرِّهِمُ التَّقَى سَوْدَاءَهُ
 وَالضُّدُّ بِالضُّدِّ كَمَا جَا فِي الْخَبَرِ
 فَانْبِذْهُ وَاحْتَفِلْ² بِأَمْرِ الْآجِلَةِ
 وَالْفَرْجُ تِلْكَ شِيْمَةُ الطَّعَامِ
 تَحَمَّدَ طَعَامَكَ وَتُكْفَ ضَرَّةُ
 أَرْشَدَنَا لَهُ لَقِيَّاتٍ فَقَدْ
 مِنْ بَطْنِهِ فَاحْذَرْ وَقِيْتَ الشَّرِّ
 عَشْرَةٌ مِنْ أَفْبَحِ الْخِصَالِ³
 دَاهِيَةٌ لِلنَّاسِكِينَ دَهِيًا
 دَامَ عَلَيْهِ الْمَاءُ مَاتَ يَا فَتَى
 تَنْفَعُهُ وَإِنْ أَدَمْتَ ذِكْرًا
 عِصْيَانِ رَبِّ النَّاسِ وَهَابِ الْأَلَى⁴
 سَائِرُ الْأَعْضَاءِ وَبِالْعَكْسِ أَتْبَعُ
 مِمَّا إِلَى مَعْصِيَةِ يَجْرُ
 كَمَا أَتَى مُذْهَبُهُ لِلْفِطْنَةِ
 فَمَنْ يُضِعُّهُ بَاءً بِالْخُسْرَانِ⁵
 قَدْ اشْتَرَى خَسَارَةً وَنَقْمَةً
 حَتَّى تَرَى النَّعَاسَ أَحْلَى مِنْ عَسَلٍ
 وَلَيْسَ يَرْضِيهِ غَيْرُ الْغُمْرِ
 كَرَاهِمُ التَّجْرِ بِلَا بَضَاعَةٍ

¹ في نسخة الخزانة الحسينية رقم 6742 "ومن عصي منها بواحد".

² في نسخة الخزانة الحسينية 6742 "وهتبل" بدل "واحتفل".

³ في نسخة الخزانة الحسينية رقم 12245 وديوان الهلالي: "الخلال" بدل "الخصال".

⁴ في نسخة الخزانة الحسينية 6742 "وديان الهلالي" معصية الإله "وفي نسخة" معاصي رب الناس".

⁵ في نسخة المكتبة الوطنية رقم 65 ونسخة مؤسسة علال الفاسي رقم 738: "وديان الهلالي" الحرمان" بدل "الخسران".

75. وَمِنْهُ فَقَدْ لَذَّةُ الْعِبَادَةِ
76. أَيُّ حَبَّةٍ لِمَنْ يُنَاجِي
77. وَأَيُّ خَيْرٍ يُرْتَجَى لِمَنْ خَلَا
78. وَمِنْهُ أَنَّهُ يُرَى ذُرِيَعَهُ
79. إِذِ الْخَلَالُ نَادِرٌ¹ وَالرَّائِعُ
80. وَذُو الْحِجَا لَيْسَ يُضِيعُ الْحَزْمَا
81. إِذْ أَكَلَ الْحِلَّ يُطِيعُ رَبَّهُ
82. وَأَكَلَ الْحَرَامَ يَعْصِي خَالِقَهُ
83. وَكُلُّ لَحْمٍ مِنْ حَرَامٍ قَدْ نَبَتْ
84. وَمِنْهُ شُغْلُ الْقَلْبِ وَالْأَبْدَانِ
85. ثُمَّ بَتَّهِئَتِهِ وَأَكْلِهِ
86. وَكَمْ يَفْوُتُهُ مِنَ الطَّاعَاتِ
87. وَمِنْهُ فَأَعْلَمَ اشْتِدَادُ السَّكَرَاتِ
88. إِذْ قِيلَ إِنَّ لَذَّةَ الْحَيَاةِ
89. وَذَاكَ مِنْ عَظَائِمِ الْمُصَائِبِ⁴
90. وَمِنْهُ نُقْصَانُ الثَّوَابِ الْبَاقِي
91. لِأَنَّ كُلَّ لَذَّةٍ فِي الْعَاجِلِ
92. وَمَنْ يَبِيعْ بِلُقْمَةٍ مَسْؤُمَةٍ⁵
93. وَمِنْهُ طَوْلُ الْحَبْسِ وَالْوُقُوفِ
- وَذَاكَ دَاءٌ مَنْ يُصِيبُ أَبَادَهُ
- وَلَمْ يَحْدِ حَلَاوَةَ التَّنَاجِي
- مَنْ حُبَّ ذِي الْإِكْرَامِ جَلَّ وَعَلَا
- لَأَكْلِ مَا حَرَّمَ الشَّرِيعَةُ
- حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَ
- بَلْ يَقْتَفِي مَا كَانَ حِلًّا جَزْمًا
- أَحَبَّ أَمْ كَرِهَ نِعَمَ الْقُرْبَةِ
- أَحَبَّ أَمْ كَرِهَ نِسْ خَالِقَةِ
- فَالنَّارُ قُلْ أَوَّلَى بِهِ² كَمَا ثَبَتَ
- بِجَمْعِهِ مَنْ شَاسِعَ وَدَانِ³
- ثُمَّ بِإِفْرَاقِ الْحَشَا مِنْ ثُفْلِهِ
- فِيمَا يُضِيعُهُ مِنَ السَّاعَاتِ
- عِنْدَ الْمَمَاتِ وَحُلُولِ الْغَمَرَاتِ
- تَزِيدُ فِي مَرَارَةِ الْمَمَاتِ
- وَمُذْهِلَاتِ النَّوَابِ النَّوَائِبِ
- فِيَتَخَلَّفُ عَنِ السَّبَاقِ
- بِقَدْرِهَا يَنْقُصُ أَجْرُ الْآجِلِ
- ذَاكَ النَّعِيمَ مَا أَضَرَّ سُومَهُ⁶
- عِنْدَ⁷ الْحَسَابِ الْهَائِلِ الْمُخُوفِ

¹ في ديوان الهلالي " نادر " بالذال المعجمة.

² في نسخة الخزانة الحسينية رقم 6742 " بها " .

³ في نسخة الخزانة الحسينية رقم 6742 وديوان الهلالي " أو دان " .

⁴ في ديوان الهلالي " النوائب " بدل " المصائب " .

⁵ في نسخة الخزانة الحسينية رقم 6742 ونسخة مؤسسة علال الفاسي 738 " بأكلة مشومة " وفي ديوان الهلالي " مسومة " .

⁶ في ديوان الهلالي " سُومَة " بدون نقط .

⁷ في نسخة: " يوم " بدل " عند " .

94. لَا تَنَا الدُّنْيَا حَلَالَهَا حِسَابٌ
يَوْمَ الْجَزَاءِ وَحَرَامُهَا عِقَابٌ
95. وَقَدْ أَتَى فِي مُحْكَمِ الْحَكِيمِ¹
نَصُّ سُؤَالِنَا عَنِ النَّعِيمِ
96. فَهَذِهِ عَشْرَةٌ تَكْفِي الْمُرِيدَ
وَاحِدَةً مِنْهَا فَكَيْفَ بِالْمُزِيدِ
97. قُلْتُ وَمِنْهُ أَنَّهُ إِلَى السَّقَامِ
فِي بَدَنِ يُفْضِي وَلِلدَّاءِ الْعُقَامُ
98. لَا تَنَا الْمَعْدَةُ بَيْتُ الدَّاءِ
فَا حَذَرَ مِنَ الْعِشَاءِ وَالْغَدَاءِ
99. وَفِي الْقُرْآنِ جَاءَنَا لَا تُسْرِفُوا
وَمَنْ يُرِدْ بَدِينَهُ وَالْبَدَنَ
100. هَذَا وَقَدْ قَالُوا اتَّبَاعُ الشَّهَوَاتِ
سُقْمًا بِأَكْلَةٍ فَأَحَقُّ دَنِي
101. فَافْطِمُ² عَنِ الشَّهْوَةِ نَفْسَكَ تُصِيبُ
مِنْ أَكْبَرِ الْحُجْبِ وَأَرْدَى الْهَفَوَاتِ
102. وَمَنْ يَبِيعَ رِضَى الْمَلِكِ الْحَقِّ
وَتَغْنِمَ النَّجَاةَ فِي الْيَوْمِ الْعَصَبِ³
103. وَلَا زِمَ السُّنَّةَ وَاهْجُرِ الْبِدْعَ
بِشَّهْوَةٍ تَفْنِي فَأَشَقَى الْخَلْقِ
104. وَالتَّزِمَ⁴ الصَّمْتَ الْحَمِيدَ إِلَّا
فَالطَّرُقُ قَدْ سُدَّتْ عَلَى مَنْ ابْتَدَعَ
105. وَمَا⁶ جَرَى بِجُرَاهُ مِمَّا تَنْتَفِعُ
عَنْ ذِكْرِ مَوْلَاكَ الْكَرِيمِ جَلًّا⁵
106. فَكُلُّ مَا يَخْصُدُهُ اللِّسَانُ
بِهِ لِيَوْمٍ هَائِلٍ وَتَرْتَفِعُ
107. وَلِتُكْ مَعْنِيًا بِحُسْنِ الْخُلُقِ
يَجِدُهُ يَوْمَ الْجَزَا الْإِنْسَانُ
108. وَاحْرِصْ عَلَى الْعُرْلَةِ مَا اسْتَطَعْتَ
تَحْزُ⁷ رِضَا الْحَقِّ بِهِ وَالْخَلْقِ
109. فَخُلْطَةُ النَّاسِ أَخِي عَقَالُ
وَأِنْ تَسِرْ مِنْ دُونِهَا انْقَطَعَتْ⁸
110. فَدَعَهُمْ تَرْحَهُمْ⁹ وَتَسْتَرِخْ
وَالْقِيلُ لَا زِمَ لَهَا وَالْقَالَ
111. فَدَعَهُمْ تَرْحَهُمْ⁹ وَتَسْتَرِخْ
فَقُلْ مَنْ خَالَطَهُمْ ثُمَّ رَيْخْ

¹ في نسخة الخزانة الحسنية رقم 12245 "في المحكم الحكيم" بأل التعريفية في الكلمتين معا.

² في نسخة الخزانة الحسنية 7642 "فاقطع" بدل "فافطم".

³ - العَصَب بدون ياء للوزن.

⁴ في نسخة المكتبة الوطنية رقم 65 د "ولازم".

⁵ جل زيدت في آخره الألف للقافية.

⁶ في نسخة المكتبة الوطنية رقم 65 د "أو ما جرى".

⁷ في نسخة الخزانة الحسنية رقم 6742 وديوان الهلالي "تحرز".

⁸ في نسخة علال الفاسي رقم 738 والخزانة الحسنية رقم 6742 ورقم 12245 "و ديوان الهلالي: اقْطِعتْ".

⁹ في نسخة علال الفاسي "تَرْحَهُمْ" وفي نسخة المكتبة الوطنية رقم 65 د، ومكتبة الخزانة الحسنية رقم 6742 "تَرْحَهُمْ".

112. واقطع إذا رُمّت العلاّ العلائق
واذفع بجنة الثقى العوائق
113. واهجر لذيذ النوم والهجود
واذأب على الركوع والسجود
114. فالليل نعم العون والمطية
لراغب في أشرف العطية
115. كيف يلد النوم من لا يعلم
يسلم في عقباه أو لا يسلم
116. واذكر بقلب حاضر مجموع
ومقلة تفيض¹ بالدموع
117. ولازم الشكر على الأيادي
لتجني الظفر بازدياد
118. كما أتى في محكم التنزيل
من ربنا بفضل الجزيل
119. وافزع إلى المتاب فوراً عندما
تجني ولا تمهل به فتندما
120. إذ كل لحظة تمرّ يَحْتَمِلُ
فيها حمامك فقصر الأمل
121. واعن بذكر الموت والفكرة في
ما بعده من كل هول واقفني
122. واذأب دُءوب من رأى كل نفس
حاتمة فازداد جداً واحترس
123. وأكثر الدعاء باضطراب
لربنا في الجهر والإسرار
124. فهو المجيب دعوة المضطرّ
والمفضل على المعتّر
125. ويسأل اللطف بكلّ حال
والحتم بالحسن لدى ارتحال
126. ويرغب الرحمن ذا الجلال
في العفو عنه أحمد الهلال
127. مُستشفِعاً بالمُصطفى الشفيع
محمد ذي المحدث² الرفيع
128. صلى عليه الله طول الأمد
مسلماً أزكى سلام سرمد
129. وآله وصحبه الأبرار
والتابعين العبد الأحرار
130. أزكى صلاة ينجلي بها القتام
عنا وتقتضي لنا حسن الختام³

¹ في نسخة الخزنة الحسنية " تسيل " .

² في نسخة رشيد المصلوت " ونسخة المكتبة الوطنية رقم 65 د ونسخة الخزنة الحسنية رقم 6742 وديوان الهلالي: " المنصب " بدل المحتد .

³ هذا البيت الأخير ناقص من كثير من النسخ، وأثبتته نسخة مؤسسة علال الفاسي ونسخة رشيد المصلوت ونسخة الخزنة الحسنية .

تراجم الرجال والتأريخ للحياة العلمية بمغرب ما قبل الحماية

أستاذ عمر الصوصي علوي
باحث في تاريخ الفكر

الأهمية التاريخية لتراجم الرجال

بدأت العناية بتراجم الرجال في تاريخ الإسلام في وقت مبكر جدا يعود إلى فترة كتابة السيرة النبوية، حيث تمت كتابة تفاصيل حياة الرسول ﷺ بالاعتماد على روايات أفراد كان قبول رواياتهم يتوقف على ما يعرف من تاريخ حياتهم¹، بعد ذلك أسس النزاع بين الفرق المتكلمة باسم الشخصيات والفضائل والعيوب الشخصية، فأصبحت بذلك التراجم موضوعا لازما للمتكلمين². ومنذ ذلك الحين أخذ التعريف بحياة الرجال بمختلف اتجاهاتهم وطبقاتهم يحظى باهتمام المؤرخين والعلماء والفقهاء من منطلق اعتبار الإنسان الفاعل الأساسي في التاريخ، والمحور الذي تدور على ضوء خبراته وصفاته وعلمه جميع الأنشطة التي تخص حركة المجتمع³، فوضعوا بذلك أسفارا ضخمة في السير والتراجم اختلفت باختلاف الغايات من وضعها، وأصبح التعريف بالرجال فنا قائما بذاته انفرد المسلمون بإبداعه وإرساء أصوله وقواعده ورسم مناهجه، ونبع في هذا الفن مؤرخون وفقهاء وعلماء كثر اتجهوا إلى تدوين سير مشاهير عهدهم وأمتهم، حتى أن أحد المؤرخين الأجانب قال: "إن نبوغ العرب الحقيقي في علم تدوين التاريخ يتجلى في كتابة السير أكثر من تجليه في رواية الأخبار"⁴.

وليست كتب السير والتراجم التي خلفها علماؤنا وفقهاؤنا ومؤرخونا على صنف واحد بل تمس مختلف الاختصاصات والأنواع في مختلف شعب معارف الإنسان وأعماله

¹ فرانز روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة 1983 ص: 142.

² نفسه نفس الصفحة.

³ نفسه نفس الصفحة.

⁴ هذا المؤرخ هو الإنجليزي (هاملتون غب)، أنظر دائرة المعارف الإسلامية ترجمة جماعة من الأساتذة مادة (تاريخ) المجلد 4 العدد 8 ص: 503.

ومنجزاته الحضارية¹، فلا يكاد يخلو فن من فنون المعارف الإنسانية وشعبها إلا وقد وضع المؤرخون لرجاله تراجم تتحدث عن سيرهم وأفعالهم².

فمن كتب التراجم ما خصصه مؤلفوها لرجال قطر من الأقطار، أو بلد من البلدان، أو حاضرة من الحواضر، ولم يميزوا بين هؤلاء الرجال من حيث اختصاصاتهم ومجال معارفهم، بل جمعوا بين العلماء ورجال الحكم والسياسة والحرفيين وغيرهم في الكتاب الواحد³.

ومنها ما خصصه مؤلفوها للأعلام بترتيب أسمائهم على حروف المعجم، دون اعتبار لاختصاصاتهم ولانتهااتهم إلى هذا القطر أو ذاك⁴.

ومنها ما خصصه مؤلفوها لتراجم رجال عاصروهم أو أدركوهم أو سمعوا منهم⁵. ومنها أيضا ما خصص لتراجم الأسر والبيوتات وغيرها.

وهذا التنوع في كتب السير والتراجم من حيث مواضيعها واختصاصاتها يجعلها من أهم مصادر كتابة التاريخ الإسلامي. يقول ليفي بروفانصال: "انه لولا كتاب وفيات الأعيان لابن خلكان والديباج المذهب لابن فرحون لظلت زمر وافرة من أمجاد الإسلام مجهولة مغمورة، ولولا ما حفظته لنا يد الدهر من كتب التراجم والسير والطبقات التي جادت بها قرائح أدباء الأندلس... لبقينا في غفلة عن جوانب ثرية من التاريخ السياسي والأدبي الخاص بالدول الإسلامية⁶."

ويقول عدنان درويش: "كتب تراجم الرجال على اختلاف أنواعها ومناهجها المنجم الغني الذي نستنبط من جوفه معدن التاريخ ومادته، فيقدم لنا بسخاء المعطيات التي لا

¹ عدنان درويش: كتب التراجم، منجم التاريخ العربي. مجلة الفكر العربي العدد 27 يونيو 1982 ص: 154.

² نفسه ص: 155.

³ هذا ما نهجه الخطيب البغدادي (ت463) في تاريخ بغداد دار الكتاب العربي بيروت. وكذلك أبو القاسم بن عساكر (ت511هـ) في تاريخ دمشق.

⁴ هنا ما نهجه على سبيل المثال ابن خلكان (ت681) في وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان دار الثقافة بيروت.

⁵ هنا ما نهجه على سبيل المثال ابن فرج الجبائي (ت359) في كتاب الحقائق الذي خصصه لمعاصرة من شعراء الأندلس.

⁶ ليفي بروفانصال: مؤرخو الشرفاء تعريب عبد القادر الخلاوي ط. الرباط 1977 ص: 53 - 54

يقف غناها عند حد عن جوانب الموضوعات في كتابة تاريخ القوم من جديد، وهذا المنجم - بدون شك - من أهم المصادر لهذه الغاية إن لم يكن أهمها على الإطلاق¹.

وأهمية كتب السير والتراجم، تمكن في ما تقدمه لنا من فائدة للثقافة والواقع وتقريب صورة الحياة العامة إلى الأذهان، خاصة الحياة الفكرية والاجتماعية، يقول فرانز روزنثال مشيراً إلى فائدة التاريخ من خلال التراجم: "إن التاريخ بارتباطه بالتراجم أصبح الوسيلة الوحيدة المؤثرة في الإسلام للنظر إلى الحياة الواقعية... وتحليل الإنسان وآماله هما المصدر الوحيد للتطور الثقافي"².

وتكمن أهمية كتب التراجم من جهة أخرى في كونها أكثر استقلالية في عرض حياة الأشخاص المترجم لهم، ومواقفهم الفكرية، ونشاطاتهم وعلاقاتهم، بحيث لا تطرح وجهة نظر المؤلف إلا نادراً³ كما أن مؤلفي كتب السير والتراجم تجددهم غير مدفوعين بحافز الحصول على هبات من الحكام ورجال السلطة، أو من الشخصيات التي يعرفون بها ويؤرخون لها.

وليس تاريخ المغرب استثناء من تاريخ الإسلام، فقد اهتم العلماء الفقهاء والأدباء بتراجم الرجال ومناقبتهم أكثر من اهتمامهم بكتابة أخبار الدول والأسر الحاكمة، فنجد تراجم الطبقات، وتراجم الأسر، وتراجم الجماعات الصوفية، وتراجم المناقب، وتراجم الأفراد، وتراجم المدن والخواضر، وتراجم العلماء⁴، فأصبحت بذلك كتب تراجم الرجال من أهم مصادر التاريخ المغربي التي يصعب تجاوزها في أي بحث يتوخى قدراً كبيراً من الإحاطة والتدقيق.

وباعتبار موضوعنا يتعلق بفترة ما قبل الحماية، ويروم التنبيه إلى أهمية هذه المصادر في البحث في تاريخ الحركة العلمية ومنهجية التعامل معها أكثر من أي شيء آخر، اكتفي بالإشارة - على سبيل المثال - إلى عدد من مؤلفات التراجم التي يمكن أن تشكل منطلقاً

¹ عدنان درويش . م.س، ص: 157.

² فرانز روزنثال: م.س، ص: 269.

³ ملكة أبيض: كتب التراجم ومكانتها في دراسة الثقافة العربية الإسلامية، مجلة الفكر العربي العدد 27 يونيو 1982 ص 181.

⁴ انظر محمد المنوني: المصادر العربية لتاريخ المغرب، منشورات كلية الآداب الرباط (جزءان) ج 1 طبع سنة 1983 و ج 2 طبع سنة 1989 م.

للبحث في الموضوع، وهي كالتالي: تراجم عامة وعلى الطبقات، مثل: "أزهار البستان في طبقات الأعيان" لأحمد بن عجيبة (ت1224هـ/1809م)، و"الإعلام بوفيات العلماء الأعلام" للوادنوني أحمد بن محمد الأمين الماسي (ت1271هـ/1854م)، و"ذكر من اشتهر أمره وانتشر من بعد الستين من أهل القرن الثالث عشر" لمحمد الفاطمي الصقلي الحسني الفاسي (ت1310هـ/1893م)، و"الشرب المحتضر، والسر المنتظر، من معين بعض أهل القرن 13" لجعفر بن إدريس الكتاني (ت1323هـ/1905م). وتراجم الأسر، مثل: "البدور الضاوية في مناقب أهل الزاوية الدلائية" و"الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة" لأبي الربيع سليمان الخوات (ت1213هـ/1816م). وتراجم الجماعات الصوفية، مثل: "دوحة البستان ونزهة الإخوان في مناقب الشيخ علي بن عبد الرحمان" لمحمد بن علي الزبادي (ت1209هـ/1794م)، و"كنز الأسرار في مناقب مولانا العربي الدرقاوي وبعض أصحابه الأخيار" لأبي زيان محمد بن أحمد الغريسي المعسكري (توفي العشرة الثامنة من ق13هـ)، ومناقب الحضيكي للجشتيمي عبد الرحمان بن عبد الله السوسي التملي (ت1269هـ/1853م). وكذلك تراجم الحواضر والمدن، مثل: "الاغتياب بتراجم أعلام الرباط" لمحمد بوجندار الرباطي، و"مجالس الانبساط بتراجم علماء وصلحاء الرباط" لمحمد بنعلي دنية الرباطي (ت1358هـ/1939م)، و"سلوة الأنفاس ومحاذة الأكياس بمن اقبر من العلماء والصلحاء بفاس" لمحمد بن جعفر بن إدريس الكتاني (ت1345هـ/1927 م)، و"إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس" لمولاي عبد الرحمان بن زيدان، و"الإعلام بمن حل مراكز وأغمت من الأعلام" للقاضي عباس بن إبراهيم المراكشي، والمعسول للمختار السوسي.

عناصر الحياة العلمية من خلال التراجم

في غياب المصادر الرسمية التي تزود الباحث بمعطيات وإحصائيات دقيقة عن الحياة العلمية، يمكن الاعتماد على مصادر متنوعة في التعريف بالحياة العلمية، أهمها فهارس العلماء، لكن هذه الأخيرة تتطلب جهدا كبيرا في جمعها واستغلالها مع تناثرها وضياح العديد منها، ولذا فإن كتب السير والتراجم يمكن اعتبارها من أهم المصادر التي يمكن العودة إليها لرسم صورة تقريبية عن الموضوع، لأن مؤلفيها اعتمدوا في جمع مواد تراجمهم

على مصادر متعددة أهمها فهارس العلماء، بالإضافة إلى كتب المناقب والحواليات وكتب الأدب وغيرها، وهو جعلها تمتاز بكثير من عناصر التحقيق، حيث توفر معلومات وفوائد تقصر عنها كتب التاريخ التي عني أصحابها بذكر الحوادث وتسجيلها، "فهني تورد العلم وتتحدث عن سيرته وأعماله وعلاقاته بالأطر الاجتماعية التي يعيش فيها ويتفاعل معها من ثقافة وعلم وسياسة وصناعة وفن أو ما شابه ذلك"¹. وهو ما يساعد على رسم صورة غنية وأكثر دقة عن الحياة الثقافية والاجتماعية للمجتمع.

وعلى مستوى موضوع الحياة العلمية يمكن للمطلع على كتب التراجم أن يكشف حرص مؤلفيها على ذكر صفات المترجم لهم من أهل العلم، فنجد لفظ عالم مرادفا لصفات أخرى أو مقرونا بها كالفقيه والمحدث والعلامة الحيسوبي والأديب، أو مقرونا بصفات أهل التصوف كالصوفي والعامل والناسك والعابد والزاهد والبركة...، كما يحرصون على ذكر العلوم التي تلقاها أو لقنها، سواء تعلق الأمر بالعلوم الشرعية: الفقه والحديث والتفسير وأصول الفقه وأصول الدين والتوقيت والفرائض والتاريخ والتصوف واللغة والنحو والبيان والسيرة والحساب، أو علوم الأدب أو العلوم المساعدة للعلوم الشرعية: الصرف والبيان والنحو والشعر والعروض واشتقاق الخط والإنشاء والمحاضرات.

كما لا تغفل تراجم العلماء الإشارة إلى بعض العلوم العقلية التي كانت متداولة مثل علوم الفلك، والطب والحكمة، والهندسة والكيمياء...

كما تحتزن كتب التراجم معلومات ومعطيات متنوعة حول العلماء والموصوفين بالعلم المعرف بهم، فيما يخص شيوخهم في العلم وتلامذتهم ومؤلفاتهم، والعلوم والكتب المتداولة عندهم، وطرق ومناهج التدريس المعتمدة في العملية التعليمية، وأماكن التلقي والتلقين التي كانوا يقبلون عليها، والطرق الصوفية التي كانوا ينتمون إليها، وأشكال العلاقات التي كانت قائمة بين العلماء والسلطة، وبين العلماء والرعية، ومعلومات أخرى مختلفة ومتنوعة.

¹ عدنان درويش: م.س، ص: 153.

وباعتبار الموقع الذي يحتله العلماء داخل النسيج الاجتماعي وباعتبار محوريتهم في القضايا والنوازل التي يواجهها المجتمع فلا تخلو تراجمهم من ذكر ما يتميزون به على غيرهم من مواقف فكرية أو اجتهادات.

فتراجم الرجال باختزانها للمعطيات السابقة، تمكننا من الكشف عن منظومة الأفكار والقيم التي شكلت النسق التصوري والأساس المعرفي لنبذة العلماء، في فترة تاريخية معينة، وعلاقتها مع اهتمامهم الفكرية والعلمية، وميادين اشتغالهم، والميادين التي لم تحظ إلا بقليل اهتمامهم.

منهجية استثمار تراجم العلماء

يعتمد مؤلفو كتب تراجم الرجال على مصادر متعددة ومتنوعة في التعريف بأعلامهم منها: كتب التراجم والسير، وكتب المناقب، وكتب الحوليات، والرحلات، وفهارس العلماء وغيرها، غير أنه لا بد من الحذر المنهجي لاعتبارات مرتبطة باختلافات اتجاهات مؤلفي هذه الكتب، فمنهم من كان له توجهها مناقبيا في التعريف بأعلام كتابه¹، ومنهم من كان منهجه مؤسس على منهج النقل واستجماع المعلومات عن المترجم له دون تحيز أو نقد².

إن هذه الاختلافات بين مؤلفي كتب التراجم على مستوى التصور في التعريف بالأعلام، يفرض على الباحث الاستناد على مصادر متعددة في التعامل مع المعطيات التي توفرها، خاصة ما يتعلق منها بالجانب المذهبي والاعتقادي، والجانب السياسي.

أما على مستوى الواقع التاريخي للحياة العلمية، فيمكن للباحث الاستناد على كتب التراجم للخروج بنظرة عامة في الموضوع دون الرجوع إلى مصادر أخرى، من خلال

¹ مثل صاحب "سلوة الأنفاس" الذي أشار إلى منهجه في تأليف كتابه بقوله: "وتحررت فيه الصواب جهدي وغايتي واستعملت من الثبوت ما يمكن بحسب وسعي وطاقتي، وما وقفت عليه من حسن ذكرته ومن سوء طويته وسترته، لأن لحوم العلماء كما قال الإمام الحافظ أبو القاسم بن عساكر، ونقله عنه النووي في التبيان والمقري في أزهار الرياض وغيرهما، مسمومة وعادة الله في هتك أستار منقصيهم مشهورة معلومة" ط حجرية 10/1.

² انظر مثلا المختار السوسي، حيث يقول: "وقد يجد القارئ من أبناء اليوم ما أكتبه ما يعده من سقط المتاع، وما لا ينبغي أن يهتم به عما يعده عند نفسه، في ذوقه من الخرافات، ولكن لا ينسى أي مؤرخ، وقلم المؤرخ الجماعة كعدسة المصور تلتقط كل ما أمامها حتى ما تقذي به الأعين، فكما تلتقط الإشعاعات الساطعة تلتقط الظلال القائمة، فإن لم يكن قلم من يجمع للتأريخ كذلك قلم للتضليل والمسخ للحقائق..." المعسول 1/ و هـ من المقدمة.

الانطلاق - تجاوزا - من مفهوم حديث هو مفهوم "العينة" التي تمثل المجتمع "الأصلي" عند الباحثين في علم الاجتماع، حيث يمكن اعتبار تراجم عدد من العلماء في فترة تاريخية معينة، ولو تعلق الأمر بتراجم كتاب واحد، بمثابة عينة للكشف عن التوجه العام التي كانت عليه الحركة العلمية.

ومن هذا المنطلق نقترح بعض الإجراءات المنهجية التي من شأنها مساعدة الباحثين في استثمار المعطيات التي تزرعها تراجم العلماء في موضوع واقع الحركة العلمية في مرحلة تاريخية ما، وهي كالتالي:

- تحديد لائحة بأسماء الموصوفين في التراجم بصفات العلم (عالم، علامة، فقيه، محدث، أصولي، أديب...) خلال الفترة المحددة للدراسة، وترتيبهم ترتيبا زمنيا باعتماد تاريخ الوفاة باعتباره الأكثر ثبوتا في التراجم، مع الأخذ بعين الاعتبار مفهوم الجيل كوحدة ومنية.
- ترتيب المترجم لهم ترتيبا زمنيا بحسب العلوم الشرعية التي اهتموا بها (الفقه والحديث والتفسير وأصول الفقه وأصول الدين والتوقيت والفرائض والتاريخ والتصوف واللغة والنحو والبيان والسيرة والحساب، أو علوم الأدب).
- ترتيب المترجم لهم ترتيبا زمنيا بحسب العلوم المساعدة للعلوم الشرعية التي اهتموا بها (الصرف والبيان والنحو والشعر والعروض واشتقاق الخط والإنشاء والمحاضرات..).
- ترتيب المترجم لهم ترتيبا زمنيا بحسب العلوم العقلية التي اهتموا بها (علوم الفلك، والطب والحكمة، والهندسة والكيمياء..).
- ترتيب المترجم لهم ترتيبا زمنيا بحسب أماكن التلقي والتلقين التي درسوا بها أو أخذوا بها.
- استخراج المعلومات المتعلقة بمنهج وطرق التدريس المعتمدة في العملية التعليمية.
- استخراج المعطيات والمعلومات الواردة في التراجم فيما يخص العلاقات العلمية التي كانت قائمة بين أهل العلم والسلطة.

- استخراج المعلومات الواردة في التراجم فيما يخص العلاقات العلمية التي كانت قائمة بين المنتسبين للعلم بعضهم البعض.
- استخراج المعطيات الواردة في التراجم فيما يخص العلاقة بين المنتسبين لأهل العلم وعامة المجتمع على المستوى العلمي.
- استخراج المعطيات الواردة في التراجم المتعلقة بمصادر وظروف عيش أهل العلم. يمكن استخراج المعلومات وترتيبها على النحو الذي ذكرت من اعتماد منهج الإحصاء لمعرفة العلوم التي كانت تحظى بكبير اهتمام العلماء، والعلوم التي لم تكن تحظى إلا بقليل اهتمامهم، وكذلك الأمر بالنسبة لأماكن التلقي والتلقين، وذلك لكون المعلومات الخاصة بهذه المجالات تحتجزها أغلب التراجم، كما يمكن من رصد المنعطفات التاريخية في إطار تحقيق مراحل تطور الحركة العلمية.

وحيث وجبت الإشارة إلى أن المعطيات التي يوفرها منهج الإحصاء تبقى مع ذلك نسبية، لأنه لا يمكن الجزم بأن هذا العالم أو ذاك لم يتعاط إلا للعلوم التي وردت في التعريف به، والشيء نفسه بالنسبة لأماكن التلقي والتلقين والمهن والوظائف، فإن المعطيات التي يوفرها المنهج الإحصائي تبقى مع ذلك مؤشرات حقيقية للخروج بنظرة موضوعية حول المجالات المذكورة.

أما فيما يخص مناهج وطرق التدريس المعتمدة في العملية التعليمية، ومصادر وظروف عيش العلماء، وأنواع العلاقات العلمية التي كانت سائدة بينهم وبين السلطة وبينهم وبين الرعية، فيمكن اعتماد منهج ملاحظة تكرار الظاهرة الواحدة والمعلومات من الصنف الواحد عند الكثيرين من المترجم لهم، وهو ما يعطي مصداقية أكثر في إصدار أحكام موضوعية في المجالات المذكورة، بدل الاستناد إلى أقوال وشهادات استثنائية.

وختاماً يمكن القول إنه لا خلاف بين الباحثين حول أهمية تراجم الرجال في الكتابة التاريخية، لكن استثمارها لازال بمنهجية تقليدية، حيث يتم التعامل معها كبقية المصادر واستخلاص المعطيات منها بشكل مشابه لبقية المصادر، دون الانطلاق منها كأرضية لمعالجة موضوع ما، وهذا ما أردنا التنبيه إليه من خلال مقترح منهجي للبحث في موضوع الحركة العلمية بالمغرب قبل الحماية.

الشيخ أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي وجهوده العلمية

الدكتور الحبيب عيادي
باحث

تمهيد:

سأفرد الحديث عن شخصية عرفتها تافيلالت، كان لها دور فعال في الحركة الفقهية و الأصولية بالمغرب، خلف ما يناهز الخمسين مؤلفا في علوم مختلفة، لكن للأسف الشديد فإن العديد من الدارسين و الباحثين لم يكونوا يعرفون عنه شيئا!!!! يتعلق الأمر بالشيخ أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي، كان رجلا لا نكاد نعرف عنه شيئا سوى اقتران اسمه باسم كتاب "الابريز" وكتاب الابريز يبقى في تقديري و تقدير الكثيرين كتابا ربما أساء إلى مؤلفه أكثر مما شرفه.

فبقي السجلماسي إذن حبيس هذا الاقتران بينه و بين هذا الابريز على ما فيه من أمور يصعب على المرء التسليم بها أو قبولها.

واليوم سنكتشف سجلماسيا في وجه آخر، وبصورة أخرى، السجلماسي الأصولي النظار المبرز والفقيه المحنك، والعالم المتضلع، فأنا بعد البحث في هذه الشخصية سعدت بالتعرف عليه، وسعدت بأن أضيف إلى لائحة العلماء المغاربة والأصوليين خاصة واحدا من هذا النوع ومن هذا المستوى، فهو واحد من الفطاحل النظار الذين كنا ضائعين في الاعتداد بهم وباسمهم وضائعين في كتبهم.

فالسجلماسي له مؤلفات عديدة وتمتاز بشيء إيجابي خاصة في مجال علم الأصول، هو أن جميع مؤلفاته الأصولية لم تأت لمجرد التأليف، ولا يريد فقط أن يسجل اسمه ضمن لائحة الأصوليين، و يسرد كما يسرد الآخرون، ويلخص، و إنما جاءت مؤلفاته تعكس احتياجات قائمة في نفسه أو لدى تلامذته وزملائه ومعاصريه من العلماء.

فكما لاحظت، وكما ستلاحظون إن شاء الله، فإن كل مؤلفاته الأصولية والفقهية كانت عبارة عن إجابات وجهت إليه، أو إشكالات عرضت له مع غيره من شيوخه أو تلامذته، أو استدراكات رأى أن الواجب العلمي تسجيلها.

وقد امتاز منهجه في التأليف بميزة قلما توافرت في غيره لدى العلماء، فقد جمع بامتياز بين أمرين قلما يتأتى الجمع بينهما وهما:

- صلابة في الرأي واستماتة في الدفاع عنه.
- الأدب الرفيع و الاحترام الشديد لمخالفه، وقليلًا ما تجد عالما أو شخصا توفر على هذين الشرطين في آن واحد، فقد جمع بين هذين الوصفين في اعتدال وتوسط ما رأيت لهما مثيلا.

ونحمد الله أن عددا من مؤلفات هذا الرجل أخذت طريقها إلى الظهور والدراسة والتحقيق، ومن هذه الكتب "تحرير مسألة القبول" وكتاب "دلالة العام على بعض أفراد" وكتاب "رد التشديد في مسألة التقليد" وكتاب "القول المعبر في بيان أن جملة الحمد إنشاء لا خبر".

أحمد بن مبارك السجلماسي حياته، شيوخه وتلامذته:

المبحث الأول: حياته: ثناء العلماء عليه، أدبه الرفيع، كراسيه العلمية، وفاته.

أ - حياته :

هو الشيخ أحمد بن مبارك¹ المرابط الخير بن محمد بن علي بن عبد الرحمن بن مبارك بن علي بن يحيى أبو العباس السجلماسي اللمطي² الفلالي البكري الصديقي المالكي، كان يصرح بنفسه عن اسمه و نسبه فيقول: "عبيد ربه أحمد بن مبارك بن محمد بن علي بن عبد الرحمن بن مبارك السجلماسي اللمطي"³.

¹ ترجمته في: نشر المثنى 40/4-42، سلوة الانفاس 203/2-205، معجم المؤلفين 56/2، طبقات الحضيكي ورقة 39، الروضة المقصودة 290/1-297، الفكر السامي 289/2، مؤرخو الشرفاء 220، الفتح المين 127/3، اليواقيت الثمينة 47، الحياة الأدبية 237-238، جامع القرويين 801/3، ومن أراد الاطلاع على حياة الشيخ أحمد بن مبارك بتفصيل انظر مقدمة كتاب "تحرير مسألة القبول" دراسة وتحقيق الحبيب عيادي.

² قصر من قصور تافلات لازال يعرف ويسكن إلى الآن خلافا للذين قالوا خرب فإن الذي خرب هو سجلماسة أما القصور التي بتافلات فأغلبها لازالت مسكونة إلى الآن ومنها قصر اللمطي الموجود بمدينة الريصاني على بعد 12 كلم تقريبا، وبه دفن شيخه وابن خالته أحمد الحبيب اللمطي ودفن أخوه علي بن مبارك.

³ كان يصرح بذلك في جل كتبه.

ولد رحمه الله في سنة ألف و تسعين للهجرة ببلدة سجلماسة، وخلال نشأته الأولى حفظ القرآن الكريم، وجمع قراءة السبع على ابن خالته أبي العباس سيدي أحمد الحبيب، قال: "وقرأت بسبع روايات، قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو بن العلاء والبصري وابن عامر وعاصم وحمة والكسائي"¹، وقرأ عليه شيئاً من النحو² قال بروفنصال: "ولد - أحمد بن مبارك - حوالي 1090 هـ بسجلماسة، وبها تعلم على أحد أخواله أحمد الحبيب العماري"³ وهذا شأن أهل المغرب في ولدانهم. يقول ابن خلدون: "فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء المدارس بالرسم ومسائله، واختلاف حملة القرآن فيه ولا يخلطون في ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم"⁴، وفي سنة 1110 هـ رحل إلى مدينة فاس كعادة الطلاب لإتمام تعليمه والأخذ من الجهابذة والمواظبة على الجلوس في حلقات أكابر أهل العلم أمثال: محمد بن عبد القادر الفاسي، محمد القسنطيني، وأحمد الجرندي، ومحمد المسناوي الدلائي وغيرهم.

وعلى يد هؤلاء تضلع في علوم الشريعة وغيرها حتى ادعى الاجتهاد وأصبح من كبار علماء وقته في مدينة فاس حيث حصل له تبحر في البيان، والأصول، والحديث، والقراءات، والتفسير، واستكمل أدوات الاجتهاد على الخصوص والعموم، وانتهت إليه الرئاسة في جميع العلوم حتى صرح لنفسه بالاجتهاد المطلق⁵ وكان يرد على الأكابر من المتقدمين والمتأخرين ويصرح بأنهم لو أدركوه لانتفعوا به قال القادري معلقاً: "ولعمري إنه كذلك، وليس الخبر كالعيان"⁶ وقال أيضاً: "وكان لصاحب الترجمة عارضة في المقابلة بين أقوال العلماء والبحث معهم، ويحجب عنهم بمقتضى الصناعة والآلات وينفرد بأقوال يخرجها بفهمه، أو عن رأيه بما يظهر له، ولا يبالي بمن يخالفه كبيراً أو صغيراً"⁷. أحرز قصب

¹ الذهب الابريز في مناقب سيدي عبد العزيز للمؤلف ص 40

² سلوة الأنفاس 203/2.

³ مؤرخو الشرفاء 220.

⁴ مقدمة ابن خلدون، 1250/3

⁵ نشر المثاني، القادري 40/4-41، سلوة الأنفاس 205/2

⁶ الروضة المقصودة ص 65.

⁷ نشر المثاني 41/4.

قصب السبق في مجال الاستنباط، وارتبطت بذهنه العلل ومسالكتها أي ارتباط... له الملكة القارة في قوة الاقتدار على استخراج جواهر العويص من عباب الأفكار حتى لم يكن له مواز في الدنيا منذ أزمان في سرعة الحفظ وجودة الضبط والإتقان، كأنه بحر زخار متلاطم الأمواج وشمس أغنت بإشراقها الضي عراها فلاح، ثم يحرر المنقول على طريق المعقول، انفراد في المهارة والتبحر في فنون العلم، وكانت له عارضة في التدريس لم تكن لغيره¹. وكان إلى جانب اهتمامه بالعلم والعبادة والتصوف، يحترف الكسب من المشية، الحراثة، يتاجر، ويبيع بالدين إلى أجل، ويحرس درهمه ويتنافس في الدراهم و يصلح بين الناس² كما كان ينسخ الكتب ويبيعها ليسترزق منها، فقد نسخ كتباً من خط يده نقل منه الكتاني، ووقعت له نسخة بيده من كتاب "كشف الران على أسئلة الجان" قال: وقعت إلي منه نسخة منه بمراكش بخط الحافظ الجهمذ أبي العباس ابن مبارك اللمطي³ ثم قال: ومن خطه نقلت".

ب - ثناء العلماء عليه:

نظرا لعلو مكانته في العلم، أثنى عليه العديد من أقرانه، وحلوه بأوصاف تنبئ عن عظيم فضله، وعلو مرتبته واتساع أفقه، قال الكتاني: "وكان رحمه الله شيخاً متبحراً وإماماً حجة متصدراً، انتهت إليه الرئاسة في جميع العلوم، واستكمل أدوات الاجتهاد فكان له باع طويل، وتبحر في البيان والأصول وله عارضة في المقابلة بين أقاويل العلماء والبحث معهم"⁴.

وحلاه تلميذه المكودي بقوله: "شيخنا وقدوتنا العلامة البحر الفهامة وحيد دهره، وفريد عصره، معيار العلوم في كل منطوق ومفهوم"⁵؛ ووصفه العلامة عبد الله كنون بقوله: "كان من المبرزين في العلوم العقلية والكونية"⁶؛ وحلاه تلميذه التاودي بن سودة

¹ الروضة المقصودة 64-65

² نشر الثاني 42/4

³ فهرس الفهارس 1081/2.

⁴ سلوة الأنفاس 203/2.

⁵ صرف المشيئة ورقة 136 ظ محفوظ بالخزانة العامة رقم 2438 د

⁶ النبوغ المغربي 289/1.

بقوله: "شيخنا الأسمى وذخيرتنا العظمى العلامة الحافظ الحجة المحرر والمحقق نجم الأمة وتاج الأئمة"¹.

وقال في حقه زين العابدين بن هاشم العراقي (ت 1194 هـ): "شيخ شيوخنا، شيخ الجماعة الحافظ المحقق الشهير المعروف بالتحصيل والتحقيق والتحرير أبي العباس أحمد بن مبارك السجلماسي"²؛ وأثنى عليه الشيخ عبد المجيد بن علي الزبادي السوسي بقصيدة لامية عثر عليها مخطوطة³ جاء فيها: "بسم الله الرحمن الرحيم و صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه، قال الشيخ النجيب الشريف الأديب البارع الحسب سيدي عبد المجيد الزبادي⁴ الحسن رضي الله عنه في مدح الشيخ أحمد بن مبارك السجلماسي:

عللوني بذكر من حل بالي	أن مثلي في ذا الهوى لا يبالى
حسبى الهجر والصدود عتاباً	وحوى هاج موهنا بلبال
وسهام النوى تسدد نحوي	نصلها راشي حديد النبال
لست انفك عرضة للمنايا	لابسا من نسيجها غير بال
قد الفت الضنا فلو زال عنى	لبكته جوارحى بالمال
وكلفت الهواء بهيفاء خود	وتحملت هجرها بحلال
من غوان ملد وغير وغد	نافشات بكل سحر حلال
قد جمعن الجمال كلا وحزن	الحسن بها أو جزن عز الهلال
أي شمس تبقى إذ لاح للعين خمار يزين حسن الدلال	
سيما إن بدون يختلن عجباً	ويمس تيهها بغنج الدلال
افتلحن يا عاذلي كى ترى الحب عن الوجد و المحبة سال.	

¹ الفهرسة الصغرى والكبرى ص 71

² فهرسة زين العابدين ورقة 268 مخطوط ع رقم 1249 ك ضمن مجموع

³ الخزانة الملكية رقم 12010 ورقة 225 إلى 227.

⁴ عبد المجيد بن علي بن محمد المنالي الزبادي السوسي شريف ادريسي اشتهر بالميل للتصوف، و التنسك وبالتعاطي لقرض الشعر مع الاهتمام بالطب، خلف رحلة عنوانها: "بلوغ المرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام" وسجل مناقب اسماها "إفادة المرام بالتعريف بالشيخ ابن عباد" توفي في الحادي عشر من شهر شعبان 1163 هـ بفاس، ترجمته في مؤرخو الشرفاء 223 سلوة الأنفاس 184/2، نشر الثاني 257/2.

غير مجد في ديننا لوح لاح
 وشفاء الهوى لدينا نعيم
 مه عن ولي ولا تعد للملامى
 فاسأل إن شئت أننى غير سال
 ما أنا أول امرئ مات بالعشق
 وشراب السلوان عندي حرام
 ما لقلبي وللسلوي وعندي
 فبنعم تعم الصدف منى
 وبرقيا رقيت من كل باس
 وبحمل جملة وازداد نظمي
 وبسلمي سلمت من نقص عهد
 أي حور وأي عبير سواهن
 في جنان الخلد اعددن ذخرا
 إن ترم و صلهن فأعمد لعلم
 لا تقل ضاع اهله إن هذا
 فالعلوم التي ترقى حواها
 حافظ العصر واحد المصر من
 عالم عامل إمام همام
 اريحى منجد وللدين المعى
 قمر للهدى وللرشد شمس
 أينعت روضة العلوم بمغرب
 قسما بالخطيم والبيت والركن
 ومجمع والطواف وبالسعى
 انما ابن المبارك للناس نور
 كوكب يهتدي به في زمان

إن أذني صبا عن العذال
 وعناء الجوى ارتياح لحال
 إننى عن سماعه في اشتغال
 واترك الغزل إن قلبك خال
 ولا لشوق لست آخر صال
 لست ممن يسيغه في الخيال
 لذة في تحشم وابتهاال
 ويسعد سعدت في كل حال
 وبشفأ شفيت من اوحال
 وبمئى امننت من اوحال
 وبأساء سموت أوج المعال
 فهن المنا وأسمى المنال
 للمحبين محسنى الأعمال
 نافع ولتلق من في الرجال
 قول كسلان لم يجل في المجال
 أحمد بن المبارك الفلالى
 يرجئ لحل العويص والاشكال
 ماجد فاضل جيد الخصال
 يعرف القصد منك قبل السؤال
 مطر للندا وللأفضال
 اذ سقاها بوبله الهطال
 وضيع منى وبالتزال
 وحق الاحرام والاحلال
 لكى يقتدي به في الخلال
 من دجا انفا ظلام الليال

ماله في زمانه من نظير
 سيد شيد العلى والمعالي
 خدمته الاحرار واستحرمته
 كيف لا وهو ظاهر الفضل باد
 وفنون العلوم قد خاض منها
 اوضح الرشد بين الحق اغنا
 حقق العلم دقق الفهم ادنى
 كل من يقرأ الحديث ولاياً
 بيده الشفاء وهو خير
 ليته جاد بالشفاء علينا
 مثل ما جاد بالبخاري ما روى
 بعدما بين الغوامض منه
 ياليوم قد تم فيه فكم
 وأتى المسلمون يلتمسون الخير
 غرفوا الفيض منك واغترفوا
 نسأل الله وهو بر رؤوف
 إن تصير الذنوب منا هباء
 أو تعود الاسواء منا حساناً
 إن تكن بالغ العقاب بليغ
 فلأنت الحليم انت الكريم
 ليس يخفى عليك ضعفى واني
 راجياً منك رحمة سبقت
 رحمة عمت الخلائق طرا
 ربنا امنن بها علينا وعم
 وخصوصاً من جاء يحضر في الختم رجاء لجودك المتوال

خرز الزنج لا يضاهى اللال
 ومعان المعان تعلو المعال
 لسناء اكابر واعال
 النور باه وباهر الافعال
 في بحور العقول والانقال
 نا بحفظ عن نشر كتب طوال
 البعد للقاصدين والسؤال
 خذه منه فهو في تضلال
 بدواء الحداق والجهال
 فنصح من كل داء عضال
 الواردين من فيض بحر زلال
 وابان من نوره المتلال
 ضم سناء لبهجة وجمال
 منه ويحفظون الأمال
 بالفضل فالسر منهم قد ال
 غافر راحم كثير النوال
 رسمها لا يرى من اضمحلال
 وهو أولى وليس ذا محال
 الأخذ ذا الطول والشديد المحال
 المحسن المنعم العليم بحال
 عاجز عن تحمل الأثقال
 نعمتك انت وعدت أهل الضلال
 وتوالت وما لها من زوال
 الخلق بالرحمات والافضال

أرحم الوالدين واجزههم عنا
 ولتبارك في عمر ذا الشيخ
 ولتقم سنة الرسول به ولتحیی مامات في الزمان الخال
 من حديث المختار خير البرايا
 وعلى المصطفى صلاة و تسليم مع الصحب جملة والآل
 أرجاه كالمسك كالعنبر الشحرور
 وكالورد ما تر الليال¹

ج: أدبه الرفيع :

كان معروفا بين أهل عصره بالتواضع التام للكبير والصغير، والعالم، والعامي، بعيدا عن أن يصاب بالغرور أو العجب بما وهبه الله من العلم والمعرفة، فقد ذكر تلميذه القادري أنه: "كان في تواضع عن رفعة طاولت الثريا، وربما غضب في الله"².
 هذا إلى جانب تصغير نفسه وتحقيرها في جنب الباري عز وجل، حيث يقول في آخر كتبه: "وكتبه أحقر العبيد و أشدهم ظلما لنفسه، أو قاله العبد الفقير إلى ربه تعالى أحمد بن مبارك"³.

وقال في حقه أبي عمرو الداني: "لا تنال مخالفته بالمتنا... وإنما بالعمل الصالح والقول الرابع، وهذا لعمرى لا يتأتى إلا ممن يماثله رواية ودراية وملكة وعدة لا من أمثالنا خشاش الأرض الشاغلين بجبر الطول والعرض، لكن المماثلة لما لم تكن شرطا في المباحثة ساغ لأمثالنا القاصرين أن يتعلقوا بأذيال النحارير الماهرين"⁴ وإذ لم يتمكن من معرفة شيء صرح قائلا: "لا أعرف لقلة باعي و قصور اطلاعي"⁵.

د: كراسيه العلمية:

وقد كانت للشيخ كراسي علمية رفيعة الشأن، وتتميز بطبيعة خاصة في التدريس حيث كثرة التنويه بقدر مولانا رسول الله ﷺ ويحمل الناس على شدة محبته، وكان ذا طبع

¹ مخطوط بالخزانة الملكية رقم 12010 ورقة 225 خلف إلى 227 ظهر.

² نشر المثاني 41/4

³ انظر آخر ورقة من مؤلفاته كلها

⁴ انتفاء الثواب ورقة 329

⁵ تقييد في الوضع ورقة 321

غريب ومزاج فريد يدركه البكاء تارة على كرسي التدريس فيبكي، وتارة يغلب عليه الضحك فيغرق فيه ولا يخلو مجلسه من استطرادات ونوادر وملح يضحك لها ويضحك بها تلاميذه¹.

ومن مجالسه: كراسيه بجامع القرويين بفاس، كان يدرس فيه علم الحديث والتفسير.

وكرسيه بجامع الأندلس، كان يدرس فيه الفقه، ويجتمع الطلبة لمدارسة المشاكل المستجدة، ككتابتهم للموجب الذي يقضي بإخراج مولاي عبد الملك وعزله عن الحكم ونصر أخيه الذهبي، قال العلامة إبراهيم الدكالي في تقاييده التاريخية: "إن بعض الطلبة اجتمعوا بجامع الأندلس مع الفقيه السيد أحمد بن مبارك وكتبوا موجبا لإخراج مولاي عبد الملك وعزله ونصر أخيه الذهبي، وجعلوا يطوفون به على الناس في العسات..."².

وكرسيه بضريح سيدي أحمد بن يحيى رضي الله عنه يقرأ فيه "صحيح البخاري" ويتدارسه قبل طلوع الشمس، ويقصده الطلاب في حل المشكلات، ويملي بعض ما أشكل عليهم.

وكرسيه بزاوية سيدي عبد القادر الفاسي كان يحضر معه فيها الجم الغفير، قال القادري "و تساقط الناس على صاحب الترجمة...أحمد بن مبارك للانتفاع به في كل قطر من أقطار البسيطة ذات الطول والعرض حتى كاد مجلسه يقول امتلاً الحوض، وتخرج فيه من أشياخنا من كانوا قرة العيون في تحقيق جميع الفنون"³.

هـ وفاته:

توفي الشيخ أحمد في ثامن عشر جمادى الأولى من عام ستة وخمسين ومائة وألف قال القادري: "توفي شيخنا هذا، ثامن عشر من جمادى الأولى من عام ستة وخمسين ومائة وألف وصلى عليه إمام القرويين وخطبها سيدي أبو مدين بن أحمد الفاسي بعد صلاة الجمعة،

¹ نشر الثاني 41/4

² نقلا عن إنحاف أعلام الناس، 290/1

³ نشر الثاني 42/4

وكان في جنازته صباح وضحيج وازدحام على أبواب المسجد المذكور، وشهد الجم الغفير من أهل البلدين فاس العليا والسفلى¹.

ودفن في مقبرة الدباغين مع شيخه عبد العزيز الدباغ في قبة متصلا به، ليس بينه وبينه إلا جهة بناء عليها اليوم دربوز واحد وذلك خارج باب الفتوح في عدوة فاس الأندلس².

المبحث الثاني: شيوخه وتلاميذه

أ: شيوخه:

❦ أبو عبد الله محمد القسطنيني (ت 1116هـ)³: سمع منه صحيح البخاري، وصغرى السنوسي مرارا وجملة صالحة من التفسير، ومختصر الشيخ خليل إلى الصداق، صرح بذلك السجلماي في فهرسته⁴ وكان آية في الحفظ والتحصيل، له أجوبة حسنة في نوازل كثيرة دالة على مهارته، واتساع ملكته، لازم التدريس بفاس كثيرا مما لم يسمح له بالتصنيف.

❦ أحمد الجرندي (ت 1125هـ): حلاه السجلماي بقوله: "ومنهم - شيوخه - الإمام المتواضع الهمام أبو العباس سيدي أحمد الجرندي، عن شيخ الجماعة، وإمام أهل الصناعة سيدي عبد القادر الفاسي"⁵.

❦ أحمد بن الحاج (ت 1129هـ): أخذ عنه العديد من الطلبة، أدرك بعضهم شهرة واسعة، أمثال: عبد السلام القادري، وعبد السلام جسوس، وابن زاكور، والمسنوي الدلائي، وأحمد بن مبارك السجلماي الذي قال في حقه: "شيخنا فريد عصره وإمام دهره"⁶.

❦ محمد بن أحمد المسناوي الدلائي (ت 1136هـ): سمع عنه الكثير وأجازه في جميع ما لديه قال: "ومن أخذت عنه شيخنا شيخ الإسلام، وقدوة الأنام محمد بن أحمد المسناوي الدلائي

¹ كتاب النسبة الشريفة، الورقة الأخيرة مخطوط بالخزانة الملكية رقم 5899

² نشر المثاني 42/4

³ ترجمته في التقاط الدرر 293، سلوة الأنفاس 30/2

⁴ ورقة 8 و9

⁵ فهرسته ورقة 8

⁶ ورقة 8

أصلا الفاسي دارا"سمع عليه مختصر السعد على التلخيص، ومختصر الشيخ السنوسي في المنطق، وألفية ابن مالك، وأجازه في جميع ما لديه¹.

رحال المعدي (ت 1140هـ): تتلمذ عليه السجلماسي في الفقه، وشهد له الشيخ بالكفاءة، ذلك أنه لما كتب رسالة في الرد على أبي الوليد بن رشد في تحريجه قول ابن القاسم في أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله على قول القدرية وقف عليها هذا الفقيه المعدي فقال: "هذا رافع للنزاع، وقاطع لجميع عروق الشبهة في المسألة"².

وأيضاً لما زيف السجلماسي كلام القرافي وأبطل كلام ابن جميع في التحدث عن الأجنة وقف عليه ابن رحال فقال: "هذا هو الحق الذي لا شك فيه"³.

علي الحريشي (ت 1148هـ): قال السجلماسي في فهرسته: "شيخنا الإمام القدوة الهمام أبو الحسن سيدي علي الحريشي الفاسي، قرأت عليه صحيح البخاري من أوله إلى آخره وهو يسمع، وقرأت عليه شمائل الترمذي من أوله إلى آخره بقراءتي وهو يسمع وقرأت عليه صحيح مسلم بقراءتي وهو يسمع ولم نكلمه، وقرأت عليه جملة صالحة من التفسير"⁴.

استجازه السجلماسي فأجازه عن سيدي عبد القادر الفاسي عن عم أبيه.

أحمد الحبيب اللمطي (ت 1165هـ): وهو أول شيوخه، أخذ عنه القراءات القرآنية السبع إلى جانب جزء من النحو⁵ وهو لا يزال في بلدة سجلماسة.

عبد العزيز الدباغ (ت 1142هـ): وهو من الشيوخ الأوائل للشيخ السجلماسي بفاس، ومن أجل أصحابه علما ودينا، تأثر به كثيرا وألف في حقه كتابا جمع فيه مناقبه والعلوم التي أخذها عنه سماه "الابريز" وكان أول اجتماع به كما قال: "في رجب سنة خمس و عشرين ومائة وألف" قال: "فبقيت في عشرته وتحت لواء محبته اسمع من معارفه التي لا تعد و لا تحصى"⁶.

¹ فهرسته ورقة 9

² فهرسته ورقة 9

³ نفسه

⁴ فهرسته ورقة 8.

⁵ سلوة الأنفاس 203/2.

⁶ الإبريز ص 5

هذا وإن الشيخ عبد العزيز لما رأى تعجب السجلماسي من معارفه، وأنه يسمع كلامه ويعقله و يبلغه لأصحابه وأحبابه، ولا يكاد يسلو عنه طرفة عين، أصبح يحبه محبة عظيمة جدا إلى حد أنه قال له مرة: "حاسبني بين يدي الله عز وجل إن كنت لا أنتبه لك في الساعة الواحدة خمسمائة مرة"¹.

ب: تلاميذه:

للشيخ أحمد المكودي (ت 1169 هـ): تردد على الشيخ أحمد زمنا طويلا، وطلب منه أن يميزه فيما أجاز له شيوخه فكتب إليه فهرسة مما جاء فيها: "فإن الفقيه الوجيه المدرس النزيه، صاحب الفهم الغواص... سيدي أحمد المكودي... طلب من العبد الحقير المعترف بالقصور والتقصير أن يميزه فيما لديه من معقول ومنقول، وفروع، وأصول، فأجبت به إلى ذلك جبرا للخاطر ورعيا لما عسى أن يكون له فيه من النفع الحاضر..."²، ثم قال: "وقد أجزت أخانا في الله ومحبا فيه، الفقيه المستجيز في جميع ما أجازنا فيه أسيادنا رحمهم الله، وفي جميع ما لدينا من تقاييد ومقطعات"³.

للشيخ أحمد بن عبد العزيز الهلالي (ت 1175 هـ): حضر مجالس أحمد بن مبارك السجلماسي، حلاه كنون بقوله: "أحد الأئمة في الفقه، والحديث، والبيان، واللغة، والمنطق، والحساب، والهندسة... فكان لا يدرك شأوه ولا يبلغ مداه فيها"⁴.

للشيخ إدريس العراقي الفاسي (ت 1183 هـ): سمع منه بعض مجالس في التفسير وفي قراءة الشيخ خليل، وجمع الجوامع لابن السبكي، وقرأت عليه مقدمة أطراف المقدسي، قال: "ولما جمعت شرحي على إحياء الميت أوقفته عليه فاستحسنه ودعا لي بخير وكتب على ظهره بخط يده فجزاه الله عني خيرا"⁵. كان يروي على ابن المبارك عاليا⁶، كما كان يبالغ معه في تحقيق بعض مسائل الحديث وكان يشير بالرجوع إليه فيه. وقد حدثت له مع السجلماسي

¹ سلوة الأنفاس 204/3.

² فهرسته ورقة 9.

³ نفسه

⁴ النبوغ المغربي 301/1

⁵ فهرسة العراقي، تحقيق خالد التواج رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا الرباط 1994 ص: 189-190

⁶ فهرس الفهارس 822/2

طريقة، وهو يدرس بجامع القرويين تتمثل في ذكره لبعض الأحاديث، فسأل أحمد عمن خرجه، فذكر له العراقي على البديهة ستة طرق، فقال له الشيخ أحمد: "الله درك! لقد تعب ابن حجر ولم يخرج له إلا طريقين"¹.

ﷺ محمد بن الطيب القادري (ت 1187هـ): قرأ عليه جمع الجوامع لابن السبكي في أصول الفقه يقول: "ثم قرأت على شيخنا ابن مبارك جمع الجوامع في أصول الفقه مرة كاملة، ولم أتخلف إلا في النزر اليسير منها، وحضرت مجلسه في مواضع من التفسير، وفي جملة من أول صحيح البخاري، وحضرت مجلسه في صغرى الشيخ السنوسي، وفي مواضع من السلم للاخضري"².

ثم قال في نشر المثاني: "وأخذ عنه - السجلماسي - جماعة من طلبة فاس، وقرأت عليه صغرى السنوسي وشرحها لمصنفها وشرح المحلي على جمع الجوامع شرحا وممتنا، وشفأ عياض، وطرفا من السلم، وحضرت مواضع من التفسير والبخاري، وسلمت له رئاسة العلم بفاس في زمنه"³.

ﷺ أبو حفص عمر الفاسي (ت 1188هـ): أخذ عن أحمد السجلماسي علوم الجدل، والبلاغة، والمنطق، والتفسير قال مولاي سليمان بن محمد بن عبد الله: "ولما خامرته نشوة التحصيل انتقل

في طلب التحقيق إلى مجلس كل شيخ جليل، فاعتمد في الكلام، والأصليين، والبيان، والمنطق، والتفسير، الشيخ أبا العباس أحمد بن مبارك اللمطي البكري، واعتمده في الفقه والحديث والتفسير أيضا"⁴.

ﷺ عبد القادر بوخريص (ت 1188هـ): لازم السجلماسي أكثر أيام حياته وكان هو عمدته، خاصة في علم الحديث، والفقه، والتفسير، والنحو، تولى مهمة القضاء ولقب بآخر أهل العلم"⁵.

¹ سلوة الأنفاس 142/1، فهرس الفهارس 819/2.

² معجم المطبوعات لإدريس بن الماحي القيطوني ص 430.

³ نشر المثاني 42/4.

⁴ عناية أولي المجد بذكر آل الفاسي ابن الجدل ص: 60-61.

⁵ سلوة الأنفاس 13-12/2.

للشيخ التاودي بن سودة (ت1209هـ): درس على الشيخ أحمد السجلماسي، وكان عمدته في رواية الحديث، وقرأ عليه المنطق، والكلام، والبيان، والأصول، والتفسير، والحديث، ولازمه مدة طويلة، وأذن له في قراءة البخاري، وأخذ عنه أكثر الكتب، كالسعد، والمحلي، والمواقف وغيرها¹.

خلاصة:

لم نذكر من الشيوخ والتلاميذ إلا الجهابذة، وإلا فإنه أخذ عن عديد لم يذكر أسماءهم كما أخذ عنه الجم الغفير يقول سليمان الحوات: "وتساقط الناس على صاحب الترجمة أي أحمد بن مبارك للانتفاع به من كل قطر من أقطار البسيطة ذات الطول والعرض حتى كان مجلسه يقول امتلأ الحوض، وتخرج من أشياخنا من كانوا قرة العيون في تحقيق جميع الفنون"².

المبحث الثالث: السجلماسي مؤلفا

إن السجلماسي لم يقتصر على علم دون آخر، فهو الشيخ الفقيه الأصولي المفسر المحدث المقرئ اللغوي، المنطقي المتكلم الصوفي، والذي يجلي ذلك أنه ألف في جل العلوم مما يؤكد اطلاعه الواسع وتفوقه الباهر، فله أكثر من مؤلف في أكثر من فن، أثرى بها المكتبة الإسلامية إثراء واسعا. إلا أن جل هذه لا تزال قابضة في رفوف الإهمال، ويبقى على هذه الأمة الحضارية أن تسهر على هذا التراث وتخرجه للوجود، إنقاذاً له من أماكن الإهمال وإسهاماً في إثراء المكتبة العربية الإسلامية بالمعارف المخبوءة. ومن هذه المؤلفات:

• في أصول الفقه:

1. "تحرير مسألة القبول على ما تقتضيه قواعد الأصول والمعقول"³، وهو الذي وفقني الله لدراسته وتحقيقه، نلت به شهادة دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب بالرباط سنة 1995 تحت إشراف فضيلة الدكتور أحمد الريسوني حفظه الله،

¹ انظر فهرسة الشيخ الناودي ورقة 178.

² الروضة المقصودة 292/1-293

³ ويسمى أيضاً: "رسالة في قبول الأعمال" فهرسة السجلماسي ورقة 6 مخطوط بالخزانة العامة رقم 101 ج.

- والكتاب مطبوع ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 41 الطبعة الأولى 1999.
2. "إنارة الأفهام بسماح ما قيل في دلالة العام"، مخطوط بالخزانة العامة عدد 1092 ك ضمن مجموع، كله لأحمد بن مبارك السجلماسي، هذا الكتاب قامت بتحقيقه الأستاذة أمينة بطن بإشراف فضيلة الدكتور محمد الروكي حفظه الله، نالت به دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب بالرباط سنة 1996، وهو مرقون بالكلية تحت رقم 216,1 بطا.
3. "تقييد في تعريف علم الأصول"، يرد فيه على المحلي، مخطوط بالخزانة العامة عدد 2180 د ضمن مجموع من ورقة 1 إلى ورقة 7.
4. "تقييد على الشرط"، وهل يلزم من عدمه العدم قطعاً، يوجد مخطوطاً بالخزانة الصبيحية بسلا رقم 87 ضمن مجموع من 343 إلى 351.
5. "رسالة في الدلالات تتعلق بالسبب والشرط والمانع"، توجد مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت عدد 2981 د ضمن مجموع من ص 238 إلى 246.
6. "الأجوبة السبكية"، توجد مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1168 ك ضمن مجموع من ص 180 إلى 310 ونسخة أخرى تحت عدد 661 بمؤسسة علال الفاسي بالرباط من ص 1 إلى 36.
7. "حاشية على جمع الجوامع لابن السبكي"، توجد نسخة بالخزانة العامة تحت رقم 3135 ك.
8. "تحقيق مسائل أصولية" تتعلق بنسخ القياس وتخصيصه توجد منه نسخة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1177 ك ضمن مجموع الكتاب الثاني متور الأول مكتوب بخط رديء.
9. "رسالة مفيدة في الوضع"، توجد نسخة منها بالخزانة العامة بالرباط تحت عدد 1168 ك ضمن مجموع الكتاب الرابع.
10. "كشف القناع عما ادعي في مسألة المعية من الإجماع"، عدد 1168 ك بالخزانة العامة من ص 569 إلى 660.

• كتب في الفقه:

1. "تقييد في النفقة على العالم على من تكون" توجد منه نسخة بالخرزاة العامة بالرباط تحت رقم 1743 د الكتاب الثاني ضمن مجموعة من ورقة 115 إلى 116.
2. "جواب في أحكام الطاعون" توجد منه نسخة بالخرزاة العامة بالرباط تحت رقم 1854 د وأخرى تحت رقم 1348 د من ورقة 124 إلى 127.
3. "تقييد في وزن الأعمال"، توجد منه نسخة بالخرزاة العامة بالرباط تحت عدد 74 د من ورقة 89 إلى 96 ضمن مجموع.
4. "تعليل على قول خليل، وخصصت نية الحالف"، توجد منه نسخة بالخرزاة العامة بالرباط تحت عدد 1854 د وأخرى تحت رقم 1845 د وأخرى بالخرزاة الصبيحية بسلا رقم 87، وبمؤسسة علال الفاسي تحت عدد 707.
5. "رسالة في قول خليل في فرائض الوضوء"، توجد منه نسخة بالخرزاة العامة تحت رقم 2802 د.
6. "تقاييد فقهية أو فتاوى فقهية"، توجد بالخرزاة الملكية بالرباط تحت عدد 12010 د من ورقة 225 إلى 244 ضمن مجموع.
7. "أسئلة و أجوبة أو فتاوى فقهية"، أخرى غير التي ذكرت توجد نسخة منها بالخرزاة الملكية عدد 4757 وهي أمور تتعلق بإشكالات وقعت للقاضي أبي محمد الشنقيطي أشار إليها ابن عرفة في مختصره.
8. "رسالة في مسألة رجل زنى بقاصرة في غير فرجها"، ثم بعد ذلك تزوجها قبل أن توفي ثلاثة أشهر توجد منها نسخة بالخرزاة العامة بالرباط تحت عدد 1092 ك ضمن مجموع الكتاب التاسع من ورقة 351 إلى 409.
9. "صرف المشيئة"، وهي رسالة فقهية تتعلق بالرد على أبي الوليد بن رشد في تخرجه قول ابن القاسم في أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله على قول القدرية لم أعثر عليها مخطوطا وإنما ذكرها في فهرسته التي أجاز بها المكودي¹.

¹ انظر فهرسته ورقة 8 مخطوطة بالخرزاة العامة تحت رقم 101 ج.

10. "رسالة تتعلق بالأيام المرغب في صيامها"، مخطوطة بالخزانة الملكية رقم 11330 من 98 إلى 114.

11. "رسالة تتعلق بكلام القرافي فيما حكاه عن ابن جميع في التحدث عن الأجنة في القواعد والفروق"¹، لم أعثر عليها كذلك.

• كتب علوم القرآن والقراءات والتفسير:

1. تأليف في قوله تعالى: "وهو معكم أينما كنتم" توجد منه نسخة بالخزانة الملكية رقم 1052.

2. "المقالة الوافية في شرح القصيدة الدالية"، لصاحبها محمد بن أبي القاسم السجلماسي ت 1092 هـ الموضوع في تحقيق الهمز لحمزة و هشام إلا أنه لم يكمله السجلماسي في الشرح.

3. "رسالة في بيان انتفاء الثواب لقارئ القرآن على كل حرف حرف منه"، توجد منها نسخة بالخزانة العامة تحت رقم 1168 ك ضمن مجموع من 236 إلى 557 الكتاب الثاني مبتور الأول وهي رسالة في أصول الفقه أيضاً.

4. "رسالة في تكرير سورة الإخلاص أكثر من ثلاث مرات عند الختم"، توجد نسخة بالخزانة العامة رقم 1092 ك ضمن مجموع من 512 إلى 592.

• كتب الحديث:

1. "رسالة في أربعين حديثاً في قضاء حوائج المسلمين"، توجد نسخة بالخزانة العامة تحت رقم 1092 ك من 410 إلى 416، وعدد 661 بمؤسسة علال الفاسي، وعدد 10330 بخزانة عبد الله كنون بطنجة.

2. "رسالة في الفرق بين الموازنة عند علماء الحديث و الموازنة عند المعتزلة"²، لم أعثر عليها مخطوطة.

3. "رسالة في شروط طلب العلم و فضله"، توجد نسخة بخزانة مؤسسة علال الفاسي الرباط رقم 129 من 138 إلى 151.

¹ ذكرها في فهرسته ورقة 12.

² ذكرها السجلماسي في فهرسته ورقة 11.

4. "جواب عن مسألة الغرائيق"، توجد نسخة بخزانة مؤسسة علال الفاسي بالرباط رقم 746 من 1 إلى 5 وفيها رأي شيخ السجلماسي عبد العزيز الدباغ.

• كتب اللغة والمنطق:

1. "القول المعتبر في بيان أن جملة الحمد إنشاء لا خير"، توجد نسخة بالخزانة العامة رقم 1168 ك ضمن مجموع من 1 إلى 175 وأخرى بالخزانة العامة رقم 25 من ورقة 1 إلى 84، قام بتحقيقها الأستاذ عبد الإله قرباص لنيل دبلوم الدراسات العليا كلية الآداب تطوان تحت إشراف الدكتور عبد الله المرباط الترغي¹.

2. "رسالة تتعلق بمسألتين"، الأولى همزة الوصل وأحكامها، والثانية الألف التي تزداد في الخط، توجد نسخة بالخزانة الملكية رقم 7571 في ملف مستقل به خروم عديدة غير مرقم.

3. "مبلغ الآمال لطالبي التصريف في الأفعال"، وهي أرجوزة مطبوع على الحجر بفاس مع شرح مبلغ الآمال سنة 1317هـ، وتوجد نسخة منها بالخزانة العامة رقم 517 د.

4. "القول الفصل في تمييز الخاصة عن الفصل"، في علم المنطق توجد نسخة بالخزانة العامة رقم 428 د.

5. "حواشي على شرح قدورة لمتن السلم"، للأخضري توجد نسخة بمؤسسة علال الفاسي عدد 705 من 119 إلى 161 وبخزانة العامة رقم 1741 ك وهو في علم المنطق مطبوع على نفقة الحاج الطيب التازي المغربي الطبعة الأولى، المطبعة الكبرى الأميرية بيولاقي مصر سنة 1318هـ.

• كتب علم الكلام والتصوف:

1. "تحرير الوصف النفسي على طريقة المتكلمين"، توجد نسخة بالخزانة العامة تحت عدد 1092 ك من 225 إلى 304.

2. "أجوبة على مسائل أربعة"، متعلقة بعلم الكلام توجد نسخة بالخزانة العامة رقم 1092 ك الكتاب الخامس ضمن مجموع 489 إلى 512.

¹ انظر كتاب دليل الأطروحات والرسائل الجامعية المسجلة بكليات الآداب بالمغرب ملحق 1995 صفحة 102.

3. "سؤال عن قول من قال إن الكلام الأزلي نسبة"، توجد نسخة بالخزانة العامة رقم 1755د من ورقة 265 إلى 271.
4. "أجوبة لعدد من الأسئلة تتعلق بالتوحيد والعقائد"، توجد نسخة بمؤسسة علال الفاسي بالرباط رقم 411 من 31 إلى 114.
5. "الذرة في تحقيق تعلق القدرة"، توجد نسخة بمؤسسة علال الفاسي رقم 411 من 17 إلى 21.
6. "رد التشديد في مسألة التقليد"، وهو مطبوع متداول تحقيق عبد المجيد خيالي طبعة دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2001.
7. "رسالة في مباحث الصفة النفسية"، الخزانة العامة رقم 1092ك من 225 إلى 239.
8. "صرف المشيئة"، نسخة بالخزانة العامة رقم 2438د من 134 إلى 136.
9. "إزالة اللبس عن المسائل الخمس"، نسخة بالخزانة العامة تحت عدد 1092ك من 1 إلى 62 وبخزانة عبد الله كنون رقم 10314 طنجة.
10. "رسالة تحقيق مسألة أبي حامد الغزالي ليس في الإمكان أبدع مما كان"¹، لم أعثر عليه مخطوطا.
11. "رسالة في الرد على ابن عربي صاحب الفصوص"²، وما ذكره في إيمان فرعون والرد عليه لم أعثر عليه.
12. "جواب عن دلالة المعجزة"، هل الراجح فيها أنها عادية أو عقلية توجد نسخة بالخزانة العامة رقم 1755د ضمن مجموع من 147 إلى 149.
13. "رسالة في تعلق الصفات وبيان ما هو نفسي منها"³، لم أعثر عليه.
14. "الذهب الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ"، وهو مطبوع متداول طبع عدة مرات آخرها طبعة دار الكتب العلمية سنة 1998 في 481 صفحة، بلغ حد

¹ ذكرها السجلماسي في فهرسته ورقة 11.

² انظر فهرسته ورقة 12.

³ ذكره في فهرسته ورقة 11.

الشهرة خاصة بين المتصوفة في الزوايا والأضرحة والمساجد، ولي مع هذا الكتاب وقفة¹ لأنه يחדش في سمعة السجلماسي ويشكك في علمه إن صحت نسبته إليه.

• كتب التاريخ:

1. "مقالة الصواب في بيان حال بني مزاب"، توجد نسخة بالخزانة الملكية رقم 4757 ضمن مجموع من 219 إلى 225.
 2. "ثبوت النسب الشريف"، توجد نسخة بالخزانة الملكية رقم 5988.
 3. "ثبوت الشرف من قبل الأم"، توجد نسخة بالخزانة الصبيحية بسلا رقم 93 عدد أوراقه 14.
 4. "فهرسته"، وهي على شكل إجازة كتبها لأبي العباس أحمد بن الحسن المكودي بعدما طلبها منه، توجد منها نسخة بالخزانة العامة رقم 101 ج عدد أوراقها 12. في طور التحقيق.
 5. "رسالة من إملأته على أحد تلاميذه في أمور كثيرة"، توجد نسخة بالخزانة العامة تحت رقم 2015 من 418 إلى 487.
 6. "سؤال الشيخ التاودي بن سودة عن مسائل عامة و جواب الشيخ أحمد بن مبارك عنها"، توجد بخزانة عبد الله كنون بطنجة رقم 10470 عدد أوراقه 27 ورقة.
- انطلاقا مما سبق يتضح وبكل جلاء أن الشيخ أحمد بن مبارك السجلماسي كان من أهل التحقيق والتأليف وهذه المؤلفات شاهد حي على تضلعه في فنون شتى وعلى ثقافته الواسعة.

شخصية السجلماسي عالما ومؤلفا

سبق الحديث، أن المغاربة توسعوا في فن التراجم توسعا يلفت النظر وخصوصا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين وما بعدهما، وتناولوها بالترتيب والتصنيف، فهذا كتاب في "التعريف بأهل الزاوية الدلائية"، وآخر عن "أخبار صلحاء درعة"، وثالث في "أعيان القرن الحادي عشر"، وغيره في "أخبار الصالحين من أهل فاس"، ناهيك عن الكتب التي أفردت لترجمة شخص واحد "كمراة المحاسن وتحفة الأكابر"، و"روضة

¹ انظر ص 358 المبحث الخاص بالسجلماسي الصوفي.

التعريف" و"ابتهاج القلوب" وغيرها، وهذه ظاهرة اعتزاز بتراث السلف من العلماء المغاربة في الوقت الذي بدا فيه أنهم بلغوا الغاية في علوم العربية والإسلام فشغل المصنفون بإحياء ذكرهم والترجمة لهم في انتظار آفاق جديدة للبحث والتأليف، ومن ثم أخذ التصنيف في التراجع مكانا ظاهرا في مكتبة القرن الحادي عشر والثاني عشر وتوسع فيه المصنفون ما لم يتوسعوا في غيره من الفنون التي تستدعي التضلع في الفنون وإتقان صنعة التأليف فأصبحت هذه الكتب ثروة عظيمة لكل باحث في التراث المغربي، وقد استفدت منها كثيرا في دراستي للشيخ أحمد بن مبارك السجلماسي قبل هذا الوقت¹، إذ حظي باهتمام بالغ من قبل كتاب التراجم.

وسنحاول التعرف في هذا المبحث على شخصيته كما تقدمها لنا كتب التراجم. هذا وإن أحسن شهادة في السجلماسي هي شهادة شيوخه و تلامذته لشدة قربهم منهم وقوة معرفتهم به، يقول تلميذه المكودي في حقه: "شيخنا وقدوتنا العلامة البحر الفهامة وحيد دهره وفريد عصره معيار العلوم في كل منطوق ومفهوم سيدنا أبو العباس أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي"².

وحلاه القاضي أبو محمد الشنكيطي بقوله: "علامة الدنيا وعالمها بلا ثنيا حامل لواء المعقول والمنقول، الذاب عن بيضة كتاب الله وسنة رسوله الصارم المعقول أبو العباس سيدي أحمد بن مبارك"³.

أما شخصية السجلماسي في كتب التراجم فهي موضع الإعجاب والتقدير، يقول تلميذه القادري: "علامة الزمان فريد العصر والأوان، فارس التدريس والتحقيق، وحامل راية التحرير والتدقيق"⁴، وقال سليمان الحوات: "أحرز السجلماسي قصب السبق في مجال الاستنباط، وارتبطت بذهنه العلل ومسالكها أي ارتباط يستخرج بالقياس البرهان نتائج الأحكام فبدوا فيه بدو الحور المقصورات في الخيام يقتنصها غيره ببرهان، ولم يظنها من قبله

¹ وأنا بصدد تحقيق كتابه "تحرير مسألة القبول"

² انظر صرف المشيئة ورقة 136 مخطوط بالخزانة العامة رقم 2438 د

³ فتاوى فقهية ورقة 1 مخطوط بالخزانة الملكية رقم 4757

⁴ نشر المثاني 40/4-41

إنس ولا جان، له الملكة القارة في قوة الاقتدار على استخراج جواهر العويص من عباب الأفكار حتى لم يكن له مواز في الدنيا منذ أزمان في سرعة الحفظ وجودة الضبط والإتقان، كأنه بحر زخار متلاطم الأمواج، وشمس أغنت بإشرافها الضي عراها فلاح، ثم يجر المنقول عن طريق المعقول انفراد في المهارة والتبحر في فنون العلم وكانت له عارضة في التدريس لم تكن لغيره¹.

وقال المراغي عنه: "فقيه محدث قدوة فهامة خاتمة المحققين والعلماء العاملين، انتهت إليه الرئاسة في جميع العلوم"².

وحلاه الكتاني بقوله: "وكان رحمه الله شيخا متبحرا وإماما حجة منتصرا انتهت إليه الرئاسة في جميع العلوم واستكمل أدوات الاجتهاد على الخصوص والعموم، فكان له باع طويل وتبحر في البيان والأصول والحديث والقرآن والتفسير وله عارضة في المقابلة بين أقاويل العلماء والبحث معهم"³.

وحلاه بعضهم قائلا: "شيخ الإسلام والمسلمين وخديم سيد المرسلين صاحب السند الصحيح والقلم الفصيح أبو العباس سيدي أحمد بن مبارك اللمطي"⁴.
ولو شئنا أن نتبع جميع ما قيل في السجل الماسي ثناء عليه وتقديرا له وإعجابا به وتعبيرا صادقا عن العاطفة الطيبة التي تجعلها شخصيته في النفوس لطال بنا الحديث والنقل، فلعل ما قدمناه يقوم بما توخيناه من التعريف بشخصيته كما يصورها أقرانه وترسمها كتب التراجم. غير أن لي على ما ذكرته بعض الملاحظات منها:

أن السجل الماسي حامل لواء المعقول والمنقول، صاحب السند الصحيح والقلم الفصيح، الذاب عن بيضة كتاب الله وسنة رسوله فشيء وجدناه مؤيدا بالدلائل مدعما بالحجج القاطعة التي لا تدع مجالا للشك.

¹ الروضة المقصودة 64 - 65

² الفتح المبين 127/3

³ سلوة الأنفاس 203/2

⁴ انظر مقدمة كتابه : تحرير مسألة القبول ص 179

أما كونه: "وحيد دهره و فريد عصره معيار العلوم في المنطوق والمفهوم لم يكن له مواز في الدنيا، كأنه بحر زخار متلاطم الأمواج..." فشطط وغلو لا يقبله عقل ولا يشهد له نقل، كيف والرسول ﷺ يقول: "يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"¹ مما يفيد دوام العلم والعلماء على مدى الأزمان، ثم إن الله تعالى لم يقصر العلم على زمان ولا جعله موقوفاً على إنسان، ولكنها مبالغات أصحاب التراجم والتلاميذ يعمدون إليها حين تبهرهم شخصية العالم الذي يترجمون له فينساقون إلى الغلو في تمجيده بأقوال و عبارات مرسله يعوزها ضبط الأحكام المبنية على الحجة والدليل.

و إذا كنا نستنكر المبالغة في الثناء فإننا نرفض أيضاً المبالغة في التواضع أيضاً كمثّل ما نراه من قول بعض العلماء ومنهم السجلماسي في كتاباته كلها حيث يقول: "يقول العبد الفقير الذليل الحقير، أو كتبه أحقر العبيد وأشدّهم ظلماً لنفسه..."، وقوله: "لا من أمثالنا خشاش الأرض الشاغلين يجبر الطول والعرض... الخ"، فكل ذلك يتنافى مع التكريم الذي خص به الله بني آدم عموماً ومن له إلى العلم انتساب أو صلة، والسجلماسي نفسه وقع منه شيء من ذلك ولعله جرى فيه على تقليد السلف فيما يحسبونه من التواضع الذي عندهم من سمة العلماء.

وفي دراستنا لشخصية السجلماسي من خلال آثاره نلتفت أول ما نلتفت إلى أنها شخصية متعددة الجوانب كثيرة الوجوه على غرار الشخصيات التي اتسعت آفاق ثقافتها. ونقصد من وراء هذه الدراسة إلى بيان مشاركة السجلماسي في العلوم الإسلامية تلقياً وعطاءً وتأليفاً وتدريساً وتأثراً وتأثيراً.

ويتسع هذا الجانب من شخصيته عالماً للحديث عن السجلماسي الفقيه ثم السجلماسي الأصولي ثم السجلماسي المحدث والمفسر ثم السجلماسي المتصوف الخ...

وعند قراءتنا لما كتب عن السجلماسي لم نجد من كتاب التراجم من اعتنى بميزة أو ميزتين تكاد تكون أهم ما تمتاز به شخصيته عالماً ومؤلفاً وهي ميزة الاستقلال في الرأي والصلابة في التمسك به والدفاع عنه وليس معنى الرأي هنا اتباع الهوى وإنما معناه الترجيح القائم على العلم ومعناه أيضاً ظهور شخصية العالم في المسائل والقضايا التي

¹ الحديث أخرجه أبو داود في كتاب الملاحم رقم الحديث 3740

يتناولها ظهورا يرتفع به من غمار المقلدين إلى علماء المجددين المجتهدين فالاستقلال في الرأي سمة أصالة، وقد يبدو هناك تعارض بين ما في معنى استقلال من انفصال وما في معنى الأصالة من ارتباط لكن عند التحقيق يظهر أنهما متكاملان "فالاستقلال بدون أصالة شذوذ والأصالة بدون استقلال جمود"¹، والشخصية التي تجمع بينهما نادرة الوجود ولا تكون إلا زبدة جيل أو مخاض عصر بأكمله.

ولقد كان السجلماسي أحمد بن مبارك، رحمه الله، من المجددين المجتهدين الذين تظهر أصالتهم واستقلالهم وصلابتهم في الرأي في جل أبحاثهم وآثارهم، فهو في الفقه أو الأصول أو غيرهما ينحو منحى خاصا فيقبل من كلام القدماء ويرد وربما أتى برأي ينافس به فحولهم ويخالفهم، ومعلوم أن الرأي المخالف إن كان من الدلائل الشرعية التفصيلية وكان صاحبه ممن توفرت فيه الشروط اللازمة فهو اجتهاد لا يغض من قدر الرجل حتى في حال الخطأ فأحرى عند مجرد المخالفة، سواء تعلق الأمر بالاجتهاد المطلق أو اجتهاد المذهب أو اجتهاد الفتوى بشروطه، وسنتعرف فيما بعد على نماذج عديدة من اجتهاداته.

واللافت للنظر هنا أن السجلماسي وجد في عصر انحسر فيه ظل الفكر المبتكر الخلاق وأشفق الناس من الاجتهاد كل إشفاق والتزموا طريق التقليد وتقاشرت همهم عن التجديد وعكفوا على آثار السابقين حفظا واستظهارا ونقلًا واجترارا وتحشية واختصارا فنهض ليثور على هذا الجمود وتوجه إلى أولئك الأعلام الذين يقدهم معاصروه ويرهبونهم، فقبل من كلامهم ورد وجد في مقارعتهم بالحجة كل الجدد، حتى أن بعض معاصريه أخذ عليه استسهال الرد على بعض الفحول كالشاطبي والأبياري والغزالي والجويني قائلا: "غير أني أحب لكم أيها الأخ - يقصد السجلماسي - ما يحبه المرء لنفسه من كمال الثبوت في هذه المسائل وإمعان النظر فيما اشتملت عليه من الأبحاث مع أولئك الأئمة الفحول الذين لا يستسهل الرد عليهم ببادئ الرأي الذي يلوح للإنسان فإن ذلك لا يزيدكم إلا خيرا والمومن رقاب ورب عجلة أو جبت ريثا"².

¹ نظر أبو علي اليوسي ص 218

² ورقة 2 من مخطوط ضمن مجموع تحت رقم 1092 ك بالخزانة العامة

وكان السجلماسي يعرف أن أهل زمانه يرون آراءه شذوذا ومخالفة للمألوف وينكرونها عليه، لكن يتصدى لذلك قائلا: "إن العلم لا يحصل هزلا ولا يكفي فيه دعوى اللسان".

المصطلح التراثي وإمكانية الاستثمار

الأستاذ جمال الزين
باحث

• تقديم:

إذا كانت اللغة العربية قد استطاعت في دورتها الحضارية الأولى أن تستجيب للتحديات الحضارية والحاجيات العلمية، وتمكن العرب من توليد مصطلحات علمية بلغتهم العربية غطت مختلف أنواع العلوم وأصناف المعرفة، فإنها تواجه منذ بداية النهضة العربية إلى الآن قصورا مصطلحيا، ولم يستطع العرب لحد الآن مواكبة سيل المصطلحات الجديدة التي تنتجها الحضارة الغربية بفضل تقدمها العلمي وتطورها التقني. وأمام ضغط المصطلحات الوافدة اضطر المصطلحيون العرب إلى أن يولوا وجوههم شطر التراث باعتباره معجما جاهزا، يزخر بالمنظومات المفهومية في شتى المجالات المعرفية، ويموج بالمصطلحات التي تعبر عن تلك المفاهيم. لكن ماذا يفعل الواضع المصطلحي بالمصطلحات التراثية، وقد أنجزت في ظل ظروف تاريخية وحضارية مغايرة لواقعها؟ هل يوظفها كما هي مع مراعاة الدواعي والظروف الزمانية والمكانية التي تفرض بعض التغيير؟ أم يدعها جانبا ويبتدع مصطلحاته ارتكازا على ما تسمح به اللغة العربية من آليات التوليد؟ وهل من إمكانية لاستثمار المصطلحات التراثية في المجالات العلمية المعاصرة؟ وما مدى قدرتها على سد العجز الذي تعاني منه العربية في المجال الاصطلاحي؟

إن مسألة استثمار المصطلح التراثي تتصل بثنائية كبرى قديمة جديدة وهي ثنائية الأصالة والمعاصرة. ولا شك أن المصطلح مجال تنعكس عليه المواقف التي يمكن اختيارها في إطار هذه الثنائية الكبرى، ولذلك جاءت مواقف الدارسين المصطلحيين من المصطلح التراثي مختلفة باختلاف موقفهم من التراث نفسه. لكننا حين نثير قضية استثمار المصطلح التراثي، إنما نثيرها في سياق الانخراط في التجديد، أي في سياق تأسيس علمي جديد له قضية مصطلحية. فالمصطلح بالنظر إلى وظيفته التأسيسية يعد وحدة إجرائية تعلن عن ميلاد العلوم، فلا وجود لعلم دون مصطلحات. وهذه العلوم تحتاج إلى مصادر تنهل منها مصطلحاتها، والتراث واحد من هذه المصادر.

• المصطلح التراثي وعوامل الثراء:

يربط الشاهد البوشيخي مفهوم المصطلح العلمي التراثي بمفهوم العلم ضيقا واتساعا؛ فمن حصر العلم في مجال العلوم المادية كالرياضيات والصيدلة.. انحصر لديه المفهوم ليدل على اللفظ الذي يعبر عن مفهوم معين في تلك العلوم¹، ومن توسع لديه مفهوم العلم ليشمل العلوم الإنسانية والشرعية، توسع معه مفهوم المصطلح التراثي ليشمل "اللفظ الذي يعبر عن مفهوم معين في أي علم من العلوم الشرعية أو الإنسانية أو المادية التي عرفها تراث الأمة"². يمكن القول إذن إن المصطلح التراثي هو كل مصطلح ينتمي إلى أي مجال من مجالات المعرفة والعلوم والثقافة، وأوجه النشاط الإنساني، مكتوب وموثق ومسجل فيما تركه علماءنا الأقدمون في كتبهم المطبوعة والمخطوطة وغيرها مما وصل إلينا³. إنه بذلك يشكل مادة مصطلحية ضخمة هي حصيلة اجتهادات القدماء، وما راكموه من كسب حضاري في مختلف مجالات النشاط الإنساني. ويمكن أن يميز فيه بين أقسام ثلاثة⁴:

- المصطلح العلمي التراثي: وهو كل مصطلح ينتمي إلى مجال المعرفة والثقافة والعلم.
- المصطلح الحضاري: ويقصد به كل ما استعملته فئة من الناس في مزاولة نشاطات غير فكرية كمصطلحات الحرف، ومصطلحات الصناعات.
- المصطلح الشرعي: هو ما استعمل في العلوم التي اختصت بها هذه الأمة، وهي العلوم الشرعية كعلوم الحديث وعلوم القرآن...

¹ دراسات مصطلحية، الشاهد البوشيخي، ص: 159، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2012.

² نفسه، ص: 160.

³ توظيف المصطلح التراثي وشروطه، عز الدين البوشيخي، أشغال الدورة التأهيلية الثانية التي نظمها المنتدى الإسلامي في "المدخل إلى الدراسات المصطلحية" بعنوان - مفاتيح العلوم من 2011/5/22 إلى 26/5/2011 في مقر المنتدى الإسلامي بالشارقة.

⁴ نفسه.

إن الناظر في تراث اللغة العربية يجده زاخرا بمصطلحات علمية همت مختلف مجالات النشاط الإنساني. وقد تظافرت عوامل متعددة لإثراء التراث المصطلحي للغة العربية أهمها¹:

- **عامل زمني:** يتمثل في كون اللغة العربية أطول اللغات عمرا، ناهيك عن كونها اللغة الوحيدة من بين لغات المدينة القديمة التي كتب لها البقاء. وهذا العامل الزمني منحها ذخيرة مصطلحية هائلة.
 - **عامل مكاني:** يتمثل في احتكاك لغة العرب ببيئات جغرافية متنوعة مع توسع الفتح الإسلامي، فواجهت العربية مفاهيم وتصورات جديدة، ووجدت أشياء وأدوات غير مألوفة، فكان لابد لها أن تبتكر من المصطلحات ما يسعفها للتعبير عن تلك المفاهيم، وتسمية تلك الأشياء، مما أدى إلى إغناء التراث المصطلحي العربي بمصطلحات حضارية متنوعة.
 - **عامل علمي:** يتمثل في اضطلاع المسلمين بالريادة العلمية والفكرية لأزيد من سبعة قرون، أنتج خلالها علماء الأمة مؤلفات أدبية، وأبحاثا علمية، واختراعات مبتكرة، وكانت اللغة العربية الوعاء الذي استوعب كل ذلك الإنتاج، فزخرت بمصطلحات العلوم والآداب والفنون.
- وبالرغم من هذا الزخم المصطلحي، إلا أن استشار المصطلح التراثي ظلت قضية رهينة بمواقف المهتمين من التراث كما أسلفنا.

• **مواقف المحدثين من المصطلح التراثي:**

إن اتساع رقعة المصطلح التراثي بمعناه العام لا يمكن أن يتسع للحديث عنه هذا المقام، لذا سنركز الحديث أكثر على المصطلح اللغوي التراثي، والنحوي منه على وجه الخصوص، وموقف المشتغلين بالبحث اللساني المعاصر منه، ومن إمكانية استشاره في إيجاد المقابلات العربية للمصطلحات اللسانية الحديثة. ويمكن إجمال اختياراتهم في ثلاثة مواقف:

¹ لماذا أهمل المصطلح التراثي، علي القاسمي، مجلة المناظرة، ع6، ص: 33-34، السنة الرابعة، رجب 1414/ دجنبر 1999.

1- موقف الوصل مع المصطلح التراثي:

يحرص أصحاب هذا الموقف على الوفاء لمرجعية المصطلحات كما عرفت في المعجم اللغوي القديم، ويرون ضرورة العودة إلى التراث لربط الحاضر بالماضي، ووصل العلوم الحديثة بأصولها القديمة. ولا يمتنع هؤلاء من استعمال المصطلحات التراثية القديمة للتعبير عن المفاهيم الحديثة، بل يرون ذلك سبيلا لتطويرها. وقد حرص عدد من الباحثين على هذا النهج. يقول الطيب البكوش: "ولقد حرصنا في هذا العمل - يقصد كتابه التصريف العربي - على ربط الصلة بين الماضي والحاضر، والقديم والحديث، إيماناً منا بأن لا حديث بلا قديم، ولا فضل لقديم يقنع بنفسه ولا يتطور أو يتجدد مع الزمن. فانطلقنا من المفاهيم القديمة، ومن المصطلحات القديمة، ولم نغير منها إلا ما قد يوقع في الغموض والالتباس، أو ما بأن خطؤه وعدم صلاحيته اليوم، وحاولنا إنارة المفاهيم القديمة بالمفاهيم الحديثة بغاية التبسيط الممكن حتى يشعر القارئ بمواطن الالتقاء ومواطن الافتراق بينهما، وحتى لا يشعر بالقطيعة بين فقه اللغة القديم وعلم اللغة الحديث، فلا يفتن في الحدود القديمة الضيقة، ولا يتيه في مجال النظريات الحديثة المتشعبة، ومصطلحاتها العديدة المتجددة"¹.

ويستند أصحاب هذا الخيار إلى غنى العربية القديمة، مما جعل من تراثها اللغوي وسيلة لتوليد المصطلحات الحديثة، أو ما اصطلح عليه البعض بآلية الإحياء؛ أي "ابتعاث اللفظ القديم و محاكاة المعنى العلمي الموروث بمعنى علمي حديث يضاهيه"². ويتماهى هذا الموقف مع قرارات وتوصيات المؤتمرات التي عنت بمنهجيات وضع المصطلح العلمي، وتحديد المقابلات العربية للمصطلحات الوافدة. فما فتئت هذه الملتقيات تحت على استثمار المصطلح العلمي التراثي في الصناعة المصطلحية الحديثة؛ فقد أقرت ندوة الرباط 1981 ضرورة "استقراء وإحياء التراث العربي، وخاصة ما استعمل منه، أو ما استقر منه، من مصطلحات علمية عربية صالحة للاستعمال الحديث، وما ورد فيه من ألفاظ معربة". واعتبرت ندوة عمان 1993 ما ورد بخصوص منهجية وضع المصطلح العربي في ندوة الرباط الأساس الذي يُنطلق منه في تطوير هذه المنهجية. وطالبت ب "استقراء الأمهات من

¹ التصريف العربي، الطيب البكوش، ص: 22، نقلا عن "من قضايا المصطلح اللغوي العربي" لمصطفى طاهر الحياذرة، 123/1.

² المصطلح النقدي، عبد السلام المسدي، ص: 105، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع - تونس.

المؤلفات التراثية، والتعمق في آرائها ونظرياتها ومصطلحاتها القويمة المبررة للاستفادة منها في وضع المصطلح العلمي المعاصر". ولم تخرج ندوة دمشق 1999 عن نفس السياق، حيث أكدت على أسبقية المصطلح التراثي، وأقرت "الحرص على استعمال ما جاء في التراث العربي من مصطلحات عربية أو معربة، وتفضيل المصطلحات التراثية على المولدة".

يستند أصحاب هذا الرأي إلى خلفية حضارية توجب إعمال المصطلحات التراثية لمواجهة التحدي الحضاري الذي يهدد الأمة بالفناء، ولا سبيل لمواجهته إلا بإعادة بناء الذات، ولا سبيل لإعادة بناء الذات إلا بالانطلاق من التراث، ولا سبيل إلى التراث بغير مفتاحه الذي هو المصطلحات¹. ولا يجد هؤلاء أي مبرر علمي يدعوهم للاستغناء عن المصطلحات التراثية والتفريط فيها، بل على العكس من ذلك، فإن إهمال المصطلحات التراثية قد يؤدي إما إلى انقطاع تواصل اللغة، وانفصام استمرارياتها، وإما إلى ازدواجية مصطلحية لا تخدم الغرض في التعبير الدقيق والتواصل السريع. ولهذا كله فمن الأفضل العودة إلى التراث لاستكناه مصطلحاته والاستفادة منها في التعبير عن أغراضنا المستجدة². وقد دفعت الحمية أحد أنصار هذا الموقف إلى حد اعتبار استحداث مصطلحات جديدة اعتداء على المصطلحات التراثية، ولا صلة له بالتجديد، "ولكنه غرام بمخالفة ما عُرف، وعشق للإغراب والإبهار، والخروج على ما أُلِف، وكأن ذلك غاية في حد ذاته، حتى اختلطت المفاهيم، وتميّعت المسميات، وبدأت كثير من الألفاظ والعبارات تفقد مدلولاتها وراء هذا الجري اللاهث خلف تجديد موهوم، ليس له - في حقيقة الأمر - من جوهر التجديد سوى إحلال اسم محل اسم، واستبدال مصطلح بمصطلح"³. فالمخاطب لم يعد مخاطباً، صار اسمه الجديد: "مُتَلَقِّياً"، أو "مُرْسَلاً إليه"، أو "مستقبلاً"، والنص لم يعد اسمه نصّاً، صار اسمه الجديد: "رسالة"، أو "خطاباً"، والحال لم يعد حالاً، صار "ظرفاً"، أو "موقعاً"، واللفظ والمعنى، أو الشكل والمضمون صارا "الدالّ والمدلول".. وهذا مما يعمق من الفوضى

¹ مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية. الشاهد البوشيخي، ص: 12، ط 1، فاس 2002.

² لماذا أهمل المصطلح التراثي، المناظرة، 6، ص: 35.

³ الاعتداء على المصطلحات التراثية، وليد قصاب. رابط الموضوع:

http://www.alukah.net/literature_language/0/6338/#ixzz2oxOPkxWP

المصطلحية، ناهيك عما فيها من الغرابة والهجانة، وسوء النحت والتركيب ما تبرأ منه الأسع، وما يُمجّه الذوق العربي، وما تنفر منه قواعد اللغة العربية¹.

وعلى الرغم من وعي أصحاب هذا الرأي بضرورة مراعاة الفروق المفهومية بين المصطلحات التراثية القديمة، والمصطلحات العلمية الحديثة، إلا أن هذا الاستثمار أوقع عددا من الباحثين في منزلقات علمية كالمزاوجة بين المصطلحات الوافدة والتراثية، لأن استعمال المصطلح التراثي المشدود إلى مرجعية خاصة تختلف تماما عن مرجعية المعطيات الحضارية الحديثة قد يفقد هذه المعطيات حداثتها، ويفرغها من مضامينها الجديدة ليشدها إلى مضامين مغايرة تماما². ولعل "أوضح مثال على ذلك ما اطرده لدى بعض الباحثين عندنا من ترجمة مصطلح (philologie) بـ(فقه اللغة) استنادا إلى معنى المصطلح الأجنبي حرفيا، ودون الانتباه إلى أن (فقه اللغة) مصطلح مستعمل عندنا منذ القرن الرابع الهجري، وله مواضعه المعروفة، ولذلك حدث خلط بين دلالة الفيلولوجيا وفقه اللغة حتى احتاج معظم الباحثين إلى مناقشة الفروق بين المصطلحين، وتحديد الوجهة التي يريدونها حين استعمال مصطلح (فقه اللغة)"³.

إن وجود المصطلح التراثي لا يعد دائما نعمة، بل قد ينقلب نقمة حين يزاحم المصطلح التراثي المصطلح العلمي دون أن تكون الغلبة لأحدهما في الاستعمال، أو حين يقف المصطلح التراثي عقبة في وجه توليد مصطلح معاصر أوفى تعبيراً عن المفهوم الجديد. ولعل ما أشرنا إليه من منزلقات قد يوقع الباحث في التيه، ويخلق لديه تشويشا يحول بينه وبين الاستيعاب الجيد لمختلف النظريات العلمية، وهذا من أهم المداخل التي يلج منها دعاة القطيعة والفصل مع التراث، وهو ما سنراه بتفصيل في الموقف الثاني.

2- موقف الفصل مع المصطلح التراثي:

¹ نفسه

² حفرات في المصطلح، مقارنة أولية، محمد عابد الجابري، مجلة المناظرة، ع6، ص: 22.

³ اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي، أحمد قدور، ص: 32-33، دار الفكر المعاصر بيروت/ دار الفكر دمشق، ط1، ماي 2001.

يذهب أصحاب هذا الموقف إلى ضرورة القطع مع التراث، واستحداث مصطلحات جديدة لما يند على العربية من مصطلحات علمية لأن إرغام الألفاظ العلمية القديمة أن تتسربل بثوب الألفاظ العلمية الحديثة أمر لا يؤدي إلى الغاية المنشودة¹، بل إن منهم من ذهب إلى اعتبار الألفاظ العربية قيودا جاهلية، "وقد آن لنا أن نخلص أقلامنا من قيود الجاهلية، ونخرجها من سجن البداوة.. وإلا فلا نستطيع البقاء في هذا الوسط الجديد. فلا ينبغي لنا احتقار كل لفظ لم ينطق به أهل البادية منذ بضعة عشر قرنا، لأن لغة البراري والخيام لا تصلح للمدن والقصور إلا إذا ألبسناها لباس المدن"². بل إن بعض هؤلاء لا يرى سبيلا إلى تأسيس لغة مصطلحية عربية إلا بالارتقاء في أحضان المصطلحية الغربية، وما دمنّا في موقع المستهلك لما تنتجه الحضارة الغربية، فما علينا إلا "أن نتبنى الترمولوجيا العالمية، وأن نقبّس المصطلحات العلمية بلفظها وبحرفها، لكي نستطيع أن نقرأها، وأن نتعرف على مختلف أجزائها، وأن نهتم بالجواهر لا العرض"³.

ويعد عبد القادر الفاسي الفهري أحد رواد هذا الموقف في مجال اللسانيات، إذ يعتمد إلى إبعاد المصطلح التراثي لاعتبارين على الأقل:

- أولهما: اختلاف مرجعية المصطلح التراثي عن مرجعية المفاهيم الحديثة: وقد نجم عن هذا الاختلاف عدم كفاية المصطلح التراثي للتعبير عن المفاهيم اللسانية الحديثة، ومرد ذلك في نظره إلى أن: "الثروة المفرداتية الداخلية مصدرها المصطلحات النحوية واللغوية والبلاغية والعروضية القديمة أساسا، وهي مجسدة لمقولات فكرية معينة في زمن معرفي وفني معين، ولذا لا نكاد نجد من يدعو إلى الاكتفاء بها والوقوف عند حمولاتها الفكرية دون تجاوزها، إلا الثلة القليلة المغرقة في أسلفة مظلمة"⁴. وفي المقابل فإن "جل المفاهيم اللسانية الحديثة جديدة.. ولا بد

¹ اللغة العربية وتحديات العصر، ريمون طحان ودينز بيطار طحان، ص: 206، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1984.

² اللغة العربية كائن حي، جورج زيدان، ص: 139، دار الهلال.

³ فنون التقعيد وفنون الألسنية، ريمون طحان ودينز بيطار طحان، ص: 214، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1983.

⁴ اللسانيات واللغة العربية، عبد القادر الفاسي الفهري، ص: 225، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1985.

من اقتراح مقابلات تخرج في أغلبها عن المعجم المتوفر. ومن هنا ضرورة اللجوء إلى التوليد"¹.

- ثانيهما: عدم الخلط بين الحمولة المفهومية للمصطلح التراثي وحمولة المفاهيم الحديثة: لما قد ينجم عن ذلك من لبس يمنع المتلقي من التمثل السليم للمفاهيم اللسانية، ويوقع في الاشتراك اللفظي غير المرغوب فيه في الوضع المصطلحي. وهذا الاعتبار مؤسس على سابقه؛ فاختلاف المصدر والمرجعية يجعل من المصطلح التراثي، في نظر الفاسي، قاصرا عن حل مشكلة المصطلح المتعدد، بل يوقع في منزلقات علمية، ذلك أن "المترجم غالبا ما يعتقد أن المقابل العربي الوارد في التراث يصدق على ما يصدق عليه المصطلح الغربي، لأن قراءته للتراث النحوي واللغوي والبلاغي غالبا ما تتكيف حسب الثقافة اللسانية السائدة، فيقوم بإسقاطات ظرفية وذاتية، وإلى مناسبات غير قائمة من هذه المناسبات الزائفة: syntax: نظم، preformation: إنشائي، topic: مبتدأ، concurrent: خبر، competence: ملكة..² وقد كان الفاسي واضحا في موقفه من توظيف المصطلح اللغوي القديم في الدرس اللساني الحديث، ودعوته للفصل بين الجهازين المفهوميين لهذين النسقين المعرفيين المختلفين. يقول في تصدير معجمه: "وهكذا رفدت اللغة العربية مفردات لغات أخرى ألفاظا ومضامين، فاغتنى المعجم اللساني العربي بهذه الروافد الداخلة التي حرصنا ألا تختلط بالمفردات أو المصطلحات العربية المقترنة ببناءات تصورية ومعرفية وثقافية وتقنية مغايرة. وبذلك خالفنا من أراد التأصيل بتوظيف مفردات التراث، خشية أن تختلط المفاهيم القديمة والجديدة، فنسقط في المعرفة القديمة ما لا يوجد فيها، أو نحمل المعرفة الجديدة تمثلات قديمة"³. ويعضد هذا الموقف ما ذهب إليه المسدي بقوله: "وكثيرا ما يتجاذب الميراث الاصطلاحي ذوي النظر فينزعون صوب إحياء اللفظ واستخدامه في غير معناه

¹ نفسه، ص: 236-237.

² نفسه، ص: 236.

³ معجم المصطلحات اللسانية، عبد القادر الفاسي الفهري، ص: 7، دار الكتاب الجديد المتحدة.

المدقق، فإذا بالمدلول اللساني يتوارى حيناً خلف المفهوم النحوي، ويتسلل أحياناً أخرى وعليه مساحة من الضباب تعتم صورته الاصطلاحية فتتلبس القضايا ويعسر حسم الجدل بين المختصين"¹.

إن إيمان الفاسي بمبدأ "الاستقلالية المرجعية للمعجم المنقول" قد دفعه - وهو بصدد بناء معجمه اللساني - إلى توظيف وسائل التوليد بدل اللجوء للمصطلح التراثي بهدف "عدم الخلط بين مفاهيم اللغة المصدر وما لدينا من مفاهيم في اللغة العربية"²، لأن توظيفه من شأنه أن يفسد تمثل تلك المفاهيم الجديدة الوافدة منها والمحلية. يقول بهذا الصدد: "وقد حاولنا ما استطعنا الابتعاد عن المصطلح المتوفر القديم في مقابل المصطلح الداخل، لأن توظيف المصطلح القديم لنقل مفاهيم جديدة من شأنه أن يفسد علينا تمثل المفاهيم الواردة والمفاهيم المحلية على السواء. ولا يمكن تعريف المصطلح القديم وتخصيصه إذا كان موظفاً"³. وقد مثل لذلك بمصطلح "مبتدأ"؛ فهو موظف في النحو بمدلول عاملي محدد، وهو مفهوم صوري، ولا يمكن أن نوظفه لترجمة topic وهو مفهوم وظيفي. فهذا التوليد ربح على مستوى اللفظ، ولكنه يؤدي إلى اشتراك لفظي غير مرغوب فيه في المجال العلمي، إذ نتحرى اللفظ الواحد للمفهوم الواحد.

إن اختلاف مرجعية المصطلح اللغوي التراثي عن مرجعية المصطلح اللساني تبرر القطيعة في نظر الفاسي أمناً للبس، ودرءاً للوقوع في الاشتراك اللفظي، باعتباره عيباً مصطلحياً يزيد من تفاقم الفوضى المصطلحية. بل إن حرصه على الابتعاد عن المصطلح التراثي ألجأه أحياناً إلى استعمال وسائل توليد غير مألوفة خاصة ما اصطلاح عليه بـ "التعريب الجزئي" لوضع مصطلحات من قبيل: ميتالغة مقابل لـ metalanguage، وسوسiolسانيات مقابل لـ sociolinguistics، وبولسانيات مقابل لـ biolinguistics. وهو

¹ قاموس اللسانيات مع مقدمة في علم المصطلح، عبد السلام المسدي، ص 55 و56، الدار العربية للكتاب، تونس، 1984

² في التقديم الذي أطل به الفاسي ضمن أشغال الورشة الترشدية حول المصطلح اللساني إلى أين؟ التي نظمتها جمعية اللسانيات بالمغرب يوم 4 فبراير 2010 بالرباط.

³ اللسانيات واللغة العربية، ص: 238.

ما عده الفاسي جرأة ضرورية مكنته من وضع مقابلات لمصطلحات غربية لم يسبق أن نقلت إلى العربية¹.

ومع هذا الرفض المطلق لأي وصل بالمصطلح اللغوي التراثي، فإن الناظر في معجم المصطلحات اللسانية للفاسي يفاجأ بكم المصطلحات التراثية الواردة فيه بنسبة معتبرة، ومن هذه المصطلحات: الابتداء، اسم الفاعل، اسم المصدر، الموصول، حرف الجر، نكرة، أداة تعريف.. الخ مما يجعلنا نتساءل: ما الذي دعا الفاسي إلى مخالفة مبدئه، والاستعانة بالتراث المصطلحي؟ أهو العجز عن توليد مصطلحات عربية تصلح مقابلات لنظيراتها الوافدة؟ أم هو اعتراف ضمني بصلاحية المصطلح اللغوي التراثي وإمكانية استثماره؟

3- الموقف التوفيقي:

ينزع أصحاب هذا الموقف منزعا نفعيا في التعامل مع المصطلحات التراثية وذلك بتوظيفها وسيطا يسهل توصيل المصطلحات الجديدة إلى المتلقي. ومن رواد هذا الموقف أحمد المتوكل. ويستند موقف المتوكل من المصطلح التراثي إلى موقفه من لسانيات التراث بشكل عام. فمن المعلوم أن مشروع المتوكل في اللسانيات الوظيفية يتبنى أطروحة التطور والامتداد، أي أن اللسانيات الحديثة ماهي إلا امتداد وتطور عن لسانيات التراث، فكلاهما وإن اختلفت ظروف نشأتها إلا أنهما وظيفيتان في عمقهما. وقد استثمر المتوكل اقتراحات الفكر اللغوي والبلاغي العربي في معالجة الكثير من الظواهر المتعلقة باللغة العربية، واعترف بأنه اغترف من التراث المصطلحي خصوصا البلاغي ما أعانه على بناء خطاب علمي جديد أسسه على جهود القدماء. وقد عبر على ذلك بوضوح في قوله: "فقد مددت بين الفكر اللغوي القديم وأحد النماذج اللغوية الوظيفية الحديثة، نموذج "النحو الوظيفي" جسرا مكثني وأنا بصدد معالجة قضايا تداولية في اللغة العربية، وأن أستعير من مؤلفات اللغويين القدماء ما مست إليه الحاجة وما رأيته واردا مناسبا"².

وقد مرت علاقة المتوكل بالمصطلح التراثي بمرحلتين:

¹ معجم المصطلحات اللسانية، ص: 7.

² استثمار المصطلح التراثي في اللسانيات الحديثة: اللسانيات الوظيفية نموذجا، أحمد المتوكل، مجلة المناظرة، ع6، ص: 49-50.

- **المرحلة الأولى:** مرحلة عرض التراث واكتشاف النظرية الثاوية خلفه: وفي هذه المرحلة عمد المتوكل إلى استعمال المصطلحات التي جرت على لسان القدماء، ولم يكن بإمكانه أن يفعل غير ذلك لأن "الوصف الموضوعي لأية نظرية يقتضي ألا يخرج الواصف عما وضعه لها أصحابها من ألفاظ ورموز"¹. لكنه حين عمد إلى تأويل هذه النظرية، ومقارنتها بما يؤاسرها من نظريات لسانية حديثة، اضطر إلى استخدام لغة واصفة معاصرة قصد التمكن من الحديث عن هذه النظريات جميعها بلغة واحدة.

- **المرحلة الثانية:** مرحلة استيحاء التراث، واستثاره، ومد الجسور بين التراث اللغوي العربي ونموذج النحو الوظيفي؛ أو ما سماها مرحلة الاقتراض. وقد كان الباحث في هذه المرحلة مخيراً بين الإبقاء على المصطلح القديم للدلالة على المفهوم المقترض، وبين أن يستبدل به مصطلحاً جديداً. يقول: "وقد لجأت إلى الاختيار الأول في حالات كان فيها المصطلح القديم في المستوى المطلوب من الدقة والتحديد كما هو شأن مصطلحات "الحصر"، و"القلب"، و"التعين"، و"التقوية"، و"التخصيص" المستقاة بما تدل عليه من مفاهيم من مؤلفات علم البلاغة، واستخدمت في غير هذه الحالات مصطلحات حديثة للدلالة على المفاهيم القديمة المقترضة خاصة حين بدا لي أن المصطلح القديم لا يرقى إلى ما يتطلبه الضبط المصطلحي من دقة. مثال ذلك ما ارتأيت فعله حين استعرت مصطلح "محور" "topic" للدلالة على الوظيفة التداولية التي يأخذها المكون المتوسط بين الفعل والفاعل مستبدلاً إياه بعبارة "العناية والاهتمام" الواردة في تحليل الجرجاني لهذا الضرب من التركيب، والتي بدت لي من العموم ما يجعلها غير كفيلة بتأدية المصطلح الحديث"².

صحيح أن لإعمال المصطلح التراثي فوائد جمة أقلها مد الجسور بين الفكر اللغوي القديم والفكر اللساني العربي الحديث، ناهيك عن مساهمته في توحيد المصطلح اللساني المعاصر، إلا أن عملية الاستثمار ليست بالعملية اليسيرة، بل هي محفوفة بمخاطر عند

¹ نفسه، ص: 50.

² نفسه، ص: 51.

التطبيق قد تكون باعثا حقيقيا على تجنب استخدام المصطلح التراثي في عملية الترجمة، لذا يشترط المتوكل لتوظيف المصطلح التراثي نجاح عملية النقل المفهومي التي تتم عبر عمليتي الإفراغ والشحن: إفراغ المصطلح القديم من المفهوم الذي يدل عليه، وشحنه بالمفهوم الدال عليه المصطلح الحديث. وهي عملية تبدو متعسرة لما للمصطلحات القديمة من تمكن في ذهن المتلقي.

يخلص المتوكل من خلال تجربته إلى أن إعمال المصطلح التراثي إعمالان¹: إعمال واجب يتحتم معه استعمال المصطلحات التراثية حين يراد عرضه عرضاً موضوعياً، إذ لا يسوغ أن يعرض بمصطلحات غير مصطلحاته. وإعمال جائز. والإعمال الجائز نوعان: إعمال جائز مطلقاً؛ يجوز معه للمصطلح المقترض من التراث أن يظل مدلولاً عليه بلفظه، ويجوز أن يستبدل به لفظ حديث إذا لم يكن اللفظ القديم في المستوى المطلوب ضبطاً ودقة، أو إذا روعي التناسب بين المصطلحات. وإعمال جائز بقيد؛ أي يجوز أن يعرب المصطلح الحديث بواسطة مصطلح تراثي إذا توافرت مجموعة من الشروط، أما إذا عسر توافر هذه الشروط أو بعضها، فالأولى اللجوء إلى استحداث مقابل.

إن التأمل في المواقف يجد أن كل فريق يستند إلى مبررات وجيهة، مما يدفعنا حتماً إلى التساؤل عن الشروط اللازمة لتوفرها لتجاوز اعتراضات كل فريق، بالشكل الذي يمكننا من الاستفادة من هذه الذخيرة المصطلحية التي تزرعها بطون المؤلفات التراثية.

• شروط استثمار المصطلح التراثي:

إن مما يحول دون الاستثمار المطلوب للمصطلح التراثي هو تعقد وضعيته، فهو مصطلح غير مفهرس ولا مصنف، ويصعب الوصول إليه لأنه موزع في مختلف أنحاء العالم، أضف إلى ذلك أنه ناقص لم يصلنا منه إلا النزر الضئيل، بل إن ما وصل منه لا يزال جزء كبير منه في بطون المخطوطات، ويحتاج إلى جهد علمي في التحقيق، بل إن ما حقق منه يحتاج كثير منه إلى إعادة تحقيق. وعليه، فلا بد لإعمال المصطلح التراثي من توفر مجموعة من الشروط نجمل أهمها فيما يلي:

¹ نفسه، ص: 55-56.

✓ **إعداد المصطلح التراثي:** ونقصد بذلك تهيئته ليكون صالحا للاستثمار، ولا يتحقق هذا الأمر إلا بالعمل على تحقيق النصوص التي تتضمن تلك المصطلحات في مختلف مجالات النشاط الإنساني، ونشر ما حُقق منها ليكون رهن إشارة الباحثين. وإنجاز معاجم خاصة لمصطلحات كل فرع معرفي أو نشاط إنساني مستوفية لكل شروط العمل المعجمي، خصوصا شرط التعريف.

✓ **إنجاز مشروع المعجم التاريخي للغة العربية:** والذي سيمكن من معرفة التطور الدلالي للمصطلحات التراثية، ويساعد الواضع المصطلحي على تمثيل سياقات استعمالها، واستيعابها بشكل دقيق يسمح بتبين أوجه التشابه والاختلاف مع المصطلحات الجديدة، وإمكانية استثمارها.

✓ **توحيد جهود المشتغلين بالمصطلح التراثي،** وتوحيد تصوراتهم بالشكل الذي يمكن من تجاوز منزلقات الرواد الذين حاولوا بمجهوداتهم الفردية استثمار المصطلح التراثي والاستفادة منه، وتفادي اعتراضات القائلين بالقطيعة.

✓ **تفعيل قرارات المجامع اللغوية،** وتوصيات الندوات العلمية، وذلك بإعمال المصطلحات التي تم انتقاؤها ووقع الإجماع على صلاحيتها، وتعميم استعمالها في المؤسسات الجامعية وفي أوساط الباحثين.

• خاتمة:

على الرغم من اعتراضات القائلين بالقطيعة مع المصطلح التراثي إلا أنهم لم يستطيعوا إزاحة هذا المصطلح، وقد رأينا أن الفاسي لجأ إلى توظيف المصطلح اللغوي التراثي، ولعل السبب في ذلك يعود إلى تمكن المصطلح اللغوي التراثي في الساحة العلمية العربية؛ فعندما وفد المصطلح اللساني إلى بيئة الثقافة العربية لم يجد اللغة التي أريد أن يطبق عليها بكرا، وإنما وجدها أداة علمية لعلم خاص هو النحو، مما جعل المصطلح النحوي متحكما في الأذهان. إن الدعوة إلى استثمار المصطلح التراثي لا تعني الانتصار لموقف دون آخر، بل هي دعوة لإعادة قراءة التراث المصطلحي في سياق التجديد العلمي بعيدا عن الاستقطاب الإيديولوجي. إننا في حاجة إلى قراءة موضوعية ومنصفة بعيدة عن المحاباة التي قد توقع في أسلفة مظلمة بتعبير الفاسي، لكنها غير مححفة في حق تراث ضخم لا

توجد مبررات علمية للتفريط فيه. ونحن بهذا لن نكون بدعا بين الأمم، فالغرب نفسه لم ينقطع عن تراثه، ولم يتورع اللسانيون المحدثون في الغرب من توظيف مصطلحات قديمة بعدما أعادوا تعريفها بما يتلاءم والنظريات التي يشتغلون في إطارها. فما أخرجنا إلى منهج علمي لا يتكرر للذات، ولا ينغلق عن ثقافة الآخر الوافدة.

إن الاستفادة من تراث الأمة لن يتحقق إلا إذا انصرف المشتغلون بالبحث المصطلحي المعاصر إلى تبيين المصطلح التراثي، وجعله مؤهلا ليستأنف حياة جديدة، ويعبر عن المفاهيم الحديثة. ولن يكون هذا إلا برفعه من معناه الاصطلاحي الذي ارتبط به في لحظة الميلاد، إلى معنى آخر متصل به، ولكنه من الدرجة الثانية يلحقه في لحظة استئناف الحياة. والمصطلح الذي يقبل الرفع بتعبير الجابري¹، يكون قابلا للإعمال، والمصطلح الذي لا يقبل هذا الرفع يكون مآله الجر والإهمال.

¹ حفريات في المصطلح. مقارنة أولية. المناظرة، ع 6، ص: 11.