مجلة المذهب المالكي

العدد الثاني عشر
صيف 1432 هـ - 2011م
مجلة علمية فصلية متخصصة محكمة في تراث المذهب المالكي والمستجدات المعاصرة

في هذا العدد

- دستـرة المـذهـب المالكـي لـدى المغـاربـة والفائـدة منـه
- صلة مبدأ اعتبار المآل بنظرية "التعسف في استعمال الحق" في فتاوى مالكية الغرب الإسلامي
- مسالك المالكية في الكشف عن المقاصد المضمرة والمآلات المتوقعة للمكلفين حال الاتهام
- نحو معلمة الفقه المالكي : تصور وخطة عمل
- نص مخطوط من كتاب "التحقيق والبيان في شرح البرهان" لأبي الحسن الأبياري المتوفى(616هـ).
- جـواب العلاّمـة أبي حـفص الفـاسـي (ت1188هـ) فـي مسألـة أحباس المسـاجد المعطلة
- شرح منظومة ابن زكري الرمزية في علم الفلك للعلامة أبي العباس الكشطي رحمه الله
- أهم المسائل الاعتقادية في شرح أبي محمد صالح الهسكوري الفاسي لرسالة ابن أبي زيد القيرواني

تكريم للأديب الفقيه
عبد الله تتكي (العاطفي) رحمه الله

مجلة

المذهب المالكي

مجلة علمية فصلية متخصصة محكمة في تراث المذهب المالكي والمستجدات المعاصرة

العدد الثاني عشر ربيع 1432هـ/2011م

المسؤول

د. محمد بن بلعيد أمنو البوطيبي

المنسق العلمي

د. عبد الله بن طاهر

الهيئة العلمية الاستشارية

(الأسماء حسب الترتيب الهجائي)

د. بوجمعة حميمي
د. الحسن العباوي
د. عبد الكريم حكيوي
د. عبد الهادي ميمو
د. محمد التمسماني
د. محمد جميل بن مبارك
د. محمد لوتيبو
د. مصطفى المسلوني
د. يحيا الطالبي
د. اليزيد الراضي

المراسلات باسم المسؤول

صندوق البريد: 3810 - مسدورة
إنزكان - الرمز البريدي: 80350
ولاية أكادير الكبرى - المملكة المغربية

للتواصل
mohamed.amenn@yahoo.com
med.amennou@menara.ma
المحمول: 06.61.95.43.58
هاتف فاكس: 05.28.83.78.28

رقم الإيداع القانوني : 2006/0045
ملف الصحافة: 2006/14
ISSN : 2028 - 742

للاشتراك السنوي في أربعة أعداد: 200 درهم للمؤسسات، و120 درهما للأفراد لكل أربع نسخ، زائد ثمن البريد المضمون 80 درهما، ترسل الاشتراكات باسم المسؤول على الحساب البريدي رقم: 663154v – مسدورة – إنزكان – ولاية أكادير الكبرى - المغرب

قـواعد النشـــر وشـــروطه

ترحب "مجلة المذهب المالكي" ببحوث السادة العلماء والباحثين المتخصصين وفق قواعد النشر في المجلة التي تقضي بما يلي:

* أن يكون البحث المراد نشره مبنياً على الفقه المالكي وأصوله وقواعده ومصطلحاته وأعلامه ورواده تعريفا وتحقيقا ودراسة ومقارنة.

* أن ينصب البحث على القضايا والمسائل والمشكلات المعاصرة والبحث عن الحلول العلمية والعملية لها في الفقه المالكي ومفاهيمه المعتمدة عند أهله وأعلامه ورواده.

* أن يتصف البحث بالموضوعية والأصالة والشمول واتباع المنهج العلمي في البحث من حيث الاعتماد على المراجع الأصلية والإسناد والتوثيق وتخريج الأحاديث مع بيان درجتها قوة وضعفا.

* أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتاب، أو مجلة، أو أداة نشر أخرى، ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهة أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات، أو الندوات العلمية وخلافها.

* بيان المراجع العلمية في هوامش الصفحات مع ترجمة موجزة عن العلَم، أو الأعلام الذين وردت الإشارة إليهم.

* بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.

* أن يرفق بالبحث إفادة تبرز ما يدل على عدم نشره من قبل.

* أن يختم البحث بخلاصة تبين النتيجة والرأي ، أو الآراء التي تضمنها.

* أن يرفق بالبحث خلاصة مستوفية له لترجمتها إلى اللغة الفرنسية والانكليزية، واعتمادها في النشر على موقع المجلة على الانترنيت.

* ألا تقل صفحات البحث عن خمس عشرة صفحة من صفحات المجلة، وأن لا تتجاوز خمسا وثلاثين صفحة.

* يكتب اسم الباحث بما عرف به مع وظيفته العلمية إن وجدت.

* تقوم المجلة باستشارة الهيئة العلمية من الفقهاء والعلماء حسب التخصص وفق قواعد التحكيم وإجراءاته.

* البحوث التي تم قبولها وعليها ملاحظات وتحتاج إلى تعديلات، يتم إشعار أصحابها من أجل تدارك ما يحتاجه الموضوع قبل النشر، وتحتفظ المجلة بكامل الصلاحية لضم المجموعات المتشابهة إلى بعضها ونشرها مستقبلا.

* البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها.

ما ينشر في المجلة من المواد يعبر عن رأي أصحابها، ولا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة

أصول الفقه

يقول ابن خلدون:

«اعلم أن أصول الفقه من اعظم العلوم الشرعية واجلها قدراً، واكثرها فائدة، وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف. واصول الأدلة الشرعية: هي الكتاب الذي هو القرآن، ثم السنة المبينة له... ثم تنزل الإجماع منزلتهما لإجماع الصحابة على النكير على مخالفيهم، ولا يكون ذلك إلا عن مستند، لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة، فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات. ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا لهم يقيسون الأشباه منها بالأشباه، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، بشروط في ذلك الإلحاق، تصحح تلك المساواة بين الشبيهين او المثلين، حتى يغلب على الظن ان حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه، وهو القياس، وهو رابع الأدلة».

المقدمة (ص 424)

افتتاحية العدد

الفاتحون الأولون

يقول العلامة عبد الله كنون -رحمه الله-:

«لم يتم فتح المغرب كله إلا في زمن يزيد بن معاوية سنة(63هـ) على يد عقبة بن نافع، ذلك البطل العظيم الذي غامر بنفسه، واقحمها المخاطر في سبيل نشر الدعوة الاسلامية وبثها بهذه الأصقاع، ففي الحقيقة إن هذا الفتح الأول للمغرب، وما كان سابقا عنه، إنما هو مقدمة وتمهيد له.

واول ما فتح من البلاد "طنجة"، ثم "وليلي"، وهما إذ ذاك حاضرتا المغرب، ثم استرسلت الفتوح بعد في سائر القبائل المغربية التي كانت تتقطع الأطماع دونها لتحصنها ومناعتها وشدة باسها، والتي طالما حاولت إيقاف جيش الفتح الإسلامي عند حده، فقاتلها عقبة قتالا ذريعا واستنزلها على حكمه، ثم تقدم إلى السوس، ففتح تارودانت عاصمته، ومضى لا يلوي على شيء، حتى وقف بساحل المحيط الأطلسي، حيث رفع يده إلى السماء وقال: "اللهم اشهد اني بذلت المجهود، ولولا هذا البحر لمضيت في البلاد اقاتل من كفر بك، حتى لا يعبد احد من دونك" فانتشر الإسلام في المغرب من اقصاه إلى اقصاه، وبدا يصارع الوثنية المستحكمة فيه».

"النبوغ المغربي"(ص37)

افتتاحية العدد

وسترة المذهب المالكي لدى المغاربة والفائدة منه

إعـداد

د. أبو عمران محمد امنو البوطيبي

كان أول اتصال المغاربة بالمذهب المالكي في عهد دولة الشرفاء الأدارسة، حيث مهدوا له الطريق للانتشار ليأخذ مكانته المستقرة فيما بعد، وذلك عندما وفد على بلاد المغرب الأقصى علماء مالكية من أفريقية "القيروان"- ومن الأندلس بالخصوص- إثر وقعة الربض في عهد الحكم بن هشام[1]، إذ لقي هؤلاء الفقهاء المالكية في المغرب ترحابا ومؤازرة وحماية لسيرهم على الخط السني الذي يمثله المذهب المالكي أحسن تمثيل، ولأن من خصائص هذا المذهب، التمسك بالكتاب والسنة، ونبذ بدع الاعتقاد.

ولم يقلدوا غيره من المذاهب بعد أن عرفوا فضله، يقول ابن خلدون: «وأما مالك -رحمه الله تعالى- فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم، إلا أنهم لا يقلدوا غيره إلا في القليل».

وبمقارنة دخول المذهب إلى المغرب الأقصى، مع دول الجوار، فقد لوحظ تأخير دخول المذهب إليه نسبيا، قد يرجع السبب في ذلك إلى الظروف السياسية والاجتماعية الخاصة التي تعيشها مناطق المغرب المتباعدة في ذلك الوقت، وهي ذات الطابع البدوي في الغالب، حيث تتخذ مساكن لها في ثنايا جبال الأطلس والريف الوعرة للاحتماء بعلوها، مما جعلها في تواصل بطيء مع العالم الخارجي، أما الذين يختارون الإقامة في السهول، فيشكلون تكتلات سكنية يحيط بها سور عال ذي أبواب محدودة محروسة على الدوام، تحسبا لأي طارئ من عدو مغير، إضافة إلى الخاصية اللغوية الأمازيغية المحدودة الانتشار، المنقسمة بدورها إلى أكثر من لهجة، كل هذه

---

[1] - هو الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل، المعروف بالحكم الربضي، حكم الأندلس بعهد من أبيه هشام، وذلك من سنة(180هـ/ 796م) وحتى سنة(206هـ/ 821م)، لكن الحكم لم يكن على شاكلة أبيه ولا على شاكلة جده، فكان قاسيا ظالما، وقاوم الثورات بأسلوب غير مسبوق في بلاد الأندلس.

العوامل لا شك أن لها دورا في تقبل كل ما هو وافد عليهم بسهولة ويسر، هذا بالإضافة إلى سبب آخر لا ينبغي استبعاده، وهو وجود المغرب في أقصى الجناح الغربي للعالم الإسلامي، بعيدا عن مهد الإسلام، ومأوى عالم المدينة صاحب المذهب، يقول الناصري: «هذا والمعروف أن مذهب مالك ظهر أولا بالأندلس، ثم انتقل منها إلى المغرب الأقصى أيام الأدارسة، وكذا ظهر بإفريقية ظهورا بينا قبل وجود المغرب بكثير»[1].

وقد يقول البعض لماذا انتعش المذهب المالكي في الأندلس قبل المغرب الأقصى مع أنه أبعد نقطة عنه وموقعه من وراء البحر؟ جواب ذلك أن الطبيعة السياسية والاجتماعية في الأندلس بعد الفتح الإسلامي موحدة إلى حد يسمح لها بالاندماج والتكتل بسهولة ويسر، فأمراؤهم عرب، يحيط بهم ويبايعهم عرب مثلهم، ودولتهم حديثة العهد، مما صير هذه الإمارة الأندلسية الحديثة بلدا مغريا لكل وافد، خاصة من الشرق -حيث الاضطراب السياسي والحراك العقدي المتنوع- يبحث له عن ملاذ آمن، فيقصد رأسا هذه الإمارة الناشئة، ولم يكن المغرب الأقصى حينئذ سوى بوابة للعبور إلى الضفة الأخرى الهادئة، عكس المغرب التي تباعدت مدنه وقراه، وانقساماته إلى دويلات في ذلك العهد واضح، تحتمي به فرق مختلفة المشارب والديانات، وهي آتية إليه من عدة جهات.

ورغم أن دخول المذهب المالكي إلى المغرب الأقصى في القرون الثلاثة الأولى لم يكن واضحا بالقدر الذي يُمكّن من تصور خريطة زمنية محددة، كتلك التي تيسّر تحديدها بالنسبة للأندلس والقيروان، فإننا لا نعدم بعض المعلومات -رغم شحتها- التي تحدد مسالك هذه الخريطة الزمنية إلى حد ما، لكنها لا تتعدى في مجملها مجرد إرهاصات تبشر بإقرار المذهب المالكي مذهبا رسميا في الفترة الزمنية الممتدة من تاريخ دخول الإسلام المغرب الأقصى، حتى بداية عهد الدولة المرابطية، والتي تعد بحق عصر توطيد وازدهار المذهب وتجذره بكل ما تحمل الكلمة من معنى، إلى درجة تسمية هذه الدولة بدولة الفقهاء، وهؤلاء الفقهاء كلهم من أتباع المذهب المالكي، يبدأ هذا التوطيد والازدهار للمذهب، في العقد الرابع من القرن الخامس الهجري.

ويسوق القاضي عياض في هذا السياق أقدم قصة تتعلق باتصال واحد من طلبة المغاربة بالإمام مالك للتتلمذ عليه والرواية عنه فقال: «قال إسحاق بن عيسى[2]:

1- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى(1/ 194)، لأبي العباس أحمد الناصري، تحقيق جعفر الناصري/ محمد الناصري، نشر: دار الكتاب سنة(1418هـ/ 1997م)،الدار البيضاء.

2 – هو أبو يعقوب إسحاق بن عيسى بن نجيح المعروف بابن الطباع جاء في "ترتيب المدارك "لعياض(1/ 150) أنه: «توفي سنة215هـ».

رأيت رجلاً من أهل المغرب جاء مالك بن أنس فقال: إن الأهواء كثرت قبلنا، فجعلت على نفسي أن آتيك، إن أنا رأيتك آخذ بما تأمرني به.

فوصف له مالك شرائع الإسلام: الصلاة والزكاة والحج والصوم، ثم قال: خذ بها ولا تخاصم أحداً»[1]، ويذكر أن هذا الطالب ينتمي إلى المدينة التاريخية العريقة في ذلك العهد بالمغرب، وهي سجلماسة، ولا شك أن الأهواء التي يتحدث عنها هذا الطالب المغربي الوافد على الإمام بالمدينة المنورة، هي تلك المذاهب المختلفة التي كان المغاربة حائرون في أمرها عموما، وفي اختيار واحد منها على الخصوص مذهبا رسميا لهم، فقد كانوا قبل اعتناقهم للمذهب المالكي يدينون بمذاهب مختلفة من حنفية وخارجية ومعتزلة وبرغواطية وأوزاعية وغيرها من المذاهب، وقد كان هذا قبل عهد دولة الأدارسة، وفي فترات من حكم هذه الدولة بزغت شمس المذهب في بعض مناطق المغرب رغم ما رافق هذا البزوغ المبكر من منافسة المذاهب الأخرى له، وهذه المناطق هي "سجلماسة" بجنوب المغرب، ومنطقة "النكور" بشماله.

لقد توطد المذهب المالكي بالمغرب بدخول كتاب "الموطأ" على يد قاضي الأمير إدريس الأول عامر بن محمد القيسي، وهو من تلاميذ الإمام مالك، ورواه عنه مولاي إدريس نفسه.

ثم ازداد تمكينا بالمالكي الجليل أبو ميمونة دراس بن إسماعيل(ت357هـ) بإدخاله إلى المغرب المصدر الثاني في المذهب وهو "المدونة الكبرى" برواية سحنون عن أسد بن الفرات، ثم عن ابن القاسم عن الإمام مالك بن أنس، وازداد انتشاره بفضله ومكانته.

وسار على نهجه الكثير من أهل العلم المغاربة، فاقتفى أثره أبو جيده بن أحمد(ت365هـ)، وأبو محمد الأصيلي(ت372هـ)، وابن العجوز(ت413هـ)، وأبوعمران الفاسي(ت430هـ)، والفقيه التمكن وجاج بن زلو اللمطي(445هـ)، والمؤسس الروحي للدولة المرابطية عبد الله بن ياسين(ت451هـ) وغيرهم من العلماء الأفذاذ، «وقد كان الفضل في اتجاه المغرب هذا الاتجاه لرجال من أبنائه البررة، أرادوا إشباع نهمتهم من العلم، فتحملوا عن ديارهم ومساقط رؤوسهم، وضربوا في طول البلاد الإسلامية وعرضها طلبا للمزيد من المعرفة، ورغبة في سعة الرواية، ثم عادوا إلى وطنهم يتفجرون علما، ويلتهبون إخلاصا»[2].

لم يكن المذهب المالكي ليتجذر في المغرب لولا إقبال طلبة العلم من أبنائه على

---

1 - ترتيب المدارك "للقاضي عياض(1/ 150).

2 - النبوغ المغربي في الأدب العربي(ص48)للعلامة عبد الله گنون. دار الثقافة، الدار البيضاء، د.ت.

الرحلات العلمية شرقا وغربا، بدءا من الأخذ عن مؤسس المذهب نفسه بالمدينة المنورة، ومن تلامذته من بعده في المدينة نفسها، ومن الأمصار التي انتشروا فيها بالأندلس والقيروان ومصر ودار السلام، وفي الأماكن التي تناسل فيها هؤلاء التلاميذ وبثوا فيها علم الإمام.

وكذا لم يكن عامة المغاربة ليقتدوا به لولا قدرة هؤلاء الأفاضل من حملة أصول المذهب وفروعه على الإقناع المتواصل، والتبليغ الجيد، والتطبيق المناسب للمذهب أصولا وفروعا. فقد أبان هؤلاء الأفاضل عن براعة في استثمار أصول المذهب وقواعده، وعن ذاكرة وقادة لحفظ فروعه، وعن قدرة فائقة لجمعه واختصاره ونظمه، وعن منهجية محكمة في صياغة أحكامه وتدوينه.

وعندما ترسخ المذهب المالكي في حياة المغاربة، لم يكن لأحد أن يزيله في ذاكرتهم وسلوكهم وقناعاتهم وعباداتهم ومعاملاتهم، رغم المضايقة التي تعرض لها في فترة الدولة الموحدية، خاصة عندما قام أبو يوسف يعقوب المنصور الموحدي(580-595هـ) بتوعد فقهاء المالكية بإنزال العقوبة عليهم إن هم لم يسيروا على نهجه ونهج أسلافه في الاقتصار على المصنفات العشرة التي حددها لأهل الحديث، والعمل بها دون غيرها، وهو الذي أمر بإحراق كتب المذهب، «فأحرق منها جملة في سائر البلاد كمدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبراذعي، وواضحة ابن حبيب، وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها»[1]، ظنا منه أنه قضى على المذهب إلى غير رجعة، فلم يكن من أمر علماء المالكية بعد ذلك إلا أن يتبوءوا مجالس الدرس كعادتهم، ليملوا على طلبتهم مصادر المذهب نفسها التي أحرقت من محفوظهم كما هي في الأصل دون زيادة أو نقصان، ومن هؤلاء -كما جاء في "بيوتات فاس الكبرى" الفقيه العلامة المدرس: «علي بن عشرين: كان حافظا للفقه، محصلا محررا له، وتفقه عليه فقهاء المغرب، وكان يحفظ للهالمدونةلله، ولما أحرقها ملوك الموحدين بالمغرب من بني عبد المؤمن، كتبها الفقهاء من حفظه بمدينة فاس عند أول ظهور ملوك بني مرين من بني عبد الحق، أرسلوا إلى عدوة الأندلس فأتوهم بنسخ منها فقابلوها فوجدوها لا خلاف بينها إلا في فاء، أو واو»[2].

وفي العهد الموحدي بالذات، سينفرد واحد من أعلام المذهب المالكي بسوس، بشرح المدونة الكبرى، وهو أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي(ت بعد633هـ)،

---

1 - المعجب في تلخيص أخبار المغرب (ص81).

2 - بيوتات فاس الكبرى(ص19) دار المنصور للطباعة والوراقة-الرباط/ 1972م شارك في تأليفه إسماعيل بن الأحمر.

الفار من اضطهاد الموحدين، فلاذ بجبال "الكست" بـ"إذا كنظيف" ليقرر فيها المذهب وليؤلف كتابه المشهور «مناهج التحصيل»[1].

فزاد المذهب في عهد الدولة المرينية زيادة ظاهرة، وبلغ في التوسع منتهاه، ونبغ الفقهاء في التآليف العظيمة التي وضعت في فروع الفقه المالكي، يقول الأستاذ عبد الله كنون رحمه الله: «ونحسب أن ذلك كان نتيجة الضغط على رجال هذه العلوم في عصر الموحدين والتحرش بهم -وإن الضغط يعقبه الانفجار كما تعلم- فكان هذا هو رد الفعل على تلك الحركة الاستفزازية المنافية للاستقلال الناس في أذواقهم ومشاربهم، وحريتهم في أعمالهم ومآتيهم»، فكثر المتشغلون بعلوم المذهب وبكل ما يتعلق به حفظا وتدريسا وتأليفا من مختلف الأعمار، «والطلبة في هذا العصر كانوا لا يستنكفون من الطلب ولو بعد بلوغ المرتبة العليا في التحصيل..واعتبر بما حُكي عن الكانوني، وكان من أئمة الفقه الذين لا يشق لهم غبار، أنه كان يدرس المدونة بالقرويين، ويأتي عليها بأبحاث وتعاليق وشروح مستجادة، فكان يجلس إليه أكثر من مائة معمم، وهم حفاظ المدونة إذ ذاك»[2].

وأمثال هذا العلامة المالكي كثر؛ سأقتصر على الإشارة إلى واحد منهم فقط في هذا العصر من علماء فاس ممن أطبقت شهرتهم الآفاق، وهو العلامة عبد العزيز العبدوسي (ت849هـ)، رحل إلى تونس بلد سحنون صاحب للهالمدونة الكبرىلله وغيره من أعلام المذهب بالقيروان، وتصدر للتدريس بها -وهو مجرد ضيف حديث العهد-، فرأى التونسيون العجب من وعيه للعلوم وكثرة حفظه، وكثير من علمائهم أوقفوا دروسهم وحضروا عنده رغبة في الأخذ عنه، واتصال السند به، فقد سلم له معاصروه بها، أمثال أبي القاسم البرنلي في حفظ الفقه، وكذا أشياخ المدونة، والناس دونه في ذلك، وكان إذا أقرأ المدونة يبتدئ في المسألة من كبار أصحاب مالك، ثم ينزل طبقة طبقة، حتى يصل إلى علماء الأقطار، من المصريين والإفريقيين والمغاربة والأندلسيين وأئمة الإسلام، وأهل الوثائق والأحكام حتى يكل السامع، وينقطع عن تحصيله الطامع، وكذا إذا انتقل إلى الثانية وما بعدها، هذا بعض طريقه في المدونة[3].

وهذا غيض من فيض عن هذا العصر الذي بلغ فيه المذهب أوجه، وحقق غايته، واستعاد دوره في قلوب وعقول المغاربة قاطبة دون منازع من أحد، ومن غير

---

1 – سبق للمجلة أن نشرت عنه موضوعا للفقيه الفقيد مولاي الحسين ألحيان –رحمه الله– في العدد التاسع.
2 – النبوغ المغربي(ص189).
3 – المصدر السابق(ص192).

مضايقة من أي مذهب مهما كان، حتى ولو كان في مستوى المذهب المالكي.

وفي عهد الدولة السعدية التي تولت زمام الأمور بطلب من المغاربة أنفسهم، عندما ضاقوا ذرعا بالأجانب وبإغاراتهم على الشواطئ، والسعي إلى ضم أطراف المغرب بعضه إلى بعض، فجاءت هذه الدولة لتنظيم قوات الجاهدين وقيادتها لطرد الأجانب المحتلين للشواطئ المغربية، وقامت هذه الدولة بنهضة سياسية وعلمية في الوقت نفسه، بعد ركود مؤقت لنماء حركية المذهب المعهودة منذ دخوله إلى المغرب، بسبب ظاهرة الاختصار والتعمق فيه، «فالغالب أن كتبه -أي المذهب- التي كانت مستعملة في العصر المريني، قد أطرحت الآن، ولم يبق منها إلا القليل، وأخذت كتب أخرى مختصرة عوضا عنها، وظهر نشاط كبير وتنافس في شرح هذه المختصرات والتعليق عليها»[1].

وفي هذا العصر ظهر أبو عبد الله القصار الفاسي الفقيه المحدث(ت1012هـ)، وأبو العباس أحمد الفاسي الفهري(ت1021هـ)، وأبو زكريا يحيى السراج(ت1008هـ)، والعلامة عبد الواحد بن عاشر صاحب النظم المعروف بـ"المرشد المعين على الضروري من علوم الدين"(ت1040هـ)، وأبو عبد الله بن أحمد ميارة الفاسي من أعلام الفقه، شارح المرشد المعين، وتحفة الحكام، ولامية الزقاق(ت1072هـ)، وأبو العباس أحمد المنجور الفاسي (ت995هـ)، وغيرهم ممن لا يحصى، كلهم من أعلام المذهب وأقطابه.

وعندما انتشر عقد الدولة السعدية بسبب النزاع بين أولاد المنصور الذهبي في طلب العرش، حلت محلها الدولة العلوية الشريفة، نبغ بعض ملوكها العظام في فنون العلم، وفي المذهب المالكي بالخصوص، فألف علماء المذهب عدة كتب تراوحت بين الأصول والفروع، والنصوص الفقهية والحديثية.

ومن أعلام هذه الفترة أبو علي اليوسي(ت1102هـ)، والحسن بن رحال المعداني(ت1140هـ)، وابن زكري(ت1144هـ) والإفراني(ت1140هـ)، وابن عبد السلام بناني(1163هـ)، والتاودي بن سودة(ت1209هـ)، والرهوني(ت1230هـ) والطيب بن كيران(ت1227هـ)، وحمدون بن الحاج(ت1232هـ)، وغيرهم كثير ممن لا يحصون عددا.

وهكذا دأب المغاربة عامتهم وخاصتهم على التمسك بالمذهب المالكي جيلا بعد جيل، وكانت قناعتهم بجدواه ومكانته تساوي قناعتهم بالدين الإسلامي عقيدة وعبادة وسلوكا ومعاملات، واختيارهم للمذهب المالكي دون غيره مبني على

---

1 - السابق(ص192).

قناعتهم الراسخة بالمنهج السليم في الاستنباط لدى الإمام، وبتطوير هذا المنهج وتقنينه لدى تلامذته، وهو المعروف بتنوع أصوله وقواعده، ومرونته ومراعاته لأحوال الناس وأوضاعهم المختلفة، فهو الموصوف بالمذهب العملي الذي يراعي أعراف الناس وعاداتهم، يساير طبيعة الفطرة في بساطتها من غير تعقيد ولا تكلف، بعيدا غاية البعد عن أهل الأهواء والملل، ومن الجدل في العقيدة وعلم الكلام، ومن التأويلات البعيدة المتكلفة، والنظريات العقيمة المتطرفة، فهو خلاصة لمذهب أهل السنة، وفقه الصحابة والتابعين.

سقت هذه الفذلكة التاريخية للمذهب المالكي في المغرب الأقصى، ممزوجة ببعض الأسباب التي كونت قناعة لدى الغاربة لاختياره، لإبراز جملة من الأمور:

الأول: أن بداية ترسيخ المذهب المالكي بالمغرب بدأ بشكل رسمي في عهد الدولة الإدريسية، وأن مؤسس هذه الدولة الشريفة يرجع له الفضل في قطع دابر الخلاف الذي يمكن أن تتسبب فيه كثرة المذاهب المختلفة في عدد من المناطق المغربية، والتي بدأت بالظهور والتطور في فترات زمنية مختلفة ولم يكتب لها البقاء بفضل هذا الإمام. يقول العلامة محمد بن جعفر الكتاني: «إن هذا الإمام هو الذي حمل أهل المغرب على اتباع مذهب مالك -رضي الله عنه-... وكانوا قبل ذلك على مذهب الأوزاعي كما في "المدارك"، والغالب أنه لا يحملهم إلا على المذهب الذي يختار لنفسه اتباعه، فيكون هو أيضا على مذهب مالك»[1].

وهو بذلك يعد بحق أول من دشن المذهب المالكي بالمغرب الأقصى بشكل رسمي، تبناه نظام الحكم، وبمباركة شعبية مؤيدة لإقرار هذا التبني.

الثاني: أن اختيار الغاربة للمذهب المالكي مبني على عدد من الاعتبارات:

أولاها: تتعلق بشخصية مؤسس المذهب نفسه، فهو صاحب السيرة الحميدة، وساكن المدينة المنورة، والمدرس بروضتها الشريفة، والجد في تحصيل العلم وبذله، وهو الذي تضرب إليه أكباد الإبل، فقصده الطلبة من الشرق والغرب طلبا للمعرفة والعلم.

وثانيتها: تتعلق بسعة مرويات مالك واطلاعه على جل السنن والآثار، فقد شهد له بذلك معاصروه، وعرف عنه أنه لا يحدث إلا عن ثقات الناس[2].

وثالثتها: تتعلق بقوة حجية المذهب من حيث بناؤه على مذهب أهل السنة والجماعة وفقهاء المدينة، «وأهل المدينة أصح أهل المدن رواية ورأيا، وأما حديثهم

---

1 - الأزهار العاطرة الأنفاس (ص 132).
2 - ترتيب المدارك (ص 27).

فأصح الأحاديث»[1].

ورابعتها: تتعلق بصحة أصول المذهب وقواعده التي بني عليها، يقول ابن تيمية -رحمه الله-: «ثم من تدبر أصول الإسلام، وقواعد الشريعة، وجد أصول مالك وأهل المدينة أصح الأصول والقواعد، وقد ذكر ذلك الشافعي وأحمد وغيرهما»[2]، وبالإضافة إلى صحة هذه الأصول فهي كثيرة ومتعددة، قام بتتبعها واستقرائها أتباعه الذين جاءوا إلى الفروع فاستنبطوا منها ما صح لديهم أنه دليل قام عليه الاستنباط[3].

الثالث: أنهم لم يستبدلوه بغيره طيلة قرون من الزمن إلى اليوم، رغم محاولات اجتثاثه في قلوب الناس، ومحوه في عقولهم، والقضاء عليه أكثر من مرة في المجال العملي التطبيقي لديهم، فهو المرجع في النوازل والمستجدات، والمحتكم إليه في اللمات، والملاذ للموثقين والقضاة، على هديه يسيرون، وعلى منهجه في الأصول والقواعد يبنون أحكامهم ويستنبطون.

الرابع: أن عامة المغاربة عموما، وعلماءه على الخصوص، خدموا المذهب بشكل منقطع النظير من حيث الاستيعاب والتأليف والتدريس والتنظير، فتكون من هذا الاهتمام المتنوع مدرسة مالكية مغربية قائمة بذاتها، تفرعت إلى مدرسة مالكية فاسية لقيت من الاهتمام ما وطد دعائمها، ومن العناية ما أبرز جل معالمها، ومدرسة أخرى في سوس، من أبرز أعمالها: وضع أول شرح للمدونة الكبرى لسحنون، من عالم جزولي فقيه مشهود له بالفضل وسعة العلم، وهو لله أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي لله (ت بعد 633هـ) كان -رحمه الله- يقطن في ثنايا جبال الأطلس الوعرة، بمنطقة "الكست" بـ"إدا كنيظيف"، عنون شرحه هذا بـ"مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها". وهذا نموذج فقط لأبرز إنتاج هذه المدرسة المالكية السوسية، والتي لم تلق من العناية لحد الآن من الباحثين والمهتمين، ما يكفي لإبراز معالمها، ومن البحث والتنظير ما يحمل على الاعتراف بفضلها ووجودها، على غرار المدارس المالكية المعروفة شرقا وغربا.

---

1 - مجموع الفتاوى (20/ 316)، دار الوفاء، ط2 (1426هـ/ 2005م).
2 - السابق (20/ 328).
3 - محاضرات د. عمر الجيدي (ص59)، مطبعة النجاح الجديدة، بدون تاريخ، منشورات عكاظ.

ما الفائدة من دسترة المذهب المالكي؟

قد يقول قائل: ما فائدة دسترة المذهب المالكي ما دام أهل المغرب متشبثون به إلى هذا الحد منذ عدة قرون من الزمن، فلن يضيرهم شيء ما دامت عنايتهم به راسخة بهذا القدر من الرسوخ حتى ولو لم يتم دسترته؟ نقول:

•إن التحدث باسم المذهب وأخذ الأحكام منه، يقتضي أن يرعاه أهل الاختصاص، ويعد ذلك من قبيل إسناد الأمور إلى أهلها، وهو من فروض الكفاية التي يتعين على من هو أهل له واجتمعت فيه الشروط، وإذا لم يكن الأمر كذلك فسيتصدى للكلام عن المذهب كل من هب ودب، وفي ذلك مفسدة واضحة، وإيقاع الناس في المحذور الذي نبه عليه الرسول -عليه الصلاة والسلام- في الحديث الصحيح عن عروة قال: حج علينا عبد الله بن عمرو فسمعته يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: *إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعا، ولكن ينتزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم، فيضلون ويضلون*[1]، فكم من واعد تحول بين عشية وضحاها إلى عالم يسوق للناس فتاوى وأحكام، من غير اعتماد على بيان وكتاب منير، بل مرجعه الهوى واتباع التقليد، والتعصب لجهات بعينها تبعد عن بلده آلاف الأميال، جاء في "فتاوى الشيخ عليش": «وقد قل الورع والتحفظ على الديانة، وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه بغير بصيرة، ولو فتح لهم باب في مخالفة مشهور المذهب لاتسع الخرق على الراقع، وهتك حجاب المذهب، وهذا من المفسدات التي لا خفاء بها، وهذا في زماننا، فانظر في أي زمان أنت»[2].

ولصيانة المذهب من هتك حجابه، وسدا لذريعة الوقوع في الفاسد على المتجاسرين على الفتوى باسمه بغير علم ولا برهان، حدد العلماء شروطا لا بد من توفرها فيمن يقدم للناس أحكاما لنوازلهم وفتاويهم، فحتموا أن يكون عالما بالأدلة التفصيلية، ملما باللغة العربية، ماهرا في أصول الفقه، عارفا كيف يطبق النصوص على النوازل، وينزل الأحكام على القضايا، مطلعا على أحوال الناس وعاداتهم وأعرافهم، مستحضرا نصوص المذهب الذي يفتي به، مفرقا بين مطلقها ومقيدها، وعامها وخاصها، مستوعبا لاصطلاحات العلماء، سالكا في فتواه سبيل التبصر والأناة، بعيدا عن التسرع والاندفاع، مكثرا من مطالعة أقوال الأئمة، ومراجعة الكتب التخصصية، لتحصل له ملكة الفتوى، وتعمق فكره، وتقيه من

---

1 - أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الاعتصام، باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس.
2 - فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك(1/ 182).

الزلل، إذ فقه الفتوى يحتاج إلى تقنيات خاصة، زيادة على تحصيل القواعد.

جاء في "المعيار": «أن أمير أفريقية استفتى أسد بن الفرات(ت213هـ) في دخول الحمام مع جواريه دون ساتر له ولهن، فأفتاه بالجواز لأنهن ملكه، فأجاب ابن محرز(ت214هـ) بمنع ذلك، وقال له: إن جاز لك نظرهن كذلك، ونظرهن إليك كذلك، لم يجز نظرهن بعضهن بعضا، فأغفل أسد النظر في هذه الصورة الجزئية فلم يعتبر حالتهن فيما بينهن، واعتبره ابن محرز»[1]. فإذا كانت بعض حيثيات الفتوى التي ينبغي استيعابها قبل إصدار حكم شرعي، قد غابت عن العالم الجليل أسد بن الفرات -وهو من هو في العلم والفضل- فما بالك بمن هو دونه في المكانة، وبمن لا يحسن سوى التهجي للكلمات، وبالأحرى أن يدرك مغزاها، وأن يستوعب فحواها، ويدرك أبعادها ودلالاتها، وأن ينضبط إلى سياقها ومناطها.

• إن التقيد بالمذهب في منهج الاستنباط، حماية للفقيه من التخبط في متاهات المذاهب، ووقاية لطالبي الفتوى من الاضطراب والفوضى والتشكيك من مصداقية العلماء، يقول الونشريسي: «قال بعض الشيوخ: فتح الباب بالفتيا في إقليمنا بغير مذهب مالك لا يسوغ، وهذا هو الذي فعله سحنون والحارث لما وليا القضاء فرَّقا جلَدَ جميع المخالفين، ومنعا الفتوى بغير مذهب مالك، فيجب على الحاكم المنع وتأديب المفتي به بحسب حاله بعد نهيه عن ذلك»، وما ذلك إلا للحفاظ على وحدة الأمة، وصونها من التمزق الذي قد تسببه كثرة المذاهب في مجتمع واحد، جاء في "المدارك" للقاضي عياض: «وفي كتاب الحكم المستنصر[2] إلى الفقيه أبي إبراهيم، وكان الحكم ممن طالع الكتب ونقر عن أخبار الرجال تنقيراً لم يبلغ فيه شأوه كثير من أهل العلم، فقال في كتابه: وكل من زاغ عن مذهب مالك فإنه ممن رين على قلبه، وزين له سوء عمله، وقد نظرنا طويلاً في أخبار الفقهاء، وقرأنا ما صنف في أخبارهم إلى يومنا هذا، فلم نر مذهباً من المذاهب غيره أسلم منه، فإن فيهم الجهمية والرفضية والخوارج والمرجئة والشيعة إلا مذهب مالك -رحمه الله تعالى- فإنا ما سمعنا أحداً ممن تقلد مذهبه قال بشيء من هذه البدع، فالاستمساك به نجاة إن شاء الله تعالى»[3].

وفي "المعيار" عن الخليفة نفسه: «من خالف مذهب مالك بالفتوى، وبلغنا خبره، أنزلنا به النكال ما يستحقه، وجعلناه عبرة لغيره، فقد اختبرت فوجدت أن مذهب

---

1 - المعيار المعرب(10/ 78)، و"مواهب الجليل "للحطاب(5/ 260)، و"منح الجليل "(3/ 543).

2 - يقول الذهبي في "سير أعلام النبلاء"(8/ 269): «وكان حسن السيرة، جامعاً للعلم، مكرما للأفاضل، كبير القدر، ذا نهمة مفرطة في العلم والفضائل، عاكفا على المطالعة، جمع من الكتب ما لم يجمعه أحد من الملوك، لا قبله ولا بعده، وتطلبها، وبذل في أثمانها الأموال، واشتريت له من البلاد البعيدة بأغلى الأثمان، مع صفاء السريرة والعقل والكرم، وتقريب العلماء» توفي -رحمه الله- سنة(366هـ).

3 - ترتيب المدارك وتقريب المسالك (1/ 6).

مالك وأصحابه أفضل المذاهب، ولم أر في أصحابه ولا فيمن يقلد بمذهبه غير معتقد للسنة والجماعة، فليتمسك الناس بهذا، ولينهوا أشد النهي عن تركه، ففي العمل بمذهبه جميع النجاة»[1].

ولا ينبغي أن يفسر هذا بالتعصب المذهبي، فقد يكون التعصب سوء خلق، ودليل على قصور في الفقه، لكن التقليد المذهبي أقل ضررا من الاجتهاد الهبياني في فهم الأدلة، كما يقول محمد الغزالي السقا-رحمه الله-، فقد يقول جدث: «مالك لا يعرف حديث الاستفتاح، ولا سُنّة الاستعاذة، ولا يدرك خطورة البسملة، وهو يخرج من الصلاة دون أن يتم التسليمتين، فهو جاهل بالسنة»[2]، تلك نماذج فقط من لزات وغمزات لا تصدر إلا من غير مؤهل حجب الجهل بصيرته عن الحقيقة، فلو امتد به العمر في تدقيق العلوم الشرعية لغير رأيه، ولاعتذر عما بدر منه عن جهل وسوء أدب، على حد قول بعضهم:

وكم من عائب قولا صحيحا ... وآفته من الفهم السقيم

• دسترة المذهب المالكي سيعطي حصانة للعلماء، ومناعة للخطباء، وحماية للوعاظ والمرشدين وأئمة المساجد، وتأطيرا متوازنا وهادئا للمدرسين والأكاديميين، خاصة في ظل التدافع الثقافي المتدفق، والتواصل الإعلامي المتسارع، وكثرة الفتاوى في الفضائيات التي تزداد يوما بعد يوم، وقوة الاستفتاء المتاح عبر القنوات الرقمية الهائلة، وفي المواقع الإعلامية التي لا تحصى، وقد كثرت الفتاوى وتنوعت، كل يفتي من منبره وموقعه، ولا شك أن ذلك سيؤدي إلى اختلاف فهوم المتخصصين في العلوم الشرعية، لا يوازيه إلا اختلاف في البيئات من منطقة إلى أخرى. وهو ما يترتب عنه اختلاف في معالجة النوازل والمستجدات، وتقصي ظروف النوازل وملابساتها في كل بلد، فالأعراف والعادات تختلف من بلد إلى آخر، والعالم لا يمكنه أن يحسم في الأمر بعيدا عن الملابسات والعادات والأعراف، ولكل بلد أصوله الذهبية التي يعتمدها، واختيار أكثر من منهج للاستنباط في وقت واحد مفسدة ظاهرة.

نقل الحطاب عن ابن سلمون في "وثائقه" ما نصه: «سئل ابن رشد في الفتوى وصفة المفتي فقال: الذي أقول به في ذلك أن الجماعة التي تنسب إلى العلوم، وتتميز عن جملة العوام بالحفوظ والمفهوم، تنقسم على ثلاث طوائف:

-طائفة منهم اعتقدت صحة مذهب مالك تقليدا بغير دليل، فأخذت أنفسها بحفظ مجرد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه، دون التفقه في معانيها بتمييز الصحيح

---

1 - المعيار المعرب(12/ 26)، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، 1401هـ/ 1981م.
2 - السنة النبوية بين أهل الفقه والحديث، لمحمد الغزالي(ص10-11)، ط3، 1989م، دار الشروق.

منها والسقيم.

-وطائفة اعتقدت صحة مذهبه بما بان لها من صحة أصوله التي بناه عليها، فأخذت أنفسها بحفظ مجرد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه، وتفقهت في معانيها، فعلمت الصحيح منها الجاري على أصوله من السقيم الخارج، إلا أنها لم تبلغ درجة التحقيق بمعرفة قياس الفروع على الأصول.

-وطائفة اعتقدت صحة مذهبه بما بان لها أيضا من صحة أصوله، لكونها عالمة بأحكام القرآن، عارفة بالناسخ والمنسوخ، والمفصل والمجمل، والخاص من العام، عالمة بالسنن الواردة في الأحكام، مميزة بين صحيحها من معلولها، عالمة بأقوال العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من فقهاء الأمصار، ومما اتفقوا عليه واختلفوا فيه، عالمة من علم اللسان بما يفهم به معاني الكلام، عالمة بوضع الأدلة في مواضعها.

أما الطائفة الأولى: فلا يصح لها الفتوى بما علمته وحفظته من قول مالك، وقول أحد من أصحابه، إذ لا علم عندها بصحة شيء من ذلك.

وأما الطائفة الثانية: فيصح لها إذا استفتيت أن تفتي بما علمته من قول مالك، وقول غيره من أصحابه، إذا كانت قد بانت لها صحته، كما يجوز لها في خاصتها الأخذ بقوله إذا بانت لها صحته، ولا يجوز لها أن تفتي بالاجتهاد فيما لا تعلم فيه نصا من قول مالك، أو قول غيره من أصحابه، وإن كانت قد بانت لها صحته، إذ ليست ممن كمل لها آلات الاجتهاد الذي يصح لها بها قياس الفروع على الأصول.

وأما الطائفة الثالثة: فهي التي يصح لها الفتوى عموما بالاجتهاد والقياس على الأصول التي هي الكتاب والسنة وإجماع الأمة بالمعنى الجامع بينها وبين النازلة»[1].

وكل من يطالع كتب التراجم وسير العلماء من أعلام المذهب المالكي المشهود لهم بالفضل وبلوغهم درجة الاجتهاد، وما يتميزون به من الورع في الفتوى، والاحتياط في أمرها رغم مكانتهم العلمية، فيحتقر نفسه حتى ولو حصل على أعلى الشهادات في الجامعات المعاصرة، فهذا الإمام المازري -رحمه الله-: «بعد أن شهد له بعض أهل زمانه بوصوله إلى درجة الاجتهاد، أو ما قارب رتبته» يقول: «وما أفتيت قط بغير المشهور ولا أفتي، وأهل قرطبة أشد في هذا، وربما جاوزوا فيه الحد. قلت أشار -رحمه الله تعالى- بقوله: وربما جاوزوا فيه الحد، إلى ما قال الباجي: إنه كان في

---

1 - مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل(8/ 74)، أنوار البروق في أنواع الفروق (3/ 368)، الفروق مع هوامشه (2/ 193).

سجلات قرطبة لا تخرج عن قول ابن القاسم ما وجد».

وللمالكية في اعتماد الكتب والأقوال المعتمدة في الإفتاء اصطلاح معروف ساروا عليه، فقالوا: يفتى بقول مالك في الموطأ، فإن لم يوجد في النازلة فبقوله في المدونة، وإن لم يوجد فبقوله في غيرها، وإلا فبقول غيره في المدونة، وإلا فبقول أهل المذهب، على ما بينهم من تفاوت في الرواية والترتيب[1].

والذي تجوز به الفتوى أربعة أشياء:

-القول المتفق عليه في المذهب.-القول الراجح.-القول المشهور.-القول المساوي لمقابله، حيث لا يوجد في المسألة رجحان.

فقد ثبت لدى خاصة الناس وعامتهم أن التفاوت في الإدراك والاستنباط حقيقة معروفة لا يمكن إنكارها، وتشريع الأحكام في غاية الصعوبة والخطورة، وعليه فلا بد من البحث عن متخصص ذي أهلية له من التكوين والدربة وحسن الخلق ما يكون قناعة ترشيحه وأهليته العلمية لدى أهل الحل والعقد لمهمة التشريع وإصدار الأحكام. صحيح أنه يوجد من الحقائق الشرعية ما يستوي الخاصة والعامة في إدراكه، كأصول العقيدة، والأخلاق، والعبادات، والمعاملات. ومبادئ هذه المعرفة قد تكفي وتغني في ميادين كثيرة، لكن الحياة أعقد من أن تسيرها المبادئ القريبة، فقد تستجد شؤون تحتاج إلى عقول كبيرة وتوجيهات عميقة، لا تقبل معالجتها إلا من المتخصصين، والإفادة من خبرتهم نجاة للحائرين، وفي هذا يقول الحق سبحانه ناعيا على بعض القاصرين: (وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ)[2]، ويقول جل شأنه منوها بمكانة المتخصصين وضرورة الرجوع إليهم: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ)[3].

*دسترة المذهب المالكي لا يقل أهمية عن دسترة ما يتم المناداة به الآن من دسترة الملكية، واللغة العربية، والأمازيغية، وشؤون التعليم، والقضاء، والمرأة، والحسابات، والحريات العامة، والتعددية الحزبية، وغير ذلك مما لم نسمع به، ويمكن أن نفاجأ به في أول مسودة للدستور قبل طرحه للاستفتاء.

جاء في أول مشروع لدستور المملكة المغربية[4] لسنة 1908م في المادة الرابعة منه:

---

1 - ينظر "المعيار" (12/ 23).
2 - سورة النساء، الآية: 83.
3 - سورة الأنبياء، الآية: 7.
4 - نص الدستور منشور بالمجلة المغربية لقانون واقتصاد التنمية، كلية الحقوق، الدار البيضاء، العدد 30، - مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1993م.

«أن دين الدولة الشريفة هو الدين الإسلامي، والمذهب الشرعي فيها المذهب المالكي».

كان هذا منذ (15رمضان1326هـ) الموافق(11أكتوبر1908م) عندما تم نشر هذا المشروع بجريدة أسبوعية تسمى "لسان المغرب"، وذلك في سنتها الثالثة في الأعداد: (57-58-59)، هذه الجريدة كانت تصدر بطنجة تحت إدارة الأخوين اللبنانيين فرج الله، وأرتور نمور، و«كانت الغاية من نشره هي مطالبة السلطان عبد الحفيظ بإقراره بعد أن مرت على بيعته أربعة أشهر».

ورغم أن واضعي هذا المشروع الدستوري غير معروفين بالتحديد، إلا أن جل الباحثين يميلون إلى أن من وراء إعداده نخبة من دعاة الإصلاح في بداية القرن، وهم مجموعة من العلماء الوطنيين من خريجي جامعة القرويين الذين كانوا يعيشون واقعهم ويتفاعلون معه، نجحوا إلى حد بعيد في فهم العوقات المؤسساتية التي كانت وراء تراجع هيبة الدولة وموقعها على المستوى الدولي والإقليمي، وتقدموا بمشروع دستور يحاول تقنين ممارسة السلطة في المغرب، منطلقين من فهمهم الصحيح للإسلام، ومن قناعتهم برسوخ المذهب المالكي في قلوب المغاربة وعقولهم، ومنفتحين على ما توصلت إليه البشرية من آليات لمحاصرة الاستبداد ومنطق الاستفراد بالسلطة.

لم يكن غير هذا المشروع الدستوري من الدساتير اللاحقة في نسخه الخمس، والمعروضة على الشعب المغربي للتصويت في سنوات(1962-1970-1972-1992-1996) يتطرق بكيفية صريحة، أو ضمنية إلى دسترة المذهب المالكي، وكل هذه الدساتير الخمس، جاءت في بابها الأول المعنون بـ"أحكام عامة" وفي إطار المبادئ الأساسية بصيغة واحدة في الفصل السادس من غير تغيير في اللفظ والعبارة بصدد دسترة الدين الإسلامي، وضمان حرية ممارسة الشؤون الدينية، ولفظه:

«الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية».

ولعل واضع هذه الدساتير الممنوحة في تلك الفترات الزمنية لم يعر اهتماما لموضوع دسترة المذهب المالكي لأنه من تحصيل الحاصل، وعلى الساحة الوطنية لا أحد يجادل في شأنه والاقتصار عليه، فإذا كان هذا هو السبب -على ما يبدو- فإنه في الوقت الراهن، والمخاض الدستوري يعيشه كافة المغاربة في شرقه وغربه، في شماله وجنوبه، فليس اقتراح دسترته بأقل أهمية مما تقترحه كثير من الهيئات والمنظمات والمؤسسات والأفراد وجهات عدة من داخل المغرب وخارجه.

دسترة المذهب المالكي سيجعل المغاربة يجددون العهد بتراثهم المذهبي، وباختيارهم الحضاري، الذي لم يكن في يوم من الأيام اختيارا مبنيا على الهوى والصدفة، أو تصفية حساب، أو ذا بعد إيديولوجي. وسيجعلهم يسعون بالتدريج إلى التعرف على ذخائره، فهو كنز يحتوي من الدرر والجواهر الثمينة ما يعجز القلم واللسان عن وصفه، وعند ذاك قد تعطى له الفرصة لمعالجة قضايا الناس المتنوعة، في إطار من المشروعية الربانية في مختلف الحالات.

نحن بحاجة إلى معرفة تطبيقات فروع المذهب في مجال المال والأعمال والأسرة والمجتمع، بقدر حاجتنا إليه في فروع العبادات، لقد تحدث الإمام مالك -رحمه الله- عن نحو سبعين ألف مسألة فقهية، وفي "المدونة الكبرى" ما يقرب من أربعين ألف مسألة منها، تناولت هذه المسائل مختلف قضايا الناس في العبادات والمعاملات والعقيدة والأخلاق، وتناول المقتنعون بمنهجه في الاستنباط -ومنهم المغاربة- آلافا أخرى من المسائل عبر العصور إلى يوم الناس هذا، وقد عالج قضاة المغرب في أحكامهم في عهود ما قبل الحماية الفرنسية كل ما يعرض من القضايا على أنظارهم في المحاكم، وتناول الفقهاء في فتاواهم كل ما يستفتون عنه بإبداء الحكم الشرعي فيه، والفرق بين القضاة والفقهاء، أن أحكام القضاة ملزمة بقوة السلطان، وأحكام الفقهاء غير ملزمة لأنه لا سلطان لهم، والسلطان هو النفوذ، لكنها ملزمة بحكم الشرع، لأن المستفتي ملزم بالاقتداء بالمفتي، فمذهبه مذهب المفتي، والمذهب الناظم لوحدة المغاربة من التشرذم والشتات، هو المذهب المالكي بالتأكيد، وهذا ما يفسر كثرة النوازل والفتاوى التي تعد مجلداتها بالآت، معظمها لم ير النور، ولم ينل من العناية ما يكفي للاستثمار.

وبعد الحماية والاستقلال، أصبحت أحكام المذهب في خبر كان، فلم يعد دور للفقه في توجيه حياة الناس وإصلاح أحوالهم، ورغم أن الفصل السادس من الدستور الحالي ينص على الصفة الإسلامية للدولة بقوله: "الإسلام دين الدولة"، فإنه لم يتعرض لاعتبار الشريعة الإسلامية بين مصادر التشريع في الدولة، فالإحالة على الإسلام في الدستور المغربي، يوازيه أو يقابله غياب على مستوى التنصيص على الإسلام باعتباره شريعة، أو مصدرا أساسيا للتشريع، الأمر الذي يؤدي بنا إلى التساؤل عن مغزى هذا الغياب ودلالته وانعكاساته على ترتيبة مصادر التشريع، وهل يقوم التنصيص على أن: "الإسلام دين الدولة" دليلا كافيا على أن الإسلام ملزم لهذه الدولة في تشريعاتها ونظمها ومؤسساتها؟، ثم إن إطلاق لفظ الإسلام لله هكذا في مجال التشريع كلمة فضفاضة تحتاج إلى التقيد بمنهج

موحد في الاستنباط، والمنهج المختار لدى المغاربة منذ الأدارسة -كما هو معلوم- هو منهج المالكية.

في القانون المغربي ما يدل صراحة في بعض فروع القانون الخاص على أن المذهب المالكي يتم الرجوع إليه عندما لا يوجد نص قانوني في النازلة لفض نزاع المتقاضين، جاء في المادة(400)من قانون مدونة الأسرة: «كل ما لم يرد به نص في هذه المدونة، يرجع فيه إلى المذهب المالكي والاجتهاد الذي يراعى فيه تحقيق قيم الإسلام في العدل والمساواة والمعاشرة بالمعروف».

وهل يملك قضاتنا من الثروة الفقهية المالكية ما يؤهلهم للوقوف على الحكم المناسب لقضية لم يجدوا لها نصا في القانون المقنن لديهم؟ فأي طائفة يندرجون تحتها من الطوائف الثلاث -المشار إليها سلفا- التي حددها العلامة ابن رشد الجد المالكي؟ واقع الحال يدل على أنهم ضمن الطائفة الرابعة التي لم يتطرق إليها، وينطبق هذا على غالبيتهم باستثناء قدامى الجلس الأعلى من خريجي القرويين، والمعاهد الشرعية، وجلهم أحيل على التقاعد. والأمر هنا يتطلب إعطاء الأهمية للثقافة الفقهية المالكية في مجملها في الوقت الحالي كما هي على علاتها المتداخلة في انتظار تقنين مناسب يسهل للقضاة ولغيرهم الوصول إلى الأحكام المناسبة للقضايا المعروضة في زمن قياسي يتماشى مع سرعة هذا العصر، وما مشروع معلمة المذهب المالكي للزميل عبد الهادي الحمليشي -حفظه الله- إلا متوافقا مع هذا الطرح، وهو المنشور في هذا العدد من مجلة المذهب المالكي، والتي ارتأت أنه من الواجب عليها أن تدلي بدولها في مخاض دستوري ترتقب ولادته في المستقبل القريب، والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ولكتبه خادم أهل العلم

أبو عمران محمد بن بلعير امنو البوطيبي الطيب الله ونياه وأخراه

دراسات فقهية

قولنا الذي نقول به

قال أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري –رحمه الله– في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة"(ص15):

«قولنا الذي نقول به: وديانتنا التي ندين بها:

- ✓ التمسك بكتاب ربنا عز وجل.
- ✓ وبسنة نبينا محمد ﷺ.
- ✓ وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون.
- ✓ وبما كان يقول به عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل قائلون، ولما خالف قوله مخالفون»

صلة مبدأ اعتبار المآل بنظرية التعسف في استعمال الحق في فتاوى مالكية الغرب الإسلامي

د. يوسف ممبني/الدار البيضاء

تمهيـــد

حاز مبدأ اعتبار المآل اهتماما واسعا في عمل العقل الاجتهادي المسلم، فبسبب حاجة المجتهد والمفتي إلى تحقيق المناط في أحكام الشرع وأفعال المكلفين، لم يكن له بد من البناء عليه في تنزيل أحكام الشرع على واقع المكلفين، أو في تكييف أفعالهم على وَفق مقاصد الشرع، وذلك باعتبار أن الأمور تَحِلُ وتَحْرُمُ بمآلاتها، إذ المآل ليس شيئا سوى المصالح والمفاسد المتوقعة، أو الواقعة تقريبا أو تغليبا.

فهذا المبدأ يتسم بسمة علاجية تقوم على أساس التدخل لحسم مادة الفساد بمجرد تَحَسُّسِ آثارها سواء كانت ناتجة عن قَصْدٍ مُبَيَّتٍ من المكلف، أو كانت ناتجةً عن فِعلٍ مارسه المكلف في إطار مشروع لكن آلت هذه الممارسة إلى مآل ضرري، وسواء كان هذا الضرر واقعا أم متوقعا، فالحكم واحد عملا بمبدأ الاحتياط، وعملا بما يمكن تسميته: بنظرية التعسف في استعمال الحق، التي تجد امتدادها ضمن القواعد الأصولية المشكلة لمبدأ اعتبار المآل.

وفي هذا الإطار، يأتي هذا البحث لاستكناه العلاقة بين مبدأ اعتبار المآل ونظرية التعسف في استعمال الحق من خلال التطبيق الفقهي العملي الذي تجسده كتب الفتوى والنوازل الفقهية خاصة المالكية منها، وذلك باعتبارالخصوصيات الاجتهادية التي تَمَيَّز بها المذهب المالكي عموما، والفكر النوازلي في بلاد المغرب الإسلامي على وجه الخصوص.

ولبيان هذه العلاقة سنتناول مكوناتها من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: مفهوم اعتبار المآل.

المطلب الثاني: التعريف بنظرية التعسف في استعمال الحق.

المطلب الثالث: علاقة نظرية التعسف في استعمال الحق بمراعاة المآل

المطلب الرابع: تطبيقات عملية لعلاقة نظرية التعسف في استعمال الحق واعتبار المآل في الفكر النوازلي المغربي.

المطلب الاول
مفهـوم اعتبار المـآل

أولا: تعريف الإعتبار

الاعتبار لغة: تعددت المعاني اللغوية لمصطلح "الاعتبار" حسب الاستعمال والسياق، وبالمقارنة بين ما ورد في المعاجم اللغوية من معاني لمصطلح الاعتبار، لكن الذي يهمنا منها ما يفيد في الوصول إلى المعنى الاصطلاحي لاعتبار المآل، وعلى هذا يكون اعتبار المآل هو: المُجاوَزَةُ من شَيْءٍ إلى شيءٍ[1]، أو هو: الاعتدادُ بالشيء في تَرَتُّبِ الحُكْم ونحوه[2]، والتَّدبرُ والنَّظرُ للتوَصُّلِ من معرفة المُشاهَد إلى ما ليس بمُشَاهَدٍ[3].

كل هذه المعاني تشترك في الدلالة على معنى المجاوزة والعبور، وهذا المعنى اللغوي هو أساسُ بناء مفهوم اعتبار المآل، ذلك أن النظر في المآل هو مُجاوزةُ الواقع إلى ما هو مُتَوَقَّعٌ للحكم عليه بما يناسب المقصد الشرعي من وضع الأحكام، ولذلك فالعلاقة بين المعنى اللغوي للاعتبار ومفهوم اعتبار المآل بمعناه التركيبي قوية بالنظر إلى الأثر المقصدي للعمل بمبدأ المآلات.

الاعتبار اصطلاحا: عرفه الإمام ابن عاشور فقال: **النظر في دلالة الأشياء على لوازمها وعواقبها وأسبابها**[4]. هذا التعريف يشتمل على بعض المعاني التي يتألف منها مفهوم اعتبار المآل باعتبار اللقب، والمقصود بذلك: المصطلحات التي استعملها: أي اللوازم، والعواقب والأسباب، التي هي ذات صلة باعتبار المآل، بل هي من ضمائمه. وهو نفس المعنى الذي بنى عليه الدكتور عبد الكريم عكيوي تعريفه للاعتبار حين قال: **«الاعتبار هو: النظر في المسألة مع استحضارِ نظائرها والالتفات إلى لوازمها ومراعاةِ نقائضها، مع صحة المناسبة»**[5]، وهو بذلك يراعي معنى التوصل إلى الحقيقة قطعا أو ظنا، من خلال الواقع المنظور فيه، مع استحضار وتمثل ما يشبهه ويقاربه من قضايا أخرى منفصلة عنه، وما يترتب عن ذلك من آثار بالنظر إلى ما يعارض هذا الواقع الماثل، مع تحقق الصلة بينهما حقيقة لا وهما.

---

1 – ينظر لسان العرب(4/ 530).
2 – المصباح المنير(2/ 390). وهذا هو الأقرب رحما من كل المعاني الأخرى بالمعنى الاصطلاحي لاعتبار المآل.
3 – ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس ، للزبيدي، 12/ 511، نقلها الزبيدي عن الفيروز آباذي من كتابه: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، 4/ 14.
4 – ينظر: تفسير التحرير والتنوير ، لمحمد الطاهر بن عاشور، 28/ 72 .
5 – ينظر : نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية ، ص: 37.

وعرفه الدكتور أحمد الريسوني فقال: «**الاعتبار هو: الجمع بين النظر في المسألة ودليلها المباشر، والنظر في كل ما له علاقة بها وتأثير في حكمها إثباتا أو نفيا**»[6].

بعد النظر في هذين التعريفين، نتبين أن المعنى متقارب بينهما، والفرق فقط في الإجمال والتفصيل، إلا أن مفردات تعريف الدكتور الريسوني أدقّ في الاستعمال بالنظر إلى موضوع "اعتبار المآل"، فطبيعة النظر في المآلات تتأسس على النظر في النازلة ارتباطاً بالدليل العامّ الذي قد يكون نصّاً أو اجتهاداً، ثم النظر إلى ما يكون من نتائج تَنتُج عن تنزيل هذا الحكم على واقع المكلف مع مراعاة الأحوال والملابسات المحيطة به، والعوارض التي قد تعرض له، والتي لها تأثير على الحكم.

- *ثانيا: تعريف المآل*

المآل لغة: مَصْدَرٌ مِيمِيٌّ مِنْ آلَ الشَّيْءُ يَؤُولُ أَوْلاً ومَآلاً، إذا صارَ وانتهى ورَجع، وقد اسْتُعْمِلَ في المعاني فقيل: آلَ الأمرُ إلى كذا، والمَوْئِلُ: المَرْجِعُ وَزْناً وَمَعْنًى.

وكل المعاجم اللغوية تَرُدُّ معنى المآل إلى المرجع والمصير والعاقبة والعَوْدِ[7]، أما معانيه الأخرى[8] فلا علاقة لها بموضوع البحث، فلا موجب للتطويل بإيرادها.

ومن هذا المعنى يَكُونُ مَعنى التأويل عاقبةَ الأَمْر وما يَؤُولُ إليه. قال ابن جرير الطبري: «وأَصْلُ التأويل من آلَ الشَّيْءُ إلى كذا إذا صار إليه، ورَجَعَ، يَؤُولُ أَوْلاً، وأَوَّلْتُهُ أَنَا: صَيَّرْتُهُ إِلَيْهِ»[9]، وهذا المعنى تُؤَيِّدُه كثير من الآيات الكريمة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾[10]، وقوله سبحانه: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾[11]، فالتأويل في هذه الآيات معناه العاقبةُ والمَصِيرُ والمَرجِعُ.

المآل اصطلاحا: من خلال المعنى اللغوي، يمكن استنتاج المعنى الاصطلاحي لمفهوم المآل، ذلك أنه إذا كان مفهومُه اللغويِ يُفِيدُ معنى العاقبة، فإنّ المرادَ بالمآل اصطلاحا هو: **عاقبةُ ونتيجةُ الفعلِ المُتَرَتِّبَةُ عليه سواء كانت خيراً أو شراً، وسواء كان مقصودةً لفاعل**

---

6 – نفس المرجع السابق،ص: 37.و أورد الدكتور الريسوني مكونات هذا التعريف في كتابه: نظرية المقاصد عند الشاطبي ص: 353.

7 – ينظر: أساس البلاغة، 1/ 39 ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس، 1/ 159، والمصباح المنير للفيومي، 1/ 29، ولسان العرب 11/ 32، والقاموس المحيط، 3/ 458.

8 –من معانيه الأخرى: الإصلاح والسياسة، يقال: آل الرجل رعيته يؤولها إيالة إذا أحسن سياستها، وكذلك معنى الأهل: الذين يؤول إليهم المرء، ومعنى الخثر: أي اجتماع اللبن بعضه إلى بعض. ينظر المصادر اللغوية السابقة.

9 – ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، لابن جرير الطبري 6/ 205.

10 – سورة آل عمران، الآية:7.

11– سورة يوسف، الآية: 100.

الفعل أم كانت غَيرَ مقصودةٍ منه[12]، فذلك يعني رجوعَ الفعل إلى حالٍ ينتهي إليها من صَلاحٍ أو فسادٍ[13].

ثالثا: تعريف اعتبار المآل لقبا:

لا نجد في كتب الحدود والتعريفات[14] تعريفاً اصطلاحياً لمفهوم اعتبارِ المآل، بالرغم من أن العلماء والفقهاء كانوا يعملون بمضمونه ومعناه ضمن القواعدَ الأصولية والفقهية التي كانوا يطبقونها في اجتهاداتهم مثل: سَدِّ الذريعةِ والاستحسانِ والحِيَل، وقواعدِ:"الأمور بمقاصدها"، أو"الأمور بعواقبها"[15]، أو"إذا تقابل المبدأ والمنتهى فَما المقدم منهما؟"[16]، و"المتوقع كالواقع"[17]، و"الضرر في المآل ينزل منزلة الضرر في الحال"[18].

وبسبب عدم وجود تعريف لاعتبار المآل، أو مراعاة المآل، أو مآلات الأفعال، فقد حاول بعض المعاصرين في أبحاثهم أن يضعوا حدّاً اصطلاحياً لهذا المفهوم الذي يعد منهجا أصيلا في النظر الاجتهادي؛ فاختلفت تعابيرهم وتباينت معانيهم، بين الموجِزِ والمُطيل، ولكنهم جميعاً لم يخرجوا عن الإطار النظري الذي خَلُصَ إليه الشاطبي في تأصيله لهذا المبدأ الذي كان عليه عمل المفتين في فتاواهم.

ونختار من هذه التعاريف[19]:

1- تعريف الدكتور عبد الرحمن السنوسي: عرفه فقال: «تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعي الذي يكون عليه عند تنزيله من حيث حصول مقصده والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء»[20].

12 - ينظر: قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، للدكتور محمود حامد عثمان، ص: 211.
13 - ينظر: اعتبار المآل ومراعاة نتائج التصرفات، لعبد الرحمن معمر السنوسي، ص: 19.
14 - مثل: حدود ابن عرفة وتعريفات الجرجاني وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.
15- ينظر: المبسوط للسرخسي(13/ 238)، وكشف الأسرار للبزدوي(4/ 369).
16 - ينظر :قواعد المقري(ص603)، القاعدة: 390، وتطلق بصيغة تقابل المبدأ والمنتهى.
17- ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: للعز بن عبد السلام، 1/ 92.
18 - ينظر: شرح الزركشي على الخرقي 2/ 193.
19 -هناك تعاريف متعددة كتعريف الدكتور محمود حامد عثمان: يقول: «اعتبار المآل: ملاحظته، والنظر فيه والاعتداد به في تكييف الفعل، وفي تقرير ما يتعلق به من الأحكام الشرعية»، ينظر: قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي(ص212)، وتعريف الدكتور بشير مولود جحيش: قال: «التحقق والتثبت مما يسفر عنه تنزيل الحكم الشرعي على الأفعال من نتائج مصلحية أو ضررية تسهم في تكييف الحكم المراد سياسة الواقع به»، ينظر: في الاجتهاد التنزيلي، للدكتور بشير مولود جحيش (ص105). وتعريف الدكتور عمر جدية فيه أن اعتبار المآل هو: «اعتبار ما يصير إليه الفعل أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، سواء أكان ذلك خيرا أم شرا، وسواء أكان بقصد الفاعل أم بغير قصده». ينظر "أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق"(ص36).
20- ينظر: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 19.

2ـ تعريف الدكتور وليد بن علي الحسين: قال: «الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يوافق قصد الشارع»[21].

تحليل التعاريف:

1-تعريف الدكتور السنوسي: ينطلق من البعد المقاصدي والتنزيلي للأحكام، حيث إن مراعاة المآل عنده تتجاوز التعدية الآلية للأحكام دون النظر إلى الغايات والمقاصد، والتي قد تفضي إلى نقيض مقصود الشرع، لتشمل الاقتضاء التبعي الذي يجب أن يراعى كمعنى إضافي قائم بالأحكام، وذلك مثل الرُّخَص المشروعة مما يشعر بإمكانية الاجتهاد على وفق ذلك.

والتنزيل يتعلق بالجزئيات التي تشكل العوارض الفعلية للأمر في الواقع بحيث يراعي عند التطبيق سلامة النتائج التي يجب بأي حال من الأحوال ألاّ تُناقِضَ مَقصِدَ الشارع من الحكم الذي لا يمكن أن يكون إلا وسيلةً لتحقيق ذلك المقصد؛ والبناءُ على الاقتضاء التبعي يعني بِناءَ الحكم على وفق ما يقتضيه قصدُ الشارع من التكليف بالأحكام سواء لمنع المآل الضرري أو لترتيب الجزاء عليه.

وهذا التعريف أدَقّ من كُلّ التعاريف السابقة، وذلك بالنظر إلى أنه يشمل تحقيق المناط الثابتَ بالنص أو الإجماع، وحتى الثابتَ بالاجتهاد مما يَجعلُ المجالَ واسعا للتعامل مع القضايا المستجدة والنوازل الطارئة، ولا يخفى هنا ما للشاطبي من أثر في صياغته للتعريف، فالشاطبي يقرر أنه: «**لا بد من اعتبار المسبَّبات في الأسباب**»[22]، ومن ثم فالواجب تكييفُ الفعل بالمشروعية أو عدمِها في ضوء نتيجتِه المترتبةِ عليه وَفق ما يقتضيه الشرع، ويظهر الأثر الشاطبي أيضا من خلال استعمال السنوسي لمفهوم تحقيق المناط الذي عرفه الشاطبي بقوله : «**أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله**»[23]، مما يعني أن مراعاةَ المآل هي تحقيقٌ لمناط الحكم سواء كان هذا المناط عاماً أو خاصاً.

2ـ **تعريف الدكتور وليد الحسين**: عبَّر عن اعتبار المآل بمعنى الاعتداد الذي هو إحدى ضمائمه اللغوية، والمقصود عنده هو أن يُعتدَّ عند الحكم على المكلف بما يفضي إليه الفعل، فيكونُ الحكمُ الشرعي على الفعل مبنيا على اعتبار الأثر الذي يَؤُولُ إليه الفعل عند تنزيله وتطبيقه؛ سواء تعلق الأمر بمراعاة المآل عند استنباط الحكم فيما لا نص فيه، أو عند

---

21 – ينظر: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، للدكتور وليد بن علي الحسين، ص: 37.

22 –ينظر: الموافقات، 5/ 178.

23– ينظر: الموافقات، 5/ 12.

تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع والمكلفين بالنظر إلى القرائن والملابسات المحتفة بحال المكلف وواقعه، بما يتحقق به قصد الشارع من جلب المصالح ودرء المفاسد عن المكلفين، وبما تتحقق به موافقة قصد المكلف لقصد الشارع[24].

وهذا التعريف لا يكاد يغاير تعريف الدكتور السنوسي إلا من حيث الصياغة، وإلا فإن معناهما متقارب، غير أن تعريف الدكتور وليد أكثر بساطة، بينما تعريف الدكتور السنوسي مركب من عدة مصطلحات أصولية يقتضي فهم معنى اعتبار المآل إدراك معانيها، وقد تنوعت بين مفهوم تحقيق المناط والاقتضاء التبعي.

وأعتقد أن تعريف الدكتور وليد الحسين يمكن أن يكون تكملة لتعريف الدكتور السنوسي؛ بل وشرحا له، خاصة وأن الدكتور وليد نفسه في كتابه اعتبار المآل لم يعترض على تعريف الدكتور السنوسي إلا من حيث الصياغة والإجمال والتفسير.

المطلب الثاني
التعريف بنظرية التعسف في استعمال الحق

1ـ مفهوم النظرية:

ـ النظرية لغة: مشتقة من معنى النظر، ومعناه: الإبصار، وتقليب البصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به التأمل والفحص، أو هو المعرفة الحاصلة بعد الفحص[25].

ـ النظرية اصطلاحا: عرفها الدكتور وهبة الزحيلي فقال: "النظرية بناء عام لقضايا ذات مفهوم واسع مشترك"[26].

وجاء في المعجم الفلسفي للدكتور مراد وهبة ما يفيد أنها تنطبق على مفهوم النسق، فقال: "النظرية مرادفة للنسق"، والنسق: «مجموعة من القضايا المترتبة على نظام معين، بعضها مقدمات لا يبرهن عليها في النسق ذاته، وبعضها الآخر يكون نتائج مستنبطة من هذه المقدمات»[27].

وفي المعجم الفلسفي لمجموعة من العلماء مفهوم النظرية هو: «فرض علمي يربط عدة قوانين بعضها ببعض، ويردها إلى مبدأ واحد يمكن أن يستنبط منه حتما: أحكام وقواعد»[28].

24-ينظر: اعتبار مآلات الأفعال، ص: 37.
25 - ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس للمرتضى الزبيدي، مادة "نظر"، 14/ 245.
26- ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، للدكتور وهبة الزحيلي، 2/ 7.
27 -ينظر: المعجم الفلسفي، لمراد وهبة (ص447).
28 -ينظر: المعجم الفلسفي، لنخبة من العلماء(ص203).

فالنظرية إذن في حقيقتها إطار عام يجمع بين جزئيات ترتبط فيما بينها رغم اختلاف مجالات تطبيقها واستعمالها، بحيث لا تفسر الوقائع بناء عليها إلا ضمن نسق محدد يقوم على ربط النتائج بمقدماتها.

2 ـ مفهوم التعسف:

ـ التعسف لغة: يدل على معنى السّيْر على غير هُدى، وركوب الأمر من غير تدبير، وركوب مفازة بغير قصد[29]، وعلى معنى الجور والظلم، وهو الأخذ على غير الطريق[30].

ـ التعسف اصطلاحا: هذا المصطلح هو من استعمالات المعاصرين من رجال القانون، وانتقل إلى حقل الاصطلاح الشرعي، وقد اختلفت تعابيرهم في الدلالة على معناه؛ فمنهم من ربط بينه وبين مفهوم التعدي كما هو عند الشيخ محمد أبو زهرة، ومنهم من جعل مناطه هو التصرف غير المعتاد من الإنسان في حقه كالشيخ أبو سنة، لكن يبقى تعريف الدكتور فتحي الدريني -رحمه الله- أجود التعاريف وذلك حين يعرف التعسف بقوله: «**هو مناقضة قصد الشارع في تصرف مأذون فيه بحسب الأصل**»[31].

وجودة هذا التعريف تكمن في توافقها مع طبيعة هذه الدراسة التي بين أيدينا، ذلك أن كل فعل من أفعال المكلفين يرتبط بحكم شرعي يناسبه، وقد قرر الأصوليون أن الحكم الشرعي هو: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين[32] منعا وإطلاقا وصحة وفسادا[33]، وهو ليس بصفة للأفعال وإنما هو عبارة عن خطاب الله فيها[34].

فمناقضة قصد الشارع إما أن تكون هي الغاية من إقدام المكلف على الفعل، وإما أن يفضي فعله إلى مفسدة وإن لم يتحقق قصد المناقضة[35]، ولهذا قال الشاطبي: «**النظر في مآلات الأفعال مقصود شرعا**»[36]، والمآل إما مصلحة تستجلب، وإما مفسدة تدفع، ولا بد من اعتبار السبب وهو مآل المسبَّب[37]، لكن ينبغي الانتباه إلى أن حديثنا هو عن التصرفات المأذون فيها شرعا؛ سواء كانت قولية كمباشرة العقود، أو فعلية كالتصرف في الممتلكات، أما غير المأذون فيها فلا تخضع لمعايير هذه النظرية لأنها اعتداء وليس تعسفا[38].

29 – ينظر: كتاب العين، للخليل بن أحمد، (ع س ف) 1/ 399، ولسان العرب، لابن منظور (9/ 245).
30 – ينظر: صحاح اللغة وتاج العربية، لأبي نصر الجوهري، مادة "عسف" (4/ 1403).
31 – ينظر كتاب: نظرية التعسف في استعمال الحق (ص84 ـ 85).
32 – ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، 1/ 95.
33 –ينظر: تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، ونبذ مذهبية نافعة، لأبي شجاع (2/ 387).
34 –ينظر: المحصول في أصول الفقه لابن العربي، ص: 23.
35 –ينظر: اعتبار المآلات، ص: 107.
36 –ينظر: الموافقات، 5/ 177.
37 – ينظر: اعتبار المآل وتطبيقاته العملية في فتاوى مالكية الغرب الإسلامي، د. يوسف حميتو، ص115).
38 – ينظر: نظرية التعسف في استعمال الحق، ص: 89.

3 ـ مفهوم الحق:

ـ الحق لغة: من حق الشيء إذا وجب وثبت[39]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾[40]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾[41].

ـ الحق اصطلاحا: أورد الدكتور فتحي الدريني تعريفات متعددة وضعها عدد من الفقهاء المعاصرين لمفهوم الحق، ترددت بين كونه مصلحة في حد ذاته وكونه وسيلة إلى مصلحة، وبين كونه اختصاصا أو استيفاء، وكلها تعاريف تعقبها الدكتور الدريني ببيان أوجه القصور فيها، ليخلص في الأخير إلى تعريف جامع مانع في نظره، حيث يقول: «**الحق: اختصاص يُقِرُّ به الشرع سلطة على شيء أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقا لمصلحة معينة**»[42].

4 ـ مفهوم نظرية التعسف في استعمال الحق:

بناء على التعاريف السابقة، يمكننا القول أن نظرية التعسف في استعمال الحق هي: «**النسق الجامع للقواعد الحاكمة على تصرفات المكلفين في ما اختصهم به الشرع من الحقوق منعا لها من مناقضة أصل التكليف**».

ـ فقولي: «**النسق الجامع**»: هو بالاستناد إلى أن النظرية في أصلها نسق، والنسق معناه في اللغة ما كان على نظام واحد عام في الأشياء[43]، وهو نفس معناه في الاصطلاح[44]، فنظرية التعسف في استعمال الحق مجموعة من العناصر لها علاقات معينة تؤدي مهمة حفظ مقصد الشرع.

ـ وقولي: «**الحاكمة على تصرفات المكلفين**»، هو باعتبار أن تصرفات المكلفين تخضع لأحكام الشريعة التي هي وسائل تحقيق مقاصد الشارع، ومن الأدلة على هذا ما أخرج البخاري عن النعمان بن بشير أنه ﷺ قال: *{مثل القائم في حدود الله والواقع فيها؛ كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقًا، ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعًا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعًا}*[45].

---

39 – ينظر: كتاب العين، 3/ 6، وأساس البلاغة للزمخشري، 1/ 203، والمصباح المنير للفيومي، 1/ 143.
40 –سورة يونس، الآية 82.
41 –سورة المعارج الآية: 24.
42 –ينظر: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده : 193.
43 – ينظر: كتاب "العين" للخليل، 5/ 81.
44 –ينظر: المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، ص: 200.
45 –رواه البخاري في كتاب : الشركة، باب: هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، الحديث: 2361، والإمام أحمد في المسند عن النعمان بن بشير، الحديث: 18370.

ـ وقولي: «**ما اختصهم الشرع به من الحقوق**»[46] فبالنظر إلى أن الحكم الشرعي هو الذي أنشأ الحقوق، وبه تثبت، ولما كان الأمر كذلك، فإن الحق مقيد بغايات التكليف، وعلى هذا فإن الحق إذا منحه الشرع للمكلف فإنما حباه إياه لمصلحة يتغياها، فلا بد وأن يتقيد تصرف هذا المكلف في الحق الممنوح له بما يحقق هذه الغاية أداء وقصدا لأنها لا تتحقق إلا بها[47]، وإلا فكل من ابتغى في التكاليف غير ما شرعت له فقصده في المناقضة باطل[48].

ـ قولي: «**منعا لها من مناقضة أصل التكليف**»، فلأن تتبع ضوابط المشروعات في الشرع مؤداه إلى أن الإذن في الفعل أو المنع منه منوط بغلبة المصلحة فيه، فالفعل الاجتهادي مبني على النظر المادي للوقائع والأحداث، وعلى هذا المبدأ الواقعي تأسست نظرية التعسف في استعمال الحق، التي على المفتي أو الحاكم اعتبارها متى كان لفعل المكلف وتصرفه فيما هو حق مشروع له أثر يناقض أصل التكاليف، جريا على سنن الشارع في اعتبار مسبَّبات الأسباب[49].

ذلك أن المكلف وهو يتصرف في حقه ، قد ينتج عن هذا التصرف إضرار بالغير، فيكون الأمر بين النظر إلى الأصل، باعتبار أن المكلف إنما أتى ما هو مشروع له، ولم يقصد الإضرار الحاصل، أو النظر إلى المفسدة اللاحقة بإنسان آخر، أو بحقٍّ آخر[50].

المطلب الثالث

علاقة نظرية التعسف في استعمال الحق بمراعاة المآل

إن نظرية التعسف في استعمال الحق لا تخرج عن قواعد المقاصد والوسائل، والدليل على هذا أن الحق ليس هو المصلحة؛ بل المصلحة هي المقصد والحق هو وسيلة تحقيقه،

---

46 – الاختصاص هنا علاقة بين المختص والمختص به الذي قد يكون هو الله تعالى، وقد يكون شخصا حقيقيا أو معنويا، وهو بذلك لا يعتبر الإباحة أو الرخصة، مما هو مباح للعموم الانتفاع به دون استئثار، وهذا الاختصاص شرعي، بمعنى أن الاختصاص الواقعي مفتقر إلى إقرار الشرع له، ومثال ذلك أن الغاصب ليس بمالك للمغصوب رغم كون الحيازة متحققة في الواقع، فلا يعطيه الشرع حق التصرف في المغصوب لأنه ليس في ملكه شرعا، والاختصاص الشرعي مقيد كذلك بحتمية ألا يكون في تصرف المختص بالحق إضرار بالغير، وتبعا لهذا الاختصاص يمتلك المختص بالحق سلطة شرعية على ما اختص به كحق المالك فيما يملكه ، وحق الدائن في ما أخذه المدِين، وحق الراهن في ما أخذه المرتهن ومنفعة الأجير، وذلك من أجل تحقيق المصلحة التي من أجلها اختُصّ به فمتى وقع منه ما يخالف ما قصده الشارع انتفت المشروعية عن سلطته في استعمال حقه ووجب تقييده. ينظر: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده : 193

47–ينظر: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ، للدكتور فتحي الدريني ، ص: 72 .

48–ينظر: الموافقات ، 3/ 28 .

49–ينظر: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ، ص : 135 .

50 – ينظر: اعتبار المآل وتطبيقاته في فتاوى مالكية الغرب الإسلامي، الدكتور يوسف حميتو،ص:139.

فمتى سقط المقصد سقطت معه وسيلته ولم تعتبر، فلا ينبغي أن يُفهم أن الحق هو المقصود بذاته من الشرع، ولذلك فحماية الشرع للحق تبقى مبسوطة ما دام هذا الحق خادما للمصلحة، و«**المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة**»[51].

وبذلك يتقرر أن نظرية التعسف في استعمال الحق تقوم على مسلكين:

ـ أولا: المسلك الوقائي : وهو يقوم على عنصرين :

- تقييده للحق الفردي بإناطة صفة المشروعية في أفعال المكلفين بمدى تحقيقها لمقاصد الشريعة، وذلك باعتبار أن الحقوق في الشريعة لا تعدو أن تكون وسائل إلى غايات توخاها الشارع من وضع الأسباب والأحكام، فإذا انحرفت الوسائل عن غاياتها فقدت مشروعيتها[52].

- توجيه استعمال الحق الفردي، فمن منطلق الحرص على إفضاء الوسائل إلى ما أنيطت به من المقاصد، فلا بد عند النظر في مآل ممارسة الحق المشروع من مراعاة أمرين والاحتياط لهما[53]:

* أن يكون القصد الفاسد هو الباعث على الفعل المأذون فيه شرعا، وتتحقق إرادة الإضرار وتثبت من خلال قرائن الأحوال، فلا إشكال هنا في أنه يمنع صاحب الحق من حقه مراعاة للمآل .

* أن ينتج عن الفعل ضرر مع انتفاء نية الإضرار والقصد إليه، فهنا لا اعتبار لعدم القصد، بل يجب درء التعسف في الفعل ورفع أثره ما دام قائما، وهو ما يفضي إلى المسلك الثاني.

ـ ثانيا: المسلك العلاجي: وهنا تدخل قواعد الضمان وجبر المتضرر إذا تعذرت إزالة الضرر دون لزوم مفسدة وذلك سواء نتج الضرر عن تسبب أو مباشرة لأن النتيجة في النهاية واحدة وهي أيلولة الفعل إلى ضرر.

من كل ما سبق يظهر أن نظرية التعسف في استعمال الحق وثيقة الصلة بمبدأ مراعاة المآل، وذلك بالنظر إلى القواعد والأصول التي تأسس عليها هذا المبدأ، والمقصود بها هنا: قاعدة الذرائع ، وقاعدة الحيل وذلك باعتبار هاتين القاعدتين ميزان لنظرية التعسف في استعمال الحق في جانب من معاييرها الموضوعية، حيث إذا قصر العامل النفسي في نية

51 -ينظر: الموافقات، 3/ 28 .

52 - ينظر: اعتبار المآلات، ص: 368 .

53 -ينظر: الموافقات، 3/ 55 ، واعتبار المآلات، ص: 368 وما بعدها ، والتعسف في استعمال الحق على ضوء المذهب المالكي والقانون المغربي ، للدكتور محمد رياض ، ص: 146 وما بعدها .

إحداث الضرر، جاء المعيار الموضوعي المبني على حدوث الضرر بغض النظر عن نية إحداثه، ومنه تنطلق الموازنة بين المصلحة والضرر وبين المقارنة بين الأضرار[54].

ويمكن زيادة في التوضيح بيان العلاقة بين اعتبار المآل ونظرية التعسف في استعمال الحق من خلال بيان العلاقة بين قاعدتي سد الذريعة والحيل ومبدأ اعتبار المآل.

ـ فمن جهة العلاقة بين مبدأ النظر في المآلات وقاعدة سد الذرائع، فهي علاقة سَبَبٍ ومُسَبَّبٍ، هذه العلاقة تجد امتدادها في ارتباط الوسائل بالمقاصد إباحة ومنعا، على اعتبار أن كلٍ وسيلة تَوَقَّفَ تحقيق قصد الشارع عليها فهي مشروعة وإن كانت ممنوعة، وكل وسيلة أدَّت إلى مناقضة مؤكدة لقصد الشارع فهي باطلة وإن كان الأصل فيها الإذن، يقول الشاطبي -رحمه الله-: «وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها وإنما هي تبع للمقاصد؛ بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو تُوُصل إلى المقاصد دونها لم يُتوسل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعبث»[55].

فالأصل في سد الذرائع هو النظر في الفعل ونتيجته، **فيأخذ كل فعل حكم نتيجته** ارتباطا بالواقع، وبالعوارض الطارئة التي يجب مراعاتها عند النظر حفاظا على المصالح التي يُخشى فواتُها، ذلك أنه «لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقا والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت من أجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع، فليس على وضع المشروعات»[(56)].

ـ أما من جهة العلاقة بين مبدأ النظر في المآلات وقاعدة الحيل، فإن الشرع أباح للمكلف أن يسعى لتحقيق مصالحه، وأن يدفع الضرر عن نفسه، لكن هل كل طريق يسلكه المكلف اعتبارا لهذا الحق هو مسلك معتبر شرعا؟

لقد التفت الشرع إلى الباعث باعتباره المحرك لإرادة القصد إلى الفعل الذي يقوم به المكلف قاصدا منفعة نفسه، لكن هذا القصد ليس دائم الاعتبار من طرف الشرع، حتى ولو استجمع كل شروط الصحة الشرعية، وحتى ولو كانت وسيلته إلى هذا القصد سالمة الظاهر.

54 ـ انظر: التعسف في استعمال الحق على ضوء المذهب المالكي والقانون المغربي، د. محمد رياض (ص143).
55 ـ ينظر: الموافقات 2/ 353.
56- ينظر: الموافقات : 3/ 121.

ذلك أن المكلف إذا ركب الصفة الشرعية لفعله من أجل الوصول إلى غاية تتعارض والقصد الشرعي من إعطائه هذا الحق -أي السعي إلى ما فيه نفعه-، فإن هذه الصفة لا تشفع له في إضفاء المشروعية مادام القصد الباطني باطلا أصلا، لأن هذا الحق مجرد وسيلة لتحقق القصد الشرعي، ومن هنا يتقرر أن الباعث النفسي والنتيجة المادية لقصد المكلف هما الحاكمان ببقاء مشروعية تصرفه أو إبطاله كلية، إذ المعتبر في حكم الشرع أن يتوافق الظاهر مع الباطن، وهذا ما يؤيده الشاطبي حين يقول: «ما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية؛ فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقًا والمصلحة مخالفة؛ فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها؛ فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع؛ فليس على وضع المشروعات»[57].

لهذا فحكمة الشرع تأبى أن تكون أحكامه والحقوق التي منحها للمكلفين سبيلا إلى هدم مقاصده، وأن يكون مآل هذه المنحة الإلهية في نهاية الأمر وسيلة إلى التعسف على العباد.

من هنا تأتي علاقة قاعدة الحيل بمبدأ اعتبار المآل، فتحكيم المفتي لهذه القاعدة هو عمل بمقاصد الشريعة في الوقت ذاته، فما دام اتخاذ المباحات والحقوق وسيلة إلى تحصيل المفاسد الممنوعة، فلا مناص من أن يطبق المفتي قاعدة الشرع الحنيف باعتبار أن الحكمة من منح الحق أصبحت منتفية، وانتفاؤها يعني أن المكلف لم يعد له الحق في استعمال حقه ما دام هذا الحق مرتبطا بمصلحة أخرى ترجح على مصلحته هو، أي مصلحة من استُعمل الحق للإضرار به، فمتى ما صار قصد الشارع وسيلة عند المكلف إلى قصده هو صار ذلك نقضا لما أبرمه الشارع وهدما لما بناه[58].

وتبرز العلاقة بين المآل والحيل أكثر من خلال ذلك الترابط القائم بين سد الذرائع والمآلات، فما دام الشرع سَدَّ الذريعة نظرا لما تفضي إليه حتى ولو لم يكن المآل مقصودا للمكلف، فإن من باب أَوْلَى وأحرى أن يكون المنع مما قصد إليه المكلف مخالفا به ما وضع في أصل الشرع.

وثمة وجه آخر للصلة بين هذين الأصلين؛ تظهر في العلاقة الوطيدة بين "سد الذرائع" و"إبطال الحيل"، من حيث اشتراكهما في السياسة الوقائية التي تتكفل بمنع

---

57 - ينظر: الموافقات، 3/ 120 ـ 121.

58 - ينظر: الموافقات، 3/ 31.

المفاسد قبل وقوعها عبر التدخل الاحتياطي لتعطيل الوسائل غير المسوقة لمقاصد التصرفات، انطلاقا من مسلمات السياسة التشريعية التي تقضي بوجوب مشروعية الوسائل؛ وضرورة تجانسها مع مقاصدها، وإعطاء الوسائل حكم المقاصد في الاعتبار والإلغاء"[59].

المطلب الرابع

تطبيقات عملية لعلاقة نظرية التعسف في استعمال الحق واعتبار المآل في فتاوى مالكية الغرب الإسلامي

1ـ سئل الصائغ[60] عن سانية بين شريكين أو شركاء يريدون قسمتها بينهم وفيها بئر واحدة فهل يعطى كل واحد منهما نصيبه بالقرعة والقيمة وتترك البئر والجابية، وهو مجتمع الماء والموضوع الذي تدور فيه الدابة، مشتركا بينهم ويسقي هذا يوما أو يومين، وكذا شريكه إن كانا اثنين ، وإن كانوا ثلاثة قسموا أثلاثا، وتبقى البئر بينهم كذلك على الإشاعة أو تباع عليهم ولا تقسم لأجل عدم قسمة البئر؟

فأجاب: إذا كانت القسمة على التراضي فيجوز على ما تراضوا عليه ويصححه الشرع، وإما بالجبر وليس فيه كبير ضرر جبروا على القسم وتبقى البئر مشاعة بينهم، والقسمة يُغلَّب فيها أشد الضررين فإن كانت القسمة أضر من خروج الملك غلب خروج الملك، والعكس على العكس، **فمن دعا إلى أخف الضررين فالقول قوله**[61].

وجه اعتبار المآل في النازلة:

ينطلق الإمام عبد الحميد من مبدأ الموازنة بين الأضرار المترتبة عن بقاء الحال على ما هو عليه بين الشركاء في هذه السانية، وبين الضرر المترتب من القسمة، بحيث يراعى ما ينتج عن بقاء الشركة قائمة إذا لم يتراض الشركاء بينهم، ذلك أن عدم التراضي يلزم إجبارهم على قسمة السانية، مع بقاء البئر، والقسمة لا تخلو من غرر[62]، وعلى اعتبار أنه لا يمكن لأحدهم الاستبداد بالبئر فإنه تقسم منفعتها بينهم، وهنا يوازن بين بقاء الملك مشاعا وبين القسمة، فإذا كان بقاء الملك مشاعا مضرا بأحد الشركاء فإن القسمة واجبة

---

59 -ينظر: اعتبار المآلات، ص:287.

60 ـ هو أبو محمد عبد الحميد بن محمد القيرواني، أخذ عن ابن حفص العطار، وأبي اسحاق التونسي وأبي القاسم السيوري وغيرهم، وعاصر أبا بكر بن عبد الرحمن وأبا عمران الفاسي لكنه لم يأخذ عنهما، كما عاصر أبا الحسن الصفاقسي، وهو من أجل شيوخ الإمام المازري، توفي سنة : 486هـ. ترجمته في: شجرة النور، 1/ 117.

61 - ينظر : جامع البرزلي، 5/ 46 .

62 - ينظر: البهجة، 2/ 210 .

حتما، مراعاة لمعايير التعسف في استعمال الحق، وذلك بالنظر إلى أن ضررها أخف، لكن إذا زاد ضرر القسمة بحيث تعدى ضرر بقاء الملك مشاعا فإن بقاء الملك هو أخف الضررين فيحكم به اعتبارا للمآل، ومنعا للضرر، والحديث قرر أنه " **لا ضرر ولا ضرار**"، **والضرر يزال**.

2ـ سئل الإمام أبو القاسم العبدوسي[63]: عن امرأة أمتعت أباها سنين مسماة في دار لا تملك سواها ، أو هي أكثر من ثلثها ، فقام زوجها يرد فعلها، وقال: تفويتها للمنافع تفويت للأصل، هل له لك؟ وتكون كمسألة الوصايا أم هي بخلافها لاستحقاق الورثة المال بموت الميت ، والزوج إنما استحقاقه مرتقب ، وهي لم تفوت أصلا .

فأجاب:

تصفحت سؤالك هذا، ووقفت عليه، وإن كانت أمتعته الدار السنين الكثيرة التي تستغرق مدة معترك زوجها ، فتبين من فعلها أنها إنما قصدت إلى الإضرار به بتفويت الدار عليه، فله رد ذلك إن توفيت، ولا كلام له في ذلك ما دامت حية ، وبالله التوفيق[64] .

وجه مراعاة المآل في النازلة:

يظهر وجه اعتبار المآل في هذه النازلة فيما يلي:

ـ أولا: النظرُ إلى قَصْدِ المرأة من إعمارها أباها دارَها كل تلك السنين، فتَبَيَّنَ أنها ما أمتعت أباها منافعَ دارها إلا بغرض أن تَمنع الزوجَ استحقاقَه الإرث منها بعد وفاتها، ولهذا فرق بين حياتها ووفاتها، فحياتها تمنع زوجها من القيام عليها، وبقاء الأمر على ما هو عليه إلى موتها، قرينة على أن تفويتها منفعة دارها لأبيها إنما مآله إلى تفويت الأصل كما خشي الزوج، مع العلم أن مجرد الإمتاع لا يعتبر تمليكا ولا هبة، ولهذا كان للزوج أن يرد ذلك بعد وفاة الزوجة، خاصة إذا لم تكن أشهدت على أن قصدها كان هو الإمتاع، لأنها إذا لم تكن أشهدت على إمتاعها أباها، فهذا يعني أنها تختصه بالدار ولا يشاركه فيها أحد من الورثة، وخاصة أنها أمتعته سنين كثيرة .

ـ ثانيا: هذا التصرف من هذه المرأة وإن كان في أصله مشروعا ، فإنه قد تعارضت مصلحة الأصل مع مفسدة المآل، فألغيت الأولى واعتبرت الثانية ورجحت لأن مآلها هدم مصلحة اطرحتها المتحيلة لتصل إلى غاية غير مشروعة وهي حرمان زوجها من استحقاقه نصيبه منها .

---

63 – هو الحافظ أبو القاسم عبد العزيز بن أبي عمران موسى بن معطي العبدوسي،توفي سنة 837 هـ. ترجمته في توشيح الديباج،ص:125، وشجرة النور،1/ 252.

64 – ينظر: المعيار المعرب ، 9/ 140 .

ـ ثالثا: يكون إمتاع المرأة أباها وسكوتها عنه كل تلك السنين قرينة على القصد السيء، لأن إمتاعها له لم تقصد به قصد البر الذي هو حق الوالد على ولده بل قصدت غير ذلك مما يناقض المقصد الشرعي، والتضاد بين القصدين واضح .

3ـ سئل ابن زيتون[65] عن امرأة ليس لها إلا ابنة واحدة، فباعت من ابنتها نصف النصف الذي على ملكها من الدار الفلانية بمائة دينار حالة ، ذكرت أنها قاصّتها من ذلك بستين دينارا فيها خمسون دينارا كانت الأم التزمتها من مطلّق ابنتها قبل البناء، وذلك في ما ذكرت الأم من غير إبراز الصداق الذي ذكرت أن ذلك الالتزام كان فيه، والعشرة الباقية من الستين ذكرت أن ذلك من سلف لابنتها، واعترفت بقبض عشرين دينارا، وعشرون باقية في ذمة المشترية، فماتت البائعة بعد نحو عشرة أعوام فورثتها ابنتها المذكورة وعصبتها، فطعن العصبة الآن في البيع وأنه توليج إذ لم تزل البائعة ساكنة في الدار إلى موتها، وأن ثمن البيع في غبن كثير، وأنها إنما أرادت البعد عن العصبة والميل للابنة، واستظهرت الابنة بعقد تضمن إشهاد الأم بأنها النفقة عليها في جميع مدتها منذ عشرة أعوام متقدمة ومتمادية على ذلك لترجع به عليها متى أحبت ، وقال العصبة ورثة الأم : إنها لم تكن محتاجة لابنتها بل الابنة محتاجة إليها ، وأن ما أشهدت به الأم توليجا[66] من العصبة ، فهل لهم مقال أم لا؟.

فأجاب :

لإقرار الأم بدين عليها للابنة في صحتها نافذ إلا أن تكون الابنة المقرُّ لها غير معروفة بكسب ولا فائدة من ميراث أو غيره، وأقرت لها بحال ما يشبه البنت، فإقرارها توليج، وإن أقرت بما يشبه حال البنت ووقع البيع بما لا يشبه أن يكون ثمنا للبيع أو يشبه ولم يعاين البينة الثمن كما ذكر في السؤال ، ولم يزل المبيع في يد البائعة إلى مدتها ، فهو توليج[67] .

وجه اعتبار المآل في النازلة:

الأصل أن «كل بالغ حر جائز الفعل رشيد فإقراره جائز على نفسه في كل ما يقر به في ماله في صحته...وكل من أقر لوارث أو غير وارث في صحته بشيء من الأموال والديون أو البراءة أو قبض أثمان المبيعات فإقراره جائز عليه لا تلحقه فيه تهمة ولا يظن به توليج»[68] ، لكن ليس كل فعل يوقعه المكلف سالما من التهمة، وعلى هذا أسس الإمام ابن

---

65 -هو الإمام تقي الدين أبو أحمد بن أبي بكر بن مسافر اليمني المالكي المعروف بابن زيتون ، توفي سنة 691 هـ . انظر ترجمته في : الديباج المذهب ،1/ 275 ، وشجرة النور الزكية ، 1/ 193 .

66 – التوليج هو: هبة في صورة البيع لإسقاط كلفة الحوز أو لغير ذلك من الأغراض ، انظر شرح ميارة على التحفة بحاشية ابن رحال المعداني عليه ، 2/ 18 .

67 – ينظر: فتاوى البرزلي ، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام ، 3/ 108 ، و4/ 348 .

68 – ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة ، لابن عبد البر(ص457).

زيتون : فتواه هذه ، فقد ابتدأ فتواه أولا باعتبار الأصل، وهو أن تصرف الأم في أصله محمول على السداد والجواز، إلا أن فعلها أحاطت به قرائن دلت على قصد الفاسد، ونية في استعمال حق الإقرار الذي منحه الشرع في غير ما شرع له وهذه القرائن هي:

ـ أولا: المقاصة التي وقعت بين الأم وابنتها ، وفيها الخمسون دينارا التي التزمتها الأم من مطلق ابنتها ولم تقم حجة عليها .

ـ ثانيا: أنها أسقطت من الستين عشرة دنانير ادعت أنها سلف لابنتها ولا دليل على ذلك أيضا .

ـ ثالثا: أن الأم بقيت ساكنة الدار موضوع البيع بعد عقد البيع وذلك بقصد إبطال الحيازة، ونصوص المذهب تبطل هذا التصرف[69]، خاصة وأن البيع لم يتضمن معاينة القبض، وبذلك جاءت الرواية عن ابن القاسم: "سئل مالك رضي الله تعالى عنه عمن أشهد في صحته إني قد بعت منزلي هذا من امرأتي أو ابني أو وارثي بمال عظيم ولم ير أحد من الشهود الثمن ولم يزل بيد البائع إلى أن مات فقال : لا يجوز هذا وليس بيعا وإنما هو توليج وخديعة ووصية لوارث "وهذا نص في النازلة.

ـ رابعا: أن الثمن المسمى بين الأم وابنتها لا يبلغ أن يكون قيمة نصيب الأم فيها.

ـ خامسا: إقرار الأم بالتزام ابنتها النفقة عليها طيلة عشرة أعوام.

ـ سادسا: حال البنت لا يمكن معه بحال أن تدفع القيمة المسماة لما ثبت أنها كانت محتاجة لأمها.

كل هذه القرائن تفيد وجود القصد الفاسد في استعمال هذا الحق الذي سمح به الشرع، ألا وهو حق الإقرار ، لكن استعمال هذا الحق صار ذريعة إلى الإضرار بالورثة، وحيلة بإيقاعه في صورة معاوضة مشروعة تفتقر إلى الحوز ولا يلام فيها غالبا ، فكانت المعاملة بنقيض القصد هي سبيل منع المآل الضرري الذي سيقع على الورثة من وراء هذا التوليج الذي قصدت إليه الأم، وبهذا فالفقيه حكم على فعل هذه المرأة بالمنع ، لأنها اتخذت وسيلة مباحة إلى مقصد حرام والقاعدة تقرر أنه : إذا سقطت المقاصد سقطت الوسائل.

4ـ سئل السيوري[70] عمن تصدقت بديون على بني ابنها، ودفعت الوثائق لأبيهم وجَدَّته، وذلك في صِحَّتها، ثم مَرِضت فأوصت بثلثها لبني ابنها، ثم توفيت ولا وارث

69 – ينظر: البيان والتحصيل ، لابن رشد ، 13/ 368، ومنح الجليل لعليش(6/ 430).

70 – هو أبو القاسم عبد الخالق بن عبد الوارث السيوري(ت460هـ) أو (462هـ) بالقيروان، ، ترجمته في: ترتيب المدارك(2/ 326)، والديباج المذهب(2/ 18)، وشجرة النور(1/ 116).

إلا هذا الابن وبِنْتٌ لِهجرانها لها في حياتها وبُغضها فيها، وفَعلت هذا بشهود قصد حرمانها وإيثار الابن وبنيه.

فأجاب:ما تقدم في الصحة من هِبَةٍ مَحُوزَةٍ، فالأظهرُ من المذهب إمضاؤها، وأما الوصيةُ في المرضِ المُخَوِّفِ بالثُّلُث ففيه قولان مشهوران، وما ذكرتَ عن الشهود أنها إنما فعلتْ هذا إيثاراً لولدها وبنيه، إنما يُتلقى من قرائن الأحوال، والعلمُ منها إنما يَحصل للحُذَّاق وأهل الفِطنة، وربما اختَلَفَتْ على من لا يَعرف الإحسان، لأجل إحسانه وخدمته لها وحِرمان من تُعَاديه، فبعد تحقيق هذه النُكتة يقع الجواب بعدها، قيل: إذا قَصَد الضرر بالوصية أو العطية من ذات الزوج، فمذهب ابن القاسم إمضاؤه ولابن الماجشون خلافه[71].

وجه اعتبار المآل في النازلة :

في المسألة نظر إلى مآلين ، لكل منهما مستنده من التعليل.

أولا: في هذه النازلة اعتمد السيوري مشهور المذهب وقول ابن القاسم في جواز فعل الموصي بثلثه في مرض موته[72]، على اعتبار أن ذلك حقه فله التصرف فيه كيف شاء[73]، والمسألة مبنية على الاحتياط، ذلك أن اقتران القصد الفاسد وقيام القرائن على ذلك لا يمنع من نفاذ الوصية أو العطية بالثلث في المرض المخوف، ما دام أن قدر الوصية لم يتجاوز الحد المشروع، ومنع المرأة من تصرفها ذاك هو منع لها من قصد الأجر والبر، وقد أشار السيوري رحمه الله إلى عدم اعتبار القصد الفاسد هنا حين قال: «والعلم منها إنما يحصل للحذاق وأهل الفطنة ، وربما اختلفت على من لا يعرف الإحسان لأجل إحسانه».

ثانيا: وهذا النظر مخالف للنظر الأول من حيث تعلق المناط بالنازلة، وذلك أن المرأة تعلق تصرفها الثاني – أي الوصية بثلثها لبني ابنها في مرض موتها – بما يلي :

ـ بالباعث على التصرف الذي أقدمت عليه المرأة، وهو قصد فاسد، أي قصد المضارة بابنتها التي بينها وبينها قطيعة وهجران، وهي قد أقرت بثبوت قصدها بإشهادها الشهود عليه، وقامت عليه قرائن الأحوال، وقد يصاحب هذا القصد قصد آخر خفي ، وهو منفعة ابنها، فباعتباره وارثا لا تجوز الوصية له، فيكون تصرفها بذلك احتيالا غير مشروع .

---

71 – ينظر: جامع البرزلي، 5/ 506، والمعيار المعرب ، 9/ 178 .

72 – في المذهب أقوال ثلاثة نقلها ابن رشد في البيان ، أولها : أن المرأة ذات الزوج إذا تصدقت بثلث مالها في مرض موتها قصدا للإضرار بزوجها ، ففعلها محمول على غير الجواز وهو رواية لأشهب عن مالك ، وثانيها : قول ابن القاسم وسحنون بجواز ذلك ولو قصدت الإضرار ، وثالثها : جوازه في أقل من الثلث، وهو رواية لسحنون عن ابن القاسم . ينظر: البيان والتحصيل، 14/ 23 ـ 27 .

73 ـ ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ، 5/ 81 .

قال ابن عطية[74] في المحرر الوجيز: «ووجوه المضارة كثيرة لا تنحصر وكلها ممنوعة يقر بحق ليس عليه ويوصي بأكثر من ثلثه أو لوارثه أو بالثلث فرارا عن وارث محتاج وغير ذلك ومشهور مذهب مالك وابن القاسم أن الموصي لا يعد فعله مضارة ما دام في الثلث فإن ضار الورثة في ثلثه مضى ذلك وفي المذهب قوله إن المضارة ترد وإن كانت في الثلث إذا علمت بإقرار أو قرينة ويؤيد هذا قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[75].

وفي تفسير هذه الآية يقول الإمام أبو بكر بن العربي رحمه الله: «وفي هذا دليل على الحكم بالظن؛ لأنه إذا ظن قصد الفساد وجب السعي في الصلاح، وإذا تحقق الفساد لم يكن صلح، إنما يكون حكم بالدفع وإبطال للفساد وحسم له»[76]، فوجب إذن إقامة المظنة[77] مقام المئنة[78].

ـ بالتعسف في استعمال الحق، وذلك بأن قصدت المرأة من فعلها الثاني المضارة بابنتها، والوصية بالثلث حق أعطاه الشرع للمكلف لكن لم يبح له استعماله في الإضرار بالغير، وهذه المرأة قصدت البرور بأحفادها، لكن هذا القصد صاحبه قصد آخر أبطله، فتمنع منه سدا للذريعة.

4ـ سئل الإمام أبو الضياء مصباح[79] في مسائل ثلاث من بينها مسألة عن طريق عام لجميع المسلمين يمرون عليها بما يحتاجون إليه من دواب وغيرها، إلا أنه ليس بطريق تسرح عليه المواشي في الغدو والرواح للراعي، ونفذت هذه الطريق في أرض لرجل وبإزاء الطريق أرض لرجل آخر فأراد البناء في أرضه، ويتخذ الطريق المذكور مسرحا لماشيته للراعي في الغدو والرواح، فمنعه صاحب الأرض الذي نفذ الطريق في أرضه من المرور عليه بالماشية فهل له منعه من ذلك أم لا ؟

74ـ هو ابو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية المحاربي القاضي الغرناطي المالكي، توفي سنة: 541 هـ. انظر ترجمته في: الصلة لابن بشكوال، 3/ 563والديباج المذهب، ص:2/ 45، وشجرة النور، ص: 129، وسير أعلام النبلاء، 19/ 587.

75- ينظر "المحرر الوجيز"لابن عطية الأندلسي في تفسير الآية: 182 من سورة البقرة.

76 - ينظر: أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي، 1/ 137.

(77) ـ المظنة: من ظن، مظنة الشيء: موضعه. ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس،3/ 462، ولسان العرب،13/ 272.مادة:(ظنن) وتاج العروس، 35/ 369..

(78)ـ المئنة، مأخوذة من: أن، يقال: فلان مئنة للخير، أي موضع له. ينظر: أساس البلاغة للزمخشري،1/ 37، مادة (أن ن). والفرق بين المئنة والمظنة، أن المئنة تفيد غلبة وقوع الشيء، بينما المظنة تفيد كثرة وقوعه.

79 – هو أبو الضياء مصباح بن عبد الله اليالصوتي الفاسي، سميت بالمدرسة المصباحية باسمه، توفي سنة 750 هـ. ترجمته في: كفاية المحتاج ،2/ 246، وتوشيح الديباج، ص: 258.

فكان جواب الشيخ: «أنه ليس لصاحب الأرض المذكورة منعُ من أراد أن يحدث في الطريق المذكورة مسرحا لماشيته، ويمنع هو من الضرر بصاحب الأرض، ويومر أن يمر بماشيته على وجه لا يضر إما أن يمر بها مكممة أو واحدة واحدة، أو الزرب على جانبي الطريق إن انكف ضرره بذلك».

وجه اعتبار المآل في النازلة:

إن الشيخ أبا الضياء رحمه الله ارتباطا بحكمة التشريع لم ينظر إلى الفعل في حد ذاته، بل نظر إلى ما ترتب على مآله من مصلحة أو مفسدة، وبالنظر إلى معايير التعسف في استعمال الحق فإنها متوفرة، فرغم أن الباعث على الفعل غير سيء ولا ممنوع، وهو حق الفاعل، فإن استعمال هذا الحق قد ترتب عنه ضرر، فمنع صاحب الأرض الراعي من المرور إضرار به لا مبرر له إلا أنه أراد مصلحة لنفسه، من غير اعتبار لمصلحة الجانب الثاني، وهي مصلحة خاصة، لكن المفسدة اللازمة عن إدراكها واللاحقة بالغير أرجح من المصلحة، ولا عبرة بالمرجوح. ومن هنا فإن الحق الفردي في الشريعة الإسلامية ليس على إطلاقه، ما دام حق الغير مرتبطا به،ويدخل في هذا قصة محمد بن مسلمة رضي الله عنه مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه بإجراء الماء في أرضه لمصلحة جاره[80]

سئل مالك عن رجل له داران وهما في رحبة وأهل الطريق ربما ارتفقوا بذلك الفناء إذا ضاق الطريق على الأحمال وما أشبهها ، فدخلوا فيه، فأراد أن يجعل عليه نجافاً وباباً حتى تكون الرحبة له فناء ولم يكن على الرحبة باب ولا نجاف قال ليس ذلك له، قال محمد بن رشد: هذا كما قال، إنه ليس له أن يجعل على الرحبة نجافاً وباباً ليختص بمنفعتها، ويقطع ما للناس من الحق في الارتفاق بها، لأن الأفنية لا تتحجر، إنما لأربابها الانتفاع بها ، وكراؤها فيما لا يضيقها على المارة فيه من الناس ، ولا يضر بهم"[81] .

هذا جانب، أما الجانب الثاني، فهو ما ترتب على القول بمنع صاحب الأرض من قطع أرضه، فكما حكم المفتي عليه بذلك منعا للتعسف في استعمال الحق، حكم على صاحب الماشية أن يعمل ما في وسعه كي لا يترتب على ممارسته حقه الذي أعطي ضرر لصاحب الأرض عملا بقاعدة " لا ضرر ولا ضرار"[82] .

80 – رواه مالك في الموطأ ، في كتاب الأقضية ، باب القضاء في المرفق الحديث رقم 33 .
81– ينظر : البيان والتحصيل، 9/ 330.
82 – رواه مالك في الموطأ مرسلا ، عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه، فأسقط أبا سعيد الخدري، وله طرق تقويه، والبيهقي في السنن الكبرى، في كتاب الصلح، باب : لا ضرر ولا ضرار، 11717، والدارقطني في سننه، في كتاب البيوع، الحديث: 288، وابن ماجه عن عبادة بن الصامت، في كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، الحديث: 2341 ، وأحمد عن ابن عباس ، الحديث 2865.

5ـ سئل القاضي أبو عمرو ابن منظور[83] بما نصه:

«الحمد لله، لسيادتكم الفضل في الجواب على قضية، هي المُتَمَعِّشون بالخدمة في الفَحْصِ بعمل المقاثي وخدمة الكروم وضُروب الأشجار، يقومون على ذلك كله بالعمل الذي لا يتم فائدها إلا به من أول أوان الخدمة أكتبر أو ينير[84] إلى وقت جَنَا الفائدة في أملاكهم وأملاك مكتراة بيدهم أو مساقاة عندهم ، فإذا نَضَجَ ما حملته تلك الشجرات، وحَلَّ وقت جنا المقاثي وأشباهها، جَمع ما تيسر له جمعه مُيَاوَمةً، وأدخله سوق المسلمين يَتَكَيَّسُ في بيعها من الناس بما يتراضى به المبتاع، فأراد صاحب السوق أن يُسَعِّرَ عليه سلعه التي استفادها لنفسه أو جَلَبَها ، ويُخْرِجَ له القيمة من رأسه ولا يُعتبر بالقيمة التي يبرزها السوق مكايسة على حسب ما قدره قابض الرزق وباسطه لا إله إلا هو، ويجعل حكم من ذكر في التسعير عليهم كمثل الذي يدخل سلعة في الأطعمة والفواكه والخضر والعصير والجبن والزيت والسمن يبيعها من الباعة في السوق المنتصبين لبيع ذلك من الناس، هؤلاء الباعة يشترون من الجلاب ومن أصحاب الفوائد من غير سعر فيسعر عليهم صاحب السوق، بعدما يعرف واجب ما اشتروا، ولا يدعهم يتشططون على الناس في الأرباح ، جرى العمل قديما على هذا.

فهل الباعة في السوق منتصبون به للشراء والبيع من الناس، مثل الجالسين وأصحاب الفوائد المتمعشين في حكم التسعير؟ أو ليسوا كذلك ويكون اعتراض المحتسب للتسعير على الجالب من الظلم الذي لا يحل له والمنكر الذي يجب القيام بتغييره والنهي عنه ، بينوا لنا ذلك بمقتضى الشرع العزيز أبقاكم الله حجة لإيضاح الحق وتبيينه، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

فأجاب رحمه الله بعد الديباجة :

«...والذي ظهر لي من الجواب هو ما نص عليه القاضي الإمام ابن رشد رحمه الله، أن جالب السلع لا خلاف أنه لا يسعر عليه شيء مما جَلَبَ للبيع، وإنما يقال لمن اشترى منهم وباع بأعلى ما يبيع به عامة من يجلب: بع بما تبيع به العامة، أو ارتفع من السوق كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه بحاطب بن أبي بلتعة، إذ مر به وهو يبيع زبيبا له في السوق، فقال له: إما أن تزيد في السعر، وإما أن ترفع من سوقنا[85]، لأنه كان يبيع بالدرهم أقل مما كان يبيع به أهل السوق، فعلى هذا فهؤلاء الذين يجلبون من أملاكهم مثل ما ذكر

83- هو القاضي أبو عمرو عثمان بن محمد بن منظور القيسي، من أهل مالقة توفي عام 735 هـ . ترجمته في تاريخ قضاة الأندلس للنباهي ، ص : 147 .

84 - يقصد السائل شهر أكتوبر و يناير بالتقويم الإفرنجي .

85 - موطأ الإمام مالك ، كتاب البيوع ، باب الحكرة والتربص ، الحديث رقم : 1899 .

أعلاه لا يسعر عليهم، وأكثر ما ينظر فيه صاحب أحكام السوق إذا رأى شططا كما فعل عمر رضي الله عنه ، وكذلك، إذا رأى فسادا في السلعة ودخول ضرر ببقائها، يحكم بما يرفع الضرر عن المسلمين.

وأهل الحوانيت والأسواق الذين يشترون من الجلاب وغيرهم جملا ويبيعون ذلك على أيديهم قيل: هم كالجلاب، الحكم واحد في كل ما مضى لا فرق، وقيل إنهم بخلاف الجلاب، لا يتركون على البيع باختيارهم إذا غلبوا على الناس، وأن على صاحب السوق أن يعرف ما اشتروا ويجعل لهم من الربح ما يشبه، وينهى عن الزيادة ويتفقد السوق فيمنع من الزيادة على ما حد ومن خالف أمره عوقب بما يراه من الأدب أو الإخراج من السوق إن كان البائع معتادا لذلك مستترا به، وهو قول مالك في سماع أشهب، وإليه ذهب ابن حبيب، وقاله من السلف جماعة ، ولا يجوز عند واحد من العلماء أن يقول لهم: بيعوا بكذا وكذا ربحتم أو خسرتم ، من غير نظر إلى ما يشترون به، ولا أن يقول لهم فيما اشتروه : لا تبيعوه إلا بكذا وكذا، مما هو مثل الثمن الذي اشتروا به أو أقل، وإذا ضرب لهم الربح على قدر ما يشترون فلا يتركهم أن يغلوا في الشراء، ولو لم يزيدوا في الربح ، إذ قد يفعلون ذلك لأمر ما مما يكون نتيجته ما فيه ضرر. اه[86] .

وجه اعتبار المآل في النازلة:

هذه الفتوى تضمنت نقلا لقولين:

- الأول: أخذ بأصل أنه لا يسعر على الجالب ولا على من يشتري منه.
- الثاني: أخذ بالتسعير على من يشتري من الجلاب دونهم .

وكلا القولين أخذ بمبدأ الذرائع، وسعي إلى درء الضرر، فالقول الأول باعتبار أن التراضي شرط بين البائع والمشتري، وهذا الرضى ينتفي بفرض سعر محدد ، وهذا إكراه للبائع مآله أن المشتري يأكل مال البائع بالباطل، وقد علم في أصل الشرع أن أكل أموال الناس بالباطل حرام، وكل وسيلة تؤدي إليه حرام كذلك.

وإذا كان لولي الأمر دخل في التسعير، فهو من باب رفع الضرر عن المسلمين إذا رأى شططا، كما جاء في نص الفتوى، إذ الأصل أنه لا يسعر على أحد ماله ولا يكره على بيع سلعته ممن لا يريد ولا بما يريد[87] .

أما القول الثاني، فينطلق من الصبغة الوقائية لمبدأ مراعاة المآل عموما وسد الذرائع خصوصا، وذلك من باب تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، فقد يقصد أهل

86- ينظر: "المعيار"(5/ 83-84)، و"البيان والتحصيل"(9/ 313-315).

87 ـ ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر، ص: 360.

الحوانيت والأسواق الذين يشترون من الجلاب أمرا يكون نتيجته ما فيه ضرر، والمستند هنا هو أن التسعير فيه رعاية مصلحتين: دفع الضرر عن الناس بمنع تعدي التجار في الأسعار تعديا فاحشا، ورعاية حق الفرد بإعطائه ثمن المثل.

قال الباجي رحمه الله: «وَوَجْهُهُ -أي التسعير- ما يجب من النظر في المصالح العامة، والمنع من إغلاء السعر عليهم والإفساد عليهم، وليس يجبر الناس على البيع، وإنما يمنعون بغير السعر الذي يحدده الإمام على حسب ما يرى من المصلحة فيه للبائع والمبتاع، لا يمنع البائع ربحا، ولا يسوغ له ما يضر الناس»[88].

والتفريق بين الجالب وغيره في التسعير هو ما عليه المالكية، وهو ما نقله ابن رشد الجد في البيان اتفاقا من غير تفصيل، وتعليل هذا التفصيل نجده في كلام للباجي في المنتقى إذ يقول: «وجه ما في كتاب محمد: أن الجالب يسامح ويستدام أمره ليكثر ما يجلبه، مع أن ما يجلبه ليس من أقوات البلد، وهو يدخل الرفق عليهم بما يجلبه، فربما أدى التحجير عليه إلى قطع الميرة، والبائع بالبلد إنما يبيع أقواتهم المختصة بهم، ولا يقدر على العدول عنهم في الأغلب، ولهذا فرقنا بينهما في الحُكرة وقت الضرورة، ووجه ما قاله ابن حبيب: أن هذا بائع في السوق، فلم يكن له أن يحط عن سعره، لأن ذلك مفسد لسعر الناس كأهل البلد، قال: فأما جالب القمح والشعير، فقال ابن حبيب: يبيع كيف شاء، إلا أن لهم في أنفسهم حكم أهل السوق، وإن أرخص بعضهم تركوا إن قل من حط السعر، وإن كثر المرخصون، قيل لمن بقي: إما أن تبيع كبيعهم وإما أن ترفع»[89].

فيُفهم بهذا أن فقهاء المالكية باختلاف أنظارهم راعوا في ذلك أكثر من مآل:

- الأول: السماح للجالب بالبيع دون تسعير عليه، لما في ذلك من توسيع على الناس، والتسعير على الجالب فيه تضييق عليهم لأن ذلك يفضي إلى قطع الميرة عنهم.

- الثاني: مراعاة حق الجالب لأن التسعير عليه فيه حرج، ومبدأ الشريعة وأُسُّها رفع الحرج.

- الثالث: مراعاة المصلحة العامة بالتسعير على البائع في السوق منعا للمآل الفاسد، حتى ولو لم يقصده البائع، وهذا منع للتعسف في استعمال الحق الذي تؤدي ممارسته إلى الإضرار بالعامة، وهو الأرجح على اعتبار أنه إذا تعارضت مصلحتان رجحت أعظمهما، والمصلحة العامة هنا أرجح، فإنه **يدفع الضرر العام ولو بإثبات الضرر الخاص**.

---

88 – ينظر: المنتقى للباجي، 5/ 18، وانظر: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص: 132.
89 – ينظر: المنتقى، 5/ 18–19، وانظر الاستذكار لابن عبد البر، 6/ 411.

وخلاصة هذا كله يجملها الشاطبي رحمه الله في كلمات يسيرة فيقول: «**إن أمكن انجبار الاضرار ورفعه جملة فاعتبار الضرر العام أولى، فيمنع الجالب أو الدافع مما هم به ، لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة ...**»[90].

خاتمة

بعد هذا الإبحار في بيان مفهوم اعتبار المآل ونظرية التعسف في استعمال الحق، وإثبات العلاقة بينهما نظريا وعمليا في فتاوى مالكية الغرب الإسلامي، نخلص إلى مجموعة من الخلاصات منها:

1ـ أن المذهب المالكي يتميز بأنه أكثر المذاهب الفقهية استثمارا لنظرية التعسف في استعمال الحق، وذلك بالنظر إلى طبيعة أصوله التي تتميز بالطابع المقصدي المحض.

2ـ أن نظرية التعسف في استعمال الحق في المذهب المالكي ترتكز على نظرية الباعث التي هي إحدى النظريات الفقهية ذات الارتباط بمبدأ اعتبار المآل.

2ـ أن المذهب المالكي يتعدى الفعل إلى النيات والمقاصد، سواء تم التصريح بها أو استفيدت من القرائن والأحوال المحيطة بالفعل، ومن ثم يكون الحكم عند المالكية على الفعل بإضفاء المشروعية عليه أو سلبها عنه.

3ـ أن الحق الممنوح من الشرع لا يستقيم في الذهن تصور إفضائه إلى مفسدة، ومتى وقعت هذه المفسدة قصدا أو مآلا فهي من ممارسة المكلف لهذا الحق لا من الحق ذاته.

4ـ أن نظرية التعسف في استعمال الحق في المذهب المالكي مبناها على أن الشريعة حين أباحت الحقوق فإنها قد راعت المآل والثمرة الناتجة عنها، ومن ثم فإن المكلف ملزم بمراعاة هذا المقصد وعدم مناقضته حتى لا يعود ذلك على تصرفه بالبطلان حفاظا على مقصدين جوهريين: أولهما العدل، وثانيهما المصلحة، وهما مقصدان جوهريان بمثابة الحكم على أفعال المكلفين وتصرفاتهم.

5ـ أن المفتين في الغرب الإسلامي كانوا يحرصون على أن يكون فعل المكلف سالما من المناقضة لقصد الشارع، ومن هنا يأتي توظيفهم لقاعدتي سد الذرائع والحيل اللتين هما قوام نظرية التعسف في استعمال الحق، وهما آليات التدخل الوقائي للمفتي أو المجتهد اعتبارا للمآل.

6ـ أن ارتباط نظرية التعسف في استعمال الحق باعتبار المآل في المذهب المالكي عموما وفي فتاوى مالكية الغرب الإسلامي خصوصا هو امتزاج المعيار الذاتي المتمثل في التعسف، بالمعيار الموضوعي المتمثل في مراعاة النتائج.

90 - ينظر: الموافقات : 3/ 57.

7ـ أن المفتين في الغرب الإسلامي ترجموا في عملهم الإفتائي خصوصيات المذهب المالكي كما أسس له إمام دار الهجرة رحمه الله، سواء في التصور التجريدي للأحكام، أو في تكييف الأحكام ومقاصدها على أفعال المكلفين وواقعهم.

8ـ أنه لا اعتبار في فتاوى مالكية الغرب الإسلامي للمعنى المجرد للحق، إذ الحق لا يحفظ صفته إلا إذا كانت ممارسته ضمن الإطار المقصدي لأحكام الشريعة.

9ـ أن المفتين من مالكية الغرب الإسلامي طبقوا نظرية التعسف في استعمال الحق ضمن إطار الفهم السليم للواقع المحيط بالنوازل المعروضة عليهم، وفتاواهم تثبت عدم انعزالهم عن واقعهم، وجمعهم بين معرفة واقعهم ومعرفة الواجب فيه، وهذا يثبت البعد التنزيلي للأحكام في أمثل صوره، خاصة في جانب منع الضرر قبل وقوعه أو رفعه حال وقوعه، مما يجسد واقعية الفقه المالكي وريادته في صياغة النظريتين معا، وأقصد نظرية اعتبار المآل، ونظرية التعسف في استعمال الحق.

لائحة المصادر والمراجع

1ـ اعتبار المآل وتطبيقاته العملية في فتاوى مالكية الغرب الإسلامي، الدكتور يوسف حميتو، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، 2010.

2ـ اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، تأليف: الدكتور عبد الرحمن بن معمر السنوسي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، سنة 1424هـ/ 2004م.

3ـ اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، تأليف: الدكتور وليد بن علي الحسين، تأليف: الدكتور وليد بن علي الحسين، دار التدمرية، الطبعة الأولى، 1429هـ/ 2008م.

4ـ الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق، سالم عطاـ محمد معوض دار الكتب العلمية2000م.

5ـ البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف : بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، 1421هـ ـ 2000م.

6ـ البهجة شرح التحفة، دار الكتب العلمية بيروت -1418 هـ 1998م الطبعة : الأولى.

7ـ البيان والتحصيل، تحقيق محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط.2، 1408هـ1988م.

8ـ التعسف في استعمال الحق على ضوء المذهب المالكي والقانون المغربي ، تأليف: الدكتور محمد رياض،، المطبعة والوراقة الوطنية. مراكش، الطبعة الأولى، 1992.

9ـ الجامع لأحكام القرءان لأبي عبد الله القرطبي، دار عالم الكتب، الرياض، ط: 1423هـ2003م

10ـ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، د.فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة ط.2، 1404هـ/ 1984.

11ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تأليف ابن فرحون المالكي، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي ابو النور، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 2005 م.

12ـ الصحاح ، تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف : اسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ ـ 1987 م

13ـ الصلة في تراجم علماء الأندلس، تأليف : أبي القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، تحقيق : إبراهيم الأبياري، الناشر : دار الكتاب المصري ـ دار الكتاب اللبناني، الطبعة : الأولى ، 1410 هـ / 1989 م

14ـ الفقه الإسلامي وأدلته، للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر ـ سورية ـ دمشق، الطبعة الرابعة.

15ـ القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروز آباذي، مصورة عن الطبعة الأميرية، سنة: 1301هـ.

16ـ القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

17ـ القواعد، لأبي عبد الله المقري ، تحقيق : أحمد المقري ، جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي.

18ـ الكافي في فقه أهل المدينة، ليوسف بن عبد البر النمري، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية: 1992 م.

19ـ المبسوط لشمس الدين السرخسي، تحقيق: خليل الميس، دار الفكر بيروت، ط.1-1421هـ 2000م

20ـ المحصول في أصول الفقه لأبي بكر بن العربي، دار البيارق الأردن، تحقيق: حسين اليدري 1420هـ.

21ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية ـ بيروت

22ـ المعجم الفلسفي، تأليف: مراد وهبه، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة، 1979م.

23ـ المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1403 هـ/ 1983 م.

24ـ المعيار المعرب الجامع المعرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، تخريج محمد حجي وجماعة من الفقهاء، نشر: وزارة الأوقاف المغرب، 1401ه- 1981.

25ـ المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد الباجي تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، ط.1-1420هـ1999م

26ـ الموافقات، تأليف :إبراهيم بن موسى الشاطبي ، المحقق : أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر : دار ابن عفان ، الطبعة : الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م، عدد الأجزاء : 7

27ـ الموطأ، للأمام مالك بن أنس الأصبحي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي/ مصر.

28ـ أحكام القرءان ، تأليف : أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي ، الناشر : دار الكتب العلمية .

29ـ أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق، للدكتور عمر جدية ، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 2010م

30ـ تاج العروس من جواهر القاموس لأبي الفيض محمّد بن محمّد مرتضى الزبيدي، دار الهداية.

31ـ تاريخ قضاة قرطبة، لأبي الحسن علي بن عبد الله النباهي، تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، 1403 هـ ـ 1983 .

32ـ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لفخر الدين الزيلعي الحنفي، دار الكتب الإسلامي القاهرة1313هـ
33ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تأليف: أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي، ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم ، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط.1 1418 هـ ـ 1998 م
34ـ تفسير التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور ، الدار التونسية للنشر - تونس، سنة 1984.
35ـ تفسير المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تأليف :أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، 1413هت 1993.
36ـ تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ونبذ مذهبية نافعة، تأليف: أبي شجاع محمد بن علي بن شعيب بن الدهان، تحقيق د. صالح بن ناصر بن صالح الخزيم، مكتبة الرشد، 1422هـ - 2001م.
37ـ توشيح الديباج وحلية الابتهاج ، تأليف : بدر الدين أبي عبد الله محمد بن يحيى القرافي ، تحقيق: محمد الشتيوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ـ 1403 هـ ـ 1983 .
38ـ جامع البيان في تأويل آي القرآن، تأليف : أبي جعفرمحمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الأولى ، 1420 هـ - 2000 م
39ـ جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تأليف: ابي القاسم بن أحمد البلوي البرزلي، تقديم وتحقيق: الدكتور محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2002.
40ـ حاشية ابن رحال على شرح ميارة، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة
41ـ سنن ابن ماجه، تأليف: محمد بن يزيد القزويني، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت
42ـ سنن البيهقي الكبرى ، تأليف: أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا مكتبة دار الباز - مكة المكرمة ، 1414 - 1994
43ـ سير أعلام النبلاء ، تأليف : شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي ، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الثالثة ،1405 هـ/ 1985 م،
44ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية، القاهرة ـ 1349هـ
45ـ شرح الزركشي على الخرقي، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي الحنبلي، قدم له ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر دار الكتب العلمية، 1423هـ - 2002م.
46ـ صحيح البخاري، تأليف: أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ، اليمامة - بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1407 - 1987
47ـ في الاجتهاد التنزيلي لبشير مولود جحيش، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف القطرية، ط.1، 1424هـ.
48ـ قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، محمود حامد عثمان، دار الحديث، 2001
49ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تأليف: أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي، المحقق : محمود بن التلاميد الشنقيطي، الناشر : دار المعارف بيروت — لبنان
50ـ كتاب العين، تأليف: أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: 170هـ)، تحقيق :د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر : دار ومكتبة الهلال، عدد الأجزاء: 8
51ـ كشف الأسرار على أصول البزدوي، تأليف: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري ، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية —بيروت، الطبعة الأولى 1418هـ/ 1997م
52ـ كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تأليف: أحمد بابا التنبكتي، دراسة وتحقيق: الأستاذ محمد مطيع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ المغرب، 1421 هـ ـ 2000م.
53ـ لسان العرب، تأليف : محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر - بيروت، ط.الأولى
54ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل،تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط الثانية 1420هـ
55ـ معجم مقاييس اللغة، تأليف : أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، المحقق : عبد السلام محمد هارون، الناشر : دار الفكر ،الطبعة : 1399هـ - 1979م.
56ـ منح الجليل شرح مختصر خليل، تأليف الشيخ محمد عليش دار الفكر، نشر 1409هـ1989م. بيروت.
57ـ نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية، تأليف : الدكتور عبد الكريم عكيوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، الطبعة الأولى، 1429 هـ ـ 2008 م.
58ـ نظرية التعسف في استعمال الحق، للدكتور فتحي الدريني مجموع ضمن كتابه النظريات الفقهية.
59ـ نظرية المقاصد عند الشاطبي، د. أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.الأولى، 1990.

مسالك المالكية في الكشف عن المقاصد المضمرة والمآلات المتوقعة للمكلفين حال الاتهام[1]

الدكتور مصطفى الفصاب

أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي - آسفي

تمهيد

إذا كان اعتبار مقاصد المكلفين في سائر القربات التعبدية أمرا مسلما وواضحا بحيث لا يصح شيء منها إلا بنية وقصد سليمين فإن مراعاة مقاصدهم في المعاملات وسائر التصرفات لا تحظى بنفس القدر من التسليم والاعتبار، ولذلك اختلف المجتهدون في معيار تقويم تصرفات المكلفين والحكم عليها، وفي إمكان توجيه التُّهم إليهم اختلافاً نتج عنه اتجاهان متباينان:

- **الاتجاه الأول:**[2] يرى أن المنهج الأصيل في الشريعة هو التعويل على الظاهر، وأما أخذ الناس بالظنون والتُّهم فلا وجه في الشرع يسوغه ، فلا يبطل التصرف لمظنة القصد السيئ أو المآل المتوقع لأنا أمرنا أن نحكم بالظاهر وأما السرائر فأمرُها إلى الله تعالى.

1- التهمة المقصودة هنا هي "غلبة الظن بسوء قصد المكلف أو توقع مفسدة من فعله لأمارات تُوجب منعه أو تقييده"، وقد عرفها المالكية تعريفا حصروه في بعض صورها كما في تعليق شراح المختصر على قول خليل: "ومُنع للتهمة ما كثُر قصده" المختصر، ص:198، علق عليه الدردير بقوله: "أي لأجل ظن قصد الممنوع شرعا" حاشية الدسوقي على الشرح الكبير:3/ 76، والتهمة بهذا المعنى هي غير التهمة في المجال الجنائي.

2- يمثله الشافعية والظاهرية، وعباراتهم تشير إلى هذا الاتجاه في أحكام الشريعة عامة كما هو واضح في قول الشافعي جازما باستمساكه بالظاهر ونافيا إعمال التهمة قال: "ومن سلف في طعام إلى أجل فعجله قبل أن يحل الأجل، طيبة به نفسه مثل طعامه، أو شرا منه، فلا بأس، ولست أجعل للتهمة أبدا موضعا في الحكم، إنما أقضي على الظاهر" الأم:: 3/ 89،90، وقال في موضع آخر: "الأحكام على الظاهر والله ولي المغيب ومن حكم على الناس بالإزكان جعل لنفسه ما حظر الله تعالى ورسوله ، لأن الله عز وجل إنما يتولى الثواب والعقاب على المغيب لأنه لا يعلمه إلا هو جل ثناؤه، وكلف العباد أن يأخذوا من العباد بالظاهر، ولو كان لأحد أن يأخذ بباطن عليه دلالة كان ذلك لرسول الله ﷺ، وما وصفت من هذا يدخل في جميع العلم..." الأم:3/ 90، وإلى هذا الاتجاه أشار ابن السبكي ونسبه إلى علماء الشافعية، كما في الأشباه والنظائر:2/ 275.
والمنهج نفسه سار عليه الظاهرية، قال ابن حزم: "فكل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا

- **الاتجاه الثاني:**[3] يُراعي مقاصد المكلفين ويبني الحكم على المظنَّات الغالبة، ويرى أن الباطن وإن كان غير منضبط نسبيا فبإمكان المجتهدين الكشف عنه إذا لاحت القرائن التي تُنبئ عن فساد القصد أو أيلولة التصرف إلى مفسدة فجاز لذلك اتهام المكلف وإبطال تصرفه ، لأن قدح التهمة في التصرفات والمعارضة بنقيض المقصود الفاسد أصلان يشهد لهما الشرع بالاعتبار.

وإذا كان منشأ الاختلاف بين الاتجاهين يرتد إلى صعوبة تعقب البواطن وتمييز مقاصد الناس[4]، الأمر الذي تورع عنه المستمسكون بالظاهر، فإن المالكية -وهم رواد الاتجاه الثاني- اقتحموا تلك البواطن متجاوزين النظرة الظاهرية.

لكن كيف يفسر المالكية إمكان كشف الباطن وهو أمرٌ خفي لا يُملك أوليس كشفه منصبُ الشارع؟ فأنّى لغيره سبحانه أن يُدركه؟ ثم كيف يقال إن هذا هو قصد المكلف على التحديد والتعيين؟ ولو قلنا بإمكان كشفه فبأي مقياس يضبطون قصود المكلفين وشخوصهم متغايرة وأحوالهم متباينة؟

لا يحل، وهو حكم بالهوى وتجنب للحق، نعوذ بالله من كل مذهب أدى إلى هذا، مع أن هذا المذهب في ذاته متخاذل متفاسد، متناقض، لأنه ليس أحد أولى بالتهمة من أحد" الإحكام في أصول الأحكام: 3/ 13.

3-يمثله المالكية والحنفية والحنابلة، ففي مذهب المالكية نص ابن رشد الجد على اعتبار التهمة أصلا من الأصول التي تبنى عليها الأحكام الشرعية، قال مؤصلا للذرائع الربوية: "إن مراعاة التهمة أصل يبنى الشرع عليه ، قال رسول الله ﷺ: {لا تجوز شهادة خصم ولا ضنين ولا جار إلى نفسه}، ولم يجز العلماء شهادة الأب لابنه من طريق التهمة ومنعوا القاتل عمدا من الميراث، وورثوا المبثوثة في المرض، قال: ومثل هذا كثير..." المقدمات الممهدات: 2/ 42.

وأما مراعاة التهمة في مذهب أبي حنيفة فقد أشار إليه الدبوسي بقوله: "الأصل عند أبي حنيفة أنه يعتبر التهمة في الأحكام، فكل من فعل فعلا وتمكنت التهمة في فعله حكم بفساد فعله". تأسيس النظر،ص: 27.
وأما الحنابلة فلم أقف لهم على قول صريح في إعمال التهمة غير أن تتبع أقوالهم الفقهية يؤكد مراعاتهم لها و أنهم أقرب إلى المالكية من حيث التوسع في بناء الأحكام عليها ، ويمكننا الاستئناس بما قاله ابن القيم – وهو وإن بلغ رتبة الاجتهاد المطلق إلا أنه من المتنسبين إلى مدرسة الفقه الحنبلي – قال: "إن التهمة مؤثرة في باب الشهادات والأقضية وطلاق المريض... إلى أضعاف ذلك مما يرد ولا يقبل للتهمة" الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص: 255.

4- انحصار الخلاف في هذه المسألة نراه جليا في كلام الفحول من فقهاء المالكية والشافعية، قال القاضي عبد الوهاب: "إذا وجدنا فعلا من الأفعال، لا يختلف إلا بالنية من فاعله، وظاهره واحد، ولم يكن لنا طريق إلى تمييز مقاصد الناس ولا إلى تفصل أغراضهم وجب حسم الباب وقطع التطرق إليه..." المعونة:2/ 1003.
قال السبكي بعد نقله لكلام القاضي عبد الوهاب المتقدم: "وقد وافقونا من كلامهم على عدم إناطة الأحكام بالمقاصد ووجوب ربطها بمظان ظاهرة، فقد يوجد القصد الفاسد في عقد نتفق نحن (أي الشافعية) وهم (أي المالكية) على الحكم بصحته، وقد يعدم القصد الفاسد في عقد -أي لا يظهر- يحكمون هم بفساده، والحكم حينئذ بالفساد احتكام بنصب شيء مفسد، وذلك منصب الشارع ليس لآحاد الفقهاء استقلال به، فإذا لم يكن الرجوع إلى المقاصد الخفية جائزا اتفاقا فالأولى الاعتماد على ظواهر العقود الشرعية وعدم الأحكام بأمر آخر..." المجموع: للنووي: 10/ 145، 146.

إن الإجابة عن هذه الأسئلة هو غرض هذه الدراسة، حيث تروم عرض المسالك التي اعتمدها فقهاء المالكية للكشف عن المقاصد الخفية والمآلات المتوقعة للمكلفين، وهي على الإجمال:

المسلك الأول: اعتماد الملابسات المحيطة بالنازلة وتسمى "القرائن وشواهد الحال".

المسلك الثاني: النظر إلى حال صاحب التصرف هل هو من أهل الصلاح أو التُّهم؟

المسلك الثالث: رصد حال الزمان وأهله.

المسلك الرابع: إنزال كثرة القصد منزلة حقيقته.

وفيما يلي بيانها على التفصيل:

المسلك الأول: اعتماد القرائن وشواهد الحال

درج القضاة على إعمال هذه الوسيلة عند تعذر وسائل الإثبات كالشهادة والإقرار فيلجئون إليها من باب السلطة التقديرية التي يتمتعون بها ليتوصلوا إلى إحقاق الحق وتمييز المقاصد السليمة من الفاسدة، ولا يشترطون للوقوف على القصد ظهوره بأمر جلي كإقرار ونحوه، بل يمكن الاستدلال على القصد الخفي بأمارات تقارنه فتدل عليه؛ وإلى هذا أشار ابن العربي بقوله: «كل من قصد باطلا في الشريعة نُقض عليه قصده تحقق ذلك منه أو اتُّهم به إذا ظهرت علامته كما قضينا بحرمان الميراث للقاتل..»[5]، ومثله قول ابن القيم: «إن انكشاف القصد وظهور الباعث لا يتوقفان على اللفظ ولا ينحصران به بل قد يكون القصد وانكشافه بدلالة الحال أو بالقرائن المقبولة، فلا نرى وجها سائغا لحصر انكشاف القصد به، فدلالة الحال وسيلة صالحة لانكشاف القصد وظهور الباعث»[6].

وإذا لم يكن المجتهد -قاض أو مُفت- فقيه النفس في الأمارات وشواهد الحال ربما أضاع حقوقا كثيرة على أصحابها، أو يرمي بالظنة وسوء القصد من تنتفي في حقهم؛ ومن ثم فإن الأخذ بها يحتاج إلى نظر سديد وتوفيق وتأييد، «والمرجع في ضبطها إلى قوة الذهن والفطنة واليقظة والموهبة وتلك صفات أساسية مطلوبة في القاضي الذي يتصدر للحكم بين الناس والمفتي الذي يتولى الإفتاء في النوازل»[7].

ثم إن القرائن والأمارات المحتفة بالنازلة ليست على درجة واحدة، فهي تتفاوت في القوة والضعف مع مدلولاتها تفاوتا كبيرا، فقد تصل من القوة إلى درجة الدلالة القطعية التي تقارب العلم اليقيني، وقد تضعف حتى تنزل دلالتها إلى مجرد الاحتمال.

5- أحكام القرآن: 1/ 345، 344.

6- إغاثة اللهفان: 2/ 95.

7- محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، الدكتور عمر الجيدي، ص: 141.

وعليه فمن وُكل إليه أمر الحكم على تصرفات المكلفين، عليه أن يلحظ الأمارات في حالة احتمالها ويرجح التي ظهرت له قوتها كما قال ابن العربي: «والعلامات إذا تعارضت تعين الترجيح فيقضي بجانب الرجحان وهو قوة التهمة»[8].

فعملية ضبط القصد إذن تحتاج إلى فهم الواقعة وملابساتها، وتمييز الأمارات القوية قبل الإقدام على اتهام صاحب التصرف والحكم بنقض قصده، فقد حصل الاتفاق على أن التهم البعيدة لا تراعى حتى تبلغ من القوة حدا تكون به أقرب من اليقين، وفي هذا قال الونشريسي: «التهمة ينبغي ألا تُعمل حتى تقوى...»[9].

وتيسيرا لعملية ضبط القصد الخفي وفقا لضابط القرينة، قعَّد علماء الشريعة قواعد فقهية تنتظم تحتها العديد من الفروع والمسائل المفيدة في مجموعها أن الأمر الخفي إذا قارنته أمارات ظاهرة فإنها تقوم مقام ظهوره، من هذه القواعد:

- دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه:

يتفرع عن القاعدة أن الفقهاء يقيمون التعريض بالقذف مقام القذف إذا قامت القرائن وشواهد الحال على أن المتكلم كان يقصده مستدلين بما ثبت عن عمرﷺ أنه حدّ بالتعريض في القذف ووافقه الصحابة عليه؛ ففي الموطإ «أن رجلين استبَّا في زمن عمر بن الخطابﷺ فقال أحدهما للآخر: والله ما أبي بزان ولا أمي بزانية فاستشار في ذلك عمر، فقال قائل: مدح أباه وأمه، وقال آخرون: قد كان لأبيه وأمه مدح غير هذا، نرى أن تجلده الحد، فجلده عمر الحد ثمانين»[10]. لذلك قال مالك: «لا حد عندنا إلا في نفي، أو قذف، أو تعريض يُرى قائله، أراد بذلك نفيا أو قذفا فعلى من قال ذلك الحد تاما»[11].

يتضح من هذا الشاهد أن النظر إلى مقاصد المكلفين في تصرفاتهم -قولا أو فعلا- دون الاقتصار على ظواهرها كان منهجا لعمرﷺ وجمهور الصحابة متى دلت شواهد الحال على ذلك، واستكناه الباطن عندهم إنما هو لاحق للأصل -وهو اعتماد الظاهر- فعندما تقوى الأمارات يرجح جانبها فيعدل عن الظاهر إلى القصد.

قال الباجي معلقا: «فاللفظ لما كان فيه بعض احتمال -كما في الواقعة- ويحتاج في كونه قذفا إلى نوع من الاستدلال، أو التأويل، أو العدول، عن ظاهر هذا اللفظ استشار عمر

8- أحكام القرآن: 1/ 1077.
9- المعيار: 10/ 208.
10- الموطأ: باب الحد في القذف والنفي والتعريض: 2/ 829.
11- نفسه.

بن الخطاب علماء الصحابة، فتعلق بعضهم بظاهر اللفظ وقال مدح أباه، وتعلق بعضهم بالمفهوم منه مع شاهد الحال»[12].

وههنا فائدة تُلمح إليها الواقعة من المفيد التنبيه إليها وهي أن اختلاف الاتجاهات من قبل المجتهدين في النظر إلى المكلفين له سلفٌ من الصحابة ﷺ «ففي هذا النص معنى عام هو أن الناس في نظرهم إلى الأمور مرتبتان: مرتبة من يقفون عند ظواهر الأقوال والتصرفات، ومرتبة من يتطلعون إلى المقاصد، وأن هذا التمايز كان في الصحابة كما هو في سائر الناس غير أن عمر وجمهور الصحابة كانوا من أهل المرتبة الثانية، ولم يقف عند المرتبة الأولى إلا واحد منهم إن كان صحابيا»[13].

ومما يؤكد هذا الاختيار ما ذكره ابن القيم في تعليقه على الواقعة من أن هذا القائل الذي وقف على الظاهر اقتنع بعدُ بما رآه عمر والآخرون قال رحمه الله : "وهذا لايدل على أن القائل الأول خالف عمر، فإنه لما قيل له إنه قد كان لأبيه وأمه مدح غير هذا فهم أنه أراد القذف فسكت، وهذا إلى الموافقة أقرب منه إلى المخالفة"[14].

وقد صرح غير واحد من أهل العلم بضرورة مراعاة هذا الضابط (أي قرينة الحال) من ذلك ما قيل في مسألة إقرار المريض لوارث، قال ابن فرحون: «إقرار المريض لوارث أو لصديق ملاطف لا يقبل، لقيام القرينة على التهمة في قصده نفعهم أو إيصال ذلك لبعض ورثته على يد صديقه»[15]. وذكر الصنعاني في المسألة نفسها أن «الأحسن ما قيل عن بعض المالكية، واختاره الروياني من الشافعية، أن مدار الأمر على التهمة وعدمها، فإن فقدت جاز، وإلا فلا، وهي تعرف بقرائن الأحوال وغيرها»[16].

وللمالكية في المسألة تفصيل دقيق يُظهر مدى الاهتمام البالغ الذي يُولونه لعنصر التهمة، فلاحظوا حالة ما إذا أقر لوارث قريب مع وجود الأبعد، أو لمن يعلم محبته له منهم مع وجود غيره، ومتى انتفت التهمة صح الإقرار، كأن يقر لوارث أبعد مع وجود القريب العاصب مثلا، أو يقر لابن عاق مع وجود ابن بار، أو يقر لزوجة علم بغضه لها مع وجود ابن أو زوجة علمت محبته لها، وهكذا، وتفصيل قولهم كالآتي:

أ- إقرار المريض للولد : إذا أقر المريض لبعض أبنائه دون بعض صح إقراره إذاكان للعاق منهم دون البار، ويبطل إذا أقر للبار دون العاق؛ لأن برور الولد يقوي عنصر

12- المنتقى: 3/ 245.
13- نظرية المقاصد: الريسوني، ص: 85.
14- إعلام الموقعين : 3/ 141.
15- تبصرة الحكام: 2/ 106
16- سبل السلام: 3/ 969

التهمة، بينما تضعف في الإقرار للعاق، وإن استثنوا في البرور والعقوق فإن أصح القولين عندهم بطلان الإقرار، كما يبطل إذا أقر لولد له مع وجود غيره من الورثة كالإقرار لابنته مع وجود العصبة والإقرار لابنه مع وجود زوجته أو أبيه أو أمه، أو إقرار الزوجة لولدها مع وجود الزوج أو الأب أو الأم، لأنه من الإقرار للأقرب مع وجود الأبعد فتقوى فيه التهمة[17].

ب- إقرار المريض للزوجة: إذا أقر المريض لزوجته بما يصح أن يكون من كسبها مثل صداقها أو ما ملكته بطريق الإرث أو صنعة ونحو ذلك وكان ما أقر لها به يقارب ذلك فالإقرار صحيح، وإن لم يكن لها شيء من ذلك وأقر لها بمال فإن حكمه يختلف باختلاف العلاقة بين الزوجين، فقد تكون علاقة حب وميل وشغف، وقد تكون علاقة بغض وشنآن، وقد تكون مجهولة الحال:

-فإن كانت العلاقة بينهما علاقة ميل فلا يصح الإقرار لقوة التهمة إلا بإجازة الورثة.

-وإن كانت العلاقة بينهما علاقة بغض وشنآن، فيقبل إقراره لانتفاء التهمة.

-وأما إن جُهلت علاقتها فلم تُعرف بحب ولا نفور، انتُقل إلى وجود الولد، فإن لم يكن له ولد منها ولا من غيرها فإنه لم يصح إقراره لاتهامه على العصبة، وإن كان يرثه ابن واحد أو أكثر أو يرثه أبناء وبنات صح إقراره لها لأنه لا يُتهم بتفضيل زوجة لا يعرف حبه لها على أبنائه، سواء كان الأبناء صغارا أو كبارا، منها أو من غيرها أو مختلطين إلا في حالة واحدة وهي إذا انفردت بالصغير مطلقا لأنه لا يصح الإقرار لها للتهمة.

فإذا كان له أبناء كبار من غيرها، أو منها ولها ابن صغير أو بنت صغيرة فإنه لا يصح الإقرار لها، وإن كانت له بنات فقط منها، أو من غيرها صغارا أو كبارا فقولان بالصحة والبطلان، ووجه الاختلاف اختلاف النظر إلى الزوجة باختلاف الحالين، فإذا نظر إليها مع البنت فالبنت أقرب منها فيصح الإقرار لها لأنه من الإقرار للأبعد مع وجود الأقرب فتنتفي فيه التهمة، وإن نظر إليها مع العصبة كانت أقرب منهم وكان الإقرار لها من باب الإقرار للأقرب مع وجود الأبعد فتقوى فيه التهمة فلا يصح وهو الراجح في المذهب[18].

ففي هذه المسألة لم ينظر فيها إلى إطراد التهمة فيها فيحصل المنع، وإنما روعيت فيها قوة القرينة وطبيعة العلاقة بين المُقر وزوجته، فقد نظر المالكية إلى المقر من حيث ميله إلى زوجته أو نفوره عنها، فإن ثبت شغفه بها لم يصح إقراره، وإن ثبت بغضه لها جاز[19].

17-حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 3/ 399.
18- المقدمات الممهدات: ابن رشد الجد: 2/ 321، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 3/ 400.
19- المقدمات الممهدات: 2/ 321.

ج- إقرار المريض لغير الولد والزوجين: إن كان له ولد يرثه فإقراره صحيح كإقراره لأمه أو أبيه مع وجود ولده، وإقراره لأخيه أو أخته أو ابن عمه مع وجود بنته أو بناته لأن التهمة منتفية، فإن لم يكن له ولد فإقراره في هذه الحالة لازم اتفاقا إذا أقر للأبعد مع وجود الأقرب كإقراره للعصبة مع وجود أمه، وإقراره للأخ للأم مع وجود الأخ الشقيق وذلك لعدم قوة التهمة[20].

- ومن الأمثلة أيضا على مراعاة المالكية للقرائن وشواهد الحال لإثبات القصد الخفي والقضاء بالتهمة مسألة نكاح المريض مرض الموت، وقد تعارضت فيه أقوال المجتهدين، فهو إذا كان نافذا في رأي الجمهور (الحنفية والشافعية والحنابلة) فإن المالكية -كعادتهم في شدة التحوط- نظروا إلى العقد من زاوية التهمة وتطرقها إلى المريض فاتهموه بفساد القصد وهو إدخال وارث جديد ليزاحم الورثة فأوجب ذلك -في نظرهم- فساد العقد.

وأكتفي هنا بعرض موقف المالكية فلهم في المسألة قولان مشهوران:

__القول الأول__: أن المريض مرضا مخوفا يمنع من النكاح مطلقا أذن الورثة أم لا احتاج إلى النكاح أو لا، تزوج مسلمة أو كتابية، وإن تزوج فسخ النكاح قبل الدخول وبعده إلا أن يصح صحة بينة فيقر على نكاحه ولا يفسخ[21]. ومن أظهر حججهم في ذلك:

- أن المريض متهم بقصد فاسد وهو إدخال وارث جديد يضيق به على الورثة، والضرر منهي عنه والنهي يقتضي الفساد وعدم الاعتداد بالمنهي عنه إذا وقع.

- أن النكاح فيه شبه بالهبة من جهة أن النكاح يوجب التزامات مالية كالصداق والنفقة في مقابل الاستمتاع، ولما كان المريض لا حاجة له فيه كان منه تبرعا[22].

- أن هذا الزواج لم يؤسس على نية وجه البقاء التي تفترض في الزواج عموما[23].

__القول الثاني__: مفاده النظر إلى الحاجة وعدمها، فإن احتاج المريض إلى امرأة تقوم بشأنه جاز وإلا فلا[24]. وحجة هذا القول أن النظر العقلي يقتضي صحة نكاح المريض إذا اشتدت

20- المصادر نفسها.

21- كان مالك يقول بعدم جواز نكاح المريض وإن صح، ثم رجع فقال أنه يثبت إذا صح، ففي المدونة: "لقد كان مالك مرة يقول يفسخ ثم عرضته عليه فقال امحه والذي آخذ به في نكاح المريض والمريضة أنهما إذا صحا أقرا على نكاحهما" المدونة الكبرى:4/ 96؛ وتردد هذا مبني على الخلاف في أصل فساده: هل هو لعقده فيفسخ وإن صح أو هو لحق الورثة فيثبت إذا صح لزوال حقهم. إيضاح الأسرار للرسموكي ص:8.

22- المعونة: 2/ 787، حاشية الدسوقي: 2/ 276.

23- علم الفرائض: د.عبد الرحمن بلعكيد ص:81 .

24 - الثمر الداني شرح الرسالة لعبد السميع الأبي، ص:185، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير:2/ 140.

إليه حاجته لارتفاع التهمة عندها، وأما إن لم تدع إليه الضرورة والحاجة فإن التهمة بإدخال وارث متمكنة[25].

من التدقيق في الأدلة المدلى بها من قبل المالكية يظهر أن النهي عن إدخال وارث قياس مصلحي وتشريع لا دليل يعضده، وقولهم إن النكاح فيه شبه بالهبة غير مسلم لأن الاتفاق حاصل على أن الهبة تجوز إذا استوعبها الثلث ولم يعتبر النكاح هنا بالثلث[26].

ثم إن عدم القدرة على الوطء لا يفيد ضرورة خلو النكاح من مقاصد أخرى للمريض كقيام المرأة بما يصلح شأنه مما لا قدرة له عليه.

وأما القول الثاني للمالكية -وهو أوجه من الأول- قد يعترض عليه من جهة عدم تحديد الحاجة بحد تنضبط به ويسهل الرجوع إليه والتحاكم إليه.

فيكون القول الأوفق في هذه المسألة -في نظري- أن يوكل تكييف الحكم للقاضي ليصدر حكمه بحسب حال الزوج وحاجته، وقد آنقني موقف ابن رشد الحفيد -وهو مالكي ترك المكابرة ظهريا- حين قال منصفا: «ورد جواز النكاح بإدخال وراث جديد "قياس مصلحي" لا يجوز عند أكثر الفقهاء، وكونه يوجب مصالح لم يعتبرها الشرع إلا في جنس بعيد من الجنس الذي يُرام فيه إثبات الحكم بالمصلحة، حتى إن قوما رأوا أن القول بهذا القول شرع زائد، وإعمال هذا القياس يُوهن ما في الشرع من التوقيف، وأنه لا تجوز الزيادة فيه كما لا يجوز النقصان، والتوقف أيضا عن اعتبار المصالح تطرق للناس أو ينصرفوا لعدم السنن التي في ذلك الجنس إلى الظلم»[27].

فكأن ابن رشد رأى بواسع نظره أن لكل رأي[28] وجه من الحق بحيث يصعب ترجيح قول على آخر، ولذلك لم يُقحم نفسه لتغليب أحد الرأيين وإنما عرض وجهات النظر، ثم أرسى قاعدة ذهبية تستوعب الخلاف وهي: تفويض الحسم في مثل هذه المسائل إلى المجتهدين بالنظر إلى شواهد الحال فقال: «فلنفوض أمثال هذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع الفضلاء الذين لا يُتهمون بالحكم بها، وبخاصة إذا فُهم من أهل ذلك الزمان اشتغال بظواهر الشرائع تطرقا إلى الظلم، ووجه عمل الفاضل العالم في ذلك أن ينظر إلى شواهد الحال فإن دلت الدلائل على أنه قصد بالنكاح خيرا لا يمنع النكاح وإن دلت على أنه قصد الإضرار بورثته منعه من ذلك...»[29].

25- الثمر الداني : ص:313 .
26- بداية المجتهد : 2/ 38.
27- بداية المجتهد: 2/ 38.
28- أقصد رأي الجمهور ورأي المالكية.
29- نفسه: 2/ 38، 39.

فليس كل مريض إذ يقدم على الزواج يتهم بإدخال وارث لعدم اطراد هذا التعليل، فقد يحصل أن تتوفى الزوجة الأولى أو يطلقها قبل أن يبتلى بالمرض فتشتد حاجته إلى من يلازمه ويصلح له شأنه من تمريض وإطعام، وقد لا يكون له أولاد يستغني بهم عن خدمات الزوجة الثانية، وقد يبتلى بأبناء يعقونه ويهملونه.

ولو أنا قلنا بالمنع خوف التهمة لكان في ذلك تضييق وعنت على المريض وأمثاله، وليست الشريعة بنكاية ولا محرجة للمكلفين[30].

المسلك الثاني: النظر إلى حال المكلف هل هو من أهل الصلاح أو التُهم؟

إن اعتماد المسلك المتقدم للكشف عن قصود المكلفين قد لا تترجح به قوة القصد، لما قد يحصل من التعارض بين الأمارة التي يستدل بها وبين حال صاحب التصرف إن كان من أهل التقوى والصلاح.

وكثيرا ما نجد علماء الشريعة عند التنزيل الفقهي لبعض الأحكام يُدخلون في الاعتبار حال الشخص هل هو من أهل السلامة والصلاح؟ أو من أهل التهم؟ فالناس ليسوا على وزان واحد من حيث توجيه التُهم إليهم، وإن اتحد التصرف[31].

ومن ثم فإن الناظر في التصرف للحكم عليه بالإبطال ومعاملة صاحبه بنقيض قصده لا يقدم على ذلك إلا بعد التحري والتثبت من حال الشخص، ومما يشهد لصحة هذا المسلك بالاعتبار ما ثبت عن الخلفاء الراشدين من مراعاتهم لحال الشخص وعدم الاقتصار على ملابسات الواقعة، فعن ابن شهاب، عن أبي جميلة رجل من بني سليم، أنه وجد منبوذا في زمان عمر فقال له عمر: ما حملك على أخذ هذه النسمة؟ فقال: وجدتها ضائعة فأخذتها، فقال له عريفه[32]: يا أمير المؤمنين إنه رجل صالح، قال عمر: أكذلك؟ قال: نعم، فقال عمر بن الخطاب اذهب فهو حرّ، ولك ولاؤه وعلينا نفقته[33].

قال الزرقاني معلقا: «في قول عمر للرجل: ما حملك على أخذ هذه النسمة، روى أشهب عن مالك أن عمر اتهم الرجل أن يكون ولده أتى به ليفرض له في بيت المال»[34]،

30- وبذلك يظهر أن قول بعض المالكية: "لا يجوز ولو احتاج إلى امرأة تقوم بشأنه" (الثمر الداني ص: 185) قول مجانب للصواب مناف لمقاصد الشريعة.

31- حتى إن المُتهم قد صُنف من منظور التهمة في المجال الجنائي إلى ثلاثة أصناف بحسب حاله: أ) إما أن يكون معروفا بالتقوى والصلاح وليس من أهل التهم. ب) إما أن يكون من أهل التهم بأن كان معروفا بالفسق والفجور. ج) إما أن يكون مستور الحال لا يعرف ببر ولا تقوى. انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: 35/ 396، الطرق الحكيمة، ص: 10، تبصرة الحكام: 2/ 152.

32- وهو رجل خبير بمعرفة أحوال الناس.

33- شرح الزرقاني على الموطأ: كتاب الأقضية، باب القضاء في المنبوذ: 4/ 20، رقم (1487).

34- نفسه: 4/ 21.

والشاهد من هذه الواقعة أن عمر رضي الله عنه أخذ الرجل بالظنة والتهمة حيث لم يطمئن لباطنه فاستفسره عن سبب أخذه للنسمة.

ووجه التهمة احتمال أن يكون الصبي ولدًا للرجل وادعى أنه منبوذ ليفرض له من بيت المال، إلا أن عمر لم يركن إلى ما توقعه من سوء قصد الرجل[35] لأنه لم يتيقين بعد من حاله، فلما حصلت تزكية الرجل من قبل العريف بقوله: "إنه رجل صالح" توقف عمر عن إبطال التصرف ومعاملة الرجل بنقيض قصده، وذلك منه رضي الله عنه مراعاة لحال الشخص حيث لم يكن من أهل التهم.

ومن أمثلة تحكيم هذا المسلك في الحكم على تصرفات المكلفين:

– منع بيوع الآجال التي يتذرع بها إلى الربا إن كان الذي يُجري هذا التصرف ممن يُتهم، وهذا رأي تفرد به بعض المالكية خلافا للمشهور في المذهب والذي هو المنع بعلة كثرة القصد[36]، وإلى هذا أشار المقري بقوله: «أصل مالك حماية الذرائع واتهام الناس في بياعات الآجال والربا فينظر إلى ما خرج عن اليد وعاد إليها، إن كان مما لو ابتدأ المعاملة عليه جاز فعلها وإلا لم يصح... كمن باع سلعة بثمن مؤجل فلا يشتريها بأقل منه نقدا أو إلى أجل دونه، وقال بعض المالكية : إنما هذا في غير من لا يتهم لفضله»[37].

– منع بيع العينة وهو بيع من طلبت منه سلعة قبل ملكه إياها لطالبها بعد شرائها[38]، وهو نوع من أنواع المعاملات التجارية التي يتكرر فيها البيع مرتين لسلعة واحدة بحيث تتطلب هذه المعاملة ثلاثة أشخاص: البائع الأول، والبائع الثاني وهو الوسيط، والمشتري الذي يحصل على السلعة في النهاية.

والوسطاء في هذه المعاملة كانوا يسمون قديما "بأهل العينة"، وهم قوم نصبوا أنفسهم في الأسواق لطلب شراء السلع منهم، وليست عندهم، فيذهبون إلى التجار فيشترونها منهم ليبيعوا لمن طلبها منهم، فهم بمثابة الوسطاء التجاريين في عصرنا الحاضر[39].

35– في رواية البيهقي أن عمر لما رأى الرجل مقبلا (قال: عسى الغوير أبؤسا) وهو مثل تقوله العرب إذا توقعت شرا. السنن الكبرى للبيهقي كتاب اللقطة، باب التقاط المنبوذ...، رقم (11913): 6/ 201.
36– سيأتي تفصيل هذه العلة في المسلك الرابع .
37– قواعد الفقه: قاعدة 995، ص: 393.
38– الشرح الكبير للدردير: 3/ 88.
39– أحكام عقد البيع في الفقه الإسلامي المالكي : محمد سكحال المجاجي، ص: 333.

وصورة العينة أن يقول الطالب لأحد من أهل العينة: اشترها بعشرة نقدا، وأنا آخذها منك باثني عشر لأجل، ووجه التهمة فيها أن أهل العينة يحتالون به على دفع قليل ليأخذوا عند الأجل كثيرا، وهو منهي عنه لما فيه من سلف جر نفعا.

وقد ساق ابن رشد الجد هذه الصورة في معرض بيانه لحكم بيوع الآجال، لكنه نبه على أن هذا النوع من البيوع يفسد إذا كان العاقدان له مشتهرين بقصد التحايل، فقال: «إذا كان المتبايعان من أهل العينة أو أحدهما لم يجز ذلك بحال... وإن لم يكونا من أهل العينة جاز في بعض الأحوال -ويعلل ذلك- بأن "أهل العينة" يتهمون فيما لا يتهم فيه أهل الصحة لعلمهم بالمكروه واستباحتهم له»[40].

المسلك الثالث: رصد حال الزمان وأهله

إن أهل القضاء والفتوى يستبصرون مآل تصرفات المكلفين قبل الحكم عليها بالإقدام أو الإحجام، وبخاصة إذا فُهم من أهل زمنهم تَطرُّقٌ إلى مناقضة قصد الشارع لضعف الوازع الديني وفساد الذمم؛ ومن المقرر في فقه الشريعة أن كثيرا من الأحكام الشرعية تغيرت تبعا لتغير الأوضاع الاجتماعية والأحوال الزمنية والأخلاق العامة.

وقد لاحظ هذه الحقيقة كثير من المحققين فاتفقت كلمتهم على تقعيد قاعدة من كبريات القواعد الفقهية وهي أنه "لا ينكر تغير الأحكام المبنية على المصلحة بتغير الزمان"[41]، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير.

وقد اهتم المتأخرون من الفقهاء والقضاة بهذه القاعدة على اختلاف مذاهبهم فأفتوا في قضايا بعكس ما أفتى به المتقدمون، وعللوا مخالفتهم باختلاف الزمان وفساد الأخلاق، فلما اختلفت الأحوال استتبع ذلك اختلاف الأحكام.

• ومن أمثلة ذلك منع القاضي من القضاء بعلمه لأجل تطرق التهمة إليه لفساد الزمان فقد قال بعض متأخري المالكية وهو يرجح مذهب ابن القاسم في منع القضاء بالعلم في الإقرار: «إن قول ابن القاسم أصح لفساد الزمان، ولو أدرك عبد الملك وسحنون زماننا هذا لرجعا عما قالا، ولو أخذ الناس بقوليهما لذهبت أموال الناس

40- المقدمات الممهدات: 2/ 45.

41- تعرض لهذه القاعدة بالتفصيل القرافي فقال في كتابه (الإحكام، ص: 68): «كل ما في الشريعة مما يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة»، وقال في (الفروق: 1/ 177): «الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين».

وحكم عليهم بما لم يقروا به»[42]. والحكم نفسه نجده عند الحنفية حيث عكسوا الفتوى تماما من القول بالجواز إلى القول بالمنع، فحيث تغير الزمان وقوي جانب التهمة في القضاة وفي الناس عموما استتبع ذلك تغير الفتوى كما قال ابن نجيم: «الفتوى على عدم العمل بعلم القاضي في زماننا»[43].

ومثله قول الإمام الزركشي -من متأخري الشافعية- تعليقا على قول الإمام الشافعي أنه كان يرى جواز القضاء بالعلم ولا يبوح به مخافة قضاة السوء، قال: «هذا في ذلك الزمان؛ فلو رأى ما ابتلينا به الآن مما هو غني عن البيان والبرهان فقد عظمت الطامة واشتد الأمر ولا حول ولا قوة إلا بالله...»[44].

إن المتقدمين لو قُدِّر لهم أن يحيوا حتى يدركوا ما عليه زمان المتأخرين لعدلوا عن كثير من الأقوال التي أفتوا بها في زمنهم، ومما أُثر عن ابن أبي زيد القيرواني في شأن كلاب الحراسة لما قيل له: «إن مالكا كان لا يرى اتخاذ الكلب لحراسة الدور، فأجاب: لو أدرك مالك هذا الزمان لاتخذ أسدا ضاريا»[45].

فالمصلحة أحيانا تستدعي تغير الأحكام لأن بقاءها على ما كانت عليه مع تغير الزمان وفساد الضمائر والذمم لا تتحقق معها المصالح التي شرعت لأجلها؛ ولذلك اشتهر عن مالك قوله: «تحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا»[46].

وقد علق الزرقاني على قول مالك بأن مراده أن يحدثوا أمورا تقتضي أصول الشريعة فيها غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر، وهذا نظير قول عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»[47].

ومن ثم اشترطوا في المجتهد أن يراعي تغير العوائد وأحوال الناس، وأن يتعرف على ما يجري حوله من وقائع الناس ومطلعا على ما ترمي إليه مقاصدهم ومكايدهم وصور حيلهم في مختلف التصرفات. ومما يشهد لصحة اعتبار قاعدة تغير الأحكام تبعا لتغير

42- البهجة في شرح التحفة للتسولي: 1/ 42.
43- الأشباه والنظائر، ص: 262.
44- شرح عماد الرضا ببيان آداب القضاء لأبي يحيى زكرياء الأنصاري: 1/ 301.
45- حاشية المهدي الوزاني: 2/ 350.
46- شرح الزرقاني على الموطأ: 4/ 204.
47- نفسه.

الزمان فقه الحديث المروي عن النبيﷺ عندما سئل عن ضالة الإبل؟ فقال للسائل: {مالك ولها! معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها}[48].

فالحديث يدل على أن التقاط ضالة الإبل منهي عنه، وأنها تترك حتى يجدها صاحبها، وقد ظل هذا الحكم محافظا عليه إلى آخر عهد عمر، فلما كانت خلافة عثمان وكثر في الناس من لم يصحب النبيﷺ، ومن لم تملأ العفة والأمانة قلبه، كما يقول الباجي[49]، فقد رأى عثمان رضي الله عنه أن من المصلحة أخذها وتعريفها ثم تباع فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها.

وهذا التدبير أصون لضالة الإبل من أن تمتد إليها يد السُّرّاق، ثم تغير الحال مرة أخرى تبعا للمصلحة أيضا في خلافة علي فقد بنى مربدا تربط فيه الضوال من الإبل وغيرها وتعلف علفا وسطا، فإذا جاء صاحب الضالة أقام بينة عليها وأخذها بدفع تكلفة علفها، إذا لم يكن في بيت المال ما يفيض لذلك، فقد رأى علي أن من المصلحة إبقاءها وعدم بيعها، لأن أثمان الأشياء لا تقوم مقام الذوات في كثير من الأوقات.

وعلى هذا سار العمل لدى أئمة المذاهب ومن أتى بعدهم من المرجحين لأقوالهم، ومنعوا الكثير من التصرفات حيث قويت التهمة في الناس بسبب اختلاف الأزمنة والأحوال.

جاء في الموطأ عند رواية مالك لقصة الضحاك بن خليفة الذي طلب من محمد بن مسلمة أن يسمح له بإمرار الماء من أرضه، وحكم عمر رضي الله عنه له بذلك جبرا[50]، فقد نقل الباجي في هذا الموضع أن رأي مالك في مثل هذه الحالة المنع، خلافا لما حكم به عمر استنادا إلى اختلاف حال الناس، فقد روى عنه أشهب قوله: كان يقال: تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور، فلو كان الأمر معتدلا في زماننا هذا كاعتداله في زمان عمر رأيت أن يقضي له بإجراء مائه، ولكن فسد الناس واستحقوا التهم، فأخاف أن يطول الزمان، ويُنسى ما كان عليه جري هذا الماء.

48- أخرجه البخاري في كتاب اللقطة ، باب ضالة الإبل رقم (2295)، والبيهقي في كتاب اللقطة ، باب اللقطة يأكلها الغني والفقير إذا لم تعترف بعد تعريف سنة (رقم : 11830)،والنسائي في كتاب إحياء الموات، باب ما يحمي من الأراك ، السنن الكبرى (رقم: 5771).

49- المنتقى: 6/ 144.

50- والقصة كما في الموطأ: «عن عمرو بن يحيى المازني، عن أبيه، أن الضحاك بن خليفة ساق خليجا له من العريض، فأراد أن يمر به في أرض محمد بن مسلمة، فأبى محمد، فقال له الضحاك: لم تمنعني وهو لك منفعة تشرب به أولا وآخرا ولا يضرك؟ فأبى محمد فكلم فيه الضحاك عمر بن الخطاب، فدعا عمر محمد بن مسلمة فأمره أن يخلي سبيله، فقال محمد: لا، فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع تسقي به أولا وآخرا، وهو لا يضرك ؟ فقال محمد: لا والله، فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك، فأمره عمر أن يمر به، ففعل الضحاك». الموطأ بشرح الزرقاني: 4/ 39، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق.

ويوجه الباجي مخالفة مالك لعمر قائلا: «إنما كان لاختلاف أحوال الناس، وأن أهل زمنه قويت فيهم التهمة باستحلال ما لم يكن يستحله أهل زمان عمر، وأن حكم ابن الخطاب تمثل في الأزمنة التي يغلب على أهلها الصلاح والدين والتحرج عما لا يحل»[51].

فظهر مما تقدم أن رد التصرفات التي قويت فيها التهمة لم يكن قاعدة مطردة وإنما هو تبع لما يؤول إليه واقع الناس فتقتضي المصلحة سد ذرائع الفساد وتضييق مسالك الانحراف وقمع المقاصد الفاسدة رعيا للمقاصد الشرعية.

• ومنه أيضا ما نبه إليه الونشريسي في حديثه عن مظان التهم القادحة في الشهادة حيث قرر أن بعض التهم تختلف مراعاته باختلاف العوائد، قال: «التهم على ضربين:

ضرب لا يختلف الأمر فيه بحسب كل زمان، فالعادة بالتهمة فيه مطردة، فالاقتصار فيه على النقل للمقلد قد يكفي كشهادة الخصم والابن والأب.

وضرب قد يختلف باختلاف الأزمنة والأحوال فلابد فيه من مراعاة العوائد بحسب كل زمان وكل حال، فلذلك يتهم الأب في شهادته على ابنه العاق لابنه البار، ولا يتهم في العكس، فلابد من اعتبار هذه الموانع، ولا يكفي فيها النقل لإمكان اختلاف العادات»[52].

وهذا الصنف الثاني الذي نبه إليه الونشريسي له أصل في عمل السلف حيث كانوا يقبلون شهادة الأصول للفروع والعكس، وشهادة الأخ لأخيه والزوج لزوجته، لما كان عليه الناس من الصلاح في صدر الإسلام، ولم يكن الرجل يبيع دينه بدنياه فيشهد بغير الحق، كيف وهم عباد الرحمن الذين مدحهم الله سبحانه بأنهم لا يشهدون الزور.

فلم تكن شفقة الأبوة ولا الوصلة بين الزوجين قد بلغت درجة أن يشهد أحدهما للآخر بغير الحق، وقد كان السلف الصالح يجيزون شهادة هؤلاء ويتأولون قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾[53].

ومن أدلة قبول شهادتهم أن شريحا لما أتاه علي بن كاهل وامرأته وخصم، فشهد لها زوجها وأبوها فأجاز شهادتهما، فقال الخصم: هذا أبوها وهذا زوجها، فقال له شريح: أتعلم شيئا تجرح به شهادتها غير هذا؟ كل مسلم شهادته جائزة، وفي رواية قال شريح:

51- المنتقى: 6/ 54.
52 - المعيار: 10/ 209.
53- سورة النساء، الآية: 135.

فمن يشهد للمرأة إلا أبوها وزوجها[54]. وكذلك ما روي عن عبد الرحمن بن عبد الله الأنصاري قال: أجاز عمر بن عبد العزيز شهادة الابن لأبيه إذا كان عدلا[55].

فقد كان العمل جاريا على جواز شهادة القريب لقريبه من والد وولد وزوج، فلما تغيرت النفوس وضعف الإيمان، وظهرت أمارات التهم، وجد القضاة أن تركهم على ما كانوا عليه من قبول الشهادة يوصل إلى ضياع الحقوق ووقوع الناس في الضرر والحرج، فدفعا لهذا الفساد ردوا شهادتهم عملا بالمصلحة وخصصوا بها نصوص الشهادة[56].

فقد روي عن الزهري: «لم يكن يُتَّهم سلف المسلمين في شهادة الوالد لولده، ولا الولد لوالده، ولا الأخ لأخيه، ولا الزوج لامرأته ، ثم دُخِل الناس بعد ذلك فظهرت منهم أمور، حملت الولاة على اتهامهم، فتركت شهادة من يتهم إذا كان من قرابة، وصار ذلك من الوالد والولد، والأخ والزوج والمرأة، لم يتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان»[57].

والناظر في كلام الزهري يجد فيه تصريحا بأن الأحكام تتغير بتغير الزمان، حيث فسد الناس فاستحقوا التهم فتركت شهادة بعضهم لبعض إذا كانت من قرابة، وقد علق الدكتور شلبي على قول الزهري بقوله: «وهذا يفيد أنه لو وجد اتهام لغير هؤلاء رُدّت شهادتهم لذلك السبب وتلك العلة»[58].

• ومنه أن الأصل في يد الأمانة أنها لا تتحمل تبعة ما هلك تحت يدها من الأموال ما لم تتعد أو تفرط في المحافظة عليها إلا بموجب شرعي، وينحصر استدلال الفقهاء على هذا الأصل في أمرين:

أحدهما: اعتبار الحائز نائبا عن المالك في التصرف، وذلك يستوجب أن يكون هلاك العين في يده كهلاكها في يد مالكها، حيث إنه قبضها بإذنه ورضاه دون قصد تملكها منه.

ثانيهما: استصحاب دليل البراءة الأصلية في الحائز، وقد عبر عن ذلك الشوكاني بقوله: «ولا يضمن إلا إذا حصلت منه جناية أو تفريط، فإن التضمين حكم شرعي يستلزم أخذ مال مسلم معصوم الإسلام، فلا يجوز إلا بحجة شرعية، وإلا كان ذلك من أكل أموال الناس بالباطل»[59].

54- المحلى: ابن حزم: 10/ 605.
55- نفسه، ج 10/ 606.
56- تعليل الأحكام: محمد مصطفى شلبي، ص: 75.
57- أعلام الموقعين: 1/ 112.
58- تعليل الأحكام: ص: 75.
59- السيل الجرار: 3/ 300.

إلا أن هذا الأصل قد ورد عليه استثناء وهو أن يد الأمانة تنقلب إلى يد ضمان كلما قويت التهمة بفساد الناس حيث يدعي الأمناء أن هلاك الأمانة لم يكن بتعديهم أو تفريط منهم، فلو تركوا من غير تضمينهم لسارعوا إلى أخذ أموال الناس، واجترءوا على أكلها، فكان ذلك ذريعة إلى إتلاف الأموال وإهلاكها فيلحق أصحابها ضرر شديد. ومن المسائل التي اعتبر فيها الفقهاء التهمة موجبة لتغير حال يد الأمانة إلى يد ضمان[60]:

-تضمين الراعي المشترك والسمسار: فالمشهور عند المالكية عدم تضمين الأجير المشترك الذي ليس لعمله تأثير في عين المصنوع وذاته كالراعي المشترك والسمسار من غير ثبوت تعديهم أو تفريطهم[61]، وخالف في ذلك ابن حبيب الأندلسي وجمع من الفقهاء المالكية، وقالوا بتضمينهم للتهمة[62]؛ وقال اللخمي: «الحاصل أن القياس والنظر هو عدم ضمانه، والذي تقتضيه كثرة خيانة الرعاة في هذه الأزمنة هو ضمانه، وهذا هو الذي نختاره فيه وفي سمسار الدواب، أعني الضمان فيهما»[63].

- المشهور في مذهب مالك عدم تضمين المرتهن والمستعير مالا يغاب عليه من الأعيان (أي ما يظهر هلاكه ولا يخفى) كالدور والأرضين والحيوان، إذا ادعى هلاكه بدون تعديه أو تفريطه اعتبارا للأصل في يده أنها يد أمانة، أما إذا كان المرهون والمستعار مما يغاب عليه (أي يخفى هلاكه) كالحلي والجواهر والنقود، فإنه يكون ضامنا له[64].

وأساس التفرقة بين الحالتين قيام التهمة في دعوى هلاك ما يغاب عليه فيضمن وانتفاؤها فيما لا يغاب عليه فيكون أمانة في يده؛ قال القرافي: «فنحن نجعل كونه مغيبا عليه مرجحا للضمان، لكونه مظنة التهمة»[65].

وعليه، فإذا أقيمت البينة فيما يغاب عليه من المتاع أن الهلاك لم يكن بسببه ارتفع عنه الضمان، قال القاضي عبد الوهاب: «إذ سبب الضمان معدوم لأنه إنما يضمن لئلا يكون قد أتلفه، وادعى أنه تلف بغير صنعه، فإذا علم صدقه فلا ضمان»[66].

60- تجدر الإشارة إلى أن مسألة التضمين هذه ترجع إلى إعمال الاستحسان، وإن اختلف الأصوليون في اعتباره فإنما هو خلاف لفظي أما المضمون فلا يسع أحدا إنكاره، والمتأمل في تعاريفهم المختلفة للاستحسان على اختلاف مذاهبهم يتأكد له ذلك، ومن ثم فإن الاختلاف الحاصل بين الفقهاء إنما هو في بعض صوره.

61- الذخيرة: القرافي: 5/ 507.

62- البهجة في شرح التحفة: 2/ 286.

63-كشاف القناع عن تضمين الصناع : الحسن بن رحال المعداني، ص : 113 نقلا عن مدى صحة تضمين يد الأمانة بالشرط في الفقه الإسلامي: د.نزيه حماد، ص: 32.

64- المقدمات الممهدات: 2/ 367، القوانين الفقهية : ابن جزي، ص : 340.

65-الذخيرة: 8/ 113.

66-المعونة على مذهب عالم المدينة : 2/ 472.

المسلك الرابع: الاعتياد و كثرة القصد

لما كان القصد لا ينضبط في نفسه لأنه من الأمور الباطنية، فإن بعض فقهاء المذاهب المعتبرة -والمالكية منهم خاصة- حاولوا الاستدلال عليه وكشفه بكثرة وقوعه في المجتمع، فاعتبروا الكثرة مظنة للقصد الفاسد إقامة للمظنة مقام المئنة، فرأوا أن هذه الكثرة مفسدة عامة وجب درؤها، ولا يشترطون تحقق هذا القصد لدى كل متصرف على انفراد من باب الاحتياط والحزم وصونا لأحكام الشريعة ومقاصدها من العبث.

وعلى هذا الأساس منع الإمام مالك البيوع التي يتذرع بها إلى الربا مراعاة منه لكثرة القصد والتي هي مظنة للعادة الجارية، والذي صنعه مالك -رحمه الله- هو «تركيب صورة المآل برصد حال الزمان وأهله، فغلب الصورة المظنونة على عاقبة الفعل المنظور فيه باعتبار عادة الناس في أنفسهم...»[67].

ومثاله كما قال الشاطبي: «إن عاقد البيع أولا على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة، فإذا جُعل مآل ذلك البيع مؤديا إلى بيع خمسة نقدا بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقدا، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقدا بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولكن هذا بشرط أن يظهر لذلك قصد ويكثر في الناس بمقتضى العادة»[68].

فرأى مالك أن قصد الناس إلى ذلك أفضى إلى شيوعها وانتشارها فحصلت بها المفسدة التي لأجلها حرم الربا، وهذا هو وجه اعتداده بالتهمة في هذا النوع من البيوع «إذ ليس لقصد الناس تأثير في التشريع لولا أن ذلك إذا فشا صار القصد مآل الفعل مقصودا للناس فاستحلوا به ما مُنع عليهم»[69].

غير أن هذا المسلك مُشكل من جهة عدم انضباطه، وقد اعترف أبو إسحاق الشاطبي بغموضه، قال: «ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا لا غالبا ولا نادرا فهو موضع نظر والتباس، والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن كمذهب الشافعي وغيره...»[70]. ووجه التباسه يمكن تلمسه فيما يلي:

- إن الكثرة ليس لها حد تنتهي إليه حتى يصح التحاكم إليها.

67-المصطلح الأصولي عند الشاطبي: د. فريد الأنصاري، ص 423 بتصرف.
68- الموافقات: 4/ 144.
69-مقاصد الشريعة: ابن عاشور، ص: 118.
70-الموافقات: 2/ 274.

- إن الكثرة دائرة بين الغلبة والندرة، فهي محتملة احتمالا مجردا بين الوقوع وعدمه ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر.

- إن احتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة.

- ثم إن فيه منع عامة الناس لأجل فساد قصد بعضهم، وهذا خلاف الأصل.

ولأجل ذلك اعتُرض على مالك تفرده بإعمال هذا المسلك واختصاصه به دون سائر الأئمة، ووجه الاعتراض هو: كيف يمنع مالك أهل السلامة والصلاح مما حقه أن يمنع منه أهل التهم خاصة ؟

قال ابن عاشور: «ولم أر من فهم هذا المعنى من نكت مالك حتى أن بعض حذاق الفقهاء يقول: إذا كان المنع منها لأجل التهمة كان حقا أن لا يمنع ما صدر منها عن أهل الدين والفضل»[71].

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بما يلي:

- إن المقاصد لا تأثير لها في اختلاف التشريع وإنما جُعلت علامة على التمالي على إحلال المفسدة الممنوعة.

- إن القصد لا ينضبط في نفسه، لأنه من الأمور الباطنية، لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة ذلك، فكما اعتبرت المظنة وإن صح التخلف، كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد[72].

- إن من مُنع من الفعل لا تلحقه تهمة في خاصة نفسه ولا إثم عليه فيما بينه وبين الله حيث لم يقصد الممنوع، وإنما فساد الفعل لاطراد حكم الحاكم[73].

وكون الفضلاء أخذوا بما فعل المفسدون فمُنعوا جميعا من إجراء التصرف فإن هذا ما قال فيه الشاطبي: «كون النِّعم تؤول بأصحابها إلى النِّقم إنما ذلك من جهة وضع المكلف، لأنها لم تصر نِقمًا في أنفسها، بل باستعمالها على غير الوجه المقصود فيها هو الذي صيَّرها كذلك»[74]. يضاف إلى ذلك أن حقيقة القصد لما كانت لا تُملك لخفائها وعدم انضباطها نزلت مظنة القصد منزلة حقيقته، أما إذا قُطع بعدم المظنون فالغالب في موارد الشريعة عدم اعتبار المظنة ، وعليه «لا يعدل إلى المظنة إلا عند عدم الانضباط»[75].

71-مقاصد الشريعة: ابن عاشور، ص: 118، 119

72-الموافقات: 2/ 274.

73-انظر تعليق الشيخ عبد الله دراز على الموافقات: 4/ 145، هامش رقم :1.

74- الموافقات: 3/ 223.

75- الفروق: 2/ 165 (الفرق الثامن والتسعون).

وقد أوضح القاضي أبو بكر بن العربي اعتبار المظنة في مسألة المنع من بيوع الآجال وإن لم يظهر القصد توضيحا شافيا فقال: «فإن قيل وأنت إنما حرمت هذا خوفا من القصد وأنت لم تعلم قصده، قلنا هذه نكتة المسألة وسرها الأعظم، وذلك أنه لما كان هذا أمرا مخوفا حُسم الباب فيه ومنع من صورته لتعذر الوقوف على القصد فيه، والشريعة إذا علقت الأحكام بالأسباب الباطنة أقامت الظاهر مقامها كالمشقة في السفر التي علقت عليها الرخص، فلما لم تنضبط علقت على صورة السفر...»[76].

وقد أقام الشاطبي بهذا الصدد أدلة من نصوص الشريعة تنهض حجة لصحة اعتبار هذه المظنة دليلا على الباعث غير المشروع، حيث أنزل الشارع فيها الوسيلة المشروعة بأصلها وتؤدي إلى مآل ممنوع كثيرا منزلة الوسيلة المؤدية إلى مآل ممنوع غالبا، منها:

- أن رسول الله ﷺ حرم الخلوة بالمرأة الأجنبية، بقوله: {ألا لا يخلون رجل بامرأة فإن ثالثهما الشيطان}[77].

ووجه الاستدلال بالحديث أن الرجل إذا خلا بامرأة لا هي زوجته ولا هي من محارمه، فإنه قد يزينها الشيطان له فيقع في الزنى، غير أن طمع الرجل في المرأة الأجنبية ليس أمرا مطردا في كل رجل، وعليه فالوقوع في مفسدة الزنى كثير وليس بغالب، إلا أن الرسول ﷺ منع منها جميع الرجال فأقام كثرة الوقوع في المفسدة مقام الغالب احتياطا.

قال الشاطبي: «وحرم رسول الله ﷺ أن تسافر المرأة مع غير ذي محرم، ونهى عن بناء المساجد على القبور، و عن الصلاة إليها...، ونهى عن البيع والسلف، وعن هدية المديان، وعن ميراث القاتل»، ثم قال: «إلى غير ذلك مما هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري، والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلوما على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة بل هو أصل من أصولها...»[78].

وهكذا فإن العمل على هذا ليس ببدع في الشريعة بل له أيضا سلف في أقضية الصحابة ، ومن ذلك أن عثمان رضي الله عنه قد ورث امرأة عبد الرحمن بن عوف وليس مثله ممن تلحقه التهمة أو يُزن بريبة، فما العلة إذن إذا لم تكن التهمة؟

الجواب أن سياسة التشريع والوقاية من الضرر العام اقتضت هذا الحكم، وقد عبر عن ذلك المقري بقوله: «أصل مذهب مالك في التهم أنها على ثلاثة أضرب: قريبة

76- عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي : 5/ 201.

77- أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب من اكتتب في جيش فخرجت امرأته حاجة وكان له عذر هل يؤذن له (رقم: 2844)، ومسلم في كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى الحج وغيره (رقم :1341).

78- الموافقات: 2/ 275، 276.

فتراعى كطلاق من ترثه في مرضه، ولا تختص بالمتهم على الأصح ضبطا للقواعد، فقد ورث عثمان إمرأة عبد الرحمن وهو أبعد الناس من ذلك...»[79].

وقال طلحة إنه قيل لعثمان لم ورثتها من عبد الرحمن وقد عرفت أنه لم يطلقها ضرارا ولا فرارا، فقال عثمان: «أردت أن يكون سنة تهاب الناس الفرار من كتاب الله»[80].

يتحصل مما تقدم أن إقامة كثرة القصد مقام حقيقته يعكس الدور الوقائي من المفاسد الراجحة الذي يضطلع به هذا المسلك عند إعماله، فالإمام مالك -رحمه الله- كيَّف الحكم بالمنع من التصرف مع الواقع ونزله على وفاقه، فقد وجد أن المفاسد المترتبة على الفعل كثيرة وإن كانت قابلة للتخلف فكانت المفسدة قريبة الوقوع فاحتاط لها، قال أبو زهرة: «كثرة المفاسد في باب الاحتياط تصل إل درجة الأمور الظنية الغالبة، أو المعلوم علما قطعيا في مجال العادات؛ لأنها تشارك حال غلبة الظن حال العلم في كثرة المفاسد المترتبة، ومن المقرر أن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح، ولإصلاح العامة أو الخاصة مع إبقاء المفاسد التي تنخر في عظام المجتمع، فيرجح حينئذ جانب المفسدة على جانب المصلحة التي كانت في أصل الإذن»[81].

فالفعل المشروع إذا كان يؤدي كثيرا إلى مآل محظور فإنه يمنع بقطع النظر عن قصد الممارس لذلك الفعل، أي يمنع سواء قصد الممارس ذلك المآل أم لم يقصده من باب الاحتياط والإمعان في حسم وسائل الفساد وإحكاما لمغاليق الضرر.

ومهما يكن الجواب عن الإشكال الذي يثيره إعمال المسلك المتقدم فهو عمل اجتهادي و الخلاف فيه يظل جاريا فلزم لذلك تقييده؛ لأن العمل به لو تُرك على إطلاقه لأدى إلى إيقاع الناس في الحرج، وهم في أحوالهم ليسوا سواء؛ فلا تصح المبالغة في هذا المسلك لما يُخشى من التضييق على الناس ومنعهم مما أبيح لهم ولم يكن لهم فيه قصد إلى مناقضة قصد الشارع ، سيما وأن العقلاء يحتاطون لأموالهم.

والذي تميل إليه النفس أن يكون تحكيمها وكشفها موكولا لنظر المجتهدين بحسب الأحوال، «ويراقبوا مدة اشتمال الفعل على عارض فساد فيمنعوه ، فإذا ارتفع عارض الفساد أرجعوا الفعل إلى حكمه الذاتي له»[82].

ومن الأمثلة على ذلك فتوى ابن القاسم لما سئل عن الرجل يكون في حجره يتيم وله مال فيريد أن يزوجه ابنته، قال: إن كان لابنته مال مثل الذي لليتيم ومثلها كانت تصلح

79-قواعد الفقه قاعدة: 565 ص: 274

80- المدونة :للإمام مالك: 3/ 38

81-مالك، عصره وحياته، ص : 347.

82-مقاصد الشريعة لابن عاشور: ص:291 .

له فذلك جائز، فإذا لم يكن لها مال وإنما رغب في مال اليتيم فإن ذلك النكاح غير جائز. قال ابن رشد : فعله -أي الولي- محمول على غير السداد؛ لأنه متهم في ابنته[83].

فالقول إن هذا هو قصد الولي ليس مطردا في كل ولي فقد يكون من أهل الفضل والصلاح ولا يُزَنُ بريبة، ثم إن الزواج مبني على التراضي فإذا رغب اليتيم بعد رشده في التزوج بابنة وليه فذلك اختياره ولم يجبر عليه؛ وقد يسعى الولي إلى تزويجه ابنته لما رآه من دين المولى عليه وخلقه فكان عنده مرضيا وقد خبره بطول المعاشرة والخلطة إذ كان في حجره، فلو منعناه لاحتمال أن يكثر هذا في الأولياء لضاعت كثير من المصالح التي يحصلها الناس، فينقلب عمل المجتهد من حراسة مقاصد الشارع إلى التسبب في انخرامها.

خاتمـــــة:

إن المالكية وهم يعتمدون المسالك المتقدمة لكشف مقاصد المكلفين لا ينازعون في أن الظاهر لا تُنكر في الشرع أصالته، ولا عند أهل العلم وجاهته، وأن إعماله أجرى على أصول الشرع وأوفق لاستقرار المعاملات، وأسلمُ للمجتهد من التعسف والجور في الحكم، غير أنهم لاحظوا أن من محاذيره جمود الألباب عند المنقولات فلا تنطلق لحراسة مقاصد الشارع، ولا يخفى ما آل إليه أمر الناس من رقة الديانة و فساد الذمم، فلو عُطّل النظر إلى مقاصد المكلفين لوجد كل من يحمل دِخلةً خبيثة مرتعاً يستسهل به الإضرار بغيره أو يركب متن التذرع أو التحيل لنيل حظوظ النفس، ومثل ذلك مُؤذنٌ بخرم مقاصد الشارع.

فحكمة الله في خلقه اقتضت أن يوجد من الناس من يوافق ظاهر تصرفاته باطنها، ومنهم من يقدم عملا ظاهره الموافقة وباطنه المخالفة، فلو تُرك الصنف الأخير دون وازع لأدى ذلك إلى تفويت مقاصد الشارع ، قال ابن عاشور في هذا المعنى: «لا ينبغي للأمة أن تتساهل في تفريط مقاصد الشارع إذ الاسترسال في ذلك يتسرى فيهم إلى إضاعة معظم الشريعة...»[84].

وكشف القصد لما كان أمرا شاقا لتعلقه بالقلب حيث يُضمره المكلف ولا يُبديه، ولا يستأثر بعلم ما تُخفيه النفوس إلا خالقها، فإن المالكية ومن وافقهم لم يجعلوا لعموم الناس تعقب البواطن والحكم بمقتضاها لأن الله لم يتعبدهم بذلك ويأثمون إن فعلوا، ولو صح منهم ذلك لما استقرت حياتهم ولعمتهم الفوضى والفتن، فكان أن ضيقوا حدود سلطة

83-البيان والتحصيل:ج 4/ 487 .
84- مقاصد الشريعة: ص:270

الكشف عن قصود المكلفين إلا لمن انتدبه الشارع ليوقع عنه وهم المجتهدون المحققون من قضاة ومفتين، وإليهم ألمح الشاطبي بقوله: «المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين»[85].

وإذا كان قصد الشارع من وضع الأحكام إدخال المكلفين في قانون الامتثال، فإن المطلوب منهم احترام تلك الأحكام وتنزيل أعمالهم على وزان قصد الشارع منها، وألا يهدفوا إلى خرم مقاصده حتى يكون قصدهم متفقا مع قصده.

وإن من الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه الموافقة وخدمتها أن ينبري علماء الأمة لإحياء مباحث النية وتجديدها في نفوس العامة ليعتنوا بتصحيح مقاصدهم وبواطنهم ويدركوا أولويتها على سلامة الأفعال، وقد كان ابن أبي جمرة محقا في تنبيهه على أهمية التفرغ لهذا العمل وأثره في التقليل من مصادمة المكلفين لأحكام الشارع قال -رحمه الله-: «وددت لو كان من الفقهاء من ليس له شغل إلا أن يعلم الناس مقاصدهم في أعمالهم ويقعد إلى التدريس في أعمال النيات ليس إلا؛ فإنه ما أُتي على كثير من الناس إلا من تضييع ذلك»[86].

والله أعلم وأحكم، وصلى الله على محمد وآله وسلم.

85- الموافقات: ج 4/ 141.
86- نقلا عن مقاصد المكلفين: د.عمر سليمان الأشقر، ص: 97.

فهرس المصادر والمراجع

- أحكام القرآن: لأبي بكر ابن العربي(543هـ)،تحقيق:محمد علي البجاوي، دار المعرفة، ط/ (1407هـ).
- أحكام عقد البيع في الفقه الإسلامي المالكي: محمد سكحال،دار ابن حزم بيروت،ط:1، (1422هـ).
- الإحكام في أصول الأحكام: لابن حزم(456هـ)تحقيق أحمد شاكر دار الآفاق بيروت ط1(1980م).
-الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، لشهاب الدين القرافي (ت684هـ) ،اعتنى بع عبد الفتاح أبو غدة ، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ط2 ، 1995م.
- الأشباه والنظائر: لتاج الدين السبكي(771هـ)دار الكتب العلمية بيروت(1411هـ).-
-الأشباه والنظائر: لزين الدين ابن نجيم(970هـ)،تحقيق محمد مطيع،دار الفكر دمشق ط1(1983م)
- إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ،دار الفكر، بيروت ط2/ (1977م).
- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان : ابن قيم الجوزية ،تحقيق :محمد حامد الفقي ،دار المعرفة بيروت.
- الأم: لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)خرج أحاديثه وعلق عليه محمود مطرجي ،دار الكتب العلمية بيروت لبنان ،ط:1 ،1413هـ/ 1993م.
- إيضاح الأسرار المصونة في الجواهر المكنونة في صدف الفرائض المسنونة : لأحمد بن سليمان الجزولي الرسموكي، دار الفكر (د.ت).
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد الحفيد(595هـ) تصحيح محمدشاكرط3 (1415هـ1994م)
- البهجة في شرح التحفة:لأبي الحسن علي بن عبد السلام التسولي ط2(1370هـ).
- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في المسائل المستخرجة: لأبي الوليد ابن رشد القرطبي (ت520هـ)دار الغرب الإسلامي ، ط:2 ، 21408 هـ- 1988 م.
- تأسيس النظر :لأبي زيد الدبوسي ط :1 المطبعة الأدبية مصر .(د.ت) .
- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام : لبرهان الدين بن فرحون المالكي تعليق الشيخ جمال مرعشلي دار الكتب العلمية بيروت ط1(1416هـ/ 1995م).
- تعليل الأحكام : محمد مصطفى شلبي دار النهضة العربية ط(1401هـ/ 1981م).
- الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني: لصالح عبد السميع الأبي الأزهري ، المكتبة الثقافية ، بيروت ، لبنان ، (د.ت).
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير :ابن عرفة الدسوقي مطبعة السعادة مصر 1911م
- الذخيرة : شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ) ، ج:10 بتحقيق ذ محمد بوخبزة ،ط1، 1994م دار الغرب الإسلامي ،بيروت.
- سبل السلام شرح بلوغ المرام: للإمام محمد بن اسماعيل الصنعاني (1182هـ)تقديم وتخريج محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط1(1408هـ1988م).
- السنن الكبرى : أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة ، ط:1414ه ،1994م .
السنن الكبرى:أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي ، تحقيق د.عبد الغفارسليمان البنداوي وسيد كسروي حسن ، دار الكتب العلمية بيروت ط:1،:1411هـ/1991م.
- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار : محمد بن علي الشوكاني :تحقيق محمد إبراهخيم زايد دار الكتب العلمية بيروت ط1(د.ت).
- شرح الزرقاني على الموطأ: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني(1122هـ)دار الفكر بيروت ط1(1421هـ/ 2001م).
- صحيح مسلم بشرح النووي : لمحيي الدين أبي زكرياءيحيى بن شرف النووي(ت676هـ)راجعه الشيخ خليل الميس ، دار القلم ، بيروت ، لبنان، 1407هـ -1987م .
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: ابن قيم الجوزية ، تقديم ومراجعة الشيخ بهيج الغزاوي دار إحياء العلوم بيروت ط (ب.ت).
- عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي: أبوبكر بن العربي المعافري، دار الكتاب العربي ، دت
- عماد الرضا ببيان آداب القضاء:لزكرياء الأنصاري (ت926هـ)مع شرحه فتح الرؤوف القادر، لعبد الرؤوف المناوي(ت1031هـ) ، تحقيق عبد الرحمان عبد الله بكير ، جدة ، الدار السعودية، ط:1،1986م.
- علم الفرائض لعبد الرحمن بلعكيد، مطبعة النجاح الجديدة،الدار البيضاء ، المغرب، ط3 / 1995م.
- الفروق: لشهاب الدين القرافي (ت684هـ) ، عالم الكتب بيروت،(د.ت).

- الفواكه الدواني على رسالة القيرواني ، لأحمد بن غنيم النفراوي(ت1125هـ) دار الفكر، بيروت.
- قواعد الفقه: لأبي عبد الله المقري(ت758م)،تحقيق محمد الدردابي، مرقونة بدار الحديث الحسنية.
- القوانين الفقهية: ابن جزي،المكتبة الثقافية ، بيروت ،ط د. ت
- الجامع الصحيح المختصر : محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، تحقيق : د:مصطفى ديب البغا ، دار ابن كثير ، اليمامة ، بيروت ، ط:3 ، 1407هـ -1987م .
- المنتقى شرح الموطأ: لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي(ت494هـ) ،دار الكتاب العربي ط.د.ت.
- موسوعة القواعد الفقهية: جمع وترتيب وبيان ، د.محمد صدقي بن أحمد البورنو ،مؤسسة الرسالة بيروت، ط1 :1424هـ/ 2003م.
- الموطأ:الإمام مالك بن أنس، تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية ط:1988م.
- مالك حياته وعصره وآراؤه وفقهه :الشيخ محمد أبوزهرة ،دار الفكر العربي ،القاهرة ط:1987م.
- المجموع شرح المهذب : للنووي، تحقيق محمد نجيب المطيعي، طبعة 1995م/ 1415هـ.
- مجموع فتاوى ابن تيمية لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، جمع وترتيب المرحوم عبد الرحمن بن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد ،طبع على نفقة الملك خالد بن عبد العزيز، بمكتبة المعارف ،الرباط ،ط.د.
- محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي:د.عمر الجيدي، منشورات عكاظ مطبعة النجاح الدار البيضاء المغرب:1987م.
- المحلى:لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي(ت456هـ) ،تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة ،بيروت ،ط.د.ت.
- مختصر خليل:للشيخ خليل بن اسحاق المالكي، تصحيح متعليق الشيخ طاهر أحمد الزاوي ، دار إحياء الكتب العربية ط د ت.
- المدونة الكبرى : للإمام مالك بن أنس الأصبحي ، رواية سحنون عن ابن القاسم، بيروت ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (د.ت) .
- مدى صحة تضمين يد الأمانة بالشرط في الفقه الإسلامي:د.نزيه حماد، نشر البنك الإسلامي للتنمية والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب ، المملكة العربية السعودية ، ط 2(1420هـ/ 2000م).
- المصطلح الأصولي عند الشاطبي :د.فريد الأنصاري ، نشر معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ط 1(1424هـ/ 2004م).
- المعونة على مذهب عالم المدينة: للقاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي ، تحقيق : محمد حسن محمد حسن إسماعيل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط:1998م.
- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب : لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت914هـ) تخريج جماعة من الفقهاء بإشراف د.محمد حجي ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، مطبعة دار الغرب الإسلامي : 1401 هـ -1981 م.
- مقاصد الشريعة: للشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، الشركة التونسية للتوزيع ط:1988م.
- المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات :أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد الجد ،تحقيق محمد حجي ،دار الغرب الإسلامي ،بيروت ط1/ 1988م.
- مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين: عمر سليمان الأشقر، ط:1، مكتبة الفلاح الكويت 1981م.
- الموافقات في أصول الشريعة:لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي(ت790هـ) ،تعليق الشيخ عبد الله دراز ، دار الكتب العلمية بيروت ط1(1411هـ/ 1991م).
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي :د.أحمد الريسوني ،نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء المغرب،ط1(1411هـ/ 1990م).

نحو معلمة الفقه المالكي

تصور وخطة عمل

د. عبد الهادي الحلبي

دار الحديث الحسنية/الرباط

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وحبيب رب العالمين، وعلى آله وأصحابه الغُرِّ الميامين، ومَن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين

وبعد، فلم تعد مكانة الفقه الإسلامي بين المنظومات القانونية الكبرى في العالم موضع جدل أو نقاش؛ إذ أثبتت الدراسات المقارنة أهمية الثروة الفقهية التي أنتجها فقهاء المسلمين على مدى قرون متوالية، بما تنطوي عليه من نظريات ومبادئ ترفع القواعد من العدل الذي ينبسط ظله على مناحي الحياة أجمعها. وليس يخفى ما للفقه المالكي من المزايا التي تجعله من أوسع المذاهب الفقهية وأوفاها بمطالب الناس، وأكثرها تحقيقا للمصلحة الجدية الحقيقية التي يتوخاها الشرع الحكيم.

وقد كان للمغاربة منذ اختاروا المذهب المالكي إسهام وافر في العناية به تصحيحا وتخريجا وتفريعا وتقعيدا، وكانت المدرسة الفقهية الفاسية من أذيَع المدارس وأنبهها ذكرا وأبلغها أثرا، وقد خلف أعلامها -وسواهم- ثروة من المتون والشروح والمختصرات وكتب الأقضية والأحكام والفتاوى وغيرها من ضروب التأليف الفقهي ما تزال إلى يوم الناس هذا منهل الواردين من المتفقهين وسواهم من الدارسين.

غير أنه مما يؤسف عليه أن ذلكم الإسهام الذي كان للمغاربة انقطع، أو كاد منذ عقود من الزمان، وليس هذا موضعَ تحليل أسبابه وظروفه، لكن ما نود أن نخلص إليه من هذه الإشارة هو ضرورة التفكير الجدي لاستعادة ذلكم الإسهام ووصل ما انقطع منه، سيما ودستور المملكة المغربية ينص على أن دين الدولة الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية مصدر رئيس للتشريع، والمذهب المالكي هو المذهب الرسمي المعتمد في الفتوى، ولذلك فإن الفقه المالكي هو المادة العملية في حياة المسلمين في المغرب وفي كثير

من البلاد الإسلامية، يلتزمون به في تصحيح عباداتهم، ومعاملاتهم، وسائر أحوالهم وأنشطتهم التي تعرض لهم في كل يوم.

ومساهمة منا في استعادة الدور المغربي في إحياء تراث الفقه المالكي نقترح مشروعا جليلا هو "معلمة الفقه المالكي".

وفكرة هذه المعلمة الفقهية فكرة جديدة قديمة، يمكن أن تندرج ضمن فكرة موسوعة الفقه الإسلامي التي نبغت في النصف الثاني من القرن الذي ولى وتولتها مجموعة من المؤسسات والجهات، لكن الجديد هو اقتراح إصدار معلمة خاصة بالفقه المالكي، على أن تتبنى هذا المشروع بالمغرب وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، أو غيرها من المؤسسات العلمية ذات الصلة بالعلوم الشرعية، وتنقله من دنيا الآمال والنظر إلى دنيا الواقع والتطبيق. وليس يخفى على أحد ما لهذا العمل -لو أنجز على الصورة المرجوة- من أثر في تنظيم الحقل الديني، وتيسير الفتوى في الفقه المالكي، والاستعانة به في مجالي التحكم والقضاء، وتوحيد الكلمة، ودعم البحث الأكاديمي في المجال الفقهي.

وسنحاول في هذه الورقة أن نبين بالأساس الخطوط العريضة للمشروع، فنتحدث في العنصر الأول عن الحاجة إلى دراسة الفقه المالكي وعن الصعوبات التي تعترض المهتمين به، وفي عنصر ثان نستعرض بإيجاز المشروعات ذات العلاقة بالموضوع، والتي يمكن أن نستفيد من خبراتها في اقتراح تصور خطة عملية لإنجاز معلمة للفقه المالكي، ونختم الورقة باقتراحات تحدد الغاية من المشروع، والفوائد التي يمكن أن تجنى منه، راجين من الله أن تثري الجهود المباركة في إحياء التراث، وتيسير الاستفادة منه وتحقق المقاصد التي يتوخاها كل غيور عليه وعلى دينه وهويته.

المبحث الاول

الحاجة إلى دراسة المذهب المالكي

إن وجوه الحاجة إلى دراسة الفقه المالكي متعددة، منها ما هو واقعي، ومنها ما هو علمي. فأما الواقعي فيرجع إلى ضبط مصالح المسلمين وتنظيم أوضاعهم، مع ما نلحظه من أوبة شعبية مباركة للاحتكام إلى الشريعة عموما، وما يتصل منها بفقه المعاملات المالية والاقتصادية خصوصا. وأما العلمي الأكاديمي فيرجع إلى الإسهام في تطور التشريع وازدهاره بصفة عامة، ونحاول فيما يلي أن نبسط بعض وجوه الحاجة إلى دراسة الفقه المالكي، ويأتي في مقدمتها:

1 – التمهيد لمرحلة الاجتهاد

في عصرنا هذا -وفي بلدنا المغرب- كما في سائر البلاد الإسلامية، أصبح تنظيم الحقل الديني والاجتماعي يشعر العاملين في ميدانه بمسؤوليات وواجبات رئيسة، لكن تواجههم صعوبات جمة في سبيل أن يضبط الفقه -كما انتهى إلينا- ما يستجد في واقع الناس من نوازل، ويطرأ من أقضية، بلغت من الكثرة والتعقيد مبلغا ليس يفي باستيعابه مذهب فقهي واحد مهما اتسعت أصوله وكثرت فروعه، وأمام هذا الواقع لا مفر من إعمال مبدإ الاجتهاد على صعيد المذاهب الفقهية المتبوعة، لكننا نرى أن التمهيد لهذه المرحلة الاجتهادية المأمولة، لن يستتب على أتم وجوهه إلا بضبط كل مذهب على حدة، وتحرير الأقوال فيه، وتمييز ما بني منها على استدلالات ركيكية أو ضعيفة، أو بني على أعراف متغيرة، ونحو هذا وذاك مما لا يتسع المجال للإفاضة فيه.

إن هذه الخطوة في نظرنا ضرورية لتحقيق اجتهاد راشد يستفيد من جهود فقهاء المذاهب المتبوعة أجمعها، ويقبس من فيض عطائهم لإعادة الحيوية لفقه الشريعة بالاجتهاد الواجب استمراره شرعاً، والذي هو السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة، بحلول شرعية حكيمة، عميقة البحث، متينة الدليل، بعيدة عن الشبهات والريب والمطاعن، مبرأة من كل جمود أو جحود.

ومن هنا تبدو الحاجة الملحة إلى دراسة الفقه المالكي تمهيدا لمرحلة الاجتهاد في القضايا المستجدة، وصياغة فقه معاصر يسهل فهمه ويتيسر تناوله.

2 – فهم وتطبيق بعض احكام القانون الوضعي:

لقد استمر العمل بأحكام التشريع الإلهي وما تفرع عنها من مسائل فقهية عن طريق الاجتهاد -استمر مدة طويلة من الزمن، ابتدأت بعهد رسول الله ﷺ- .وكان التطبيق العملي لهذا التشريع مكتملاً في صدر الإسلام، وظلت أحكام الشريعة تبسط ظلالها على مختلف مناحي الحياة الإسلامية، حيث كانت هي المرجعَ الأساس في الفتوى والقضاء، إلى أن بلي العالم الإسلامي ببلوى الاستعمار الذي غير واقع الناس تغييرا لم يواكبه اجتهاد على صعيد الفقه، وكان من المتوقع حينئذ أن يظهر للجميع مدى قصور الفقه المتوارث عن الوفاء بحاجات الناس وضبط أمورهم، ولم يكن من حل يومئذ أيسر من الاستعانة بالمنظومات القانونية المتاحة بدءا، ثم إحلالها بعد ذلك محل أحكام الشريعة

والفقه في كثير من المجالات الحيوية[1]. بيد أن تلكم المنظومات القانونية تلتقي في كثير من أحكامها بأحكام الفقه الإسلامي، ومرد ذلك إما الاستمداد المباشر أو التأثر بسبب الاحتكاك والتواصل الحضاري بين المسلمين وغيرهم.

ومن هنا تبدو الحاجة ماسة إلى دراسة الفقه المالكي لفهم وتفسير وتطبيق بعض أحكام القوانين الوضعية التي تعتبر الشريعة الإسلامية، أو بعض المذاهب الفقهية مصدرا لها. في حالة عدم كفاية القوانين الوضعية، وفي حالة انحسارها في مجالي التنظير والتطبيق[2].

ففي المغرب مثلا يرجع لمذهب مالك في قضايا الأسرة، مثل الزواج، والطلاق، والوصايا، والإرث وغيرها، وكذا في التشريع المتعلق بالعقار غير المحفظ كالقضايا المتعلقة بالقسمة والشفعة والتبرعات والحيازة وما إلى ذلك. فضلا عن اعتبار العرف في كثير من مسائل النظام العام والآداب العامة التي يرعاها القانون الوضعي نفسه. لذا كانت الحاجة ماسة إلى دراسة الشريعة الإسلامية بصفة عامة، والفقه المالكي بصفة خاصة، لما يتسم به من اليسر والمرونة سعيا وراء تقدم علم القانون في البلاد الإسلامية[3].

3 - الإسهام في تقدم علم القانون:

يعتبر الإسلام بعالمية دعوته مصدرا رئيسا يلبي حاجات البشرية على كل الأصعدة، وفي هذا المجال يساهم في تقدم علم القانون نفسه عن طريق دراسة الخلاف العالي (أو الفقه المقارن داخل المذهب الواحد، أو بين مذاهب مختلفة)، ودراسات القانون المقارن...

وقد عرفت الفترة الأخيرة طفرة نوعية في الدراسات المقارنة لكافة الأنظمة القانونية، حيث أصبح اعتماد دراسات القانون المقارن بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في المناهج الدراسية والرسائل الجامعية في كثير من الجامعات والكليات والمؤسسات الأكاديمية[4]. فازدهرت بذلك حركة التأليف في الفقه الإسلامي كنظام قانوني من النظم العالمية المعاصرة، مما يستدعي تأهيله للاستفادة منه[5].

1- أحدثت الخلافة العثمانية قانون الجزاء العثماني سنة 1840م وهو ترجمة لقانون الجزاء الفرنسي مع شيء من التعديل، فسرى هذا القانون على عامة البلاد الإسلامية. انظر: الشريعة والتشريع، فاطمة سيد علي سباك، ص 148-149، جهود تقنين الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ص 48.
2- المرجع نفسه، ص21، 35...
3 - تنظر مجلة الفقه المالكي والتراث القضائي بالمغرب، الأعداد 2- 3 - 4، ذو القعدة 1402هـ، السنة2، شتنبر 1982م. مجلة تعرض نماذج من أحكام القضاة المغاربة لما قبل عهدها الحاضر.
4- محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، وهبي سليمان غاوجي، ص84.
5- نفسه،ص24.

فإذا كانت الكتابة عن الشريعة الإسلامية باللغات اللاتينية قد عرفت انتشارا واسعا[6]، فإن الأمر يبدو ملحا الآن أكثر من أي وقت مضى لتقديم الفقه في حلة مناسبة تضاهي ما يقدم به غيره من القوانين، لتشجيع الدارسين على البحث فيه وتحقيق تكافؤ الفرص في الإقبال عليه على الأقل، في زمن الاتهامات والأوصاف والنعوت الجائرة على شريعة الإسلام والمسلمين من قبل المستشرقين والمستغربين، وإبراز خصائص القانون الإسلامي الذي يستمد قيمته من ذاته...

ويهمنا أن نشير إلى أن الدراسات المقارنة تستجمع أهميتها حين تجمع بين الجانب النظري والتطبيقي، لاستخلاص نقاط الاتفاق والاختلاف بين النظم والقوانين. ولعل توضيح هذين الجانبين على الصعيد الدولي لدراسة القانون المقارن يؤكد الأهمية البالغة، والحاجة الملحة إلى دراسة الشريعة الإسلامية باعتبارها نظاما من النظم القانونية المعاصرة.

قال الدكتور عبد الرزاق السنهوري واضع القانون المدني المصري: «ولا أريد الاقتصار على شهادة الفقهاء المنصفين من علماء الغرب، كالفقيه الألماني "كوهلر"، والأستاذ الإيطالي "دلفيشيو"، والعميد الأمريكي "ويجمور"، وكثيرين غيرهم، يشهدون بما انطوت عليه الشريعة الإسلامية من مرونة وقابلية للتطور، ويضعونها إلى جانب القانون الروماني والقانون الإنجليزي إحدى الشرائع الأساسية التي سادت ولا تزال تسود العالم. وقد أشار الفقيه الفرنسي المعروف في المؤتمر الدولي للقانون المقارن الذي انعقد في مدينة لاهاي سنة 1932م إلى التقدير الكبير للشريعة الإسلامية، والذي بدأ يسود بين فقهاء أوربا وأمريكا في العصر الحاضر...»[7].

ولعلي أكون قد أوضحت في هذه العجالة وجوه الحاجة إلى دراسة الفقه المالكي على الصعيد الداخلي، ودراسة الفقه الإسلامي على الصعيد الدولي. ولعل أهمها:

1- التمهيد الضروري لمرحلة الاجتهاد والتشريع الإسلامي المعاصر.
2- فهم وتفسير وتطبيق بعض الأحكام الوضعية.
3- المساهمة في تقدم علم القانون.

6- ينظر للمزيد من الاطلاع كتاب ذ. جوزيف شاخت " مقدمة إلى الشريعة الإسلامية" Introduction to the islamic law حيث نجد لائحة لعدد من المؤلفات -في مختلف اللغات- التي عنيت بدراسة الشريعة الإسلامية قبل أن ينتبه إليها المسلمون. ومبحث: الشريعة الإسلامية ضمن كتاب تراث الإسلام، تصنيف جوزيف شاخت. وقارن بكتاب تراث الفقه الإسلامي، د. جمال الدين عطية ص 22.

7- مجلة نقابة المحامين بدمشق -السنة الأولى- العدد السابع،(ص506). مجلة شهرية، أسست سنة 1935م. تعنى بنشر القوانين والقرارات القضائية، وتصدر منذ 1964م باسم "المحامون". وقارن بـ جهود تقنين الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي(ص31).

المبحث الثاني
صعوبات دراسة الفقه المالكي

ورث العهد الحاضر مؤلفات الفقه المالكي بما تضمنته من علم زاخر، وكنوز فقهية ثمينة، لا يصبر على دراستها والرجوع إليها إلا الجهابذة المتفرغون المتخصصون.

ويواجه الدارسون والباحثون -من مختلف الجنسيات والمستويات العلمية- في الدراسات الإسلامية والقانونية صعوبات جمة، ومعاناة ملموسة عند تعاملهم مع كتب التراث الفقهي للأسباب الآتية:

1- عدم ترتيب المصطلحات والمعلومات ترتيبا يسهل الرجوع إليها.

2- صعوبة المصطلحات الفقهية بالنسبة للباحث القانوني.

3- صعوبة لغة الفقه بالنسبة للمهتمين بالقانون.

ولعل أبلغ دليل عن هذه الصعوبات هو اقتباس ما أفصح عنه بعض الباحثين والمهتمين بكتب التراث الإسلامي.

أولا: يقول الأستاذ عبد القادر عودة: «ولقد أتعبتني دراسة القسم الجنائي حيث بدأت الدراسة وأنا لا أعرف شيئا يذكر من علم أصول الفقه، ولا المصطلحات الفقهية، وزاد الدراسة تعبا أني لم أتعود قراءة كتب الفقه، وأن هذه الكتب ليست مفهرسة، وليس من السهل على من يحب الإطلاع على مسألة معينة أن يعثر على حكمها في الحال؛ بل عليه أن يقرأ بابا وأبوابا حتى يعثر على ما يريد، خصوصا إذا لم يكن له ما يرشده، وقد ييأس الباحث من العثور على ما يريد، ثم يوفقه الله فيعثر عليه مصادفة في مكان لم يكن يتوقع أن يجده فيه.

ولا يسير فقهاء المذاهب المختلفة على غرار واحد في الترتيب والتأليف، فما يقدمه مذهب قد يؤخره المذهب الآخر، وما يدخل في باب معين في هذا المذهب قد لا يدخله المذهب الآخر في نفس الباب. ويضاف إلى ما سبق أن الفقهاء يكتبون بعبارة مركزة دقيقة، وهم في كثير من الأحوال يذكرون الحكم ولا يذكرون علته خصوصا في الكتب المختصرة والمتون...»[8].

ثانيا: يذكر لنا الأستاذ محمد المهدي خضر أمثلة لبعض الغرائب التي قابلها أثناء بحثه للدلالة على وضع الأحكام في غير مظانها:

1- الإجهاض والعزل: نجد بحثهما بمناسبة حكم العزل عن الأمة في كتاب الرق.

---

8 - ينظر للمزيد من الاطلاع مقدمة الجزء الأول من كتابه: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، الفقرة: 10(ص10).

2- إقرار المريض وتصرفاته بماله: نجد بحث ذلك في العتق في المرض.
3- معاملة أهل الذمة والمشركين وبحث في الخبرة: نجد ذلك كله في أحكام الوصي.
4- أحكام الحضانة نجد بعضها في مبحث الخلع وبالعكس.
5- أحكام القضاء نجد بعضها في مبحث الشهادة...

فضلا عن أحكام عدد من المباحث ذات المفهوم الحديث... كالنيابة العامة، والحق العام، وأصول المحاكمات، ووسائل الإثبات، ونظرية التعسف، ونحو ذلك، لا نجد لها أثرا في شكل الترتيب الفقهي القديم»[9].

ثالثا: يصف لنا الدكتور محمد زكي عبد البر كتب الفقه الإسلامي، ويحكي لنا معاناته فيقول: «إن مرد الصعوبات الأولى هو عدم صياغة أحكامها صياغة فنية كتلك التي نجدها في القانون؛ إذ هي عبارة عن حلول لمسائل كثيرة معقدة، ومن هذه الحلول تستنبط القاعدة العامة، واستنباط القاعدة العامة أمر من الصعوبة بمكان لكثرة المسائل وتعقدها، وقد يختلف الحل فيها، لا لاختلاف الحكم، ولكن لاختلاف التقدير، وقد يخفى هذا فيضرب الحكم في ذهن الباحث، فلابد له -ليتفادى ذلك- من كثير من البحث والاستقصاء، هذا إلى تعدد الروايات واختلافها، وعدم مراعاة المؤلفين أحيانا ذكرها جميعا أو نسبتها إلى صاحبها مما يجعل الباحث في حيرة، يضاف إلى ذلك أن كثيرا من عبارات الفقهاء غير محدودة المعاني، فيمكن حملها على أكثر من معنى، وأن الحكم قد يرد بغير تعليل قريب.

أما الصعوبة الثانية، وهي تتصل بالأولى؛ فهي حال مؤلفات الفقه الإسلامي، فما زالت هذه المؤلفات على ضخامتها وكثرتها، في حاجة إلى فهارس تهدي الباحث إلى موضع مسألته ولا يخامره شك في أنها لم تبحث في مواضع أخرى، حتى لا يضطر إذا كان مدققا إلى قراءة المؤلف كله، وقد يتكون من عدة مجلدات، بحثا وراء مسألته. هذا فوق أن ما طبع منها قليل، وإن الكثرة منها لم تطبع بعد، وما طبع لم يحظ بالعناية الواجبة في التحقيق وفي الطبع.

يضاف إلى ذلك تشتت المؤلفات، مطبوعها ومخطوطها، في المكتبات العامة المختلفة وصعوبة الحصول على المطبوع منها، وصعوبة المكث في المكتبات للاطلاع على المخطوطات لظروف الباحث ولظروف المكتبات نفسها»[10].

9- مقدمة فهرس حاشية ابن عابدين في الفقه الحنفي.
10- مقدمة كتاب "نظرية تحمل التبعة في القانون الإسلامي" د. محمد زكي عبد البر. وهو كتاب في القانون المستمد من القانون الفرنسي، و القانون الروماني، و القانون المصري، و قوانين غربية أخرى. وقارن بكتاب تراث الفقه الإسلامي...د.جمال الدين عطية، ص82.

وإذا كان هذا شأن الباحثين العرب فلا عجب إذا تحدث الأجانب عن الصعوبات التي يلاقونها عند دراستهم للفقه الإسلامي...

كل هذه الأسباب وغيرها كانت وراء قيام بعض المهتمين والغيورين على التراث الإسلامي بمبادرات طموح لتحقيق نهضة فقهية حديثة، نوجز أبرز محطاتها:

أولا: إنشاء مجامع الفقه الإسلامي

منها: المجمع التابع لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، والمجمع التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي الكائن مقره بجدة، وكلاهما يهتم بدراسة المسائل الجديدة التي تهم المسلمين، كما يوجد مجمع آخر في الهند.

ثانيا: إنشاء مجمع البحوث الإسلامية

وقد أنشئ في الأزهر الشريف بموجب القانون 103 لسنة 1961م، ومن اختصاصاته: تقنين الفقه الإسلامي[11] بجميع مذاهبه، وإصدار بحوث فقهية متنوعة.

ثالثا: التوجه نحو إنجاز مشاريع الموسوعات الفقهية

1- مشروع موسوعة الفقه الإسلامي بكلية الشريعة في جامعة دمشق.

2- مشروع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة.

3- مشروع جمعية الدراسات الإسلامية بالقاهرة.

4- مشروع موسوعة الفقه الإسلامي الذي أعدته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

5- مشروع مجمع الفقه الإسلامي (الدولي) التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.

رابعا: عقد ملتقيات لدراسة ومناقشة قضايا متنوعة

مثل ملتقيات الفكر الإسلامي التي تعقد سنويا في الجزائر.

خامسا: تقنين الفقه الإسلامي[12]

فقد ظهرت الحاجة إلى صياغة الفقه الإسلامي في مواد محددة لتسهيل العثور على الحكم المراد، ففي أواخر القرن الثالث عشر الهجري قامت الخلافة العثمانية بتشكيل لجنة من العلماء لتقنين أحكام المعاملات اعتمادا على الفقه الحنفي، وشرعت تلك اللجنة في عملها سنة1285هـ1869م، وانتهت منه سنة1293هـ 1876م، وسمي ذلك التقنين (مجلة الأحكام العدلية)، ثم أصدرت الدولة العثمانية (قانون العائلة) سنة 1336هـ1917م، ثم صدرت عدة قوانين ترمي إلى تقنين الفقه الإسلامي، منها ما يلي:

11- ينظر للتوسع: جهود تقنين الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي ص 26...

12- المرجع السابق(ص 29)وما بعدها.

- في مصر

أ. قوانين الأحوال الشخصية:

1. قانون متضمن لبعض مسائل النفقة والعدة والمفقود... رقم 25 لسنة 1920م.
2. قانون متضمن لبعض أحكام الطلاق والنسب والمهر... رقم 25 لسنة 1929م.
3. قانون الميراث رقم 77 لسنة 1943م.
4. قانون الوصية رقم 71 لسنة 1946م.
5. قانون الوقف رقم 48 لسنة 1946م.
6. قانون الولاية على المال رقم 180 لسنة 1952م.

ب. وأعد المرحوم محمد قدري باشا مشروعات قوانين منها:

1. كتاب مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان في المعاملات الشرعية.
2. كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية.
3. قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف.

ج. وأعد الأزهر الشريف:

1. أربع مجموعات في المعاملات المدنية من فقه المذاهب الأربعة.
2. مشروع قانون الحدود الشرعية.

د. كما أعدت اللجان الفنية التى شكلها د. صوفي أبو طالب (رئيس مجلس الشعب المصري الأسبق) المشروعات التالية:

1. مشروع قانون المعاملات المدنية (1044 مادة).
2. مشروع قانون الإثبات (182مادة).
3. مشروع قانون التقاضي (512مادة).
4. مشروع قانون العقوبات (635).
5. مشروع قانون التجارة (776 مادة).
6. مشروع قانون التجارة البحري (443 مادة).

- *في السودان:* صدرت قوانين منها:

1. قانون العقوبات.
2. قانون الإجراءات الجنائية.
3. قانون الإجراءات المدنية.
4. قانون الإثبات.

- *في الجمهورية العربية اليمنية.*

صدرت عدة قوانين أذكر منها:

1. القانون رقم 90 لسنة 1979م الخاص بالإثبات الشرعي.

2. الكتاب الأول والكتاب الثاني من القانون المدني رقم 10 لسنة 1979م، ورقم 11 لسنة 1979م.

3. القانون رقم 42 لسنة 1981م الخاص بالمرافعات.

في السعودية:

- مجلة الأحكام الشرعية على فقه المذهب الحنبلي. وضعها أحمد عبد الله القاري المكي[13] سنة 1359هـ.

في تونس[14]:

- مجلة الحقوق العينية التي صدرت سنة 1965م، وعولت على الفقه الإسلامي. وأبرز ما تم الاهتمام به في تونس هو تقنين الالتزامات، والعقود، وأحكام الأسرة، والاستحقاق، والمرافعات.

في ليبيا:

- ملخص الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب مالك، وضعه الشيخ محمد عامر[15] سنة 1937م.

كما صدرت عدة قوانين في الأحوال الشخصية في بلاد إسلامية مختلفة أذكر منها:

1. قانون حقوق العائلة الأردني رقم 92 لسنة 1951م.

2. قانون الأحوال الشخصية السوري رقم 59 لسنة 1953م.

3. مجلة الأحوال الشخصية التونسية الصادرة بتاريخ 13/ 08/ 1956م.

4. مدونة الأحوال الشخصية المغربية الصادرة بتاريخ 06/ 12/ 1957م.

5. قانون الأحوال العراقي رقم 188 لسنة1959م.

6. قانون الأسرة الجزائري رقم 11- 84 الصادر بتاريخ 09/ 06/ 1984م[16].

وهدفنا من عرض هذه المشاريع أو الإشارة إليها هو محاولة الاستفادة منها على كل الأصعدة في مشروع معلمة الفقه المالكي.

13 - كان رئيسا للمحكمة الكبرى على أساس المذهب الحنبلي. الأعلام للزركلي(1/ 156).

14 - حركة تقنين الفقه الإسلامي بالبلاد التونسية ص 486،9،4.

15 - هو أحد شيوخ طرابلس المعاصرين.

16 - ينظر: التشريع والفقه في الإسلام، مناع القطان، ص: 366 وما بعدها. وتراث الفقه الإسلامي ومنهج الاستفادة منه على الصعيدين الإسلامي والعالمي، ص: 81 وما بعدها. د. جمال الدين عطية.

المبحث الثالث
معلمة الفقه المالكي

أولا ـ الحاجة إلى معلمة الفقه المالكي

من المشروعات الضرورية والمهمة التي تنهض بالفقه المالكي، وتعرضه بمختلف آرائه ونظرياته، وضع معلمة فقهية على غرار الموسوعات الحقوقية في القوانين الوضعية الأجنبية، تكون مرتبة ترتيباً قاموسياً على حروف الهجاء، بحيث يستخرج المهتم بالفقه مواد الموضوع الفقهي المرتبة حسب الحروف الهجائية، كما يراجع غير المتخصص في نفس الآن الكلمة اللغوية لمعرفة معناها في معاجم اللغة، على أن يعرض بهذه الطريقة في كل موضوع ما فيه من آراء مختلفة داخل المذهب المالكي بشكل مقارن؛ لتتبين سعته وقابليته لإمداد الحياة العصرية بقوانين تنظيمية مستمدة من فقه الشريعة الإسلامية، وتيسير عملية الاجتهاد وتسهيل مراجعة الأحكام في المذهب للمتخصصين وغير المختصين والباحثين.

إن هذا المشروع العلمي تتوقف عليه حياة الفقه المالكي وإصلاح الشأن الديني في المستقبل.

ثانيا ـ الغاية من معلمة الفقه المالكي:

تهدف معلمة الفقه المالكي إلى جمع مؤلفات الفقه المالكي، والأبحاث المبتكرة فيه، بأي لغة كانت، وفي أي عصر ألفت، وترتيبها ترتيبا كرنولوجيا[17]؛ ثم جمع مادة الفقه المالكي المبعثرة في كتب الفقه، جمعا منظما يجعلها ميسرة بأقصى معاني التيسير؛ حتى تؤهل الفقه المالكي لنهضة علمية تليق به؛ تيسيرا للاستفادة منه في البلاد التي تتبع أحكامه؛ لتصبح مادته في متناول الباحث والمشرع، والمفتي، والقاضي... وكل من يريد الإطلاع عليها في المصادر نفسها.

ثالثا ـ مراحل مقترحة لإنجاز المعلمة:

1- مرحلة التحضير:

هذه مرحلة أولى يلتئم فيها من آمنوا بأهمية هذه الفكرة حيث يكون التشاور وتداول الرأي بشأن المعلمة ودراسة جدواها، والاطلاع على التجارب السابقة في هذا المجال للاستفادة منها وتلافي عيوبها ومواطن الخلل فيها، كما يتم تدارس الجوانب القانونية اللازم مراعاتها...

2- مرحلة الإنشاء والتكوين:

17 - الكرنولوجيا: تعيين التواريخ الدقيقة للأحداث وترتيبها وفقا لتسلسلها الزمني. [المجلة].

في هذه المرحلة تُكوَّن اللجنة العلمية المشرفة على المعلمة، وفق ضوابط معينة، كما تحدد الجهة أو الجهات التي يمكن أن تتبنى مشروع المعلمة ماديا وعلميا وإداريا، والجهات التي يؤمل مشاركتها أو التعاون معها في سبيل إنجاز هذا العمل الجاد.

3- مرحلة التخطيط واستكمال الجوانب الإجرائية:

وفي هذا المرحلة توضع الخطة العلمية والعملية للمعلمة، وتشمل كل الجوانب العلمية والتمويلية، أذكر منها:

- وضع التصميم الأولي للمعلمة، وحصر المداخل ورؤوس الموضوعات التي ستتضمنها.

- حصر أسماء العلماء الذين يمكن لهم أن يسهموا في تحرير مواضيعها.

- وضع دليل عملي يتضمن فكرة المعلمة وعناصرها ومحاورها، ونظام الكتابة فيها...، واستكتاب العلماء كي يدلوا برأيهم فيها، ويقترحوا ما يَعِنُّ لهم فيها من اقتراحات، أو تعديلات، أو ما أشبه.

- ضبط الخطة النهائية للمعلمة على ضوء ما أسفر عنه استطلاع آراء العلماء بشأنها.

4 - مرحلة الإنجاز:

وهي المرحلة النهائية حيث يتم إنجاز العمل وفق الخطة المرسومة سلفا، ومن ثم نشر المعلمة ورقيا أولا، ثم إلكترونيا بعد ذلك..

رابعا- تصورات أولية حول المعلمة:

من حيث المضمون:

- الاقتصار على الفقه المالكي.
- اشتمال المعلمة على جميع أبواب الفقه الإسلامي.
- الاستيعاب لأوجه الاختلاف في المسألة داخل المذهب.
- العناية بالتدليل والتعليل.
- ذكر خلاصة الحكم الفقهي الذي يستقر عليه التنسيق.

من حيث الشكل:

- ترتيب مواد المعلمة حسب الحروف الهجائية: أ، ب، ت، ث، ج...

- ضبط المصطلحات كما وردت في المظان الفقهية، كأنها ألفاظ جامدة، دون النظر إلى أصلها المجرد؛ وإنما ينظر إليها كما وردت بحروفها الأصلية والمزيدة، لأنها علم على مجموعة من القضايا المتناثرة في المظان الفقهية، وجمعها في مكان واحد، تسهيلا لمعرفة طالبيها.

- تحديد طبعات المراجع التي ينبغي الرجوع إليها توحيدا للطبعات في كل معلمة.
- الإحالة على الجزء، والصفحة، والباب، ورقم المسألة إن وجد لتيسير الوقوف على المسألة عند اختلاف الطبعات.

من حيث المسهمون في إعدادها:

- يتعين أن يكون المشارك في إعداد معلمة الفقه المالكي من الفقهاء المغاربة المشهود لهم برسوخ القدم في الفقه وسعة الاطلاع، كما يمكن الاستعانة عند الضرورة بغيرهم من فقهاء العالم الإسلامي سواء أكانوا مالكية متخصصين، أم دارسين للفقه الشرعي عموما.

ومن نافلة القول التذكير بوجوب وضع نظام موحد يتبعه المشاركون في إنجاز العمل، وهو أن يبين الباحث في صدر الموضوع المتعلق بمادة البحث:

1- عناصر البحث مبتدئا بالمسائل العامة، ثم الفروع المنبثقة عنها.

2- المظان التي اعتمد عليها مع بيان أجزائها وطبعاتها.

3- المواضيع الفرعية التي تعرض إليها أثناء البحث، ويحاول الإشارة إلى المواضيع التي وردت فيها من المعلمة. وفي الختام يذكر المواد المتصلة بالموضوع التي لم يشر إليها أثناء البحث.

4- الالتزام بالحياد، والاكتفاء بعرض مختلف الآراء الفقهية مقرونة بأدلة وحجج كل رأي إن وجدت. دون اجتهاد أو تدخل.

- تضع اللجنة المشرفة على إنجاز المعلمة مرتكزات مخطط البحث في كل موضوع، تفاديا لتداخل بعض المواد مع بعضها البعض. وتبين للباحث ما تجب كتابته، وتذكر له الموضوعات المتصلة به أو المندرجة تحته، والتي ستبحث وتسجل تحت موضوع آخر حتى يكون على بينة من حدود البحث المطلوب. وللباحث أن يقترح على اللجنة إدخال تعديلات على مخططها بما يظهر له من حسن التنسيق وتعميم الفائدة. وله أن يقترح على اللجنة مخطط بحثه، ولها أن تقره، أو تعدله.

- يجب على المحرر أن يعرض الموضوع بأسلوب واضح لا يعلو على إدراك القراء والباحثين والمهتمين.

- تناقش اللجنة المشرفة على المعلمة البحوث المقدمة إليها، وتصدر التعديلات الواجبة في حقها، وتقوم بالتنسيق بين مواد المعلمة.

- كتابة كل لفظ فقهي على بطاقة خاصة ورقية، وأخرى إلكترونية. وترتيب هذه البطاقات ترتيبا هجائيا.

- الإشارة في كل بطاقة سلفت إلى مكان ذلك اللفظ من كل كتاب يفهرس.

- تخصيص بطاقة جديدة لكل لفظ لم يرد في الكتب السابقة...

- فإذا تم جمع الألفاظ من جميع الأبواب الفقهية أدمجت هذه الألفاظ بعضها في بعض بصرف النظر عن الأبواب التي وردت فيها، فيرتب تحت حرف ألف كل الألفاظ التي أولها (ألف) حسب الترتيب. فيدرج تحت حرف ألف مواد من العبادات والمعاملات والجنايات...

- تحرير البحوث من قبل الباحثين وفقا للمناهج المعتبرة.

- مراجعة البحوث المقدمة للجنة، والتنسيق بينها، والتأليف بين أجزائها، وتهييئها للنشر.

- تختار اللجنة وقتئذ أحدث الأساليب الخاصة في طباعة المعلمات.

خاتمة

وبعد؛ فقد يبدو هذا المشروع حلما بعيد المنال، وفكرة مغرقة في الخيال، خصوصا ونحن نرى كثيرا من المشاريع التي توافرت لها الإمكانات المادية والبشرية ما تزال إلى الآن تراوح مكانها، لكننا مع تسليمنا بهذا الواقع، لا بد أن نشير إلى أن الأعمال الكبيرة تبدأ حلما يداعب الخيال، ثم يتحقق متى وقع بيد من يؤمن به ويخلص له ويتحمس لإنجازه، ويمكن أن نستحضر بهذا الصدد أضخم عمل موسوعي أنجز في تاريخنا، وقد تكاملت أجزاؤه خلال هذه السنة، ألا وهو "معلمة المغرب"[18] التي أنجزها ثلة من الباحثين المخلصين، منهم من قضى نحبه، ومنهم من ينتظر، حيث نأمل أن تتبنى وزارة الأوقاف الإشراف على إنجاز "معلمة الفقه المالكي"، أو غيرها من المؤسسات ذات الصلة بالشأن الديني، أو البحث العلمي، وما نشك في أن اللجنة التي ستشكل لهذا الغرض ستجد في تجربة أهل الفقه سندا لا ينقطع، ومددا لا ينفد. حقق الله الآمال، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

18 - أصدرتها الجمعية المغربية للتأليف والنشر بالرباط.

فهرس المصادر والمراجع

1. الأعلام: خير الدين الزركلي، ط4/ 1979. دار العلم للملايين، بيروت.
2. التشريع الجنائي الإسلامي: مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة بيروت: دار الكتاب العربي.
3. التشريع والفقه في الإسلام تاريخا ومنهجا، مناع القطان، ط8/ 1408هـ، 1987م، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان.
4. الطبقات الكبرى (القسم المتمم لتابعي أهل المدينة...)، محمد بن سعد، ط2/ ت: زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
5. الفقه الإسلامي تطوره أصوله قواعده الكلية، د. أحمد يوسف، دار العلوم، جامعة القاهرة، 1990م.
6. تراث الإسلام، تصنيف شاخت، عالم المعرفة، الكويت، 1969م.
7. تراث الفقه الإسلامي ومنهج الاستفادة منه على الصعيدين الإسلامي والعالمي، د. جمال الدين عطية، ط/ 1، 1386هـ، 1967م.
8. تاريخ تقنين الشريعة الإسلامية، جمال الدين عطية مجلة المسلم المعاصر ع 11 سنة 1397هـ1977م.
9. جهود تقنين الفقه الإسلامي، د وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1408هـ، 1987م.
10. خصائص التصور الإسلامي، السيد قطب، ط/ 2، 1965م، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
11. الشريعة والتشريع، فاطمة سباك، [سلسلة دعوة الحق- 173]، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة.
12. فهرس حاشية ابن عابدين في الفقه الحنفي: فهرس تحليلي ألفبائي لكتاب رد المختار لابن عابدين على الدر المختار للحصكفي، شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي. - وزارة الأوقاف، الكويت، 1980.
13. مجلة نقابة المحاميين بدمشق - السنة الأولى - العدد السابع. مجلة شهرية أسست سنة 1935م. وفي سنة 1964م أصبحت تصدر باسم "المحامون" ويصدرها المجلس المشترك لنقابات المحامين السورية.
14. مجلة الفقه المالكي والتراث القضائي بالمغرب، الأعداد 2- 3 - 4، ذو القعدة 1402هـ، السنة2، شتنبر 1982م. ط1/ 1404هـ، 1982م.
15. محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، وهبي غاوجي، ط1/ 1424هـ 2003م، دار البشائر، بيروت.
16. المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقاء، ط9/ 1968، دار الفكر، دمشق.
17. مدخل إلى دراسة الشريعة الإسلامية، لويس ميليو. الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1994.
18. مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. يوسف القرضاوي، الجزائر، 1411هـ، 1990م.
19. نظرية تحمل التبعة في الفقه الإسلامي. الدكتور محمد زكي عبد البر. القاهرة.

فالقول قول ابن القاسم

«إذا اختلف الناس عن مالك فالقول ما قال ابن القاسم»

هذه القاعدة هي أقدم القواعد الترجيحية ظهورا وتطبيقا في المذهب المالكي، فقد تمسك بها أهل الأندلس، وطبقوها في القضاء في وقت مبكر من انتشار المذهب خلال المرحلة الأولى، فـ"أهل الأندلس أشد الناس محافظة على العمل بأصح الأقوال المالكية، حتى إنهم كانوا لا يولون حاكما إلا بشرط أن لا يعدل في الحكم عن ابن القاسم"».

عن كتاب "اصطلاح المذهب عند المالكية" للدكتور محمد إبراهيم علي(191)

أصل المدونة الكبرى

«المدونة الموجودة بين أيدينا هي ثمرة مجهود ثلاثة من الأئمة:

- ✓ - مالك بإجاباته،
- ✓ - وابن القاسم بقياساته وزياداته،
- ✓ - وسحنون بتنسيقه وتهذيبه وتبويبه وبعض إضافاته»

عن "محاضرات د. عمر الجيدي رحمه الله (ص177)

التحقيق والبيان في شرح البرهان

تأليف

الفقيه الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الصنهاجي التلكاني الأبياري

(ت 616هـ)

قراءة وتعليق/ الدكتور الحسن البنبعي

من بداية "كتاب الأخبار" إلى شرح قول إمام الحرمين: "فصل ذكر الأئمة تقاسيم الأخبار. قال الإمام -رضي الله عنه-: [فصل]ذكر الأئمة تقاسيم الأخبار

منهج المؤلف وبعض خصائص فكره

سلك الشيخ الأبياري في شرحه منهجا في المناقشة يكاد يكون مطردا في كل مسائل المصنف -الجويني- من البداية إلى النهاية، وهو منهج واضح المعالم، دقيق المعاني، لا تسوده فوضى التأليف، ولا يطغى عليه الجفاف والصلابة في التفكير والتعبير، بل هو منهج يعبر عن مدى تمثل المؤلف لمنهج الشرح وجلاء أهدافه ومقاصده.

فجاء منهجه في الكتاب سليم، ومسلكه في المناقشة قويم، وطريقه في النقد حكيم، ذلك أنه كثيرا ما يبدي اعتراضه على ما يراه غير صحيح، أو يحتاج إلى توضيح أو تعديل، بعيدا عن كل ضروب الخصومات والقدح والتجريح في حق العلماء والمجتهدين، بل إننا وجدناه يعيد على إمام الحرمين استعمال بعض الألفاظ المستهجنة في حق العلماء، قال -رحمه الله-: «هذا الذي ذكره هاهنا غلط عظيم، وقول ممنوع، ونسبة العلماء إلى الجرأة على الدين وخرق حجاب الهيبة، لا يحل إطلاق هذا بحال»، فجمع بذلك بين خصال العالم المجلل بالوقار والسماحة، مما يدل على استقامة لسانه، وصفاء قلبه، وسلامة فكره. وهذا ما سنلمسه من خلال دراستنا لمنهجه في هذا الشرح.

6) منهج أبي الحسن الأبياري في "التحقيق والبيان في شرح البرهان"

إن الدارس لهذا المصنف يلاحظ أن صاحبه قد وضع منهجا واضحا لشرح البرهان، اتخذه سبيلا له في معظم مباحث الكتاب، ويمكن إجمال ملامحه الكبرى في المسائل التالية:

- إنه يكتفي بذكر جملة، أو بضع جمل من متن البرهان ثم يقول: إلى قوله كذا، وقد يتراوح هذا الاختصار بين السطر الواحد والستة أسطر أو أكثر، خاصة إذا لم يشتمل النص على مسائل.

أما إذا ذكر الإمام مسألة، فإما أن تكون هذه المسألة طويلة أو قصيرة، فإن كانت طويلة ذكر الشارح بدايتها وعقب قائلا: إلى قوله كذا، وإن كانت المسألة قصيرة ذكر بدايتها وعقب بقوله: إلى آخر المسألة، وإن تعلق الأمر بفصل قال: إلى آخر الفصل[1].

- أما عبارة شروعه في الشرح فهي مختلفة من نسخة إلى أخرى، بل وفي النسخة الواحدة، حيث نجده تارة يستهل بقوله: قال الشيخ[2]، وتارة قال الشيخ ﷺ، وتارة قال الشيخ وفقه الله، أو أيده الله، وتارة أخرى يستهل بعبارة: قلت[3]، أو قول الإمام كذا.

- في بعض الأحيان كان يقدم الشارح بين يدي كل موضوع التعريف اللغوي والاصطلاحي ثم يتبعه بذكر مسائله، وربما ضمن هذه المسائل تحت قاعدة أصولية يشير إلى أهميتها، ويجعلها الضابط الأساس في الشرح والتحليل.

- أما تقريره للمسائل، فإنه غالبا ما كان يقرر المسألة أولا على رأيه ومذهبه المختار، ثم يذكر الآراء والمذاهب بأدلتها في المسألة، ثم يكر عليها بالنقد والنقض.

- لما كان الشيخ متمكنا من مسائل البرهان، مستوعبا لكلياته وجزئياته، فإنه لا يجد صعوبة في شرح البرهان بالبرهان نفسه، خاصة حين يلحظ تناقضا في كلام إمام الحرمين، أو عدم انسجامه، مثال ذلك قوله في تعارض القياس مع خبر الآحاد: «فأما النقض الذي يقضي به على نفسه فإنه يقول: إذا ورد القياس مخصصا للعموم أو مزيلا للظاهر... ولعمري إن هذا القول منه لحق، وهو الصواب الذي لا ينبغي العدول عنه».

- أما طريقة الاستدلال والاستشهاد، فكانت تتدرج من القرآن الكريم والحديث النبوي إلى الإجماع والقياس، ثم إلى قواعد اللغة والأبيات الشعرية، ذلك أن الشيخ الأبياري كان يفزع إلى القرآن كلما ألجأته الحاجة إليه، إما لتأكيد رأيه، أو فحم خصمه، بل

---

1 - هذا النهج في الاختصار غير وارد في نسخة خزانة الجامع الكبير بمكناس،والمتعلقة بالجزء (6) من الشرح.
2 - هذه العبارة هي المهيمنة في نسخة المدينة المنورة.
3 - هذه العبارة هي المستعملة في نسخة الخزانة الحسنية بالرباط.

وقد يتخذ من الآية أساسا ومنطلقا ليبني عليها رأيا آخر، فإذا أعياه البحث في القرآن، أو أراد مزيدا من التأكيد، هرع إلى السنة النبوية فتراه يورد في المسألة الواحدة الأحاديث الكثيرة قصد الاستدلال على قول، أو الرد على مخالف، وربما تكلم في حديث الخصم. ومن خلال استقراء الأحاديث التي اشتمل عليها النص المحقق، وجدنا الشيخ الأبياري يوظف الحديث الشريف على مستويين:

المستوى الأول: كان يسوق أحاديث يعزز بها موقفه.

المستوى الثاني: كان يورد أحاديث احتج بها المخالف، لكنه يؤولها على معنى غير الذي فهمه المتمسك بالحديث.

وقد كان الإجماع عمدته في الاستدلال، وقد كان يكتفي باتفاق علماء الأصول فيقول مثلا: الجمهور، أو الأكثر، أو المحققون...إلخ. أما القياس فكان سنده في الاستدلال العقلي الذي تظهر آثاره في المناظرة وبسط الكلام على وجوهه العقلية المحتملة، ثم إنه كان يعمد إلى قواعد العربية في المسائل المتعلقة بالنحو. وكان -رحمه الله- على مستوى عال من اللغة، حيث كان يغوص في المسائل وينبه على الدقائق التي قد تخفى عن فحول الأصوليين، استمع إلى قول الزركشي في البحر المحيط: «وجمع الأصوليون الأمر على أوامر ولم يساعدهم على هذا الجمع من أهل اللغة سوى الجوهري في الصحاح... وقد تنبه لهذا الموضع الإمام أبو الحسن الأبياري في شرح البرهان»[1].

وإذا انتقلنا من طرق الاستدلال إلى المباني التي صاغ بها المؤلف معاني الشرح، ألفينا الوضوح في الأسلوب والدقة في اللغة والقوة في العبارة والتنسيق في الألفاظ، فأسلوبه سلس لين، قوي من ناحية، سهل التناول من ناحية أخرى، يظهر ذلك جليا في ابتعاده عن كل ضروب التكلف والحشو والاضطراب، وعدم جنوحه إلى إعادة الكلام والتكرار الممل، حيث يكتفي بالإحالة على المسألة السابقة بقوله مثلا: فليراجعها...

هذا نزر يسير مما تيسر استنباطه من أسلوب الأبياري، ومنهجه في الكتابة والتفكير، وهو يدل على أن الرجل متمكن، ومالك لناصية العلوم الشرعية والقواعد اللغوية.

2) بعض خصائص فكر أبي الحسن الأبياري:

من المعلوم أن لكل مؤلف طريقته الخاصة في التفكير والتعبير والتدبير، طريقة تتحدد انطلاقا من نظرته وتصوره لما حوله من الكائنات.

ولعل المتأمل في الجزء المحقق من كتاب "التحقيق والبيان" يلفي بعض الخصائص العامة التي قد تبرز إلى حد ما شخصية الشارح في التفكير والمناقشة، ومن أهمها:

---

1 - البحر المحيط(2/ 1145).

– ربما وصل المؤلف إلى مبتغاه الذي رسمه في المقدمة بروح علمية وأخلاق نبيلة، فهو يأخذ بجوانب الموضوع فيشبعه بحثا وتحليلا، بعد تحرير محل النزاع في المسائل، بعيدا عن كل أشكال التحامل والتجريح، ملتزما بآداب الحوار وأخلاق المناظرة والمناقشة، حيث كان يعطي لكل ذي حق حقه، وينتصر للعلماء، وينافح عنهم دونما تعصب لمذهبه الفقهي وتصوره العقدي.

– يتميز الأبياري في مناقشته مع الأصوليين بطول النفس، فتراه يكثر من ذكر الاعتراضات على الأدلة، مما يدل على فهمه العميق، واستيعابه الدقيق للعلم الذي يصنف فيه، فقد كان بصيرا بمسائل الكتاب خبيرا بها، معتنيا بربط مسائل الكتاب بعضها ببعض، وإبراز العلاقة بين السوابق واللواحق.

– وقد كان الرجل متميزا في نقد الحدود والتعريفات، مغرما بصناعتها، مولعا بالغوص في الدقائق، بحثا عن النكت الفقهية واللغوية، والتنبيه على لطائف العربية، مبررا استطراده في المسائل التي ليست من صميم الموضوع.

– يبدو أن الأبياري قد حذا حذو الإمام الغزالي في ترتيب كتابه، بل إنه في بعض الأحيان يسوق عباراته بنصها، مما يدل على مدى التأثير الذي أوقعه فكر الغزالي في العالم الإسلامي، وهذا لا يعني غياب، أو ضمور شخصية الأبياري، فقد ظلت بارزة حاضرة بقوة في جميع فقرات الكتاب، فإذا كان إمام الحرمين وتلميذه أبو حامد الغزالي ينتميان إلى حضيرة الفقهاء الشافعية، ويعتمدان على نصوصها وقواعدها بالدرجة الأولى، فإن شمس الدين الأبياري يستبدل ذلك بنصوص المالكية وأعلامهم، بحيث يشعر القارئ وكأنه يسير في إطار المذهب المالكي دون غيره إلا نادرا.

النسخ المعتمدة وعملي في التحقيق :

1 – وصف النسخ المعتمدة:

بقدر الجهد والطاقة، وبعد البحث والتنقيب، يسر الله أن وجدت نسختين من "التحقيق والبيان"، ونسخة ثالثة اعتبرتها تكميلية. وفي ما يلي وصف لهذه النسخ.

1 – نسخة الخزانة الملكية بالرباط:

توجد نسخة للجزء الثاني من الكتاب بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقم9645، وهي تبتدئ بكتاب التأويل، وتنتهي عند نهاية البرهان، إلا أنها يصعب التعامل معها نظرا لكونها مبعثرة الأوراق، وغير مرقمة ولا معقبة، بل الأكثر من هذا نصفها ممزق، ونصفها الآخر سلط الله عليه الأرضة والبلل، حيث لا تستطيع فرز ورقة بمفردها، الأمر الذي جعل إدارة الخزانة ترفض تسليمها للباحثين، وما كان لي أن أحصل عليها لو أن تشفعت لدى الإدارة بأحد الشيوخ الكبار، وهو الدكتور عبد السلام الهراس حفظه الله.

وقد كتبت هذه النسخة بخط مغربي مقروء، لم يتغير طيلة الكتاب، ورقها أصفر غليظ، المداد المستعمل بني يميل إلى السواد، عبارة «قال الإمام» كتبت بلون أسود فاحم، وعبارة «قلت» بلون أحمر. ولم يرد فيها ذكر لتاريخ النسخ، ولا اسم الناسخ، وهي تضم حوالي(298)ورقة في كل ورقة29 سطرا، مقياسه:27.5-19، في كل سطر حوالي16 كلمة. تبتدئ بكتاب التأويل، وتنتهي بقول الشارح، أو الناسخ: هذا تمام ما أورده في البرهان. انتهى بحمد الله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الصادق الأمين، وعلى آله وصحبه. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.

ولئن تعذر علينا معرفة اسم الناسخ، فإن تاريخ النسخ يمكن معرفته بالرجوع إلى النسخة الخطية للجزء الأول من الشرح الموجودة بخزانة الجامع الكبير بمكناس تحت رقم(95)، حيث هناك تشابه كبير بين النسختين، سواء من حيث نوع وحجم الأوراق، أو من حيث نوع الخط ولون المداد، والعبارات المتكررة، والفرق الوحيد بين النسختين يكمن في كون الناسخ في الجزء الأول كان يأتي بمتن البرهان كاملا، لكنه في الجزء الثاني كان يكتفي بذكر أول الكلام ثم يعقب قائلا: إلى قوله كذا، أو إلى آخر المسألة، أو الفصل.

أما تاريخ النسخ: فهو ثابت في آخر النسخة، حيث اختتم الجزء الأول بقول الشارح، أو الناسخ: كمل الجزء الأول بحمد الله وحسن عونه، وصلواته على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وكان ذلك في أواخر شهر شعبان من سنة اثنتي عشرة وست مائة (612هـ). وإذا صح أن نسخة الجزء الثاني هي امتداد لنسخة الجزء الأول، فإن تاريخ نسخها يضفي عليها أهمية خاصة، باعتبارها قد نسخت في آخر حياة الشيخ الأبياري المتوفى سنة(616هـ) على الأرجح، وفد رمزت لهذه النسخة بحرف (ح).

2 - نسخة المدينة المنورة:

أما النسخة الثانية: فهي نسخة المدينة المنورة، وهي مصورة من النسخة الخطية الموجودة بمكتبة الملك عبد العزيز العامة بالمدينة المنورة تحت رقم(219)، ضمن مجموع مخطوطات رباط سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه.

وتقع هذه النسخة في حوالي 128 لوحة، لم يكتب منها الوجه(ب)من اللوحة (43) والوجه (أ) من اللوحة 45، ولم تكتب اللوحة (44) أصلا.

أما لوحة العنوان: فقد كتب عليها ما نصه: من كتب أصول الفقه الشافعي والمالكي، الحمد لله، نبذة من شرح الإمام المازري على البرهان لإمام الحرمين، في ملك الفقير علي

الونيني وفقه الله بمنه، شرح كتاب البرهان الذي هو من مؤلفات إمام الحرمين الشافعي للإمام المازري المغربي المالكي. مخروم من أوله وآخره. وقف رباط سيدنا عثمان بن عفان.

لكن بعد المقارنة والتحري، تأكد لدينا أن المخطوطة هي من تأليف الشيخ الأبياري، وليس المازري كما أشار إلى ذلك الدكتور عبد العظيم الديب في مقدمة كتاب البرهان. وقد كتبت هذه النسخة بخط مغربي جميل كما وصفه لي بعض المتخصصين في هذا الفن. ولم يعرف اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ نظرا للبتر الذي طال أول المخطوطة وآخرها، وتشتمل الصفحة على حوالي 27 سطرا، بمعدل 16 كلمة في السطر، ومقياسها حوالي (27 – 19)سم. وهذه النسخة بها نشع مائي بالجزء العلوي من الصفحات، مما جعل الكتابة باهتة جدا، غير أن الكتابة عموما لونها غير واضح، وتختلف درجة الوضوح من حرف لآخر في الكلمة الواحدة. أما رؤوس المسائل: فقد كتبت بخط بارز، مع اضطراب في ترتيب المسائل.

ج – نسخة كفاية طالب البيان في شرح البرهان:

أما النسخة الثالثة المساعدة، فهي نسخة من الجزء الأول من شرح يدعى "كفاية طالب البيان في شرح البرهان" للشريف أبي يحيى الحسني المالكي.

وهي توجد بالخزانة الحمزاوية بضواحي مدينة الريش بإقليم الراشدية تحت رقم: 45، وهي مكتوبة بخط مغربي جميل ومقروء، خالية من تاريخ النسخ، واسم الناسخ، أو المنسوخة له، أو الأصل الذي نسخت منه، ورغم تواضع بناء الخزانة فقد ظلت هذه المخطوطة جيدة لم يصبها خرم ولا بتر، تامة كاملة، وهي جد غنية بالطرات التوضيحية. عدد صفحاتها(338)، في كل صفحة حوالي(35) سطرا، بمعدل(20)كلمة في السطر، وقياسها من الحجم الكبير.

ويلاحظ أن تجليد النسخة قديم، والأوراق بداخله منظمة، وللخوف من ضياعها وضياع أوراقها فقد شدت بخيط صيانة لها، وقد كتبت بعض الكلمات بخط غليظ بلون أحمر، أو أسود فاحم.

وقد جاء في الصفحة الأولى من النسخة ما نصه: الجزء الثاني من كتاب "كفاية طالب البيان في شرح البرهان" تأليف شيخ الإسلام ومفتي الأنام شرف الدين إمام المتكلمين أبي يحيى زكرياء بن يحيى بن يوسف المعروف بالشريف الحسني السبتي المالكي الأشعري رضي الله عنه و أرضاه. تشتمل المخطوطة على الكتب والأبواب التالية: القول في أفعال الرسول ﷺ،كتاب التأويل، كتاب الأخبار،كتاب الإجماع،كتاب القياس، وقد تأكد لنا من خلال قراءتنا للكتاب أنه متأخر عن الشيخ الأبياري، وأنه كان يكثر من النقل عنه،

وغالبا ما يرمز إليه بقوله: علماؤنا. وتنتهي النسخة بقول الناسخ، أو الشارح: هنا انتهى الكلام من آخر السفر الثاني من كتاب "كفاية طالب البيان في شرح البرهان". ويتلوه إن شاء الله في بقية القول على تتمة ركن الاجتهاد في السفر الثالث بحول الله.

وقد اطلعت على هذا السفر الثالث بخزانة جامع القرويين بفاس، وهو مبتور الأول، وقد ورد في الورقة السابعة منه قول المصنف: قال بعض أصحابنا، ثم كتب إزاءها في الهامش: انظر هذا القول وهو قول أبي الحسن الأبياري، وهذا يؤكد ما ذهب إليه الدكتور علي بسام من أن هذا الشرح قد جمع بين الشرحين: يعني شرح المازري، وشرح الأبياري، وقد رمزت لهذه النسخة بحرف (ك).

2- *عملي في التحقيق:*

بعد الحصول على النسخ السالف الذكر وبعد اليأس من الحصول على نسخ أخرى، استقر رأيي على منهج محدد في التعامل مع هذه النسخ، وفي ما يلي بيان لأهم ملامحه:

- قمت بنسخ المخطوط من نسخة المدينة المنورة باعتبارها الأكثر وضوحا والأقل خروما وبترا، ثم قابلت بين النسخ الثلاث المعتمدة مقابلة دقيقة، فأثبت في المتن ما رأيته صوابا، وذلك حسب الاجتهاد ومقتضيات السياق من جهة، وبالرجوع إلى المصادر، وخاصة كتاب المستصفى لأبي حامد الغزالي من جهة أخرى، ثم نبهت على الاختلافات الموجودة بين النسخ في الحاشية، ووضعت الفروق والإضافات الضرورية في المتن بين معقوفتين، مع التنبيه على ذلك في الحاشية حفاظا على الأمانة العلمية، واخترت لذلك أرقاما محدودة في كل صفحة، وأثبتت أرقام أوراق النسخة المعتمدة ورمزت لها بهذه العلامة(/) وفقا لما جرى به العرف في مجال التحقيق.

- حاولت تنظيم مادة النص حسب ما تقتضيه قواعد الإملاء المتعارف عليها في الوقت الحاضر، فوضعت النقط والفواصل والأقواس والفقرات، دون أن أتقيد بنوع الخط الذي كتبت به المخطوطة، وذلك بغية جعل النص أكثر وضوحا وأيسر للقراءة والفهم، مع الحرص على عدم التصرف فيه بما لا يليق بكرامة الأمانة العلمية من تبديل أو تحريف أو تشويه لصورته الأصلية.

- قمت بتخريج الشواهد والأقوال من المظان وتوثيقها توثيقا دقيقا حسب المستطاع. ولما كان منهج الأبياري يقتصر على ذكر بداية ونهاية كلام الجويني، فقد أشرت إلى الكلام المحذوف بذكر الجزء والصفحة في الحاشية، ولم أر فائدة في كتابة نص البرهان لأنه موجود ومتداول بين القراء.

- عزوت الآيات القرآنية إلى أماكن وجودها في المصحف الشريف برواية ورش عن نافع بالعد الكوفي، كما هو متداول في المصاحف المطبوعة بالمغرب، وربما قمت بتصحيح بعض الآيات التي أخطا فيها الناسخ دون التنبيه عليها في الحاشية، إلا إذا كان الحذف، أو الخطأ كبيرين.

- قمت بتخريج الأحاديث والآثار من أمهات كتب الحديث والآثار. وإذا كان الحديث متفقا عليه اكتفيت بتوثيقه من صحيحي البخاري ومسلم.

- عزوت الشواهد الشعرية إلى دواوين أصحابها، أو الكتب التي استشهدت بها.

- ترجمت للأعلام والفرق والطوائف الواردة في النص، خاصة المغمورة منها، مع ذكر مصادر كل ترجمة، مكتفيا في ذلك بالموضع الذي ورد فيه ذكر اسم العلم، أو الطائفة.

- حاولت توضيح ما رأيته في حاجة إلى توضيح، وذلك بهدف إزالة لبس، أو بيان خطأ، أو توضيح معنى، سواء تعلق الأمر بالمسائل النحوية، أو بعض المصطلحات الغامضة، أو بعض القضايا الفقهية والأصولية، مع الإحالة على المصادر والمراجع التي قد آخذ منها التعقيب، أو التوضيح.

نص المخطوط

كتاب الأخبار[1]

تعريف الخبر عند الأصوليين

قال الإمام: «الخبر قسم[2] من أقسام[3] الكلام القائم بالنفس عند معتقدي كلام النفس... إلى قوله: والصدق والكذب يجريان في جنس الخبر، والقول في ذلك قريب»[4].

قال الشيخ -رضي الله عنه-: ما ذكره الأصوليون[5] في حد الخبر بأنه: ما يدخله الصدق والكذب، أو الصدق (أو)[6] الكذب على مقتضى العبارتين السالفتين[7]، عندي لا يصح، وبيانه هو أن الصدق خبر خاص، والكذب كذلك، والصدق والكذب نوعا[8] الخبر، ومن التبس عليه حقيقة الجنس[9] كيف يعرف نوعيه، وكيف يتصور أن يكون النوع

---

1 -تعرض الإمام في أول كتاب الأخبار إلى تحقيق تسمية الخبر، ثم تحقيق حده والاعتراض عليه، ونحن نتعرض لتعريف الخبر لغة واصطلاحا، حتى نكون على بصيرة مما أثاره الشارح من نواقض، ومفسدات لحد الخبر عند الأصوليين، فنقول: الخبر: واحد الأخبار، الخبر: ما أتاك من نبأ عمن تستخبر، (لسان العرب: 4/ 227). وقال الشوكاني: أما معناه لغة فهو مشتق من الخبار وهي الأرض الرخوة، لأن الخبر يثير الفائدة، كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر ونحوه (إرشاد الفحول: 83). وأما معناه اصطلاحا، فقال الرازي في المحصول(2/ 104): ذكروا في حده أمورا ثلاثة: الأول: أنه الذي يدخله الصدق، أو الكذب، والثاني: أنه الذي يحتمل التصديق والتكذيب، والثالث: ما ذكره أبو الحسين البصري أنه: كلام مفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيا، أو إثباتا. (المعتمد2/ 75).

2 -في البرهان وفي(ك): صنف من الأصناف.

3 - في البرهان وفي(ك): صنف من الأصناف.

4 -البرهان(1/ 367).

5 - وهؤلاء قد عبر عنهم الشيرازي في شرح اللمع(2/ 567) بقوله: قال المتقدمون من الطوائف كلها: حد الخبر ما يدخله الصدق والكذب، أما الآمدي في الأحكام(2/ 12)، فقد ذكر من هؤلاء: الجبائي، وابنه، وأبا عبد الله البصري، والقاضي عبد الجبار.

6 -في الأصل: والكذب، والصحيح ما أثبتناه من(ك).

7 - في(ك): السالفتين.

8 - النوع أخص من الجنس، وهو أيضا الضرب من الشيء، قال الليث، النوع والأنواع جماعة، وهو كل ضرب من الشيء، وكل صنف من الثياب والثمار وغير ذلك.(لسان العرب: 8/ 364).

وقال الجرجاني: النوع: اسم دال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص، والنوع الإضافي، هي ما هية يقال عليها وعلى غيرها: الجنس قولا اوليا، أي بلا واسطة. والنوع الحقيقي: كل مقول على واحد، أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب: ما هو؟ (التعريفات :316-317).

9 - الجنس: أعم من النوع، وهو ضرب من كل شيء، وهو من الناس ومن الطير ومن حدود النحو والفروض والأشياء جملة. عن"لسان العرب"(6/ 43). وعرفه الجرجاني بقوله: الجنس: اسم دال على كثيرين مختلفين بأنواع وكلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حديث هو كذلك، فالكلي جنس. عن "التعريفات"(ص 107).

(مبينا)[1] للجنس، ولا يتصور فهم النوع إلا بعد معرفة الجنس، وهذا بمثابة من سئل[2] عن حد الحيوان فيقال له: هو المنقسم إلى الإنسان والفرس، فإن هذا لا يصلح للبيان أصلا، والمقصود فهم الخبر لا باعتبار كونه صدقا، ولا كذبا، فإن الصدق والكذب اشتركا في حقيقة الخبرية كما أن الإنسان والفرس اشتركا في قضية الحيوانية، فإن من فهم الحيوان، فهمه لا باعتبار كونه إنسانا أو فرسا، كذلك من فهم الخبر (فهم)[3] حقيقته لا باعتبار كونه صدقا وكذبا، و(لذلك)[4] ينتفي[5] الصدق، ولا ينتفي[6] الخبر، وينتفي[7] الكذب أيضا، ولا ينتفي الخبر، فثبت بما قررناه أن الخبر جنس، والصدق والكذب أنواع.

وقد اعترض بعض الناس[8] على الحد بوجه آخر، أعني على قولهم: ما يدخله الصدق والكذب، (زائد على أحكام اجتماعهما في خبر واحد، والذي اعترض به صاحب الكتاب، وقال: مقتضى هذا أن يكون كل خبر يدخله الصدق والكذب)[9]، ورب خبر لا يقبل الكذب بحال كخبر الله سبحانه وتعالى، ورب خبر لا يصح أن يكون صدقا كالخبر عن حصول المستحيلات، وهذا الاعتراض ساقط ومراد (الحاد)[10] أن (يبين)[11] محض الخبر من جهة كونه خبرا، لا يتعين له أحد الجانبين، وإنما يتعين الصدق والكذب فيه من أمر زائد على الأخبار، ولكن الاعتراض هو الذي قدمناه[12].

فإن قيل: فما الصحيح عندكم في حد الخبر؟ فنقول: الخبر (ما)[13] يقوم بالنفس على (وفق)[14] العلم، فهما متلازمان على حسب ما قدمناه[15]. وإذا كان كذلك، فضرورة من قام بنفسه الخبر أن يكون[16] (عالما به، ولا يتصور خلو العاقل عن العلوم الضرورية، كجواز

1 – في الأصل: منه، والصحيح ما أثبتناه من (ك).
2 –هكذا في الأصل، ولعل الصواب سأل.
3 –مطموس في الأصل، وصححناه من (ك).
4 –في الأصل كذلك ولعله تحريف، والصواب ما أثبتناه من: ح، ك.
5 –في الأصل: ينفي، والظاهر ما أثبتناه من (ح)، (ك).
6 –في الأصل: ينفي، والظاهر ما أثبتناه من (ح)، (ك).
7 – في الأصل: ينفي، والظاهر ما أثبتناه من (ح)، (ك).
8 –من هؤلاء: الباجي في "أحكام الفصول" (ص318)، والغزالي في "المستصفى" (1/ 132)، والشيرازي في "شرح اللمع" (2/ 567)، واقتفى أثرهم الرازي في "المحصول" (2/ 104).
9 –ما بين القوسين ساقط في (ح).
10 –في الأصل: الخبر، ولعل مقتضى السياق ما أثبتناه من (ح).
11 –ساقط في الأصل، وأثبتناه من ح.
12 –يعني: الصدق والكذب نوعا الخبر، ومن لم يعرف الجنس لا يعرف النوع.
13 –ساقط في الأصل، وأثبتناه من (ح)، (ك).
14 –في الأصل فن ولعل الصواب ما أثبتناه من (ح)، (ك).
15 – انظر الورقة 55 من الجزء الأول من الكتاب.
16 – في الأصل: يكون اجتماع المتضادات وهو غير مستقيم.

الجائزات واستحالة المستحيلات)[1] . فإذا علم ذلك فلابد ان يقوم بنفسه خبر عنه معلوم له (ولا)[2] يتصور أن يطلب حد الخبر ليعلمه عاقل لحصول العلم به له.

نعم قد يطلب العبارات/ المحررة، فأما[3] طلب الحد المرشد إلى تصور الحقيقة فمحال على ما قررناه من العلم[4]. والعبارة عن الخبر على هذا الغرض أن نقول: هو إسناد معلوم إلى معلوم على جهة سلب أو إثبات[5]. (فقولنا: إسناد معلوم إلى معلوم قضية معقولة من غير نظر في صدق وكذب، ولكن قد يأتي الإسناد فيما ليس بخبر كقولنا: أقام زيد؟ وقم، ولا تفعل، فإنا قد اسندنا الفعل إلى ضمير الفاعل في الأمر والنهي، فافتقرنا إلى أن نقول: على جهة سلب أو إثبات)[6].

وقد عبر سيبويه عن ذلك بأن قال في المبتدأ والخبر: باب المسند إليه[7]، ولم يزد الزيادة التي ذكرناها، ولكن أشار إلى الأصل وهو الإسناد، وإنما لم يذكر الزيادة (لأن أئمة العربية يقولون)[8] إذا قال القائل: زيد هل قائم؟[9] وعبد الله ما فعل، هذا (عندهم)[10] مبتدأ، والجملة خبر، وإن لم يكن هذا الكلام مشتملا على نفي وإثبات، ولا يحتمل أيضا (صدقا)[11] ولا كذبا. وقضاؤهم عليه بأن خبر عجيب حتى قال بعضهم[12]: معنى قولنا: زيد هل قام؟ (أي)[13] استفهمت عنه، وما يضاهي ذلك، فقد قبل الكلام الصدق

1 - ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل، وأثبتناه من (ح)، و(ك).
2 - في الأصل: فلا، ولعل الظاهر ما ثبت من (ح)،(ك).
3 - في (ح)،(ك): وأما.
4 - أنظر الورقة (37) وما بعدها من الجزء، الأول من الكتاب، وقال الشريف الحسني مفسرا كلام الشارح: قلت: ضرورة أن العلوم الضرورية قائمة بالنفس، لا يخلو عنها عاقل، إذ هي نفس العقل، فطلبها تحصيل حاصل، وإنه محال (2/ 82).
5 - وهذا الذي ذهب إليه الشارح في حد الخبر، يشبه إلى حد كبير ما انتصر إليه أبو الحسين البصري، حيث عرف الخبر بقوله: والأولى أن تحد الخبر بأنه كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيا أو إثباتا. عن "المعتمد" (2/ 75). وقد تعقب فخر الدين الرازي هذا التعريف قائلا: إنا إذا قلنا الحيوان الناطق يمشي، فقولنا الحيوان الناطق يقتضي نسبة الناطق إلى الحيوان، مع أنه ليس بخبر، لأن الفرق بين النعت والخبر معلوم بالضرورة، وإن قولنا: نفيا وإثباتا يقتضي الدور، لأن النفي هو الإخبار عن عدم الشيء، والإثبات هو الإخبار عن وجوده، فتعريف الخبر بهما دور. عن "المحصول" (2/ 104).
6 - ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل، وأثبتناه من (ح)،(ك).
7 - كتاب سيبويه (2/ 162)
8 - في (ح)،(ك): قائم.
9 - ما بين المعقوفتين غير تام في الأصل.
10 - في (ح)،(ك): قائم.
11 - مخروم في الأصل، وصحح من (ح)،(ك).
12 - مخروم في الأصل وصحح من (ح)،(ك).
13 - وقد عزا ابن يعيش هذا القول إلى أبي الحسن الأخفش، انظر "شرح المفصل" (1/ 81).

والكذب على هذا الوجه. وهذا عندنا غير صحيح. (وقد تقدم قريب من هذا في بيان أقسام الكلام على رأي الأصوليين). والقائل: زيد هل قام؟ لم يثبت شيئا، ولم ينفه قطعا، وإنما هو مستفهم محض[1].

قال الإمام[2]: فإن قيل: فلم[3] سمى الأصوليون (جميع)[4] ما نقله الرواة عن رسول الله ﷺ، إلى قوله: فلتقع البداية بالخبر المتواتر[5].

قال الشيخ[6] -رضي الله عنه-: قد تقدم الكلام أن أصول الأحكام: الكتاب والسنة والإجماع. والنظر في هذه الأمور تارة يتعلق بطريق إثباتها وتحقيق مناطها[7]، وتارة يتعلق بطريق إثبات كونها أدلة على الأحكام، وتارة يتعلق ببيان الطريق الذي منه يدل[8].

أما بيان كونها أدلة، فقد تقدم بيانه في مقدمة الكتاب، عند (بيان)[9] مراتب الأدلة[10] (وليس يحقق هذا)[11] أمر الكتاب والسنة، وأما الإجماع فأرجئ أمر كونه دليلا إلى موضعه لاتساع الكلام فيه، وتوجه (الاعتراضات)[12] عليه ولا خفاء يكون الكتاب[13] دليلا، وكذلك السنة المتواترة[1].

---

1 -ولعل من نواقض هذا الحد، فضلا عما ذكره الرازي في المحصول، أنه يدخله التركيب من وجهين: أحدهما: دخول حرف أو. والثاني: دخول الطلب في الحد، فإنه يتحقق فيه إسناد معلوم إلى معلوم، ولا ينجيه ما قيده به من الزيادة بقوله، على جهة سلب أو إثبات، فإن ذلك ثابت في الطلب، فإنه باعتبار طلب الفعل يتحقق فيه جهة الإثبات، وباعتبار طلب الترك يتحقق فيه النفي، فقد تحقق التركيب فيه من هذين الوجهين، وذلك مفسد للحدود، والتركيب المفسد للحدود، هو أن يقصد إلى حد ذات فيدخل فيه ذاتا أخرى، وذلك يخل بمقصود الحد. وهذا يدلك على أن الحدود اللفظية لا تكاد تصفو ولا تخلو عن مناقشة. "كفاية طلب البيان"(2/ 82)، وهذا الذي خلص إليه الشريف الحسني، عن الأصوليين مشهور، في كتبهم مسطور إذ قلما تجد الحاد يعرض عن مناقشة حدود غيره، حتى أصبحت مناقشة حدود السابقين مقدراً على اللاحقين لا مفر منه.

2 -في(ح): قال الإمام رحمه الله.

3 -البرهان(1/ 367-368).

4 - ساقط في البرهان وفي(ك)، وفي الأصل: جمع، والصواب ما أثبتناه من(ك).

5 - البرهان(1/ 367-368).

6 - في(ح): قلت.

7 - تحقيق المناط، معناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله، كما إذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت، ثم يختلفان في وجودها في التين حتى يكون ربويا. عن "الموافقات"(4/ 90).

8 - يبدو أن الإمام قد صدر هذه الفقرة، باعتراض على اصطلاح الأصوليين حين أطلقوا مصطلح الأخبار على ما روي عن رسول الله ﷺ، مع أن معظم ما نقل عنه ﷺ يندرج في سياق الأوامر والنواهي، وهي ليست أخبارا، ولعل في سكوت الشارح عن هذا الاعتراض ما يفيد تقريره وتأييده لما ذكره القاضي من أجوبة، لا يسمح المقام بإيرادها، لأن السكوت عن الشيء مع القدرة على الكلام قد يدل على الرضى به.

9 - في الأصل: بيا، والصواب ما أثبتناه.

10 - انظر " التحقيق والبيان في شرح البرهان"(1/ 7).

11 - هكذا في الأصل، ولعل مقتضى السياق أن نقول: ونحن نحقق هنا.

12 - مخروم في الأصل.

13 - الكتاب، أو القرآن وهو: كلام الله المنزل على محمد ﷺ المتعبد بتلاوته، المعجز بلفظه، والحق أن القرآن لا يحيط به حد معين. قال مناع القطان، والقرآن الكريم يتعذر تحديده بالتعاريف المنطقية، ذات الأجناء

وأما ما يتعلق بفهم جهة (الأدلة)[2]، فهو الذي قدمناه من أول كتاب الأوامر[3] إلى هذا الحد. وإنما عقد هذا الكتاب لبيان أمرين:

أحدهما: (إثبات)[4] حقيقة التواتر، وشرطه، وهو راجع إلى تحقيق مناط الخبر، هل وجد أو لا؟ ولعمري إن هذا يتطرق إلى الكتاب، ولكن لما كان أمر الكتاب مكشوفا جليا (لحصول)[5] العلم الضروري به، باعتبار الأطراف والوسائط استغنى الأصوليون بذلك عن بسط القول فيه (أولا)[6] فما يفتقر إليه الخبر المتواتر من الشروط يفتقر إليه الكتاب وقد أنجر الكلام في كتاب الأخبار إلى الكلام[7] عند ذكر الأصوليين القراءة الشاذة وعندما يحصل النقل المتواتر في الخبر، استند[8] الخبر إلى الله تعالى من جهة دلالة المعجزة على (الصدق)[9] فيعلم ثبوت حكم الله تعالى (على)[10] عباده، فلا يطلب أمر آخر وراءه.

أما إذا فقد النقل المتواتر (فقد)[11] فقد الدليل (القاطع ويبقى النظر مصروفا إلى الأمارات، والنظر فيها يتعلق بأمرين:

أحدهما: تحقيق المناط حتى/ يثبت عندنا وجود الخبر. والثاني: إقامة الدليل[12]، بعد تحقيق المناط على كونه أمارة، (لا جرم)[13] افتقرنا[14] في هذا المكان إلى إقامة البرهان على وجوب العمل عند أخبار الآحاد. ولم يفتقر إلى ذلك في المتواتر، وإنما تكلم الأصوليون في

والفصول والخواص، بحيث يكون تعريفه حدا حقيقيا، والحد الحقيقي له هو استحضاره معهودا في الذهن، أو مشاهدا بالحس. "مباحث في علوم القرآن"(ص20).

1 - هي ما رواه في كل عصر –منذ عصر الصحابة- جمع تحيل العادة تواطؤهم على الكذب أكثرهم وتباعد أماكنهم مما تتناوله أبصار الناس وأسماعهم. "أصول التشريع الإسلامي"(42).

2 - مخروم في الأصل.

3 - ويبتدأ كتاب الأوامر من الورقة 83 من الجزء الأول من الكتاب.

4 - في الأصل: إتيان، وهو تصحيف.

5 - في الأصل: بحصول، ولعله تحريف والظاهر ما ثبت من(ح).

6 - ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ح).

7 - هكذا في الأصل، ولعل الراجح، ما ثبت في(ح) يعني: الكتاب.

8 - هكذا في الأصل، ولعل الظاهر أن يقال: يستند.

9 - ساقط في الأصل وأثبتناه من(ح).

10 - ساقط في الأصل وأثبتناه من(ح).

11 - ساقط في الأصل وأثبتناه من(ح).

12 - ما بين القوسين ساقط من(ح).

13 - ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ح).

14 - في (ح): افتقر.

المتواتر على أحد الطرفين وهو: تحقيق المناط[1] وإثبات الشروط (التي)[2] إذا اجتمعت كان الخبر متواترا، اما بعد (ثبوت)[3] كونه متواترا فلا يفتقر (الأصولي)[4] إلى إقامة دليل العمل بحال بعد ثبوت الرسالة وتحقيق[5] الإيمان.

الخبر المتواتر

قال الإمام[6]: القول في الخبر المتواتر:

الذي (يقتضيه)[7] الترتيب (أن)[8] نصدر[9] الخبر بذكر شرائطه، ونصف الخبر المتواتر إلى قوله: ثم لا نظر إلى مقتضيات (العلوم)[10] الضرورية، فهذا شرط[11].

قال الشيخ[12] -رضي الله عنه-: ذهب الإمام إلى تعليل[13] منع حصول العلم بخبر التواتر الذي أسندوه إلى نظر العقول، وزعم ان ذلك إنما لم يحصل، لأن طلبات العقول[14] قائمة، والخطأ ممكن، ولا يستقل بجميع وجوه النظر عاقل، فإذا كان كذلك (لم يفد)[15] الخبر عن النظريات علما، وهذا كلام ضعيف، وما المانع من حصول العلم بأخبارهم، وإن أخبروا عن نظري، فلئن قال: إذا ثبت في نفس السامع إمكان الزلل، كان ذلك مانعا يمنعه من حصول العلم بتجويزه الخطأ على المخبر[16].

قلنا: فينبغي أن يحصل لمن لم يخطر له هذا التجويز، وسامع الخبر المتواتر يحصل له العلم بالمخبر عنه وإن لم (يخطر له)[17] كون المخبر عنه مما يجوز فيه الغلط.

---

1 - وقد اعتبره الشاطبي أحد أنواع الاجتهاد الذي لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وأنه لابد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه، الموافقات(4/ 89-93).
2 - في الأصل: الذي، وهو تحريف، ولعل الصواب ما أثبتناه من(ح).
3 - ساقط في(ح).
4 - في الأصل الأصول والذي يقتضيه السياق ما أثبتناه من(ح).
5 - في(ح): وتحقق.
6 - في(ح): قال الإمام رحمه الله.
7 - ساقط في الأصل وأثبتناه من البرهان ومن(ح)، و(ك).
8 - ساقط في الأصل وأثبتناه من البرهان ومن(ح)، و(ك).
9 - في الأصل: نصدق، وهو تحريف بين.
10 - في الأصل: العموم، وهو تحريف أيضا.
11 - البرهان(1/ 368-369).
12 - في(ح): قلت.
13 - في(ح): منع تعليل.
14 - في(ح): العقل.
15 - بياض في الأصل وصححناه من(ح)، و(ك).
16 - في(ح): الخبر.
17 - ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ح).

ويحصل أيضا له العلم، وإن لم يتنبه لكمال العدد، وهذه امور اعتيادية لا سبيل إلى ضبطها (ولا)[1] الوقوف على أسرار نقيضها، مع تجويز العقول نقيضها، بل نقول: كان يجوز في مقدور الله عز وجل أن يخلق (للسامع)[2] العلم عند استناد الخبر إلى النظر ولا يخلقه إذا استند الخبر إلى الضرورة، فلا[3] يتضح في ذلك تعليل معقول، وإنما يرجع الأمر إلى العادات واطرادها[4].

فأما ما قيده الأصوليون من اشتراط الاستناد إلى الحواس، فلابد منه، وما ذكره الإمام لا يصح.

أما وجوب اشتراط الإسناد إلى الحواس، فهو أنه إذا تقرر أن العلم لا يحصل بخبر المخبرين من جهة العادات، إلا إذا استند إلى الضرورات، فالضروري إما أن يكون عقليا محضا، فيجب اشتراك العقلاء فيه، فلا يكون الخبر قط في هذا الصنف محصلا علما، (لحصول)[5] العلم قبل الخبر.

وإذا لم يكن الضروري عقليا محضا، فلابد وان يستند لمحسوس، وقد وضح ما اشترطه الأصوليون.

فأما الصورة التي اعترض بها[6] فغير لازمة فإن الأصوليين إنما اشترطوا أن يكون له اسناد للمحسوس على الجملة، وقرائن الأحوال تستند إلى المحسوس، وإن كان فيها (أمور)[7] دقيقة يعسر التعبير عنها. والإنسان يحس الفرق بين حمرة الخجل والغضبان، وإن تعذر *34* عليه التعبير/ وهذا أيضا إنما يكون على رأي من يرى أن الرؤية تتعلق بالمرئي على صفاته الخاصة والعامة.

وأما من يرى أن الرؤية لا تتعلق إلا بالوجود، فهذا لا يقول: إن اختلاف الألوان يتعلق به الحس وإنما العقل يميز ذلك عند تعلق الرؤية بالوجود وهذا يحقق في علم الكلام[8].

---

1 - في الأصل: ولولا، والذي يقتضيه السياق ما أثبتناه من (ح).
2 - في الأصل: السامع، ولعل الصواب ما أثبتناه من (ح).
3 - في (ـ): ويتضح.
4 - وهذا الذي ذكره الشارح هو الصحيح الذي لا يمكن لأحد من العقلاء القائلين بالفاعل المختار إنكاره، إذ هذه أمور راجعة إلى العادات واطرادها، والله تعالى قادر على خرقها، وذلك بأن يخلق علما أخبار الآحاد، ولا يخلقه عند اخبار التواتر.
5 - في الأصل: بحصول، وهو تحريف، ولعل الصواب ما أثبتناه من (ك).
6 - وهي أنه قد يحصل من قرائن الأحوال، ولا أثر للحس فيها على الاختصاص، فإن الحس لا يميز احمرار الخجل والغضبان عن احمرار الخائف المرعوب، وإنما العقل هو الذي يدرك تمييز هذه الأحوال.
7 - في الأصل: أمر، والذي يقتضيه السياق ما قدرناه.
8 - وما يعضد أيضا ما صار إليه الأصوليون من أن التعويل على الحس، وإن قارنته في بعض الصور قرائن الأحوال، وأنا لو قدرنا جمعا غفيرا من الناس شهدوا بحواسهم ميتا فعلموا أنه ميت، ولم يشكوا فيه، وكان

(وأما)[1] قوله: فاشترط استناد الأخبار إلى البديهة، والاضطرار فكلام ضعيف إذا (عدل)[2] الحس عن ذلك بالكلية، فإن المراد بالعلوم البديهية: ما لا يتصور انفكاك العقلاء عنها فأي[3] فائدة للأخبار فيها.

الحكم بعلم القاضي

قال الإمام: «ومما يشترط في الخبر المتواتر، إلى قوله: ولكنا عارضنا القاضي بما ينقض عليه مذهبه»[4].

قال الشيخ[5] -رضي الله عنه-: ما ذكره الإمام في تتبع أصحاب الأعداد صحيح: ولا مزيد عليه.

أما القاضي -رحمه الله- في كونه اخرج الأربعة عن عدد التواتر (التوقف)[6] القاضي[7] على طلب التزكية، ولا معنى لطلب التزكية فيها علم ضرورة[8].

هذه المسألة فيها نظر من جهة الفقه، وهو انه هل طلبت التزكية لتحصيل غلبة الظن للحاكم أو طلبت تعبدا؟ ومقصود هذه المسألة لو شهد العدول عند الحاكم بأمر يعلم خلافه هل يحرم عليه الحكم أو يجب؟

ذهب مالك -رحمه الله- إلى أنه يجب عليه الحكم في القول المشهور عنه، هذا إذا لم يعلم تعمد الكذب أما إذا علم (تعمدهم)[9] الكذب فقد (فسقوا)[10] وهو في التجريح

عددهم عدد التواتر لحصل العلم اليقين لمن بلغه خبرهم، وهم مختلفون في القرائن الدالة على صحة موت من عاينوه ميتا، فالحكم للمشاهدة في مثل هذه الحالة لا للقرائن، ولو تحرى كل قائل منهم وقيد أخباره عند النقل بذكر القرائن التي استدل بها على أن الذي عاينه ميت، ولم يجزم القول بموته لم يحصل العلم بإخبارهم، ولو كانوا ألفا أو أكثر، فصارت القرائن في حكم التبع في بعض الصور، وعلى الجملة فقرائن الأحوال لا اختصاص لها بنفسها، ولابد من استنادها إلى الحواس بخلاف الخبر، عن "كفاية طالب البيان" (2/ 85).

1 - في الأصل: وغنها، والظاهر ما أثبتناه من (ح).

2 - مخروم في الأصل، وصححناه من (ح).

3 - هكذا في الأصل، ولعل الظاهر هو فأية.

4 - البرهان (1/ 370-372) وقد تعرض الإمام للشرط الثاني من شروط خبر التواتر الذي يقع العلم به، وهو العدد في المخبرين بالنظر إلى ضبط الكثرة من ناحية المبدأ، أما ضبط الكثرة من ناحية النهاية بعدد، فلا سبيل إليه، ولم يذهب إليه ذاهب.

5 - في (ح): قلت.

6 - في الأصل: ليوقف، وهو تحريف.

7 - يعني: الحاكم وليس الباقلاني.

8 - قال القاضي الباقلاني: علمت بالإجماع أن الأربعة قاصر عن العدد الكامل، لأنها بينة شرعية يجوز بالإجماع للقاضي وقفها على المزكين لتحصيل غلبة الظن، ولا يطلب الظن فيها علم ضرورة، أما الخمسة فأتوقف فيها لأنه لم يقم فيها دليل الإجماع. عن " المستصفى "(1/ 137).

9 - في الأصل: سبقوا، والظاهر ما أثبتناه من (ح)، و(ك).

10 - في الأصل: سبقوا، وهو خطأ بين.

والتعديل مطالب بعلمه في ذلك، وقال إن لم يقض بشهادتهم، كان ذلك إيقافا للحكم بشهادة العدول[1].

وقال غيره[2]: لا يجوز الحكم بشهادة[3] إذا علم القاضي النقيض، إذ كيف يحكم بما يعلم خلافه، ولكن هذا يفضي إلى أن يحكم الحاكم بعلمه، وقد ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكم بعلمه في المنافقين، وإن كانوا (منكشفين)[4] له، وحكم بقول العدول، وإن لم يحصل له من ذلك إلا الظن فدل على أنه لا التفات لعلم الحاكم وظنه فيما يتعلق بالاحكام وفصل الخصومات[5].

وقد ساعد أهل العراق[6] على أنه لا يحكم في الحدود بعلمه.

فعلى هذا لا (يسلم)[7] أن طلب التزكية لتحصيل غلبة الظن، بل للتعبد الحاصل، والذي يحقق ذلك أنه لو شهد من النساء عدد التواتر في غير المال لم يقض بالشهادة (إذا)[8] كان ذلك المحل مما لا ينفردن فيه بالاطلاع عليه[9].

وإن كان في المال لم (تنفع شهادتهن)[1] إلا مع اليمين عند بعض أهل العلم[2]، أو مع رجل عند آخرين[3].

---

1 - انظر "بداية المجتهد"(2/ 743).
2 - يعني: الشافعية وبعض المالكية والظاهرية.
3 - في(ح)، و(ك): بالشهادة.
4 - في الأصل: مكيفين، والصواب ما أثبتناه من(ح)، و(ك).
5 - وهذا الذي ذكره الشارح عن الأئمة مشهور، في كتب الفقهاء مسطور، فقد ذهب الشافعية والظاهرية وبعض المالكية إلى جواز حكم القاضي بعلمه، ووافقهم في ذلك أبو يوسف من الأحناف.
وذهب المالكية إلى منع ذلك، وتابعهم الأحناف في الحقوق الإلهية خاصة، ولئن كان لهذا الخلاف ما يسوغه حينئذ، فإنه في واقع الظلم والجور، لا يسعنا إلا الأخذ بمذهب المالكية ومن وافقهم في منع حكم القاضي بعلمه، دفعا للشبه والتهم، وحفظا للأمن العام الذي لا يستقر إلا بقضاء عادل، قال الشافعي -رحمه الله-: أما قضاة اليوم، فلا أحب أن أتكلم بهذا كراهية أن أجعل لهم سبيلا إلى أن يجوزوا على الناس. عن "الأم"(7/ 50)، وقال في موضع آخر: لولا قضاة السوء قلت: إن للحاكم أن يحكم بعلمه. انظر "فتح الباري"(13/ 139). أما الحديث الذي أورده الشارح في شأن المنافقين، فهو حديث عائشة الذي أخرجه الخمسة إلا الترمذي وهو أن النبي ﷺ بعث أبا جهم بن حذيفة مصدقا، فلاحه رجل في صدقته، فضربه أبو جهم فسجه فأتوا النبي ﷺ فقالوا: القود يا رسول الله فقال: لكم كذا وكذا، فلم يرضوا فقال لكم كذا وكذا فرضوا، فقال إني خاطب في الناس ومخبرهم برضاكم، قالوا نعم، فخطب فقال: إن هؤلاء أتوني يريدون القود، فعرضت عليهم كذا وكذا، أفرضيتم؟ لا، فهم المهاجرون بهم فأمرهم رسول الله ﷺ أن يكفوا عنهم، فكفوا، ثم دعاهم فزادهم فقال: أرضيتم؟ قالوا: نعم، قال: إني خاطب في الناس ومخبرهم برضاكم، فخطب فقال: أرضيتم؟ فقالوا نعم.
6 - وهم الأحناف.
7 - في الأصل: لا نسلم، ولعله تصحيف.
8 - في الأصل: إذ لو، والذي يقتضيه السياق، ما ثبت من(ح)، و(ك).
9 - لأن الاجماع منعقد على جواز شهادتهن منفردات في الحقوق البدنية التي ينفردن في الاطلاع عليها، وخالف في ذلك الظاهرية إلا ابن حزم. عن "بداية المجتهد"(2/ 763).

وإن كان العلم حاصلا بالامر المشهود به، فلا يسلم للقاضي (على هذا التقرير)[4] أن التزكية المطلوبة دالة على نفي (العلم الضروري)[5] لتحقيق العلم في مواضع مع امتناع القضاء[6].

وأما إلزام الامام له في طلب الاستظهار[7]، وما يفرض من استظهار لا يبلغ مبلغ العلم، غير لازم[8]، والقاضي توقف في هذه الصورة، ولم يحكم فيها بنفي ولا إثبات.

35 وكون الإمام يقول: إن اخرج الخامس عن مراتب/ البينات، فهو واقع في أبواب الاستظهار، وإنما منع ذلك القاضي في الأربعة لتوقف الأمر على طلب العدالة، وهذا في الاستظهار غير محقق، ولكن نقول: لا معنى لتوقف القاضي في الخامس، فإن العلم إذا قام بالعالم علمه، ولا يتصور أن يكون الإنسان عالما، وهو لا يعلم، فلو كان الخامس يحصل علما، لعلم المخبر ذلك، ولسنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بخبر الخمسة، فلا معنى عندي لهذا التوقف. وكم من خبر نسمعه خمسة وستة ثم ينكشف (كذبا)[9]، فالصحيح التحاق الخامس بالرابع.

وقد ذهب القاضي في بعض كتبه ان الطريق إلى معرفة العدد أن يمتحن اللبيب نفسه عن أول خبر يسمعه، عن قضية، فإن النفس قد تميل ثم الثاني والثالث يزيد الامر، وكذلك الرابع والخامس إلى أن ينتهي إلى حد يحصل له العلم.

---

1 – ما بين المعقوفتين بياض في الأصل، وأثبتناه من (ح)، و(ك).

2 – وهم جمهور المالكية، قال مالك، يجوز، لأن المرأتين قد أقيمتا مقام الواحد. وقال الشافعي: لا يجوز، لأنه إنما أقيمت مقام الواحد مع الشاهد الواحد لا مفردة ولا مع غيره. عن "بداية المجتهد"(2/ 740).

3 – وهم جمهور الفقهاء، قال ابن المنذر، وأجمع أهل العلم على القول بظاهر كتاب الله تعالى بأن شهادة النساء جائزة مع الرجال في الديون والأموال. عن "الاجماع"(ص 31).

4 – ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل، وأثبتناه من (ك).

5 – في الأصلة: الضرورة، ولعل الصواب ما أثبتناه من (ك).

6 – وفي هذا الإلزام على القاضي نظر، فإنه اعتمد في منع وقوع العلم الضروري عند خبر الأربعة على العادة الجارية، فإنه لم ير حاكم قط زعم أنه حصل له العلم عند خبرهم، فصار هذا كعادة مطردة فيهم. ولا يلزم من كون عدد الناس، وإن بلغن عدد التواتر المحصل للعلم أنه لا تقبل شهادتهن فيما لم يجوز الشرع شهادتهن فيه، وكون ذلك تعبدا أن يكون ذلك في خبر الأربعة، فإنا نعلم عادة عدم حصول العلم من الأربعة، فلا يقاس ذلك على شهادة النساء. عن "كفاية طالب البيان"(2/ 87).

7 – وهو الاحتياط والاستيثاق، قال الأزهري، ومعنى الاستظهار في قولهم الاحتياط والاستيثاق، وهو مأخوذ من الظهري، وهو ما جعلته عدة لحاجتك، "لسان العرب"(4/ 528).

8 – ويظهر إلزام الإمام في كونه استضعف حجة القاضي بالشهادة على الزنا، وقال: إن الشرع أذن للقاضي في الاستظهار وتطلب شهادة خامس، حتى يدخل الخامس في جملة البينات، ومقتضى هذا على اعتلال القاضي أن يقطع القول بأن الخمسة لا يقع العلم بخبرهم، كما لا يقع بخبر الأربعة، لأجل إذن الشرع بإلحاق خامس بأربعة في حكم البينة، وهو لا يقول بذلك بل تردد في الخمسة وتوقف. عن "كفاية طالب البيان"(2/ 88).

9 – غير مقروء في الأصل، وصححناه من (ك).

فإذا انضبط له ذلك العدد (الذي) ترتب العلم عليه، وحفظ حساب (المخبرين)[1] اتخذ ذلك العدد معتبره في كل واقعة يخبر عنها، وقضى بان العدد (الذي)[2] (يحصل)[3] العلم في واقعة لابد أن يحصله في كل واقعة، ولشخص أنه لابد أن يحصله لكل شخص، وهذا عندنا مشكل، وقرائن الأحوال مؤثرة[4]، وهي لا تنضبط على كل حال. وكذلك أحوال المخبرين والمخبرين، فقد يقل[6] العدد من أشخاص معروفين بالصدق والضبط، فيحصل العلم [7] للسامع بأخبارهم (وإن)[8] قل العدد.

وقد يكون الأمر بالضد[9] من ذلك. وكذلك المخبر، فمن الناس من خلق على (طوية)[5] تحسين الظن بالمخبرين، فينضاف قلة العدد (لما في طبيعته)[6] (من)[7] التصديق فيحصل له العلم بعدد، ولو أخبروا غيره ممن خلق على خلاف طبيعته لم (يحصل)[8] له العلم، وكذلك أحوال الوقائع من الإشهار، والواقع في النفوس، وقرب العهد (بالواقعة)[9]، فهذه الواقعة (يحتاج)[10] في حصول العلم بها إلى الكثرة المفرطة، وليس كذلك الإخبار عن الأمور البعيدة.

وعلى الجملة: هذه أمور معتادة، وقرائن الأحوال مؤثرة (بلا إشكال)[11] فلا سبيل إلى الضبط على حال[12].

---

1 - في الأصل: المحدثون، والصواب ما أثبتناه من (ح)، و(ك).
2 - في الأصل: للذي، والذي يقتضيه السياق ما أثبتناه من (ح)، و(ك).
3 - ساقط في الأصل، وأثبتناه من (ح)، و(ك).
5 - في الأصل وفي (ح) مؤثرة في الكتاب، ولعل الظاهر ما أثبتناه من (ك).
6 - في الأصل: تقل، وهو تصحيف.
7 - ساقط في الأصل، وفي (ح)، وأثبتناه من (ك).
8 - في الأصل: فإن، ولعله تحريف
9 - في الأصل: بالصدق، وهو تحريف، والصواب ما ثبت من (ح)، و(ك).
10 - في الأصل: وطية عو والصواب ما أثبتناه من ك . والمطوية هي الضمير
11 - في الأصل وفي ح الصدق .والراجح ما أثبتناه من ح،ك
12 - ساقط في الأصل وأثبتناه من ح،ك
4 - في الأصل، وفي (ح): مؤثرة في الكتاب، ولعل الظاهر ما أثبتناه من (ك).
5 - في الأصل: وطيه عو، والصواب ما أثبتناه من (ك)، والطوية: هي الضمير.
6 - في الأصل وفي (ح): الصدق، والراجح ما أثبتناه من (ح)، و(ك).
7 - ساقط في الأصل، وأثبتناه من (ح)، و(ك).
8 - في الأصل: يحتل، وهو تحريف.
9 - في الأصل: الواقعة، والصواب ما أثبتناه من (ك).
10 - في الأصل: تحتاج، ولعله تصحيف
11 - في الأصل بالإشكال والذي يقتضيه السياق ما ثبت من (ك).
12 - وأنى للعدد أن ينضبط، ونحن نعلم أن حصول العلم في الإعادة من إخبار المخبرين، إنما هو أمر إضافي، ويختلف بالنسب والإضافات، والأمور الإضافية لا سبيل إلى ضبطها، فالوجه فيه الإحالة على العرف فيما يسمى متواترا من غير تحديد، ومن تعرض لحصر عدد بعينه وخصه بالتسمية طولب بالنقل والعقل. ولا مستند فيه من واحد منهما. والله أعلم.

[قال الإمام رحمه الله][1]:

فأما[2] من قال: عدد[3] التواتر لا يحويهم بلد، ولا يحصرهم[4] عدد فقد أسرف. فإن عدد التواتر يقع بدون ذلك، وإذا أخبر جمع كثير في بلد[5] عن واقعة شاهدها، واستجمع إخبارهم الشرائط المرعية التي نحن [في][6] تفصيلها، فيقع[7] العلم الضروري بإخبارهم، وهم بعض من أهل بلدة، والخروج عن إمكان العدد لا يعتبر شرطا، وليس عدد معظم أهل الدنيا خارجا عن إمكان البشر.

فإذا بطلت هذه المذاهب، ولم يبق إلا مذهب النظام[8] فسندرجه في أقسام[9] الكلام المشتمل على اختيار الحق.

فإن قيل: فما الذي[10] ترضون في ذلك؟ قلنا: الخوض فيها نؤثره يستدعي تقديم أمر، وهو أن العلوم الحاصلة عن[11] حكم العادات، وجريانها[12] مرتبة على قرائن الأحوال، و[هي][13] لا تنضبط انضباط المحدودات [بحدودها][14] فلا سبيل إلى جحدها إذا وقعت. 36 كالعلم[15] بخجل الخجل، ووجل والوجل/ ونشطة الثمل[16]، وغضب الغضبان، ونحوها، فإذا ثبتت هذه القرائن ترتب[17] عليها علوم بديهية، لا يأباها إلا جاحد[18]، ولو رام[19] واجد العلوم ضبط القرائن، ووصفها بما تتميز به عن غيرها، لم يجد إلى ذلك سبيلا، فإنها[20] تدق عن العبارات، وتأبى على من يحاول ضبطها [بها][21].

1 - ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ح).
2 - في البرهان: «وأما» وكذا في(ك).
3 -في البرهان: «إن عدد».
4 - في البرهان: «بلدة».
5 - ساقط في الأصل.
6 - ساقط في الأصل.
7 - في البرهان: «فيحصل».
8 - إبراهيم بن يسار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظام شيخ النظامية، من أئمة المعتزلة، توفي حوالي(231هـ)، ينظر"الأعلام"(1/ 42).
9 - في البرهان، وفي(ك): «مجاري» ولعله الأنسب للسياق.
10 - في البرهان: «فماذا ترضون».
11 - البرهان: «على».
12 - البرهان: «وجدناها».
13 - ساقط في الأصل.
14 - ساقط في الأصل.
15 - البرهان: «وهذا كالعلم».
16 - الثمل، السكر. اللسان(11/ 92)، والثمل: السكران.
17 - البرهان: «ترتب».
18 - الأصل: إلا حاجة.
19 - الأصل: أزم.
20 - البرهان: كأنها.
21 - ساقط في الأصل.

وقد قال الشافعي –رحمه الله–: من شاهد رضيعا قد التقم ثديا من مرضع، ورأى فيه آثار الامتصاص، وحركة الغلصمة[1]، وجرجرة[2] المتجرع[3]. لم [يسترب][4] في وصول اللبن إلى حلق الصبي [وأحل][5] له أن يشهد شهادة ثابتة)[6] بالرضاع، ولو أنه لم يثبت[7] الشهادة[8] في ثبوت الرضاع، ولكنه شهد على ما رأى من القرائن، وأطنب في وصفها، واستعان بالوصافين المعرفين، فبلغ ذكر تلك القرائن مجلس القاضي، فلا يثبت بذلك الرضاع. (وذلك)[9] لأن ما يستمعه[10] القاضي وصف لا يبلغ مبلغ العيان، والذي يفضي بالمعاين إلى درك التعيين[11] يدق مدركه عن عبارة الواصفين، ولو قيل لأذكى [خلق][12] الله [قريحة واحدهم][13] فطنة[14] أفصل بين حمرة الغضبان[15]، وحمرة الخجل، لم تساعده عبارة في محاولة الفصل، فإن القرائن لا تبلغها [غايات][16] العبارات.

فإذا تمهد ذلك قلنا: لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حد محدود، وعدد معدود، ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم نفسه[17]. فإذا وجدنا رجلا [مرموقا][18] عظيم الشأن، معروفا بالمحافظة على رعاية المروءات[19] حاسرا [رأسه][20]، شاقا جيبه، حافيا، وهو يصبح بالثبور والويل، ويذكر أنه أصيب بوالده [أو ولده][21]. وشهدت الجنازة [ورؤي][22] الغسال مشمرا يدخل ويخرج، فهذه القرائن وأمثالها إذا قرنت[23]

1 –وهي اللحم الذي بين الرأس والعنق. اللسان(4/ 131).
2 – وهي صوت وقوع الماء في الجوف، اللسان(4/ 131).
3 – في الأصل: المحرج، وهو خطأ بين.
4 – في الأصل: سرف، وهو خطأ.
5 – في الأصل: أحل. وفي البرهان: وحل.
6 – في البرهان: باتة.
7 – في البرهان: لم يبت.
8 – في البرهان: شهادته.
9 – ساقط في البرهان.
10 – في البرهان: ما سمعه.
11 – في البرهان: اليقين.
12 – في الأصل: خليقة.
13 – ما بين المعقوفتين بياض في الأصل، وصحح من البرهان.
14 – في البرهان: ذهنا.
15 – في البرهان: حمرة الخجل وحمرة الغضب وبين حمرة المرعوب.
16 – ساقط في الأصل، وأثبتناه في البرهان.
17 – في البرهان: العلم به.
18 – في الأصل: موصوفا، ولعله تحريف.
19 – في الأصل: المروات.
20 – في الأصل: رايته.
21 – ساقط في الأصل، وأثبتناه من البرهان.
22 – ساقط في الأصل، وأثبتناه من البرهان.
23 – في البرهان: اقترنت.

[بإخباره][1] تضمنت العلم بصدقه، مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خبل [وغشية][2] والذي ذكره النظام ما أراده [3] إلا في مثل هذه الصورة، فإنه لا يخفى على غبي من حثالة الناس أن الواحد قد يخبر صادقا، وقد يخبر كاذبا. فلا [تقع][4] الثقة بإخباره.

ولكنه[5] لعله قال: لا يبعد أن يحصل العلم بإخبار واحد، فعزي إليه جزم القول في ذلك [مطلقا][6] وليس من الإنصاف نسبة رجل من الموصوفين[7] إلى الخروج[عن المعقول][8] من غير غرض[9].

قال الشيخ[10] -رضي الله عنه-: قد ذهب النظام إلى أن خبر الواحد يوجب العلم، وكذلك ذهب إلى هذا المذهب الحشوية[11]، وإذا كان الرجل قد قال ذلك فلا معنى لتكذيب النقلة، وقد احتج لمذهبهم بحجج، فكيف يتفق التكذيب في ذلك.

[وأما ما تأوله الإمام][12] عليه من أنه أراد هذه الصورة من اجتماع هذه القرائن، [فهذا تنزيل][13] اللفظ العام على أندر الصور وأبعدها، على أنا لا نسلم أيضا أن هذه الصورة يتحتم فيها حصول العلم.[فإنه][14] قد يتعاطى مثل ذلك تلبيسا لغرض من الأغراض. وقرائن الأحوال على انفرادها، قد يحصل منها علم من غير حاجة إلى إخباره[15]. فإن دلت

---

1 - في الأصل: بالجنازة، وهو خطأ.
2 - في الأصل: غشية، وفي البرهان: وجنة.
3 - في البرهان: ما أراه.
4 - في الأصل: يقع، ولعله تصحيف.
5 - في البرهان: ولكن.
6 - ساقط في الأصل، وأثبتناه من البرهان.
7 - في البرهان: المذكورين.
8 - ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل، وأثبتناه من البرهان.
9 - البرهان(1/ 372-374).
10 - في(ح): قلت.
11 - إن لفظ الحشوية حمل أكثر من مدلول، فقد عرفهم التهاوني في "كشاف اصطلاحات الفنون"(ص394) فقال: «هم من الفرق الضالة ... وسموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري، فوجدهم يتكلمون كلاما غير كلامه، فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة...، وقيل: لأنهم يجوزون أن يخاطبنا الله بالمهمل، ويطلقون على الدين "حشو" أي واسطة بين الله ورسوله وبين الناس».
12 - ما بين المعقوفتين غير مقروء في الأصل، وصححناه من(ح).
13 - في الأصل: هل ينزل، ولعل الصواب ما أثبتناه من(ح).
14 - ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ك).
15 - لقد تعقب الشارح ما اعتذر به الإمام عن النظام من ثلاثة أوجه: أ) ما تأوله في الصورة المفروضة، هو تنزيل اللفظ العام على أندر الصور وأبعدها. ب) إنا لا نسلم أن هذه الصورة يتحتم فيها حصول العلم. ج) إنا لو قدرنا حصول العلم بقرائن قارنت خبر الواحد، فالحكم للقرائن، لا للخبر.

القرائن 37 على تعيين المصيبة وانتهت إلى حد يتحصل[1]/ علما، فلا فائدة في الإخبار[2]، وإن دلت على أصل المصيبة، ولم يتعين[3] إلا محض[4] إخباره فلا يحصل العلم[5].

وبقي[6] النظر في صورة، وهو أن تكون القرائن لها تعلق بالتعيين، ولكن لم تنته إلى حد يحصل علما. ويبقى بينها وبين أن يحصل[7] العلم مثلا [رتبة واحدة][8]، فيخبر المخبر عن التعيين، فهل ينزل[9] خبره منزلة ما بقي من القرائن حتى يترتب العلم من القرائن والخبر؟ هذا[10] محل [الخلاف][11] والقاضي منع ذلك وقال: لابد من عدد كامل، أو قرائن أيضا كذلك، أما التلفيق من القسمين فلا سبيل إليه. ولعمري إن هذا الذي قاله[12] القاضي هو المطرد في الأدلة العقلية والسمعية، فلا يتركب معلوم من جزئي دليلين، لا عقليين ولا سمعيين. أما الأسباب العادية، فلا يبعد[13] ذلك فيها، فإنها تجري على أمور من غير أن تكون أسبابها مقتضية لها اقتضاء عقليا.

وهذا ممثل [بالطعام][14]، فقد يأكل الإنسان من صنف مقدارا مخصوصا فيشبعه، ولا يبعد في أن يتناول من أصناف مختلفة ذلك المقدار فيشبع.

وقد قدمنا أن القرائن في هذا مؤثرة في الاعتياد، فأما الانتهاء إلى حد لا يبقى من القرائن إلا قرينة واحدة، بحيث لو اقتصر عليها لم يحصل العلم. فإذا أخبر المخبر يحصل العلم. فهذا إنما يعرف بالتجربة ولم نجربه، ولكن [كثيرا ما][15] انعقد خبر ما بناء على قرائن الأحوال [المنضمة][16] إلى الخبر [ثم][17] صودف كذبا.

---

1 – هكذا في الأصل، ولعل السياق يقتضي أن نقول «يتحصل».
2 – كما لو ألفينا رجلا بقرب حمام، وسطله بيده، ومئزره يقطر ماء، ووجهه محمر يتصبب عرقا، فذكر أنه خرج من الحمام، فإنا نعلم صدقه ضرورة، وإن لم نخبر بذلك، فلا حظ للخبر في هذا.
3 – هكذا في الأصل، ولعل المقصود، من السياق هو «اليقين».
4 – لعل الصواب أن نقول: «إلا بمحض».
5 – لأن خبر الواحد لا يفيد العلم، والقرائن إنما دلت على الأصل فقط.
6 – في(ك): ويبقى.
7 – في(ك): تحصيل العلم.
8 – ما بين القوسين غامض في الأصل، وصحح من(ك).
9 – في(ك): يتنزل.
10 – في(ك): وهذا.
11 – في الأصل: الخلف، ولعل الصواب ما أثبتناه من(ك).
12 – في(ك): قال.
13 – في(ح): فلا يتعذر، وفي(ك): فقد يتقدر.
14 – في الأصل: بلا طعام، ولعل الصحيح ما أثبتناه من(ح)، (ك).
15 – بياض في الأصل، وصحح من(ح)، (ك).
16 – في الأصل: المنظمة، وهو تحريف واضح.
17 – ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ح)، (ك).

وقد يقول القائل: إن القرائن في تلك المواضع نقصت، ولم يف خبر المخبر بما بقي منها فهذا محل مشكل وأمر ملتبس[1].

قال الإمام: وإذا ذكرت [إمكان][2] حصول العلم [بصدق مخبر واحد][3] إلى قوله: إذ يتصور معه تقدير حالة ضابطة وإيالة[4] حالة على الكذب رابطة له[5].

قال الشيخ[6]: هذا الذي ذكره الإمام يشير به إلى أنه لابد في حصول العلم بإخبار التواتر من القرينة. فلو[7] تجرد العدد[8] لم يلتفت إليه. وليس كذلك، ولا خلاف في صحة استقلال العدد الكامل بحصول العلم إذا وجد بقية الشرائط.

وليس العدد على انفراده مكتفى به، بل العدد مع استناد الأخبار إلى المحسوس، على حسب ما اخترناه.

وأما[9] إذا حملوا على الكذب، فالعلم لا يحصل، [لكن][10] [لا][11] لنقصان العدد، ولا لكونه غير مكتفى به إلا مع [القرينة][12] لكن لفوات الشرط الثاني، وهو الإخبار عن المحسوس أو الضروري، ولو أخبر أهل الزمان عن [حدوث][13] العالم، لم يحصل العلم، لا لافتقار العدد إلى القرينة، ولكن [لفوات][14] الشرط الثاني.

فالمصير إلى أن العدد غير مكتفى به حتى [ينضم][15] إليه ما يجري مجرى القرينة، لم يصر [إليه][16] أحد من الأصوليين، ولا [يقتضيه][17] التحقيق[18].

---

1 - والذي تميل إليه النفس هنا ما ذكره القاضي، وهو أنه لابد من عدد كامل، أو قرائن كاملة، لأن حصول العلم بالقرائن أمر عادي، وعدم حصوله عن خبر الواحد أمر عادي أيضا، وقد تقدم للشارح أن خبر الواحد إذا قارنته قرائن فحصل العلم أن الحكم للقرائن لا للخبر والله اعلم. أما الصورة التي استشكلها الشارح فهي صورة عقلية قد لا يصل الباحث فيها إلى نتيجة، بل إن البحث فيها يعتبر تسويدا للورق ومضيعة للوقت، إذ القرائن لا تنضبط وفق سلم تراتبي معين، حتى نعلم أنه لم يبق إلا رتبة واحدة؟.

2 -ساقط في الأصل، وأثبتناه من "البرهان".

3 - في الأصل: مرتبا على خبر واحد، ولعل الظاهر ما ثبت من البرهان.

4 - الإيالة: السياسة، ورد في المعجم الوسيط/ آل الرعية يئورها إيالة حسنة: ساسهم(ص33).

5 - البرهان(1/ 374-375).

6 - في(ح): قلت.

7 - في(ح)، و(ك): ولو.

8 - في(ك): العدد من غير قرينة.

9 - في الأصل: وما إذ حملوا.

10 - ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ك).

11 - في الأصل:إلا، والصحيح ما أثبتناه من(ح)، (ك).

12 - في الأصل: الرتبة، ولعل الصواب ما أثبتناه من(ح)، (ك).

13 - في الأصل: حدث، والظاهر ما أثبتناه من(ح)، (ك).

14 - مطموس في الأصل، وصحح من(ح)، (ك).

15 - في الأصل: ينظم، ولعله تحريف.

16 - غير واضح في الأصل، وصحح من(ح)، (ك).

17 - في الأصل "يقتضيها" وفي :ك تقتضيه.

18 - في: ك "العادة".

والصورة التي تمسك بها، قد تبين[1] وجه الحق فيها، وسبب تخلف العلم عنها.

38 فإن قيل: فهل يتصور أن يحصل العلم بإخبار قوم إن/ أخبروا عن اختيار. ولا يحصل إن أخبروا عن إكراه؟

قلنا: قال القاضي: لا يتصور ذلك، فإنه لايشترط إلا شرطان : أحدهما كمال العدد. والثاني: إسناد الأخبار إلى محسوس، فإذا حصلا، فلابد من حصول العلم، وقد نازع في ذلك أبو حامد[2]، وقال: يصح [ألا][3] يحصل العلم، و[إن][4] كانوا صادقين، وقرره بأن قال: يجوز أن يكون سبب العلم عند كثرة المخبرين ما يجده العاقل في نفسه [من][5] أن هؤلاء [مع][6] كثرتهم، لا يحملهم على الكذب حامل إذا أخبروا ثم يصدق أنهم [أخبروا][7] فيحصل العلم، فإذا ظهر كون السيف حاملا مثلا، فقد فاتت إحدى مقدمتي السبر[8] [فيفوت][9] العلم[10]. وهذا باطل؛ فإن سامع الخبر لا يخطر بباله ما ذكره من إحضار المقدمات، فقد يسمع ذلك من لا [يحسن][11] نظم المقدمات، ولا تلقى النتيجة منها والعلم يحصل قال [أبو حامد][12] جوابا عن هذا: لابد من حصول هذه المقدمات في النفس معلومة، ولكن قد لا يشعر الإنسان بها، ولا يتوسطها ولا يترتب العلم عليها، فإن الشعور بالشيء غير الشعور بالشعور[13]، وهذا قريب من السفسطة، [وهو][14] أيضا مفض إلى الاسترسال، ومالا يتناهى.

أما وجه السفسطة: فهو أن الواحد منا لا يمتنع أن يقوم به علم الأولين والآخرين، ولكن لا يعرف هو ذلك من نفسه، وكذلك علم الهندسة والطلسمات والسحر[15] وغيره.

---

1 – في الأصل: بين، ولعل الراجح ما أثبتناه من(ح)، (ك).
2 – هو أبو حامد الغزالي المتوفى505هـ، وهو أشعري العقيدة، شافعي المذهب.
3 – في الأصل: لا، ولعل الصواب ما أثبتناه من(ح)، (ك).
4 – في الأصل: فإن، ولعله تحريف.
5 – في الأصل: مع، والظاهر ما أثبتناه من(ح)، (ك).
6 – ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ك).
7 – مخروم في الأصل، وصحح من(ح)، (ك).
8 –وكلما ذكر هذا اللفظ إلا ويقترن به لفظ التقسيم: وهو اصطلاح الأصوليين: «حصر الأوصاف في الأصل المقيس عليه وإلغاء بعضها، ليتعين الباقي للعلية».
9 –بياض في الأصل، وصحح من(ح)، (ك).
10 – انظر المستصفى(1/ 140).
11 – في الأصل: يحتل، ولعل الصواب ما أثبتناه من(ك).
12 ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ك).
13 – ولعل أبا حامد يقصد بهذا أن العلم بالشيء غير العلم بالعلم، وهذا حاصله أن العاقل قد يتعلم المعلوم بعلم ولا يعلم نفس العلم القائم به، الذي علم به المعلوم، وفي هذا إشارة منه –رحمه الله– إلى أن العلم لا يتعلق بنفسه ولا يكشف نفسه، انظر "المستصفى"(1/ 133).
14 –في الأصل: وهذا، ولعل الظاهر ما أثبتناه من(ك).
15 –في(ح): والنجوم، وفي(ك): النحو.

الثاني[1]: إنه لو قام [به][2] العلم، ولم يعلمه، مع قبول العلم لأن يعلم، صح أن يعلم العلم بعلم، أو وجب أن يقوم به جهل، فإن العلم مما يصح أن يعلم وأن يجهل فإذا لم يعلم، فإنما لم يعلم لجهل يقوم بالعالم يمنعه من علم علمه، [والجهل][3] أيضا يصح أن يعلم وأن يجهل، فيقال ما قيل[4] في العلم، وذلك محال.

فوجب أن كل من قام به العلم أن يعلمه بنفس العلم، وقد تقدم الكلام على هذا[5].

قال الإمام[6]: فأنا[7] الآن انخل[8] للناظر جميع مصادر المذاهب ليحيط بها، ويقضي العجب من الاطلاع عليها، [ويتنبه لسبب اختلاف الآراء فيها][9]، ويجعل [جزاءنا][10] منه دعوة بخير.

وأما النظام فإنه نظر إلى إمكان الصدق مع القرينة، [وإن][11] اتحد المخبر ولم يطرد ذلك في كل واحد[12].

ونقل النقلة عن السمنية[13] أنهم قالوا: لا ينتهي الخبر إلى منتهى يفضي (إلى)[14] العلم بالصدق وهو محمول على أن العدد وإن كثر فلا يكتفي به حتى ينضم إليه ما يجري مجرى القرينة من [انتفاء][15] الحالات الجامعة[16].

---

1 يعني الطريق الثاني في بطلان ما ذهب إليه أبو حامد، وهو الإفضاء إلى التسلسل وعدم التناهي.
2 –ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ح)، (ك).
– في الأصل: بالجهل، وهو تحريف، والصواب ما أثبتناه من(ح)، (ك).
4 – في(ح)، و(ك): يقال.
5 – قال الشارح –رحمه الله– في معرض حديثه عن ماهية العلم: «فإن المذهب الصحيح أن العلم متعلق بالمعلوم وبنفسه، ولو لم نقل ذلك للزمنا أمور ممنوعة، وهي القضاء بكون العلم لا يتصور أن يعلم، وذلك محال، فإنا نعلم علم غيرنا وعلمنا، ويلزم أيضا أن يكون الواحد منا عالما بالعلوم الكثيرة، وهو لا يعلم ذلك من نفسه، وذلك معلوم بطلانه ضرورة، أو يقال: العلم: العلم بعلم آخر، وذلك باطل لاقتضائه إلى التسلسل، إلا ينتهي إلى حد يوقف عنده، فلم يبق إلا ان العلم يتعلق بالمعلوم وبنفسه معا»(1/ 42).
6 – في(ح): قال الإمام رحمه الله.
7 – في البرهان، وفي(ح)، و(ك): وأنا.
8 – في الأصل: انحل.
9 – ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل، وأثبتناه من البرهان و(ك).
10 – في الأصل: حرانا.
11 – في الأصل: وإن، ولعله تحريف.
12 – في البرهان، وفي(ك): أحد.
13 – وهم فرقة دهرية من عبدة الأوثان بالهند، تقول بالتناسخ، وتنكر وقوع العلم بالإخبار، زاعمين ان لا طريق للعلم سوى الحس، قيل: هي نسبة إلى "سومنات" بلدة بالهند. عن "المعجم الوسيط"(ص452).
14 – ساقط في الأصل، وأثبتناه من البرهان ومن(ك).
15 – ساقط في الأصل، وأثبتناه من البرهان ومن(ك).
16 – البرهان(1/ 375).

قال الشيخ[1] -رضي الله عنه-: هذا الذي ذكره الإمام للسمنية غلط بين، والقوم قصروا العلوم على [الحواس][2]، ونفوا ما عداها[3].

وأما عذره عن أن العدد غير مكتفى به حتى [ينضم][4] إليه[5] ما يجري مجرى القرينة، فقد تكلمنا عليه وبينا أن العدد بمجرده لا خلاف في الاكتفاء به عند الشرط الآخر.

مذهب الكعبي في العلم الحاصل بطريق التواتر

قال الإمام[6]: وذهب الكعبي[7] إلى أن العلم بصدق إلى قوله، وليس ما ذكره [إلا][8] الحق[9].

قال الشيخ[10] -رضي الله عنه-: هذا الذي ذكره الكعبي قد أنكره المتكلمون(ل39) والأصوليون من أهل السنة[11] والمعتزلة[12]، وإنما / انتصر [له][13] الإمام، وأبو حامد[14].

---

1 - في(ح): قلت.

2 - في الأصل: حواص، وهو تحريف.

3 - بل إن خلافهم في هذه المسألة، يعني قولهم بأن المتواتر لا يفيد العلم، صار خاصية لهم، واشتهروا به كما اشتهر الدقاق بالقول بمفهوم اللقب، بحيث إن جميع أصحاب المقالات على اختلاف طرقهم مجمعون على وقوع العلم عن الخبر المتواتر، إلا السمنية، وكذا البراهمة، فإنهم أنكروا وقوع العلم عن المتواتر، وجمهور المصنفين الناقلين لمذهبهم يشيرون إلى أنهم مخالفون لذلك لفظا ومعنى. انظر"المعتمد"(2/ 81). و"شرح اللمع"(2/ 569)،و"المستصفى"(1/ 132)،و"المحصول"(2/ 108)،و"إرشاد الفحول"(ص20).

4 - في الأصل: ينظم، ولعل الصواب ما أثبتناه من(ح)، و(ك).

5 - ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ح)، و(ك).

6 - في(ح): قال الإمام رحمه الله.

7 - هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخرساني، أحد أئمة المعتزلة، ورأس طائفة منهم تسمى "الكعبية"، له مقالات وآراء في كلام انفرد بها، قال السمعاني: من مقالته أن الله تعالى ليس له إرادة، وأن جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها، توفي ببلخ سنة(319هـ). انظر "الأعلام"(7/ 65-66)، و"وفيات الأعيان"(2/ 45)، و"لسان الميزان"(2/ 255).

8 - ساقط في الأصل، وثبت من البرهان، ومن(ح)، و(ك).

9 - البرهان(1/ 375-376).

10 - في(ح): قلت.

11 - نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: الباجي في"إحكام الفصول"(ص329)، والشيرازي في"شرح اللمع"(2/ 375)، والرازي في"المحصول"(2/ 110)، والآمدي في"الأحكام"(2/ 35)، والشوكاني في "إرشاد الفحول"(ص89).

12 - وقد ذكر منهم أبو الحسين البصري في" المعتمد"(2/ 81) كلا من أبي علي وأبي هاشم.

13 - في الأصل: لها، ولعل الصواب ما أثبتناه من(ح)، و(ك).

14 - ولعل في كلام الشارح ما يدعو إلى التأمل، وذلك لأمور منها: أ) إن قوله: «إنما انتصر له الإمام والغزالي» يوهم وكأنه لا قائل بمذهب الكعبي سواهما، والحال أن صاحب "المعتمد" قد اختار مذهب الكعبي ودافع عنه بكلام طويل تعقبه الرازي في"المحصول"بالنقض والإبطال، ثم إن مذهب الكعبي قد نسبه الآمدي في"الأحكام"(2/ 30) إلى الدقاق من أصحاب الشافعي. ب) أما نسبة الغزالي إلى مذهب الكعبي فقد يكون فيه نظر، ذلك أن عبارة الغزالي في"المستصفى" قد يفهم منها أنه اختار مرتبة وسطى بين الأولي والكعبي. قال الشوكاني: «وقال الغزالي إنه قسم ثالث ليس أولياء ولا كسبيا، بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها» "إرشاد الفحول(ص89). أما عبارة الغزالي في"المستصفى"(1/ 133) فهي: والضروري

أما الإمام فقد [تبين][1] عذره عنده[2]. وهذا الذي ذكره له باطل قطعا، والدليل عليه أنه لو توقف العلم بصدق المخبرين [تواترا][3] على النظر في الإيالة الحاملة، وانتفائها لوجب ألا يحصل العلم إلا لمن خطر ذلك بباله، فإن العلم إذا كان يتوقف على أسباب، فلا سبيل إلى حصوله عند فقدان بعض الأسباب[4]، وقد يحصل العلم في الحال لمن لا يخطر له النظر [في][5] السياسة على بال[6]، والعلم يحصل لمن ليس من أهل النظر على حال.

وأما أبو حامد فقد سلك مسلكا آخر قريبا من هذا، وذلك أنه قال: العلم [الأولي][7] أو البديهي هو الذي يحصل في [النفس][8] القضاء [بالنسبة][9] من غير افتقار إلى واسطة[10]، فلا يفتقر العاقل فيه إلا إلى معرفة [المفردين][11]، فإذا عرضهما على العقل [صدق][12] بالنسبة من غير توقف، كقولنا: الضدان لا يجتمعان، والشخص الواحد لا يصح أن يكون في حالة واحدة في مكانين، إلى ما يجري مجراه، وكل ذهن تصور المفردين [بادر إلى النسبة][13] عند العرض عليه[14].

عند الأكثرين عبارة عن الأولي، لا عما نجد أنفسنا مضطرين إليه، فإن العلوم الحسابية كلها ضرورية، وهي نظرية، ومعنى كونها نظرية، أنها ليست بأولية، وكذلك العلم بصدق خبر التواتر. ج) إن في المسألة موقفا آخر لم يذكره الشارح، وهو مذهب الوقف الذي ارتضاه الآمدي من الشافعية والشريف المرتضى من الشيعة. انظر "الأحكام" (2/ 35)، و"المحصول" (2/ 110).

1 – ساقط في الأصل. وأثبتناه من (ح).

2 – فقد أشار الإمام رحمه الله إلى إمكان حمل مخالفة الكعبي على الجانب اللفظي دون المعنوي، وزعم أن السامع للمتواتر لابد أن يصحب سمعه تأمل معين يؤكد تجرد الإخبار عن التهم والتواطئ على الكذب، واعتبر هذا التأمل ضربا من الاستدلال الذي يقع عنه العلم. فتلطف الإمام في رد خلاف الكعبي إلى أمر قد يوافق عليه، وأشار إلى تصحيح هذا المذهب، لأن قصد الكعبي ما ظنه الإمام به.

3 – مطموس في الأصل، وصحح من (ح)، و(ك).

4 – لأن السبب في اصطلاح أصل الأصول هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يرتب الشارع عليه الحكم وجودا وعدما.

5 – ساقط في الأصل، وأثبتناه من (ح)، و(ك).

6 – في (ح): حال.

7 – في الأصل: الأول، والذي يقتضيه السياق، والمعنى هو ما أثبتناه من (ح)، و(ك).

8 – في الأصل: التعيين، والظاهر ما اثبتناه من (ح)، و(ك).

9 – في الأصل: بالسنة، ولعله تصحيف، والصواب ما أثبتناه من (ح)، و(ك)، لأن الحديث يتعلق بنسبة العلم إلى الإخبار.

10 – بل من غير افتقار إلى تشكل واسطة: فرب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطتها، فيسمى أوليا وليس بأولي. عن "المستصفى" (1/ 133).

11 – في الأصل: المفردتين، والظاهر ما أثبتناه من (ح)، و(ك)، وهي اللفظة نفسها التي ستأتي في النسخة عينها.

12 – في الأصل: صدقا، والصواب ما أثبتناه من (ح)، و(ك).

13 – ما بين المعقوفتين غير مقروء في الأصل، وصححناه من (ح)، و(ك).

14 – وقد حاول ابن السبكي التقريب بين الآراء فقال: «وإذا اتحد رأي إمام الحرمين والغزالي، وهو رأي الإمام والجمهور، ونزل مذهب الكعبي عليه لم يكن بينهم اختلاف، وهذا التنزيل هو الذي ينبغي أن يكون، ولا يجعل في المسألة نزاع». عن "الإبهاج" (2/ 187).

القسم الثاني: ألا يلتقي في الذهن طرفا هذه الواسطة، كما إذا قلنا: العالم حادث، [فمن][1] فهم العالم والحادث، ونسب أحدهما إلى الآخر بالنفي والإثبات، وعرض [ذلك][2] على العقل، لم يبادر العقل إلى هذه النسبة، فيطلب أمرا آخر [فينسب][3] إلى العالم فيصدق، وينسب إليه الحدث[4] فيصح، فيقال مثلا: العالم [متكثرا][5][متغيرا][6]، [والمتكثر][7] المتغير[8] حادث، فالعالم حادث.

فقد افتقرنا إلى إدخال [التكثر والتغير][9] باعتبار أعراضه، فالموضع الذي يفتقر إلى وسط[10] مستجلب لا إشكال في كونه نظريا.

والموضع الذي لا يفتقر إلى الوسط بحال فهو المعبر عنه[بالأولي][11] والبديهي، ورب واسطة مفتقر إليها ولكنها حاصلة [جلية، فلا يفتقر إلى استجلابها لحصولها، وقد يظن أن لا حاجة إليها، وليس كذلك، بل إنما لم يطلب حصولها لأجل أنها حاصلة][12] فيحسب لذلك أن الشيء أولي، وليس بأولي[13].

قال أبو حامد: وخبر [التواتر][14] مفتقر إلى واسطة، ولكنها حاصلة، فلم تطلب فيظن الاستغناء عنها، وذلك غلط، قال: ورب واسطة حاصلة لا ينتبه الإنسان لتوسطها وحصولها، ولا لارتباط العلم بها[15].

---

1 - مطموس في الأصل، وصححناه من(ك).
2 - ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ح)، و(ك).
3 - بياض في الأصل، وصحح من(ح)، و(ك).
4 - في (ح): الحدوث.
5 - في الأصل: منكر، ولعله خطأ.
6 - ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ك).
7 - في الأصل: المنكر، والظاهر ما أثبتناه من(ك).
8 - ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ك).
9- في الأصل: النكر أو التحديد، ولعل الظاهر ما أثبتناه من(ك).
10- عبارة(ك) هي: «فالموضع الذي يفتقر فيه إلى الوسط، وهو الرابط مستجلب لاشك في كونه نظريا».
11- ساقط في الأصل وأثبتناه من(ح)، و(ك).
12- ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ك).
13- في(ح)، و(ك): بأول.
14- في الأصل: القرائن، ولعل الصواب ما أثبتناه من(ك).
15- يبدو أن الشارح -رحمه الله- قد نقل كلام الغزالي بتصرف. راجع "المستصفى"(1/ 133) ثم إن كلام الغزالي قد يكتنفه بعض الغموض فبعد أن صرح بعدم افتقار المتواتر إلى الواسطة، بدعوى أنها حاصلة، نجده يعتبر من ظن استغناء التواتر عن الواسطة غالطا، وكأني به في هذه المسألة صاحب حال لا صاحب مقال، فتأمل.

قال: ولا يتصور حصول العلم بناء على خبر التواتر حتى تشعر النفس بالكثرة مع الموافقة على الخبر، فيقال: العدد الكثير إذا أخبروا لم يكذبوا، وهؤلاء قد كثروا وأخبروا فلا يكذبون[1]، هذا تمام كلامه وتقريره [للكعبي][2] واختياره له.

قال الشيخ[3] -رضي الله عنه-: وهذا الذي قاله غير صحيح. أما قوله: إن الواسطة [حاصلة][4]، والنفس بها مشعرة، ولكنها لم تشعر بشعورها، فقد تكلمنا عليه بما فيه كفاية[5].

وأما قوله: إنه لا يحصل العلم أبدا إلا إن [استشعرت][6] النفس الكثرة [التي][7] يستحيل عليها الكذب.

40- قال الشيخ[8] رضي الله عنه. لو كان/ الأمر على ما يقول، لاستحال ترتب[9] العلم على خبر التواتر المحض، [فإن][10] ضبط الكثرة التي [يترتب][11] عليها العلم غير معروف، وإذا شك الإنسان في الكثرة [التي][12] ترتب[13] العلم عليها، هل حصلت أم لا؟ لم يتصور أن يحصل العلم، إذ شرط حصوله تحقيق العلم بوجدان الكثرة المحيلة [للكذب على العدد الكثير][14]، ثم إن [استحالة][15] الكذب على العدد الكثير، إنما هو [أمر][16] متلقى من

---

1 - وإنما احتاج أبو حامد إلى ذكر هذين المقدمتين، لأن مجرد قول المخبرين لا يفيد العلم، عنده ما لم ينتظم في النفس مقدمتان: أحدهما: أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم، ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع... والثانية أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة. "المستصفى"(1/ 133).
2 - في الأصل: الكعبي، ولعل الصواب ما أثبتناه من(ح)، و(ك).
3 - في(ح): فأقول، وفي(ك): فنقول.
4 - في الأصل: خاصة، ولعل الصحيح ما أثبتناه من(ح)، و(ك).
5 - وحاصله أن الإنسان قد يعلم معلوما، ولا يعلم علمه بنفس ذلك العلم، وهذا يلزم منه التسلسل أو حصول علوم كثيرة في حالة واحدة لا يشعر بها أو يكون عالما بعلم جاهلا بقيام ذلك العلم به أو شاكا. والتزم هذه الوجوه دخول في السفسطة.
6 - في الأصل: اشعرت، ولعل الظاهر ما أثبتناه من(ح)، و(ك).
7 - في الأصل: الذي، وهو تحريف.
8 - في (ح): فأقول، وفي (ك): فنقول.
9 - في (ك): ترتيب.
10 - في الأصل: وإن، والظاهر ما أثبتناه من(ح)، و(ك).
11 - غير مقروءة في الأصل وصحح من:ك..
12 - في الأصل: "الذي" وهو تحريف.
13 - في: ح،ك، "يترتب".
14 - ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل. وأثبتناه من:.ك
15 - في الأصل: استحال، ولعل الصواب ما أثبتناه من(ك).
16 - في الأصل: أسر، وهو تحريف.

العادات[1]، فأول سامع للخبر المتواتر لم تنضبط له عادة يعرف بها استحالة الكذب على العدد الكثير.

فلا يحصل العلم لسامع أول الخبر المتواتر ثم الثاني، والثالث كذلك، فلا تستقر عادة محيلة [للكذب][2]، فلا يحصل[3] علم بالخبر المتواتر على حال.

قال الإمام[4]: وظن ظانون العدد[5] معتبر، فانقسموا قسمين، إلى قوله، فهذا هو المنتهى الذي ليس بعده مطلب لمتشوف[6].

قال الشيخ[7] -رضي الله عنه-: الذي ذكره الإمام في هذا الموضع هو المختار، وقد تقدم الكلام عليه قبل هذا[8].

وإنما ننازعه فيه في وجه واحد، وهو كونه يقول: إن العدد بمجرده لا التفات إليه فإنا قد بينا خلاف هذا[9]، وأن[10] العدد من جملة القرائن، (وفي كلامه إرشاد إلى ذلك، وهو قوله: إن الكثرة من جملة القرائن يعني)[11] التي [يترتب][12] العلم عليها.

فقد اعترف بأن العدد على انفراده قرينة، وهذا هو الحق الذي لاشك فيه.

القول في شرط العدد في التواتر

قال الإمام[13]: ونحن نذكر بعد ذلك مجامع من كلام الناس إلى قوله: وليس من شرائط وقوع التواتر[14].

قال الشيخ[15]: الشرط قد تقدم الكلام على حقيقته ومعناه[1]، ونزيد هاهنا زيادة وهو أنه لابد أن يكون زائدا على المشروط، إذ لا يتصور أن يكون الشيء شرطا في نفسه.

---

1 - وما كان هذا شأنه فإنه يختلف بالنظر إلى المخبِرين والمخبَرين. فرب شخص يحصل له العلم عن عدد ولا يحصل لغيره عن ذلك العدد، بل عن أكثر أو أقل.
2 - في الأصل: لكذب، ولعل الصواب ما أثبتناه من(ح)، و(ك).
3 - مخروم في الأصل، وصحح من(ح)، و(ك).
4 - في(ح): قال الإمام رحمه الله.
5 - في البرهان، و(ح)، و(ك): أن العدد.
6 - البرهان(1/ 376).
7 - في(ح): قلت.
8 - ونحن نومئ إلى بعض ما ذكره الشارح هناك ليكون ذلك أهون على الناظر، فنقول: والحاصل من مجموعه ما ذكره أن حصول العلم في العادة من إخبار المخبرين أمر إضافي يختلف بالنسب والإضافات، وما كان كذلك فلا سبيل إلى ضبطه، فلا يبقى إلا الإحالة على العرف في ما يسمى تواترا من غير تحديد، ومن خص عددا معينا بالتسمية طولب بالدليل النقلي والعقلي، وأنى له ذلك؟
9 - وحاصله أن الإمام اعتبر العدد مع القرائن، والشارح إنما اعتبره مع شرائطه دون اعتبار القرائن.
10 - في الأصل: قال وإن العدد، ولعل السياق يقتضي ما أثبتناه من(ح).
11 - ما بين القوسين ساقط في(ح).
12 - في الأصل: ترتبت، والظاهر ما أثبتناه من(ح).
13 - في(ح): قال الإمام رحمه الله.
14 - البرهان(1/ 376-377).
15 - في(ح): قلت.

وإذا كان كذلك فمن المحال أن يكون تواتر النقل شرطا في التواتر، فكيف يقال: من شروط التواتر استواء الطرفين [والواسطة] بالإضافة [إلى][2] كثرة العدد[3].

وقولهم أيضا: إن التواتر قد [ينقلب][4] آحادا، كلام لا يصح على حقيقته، [إذ][5] يكون معناه: إن الكثير بعينه قد يصير واحدا، وذلك باطل، وإنما أراد (القوم)[6] أن الخبر المتواتر قد ينقل آحادا ويندرس ماتواتر مدة، وهذا كلام صحيح، [وإنما][7] العبارة مطلقة على التجوز والاستعارة[8] وهذا لا خفاء به[9].

قال الإمام: «ونقل[10] أصحاب المقالات عن اليهود أنها اشترطت في التواتر أن يكون في المخبرين إلى قوله: وينزل كل أمر[11] وراءه [كالفضل][12] المستغنى عنه»[13].

قال الشيخ: بقي من مذاهب الناس في شروط التواتر مذهبان، لم ينقلهما الإمام.

أحد المذهبين: شرط قوم[14] في عدد التواتر أن تختلف أديانهم [فلا يكونوا][15] أهل ملة واحدة، وتختلف مواضعهم، فلا يكونوا أبناء أب واحد، فكأن[16] هؤلاء القوم يزعمون

---

1 – قال الشارح –رحمه الله–: فإن الشروط إنما هي أعلام مبينة للمشروطات، وشروط الساعة أعلامها، وسمي الشرطي شرطيا لإعلامه نفسه بلباس يعرف به. انظر "التحقيق والبيان"(1/ 101).

2 – في الأصل: فقال وهو خطأ بين. والصواب ما أثبتناه من: ح.

3 – كيف يقال ذلك، والخبر المتواتر لا يكون إلا كذلك، أعني كثرة مستوية الطرفين والواسطة، وإذا كان كذلك، فلا يكون الشيء شرطا في نفسه، إذ لا خفاء في تحقق المغايرة بين الشرط والمشروط، قال الشريف الحسني معقبا على الإمام: «مؤاخذة الإمام على ما ذكره الأصوليون في قولهم: إن استواء الطرفين والواسطة شرط في ظاهر إطلاقه جعل الشيء شرطا في نفسه، فإن الخبر المتواتر لا يكون إلا كذلك»، عن "كفاية طالب البيان"(2/ 94).

4 – في الأصل: تنقلب، وهو تحريف.

5 – في الأصل: أو، وهو تحريف.

6 – ساقط في (ح).

7 – ساقط في الأصل، أثبتناه من(ح)، و(ك).

8 – وإنما كان يحسن أن يترجم عن هذا بأن يقال: هل يندرس ما تواتر أولا يندرس؟ ويظهر في هذا في باب القول على ما يندرس من أخبار التواتر، ويشيع من أخبار الآحاد، وهو معنى ما ذكره الإمام في قوله: ليس الأمر كذلك، يريد بذلك أن المتواتر لا ينقلب آحادا، ولكنه من تفاصيل القول فيما يتواتر وينقلب آحادا، وقد يجوز هو أيضا في قوله: وينقلب آحادا، ولفظ الانقلاب هو الذي أنكره الشارح، وإلا فمعناه أنه من تفاصيل القول فيما يندرس من أخبار التواتر فينقل آحادا.

9 – هكذا في الأصل، ولعل السياق يقتضي أن نقول: فيه، والله أعلم.

10 – في البرهان: وذكر بعض أصحاب.

11 – في البرهان: الكلام.

12 – في الأصل: كالعقل، وهو خطأ بين.

13 – البرهان(1/ 377–378).

14– وقد ورد ذكر هذين المذهبين في "المستصفى"(1/ 139)، و"الأحكام"للآمدي(2/ 38)، و"المحصول في أصول الفقه"للرازي(2/ 133)، غير أنني لم أقف على أحد من الأصوليين ذكر هؤلاء القوم، أو بعضا منهم، وإنما عبر عنهم آل تيمية في المسودة بأنهم "قوم من الفقهاء"(ص236)، وتابعهم في ذلك الشوكاني في "إرشاد الفحول"(ص92)، وعبر عنهم بقوله: جماعة من الفقهاء.

15 – في الأصل: فلا يكون، والذي تقتضيه السياق ما أثبتناه من(ح)، و(ك).

16 – في(ك): وكأن.

أنه إذا اجتمعت هذه الأسباب من الاختلاف، تعذر التواطؤ من جهة العادات، وهذا باطل [من وجهين][1]:

41 أحدهما: أن العلم يحصل بقول/ الحجيج إذا أخبروا عن واقعة بعرفات منعت الناس[2] وهم أهل[ملة][3] وقد جمعتهم بقعة واحدة، بل نقول: أهل الجمعة إذا أخبروا عن أمر حدث في المسجد منع[4] الجمعة، بل [نقول][5] الروم إذا أخبروا [عن موت ملكهم][6].

الوجه الثاني: عن الكثرة مع بقية الشروط تحيل ذلك وتؤمن التواطؤ فيه.

وذهب قوم[7] إلى [أنه][8] لابد أن يكونوا أولياء صالحين مصيرا [منهم][9] إلى أن العدالة تنفي الكذب، (وهذا باطل أيضا من وجهين):

أحدهما: أن العدالة إنما تنفي الكذب[10] ظنا لا قطعا، لتصور الكذب من العدل، سهوا [أو][11] عمدا، والمطلوب من الخبر المتواتر العلم، فأي فائدة لشرط لا يحصل إلا غلبة ظن في موضع يطلب فيه العلم.

الثاني: إن العادة على خلاف ذلك، [فكم][12] من خبر علمناه مستندين[13] إلى أخبار الروم، وما نزل ببلادهم من موت سلطان، أو قيام حرب، [و][14] ما يجري [مجراه][15].

وذهب[16] الروافض إلى أنه يشترط أن يكون في المخبرين الإمام المعصوم، وهذا المذهب هو مذهب من ينفي حصول العلم [مرتبا][17] على خبر التواتر وهم السمنية[18].

---

1 - في الأصل: بوجهين، والظاهر ما أثبتناه من(ح)، و(ك).
2 - من أداء مناسك الحج.
3 - في الأصل: بلدة وهو تحريف، بدليل السياق.
4 - في(ك): ومنعوا.
5 - في الأصل: يقول ولعله تصحيف.
6 - ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ح)، و(ك).
7 - وقد ذكر ابن السبكي من هؤلاء القوم، صاحب أبي الهذيل المعروف بأبي عبد الرحمان، وحكى عنه أنه اشترط خمسة من المؤمنين الذين هم أولياء الله. عن"الإبهاج في شرح المنهاج"(2/ 292).
8 - في الأصل: أنهم، ولعل الظاهر ما أثبتناه من(ح)، و(ك).
9 - في الأصل: منهما، ولعل الظاهر ما أثبتناه من(ح)، و(ك).
10 - ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل، وأثبتناه من(ح)، و(ك).
11 - ففي الأصل: وعمدا، والظاهر ما أثبتناه من(ح)، و(ك).
12 - في الأصل: من، والراجح ما أثبتناه من(ح)، و(ك).
13 - في(ك): مستندا.
14 - في الأصل: أو، ولعل الصواب ما أثبتناه من(ح)، و(ك).
15 - ساقط في الأصل. وأثبتناه من(ح)، و(ك).
16 - في(ح)، و(ك): وذهبت.
17 - غير مقروء في الأصل. وصحح من(ح)، و(ك).
18 - وتابعهم في ذلك ابن الراوندي. انظر"المحصول" للرازي(2/ 134).

وأما إذا كان في المخبرين الإمام المعصوم، والعلم يحصل مستندا لقوله. فلا فائدة في انضمام غيره إليه.

الوجه الآخر: إنه كان ينبغي ألا يحصل العلم [بخبر][1] أهل بلده إذا لم يكن هو في المخبرين، ولا يحصل العلم [بقول][2] دعاته ورسله، ولا تتوجه له حجة على غير أهل محلته، إذ العلم مفقود، وكل ذلك قياس هذيانهم، [وهو مخالف للمعقول والمنقول والعادة[3]. الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء][4].

< يتبـــع >>> ......

1 - في الأصل: لغير، والصواب ما أثبتناه من(ك)، وفي(ح): لغير أهل بلده.
2 - ساقط في الأصل، واثبتناه من(ح)، و(ك).
3 - وقد صدق الشوكاني وأجاد حين عقب على هؤلاء بقوله: «ويا لله العجب من جري أقلام أهل العلم بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقل ولا نقل، ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع، وإنما ذكرناها ليعتبر بها المعتبر، ويعلم أن القيل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الأحوال من جنس الهذيان، فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد» "إرشاد الفحول"(ص92).
4 - ما بين المعقوفتين ساقط في الأصل، واثبتناه من(ك).

جواب العلاّمة أبي حفص الفاسي في مسألة أحباس المساجد المعطلة

تقديم وتعقيب

د. رشيد الحداوي/ مراكش

تقديم

كان لمؤسسة الوقف الرائدة أثر كبير في التنمية الاقتصادية والاجتماعية للمسلمين عبر تاريخهم الطويل؛ فقد تكفلت الأوقاف بسد كثير من الحاجات الأساسية للمجتمع، مثل تمويل المساجد، وبناء المدارس والمكتبات وتجهيزها، والإنفاق على القائمين عليها والمستفيدين منها من مدرّسين وطلاب، وإقامة المستشفيات وتسييرها، ورعاية المكفوفين والمقعَدين والمعتوهين، وفِكاك الأسرى، وإطعام الفقراء والمحتاجين وكسوتهم، ومساعدة المنقطعين والغرباء. بل تعدى تمويل الوقف إلى الإسهام في أمن المجتمع والدفاع عن حياض الأمة، كتمويل بناء الأسوار، وعمل الخنادق، وغير ذلك.

وقد واكب الاجتهادُ الفقهي هذه المؤسسة، وتجاوب الفقهاءُ -رحمهم الله- مع النوازل التي تتعلق بها، مراعين في ذلك مقاصد الواقفِ والمصالح المرعية في الشريعة؛ وكثرت فتاواهم في باب الوقف بمقدار كثرة الأوقاف في المجتمع الإسلامي، وحدوث الوقائع المستجدة بها.

ومن المسائل التي تطرق إليها الفقهاء: حكم صرف رَيْع الوقف[1] إذا تعطل مصرفه إلى مصرف آخر، وإنما كان هذا السؤال واردا، لأن الأصل هو أن رَيْع الوقف إنما يصرف على ما وقف عليه، ولكن تعطُّلَ هذا المصرف في بعض الأحيان يحول دون ذلك، فنكون حينها بين أمرين: إما أن نهدر رَيْع الوقف، فيضيع من غير فائدة، وإما أن ننقله إلى مصرف آخر، وهو خلاف مقتضى عقد الوقف.

وهذه المسألة تتخرَّج على مسألة أخرى، وهي حكم صرف ما فَضَل من غلة الوقف على وجه من وجوه الخير العامة، إذا فاض عن حاجة الموقوف عليه.

---

1 - أي غَلة الوقف، ويراد به الإيراد الناتج من استثمار الأصول الوقفية، سواء كانت عقارا، أم غير ذلك.

وهاتان المسألتان -كما نرى- تترددان بين التمسك بالأصل -وهو التمسك بمقتضيات عقد الوقف- أو الأخذ فيها بالمصلحة مع مخالفتها للأصل، وقد كان للمالكية بالمغرب والأندلس في هذا الضرب فتاوى صائبة، راعت مقاصد الشريعة، وسدّت في وجه الفسادِ الذريعة، فقد ذكر العلامة أبو عبد الله القَوْري(ت872هـ)[1] - في جواب له عن حكم إجراء مرتّب إمام الجامع الأعظم بعد انقطاعه من وَفْر الأحباس الذي يفضُل عن مصالحها ومن يتعلق بها - أن في هذه المسألة خلافا بين المالكية، وأن الفتوى جرت بإباحة ذلك وحِلّيته لآخذه، إذا كان لذلك الحبُس غلةٌ واسعة ووفْرٌ كثير، يؤمن من احتياج الحبُس إليه حالاً ومآلاً، وحكى هذا القول عن ابن الماجِشون(ت212هـ)[2] وأصْبغ(ت225هـ)[3]، وذكر أنه مروي عن ابن القاسم(ت191هـ)؛ وبمقتضاه أفتى ابن رشد (ت520هـ) وعامة الأندلسيين[4]، خلافاً للقرويِّين[5]، ونقل أنهم يعللون ذلك بأن ما قصد به وجهُ الله تعالى يجوز أن ينتفع ببعضه فيما كان لله[6].

وقد استدل القَوْريّ على رجحان هذا القول من جهة النظر بما يأتي:

1 - إنفاقُ فائض غَلة الوقف إلى مصرف آخر أنفعُ للمحبّس وأنمى لثوابه؛ إذ غاية مقصوده نيلُ أجرٍ لا ينقطع بموته، ومنعُ ذلك حرمانٌ للمحبِّس من هذا الثواب العظيم.

2 - منعُ صرف فائض غَلة الأوقاف إلى مصرف آخر يترتب عليه ضياع تلك الأموال، وهو أمر مشاهد، وإضاعة المال منهيٌّ عنه.

3 - منعُ صرف فائض غَلة الأوقاف ذريعةٌ إلى تسلط الظلَمة على تلك الأموال، أو إنفاقِها فيما لا ينتفع به الأصل المحبَّس.

4 - لو قلنا بشراء أصول أخرى من فائض غَلة الوقف الأصلي - حسب قول ابن القاسم - فإن نماء غلاّتها ومنع صرفها إلى غير ما حبست عليه سيلزم عنه وجود أوقافٍ لا مصرف لها، وهو مناف لمقصود الشارع من تشريع الوقف، وما يدفع ذلك هو صرفه في سبل الخير[7].

---

1 - محمد بن قاسم بن محمد اللخمي المكناسي، المشهور بالقَوْري، شيخ الجماعة بفاس، ومفتيها المشاوَر، تبحر في العلوم مع استحضار للنوازل، له شرح على مختصر خليل. ينظر "الضوء اللامع"(8/ 280)، و"توشيح الديباج"(ص217)، و"نيل الابتهاج"(ص548 - 550)، و"شجرة النور"(ص261- رقم 958).

2 - و"كان العلماء يفضلونه في علم الأحباس" كما قال القاضي عياض في "ترتيب المدارك"(1/ 207).

3 - وهو قول ابن حبيب في "الواضحة"، ينظر "المعيار"(7/ 92).

4 - وفي مقدمتهم فقهاء قرطبة وقضاتها كما حكى عنهم فرَج ابن لُبّ، ينظر "المعيار"(7/ 112).

5 - يعني فقهاء القيروان، وسبب الخلاف أن القرويين يقولون باتباع اللفظ، والأندلسيون يعتبرون المقصد دون اللفظ، وبه عمل أهل فاس، ينظر "النوازل الجديدة الكبرى"(8/ 402).

6 - المعيار(7/ 187). ونقله الرّهوني في حاشيته على شرح المختصر(7/ 150-151).

7 - ينظر "المعيار"(7/ 187- 188).

وهذا الاجتهاد كما نرى روعيت فيه مقاصد الشريعة، ولوحظت فيه المصلحة، ولذا اعتمده العلماء المعاصرون في مسائل الوقف، فجاء قرار منتدى قضايا الوقف الفقهية الأول بجواز استثمار الفائض من الريع بعد توزيع الريع على المستحقين وحسم النفقات والمخصَّصات[1].

وحاصل فتاوى المالكية بالأندلس والمغرب في هذه المسألة – كما نجدها في "المعْيار" – يرجع إلى التفصيل إلى عدة صور:

الصورة الأولى: أن يكون الموقوف عليه معيّناً بذاته، مثل الوقف على مسجدٍ كذا مطلقاً، دون حصْر في منفعة من منافعه، ففي هذه الحالة يجب صرف ريْع الوقف لمصالح ذلك المسجد مطلقاً، فإن فضَل من ريع الوقف ما زاد عن حاجة الموقوف عليه، فالراجح عند المالكية بالمغرب والأندلس أنه يجوز صرفه إلى مصرف آخر من مثل نوع الموقوف عليه، فإن كان الموقوف عليه مسجدا مثلاً صُرف الوفْرُ إلى مسجد آخر، ويقدّم في ذلك أحوجُ المساجد بالبلد، وإن كان بعيدا عن المسجد الموقوف عليه، وقيل: يقدم أقرب المساجد إليه.

الصورة الثانية: أن يكون الموقوف عليه معيّناً بذاته، ومصرفُه محصورٌ في غرض، أو أغراض معينة، كبنيانه، أو فرشه، أو أجرة إمامه، أو مؤذنه، أو المدرسين فيه، أو نحو ذلك، فيجب حينئذٍ صرفه فيما عيَّنه المحبِّس[2]. فإن فضَلت غلة الوقف عن حاجة ذلك المصرف صُرِف في غيره من مصالح الحُبُس، كأن يُصرَف ما فضل ما وقف على ترميم المسجد في راتب الإمام والمؤذن، أو استئجار دار لسكنى الإمام[3]، أو شرائها وجعلها وقفا على من تولى الإمامة فيه[4]. وثمةَ قولٌ بجواز صرفه إلى الغرض نفسه في مثل ذلك الحُبُس، كأن يصرف ما فضل من زيت توقد به مصابيح المسجد في وقيد مصابيح مسجد آخر. وقيل: يقدم ما تكون حاجته أعم وأنفع لأهل البلد – ولو في غير الموقوف عليه – كتحصين المدينة[5].

الصورة الثالثة: أن يكون الموقوف عليه مذكوراً بجنسه، من غير تعيين، كأن يكون الوقف على المساجد مطلقاً، وهنا يصرف من موارد الوقف على مساجد البلد حسب

---

1 – أعمال منتدى قضايا الوقف الفقهية الأول: 414، والمخصَّصات نسب معينة تقتطع من رَيْع الوقف مقابل استهلاك الأصول، كالصيانة وإعادة الإعمار، أو الديون التي تكون للوقف على الغير ويشك في تحصيلها.
2 – المعيار المعرب(7 / 127).
3 – ينظر المعيار(7 / 112).
4 – ينظر المصدر نفسه(7 / 140).
5 – ينظر المصدر نفسه(7 / 132)

الحاجة، فإذا فاضت غلاّته عن حاجتها كلها جاز صرفها إلى وجه آخر مثلِه من وجوه الخير إن كانت حاجة أهل البلد إليه ماسة[1].

الصورة الرابعة: أن يكون المصرف معينا معلوما، ولكنه تعطل بالكلية، فإن رجيت عودته وصلاحه من جديد تركت غَلة الوقف إلى أن يعود، وإن تيقنّا أنه تتعذر عودته صُرِفت غَلته في مصالح ما يشبهه من وجوه الخير، والأولى أن يكون من نوع المصرف المعطَّل.

الصورة الخامسة: أن لا يذكر الواقف الموقوفَ عليه مطلقاً، بأن يكتب، أو يوصي بأن داره، أو أرضه، أو حانوته، أو غير ذلك وقْفٌ دون أي تفصيل، وفي هذه الحالة يحمل هذا العقد على الوقف الخيري، وتُستصحَب عادة الناس في الأوقاف في ذلك البلد، ويرجع في تعيين المصرف إلى المقصد العرفي عندهم إن وجد، كأن يغلب على الناس في بلدٍ ما التحبيسُ على المساجد مثلا، فيحمل عليه، فإن لم تكن ثمة عادةٌ مطردة فهو محل اجتهاد، فبعضهم اعتبر أبرز وجوه الخير التي تهدف الشريعة إلى سدها، فرأى صرفه إلى الفقراء والمساكين، والتفت بعضهم إلى الحاجة العامة، فرأى أن يصرف إلى بناء سور البلد[2].

الصورة السادسة: أن يكون المحبَّس عليه معيّنا، كأن يحبِّس على مسجد معين، ولكن لم يُعرَف مصرفه على وجه التعيين، إما لضياع وثائق الوقف، أو لانعدام بينة أخرى تبين شروط المحبِّس، ففي هذه الحال يتحرى ناظر الوقف، فينفق رَيْعه على مصالحه، مع تقديم الأهم فالأهم منها، فيُقدَّم في الإنفاق على المساجد – مثلا – ما يتعلق بعمارتها، كالبنيان والترميم والإنارة والفرش ونحو ذلك، وإن بقي منها شيء صرف في راتب الإمام ونحوه، فإذا تعطل المحبَّس عليه صُرِفت غَلته إلى مثله، وأنفقت على مصالحه وفق ما نفعله في الحبُس الأصلي[3].

وبين أيدينا نازلة تتعلق بهذا الموضوع، وقد جاءت فيها أجوبة لبعض علماء فاس، ومنهم العلامة المحقق أبو حفص الفاسي (ت1188هـ)، الذي حقق مناط النازلة، وخرَّج حكمها على أقرب الفروع بها شبها، وبيّن المراد بكلام المتقدمين، وساق الفتاوى التي تشهد لرأيه، مع توجيهها، ولذلك ارتأيت تقديم جوابه وتحقيقه في هذا البحث.

---

1 – ينظر المصدر نفسه(7 / 218).
2 – ينظر المصدر نفسه(7 /290-291).
3 – ينظر المصدر نفسه(7 /5-6).

قيمة الموضوع وصلته بالعصر الحاضر:

تعجّ معظم البلدان الإسلامية بالأحباس بمختلف أنواعها، ولكثرتها خُصصتْ في كل دولة منها وزارةٌ مستقلة تسمى بوزارات الأوقاف، تتولى تدبير شؤون الأحباس بالإضافة إلى سائر الشؤون الإسلامية، والمغرب واحد من هذه البلدان التي تمتلئ بالأحباس في جميع بقاعها، وذلك لعناية المغاربة بهذا اللون من ألوان التقرب إلى الله تعالى، ومع تعاقب الزمان تغيرت أحوال كثير من الأموال الوقفية، فتعرضت للضياع والاندثار، خاصة الأراضي الزراعية الموقوفة في أماكن امتد إليها العمران، فصار معظمها مباني سكنية وتجارية، وفي المقابل بقيت طائفة من تلك الأحباس، وظل ريْعها مستمرا، ولكنها حبست على مصالح تعطلت واندثرت، كالأراضي الموقوفة على مساجد، أو مدارس خربت، أو خلَت من المصلّين، أو طلبة العلم، ونحو ذلك.

وهذا النوع الأخير يثير إشكالا؛ لأن الأموال التي تدرها الأوقاف عموما صارت تجمع من قِبَل نظارات الأوقاف، وهي تتصرف بها في الإنفاق على المصالح التي تتولى تسييرها والإشراف عليها، وبالضرورة تصرف بعض أموال الأحباس التي تعطلت مصارفها إلى مصارف أخرى، وفي هذه الحال لا بد من معرفة الضوابط الشرعية التي ينبغي التقيد بها في صرف أموال تلك الأوقاف، حتى لا نقع في مخالفة شروط المحبّسين بدعوى المصلحة، ولا مناص حينئذ من أن يُرجع إلى فتاوى العلماء الموثوق بهم واعتمادها في هذه المسألة، ولا يترك التصرف في تلك الأموال إلى تقدير نظار الوقف، أو رأي موظفي المصالح الاقتصادية بنظارات الأوقاف، أو بالوزارة الأم.

والمخطوط الذي بين أيدينا يصور لنا رجوع الناس إلى العلماء في القضايا التي اشتبهت عليهم في مسائل الوقف، تحريا للحلال، وتحقيقا للمصلحة، والتزاما بالمقاصد الشرعية، ويبين لنا اجتهادا فقهيا معتدلا في أمثال هذه النازلة، يلتزم فيها بمقاصد المُحبِّس، ويحقق مصالح الأوقاف في الوقت نفسه.

القسم الأول
التقديم للنـــص المحقق

1 - التعريف بالمؤلف[1]:

أ - اسمه ونسبه:

هو عمر بن عبد الله بن عمر بن يوسف بن العربي بن أبي المحاسن الفاسي الفهري[2]، وكنيته: أبو حفص.

ب - مولده ونشأته:

ولد أبو حفص بفاس، ولم يذكر واحد من مترجميه تاريخ ولادته، لأنه لم يكن يذكره للناس اقتداءً بالسلف الصالح في كتمان السن[3]، إلا ما كان من عبد السلام ابن سودة، الذي صرح في تقديمه لديوانه بأنه ولد سنة(1125هـ)[4]، ولعله استنبط ذلك من كونه توفي أواسط سنة(1188هـ)، وهو ابن ثلاث وستين سنة، كما نص على ذلك المولى سليمان في ترجمته له، وهو أوسع من ترجم له[5].

وقد تربّى في كنف الأسرة الفاسية الفهرية التي اشتهر رجالها بالعلم والصلاح، ونشأ في حَجر والده عبد الله بن عمر الفاسي(ت1146هـ)، وكان عالما فاضلا، سائرا على سَنن أسلافه[6]؛ ولذلك تميز أبو حفص منذ صباه بالإقبال على القرآن والعلم، وعدم المشاركة فيما ينشغل به أقرانه من ألعاب[7]، وكان هذا من علامات نجابته ونبوغه المبكر.

ج - طلبه للعلم وشيوخه:

بعدما حفظ أبو حفص القرآن الكريم، شرع في تلقي مبادئ العلوم الشرعية على والده، وعلى قريبه محمد بن أحمد بن يوسف الفاسي المكنى بأبي عشْرية(ت في

---

1 - ترجمته في: "عناية أولي المجد"(61-66)، و"سلوة الأنفاس"(1/ 384-386رقم347)، و"طبقات الحضيكي"(2/ 523-524 رقم682)، و"أزهار البستان"لابن عجيبة (خ.ح): 225، و"تذكرة المحسنين"(ضمن موسوعة أعلام المغرب)(7/ 2404)، و"إتحاف المطالع"(1/ 37)، و"شجرة النور"(356-357رقم1423)، و"جواهر الكمال"(49-50)، و"الفكر السامي"(2/ 125)، و"تاريخ الشعر والشعراءبفاس" لأحمد النميشي(ص82)، و"مؤرخو الشرفاء"لبروفنصال(ص104)، و"الحياة الأدبية على عهد الدولة العلوية"لمحمد الأخضر(ص306-311)، و"معجم المطبوعات"(267-268)، و"الأعلام" للزركلي(5/ 53-54)، و"معجم المؤلفين"(7 / 294).

2 - ينظر"عناية أولي المجد"(ص60)، و"ثمرة أنسي في التعريف بنفسي" لسليمان الحوات(ص78).

3 - عناية أولي المجد(ص60-61)، و"سلوة الأنفاس"(1/ 384).

4 - ديوان الإمام أبي حفص الفاسي(ص30) (مخطوط بالخزانة الحسنية رقم13916) .

5 - ينظر"عناية أولي المجد"(ص66)، و"سلوة"(1/ 386).

6 - ينظر النشر(4/10- 11)، و"السلوة"(2/ 361) برقم773)، و"شجرة النور"(ص335 رقم 1320).

7 - عناية أولي المجد(ص61).

حدود1150هـ)، ثم اتجه إلى تعميق معارفه، فأقبل على مجالس كبار العلماء في بلده، فتتلمذ للعلامة اللغوي أحمد بن علي الوجّاري(ت1141هـ)[1]، والعالم النحوي محمد بن إدريس العراقي(ت1142هـ)[2]، واعتمدهما في علوم العربية، ثم تتلمذ للعلامة الحافظ المعقولي أحمد بن مبارك السجلماسي اللَّمَطي(ت1156هـ)[3]، فدرس عليه التوحيد وأصول الفقه والبلاغة والمنطق والتفسير، كما قرأ الفقه والحديث والتفسير وغير ذلك على المفتي النوازلي محمد بن عبد السلام بنّاني (ت1163هـ)[4]، والفقيه العلامة محمد بن قاسم جَسّوس (ت1182هـ)[5]، كما أخذ الحديث عن الفقيه المحدث علي بن محمد الحُرَيْشي (ت 1143 أو 1145 هـ)[6]، وسمع عليه أوائل الكتب الستة وأجازه فيها وفي غيرها، وكان عمدته في رواية الحديث بأقرب أسانيده[7]. ثم إنه حين تضلع من العلوم النقلية والعقلية اقتصر على شيخ الجماعة أحمد بن مبارك السجلماسي الآنف الذكر، ولزمه إلى أن صار من فحول علماء زمانه.

د- وظائفه:

حين قارب أبو حفص سن الأربعين، وأذن له شيوخه المعتبرون في التدريس، انتصب بجامع القرويين مدرسا لمختلف المتون العلمية المتداولة آنئذ في مجالس الدرس، وكرس حياته لذلك، حتى إن الحضيكي حلاّه بـ«مدرس فاس المحروسة»[8].

أما رزقه فقد كان يناله من تعاطي الشهادة بسماط القرويين، كما يستنبط ذلك مما ذكره محمد بن الطيب القادري في ترجمة رفيقه فيها، الفقيه الموثّق الحسن بن علي، المعروف بأبي عنان الشريف(ت1163هـ)[9].

كما أنه تولى الخطابة بجامع الجيسة، إلى أن عزله السلطان عبد الله سنة(1153هـ) عند مبايعة أهل فاس له بعد رجوعه إلى العرش للمرة الثالثة، وولّى مكانه محمد السلاوي[10].

1- ترجمته في "النشر "(3/ 304)،و"الروضة المقصودة" (1/ 268)، و"سلوة الأنفاس" (2/ 164رقم 570).
2- ترجمته في "النشر "(3/ 363)، و"السلوة"(2/ 33رقم 431)، و"شجرة النور"(335 رقم1317).
3- ترجمته في "النشر "(4/ 40)، و"السلوة"(2/ 228رقم653)، و"شجرة النور"(ص352رقم1405).
4- ترجمته في "النشر "(4/ 80)، و"السلوة"(1/ 156رقم 74)، و"شجرة النور"(ص353 -رقم 1408).
5- ترجمته في "النشر" (4/ 188)، و"السلوة" (1/ 375رقم337)، و"شجرة النور"(ص355 رقم 1421).
6- ترجمته في "النشر" (3/ 361)، و"السلوة" (2/ 165رقم570)، و"شجرة النور" (336رقم1327).
7 - عناية أولي المجد(61).
8 - طبقات الحضيكي(2/ 523) .
9 - وذلك حيث قال:«وصلى عليه رفيقه في تعاطي الشهادة أبو حفص... الفاسي»، النشر (4/ 76).
10 - تاريخ الضعيف(1/ 263).

جـ- تلاميذه:

ما إن انتصب أبو حفص للتدريس حتى أقبل عليه الطلاب، لا سيما مشاهير طلبة فاس، فـ«تفقه به جماعة، وتخرج عليه طلبة الوقت، وتسارعوا للأخذ عنه، وازدحموا عليه، واغتبطوا وتنافسوا وتفاخروا بالأخذ عليه؛ لأنه أوحد زمانه في المعقول والتحقيق والتدقيق والتبيين في ذلك»[1].

وقد وصف تلميذه سليمان الحوات (ت1231هـ) مجلس درسه فقال: «كان مجلسه روضةً يلتقط منه أعيان العلماء من تلامذته أزهارَ المسائل بالاستنباط العقلي المؤيد بالنقل الثابت في جميع ما يحتاج إليه، مع وقار وهيبة وجلالة، وفصاحةِ لسان في التعبير من غير تكلف، يحافظ على رعاية الإعراب محافظةَ ذي المَلَكة القارة، حتى كأنه سَلِيقيّ[2]، ما سمعته يرتكب شاذّاً، فضلاً عن لحن»[3].

وقد انتفع طلابه به في كثير من العلوم العقلية والنقلية، لا سيما علوم الأصلين والبيان والمنطق والفقه، وصاروا من أبرز علماء عصرهم فيما بعد[4]، ومنهم:

- مُحمد بن عبد السلام الفاسي (ت1214هـ)[5].
- زيْن العابدين بن هاشم العراقي (ت1194هـ)[6]، وهو عمدته.
- عبد الكريم بن علي اليازغي الزهني (ت1199هـ)[7]، وهو عمدته.
- عبد الرحمن بن الخياط، المعروف بـ"حسِّينْ" (ت1193هـ)[8].
- أبو حامد العربي بن علي القسنطيني (ت1208هـ)[9].
- محمد بن الطاهر الهواري (ت1220هـ)[10].
- عبد القادر بن أحمد ابن شقرون الفاسي (ت1219هـ)[11].
- محمد بن الصادق ابن ريسون الحسني (ت1236هـ)[12].

1 - طبقات الحضيگي (2/ 524).
2 - ثمرة أنسي (ص79).
3 - في ثمرة أنسي: «سيلقي»، ولعله خطأ مطبعي، والصواب ما أثبتُّه.
4 - ينظر "عناية أولي المجد" (65-66)، و"السلوة" (1/ 386).
5 - ترجمته في "عناية أولي المجد" (ص70)، و"السلوة" (2/ 357رقم769)، و"شجرة النور" (ص1496).
6 - ترجمته في "السلوة" (3/ 140رقم100)، و"فهرس الفهارس" (1/ 460)، و"شجرة النور" (357).
7 - ترجمته في "السلوة" (3/ 128رقم539)، و"شجرة النور" (359رقم1433)، و"إتحاف المطالع" (1/ 58).
8 - ترجمته في "تذكرة المحسنين" (7/ 2417)، و"السلوة" (1/ 183رقم101)، و"إتحاف المطالع" (1/ 46).
9 - تنظر ترجمته في "إتحاف المطالع" (1/ 76).
10 - ترجمته في "السلوة" (1/ 349رقم316)، و"شجرة النور" (ص375)، و"إتحاف المطالع" (1/ 100).
11 - ترجمته في "السلوة" (1/ 98رقم11)، و"الفكر السامي" (2/ 295)، و"شجرة النور" (ص374).
12 - ترجمته في "فهرس الفهارس" (1/ 445)، و"تاريخ تطوان" (6/ 266)، و"إتحاف المطالع" (1/ 128).

- مُحمد بن الطاهر المِـيِر السلاوي(ت1220هـ)[1].
- محمد بن عبد السلام الناصري الدرعي(ت1238هـ)[2].
- سليمان بن محمد الشفشاوني الشهير بالحوّات(ت1231هـ)[3].
- الطيب بن عبد المجيد بن كيران الفاسي (ت1227هـ)[4].

و ـ آثاره:

كان أبو حفص يعْتلّ بدنه بين الفينة والأخرى لهيجان المرارة السوداء عليه، فيتوقف عن التدريس، ولكنه كان يعتكف حينها على التصنيف حرصا على دوام الإفادة، ولذلك ترك كتبا ورسائل عديدة، وكانت كما وصفها صاحب شجرة النّور «مفيدةً بارعة»[5]، تتضمن تحقيقات نفيسة، ومن المؤلفات التي ذكرها مترجموه[6]:

- **إحراز الفضل بتحرير مسائل "القول الفصل"[7].**
- **اقتباس أنوار الهدى فيما يتعلق ببعض وجوه الأدا[8].**
- **بغية الأريب في بعض مسائل مغني اللبيب[9].**
- **تحرير النظر في مسائل المختصر[10].**
- **تحفة الحذاق في شرح لامية الزّقّاق[11].**
- **طلائع البشرى فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى[12]: للإمام السنوسي.**

1- ترجمته في "الإعلام" للمراكشي(6/ 161)، و"شجرة النور"(ص376)، و"إتحاف المطالع"(1/ 101).
2- ترجمته في "إتحاف أعلام الناس"(3/ 340)، و"فهرس الفهارس"(2/ 843)، و"شجرة النور"(ص381).
3- ترجمته في "السلوة"(3/ 142رقم1011)، و"مؤرخو الشرفاء"(ص241)، و"شجرة النور"(ص3794).
4- ترجمته في "السلوة"(3/ 3رقم838)،و"الفكر السامي"(2/ 351رقم781)، و"شجرة النور"(ص376).
5 - (ص356).
6 - ومعظمهم عالة على ما ذكره السلطان المولى سليمان في "عناية أولى المجد".
7 - عناية "أولي المجد"(ص64)، ومنه نسختان بالمكتبة الوطنية بالرباط: الأولى ضمن مجموع برقم(153ج؛ والثانية: برقم2572د، ولكنها بعنوان: "إحراز الخصل"، و"القول الفصل في التمييز بين الخاصة والفصل" هو كتاب لأبي علي اليوسي.
8 - عناية أولي المجد(ص64)، و"شجرة النور"(ص356)، و"معجم طبقات المؤلفين"(2/ 233)، ولم يذكروا عنوانه، وإنما هو مثبت على نسخة مخطوطة ضمن مجموع بالخزانة الملكية برقم(10420)، وقد حققته، وهو الآن قيد النشر.
9 - عناية أولي المجد(ص63)، ومنه نسخة بالخزانة الصبيحية بسَلا برقم(46).
10 - عناية أولي المجد(ص64)، و"السلوة"(1/ 386)، ومنه نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية ضمن مجموع برقم(249 د)، ونسخة بالخزانة الصبيحية برقم(112/ 1).
11 - عناية أولي المجد(ص63)، طبع طبعة حجرية بمطبعة العربي الأزرق بفاس سنة1306هـ، وأعيد طبعه سنة1316هـ.
12 - عناية أولي المجد(ص63)، و"السلوة"(1/ 386)، وسماها ابن سودة في "إتحاف المطالع"(1/ 37): "طوالع البشرى"، ومنها نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية برقم(421د).

- **غاية الإحكام في شرح تحفة الحكام**[1].

- **فتاوى مهمة للعويصات المدْلَهِمّة**[2]: قال عنها محمد بن تاويت: «تنزّله منزلة الاجتهاد»[3].

- **لواء النصر في الرد على أبناء العصر**: رد فيه القول بجواز بيع الأحباس المؤبّدة لضرورة المجاعة[4].

- **المقترح في شرح أبيات ابن الفرح**[5]: في مصطلح الحديث.

- **مِنّة الوهّاب في نصرة الشهاب**[6]: في مسألة تخصيص نية الحالف[7].

- **نهاية التحقيق في مسألة تعليق التعليق**[8]: في الطلاق.

وله كذلك "ديوان شعر، فرقته أيدي سبأ"[9]، وقد جمع عبد السلام ابن سودة ما وقف عليه من شعره، ورتبه في ديوان[10].

بالإضافة إلى ما قيده من فوائد في رسائل وتقاييد، غالبها أجوبة عما كان يرفع إليه من أسئلة[11]، ويوجد عدد منها ضمن مجاميع مخطوطة[12]، وله كذلك فتاوى كثيرة، لو جمعت لجاءت في مجلدات، ولكانت – على حد تعبير المولى سليمان – أكبر حجما من "المعيار المُعرب"[13].

كـ- منزلته العلمية وثناء العلماء عليه:

يعد أبو حفص الفاسي من أكابر علماء زمنه، وأبرز شيوخ الأسرة الفاسية الذين توارثوا العلم كابرا عن كابر، فهو «إمام نظّار، وفقيه مكثار، له الاطلاع الواسع، وإتقان

---

1 – عناية أولي المجد(ص63)، و"الفكر السامي"(2 / 125)، و"شجرة النور"(ص356)، وتوجد نسخة منه في خزانة القرويين بفاس برقم(1586).
2 – الفكر السامي(2/ 125)، و"محاضرات في تاريخ التشريع"لمحمد بن تاويت التطواني(ص110).
3 – محاضرات في تاريخ التشريع(ص110).
4 – عناية أولي المجد(ص64)، و"شجرة النور"(ص356).
5 – عناية أولي المجد(ص64)، و"معجم طبقات المؤلفين"(2/ 234)، و"الأعلام"للزركلي(5/ 54)، ومنه عدة نسخ خطية بالمكتبة الوطنية إحداها برقم(1256د).
6 – منه نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية، ضمن مجموع برقم2438د، وأخرى برقم4019د.
7 – عناية أولي المجد(ص64)، و"شجرة النور"(ص356).
8 – عناية أولي المجد(ص64)، و"معجم طبقات المؤلفين"(2/ 233)، و"شجرة النور"(ص356)، وقد حققته على سبع نسخ خطية، وهو في انتظار النشر.
9 – معجم طبقات المؤلفين(2 / 232).
10 – ذكره في دليل مؤرخ المغرب الأقصى(2/ 390 رقم1719)، ويوجد في الخزانة الحسنية برقم13916.
11 – عناية أولي المجد: 64 .
12 – منها ما ورد ضمن كتاب ينسب إليه عنوانه: "إسعاف السائل بجمع الأجوبة والرسائل" في المكتبة الوطنية برقم 2438د.
13 – عناية أولي المجد(ص64)، وهذه الفتاوى نجد بعضها ضمن مجاميع مخطوطة في المكتبة الوطنية مثل: 194د، 1724د، و2438د، و2981د.

العلوم بغير مدافع»[1]، وقد كان شيخا للجماعة بفاس[2]، فائقا لأهل زمانه في جميع الفنون التي كانوا يتعاطونها[3]، منفردا بالتحقيق فيها، لا سيما في العلوم العقلية؛ إذ كان لا يدرك شأوه «في مجال الكلام والأصلين والمنطق والبيان»[4]، ناهيك عن تبريزه في علوم العربية، وبراعته في الأدب، وتبحره في الفقه، وتمكنه من أدوات الاستنباط[5]، حتى إنه كان "ممن وصف بالاجتهاد"[6]، ولا أدل على ذلك من أننا نجده في بحثه في مسائل الفقه «يعارض بين أدلته ويرجح، ويضعف في أقواله ويصحح»[7]، بل إنه – لقوة عارضته – «يردّ على أئمة المذاهب بالدليل الواضح والاعتبار المناسب»[8].

وقال عنه تلميذه سليمان الحوّات: «الفقيه العلامة، سلطان المحققين، ورأس الجهابذة المدققين، آخر أهل التحرير درسا وتصنيفا، مع بيان المشكلات بسطا وتعريفا، المستنبط للأحكام بالاستدلال على طريقة الاجتهاد المطلق»[9].

وقال تلميذه الحضيكي في حقه: «شيخ الجماعة ومحقق المعقول والمنقول...وكان رحمه الله علامة فهامة بارعا، فائقا لأهل زمانه في جميع الفنون التي يتعاطاها أهل وقته»[10].

ز- وفاته:

توفي رحمه الله بفاس – وهو ابن ثلاث وستين سنة كما تقدم – فجر يوم الخميس التاسع والعشرين من شهر رجب سنة 1188 هـ[11].

2 – التعريف بالجواب:

أ – *نسبة هذا الجواب لأبي حفص*

هذا الجواب ثابت النسبة لأبي حفص، فقد ذكر ناسخه في ختامه أنه من تقييد الشيخ المحقق عمر بن عبد الله الفاسي.

1 – الفكر السامي (2 / 124).
2 – طبقات الحضيكي (2 / 524).
3 – المصدر نفسه (2 / 524).
4 – عناية أولي المجد (ص 62).
5 – ينظر "عناية أولي المجد" (ص 61)، و"السلوة" (1 / 385).
6 – الفكر السامي (2 / 124).
7 – عناية أولي المجد (ص 62).
8 – عناية أولي المجد (ص 61)، و"السلوة" (1 / 385).
9 – ثمرة أنسي (ص 78)، وبهذا الكلام نفسه حلى الكتاني المترجَم في "السلوة" (1 / 384)، فلعله نقله منه.
10 – طبقات الحضيكي (2 / 524).
11 – عناية أولي المجد (ص 66)، و"السلوة" (1 / 386)، و"إتحاف المطالع" (1 / 37).

ب – موضوع هذا الجواب:

أصل هذا الجواب: نازلةٌ عُرضت على فقهاء فاس، وحاصلها أن أستاذا كان يدرس بمسجد من المساجد، فتعطل الوقف الذي يجرى عليه منه راتبُه، وثمة مسجد آخر قد خرب، وله وقف على المدرسين فيه، فهل يجري على هذا الفقيه المدرس من أوقاف المسجد الخرب ما كان يأخذه مَن كان يدرس به قبل تعطله؟.

ويستفاد من مطلع الجواب أن ثمة فقيهين قد سبقا أبا حفص إلى الجواب في هذه النازلة، وأنهما كتبا جوابين حافلين، أفتيا فيه بالجواز، إلا أن السائل - استزادةً من العلم واستيثاقا في الأمر - عرض النازلة عليه، وعرّفه بجواب معاصريْه، وسأله أن يكتب ما له تعلق بهذه المسألة، لا سيما وقد اشتهر بطول الباع في الفقه، و«سلّم له قلم الفتوى فيما يعرض بين الخصوم من نوازل الدعوى»[1].

ولم يصرح أبو حفص باسم الفقيهين، ولم أقف على اسمهما، ولكن لا شك أنهما معاصريْن له[2]، وأنهما ممن كانت تعرض عليهم النوازل وتؤخذ منهم الفتاوى في ذلك العصر بفاس، وأنهما ممن يكنّ لهم أبو حفص إجلالا كبيرا، ويشير إلى ذلك قولُه في مطلع جوابه: «وقفت على هذين الجوابين الحفيلين، الصادرين عن هذين الشيخين الجليلين، جزاهما الله خير جزائه...»، وقولُه في آخره عن أحدهما: «وما ذكره المجيب الأول قدّس سرُّه...»، ودعاؤه له بهذه العبارة الأخيرة يوحي بأن هذا الفقيه توفي قبل كتابة هذ الجواب، والله أعلم.

ج – ملخص الجواب:

أقر أبو حفص ما أفتى به الفقيهان من جواز نقل مستفاد المدرِّس من أحباس المسجد المعطل إلى الأستاذ المسؤول عنه، تخريجا على ما أفتى به أئمة الفتوى من المالكية من جواز نقل الأحباس من المساجد المعطلة التي لا تُرجى عمارتها إلى غيرها، وبين أنه يجوز أن ينقل إليه مستفاد المدرس من أحباس المسجد المذكور وحده، أو مع غيره، وأنه إذا نقلت الأحباس فيجب صرفها على الوجه الذي كانت عليه قبل النقل، فيعطى للأستاذ ما كان له، ولغيره ما كان له، أخذاً بشرط المحبِّس، وأن ذلك يعرف بالرجوع إلى رسوم الأوقاف ووثائقها، أو باستصحاب العادة المطردة بمصرفها عند ضياع الوثائق.

---

1 – عناية أولي المجد (ص64).

2 – ومن أبرز معاصريه الذين كانوا يفتون في النوازل، شيخه محمد بن قاسم جسوس، وعبد الرحمن المنجرة، ومحمد بن عبد الصادق الدكالي، وأحمد بن عبد العزيز الهلالي، وعبد القادر بوخريص، والتاودي ابن سودة.

وبين أن الصورة المسؤولَ عنها لا يتناولها قول خليل في مختصره: «وفي كقنطرة لم يُرجَ عوْدُها في مثلها»[1]، ولا قول ابن عرفة في مختصره: «شبْه المصرف مثلُه إن تعذّر»[2]هـ.

ثم ختم جوابه بتعقب على المجيب الأول عن النازلة، وبيّن أنه لا يُنتقَل إلى الحصاص في توزيع غلة الوقف إذا ضاق عن الوفاء بجميع مصارفه إلاّ إذا لم يكن منها مصرف أهم أو أحوج من بقية المصارف.

د – المصادر المعتمدة في هذا الجواب

اعتمد أبو حفص في جوابه أساسا على كتب النوازل، وعلى رأسها "المعيار المُعرِب" للإمام أبي العباس الونشريسي (ت914هـ)، فقد استفاد منه في كثير من أجوبة علماء الأندلس وفاس، وأحال عليه فيما يذهب إليه، كما أحال على نوازل الأبّي (ت827هـ)، ولم ينقل عنه، أما مسائل ابن الحاج (ت 529هـ) فقد نقل عنه بواسطة "المعيار".

ومن مصادره كذلك مختصر خليل، ومختصر ابن عرفة، و"مواهب الجليل" للإمام الحطاب (ت 954هـ)، حيث نقل عنه عدة نقول دون أن ينص عليه صراحة.

ج – النسخة المعتمدة في تحقيق هذا الجواب:

بعد البحث عن نسخ هذه الرسالة في فهارس الخزانات بالمغرب لم أقف إلا على نسخة وحيدة لهذا الجواب، وهي تقع ضمن مجموع بالخزانة الحسنية بالرباط، يحمل رقم 11420، يشمل مجموعة من رسائل أبي حفص وأجوبته، وهو مكتوب بخط مغربي مُرَوْنَق دقيق، مع استعمال اللون الأحمر في بعض المواضع، وبحواشيه عناوين الرسائل والمسائل الموجودة فيه، وهي تسير بنظام التعقيبة، وفي هوامش لوحاتها الأولى بعض الفوائد كتبها الناسخ باللون الأحمر.

وناسخه وتاريخ نسخه غير معروفيْن على وجه التحديد، ولكن يبدو أن كاتب هذا الجواب هو أحد تلاميذ المؤلف، وقد نقله من خط المؤلف مباشرة، ويدل على ذلك قوله في ختام هذ الجواب: «انتهى من خط مقيده شيخنا المحقق سيدي عمر بن عبد الله الفاسي، أبقى الله بركته». ودعاؤه لشيخه يوحي أنه نقل هذا الجواب في حياة المؤلف، ويحتمل أنه نقله بعد وفاته، ومن ثم يكون تاريخ نسخه في آخر القرن الثاني عشر أو صدر القرن الثالث عشر، ويبتدئ هذا الجواب من لوحة 207 / أ إلى لوحة 209/ أ.

---

1 – مختصر خليل (ص212).
2 – نقله عنه المواق في التاج والإكليل (6 / 32).

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد، وآله وصحبه، وسلم تسليما كثيرا.

الحمد لله كما يجب لجلاله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله؛ وقفت على هذين الجوابين الحفيلين، الصادرين عن هذين الشيخين الجليلين، جزاهما الله خير جزائه، وأفاض عليهما من نعمائه، وقد طلب مني الآتي بهما أن أرسم في هذا المُهْرَق[1] ما له تعلق بسببهما؛ فقلت مستعينا بالله، وشاكرا له على ما أوْلاه:

ما ذُكر في الجوابين -من أنه يجوز أن يُنقَل للأستاذ المذكور مستفادُ الأستاذ من أحباس المسجد المعطل- صحيحٌ على ما أفتى به الشيوخ من جواز نقل الأحباس من المساجد المعطَّلة التي لا تُرجى عمارتها إلى غيرها، فقد سُئِل الفقيه أبو العباس القبّاب[2] -رحمه الله- عن قرية خلت من أهلها، وفيها مسجد له أحباس، فأجاب: إذا لم تُرجَ عمارتُها، قيل: يجوز نقلها إلى مسجد آخر، وقيل: بل تترك حتى تعفو[3]، والقول الأول أشهر[4]هـ.

وسئل سيدي عبد الله العبدوسي[5] -رحمه الله- عن حُبُس مسجدٍ تعطلت منفعته، وخرِب ما حوله من الدور، ولا ترجى عمارته، فأجاب بأنه يبنى من غَلة أحباسه، وما فضَل عن ذلك يصرف إلى أقرب المساجد إليه، وقيل: إلى أحوجها وإن بعُد، وبه أُفتي[6]هـ.

وقال في جواب آخر: «إنه يجوز ذلك على قول بعضِ أهل العلم، وبه مضى العمل»[7]هـ.

1- ضبطت في هامش النسخة بكسر الميم، والصواب أنها بالضم، ومعناها الصحيفة البيضاء "اللسان"(10/ 365).

2 - أحمد بن قاسم الجذامي الفاسي، أبو العباس الشهير بالقباب، فقيه من صدور عدول فاس. كان متقدما في العلوم، دؤوبا على القراءة والإقراء، ولي الفتوى بفاس، والقضاء بجبل الفتح، ثم اعتزل وعكف على التدريس والفتيا، له كتب، منها: "شرح قواعد عياض"، و"اختصار إحكام النظر لابن القطان"، و"شرح بيوع ابن جماعة"(ت778هـ). ترجمته في: "الديباج"(1/ 87)، و"الدرر الكامنة"(1/ 279)، و"الإحاطة(1/ 71-72)، و"نيل الابتهاج"(102-104)، و"سلوة الأنفاس"(3/ 304).

3 - وهو كذلك في "النوازل الجديدة الكبرى"(8/ 365)، وفي"المعيار: «تعمر».

4 - المعيار المعرب، بتصرف(7/ 62).

5 - أبو محمد عبد الله بن محمد بن موسى العبدوسي: كان شيخ الجماعة بفاس، ولي بها الفتوى والخطابة بجامع القرويين، وأكثر علمه فقه الحديث؛ له نظم في السماع، و"أجوبة فقهية" عن أسئلة رفعها إليه القاضي محمد بن خليفة الصنهاجي، ونقل صاحب "المعيار" بعض فتاويه، (ت849هـ). ينظر: "نيل الابتهاج"(231-232)، و"جذوة الاقتباس"(2/ 425)، و"سلوة الأنفاس"(ط. حجرية)(3/ 302).

6 - المعيار المعرب(7/ 56).

7 - المعيار المعرب(7/ 12).

وقد ثبتت هذه الأجوبة في نوازل الأحباس من "المعيار"[1]، وإذا جاز نقلُ الكل جاز نقلُ البعض كما هو واضح، فيجوز نقل مستفادِ الأستاذ من أحباس المسجد المذكور وحده، أو مع غيره، وإذا نقلت الأحباسُ صُرِفت على الوجه الذي كانت عليه قبل النقل، فيعطى للأستاذ ما كان له، ولغيره ما كان له، أخذاً بشرط المحبِّس، وتحريّاً للوفاء به؛ لأن الضرورة إنما أحوجت إلى تبديل المسجد، ولم تُحوِج إلى تغيير المصرف، فالأستاذ في نازلة السؤال من أفراد الأستاذ الكلي المستحِقّ للخراج المقرر في أحباس المسجد المُعطَّل، فهو عين المصرف، لا مثله، فلا يتناوله قول خليل[2]: «وفي كقنطرة لم يُرجَ عودُها في مثلها»[3]؛ لأن معنى كلامه أنه إذا كان الحبُس على إصلاح قنطرة معينة، فتعذر إصلاحها، ولم يُرْجَ عودها، فإنه ينقل إلى قنطرة مثلِها؛ ولذلك حاذى[4] به الحطاب كلام البُرْزُلي[5]، إذ قال: «وإن جعله على وجهٍ معينٍ غيرِ محصور، كقوله: في السبيل، أو في وقيد مسجدِ [كذا]، أو إصلاح قنطرةِ كذا...[6]، فإن تعذر ذلك الوجه لخلاء البلد، أو لفسادِ موضع القنطرة حتى لا يمكَن بناؤها، وقف إن طمع بصرفه إليه، أو صرف في مثله»[7]هـ.

وكذا لا يتناوله قول ابن عرفة[8]: «شبْه المصرف مثلُه إن تعذّر»[9]هـ؛ لأنه إنما يعني المصرف المعيَّن، ولذلك استظهر عليه بقوله ما نصه: «في نوازل الشعبي[10] عن ابن

---

1 - في الجزء السابع منه.

2 - أبو المودة ضياء الدين خليل بن إسحاق الجندي، كان إماما مشاركا حافظا للمذهب واسع الاطلاع، له تآليف مفيدة، منها "شرح مختصر ابن الحاجب الفرعي" المسمى بـ"التوضيح"، ومختصره الشهير في الفقه المالكي، وقد أقبل عليه المالكية حفظا ودرسا وشرحا (ت769هـ). ينظر "الديباج"(1/ 115-116)، و"توشيح الديباج"(92ص)، و"نيل الابتهاج"(168-173)، و"شجرة النور"(ص223 رقم794).

3 - مختصر خليل(ص212).

4 - أي شرحه به.

5 - أبو القاسم بن أحمد البلَوي القيرواني، المعروف بالبرزلي، مفتي تونس، وإمامها بالجامع الأعظم، كان إليه المفزع في الفتوى، وقد أخذ عن ابن عرفة، ولازمه أربعين سنة، له ديوان كبير في الفقه، والحاوي في النوازل، وله فتاوى كثيرة،(ت841هـ). ينظر "نيل الابتهاج"(ص368-370)، و"شجرة النور"(ص245 رقم879).

6 - في فتاوى البرزلي في هذا الموضع: «فحكمه حكم الحبُس المبهم المتقدم ذكره، ويوقف على التأبيد»، ولا أدري هل سقط سهوا من الناسخ، أم من جواب أبي حفص الفاسي نفسه.

7 - مواهب الجليل(7/ 648)، وفتاوى البُرزلي(5/ 321).

8 - أبو عبد الله محمد بن محمد الورغمي التونسي، كان إمام تونس ومفتيها، نبغ في القراءات والفقه واللغة، فرحل الناس إليه وانتفعوا به، وألف كتبا كثيرة يغلب عليها سمة الاختصار، من أشهرها: كتاب الحدود الذي شرحه تلميذه الرصاع، وقد اعتنى فيه بضبط حدود الحقائق الفقهية، ومختصره الفقهي الذي أفاد فيه، وغيرها(ت803هـ). ينظر "الديباج"(2/ 331-333)، و"الضوء اللامع"(9/ 240)، و"نيل الابتهاج"(ص463-471)، و"شجرة النور"(ص227 رقم817).

9 - نقله عنه المواق في "التاج والإكليل"(6/ 32).

10 - أبو المطرف عبد الرحمن بن قاسم الشعبي المالقي، عالم بالأحكام والنوازل، انفرد برئاسة الفتوى في بلده نحوا من ستين سنة، وله فتاوى في غاية النبل، اعتمده ابن عرفة وغيره (ت497هـ). ينظر "بغية الملتمس"(ص370)، و"الصلة لابن بشكوال"(2/ 507)، و"شجرة النور"(123رقم353).

الْمَكْوِي[1]: «من حبس أرضا على مسجد، فخرب وذهب أهلُه، وصار ما حوله مزرعةً بطول العهد، يجتهد القاضي في حُبُسه بما يراه»[2]؛ وقال ابن الهندي[3]: «توقف غلته، لعله يبنى، وصرْفها لغيره تبديل»[4]" هـ.

فحكى الخلاف - كما رأيت - في المصرف المعين إذا تعذّر، ونازلةُ السؤال ليس المصرف فيها معيَّنا، بل هو كلي، يتحقق في ضمن أي فرد من جملة الأفراد هذا الأستاذ الذي يراد النقل إليه، وقد يُتمَحَّل فيجعل المصرف المذكور معينا بإضافته إلى ذلك المسجد المعطل، وتعذره بتعذر الانتفاع هناك، والأمر في هذا قريب.

وما ذكرناه -من أنه إذا نقلت الأحباس صرفت على الوجه الذي كانت عليه قبل النقل- مشعرٌ بمعرفة المصارف وتعيّنها، ويُعرَف ذلك إما بالوقوف على رسوم الأوقاف ووثائقها، وإما باطراد العادة بمصرفها، فتستصحب تلك العادة؛ لأن الأصل عدم العَداء[5]، وهذا معنى ما أشار إليه والد الحطّاب[6] في بعض أجوبته، ونص المراد منه: «يثبت[7] الوقف بالبيّنة، أو بالشيوع، فإن عُلِم شرطُ الواقف بكتابِ وَقْفٍ، أو بينةٍ[8] تشهد به - ولو بالشيوع - اتبع، وإن لم يُعلَم شرط الواقف، وثبتت له عادة قديمة، فيصرف الوقف على ما جرت به العوائدُ[9] القديمة إذا لم تكن مخالفة للوجه الشرعي»[10] هـ.

فإن لم تكن رسوم ولا بيناتٌ تشهد باطِّراد العادة، ولم يُعرَف سوى أن هذا الحُبُسَ لهذا المسجد، ولم يدر تفاصيل مصرفه، فإننا ننقل أوقافه إلى هذا المسجد العامر، وتصرف في مصالحه، ويعتبر الأهمّ فالأهمّ، كما كنا نفعل كذلك في المسجد الأصليّ قبل تعطيله، حيث

---

1 - عبد الله بن أحمد بن عبد الملك القرطبي، المعروف بابن المكوي، ولي قضاء قرطبة، فكان صارما في حكمه، عفيفا مستقيما، خلوا من المعرفة، أجلس معه أبو عمر بن القطان لفتواه وتسديد أحكامه (ت448هـ). ينظر "ترتيب المدارك"(2/ 642)، و"الصلة" لابن بشكوال(2/ 422).

2 - نقله عنه المواق في "التاج والإكليل"(6 / 32)، وتنظر فتوى ابن المكوي في "المعيار"(7/ 436).

3 - أحمد بن سعيد بن إبراهيم الهمذاني، المعروف بابن الهندي، فقيه قرطبي، كان واحد عصره في علم الشروط، وله فيها كتاب مفيد جامع، احتوى على علم جمّ، وعليه اعتماد القضاة والمفتين وأهل الشروط بالمغرب والأندلس آنئذ (ت399هـ). ينظر "ترتيب المدارك"(2/ 649-650)، و"الديباج"(1/ 172-173)، و"شجرة النور"(ص101رقم 255).

4 - نقله صاحب "المعيار" من جواب له(7 / 436).

5 - أي الأصل الذي يستصحب في أمثال هذه المسائل، هو انعدام العداوة بين الناس.

6 - هو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن حسن الرعيني، المعروف بالحطاب الكبير، ولد بطرابلس، وتحول إلى مكة، ثم جاور بالمدينة، وجلس لإقراء الفقه والعربية وغيرهما، وولده هو صاحب "مواهب الجليل" (ت945هـ). ينظر "الضوء اللامع"(7/ 288)، و"نيل الابتهاج"(ص588-589)، و"شجرة النور"(269 رقم997).

7 - في مواهب الجليل: «إذا ثبت».

8 - في (م): «بينة»، والتصويب من "مواهب الجليل".

9 - في مواهب الجليل: «العادة».

10 - مواهب الجليل(7/ 673).

جهلنا المصرف وعمي علينا أمرُه، كما أشار إلى ذلك ابن الحاج[1] في مسائله، ونص المراد منه: "الواجب على القاضي أن يفحص عن أصل هذا التحبيس، فإن وجده وثبت عنده امتثل نصَّه، وإن لم يجده وعمي أمره تحرى في الحُبُس، فيصرفه في الأهم من مصالح الجامع، مثل زيت يستصبح به، وحُصُر، وبنيانِ ما رثّ من حيطانه، فإن فَضَل شيء من الغلة على ذلك استأجر من يقيم فيه الخطبةَ والصلاةَ إن لم يجد من يقيمها طائعا"، قال: «وبذلك أفتى ابن رشد، أنْ تُقدَّم مصالحُ المسجد على أجرة الإمام»[2] هـ.

وقد سئل الإمام أبو سعيد ابن لُبّ[3] -رحمه الله- عن عهود وأحباس بمدينة ألمرية، بيد ناظرٍ عليها، مقدم من قبل من وجب منها ما عُلِم مصرفه بالوقوف على العقود المعيّنِ فيها ذلك، كما وقف على قراء الحزب المتعلمين كتابَ الله تعالى، واليتامى والأبكار، وفي سبل الخيرات وطرق البرّ، وعلى وقيد[4] المسجد الجامع وكسوته وغير ذلك، إذ كان أصل تلك العهود والأحباس قديما بمجّانة[5]، وانتقل إلى ألمرية[6] لانتقال أهلها، بعد أمر المولى -أيده الله- بتسمية[7] مُرتَّبٍ منها لطلبة العلم من أهل ذلك البلد، إرفاقا بهم، وعونا لهم على ما هم بسبيله من التمسك بالطلب، فهل يسوغ لهم شرعا - إن لم تَفِ العهود التي في سبيل الخيرات وطرق الخير بجملة المُرتَّب - أخذُ الباقي لهم بعد استيفاء ذلك من العهود والأحباس التي جهل مصرفها، أم لا يسوغ ذلك متفضلاً منعًما.

فأجاب: «وقفت على السؤال المكتتب في الصفح قبل هذا، والحكمُ في ذلك أن لوجوه البر والخير مدخلا في الأحباس المجهولة الأصل، فتصرف فوائدُها فيما يعدّ من ذلك مرتبات طلبة العلم أو غيرها، وإذا كانت الأحباس المعلومةُ المصرفِ قد قيل بصرف

---

1 - محمد بن أحمد بن خلف التُّجيبي، المعروف بابن الحاج: قاضي الجماعة بقرطبة، كان بصيرا بالفتيا، رأسا في الشورى، وعليه مدار الفتوى في زمنه، له كتاب "نوازل الأحكام"، تداوله الناس زمنا بعده (ت529هـ). ينظر "الصلة" لابن بشكوال(2/ 844)، و"تاريخ قضاة الأندلس"(ص102)، و"أزهار الرياض(3/ 61- 62).

2 - ينظر "المعيار"(7/ 5-6).

3 - فرج بن قاسم بن أحمد بن لبّ الغرناطي، شيخ شيوخ غرناطة، انفرد برئاسة العلم، وإليه المفزع في الفتوى، وقد بلغ درجة الاختيار فيها، له شرح جمل الخونجي، وشرح تصريف التسهيل، ورسائل في مسائل فقهية (ت782هـ). ينظر: "الإحاطة"(4/ 213-215)، و"الديباج"(2/ 139-140)، و"نيل الابتهاج"(ص357-359)، و"شجرة النور"(ص230-231رقم 826).

4 - في "المعيار": «وقود».

5 - في "المعيار": «ببجاية»، والصواب: «بَجّانة»، وهي مدينة بالأندلس، من أعمال كورة ألبيرة، بينها وبين ألمرية خمسة، أو ستة أميال، وبينها وبين غرناطة مائة ميل، وكانت بجّانة في القديم هي المشهورة، ثم انتقل أهلها إلى ألمرية، فخربت، وعمرت ألمرية. ينظر "معجم البلدان"(1/ 393)، و"الروض المعطار"(ص79).

6 - في (م): «في مرية».

7 - في "المعيار": «بتمشية».

فوائدها[1] في غير مصرفها فيما[2] هو داخلٌ في باب الخير وسبل البر، فكيف التي لا يعلم مصرفها؟! وقع في «نوازل ابن حُدَيْر[3] ما نصه: خفف محمد بن إسحاق ابن السليم[4] في صرف الأحباس بعضها في بعض، وقد فعل ذلك غيرُه من القضاة بقرطبة، وهو قول ابن حبيب[5] في كتاب الحُبُس من واضحته، وفي ذلك اختلاف، وذكر ابن سهل[6] في نوازله نحوَ ذلك عن بعض الشيوخ، أنه لا حرج في صرف فوائد الأحباس بعضِها في بعض، ولا بأس فيما[8] هو لله أن يصرف فيما هو لله» هـ. نقله الأُبّي[9] في نوازله، وصاحب "المعيار"[10] أيضا.

ونقل ابن الحاجّ في مسائله عن أبي عمر ابن القطان[11] فيما جُهِل سبيله من الأحباس أن يوضع في بناء ؛ قال ابن الحاجّ: «وأنا أقول: ما جُهِل سبيله منها لا يوضع إلا في الفقراء والمساكين، وذلك على قول مالك رحمه الله»[12].

وسئل المواق[13] عن زيتون موقوف على مسجد [قشتال][1]، وتألف منه جملة زيت لا يوقد منه إلا شيءٌ قليل، فظهر[2] أن يبيعه لأجل السور، ويصرف حقه في منافع[3] الحصن أو

---

1 - في "المعيار": «بجواز صرف فائدها».
2 - في "المعيار": «مما».
3 - في "المعيار": «ابن جابر»، والصواب ما في المتن، وهو محمد بن يحيى بن عبد الرحمن بن حُدَير، تولى الشرطة والأحكام في عهد الدولة العامرية (ت 414هـ). ينظر "الصلة" (2 / 738).
4 - القاضي أبو بكر ابن السليم: محمد بن إسحاق بن منذر (ت367هـ)، ينظر ترجمته في "ترتيب المدارك" (2/ 174-179)، و"الديباج" (2/ 214- 216)، و"تاريخ قضاة الأندلس" (ص75).
5 - عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي الألبيري القرطبي (ت238هـ). ينظر "ترتيب المدارك" (1/ 381-392)، و"الديباج" (2/ 8-15)، و"شجرة النور" (ص74-75 رقم109).
6 - أبو الأصبغ عيسى بن سهل الجيّاني، من جلة الفقهاء، كان متقدما في معرفة الأحكام، ولي الشورى بقرطبة، ثم ولي القضاء بالعدوة وغرناطة، له "الإعلام بنوازل الأحكام" (ت486هـ). ينظر "الصلة" (2/ 635)، و"تاريخ قضاة الأندلس" (ص96-97)، و"الديباج" (2/ 70-73)، و"شجرة النور" (ص122).
7 - ديوان الأحكام الكبرى (ص590).
8 - في "المعيار": «بما».
9 - محمد بن خلفة بن عمر الوشتاني الأبي، فقيه أصولي، من أهل تونس، أخذ عن ابن عرفة وغيره، وولي قضاء الجزيرة، له شرح صحيح مسلم المسمى بإكمال الإكمال، وشرح المدونة، وتفسير، وغيرها (ت827هـ). ينظر "الضوء اللامع" (11/ 182)، و"نيل الابتهاج" (ص487-488)، و"البدر الطالع" (2/ 169)، و"شجرة النور" (ص244 رقم874).
10 - المعيار (7/ 91-92).
11 - أبو عمر أحمد بن محمد بن عيسى القرطبي المعروف بابن القطان، زعيم المفتين بقرطبة، كان أحفظ الناس للمدونة والمستخرجة، عارفا باختلاف العلماء، نافذا في الوثائق والأحكام (ت460هـ). ينظر "ترتيب المدارك" (2/ 813)، و"الديباج" (1/ 181- 182)، و"شجرة النور" (ص119رقم 335).
12 - ينظر "المعيار" (7/ 291).
13 - أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الغرناطي، المعروف بالمواق، من علماء المالكية ومفتيهم، قيل: إنه كان حافظا للمذهب ضابطا لفروعه، مطلعا عليها من خباياها، من أشهر مؤلفاته التاج والإكليل في شرح مختصر خليل، وهو في غاية الجودة في تحرير النقول الموافقة لقول المصنف مع الاختصار البالغ، وله كتاب "سنن المهتدين في مقامات الدين"، وغيره (ت897هـ). ينظر "توشيح الديباج" (ص234-235)، و"نيل الابتهاج" (ص324-325)، و"شجرة النور" (ص262رقم961).

أو المسجد، فهل يباع؟ فأجاب بقوله: «أفتى ابن القطّان في حُبُس مجهولٍ مصرفُه أنه يبنى منه السور؛ إذ لا مسجد إلا لصلاة[4]، ولا صلاة إلا بتحسين سور الموضع، وما فَضَل من الزيت فهو مما يصرف[5]، ومنفعة السور للمسجدِ صاحبِ الزيت أعودُ نفعاً من صرفه في غير ذلك... "، إلى آخر ما نقله عنه في "المعيار»[6].

فيظهر من كلام الموّاق أنه فهم أن كلام ابن القطان في حُبُس مسجد جُهِل مصرفه لقوله: {إذ لا مسجد...} الخ، ولو فهم أنه في مطلق الحُبُس ما حسُن به الاستدلال به على الجواز في مسألة السؤال.

وما ذكره المجيب الأول قُدِّس سرُّه - فيما إذا تعددت الوجوه التي يصرف فيها الحُبُس، فضاق على الوفاء بها، أنه إن كانت عادةٌ بالتقديم عُمِل عليها، وإلا فالحِصاص[7] - فيه شيء؛ إذ لا يُنتقَل للعادة إلا بعد فقْد النص، ولا يُنتقَل بعد فقْدهما للحِصاص إلا إذا لم يكن فيها أهمّ أو أحوج، فإن كان فهو المقدَّم، وقد صرّح بذلك الشيخ إبراهيم اليزناسني[8] حسبما في نوازل "المعيار"[9]، فلينظر، والله أعلم"[10].

1 - بياض في الأصل، والتصويب من "المعيار"(7/ 132).
2 - أي لناظر الوقف.
3 - في (م): «نافع»، والتصويب من "المعيار".
4 - في "المعيار": «للصلاة».
5 - في "المعيار": «مما مصرفه له».
6 - (7 / 132).
7- الحصاص: المُحاصّة.
8 - أبو سالم إبراهيم بن محمد بن إبراهيم اليزناسني، قاضي الجماعة ومفتيها بفاس، الفقيه العلامة، أخذ عن أعلام، وأخذ عنه ابن مرزوق، وأثنى عليه كثيرا، وله فتاوى كثيرة، نقل الونشريسي في المعيار جملة منها (ت 794هـ). ينظر "جذوة الاقتباس"(1/ 86-87)، و"نيل الابتهاج"(ص53)، و"سلوة الأنفاس "(ط. حجرية)(3/ 254)، (ط. محققة)(3/ 318).
9 - المعيار(7/ 383).
10 - في (م) هنا: «انتهى من خط مقيّده شيخنا المحقق سيدي عمر بن عبد الله الفاسي، أبقى الله بركته، بالنبي وآله، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما»هـ.

فهرس المصادر والمراجع

1) إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس: لعبد الرحمن بن زيدان. المطبعة الوطنية بالرباط، ط1، 1352/1933م.

2) إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع: لعبد السلام بن عبد القادر بن سودة، تنسيق وتحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1417هـ - 1997م.

3) الإحاطة في أخبار غرناطة: أبو عبد الله بن سعد بن أحمد السلماني، لسان الدين ابن الخطيب. تحقيق: د. يوسف علي طويل. دار الكتب العلمية، بيروت. ط 1، 2003 هـ - 1424هـ.

4) أزهار البستان في طبقات الأعيان: لأحمد بن محمد بن المهدي ابن عجيبة، مخطوط بالخزانة الحسنية تحت رقم 417.

5) أزهار الرياض في أخبار عياض: أحمد بن محمد المقري التلمساني. أعيد طبع هذا الكتاب تحت إشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية، وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، 1978م.

6) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: أبو العباس أحمد بن خالد بن محمد الناصري. تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري. دار الكتاب، الدار البيضاء. 1418هـ - 1997م.

7) الأعلام: خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي. دار العلم للملايين. ط 15، مايو 2002م.

8) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام: العباس بن إبراهيم المراكشي السملالي. تحقيق: عبد الوهاب بن منصور. ط المطبعة الملكية، الرباط. 1393هـ - 1974م.

9) بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس: أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة الضبي، مطبعة روبس، 1881م.

10) البيان والتحصيل لما تضمنته المدونة والمستخرجة والعُتبية من التوجيه والتعليل: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. تحقيق: مجموعة من الباحثين بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت. ط 2، 1408هـ - 1988م.

11) التاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن يوسف المواق، مطبوع بهامش "مواهب الجليل لشرح مختصر أبي الضياء سيدي خليل"، للحطاب، دار الفكر، ط 2، 1399هـ - 1979م.

12) تاريخ تطوان: محمد داود. مطبعة المهدية، تطوان. سنة 1962م.

13) تاريخ الشعر والشعراء بفاس: أحمد النميشي. مطبعة أندري، فاس. 1343هـ.

14) تاريخ الضَّعَيِّف: محمد بن عبد السلام الضعيِّف الرباطي. تحقيق: محمد الشيخي، دار الثقافة، البيضاء(1409هـ).

15) تاريخ قضاة الأندلس، المسمى بالمرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، لأبي الحسن بن عبد الله بن الحسن النباهي. نشر إ. ليفي بروفنسال، دار الكاتب المصري، ط 1، 1984م.

16) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: القاضي عياض بن موسى اليحصبي. تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ط 1. 1418هـ - 1998م.

17) الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برّا وبحرا: لأبي القاسم الزياني. حققه وعلق عليه: عبد الكريم الفيلالي. دار نشر المعرفة، الرباط. ط 2، 1412 هـ - 1991م.

18) توشيح الديباج وحلية الابتهاج: بدر الدين محمد بن يحيى القرافي، تحقيق: أحمد الشتيوي. دار الغرب الإسلامي، بيروت. ط 1، 1403هـ - 1983م.

19) ثمرة أنسي في التعريف بنفسي: أبو الربيع سليمان الحوات الشفشاوني. حققه وعلق عليه ذ. عبد الحق الحيمر. قرأه وأسهم في ضبطه: د. محمد مفتاح. سلسلة نصوص تراثية 2، مركز الدراسات والبحوث الأندلسية، شفشاون. سنة 1996م.

20) جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس: أحمد بن محمد بن أبي العافية، المعروف بابن القاضي. دار المنصور، الرباط. 1973 - 1974م.

21) جواهر الكمال في التعريف بالرجال: محمد بن أحمد الكانوني. آسفي، ط 1356هـ.

22) حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل: محمد بن أحمد الرهوني. مطبعة بولاق، مصر، ط 1، 1306هـ..

23) الحركة الفقهية في عهد السلطان محمد بن عبد الله العلوي: د. أحمد الأمين العمراني. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب. 1417هـ - 1990م.

24) الحياة الأدبية على عهد الدولة العلوية (1075هـ/ 1311هـ): محمد الأخضر. دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، سنة 1977م.

25) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. تحقيق ومراجعة: محمد عبد المعيد ضان. نشر مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، سنة 1392هـ - 1972م.

26) دليل مؤرخ المغرب الأقصى: عبد السلام بن عبد القادر ابن سودة المرّي. دار الكتاب، الدار البيضاء، ط 2، 1965م.

27) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري. تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور. دار التراث، القاهرة. 1976م.

28) ديوان الأحكام الكبرى: أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام: لأبي الأصبغ عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي الجياني. تحقيق: يحيى مراد. دار الحديث، القاهرة. 1428هـ - 2007م.

29) الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة: أبو الربيع سليمان الحوات. تحقيق: عبد العزيز تيلاني. ط 1، 1415هـ - 1994م.

30) الروض المعطار في خبر الأقطار: محمد بن عبد المنعم الحِميري. تحقيق: إحسان عباس. مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت. ط 2، 1980م.

31) سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس (وهي المعتمدة في البحث): محمد بن جعفر الكتاني. تحقيق: عبد الله الكامل الكتاني، وحمزة بن محمد الطيب الكتاني، ومحمد حمزة بن علي الكتاني. دار الثقافة، البيضاء، ط 2004م. طبعة حجرية، 1316هـ - 1898م. (وإن أحلت إليها نبهت إلى ذلك).

32) سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي. تحقيق: مجموعة من المحققين، وتخريج شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة، بيروت. ط 11، 1417هـ/ 1996م.

33) شجرة النّور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن محمد مخلوف، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ت.

34) الصلة في تاريخ الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم: لأبي القاسم خلف بن عبد الملك المعروف بابن بشكوال. تحقيق: إبراهيم الأبياري. دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت. ط 1، 1410 هـ - 1989م.

35) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لشمس الدين محمد السخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان. د.ت.

36) طبقات الحضيكي: لمحمد بن أحمد الحضيكي. تقديم وتحقيق: أحمد بومزكو. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء. ط 1، 1427هـ / 2006م.

37) فتاوى البرزلي = جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام: لأبي القاسم بن أحمد البلوي التونسي المعروف بالبرزلي. تقديم وتحقيق: الدكتور محمد الحبيب الهيلة. دار الغرب الإسلامي. ط 1، 2002م.

38) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، خرج أحاديثه وعلق عليه عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري، طبع دار التراث بالقاهرة. نشر المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ط 1، 1396هـ - 1977م.

39) فهرسة ابن ريسون: محمد بن الصادق ابن ريسون الحسني العلمي. مخطوط بمؤسسة علال الفاسي برقم ع 424.

40) فهرس الفهارس والأثبات: لعبد الحي بن عبد الكبير الكتاني. دار الغرب الإسلامي، بيروت. ط 2، 1982م.

41) فوات الوفيات: محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي. تح: إحسان عباس. دار صادر، بيروت.ط 1،(1973و 1974م.

42) قبس من عطاء المخطوط المغربي: للأستاذ محمد المنوني، دار الغرب الإسلامي، بيروت. ط 1، 1991م.

43) كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون: لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بحاجّي خليفة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ - 1992م.

44) لسان العرب: جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري. دار صادر، بيروت. سنة 1997م.

45) مؤرخو الشرفاء: ليفي بروفنصال، تعريب: عبد القادر الخلادي، دار المغرب. الرباط، 1397 هـ - 1977م.

46) محاضرات في تاريخ التشريع: محمد بن تاويت التطواني. دار كريمادس للطباعة، تطوان. 1961م.

47) مختارات من المخطوطات الأصلية في مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث: تقي الدين حسن بن الطالب.

48) مختصر خليل: خليل بن إسحاق الجندي. تحقيق: أحمد علي حركات. دار الفكر، بيروت. سنة 1415هـ.

49) معجم البلدان: ياقوت بن عبد الله الحموي. دار الفكر، بيروت. د. ت.

50) معجم طبقات المؤلفين على عهد دولة العلويين: عبد الرحمن بن زيدان. دراسة ببليومترية وتحقيق: د. حسن الوزاني. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية. 1430هـ - 2009م.

51) معجم المطبوعات المغربية: إدريس بن الماحي الإدريسي القيطوني الحسني. مطابع سلا، سلا. 1988م.

52) معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية: عمر رضا كحالة. مؤسسة الرسالة. ط 1، 1414هـ - 1993م.

53) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب: لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي. خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف د. محمد حجي. نشر وزارة الأوقاف، المملكة المغربية1401هـ/ 1981م.

54) منتدى قضايا الوقف الفقهية الأول: بحوث ومناقشات المنتدى الذي نظمته الأمانة العامة للأوقاف بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية: الكويت11- 13 أكتوبر 2003م. الأمانة العامة للأوقاف، الصفاة، الكويت، ط 1، 1425هـ.

55) موسوعة أعلام المغرب: تنسيق وتحقيق: محمد حجي. دار الغرب الإسلامي، بيروت. ط 1، 1417هـ - 1996م.

56) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرعيني. تحقيق: زكريا عميرات. دار عالم الكتب. طبعة خاصة، 1423هـ - 2003م.

57) النبوغ المغربي في الأدب العربي: عبد الله كنون. دار الثقافة، الدار البيضاء، د.ت.

58) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني: لمحمد بن الطيب القادري. تحقيق: محمد حجي وأحمد توفيق، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب. 1982م.

59) النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى: المسماة ب"المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب"، تأليف سيدي المهدي الوزاني. قابله وصححه على النسخة الأصلية الأستاذ عمر بن عباد. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية. سنة 1418هـ - 1997م.

60) نيل الابتهاج بتطريز الديباج: لأبي العباس أحمد بن أحمد المعروف ببابا التنبكتي. عناية وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس الغرب، الجماهيرية الليبية. ط 1، 1989م.

61) الوافي في الأدب العربي في المغرب الأقصى: محمد بن تاويت التطواني. دار الثقافة، البيضاء. 1982 - 1984م.

شرح منظومة ابن زكري الرمزية في علم الفلك

للعلامة أبي العباس الكشطي رحمه الله

إعداد: الأستاذ عبد الله بن الطاهر

تقديـــــم

بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم صل وسلم على سيدنا محمد وعلى آله.

سبق أن نشرنا في صفحات هذه المجلة بدأ من العدد السادس سلسلة أجوبة العلامة أبي العباس شيخنا سيدي أحمد الكشطي[1] رحمه الله تعالى، ما يتعلق منها بفقه الأسرة، وفقه الزكاة، وفقه الصلاة،والعقيدة. وخصصنا لهذا العدد منها مخطوطا ينشر لأول مرة يتعلق بعلم الفلك، وهو عبارة عن شرح للمنظومة الرمزية لابن زكري في علم الفلك، وقد أدرجتها ضمن عنوان: "أجوبة العلامة أبي العباس الكشطي" لقوله الآتي فيها: «وقد طلب مني بعض الإخوان -فتح الله بصيرتنا وبصيرتهم- أن أبين لهم ما اشتملت عليه تلك المنظومة على وجه الإيجاز، فأجبتهم مستعينا بحول الله وقوته». وقبل النص المخطوط لا بد من تقديم يتناول ما يلي:

أولا: النسخ المعتمدة:

حققت هذا الشرح من ثلاث نسخ:

1) نسخة موجودة في دفتر من دفاتر المؤلف، رمزت لها بـ (أ) وجعلتها أصلية.

2) نسخة بخط شيخي العلامة الكابوس الحاج عبد الله رمزت لها بـ (ب).

3) نسخة كنت نسختها أيام الدراسة بمدرسة "ألما العتيقة" رمزت لها بـ (ج).

ثانيا: التعريف بعلم الفلك والفرق بينه وبين التنجيم

علم الفلك هو: علم يبحث عن أحوال الأجرام السماوية وعلاقة بعضها ببعض وما لها من تأثير في الأرض، ويختص بدراسة كلّ شيء في الكون باستثناء الأرض، ويقوم على أسس علمية لا مجال للطعن في صحتها، ويسمى علم الهيئة وعلم النجوم.

وهو من أشرف العلوم وأعلاها قدرا؛ إذ به يهتدى إلى القبلة في مكة المكرمة، وهي الكعبة المشرفة والمسجد الحرام، وبه تعرف الأوقات الشرعية المتعلقة بالصلاة، والصوم،

(1) تنظر ترجمته في "مجلة المذهب المالكي" عدد 6، ص: 115.

والزكاة، والحج، والعدة، واليمين، وغيرها من كل العبادات والمعاملات المحددة بوقت شرعي معين، وبه يستعان على التفكر في ملكوت الله العلي العظيم؛ إذ موضوعه الكواكب والنجوم ومواقعها، هذه الأجرام الهائلة التي تعجز العقول عن الإحاطة بأسرارها، فسبحان خالقها الذي سخر الشمس والقمر دائبين، وزين السماء الدنيا بمصابيح، وبين بها عدد السنين والحساب[1].

وعلم الفلك لا علاقة له بما يسمى التنجيم؛ لأن التنجيم إنما هو نوع من الدجل يقوم على استشراف المستقبل من طريق النظر في النجوم والبروج ، والتعرف إلى مصاير الناس وما يخبؤه لهم الغد من أحداث سارة أو سيئة، وأن النجوم لها تأثير في الكائنات، وفي نزول الأمطار، أو نزول المرض، أو غير ذلك؛ فهذا شرك من اعتقاد الجاهلية، وضرب من التخليط والتخرّص، لا يقوم على أساس علمي ثابت، وقد امتهنته فئة في بعض الفضائيات استغلت توق الإنسان إلى معرفة ما يخبؤه له الغيب، والغيب لا يعلمه إلا الله وحده. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تجعل الغيب من شأن الله وحده، من ذلك قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليُطلعكُم على الغيب﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿فقُل إنّما الغيبُ لله﴾[3]

ثالثا: نبذة مختصرة عن نشأة علم الفلك وتطوره:

علم الفلك من أوائل العلوم التي نشأت في فجر البشرية؛ وتاريخه يبدأ منذ عصر ما قبل التاريخ، حيث كان الإنسان الأول قد شغل تفكيره بالحركة الظاهرية المتكررة للشمس والقمر، وتتابع الليل والنهار؛ حيث يظهر الظلام و تظهر النجوم، ويتبعه النهار لتتواري في نوره، وكان يعزي هذا للقوى الخارقة لكثير من الآلهة الشيء الذي جعله مشوبا بكثير من الخرافات التي لا أساس لها من الصحة.

فهو معروف قديما عند كثير من الأمم من الصينيين والهنود، وزنوج إفريقيا، والهنود الحمر، والسومريين، والبابليين، والكلدانيين، والفراعنة والفرس. وكان في البداية يلقن من قبل كهنة المعابد.

وفي الحضارة العربية والإسلامية نشط علم الفلك في عدة مراحل، ولعل الاهتمام بمتابعة الأهلة لتحديد مواعيد الأشهر القمرية كان بداية العمل في هذا الاتجاه، وبرز بشكل ظاهر إبان الحكم الفاطمي بسبب اهتمام الحكام به.

---

(1) المنقع بتحقيق المطلع على مسائل المقنع لصالح الإلغي، ص: 6.
(2) آل عمران، 179.
(3) يونس، 20.

واليوم في القرن العشرين، لا يصح إلا الصحيح؛ إذ تمكن علم الفلك من نسخ كل الخرافات التي كانت مسلمات في الماضي، من كون الأرض ثابتة على قرن ثور أو ناب فيل، وجبل قاف المحيط بالدنيا وغيرها.

صحيح أن العلماء ما زالوا يهتمون بعلم الفلك الصيني، وعلم الفلك الكلداني والفرعوني وغيرها؛ ولكن اهتمامهم به إنما يقع في سياق تاريخي بمعظمه، أما علم الفلك اليوم فلا يسمى مصرياً ولا أمريكيا ولا أوربياً، بل هو (علم الفلك).

وقد تم تقسيمه إلى قسمين؛ علم الفلك النظري، وعلم الفلك الرصدي.

رابعا: أنواع التقويم السنوي

بما أن موضوع هذه المنظومة هو السنة الشمسية والقمرية لا بد من إلقاء نظرة حول التقويم السنوي وأشهر أنواعه ما يلي:

1) تقويم السنة القمرية الهجرية مبدؤه: هجرة الرسولﷺ، ونحن اليوم في أوائل سنة 1432 منه، ورأس السنة فيه: أول يوم من محرم الحرام، ومبدأ الشهر: ليلة إهلال القمر إلى ليلة إهلاله، ومبدأ اليوم: مغيب الشمس إلى مغيبها، وهو المرتبط بعباداتنا من صيام وزكاة وحج وعدة وغيرها.

2) تقويم السنة الميلادية مبدؤه: ولادة سيدنا عيسى المسيح بن مريم عليه السلام، ونحن اليوم في أوئل سنة 2011 منه، ورأس السنة فيه: يناير، ومبدأ الشهر: حسب حساب الشمس الجاري به العمل اليوم، ومبدأ اليوم: منتصف الليل، وهو الجاري به العمل اليوم في الإدارات، وهو من مخلفات الاستعمار في البلاد الإسلامية.

3) تقويم السنة الفلاحية العجمية مبدؤه: خروج ذي القرنين لمحاربة الآفاق[1]، ونحن في أوئل سنة 2322 منه، ومبدأ السنة فيه: يناير، وعند البعض أكتوبر، ومبدأ الشهر: بعد مبدأ الشهر الميلادي الجاري به العمل اليوم بـ 13يوما، ومبدأ اليوم: طلوع الشمس إلى طلوعها[2]، وهو اليوم مهمل لا يكاد يذكر إلا في علم الفلك عند القدماء.

4) تقويم السنة الأمازيغية مبدؤه: انتصار الأمازغيين على الفراعنة بمصر بقيادة ملكهم شيشونق، ونحن في أوئل سنة 2961 منه، ورأس السنة فيه: يناير، ومبدأ الشهر: بعد مبدأ الشهر الميلادي الجاري به العمل اليوم بـ13يوما، ومبدأ اليوم: طلوع الشمس إلى طلوعها، وهو اليوم مهمل وقد حاول دعاة الأمازيغية إحياءه والعمل به.

---

(1) ذكر الله تعالى قصة ذي القرنين في القرآن في أواخر سورة الكهف، واختلف المفسرون حول هويته؛ فبينما أقر الألوسي، والثعالبي ومن تبعهما، أن المقصود هو الإسكندر المقدوني، نفى ذلك ابن كثير، وابن عاشور ومن تبعهما، وقدم كل من الفريقين دلائل وبراهين، والقرآن الكريم لم يذكر شيئاً عن شخصيته أو زمانه أو مكانه؛ لأن المقصود هو العبرة المستفادة من القصة، والعبرة تتحقق بدون الحاجة إلى تحديد الزمان والمكان في أغلب الأحيان. والله أعلم.

(2) المنقع بتحقيق المطلع على مسائل المقنع لصالح الإلغي، ص: 32 و33 و58.

والفرق بين السنة الهجرية والميلادية: 579 سنة، وبين السنة الهجرية والفلاحية: 889 سنة، وبين السنة الهجرية والأمازيغية: 1529، وبين السنة الميلادية والأمازيغية: 950، وبين السنة الميلادية والفلاحية: 311 سنة، وبين السنة الأمازيغية والفلاحية: 640 سنة.

خامسا: التعريف بالناظم ابن زكري وبمنظومته الرمزية:

لم أعثر على من ترجم للناظم الترجمة الوافية الشافية، فهو محمد بن محمد العربي بن عبد الرحمن بن عبد القادر بن علي بن زكري المتوفى في 2 صفر 1116هـ 1704م، من مصنفاته "منقذ البعيد لمنقذ العبيد"[1].

أما منظومته الرمزية في علم الفلك فهي عبارة عن 12 بيتا بعدد الشهور، خصص فيها كل شهر من الشهور العجمية الشمسية الفلاحية ببيت يرمز فيها بحروف الجُمَّل[2] لما يحدث في كل شهر من الفصول والبروج والمنازل، وقد وضعت أعلى كل حرف منها ما يساويه من الأرقام هكذا: (يَبْ^(12=)).

وقد شرح هذه الأرجوزة أيضا -غير العلامة الكشطي- ثلاثة علماء آخرين:

الأول: معاصر الناظم عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي الفهري (1040-1096هـ) (1631-1685م)، وشرحه مخطوط باسم: "شرح أرجوزة محمد بن محمد بن زكري في شهور العام العجمي وفصوله ومنازله وبروجه"، من مخطوطات الخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم 11969 ز/ 10، ومقياسه: (22 × 17.5)، أوله: (الحمد لله الذي جعل في السماء بروجا...)، وآخره: (...وبعد الزوال تزيد سبعة أقدام للعام في كل شهر).

الثاني: المختار بن باب بن حمدي بن المختار بن الطالب الملقب بـ"حـتا" المولود 1329هـ 1911م، والمتوفى فجر الاثنين 30 صفر 1407هـ = 3 نوفمبر 1986 م.

الثالث: الفقيه صالح بن عبد الله الإلغي حفظه الله، وقد نشر شرحه لها في آخر كتابه "المنقع بتحقيق المطلع على مسائل المقنع للمرغيتي"، ص: 229-232.

---

(1) انظر: معجم المؤلفين لرضا كحالة: 3/ 658، نقلا عن فهرس الخزانة التيمورية: 3/ 121 و4/ 135.

(2) في القاموس مادة (جمل): حروف الجُمَّل -بوزن سُكَّر- هي: الحروف المقطعة على "أبجد". وهي عند المغاربة: (أبجد، هوز، حطي، كلمن صعفض، قرست، ثخذ، ظغش) بحيث يكون كل حرف مقابل رقم؛ بدأ من الوحدات إلى العشرات إلى المئات، دون ما بين العشرات والمئات، فيبدأ بـ (أ=1) لينتهي بـ (ش=1000). أما عند المشارقة فهي: (أبجد، هوز، حطي، كلمن سعفص، قرشت، ثخذ، ضظغ). المنقع بتحقيق المطلع لصالح الإلغي، ص: 22.

النص المخطوط:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد؛ فاعلم أن السَّنة العجمية المقدرة بسير الشمس فيها ثلاثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم، وفيها فصول أربعة: فصل الربيع، وفصل الصيف، وفصل الخريف، وفصل الشتاء[1]؛ ففي كل فصل واحد وتسعون يوما وربع يوم. وفيها من المنازل ثمانية وعشرون منزلة[2]، وفي كل منزلة ثلاثة عشر يوما؛ إلا الجبهة ففيها أربعة عشر يوما. وبروجها اثنا عشر برجا[3]، وفي كل برج ثلاثون يوما.

وإذا أردت معرفة أسماء المنازل والبروج[4]؛ فأما المنازل: فرغ المقدم، فرغ المؤخر، بطن الحوت، النطح، البُطَيْن، الثريا، الدبران، الهقعة، الهنعة، الذراع، النثرة، الطرفة، الجبهة، الخُرْثان، الصرفة، العواء، السماك، الغفر، الزبانان، الإكليل، القلب، الشولة،

---

(1) الفصول الأربعة تحدث نتيجة ميل محور الأرض أثناء دورانها حول الشمس في مدار بيضاوي خلال السنة، مما يسبب اختلاف زاوية سقوط أشعة الشمس على المكان الواحد من الأرض بين شهر وآخر، وتحدث في جميع الكرة الأرضية في نصفيها الشمالي والجنوبي، ولكنها تختلف من الشمال إلى الجنوب؛ فإن كان نصف الكرة الشمالي (أي شمال خط الاستواء) صيفا فإن نصفها الجنوبي يكون شتاء، وإن كان خريفا كان الجنوبي ربيعا وهكذا.

(2) المنازل: عبارة عن الدائرة التي يقطعها القمر في حركة دورانه الشهرية حول الأرض، يطلق عليها "منازل القمر"، مجازا بالمشابهة، وإنما هي سُموت يلوح للناس القمر كل ليلة في سمت منها كأنه ينزل بها، وقد رصدها الناس فوجدوها لا تختلف، وعلم المؤمنون منهم أنها ما وجدت على ذلك النظام إلا بصنع الخالق الحكيم، وأمارتها تشكيلة نجوم تقع ضمن المجموعة التي تتألف منها التجمعات التي تسمى "البروج"؛ فوضع العلماء لها أسماء؛ فيبقى القمر في كل منزلة مقدار ليلة واحدة، ومجموع السنة القمرية (354) يوما تقريبا. أما الشمس فتحل في كل منزلة منها مدة (13 يوما)، عدا منزلة "الجبهة"، فـ(14 يوما) وذلك (365) يوما مجموع أيام السنة الشمسية. وفي السنة الكبيسة تكون أيام فبراير (29 يوما) بإضافة يوم إلى منزلة "القلب"، فيكون المجموع (366) يوما، وهي أكبر من السنة القمرية بأحد عشر يوما تقريبا، وبتسع سنوات في (300) سنة، وإلى هذا يشير الله تعالى بقوله: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ [الكهف/ 25]، أي: ثلاثمائة سنين بالحساب الشمسي، وزيادة تسع بالقمري.

وأصل المنازل في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ [يونس/ 5]، وقوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس/ 39].

(3) البروج: عبارة عن شريط وهمي على سطح الكرة السماوية، يحف بمدار الأرض حول الشمس، من ناحيتيه؛ فتمر الأرض بمنتصف هذا الشريط أو الحزام الدائري، كما يرى القمر في جميع منازله داخل نطاق هذا الحزام، وسائر كواكب المجموعة الشمسية التسعة المعروفة. وتقسم دائرة البروج -من الشرق إلى الغرب- إلى اثني عشر موقعا، يطلق على كل واحد منها لفظ: "برج"؛ وهو: عبارة عن مجموعة من النجوم المتقاربة التي أطلق عليها من خلال أشكالها التي تشكلت به أسماء لحيوانات معروفة، أو أبطال خلدهم التاريخ في القصص والأساطير، حتى يسهل التعرف عليها ووضع خرائط سماوية لها تشبه الخرائط الجغرافية؛ فتحل الشمس في كل برج منها مدة شهر تقريبا.

وأصلها في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا﴾، [الحجر/ 16]، وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ [الفرقان/ 61]، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾ [البروج/ 1].

(4) تضاف البروج للشمس والمنازل للقمر، أما البروج فتتعلق بالسنة الشمسية فيتحدد بها مواعيد الحرث والزرع والطقس والجو، والتوقيت فيها لا يختلف؛ فالشهور التي تأتي في البرد هي هي، وكذلك التي تأتي في الحر، والخريف، والربيع. أما المنازل فتتعلق بالسنة القمرية الأقل منها بأحد عشر يوما، وهي شائعة في البروج، حيث تسبح السنة القمرية في السنة الشمسية، ولذلك كانت تكاليف العبادات محوية بالقمر حتى تأتي في كل جو وطقس من أجواء السنة، فلا يُصام رمضان في صيف دائم، ولا في شتاء دائم، ولكن يُقلِّبُ الله مواعيد العبادات على سائر أيام السنة، حتى يستطيع كل الناس حسب ظروفهم المناخية أن يؤدوا العبادات بلا مشقة؛ والذين يعيشون في المناطق الباردة مثلا لو كان الحج ثابتا في الصيف لما استطاعوا أن يؤدوا الفريضة، ولكن موسم الحج يدور في سائر السنة الشمسية، فعند ما يأتي في الشتاء ييسر لهم أداؤه في مناخ قريب من مناخ بلادهم؛ ، وهذا سبب قول بعض العلماء: إن ليلة القدر تمر دائرة في كل ليالي السنة، وذلك حسب سياحة المنازل في البروج (انظر: تفسير الشعراوي: 1/ 496).

النعائم، البلدة، سعد الذابح، سعد بلع، سعد السعود، سعد الأخبية. وهذه ثمانية وعشرون[1].

وأما أسماء البروج فهي: الحمل، الثور، الجوزاء، السرطان، الأسد، السنبلة، الميزان، العقرب، القوس، الجدي، الدلو، الحوت. وهذه اثنا عشر برجا[2].

وأيام الليالي: أربعون، والسمائم كذلك: أربعون، والنَّيْسَان ويقال له: ماء البركة: سبعة أيام، وليالي حيان: سبع ليال وثمانية أيام، والعنصرة: يوم واحد.

وقد نظم العلامة المحقق النحرير المدقق أبو عبد الله سيدي محمد بن عبد الرحمن بن زكرى -رضي الله عنه- مهمات العام العجمي في اثني عشر بيتا عدد الشهور؛ فجمع في كل بيت ما يقع في شهره بطريق الرموز، طلبا للاختصار، وتقريبا لكل من سئل عن شيء من المنازل والبروج؛ فيقرأ بيت شهره ويظهر له الجواب، على وجه الصحة والصواب، فجزاه الله عن الأمة خيرا آمين.

وقد طلب مني بعض الإخوان -فتح الله بصيرتنا وبصيرتهم- أن أبين لهم ما اشتملت عليه تلك المنظومة على وجه الإيجاز، فأجبتهم مستعينا بحول الله وقوته، وهو المسئول أن ينفع به النفع العميم، إنه الجواد الكريم. قال المصنف رحمه الله :

1- يَنَيْرَ (دِ[4]) بُلَعْ (طَ[9]) دَلْوُ، سْعَدْ (زَيَ[17])ـا
لَيَالِيَ(كَ[20]) وَالْحَرْثَ (كَزْ[27]) دَعْ (لَ[30]) اخْبِيَا

فشهر ينير فيه واحد وثلاثون يوما فذكر -رحمه الله- أنه مشتمل على ستة أشياء: ثلاثة منازل، وبرج واحد؛ فأخبر أن في اليوم الرابع يدخل "سعد بُلَع" وهو: المنزلة، وفي اليوم التاسع يدخل "دلو" وهو: برج، وفي اليوم السابع عشر يدخل "سعد السعود": منزلة، وفي اليوم العشرين تخرج "الليالي"، وفي السابع والعشرين يخرج "الحرث"[3]، وفي الثلاثين يدخل "سعد الأخبية": منزلة؛ فرمز للأيام بالحروف المكتوبة بالحمرة[4]. ثم قال:

2- فَبَرْيَرَ (حَ[8]) حُوتٌ (يَبَ[12]) قَدِّمْ (يَهِ[15])
رَبِيعٌ، آخِرٌ، حُسُومٌ فِي (كَهِ[25])

شهر فبرير فيه ثمانية وعشرون يوما؛ فأخبر -رحمه الله- أن فيه خمسة أشياء: منزلتان، وبرج واحد، وفصل الربيع، و"ليالي حيان"؛ ففي اليوم الثامن منه يدخل "حوت" وهو:

---

(1) ترتيبها حسب الشهور كما يلي: سعد بلع، سعد السعود، سعد الأخبية، فرغ المقدم، فرغ المؤخر، بطن الحوت، السطح ويسمى أيضا الشرطان، البُطَين، الثريا، الدبران، الهقعة، الهنعة، الذراع، النثرة، الطرفة، الجبهة، الخُرثان ويسمى أيضا الزبرة، الصرفة، العواء، الغفر، الزبانان، الإكليل، القلب، الشولة، النعائم، البلدة، سعد الذابح.

(2) ترتيبها حسب الشهور: الجدي، الدلو، الحوت، الحمل، الثور، الجوزاء، السرطان، الأسد، السنبلة، الميزان، العقرب، القوس.

(3) المراد أيام الخرث

(4) وهي الحروف التي كتبت هنا بخط بارز بين قوسين.

برج، وفي الثاني عشر يدخل "فرغ المقدم": منزلة، وفي الخامس عشر يدخل فصل الربيع[1]، وفي الخامس والعشرين يدخل "فرغ المؤخر" وهو: منزلة، ويدخل فيه أيضا "ليالي حيان". ثم قال:

3- وَمَـــارِسَ (دْ[4]) حُسُـــومَ دَعْ وَ(يَا[10]) نَجِـــي
بَطْـنُ، حَمَـــلْ، عَـــدِّلْ، وَلِلنَّطْـــحِ (كَجِ[23])

شهر مارس فيه واحد وثلاثون يوما؛ فأخبر -رضي الله عنه- أنه محتو على خمسة أشياء: منزلتان، وبرج، واعتدال، وخروج "ليالي حيان"؛ فيخرج في اليوم الرابع منه ليالي حيان، ويقال لها: "حسوم"، و"أيام نحس" على قوم عاد الذين أهلكهم الله فيها بكثرة عصيانهم، وفي اليوم العاشر يحصل فيه أمور ثلاثة: "الاعتدال"، ويدخل فيه "بطن الحوت": منزلة، و"حمل" وهو: برج، وفي اليوم الثالث والعشرين يدخل "النطح": منزلة. ثم قال:

4- إِبْرِيلَ (هـ[5]) الْبُطَيْنُ (طَ[9]) الثَّوْرُ حَصَـــلْ
(يَحٍّ[18]) ثُـــرَيَا و(كَزْ[18]) نَيْسَـــانُ حَـــلْ

شهر إبريل: ثلاثون يوما، وفيه أربعة أمور: منزلتان، وبرج، وماء البركة؛ ففي الخامس منه يدخل "البُطين": منزلة، وفي التاسع يدخل "الثور": برج، وفي اليوم الثامن عشر يدخل "الثريا": منزلة، وفي السابع والعشرين يدخل "نيسان" ويقال له: "ماء البركة". ثم قال رحمه الله ورضي عنه:

5- مَايُو (أَ[1]) دَبَرْ، نَيْسَـــانُ (جِ[3]) دَعْ جَـــوْزَا
(يَا[10]) هَقْعَ (يَدْ[14])، (يَزْ[17]) صَيْفُ، هَنْعَ (كَزَّا[27])

شهر مَيُّه: واحد وثلاثون يوما، وفيه ستة أشياء: ثلاثة منازل، وبرج واحد، وفصل الصيف، وخروج "النيسان"؛ ففي اليوم الأول منه يدخل "الدبران": منزلة، وفي الثالث يخرج "نيسان"، وفي العاشر تدخل "الجوزاء": برج، وفي الرابع عشر تدخل "الهقعة": منزلة، وفي السابع عشر يدخل فصل الصيف[2]، وفي السابع والعشرين تدخل "الهنعة": منزلة. ثم قال رحمه الله تعالى:

---

(1) درج الناظم هنا وتبعه الشارح في مبادئ الفصول الأربعة على طريقة الفلاحين التي تجعل أول الربيع 15 فبراير، وأول الصيف 17 مايه، وأول الخريف 17 غشت، وأول الشتاء 16 نونبر؛ وهي طريقة مرجوحة والعمل اليوم على خلافها، والأصح الجاري به العمل هو طريقة أهل الرصد، ومبادئها الاعتداليان والانقلابان كما يلي: أول الربيع 8مارس الفلاحي: 21 مارس الميلادي، و أول الصيف 8 يونيو الفلاحي: 21 يونيو الميلادي، و أول الخريف 9 شتنبر الفلاحي: 22 شتنبر الميلادي، و أول الشتاء 8 دجنبر الفلاحي: 21 دجنبر الميلادي. والفرق بينهما 13 يوما بتقديم الميلادي على الفلاحي. انظر: المنتع بتحقيق المطلع على مسائل المقنع لصالح الإلغي، ص: 32 و33 و58.

(2) سبق أن هذا على طريقة الفلاحين التي تجعل أول الصيف 17 مايه، والأصح الجاري به العمل اليوم هو طريقة أهل الرصد التي تجعل أول الصيف 8 يونيو الفلاحي: 21 يونيو الميلادي.

6- يُونْيُو (ط[=9]) ذِرَاعٌ (يا[=10]) انْقِلابُ النَّثْرَة
(كبْ[=22]) سَرَطَانٌ (يَا[=10])، و(كَدْ[=24]) عَنْصَرَة

شهر ينيه: ثلاثون يوما، وفيه خمسة أشياء: منزلتان، وبرج، والعنصرة، والانقلاب؛ ففي اليوم التاسع يدخل "الذراع": منزلة، وفي العاشر يكون "الانقلاب" وهو: رجوع الشمس من أحد المشرقين، وفي الثاني والعشرين يدخل "النثرة": منزلة، وفي العاشر أيضا يدخل "السرطان": برج، وفي الرابع والعشرين تكون "العنصرة"، وتقدم أنها يوم واحد كانت النصارى تعظمه. ثم قال:

7- يُولْيُو (هَ[=5]) طَرْفَ (يَبْ[=12]) سَمَائِمُ أَسَدْ
(أَيْ[=11]) جَبْهَةٌ (حَيِّ[=18])، تُقِيمُ فِيهَا (يَدْ[=14])

شهر يوليوز: واحد وثلاثون يوما، واشتمل على أربعة أشياء: منزلتان، وبرج، وسمائم؛ ففي اليوم الخامس منه تدخل "الطرف": منزلة، وفي الثاني عشر تدخل "سمائم" وتقدم أنها أربعون يوما، وفي الحادي عشر يدخل "أسد": برج، وفي الثامن عشر تدخل "الجبهة": منزلة، وتبقى فيها الشمس أربعة عشر يوما كما تقدم، وإليه أشار الناظم بقوله: «تقيم فيها يد». ثم قال:

8- غُشْتَ (أَ[=1]) خُرْتَانْ، عذرا (أَيْ[=11]) خَرِيفُ (يَزْ[=17])
صَرْفَةُ (يَدْ[=14]) سَمَائِمَ (مَكْ[=20])، دَعْ عَوَّا (كَزْ[=28])

شهر غشت واحد وثلاثون يوما، وفيه ستة أشياء: ثلاثة منازل، وبرج، والخريف، وخروج سمائم؛ ففي اليوم الأول يدخل "خُرثانْ": منزلة، وفي الحادي عشر تدخل "العذراء": برج، وفي السابع عشر يدخل فصل الخريف[1]، وفي الرابع عشر تدخل "الصرفة": منزلة، وفي العشرين تخرج "السمائم"، وفي السابع والعشرين يدخل "العواء": منزلة. ثم قال رحمه الله تعالى ورضي عنه:

9- شُتَنْبِـــر (ط[=9])، سِمَـــاكٌ (أَيٌّ[=11]) مِيـــزَانْ
عَـــدِّلْ كَـــذَا، وَالْغَفْرُ فِي (كَبِ[=22]) حَـــانْ

شهر شتنبر ثلاثون يوما، وفيه أربعة أشياء: منزلتان، وبرج، والاعتدال؛ ففي اليوم التاسع منه يدخل "السماك": منزلة، وفي الحادي عشر يدخل "الميزان": برج، ويقع فيه أيضا "الاعتدال"، وفي الثاني والعشرين يدخل "غفر": منزلة. ومعنى قوله: «حان» في آخر البيت: دخل حينه ووقته. ثم قال:

10- أُكْتُوبَرَ (هِ[=5])، زُبْنَانُ (يَبِّ[=12]) عَقْرَبْ (زَيَا[=17])
حَرْثٌ، (أُلٍ[=31]) الْقَلْبُ، إِكْلِيلٌ (حَيَا[=18])

(1) سبق أن هذا على طريقة الفلاحين التي تجعل أول الخريف 17 غشت، والأصح الجاري به العمل اليوم هو طريقة أهل الرصد التي تجعل أول الخريف 9 شتنبر الفلاحي: 22 شتنبر الميلادي.

شهر أكتوبر واحد وثلاثون يوما، وفيه خمسة أشياء: ثلاثة منازل، وبرج، والحرث؛ ففي اليوم الخامس منه يدخل "زبنان": منزلة، وفي اليوم الثاني عشر يدخل "العقرب": برج، وفي السابع عشر يدخل "الحرث"، وفي الثامن عشر يدخل "إكليل": منزلة، وفي الواحد والثلاثين يدخل "القلب": منزلة. وقدم الناظم في البيت "القلب" على "الإكليل" لضرورة الوزن. ثم قال:

11 - نُوَنْبِر (أَيْ[=11]) قَوْسٌ، (يَجّ[=13]) شَوْلَةٌ، وَ(يَوْ[=16])
مِنْـهُ الشِّتَـاءُ، وَكَـذَا النُّعَيْـمُ (كَوْ[=26])

نونبر ثلاثون يوما، وفيه أربعة أشياء: منزلتان، وبرج، وفصل الشتاء؛ ففي اليوم الحادي عشر منه يدخل "القوس": برج، وفي الثالث عشر تدخل "الشولة": منزلة، وفي السادس عشر يدخل فصل الشتاء[1]، وفي السادس والعشرين يدخل "النُّعَيْمُ": منزلة ويقال له: "النعائم" بالجمع. ثم قال:

12 - دُجَنْبِر (ط[=9]) بَلْدَةٌ، (يَا[=10]) الْجَدْيُ انْقِلابْ،
(يَبّ[=12]) لَيَالٍ، ذَابِحٌ (كَبْ[=22]) عِ الْحِسَابْ

شهر دجنبر واحد وثلاثون يوما، وفيه خمسة أشياء: منزلتان، وبرج، والانقلاب، والليالي؛ ففي اليوم التاسع منه تدخل "البلدة": منزلة، وفي العاشر يدخل "الجدي": برج، ويقع فيه "الانقلاب" أيضا، وفي الثاني عشر تدخل "الليالي"، وفي الثاني والعشرين يدخل "سعد الذابح": منزلة. وقوله: «ع» في آخر البيت معناه: احفظ الحساب؛ لأن مدار ما ذكر في هذه الأبيات على حفظ الحساب، ومعرفة ما يدل عليه كل حرف من الحروف التي رمز بها للأيام؛ مفردة كانت أو مركبة، ومن لا يعرفها لا يستفيد المراد على أكمل ما ينبغي.

وقد أجاد الناظم وأفاد -رحمه الله- وقرب المطلوب لكل راغب فيه، ولا ينبغي لعاقل أن يجهل ما جمعه في هذه الأبيات؛ لأنها محتوية على ما فيه الكفاية من أمر المنازل والبروج، والمهمات التي يبحث عنها غاية، ولا يحتاج لتشتيت البال في المطولات، فجزاه الله عنا خيرا.

(1) سبق أن هذا على طريقة الفلاحين التي تجعل أول الشتاء 16 نونبر، والأصح الجاري به العمل اليوم هو طريقة أهل الرصد التي تجعل أول الشتاء 8 دجنبر الفلاحي: 21 دجنبر الميلادي.

تذييل مهـم:

اعلم أن شهور السنة العجمية هي: يانير، فبرير، مارس، أبريل، مايه، يونيه، يوليوز، غشت، شتنبر، أكتوبر، نونبر، دجنبر؛ ففبرير فيه ثمانية وعشرون يوما، ونونبر وأبريل ويونيه وشتنبر، هذه الأربعة فيها ثلاثون يوما، والسبع الباقية فيها واحد وثلاثون. وقد أشار إلى ذلك صاحب المقنع بقوله:

سَبَاطُ (كح[=28]) و(اللام[=30]) في نونبر أبريـل يونيـه كذا شتنبـر[1]

ورمز لها بعضهم بقوله: فـاز رجل ختم بحج؛ فكل حرف له نقطة وحركة فهو إشارة إلى واحد وثلاثين، وما حرك ولم ينقط فهو ثلاثون، والساكن وهو الألف ثمانية وعشرون.

وأقدام الزوال في كل شهر يختلف باختلاف البلاد؛ فصاحب المقنع رمز لها بقوله:

قد وضعت للظهر والعصر حروف (طَزَهْ جَبَا أَبْـدَهُ حَيٌّ)[2] للصفوف[3]

وبعضهم قال:..... (بَجَهْ جَبَا أَبْجَهْ حَيٌّ)[4] للصفوف[5]

وبعض أهل سوس[6] قال فيها:

وأحرف الزوال مهما تقترح في سوسـنا (حَوَدْ جَبَا أَبْجَدَ وَحْ)[7]

---

(1) المقنع بتحقيق المطلع على مسائل المقنع لصالح الإلغي، ص: 105.

(2) هذا جدولها مقابل كل شهر:

يانير	فبرير	مارس	أبريل	مايه	يونيه	يوليوز	غشت	شتنبر	أكتوبر	نونبر	دجنبر
ب	ج	هـ	ج	ب	أ	أ	ب	ج	هـ	ح	ي

(3) المقنع بتحقيق المطلع على مسائل المقنع لصالح الإلغي، ص: 131.

(4) هذا جدولها مقابل كل شهر:

يانير	فبرير	مارس	أبريل	مايه	يونيه	يوليوز	غشت	شتنبر	أكتوبر	نونبر	دجنبر
ط	ز	هـ	ج	ب	أ	أ	ب	د	هـ	ح	ي

(5) هذا البيت ينسب لأحمد بن محمد بن عثمان المعروف بأبي العباس بن البناء المراكشي (654-721-هـ)، له "كتاب تلخيص أعمال الحساب" ترجم إلى الفرنسية عام 1864م على يد "مار". انظر: حياة ومؤلفات ابن البنا للأستاذين محمد أبلاغ وأحمد جبار، من منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط سنة 2001.

(6) هذا البيت ينسب لعبد العزيز بن أبي بكر أحمد بن يعقوب الرسموكي البرجي (ت 1065هـ 1655م). انظر: المعسول للمختار السوسي: 5/ 20-25، والأعلام للزركلي حرف العين (عبد العزيز).

(7) هذا جدولها مقابل كل شهر:

يانير	فبرير	مارس	أبريل	مايه	يونيه	يوليوز	غشت	شتنبر	أكتوبر	نونبر	دجنبر
ح	و	د	ج	ب	أ	أ	ب	ج	د	و	ح

وعلى كل حال فإنما يعتبر حرف الشهر في اليوم واليومين من أوله، ثم بعده ينظر في الشهر الذي بعده، فيقسم الفضل الذي فيه على أيام الشهر الذي هو فيه؛ مثلا إذا قلنا: أكتوبر: خمسة، ونونبر: ثمانية، فلا تعط أكتوبر خمسة من أوله إلى آخره؛ بل في اليوم الأول منه فقط، ثم تقسم الثلاثة الأقدام الذي زاد بها نونبر على عدد أيام أكتوبر؛ فإذا مضت منه عشرة أيام فيكون في الظهر ستة أقدام، وإذا مضت منه خمسة عشر ففيه ستة ونصف، وإذا مضت منه عشرون ففيه سبعة أقدام وهكذا، ولا يكون فيه خمسة أقدام إلى اليوم الآخر فيزيد ثلاثة في ساعة واحدة؛ لأن الظل تابع لسير الشمس كما يفهم ذلك من الحصة المحررة، وكثيرا ما تهاون العوام وطلبة القرآن؛ بل وكثيرا ممن يتعاطى العلم بهذه النكتة، فوقعوا في محذور عظيم، وهو الصلاة قبل دخول الوقت؛ لأن من صلى الظهر في اليوم العاشر من أكتوبر في خمسة، فقد صلى قبل دخول الوقت؛ لأن اليوم العاشر كما تقدم فيه ستة، فأحرى إذا زاد على العاشر، ويفعل للعصر كذلك؛ لأنه إنما يزيد سبعة أقدام على الزوال -كماهو معلوم- وقد طالما ننبئهم على ذلك، ونقرر لهم المسألة بشواهدها حتى يفهموا، مع أن المسألة نص عليها الشيخ ميارة في الكبير عند قول ابن عاشر:

..... ثم دخول وقت فأدها بـــه حتمـــا أقـــول[1]

ونقل هناك نظما مفيدا في حكم الأوقات ومعرفتها ونصه -الطويل-:

ومعرفة الأوقات فرض معين على علماء المسلمين مؤكد
أتى ذات في القرآن ياصح مجملا وفسره خير البرية أحمد
فمهما رأيت الظل قد زاد فيؤه فصل صلاة الظهر إذ ذاك تسعد
وزد قامة بعد الزوال فإنه آوان لوقت العصر وقت محدد
وآخر وقت العصر من بعد قامة إلى القامة الأولى تضاف وترصد
وعند غروب الشمس قم صل مغربا فليس لها وقت سوى ذاك مفرد
وصل العشا بعد انتظارك حمرة إذا الشفق الأعلى يغيب ويفقد
ولا تلتفت إلى البياض فإنه يدوم زمانا في السماء ويوجد
تيقن بأن الفجر فجران عندنا فميزهما حقا فأنت مقلد
فأول فجر منهما طالع كما ترى ذنب السرحان في الجو يصعد
فهذا كذوب ثم آخر صادق منور ضوء بعده يتجدد
ولا خير فيمـــن كان بالوقت جاهلا ولم يـك ذات علـم بمـا يتعبـد[2]

---

(1) الدر الثمين شرح المرشد المعين لميارة الفاسي، ص: 186.
(2) نفس المصدر، ص: 188.

وإنما أتيت بهذه الفذلكة[1]؛ لأن أوقات الصلاة تعلم بسير الشمس، وقد كلفنا الله تعالى بالصلاة في وقتها، وأوعد من تهاون بها في الوقت فقال عز من قائل: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾[2]، وقال ﷺ: {من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر}[3]، ووعد بالخير الجزيل من حافظ عليها بجنة الفردوس فقال: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ﴾[4]. انظر: تأليفنا "تعجيل المسرات لمن حافظ على الصلوات"[5].

هذا ما تيسر، نطلب الله تعالى أن يقبله وينفع به، بجاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكان الفراغ منه عصر يوم الثلاثاء السادس والعشرين من ذي القعدة الحرام، عام اثنين وخمسين وثلاثمائة وألف[1352هـ][6]. العبد الضعيف أحمد بن الحاج على الكشطي التناني أمنه الله آمين آمين.

أهم المصادر والمراجع

1. الأعلام لخير الدين الزركلي، دار العلوم للملايين الطبعة السابعة، 1986 .
2. تاج العروس من جواهر القاموس لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق مرتضى الزَّبيدي، نشر دار الهداية.
3. تفسير الشعراوي (خواطري حول القرآن الكريم)
4. حياة ومؤلفات ابن البنا لمحمد أبلاغ وأحمد جبار، من منشورات كلية الآداب الرباط 2001.
5. الدر الثمين شرح المرشد المعين وهو الشرح الكبير للشيخ محمد بن أحمد الشهير بميارة. دار الفكر بيروت.
6. سنن الترمذي لأبي عيسى الترمذي (د 209 ت 297 هـ) تحقيق أحمد شاكر وآخرين دار الحديث القاهرة
7. فهرس الخزانة التيمورية دار الكتب المصرية.
8. القاموس المحيط لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي ط، الرسالة.
9. مجلة المذهب المالكي العدد السادس.
10. المطلع على مسائل المقنع للشيخ محمد بن سعد المرغيتي(د1007ت1089هـ).
11. المنتقع بتحقيق المطلع لصالح بن عبد الله الإلغي، ط، 1420هـ 1999م مطبعة النجاح الدار البيضاء.
12. معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الأولى 1414 هـ 1993 م.
13. المعسول للعلامة المختار السوسي، ط، 1380هـ 1961م مطبعة النجاح الدار البيضاء.

---

(1) الفذلكة: من فَذْلَكَةُ أي أنهاه وفرغ منه، وهي كلمة مخترعة ومأخوذة من قول الحاسب إذا أَجْمَلَ حسابَه: "فذلك كذا وكذا عددا"، وهي مثل قولهم: فهرس الأبواب فهرسة؛ إلا أن فَذْلَكَ ضاربٌ بعِرقٍ في العَرَبيَّة وفَهْرَسَ مُعَرَّبٌ. انظر: تاج العروس من جواهر القاموس، للمرتضى الزبيدي مادة (ف ذ ل ك).

(2) مريم/ 59.

(3) أخرجه الترمذي في سننه: 1/ 356، عن ابن عباس وضعفه.

(4) المؤمنون/ 9-11.

(5) لم أقف للمؤلف على كتاب بهذا الاسم، وقد سبق أن نشرنا له مؤلفا في الموضوع باسم: "سبيل النجاة في إتمام الصلاة، وتعجيل العقوبات في تضييع الصلوات" في هذه المجلة العدد 10، ص: 151-174، ولعله هو المراد هنا والله أعلم.

(6) وكان الفراغ من ترقينه وتحقيقه بعد صلاة العشاء يوم الخميس 3 محرم الحرام 1432هـ 9/ 12/ 2010م. على يدي العبد الضعيف عبد الله بن محمد بن مبارك بن محمد (ابن الطاهر) التناني أمنه الله آمين آمين.

دراسات عقدية

هل المنطق علم أو لا؟

يقول الإمام الزركشي في "لقطة العجلان" (ص 116):

«خلاف حكاه [أي الرازي"] في "المطالب"، وهو لفظي، وكان الفارابي يسميه رئيس العلوم، وأنكره ابن سينا، وقال: وهو خادمها، وهو لفظي أيضا. وهل يمنع من الاشتغال به؟ فيه ثلاثة مذاهب، وقال ابن الصلاح والنووي: يحرم الاشتغال به، وقال الغزالي: من لا يعرفه لا يوثق بعلومه، والمختار: جوازه لمن وثق بصحة ذهنه، ومارس الكتاب والسنة. وغايته: عصمة الإنسان عن أن يضل فكره»

أهم المسائل الاعتقادية
في شرح أبي محمد صالح الهسكوري الفاسي لرسالة ابن أبي زيد القيرواني

دراسة وتعليق

أبو عمران محمد امسو البوطيبي

تصديـــر

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحابته أجمعين.

أما بعد، فتتميما لموضوع "شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني" -رحمه الله- المنشور في العدد الحادي عشر من مجلة المذهب المالكي المتخصصة للعلامة أبي محمد صالح الهسكوري الفاسي -رحمه الله-(ت653هـ)، ينشر في هذا العدد تعليق ودراسة لأهم المسائل الاعتقادية الواردة في هذا الشرح. وقد سبق أن نشرت دراسة في العدد السابق تخص حياة أبي محمد صالح وآثاره العلمية في قسم، بالإضافة إلى نشر نص مخطوط شرح الرسالة في جانبه المتعلق بالعقيدة المعنون بقول ابن أبي زيد: "باب ما تنطق به الألسنة وتعتقده الأفئدة من واجب أمور الديانة" في قسم آخر.

وفي هذا القسم الخاص بالتعليق والدراسة، تم رصد جملة من المسائل العقدية من خلال متن الرسالة التي ساقها ابن أبي زيد، كما تم رصد أخرى من خلال تعليق أبي محمد صالح على هذه الرسالة بالبيان والتحليل والتعليل.

وقد حاولت دراسة هذه المسائل العقدية لأهميتها انطلاقا من أصلها في الرسالة، وما سار عليه الشارح من الموافقة والمخالفة والمقارنة والمناقشة، وكان هدفي من ذلك كله توضيح بعض المسائل التي تحتاج إلى بيان، وسوق أدلة الفرقاء من حيث المحاججة والبرهان، فأدرجت ما عليه أئمة الهدى ومن تبعهم بإحسان، فاخترت من المسائل أحوجها إلى البيان، فصنفتها إلى خمسة بعد عشر وفق ترتيبها في الرسالة والشرح. غير أن

هذه المسائل ليست كل ما يوجد فيها، إذ تركت بعضها مخافة الإطالة والملال، وهي مرتبة على الشكل الآتي:

- المسألة الأولى: أول واجب على المكلف
- المسألة الثانية: الاستواء على العرش
- المسألة الثالثة: مناقشة العلماء لابن أبي زيد في عبارته "المجيد بذاته"
- المسألة الرابعة: مفهوم المعية الإلهية
- المسألة الخامسة: صفات الله تعالى
- المسألة السادسة: نظرية الأحوال
- المسألة السابعة: حصر الصفات في عدد معين
- المسألة الثامنة: رؤية الله تعالى
- المسألة التاسعة: تكفير مرتكب الكبائر
- المسألة العاشرة: شفاعة الرسول عليه الصلاة والسلام
- المسألة الحادية عشرة: الجنة التي أهبط منها آدم عليه السلام
- المسألة الثانية عشرة: مفهوم الإيمان والقول بزيادته ونقصانه
- المسألة الثالثة عشرة: ملك الموت وقبض الأرواح
- المسألة الرابعة عشرة: وزن أعمال العباد
- المسألة الخامسة عشرة: منزلة الصحابة رضوان الله عليهم

المسألة الأولى: أول واجب على المكلف

مسألة "أول واجب على المكلف" هي أول ما بدأ به أبو محمد صالح شرحه لمتن رسالة أبي محمد ابن أبي زيد بعد شرح المقدمة، وهي مسألة خلافية كما ذكر في مستهل كلامه إذ قال: «واختلف أهل السنة في أول الواجبات»، وكأنه يتفق مع إمام الحرمين في قوله: «هذا مما اختلفت فيه عبارات الأئمة»[1]، وحكى الزركشي في المسألة بضعة عشر قولا: «تفريقا[2] على القول بوجوب معرفة الله تعالى»[3]. ثم نسب في أولى هذه الأقوال لديه إلى أبي الحسن الأشعري أن أول واجب هو: «العلم بالله، ورسوله، ودينه، لقوله تعالى:

1 - الشامل في أصول الدين (ص115-120).
2 - لعله «تفريعا».
3 - ينظر "البحر المحيط في أصول الفقه" (1/ 37)، و"تشنيف المسامع" (2/ 392)، وينظر أيضا "حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع" (6/ 299)، و"شرح الكوكب المنير" (1/ 309).

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[1]، ﴿وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[2]»[3]. وبالرجوع إلى ما كتبه أبو الحسن الأشعري في هذه المسألة نجده يقول بالحرف: «وجملة قولنا: أنا نقر بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله وبما جاءوا به من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا نرد من ذلك شيئا»[4]، وكلامه هذا واضح لا يحتمل أكثر مما ذكر من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله ابتداء، غير أن الزركشي اعتبر قوله الأول في قائمة سرد الأقوال هو المشهور، ونسب إلى الإسفرائيني القول الثاني، وهو النظر المؤدي إلى العلم به.

وإلى أول واجب على المكلف، يقول ابن عاشر في منظومته:

أَوَّلُ وَاجِبٍ عَلَى مَنْ كُلِّفَا ... مُمَكَّناً مِنْ نَظَرٍ أَنْ يَعْرِفَا
اللهَ وَالرُّسُلَ بِالصِّفَاتِ ... مِمَّا عَلَيْهَا نَصَبَ الآيَاتِ

وكون "النظر" أول واجب -كما جاء في هذا النظم- هو أحد الأقوال في المسألة[5]، يقول القرطبي: «وقد اختلف المتكلمون في أوّل الواجبات على أقوالٍ كثيرةٍ، منها ما يَشْنُعُ ذكره، ومنها ما ظَهَرَ ضعفه».

ويبدو أن جملة الأقوال التي سردها الجويني وتبعه في ذلك الزركشي ومن سار على نهجه، لا يعدوا أن تكون من جملة مناقشات ومحاورات متأخري الأشاعرة وغيرهم، نتيجة خوضهم في علم الكلام التي تبرأ منه معظمهم في آخر المطاف، كما تبرأ من الاعتزال ورواسبه أبو الحسن، فلا ينبغي أن ينسب إلى أبي الحسن بعض مشاكسات علم الكلام التي علقت ببعض أدهان من ينسب إلى الأشعرية، واختلطت شعب فكره بالنظريات الفلسفية. ولأبي العباس الأنصاري القرطبي، الفقيه مالكي -رحمه الله- (ت656هـ) في نقد علم الكلام وتشعباته كلام طيب وهو بصدد شرح حديث ﴿*أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم*﴾[6] في مناقشته له في أمور كثيرة، حيث اعتبره جاء بخليط من أمور فلسفية تسيء إلى عقيدة أبي الحسن التي قررها وأقرها ولقي بها ربه، فعقيدته كما يفهم من مؤلفاته هي عقيدة أهل السنة والجماعة والأئمة وأهل الحديث، يقول القرطبي: «هذا الشخص

---

1 - سورة محمد، الآية: 19.
2 - سورة إبراهيم، الآية: 52.
3 - تشنيف المسامع (2/ 392).
4 - الإبانة (ص20).
5 - جاء في "الدر الثمين" (1/ 37): «وإنما اخترنا من هذه الأقوال القول: بأن أول واجب النظر، لتكرر الحث على النظر في الكتاب والسنة حتى كأنه مقصد»، قلت: ولعله أقرب إلى الصواب، لأن الصحابة في عهد النبوة، لم يتخلصوا من الشرك وعبادة الأوثان إلا بعد تأمل ونظر واقتناع، وقد أنب القرآن الكريم على غير المتأملين والمقلدين الذين لا يستعملون عقولهم في ملكوت السماوات والأرض، قال تعالى: ﴿وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾[يوسف: 105].
6 - أخرجه البخاري في المظالم، باب إذا أذن إنسان لآخر شيئا جاز، برقم(2325)، ومسلم في العلم، باب في الألد الخصم(6951).

الذي يبغضه الله[1] هو الذي يقصد بخصومته مدافعةَ الحق وَرَدَّهُ بالأوجه الفاسدة والشبه المُوهِمَةِ، وأشد ذلك الخصومة في أصول الدين، كما يقع لأكثر المتكلمين المعرضين عن الطرق التي أرشد إليها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وسلف أمته، إلى طرق مبتدعة، واصطلاحات مخترعة، وقوانين جدلية، وأمور صناعية، مدار أكثرها على آراء سوفسطائية، أو مناقضات لفظية ينشأ بسببها على الآخذ فيها شُبَهٌ ربما يعجز عنها، وشكوك يذهب الإيمان معها...»[2].

إلى أن قال -أي القرطبي-: «ولو لم يكن في الكلام إلا مسألتان -هما من مبادئه- لكان حقيقاً بالذم:

إحداهما: قول بعضهم: إن أولَ واجب الشكُّ، إذ هو اللازم عن وجوب النظر، أو القصد إلى النظر، وإليه أشار الإمام[3] بقوله: "ركبت البحر".

ثانيتهما: قول جماعة منهم: أن من لم يعرف الله بالطرق التي رتبوها، والأبحاث التي حرروها، لم يصح إيمانه، حتى لقد أُورِدَ على بعضهم أن هذا يلزم منه تكفير أبيك وأسلافك وجيرانك...»، كقولهم بوجوب معرفة العرض والجوهر، وأن من لم يعرف ذلك لا يعرف المخلوق، ولم يعرف الخالق.

ثم رجح ما ينبغي ترجيحه مما عليه مذهب أهل السنة والجماعة فقال: «والذي عليه أئمَّةُ الفتوى، وبهم يُقتَدَى -كمالكٍ، والشافعيِّ، وأبي حنيفةَ، وأحمدَ بن حنبل، وغيرِهِمْ من أئمَّةِ السلف -رضي الله عنهم-: أنَّ أوَّلَ الواجباتِ على المكلَّف: الإيمانُ التصديقيُّ الجَزْمِيُّ الذي لا رَيْبَ معه بالله تعالى ورسلِهِ وكُتُبِه، وما جاءتْ به الرسلُ -على ما تقرَّرَ في حديثِ جبريلَ -عليه السلام- كيفما حصَلَ ذلكَ الإيمان، وبأيِّ طريقٍ إليه تُوُصِّلَ، وأما النطقُ باللسان: فمُظْهِرٌ لما استقَرَّ في القلب من الإيمان، وسَبَبٌ ظاهرٌ تترتَّبُ عليه أحكامُ الإسلام»[4].

---

1 - يقصد الألد الخصم.

2 - ينظر "المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم"(6/ 692)، فقد اختصرت كلامه الطويل، فليعد إليه من أراد المزيد.

3 - يقصد إمام الحرمين. ونص عبارته كما وردت في "المفهم"(6/ 692): «فقد حكى عنه الثقات أنه قال: لقد خليت أهل الإسلام وعلومهم، *وركبت البحر الأعظم*، وغصت في الذي نُهُوا عنه، كل ذلك رغبة في طلب الحق، وهربا من التقليد، والآن، فقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، وأختم عاقبة أمري عند الرحيل بكلمة الإخلاص، والويل لابن الجويني. وكان يقول لأصحابه: يا أصحابنا! لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي مابلغ ما تشاغلت به».

4 - المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم(6/ 691).

المسألة الثانية: الاستواء على العرش

معنى الاستواء:

ذكر الله عز وجل استواءه[1] على العرش بعد خلق السموات والأرض في سبعة مواضع في كتابه الكريم[2]، وأجمل الإمام مالك -رحمه الله- الجواب عن سؤال من سأله: الرحمن على العرش استوى، كيف استوى؟ فقال: الاستواء منه غير مجهول، والكيف منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، ثم أمر بإخراج السائل[3].

وعبارة ابن أبي زيد جاءت هكذا: «وأنه فوق عرشه...»، ولوحظ عليه استعمال كلمة "فوق" بدل "على" مخالفا ما جاء في النصوص القرآنية المشار إليها، غير أن أبا محمد صالح أورد في شرحه للرسالة ما يفيد أن كلمة "فوق" بمعنى "على"[4]، مستدلا بقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[5]، وعزز كلامه بما يفيد ذلك من كلام القاضي عبد الوهاب المالكي: «هذه العبارة الآخرة التي هي قوله: "على العرش" أحب إلي من الأولى التي هي قوله: "وأنه فوق عرشه"، لأن قوله: "على عرشه" هو الذي ورد به النص»[6]. ثم قال في موضع آخر: «واعلم أن الوصف له تعالى بالاستواء اتباع للنص، وتسليم للشرع، وتصديق لما وصف نفسه تعالى به، ولا يجوز أن يثبت له كيفية، لأن الشرع لم يرد بذلك، ولا أخبر النبي ﷺ فيه بشيء، ولا سألته الصحابة عنه، ولأن ذلك

---

1 - الاستواء في اللغة له عدة معان، تختلف معانيه باختلاف الاستعمال، ومن جملة هذه المعاني: أنه إذا قُيد بحرف "على"، كان معناه: العلوّ، والصعود، والارتفاع، كما قال تعالى: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾[الزخرف:13]. وقال عز وجل: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾[هود:44]. وآيات الاستواء كلها جاءت متعدية بـ "على". ومن أجل ذلك أطبق السلف على تفسير الاستواء بالعلو والارتفاع، كما نقل الإمام البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد عن أبي العالية الرياحي، وعن مجاهد بن جبر تلميذ ابن عباس. ونقل الحافظ ابن حجر عن ابن بطال -رحمه الله تعالى- قوله: «وأما تفسير استوى بـ"علا"، فهو صحيح، وهو المذهب الحق، وقول أهل السنة، لأن الله سبحانه وصف نفسه بالعلي وقال: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[النحل:1]، وهي صفة من صفات الذات. وأما من فسره بـ: "ارتفع"، ففيه نظر، لأنه لم يصف به نفسه. قال الحافظ ابن حجر: وقد نقل البغوي عن ابن عباس وأكثر المفسرين: أن معنى ﴿استوى على العرش﴾ ارتفع. وقال أبو عبيد والفراء وغيرهما بنحوه. فثبت لله استواءه على عرشه كما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، كما هو مذهب السلف الصالح رضوان الله عليهم. وفي "المقدمات" لابن رشد (ص21): «وحمل الاستواء على العلو والارتفاع أولى مما قبل»، ثم قال أيضا: «وأما من قال إن الاستواء بمعنى الاستيلاء فقد أخطأ».

2 - في سورة الأعراف، الآية: 54، وفي يونس: الآية: 3، وفي طه، الآية: 5، وفي الفرقان، الآية: 59، وفي السجدة، الآية: 4، وفي الرعد، الآية: 2، وفي الحديد، الآية: 4.

3 - أورده أبو نعيم في "الحلية" (6/ 325-326).

4 - جاء في "حاشية العدوي" (1/ 70): «وأما قوله: "فوق عرشه المجيد" فلم يؤخذ عليه فيه، أي لأنه ورد الشرع بإطلاق الفوقية».

5 - سورة النحل، الآية: 50.

6 - شرح الرسالة (ص174).

يرجع إلى التنقل، والتحول، وإشغال الحيز، والافتقار إلى الأماكن، وذلك يؤول إلى التجسيم، وإلى قدم الأجسام، وهذا كفر عند كافة أهل الإسلام»[1]. قال القرطبي[2]: «والذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن وغيره، أنه مستو على عرشه بغير حد، ولا كيف، كما كون استواء المخلوقين»، وهذا ما جاء في عبارة أبي الحسن كما في "الإبانة": «**إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول: إن الله عز وجل يستوي على عرشه استواء يليق به من غير طول استقرار كما قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾**»[3].

المسألة الثالثة: مناقشة العلماء لابن أبي زيد في عبارته "المجيد بذاته"

جاء في "الرسالة": «**وأنه فوق عرشه المجيد بذاته**»، وعلق أبو محمد صالح –رحمه الله– على كلمة "بذاته" فقال: «وأخذ أيضا عليه في قوله "بذاته"، لأنها زيادة على ما ورد التوقيف، وذلك لا يجوز»، وعلى نهجه سار أبو الحسن المالكي في شرحه للرسالة نفسها فقال: «أخذ عليه في قوله "بذاته" لأن هذه اللفظة لم يرد بها السمع»[4].

ولم يستشكل القاضي عبد الوهاب هذه اللفظة، وهي أولى من لفظ "فوق".

ومن جملة من ناقش هذه المسألة من كلام ابن أبي زيد وأقرها دون المؤاخذه عليه، شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله– فقال: «والقول الذي قاله الشيخ محمد بن أبي زيد: "وأنه فوق عرشه المجيد بذاته، وهو في كل مكان بعلمه" قد تأوله بعض المبطلين بأن رفع المجيد، ومراده أن الله هو المجيد بذاته، وهذا مع أنه جهل واضح فإنه بمنزلة أن يقال: الرحمن بذاته، والرحيم بذاته، والعزيز بذاته. ... والذي قاله ابن أبي زيد ما زالت تقوله أئمة أهل السنة من جميع الطوائف. وقد ذكر أبو عمرو الطلمنكي[5] الإمام في كتابه الذي سماه "الوصول إلى معرفة الأصول"[6]: أن أهل السنة والجماعة متفقون على أن الله استوى بذاته على عرشه، وكذلك ذكره محمد بن عثمان بن أبي شيبة[7] حافظ الكوفة في طبقة

---

1 – ينظر "شرح الرسالة" للقاضي عبد الوهاب(ص178).
2 – في "الجامع لأحكام القرآن"(11/ 169).
3 – الإبانة عن أصول الديانة(ص57).
4 – كفاية الطالب الرباني(1/ 69)، وينظر "حاشية العدوي"على هذا الشرح(1/ 70).
5 – هو أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي عيسى المعافري الأندلسي الطلمنكي، المتوفى(429هـ)، أول من أدخل علم القراآت إلى الأندلس. كان عالما بالتفسير والحديث. ينظر " الديباج"( )لابن فرحون، و"غاية النهاية"(1/ 120).
6 – هذا الكتاب مفقود إلى حد الآن.
7 – هو أبو جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة، الإمام الحافظ المسند، العبسي الكوفي. توفي سنة(277هـ). عن "سير أعلام النبلاء"(14/ 22).

البخاري ونحوه، ذكر ذلك عن أهل السنة والجماعة، وكذلك ذكره يحيى بن عمار السجستاني[1] الإمام في رسالته المشهورة في السنة التي كتبها إلى ملك بلاده»[2]. وممن نقم على أبي محمد استعمال هذه اللفظة الحافظ الذهبي، فاعتبرها مما يشغب على النفوس، وتركها أولى، وعبارته: «وقد نقموا عليه في قوله "بذاته" فليته تركها»[3].

ولم يعدم شراح الرسالة مخرجا لصاحب متن الرسالة، فـ«المجيد، يقال بالخفض صفة للعرش، وبالرفع خبر مبتدإ مضمر، تقديره: وهو المجيد[4]: أي العظيم في ذاته، وذات الشيء: حقيقته، والضمير في "بذاته" يجوز أن يعود على العرش على أن تكون الباء بمعنى "في" كقولك: أقمت بمكة: أي فيها، فكأنه قال: العرش المجيد: أي العظيم في ذاته، ويجوز أن يعود على الله تعالى، فيكون المعنى أن هذه الفوقية المعنوية له تعالى بالذات لا بالغير»[5].

المسألة الرابعة: مفهوم المعية الإلهية

المعية: كون الشيء مع، ومستند المعية الإلهية قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[6]، وفي الآية دليل على إحاطة علم الله بجميع الأمكنة وما احتوت عليه. والمراد بالمعية: المصاحبة بالعلم لا المصاحبة في المكان، لتنزهه عن الزمان والمكان، ومعنى قوله: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾[7] علما وحكما لا نفسا وذاتا[8]. ونص رسالة ابن أبي زيد: «خلق الإنسان ويعلم ما توسوس به نفسه وهو أقرب إليه من حبل الوريد»، وجاء في تعليق أبي محمد صالح على العبارة: «بعلمه لا بذاته»، وقال في موضع آخر من شرحه: «وقد ورد القرآن بأنه يعلم الأشياء كلها، وأنه يعلم ما يكون إن لو كان كيف كان يكون، وأن علمه سابق في خلقه»، وهو بذلك يتفق مع عقيدة أهل السنة والجماعة في نفي القول بالحلول والاتحاد، وهو أن الله حالٌّ في المخلوقات، متحدٌ معها، مختلطٌ بها؛ فإن الله عز وجل

---

[1] – هو أبو زكريا يحيى بن عمار بن يحيى بن عمار بن العنبس، الإمام المحدث الواعظ، شيخ سجستان، ، الشيباني النيهي السجستاني، نزيل هراة، كان فصيحا مفوها، حسن الموعظة، راسا في التفسير، أكمل التفسير على المنبر في سنة اثنتين وتسعين وثلاث مئة، ثم افتتح ختمة أخرى فمات وهو يفسر في سورة القيامة، وعاش تسعين سنة، توفي(422هـ)، عن "سير أعلام النبلاء"(17/ 482).

[2] – مجموع الفتاوى(5/ 189)، وأفردت هذه الفتوى في رسالة مستقلة بعنوان "القاعدة المراكشية" مطبوعة.

[3] – ينظر "سير أعلام النبلاء"(19/ 606-607).

[4] – غير أن هذا المخرج، أو التأويل غير مستساغ عند ابن تيمية كما تقدم، مع أن رفع كلمة "المجيد" ينسجم مع قوله تعالى في سورة البروج، الآيتان: 15-16 ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾.

[5] – ينظر "كفاية الطالب الرباني"(1/ 72).

[6] – سورة الحديد، الآية: 4.

[7] – سورة المجادلة، الآية: 7.

[8] – ينظر "الفواكه الدواني"(1/ 210).

الخالقُ، وكلُّ ما سواه مخلوقٌ، والمخلوقاتُ كلُّها كانت عدماً فأوجدها اللهُ، ووُجودُها مباينٌ لوجودِ الله، وهو سبحانه وتعالى بائنٌ من خلقه، ليست المخلوقاتُ حالَّةً في الله، ولا الخالقُ حالاً في المخلوقات[1]. ونص أبو الحسن الأشعري على هذه المسألة بكلام مجمل، وعبارته: «وأن الله علما كما قال: ﴿أنزله بعلمه﴾[2]، وكما قال: ﴿وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه﴾[3]»[4].

ومعية الله فسرت بأنها معية بالعلم، كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[5]، فقد بدئت هذه الآية بالعلم، وختمت بالعلم.

وعلمه تعالى صفة أزلية قائمة بذاته، زائدة عليها[6]، محيطة بالواجبات والجائزات والمستحيلات، ولا يوصف علمه بالضرورة ولا الاكتساب، وهو صفة واحدة وإن تعددت متعلقها. يقول أبو الحسن الأشعري: «وقد قال رئيس من رؤسائهم وهو أبو الهذيل العلاف[7]: إن علم الله هو الله، فجعل الله تعالى علما، وألزم بذلك، وقيل له: إذا قلت: إن علم الله هو الله، فقل: يا علم اغفر لي وارحمني، فإن أبى ذلك لزمه المناقضة»[8].

المسألة الخامسة: صفات الله تعالى

في "الرسالة": «وله الأسماء الحسنى، والصفات العلى، لم يزل بجميع صفاته وأسمائه تعالى أن تكون صفاته مخلوقة وأسماؤه محدثة»، وعلق أبو محمد صالح على لفظ "الرسالة": «وأسمائه» فقال: «يحتمل أن يريد مسمياته، أي ذاته، لأن الاسم هو

---

1 – ينظر "قطف الجنى الداني شرح مقدمة رسالة القيرواني" (ص67).
2 – سورة النساء، الآية: 166.
3 – سورة فاطر، الآية: 11.
4 – الإبانة (ص16).
5 – سورة المجادلة، الآية: 7.
6 – أي بوصف زائد على ذاته لا بذاته كما يقوله المعتزلة، ينظر "حاشية العدوي" (1/ 72).
7 – أبو الهذيل العلاف، محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى، مولى عبد القيس المتوفى بسامراء (235هـ)، من أئمة المعتزلة، اشتهر بعلم الكلام. له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات، كف بصره في آخر عمره. ينظر "الأعلام للزركلي" (7/ 131)، و "وفيات الأعيان" (1/ 480) وفيه أقوال في وفاته: سنة 235 و226 و227، و "لسان الميزان" (5/ 413).
8 – الإبانة (ص72).

المسمى[1]...ويحتمل أن يريد تسمياته» وعلل الأول بقوله: «لأن ذاته وجميع صفاته القائمة بذاته قديمة، لأنه ليس بمحدث»، وعلل الثاني فقال: «لأن الله تعالى واصف نفسه ومسميها».

قلت: بدأ الكلام في موضوع الصفات، عندما طُرح التساؤل عن العلاقة بين الاسم والتسمية والمسمى، في سبيل الدفاع العقلي عن العقيدة، خاصة عن أسماء الله الحسنى وصفاته، ضد ما تحمله الديانات الأخرى من تصور عن الله وصفاته من تشبيه المخلوق بالخالق، وإضفاء صفات الألوهية على الإنسان، أو تشبيه الخالق بالمخلوق، وإضفاء صفات إنسانية على الله.

هكذا بدأت المسألة في أول الأمر، وعلى مثل هذه الأمور من المسائل التي دار حولها النقاش، وكثر حولها الكلام، تشكلت الفرق الإسلامية ما بين متأثر بعقلية منطقية أرسطية، تقول بأن صفات الله تعالى هي عين ذاته، وعقلية واقعية تقول بأن الصفات زائدة عن الذات، فتكونت بناء على ذلك ثلاث اتجاهات رئيسية، هي المجسمة، والمثبتة بلا كيف، والمعطلة(التنزيه المطلق).

ولكل وجهة هو موليها يسوق ما يراه مناسبا ومقنعا من البرهان النقلي والعقلي لمواجهة غيره، ومن ثم جاء تصنيف للصفات إلى صفات الذات، وصفات الأفعال، ومن جهة أخرى إلى حصر الصفات في عدد معين، وذلك كله حسب ما تفرضه المساجلات الفكرية، وتمليه المناظرات الكلامية، ما بين مقدم للنقل على العقل، أو للعقل على النقل، بحيث يكون المتأخر في المنهج خاضعا للمتقدم.

فصفات الذات، هي الصفات الثبوتية، وهي قائمة بالذات، ومعنى ذلك أنها تعني: "لا هي هو ولا هي غيره"، فالباقلاني يرى أن الصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف، أو يكون له، ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة.

---

1 - جاء في"الإنصاف" للباقلاني(ص19): «ويجب أن يعلم: أن الاسم هو المسمى بعينه وذاته، والتسمية الدالة عليه، تسمى اسماً على سبيل المجاز. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿تبارك اسم ربك﴾[الرحمن: 78]، ومعناه: تبارك ربك، وأيضاً قوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾[الأعلى: 1]، ولا يشك عاقل أن المسبح هو الله تعالى، لا قول من يقول التسبيح، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم، ما أنزل الله بها من سلطان، إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾، وقد علمنا أنهم ما كانوا يعبدون الأقوال والتسميات، وإنما كانوا يعبدون الأصنام. فأما قوله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾[الأعراف: 180]، وقوله ﷺ: ﴿إن لله تسعة وتسعين اسماً، من أحصاها دخل الجنة﴾، فالعدد في ذلك راجع إلى التسميات التي هي عبارات الاسم، فالتسمية تدل على الذات حسب دلالة الكتابة على المكتوب، فمن لا يميز بين الاسم والتسمية، وبين الكتابة والمكتوب، وما جرى هذا المجرى، فلا يحل الله له أن يفتي في دين الله تعالى، نعوذ بالله من الجهل بالله تعالى وصفاته».

أما صفات الأفعال، فهي التي توجد بعد أن لم تكن، بمعنى أنها حادثة ومتأخرة عن الذات، إنها كانت معدومة ثم وجدت، فاتصاف الله بأنه خالق، إنما يكون بعد وجود المخلوق، هذه الصفات ليست هي عين الذات، بل زائدة عن الذات[1].

الصفات المجازية:

الصفات المجازية نوع آخر من تقسيم الصفات اصطلح عليه بالصفات المجازية، مثل "كاره"، و"غاضب"، فإذا وُصِفَ بها الله، فلا تشبه صفات الإنسان، ولا تشترك معه في شيء إلا في الاسم، أو في الحروف التي يتركب منه الاسم[2]. وأبو محمد صالح يسوق عن أبي بكر الباقلاني -بواسطة-ما يدل على جواز: «أن يسمى الله تعالى بكل ما يرجع إلى ما يجوز في وصفه مثل سيد، وجليل، وجميل، وحنان، وما أشبه ذلك، ما لم يكن ذلك الجائز مما اجتمعت عليه الأمة، على أنه لا يسمى به، مثل عاقل، وفقيه، وسخي، وما أشبه ذلك»[3].

الصفات الخبرية:

جاء في "شرح أبي محمد صالح -رحمه الله-": «**وأما ما وصف به نفسه تعالى في كتابه من أن له وجها ويدين وعينين، فلا مجال للعقل في ذلك، وإنما يُعلم من جهة السمع، فيجب اعتقاد ذلك والإيمان به من غير تكييف ولا تحديد، إذ ليس بذي جنس، ولا جارحة، ولا صورة، هذا قول المحققين من المتكلمين**»، فيقصد بذلك ما يسمى عندهم بالصفات الخبرية، لأن طريق إثباتها لله تعالى، الخبر الصادق الذي جاء به الكتاب، أو السنة الصحيحة، أما العقول فليس لها دور في إثبات هذه الصفات سوى التصديق بها بعد ثبوتها بطريق الوحي. وهذه الصفات على قسمين: ذاتية: كالوجه، واليدين، والعين، والقدم، والنفس والإصبع، والساق، وغير ذلك. وفعليّة: مثل النزول،

---

1 - يجمل في هذا الصدد سوق كلام الآمدي في هذا الموضوع لمناسبته، ولفظه: «وإذا عرف أن الصفة غير الوصف، فهل هي نفس الموصوف أم غيره؟ أم لا هي هو، ولا هي غيره؟ فالذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن، وعامة الأصحاب، أن من الصفات ما يصح أن يقال هي عينه، وذلك كـ"الوجود"، ومنها ما يقال إنها غيره، وهي كل صفة أمكن مفارقتها للموصوف بجهة ما، كما في صفات الفعال من كونه: خالقا، ورازقا، ونحوه. ومنها ما لا يقال إنها عينه ولا غيره، وهي كل صفة امتنع القول بمفارقتها بوجه ما، كـ"العلم، والقدرة، وغيرهما من الصفات النفسية لذات واجب الوجود، بناء على أن معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما للآخر بجهة ما، كالزمان والمكان ونحوه، وهذا الكلام بعينه جار في تغاير الصفات النفسية بعضها مع بعض أيضا، وهذا مما لا أرى حاصله يرجع إلى أمر يقيني، ولا إلى معنى قطعي، وإنما هو راجع إلى أمر اصطلاحي، والواجب أن يجرد النظر إلى التحقيق ويكشف عن غور مزلة الطريق»، ينظر "غاية المرام في علم الكلام" (ص146)، و"تشنيف المسامع" (2/ 266).

2 - ينظر "معالم الفلسفة الإسلامية" (ص115-116) لمحمد جواد مغنية.

3 - ينظر "البيان والتحصيل" (16/ 400)، و"المقدمات الممهدات" (ص22).

والاستواء، والإتيان، والمجيء، والمحبة، والرضا، والغضب، والضحك، وغيرها، والناس فيها على فريقين:

فريق يثبت الصفات الخبرية: وهو منهج السلف الصالح والأئمة، ومذهب أبي الحسن الأشعري، والباقلاني وغيرهم من متقدمي الأشاعرة[1]، وهو مذهب أهل السنة والجماعة، وقد أنصف شيخ الإسلام ابن تيمية أبا الحسن ففاه في حقه بما يدل على مكانته، وموقفه من الصفات إذ قال: «وأما الأشعري نفسه، وأئمة أصحابه، فلم يختلف قولهم في إثبات الصفات الخبرية، وفي الرد على من يتأولها، كمن يقول: "استوى" بمعنى "استولى"، وهذا مذكور في كتبه كلها كـ"الموجز الكبير"، و"المقالات الصغيرة والكبيرة"، و"الإبانة" وغير ذلك. وهكذا نقل سائر الناس عنه، حتى المتأخرون كالرازي والآمدي ينقلون عنه إثبات الصفات الخبرية، ولا يحكون عنه في ذلك قولين. فمن قال: إن الأشعري كان ينفيها، وأن له في تأويلها قولين، فقد افترى عليه، ولكن هذا فعل طائفة من متأخري أصحابه كأبي المعالي ونحوه؛ فإن هؤلاء أدخلوا في مذهبه أشياء من أصول المعتزلة».

وفريق ينفي الصفات الخبرية: وهم من متأخري الأشاعرة، فقد غلوا في التأويل، كأبي المعالي الجويني، وهو من أوائل من غلا فيه، وهو شيخ أبي حامد، وهذان مع الرازي والآمدي، قاربوا المعتزلة فأكثروا من التأويل، وأنكروا صفة العلو، والصفات الخبرية القرآنية التي أثبتها المتقدمون، وتكلموا في قواعد المذهب على هذا الأساس[2].

المسألة السادسة: نظرية الأحوال

يقصد بنظرية الأحوال عند القائلين بها، أن الحال عبارة عن صفة للموجود، لا تكون موجودة ولا معدومة، فإن كان الحال صفة فإن هذه الصفة لا تتعلق بكون الشيء موجودا، أو معدوما، إنما هي تتعلق بالشيء الموجود، فكون الحي حيا، وكون العالم عالما، وكون القادر قادرا، إنما يرجع إلى أحوال وراء وجود الحي العالم القادر، وهي الصفات التي تعلم من العالمية، والقادرية، والحياتية، مستقلة عن الذات زائدة عليها[3].

---

1 - ينظر "المقالات" (ص290) و"الإبانة" (ص77)، و"رسالة الثغر" (ص69)، والثلاثة لأبي الحسن، و"التمهيد" (ص295)، و"الإنصاف" (ص21) وكلاهما للباقلاني.

2 - ينظر "مجموع الفتاوى" لابن تيميه (6/ 52)، و(16/ 407)، و(12/ 203)، و"نقض التأسيس" (2/ 15-34-35)، و"المقالات" لأبي الحسن (ص196-299).

3 - في علم الكلام (ص227) لأحمد محمود صبحي، وينظر "مناهج البحث عند مفكري الإسلام (ص117) لعلي سامي النشار.

وتطبيقا لنظرية الأحوال، فإن للصفات تقسيم آخر عند أصحابها، وهو تقسيم ثلاثي عند المثبتين لها، وهي: الموجودات، والمعدومات، ونوع ثالث ليس بموجود ولا معدوم وهو الحال، أو الأحوال، وهو عبارة عن صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم[1]. فالمعلوم إذن كان له ثبوت في الخارج، إما باستقلاله كالأسود والسواد، وهو الموجود، وإما باعتبار تبعية الغير وهو الحال، كالقادرية والعالمية، فإن كان المعلوم ليس له ثبوت في الخارج فهو المعدوم، فالحال إذن عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ومعدومة، واحترزوا بقولهم موجودة، من الصفات الوجودية، وبقولهم لا معدومة، من الصفات السلبية[2].

جاء في "الدر الثمين": «وهي صفات ثبوتية ليست بموجودة ولا معدومة تقوم بموجود...إلا أنه لوحظ فيها كونها ملازمةً للسبع الأولى، وكون الأولى عللا لهذه، أي ملزومةً لها، إذ لايصح اتصاف محل بكونه قادراً أوعالماً مثلاً، إلا إذا قامت به القدرة، أوالعلم، وكذا الباقي، ولذلك كانت سبعاً مثل الأولى، ولذلك أيضاً نسبت هذه إلى تلك، فقيل فيها صفات معنوية»[3].

وأبو محمد صالح لم يرد في شرحه للرسالة ما يدل على القول بنظرية الأحوال، وهو في ذلك تابع للماتن في عدم ذكرها، ويفهم من صنيع الماتن عدم القول بهذه النظرية، وهو ما عليه أبو الحسن، وأكثر الأشاعرة، وهو مذهب أهل السنة والجماعة.

تعليق صاحب الدر الثمين[4] على نظرية الأحوال:

يقول الشيخ ميارة -رحمه الله-: مما لايتضح في مذهب الأشعري[5] ما وجدته بخط شيخنا الإمام العلامة الحافظ المتفنن الحاج الأبر سيدي أبي العباس أحمد المقري القرشي التلمساني نزيل فاس المحروسة[6] -رحمه الله- مانصه: سئل الإمام سيدي محمد بن يوسف السنوسي[7] سيدي رضي الله عنه جوابكم عن معنى قولهم: الصفة المعنوية، هي وجه واعتبار، نريد بيان الوجه والاعتبار؟

---

1 - ينظر "نهاية الإقدام" للشهرستاني(ص131-132)، و"الإرشاد"للجويني(ص92.
2 - مناهج البحث عند مفكري الإسلام(ص117).
3 - الدر الثمين شرح المرشد المعين، لمحمد بن أحمد بن محمد المالكي(1/ 55).
4 - وهو محمد بن أحمد بن محمد المالكي، في "الدر الثمين والمورد المعين"(1/ 56).
5 - يقصد المنظومة الفكرية للمذهب برمته، وليس المقصود أبا الحسن، لأن رأيه نفي الأحوال.
6 - هو أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى المقري التلمساني، المؤرخ الأديب الحافظ، صاحب "نفح الطيب"، ولد ونشأ في تلمسان بالمغرب، وانتقل إلى فاس، فكان خطيبها والقاضي بها، ومنها إلى القاهرة، توفي(1041هـ)، ينظر "الأعلام"(1/ 237).
7 - هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني، من جهة الأم، عالم تلمسان في عصره وصالحها، له تصانيف كثيرة، أهمها في العقائد، توفي(895هـ)، ينظر "الأعلام"(7/ 154)، و"البستان"(ص237)، و"تعريف الخلف"(1/ 176).

فأجاب: معنى قول الأستاذ في الصفات المعنوية ونحوها من كل ما يسمى حالاً أنه وجه واعتبار، التنبيه على نفي الحال، وأن ما يتخيل من ثبوت الحال في الخارج ليس بصحيح، وإنما هو وجه يعتبره الذهن لا أمر وجودي، فالعلم مثلاً إذا قام بمحل، فله أوجه يعتبرها الذهن، فإن اعتبره من حيث حقيقته فهو صفة معنى وجودية، وإن اعتبره من حيث صار محله عالماً، فهو المعنى الذي يعبرون عنه بالعالمية، وليس له ثبوت في الخارج، وإنما هو وجه اعتبره العقل من أوجه العلم، وإن اعتبرالعقل العلم من حيث انكشاف المعلوم به سمي هذا الوجه تعلقاً، وإن اعتبره العقل من حيث وجوده في محل سمي هذا الوجه قياماً، فرجعت الأحوال كلها في هذا القدر إلى وجوه يعتبرها العقل للأمور الوجودية، اهـ[1].

المسألة السابعة: حصر الصفات في عدد معين

أبو محمد صالح –رحمه الله– من القائلين بحصر عدد الصفات في عشر، جاء ذلك في تعليقه على قول صاحب الرسالة: «والصفات العلى»، وعبارته: «أجمعت الأمة على أن لله عشر صفات[2]، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، إنه سميع، بصير، متكلم، مريد، مدرك لجميع المدركات...فهذه عشر[3] من صفاته لا تفارقه ولا تغايره، تدرك من جهة العقل، ومن جهة السمع، ولا اختلاف فيها بين أحد من أهل السنة»، وهو في ذلك متأثر بما ذكره ابن رشد الجد في "المقدمات"، غير أن هذه الصفات التي وردت في هذا الشرح، وكذا في "المقدمات" ثمانية فقط، ولعل في الكلام سقط، أو خطأ وقع فيه النساخ، فكتبوا بدل "سبعة"، أو "ثمانية": "عشرة"، وهذا هو المرجح، والله أعلم.

وممن قال بحصر عدد الصفات في سبع، القاضي عياض –رحمه الله–، ثم نسب هذا الحصر إلى مذهب أبي الحسن الأشعري، وأبي المعالي الجويني. وسائر المتكلمين، رد الإدراك إلى العلم، فعلى هذا صفاتُ الذات سبعة[4].

يقول القباب[1]: «ومذهب أهل السنة: أنه حي بحياة، ومريد بإرادة، وقادر بقدرة، وعالم بعلم، وسميع بسمع، وبصير ببصر، ومتكلم بكلام؛ وكلها صفات قديمة، كما ذاته

---

1 – الدر الثمين والمورد المعين على المرشد المعين(1/ 56).
2 – بني المصنف كلامه هنا على ما جاء في "المقدمات" لابن رشد، ولفظه: «فهذه عشر من صفات ذاته تعالى، لا تفارقه ولا تغايره...الخ»، مع اختلاف يسير في تقديم بعض الصفات وتأخيرها.
3 – في الأصل: «عشرة» وهو تحريف، والمثبت هو الصحيح والموافق لما في "المقدمات".
4 – ينظر "الإعلام بشرح قواعد الإسلام" للقباب الفاسي (مخطوط القرويين، تحبيس أحمد المنصور الذهبي، على لوحتع الأولى تمليك يرجع إلى سنة(928هـ).

قديمة، وقد ذكر المؤلف[2] هذه الصفات السبع المتفق عليها في هذه القاعدة، وسكت عن الإدراك للخلاف فيه، ولعل مذهبه فيه أنه راجع إلى العلم»[3].

وقول أبي محمد صالح: «أجمعت الأمة على أن لله عشر صفات»، فيه مبالغة ادعاء الإجماع بغير دليل، فحصر العدد في عشر صفات غير مسلم بدليل الإجماع لديه، ففي المسألة خلاف من سبع، إلى عشر، إلى ثلاث عشرة، إلى عشرين، إلى خمسين، ثم ستين.

ويذكر الزركشي أن الأشاعرة اتفقوا على سبع صفات، واختلفوا في الثامن، وهو البقاء، فأثبته الأشعري والجمهور، وقالوا: إنه صفة زائدة على الذات قائمة بها، فهو باق ببقاء قائم بذاته كباقي الصفات[4]، وأبو محمد صالح يقول: «واختلف أيضا في القدم والبقاء، فمنهم من أثبتها صفتين، ومنهم من نفى أن تكون صفتين...والذي عليه الأكثرون والمحققون إثباتهما».

أما السنوسي فأورد في "أم البراهين" أربعين صفة، قسمها إلى الصفات الواجبة والمستحيلة، فقال: «فمما[5] يجب لمولانا جل وعز عشرون صفة»، سمى الأولى منها نفسية، وهي "الوجود"، وخمسة بعدها سماها سلبية[6]، وهي: القدم، والبقاء، ومخالفته تعالى للحوادث، وقيامه تعالى بنفسه، والوحدانية.

ثم ذكر سبعة أخرى، تسمى صفات المعاني، وهي: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والمجموع سبع صفات.

وأكمل العشرين بسبع صفات تسمى بالصفات المعنوية، وهي ملازمة للسبع الأولى، وهي كونه تعالى: قادرا، ومريدا، وعالما، وحيا، وسميعا، وبصيرا، ومتكلما.

وفي مقابل الصفات الواجبة، توجد الصفات المستحيلة في حقه تعالى هي أضداد الأولى، واستعمل "من" التبعيضية كما فعل مع الصفات الواجبة، في إشارة منه إلى أن الصفات المستحيلة لا نهاية لها[7]، فكل ما قدره العقل من نقص يستحيل على الله تعالى

---

1 – هو أبو العباس أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن الجذامي الفاسي، الشهير بالقباب، فقيه مالكي، قاض، مولده ووفاته بفاس سنة(778هـ)، ينظر "الأعلام"(1/ 197).

2 – يقصد القاضي عياض في "الإعلام".

3 – الإعلام بشرح قواعد الإسلام" للقباب الفاسي (مخطوط القرويين، تحبيس أحمد المنصور الذهبي).

4 – ينظر "تشنيف المسامع"(2/ 264).

5 – استعمل "من" التبعيضية للدلالة على أن كمالاته تعالى وصفاته لا نهاية لها.

6 – السلب: هو النفي، وسميت سلبية لأنها ينتفي بها أمر لا يليق بالله تعالى، فبالقدم انتفى العدم السابق، وبالبقاء انتفى العدم اللاحق.

7 – جاء في شرح السنوسي لعقيدته الصغرى: «صفات مولانا جل وعز الواجبة لا تنحصر في هذه العشرين، إذ كمالاته لا نهاية لها، ولكن العجز عن معرفة ما لم ينصب عليه دليل عقلي ولا نقلي لا نؤاخذ به بفضل الله» ينظر "الدر الثمين على المرشد المعين"(1/ 20).

فيجب نفيه، يقول: «ومما يستحيل في حقه تعالى عشرون صفة، وهي أضداد العشرين الأولى».

أما ابن عاشر في منظومته فذكر ثلاث عشرة صفة، وكل صفةٍ واجبةٍ يستحيل ضدها، يقول رحمه الله:

يجب لله الوجـود والقـدم	كذا البقاء والغنى المطلق عـم
وخلفه لخلقـه بـلا مثـال	ووحدة الذات ووصف والفعال
وقدرة إرادة علـم حيـاة	سمع كـلام بصر ذي واجبات
ويستحيل ضد هذه الصفات	بعدم الحـدوث ذا للحادثـات
كذا الفنـا والافتقـار عـده	وأن يماثـل ونـفى الوحـده
عجز كراهة وجهل وممات	وصمم وبكـم عمي صمات

تعقيب على حصر الصفات في عدد معين:

وتعقيبا على تقسيم الصفات إلى معاني ومعنوية نقرر بعض الأمور:

الأول: أن هذا التقسيم لم يرد به نص من كتاب ولا سنة، ولا قال به الصحابة والتابعون، وهو منهج ابتدعه العلماء من أجل تقريب المعنى إلى الأفهام.

الثاني: أن المنتسبين إلى المذهب الأشعري اختلفوا في إثبات الحال، فنفاة نظرية الأحوال هم الأكثر، وهو ما عليه أبو الحسن الأشعري والجمهور، فالمعنوية عندهم راجعة للمعاني، عبارة عن قيام المعاني بالذات، يقول صاحب "الإضاءة":

ومن نفى الحال فقد رآها عبارة عن تلك لا سواها[1]

ونقل عن أبي الحسن أن المدلول من قولنا: القادر، والعالم –مثلا– هو نفس الصفة التي هي القدرة والصفة التي هي العلم من حيث قيامها بالذات، وعلى هذا جرى في أسماء الصفات حيث قال: لا هي المسمى، ولا هي غيره[2].

واقتصر ابن عاشر في منظومته على ثلاث عشرة صفة فقط، ولم يذكر الصفات المعنوية السبعة، ويفهم من صنيعه هذا أنه لم يأخذ بنظرية الأحوال.

وعلق صاحب "الدر الثمين" على صنيع ابن عاشر واستغنائه عن ذكر الصفات المعنوية أن ذلك هو مذهب أبي الحسن، فقال: «بناءً على مذهب الإمام الأشعري من نفي الحال»[3].

---

1 – الشيخ أحمد المقري في "إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة" (ص39)، طبعة دار الفكر، مع شرح الداه الشنقيطي، بدون تاريخ.

2 – ينظر "تحرير الطالب" (ص120–121).

3 – الدر الثمين على المرشد المعين (1/ 55).

وأما من أثبت الحال –وهو القاضي الباقلاني ومن وافقه[1]– فيقول: إن هناك ثلاثة أمور: الذات، والمعنى القائم به، والحال، وهو كون الذات قادرة. والأولان موجودان، والحال ثابتة، وليست بموجودة ولا معدومة[2].

وأختم هذه المسألة بما ورد في متن عقيدة ابن الحاجب في معرض حديثه عن حصر عدد الصفات وتقسيماتها: «والصحيح أنه لا دليل على هذه الصفات لا إثباتا ولا نفيا»[3].

والسنوسي نفسه رغم حديثه الطويل عن حصرعدد الصفات، ومحاولة تصنيفه لها، استدرك على نفسه بأن الحصر غير ممكن، جاء في شرحه لعقيدته الصغرى: «صفات مولانا جل وعز الواجبة لا تنحصر في هذه العشرين، إذ كمالاته لا نهاية لها، ولكن العجز عن معرفة ما لم ينصب عليه دليل عقلي ولا نقلي لا نؤاخذ به بفضل الله»[4].

وعدم الحصر للصفات في عدد معين، صدرت فيه عن اللجنة الدائمة فتوى رقم(18370) عن هذا:

السؤال:

هل صحيح أن عدد صفات الله محدودة في عشرين صفة؟ وهذا التقسيم صحيح وثابت بالكتاب والسنة والإجماع؟.

الجواب: حصر صفات الرب بعشرين صفة، أو غيرها من الأعداد غير صحيح؛ لأن صفات الله سبحانه كثيرة لا يعلمها إلا هو، وكلها صفات كمال، وكل ما وصف الله به نفسه في كتابه، أو وصفه به رسوله في سنته، وجب إثباته واعتقاده، وهي تنقسم إلى صفات ذات، كالوجه واليدين والسمع والبصر، وصفات أفعال كالاستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر، والكلام والخلق والرزق والإحياء والإماتة. وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم[5].

---

1 – في "منهاج السنة النبوية" لابن تيمية(1/ 193): «كالقاضي أبي بكر، والقاضي أبي يعلى، وقبلهما أبو هاشم، وجمهور النظار».

2 – ينظر "شرح أم البراهين" للأنصاري(ص113)، وقارن بما في "الملل والنحل" للشهرستاني(1/ 77).

3 – ينظر "تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب"(ص30–181).

4 – لوحة(105و) من "شرح أم البراهين" للسنوسي، عن نسخة مخطوطة كتبت (1130هـ)، وينظر "الدر الثمين على المرشد المعين"(1/ 20).

5 – فتاوى اللجنة الدائمة – المجموعة الثانية (2/ 350).

المسألة الثامنة: رؤية الله تعالى

1) في الآخرة:

رؤية الله في الآخرة هو اعتقاد كافة أهل السنة والجماعة، يقول ابن أبي زيد: «وأكرمهم فيها» أي في الجنة، «بالنظر إلى وجهه الكريم»، وهذا هو الذي أيده وقال به أبو محمد صالح في شرحه، إذ قال: «وهذا قول كافة أهل السنة»، وانتصر لهذا المذهب، ورد في الوقت نفسه على المنكرين للرؤية، ووصفهم بأهل البدعة، وعنون أبو الحسن الأشعري لهذه المسألة في "الإبانة" بما يفيد الجزم برؤية الله تعالى في الآخرة فقال: «الباب الأول: الكلام في إثبات رؤية الله سبحانه بالأبصار في الآخرة»[1]. وأسوق هنا كلاما للباقلاني في القول بالرؤية حاكيا في ذلك معتقد أهل السنة والجماعة: «اعلم أن رؤية الله تعالى جائزة من جهة العقل، وهي واجبة للمؤمنين في الآخرة من طريق الشرع، وبها نختم الكتاب إن شاء الله تعالى بعونه وتوفيقه، وإنما ختمنا بها لأنها أعلى الأشياء وأجلها، وبها يختم للمؤمنين المصدقين لها حتى يستحقروا كل نعيم في جنبها، جعلنا الله من أهلها بمنه وفضله، إنه جواد كريم.

اعلم أن أهل السنة والجماعة قد جوزوا الرؤية على الله تعالى شرعاً وعقلاً بلا خلاف بينهم على الجملة، وإنما وقع الخلاف بينهم هل يكون ذلك ويجوز في الدنيا أم ذلك في الآخرة خاصة»[2]. وجاء في متن عقيدة ابن الحاجب: «وأن رؤيته صحيحة واقعة»، وقال شارحه: «قد اتفق أهل السنة والجماعة على جواز تعلق ذلك الإدراك المسمى بالرؤية بالباري جل وعلا على وجه لا ينافي تقديسه مما جرت العادة في رؤية الأجرام، بل تتعلق به الرؤية على نحو ما تعلق به العلم منه، وكيفية تعلق ذلك الإدراك به جل وعلا ليس من قبيل المعتاد»[3]. قد اتفق الكل على وقوعها في الآخرة لجميع المؤمنين، واختلف على وقوعها في الدنيا[4].

2) في الدنيا:

لم يرد في متن الرسالة ما يدل بطريقة مباشرة على مسألة رؤية الله في الدنيا، غير أن أبا محمد صالح استفاد من قوله: «وتجلى للجبل فصار دكا من جلاله»، نفي رؤية الله بالعين المجردة في الدنيا، فحكى قولا بصيغة التمريض يفيد عدم إمكانية الرؤية في الدنيا قياسا

---

1 - ينظر "الإبانة" (ص 21).
2 - الإنصاف (ص 68).
3 - تحرير الطالب (ص 166).
4 - نفسه.

على الجبل الذي جعله الله دكا، عندما طلب موسى عليه السلام ربه: ﴿أرني أنظر إليك قال لن تـراني﴾[1]، ثم قال: و«هو نفي خصوص»، بمعنى أن هذه الرؤية الغير الممكنة خاصة بالدنيا، لأنه: «لو قال له: لا تراني، لما رآه لا في الدنيا ولا في الاخرة»، والمسألة خلافية على كل حال، جاء في "جمع الجوامع": «واختلف هل تجوز الرؤية في الدنيا، وفي المنام؟»، وقال شارحه الزركشي: «في جواز رؤية الله بالأبصار في الدنيا على جهة الكرامة للأولياء قولان للأشعري، حكاهما القشيري:

أحدهما: يجوز، ولهذا اختلف الصحابة في رؤية النبي ﷺ ليلة المعراج وهو دليل على الجواز، إذ المحال لايختلف فيه، وأصحهما -كما قاله القشيري وغيره- المنع لحصول الإجماع عليه، وخلاف الصحابة إنما كان في وقوع رؤية النبي ﷺ وليس الكلام فيها.

وقال القاضي عياض: مذهب أهل السنة الحق أنها غير مستحيلة في الدنيا، بل ممكنة، ثم اختلفوا في وقوعها، ومن منعه تمسك بهذا الحديث مع قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ وسبب المنع عنده أن قوى الآدميين في الدنيا لا يحملها كما لن يحملها موسى عليه السلام»[2].

ويفهم من كلام أبي الحسن الأشعري في سياق حديثه لحكاية موسى عليه السلام عندما سأل ربه أن ينظر إليه ما يفيد عدم إمكانية الرؤية في الدنيا، وجوازها في الآخرة، فقال: «وأن الله سبحانه تجلى للجبل فجعله دكا، فاعلمه بذلك أنه لا يراه في الدنيا، بل في الآخرة»[3].

المسألة التاسعة: تكفير مرتكب الكبائر

لا يسلب أهل السنة والجماعة وصف الإيمان من العبد إذا عمل عملاً ما من المحظورات لا يكفر الله فاعله، أو ترك ما لا يكفر تاركه من الواجبات، ولا يخرجونه من الإيمان إلا بفعل ناقض من نواقضه.

ومرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان؛ فهو في الدنيا مؤمن ناقص الإيمان؛ مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، وفي الآخرة تحت مشيئة الله تعالى، إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه، بمعنى أن مرتكب الكبيرة -عندهم- له حكمان؛ حكم في الدنيا، وحكم في الآخرة.

---

1 - سورة الأعراف، الآية: 143.
2 - تشنيف المسامع (2/ 289-290).
3 - مقالات الإسلاميين (ص 292).

حكمه في الدنيا: أنه مؤمن ناقص الإيمان، مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، ولا يصح أن يعطى اسم الإيمان المطلق؛ بل يكون معه مطلق الإيمان، وهو حد الإسلام. فإن كان الذنب الذي ارتكبه، لا حد فيه، وتاب منه، قبل الله تعالى توبته بفضله ومنه – سبحانه–، أو فيه حد، وأقيم عليه الحد؛ فهو كفارة له، ويصبح حكمه حكم عامة المسلمين. يقول القاضي عبد الوهاب: «والذي يدل على أن اسم الإيمان لا يزول عنه بتفسيقه، أن فسقه لا يخرجه عن كونه مصدقا بالله وبرسوله وكتبه وشرائعه، وعن اعتقاده لكون ما ركبه إثما ومعصية، فإذا كانت حقيقة الإيمان ما وصفناه، وكان هذا موجودا مع فعل الفاسق، وجب ألا ينفيه»[1]. فهذا هو الذي يقرره صاحب "الرسالة" إذ قال: «وأنه لا يكفر أحد بذنب من أهل القبلة»، وتعقبه أبو محمد صالح مقررا مذهب أهل السنة، رادا على المخالفين، مستدلا على بطلان حجتهم: «هذا رد على الخوارج، لأنهم زعموا أن من عصى الله بذنب صغير، أو كبير فإنه يخلد في النار». ورد على المعتزلة في السياق نفسه، في اعتقادهم القاضي بأن: «من عصى الله بالكبائر، ليس هو مؤمن ولا كافر، وإنما هو موقوف كالزنديق»، وهو ما يسمى عندهم بـ"المنزلة بين المنزلتين"، ويقصدون بذلك: الحكم على أصحاب الكبائر بالخروج من الإسلام، وعدم الدخول في الكفر، فمرتكب الكبيرة في منزلة بين الإيمان والكفر، فليس بمؤمن ولا كافر[2]. وأبو محمد ينتصر لما جاء في "الرسالة" لأنه مذهب أهل السنة والجماعة: «وما قاله أبو محمد هو قول أهل السنة، وسلف الأمة»، وهو مذهب أبي الحسن كما يفهم من تعقيبه على قول البكرية في زعمهم: «أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة عابد للشيطان، مكذب لله سبحانه، جاحد له، منافق في الدرك الأسفل من النار، مخلد فيها أبدا إن مات مصرا»[3]. فإذا تاب المذنب من الذنب، يقول أبو محمد صالح: «قيل: إن الله يغفر له ما تقدم من ذنبه، وقيل: إنه في مشيئة الله، إن شاء غفرها، وإن شاء أبقاها، والظاهر أنها مغفورة»، وهو الموافق لحديث: *{التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ}*[4].

والفارق بين المعتزلة والخوراج: أن الخوارج كفروا مرتكب الكبيرة، والمعتزلة لم يكفروه وإنما فسقوه، ووجه الاتفاق أن الخوارج جعلت مآل مرتكب الكبيرة الخلود في النار وكذلك المعتزلة، فاختلفوا في الاسم واتفقوا في المآل، فكلاهما توعد مرتكب الكبيرة بالخلود في النار.

---

1 – شرح عقيدة ابن أبي زيد في الرسالة (ص 348).
2 – ينظر "حاشية العدوي" (1/ 128).
3 – ينظر "مقالات الإسلاميين" (ص 286).
4 – من حديث ابن مسعود وغيره، أخرجه ابن ماجه برقم (4250)، وحسن ابن حجر إسناده.

المسألة العاشرة: شفاعة الرسول عليه الصلاة والسلام

بناء على القول بتكفير مرتكب الكبيرة كما يقول الخوارج، أو هو في منزلة بين المنزلتين كما هو اعتقاد المعتزلة، فإن عصاة الموحدين عندهم مخلدون في النار، فلا شفاعة لهم حتى يخرجوا من النار[1]، وكل ذلك معارضة لما تواتر من الشفاعة لأهل الكبائر، حيث قال رسول الله ﷺ: *{شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي}*[2].

ويبدو أن الذي دعا المعتزلة إلى إنكار الشفاعة، منافاتها لخلود صاحب الكبيرة في العذاب الذي هو مذهب جمهورهم الذين فسروا قول واصل بن عطاء[3] بالمنزلة بين المنزلتين، بمعنى إعطاء العاصي حكم المسلم في الدنيا، وحكم الكافر في الآخرة، ولا شك أن الشفاعة تنافي هذا الأصل[4].

وتعليق أبي محمد صالح واضح وينهج معتقد أهل السنة على عبارة "الرسالة": «ويخرج منها بشفاعة محمد نبيه عليه السلام من شفع له من أهل الكبائر من أمته» عندما قال: «وتعين لمحمد ﷺ خمس شفاعات، أولها: الشفاعة العامة، وهي لجميع الناس من المحشر إلى الحساب. وشفاعة خاصة، وهي خروج أهل الكبائر من النار..وقد وعد الله بذلك بقوله: ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾[5]، يعني شفاعة لجميع الناس في الابتداء يوم القيامة».

المسألة الحادية عشرة: الجنة التي أهبط منها آدم عليه السلام

قال أبو الحسن بن بطال[6]: «وأهل السنة مجمعون على أن جنة الخلد هى التى أهبط منها آدم ، فلا معنى لقول من خالفهم ، قاله بعض شيوخنا».

وكلام ابن أبي زيد في هذه المسألة واضح، وهو يفيد أن الجنة التي أهبط منها آدم هي جنة الخلد، وعبارته: «وهي التي –أي جنة الخلد التي أعدها للمتقين– أهبط منها آدم

---

1 – ممن أنكر الشفاعة للعصاة، السالمي في كتابه "مشارق أنوار العقول"(2/ 132)، والكندي في"بداية الإمداد"(ص65)، والسمائلي في"أصدق المناهج"(ص27).

2 – رواه الترمذي، والبيهقي عن أنس مرفوعا، وصححه ابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، والبيهقي.

3 – (131هـ) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال، من موالي بني ضبة أو بني مخزوم، رأس المعتزلة، ومن أئمة البلغاء والمتكلمين، سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري، ومنهم طائفة تنسب إليه، تسمى "الواصلية" وهو الذي نشر مذهب الاعتزال في الآفاق،(ت131هـ)، ينظر"الأعلام"(8/ 109).

4 – ينظر"التحرير والتنوير"(1/ 471).

5 – سورة الإسراء، الآية: 79.

6 – في"شرحه لصحيح البخاري"(10/ 321).

نبيه وخليفته إلى أرضه بما سبق في سابق علمه»، وهو مذهب أهل السنة والجماعة الذي أيده أبو محمد صالح بقوله: «يريد الجنة التي هي دار الخلود لأهلها في الآخرة».

فماذا يقول المخالفون الذين يزعمون غير ذلك؟ وما هي حجتهم في المسألة؟ وبما ذا أجاب أهل السنة والجماعة؟.

يقول المخالفون: إن الجنة التي أهبط منها آدم، توجد في الدنيا، وهي بأرض عدن في اليمن، وليست بالجنة التي أعدها الله تعالى لأنبيائه وأوليائه في الآخرة. ودليلهم أن الله عز وجل وصف الجنة التي أعدها لأوليائه بدار الخلود والقرار، ولا حزن فيها، ومن دخلها لا يخرج لقوله تعالى: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾[1]، وهذه الصفات منتفية عن جنة آدم لأنه أخرج منها.

ولم يكن أبو محمد صالح ممن يعدم الحجج في الرد على المخالفين لأهل السنة والجماعة في هذا الزعم، فساق أدلة منطقية ونقلية مما ساقه في الرد نفسه من قبله من علماء الإسلام، وأيده من جاء بعده ممن هم على نهج أهل السنة والجماعة، فبين: «أن هذا كله إنما جعله الله فيها بشرط، وهو الفعال لما يشاء، وهو قول *أبي محمد*: "بما سبق في سابق علمه"، أن أخرج منها آدم إلى دار الفناء والجوع، والعراء، والبرد، والظمأ بحر الشمس، كي يتمنى رجوعه إليها إن شاء الله. وقد علمنا يقينا أن الله لم يخلق آدم في بدء أمره ومراده أن يسكنه الجنة، وإنما خلقه ليسكنه الأرض، وكذلك قال تعالى للملائكة قبل أن يخلق آدم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2]، فبين أنه للأرض خلق..، وليعلم أيضا...قدر الدار التي إن أطاع ربه رده إليها».

وحجتهم شبيهة بـ«مثل من ينكر أن آدم الذي عصى وأهبط من الجنة ليس أبا البشر، وإنما هو رجل سمي باسمه كان في حديقة على ربوة فأهبط منها»[3].

ويتفق مع هذا ما ورد في "مجموع الفتاوى" لابن تيمية، وعبارته: «والجنة التي أسكنها آدم وزوجته عند سلف الأمة وأهل السنة والجماعة، هي جنة الخلد، ومن قال: إنها جنة في الأرض بأرض الهند، أو بأرض جدة، أو غير ذلك، فهو من المتفلسفة والملحدين، أو من إخوانهم المتكلمين المبتدعين، فإن هذا يقوله من يقوله من المتفلسفة والمعتزلة، والكتاب والسنة يرد هذا القول، وسلف الأمة وأئمتها متفقون على بطلان هذا القول»[4].

---

[1] - سورة الحجر، الآية: 48.
[2] - سورة البقرة، الآية: 30.
[3] - حاشية العدوي(1/ 108).
[4] - مجموع الفتاوى(4/ 346)، ثم ساق أدلة من الكتاب والسنة.

وأورد ابن القيم –رحمه الله– هذه المسألة في كتابيه "حادي الأرواح"، و"مفتاح دار السعادة" وأطال فيها، ثم قال: «أما ما ذكرتموه من كون الجنة التي أهبط منها آدم ليست جنة الخلد، وإنما هي جنة غيرها، فهذا مما قد اختلف فيه الناس، والأشهر عند الخاصة والعامة الذي لا يخطر بقلوبهم سواه، أنها جنة الخلد التي أعدت للمتقين، وقد نص غير واحد من السلف على ذلك»[1].

المسألة الثانية عشرة: مفهوم الإيمان والقول بزيادته ونقصانه

1) مفهوم الإيمان:

الإيمان في اللغة كما جاء في شرح أبي محمد، هو التصديق، وهو ما جاء في "اللمع" لأبي الحسن، و«عليه أهل اللغة التي نزل بها القرآن»[2]. قلت: يطلق في اللغة ويراد به التصديق والاعتراف، ويتعدى بالباء كما في قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾[3]، ويطلق ويراد به الإذعان والانقياد، ويتعدى باللام، كما في قوله تعالى: ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾[4]، أو هو إفعال من الأمن كما قال الزمخشري[5].

أما في الشرع: فاختلف فيه على ثلاثة أقوال[6]:

الأول: هل هو الأمر القلبي المعبر عنه بالإذعان والتصديق فقط، والنطق بموافقته شرط في إجراء الأحكام عليه؟ وهو اختيار الغزالي[7]، جاء في "الإنصاف": «وقد اتفق أهل اللغة قبل نزول القرآن وبعث الرسول عليه السلام على أن الإيمان في اللغة هو التصديق دون سائر أفعال الجوارح والقلوب»[8].

---

1 – مفتاح دار السعادة (1/ 14).
2 – اللمع (ص123).
3 – سورة البقرة، الآية: 285.
4 – سورة العنكبوت، الآية: 26.
5 – في "الكشاف" (1/ 80).
6 – وسبب الاختلاف –كما في "الاقتصاد في الاعتقاد" للغزالي (ص193): كون الاسم مشتركاً – يعني اسم الإيمان– وإذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف، وهو مشترك بين ثلاثة معان:
– إذ قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني،
– وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي إذا كان جزماً،
– وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق.
7 – ينظر "الاقتصاد في الاعتقاد" (ص195).
8 – الإنصاف للباقلاني (ص5).

الثاني: أو هو الأمر القلبي مع النطق، بحيث يكون الإيمان مركبا منهما؟ وهو قول أبي الحسن[1] وجماعة من المنتسبين للأشعرية[2].

الثالث: أو هو ذلك المركب مع العمل بالجوارح، بحيث يكون مجموع الثلاث، وإن لم يسلب عنه الإيمان؟ وهو ما قرره ابن أبي زيد في رسالته إذ قال: «**وأن الإيمان قول باللسان وإخلاص بالقلب وعمل بالجوارح**»، وهو مذهب أهل السنة، وأقره أبو محمد صالح على ذلك بقوله: «أن الإيمان لا يكمل إلا بكمال هذه الخصال الثلاث[3]، إذا أتى بها العبد على مراد الله منه، لكنه ينعقد أوله بنطق اللسان، مع إخلاص القلب قبل العمل بالجوارح». واسْتُشْكِل هذا القول للزوم نفي الماهية[4] عند نفي جزئها، إلا أن يتأول بالكامل لا بمطلقه. فهو -أي الأيمان- إما بأن يُجْعَل تَارِكُ العمل خارجا عن الإيمان، داخلا في الكفر، وعليه الخوارج، أو غير داخل، وعليه المعتزلة، وإما على أن لا يجعل خارجا، وعليه أكثر السلف، وهو المحكي عن مالك والشافعي[5].

2) زيادة الإيمان ونقصانه:

في زيادة الإيمان ونقصانه مذاهب:

الأول: أنه يزيد بالأعمال، وينقص بارتكاب أضدادها، وهو مذهب أهل السنة والجماعة.

الثاني: أنه لا يزيد ولا ينقص، لأنه التصديق وهو اليقين، واليقين لا يقبل التفاوت، وهو ما ورد في متن عقيدة ابن الحاجب المالكي(ت646هـ)، ولفظه: «وأنه لا يزيد ولا ينقص»[6]، ونسب إلى أبي حنيفة، جاء في "البحر الرائق": «والإيمان لا يزيد ولا ينقص،

---

1 - ينظر "اللمع"(ص123-124)، وليس المراد بذلك عند أبي الحسن مجرد التصديق بغير إذعان وتسليم، فهذا موجود حتى عند الكفار الذين لم يذعنوا رغم معرفتهم بصدق الرسول عليه الصلاة والسلام، بل مراد أبي الحسن بالتصديق الإذعان والقبول لما وقع في القلب، وترك العناد، ثم بناء الأفعال الشرعية على ذلك التصديق..

2 - جاء في "الإرشاد" للجويني(ص397): «والمرضي عندنا أن الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم، فإنا أوضحنا ان كلام النفس يثبت حسب الاعتقاد».

3 - وهي: قول باللسان، وإخلاص بالقلب، وعمل بالجوارح.

4 - ماهية الشيء: ما به الشيء هو هو. ينظر "التعريفات"(ص275).

5 - شرح المقاصد للتفتزاني(5/ 176)، و"تحرير المطالب"(ص82).

6 - ينظر "تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب"(ص31-296)، ولم يوافقه الشارح صاحب التحرير على ذلك، إذ تعقبه بقوله: «والحق أن الإيمان يرجع إلى نور يلقيه الله في قلب العبد، يعبر عنه بالإذعان والسكينة، وإن كان مشروطا بالعلم، وذلك النور يقبل الزيادة، للقطع بأن إيمان الأنبياء ليس كإيمان غيرهم».

لأن الإيمان عندنا -أي الأحناف- ليس من الأعمال»[1]. ويبدو أن إمام الحرمين يميل إلى هذا المذهب[2]، وهو مذهب المرجئة والقدرية، ومنهم غيلان الدمشقي[3] الذي يقول بأن الايمان لا يزيد ولا ينقص، ولا يتفاضل الناس فيه[4].

الثالث: التفصيل بين الأنبياء والملائكة فيزيد فيهم ولا ينقص، وبين من عداهم فيزيد وينقص[5]. يقول النفراوي نقلا عن الشيخ زروق على شرح الرسالة: «إيمان أهل الاختصاص كالأنبياء والملائكة، لا يجوز عليه النقص، وإيمان غيرهم يزيد وينقص، والحاصل أن إيمان الأنبياء دائمًا في زيادةٍ على توالي الزمان، وإيمان الملائكة لا يزيد ولا ينقص»[6].

والرابع: أنه يزيد ولا ينقص، لأنَّ الدليل دلَّ على زيادته، وهذا أمْرٌ لا يدخله القياس، فلا يقال بنقصانه لعدم ورود الدليل في ذلك، ونسب إلى الإمام مالك[7]، ولم يشر ابن أبي زيد لهذه المسألة في "الرسالة"، وأورده شارحه أبو محمد صالح، وعبارته: «وقد روي عن مالك -رحمه الله- أنه كان يطلق القول بزيادة الإيمان، ويكف عن إطلاق نقصانه»، **ولعله قال بذلك لأن التصديق بالله ورسوله لا ينقص، ولا ينبغي أن ينقص، فالنقصان دليل على الشك، والشك نقيض الإيمان**، قال النووي: «ولذلك توقف مالك -رحمه الله- في بعض الروايات عن القول بالنقصان، اذ لا يجوز نقصان التصديق، لأنه اذا نقص صار شكا، وخرج عن اسم الايمان، وقال بعضهم انما توقف مالك عن القول بنقصان الإيمان خشية أن يتأول عليه موافقة الخوارج الذين يكفرون أهل المعاصي من المؤمنين بالذنوب»[8].

قال أبو محمد صالح: «وقد سأله -أي سأل ابن نافع مالكا- عن ذلك- فقال: قد أبرمتموني[9] إلى أن تدبرت[10] هذا الأمر، فما من شيء يزيد إلا وهو ينقص، الإيمان يزيد وينقص، وهو الصحيح، والله أعلم»، فهذا هو المعروف عن مالك -رحمه الله- فقد نقل

---

1 - البحر الرائق، لابن نُجيم الحنفي (8/ 205).
2 - ينظر "الإرشاد" (ص355-356)، قال الألوسي في "روح المعاني" (9/ 165): «وذهب الإمام أبو حنيفة -رضي الله تعالى عنه- وكثير من المتكلمين، إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، واختاره إمام الحرمين».
3 - هو أبو مراون غيلان بن مسلم الدمشقي، تنسب إليه فرقة "الغيلانية" من القدرية. وهو ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه، لم يسبقه سوى معبد الجهني، توفي بعد (105هـ)، ترجمته في "الأعلام" (5/ 124)، و"لسان الميزان" (4/ 424)، و"اللباب" (2/ 186).
4 - الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (ص194).
5 - ينظر "روح المعاني" للألوسي (9/ 165)، و"كتاب الكليات" لأبي البقاء الكفوي" (ص215).
6 - الفواكه الدواني (1/ 297).
7 - هذا فيما يتعلق بالتصديق بالله تعالى ورسوله ﷺ فلا ينقص، ينظر "المنهاج" (1/ 146).
8 - ينظر "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج" (1/ 146).
9 - من الكبرم، وهو الضجر.
10 - في "البيان والتحصيل": «إني تدبرت».

ذلك عنه عبد الله بن نافع، والوليد بن مسلم، وسويج بن سعيد، وخلق كثير، وإن نقل عنه التوقف في القول في النقصان، أو إنكاره إن ثبت، فقد رجع عنه كما يذكر النووي وابن تيمية وغيرهما[1]، قال النووي: «وقد قال مالك بنقصان الايمان مثل قول جماعة أهل السنة»[2].

والقول بزيادة الإيمان بالطاعة، ونقصانه بالمعصية، هو ما ورد في متن "الرسالة" وأقره أبو محمد صالح، يقول ابن أبي زيد: «يزيد -أي الإيمان- بزيادة الأعمال، وينقص بنقصها»، وهذا مذهب أهل السنة والجماعة، قال الإمام ابن بطّال المالكي -رحمه الله- (ت449هـ): «مذهب أهل السنة من سلف الأمة وخلفها: أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، والحجة على زيادته ونقصانه، ما أورده البخاري في كتاب الله من ذكر الزيادة في الإيمان[3]، وبيان ذلك: أنه من لم تحصل له بذلك الزيادة، فإيمانه أنقص من إيمان من حصلت له»[4]، وهذا مذهب أبي الحسن كما في "الإبانة" إذ يقول: «وأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص»[5]. فالأعمال والأقوال داخلة في مسمى الإيمان؛ والإيمان قابل للزيادة والنقص، فهو يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية؛ كما هو صريح الأدلة من الكتاب والسنة، وكما هو ظاهر مشاهد من تفاوت المؤمنين في عقائدهم، وأعمال قلوبهم، وأعمال جوارحهم.

ومن الأدلة على زيادة الإيمان ونقصه أن الله قسم المؤمنين ثلاث طبقات، فقال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾[6]، فالسابقون بالخيرات: هم الذين أدوا الواجبات والمستحبات، وتركوا المحرمات والمكروهات، وهؤلاء هم المقربون. والمقتصدون: هم الذين اقتصروا على أداء الواجبات وترك المحرمات. والظالمون لأنفسهم: هم الذين اجترؤوا على بعض المحرمات، وقصروا ببعض الواجبات، مع بقاء أصل الإيمان معهم.

---

1 - ينظر "شرح مسلم" للنووي(1/ 146)، و"مجموع الفتاوى"(7/ 506).

2 - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج(1/ 146).

3 - يعني قوله عز و جل: ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ [الفتح 4]، وقوله تعالى: ﴿وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾[الكهف: 13]، وقوله تعالى: ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾[مريم 76]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: 17]، وقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾ [المدثر 31]، وقوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾[التوبة: 124]، وقوله تعالى: ﴿فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾[آل عمران: 173]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: 22].

4- شرح صحيح البخاري،لابن بطال(1/ 56).

5 - الإبانة عن أصول الديانة - الأشعري(ص18).

6 - سورة فاطر، الآية: 32.

ويحدد أبو محمد صالح بعض الأعمال التي يزيد بها الإيمان، فهو يزيد: «بالعلم والتفكر والتوقف والبحث»[1]، وقال أيضا: «فزيادة الإيمان ونقصانه يكون على هذه الوجوه الثلاثة: زيادة في اليقين، وزيادة في العدد، وزيادة في الثواب»، فما ازداد المؤمن من أعمال البر كان من كمال إيمانه، وبهذه الجملة يزيد الإيمان، وبنقصانها ينقص[2].

وقولهم "قول وعمل"، المراد بالقول: النطق بالشهادتين، والعمل أعم من عمل القلب والجوارح، ليدخل الاعتقاد والعبادات، ومرادُ مَنْ أدخل ذلك في تعريف الإيمان ومن نفاه، إنَّما هو بالنَّظر إلى ما عند الله تعالى، فالسَّلف قالوا هو اعتقادٌ بالقلب، ونُطقٌ باللِّسان، وعملٌ بالأركان، وأرادوا بذلك أنَّ الأعمال شرط في كماله، ومن هنا نشأ لهم القولُ بالزِّيادة والنَّقص[3].

يقول المرجئة: هو اعتقادٌ ونطقٌ فقط. والكراميَّة يقولون: هو نطقٌ فقط. والمعتزلة قالوا: هو العمل والنطق والاعتقاد. والفارق بينهم وبين السَّلف، أنَّهم جعلوا الأعمال شرطاً في صِحَّته، والسَّلف جعلوها شرطاً في كماله، وهذا ما يقرره أبو محمد، إذ بين معنى النقصان بأنه: «ينقص عن حقيقة الكمال، لا محبطا للأيمان». وهذا كلّه بالنَّظر إلى ما عند الله تعالى، أمَّا بالنَّظر إلى ما عندنا، فالإيمان هو الإقرار فقط، فمن أقرَّ أُجريت عليه الأحكام في الدُّنيا ولم يُحْكَم عليه بكفر، فإنْ كان الفعل لا يدلُّ على الكفر كالفسق، فمن أطلق عليه الإيمان فبالنَّظر إلى إقراره، ومن نفى عنه الإيمان فبالنَّظر إلى كماله، ومن أطْلِق عليه الكفر، فبالنَّظر إلى أنَّه فَعَلَ فِعْلَ الكافر، ومن نفاه عنه فبالنَّظر إلى حقيقته[4].

المسألة الثالثة عشرة: ملك الموت وقبض الأرواح

جاء في "الرسالة": «وأن ملك الموت يقبض الأرواح بإذن ربه»، وملك الموت: هو الملك الذي وكله الله عز وجل بقبض أرواح بني آدم، قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾[5]، ولم يأت دليل صريح على اسمه، والقول بأنَّه عزرائيل ليس عليه دليل، وإنما جاء في بعض الإسرائيليات، فيكتفى بوصفه بأنَّه ملك الموت. وبين أبو محمد

---

1 – يستشكل من الناحية العملية بعض من هذه الأمثلة.
2 – ينظر "شرح صحيح البخاري" لابن بطال (1/ 56).
3 – فتح الباري (1/ 46).
4 – ينظر "فتح الباري" (1/ 46)، و"الاقتصاد في الاعتقاد" للغزالي (1/ 193).
5 – سورة السجدة، الآية: 11.

صالح في "شرحه" معنى قبض الروح، ومن يقبضه، فقبض الروح هو الوفاة، إلا أنه وفاة قبض لا تلاش، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[1]، ولم يقل فيميت الذي قد يفهم منه تلاشي الروح كما يتلاشى الجسد، قال ابن رشد: «وأن الأجسام هي التي تموت بقبض الأرواح منها، وهي الأنفس والنُّسَم»[2]، قال ابن عاشور: «والتوفي يتعلق بالأنفس، والمعنى: يتوفى الناس الذين يموتون، فإن الذي يوصف بالموت هو الذات لا الروح، وأنَّ توفيها سَلب الأرواح عنها»[3].

هل لملك الموت أعوان؟:

هل ملك الموت هو الذي يتولى قبض أرواح جميع الخلق من الإنس والحيوان، وهل يتولى ذلك كله بنفسه أم له أعوان؟، ابن أبي زيد أطلق القول في المسألة دون تعيين، غير أن أبا محمد صالح يرى كما يفهم من شرحه أن ملك الموت يتولى قبض جميع الأرواح لبني آدم وغيرها من أرواح الحيوانات، ثم قال: «وهذا قول أهل السنة أجمعين»، وهو ما ذهب إليه أبو الحسن المالكي، فملك الموت يقبض الأرواح: «كلها[4]، أرواح الإنس والجن والملائكة»[5]، قال العلامة العدوي: «وكذا غيرهم من كل ماله روح من البهائم والطيور ولو براغيث، كما يدل عليه قوله: {والله لو أردت قبض روح بعوضة}، بل {يقبض روح نفسه}، وقيل: إنما يقبضها الله تعالى، كما قيل إنه يقبض روح شهداء البحر»[6].

قلت: يفهم من قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾[7] أن ملك الموت هو الذي يتولى قبض أرواح الناس، وأن الله عز وجل هو الذي يتوفى الأنفس كما في قوله تعالى: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها﴾، وهذه الآية لا تتنافى مع الأولى، لأن المعنى أن الله تعالى هو الذي خلق الإماتة، بأن كلف ملك الموت بقبض الأرواح، وبذلك يزول

---

[1] - سورة الزمر، الآية 42.
[2] - البيان والتحصيل (18/ 365).
[3] - التحرير والتنوير (24/ 24).
[4] - جاء في "حاشية العدوي" (1/ 141): «فإن قلت: إذا مات خلق كثير في أماكن متعددة، كيف يتولى قبض الجميع؟ قلت: ذكروا أن الدنيا بين يدي ملك الموت كالقصعة بين يدي الآكل، ورجلاه في تخوم الأرض السفلى، ورأسه في السماء السابعة، ووجهه مقابل اللوح».
[5] - كفاية الطالب الرباني (1/ 141).
[6] - حاشية العدوي (1/ 141).
[7] - سورة السجدة، الآية: 11.

الإلتباس، ويبقى الخلاف قائما عكس ما ذهب إليه أبو محمد صالح وغيره في المخلوقات الأخرى.

ولابن عجيبة تفسير آخر في الجمع بين الآيتين: فـ«توفي الملائكة: القبضُ والنزعُ، وتوفي ملك الموت: الدعاء والأمر، يدعو الأرواح فتجيبه، ثم يأمر أعوانه بقبضها، ثم يذهبون بها إلى عليين، وقبض الحق تعالى: خَلْقُ الموتِ فيه. والحاصل أنَّ قبض الملك: المباشرة، وقبض الحق: الإخراجُ حقيقةً»[1]. ولصاحب "أضواء البيان" رأي في الموضوع، ولفظه: «فإسناده -الله تعالى- التوفي لنفسه، لأنه لا يموت أحد إلا بمشيئته تعالى، .. وأسنده لملك الموت؛ لأنه هو المأمور بقبض الأرواح، وأسنده إلى الملائكة؛ لأن لملك الموت أعواناً من الملائكة ينزعون الروح من الجسد إلى الحلقوم، فيأخذها ملك الموت، كما قاله بعض العلماء، والعلم عند الله تعالى»[2]. وقال ابن رشد: «وقد أضاف الله عز وجل أعوان ملك الموت إلى ملك الموت: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ﴾، وأعوانه هم الذين يَلُون قبض الأرواح بإذنه، ثم يلي هو قبضها منهم، فيرفع روح المؤمن إلى ملائكة الرحمة، وروح الكافر إلى ملائكة العذاب، على ما روي في تأويل قوله عز وجل: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾[3]، الآية بلفظ الجماعة، وهذا كله بين، والحمد لله كثيراً»[4].

قبض أرواح غير بني آدم:

ينسب إلى الحسن البصري أن: «ملك الموت هو الموكل بأرواح بني آدم، وملك الفناء موكل بأرواح البهائم»[5]، وهذا لا دليل عليه، وفيه حديث لا يصح، قال فيه الحافظ العراقي: «لم أجد له أصلا»[6]، وذهب قوم إلى أن أرواح البهائم وسائر الحيوانات إنما تَقبض أرواحَهَا أعوانُ ملك الموت. وذهب قوم إلى أن الموت في حق غير بني آدم، إنما هو عَدَمٌ مَحْضٌ، كيبس الشجر، وجفاف الثياب، فلا قبض لأرواحها، أو تعاد عن عدم، بخلاف المكلف، فإن روحه لا تعدم، خلافاً للملاحدة، فإنهم جعلوا الموت كله عدماً محضاً، كجفاف العود الأخضر، وهذا كفر. يقول القاضي عبد الوهاب: «فذهب قوم إلى أن البهائم وسائر الحيوان بقبض أرواحها أعوان ملك الموت، فأما هو في نفسه فلا يتولى

---

1 - البحر المديد(5/ 388).
2 - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن(2/ 374).
3 - سورة الأنعام، الآية: 61.
4 - البيان والتحصيل(3/ 186).
5 - ينظر "حقائق التفسير "للسلمي (2/ 33)، و"البحر المديد" لابن عجيبة(5/ 389).
6 - المغني عن حمل الأسفار(2/ 1126)برقم(4078)، وينظر "إحياء علوم الدين "(4/ 257)، وبدايته: {إن ملك الموت والحياة تناظرا..}.

إلا قبض أرواح بني آدم خاصة»[1]. واستبعد أبو محمد صالح هذا القول، واعتبره بدعا من القول، فقال: «وقال بعض أهل البدعة: إن أرواح البهائم إنما يقبضها أعوان ملك الموت، وهذا قول لا يعضده كتاب ولا سنة، ولا استدلال».

ومذهب أهل السُنَّة قاطبة: أن ملك الموت هو الّذي يقبض جميع الأرواح، من بني آدم والبهائِم وسائر الحيوانات. وبه قال مالك وأشهب[2].

المسألة الرابعة عشرة: وزن أعمال العباد

مسألة الميزان من الأمور الغيبية التي يجب الإيمان بها كما وردت بها النصوص الشرعية. و"الميزان": ما توزن به الأعمال وهو غير العدل كما دل على ذلك الكتاب والسنة. و توزن أعمال الخلق بموازين تُبَيّن بها رجحان الحسنات على السيئات وبالعكس، فهو ما به تبين العدل[3].

والنصوص الشرعية جاءت بصيغة الجمع والإفراد[4] بصدد الحديث عن تقدير أعمال العباد في الآخرة، وهو الذي دفع إلى طرح تساؤل في هذه المسألة العقائدية مفاده: هل هي موازين متعددة، أو ميزان واحد؟.

صاحب الرسالة لم يتردد في استعمال صيغة الجمع إذ قال: «وتوضع الموازين لوزن أعمال العباد فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون»، وحكى أبو محمد صالح بعض الخلاف الموجود في المسألة، فبعض أهل العلم يقول: إنها ميزان واحد، وهذا القول للحسن البصري عزاه إليه أبو محمد صالح وغيره[5]، وهو مذهب القاضي عبد الوهاب، وهو ما يفهم من كلام أبي بكر بن العربي الذي حكاه عنه أبو محمد صالح في شرحه على "الرسالة": «فإن قيل: هو ميزان واحد، أو موازين؟ قلنا: ميزان واحد، فإن قيل: قد ورد بلفظ الجمع؟ قلنا: اللفظ لفظ الجمع، والمراد واحد». وجمع الموازين ظاهر في تعدد الميزان حقيقة، وقد قيل به، فقيل لكل أمة ميزان، وقيل لكل مكلف ميزان، ونقل هذا

---

1 - شرح عقيدة ابن أبي زيد(ص 387).
2 - ينظر "البحر المديد"(5/ 389).
3 - ينظر "مجموع الفتاوى"(4/ 302).
4 - صيغة الجمع جاءت في القرآن في أكثر من آية، وصيغة المفرد جاءت في السنة من حديث مرفوع كما في البخاري وغيره، ولفظه: «كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم».
5 - ينظر "تفسير الثعالبي"(2/ 20)، و"تفسير الخازن"(4/ 296)، و"شرح العقيدة الطحاوية"لعبدالعزيز الراجحي(ص 318).

القول عن الحسن البصري[1]، وقيل للمؤمن موازين بعدد خيراته، وأنواع حسناته، والأصح الأشهر أنه ميزان واحد لجميع الأمم، ولجميع الأعمال، كَفَتَاهُ كأطباق السماوات والأرض لصحة الأخبار بذلك، والتعدد اعتباري، وقد يعبر عن الواحد بما يدل على الجميع للتعظيم[2].

وقد ساق ابن العربي -كما في "العواصم"- أقوال مختلف الطوائف مع بيان رأي أهل السنة والجماعة، وتوسع في هذه المسألة وبين المذهب الحق، ثم قال: «إنه ثمة ميزانا ووزنا وموزونا، وكل واحد منها معلوم، وبعضها مرتبط ببعض، لا يصح أن ينفرد منها واحد عن الآخر للملازمة التي يقتضيها اللفظ، ويقضي لها العقل»[3]. فأهل السنة والجماعة، وكذا الأشاعرة، ذهبوا إلى الإيمان بالميزان الحقيقي، وأن له كفتين حسيتين[4]، ينصب يوم القيامة، ويوزن أعمال العباد، وفوضوا حقيقتها إلى الله عز وجل، جاء في حاشية العدوي: «والصحيح أنه واحد، وما ورد في القرآن وغيره بلفظ الجمع فلعظمته، أو أريد بالجمع المفرد، والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيقا لتمام العدل»[5]، وسمى أبو الحسن الآخذين من أهل السنة بهذا الاعتقاد الصحيح بأهل الحق[6].

والذي يوزن يوم القيامة ثلاثة أشياء:

1- يوزن الإنسان نفسه كما جاء عن النبيﷺ أنه قال لما ضَحِكُوا من دقة ساقي عبد الله بن مسعود: *{أتضحكون من دقة ساقيه، والذي نفسي بيده لهما في الميزان يوم القيامة أثقل من أحد}*[7].

2- ويوزن أيضاً العمل، فالعمل الصالح يُوضَع في كفة، والعمل السيئ يوضع في كفة.

3- ويوزن أيضاً صحائف العمل، الصحائف التي تُكْتَبُ فيها الأعمال توزن.

وهذا من عِظَمِ عدل الله، وعِظَمِ إرادته أن يقطع عن العبد العذر، وأن يكون حجة العبد عليه من نفسه وعمله وصحائف عمله[8].

---

1 - ينظر "شرح العقيدة الطحاوية" لعبدالعزيز الراجحي (ص318).
2 - ينظر "روح المعاني" للألوسي (17/ 54)، و"لوامع الأنوار البهية" (2/ 186).
3 - ينظر "العواصم من القواصم" (ص329-330)، و"قانون التأويل" (ص365).
4 - في "تحرير المطالب" (ص278): «السلف الصالح من أهل التفسير والحديث ذهبوا إلى أن له كفتين ولسانا وساقين عملا بالحقيقة لإمكانها، ولا ضرورة تدعو إلى خلافها، وقد ورد في ذلك حديث».
5 - حاشية العدوي (1/ 270).
6 - مقالات الإسلاميين (ص472).
7 - أخرجه أحمد (1/ 420-421) وكذا الطيالسي برقم (355)، وابن سعد في "الطبقات" (3/ 155) من طريق حماد بن سلمة، عن عاصم بن بهدلة، عن زر بن حبيش عن عبد الله قال: فذكره. وأورده الألباني في "الصحيحة" (6/ 249) وقال: «هذا إسناد حسن، وهو صحيح بطرقه الكثيرة عند الطبراني (8453 و8454 و8517)، وابن سعد وبشواهده».
8 - إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل (38/ 3).

وأما كيفية تلك الموازين فهو بمنزلة كيفية سائر ما أخبرنا به من الغيب[1].

المنكرون للميزان:

وزن أعمال العباد بالميزان يوم القيامة جزء من مكونات عقيدة أهل السنة والجماعة، لقوله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا﴾[2]، وإلى جانب هذا الاعتقاد اللازم لكمال التوحيد لدى أهل السنة والجماعة، برزت طوائف من المعتزلة والقدرية والإباضية وغيرها من المبتدعة وأهل الأهواء تكذب الميزان، وزعموا أنه لا أصل له[3]، ومنشأ ضلال هؤلاء المعتزلة وغيرهم قياس أحوال الآخرة على أحوال الدنيا، والذي دلت عليه السنة أن ميزان الأعمال حسي له كِفتان حسيتان مشاهدتان[4].

وقال المعتزلة: الأعمال أعراض لا تقبل الوزن، ومثلها يوزن بميزان معنوي، فهو عندهم مجرد العدل، وأن وضع الميزان كناية[5]، وإنما يقبل الوزن الأجسام، قالوا: والله لا يحتاج إلى الميزان، ولا يحتاج إلى الميزان إلا البقال والفوال، أما الله فلا يحتاج إلى الميزان، هكذا المعتزلة حرفوا النصوص بأهوائهم، ورد عليهم أهل السنة بأن الله يقلب الأعراض أجساما، كما في حديث البراء بن عازب، أن العمل يمثل في القبر لصاحبه إنسانا حسنا، أو قبيحا، مع أن العمل معنوي[6].

وهناك من فسر الميزان بأنه الكتاب الذي فيه أعمال الخلق، كما عند الزجاج[7]، والأزهري[8]، وهذا القول شبيه بقول المعتزلة، فهو غير مستساغ عندهما بغير دليل شرعي، فالأولى من هذا -يقول الزجاج- أن يتبع ما جاء بالأسانيد الصحاح، فإن جاء في الخبر أنه ميزان له كفتان من حيث ينقل أهل الثقة، فينبغي أن يقبل ذلك.

ومناقشة إنكار المعتزلة للميزان، والرد عليها، هو ما ختم به أبو محمد صالح هذه المسألة فقال: «وقولهم ليس بشيء، يرد عليهم القرآن والأخبار[9]». وسمى أبو الحسن الأشعري المنكرين للميزان بأهل البدع[10].

---

1 - ينظر "مجموع الفتاوى"(4/ 302).
2 - سورة الأنبياء، الآية: 47.
3 - ينظر "شرح عقيدة ابن أبي زيد"للقاضي عبد الوهاب(ص320)، من هؤلاء المنكرين: عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وغيلان، وبشر المريسي وغيرهم.
4 - ينظر "شرح العقيدة الطحاوية"لعبدالعزيز الراجحي(ص318).
5 - ينظر "الكشاف"(3/ 13)، و"المقالات"(ص472)، و"تحقيق البرهان"لمرعي الحنبلي(ص51).
6 - شرح العقيدة الطحاوية، لعبدالعزيز الراجحي(ص318).
7 - ينظر "معاني القرآن وإعرابه"(2/ 319).
8 - ينظر "تهذيب اللغة"(13/ 176).
9 - ينظر "مقالات الإسلاميين(ص472).
10 - مقالات الإسلاميين(ص472).

المسألة الخامسة عشرة: منزلة الصحابة رضوان الله عليهم

أولا : الخلفاء الراشدون

جاء في متن الرسالة: «وأفضل الصحابة الخلفاء الراشدون المهديون»، فهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة، فهم يعرفون للصحابة قدرهم ومكانتهم، والإقرار بأفضلية الخلفاء بعد الرسول ﷺ من عقيدة السلف الصالح، يقول السبكي: «ونعتقد أن خير الأمة بعد نبيها محمد ﷺ: أبو بكر خليفته، فعمر فعثمان فعلي أمراء المؤمنين، رضي الله عنهم أجمعين»[1].

وسموا بالخلفاء الراشدين -رضي الله عنهم- لأنهم لم يخرجوا عما كان عليه الرسول ﷺ، فلما حافظوا على متابعته سموا خلفاء، فقاموا من الأعمال الصالحة بما لم يقم غيرهم بنظيره فصاروا أفضل، وأما الذين خالفوا سنته وبدلوا سيرته فهم ملوك[2].

ويستفاد من شرح أبي محمد صالح، أن الخلفاء الراشدين على ثلاث درجات:

1) أبوبكر وعمر وعثمان وعلي، فالأول أفضل من الذي يليه حسب رواية لم يذكرها إلا بالإشارة.

2) أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، حسب رواية لا يستفاد منها تفضيل ولا مساواة، ولعلها حديث ابن عمر المرفوع، ولفظه: *{كنا في زمن النبي ﷺ لا نعدل بأبي بكر أحدا، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نترك أصحاب النبي ﷺ لا نفاضل بينهم}*[3]، غير أن هذه الرواية لم يذكر فيها علي.

3) أبو بكر وعمر حسب رواية أخرى لم يذكر لفظها، وهذه تدل على أفضلية هذين على عثمان وعلي، ولعلها مارواه البخاري عن محمد بن الحنفية قال: *{قلت لأبي: أي الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر، قلت: ثم من؟ قال: عمر، قال: وخشيت أن يقول: عثمان، قلت: ثم أنت؟ قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين}*[4].

---

[1] - تشنيف المسامع بجمع الجوامع (2/ 347).
[2] - ينظر "الفواكه الدواني" (1/ 321)، و"منهاج السنة النبوية" (4/ 368).
[3] - أخرجه البخاري، كتاب فضائل الصحابة، برقم (3494).
[4] - أخرجه البخاري، برقم (3468).

ثانيا : الصحابة رضوان الله عليهم

عبارة الرسالة: «وأن لا يذكر أحد من صحابة الرسول إلا بأحسن ذكر»[1]، قلت: وهذا هو المنهج الأسلم، وهو منهج خير القرون من السلف الصالح والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، لا ما تشعب عن الفرق الضالة من سوء الظنون، واتباع الأهواء، ففضل الصحابة على غيرهم، وترتيبهم فيما بينهم حسب السابقة إلى الإسلام ثابت في القرآن وفي السنة، وأن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي -رضي الله عنهم- فحسن الظن بجميعهم والثناء عليهم كما أثنى الله تعالى ورسوله عليهم واجب إيماني، والكف عما شجر بينهم من مكملات هذا الإيمان، فكل ذلك مما وردت به الأخبار، وشهدت به الآثار، يقول ابن عساكر: «فمن اعتقد جميع ذلك موقنا به كان من أهل الحق وعصابة السنة، وفارق رهط الضلال والبدعة»[2].

وهذا الاعتقاد السني هو ما أيده أبو محمد صالح -رحمه الله- في شرحه، غير أنه اقتصر في الاستدلال على ذلك على حديثين، أحدهما مجهول، والثاني حكم النقاد بوضعه[3]، ففي القرآن و نصوص السنة ما يغني عن هذين الحديثين بكثير. يقول أبو الحسن الأشعري: «وقد أثنى الله تعالى على المهاجرين والأنصار والسابقين إلى الإسلام، وعلى أهل بيعة الرضوان، ونطق القرآن بمدح المهاجرين والأنصار -رضي الله عنهم أجمعين- في مواضع كثيرة»[4]. قال *أبو محمد صالح*: «لا يقال فلان متهم، وفلان مظلوم»، فذلك يوقع في المحذور، وهو ما لم تتورع عنه بعض الفرق الضالة من روافض الشيعة وغيرهم، نسأل الله أن يعصمنا من شر الفتن ما ظهر منها وما بطن.

---

1 - لا يوجد في الأصل المعتمد هذه العبارة: «والإمساك عما شجر بينهم، وأنهم أحق الناس أن يلتمس لهم أحسن المخارج، ويظن بهم أحسن المذاهب، والطاعة لأئمة المسلمين من ولاة أمورهم وعلمائهم، واتباع السلف الصالح، واقتفاء آثارهم، والاستغفار لهم»، وهي تتمة متن الرسالة.

2 - ينظر " تبيين كذب المفتري "(ص306).

3 - الأول: {لا تؤذوني في أصحابي}، والثاني: {أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم}.

4 - الإبانة عن أصول الديانة(ص113).

مصادر البحث ومراجعه

1) الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، اعتنى به: د. ناجي السويد، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1430هـ/ 2009م.

2) الإعلام بمناقب الإسلام، للشيخ أبي الحسن محمد بن يوسف العامري(ت381هـ). دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006م/ 1427هـ. ضبط وتصحيح وتعليق: د. عاصم الكيالي.

3) إكمال المعلم بفوائد مسلم، للإمام الحافظ أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي المتوفى(544هـ)، تحقيق: الدكتور يحيى إسماعيل، الطبعة الأولى 1419هـ/ 1998م، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، مصر.

4) الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، لأبي بكر بن الطيب لباقلاني، تحقيق وعليق: محمد زاهد بن الحسين الكوثري، نشر: المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية: 1421هـ/ 2000م.

5) البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، (ت794هـ)، تحقيق وضبط: د.محمد محمد تامر، نشر: دار الكتب العلمية(1421هـ/ 2000م)، بيروت/ لبنان .

6) البحر المديد، لأحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي أبو العباس، نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الثانية، 2002 م/ 1423هـ .

7) بداية الهداية، لأبي حامد الغزالي المتوفى(505هـ)، نشر: دار البشائر الإسلامية سنة(2001م).

8) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت450هـ)، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية، 1408هـ/ 1988م.

9) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لعلي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي، نشر: دار الكتاب العربي- بيروت،الطبعةالثالثة، 1404هـ.

10) تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، تأليف: أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكي الكومي التونسي(ت916هـ)، تحقيق: نزار حمادي، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1429هـ/ 2008م.

11) تشنيف المسامع، بجمع الجوامع، لتاج الدين السبكي، تأليف: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي(ت794هـ)، تحقيق: أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ/ 2000م.

12) تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، تأليف: د. يوسف حنانة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، الطبعة الثانية، 1428هـ/ 2007م.

13) تفسير السلمي وهو حقائق التفسير، لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي السلمي(ت412هـ)، تحقيق سيد عمران، نشر دار الكتب، لبنان/ بيروت .

14) تفسير يحيى بن سلام، لأبي عبد الله بن أبي زمنين المري المتوفى(399هـ). تحقيق: حسين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنز، نشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر ، القاهرة / مصر.

15) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت463هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوى و محمد عبد الكبير البكرى، نشر: مؤسسة القرطبه.

16) تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، تحقيق: محمد عوض مرعب.

17) جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت310هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، نشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ/ 2000م.
18) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت671هـ)، تحقيق: هشام سمير البخاري، نشر: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، طبعة(1423هـ/ 2003م).
19) حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، لعلي الصعيدي العدوي المالكي، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، نشر: دار الفكر سنة (1412هـ)، بيروت.
20) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، لأحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي(ت756هـ)، تحقيق: أحمد محمد خراط. دار القلم، دمشق.
21) الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، لأبي حامد الغزالي(505هـ)، تحقيق: موفق فوزي الجبر، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1995م، الحكمة، دمشق.
22) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لمحمود الألوسي أبو الفضل، نشر: دار إحياء التراث العربي/ بيروت.
23) زاد المسير في علم التفسير، لعبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ناشر: المكتب الإسلامي/ بيروت، الطبعة الثالثة، 1404هـ.
24) الشامل في أصول الدين، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تحقيق: علي سامي النشار/ نشر: منشأة المعارف بالأسكندرية، 1969م.
25) شرح الكوكب المنير، لتقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار (ت972هـ)، لمحمد الزحيلي و نزيه حماد، نشر: مكتبة العبيكان، الطبعة2:، (1418هـ/ 1997م)
26) شرح أم البراهين، للعلامة الشيخ أحمد بن عيسى الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006م/ 1427هـ. ضبط وتصحيح وتعليق: د. عاصم الكيالي.
27) شرح عقيدة ابن أبي زيد في كتاب الرسالة، للقاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي(ت422هـ) دراسة وتحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1424هـ/ 2004م.
28) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، نشر: دار العلم للملايين/ بيروت، الطبعة الرابعة،1407هـ/ 1987م.
29) عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، للدكتور جلال علال البختي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، الطبعة الأولى، 1426هـ/ 2005م.
30) غاية المرام في علم الكلام، لعلي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي، نشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- القاهرة، 1391هـ، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف.
31) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو منصور، نشر: دار الآفاق الجديدة/ بيروت، الطبعة الثانية،1977م.
32) كتاب الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، نشر: مؤسسة الرسالة/ بيروت (1419هـ/ 1998م، تحقيق: عدنان درويش/ محمد المصري.
33) كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني، لأبي الحسن المالكي، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، نشر دار الفكر، سنة 1412هـ، بيروت.
34) مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت728هـ)، تحقيق: أنور الباز- عامر الجزار، نشر: دار الوفاء، الطبعة الثالثة،(1426هـ/ 2005م).

35) مشكل إعراب القرآن، لأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، نشر مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن.
36) معالم الفلسفة الإسلامية، لمحمد جواد مغنية، مكتبة الهلال بيروت، ط2، سنة 1982م.
37) معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج (ت311هـ)، شرح وتحقيق:د. عبد الجليل عبده شلبي، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1408هـ/ 1988م.
38) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، نشر: دار الكتب العلمية – بيروت.
39) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس أحمد بن عمر بن إبر اهيم القرطبي المتوفى(656هـ)- تحقيق وتعليق وتقديم: محي الدين ديب مستو/ أحمد محمد السيد/ يوسف علي بديوي/ محمود إبراهيم بزال. الطبعة الأولى 1417هـ/ 1996م، دار ابن كثير للطباعة والنشر، دمشق.
40) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، نشر: دار إحياء التراث العربي/ بيروت، الطبعة الثالثة، تحقيق: هلموت ريتر.
41) مقدمات المراشد إلى علم العقائد، لابن خمير السبتي(ت614هـ)، تحقيق: د.جلال علال البختي، مطبعة الخليج العربي، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 2004م.
42) المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات،لابن رشد الجد المتوفى(520هـ)،تحقيق: الدكتور محمد حجي، طبعة دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ/ 1988م.
43) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، لأبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، نشر: دار إحياء التراث العربي/ بيروت، الطبعة الطبعة الثانية، 1392م.
44) الموطأ، للإمام مالك/ رواية يحيى الليثي، نشر: دار إحياء التراث العربي/ مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

زكريا بن الأديب الأريب الشاعر الشاعر الفقيه الفقيه
عبد الله الشلكي - رحمه الله -

مذهبي في القريض

انشأ الشاعر الفقيه الفقيد سيدي عبد الله التتكي –رحمه الله– قصيدة طويلة مهداة إلى الأساتذة أعضاء نادي الغد الأدبي بتارودانت بعنوان "مذهبي في القريض" نقتطف منها هذه الأبيات التي ذيلها بها:

أسرة النادي أي شعر تحبـــو ن ففيه مذاهب لا تعـــــدد
حرروه فكان فوضى فمن شا ء ادعى الشعر حين فاه وردد
نثروه –والشعر نظم– لمـــاذا زعمـــوا أنه قصيـــد مجـــود
حدثـــوه وكرموا كل وغـــد في حماه الأصيل عاث وأفسد
مذهبي في القريض لا شعر إلا ما اقتفى منهج الخليل بن أحمد
أنا عبـــــد له إذا كان حرا من جفا وزنه وتـــــاه وعربد
كل من لا يصوغ في فاعلاتن فعلى النادي أن يذاد ويطـــرد

الشاعر الفقيه عبد الله بن محمد العاطفي التنكي في ذمة الله

غادرنا إلى دار البقاء ليلة يوم الثلاثاء 13 جمادى الآخرة 1432هـ/ 17 ماي 2011م الأديبُ البارع، والشاعر المفلق، والفقيه الباحث، سيدي عبد الله بن محمد العاطفي التنكي العبدلاوي السوسي بعد معاناة مع مرض استعصى عليه علاجه وشفاؤه، وكان فيه موته وفناؤه، سنة الله في خلقه، وأمره الذي لا مرد له، وقضاؤه الذي لا مفر منه، وحكمه الذي لا معقب عليه، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

وبهذه المناسبة الأليمة، والرزية الفادحة، والخسارة العلمية الكبيرة، تتقدم المجلة إلى عائلة الفقيد وإلى جميع معارفه وأصدقائه وزملائه، وإلى أسرة العلم والأدب والشعر بسوس خاصة وبالمغرب عامة بأحر التعازي، وأصدق المواساة، داعين الله تعالى أن يتغمد الفقيد بواسع رحماته، وأن يسكنه فسيح جناته، وأن يتقبله في عباده المؤمنين، وأوليائه المتقين الصادقين، بجوار المنعم عليهم من النبيئين والصديقين، والشهداء والصالحين، وإنا لله وإنا إليه راجعون.

نبذة من حياة الفقيد

كتبها زميله الأستاذ الأديب احمد إيهوم التناني

➢ مولده ونسبه:

ولد الشاعر الموهوب، الأديب المحلق، الفقيه عبد الله بن محمد العاطفي التنكي بقرية (تَسْمْكُوتْ) بنواحي مدينة (تارودانت) التي هاجر إليها أجداده من (تنكي) بـ (أيت عبد الله) يوم 26 شعبان 1369هـ الموافق: 6 دجنبر 1950م، وينتمي من جهة الأب إلى أسرة (أيت أعدي) بقرية (تِيتْكي) بقبيلة (أيت عبد الله) دائرة (ايغرم) إقليم (تارودانت)، وأسرة أيت أعدي هي الأسرة العالمة المذكورة في الجزء السادس عشر من كتاب (المعسول) ص: 235-237. للمؤرخ المغربي السوسي محمد المختار السوسي، ومن جهة الأم ينتمي إلى الأسرة العلمية الجشتيمية التّملية، فجد الشاعر الأعلى من جهة أمه هو العلامة أبو زيد عبد الرحمن بن عبد الله الجشتيمي المترجم في الجزء السادس من كتاب (المعسول) أيضا ص: 21-77.

➢ في الكُتّاب:

التحق الشاعر التنكي في صغره بمسجد قريته (تسمكوت) كعادة أبناء البادية فتعلم فيه الحروف الهجائية والكتابة، ثم شرع في حفظ القرآن الكريم على يد خاله المقرئ أحمد بن عبد الرحمان الجشتمي كما حفظ بعض القصائد العربية كالبردة والهمزية في والسيرة للبوصيري، واستغرق في حفظ القرآن الكريم نحو خمس سنوات، من سنة 1956م إلى 1961م.

➢ افتتاح العلوم:

وفي سنة 1962م افتتح حفظ ودراسة بعض المتون الفقهية والنحوية على يد والده محمد التنكي في مسجد قرية (تَاتَاوُتْ) بـ (إندوزال)، ومكث هناك نحو سنتين، ثم ألم به مرض خطير كاد يقضي عليه، وعاقه عن مواصلة الدراسة نحو سنتين.

➢ التحاقه بالمدارس العلمية:

وفي أواخر سنة 1967 التحق بالمدرسة العتيقة: (عين المديور) بنواحي مدينة (تارودانت) فاستأنف دراسة النحو والفقه على يد أستاذها الفقيه محمد رشاد، ومكث هناك سنة واحدة.

وفي سنة 1968 التحق بالمدرسة العتيقة: (إداومنوا) بـ (هشتوكة) لدى أستاذها الشيخ الحاج عبد الله بن الحسين أغوري الصوابي حيث درس عليه معظم الفنون والعلوم، وقضى هناك نحو سبع سنوات وفي هذه المدرسة بدأ رحلته الطويلة مع الأدب، وظهر نبوغه في مجال قرض الشعر ونحت القوافي، وذلك من خلال المجالس الأدبية والندوات الشعرية التي تنظم بين الطلبة تحت إشراف شيخ المدرسة.

كما أخذ أيضا بمدينة (تارودانت) من خلال التعليم النظامي لمدة سنتين على جملة من الأساتذة أبرزهم الأستاذ أحمد بن المحفوظ الأدوزي اليعقوبي.

➢ في ميدان العمل:

مارس الشاعر عبد الله التتكي عدة مهام وأعمال.

- أولها المشارطة في المسجد.

ففي أواخر سنة 1975م سافر للبحث عن (الشرط) إلى عدة جهات إلا أنه لم يحظ ببغيته، لكونه لا يتوفر على الشروط التي يشترطها كثير من عوام الناس في الإمام، لكنه استطاع في الأخير أن يحصل على موافقة سكان قرية من قرى (وِيزْكَانْ) بجبال الأطلس الكبير بمشارطته في مسجدهم، وبقي هناك نحوا من سنة، إلا أن الشرط في المساجد لا يروقه، ولا ترتاح إليه نفسه، فأنشأ أثناء ذلك قصيدة بتاريخ (13/ 06/ 1976م) يذم فيها (الشرط بالمساجد)، ويكشف فيها عيوبه فيقول:

لا ترمْ في مساجد القوم (شرطا) * إن عندي عنها لعلما يقينا
فليكن من يرومه عبدَ بطن * أو جهولا يلقَ المُقام الأمينا
أنا من جنس معشر العلم أصبحـ * ـتُ شقيا بعشرة الجاهلينا
لا أداري الجهال كي لايقولوا * هو لاشيء حين يستسخرونا
لا أبالي إذا صدعتُ بحق * رضِي الناس أم هموا ساخطونا

إلى أن قال:

شَرَطَ الجاهلونَ شتى شروط * لم تكن في مذاهب السابقينا
أن يكون الإمامُ فظًّا غليظا * سافلَ القدر منْ رأوا فيه لينا
عابسَ الوجه مشمئزا خبيثا * يبعث الرعب في نفوس البنينا
فإذا سار في حمى (شارطيه) * ملأ الحي هيبة وسكونا
لحيةٌ كثة وقد طويل * ومن الذنب أن يكون سمينا
لا الذي يرشد العباد إلى معـ * ـرفة الحق هم له كارهونا
واستحبوا بل أوجبوا كونه الكا * هن يشفي مطامع الطامعينا

إلى أن قال في آخرها:

ربِّ إنْ كان هكذا كل حظي * أينما كنت فالمنونَ المنونا
وسلام على المساجد ما انقا * دت وذلّتْ لدولة الجاهلينا

- ثانيها العمل الإداري:

ففي سنة 1976م عمل موظفا في مكتب الحالة المدنية بمركز جماعة "سبت الكردان" حوالي 3 أشهر، وبعد ذلك عمل محررا ومذيعا بقسم (تاشْلْحيتْ) في الإذاعة الجهوية بمدينة أكادير ما بين سنة 1979م إلى 1983م.

ثم التحق بالعمل في المحكمة الابتدائية بمدينة تزنيت، ابتداء من 7 / 3/ 1983م وبقي هناك حوالي سنتين.

وفي أواخر مارس 1985م انتقل إلى المحكمة الابتدائية بأكادير حيث عين كاتبا للضبط، وظل في عمله إلى أن أحيل على المعاش في دجنبر 2009م.

ورغم مغادرته للإذاعة فإنه بقي مرتبطا بها، حيث يقوم بتقديم برامج ونشرات إخبارية، ومن بين البرامج الهادفة التي يقدما ويعدها البرنامج الأسبوعي الإرشادي (تربيت ن الإسلام) "التربية الإسلامية" الذي استمر إلى غاية أكتوبر 1992م.

ولم يكتف الشاعر بما حصل من علم في الدراسة التقليدية بل حاول اقتحام أسوار المدرسة العصرية من أجل الحصول على الشهادات العلمية المكتوبة على الأوراق، إلا أنه وجد الأبواب موصدة في وجهه بشروط تعجيزية، عبر عنها بقصيدة بتاريخ (13/ 02/ 1993م) قال فيها:

غبتُ إني للعلم أغدوا وأُمسي * لا تسلني عن ذكرياتي وأمسي
صَخَبُ الامتحان أخرس سمعي * وطوَى صفحة البيان وأنسي
غير أني فوجئتُ بعد رجوعي * بدواعي تعيدُ نطقي ونبسي
سألتني (أسماءُ) هل من نجاح؟ * يا أبي يرتجى فتبعد نفسي
قلت: سيان يا ابنتي لا تظني * في نجاحي شيئا يرفّع نفسي
كم أعاني وكم كدحت فتاتي * بعد سعيي وبعد كدي بعكس
إن أكن راسبا فلا ذنب إلا * أنني أجهل الكلام الفرنسي
لغة الأنجليز لا حظ لي فيه * بها سوى (تَانْكيُو) مترجم (مِرْسِي)
وكذاك الرياضيات فلا أفـ * ـهم منها إلا كتابة (إكس)
لو أتاهم رسولهم طالبا يبـ * ـغي امتحانا وكان حافظ درس
لأعادوه بالرسوب وألفى * وحيه دون علم روم وفرس
ولقالوا: تقدم فرض التقـ * ـليد للغرب رغم كفر ورجس
أصبحت حجة الفقيه على صـ * ـحة ذا الدين دون حجة قس
لست ضد التعليم لكن أرى جنـ * ـس بني يعرب كأحقر جنس
هل فرنسا تقرر الضاد في التد * ريس تقريرنا اللسان الفرنسي
وإذا شئتِ فانسب الذنب للعر * ب وللمسلمين من كل جنس
لغة الضاد لا تساوي لديهم * أي شيء ولا فصاحة (قس)
لم يزالوا مستعمرين فهذي * لغة الوحي في قيود وحبس
غرس الغزو بغضها في ذويها * فنما الغرس منتجا كل بخس
حاربوها فلا تجوز امتحانا * غير مقرونة بنطق (فرنسي)
أو سواه من اللغات فصارت * ذنبا بعد كونها خير رأس
فلماذا نهين (شكرا) ويحظى * بالرضى والتكريم منطق (مِرْسِي)

➢ شهادات العلماء والأدباء فيه:

على الرغم من أن الشاعر عبد الله العاطفي وقع في مصادمات مع أقزام يكرهون الحق، ويحبون التملق واستعباد الأحرار، ويهرفون بما لايعرفون، ويدعون ما لا أقول على التتكي معروف في الأوساط العلمية والأدبية بسوس، غني عن التعريف، فإذا كان لا بد من شهادة على ما نقول، فسنكتفي بهذه الشهادات:

أولا: قال فيه شيخه الأستاذ الحاج عبد الله بن الحسين الصوابي في إجازته له - بعد الحمدلة والتصلية والتعريف بالشاعر والمدة التي قضاها في المدرسة – ما يلي

" فأخذ عنا خلال هذه المدة معظم الفنون التي تدرس في المدرسة كجل مدارس سوس العتيقة من نحو، وصرف، وفقه، وتوحيد، وميراث، وحساب، وعروض، ومنطق، وتوقيت، وبيان، ومصطلح الحديث، والتفسير، والأدب، والتاريخ، وأصول الفقه، وكان له امتياز خاص في فن الأدب ونظم القوافي الشعرية والبداهة في ذلك.

ولتحصيله على ملكته في هذه الفنون تؤهله لخدمتها وتعليمها لمن أرادها أذنا له في ذلك بشروط مقررة عند أربابها، وأجزنا له تدريسها وتعاطيها بشرط استعمال كلمة (لا أدري) فيما لم يتحقق لديه منها، والنية الحسنة في ذلك المبنية على أساس تقوى الله والتخوف من استحقاق الوعيد في آية (إن الذين يكتمون ما أنزل الله ....الآية) ... إلى أخر الإجازة.

ثانيا: قال فيه الأستاذ الأديب محمد العثماني رحمه الله في رسالة جوابية إلى بعض مراسليه ما يلي:"لا أكتمكم أنني جد يائس من أن أقرأ لناظم من سوس بل حتى في الأقاليم الأخرى إنتاجا يحالفه التوفيق يستحق التصنيف حتى قرأت نماذج طيبة للأديب السيد عبد الله التتكي والأديب الصاعد محمد الخطاب وهما بحق في طريق الصعود إذا وفقهما الله وزادهما طاقة الطموح وجنبهما النفور والجموح .

ثالثا: قال فيه الأستاذ أحمد بن المحفوظ اليعقوبي الأدوزي رحمه الله في رسالة منه إلى المجلس العلمي بتزنيت:"وبعد، فالطالب النجيب والأستاذ الأديب السيد عبد الله التتكي رغب مني إن أكتب إليكم كتابا

قصد تمكينه من المجلس بالشهادة والتزكية، بأنه أهل للقيام بالوعظ والإرشاد، والسيد التنكي مشهور بأدبه الغض وثقافته العالية وليس نكرة بين الخاص والعام .... الخ الرسالة."

➢ آثاره العلمية والأدبية:

تعدد إنتاج الشاعر وتنوع ما بين مكاتبات أدبية رائعة مع زملائه، وبين بحوث فقهية قيمة تنم عن تضلعه في الخلاف ودرايته بمكامن العلل والأقيسة في مذهب الفقهاء، وبين ردود ورسائل ومقامات ومنظومات جدية وهزلية، ومقالات نقدية متنوعة، علاوة على ديوانه الشعري الضخم، الذي أصدره تحت عنوان: (آمال وآلام) وضمنه مجموعة من القصائد الشعرية في مختلف الأغراض والأوزان، ويضم حوالي 4390 بيتا في نحو 40 قصيدة وقطعة كلها من الشعر العربي العمودي الأصيل، وقد تناول في شعره شتى القضايا والموضوعات المختلفة، وتوزعت محاوره بين الوطنيات والإخوانيات والإسلاميات، وجلها قصائد ساخنة وثائرة، يعيش القارئ حرارتها وثورتها، ويلامس فيها قلبا نابضا بقضايا وهموم المسلمين أينما كانوا، كإلغاء الخلافة الإسلامية، واحتلال فلسطين، واغتيال الملك فيصل، وحرب لبنان، وإعلان الحرب الصليبية على العراق، وإبادة المسلمين في البوسنة والهرسك، وحرب الشيشان.

كما كان مهموما بقضية المدارس العتيقة بالمغرب التي تخرج منها، ويتمنى إعادة الاعتبار لها، والاعتراف بمجهودها، والاعتناء بخريجيها من طرف المسؤولين على غرار خريجي المدارس والمعاهد والجامعات الرسمية الأخرى، بالإضافة إلى هموم شخصية تجسد معاناة كل إنسان بسيط مجرد من الألقاب، محروم من دعم المراكز، ويعيش همه بكل ثقله، ويحس بأنه في بؤرة اليائسين، فعاش آلامهم أجمعين.

وقد قرأ بعضهم الديوان فانتقد عنوانه (آمال وآلام) قائلا للشاعر: إننا بحثنا في ديوانك فلم نجد إلا آلاما ولم نجد أثرا للآمال، فأجابه قائلا:

رَأى صاحبٌ آلامَ شِعري كثيرةً * تَزيدُ على الآمال، قُلتُ ترفَّق
فهبْ هذه الآمالُ كُثْرا ألَمْ تكن * تَحوَّلُ آلاما إذا لَمْ تُحقَّق

وله عدة قصائد أخرى ساخنة ورائعة سينشرها في ديوانه: الجزء الثاني إن شاء الله.

➢ نظمه بغير العربية:

ولكون الشاعر أعجميا أمازيغيا قبل أنْ يتعربَ فإنه لم ينس لهجته السوسية، بل نظم بها عدة قصائد رائعة لا يتسع المجال لذكرها، حاذيا في ذلك حذو أجداده، القائل أحدهم:

الحمد لله الذي قد سخرا * لي الناظمين ولا مُفتخرا
أنظم طورا باللسان العربي * وتارة بالأعجمي الأعذب

ومما نظم في هذا الميدان قوله:

أشْلِحِي كِيخْتَ خُوبِّخْ نِيتْ أوَالْ نَّخ * نْحُوبْ إشْلِحِين كِين دَاري زُدْ أزاو
أوالْ نْلقرَانْ لحُبْ نْسْ نَّانْ أوكرْنْ أكْ * إوالِيوْنْ نِمدَنْ نِيكْ غِيكادْ أسْ أومَنخ

معناه: أنا أمازيغي أحب لغتي وأحب قومي محبة أولادي، ولكن اللغة العربية التي نزل بها القرآن أحبها أكثر من أي لغة أخرى، وهذا الحب من صميم عقيدتي وإيماني.

ومنه هذه المنظومة الهزلية التي زاوج فيها بين العربية و(تاشلحيت): اللهجة السوسية التي أنشأها بمدرسة "إداومنو" (سنة 1978م) قال فيها:

أحمدُ رب العالمين (وَحْدُوتْ) * يَسَّر نهج النظم لي (إسُوسْعُوتْ)
أنظمُ ما أشاء من (أمَارْكِي) * ينزلُ من فكري كمثل (أنْكِي)
صلى على نبيه (للدْيُوزْنِي) * إلى بني الجن وكل (مِدْنِي)
وبعد فالرحلة قصدي (سُفْلْدَاتَاسْ) * يا إخوتي قمتُ بها (بَانْ إمَلاَسْ)

إلى أن قال في آخرها:

وهكذا تمتْ بلا (تَاسَّاسْتِي) * من أعجبته في الورى (إخْسُوتِّي)
من يَصعب الفهم عليه (إيغْرْتِّي) * من يعسر الحفظ عليه (إيسُوتِّي)
إني رجوتُ كل (وَتَّاتْ إغْرَانْ) * أن يسأل العفوَ لـ (لوَلِّيتْ إنْظمْنْ)
فإنما القصدُ بها (لفْرَاجْتِي) * إذْ لم يكن ما ذكرته (صَاحْتِي)

وعلى الرغم من كون الشاعر أمازيغيا إلا أنه كان مُناهضا للتَّطرف الأمازيغي، الحاقد على اللغة العربية، وقد اصطدمَ ببعض رموزه، وخاصة حين أنشأ قصيدته التي ألقاها في ندوة (أيت وقفا) بتاريخ(7/ 01/ 1996) والتي يقول فيها:

يا حماةَ العلوم و"الضاد" والإسـ ❊ ـلام كونوا الأقطابَ والأوتادَا
نبثونا كي لا يزلزلنا الجهـ ❊ ـل وصونوا للأمة الإتحادا
فعداها بالأمس عادوا وبثوا ❊ في الصفوفِ الشكوكَ والإلحادا
يستَّرونا أن التحررَ ألا ❊ نقبل الدين رابطا والضادا
أرشدونا للبحث عن ذاتنا في ❊ "حفريات" إن كان ذا إرشادا
زعموا أن للبرابر حرفا ❊ مستقلا، فحاولوا الإبعادا
وعدوهم نارا تُضيء ولكنْ ❊ لم يروا في "الكهوف" إلا الرمادا
يا "تهيا" لا تطمعي في ودادي ❊ لستُ بعد الإسلام أرضى ارتدادا
أصحيحٌ ما قيل: أنك قاتلـ ❊ ـت عن الكفر فاتحينَ شدادا؟
عربا حاملين رايةَ دين الحـ ❊ ـق كي ينقذوا الورى والبلادا
فمنعتِ الإسلامَ أن يدخل الأقـ ❊ ـصى زمانا حَمِيَّة وعنادا
لستِ لي جدة وإن نسبوني ❊ لكِ زورا، فلا تروميَ انقيادا
طاعتي لـ" ابن نافع" و"ابن زيا ❊ د" هما المبلغان قومي الرشادا
لستُ شيئا قبل "الحنيفية السمـ ❊ ـحة" لا تاريخا ولا أمجادا
فبها وحدة الشعوب، وأن كا ❊ نوا لغىً أو ثقافة أضدادا
هل بغير الإسلام يُمكن توحيـ ❊ ـدٌ يضم الأعرابَ والأكرادا؟
ويفك الأغلالَ حتى غدا العُبـ ❊ ـدان فيه الأحرار والأسيادا
قابلتْه هنا البرابرُ بالترحيـ ❊ ـب دينا وسنة واعتقادا
وحموه حماية اللغة الفصـ ❊ ـحى، سلوا عنهم الهدى والضادا
واقرءوا "للمختار" ما خطَّ عن سو ❊ سٍ لتلقوْا في كتبه الإشهادا
يا دعاة "التمزيغ" لن تُقنعونا ❊ لن نعق الآباء والأجدادا
إن قومية العروبة قد أمـ ❊ ـضت عقودا وما أنالت مرادا
أفترجى "مزغية" وهي لازا ❊ لت جنينا يراقب الميلادا؟
لوا أردوا بالشعب خيرا لما ظـ ❊ ـلت عداهُ تُمدهم إمدادا
حاولت أمس شقَّه فحمته ❊ وحدة قد أبت له أن يُكادا
حين ثاروا برابرا وأعاريـ ❊ ـبَ وقالوا: لم نرض إلا اتحادا

وبالجملة فالعاطفي شاعر مقلق، ولو أنصفه دهره واعترف له بما يحمل من موهبة شعرية عالية، وثقافة عربية وإسلامية لتسلق أعلى السلالم الوظيفية، وأرقى المناصب الإدارية، ولكن الشعراء قلما يسلمون من آفة حرفة الأدب، وقد عبر عن ذلك بقوله:

بسمَةُ النَّحْسِ في امْرِئٍ أن تَرَاهُ ❊ مُولعاً بالقَصِيدِ والأَسْجَاعِ

➢ من روائع قصائده قصيدة المذهب المالكي:

ونختم هذه النبذة عن حياة الشاعر بقصيدة نونية طويلة نوه فيها بالمذهب المالكي بتاريخ (14/ 07/ 2006) بتارودانت، ونصها:

لِمذهبِ مالك في السابقينَ ❁ مناصرةٌ كما في اللاَّحقينَ
لِمذهبِ مالك فضلٌ علينا ❁ فلم ينكره إلا الجاهلونَ
بأحضَانٍ وتَرحاب وشوقٍ ❁ تلقاهُ الجدودُ الأولونَ
بنى مُلكاً لهم وحمى بلاداً ❁ ونَمَّاها ووحَّدها قرونا
أشاعَ العدلَ ما بين الرعايا ❁ أذاعَ الأمن واجتثَّ الفتونَ
به عَمِلَ القضاءُ به الفتاوى ❁ به ساسَ الوُلاةُ الحاكمونَ

عليه رُعاتُنا عودوا وعوجُوا ❁ إليه لنستريح ونستكينَ
لنُقصَ مذاهبُ الدنيا فلسنا ❁ لغَيْرِ المالكيِّ مُقَلِّدينَ
أعِيدُوا مَجْدَهُ فينا وأحْيُوا ❁ قواعِدَه نديرُ بها الشؤونَ
معاملة وأقضية وحكما ❁ ليشمَلَ عندنا دنيا ودينا
نَذُود به الفواحشَ والخطايا ❁ فنصبحُ سالمينَ وآمنينَ
فلا نسمعْ ولا نقرأ فتاوى ❁ أتتْ مِن غيره للسائلين
طوائفُ للتسلفِ مُدَّعُون ❁ على الفُتْيا تراهم يَجْرُؤونَ
بدعوى نُصرةِ التوحيد صاروا ❁ جيوشَ مُشْرِكين مبدِّعينَ
بلا أدبٍ ولا فقهٍ ولكنْ ❁ لهمْ عُذرٌ على ما يفعلونَ
خَلتْ لَهُمُ الجَوَاءُ فلا غَيورٌ ❁ يقومُ مقامهم مِن عالمينَ
أعيدوا للفقيه الكُفءِ دوراً ❁ يليقُ به ويَهدي القائدينَ
ليَأتُوه فإنَّ "العلمَ يُؤتَى" ❁ وَلاَ يَأتِي" رِكَابَ الحاكمينَ
ولا تعدُوا المحاكمُ في الدعاوَى ❁ لدى الأحكام مذهبَنا المُثينَ
فأحكامُ الحُدودِ معطَّلاتٌ ❁ فحُقِّقَ ما ابتغاه المُفسدونَ
فسوقٌ معلَنٌ عَهْرٌ وخَمرٌ ❁ وعُزْبِيٌّ في بلادِ المُسلمينَ
لِعَوْلَمَةِ الرذائلِ قابلونَ ❁ لِعَوْلَمَةِ الفضائلِ رافضونَ
إذا عَنْ وضعنا المذموم نَرضى ❁ فنحنُ عن المحجةِ ناكبونَ
فلو بُعِثَ الأمامُ لقالَ: أنتم ❁ لِمَا دوَّنتُ لستمْ تابعينَ
إذا عمَلُ المدينةِ منْ أصولي ❁ فما أعمالُ مُذنكمُ ؟ سَلُونا
نبذتمْ مذهبي إلا فروعاً ❁ بها أمسيتمُ متمسكينَ
يهاجمها إباحيُّون بُغضاً ❁ ويُؤذيها تصرفُ جامدينَ
تريدُ الدعم من متمكنينَ ❁ تريدُ مجددين مُوصلينَ
ألم يصلحْ لعصركم كتابي؟ ❁ ألم تَجِدُضْنه قُطرُكمُ قرونا
دَعُوا من خالفوكمْ فليقولوا: ❁ ظلاميونَ أو متعصبونَ
فإن الزيغَ يبقى الزيغَ حتى ❁ وإن ألبستَه النورَ المُبينا
أتغييرُ المناهجِ يقتضى أن ❁ تكونوا للفروضِ مُعَطِّلينَ؟
فأين وأينَ أمرٌ باعتصام ❁ بحبل الله لم تتفرقونَ؟
توحَّدَ كل جنسِ آدميٍّ ❁ -برغم الخُلفِ- إلا المسلمينَ
وأفرعُ مذهبي لم تبقَ لولا ❁ شيوخٌ في "العتائق" رابضونَ
هم درَّسوا النصوصَ ودرَّسوها ❁ هم لمُتونها مُستظهرونَ

رحم الله الأديب الأريب، الشاعر الثائر، الفقيه الفقيد...، إنا لله وإنا إليه راجعون...

محتويات العـــدد

دسترة المذهب المالكي لدى المغاربة والفائدة منه

د. محمد امنـــو البوطيبي 7

صلة مبدأ اعتبار المآل بنظرية"التعسف في استعمال الحق" في فتاوى مالكية الغرب الإسلامي

د. يوسف حميتـــو..... 25

مسالك المالكية في الكشف عن المقاصد المضمرة والمآلات المتوقعة للمكلفين حال الاتهام

د. مصطفى القصاب..... 51

نحو معلمة الفقه المالكي/ تصور وخطة عمل

د. عبد الهادي لخمليشي..... 75

كتاب"التحقيق والبيان في شرح البرهان" للأبياري. نص مخطوط "كتاب الأخبار"

د. امحمد لينبعي 93

جواب العلاّمة أبي حفص الفاسي في مسألة أحباس المساجد المعطلة

د. رشيد الحمداوي 127

شرح منظومة ابن زكري الرمزية في علم الفلك للفقيه أحمد الكشطي

ذ. الفقيه عبد الله بن الطاهر 149

أهم المسائل الاعتقادية في شرح أبي محمد صالح الهسكوري لرسالة ابن أبي زيد القيرواني

د. محمد امنو البوطيبي..... 163

الشاعر الفقيه عبد الله بن محمد التتكي[العاطفي] في ذمة الله 199

محتويـــات العـــــــدد 207

جميع الحقوق محفوظة
للإدارة المجلة
©

مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء