مجلة المذهب المالكي

العدد الخامس عشر
شتاء 1434هـ/2012م
مجلة علمية فصلية متخصصة محكمة في تراث المذهب المالكي والمستجدات المعاصرة

في هذا العدد

- القاعدة في تحديد العيوب الزوجية المسوغة لرد النعاج بين الفقه المالكي ومدونة الأسرة بالمغرب.
- السداد المعجل في البيع الموجل مقارنة، بين التمويل التقليدي بالقرض والتمويل الإسلامي بالمرابحة.
- الوساطة الاتفاقية في القانون رقم، 08-05 أصلها في الفقه المالكي وأثرها في حل النزاعات.
- معالم الدرس المقاصدي عند أبي الوليد الباجي.
- قضايا أصولية في "التمهيد" لابن عبد البر.
- منهج ابن رشد في توجيه الأحاديث العقدية وتأويلها من خلال كتابه "البيان و التحصيل".
- شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، باب ما يجب منه الوضوء والغسل(تابع).
- جهود علماء الأماريغ في خدمة المذهب المالكي بالأندلس.
- العلامة الفقيه محمد الطيب "ابن كيران"ت 1204 حياته وآثاره.
- فقه النوازل في سوس بين التقليد والاجتهاد.
- حكم تقديم الحسن الصوت على الكثير الفقه في إمامة صلاة التراويح.
- الصلاة على الغائب وقضاء المتوفى عنها زوجها ما فات من العدة دون علمها.

مجلة

المذهب المالكي

مجلة علمية فصلية متخصصة محكمة في تراث المذهب المالكي والمستجدات المعاصرة

العدد الخامس عشر/ابتداء 1434هـ/2012م

المسؤول

د. محمد بن بلعيد أمنو البوطيبي

المنسق العلمي

ذ. عبد الله بن طاهر

الهيئة العلمية الاستشارية

(الأسماء حسب الترتيب الهجائي)

د. عبد الكريم حلمي
د. عبد الهادي ممتر
د. محمد البوشواري
د. محمد التمسماني
د. محمد جميل بن مبارك
د. محمد لوتي
د. مصطفى العلوني
د. نجا 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.amenn@hotmail.com

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 حسب التعريفة البريدية، ترسل الاشتراكات باسم المسؤول على الحساب البريدي رقم: 663154V – مسدورة – إنزكان – ولاية أكادير الكبرى - المغرب

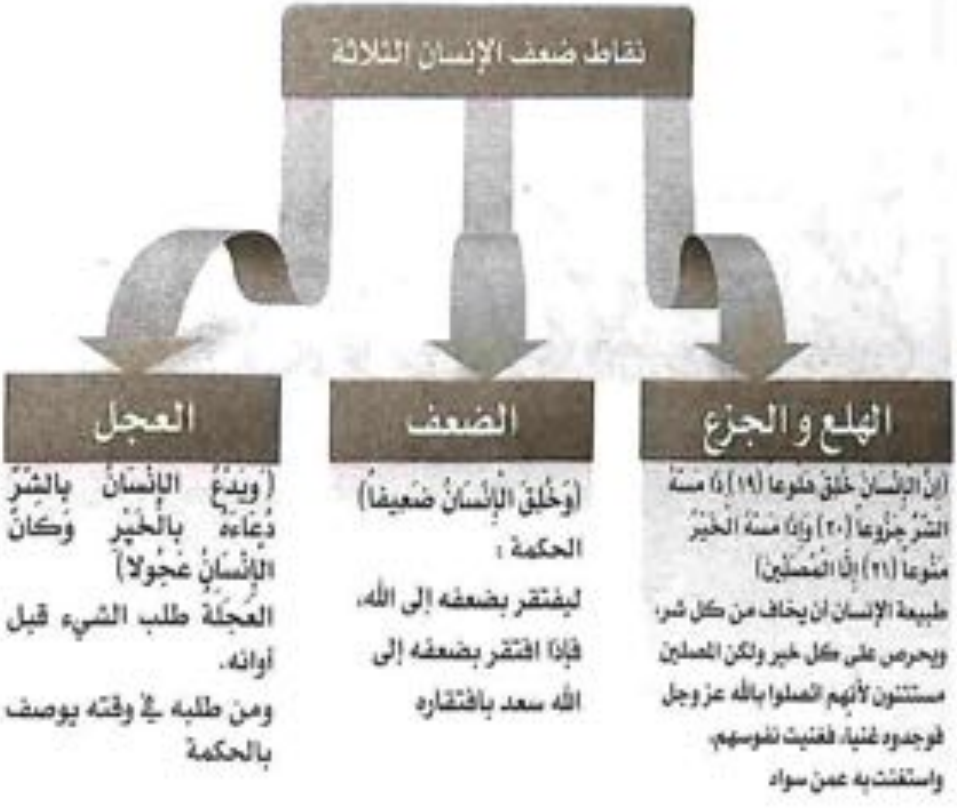
قـواعد النشـر وشـروط

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 يتعب 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 وملاحقها.
- بيان المراجع العلمية في هوامش الصفحات مع ترجمة موجزة عن العلم، 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 لم قبولها وعليها ملاحظات وتحتاج إلى تعديلات، يتم إشعار أصحابها من أجل تدارك ما يحتاجه الموضوع قبل النشر، وتحتفظ المجلة بكامل الصلاحية لضم الموضوعات 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

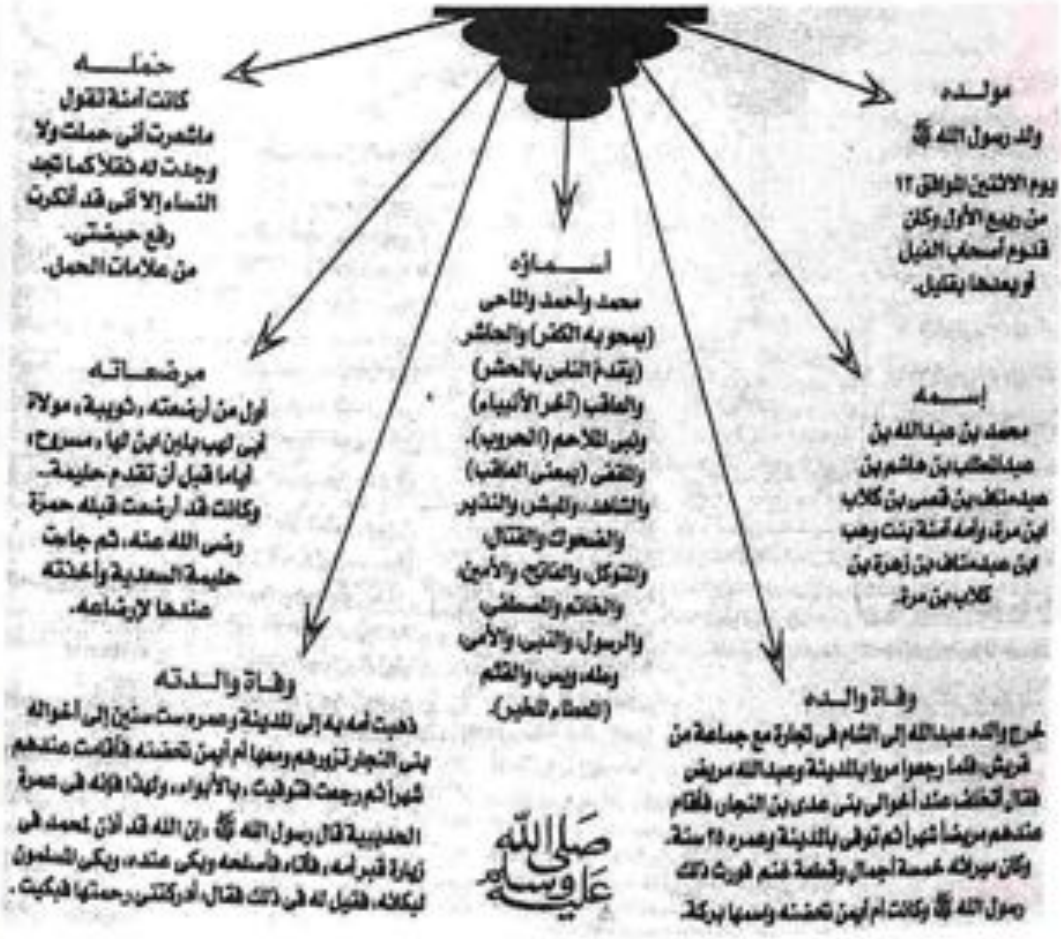
نقاط ضعف في الإنسان هي في أصل خلقه
لكنها تصب في مصلحته !



كلمة العدد

تعـــــرف

على رسولك وحبيبك محمد ﷺ



كلمـــة العـــدد

أثير نقاش حول المذهبية وما يترتب عنها من جمود في الفكر والفقه والاجتهاد، خاصة بعد صدور العدد الثاني عشر من مجلة المذهب المالكي، والذي تحدث في كلمته الافتتاحية عن دسترة المذهب المالكي على غرار ما هو مطالب به آنذاك نتيجة الحراك الاجتماعي المقرون بالاحتجاج من دسترة اللغة والإمازيغية وحقوق الإنسان وما إلى ذلك، وكانت جهة الناقشين لهذا الموضوع والجادلين فيه، أن ذلك مؤشر على التحيز للأشخاص، والتعصب للآراء، والتقوقع في نطاق مذهب ضيق، من شأن ذلك أن يجعل الاجتهاد مسدود الأفق، ومحدود الإنتاج، وأن يحجر الفكر الحر، ويقيد الإبداع ومسايرة المستجدات العصرية، والجواب على هذا الجدال والنقاش -والذي يبدو عليه نوع من التعامل الدال على الجهل بالموضوع- في نقطتين:

الأولى: أن المذهبية منهج في الاستنباط، وطريق في الاجتهاد، وليست عقيدة متحجرة تمنع العقول من التحرر، والأذهان من التحليق في فضاء الإبداع والابتكار، ومسايرة العصر ومعالجة مستجداته، والدليل على ذلك أن كل مذهب فقهي معترف به من قبل هذه الأمة، فرض نفسه بالاجتهاد وقوة الاستنباط باعتماد الأصول والقواعد ومقاصد الشرع في الأحكام عند معالجة مستجدات غير مسبوقة في معاملات الناس والتعاطي مع تلك النوازل والواقعات بما تقتضيه الظروف وتفرضه الرحلة، سواء فيما يخص شؤون الناس العامة أو الخاصة، ثم سار الأتباع ومن جاء بعدهم منتهجين النهج نفسه في الاستنباط والتخريج وتحقيق المناط وتنقيحه عند استعمال القياس، ومراعاة مقاصد الشرع في أفعال المكلفين في الحفاظ على الضروريات والحاجيات دون إغفال التحسينيات، والأخذ بالعرف وما جرى به العمل، فكان لكل مذهب منهجه الخاص في الاجتهاد فيما لا نص فيه من حيث الاختلاف حول إدراك وتفسير دلالات الألفاظ لغة واصطلاحا وعرفا من جهة، ومن جهة أخرى من حيث استثمار أصول التشريع المختلف فيها تقديما وتأخيرا، وأهمية واستحضارا،

والتركيز على بعض هذه الأصول المختلف في ترتيبها أكثر من الأخرى لأهميتها الخاصة عند البعض دون الآخر، ولكل مسوغاته في اعتماد هذا الأصل أو ذاك.

وهذا منهج سليم ومقبول عند جميع الأئمة المشهود لهم بالفضل وقوة الحجة، وكل واحد يقر لغيره بالفضل ويعترف له بالعلم في أدب رفيع، وتواضع جم رغم اختلاف المشارب والمدارك والمقاصد والأهداف، حسب ما تقتضيه الظروف والأحوال والمكان، فالشافعي يقول وهذا من باب تبرئة الذمة من عالم مقتدر: «أعتقد أن رأيي صواب يحتمل الخطأ، وأن رأي مخالفي خطأ يحتمل الصواب»، فهذا كلام كبير من عالم متبحر، أسس له مذهبا في بناء الفروع على الأصول، وفي مقابل الإشهاد له بالعلم والفضل، يعترف بدوره بأفضال العلماء عليه، خاصة من شيوخه الذين أخذ عنهم، فهو الذي يقول في حق شيخه مالك، إذا ذكر العلماء فمالك النجم الثاقب، ولم ينتكر لشيوخه، وفي المقابل لم ينتكر له تلامذته وأتباعه.

هذا ويجب أن يعلم أن هناك حدا أدنى من العلم الشرعي يتفق عليه الجميع ويجب معرفته بالضرورة، ولا يمكن اعتباره مذهبا لأحد، إذ هو مذهب جميع المسلمين، فلا يصح أن يقال إن مذهب أبي حنيفة في الظهر أربع ركعات، ومذهب مالك في الصبح ركعتان، ومذهب الشافعي في المغرب ثلاث ركعات، ومذهب الأوزاعي في الإفطار في رمضان هو التعجيل، ومثل ذلك عند الأحناف وغيرهم، فهذه المسلمات من الأحكام الشرعية، هي مذهب جميع المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها بدون استثناء، وليست مذهبا لأحد، لأن المذهبية لا تبرز إلا عند الاتباع بالنسبة للمقلد، والمقلد لا مذهب له، فمذهبه مذهب من أفتاه إذا تحقق هذا المفتي من مدرك أخذ الحكم من مصدره.

أو عند استثمار منهج إمام بعينه في معالجة القضايا التي لا نص فيها عند مجتهدي المذهب، من قبيل الأخذ بعمل أهل المدينة، والمصلحة المرسلة، ومراعاة الخلاف عند المالكية، أو من قبيل التركيز على الاستحسان عند الأحناف، وهو المنتقد عند الشافعي، وإليه ينسب: من استحسن فقد شرع، وإنما أخذ به الأحناف وانتقده الشافعي لاختلافهما في الاعتبار لا غير.

والنقطة الثانية: أن الاجتهاد ليس بابه هملا يلجه كل من هب ودب، إذ له شروطه التي لا بد من مراعاتها، ووجودها أساسي فيمن يتصدى للاجتهاد، وهي التي تجعل من أراد أن يلج بابه مؤهلا إذا توفرت فيه، وبدونها فاجتهاد من ليس مؤهلا لغو وعبث وخبال، وضلال مبين، وفساد عريض.

يستدل بعض الجادلين في قضية الاجتهاد والتزامه مقارعة آراء أهل العلم وردها جملة وتفصيلا، بما نسب لأبي حنيفة من القول: «ما جاءنا عن رسول الله ﷺ قبلناه على الرأس والعين، وما جاءنا عن أصحابه رضي الله عنهم اخترنا منه، ولم نخرج عن قولهم، وما جاءنا عن التابعين فهم رجال ونحن رجال»[1]، فسوى الجادل نفسه بالتابعين، وهم السلف الصالح، وهم في خير قرن، وهم من هم في العلم والورع والتقوى والفضل وتكرار الذات، ولم ير الجادل حرجا في مقارنة نفسه بهم، بل أكثر من ذلك في المفاضلة والمجاورة في الندية، ولم لا؟ فهم رجال وهم رجال، بمعنى أن الجادل شبيه بهم في الرجولة فله أن يفعل مثل ما فعلوا باقتحام باب الاجتهاد وتشريع الأحكام، والبت في النوازل والمستجدات.

أما من حيث الرجولة فهذا مشكوك فيه، لأن الرجولة تقاس بالأفعال المطابقة للأقوال، وبالتضحية والقدرة على التحمل وتكرار الذات والالتزام والتواضع وخفض الجناح، وكل ما ينضف به أهل العلم من الشيم الفاضلة ومكارم الأخلاق، خاصة هذا الرعيل الأول المشار إليه في الكلام المنسوب لأبي حنيفة.

لنفترض أن هذا الجانب متوفر في الجادل إلى حد ما، إذ له أن يتشبه بالكرام والتشبه بالكرام فلاح ونجاح، ولكن ما ذا عن شروط الاجتهاد؟

فإذا كان كبار الأئمة المنتسبين للمذاهب لا يتجرأون على مقارنة أنفسهم بالرعيل الأول من حيث العلم والفضل، رغم بلوغهم شأوا كبيرا فيهما، فما ذا سيقول متطفلو هذا العصر بالذات ممن لا يملكون من اللغة إلا أعجميتها،

---

1 - الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء(ص144). و"الإحكام"لابن حزم(4/ 573).

ومن القرآن وعلومه سوى إساءة لأظهر سوره أداء وقراءة وفهما، ومن السنة وعلومه ومصطلحها ما لا يزيد على النزر اليسير، ومن الفقه إلا قليلا، ومن القواعد الفقهية والأصولية إلا ما التقط سماعا دون معرفة معناه وما يدل عليه، ومن الممارسات العملية للشعائر اليومية إلا المحاكاة والتقليد.

فإذا كان هذا هو الوصف المنطبق على الجادلين بغير علم، فلا مجال للمقارنة، إذ لا قياس مع وجود فارق، فأولئك الرعيل هم رجال حقا، أما غيرهم فمجرد صبيان أشباه رجال، أو متعلمون يعجزون حتى عن استيعاب الحقيقة، وعن تقويم الذات ومعرفة الوضع القائم.

ومع هذا كله فلا تزال طائفة من هذه الأمة قائمة على الحق وعلى أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى تقوم الساعة، هذه الطائفة لا تخلو منها فترة من فترات التاريخ، فهم المجددون للعقيدة بإزالة ما يعلق بها من رواسب الشركيات، والمجددون للأفكار بتنقيتها من غبار العوج من المفاهيم، والمجددون للفقه وفروعه التي لا تنتهي حتى بساير العصر، وفي الوقت نفسه تنضبط للأصول والقواعد ومقاصد الشرع، هذه الطائفة المتجددة عن جدارة واقتدار، لا تدعي العلم رغم غزارة علمها، ولا تدعي الفضل رغم امتداد فضلها، ولا الاجتهاد رغم قدرتها عليه، لأن الادعاء تطاول وغرور يمحق بركة العلم، ويفقده طراوته وحكمته، نفي التنزيل: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾. إن أي منصف لا يرضى إلا بالحق يستطيع أن يراهن بآخر مبلغ يملكه من المال أن العالم المجتهد الحقيقي لن يجرأ أبدا على القول بأن «أولئك التابعين هم رجال ونحن رجال»، ويزعم أنه يضاهيهم علما وأدبا وسلوكا واجتهادا وقدوة واقتدارا وحكمة وتقوى وورعا، لكن التشبه بهم محمود، والاقتداء بهم مرغوب، إذا كان مقرونا بالاعتراف بفضلهم والفضل للمتقدم كما يقال:

فتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم إن التشبه بالكرام فلاح

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحبه.

وكتبه: أبو عمران محمد بن بلعيد الشنوي البوطيبي

دراساتٌ فقهيةٌ

ثوب الرجاء

لبست ثوب الرجا والناس قد رقدوا وقمت اشكو إلى مولاي ما اجد

وقلت يا عُدتي في كل نائبة ومن عليه لكشف الضر اعتمد

اشكو إليك امورًا انت تعلمها مالي على حملها صبرٌ ولا جلدُ

وقد مددت يدي بالذل مبتهلاً إليك يا خير من مُدت إليه يد

فلا تردّها يا رب خائبةً فبحر جودك يروي كل ما يردُ

أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي

القاعـــدة

في تحديد العيوب الزوجية المسوغة لرد النكاح

بين الفقه المالكي ومدونة الأسرة بالمغرب

إعداد الفقيه عبد الله بنطاهر

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

وبعد؛ فالزواج في الإسلام مبني على التساكن وتبادل الاحترام والمودة والرحمة، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]. وما روى الترمذي والدارمي وابن حبان عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «خيركم، خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي»[2]. وهذا لا يتحقق إلا بوضوح تام وشفافية كاملة، دون غبن ولا غش ولا غرر، فأي تدليس في عيوب أحد الزوجين يحدث في عقد الزواج، يتحمل المتسبب فيه ما قد يترتب عليه من العواقب الوخيمة، ومن ذلك رد النكاح، وقد تناولت مدونة الأسرة بالمغرب العيوب الزوجية في مواد خمسة: (107-111).

فما هي العيوب التي تسوغ لأحد الزوجين رد النكاح؟ وهل يمكن أن نعرفها بالعد أم بالقاعدة والحد؟ وكيف عرفها الفقهاء؟ وكيف عرفتها مدونة الأسرة بالمغرب؟

وسأتناول -إن شاء الله- هذا الموضوع من خلال النقط التالية:

1- سورة الروم الآية: 21.

2- قال الترمذي: «حسن غريب صحيح»، وصححه العراقي والألباني، وله شاهد من حديث ابن عباس أخرجه ابن ماجه وابن حبان وضعفه البوصيري. انظر: سنن الترمذي: 5/ 709. وصحيح ابن حبان: 9/ 484، وسنن ابن ماجه: 1/ 636. ومصباح الزجاجة للبوصيري: 2/ 117. وتخريج أحاديث الإحياء للعراقي: 2/ 49. والصحيحة للألباني: 1/ 518.

أولا: مفهوم العيوب الزوجية

المراد بالعيوب الزوجية هنا: نقصان بدني أو خلل عقلي في أحد الزوجين من شأنه أن يجعل الحياة الزوجية مضطربة غير مستقرة، أو عقيمة غير مثمرة، وهي على نوعين:

1) عيوب جنسية تمنع من المعاشرة الزوجية.

2) عيوب لا تمنع من المعاشرة؛ ولكنها أمراض منفرة أو معدية، لا يمكن العيش مع المصاب بها إلا بضرر.

وقد اختلف الفقهاء في المراد بها اختلافا متشعبا نشأت عنه الأقوال التالية:

الأول: ذهب المالكية[3] إلى أن العيوب الزوجية التي تخول طلب الطلاق عددها ثلاثة عشر وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ) عيوب خاصة بالرجل تجعله عاجزا عن الجماع، وتسمى داء الفرج لدى الرجال وهي: الجَبُّ، والخِصَاء، والعُنَّة، والاعْتراض[4].

ب) عيوب خاصة بالمرأة تمنع من الوطء أو من لذته وتسمى داء الفرج لدى النساء وهي: القَرَن، والرَّتَق، والإفْضَاء، والبَخَر، والعَفَل[5].

ج) عيوب مشتركة بينهما وهي: الجنون[6] والجذام[7] والبرص[8] والعذيطة[9].

3- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 2/ 277. ومواهب الجليل للحطاب: 3/ 483-484.

4- الجب: قطع الذكر والانثيين. والخصاء: قطع أحدهما. والعنة: فرط صغر الذكر بحيث لا يأتي الجماع بمثله. والاعتراض: عدم القدرة على الوطء لعلة. انظر كفاية الطالب شرح الرسالة لأبي الحسن: 2/ 119.

5- القرن بسكون الراء وفتحها: لحمة تكون في الفرج. والرتق بفتح الراء والتاء هو: التحام الفرج بحيث لا يمكن دخول الذكر فيه. والإفضاء هو: أن يكون مسلك البول ومسلك الجماع واحدا. والاستحاضة هي: جريان الدم في غير زمن الحيض وهي تمنع من كمال الجماع. والبخر هو: نتن الفرج. والعفل: زغبة في الفرج تمنع لذة الوطء. انظر كفاية الطالب شرح الرسالة لأبي الحسن: 2/ 117.

6- الجنون هو: مرض يصيب الانسان باختلال في العقل ينشأ عنه اضطراب، فتكون تصرفاته كتصرفات الصبي غير المميز. انظر: الحج في الفقه المالكي وأدلته للمؤلف ص: 31 و32.

7- مرض الجذام هو: مرض جلدي معد تسببه جرثومة (المايوبكتريم لبرسي) ومن علاماته فقد الإحساس بالألم وتآكل أطراف الأصابع وظهور تورمات بالوجه، وينتقل بمعايشة المريض به لفترة طويلة.

8- مرض البرص هو: مرض جلدي يظهر على شكل بقع بيضاء اللون مثل لون اللبن نتيجة لعدم وجود الخلايا الصبغية في هذه الأماكن وهو مرض غير معد، ولا ينتقل من شخص إلى آخر بالتلامس، ولكنه ينتقل وراثيا بنسبة 30 ٪ و(70٪) لا يكون وراثياً، وسببه المباشر غير معروف قطعياً حتى الآن، وعلاجه يكون بنسب تختلف من مريض إلى آخر ولا تصل في معظم الأحيان إلى 100 ٪ ولهذا كان الشفاء التام منه من معجزات سيدنا عيسى عليه السلام كما ورد في سورة المائدة ﴿وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني﴾.

9- العذيطة هي: حصول الحدث (البول والغائط) من أحد الزوجين عند الجماع. انظر: مواهب الجليل للحطاب: 3/ 484.

الثاني: ذهب الشافعية[10] إلى أن التطليق يكون بعيوب سبعة فقط وهي: الجب والعنة في الرجل، والرتق والقرن في المرأة، والجنون والجذام والبرص فيهما معا.

الثالث: ذهب الحنابلة[11] إلى أن التطليق يكون بثمانية عيوب: السبعة السابقة بزيادة العفل[12].

الرابع: ذهب الحنفية إلى أن التطليق لا يقع إلا بعيوب ثلاثة: (الجب والعنة والخصاء) إن كانت في الرجل لأنها عيوب غير قابلة للزوال، فالضرر بها دائم، أما العيوب الأخرى من جنون وجذام وبرص ورتق وقرن وغيرها فلا يقع بها التطليق؛ سواء كانت بالزوج أو الزوجة[13].

الخامس: ذهب الإمام الزهري والقاضي شريح إلى أن التطليق يجوز بكل عيب أو مرض بأحد الزوجين، بحيث لا يحصل معه مقصود النكاح من الرحمة والمودة، ويدخل في ذلك العيوب السابقة وغيرها من العقم والصمم والبكم والعمى والعرج وغير ذلك[14]، واختاره ابن القيم. فقال: «وما ألزم الله ورسوله مغرورا قط ولا مغبونا بما غر به وغبن به، ومن تدبر مقاصد الشرع في مصادره وموارده وعدله وحكمته وما اشتمل عليه من المصالح لم يخف عليه رجحان هذا القول وقربه من قواعد الشريعة»[15].

ويدل على ذلك ما روى عبد الرزاق وسعيد بن منصور عن ابن سيرين: «أن عمر بن الخطاب بعث رجلا على بعض السعاية، فتزوج امرأة وكان عقيما، فلما قدم على عمر ذكر له ذلك فقال: هل أعلمتها أنك عقيم لا يولد لك؟ قال: لا؛ قال: فانطلق فأخبرها ثم خيرها»[16].

السادس: ذهب الظاهرية إلى أنه لا يفرق إطلاقا بين الزوج وزوجته للعيب؛ لأنه لا يوجد بشأن ذلك دليل شرعي يمكن الاعتماد عليه، وإنما هناك مجرد آراء اجتهادية من بعض الصحابة فقط[17].

10- كفاية الأخيار لزين الدين المراغي: 1/ 473.
11- المغني لابن قدامة: 7/ 141.
12- العفل هو: رغوة في الفرج يمنع لذة الوطء. انظر: الكافي في فقه ابن حنبل لابن قدامة: 3/ 42.
13- اللباب في شرح الكتاب لعبد المغني الغنيمي: 3 / 4.
14- الاستذكار لابن عبد البر: 5/ 421.
15- زاد المعاد لابن القيم: 5/ 163 وما بعدها.
16- مصنف عبد الرزاق: 6/ 162. وسنن سعيد بن منصور: 2/ 55.
17- المحلى لابن حزم: 10/ 63.

ثانيا: القاعدة في تحديد العيوب الزوجية

الذي يظهر أننا اليوم لسنا في حاجة لهذا الاختلاف المتشعب في تحديد الأمراض التي يرد بها أحد الزوجين بالعدد، لأنه يمكن لنا أن نتفادى كل ذلك بوضع حد بقاعدة عامة تخضع لها تلك الأمراض، وتقبل التغيير بتغير الاكتشافات الطبية.

وإذا كانت الأحكام تتغير بتغير عللها، والعلل إنما هي مظنة المصالح، أفلا يمكن أن تتغير نظرة الفقه اليوم إلى هذه العيوب نظرا لتغير عللها، فقديما كانت هذه الأمراض أمراضا مزمنة لا يوجد لها دواء، ولكن اليوم معالجة أغلبها أصبحت ممكنة بكل سهولة، ولا يوجد دليل صريح صحيح في تعيين هذه الأمراض، وإنما تم تعيينها بالاجتهاد بناء على ما توفر لدى الفقهاء قديما من تقارير طبية تفيد عدم إمكان معالجتها؛ ولذلك وجب على علماء العصر أن يغيروا بالاجتهاد -كما فعل سلفهم- أحكام هذه الأمراض بناء على آخر ما توصلت إليه التقارير الطبية المعاصرة.

وعليه فإن الأمراض التي يجب اليوم أن تعتبر عيوبا تجيز لأحد الزوجين الخيار أو الفسخ أو الطلاق لا ينبغي أن تكون أمراضا وعيوبا بعينها؛ بل ينبغي أن نضع لها قاعدة تكون معيارا يميز بها بين الأمراض التي يجوز بها الرد والتي لا يجوز بها؛ ومدونة الأسرة هنا تميل إلى هذا، حين لم تشر لأمراض بعينها، وحين شرعت الاستعانة بأهل الخبرة من الإخصائيين في معرفة العيب أو المرض كما في المادة: (111): (يستعان بأهل الخبرة من الإخصائيين في معرفة العيب أو المرض).

والقاعدة التي ينبغي الاعتماد عليها هنا هي ما يلي:

1) أن يكون مرضا لم يتوصل الطب لعلاجه بعدُ؛ بألا يوجد له دواء، أو لا يرجى شفاؤه داخل مدة يمكن تحملها عادة وقد حددتها مدونة الأسرة في المادة (107) بسنة، وهذا التحديد هو مذهب الأئمة الأربعة، وبه قال جمهور التابعين[18].

وأصله ما روى عبد الرزاق والبيهقي عن ابن المسيب قال: «قضى عمر بن الخطاب في العنين الذي لا يستطيع النساء أن يؤجل سنة، فإن قدر عليها وإلا فرق بينهما، ولها المهر وعليها العدة». وورد ذلك أيضا عن علي بن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، والمغيرة بن شعبة، رضي الله عنهم[19]، ولم يعلم لهم مخالف فكان إجماعا[20].

18- حاشية الدسوقي: 2/ 279، والمغني لابن قدامة: 7/ 152. وبدائع الصنائع للكاساني: 2/ 323.

19- سنن الدارقطني: 3/ 305 و306، ومصنف عبد الرزاق: 6/ 253 و254، وسنن البيهقي الكبرى: 7/ 226، وسنن سعيد بن منصور: 2/ 54.

20- المغني لابن قدامة: 7/ 152.

وذكر ابن قدامة حكمة التأجيل بسنة فقال: «قد يكون العجز عن الجماع لمرض فضربت له سنة لتمر به الفصول الأربعة؛ فإن كان من يبس زال في فصل الرطوبة، وإن كان من رطوبة زال في فصل الحرارة، وإن كان من انحراف مزاج زال في فصل الاعتدال، فإذا مضت الفصول الأربعة، واختلفت عليه الأهوية، فلم تزل، علم أنه خلقة»[21].

2) أن يكون مرضا موصوفا بواحد من الأمور الأربعة التالية:

أ) إما أن يكون مانعا من العشرة الزوجية مثل الجب والخصاء والاعتراض.

ب) وإما أن يكون منفرا بحيث لا يتحمله الإنسان عادة كالبرص.

ج) وإما أن يكون معديا مثل مرض السيدا، ومرض الزهري (النوار)[22]، ومرض التهاب الكبد الفيروسي وخصوصا نوع (B وC)[23].

د) إما أن يكون مؤذيا بحيث يخشى من المريض إذاية الزوج الآخر في حياته أو في صحته ويدخل في ذلك كل معاق إعاقة ذهنية بمرض نفسي كالمجنون، فالمرض النفسي ليس بمنفر، ولا بمعد، ولا يمنع العشرة، ولكنه يخشى من المصاب به الإذاية والضرر، ويقاس عليه السكران الطافح الدائم.

والدليل على جواز التفريق بهذه الأمراض ما يلي:

ما روى أحمد والحاكم والبيهقي وأبو يعلى وابن منصور «أن رسول الله ﷺ تزوج امرأة من بني غفار، فلما دخل عليها وضع ثوبه وقعد على الفراش أبصر بكشحها بياضا، فانحاز عن الفراش، ثم قال: خذي عليك ثيابك، والحقي بأهلك، و أمر لها بالصداق» وفي رواية قال ﷺ: «دلستم علي»[24]، الحديث استدل به الفقهاء[25] ولكنه ضعيف[26].

21- المغني لابن قدامة: 7/ 152.

22- مرض الزهري أو السفلس هو: مرض تناسلي قديم معد ومزمن، يصيب جميع أجزاء الجسم، فيحدث بها إصابات مختلفة، ذات صور متعددة، وتسببه ميكروب حلزوني الشكل، وتنتقل عدواه في معظم الحالات عن طريق الاتصال الجنسي المباشر بين المريض والسليم.

23- مرض التهاب الكبد الفيروسي هو: مرض يصيب الكبد بسبب فيروس (B وC) ومن أعراضه اصفرار الجلد والعينين، ويسمى عند المغاربة بـ(بوصفير).

24- مسند أحمد: 3/ 493. وسنن البيهقي الكبرى: 7/ 213 و214 و257. والمستدرك للحاكم: 4/ 36. ومسند أبي يعلى: 10/ 63. وسنن سعيد بن منصور: 1/ 214.

25- الذخيرة للقرافي: 4/ 419.

26- الحديث ضعيف؛ ضعفه الذهبي وقد تفرد به جميل بن زيد قال البخاري: "لم يصح حديثه"، ومضطرب أيضا؛ فقيل: هو عن جميل بن زيد عن ابن عمر، وقيل: عنه عن سعيد بن زيد، وقيل: عنه عن عبد الله بن كعب، وقيل: عنه عن كعب بن زيد، أو زيد بن كعب. انظر: سنن البيهقي الكبرى: 7/ 214. وتلخيص المستدرك للذهبي: 4/ 36.

وما روى مسلم أنه ﷺ قال: «لا يُورَد مُمْرِضٌ على مُصِحٍّ» قال البيهقي عن هذا الحديث: «وذلك ما نستدل به في رد النكاحَ بالعيوب الخمسة إن شاء الله»[27].

وما روى مالك والدارقطني والبيهقي وابن منصور أن عمر ﷺ قال: «أيما رجل تزوج امرأة فدخل بها فوجد بها برصا أو مجنونة أو مجذومة، فلها الصداق بمسيسه إياها، وهو له على من غره منها». وفي رواية أنه قال: «ولم يعلم حتى مسها، فلها مهرها بما استحل من فرجها، ويغرم وليها زوجها مثل مهرها». وفي رواية عن علي ﷺ قال: «أيما امرأة نكحت، وبها برص أو جنون أو جذام أو قرن، فزوجها بالخيار ما لم يمسها، إن شاء أمسك، وإن شاء طلق، وإن مسها فلها المهر بما استحل من فرجها»[28].

والخيار في رد النكاح بهذه العيوب لا يثبت إلا بشرطين كما في المادة: (108) من مدونة الأسرة وهما:

1) ألا يكون طالب الفسخ عالما بالعيب حين العقد.

2) ألا يصدر من طالب الفسخ ما يدل على الرضا بالعيب بعد العلم بتعذر الشفاء.

فإن حدث بعد الزواج، أو علم به قبل الزواج وصدر منه ما يدل على الرضا به مثل الدخول والاستمتاع فلا خيار في الفسخ لانتفاء التدليس[29]، وبدليل الحديث السابق عن عمر بن الخطاب ﷺ.

ثالثا: العيوب الطارئة بعد البناء

لم تتطرق المدونة لحكم العيوب الطارئة بعد الدخول؛ فيؤخذ فيها بمذهب الإمام مالك أخذا بالمادة الأخيرة من المدونة (400): «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»؛ وهي في الفقه المالكي على نوعين:

الأول: العيوب التناسلية التي لا تشكل خطرا على حياة الطرف الآخر ولا على صحته، وذلك مثل أدواء الفرج السابقة؛ فهذا النوع لا يعطي الحق في رد النكاح إذا طرأ بعد الدخول لا للزوجة ولا للزوج لما يلي:

1) أما الزوج فلأن هذه العيوب إذا طرأت على زوجته بعد البناء فهو لا يخلو:

27- صحيح مسلم: 4/ 1743. وسنن البيهقي الكبرى: 7/ 135. والفتح لابن حجر: 10/ 158-163.

28- موطأ مالك: 2/ 563. وسنن سعيد بن منصور: 1/ 245 و246. وسنن الدارقطني: 3/ 267. وسنن البيهقي الكبرى: 7/ 135 و214.

29- مواهب الجليل للحطاب: 3/ 483.

إما أن يصبر على المصيبة التي نزلت به، وإما أن يتزوج بأخرى ويحافظ على المريضة في عصمته، وإما أن يطلقها وهو يملك الطلاق[30].

2) أما الزوجة فلأن هذه العيوب إذا طرأت على زوجها بعد البناء فهي أيضا لا تخلو: إما أن تصبر على المصيبة التي نزلت بها، وإما أن ترفع أمرها إلى القاضي وتطالب بطلاق الضرر لعدم الوطء، أو بطلاق الخلع.

الثاني: العيوب التي تشكل خطرا على حياة الطرف الآخر أو صحته، فيحق للسليم من الطرفين رد النكاح دون اللجوء إلى الطلاق باتفاق العلماء، وذلك لا يتصور إلا في الأمراض المعدية القاتلة التي لا يوجد لها دواء مثل (السيدا)، أو الأمراض النفسية التي يشكل صاحبها خطرا على غيره كالجنون؛ لأن البقاء على رابطة هذا النوع من الزواج يدخل ضمن الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وذلك منهي عنه شرعا لقول الله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾[31].

جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي أن للسليم من أحد الزوجين الحق في طلب الفرقة من الزوج المصاب بمرض السيدا (الايدز) لأنه من الأمراض المعدية، وعدواه تنتقل بصورة رئيسية عن طريق الاتصال الجنسي[32].

أما إذا كان المريض بالمرض النفسي مأمون الجانب، لا يصدر منه شيء يؤذي الطرف الآخر في صحته أو حياته فإن المالكية اختلفوا فيه[33] إلى أربعة أقوال:

1) قيل: تَرُدُّ به الزوجةُ الزوجَ لا العكس، لأن الزوجة إن لم يثبت لها الخيار في هذا لأدى إلى استدامة الضرر بها، بخلاف الزوج لأنه بملكه الطلاق يقدر على رفع الضرر[34]، قال به ابن القاسم[35]، وهو المعتمد عند المالكية[36]؛ قال ابن عاصم:

وَزَوْجَةٌ بِسَابِقٍ لِعَقْدِهِ ... وَهوَ لِزَوْجٍ آفَةٌ مِنْ بَعْدِهِ[37]

30- شرح التحفة للشيخ ميارة: 1/ 325.

31- سورة البقرة الآية: 195.

32- قرار رقم 90- 7/ 9.

33- حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل: 3/ 277-279، وحاشية البناني على شرح الزرقاني: 3/ 422-423 وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 2/ 279.

34- هذا بناء على مذهب المالكية، أما حسب ما في مدونة الأسرة فلا عبرة بهذا التعليل لأنها جعلت الطلاق في يد المرأة أيضا.

35- ابن القاسم هو الفقيه المالكي المشهور الذي روى عن الإمام مالك المدونة الكبرى وهو تلميذه، واسمه عبد الرحمن توفي سنة 191هـ ودفن بمصر.

36- الفواكه الدواني للنفراوي: 2/ 38، وكفاية الطالب شرح الرسالة لأبي الحسن: 2/ 119.

37- معنى البيت: أن الزوجة لها الخيار في أن ترد زوجها بالعيب السابق على العقد، ولا خيار للزوج في ذلك؛ بل هو مصيبة حلت به. انظر: إحكام الأحكام على تحفة الحكام للكافي ص: 95.

2) قيل: إن حدث بعد العقد وقبل البناء ثبت به الرد، وإن حدث بعد العقد والبناء فلا يثبت به الرد، قال به المتيطي[38].

3) قيل: يرد به النكاح مطلقا؛ كان بالرجل أو بالمرأة، حدث بعد البناء أو قبله، نقله أبو الحسن الصُّغَيِّر[39] عن المدونة[40]. وإليه تميل مدونة الأسرة لأن هذا يدخل ضمن التطليق لرفع الضرر كما في المادة (99).

4) قيل: لا يرد به مطلقا، قال به أشهب[41].

رابعا: ما لا يوجب الطلاق من العيوب

يفهم من تحديد المدونة الأمور التي يرد بها النكاح بالعيوب المانعة من المعاشرة الزوجية أو الأمراض الخطيرة على حياة الزوج الآخر أو على صحته أن غير ذلك لا يرد به النكاح، وقد سبق أن بعض العلماء منهم الإمام الزهري والقاضي شريح وابن القيم ذهبوا إلى أن التطليق يجوز بكل عيب أو مرض.

38- المتيطي هو: علي بن عبد الله بن إبراهيم بن محمد الأنصاري المالكي أبو الحسن المتيطي (متيطة قرية بأحواز جزيرة الخضراء) كان فقيها عالما قاضيا توفي سنة 570. من تصانيفه النهاية والإفحام في معرفة الوثائق والأحكام. انظر: هدية العارفين للبغدادي: 1/ 373.

39- أبو الحسن الصغير -مصغرا ومكبرا- هو: الشيخ الإمام المعمر الجامع بين العلم والعمل علي بن محمد بن عبد الحق الزرويلي، كان أحد الأقطاب الذين تدور عليه الفتوى في بلاد المغرب، ولي القضاء بفاس، فأقام الحق على الكبير والصغير، رحل إلى الأندلس ودخل غرناطة، وتوفي عام 719هـ 1319م، وعمره نحو 120 عاما، له تقايد على تهذيب المدونة للبراذعي، قيدها عنه تلامذته وأبرزوها تأليفا، شرحها ابن سيد الناس في كتاب أسماه: (الدر الثير في أجوبة الشيخ أبي الحسن الصغير) ثم رتبها وذيلها بأقوال علماء المذهب العلامة ابن هلال. انظر: الديباج المذهب لابن فرحون: 1/ 212-213، وشجرة النور الزكية لمحمد مخلوف: 1/ 309. ومعجم المطبوعات لسركيس: 1/ 278.

40- رد الشيخ الزهوني على قول أبي الحسن هنا بأمور منها: أولا: ما هو مقرر ومعلوم لدى المحققين من أن تقايد أبي الحسن على المدونة ليست من تأليفه؛ بل مما قيده عنه الطلبة، لا يعتمد عليها في الفتوى إذا لم يكن ما فيها مشهورا ومعروفا، فكيف إذا كان غريبا جدا كما هنا! ثانيا: أن الشيخ الزهوني تتبع المدونة التتبع التام، فلم يجد فيها هذا القول، ولم ينقله عنها أحد من الأئمة فيما يعلم حسب كلامه. ثالثا: أن الفقهاء لم يذكروا هذا القول عن أحد من علماء المذهب أصلا، فضلا عن أن يكون مذهب المدونة. انظر: حاشية الزهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل: 3/ 277.

41- أشهب هو: أبو عمر مسكين بن عبد العزيز الفقيه العالم الجامع بين الورع والصدق، انتهت إليه الرياسة في المذهب بعد موت ابن القاسم، وسئل سحنون أيهما أفقه ابن القاسم أو أشهب؟ فقال: هما كفرسي رهان، خرّج عنه أصحاب السنن، ولد سنة 140 وتوفي بمصر 204هـ 819م بعد وفاة الشافعي بثمانية عشر يوما. انظر: الديباج لابن فرحون: 1/ 98 و99. وشجرة النور لمحمد مخلوف: 1/ 89.

ولكن جمهور المذاهب الأربعة على أن العيوب التي يرد بها النكاح هي عيوب محددة على خلاف بينهم في ذلك التحديد كما سبق، ولهذا لا يرد النكاح عند المالكية بالعقم، ولا بالصمم، ولا بالبكم، ولا بالعمى، ولا بالعرج، ولا بالجرب، ولا بكبر سن، وغيرها من كل عاهة تكرهها النفس أو تشمئز منها؛ لأن ذلك لا يمنع من الاستمتاع، ولا يخشى منه عدوى ولا تعدياً[42]؛ إلا إذا اشترطت السلامة منها عند العقد من أحد الطرفين.

خامسا: هل فقدان البكارة عيب يوجب الرد؟

يدخل في العيوب التي لا توجب رد النكاح عند المالكية فقدان البكارة ما لم يشترطها الزوج بالعقد، وليست المرأة متهمة بمجرد فقدان البكارة حملا لأمرها على الصلاح[43]، لأن البكارة مجرد سائر رقيق على المحل يزول بأدنى سبب مثل القفزة، وتكرار الحيض، وممارسة الرياضة، وركوب الدابة، وقد يزيلها الزوج دون أن يشعر أو تشعر الزوجة بذلك، ولأن المرأة البكر عند الفقهاء هي التي لم توطأ بعقد صحيح، أو فاسد جار مجرى الصحيح كالمختلف فيه، وأما العذراء فهي التي لم تُزَلْ بكارتها بمزيل، فلو أزيلت بزنا أو بوثبة أو بنكاح باطل فهي بكر غير عذراء، والبكر أعم من العذراء[44].

نعم إذا اشترط الزوج البكارة ولم يجدها ردها لعدم تحقق الشرط، وله أن يردها أيضا إذا كانت بكارتها قد أزيلت نتيجة زواج سابق لم يخبر به، قال ابن عاصم:

وَالزَّوْجُ حَيْثُ لَمْ يَجِدْهَا بِكْرا ... لَمْ يَرْجِعْ إلاَّ بِاشْتِرَاطِ عَذْرا
مَا لَمْ يُزَلْ عُذْرَتَهَا نِكَاحُ ... مُكْتَتَمٌ فَالرَّدُّ مُسْتَبَاحُ[45]

وقال ابن تيمية: «للزوج فسخ النكاح إن تزوج امرأة على أنها بكر فبانت ثيبا، كما له أيضا المطالبة بأرش الصداق، وهو تفاوت ما بين مهر البكر، ومهر الثيب، فينقص بنسبته من المسمى، وإذا فسخ قبل الدخول سقط المهر»[46].

سادسا: خداع ما يسمى (غشاء البكارة الصيني)

غشاء البكارة الصيني مصطلح نسمعه كثيراً هذه الأيام خاصة بعد رواجه بشكل ملحوظ في بعض الدول العربية منها المغرب وقد تلقى إقبالا كبيرا، خاصة أن الفتاة التي

42- المغني لابن قدامة: 7/ 141.
43- حاشية ابن عابدين: 3/ 126.
44- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 2/ 281.
45- إحكام الأحكام على تحفة الحكام للكافي ص: 96.
46- فتاوى ابن تيمية: 32/ 173.

فقدت عذريتها بأي شكل من الأشكال يمكنها استعادتها بلا جراحة ولا آثار جانبية وبدراهم معدودة، وهو مصنوع من الصمغ الطبيعي، وهو عيب من العيوب الزوجية التي تسوغ اللجوء إلى الطلاق إذا ما تم اكتشاف أمره لما يلي:

- لأنه يعد صورة من صور الغش والتدليس المنهي عنها شرعا؛ إذ إن إيهام الزوجة لزوجها بعذرية كاذبة هو ضرب لقيم العفة والطهارة والصدق، وتستر على زلات وفضائح قد تتحول إلى مرض اجتماعي.

- لأن الإسلام نهى المرأة عن الزيادة في شعرها أو الرسم على جلدها وشما تغير به خلق الله، حيث قال النبي ﷺ: «لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة»[47]، وإن كانت هذه الأفعال من قبيل المظاهر الخارجية التي لا تخفى على العين البصيرة، ولا تمس جوهر المرأة ولا تقدح في أخلاقها ولا تشكك في نزاهتها، فإنه قياسا على ذلك يحرم استعمال غشاء البكارة الصناعي من باب أولى وأحرى.

- لأن المرأة إذا قبلت بذلك فقد أهانت نفسها واختزلت عفتها وطهرها في غشاء تمتد إليه الأيادي بالتصنيع والتركيب والتزييف والتزوير، بعدما كانت العفة تعني سمو المبدأ وحسن الخلق وعزة النفس وجمال الحياء، والبعد عن الشبهات.

- لأن الترويج لهذا الغشاء هو نسف للأخلاق والقيم الاجتماعية ومس بثوابت الدين الإسلامي، ولأن فتح الباب أمامه وإباحته مطلقا فيه ضرر على الأزواج الذين يغرر بهم لقبول الزواج بمن كان لهن ماض سيء في العلاقات غير الشرعية، ظنا منهم أن وجود الغشاء يدل على وجود البكارة الدالة بشكل من الأشكال على الطهر والعفاف.

ولا عبرة ببعض الفتوى الطائشة التي تحمست لهذا الغشاء باعتباره سوف يعيد الثقة إلى بعض البنات التي تفقد عذريتها بسبب الاغتصاب، ولأنه يساهم في تغيير مفهوم الشرف الذي لن يقاس بعد ذلك بوجود غشاء البكارة من عدمه.

سابعا: حكم الصداق في « النكاح بالعيوب الزوجية

أما الصداق في التطليق للعيب فقد جعلته المدونة في المادة (109-110) على قسمين:

1) أن يكون التطليق قبل البناء وبعد العقد؛ فإذا لم يعلم الزوج بالعيب قبل العقد فلا صداق للمرأة، وإذا علم به فلها نصف الصداق لأن إقباله على العقد مع علمه بالعيب دليل الرضا.

47- متفق عليه؛ صحيح البخاري: 10/ 387، كتاب اللباس، باب وصل الشعر، رقم: 5937، وصحيح مسلم: 3/ 1677، كتاب اللباس، باب تحريم فعل الواصلة، رقم: 199/ 2124.

2) أن يكون التطليق بعد العقد والبناء فيلزمه الصداق كاملا، وله أن يرجع بقدره على من غرر به أو كتم عنه العيب قصدا من ولي أو زوجة.

وهذا هو مذهب المالكية[48]. ودليله: الحديث السابق عن عمر بن الخطاب وعلي ابن أبي طالب رضي الله عنهما؛ قال مالك: «وإنما يكون ذلك غرما على وليها لزوجها إذا كان وليها الذي انكحها هو أبوها أو أخوها، أو من يرى أنه يعلم ذلك منها، فأما إذا كان وليها الذي أنكحها ابن عم أو مولى أو من العشيرة ممن يرى أنه لا يعلم ذلك منها، فليس عليه غرم، وترد تلك المرأة ما أخذته من صداقها، ويترك لها قدر ما تستحل به»[49].

الخاتمة

يتبين لنا مما سبق ما يلي:

- أن الإسلام يريد الزواج المبني على السكن والطمأنينة والمودة والرحمة، ولا يتحقق ذلك إلا بالوضوح والشفافية من الزوجين، بعيدا عن كل أشكال الغش والتدليس.
- أن تحديد العيوب المسوغة لرد النكاح هي مجال الاجتهاد ومحطة تعدد الآراء.
- أن تحديد عيوب بعينها بالعدد غير سليم؛ لأن ما يكون عيوبا في عصر قد لا يكون كذلك في عصر آخر حين يكتشف الطب علاجها.
- أن الأسلم في تحديد العيوب الزوجية أن يكون بقاعدة كلية تستوعب كل ما يمكن أن يكون عيبا يرد به النكاح.
- أن فقدان البكارة في حد ذاتها ليس عيبا يرد به النكاح إلا استثناء، ولكن حينما يتعلق بها الغش والتدليس والخديعة عن طريق ما يسمى بالبكارة الطبية أو الاصطناعية فهي عيب يرد بها النكاح سدا للذرائع.

والله الموفق وهو سبحانه يهدي إلى سواء السبيل.

48- شرح التحفة للشيخ ميارة: 1/ 326.
49- الموطأ للإمام مالك: 2/ 526.

لائحة المصادر والمراجع

- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان للأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت 739 هـ). تحقيق شعيب الأرنؤط مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الأولى 1408 هـ 1988م.
- إحكام الأحكام على تحفة الحكام لمحمد بن يوسف الكافي (ت829هـ)، الطبعة الأولى 1415 هـ1994م، دار الكتب العلمية بيروت.
- الاستذكار لأبي عمر بن عبدالله ابن عبد البر النمري القرطبي (د 368 ت 463 هـ) تحقيق د عبد المعطي أمين قلعجي. دار قتيبة دمشق- بيروت ودار الوعي حلب-القاهرة. الطبعة الأولى 1414 هـ 1993 م.
- بدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني (ت 587 هـ) دار الكتاب العربي بيروت الطبعة الثانية 1982 م.
- تخريج أحاديث إحياء علوم الدين لزين الدين العراقي (د 725 ت 806 هـ) دار المعرفة بيروت.
- حاشية الإمام الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل، دار الفكر بيروت 1398 هـ1978م.
- حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار لمحمد أمين بن عابدين. ط الثانية دار الفكر بيروت، 1386.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لشمس الدين محمد بن عرفة الدسوقي (1230 هـ) دار الفكر بيروت.
- الحج في الفقه المالكي وأدلته لعبد ربه عبد بنطاهر، ط:4/ 1431 هـ مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء.
- الديباج المذهب لإبراهيم بن علي الشهير بابن فرحون. (د 719 ت 799 هـ) دار الكتب العلمية بيروت.
- الذخيرة لأحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (ت 684هـ 1285م) ط الأولى 1994م دار الغرب الإسلامي بيروت.
- زاد المعاد لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية (د 691 ت 751 هـ) مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الثالثة عشر 1406 هـ 1986 م.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة لمحمد ناصر الدين الألباني (ت 1420 هـ 1999 م) المكتب الإسلامي بيروت الطبعة الرابعة 1405 هـ 1985 م.
- سنن ابن ماجه لأبي عبدالله القزويني (د 207 ت 275 هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر بيروت.
- سنن البيهقي الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (د 384 ت 458 هـ) تحقيق محمد عبد القادر عطاء مكتبة دار الباز مكة المكرمة طبع 1441 هـ 1994 م.
- سنن الترمذي لأبي عيسى الترمذي (د 209 ت 297 هـ) تحقيق أحمد شاكر وآخرين دار الحديث القاهرة
- سنن الدارقطني لأبي الحسن الدارقطني (د306 ت 385 هـ) تحقيق السيد عبدالله هاشم يماني المدني دار المعرفة بيروت 1386 هـ 1966 م.
- سنن النسائي لأبي عبد الرحمن بن شعيب النسائي، (د 215 ت 303 هـ) تحقيق عبد الفتاح أبو غدة مكتب المطبوعات الإسلامية حلب الطبعة الثانية 1406 هـ 1986 م.
- سنن سعيد بن منصور (ت 227) ط دار الفضيلي الرياض، الطبعة الأولى 1414هـ تحقيق د سعد بن عبد الله آل حميد.

- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد مخلوف (ت1360 هـ)، إعداد عبد المجيد خيالي، ط:1/ 1424 هـ2003م، دار الكتب العلمية بيروت.
- شرح التحفة لمحمد مبارة الفاسي، دار الفكر بيروت.
- الشرح الكبير لأبي البركات أحمد بن محمد الشهير بالدردير (د 1127 ت 1201 هـ) دار الفكر بيروت.
- صحيح البخاري للإمام أبي عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري (د 194 ت 256 هـ) تحقيق د مصطفى ديب البغا دار ابن كثير بيروت الطبعة الثالثة 1407 هـ 1987 م.
- صحيح ابن حبان لأبي حاتم محمد بن حبان (د 270 ت 354 هـ) تحقيق شعيب الأرنؤوط طبعة مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية 1414 هـ 1993 م.
- صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (د 206 ت 261 هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي.
- الفتاوى الكبرى لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني . مكتبة المعارف الرباط المغرب.
- فتح الباري لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (د773 ت852 هـ) دار المعرفة بيروت 1379هـ
- الفواكه الدواني شرح رسالة بن أبي زيد القيرواني لأحمد بن غنيم النفراوي (د 1043 ت 1125 هـ) دار الفكر بيروت
- كفاية الطالب الرباني شرح رسالة القيرواني لأبي الحسن ط دار الفكر بيروت 1412هـ.
- المحلى بالآثار لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي الظاهري (د 384 ت 456 هـ) تحقيق د عبد الغفار سليمان البنداري دار الفكربيروت.
- المستدرك على الصحيحين لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري (د 321 ت 405 هـ) إشراف د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي دار المعرفة بيروت.
- مسند أبي يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي (د 210 ت 307هـ) تحقيق حسين سليم أسد دار المأمون للتراث دمشق الطبعة الأولى 1404 هـ 1984 م.
- المسند لأبي عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني (د 161 ت 241 هـ) مطبعة مؤسسة قرطبة مصر.
- مصباح الزجاجة لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر الكناني المعروف بالبوصيري (د 762 ت 840 هـ) تحقيق محمد المنتقي الكشناوي دار العربية بيروت الطبعة الثانية 1403 هـ.
- مصنف عبد الرزاق لأبي بكر عبد الرزاق الصنعاني (د 162 ت 211 هـ) تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي بيروت الطبعة الثانية 1403 هـ.
- معجم المطبوعات العربية ليوسف اليان سركيس، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة.
- المغني لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت 620 هـ) دار الكتب العلمية بيروت.
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الحطاب (د 902 ت 954 هـ) دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء المغرب الطبعة الثانية 1412 هـ 1992م.
- الموطأ للإمام مالك بن أنس (د 93 ت 197 هـ) برواية يحيى بن يحيى، (ت 233 أو 234 هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي مصر.

قال ابن المبارك:

لا يزال المرء عالمًا ما طلب العلم، فإذا ظنّ أنّه قد علم، فقد جهل.

السداد المعجل في البيع المؤجل

مقارنة بين التمويل التقليدي بالقرض والتمويل الإسلامي بالمرابحة

بقلم الأستاذ عاول الزرقي- الرباط

لإغناء النقاش حول موضوع الخدمات المالية الإسلامية المسماة عندنا بـ"المنتجات البديلة" أقدم هذه الصفحات راجيا أن تلقى سبيل الرشاد تعقيبا واستدراكا على مقالة السيد: "عقيدي محمد عصام" الواردة في مجلة المذهب المالكي –العدد الثالث عشر بعنوان "القروض البنكية العقارية والتمويلات الإسلامية البديلة: مقارنة بين الوسائل والنتائج".

للتذكير يعتبر بيع المرابحة من بين أنواع البيوع في الإسلام، وهو أحد أقسام بيوع الأمانة الذي يحدد فيه سعر السلعة معلوما على أساس سعر التكلفة بالإضافة إلى هامش ربحي يحدد سلفا بالاتفاق بين البائع والمشتري، بخلاف بيع المساومة الذي يكون على أساس التفاوض المفتوح دون الإشارة إلى سعر التكلفة بالضرورة.

وبيع المرابحة من أهم الخدمات التي تقدمها المصارف الإسلامية في الوقت الحالي وأكثرها شيوعا لعدة اعتبارات، أهمها أن المرابحة كبديل شرعي هي الأقرب للتمويلات التقليدية المعتادة.

والأصل في بيع المرابحة مراعاة الأمانة بكل ما تحمله هذه الكلمة فإن كان الاشتراط أن يزيد على السعر الأصلي فلا بد أن يعلم المشتري (العميل) بالثمن الذي اشترى به حقيقة وإن كان الاتفاق أن تكون الزيادة على السعر الأصلي والمصاريف، فللبنك أن يضيف المصاريف التي تعارف التجار على إضافتها إلى الأثمان كمصاريف التخزين والحمل وغير ذلك[1].

1- المصدر: المراقب الشرعي لبيت التمويل الكويتي، الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية الجزء الأول، فتوى رقم(1).

والتطبيق العملي لبيع المرابحة يقتضي غالبا تأجيل الدفع عن طريق أقساط شهرية تشمل السعر الإجمالي للسلعة (سعر التكلفة + هامش الربح) لمدة معينة تماما كالتمويل التقليدي المتداول، وهذا ما يسمى بالبيع المؤجل، أو بيع التقسيط، أو البيع بالضمان الأجل[2].

فمن خلال المقارنة التي أجراها صاحب المقال، بيّن بالتفصيل طريقة السداد في التمويل التقليدي بالفوائد، ثم عن طريق بيع المرابحة، وبعد أن ذكر إيجابيات وسلبيات كل نوع، تبين ضمنيا لكل متفحص أفضلية التمويل التقليدي بالفائدة؛ لأن النقطة الجوهرية من خلال المقارنة كانت تخص أداء المبلغ المتبقي بعد مرور مدة معينة وقبل انتهاء المدة المعينة، خصوصا إن أراد المشتري بيع السلعة، أو الأصل المول، أو إن توفر له المبلغ كاملا قبل حلول الأجل، حيث يتبين أن المبلغ مكلف جدا في خيار المرابحة نظرا لامتداد الربح على كل المدة مع لزوم دفعه (دون زيادة أو نقصان)، بخلاف نظام الفوائد الذي يعفي العميل من أداء الفوائد المتبقية إن أراد تعجيل الدفع[3].

ورغم أن هذا هو التطبيق الفعلي للمرابحة لا ينبغي التسليم مطلقا بذلك، بل يمكن اعتباره حيادا عن الشرع، و قد أورد ابن القيم توضيحا في هذا المجال حيث قال: «أينما تكون مصلحة الخلق فثم شرع الله»، حيث أن الغرض من هذه المقولة توضيح أن شرع الله هو الأنسب لجميع الخلق، و الموضوع له تفصيل واسع في مقاصد الشريعة في باب المصالح المرسلة.

أصل المسألة وحلها موجود فيما يسمى بقاعدة "ضع وتعجل"[4]، وبخيار، أو عقد الإبراء والمقاصة الذي يمكن تفعيله هنا على شكل خيار من البنك للعميل، والذي بموجبه يتنازل البنك عن بعض ربحه إراديا دون اتفاق مسبق، ولا يلزم العميل بدفع كامل الربح إن أراد سداد المبلغ المتبقي قبل انتهاء الأجل المحدد في حال توفر له المبلغ لحيازة السلعة نهائيا، أو أراد بيع الأصل نظرا لارتفاع ثمنه في السوق مثلا، لأنه إن لم يعط هذا الخيار -أي البنك- فإنه يكون ظالما للعميل رغم صحة المعاملة، بحسب القاعدة: "لا ضرر ولا ضرار"، لأن مبلغ الربح هنا تحدد بناء على مدة معينة قد يقل إن قلت وقد يزيد إن زادت على شكل ذعائر وعمولات، خصوصا إن تحقق الضرر، وتدفع في الغالب

---

2 - لمزيد من التفاصيل حول البيع المؤجل يرجى الاطلاع على كتاب "البيع المؤجل" لعبد الستار أبو غدة.

3 - راجع مجلة المذهب المالكي، العدد الثالث عشر(ص: 62-65).

4- «يجوز الحط من ثمن البيع مقابل تعجيل الدفع، كما يجوز رفع الثمن مقابل تعجيل التسليم. فإذا جازت الزيادة في أحد البدلين مقابل التأجيل، فلا بد من جواز الحطيطة لقاء التعجيل» عن "النظام المصرفي الإسلامي" للدكتور رفيق يونس المصري(ص24) حول تعريف بيع الاستصناع.

لجمعيات وهيئات خيرية، لأن للأجل حصة في الثمن كما هو معلوم ولو أن في هذا نظراً، وهذا يدخل أيضا في باب التيسير وتحقيق العدل وإحقاق الحق.

فيما يلي تفصيل المقال في تأخير أو تعجيل السداد:

تأخير السداد:

في حالة تأخر العميل عن السداد في عمليات المرابحة خلال الفترات الزمنية المحددة والمتفق عليها في العقد، لا يجوز أن يتفق البنك مع العميل المدين على أن يدفع له مبلغاً محدداً، أو نسبة من الدين الذي عليه في حالة تأخره عن الوفاء في المدة المحددة، سواء أسمي هذا المبلغ غرامة، أو تعويضاً، أو شرطاً جزائياً، لأن هذا هو ربا الجاهلية المجمع على تحريمه، غير أنه يجوز أن يتفق البنك مع العميل المدين على أن يدفع تعويضاً عن الضرر الذي يصيبه بسبب تأخره عن الوفاء، شريطة أن يكون الضرر الذي أصاب البنك ضرراً مادياً وفعلياً، وأن يكون العميل موسراً ومماطلاً، وخير وسيلة لتقدير هذا التعويض، هو أن يحسب على أساس الربح الفعلي الذي حققه البنك في المدة التي تأخر فيها المدين عن الوفاء، فإذا أخر المدين الدين ثلاثة أشهر مثلاً، ينظر البنك ما حققه من ربح في ثلاثة الأشهر هذه، ويطالب المدين بتعويض يعادل نسبة الربح الذي حققه، وإذا لم يحقق البنك ربحاً في تلك المدة لا يطالب بشيء.

ولا مانع من أن يتضمن عقد البيع الذي يكون فيه الثمن مؤجلاً نصاً يلزم العميل بالتعويض، ولا مانع أيضا من أن يتضمن العقد نصاً يجعل للبنك حق الإعلان في الصحف في حالة مماطلة العميل بأن عميله الفلاني مماطل.

وسند هذه بين الحكمين قوله ﷺ: {لا ضرر ولا ضرار}[5]، وقوله ﷺ: {مطل الغني ظلم}[6]، وقوله ﷺ: {لي الواجد يحل عرضه وعقوبته}[7].

هذا ولا يجوز أن يطالب البنك المدين المعسر بتعويض، وعليه أن ينظره حتى يوسر لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[8]؛ بل يندب أن يبرئ البنك مدينه

5- قال النووي في الأربعين: "حديث حسن رواه ابن ماجه والدارقطني مسندا ورواه مالك مرسلا وله طرق يقوي بعضها بعضا". انظر: موطأ الإمام مالك: 2/ 745، وسنن ابن ماجه: 2/ 784، وسنن الدارقطني: 3/ 77. [المجلة].

6- صحيح البخاري: كتاب الحوالات، باب في الحوالة وهل يرجع في الحوالة، رقم: 2166، وصحيح مسلم: كتاب المساقاة، باب تحريم مطل الغني وصحة الحوالة، رقم: 1564. [المجلة].

7 - أخرجه البخاري معلقا، ووصله أحمد وإسحاق في مسنديهما وأبو داود والنسائي من حديث عمرو بن الشريد بن أوس الثقفي عن أبيه بلفظه وإسناده حسن. انظر: فتح الباري لابن حجر: 5/ 62. [المجلة].

8 - سورة البقرة، الآية: 280.

المعسر من الدين إذا كانت حالته تقتضي ذلك لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[9].

كما ينبغي أن يتخذ البنك كل الاحتياطات الممكنة التي تمنع العميل من المماطلة، وتجنب البنك المطالبة بالتعويض، وذلك بتوثيق الدين بكفيل، أو رهن، وينبغي أن يكون الرهن مصاحباً للعقد، أو سابقاً له، فالرهن يمكن أخذه عن الدين الحادث، كما يمكن أخذه عن الدين الموعود قبل حدوثه[10].

التعجيل في السداد:

في عقد المرابحة إذا رغب العميل بالسداد قبل الأجل يمكن للبنك أن يخصم من المبلغ بأن يشترط العميل الخصم إذا تعجل بالدفع، ولا ينشأ بارتباط شفوي أو كتابي في العقد أو بعده، وإنما يكون بإرادة منفردة من الدائن إن شاء، أي دون شرط ملفوظ، أو ملحوظ.

---

9 - سورة البقرة، الآية: 280.

10 - المصدر: المراقب الشرعي لبنك البركة السوداني، فتوى بتاريخ: 23/ 2/ 1985 م. عن موقع: http://www.islamifn.com/fatawa/murabaha.htm

للمزيد حول نفس الموضوع ورد في الموقع أيضا ما يلي:

السؤال: الحكم الشرعي عن تعويض المصرف عما أصابه من ضرر ناتج عن التأخير في السداد؟

الفتوى: إذا تأخر المدين عن الوفاء بالدين عند حلول الأجل، جاز للدائن أن يطالبه بتعويض عما أصابه من ضرر بسبب هذا التأخير، إلا إذا أثبت المدين أن التأخير حدث بقوة قاهرة، أي بسبب لا يد له فيه، فعندئذ لا يستحق الدائن تعويضاً عن التأخير، وأساس هذا الحكم هو الضمان بالتسبب وشرطه التعدي، ولا شك أن تأخير الوفاء بالدين دون عذر شرعي مقبول يعد تعدياً، لأنه معصية، لقوله عليه السلام: {مطل الغني ظلم يحل عرضه وعقوبته}. تنص المادة (1430) من مجلة الأحكام الشرعية على أن «من تسبب في تلف مال الغير ضمنه»، وتنص المادة(1431) على: «أنه يشترط في الضمان بالتسبب التعدي في الفعل الذي تسبب عنه التلف»، ويقصد بالتعدي التفريط، بأن يكون الفعل مخالفاً للشريعة، ومطل الغني ظلم كما تقدم.

وانظر الحطاب (3: 224) فقد حكى عن المالكية الضمان على من امتنع عن الشهادة على الدين حتى ضاع، أو أخفى وثيقة الدين حتى ضاع، بل وعلى من قتل الشاهد على حق حتى ضاع، وغير ذلك من أمثلة الضمان بالتسبب.

ويمكن تعويض الدائن تخريجاً على قواعد الغصب، وذلك أن عدم الوفاء بالدين عند حلول الأجل وإمساكه عن الدائن دون عذر شرعي يجعل المدين في حكم الغاصب للدين، لأن إبقاءه بعد حلول الأجل يعد تعدياً، والغصب هو التعدي على حقوق الغير. وإذا كان المدين تاجراً، أي ممن يقوم باستثمار الدين نفسه أو بإعطائه للغير مضاربة، وأخر الدين عن موعد استحقاقه، فإن جميع أرباح الدين تكون للدائن، ويمكن تقدير هذه الأرباح إما بإقراره بمتوسط أرباحه، وأما بواسطة لجنة التحكيم، أو بواسطة القضاء، كما يمكن عند إبرام الاتفاق معه في مضاربة، أو مرابحة مثلاً أن يتفق على نسبة الربح من واقع دراسة الجدوى التي قدمها العميل. المصدر: المستشار الشرعي للمصرف الإسلامي الدولي 1985 م.

ردا على سؤال: هل يجوز شرعاً منح المتعاملين مع المصرف بعض الجوائز في حالة قيامهم بسداد أقساط المرابحة قبل أجل الوفاء بما لا يؤثر على ربحية المصرف من العملية ككل؟

كان الجواب التالي:

أولا: إن جائزة السداد المعجل هذه هي عبارة عن التنازل عن جزء من الدين في مقابل الوفاء به قبل حلول أجله، وهي المعروفة في كتب الفقه الإسلامي بقاعدة "ضع وتعجل": أي ضع جزءاً من الدين وتعجل الوفاء به قبل أجله.

ثانيا: أنه لا خلاف بين المجتهدين في جواز الوفاء بالدين قبل حلول أجله برضا الدائن والمدين، وفي جواز تنازل الدائن عن جزء من دينه دون شرط مسبق، وعلى ذلك فللمصرف أن يتنازل عن جزء من الدين لمن قام بسداد الدين قبل حلول أجله دون شرط، لأن ذلك ليس ربا ولا يتضمن شبهة الربا. جاء في "مجلة الأحكام الشرعية" مادة(753): ويجوز أن يقضي المقترض خيراً مما أخذ، أو دونه برضاهما ولو بزيادة، أو نقص في القدر، أو الصفة من غير شرط ولا مواطأة.

ثالثاً: أما الاتفاق بين الدائن والمدين بدين مؤجل على أن يقوم المدين بسداد الدين قبل أجله على أن يسقط الدائن جزءاً من هذا الدين، وهو المعبر عنه، بـ"ضع وتعجل"، والمسمى بجائزة السداد المعجل في خطابكم، فهو من المسائل التي اختلف فيها المجتهدون، جاء في "بداية المجتهد": «الثاني "ضع وتعجل" وأجازه ابن عباس من الصحابة، ونفر من فقهاء الأمصار، ومنعه جماعة، منهم: ابن عمر من الصحابة، ومالك، وأبو حنيفة، والثوري، وجماعة من فقهاء الأمصار، واختلف قول الشافعي في ذلك، فأجاز مالك وجمهور من ينكر ضع وتعجل، أن يتعجل الرجل في دينه المؤجل عرضاً يأخذه وإن كانت قيمته أقل من دينه .

وعمدة من لم يجز "ضع وتعجل" أنه شبيه بالزيادة مع النظرة المجمع على تحريمها، ووجه الشبه بها أنه جعل للزمان مقداراً من الثمن بدلاً منه في الموضعين جميعاً، وذلك أنه هنالك لما زاد له في الزمان، زاد له عرضه ثمناً، وهنا لما حط عنه الزمان، حط عنه في مقابله ثمناً، وعمدة من أجاز ما روي عن ابن عباس أن النبيﷺ لما أمر بإخراج بني النضير، جاءه ناس منهم فقالوا: يا نبي الله، إنك أمرت بإخراجنا ولنا على الناس ديون لم تحل، فقال رسول اللهﷺ: {ضعوا وتعجلوا}، فسبب الخلاف معارضة قياس الشبه لهذا الحديث»[11] .

11 - بداية المجتهد(2/ 105).

وجاء في "المغني" لابن قدامة: «إذا كان عليه دين مؤجل فقال لغريمه: ضع عني بعضه وأعجل لك بقيته لم يجز، كرهه زيد بن ثابت، وابن عمر، والمقداد ، وسعيد بن المسيب، وسالم، والحسن، وحماد، والحكم، والشافعي، ومالك، والثوري، وهشيم، وابن علية، وإسحاق، وأبو حنيفة، وقال المقداد لرجلين فعلا ذلك: كلاهما قد آذن بحرب من الله ورسوله. وروي عن ابن عباس: أنه لم ير به بأساً، وروي ذلك عن النخعي وأبي ثور، لأنه آخذ لبعض حقه، وتارك لبعضه، فجاز كما لو كان الدين حالاً. وقال الخرقي: لا بأس أن يعجل المكاتب لسيده ويضع عنه بعض كتابته، ولنا أنه بيع الحلول فلم يجز، كما لو زاده الذي له الدين فقال له: أعطيك عشرة دراهم وتعجل لي المائة التي عليك»[12].

و الحاصل:

1- أنه لا مانع في أن يقوم قطاع الاستثمار في إجراء خصم معين لمن يقوم بالسداد قبل حلول الدين دون اتفاق مسبق من العميل.

2- أنه لا مانع من أن يقوم القطاع باقتراح سياسة عامة تطبق في كل حالات السداد المبكر دون اتفاق مع العملاء على ذلك، ولا مانع أن يعلم العملاء بهذه السياسة مسبقاً دون أن يكونوا طرفاً في وضعها، أو يطلب منهم الموافقة عليها .

3- على أنه في الحالات الخاصة التي تقتضي المصلحة فيها حصول المصرف على ديونه قبل موعدها من بعض العملاء الذين يرفضون دون خصم معقول، يجوز الاتفاق فيها مع العميل على هذه الجائزة بصفة فردية، وذلك عملاً برأي ابن عباس والنخعي وأبي ثور، وإن كان الجمهور على خلاف هذا الرأي، لأن القضية محل اجتهاد لأنها تدور على تعارض نص الحديث وقياس الشبه كما تقدم»[13].

مفهوم الإبراء والمقاصة:

فالإبراء هو: إسقاط شخص حقاً له في ذمة غيره، أو هبته له.

أما حكمه: فهو مستحب، وهو نوع من الإحسان والبر، لتضمنه إسقاط الحق عن المدين ولو لم يكن معسراً. قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[14] .

و يشترط لصحة الإبراء ما يلي:

---

12 - المغني(8/ 78).

13 -المصدر: المراقب الشرعي للمصرف الإسلامي الدولي(1985م).

14 - سورة البقرة، الآية: 280.

أن يكون المبرئ من أهل التبرع.. وأن يكون مالكاً للحق المبرأ منه، أو وكيلاً عنه، أو وصياً.. وأن يتم الإبراء عن رضا.. وأن يكون المبرأ معلوماً معيناً.. وأن يكون الإبراء بعد وجوب الحق المبرأ منه.

أما المقاصة: فهي سقوط أحد الدينين بمثله جنساً وصفة، كأن يكون لعلي ألف عند محمد، ولمحمد عند علي ألف، فيتلاقى الدينان قصاصاً، ويسقط حق أحدهما في مطالبة الآخر. وتجوز المقاصة بين دين ودين، وبين دين وعين.. وبين نقد ونقد[15].

فيما يلي مقارنة بين التمويلين أخذا بعين الاعتبار هذه النقطة، والتي سيتبين من خلالها أفضلية المرابحة إن تم تطبيقها كما ينبغي على أساس التوضيحات المذكورة أعلاه، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[16]، ويقول النبيﷺ: {المسلمون على شروطهم}[17].

و تجدر الإشارة أن هذا المثال الافتراضي يروم توضيح هذه النقطة فقط، أما الأمور الأخرى من قبيل كيفية تحديد سعر البيع و العائد الربحي -وهي أمور قد تتبادر لذهن القارئ- فهذا ليس مجال ذكرها ومناقشتها الآن، لأن تحليلها يحتاج إلى استفاضة وما يزال السجال فيها قائما بين المختصين في التمويل الإسلامي.

مثال المقارنة: أراد زبون اقتناء أصلا من الأصول (عقار أو سيارة أو غيره) يقدر ثمنه في السوق بـ: 400000 درهم لمدة خمس سنوات بأقساط شهرية (أي 60 شهرا).

قدم له البنك التقليدي تمويل كامل بسعر فائدة(8٪).

---

15 - المصدر: http://www.al-eman.com.

16 - سورة المائدة، الآية: 1.

17 - روي موصولا من حديث أبي هريرة، وعمرو بن عوف، وأنس، ورافع بن خديج، وابن عمر، وعائشة وغيرهم، وكلها فيها مقال؛ لكن حديث أبي هريرة أمثلها. رواه أبو داود وأحمد والحاكم عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال: «المسلمون عند شروطهم والصلح جائز بين المسلمين» وفي رواية بزيادة «إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا». وفي رواية عن عمرو «إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما». وفي رواية عن أنس وعائشة «المسلمون عند شروطهم ما وافق الحق من ذلك». ورواه مالك عن القاسم بن محمد قال: «ما أدركت الناس إلا وهم على شروطهم في أموالهم، وفيما أعطوا». ورواه ابن أبي شيبة عن عطاء قال بلغنا أن رسول اللهﷺ قال: «المؤمنون عند شروطهم» قال ابن حجر: «هذا مرسل قوي الاسناد يعضده ما قبله». انظر: صحيح البخاري: 2/ 794، موطأ مالك: 2/ 756، وسنن أبي داود: 3/ 304، ومسند أحمد: 2/ 366، والمستدرك للحاكم: 2/ 49. و4/ 113، ومجمع الزوائد للهيثمي: 4/ 86. و205، وتغليق التعليق لابن حجر: 3/ 281-283. [المجلة]

قدم له البنك الإسلامي تمويل كامل بنظام المرابحة على أساس نفس النسبة: أي بربح إجمالي يقدر بـ:(86633 درهم).

للإشارة فمبلغ الربح غالبا ما يحدد على أساس معدل الفائدة في السوق (كتكلفة استثمار الفرصة البديلة)، وقد يكون أعلى، أو أقل بقليل، و هذا خارج غرض المقال في الوقت الحالي، لذا نفترض تساوي معدل الفائدة ومعدل العائد الربحي.

التمويل التقليدي بالفائدة :

القسط	مبلغ القرض في بداية المدة	مبلغ الفائدة	مبلغ الدفعة الشهرية	مبلغ اهتلاك القرض	مبلغ القرض في نهاية المدة
1	400000	2666.668	8110	5443,332	394556,668
2	394556.668	2630.3791	8110	5479,6209	389077,047
9	355423,593	2369,49181	8110	5740,50819	349683,085
10	349683,085	2331,22173	8110	5778,77827	343904,307
11	343904,307	2292,69653	8110	5817,30347	338087,004
19	296265,382	1975,10353	8110	6134,89647	290130,486
20	290130,486	1934,2042	8110	6175,7958	283954,69
21	283954,69	1893,03221	8110	6216,96779	277737,722
29	233042,843	1553,61973	8110	6556,38027	226486,463
30	226486,463	1509,91051	8110	6600,08949	219886,374
31	219886,374	1465,90989	8110	6644,09011	213242,283
39	165476,747	1103,17886	8110	7006,82114	158469,926
40	158469,926	1056,4667	8110	7053,5333	151416,393
41	151416,393	1009,44312	8110	7100,55688	144315,836
49	93268,679	621,791504	8110	7488,2085	85780,4705
50	85780,4705	571,870089	8110	7538,12991	78242,3406
51	78242,3406	521,615865	8110	7588,38414	70653,9564
59	16099,7235	107,331544	8110	8002,66846	8097,05505
60	8097,05505	53,980394	8110	8097	0

حيث: مبلغ القرض في بداية المدة، ويتناقص مع مرور الأجل.

مبلغ الفائدة= مبلغ القرض في بداية المدة X 8%، يتناقص مع مرور الأجل.

مبلغ الدفعة الشهرية: القسط الشهري الثابت ويشمل مبلغ الفائدة، زائد مبلغ اهتلاك القرض.

مبلغ اهتلاك القرض، و يزداد مع مرور الأجل .
مبلغ القرض في نهاية المدة يتناقص مع مرور الأجل، ويساوي مبلغ القرض في بداية المدة ناقص مبلغ اهتلاك القرض

يتضح من الجدول السابق أنه إذا أراد الزبون تعجيل الدفع وتصفية الدين بعد20 شهرا مثلا (20 قسط) فإن المبلغ المتبقي هو: 283954.

بعد مرور10 أشهر: 343904، بعد مرور30 شهر: 219886، بعد مرور40 شهر: 151416، بعد مرور 50 شهر: 78242، بعد مرور 60 شهر(نهاية المدة): 0.

ملاحظة: يمكن إعداد جدول للقرض بطريقة تثبيت مبلغ اهتلاك القرض وجعل القسط الشهري متغيرا .

التمويل بالمرابحة:

ما تبقى من ثمن البيع	مبلغ الدفعة الشهرية	مبلغ البيع في بداية المدة	القسط
478523	8110	486633	1
470413	8110	478523	2
413643	8110	421753	9
405533	8110	413643	10
397423	8110	405533	11
332543	8110	340653	19
324433	8110	332543	20
316323	8110	324433	21
251443	8110	259553	29
243333	8110	251443	30
235223	8110	243333	31
170343	8110	178453	39
162233	8110	170343	40
154123	8110	162233	41
89243	8110	97353	49
81133	8110	89243	50
73023	8110	81133	51
8143	8110	16253	59
0	8143	8143	60

حيث إن:

سعر الفائدة الشهري: 8%/12= 0,00666667.

القسط الشهري: ويلاحظ هنا أنه نفس القسط في التمويل التقليدي.

سعر البيع الأصلي: 8110 X 60 = 486630 .

مبلغ البيع في بداية المدة: مبلغ البيع المؤجل مع بداية كل مدة.

مبلغ البيع في نهاية المدة: مبلغ البيع المؤجل مع نهاية كل مدة .

مبلغ القسط الشهري يشمل جزء من سعر التكلفة وجزء من الربح بشكل متصل، ومنه يمكن استنتاج ما يلي:

الربح الإجمالي: (486633- 40000= 86633).

الربح الشهري من مبلغ القسط الشهري: 866633/60= 1443.

اهتلاك المبلغ الأصلي دون الربح: 400000 /60=6666.

ومنه القسط الشهري: 6666+1443=8110.

مثلا بعد مرور 20 شهرا و دفع20 أقساط، من خلال الجدول يبدو أن المبلغ المتبقي هو: 324433 وهو أعلى من المبلغ المتبقي في التمويل العادي بالفائدة كما أسلفنا (283954)، وكأن الزبون قام فقط بدفع مبلغ الربح كاملا وجزء قليل من سعر التكلفة في الدفعات العشرين السابقة .

لهذا لزم هنا إدماج قاعدة "ضع و تعجل" (الإبراء والمقاصة) المبينة سابقا، حيث يقوم البنك طوعيا بالتخلي عن الربح الموازي للدفعات الخمسين المتبقية والاكتفاء بربح الدفعات العشرين المؤداة. ويمكن احتساب ذلك رياضيا بالشكل التالي:

مبلغ الإبراء: هو المبلغ المتبقي الحقيقي بعد انقضاء 20 قسطا.

عدد الدفعات المتبقية X مبلغ التكلفة الأصلي/ عدد الدفعات الإجمالية:

= 40 X(60/400000).

= 266666 (يلاحظ انه أقل من المبلغ المتبقي في التمويل العادي:أي**283954**)

مبلغ المقاصة: مقدار الربح المتخلى عنه من طرف البنك طوعيا لإبراء الزبون.

عدد الدفعات المتبقية X مبلغ الربح الإجمالي/ عدد الدفعات الإجمالية.

=40 X(/60/866633).

= 57755 (وهكذا يكون البنك وكأنه ربح بعد عشرين قسطا فقط866633 – 57755= 28877).

وهكذا دواليك بالنسبة لباقي الدفعات كما هو مبين في الجدول التالي:

الأجل أي بعد انقضاء	مبلغ الإبراء في بيع المرابحة	المبلغ المتبقي في التمويل التقليدي	الفرق لصالح الإبراء
10 أقساط	333333	343904	10571
20 قسط	266666	283954	17288
30 قسط	200000	219886	19886
40 قسط	133333	151416	18083
50 قسط	66666	78242	11576

خلاصـــة:

إذن من خلال المقارنة السابقة وتحليل المعطيات، يتبين أن "المرابحة" توفر أولا استقرارا في دفع الأقساط واطمئنانا في التمويل دون لبس، و خيارا أفضل إن أراد العميل سداد المبلغ المتبقي متى شاء قبل حلول الأجل النهائي. وأن الفرق في المبالغ المتبقية بين التمويلين يكون عاليا و مهما في الآجال الأولى، ثم يميل إلى النقصان مع مرور الوقت حتى يصير الفرق صفرا في نهاية المدة، ودائما لصالح خيار الإبراء، و هذا طبيعي لأنه كما تمت الإشارة سالفا فإن الفوائد في التمويل العادي تتناقص تدريجيا لأنه تحتسب على مبلغ القرض المتبقي و ليس الأصلي.

فالمطلوب من بعض المصارف، أو النوافذ الإسلامية أن تعيد النظر في صيغها لإدماج خيار الإبراء والمقاصة فيها مع إشعار العميل عيانا بذلك، الشيء الذي قد يسهم في زيادة الإقبال على هذه المنتجات، وبالتالي زيادة المعاملات منها.

نقطة أخرى وردت في المقال المذكور(صفحة:62)،لا تقل أهمية وتحتاج إلى استدراك آخر والتي تخص موضوع المشاركة كمبدأ تمويلي إسلامي وأساسي في المعاملات المالية على أساس الربح و الخسارة، حيث ذكر صاحب المقال أنها تخص فقط مجال الاستثمار ولا يمكن أو يصعب تطبيقها في نطاق المعاملات العقارية للزبناء الخواص، وفي هذا نظر، لأن المشاركة يمكن تطبيقها أيضا في مجال العقار والأصول الأخرى على أساس مبدأ "المشاركة المتناقصة"، باعتباره منتوجا جديدا وفريدا في المعاملات المالية الإسلامية، والتي سنفرد لها -إن شاء الله- مقالا خاصا موضحا بأمثلة تحقيقية من التطبيق العملي في العدد القادم إن أسعف الحال. وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحابته، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

السبب في انتشار الجهل:
أن من يملكونه متحمسون جدا لنشره

كاتب أمريكي

الوساطـــة الاتفاقيـــة

في القانون رقم: (08/05)

أصلها في الفقه المالكي وأثرها في حل النزاعات

إعداد: عمر بوكطي الأكاديمي

بين يدي العنوان

لقد أصبح موضوع الوساطة الاتفاقية يحتل صدارة الاهتمام في الحقل القانوني حاليا، في تواز مع بقية عناصر الوسائل البديلة لحل المنازعات، لكونه يشكل أداة قانونية لحسم المنازعات بشكل متميز عما تقتضيه المساطر القضائية التقليدية.

ويمكن تعريف الوسائل البديلة لفض المنازعات بأنها: الطرق غير القضائية لحل النزاع والتي يتم الترافع والفصل فيها خارج المحكمة، وتشمل: التحكيم، والوساطة، والصلح، والتوفيق، والمفاوضات المباشرة[1].

والهدف من اللجوء إلى الوسائل البديلة عموما هو تلافي ما يوجه عادة للجهاز القضائي من انتقادات، بخصوص تعقيد المساطر والبطء في البت في القضايا؛ ذلك لأن الطرق البديلة لتسوية المنازعات تتيح للأطراف فرصة المشاركة في إيجاد حل للنزاع، وتضمن للفاعلين الاقتصاديين -بالأخص- إمكانية الاستمرار في العلاقات التجارية بينهم مستقبلا، كما أنها تساهم في إشاعة ثقافة الحوار والسلم الاجتماعي، بحيث أصبحت الطرق البديلة لتسوية المنازعات، من وساطة، وتحكيم، وصلح، من متطلبات مختلف الفاعلين الاقتصاديين؛ نظرا لمرونتها وفاعليتها، ودورها البين في توفير مناخ ملائم للمبادرة والاستمرار.

وبقدر أهمية دور الطرق البديلة في تسوية المنازعات يكون ما تطرحه هذه الطرق من إشكاليات قانونية، بدءا من تحديد المقصود بها، والتمييز بين ما هو قضائي أو غير قضائي منها، مرورا بمكانة القاعدة القانونية المطبقة بمناسبة الأخذ بتلك الطرق، وكذا قواعد المسطرة المتبعة بشأنها، وطرق التنفيذ المرتبطة بها.

1- ينظر "التحكم الالكتروني" للدكتور محمد إبراهيم أبو الهيجاء طبعة دار الثقافة سنة 2009(ص17).

وبصدور القانون للتحكيم[1] رقم: (05/ 08) القاضي بنسخ وتعويض الباب الثامن بالقسم الخامس من قانون المسطرة المدنية أصبح المغرب يتوفر على إطار قانوني حديث للتحكيم والوساطة الاتفاقية، من شأنه أن يدعم مسار مأسسة الوسائل البديلة لحل المنازعات، وإدماجها في النظامين القانوني والقضائي.

وإذا كانت مقتضيات القانون المذكور تحمل الكثير من المستجدات فيما يتعلق بالتحكيم، فإنها نظمت كذلك ولأول مرة في المغرب موضوع الوساطة الاتفاقية.

ومن هنا تبدو أهمية التطرق للعديد من الجوانب القانونية المرتبطة بالوساطة الاتفاقية على الأقل بصفة مختصرة الآن، على أمل أن تتاح فرصة أخرى لتناولها بشكل أعمق وأوسع.

وسأتناول هذا الموضوع على التفصيل الآتي:

- سياق تنظيم الوساطة الاتفاقية بالمغرب.
- المفهوم القانوني للوساطة الاتفاقية.
- الوساطة الاتفاقية لدى فقهاء المالكية.
- إجراءات الوساطة الاتفاقية وأثرها.

أولا : سياق تنظيم الوساطة الاتفاقية بالمغرب

للحديث عن سياق تنظيم الوساطة الاتفاقية [2] في المغرب لا بد من استحضار البعد الفقهي، والبعد التاريخي، والبعد الاجتماعي والاقتصادي والبعد التنظيمي لهذه الوسيلة؛ كي نفهمها في سياقها الفقهي، والزماني، والمكاني.

1) *البعد الفقهي:*

قد مارس الفقهاء المالكية هذه الوسائل البديلة، فأنتجوا من خلالها عدة اجتهادات قضائية وفقهية، وطالت أحكامهم في هذا المجال عددا من القضايا في الأحوال

1- ظهير شريف رقم (1.07.169) صادر في 19 من ذي القعدة 1428هـ 30 نوفمبر 2007م، بتنفيذ القانون رقم (05/ 08) القاضي بنسخ وتعويض الباب الثامن بالقسم الخامس من قانون المسطرة المدنية، الجريدة الرسمية عدد: 5584 صفحة 3894 وما بعدها.

2- اكتفى المشرع المغربي بتنظيم الوساطة الاتفاقية دون القضائية المقررة سلفا في ميادين مختلفة بموجب قوانين نوعية؛ مثل مدونة الأسرة، وقانون المسطرة الجنائية الجديد، وجاء تنظيم الوساطة إلى جانب التحكيم ضمن قانون 05-08 في الفصول من: 55 إلى 77 و327 إلى 427.

الشخصية، والمعاملات المالية، وقضايا العقار، وما يرتبط به من علاقات الجوار في البوادي والقرى، ونزاعات المياه، والسقي، والرعي، والشركة بمختلف أوجهها، من مساقاة، ومغارسة، ومضاربة، وكذا نزاعات المؤاجرة؛ وقد نشطت الوساطة والتحكيم لدى فقهاء المالكية خصوصا في البوادي التي لا يكون فيها قضاة، وكان الفقهاء المحكمون هم من يتصدون لفض مختلف النزاعات التي تثار بين الساكنة، أحيانا بالوساطة الاتفاقية التي تكون عبارة عن حوار جاد ومنتج في إطار الشرع، أو العرف القبلي أحيانا، وأحيانا بالاحتكام إلى الأدلة والحجج، ومختلف وسائل الإثبات المعمول بها.

ورغم ذلك فإن هذه الوسائل البديلة لحل النزاعات لم تحظ في الفقه المالكي خاصة وفي الفقه الإسلامي عامة بالمكانة التي تستحقها كمؤسسات فاعلة في المجال الاجتماعي والاقتصادي، ولم يتم تنظيمها بشكل يجعلها قادرة على منافسة القضاء الذي ظل يحتكر مجال فض المنازعات، كما أن فقهاءنا الأجلاء لم يعيروا الاهتمام الكافي للتأليف في هذا المجال مقارنة مع ما ألفوه حول القضاء.

2) *البعد التاريخي:*

إن دراسة نشأة القوانين وتطورها التاريخي من الناحية النظرية على الأقل، وكذا دراسة الأنظمة القضائية بسلطاتها الولائية والقضائية باعتبارها -حسب الأصل- الجهة الموكول إليها مهمة تطبيق القوانين، وإصدار الأحكام الفاصلة في الخصومات والمنازعات، بالشكل الذي يحمي حقوق المتخاصمين، وينصف المظلومين، لا تزال تحظى بأهمية بالغة من طرف فقهاء القانون وعلم الاجتماع[1].

والدراسات التي من هذا القبيل بقدر ما تحرص على الإلمام بالجذور التاريخية لمختلف القواعد والمبادئ القانونية الضاربة في القدم، فإنها تحرص على الإلمام بالجذور التاريخية للمؤسسات التي يعهد إليها بمهمة فض نزاعات[2] المتخاصمين بقرارات

1- قراءة في مشروع قانون الوساطة بالمغرب للدكتور أحمد إذ الفقيه، الندوة الجهوية الحادية عشر بقصر المؤتمرات بالعيون، منشورة 1-2 نونبر 2007 تحت عنوان: "الصلح والتحكيم والوسائل البديلة لحل النزاعات من خلال اجتهادات المجلس الأعلى" مطبعة الأمنية بالرباط، ص: 442.

2- مصطلح نزاع ما زال محل نقاش من طرف الحقوقيين في فرنسا "Dispute" بالطرق البديلة لتسوية الخلافات وهي أقرب من المبدع الأنجلوساكسوني ففي النزاعات العائلية التي تحل عن طريق الوساطة يتعلق الأمر فيها بخلاف وليس نزاع وفي المجال الجنائي فإن الوساطة تهدف إلى تحديد مقدار التعويض وليس حسم النزاع.

حاسمة، وأحكام ملزمة، دون أن تغفل الانطلاق للأنظمة والمؤسسات التي كانت مكلفة بحسم الخلافات، وحل منازعات الناس، والفصل في خصوماتهم خلال المراحل التاريخية التي سبقت نشأة الدولة الرسمية الحالية، ومهدت لظهورها، وأعني بذلك مرحلة الثأر بمظهريه الفردي والجماعي، ومرحلة التحكيم الفردي، والاحتكام إلى هيئات جماعية[1]، ومن السهل عند البحث الجاد والعميق العثور على نماذج حية في مختلف المراحل التاريخية لعدة قواعد ومبادئ تشكل في مجموعها المرجعية التاريخية للوساطة التي مارسها القدماء، وما الصلح في حقيقة الأمر إلا مظهر من مظاهر تجلياتها، سيما في مجال العلاقات الدولية.

ولئن كانت الحضارة الإسلامية قد أفرزت قيم الوساطة والتصالح بغزارة كما يبدو ذلك جليا من خلال النوازل والاجتهادات الفقهية وخصوصا في المذهب المالكي فإنها لم تجاهد من أجل مأسستها، وجعلها تراثا قانونيا يحق لنا أن نعتز به، كما هو الشأن كذلك في الحضارة الصينية التي تؤمن بفضيلة التوفيق لحل النزاعات بين الأفراد، فضمانا لتناغم النسيج الاجتماعي، يعتبر إلزاميا اللجوء إليها، قبل تفعيل التظلم القضائي، وهذه الحكمة الشرقية تبنتها كذلك الثورة الفرنسية[2] من خلال حثها على مثال الإخاء، وجعلها القضاء بمثابة الملاذ الأخير لحل المنازعات التي يمكن معالجتها بالوفاق[3].

3) *البعد الاجتماعي والاقتصادي:*

1- قرأة في مشروع قانون الوساطة بالمغرب للدكتور أحمد إد الفقيه، المصدر السابق.

2- الأستاذ يوسف الفاسي الفهري في كلمته في أشغال الندوة العلمية التي نظمتها شعبة القانون الخاص بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بفاس، يومي: 4 و5 أبريل 2003 المنشورة تحت عنوان: "الطرق البديلة لتسوية المنازعات من طرف جمعية نشر المعلومة القانونية والاقتصادية" العدد: 2 الطبعة الثانية، مارس، 07، ص: 16.

3- حظيت مؤسسة الوساطة بتنظيم تشريعي في الولايات المتحدة الأمريكية منذ 1947 بموجب القانون الفيدرالي للوساطة والمصالحة؛ كما أقرت المملكة المتحدة في إنجلترا نظام الوساطة، وخاصة في مجال المال والأعمال، ثم حذت حذوهما دول غربية أخرى قبل أن تنتقل الظاهرة إلى الدول العربية، كمصر وتونس والأردن والمغرب.

أما في فرنسا فقد تم تنظيم أحكام الوساطة وقواعدها في القطاع العام بموجب القانون المؤرخ في 3 يناير 1973، وفي غير القطاع العام في الميادين الأخرى بموجب قانون 29 يوليوز 1982 الخاص بالوسيط في المجال السينمائي، وتم تنظيم الوساطة الجنائية في فرنسا كذلك بموجب قانون 4 يناير 1993، وفي المجال المدني بموجب القانون رقم 125/ 5 الصادر بتاريخ 8 فبراير 1995، وقبل إصدار قانون الوساطة العائلية سنة 2002 كان يطبق في فرنسا قانون 6 مارس 2000 الذي أسس ما يعرف بالمدافع عن الأطفال.

لئن كان دور القضاء رائدا في فرض سيادة القانون، لما لا حكامه من قوة الإلزام التي تخول للمستفيد منها استرداد حقه طواعية بالتنفيذ الطوعي، أو إجبارا عن طريق التنفيذ الجبري، فإن نجا عنه لا تخلو من آثار سلبية على علاقات أطراف النزاع على المستوى القريب والبعيد، هذا في إطار العلاقات المالية؛ مدنية كانت أم تجارية.

أما في إطار المنازعات العائلية فإن منطقا آخر هو الذي يسود، ومبعثه حرص الزوجين – وخاصة ذوي الأطفال– على تجنب كل ما من شأنه أن يلطخ حاضر ومستقبل أبنائهما، من الأحكام القضائية التي تسجل سيرتهما الذاتية، أ ن والديهما كانا قد تنازعا في موضوع حضانتهم، أو نفقتهم، أو تنظيم الزيارة فيما بينهم، وبين أبيهم وأمهم، وخاصة إذا كانت تلك الأحكام مقرونة بإجرآت الإكراه والحجوز والإفلاس، وما يترتب عن ذلك أحيانا من أمراض عصبية ونفسية، فالرغبة في تجنب كل هذه المساوئ حفاظا على نفسية الأطفال حاضرا ومستقبلا، لمن العوامل التي تفسر حرص الشريعة الإسلامية على فض تلك النزاعات عن طريق التحكيم والصلح، وهو الأمر الذي تفطنت له الدول الغربية، فطبقته بنجاح (La médiation familiale)[1]"الوساطة العائلية"، وهو ما تحرص عليه الآن وزارة العدل عن طريق اعتماد الممثلات الاجتماعية في القضاء الأسري، في أولى الدفعات، وهي تجربة مهمة خصوصا إذا تم انتقاء عناصرها من ذوي الكفاءات في المجال القانوني والاجتماعي والنفسي بدرجة علمية عالية، مع إخضاعهم لتكوين متخصص دوري، حتى يستطيعوا الاضطلاع برسالتهم المتمثلة في الحد من نزيف الطلاق، والعنف الأسري، وحماية الطفولة في إطار القيم الدينية والوطنية.

وموازاة مع جهود وزارة العدل في تشجيع الوسائل البديلة لحل النزاعات لابد من اعتماد مؤسسة الوسيط في المجال الأسري، عبر تفعيل المجالس العائلية، إضافة إلى دور المجالس العلمية التي تضم علماء وفقهاء لهم كفاءات متنوعة، تؤهلهم للقيام بمهمة الوساطة التوفيقية، والصلح بين الزوجين بأحسن وجه، ولهم قدرة على التواصل، وإمكانية إدارة الحوار انطلاقا من مرجعية دينية وغيرها، من أجل تماسك الأسرة، وخاصة إذا كان من بينها أطفال[2].

1- تم اعتبار الوساطة العائلية في فرنسا بموجب قانون 4 مارس 2002، وتم اعتمادها في إسبانيا بموجب القانون المصادق عليه من طرف الكورتيس يوم 8 يوليوز 2005.

2- تم إشراك المجالس العلمية في محاولة الصلح بين الزوجين في مجال الطلاق والتطليق بموجب منشور وزير العدل رقم: 24 س 2 الصادر بتاريخ 24 ديسمبر 2010.

4) البعد التنظيمي:

هناك من يعطي[1] تحقيبا وتقسيما زمنيا بديلا عن القضاء من خلال المراحل الآتية:
في المرحلة الأولى كان التحكيم يعتبر بديلا عن القضاء.
وفي المرحلة الثانية أصبح التحكيم قريبا من القضاء أو شبيها له.
وفي مرحلة ثالثة أصبح المتقاضون يبحثون عن حلول أخرى بديلة ليس للقضاء فقط؛ بل بديلة حتى للتحكيم نفسه، ومن هنا ظهرت الوساطة والتوفيق والمصالحة وباقي صور الوسائل البديلة الأخرى.

وموازاة مع ذلك دخلت وزارة العدل في شراكة مع بعض المؤسسات الدولية من أجل إدخال الوسائل البديلة لحل المنازعات إلى النظام القانوني والقضائي بالمغرب؛ لاسيما ما يتعلق بالوساطة، وتوفير فرص التكوين عليها للقضاة[2] والمحامين وعدة فعاليات حقوقية وجمعوية، وتم تنفيذ برامج للتعاون بهذا الخصوص مع عدة مؤسسات؛ كالمعهد الأمريكي (ISDLS) ومنظمة البحث عن أرضية مشتركة (SFC6) الحكومة البريطانية، وبعد ذلك الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية (USAD) ثم المؤسسة المالية الدولية (SFI) التابعة للبنك الدولي.

وفي هذا الإطار وفي ظل برنامج التعاون مع المؤسسة الأمريكية (ISDLS) تم إحداث ما يلي:

- إنشاء مجموعة عمل لدراسة واقع حل المنازعات بالمغرب، وتحديد المشاكل والحاجيات، والتعرف على الطرق التي تمت بها معالجة هذه المشاكل في دول أخرى.
- سفر مجموعة العمل المغربية إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ومصر، للوقوف على تجربة الوسائل البديلة[3] لحل المنازعات هناك، مع عقد عدة ندوات حول الموضوع في المغرب والخارج.

---

1 - الدكتور عبد المجيد غميجة، نظام الوساطة الاتفاقية بالمغرب، المجلة المغربية للوساطة والتحكيم، العدد 4 في السنة 09 ص: 68.

2 - أصبح من الضروري إشراك أطر المحاكم من هيئة كتابة الضبط في إنجاح هذه الوسائل؛ سيما وأن كتابة الضبط الآن أصبحت تزخر بعدة طاقات وكفاءات في مجال الإجراءات والمساطر والتواصل مع المتقاضين.

3 - يغطي مصطلح الوسائل البديلة عدة صور أهمها: -الوساطة -المصالحة -الاستشارة -المحاكمة الصغرى -الجمع بين هذه الصور كلها، ويتوالى ترتيبها على أساس كلفتها ووجود طرف ثالث فيها، ومدى سلطة الأطراف فيها، ومدى إمكانية تدهور العلاقات بين المتنازعين خلال أو بعد تسوية النزاع؛ إذ توجد أشكال غير ملزمة، مثل التقييم المحايد - مؤتمر التسوية- المحكمة المصغرة و التعارض. انظر: المجلة المغربية للوساطة والتحكيم المرجع (ص71).

أما برنامج التعاون مع منظمة البحث عن أرضية مشتركة(SFCG) المدعوم من طرف الحكومة البريطانية، والذي وقعت بشأنه ثلاث بروتوكلات تعاون لحد الآن؛ أولها كان بتاريخ: 20 فبراير 2004، وآخرها في: 15 يناير 2007 فقد كان يهدف إلى:

- تحديث الطرق والوسائل القانونية المتبعة لمعالجة المنازعات في المغرب.
- تعزيز ثقة المواطنين بهذه الوسائل.
- إعطاء المتقاضين فرصة أكبر للوصول إلى حلول ترضيهم بأقل التكاليف، وبأسرع وقت ممكن.
- العمل على إحداث هياكل إدارية لإدارة الوسائل البديلة لحل المنازعات في المغرب، وفي هذا المجال تم إحداث أقسام الوسيط داخل المحاكم المغربية.
- إحداث مجموعة عمل من القضاة والمحامين.

تنظيم عدة أوراش تكوينية بالمغرب وبالخارج (لندن – مركز الحل الفعال للنزاعات) همت مواضيع التقنيات والمفاهيم الأساسية للوساطة، ووضع إستراتيجية لتحديد المراحل المختلفة الضرورية لإدماج الوساطة في النظام القضائي المغربي[1]، ووضع تصورات حول إحداث مشروع نموذجي في ميدان تطبيق الوسائل البديلة لتعميمه على باقي المحاكم، كما تم تكوين وسطاء من قضاة ومحامين وفاعلين جمعويين، وعقدت ندوات مع المحامين ومختلف فعاليات المجتمع المدني، وأعد تقرير لكل ذلك، قدم للسادة البرلمانيين لدعم المشروع أمام جهات القرار، وهو ما أدى إلى المصادقة على المشروع الجديد للتحكيم والوساطة رقم: (05/ 08)[2].

ومع حلول سنة2007 تم الشروع في تنفيذ مشاريع جديده؛ مثل مشروع تنظيم الوساطة في إطار التعاون مع البنك الدولي (SFI) بروتوكول: 22 يناير 2008 المتضمن إحداث مركز للوساطة، يتكون مع الاتحاد العام للمقولات بالمغرب، وهذا فضلا عن

1- لقد أصبح من أهم المعايير المعتمدة في تقييم مدى فعالية الأنظمة القانونية والقضائية المعاصرة، المعيار المتعلق بما توفره هذه الأنظمة من إمكانيات لتسهيل الولوج إلى العدالة التي تتجلى بالخصوص فيما يلي:
- نشر المعرفة القانونية والقضائية.
- تبسيط المساطر القضائية والإجرائية.
- المساعدة القانونية والقضائية.
- توفير إمكانية التقاضي عن بعد، لتوفير الجهد والوقت والمال.
- تبني الوسائل البديلة.

2- الظهير رقم:(1-07-169) الصادر في: 19 من ذي القعدة 1428 (30نوفمبر 2007) بتنفيذ القانون رقم: (05/ 08) القاضي بفسخ وتعويض الباب الثامن بالقسم الخامس من قانون المسطرة المدنية (28سبتمبر 1974) والمتعلق بالتحكيم والوساطة الاتفاقية.

مشاريع للتعاون بهذا الخصوص مع الوكالة الأمريكية للتعاون الدولي، ومشروع الوساطة الأسرية مع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومنظمات أخرى، وكذلك مشروع مماثل للتكوين حول الوساطة الأسرية في إطار التعاون مع الدانمرك.

وبمقتضى القانون رقم: (05/ 08) الذي أثمرته هذه الجهود أصبح الفرع الثالث من الباب الثامن بالقسم الخامس من قانون المسطرة المدنية يحمل عنوان الوساطة الاتفاقية، وذلك من الفصل: (55/ 327) إلى غاية الفصل (70/ 327)، وقد تضمن هذا العنوان الجديد مجموعة من المقتضيات التي تخص الوساطة الاتفاقية.

ثانيا: المفهوم القانوني للوساطة الاتفاقية

1) مفهوم الوساطة الاتفاقية:

دون الخوض في الأصول التاريخية للوساطة في مفهومها العام انطلاقا من القواميس والمعاجم اللغوية لإسقاطها على مفاهيم خاصة في الحقل الجغرافي والفلسفي[1] والأدبي[2] والكلامي[3] والدعوي، انتقل مباشرة إلى مفهومها في الحقل القانوني، ما دام هو

1- تظهر الوساطة في الفلسفة اليونانية في التيارات التي ترمي إلى جعل الأفراد يفكرون في علاقتهم بالآخرين و بالتالي في علاقاتهم بأنفسهم. و يمثل التوليد السقراطي أحد الوسائل التي تفعل الوساطة. فالتوليد السقراطي في روايته الأفلاطونية، يساعد المحاور على بلوغ الحقيقة من ذاته، عبر تذكر معارف حققها في وجود سابق في عالم المثل، و هكذا يرافق الفيلسوف باعتباره وسيطا، تفكيرا يكتشف ذاته ويرتقي بها إلى أعلى مراتب المعرفة و الوجود. أما بالنسبة إلى هيقل فإن الوساطة تتقدم باعتبارها الحياة الفعلية للروح، و تتجلى في لحظات التفكير الثلاث المتمثلة في الكونية والخصوصية والتفرد، فهي وحدة بالماهية إذ هي ما يمكن العناصر المختلفة للكل من أن تكون مختلفة بحيث تكون هوية وحدها مختلفة عن اختلافاتها. ذلك أن الكونية عند هيقل ليست إلا تضمنا للخصوصية، أوهي على الأقل بجهود الاستحواذ على أساس الموضوع و محتواه. ذلك هو مضمون حركة الوعي بالذات عند هيقل، فالوعي بالذات لا يتحقق إلا عبر وسائط متعددة، وساطة الرغبة، وساطة التاريخ، وساطة العالم، وساطة الحياة، وساطة الآخر، وساطة العمل... ولذلك فإن الوعي المساوي لذاته والمكتفي بذاته هو لا معنى في المنظور الهيقلي، والمعرفة ذاتها وسائطية أو لا تكون إلا وهما.

انظر التفاصيل في:http://minerve.org/content/blogcateg...124&Itemid=148 .

2- انظر الوساطة بين المتنبي وخصومه: القاضي الجرجاني، تح: محمد أبو الفضل وعلي البجاوي مصر 1966م.

3 -ترسخت الوساطة في المجال الكلامي، في القرن الرابع الهجري، كما ترسخت بنفس الفترة الوساطة الفقهية، و كان الأشاعرة الأوائل: أبو الحسن الأشعري، والباقلاني، والجويني، والغزالي، وغيرهم بمثابة وسائط في المجال الكلامي، لكل واحد منهم سلطة الوسيط، من حيث التأثير الشخصاني على النص من جهة، بالتأويل، وعلى الناس من جهة أخرى بالتلقين الايجابي الذي خدم المذهب، خلافا لما يذهب إليه بعض المتعصبين، ممن لم يستوعبوا عمق المذهب المالكي ولب العقيدة الأشعرية فاتهموهم بالوسيطين اللذين حالا بين الأمة وروح النصوص.

مربط الفرس، كما يقول المثل العربي، وارتباطا بهذا المفهوم فإن المشرع المغربي -على غير عادته في عدم التصدي للتعريفات التي تبقى بداهة من المهام المنوطة بالفقيه كما هو مألوف- فقد عرف اتفاق الوساطة في الفصل (327/53) بكونه: "هو العقد الذي يتفق الأطراف بموجبه على تعيين وسيط يكلف بتسهيل إبرام صلح لإنهاء نزاع نشأ أوقد ينشأ فيما بعد".

كما عرف المشرع المغربي في الفصل (327/56) عقد الوساطة بأنه: "هو الاتفاق الذي يلتزم فيه أطراف نزاع ناشئ بعرض هذا النزاع على الوسيط "[1].

وعرفها البعض بأنها: عبارة عن عملية تطوعية يوافق طرفا النزاع من خلالها على العمل مع شخص محايد لحل النزاع القائم بينهما، مع منح كامل السلطة للمتنازعين بقبول الوساطة أو رفضها، مع انصراف عمل الوسيط وبذل جهوده صوب نقاط الخلاف واقتراح سبل الحل[2].

والوساطة تقنية لتسيير عملية المفاوضات بين الأطراف، يقوم بها طرف ثالث محايد، تهدف إلى مساعدة أطراف النزاع للتوصل إلى حل الخصام القائم بينهم، وهي تتطلب مهارات في الوسيط، تمكنه من الحوار والتواصل مع الأطراف، لتعريف وجهات نظرهم، وتسهيل توصلهم إلى حل نزاعاتهم على نحو مقبول منهم[3].

وهكذا يمكن الاقتناع بأن الوساطة في عمقها ما هي إلا طريقة للحوار والإقناع بمستوى عال من الحكمة والتجربة، قصد تقريب وجهات نظر الأطراف المتنازعة، ومساعدتهم للوصول بأنفسهم لوضع حد لنزاعهم.

فالتحكيم هو قرين القضاء، وصنوه في كثير من العناصر التي تجمع بينهما، رغم ما بينهما من فروق جوهرية، فالمحكِّم مثله مثل القاضي منتصب لإصدار الأحكام في موضوع النزاع، ويتفحص أدلة الخصوم وحججهم متصديا للنزاع بالجلسات التي يعقدها للخصوم، ويمتلك سلطة تعيين الخبراء وإجراء المعاينات، إلى غير ذلك من الوسائل التي يمتلكها للحسم في النزاع باجتهاده، كما أن حكمه يؤول تنفيذه وتبليغه إلى

1- عقد الوساطة أو اتفاق الوساطة يمكن إبرامه وفقا للفصل (327/54) من القانون الجديد للتحكيم والوساطة رقم: (08/05)؛ إما بعد نشوء النزاع، فيسمى في هذه الحالة (شرط الوساطة)، وإذا أبرم عقد الوساطة أثناء سريان الإجراءات المسطرية بصدد أية دعوى أمام أية محكمة كانت، تعين إبلاغ المحكمة به فورا لتأمر بإيقاف الإجراءات المسطرية.

2- يظر "التحكيم الالكتروني" للدكتور محمود إبراهيم أبو الهيجاء(ص26).

3- نظام الوساطة الاتفاقية بالمغرب عبد المجيد غميجة. المجلة المغربية للوساطة،ع:3 ط2009(ص11).

القانون الإجرائي العادي الذي تخضع له الأحكام القضائية، وذلك بمجرد أن تتم المصادقة على حكم المحكّم من طرف رئيس المحكمة المختص، وقد ينقلب الوسيط إلى محكم في بعض الأنظمة التي تقر ذلك[1]؛ ليقترح حلا من أجل طرح النزاع بناء على تصوره واجتهاده بصفته محكما افتراضيا ملزما لهما؛ إما بناء على اتفاق مسبق من الطرفين، أو تنفيذا لاتفاق مشترك بينهما، إذا ما طلب من الوسيط المنتدب أصلا في إطار الوساطة بالمفهوم الذي نحن بصدده.

2) أركان الوساطة الاتفاقية وعلاقتها بالصلح:

انطلاقا من التعريف للوساطة أعلاه فإن للوساطة أركانا ثلاثة[2]:

- الطرفان، سواء كانا زوجين أو وثرا، ذاتيين أو معنويين، فرادى أو جماعات؛ وقد ورد في الفصل327/ 257 من القانون الجديد للتحكيم رقم: 05/ 08 إشارة إلى عنصري النزاع، وتعيين الوسيط، أو تحديد طريقة تعيينه دون عنصر الأطراف الذي يفهم بالضرورة من وجود عقد الوساطة.
- الوسيط، وهو الشخص الذاتي أو المعنوي الذي يتدخل بطلب من الأطراف ليسعى بينهما ويحضورهما في سبيل إيجاد الحل الذي يرضيهما تلقائيا؛ مثل لجان التوفيق في بعض المنازعات التي تكون الوزارات والأشخاص الاعتبارية العامة طرفا فيها.
- قيام منازعة عويصة تحتاج إلى حل تحكيمي أو قضائي، يبت في نطاقها.

وبما أن الوساطة الاتفاقية تكتسي صبغة صلحيه فإنه من الطبيعي أن يخصها المشرع ببعض القيود، شأنها في ذلك شأن الصلح، ولهذا نص القانون رقم: (05/ 08) في الفصل (327-53) على أنه: "لا يجوز أن يشمل اتفاق الوساطة مع التقيد بمقتضيات الفصل62 من الظهير الشريف الصادر في 9 رمضان1331 (12أغسطس1913) بمثابة قانون الالتزامات والعقود المستثناة من نطاق تطبيق الصلح، الفصول من109 إلى1041من نفس الظهير الشريف المذكور[3].

---

1 - ظهر هذا النظام في الولايات المتحدة ضمن ما يعرف اختصارا بـ(A.D.R) (Alternaive Disput Resolution).

2 - انظر: الصلح والتحكيم والوسائل البديلة لحل النزاعات من خلال اجتهادات المجلس الأعلى"، للدكتور أحمد إد الفقيه ص442 وما بعدها.

3 - ينص الفصل1100 من قانون الالتزامات والعقود على أنه: "لا يجوز الصلح في المسائل المتعلقة بالحالة الشخصية أو بالنظام العام أو بالحقوق الشخصية الأخرى الخارجة عن دائرة التعامل، ويسوغ الصلح على المنافع المالية التي تترتب على مسألة متعلقة بالحالة الشخصية، أو على المنافع التي تنشأ عن الجريمة.

إلا أن أعمال المصالحة تتميز بكونها تقوم على أسباب اجتماعية؛ كالصداقة، والقرابة، والجوار، والعلاقة التجارية، والفلاحة، أو المهنية؛ حيث يسعى الشخص الذي يريد الإصلاح إلى اقتراح حل على طرفي النزاع، ليتنازل كل منهما عن جزء من ادعائه ولو بمقابل مادي[1]، وغالبا ما يكون عمل المصالح بالمجان، وابتغاء ما عند الله إن صلحت النوايا[2].

أما الوسيط فإن دوره يتجلى في خلق أجواء من التفاهم والتواصل والتقارب بين طرفي النزاع ، بغرض الجلوس إلى طاولة الحوار وبسط المشكل قصد بحثها بروح من التسامح ليصل الخصوم بأنفسهم إلى حل يرضيهم ويضع حدا للنزاع.

ثالثا : الوساطة الاتفاقية لدى فقهاء المالكية

تتجلى الوساطة الاتفاقية لدى فقهاء المالكية في المساعي الودية التي يمارسها عدة أطراف لحل النزاعات التي تثار في مجتمعاتهم، وعلى رأسها الفقيه المالكي استمدادا من المفهوم العام للصلح الذي أمر به الشرع الحكيم، نظرا لما له من دور في فض النزاعات المدنية والتجارية والعائلية، وما يتسم به من السرعة في الإجراءات، وقلة المصاريف التي يتطلبها من الأطراف المعنية به، إضافة إلى السرية التي يتم بها، والمساعدة على خلق جو من التسامح والتقارب بين المتنازعين، وهو ما لا يتأتى في حالة لجوء الخصوم إلى عرض نزاعهما على أنظار المحاكم .

وقد ذهبت الشريعة بعيدا عندما أجازت للقاضي أن يرد الخصوم حتى يصطلحوا، بشرط ألا يلح عليهم في ذلك إلحاحا؛ سواء قبل سماع الدعوى أو بعدها، وليس أدل على ذلك مما أقدم عليه سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ في حثه من تولى القضاء على استمالة أطراف الخصومة إلى الصلح[3] .

1- في حالة التنازل المتبادل يلاحظ أن كل طرف يكون على علم مقدما عند إبرام عقد الصلح بما يتنازل عنه، ويتوفر له عنصر التوقع الذي يجعله على بصيرة بما هو مقدم عليه، وعلى ذلك يمكن القول بأن للصلح أثرا كاشفا بالنسبة لما يتناوله من حقوق. انظر: قانون التحكيم التجاري الدولي والداخلي للدكتور أحمد عبد الكريم سلامة، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، ص: 62.

2- يقول تعالى: ﴿لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما﴾ الآية: 113 من سورة النساء.

3- الصلح وأثره في إنهاء الخصومة في الفقه الاسلامي رسالة مقدمة للحصول على درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية لمحمد محجوب عبد النور الطبعة الأولى 1987 دار الجيل بيروت لبنان ص 20.

ولأهمية التوسط بين الخصوم اهتم به فقهاء المالكية نظريا وممارسة، ولتبيان ذلك أعرف بالصلح باعتباره نوعا من الوساطة في الفقه المالكي، وفي قانون الالتزامات والعقود الذي يعتبر هذا المذهب مصدرا من مصادره، وأبين كيفية تطبيق ذلك لدى فقهاء المالكية:

1 - تعريف الصلح في الفقه المالكي

- تعريف ابن رشد الجد: «قبض شيء عن عوض»[1]؛ وهذا التعريف يدخل فيه محض البيع ويخرج صلح الإنكار ولذلك فهو غير مستوعب.

- تعريف عياض: «الصلح معاوضة عن دعوى»[2]؛ وهذا التعريف أيضا غير جامع لأنه يخرج عنه صلح الاقرار

- تعريف ابن عرفة: «الصلح هو انتقال عن حق أو دعوى بعوض لرفع نزاع أو خوف وقوعه»[3]؛ قال الخرشي: «فقوله: "انتقال عن حق" يدخل فيه الإقرار وصلح الإنكار. وقوله: "بعوض" يخرج به بيع الدين ونحوه. وقوله: "أو خوف وقوعه" يدخل فيه الصلح يكون عن إقرار وإنكار لصدق الحد»[4].

وقد أورد الخرشي على نفسه هنا إشكالا وأجاب عنه فقال: «فإن قلت: السكوت إذا وقع فيه الصلح؛ أيكون الرسم فيه غير منعكس لأنه صلح أم لا؟ قلت: قالوا: حكمه حكم الإقرار»[5].

ونقل العدوي في حاشيته على الخرشي اعتراضين وجوابهما على تعريف ابن عرفة السالف، أو ردهما لأهميتهما في توسيع مفهوم الصلح ليسحب ذيله على الوساطة الاتفاقية

الاعتراض الاول: قد يقال: إنه غير جامع لأنه يدخل فيه الصلح على بعض الحق المقر به؛ ورده بعضهم بقوله: الظاهر دخول هذا لأنه لا يخلو عن خوف وقوع النزاع.

1- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لابي عبد الله الحطاب وبهامشه التاج والاكليل لمختصر خليل للمواق طبعة دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء، 1412هـ1992م ص:5/ 200.

2- المصدر السابق.

3- شرح أبي عبد الله الخرشي وبهامشه حاشية علي العدوي الطبعة الثانية بو لاق مصر سنة 1317 هـ: 6/ 2.

4- الحد هو الرسم وهو ما يقابل الحقيقة ولا تعريف له للتسلسل، وهو إما تام وأما ناقص فالحد التام: هو الذي يلزم من تصوره تصوره، والحد الناقص: هو الذي يلزم امتيازه عن غيره. انظر: فصل المعرفات في شرح البناني على السلم مع حواشيه طبعة دار المعرفة بدون تاريخ، ص: 97.

5- الخرشي على المختصر بحاشية العدوي 5/ 2.

الاعتراض الثاني: اعترض بأنه لا يسلم أن الصلح هو الانتقال؛ بل هو المعاوضة، والانتقال مفرع عنها معلول لها، كالانتقال في البيع مفرع عليه معلول له[1].

والمراد بالانتقال هنا تجاوز الحق المدعى فيه من طرف أحد المتداعيين أو أحدهما معا

2- تعريف الصلح في قانون الالتزامات والعقود المغربي.

عرف قانون الالتزامات والعقود المغربي الصلح في الفصل 1098بأنه: «عقد بمقتضاه يحسم الطرفان نزاعا أو يتوقيان قيامه؛ وذلك بتنازل كل منهما للآخر عن جزء مما يدعيه لنفسه أو بإعطائه مالا معينا أو حقا».

وهذا النص مطابق لنص المادة 549 من التقنين المدني المصري، والمادة 518 من التقنين المدني السوري، والمادة 584 من التقنين المدني الليبي، وقريب من هذا التعريف أيضا تعريف الصلح في قانون الموجبات والعقود اللبناني[2].

وقد استفاد هذا التعريف فيما يبدو من تعريف ابن عرفة السالف الذكر، واستدرك على تعريف التقنين المدني الفرنسي للصلح، الذي نصت المادة 2044 منه على أن الصلح هو : عقد يحسم به المتعاقدان نزاعا قائما او يتوقيان به نزاعا محتملا[3].

ويمكن القول بناء على ما سلف من تعريفات الصلح بأن الوساطة الاتفاقية هي نوع من الصلح لكن بحلة جديدة، تختلف عن الصلح العادي والمتعارف عليه منذ القدم .

3- تطبيق الوساطة الاتفاقية لدى فقهاء المالكية:

يتجسد نظام الوساطة التصالحية لدى فقهاء المالكية في كون مؤسسة الفقيه -إن صح تسميتها كذلك- تقوم إلى جانب دورها في التأطير الفقهي للمجتمع بدور الوساطة الاتفاقية، برعاية الحوار بين أطراف النزاعات التي تثار في مجتمعاتهم، والسعي لتقريب وجهات نظرهم، ويمكن القول بأن مؤسسة الفقيه كانت مرحلة بديلة، ووسيلة من وسائل التقاضي لدى غالب أطراف النزاعات؛ فكانوا يقصدون الفقيه للاستماع إلى رأيه في موضوع النزاع، بالنظر إلى ما يتمتع به من قيم ومؤهلات علمية وعملية، وذلك من

1- نفسه.

2- عقد الصلح بين الشريعة الإسلامية والقانون المدني د.يس محمد يحي ط: دار الفكر العربي1978،ص:78.

3- الربط بين هذه التعاريف شيء منطقي؛ لأنه من المستبعد ألا يطلع المشرع المغربي على تعريف ابن عرفة المشار إليه والحالة هذه أن المذهب المالكي هو مصدر من مصادر هذا التقنين.

4- في سنة 2002 اتخذت الجامعة العربية قرارا بشأن إعداد مشروع استرشادي للتوفيق والمصالحة. انظر تفاصيل ذلك في مقال: "إدماج الوساطة في النظامين القانوني والقضائي بالمغرب..." لبنسالم أوديجا. مجلة الإشعاع، ع 32 يونيو 2007ص: 60.

أجل أن يقوم بفتح إطار للحوار، ويهيء أجواء التواصل، ويمهد سبل التفاهم فيما بينهم في ظروف نفسية ومكانية، كالمسجد مثلا أو في منزله لمساعدتهم، وحملهم بتوجيهاته السديدة على تغيير التصورات، واستعراض الاطروحات الممكنة، والبدائل المتاحة، على ضوء أحكام الشرع أو الأعراف المرعية أو العادات المعتبرة في هذا الاطار، ودأبا على هذا النهج تم إشراك المجالس العلمية في محاولة الصلح، والتوسط بين الزوجين في مجال الطلاق والتطليق، بموجب منشور وزير العدل رقم: 24 س 2 الصادر بتاريخ 24 ديسمبر 2010م.

ومبادرة وزارة العدل في مجال التصالح خطوة في الاتجاه الصحيح؛ غير أنها خطوة جاءت على استحياء؛ لأن إشراك المجالس العلمية في الوساطة لا ينبغي أن يقتصر على المجال الأسري، وإنما يجب أن يتعداه إلى نزاعات العقار غير المحفظ، الذي مازال في التشريع المغربي يخضع لأحكام المذهب المالكي، الذي يعتبر مصدرا من مصادر التشريع في المغرب لحد الآن؛ خصوصا إذا علمنا أن نزاعات العقار غير المحفظ يطول أمدها في المحاكم، حيث تمر في الغالب قبل وضع حد فاصل لنهاية النزاع فيها، على كل مراحل التقاضي؛ بدءا بالمحاكم الابتدائية، مرورا بمحاكم الاستئناف، وانتهاء بمحكمة النقض بحسب التسمية الجديدة التي عبر بها دستور 2011 في المادة 15 منه؛ إذ يمكن للمجالس العلمية بما تزخر به من علماء أكفاء، لهم إلمام واسع بقواعد وأحكام واجتهادات ونوازل المذهب المالكي، على ضوء مستجدات العصر وقضاياه، أن يقدموا استشارات وحلولا عملية لكثير من تلك النزاعات التي تثار في شأن العقار غير المحفظ، فيما يرتبط بحقوق الملكية وحدودها وحيازتها ونقلها، التي تستعصي على الحل أمام المحاكم.

رابعا: إجراءات الوساطة الاتفاقية

من مزايا الوساطة أنها نسق مرن ذو طبيعية اجتماعية، وهذا ما يجعل من الوساطة وجهة مفضلة لدى كثير من أطراف النزاع الذين يعرفون مزاياها، وما توفره لهم من مرونة في إجراءاتها، وفي كيفية إدارتها إلى ظهور نتائجها.

ومن أنواع تجليات مرونة الوساطة عدم وجود قانون إجرائي[1] بشكل عام، يحدد صيرورتها، وكيفية تسييرها، ومع ذلك هناك بعض الضوابط المتعارف عليها في النموذج المغربي للوساطة، طبقا لما جاء في القانون رقم: (05/ 08) أوجزها كما يلي:

---

1 - بما أن دور الوسيط إنما يقتصر على تيسير الحوار والتواصل إلى حل بين الطرفين، فإنه لا داعي لوضع إجراءات محددة من النوع المتطلب في التحكيم.

1) عقد الوساطة وشرط كتابته:

كما سبق أن أوردنا في تعريف الوساطة فإنها قد ترد إما في شكل اتفاق الوساطة، طبقا لما ورد في الفصل (57-327) من قانون المسطرة المدنية الذي ينص على أنه: "يمكن إبرام اتفاق الوساطة بعد نشوء النزاع، ويسمى عندئذ عقد الوساطة، ويمكن التنصيص عليه في الاتفاق الأصلي، ويسمى حينئذ شرط الوساطة، ويمكن إبرامه أثناء مسطرة جارية أمام المحكمة، وفي هذه الحالة يرفع إلى علم المحكمة داخل أقرب الآجال، ويترتب عليه وقف المسطرة إلى حين تبين مآل الوساطة.

ومثلما اشترط المشرع في مجال التحكيم فقد نص صراحة على أن اتفاق الوساطة يجب أن يكون مكتوبا، طبقا لمقتضيات الفصل(58-327) من قانون المسطرة المدنية، الذي جاء فيه: "يجب أن يبرم دوما اتفاق الوساطة إما بعقد رسمي، أو عرفي، وإما بمحضر يحرر أمام المحكمة[1]، ويتعين الكتابة سواء تعلق الأمر بعقد وساطة أو بالنسبة لشرط الوساطة، فإن الشرط يمكن أن يحرر كتابة في الاتفاق الأصلي أو في وثيقة تحيل إليه".

2) الوسيط وشروطه والتزاماته:

اتفاق الوساطة -شرطا كان أو عقدا- يجب أن يتضمن صراحة تعيين الوسيط أو الوسطاء أو طريقة تعيينهم ولا يكون هذا التعيين ملزما للوسيط الذي يخوله القانون حق رفض القيام بالمهمة المسندة إليه لأي سبب كان، وعند ذلك يجوز للأطراف الاتفاق على وسيط بديل، وإلا اعتبر الاتفاق ملغيا[2].

وتُعهد الوساطة إما إلى شخص ذاتي، أو إلى شخص اعتباري، ولم تتطرق المقتضيات المتعلقة بالوساطة الاتفاقية إلى شروط الوسيط بتفصيل، عكس ما قررته المقتضيات الخاصة بالتحكيم بشأن الشروط المتعلقة بالمحكم الذي يشترط فيه كمال أهليته وعدم صدور حكم عليه بحكم نهائي بالإدانة من أجل ارتكاب أفاعل تخل بالشرف، أو صفات الاستقامة، أو الآداب العامة، أو بالحرمان من أهلية ممارسته التجارة أو حق من حقوقه

1- يوجب المشرع المغربي في الفصل 55-327 أن يبرم اتفاق الوساطة عقدا كان أو شرطا كتابة، إما بعقد رسمي، أو بعقد عرفي، أو بموجب محضر يحرر أمام المحكمة، ويمكن أن يستخلص اتفاق الوساطة من مراسلات متبادلة بين الطرفين، ومن طلباتهم ومذكراتهم الدفاعية؛ كما تعتبر الإحالة في عقد ما على وثيقة تتضمن شرط وساطة بمثابة اتفاق وساطة، على أن يكون العقد المذكور قد أبرم كتابة، وأن يكون من شأن الإسناد أن يجعل من الشرط جزءا لا التباس فيه. انظر: المجلة المغربية للوساطة والتحكيم، عبد المجيد غميجة سياق تنظيم الوساطة الاتفاقية، العدد: 4 سنة 09 ص: 76 بتصرف.

2- الصلح والتحكيم والوسائل البديلة لحل النزاعات(ص466).

المدنية[1]، هذا فضلا عن المقتضيات الخاصة بوجوب تصريح المحكم بممارسته لمهام التحكيم إلى النيابة العامة[2] إضافة إلى ذلك يجب أن يتوفر في الوسيط ما يلي:

- الحياد: يفترض في الوسيط أن يقوم بقيادة وتحريك عملية الوساطة بحياد تام، ضمانا لقواعد العدل والإنصاف التي يجب أن تسود جميع الوسائل البديلة منذ بدايتها إلى نهايتها.

- الاختصاص، فيجب أن يكون الوسيط مختصا في النزاع الذي يتوسط لحله، وهذا ما يميزه عن القاضي الذي لا يفترض فيه أن يكون متخصصا في النزاع الذي يعرض على أنظاره، وهذا ما يقرب دور الوسيط من دور الخبير؛ غير أن قرار الخبير غير ملزم للمحكمة، بينما قرار الوسيط ملزم لها وللأطراف[3].

- الحفاظ على السر، فيمتنع على الوسيط أن يفشي أو ينشر ما تم خلال عملية الوساطة، من تبادل للوثائق والطلبات، ما لم يسمح له طرفا النزاع صراحة بالنشر[4]، أو يجيز له القانون نشر تلك المعلومات، طبقا للمادة 9 من قانون اليونسترال المشار إليه سلفا، كما يجب على الوسيط أن يحافظ على السر المهني بالنسبة إلى الأغيار، تحت طائلة العقوبات المنصوص عليها في القانون الجنائي المتعلقة بكتمان السر المهني، ويجوز للأطراف الاتفاق على رفع السرية عن بعض التصريحات، وبعض الملاحظات إذا اقتضت مصلحتها ذلك أمام المحكمة المعروض عليها النزاع بعد فشل الوساطة كما تقدم[5].

أما التزامات الوسيط فيجب أن يلتزم بما يلي:

- بمدة الوساطة الذي يجب ألا يتجاوز ثلاثة أشهر، بداية من تاريخ قبول الوسيط إنجاز مهمته، وتكون هذه المدة قابلة للتمديد بناء على اتفاق الطرفين، وفق شروط اتفاق الوساطة.

1- الفصل 320 من القانون رقم : 05/ 08 المتعلق بالتحكيم.

2- جاء في الفصل 321 من القانون الجديد للتحكيم ما يلي: "يجب على الأشخاص الطبيعيين الذين يقومون اعتياديا أو في إطار المهنة بمهام المحكم إما بصورة منفردة أو في حظيرة شخص معنوي يعتبر التحكيم أحد أغراضه الاجتماعية، أن يصرحوا بذلك إلى الوكيل العام لدى محكمة الاستئناف الواقع في دائرة نفوذها محل إقامة الأشخاص الطبيعيين المذكورين، أو المقر الاجتماعي للشخص المعنوي ويسلم الوكيل العام وصلا بالتصريح ويقيد المعنيين بالأمر في قائمة المحكمين لدى محكمة الاستئناف المعنية وذلك بعد دراسة وضعيتهم.

3- التحكيم الالكتروني للدكتور محمد إبراهيم أبو الهيجاء، (ص 31 -32).

4- نفس المصدر.

5- لا يجوز استعمال ملاحظات الوسيط والتصاريح التي يتلقاها في دعوى أخرى، وفي جميع الأحوال يتم إبعادها من وثائق الدعوى، ولا يلتفت إليها، ولا يعمل بها، وهذه ضمانة أساسية للتشجيع على اللجوء إلى الوساطة، حتى لا تحمل مواقفهم أثناء مفاوضات الوساطة على أنها تنازل منهم عن حقوقهم.

ولا يجوز أن يتخلى عن مهمته إلا باتفاق الأطراف، أو إذ انصرم الأجل المتفق عليه، أو الأجل القانوني المحدد في ثلاثة أشهر دون أن يستطيع الأطراف إبرام صلح، كما يمكنه التخلي عن مهمته في الحالات التي لا يتم فيها احترام الأجل الأقصى الذي حددته المحكمة لوجوب بدء الوساطة تحت طائلة بطلان اتفاق الوساطة، وذلك بمناسبة نظر المحكمة لدعوى سبق لأطرافها الاتفاق على الوساطة، و لم يتم بعد عرض النزاع على الوسيط طبقا لمقتضيات الفقرة الثالثة من الفصل 67-327 من القانون رقم:(05-08)، و الفصل 65-327 منه أيضا.

-بمجرد أن يقبل الوسيط المهمة الموكولة إليه، يجب عليه إعلام أطراف النزاع برسالة مضمونة مع الإشعار بالتوصل، أو بواسطة مفوض قضائي، ولا يجوز له التخلي عن مهمته إلا باتفاق الأطراف، أو بانصرام الأجل المحدد أو الممدد، دون التوصل إلى نتيجة إيجابية، أو بأمر قضائي، كما يلتزم الطرف الذي يرغب في تطبيق شرط الوساطة بأن يقوم بإشعار الطرف الآخر بذلك، و يرفع الأمر إلى الوسيط[1].

وتجدر الإشارة إلى أن الوسيط ليست له -خلافا للقاضي- سلطة إجبار أحد طرفي الوساطة على الحضور أمامه، لكون الوساطة لا تعدو أن تكون عملية تطوعية؛ سواء عند الاتفاق على البدء فيها، أم الاتفاق على الاستمرار و قبول الحل الذي يطرحه الوسيط[2].

-يجوز للوسيط إجراء الأبحاث و المعاينات و الخبرات لكن بشرط موافقة الطرفين؛ وذلك بالاستماع إلى أي شخص يكون تدخله مفيدا، كما يجوز له بناء على شرط اتفاق الطرفين كذلك الالتجاء إلى أية خبرة تكون مفيدة في النزاع، أو الخلاف موضوع الوساطة[3]، كما بإمكانه إجراء معاينة بموافقة الطرفين للاطلاع عن كثب على موضوع النزاع، أو بعض الأشياء أو الأماكن التي تشكل سبب الخلاف.

3) حق الدفاع وحكم اللجوء إلى القضاء مع وجود اتفاق الوساطة:

أما حق الدفاع فإن المشرع المغربي لم ينص صراحة على إمكانية استعانة الأطراف بمحام ليؤازرهم، مثلما يتمتعون به في مجال التحكيم، و هذا نقص في قانون الوساطة الاتفاقية، لعل المشرع سيستدركه في التعديلات القادمة.

أما اللجوء إلى القضاء مع وجود اتفاق الوساطة فإن المشرع -تلافيا لأي غموض أو تضارب في العمل القضائي بشأن ذلك؛ حيث تضاربت أحكام القضاء ما بين التصريح

---

1 - الصلح والتحكيم والوسائل البديلة لحل النزاعات من خلال اجتهادات المجلس الأعلى(ص466).

2 - ينظر "التحكيم الالكتروني" للدكتور محمد إبراهيم أبو الهيجاء(ص 27).

3- الصلح والتحكيم والوسائل البديلة لحل النزاعات من خلال اجتهادات المجلس الأعلى، ص:467.

بعدم الاختصاص، أو التصريح بعدم القبول- حسم في الأمر سواء بالنسبة للتحكيم أو الوساطة الاتفاقية، حيث أوجب على المحكمة التصريح بعدم القبول إذا كان النزاع قد عقد بشأنه اتفاق التحكيم أو اتفاق وساطة لكن يجب التمييز بين حالتين:

أ) اللجوء إلى القضاء أثناء سريان مسطرة الوساطة.

في هذه الحالة يجب على المحكمة المحال إليها نزاع في مسألة أبرم الأطراف بشأنها اتفاق وساطة أن تصرح بعدم قبول الدعوى إلى حين استنفاد مسطرة الوساطة أو بطلان اتفاق الوساطة، ويتعين أن يثير الطرف المعني الدفع بعدم القبول، ولا يجوز للمحكمة أن تصرح بعدم القبول تلقائيا.

ب) حالة اللجوء إلى القضاء قبل عرض النزاع على الوساطة

إذا كان النزاع لم يعرض بعد على الوسيط و رغم ذلك تم رفع القضية إلى القضاء، فإنه يجب على المحكمة أن تصرح بعدم قبول الدعوى، إذا لم يثبت لها كون اتفاق الوساطة باطلا بطلانا واضحا، وإلا استمرت في نظر الدعوى لانعدام موجب عدم القبول.

و في هذه الحالة الثانية يتعين كذلك أن يثير الطرف المعني الدفع بعدم القبول، ولا يجوز للمحكمة أن تصرح بعدم القبول تلقائيا.

4) أثر الوساطة الاتفاقية:

إن الهدف من الوساطة الاتفاقية هو أن يتوصل أطراف النزاع إلى الحل بأنفسهم، و بمساعدة الوسيط الذي يقتصر دوره على تنشيط الحوار بينهم، و تظهر أهمية هذا الحل سواء من حجيته أو طريقة تنفيذه.

ففي حالة عدم وقوع الصلح لأي سبب من الأسباب فإن الوسيط يسلم إلى الأطراف وثيقة عدم وقوع الصلح موقعة من طرفه.

أما إذا انتهى الوسيط في مسعاه إلى صلح بين الطرفين، فإن الوسيط يحرر الصلح في وثيقة يضمنها الحل الذي انتهت إليه الأطراف.

و يتعين أن يوقع الوسيط مع الأطراف وثيقة الصلح المتوصل إليه، و يخضع هذا الصلح لأجل صحته وآثاره، للمقتضيات المتعلقة بالصلح المنصوص عليها في قانون الالتزامات و العقود[1]؛ كانقضاء الحقوق المدعى بها، وعدم الرجوع في الصلح، إلى غير

1- ينص الفصل 68-327 من قانون المسطرة المدنية على أنه: "يخضع الصلح الذي توصل إليه الأطراف لأجل صحته و آثاره لمقتضيات القسم التاسع من الكتاب الثاني من الظهير الشريف الصادر في رمضان (12 أغسطس1913) بمثابة قانون الالتزامات والعقود مع مراعاة مقتضيات الفصل 69-327 بعده، والتي تتعلق باكتساب الصلح في إطار الوساطة الاتفاقية لقوة الشيء المقضي به وإمكانية تذييله بالصيغة التنفيذية".

ذلك من الآثار[1]، ويكتسي الصلح المتوصل إليه عن طريق الوساطة قوة الشيء المقضى به بين الطرفين بصفة نهائية، و يكون قابلا لأن يذيل بالصيغة التنفيذية عند الاقتضاء، وذلك من طرف رئيس المحكمة المختص، قصد النظر في موضوع النزاع (موضوع الوساطة)، و تراعى قواعد الاختصاص المكانية لذلك عند تقديم طلب التذييل بالصيغة التنفيذية.

الخاتمة

نظرا لأهمية دور الطرق البديلة في تسوية المنازعات، وخصوصا الوساطة الاتفاقية كان لا بد من إشاعة ثقافة الحلول البديلة لحل النزاعات، وذلك يتطلب أن يتجند له كل الفاعلين في المجال القضائي والفقهي والاجتماعي والحضاري الإنساني:

- من أساتذة القانون، والقضاة، والمحامين.
- من المشرفين على مراكز التدريب والتكوين المرتبطة بمجالات التقاضي.
- من المشرفين على المجالات المتخصصة في العمل الجمعوي بأنواعه المتعددة.
- من الساهرين على إحياء التراث الفقهي في المذهب المالكي خاصة، وفي المذاهب الأخرى بصفة عامة.
- من المشرفين على المجالات الإنسانية الحضارية المرتبطة بهذا المجال.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحابته، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

1- ينص الفصل 1105 من قانون الالتزامات و العقود على أنه يترتب على الصلح أن تنقضي نهائيا الحقوق والادعاءات التي كانت له محلا، و أن يتأكد لكل من طرفيه ملكية الأشياء التي سلمت له، و الحقوق التي اعترف له بها من الطرف الآخر.

قائمة المصادر والمراجع

- إدماج الوساطة في النظامين القانوني والقضائي بالمغرب... لبنسالم أو ديجا. مجلة الإشعاع، ع 32 يونيو2007.
- أشغال الندوة العلمية التي نظمتها شعبة القانون الخاص بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بفاس، يومي: 4 و5أبريل 2003 المنشورة تحت عنوان: الطرق البديلة لتسوية المنازعات من طرف جمعية نشر المعلومة القانونية والاقتصادية، ذ. يوسف الفاسي الفهري، العدد:2 الطبعة الثانية مارس 07.
- التحكم الالكتروني للدكتور محمد إبراهيم أبو الهيجاء طبعة دار الثقافة سنة 2009م.
- التحكيم الاختياري الأنظمة المشابهة، ذ علال البصراوي، مجلة المحاكم المغربية،عدد:117:نونبر–دجنبر2008.
- جريدة الصباح الثلاثاء: 20 سبتمبر، 2011.
- شرح أبي عبد الله الخرشي وبهامشه حاشية علي العدوي الطبعة2 بولاق مصر سنة 1317 هـ: 6/ 2.
- الصلح وأثره في إنهاء الخصومة في الفقه الاسلامي رسالة مقدمة للحصول على درجة الماجيستير في الشريعة الإسلامية لمحمد محجوب عبد النور الطبعة الاولى 1987 دار الجيل بيروت لبنان.
- الطرق البديلة لتسوية النزاعات ودورها في تخفيف العبء على القضاء وتحقيق التنمية الاجتماعية الجزء الثاني، ذ محمد سلام الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف بسطات، مجلة الملف، العدد:13نونبر 2008.
- عقد الصلح بين الشريعة الإسلامية والقانون المدني د.يس محمد يحي ط: دار الفكر العربي1978.
- فصل المعرفات في شرح البناني على السلم مع حواشيه طبعة دار المعرفة بدون تاريخ، ص: 97.
- قانون التحكيم التجاري الدولي والداخلي، د.أحمد عبد الكريم سلامة، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية ، القاهرة.
- القانون رقم 05 / 08 المنشور بالجريدة الرسمية عدد: 5584 ذو القعدة 1428 ، 6دجنبر 2007.
- قراءة في مشروع قانون الوساطة بالمغرب للدكتور أحمد إذ الفقيه، الندوة الجهوية الحادية عشر بقصر المؤتمرات بالعيون، منشورة 1–2 نونبر ،2007 تحت عنوان:" الصلح والتحكيم والوسائل البديلة لحل النزاعات من خلال اجتهادات المجلس الأعلى" مطبعة الأمنية بالرباط.
- مجلة التحكيم ، العدد:3 ، يوليوز،2009.
- منشور وزير العدل رقم: 24 س 2 ملف عدد 122 / 10.
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لابي عبد الله الحطاب وبهامشه التاج والاكليل لمختصر خليل للمواق طبعة دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء، 1412هـ1992م ص:5/ 200.
- موسوعة التحكيم المحلي والدولي، محمد عبد الحميد الألفي، دار محمود للنشر والتوزيع بالقاهرة .
- نظام الوساطة الاتفاقية بالمغرب، د. عبد المجيد غميجة المجلة المغربية للوساطة والتحكيم، العدد04 السنة09.

الأصول والمقاصد

التفاؤل يمنحك النجاح قبل اكتماله، والتشاؤم يذيقك مرارة الفشل قبل حدوثه، هي أمور نفسية أنت من يحسمها.

معالم الدرس المقاصدي

عند أبي الوليد الباجي

الأستاذ الدكتور عمار بن حمد رقيع
أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب ظهر المهراز فاس
agamroule@yahoo.fr

تقديم

امتاز مالكية الغرب الإسلامي بعطائهم العلمي الوافر في بناء فقه التنزيل بناء مقاصديا وإن شاركوا المشارقة في بناء فقه التأصيل، ساعدهم في ذلك ما تأسس عليه المذهب من شبكة القواعد الأصولية المتفرعة عن إعمال المقاصد في تنزيل الأحكام مراعاة للحال واعتبارا للمآل، من قبيل: الاستحسان، والمصلحة المرسلة، والعرف والعمل، ومراعاة الخلاف...، ويمكن تلمس ذلك بوضوح في مدونات الفتاوى وكتب النوازل والاستشارات السلطانية ومجريات العمل ومطلقاته ومقيداته.

فكانت ثمرة هذا التوجه العلمي لأصوليي مالكية الغرب الإسلامي أن تميز عطاؤهم الأصولي بالطابع العملي الوظيفي، مائلا عن الاستطراد في قضايا مجردة لا ينبني عليها عمل، وهذا وفاء من القوم للتوجيه القرآني لقضية البحث عن المعرفة حين رد الذي سأل عما لا ينبني عليه عمل إلى ما ينبني عليه عمل فقال: ﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾، وتوجيه النبي -عليه السلام- للذي سأل عما لا يعنيه وهي الساعة إلى ما يعنيه، فقال: {ما ذا أعددت لها؟}.

ولما كان أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي المتوفى(474هـ) أحد جهابذة المذهب المالكي في الغرب الإسلامي الذي أثل لنا تراثا متميزا في مختلف فنون المعرفة مازال يشهد بحق على علو مكانة الرجل في الأصول والفروع، آثرت البحث في تراث الباجي عن مدى إسهامه في بناء الدرس المقاصدي في الغرب الإسلامي في وقت مبكر، خصوصا وأن هذا الموضوع مازال لم يبحث فيما أنجز من الدراسات في فكر الباجي وتراثه في حدود علمي.

وقد جاءت معالجة الموضوع في مقدمة وثلاثة مباحث، حاولت فيها تفصيل القول في إشكال البحث المتمثل في إبراز المعالم المنهجية والموضوعية للدرس المقاصدي عند أبي الوليد الباجي، وتوسلت في إدارة هذا الإشكال بمنهج جمع بين استقراء المادة العلمية من مظانها، وتحليل معانيها، وتعليل قضاياها، والكشف عن مقاصدها وتركيبها في سياق التصور العام للموضوع، مع اعتماد نظام التوثيق الأكاديمي للشواهد والنصوص.

المبحث الأول

الجهود العلمية لأبي الوليد الباجي في الأندلس

يعد أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي[1] من أبرز علماء الغرب الإسلامي المؤسسين للتراث العلمي الأندلسي عموما وللتراث الأصولي خصوصا، بفضل تكوينه العلمي الرصين الذي تلقاه على كبار شيوخ العلم والمعرفة مشرقا ومغربا، يشهد لذلك عطاؤه العلمي الوافر تدريسا ومناظرة وتأليفا، في مختلف فنون المعرفة، وخصوصا في علوم الحديث والفقه والأصول والكلام[2] والجدل.

أولا: جهود الباجي العلمية على مستوى التدريس[3]:

مارس الباجي مهمة التدريس في وقت مبكر منذ كان طالبا بالمشرق، فقد درس في الكوفة[4] لما حل بها، ودرس بحلب كتاب البخاري -الجامع الصحيح- طيلة مقامه هناك، وواصل بعد عودته إلى الأندلس مهمة التدريس، لاسيما الحديث الشريف، فكان ينتقل بين حواضر الأندلس ويعقد مجالس متعددة لنشر السنة، وجعل غرامه في التدريس بحيث يدرس في كل أحواله، حتى قال أحد تلامذته: «كان يخرج إلينا للإقراء وفي يده أثر المطرقة»[5]، فكانت مجالسه قبلة للطلاب من كل أنحاء الأندلس، قال صاحب طبقات المالكية: «كان يحضر مجلس الباجي أربعة آلاف فقيه....»[6].

---

1 - تنظر ترجمته في "معالم الفكر الأصولي المالكي من خلال فكر الباجي الأصولي" للباحث(ص57)فما بعدها.
2 - مجلة كلية الآداب مكناس السابق ذكرها في(ص161).
3 - سبق أن فصلت القول في جهود الباجي العلمية في خدمة الحديث النبوي في مقال بعنوان "الاستدلال بنص الحديث وقوادحه الجدلية عند أبي الوليد الباجي بمجلة المذهب المالكي المحكمة العدد:8/ 2009(ص11) فما بعدها.
4- ينظر مقدمة تحقيق كتاب التعديل والتجريح(1/ 63).
5- النفح(2/ 77) ينظر أيضا "ترتيب المدارك"(8/ 121).
6 - ص: 275.

ويفضل تنقل الباجي بين مدن الأندلس، تمكن العديد من الطلبة ممن لم يتيسر لهم السفر إليه من التلقي منه والتفقه عليه، وعلى رأسهم حافظ المغرب، أبو عمر بن عبد البر(ت463هـ)[1]، وأبو بكر الطرطوشي[2] الذي أخذ عنه بسرقسطة مسائل الخلاف، وغيرهما كثير[3].

ثانيا: جهود الباجي العلمية على مستوى التناظر

يعد أسلوب الجدل العلمي والمناظرة واجهة من واجهات العطاء العلمي للباجي، فبعد أن تعلم هذا الأسلوب وأتقنه على يد شيوخه بالمشرق؛ استطاع أن يوظفه في بناء صحيح المعرفة وتقويم المذاهب، وذلك من خلال:

-**مناظرته للشيعة** بمساجد حلب أيام مقامه بها، وتمكن من الانتصار عليهم، خصوصا بعدما تمكن من إقناع الأمير معز الدولة بالإقلاع عن مذهب فاسد كان عليه[4]، وارتضى مذهب الباجي، فتولى قمع المتعصبين من الشيعة، وقد اعترف للباجي بهذا الانتصار شيخه "السمناني" لما بلغه الخبر، واعتبر ذلك فتحا لذلك البلد[5].

-**مناظرته ظاهرية أهل الحديث** في شخص ممثلها بالأندلس ابن حزم، وذلك عقب عودته من رحلته المشرقية، وكان ابن حزم قد تمكن قبل ذلك من نشر مذهبه الظاهري إثر انتصاره على الفقهاء المالكية بالأندلس الذين قصرت ألسنتهم عن مجادلته وكلامه في ذلك الوقت[6] لكونه «أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان والبلاغة والشعر والسير والأخبار»[7] من جهة، ولقلة استعمال الفقهاء المالكية النظر وعدم تحققهم به[8]، وعدم تمكنهم مما عند ابن حزم من العلوم من جهة ثانية.

---

1 - ترجمته في "ترتيب المدارك"(8/ 127)، و"الديباج"(ص357) وغيرهما.

2 - توفي سنة(520هـ) كان متخصصا في الخلاف وأصول الفقه، وتفقه على الباجي وهو شيخ ابن العربي المعافري. ترجمته في "الديباج"(ص276)، و"طبقات المالكية"(ص290) وغيرهما

3 - ذكر منهم الأستاذ لبراز مائة تلميذ مع الإشارة إلى مصادر ترجمتهم. ينظر اللائحة في مقدمة تحقيق التعديل والتجريح(1/ 107)وما بعدها.

4- لم يبين الباجي فيما نقل عنه ابن الأزرق هذا المذهب، وإنما أجمل القول هكذا :«وكان قد أفسد مذهبه معلم قرأ عليه» روضة الأعلام، الورقة : 103 ب.

5 - ينظر المصدر السابق.

6 - ينظر "ترتيب المدارك"(100/ 122).

7 - النفح(2/ 78).

8 - ينظر "ترتيب المدارك"(8/ 122).

ولعل ما ساعد الباجي على هذه المغالبة شخصيته العلمية القوية التي لا تنكر في مختلف العلوم الشرعية، كواحد من النظار البغداديين أو حذاق القرويين، وتمرسه بأسلوب المناظرة والجدل في المشرق على يد أساتذة كبار بارزين، اعترف له بذلك ابن حزم نفسه، حين قال : «لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب مثل أبي الوليد الباجي»[1].

-مناظرته[2] لابن الصائغ وابن سهل بدانية بين يدي أميرها إقبال الدولة علي بن مجاهد[3] وهما ممن اشتد نكيرهم عليه في مسألة كتابة النبي في حديث المقاضاة[4]، حيث قال الباجي بظاهره، فكفره ابن الصائغ؛ ولعل هذا ما دفع الباجي لهذه المناظرة قبل أن يكتب رسالته المشهورة "تحقيق المذهب على أن النبي كتب"[5]، بين فيها أوجه المسألة وعدم تعارض القول بجواز الكتابة على النبي مع معجزته ﷺ.

ولا شك أن للباجي مناظرات كثيرة[6] مع أطراف مختلفة ضمنها كتابه "فرق الفقهاء" الذي ما يزال الأمل يراود الباحثين في ظهوره محققا، بعد أن بلغنا نبأ العثور عليه مؤخرا بتركيا[7].

ولعل ما نجده في كتابات الباجي وخصوصا في كتابيه "إحكام الفصول" و"المنهاج" من التركيز على استعراض أقوال المخالفين وحججهم ومناقشتهم في ذلك صدى لتلك المناظرات.

1 – الذخيرة(2/ 96).
2 – ينظر "ترتيب المدارك"(8/ 123)، و"المرقبة العليا"(ص202)، و"الديباج"(ص121).
3 – مقدمة تحقيق التعديل والتجريح(1/ 92).
4 – وهو حديث إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء –رضي الله عنه– قال : {لما اعتمر النبي ﷺ في ذي القعدة فأبى أهل مكة أن يدعوه يدخل مكة حتى قاضاهم على أن يقيم بها ثلاثة أيام، فلما كتبوا الكتاب كتبوا: هذا ما قضى عليه محمد رسول الله، قالوا: لا نقر بهذا لو نعلم أنك رسول الله ما منعناك شيئا، ولكن أنت محمد بن عبد الله فقال: أنا رسول الله، وأنا محمد بن عبد الله، ثم قال لعلي: امح رسول الله، قال علي لا والله لا أمحوك أبدا، فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب وليس يحسن يكتب، فكتب: هذا ما قضى محمد بن عبد الله لا يدخل مكة السلاح إلا السيف في القرب.....الحديث} البخاري في كتاب المغازي.
5 – توجد الرسالة في شريط(مكرو فيلم) بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم1176، ونسخة مخطوطة بخزانة السلطان سليمان خان بتركيا ضمن مجموع من(106– أ) إلى(115– أ)، قام بتحقيقها أحمد لبزار سنة 1977م، ونال دبلوم الدراسات العليا من دار الحديث الحسنية بالرباط.
6 – تجد الإشارة إلى بعض تلك المناظرات في كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم.
7 _ أخبرني بذلك البحاثة المغربي المتخصص في تحقيق المخطوط الدكتور محمد الراوندي: أستاذ بدار الحديث الحسنية بالرباط المغرب.

ثالثا: جهود الباجي العلمية على مستوى التأليف.

لقد وظف الباجي كل معارفه ليسهم بقوة وعمق في خدمة المعرفة الشرعية على مستوى التأليف، فأنتج لنا مجموعة من المؤلفات القيمة، منها ما وصل إلينا محفوظا، ومنها ما لا يزال مفقودا يرجى العثور عليه.

أ - خدمة الجامع الصحيح للبخاري:

إذا كان الباجي قد خدم السنة على مستوى التدريس من خلال كتاب البخاري "الجامع الصحيح"، فإنه أبى إلا أن يخص هذا المدون الحديثي الجليل بخدمة أخرى على مستوى التأليف، من خلال كتابه "التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح"[1] في موضوع تراجم رجال ونساء أسانيد البخاري، من حيث تراجمهم وأسماؤهم وكناهم ونسبهم وبلدانهم وتعديلهم، أو تجريحهم، وأحيانا كثيرة الأبواب التي أخرج لهم فيها البخاري، مذيّلا ذلك بأقوال العلماء، مما يؤكد أن للرجل باعا في الميدان، فهو متخصص في تدريس صحيح البخاري كما رأينا.

ب - خدمة الموطأ:

لقد درج الناس على العناية والاهتمام بكتاب "الموطأ" أكثر من غيره، قال عياض: «لم يُعتن بكتاب من كتب الفقه والحديث اعتناء الناس بالموطأ، فإن الموافق والمخالف أجمع على تقديمه وتفضيله وروايته وتقديم حديثه وتصحيحه»[2]، وفي هذا السياق أنجز الباجي عدة دراسات متكاملة لموطأ مالك، جمعها في ثلاثة مؤلفات:

الاستيفاء[3]: وهو شرح مبسوط ومطول للموطأ، موجه أساسا للمتخصصين والراسخين في العلم، يقول الباجي عنه: «وإنما هو لمن رسخ في العلم بالفهم»[4]، ومنه انتقى كتابه "المنتقى" الشرح الثاني للموطأ.

المنتقى في شرح الموطأ[5]: اعتنى فيه الباجي بالناحيتين: الحديثية والفقهية ربطا لمسائل الفقه المالكي بأصوله من كتاب وسنة، وقول مالك، «وذهب فيه مذهب الاجتهاد

---

1 - توجد منه نسخة مخطوطة بخزانة نور عثمانية بتركيا برقم 766 في مجلد، حققها الأستاذ لبزار ونال بها دكتوراه الدولة في العلوم الاسلامية والحديث بدار الحسنية بالرباط، له مكرو فيلم بمعهد المخطوطات العربي بالجامعة العربية بالقاهرة تحت عدد: 834.

2 - ترتيب المدارك(2/ 80).

3 - المصدر السابق(2/ 84) و"النفح"(2/ 69) و"معجم الادباء"(11/ 248) و"المنتقى"(1/ 2-3).

4 - المنتقى(1/ 2).

5 - كتاب مطبوع ومتداول في خمس مجلدات، طبع على نفقة السلطان عبد الحفيظ العلوي، ولابن حزم مؤلف في الموضوع ذاته وبالعنوان نفسه "المنتقى في شرح الموطأ" ذهب فيه صاحبه مذهب الاجتهاد وإيراد الحجج. الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية (هامش ص176).

وإيراد الحجج»[1]، قال عنه عياض :«لم يؤلف مثله»[2]، وقال الباجي عن منهجيته في هذا الكتاب :«انتقيته من الكتاب المذكور على حساب ما رغبته وشرطته، وأعرضت فيه عن ذكر الأسانيد، واستيعاب المسائل والدلالة له...»[3].

ومن المنتقى اختصر[4] كتابا سماه: "الايماء"[5].

فهذه ثلاثة مشاريع علمية خدم بها الباجي الموطأ: المرجعية الحديثية الأولى للمذهب المالكي، رتبها الباجي وفق منهجية الانتقال من المبسوط: "الاستيفاء" إلى الأوسط والمنخول: "المنتقى"، فالمختصر: "الايماء"، وهي كتب أبان فيها صاحبها عن عمق التحليل، وقوة تفريع المسائل.

ج- رسائل علمية صغيرة:

من هذه الرسائل: ما هو في موضوع دراسة أحاديث منتقاة، كرسالة "تحقيق المذهب على أن النبي كتب"، وهي رسالة على من شن عليه حملة التكفير والتبديع؛ لما قال بكتابة النبي في حديث عمرة القضاء عند البخاري -كما أشرت سابقا-، وله كذلك رسالة في شرح حديث "البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه"[6]، وكتاب "اختلاف الموطأ"[7] وغيرها.

ومن رسائله ما هو في مسائل فقهية فرعية: كرسالة في "مسح الرأس"[8]، ورسالة في "غسل الرجلين"[9] ورسالة في "اختلاف الزوجين في الصداق"[10]، وغيرها.

أما التأليف على مستوى الأصول والجدل: فنجد الباجي في أوج عطائه العلمي وقمة اجتهاده الأصولي، وذلك من خلال عملين علميين جليلين[11]:

---

1 - النفح(2/ 77).
2 - ترتيب المدارك(8/ 124).
3 -المنتقى(1/ 3).
4 - معجم الأدباء(11/ 248).
5 - ترتيب المدارك(8/ 124) "معجم الأدباء"(11/ 248) "النفح"(2/ 69) "كشف الظنون"(5/ 397).
6 - توجد منها نسخة بخزانة السلطان سليمان خان باسطنبول ضمن مجموع وتقع في ورقتين(124-ب) إلى(125-ب) ولها ميكروفيلم بالخزانة العامة بالرباط تحت عدد 1176.
7- ترتيب المدارك(8/ 124)، و"كشف الظنون"(5/ 397).
8 - ترتيب المدارك(8/ 124)، و"الديباج"(ص122).
9 - نفسها.
10 - نفسها.
11 - دون إغفال بقية أعماله الأصولية الصغيرة، ككتاب "الإشارة والوجازة"، و"الحدود في الأصول".

"إحكام الفصول في أحكام الأصول"[1]، كتاب مبسوط قيم في أصول الفقه، أجاد فيه الباجي وأبدع، وأبان عن مقدرة علمية عالية، ومهارة جدلية فائقة في خدمة الدراسات الأصولية بالأندلس على طريقة كبار الأصوليين المؤسسين، من أمثال الجويني، والغزالي، وأبي الحسين البصري الذين عاصروه.

"المنهاج في ترتيب الحجاج"[2]: كتاب قيم يمثل إسهاما نوعيا جادا في تطوير الدراسات الأصولية الجدلية بالغرب الإسلامي، فهو مؤلف «يمثل الباكورة تقريبا في هذا الفن[3] في هذه البقعة الغربية من العالم الإسلامي أي الأندلس موطن الباجي»[4]، وقد ألفه صاحبه لهدف تعليمي بيداغوجي، وهو تعليم الأندلسيين المالكية منهج الاستدلال الجدلي بالكتاب وبالسنة للانتصار لمذهبهم بسبب ما لحقهم من هجوم عنيف على يد ابن حزم الظاهري[5].

ومن القضايا المركزية التي تناولها الكتاب بيان طرق الاستدلال بنص الوحي كتابا وسنة، وأوجه الاعتراضات الجدلية التي ترد عليها، مع بيان ما يصح منها وما ليس كذلك، مع التمثيل لقضايا الدراسة، واعتمد في عرض قضايا الكتاب على الإيجاز، مكتفيا بالإحالة على كتابه "إحكام الفصول" في مجال التفصيل والتدقيق.

---

1 - يوجد في ثلاث نسخ مخطوطة: واحدة: بخزانة القرويين بفاس تحت عدد(621)، والثانية: بالخزانة الحسنية بالرباط رقم(976)، والثالثة: بالاسكوريال بإسبانيا رقم(1156)، صدر مطبوعا عن دار الغرب الإسلامي سنة(1986 م) بتحقيق عبد المجيد تركي، وعن مؤسسة الرسالة بتحقيق ودراسة عبد الله محمد الجبوري سنة(1989).

2- حققه عبد المجيد تركي وطبع مرتين، واحدة (1978 م)، والثانية(1986 م) عن دار الغرب الإسلامي، وعرف هذا الكتاب عند مترجمي الباجي بأسماء مختلفة منها: "تفسير المنهاج في ترتيب طرق الحجاج". ترتيب المدارك(8/ 125).

3 - أي: الجدل الأصولي.

4 - مقدمة تحقيق المنهاج (ص10 م).

5 - نفسه (ص11 م).

المبحث الثاني
معالم الدرس المقاصدي عند الباجي على مستوى المنهج

يشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: منهج التماس المعرفة القطعية في الأصول عند الباجي

أثارت ثنائية القطع والظن في أصول الفقه إشكالا منهجيا بين الأصوليين اختلفوا في معالجته، حيث نادى بعض الأصوليين إلى قطعية أصول الفقه، كالباقلاني الذي دعا إلى تخليص الأصول من الظن، وبناؤها على القطع، بدعوى أن الشارع لم يتعبدنا بالظن إلا في الفروع[1]، وساندة ابن حزم الذي رفض الظن في الشريعة جملة وتفصيلا، واستعاض عن ذلك بالتوسع في الإباحة الأصلية، واستصحاب الحال، والأقيسة المنطقية، مستدلا بظواهر بعض النصوص كقول الله تعالى: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئا﴾[2]، حتى قال: «فالظن بنص القرآن ليس حقا»[3].

بينما الجويني اعتذر عن إدخال الظنيات في الأصول من حيث ارتباطها بالأصول القطعية، حيث قال: «فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به»[4]، وتعقبه المازري[5] وابن عاشور من مالكية الغرب الإسلامي بأن الظنيات لا يمكن عدها من الأصول، قال ابن عاشور: «وهو اعتذار واه؛ لأنا لم نرهم دونوا في أصول الفقه أصولا قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها كما فعلوا في أصول الدين، بل لم نجد القواطع إلا نادرة»[6].

أما الشاطبي فحسم الموضوع بطريقة مخالفة وقرر أن «أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»[7]، ودلل على ذلك ببراهين قطعية[8]. أما تفاصيل الأدلة وجزئياتها فلا يماري

---

1 – ينظر الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي بتحقيق عبد الله دراز1/ 20–21.

2 – سورة النجم، الآية: 28.

3 – الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، تحقيق إحسان عباس(4/ 46).

4 – البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني(1/ 86).

5 – ينظر "الموافقات"(1/ 21).

66 – مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور(ص5).

7 – الموافقات(1/ 19).

8 – ينظر المصدر السابق(1/ 19 –20).

الشاطبي في كونها ظنية من جهة إفرادها، لكنها تكتسب قطعيتها من جهة ما تنتظم في سلكه من كليات، أو تثبت به من استقراءات قطعية «فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواترُ القطعَ»[1].

أما الباجي فمنهجه قائم على التماس القطع في القضايا الأصولية الكبرى على قاعدة التواتر المعنوي، يمكن رصد ذلك نظريا وتطبيقيا:

أ- *المعالم النظرية لمنهج الباجي في التماس قطعية الأصول:*

يمكن إجمال الخصائص النظرية لمنهج الباجي في التماس قطعية الأصول في اثنين:

الأولى: استقراء الأدلة

لا يكتفي الباجي بسوق دليل أو دليلين عند الاستدلال والحجاج؛ وإنما يستفرغ الجهد في إيراد أكبر عدد ممكن من الأدلة، خصوصا عندما يتعلق الأمر بإحدى القضايا الأصولية الكبرى كإثبات حجية الإجماع والقياس كما سيأتي.

ولعل هذا الحرص على الإكثار من الأدلة والحجج عند الباجي، ليس محض شغف بالجدل، أو مجرد ولع بالكثرة، وإنما هو عمل علمي هادف يروم من خلاله الباجي تحقيق نوع من المعرفة القطعية التي تصلح أساسا لبناء القضايا التشريعية الكبرى التي يرجع إليها في استنباط الأحكام.

لذلك نجد الباجي ينتقل بعد عملية تكثيف الأدلة واستقرائها في موضوع واحد، إلى الخطوة الموالية، وهي البحث عن الدلالة المشتركة بين الحجج المسوقة، تلك الدلالة التي تفيد العلم في نظر الباجي؛ لأن الأدلة «إنما يقع العلم بما اتفقت عليه»[2].

وبذلك يتمكن الباجي من توظيف ما يسوق من أدلة على مستويين:

على المستوى العمودي ببحث كل دليل على حدة ببيان وجه دلالته على المعنى الذي سيق من أجله.

وعلى المستوى الأفقي ببحث دلالة مجموع الأدلة على المعنى نفسه -كما أسلفت قبل قليل- وهو التواتر المعنوي المبني على استقراء مختلف الأدلة في الموضوع.

الثانية: تنويع الأدلة

يبدو التنوع واضحا في جل استدلالات الباجي، فهو لا يقتصر في سوق الأدلة، على نوع دون الآخر، بل تجد عنده أدلة اللغة والمعقول والمنقول متعاضدة، كما تجد لديه أدلة

1 - المصدر السابق(1/ 24).

2 - إحكام الفصول(ص453)، وذلك هو التواتر المعنوي.

الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة متآلفة، يسردها وفق قانون الأَوْلَى، وتجد هذا واضحا –على سبيل المثال– في بحثه حجية الإجماع والقياس[1].

وقد يكتفي من جهة المنقول بأدلة من السنة والإجماع كما في مبحث حكم السنة الفعلية[2] وكذا مبحث وجوب العمل بخبر الآحاد[3]، وذلك تبعا لما يقتضي المقام.

ب- المعالم التطبيقية لمنهج الباجي في التماس قطعية الأصول :

1) بناء أصل القياس على القطع:

فهذه الأدلة وغيرها مما لم نذكره، وإن كانت أخبار آحاد، إذا ما نظرنا إليها بصورة انفرادية، فهي –في نظر الباجي– من حيث المعنى الجامع بينها دالة بصفة قطعية –بمقتضى التواتر المعنوي– على إعمال الرسولﷺ للرأي والقياس، وإقرار صحابته على ذلك[4].

أما من جهة الإجماع: فقد أكد الباجي أن صحة القياس وجواز التعبد به محل إجماع بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء، والمتكلمين وأهل القدوة[5].

2) بناء أصل الإجماع على القطع:

يستدل بأخبار الإجماع التي سردها[6] من جهتين: من جهة السند، ومن جهة المتن.

فيقرر من جهة السند: أن كثرة رواة هذه الأخبار من الصحابة والتابعين من جهة، وتلقي الأمة لها بالقبول في كل عصر دون مخالف ولا معارض إلى حين ظهور[7] إبراهيم النظام[8]، مع أن هذا لا يكون في مستقر العادة فيما لم تقم به الحجة ولم تعلم صحته من جهة ثانية. واحتجاج سلف الأمة وخلفها بتلك الأخبار في إثبات أصل مقطوع به دون مخالف من جهة ثالثة، كل ذلك يفيد صحة هذه الأخبار، وصدق ناقلها وأنها معلومة[9].

---

1 – كان الإجماع والقياس مجالا لاستعراض الباجي مختلف الأدلة المشار إليها سابقا من لغة ومعقول ومنقول.

2 – ينظر إحكام الفصول(ص310).

3 – الملاحظ من حيث ترتيب الأدلة: مرة يقدم السنة على الإجماع كما في حكم السنة الفعلية، ومرة يقدم الإجماع على السنة كما في استدلاله على وجوب العمل بخبر الواحد، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى اعتبار قوة الدلالة في الدليل المقدم: فمتى كانت دلالة السنة ظنية قدم عليها الإجماع لقطعيته، والعكس بالعكس، وذلك واضح في المثالين السابقين(ص310و334) من "إحكام الفصول".

4 – ينظر "إحكام الفصول"(ص579).

5 – ينظر المصدر السابق(ص531).

6 – ينظر (ص447) من "إحكام الفصول".

7 – ينظر المصدر السابق (ص448).

8 – المعتزلي المشهور، وهو أول من أحدث الخلاف في هذه المسألة حسب الباجي.

9 – ينظر "إحكام الفصول"(ص448–449).

أما من جهة المتن: فيرى الباجي أن تلك الأخبار رغم اختلاف ألفاظها[1]، فإنها في مجموعها متواترة المعنى عن الرسولﷺ في صحة الإجماع[2].

وقد أكد هذا المنهج من الأصوليين المعاصرين الخضري بك حين قال[3]: «فطريق تقرير الدليل أن يقال: تظاهرت الرواية عن رسول اللهﷺ بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ، واشتهر ذلك على لسان الثقات من أصحابه كعمرو بن مسعود، وأبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وابن عمر، وأبي هريرة، وحذيفة بن اليمان، وغيرهم من نحو قوله: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»[4].

وبناء الإجماع على أصل التواتر المعنوي يكون الباجي ومن اقتفى أثره، ونحا منحاه، قد حاول بناء الأصول على القطعيات وإبعاد الظنيات، وقد حاول ذلك ليس في أصل الإجماع فقط، وإنما في خبر الواحد والقياس أيضا.

وهذا المنهج الذي أسهم الباجي في بنائه في القرن الخامس الهجري، هو الذي سيكتمل بناؤه ونضجه في القرن الثامن الهجري على يد أحد الأندلسيين البارزين، ألا وهو أبو إسحاق الشاطبي الذي دعا إلى ضرورة تأسيس أصول الفقه على القطعيات، لأنها بطبيعتها قطعية لا ظنية، بدليل أنها راجعة إلى كليات الشريعة[5]، وقدم مشروعا علميا يقعد فيه هذا المنهج على الطريقة الاستقرائية الكلية لأدلة الشريعة من خلال كتابه الموافقات[6].

3) بناء أصل العمل بخبر الواحد على القطع:

يرى الباجي أن «العمل بأخبار الآحاد معلوم وجوبه بالقطع واليقين، وأما ما يتضمنه من الأخبار فمظنون»[7]، ومن أجل إثبات هذه القطعية ساق أدلة كثيرة عقلية وسمعية، نذكر منها:

---

1 - ينظر المصدر السابق(ص448).

2 - ينظر المصدر السابق(ص447)، يقول القرافي مؤكدا المنهج نفسه: «كل نص من هذه النصوص مضموم للاستقراء التام من نصوص القرآن والسنة وأحوال الصحابة؛ وذلك يفيد القطع عند المطلع عليه وأن هذه الأمة معصومة من الخطأ، وأن الحق لا يفوتها فيما بينه شرعا، فالحق واجب الاتباع، فقولهم واجب الاتباع» شرح التنقيح(ص-325).

3 - أصول الفقه(ص286).

4 - الترمذي في كتاب الفتن، بلفظ: {إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمدﷺ على ضلالة}، وأحمد في مسند القبائل: {سألت الله عز وجل أن لا يجمع أمتي على ضلالة فأعطانيها}.

5 - ينظر الموافقات(1/ -20).

6 - لقد سار الشاطبي طيلة كتابه على هذا المنهج لإثبات الأصول والمقاصد الشرعية.

7 - إحكام الفصول(ص324).

1 – ما تواتر عن الرسول ﷺ من إنفاذه لأمرائه وقضاته وسعاته على الصدقات، وحل العقود، وتقرير الأمور الدينية، مع تصديقهم فيما نقلوه من الشرع[1].

2 – الإجماع على قبول خبر الواحد والعمل به، وجعل هذا الإجماع على ثلاثة مستويات، فهو يميز بين قطعية وجوب العمل للخبر الواحد، وظنية دلالته الآحادية.

المطلب الثاني: تخليص علم الأصول من الاستطراد

حاول الباجي أن يركز على القضايا الأصولية التي تبنى عليها فروع عملية، ويتحاشى الاستطراد بإثارة قضايا نظرية لا يوجد لها امتداد فقهي ما وسعه ذلك.

ولم يُخِل الباجي بهذا المذهب إلا في مسائل محدودة، كمناقشته لمسألة مدى وجود ألفاظ عربية في القرآن[2]، ومسألة إثبات المجاز فيه[3]، ومسألة إثبات اللغة من جهة القياس[4]، ومسألة مدى مخاطبة الكفار بفروع الشريعة[5]، وهي استطرادات لا تحد من المنحى العملي العام الذي نحاه الباجي، خصوصا إذا علمنا أن حيز مناقشة تلك الاستطرادات تتراوح فقط بين الصفحة الواحدة والصفحتين، باستثناء المسألة الثالثة التي ناقشها الباجي في فصل خاص من أربع صفحات.

والحقيقة أن ظاهرة الاستطراد، وإدراج في الأصول قضايا نظرية مجردة وغيرها مما ليس منها؛ واحدة من الإشكالات المنهجية التي اعترت الدراسات الأصولية في القرن الخامس الهجري، واستأثرت باهتمام الأصوليين، وذلك نتيجة للتوسع الكبير الذي عرفه علم الأصول يومئذ، وتنوع مناهج الأصوليين واختلاف مشاربهم العلمية[6].

وقد ظهرت بعد ذلك نظريات[7] تحاول الحد من تلك الظاهرة، كان أهمها وآخرها نظرية أبي إسحاق الشاطبي، الداعية إلى إعادة الصبغة العملية لعلم الأصول، وذلك بإبعاد القضايا التي لا ينبني عليها عمل، وذلك قوله: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه

---

1 – ينظر إحكام الفصول(ص338) و"المستصفى"(1/ 148).

2 – ينظر إحكام الفصول(ص296).

3 – ينظر المصدر السابق(ص187–188).

4 – ينظر المصدر السابق(ص298) وما بعدها.

5 – ينظر المصدر السابق(ص224–225).

6 – فكل أهل صنعة مولعون باستطراد مسائل صنعتهم في الأصول: فالمتكلمون أكثروا من ذكر قضايا كلامية لا ينبني عليها عمل، وأهل الفقه أكثروا من إيراد الفروع الفقهية، وأهل النحو أغرقوا في ذكر معاني الحروف ومعاني الأعراب التي من علم النحو خالصة. ينظر "المستصفى"(1/ 10).

7 – ينظر تلك النظريات مفصلة في مقدمة تحقيق كتاب المحصول لابن العربي(1/ 42)وما بعدها.

لا تنبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا على ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»[1].

ولعل ما قعده الشاطبي هنا، كانت بدايته العملية مع الباجي الذي استطاع أن يحافظ على المنحى العملي في منهجه العام، ولم ينجرّ إلى الاستطراد إلا في مسائل معدودة سبقت الإشارة إليها قبل قليل، وذلك بالرغم من انتشار ظاهرة الاستطراد في التأليف الأصولي في عصره، إلى حد اعتبار الغزالي التخلص منها أمرا مستعصيا «لأن الفطام عن المألوف شديد والنفوس عن الغريب نافرة»[2].

فلا تجد في إحكام الفصول وغيره من كتب الباجي الأصولية مباحث منطقية وكلامية وفلسفية، كما تجد عند الغزالي في "المستصفى" مثلا، وإمام الحرمين في "البرهان" أيضا[3]، وإنما تجد فيها من الصور التطبيقية الفقهية ما يجلي القواعد الأصولية، ويؤصل الفروع الفقهية، خصوصا فروع الفقه المالكي التي كانت في أمس الحاجة إلى هذا التأصيل.

ولعل هذه الخلفية المذهبية هي أحد العوامل التي ساعدت الباجي على الحفاظ على النحى العملي لمنهجه الأصولي، هذا المنحى الذي لا شك أنه استفاده من منهج شيوخه الأحناف مع التميز عنهم بعدم الانضباط الكلي لتلك الفروع.

وعموما فجهد الباجي في تخليص علم الأصول من ظاهرة الاستطراد يبرز في قضيتين:

الأولى: التزام قضايا أصولية محضة، وعدم استجرار قضايا مجردة لا ينبني عليها عمل إلى الأصول.

الثانية: ربط الفروع بالأصول اعتمادا على الروايات المنقولة عن الأئمة المالكية.

المطلب الثالث: رفع مثار الغلط في الأدلة بمعيار مقاصدي

1) رفع مثار الغلط في دليل إجماع أهل المدينة:

تفطن الباجي إلى إحدى أهم مثارات الغلط في هذا الدليل، ألا وهي لفظة الإجماع الواردة في مصطلح "إجماع أهل المدينة"، فهي التي كانت وراء الكثير من الانتقادات

---

1 - الموافقات(1/ 29).
2 - المستصفى(1/ 20).
3 - فقد أثار في الفصول الأولى من الكتاب عدة قضايا كلامية منطقية ولغوية كمسألة التحسين والتقبيح، وأقسام العلوم ومداركها وحقيقتها ومبدأ اللغات وغيرها.

الموجهة إلى المذهب المالكي بخصوص اعتماده هذا الأصل التشريعي، وذلك بسبب اشتراك لفظ الإجماع بين إجماع الأمة وإجماع أهل المدينة.

ولذلك أكد الباجي أن الإجماع الذي استعمله مالك في هذا الاصل غير ذي دلالة حقيقية[1] وإنما إطلاق فيه تجوز، وقد يطلقه ويقصد به أحيانا ترجيح ما يميل إليه من المذهب[2] ،كما يقصد به أحيانا كثيرة السنة الثابتة المنقولة عن الرسول ﷺ التي لا اختلاف فيها بين أهل المدينة، ولهذا اقترح الباجي إدراج هذا الإجماع النقلي في باب الاحتجاج بالخبر[3] ويصر الباجي على إظهار المضمون النصي لإجماع أهل المدينة وطبيعته الروائية، فأكد أن إجماع أهل المدينة فيما طريقه النقل، إنما هو احتجاج بخبر، ولذلك قسمه إلى قسمين: ما يبلغ حد التواتر، وما يقصر عنه[4].

أما القسم الأول: فمما يقع به العلم الضروري، بحيث لا يصح الاعتراض عليه، ومثل له بمسألة الصاع والآذان والإمامة وغيرها[5]، وهذا خلاف الحكم في القسم الثاني الذي يصح الاعتراض عليه بكل ما يعترض به على خبر الآحاد.

والنتيجة الحاسمة التي توصل إليها الباجي بعد طول التحقيق والمناقشة، أن مالكا إنما كان يقصد عمل أهل المدينة الناشئ عن السنة العملية المتفشية المشهورة الموروثة عن العهد النبوي جيلا بعد جيل، حتى زمن مالك «أما التعلق بإجماع أهل المدينة من جهة الاستنباط، فلا يكاد يصح من جهة النظر ولا ينتصر بجدل»[6].

2) رفع مثار الغلط في دليل الاستحسان:

يرجع الكثير من النزاع الأصولي في هذا الدليل إلى لفظته الاصطلاحية، لذلك قام الباجي بتحقيق في الموضوع خلص منه إلى أن الصواب أن ينظر إلى القياس على أن فيه الصحيح والفاسد، وأن القياس الذي لم يمنع من الأخذ به مانع من نص كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو قياس هو أولى منه، فهو الصحيح الواجب اتباع مقتضاه، أما القياس الذي يمنع من الأخذ به مانع من الموانع السابقة، فهو قياس فاسد، وتركه واجب، وهذا هو

1 – ينظر المنهاج(ص142).
2 – ينظر أحكام الفصول(ص485).
3 – ينظر المنهاج(ص142).
4 – ينظر المنهاج(ص142).
5 – ينظر المصدر السابق(ص143).
6 – المنهاج (ص143).

مقتضى القياس عند الباجي، أما تسمية ذلك استحسانا، فهي مخالفة في اللفظ دون المعنى[1].

ولعل أمثال هذه الدراسات النقدية هي التي تسهم في تطوير وتحرير المفاهيم الأصولية، فالشاطبي مثلا في القرن الثامن الهجري لم ينطلق من فراغ حين نظر إلى الاستحسان نظرة تجديدية، ووضعه في نسق المآلات الشرعية وقرر أن «الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها»[2]، وإنما كان ذلك مبنيا على الدراسات السابقة في الموضوع تبعا لقانون السيرورة التاريخية للاجتهاد البشري، ولعل أبرز الدراسات على مستوى الأندلس إسهام الباجي.

المبحث الثالث

معالم الدرس المقاصدي عند الباجي على مستوى الموضوع

يمكن تلمس معالم الفكر المقاصدي عند الباجي على مستوى القضايا من خلال مطلبين اثنين:

المطلب الأول: التوسع في إعمال الأصول المتفرعة عن إعمال المقاصد

1) توسع الباجي في إعمال التعليل:

يعتبر الباجي من أبرز الأصوليين الأندلسيين الذين دفعوا عن مبدأ التعليل في القرن الخامس الهجري بالأندلس التي كاد يسيطر عليها آنذاك الاتجاه الظاهري، فكان من صور التعليل عنده:

التعليل بالإجماع، التعليل بالاختلاف، التعليل بالاسم، التعليل بالنفي، التعليل بالفرق، التعليل بالوصف المركب، التعليل بالوصف القاصر، التعليل بأكثر من وصف.

2) توسع الباجي في إعمال القياس:

لقد ذهب الباجي مذهبا بعيدا في توسيع إعمال القياس أكثر من غيره من المالكية، يتجلى ذلك من خلال قوله بالقياس في الصور التالية:

القياس على أصل مركب، والقياس على أصل مجمع عليه، والقياس على أصل مختلف فيه، والقياس على المخصوص من الأصول، والقياس على القياس، وإثبات الأصول

1 - ينظر الحدود(ص67-68).
2 - الموافقات(4/ 151).

بالقياس المعلوم العلة، والقياس في المقدرات، والقياس في الحدود، والقياس في الكفارات، والقياس في العبادات.

ولذلك حق القول بأن الباجي أقيس من كبار الأصوليين الأندلسيين اللاحقين كابن العربي، وابن رشد، والشاطبي.

3) توسع الباجي في إعمال أصل سد الذرائع:

من الأصول التي توسع الباجي في إعمالها في التفريع الفقهي قاعدة سد الذرائع، ويقصد بها المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور، وقد استدل الباجي بهذه القاعدة في المنتقى في عدة مواطن منها:

قوله –رحمه الله– فيما ذهب إليه مالك من عدم بيع طعام ابتيع على التصديق إلا بعد أن يغيب الذي ابتاعه ويكيله، لأنه لم يتم بيعه إلا بذلك، وقاله ابن كنانة، وأجاز ذلك ابن القاسم وابن الماجشون وأصبغ، قاله ابن حبيب في "الواضحة"، وجه قول مالك «أن الذريعة في ذلك إلى بيع الطعام قبل استيفائه»[1].

4) توسع الباجي في إعمال أصل العرف:

توسع الباجي كثيرا في إعمال قاعدة العرف على مستويين:

أ– على مستوى البيان: من حيث إنشاء وتفسير المفاهيم والمصطلحات، فقد تختلف الآراء وتتعدد وجهات النظر في تفسير مصطلح من المصطلحات، غير أن الباجي تفطن لما لعرف الاستعمال من قيمة بيانية في هذا المجال، فقرر بوضوح تام أنه[2]: «إذا ورد لفظ من الألفاظ العرفية حمل على ظاهر الاستعمال فيما ورد من جهته، فإن ورد من جهة الشرع حمل على ظاهر الاستعمال في الشرع، وإن ورد من جهة اللغة حمل على ظاهر الاستعمال عند أهل اللغة، وإن ورد من جهة صناعة حمل على ظاهر الاستعمال عند أهل تلك الصناعة»[3].

ب– على مستوى التشريع: حيث اعتمد الباجي على قاعدة العرف في كتابه "المنتقى" للاستدلال على فروع فقهية عديدة، منها: «إذا وقع السؤال على عين من الأعيان، انصرف بالعرف والعادة إلى المنافع المقصودة منه»[4]. «كل أمر احتيج إلى تحديده ولم يرد في

---

1 : نفسه(6/ 469).

2 – أوردت النص بكامله لأهميته البيانية والتشريعية.

3 – إحكام الفصول(ص287).

4 – الباجي "المنتقى"(1/ 438).

الشرع تحديده فإن الرجوع فيه إلى العرف والعادة»[1]. «كل عبادتين جرى عرف الشرع باتصالهما، فإن اتصالهما على الوجوب»[2]، «حكم الأعداد في الغايات تخالف لغيرها من جهة العرف والعادة في التخاطب»[3].

5) توسع الباجي في إعمال أصل المصلحة المرسلة:

توسع الباجي كغيره من المالكية في إعمال قاعدة المصلحة المرسلة، كما في استدلاله على عدم جواز احتكار الطعام وغيره من الكتان والقطن وجميع ما يحتاج إليه إذا أضر ذلك الناس، ووجه ذلك أن هذا مما تدعوا الحاجة إليه لمصالح الناس، فوجب أن يمنع من إدخال المضرة عليهم باحتكار الطعام[4].

المطلب الثاني: إعمال القواعد المقاصدية عند الباجي في الدرس الفقهي

إذا كان الباجي قد توسع في إعمال القواعد الأصولية المرتبطة بمقاصد الشريعة كما تبعنا في المطلب السابق، فإنه صدر عن المنهج نفسه في الدرس الفقهي استدلالا واعتراضا وترجيحا، خصوصا في كتابه "المنتقى" شرح موطأ مالك الذي يعد من المبسوطات الكبرى للفقه المالكي المؤسس على نصوص الموطأ.

ومن أجل التدليل على صحة دعوى إعمال الباجي للقواعد المقاصدية في الدرس الفقهي، عمدت إلى دراسة إحصائية أولية للقواعد المقاصدية التي أعملها الباجي في مختلف السياقات الفقهية، وذلك من خلال استقراء كتاب "المنتقى"، ثم أوردت ما اقتنصته من قواعد مقاصدية مصنفة حسب ما ينتظمها من موضوعات دون تفسير، أو تحليل.

1) قواعد النية والمقاصد

«التعيين يكون بالفعل دون النية والقول»[5]، «كل عبادة تفتقر إلى نية»[6]، «لا تنوب نية الأضعف عن نية الأقوى»[7]، «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»[8]، «النية مغنية

---

1 - نفسه(1/ 450).
2 - نفسه(3/ 104).
3 - نفسه(3/ 194).
4 : نفسه(6/ 347).
5 - الباجي، المنتقى 1/ 254.
6 - نفسه: 1/ 302.
7 - نفسه: 1/ 305.
8 - نفسه: 3/ 16-17

عن التسمية»[1]، «من لا يعقل لا يعتبر بأقواله ولا تصح مقاصده»[2]، «إن كانت للمرء نية فهو على ما نوى»[3]، «ما اعتبر فيه صفة الفاعل فإنه يعتبر فيه نيته»[4]، «ما احتاج إلى سبب احتاج أن يكون السبب من فعل قاصد إلى ذلك»[5]، «إذا تكرر في فعل من الأفعال مقصد ما حمل عليه»[6]، «إنما لامرئ ما نوى»[7]، «الاعتبار بالنية دون اللفظ»[8]، «الأعمال بالنيات»[9]، «التعيين يكون بالفعل دون النية والقول»[10]، «فعل المكره لا حكم له»[11]، «كل ما يقصد به الإنسان التقوي على الطاعة والعبادة يؤجر فيه»[12].

2) قواعد المشقة والتيسير

«ما لا يمكن الاحتراز منه معفو عنه»[13]، «المشقة تجلب التيسير»[14] «دين الله يسر»[15]، «وقت الأداء واسع»[16]، «لا تترك فضيلة إلا لمشقة أو فوات أصحاب»[17]، «الضرورات تبيح المحظورات»[18]، «إنما الرخصة فيما لا تهمة فيه»[19]، «الضرورة تبيح الانتفاع بالمحرمات»[20]، «يؤخذ في كل حال بما يسع»[21]، «ما لم ينص على تحريمه لم يكن محرما»[22].

---

1 - نفسه: 3/ 359.
2 - نفسه 4/ 346.
3 - نفسه 4/ 465.
4 - نفسه 4/ 236.
5 - نفسه 4/ 259.
6 - نفسه 5/ 168.
7 - نفسه 5/ 209.
8 - نفسه 5/ 210.
9 - الباجي "المنتقى"(5/ 401).
10 - الباجي "المنتقى"(1/ 254).
11 - نفسه، 7/ 322.
12 - نفسه 8/ 100.
13 - نفسه: 1/ 326.
14 - نفسه 2/ 21.
15 - نفسه 3/ 62.
16 - نفسه 3/ 311.
17 - نفسه 3/ 515.
18 - نفسه، 2/ 330.
19 - نفسه 4/ 208.
20 - نفسه 4/ 376.
21 - نفسه 5/ 167.
22 - نفسه 9/ 440.

3) قواعد الضرر.

«الضرر الكثير المستدام يمنع إحداثه على من يستضر به»[1]، «من أحدث مضرة لزمه إزالتها»[2]، «يراعى الضرر حال حدوثه لا ما يؤول إليه بعد ذلك»[3].

4) قواعد العرف والعادة:

«القول في قبض العوض قول مدعي العرف»[4]، «إطلاق الإذن إنما يقتضي المعتاد»[5]، «أهل كل بلد أعلم بعرف بلدهم في التخاطب والتحاور»[6]، «كل يحمل على عادته»[7]، «ما كان له وجه من وجوه الصحة حمل عليه حيث العرف به»[8]، «العادة معنى يتعلق به القصد، فوجب أن يمنع زيادته كالشرط»[9]، «إذا وقع السؤال على عين من الأعيان انصرف بالعرف والعادة إلى المنافع المقصودة منه»[10]، «كل أمر احتيج إلى تحديده ولم يرد في الشرع تحديده فإن الرجوع فيه إلى العرف والعادة»[11]، «كل عبادتين جرى عرف الشرع باتصالهما، فإن اتصالهما على الوجوب»[12]، «حكم الأعداد في الغايات مخالف لغيرها من جهة العرف والعادة في التخاطب»[13]، «للخروج عن العادة تأثير في إسقاط العبادات»[14]، «الخروج عن الأمر المعتاد مستقبح»[15]، «العرف كالوصف»[16].

هذا ما يسر الله جمعه من القواعد المقاصدية التي أعملها أبو الوليد في السياق الفقهي من خلال سفره المنتقى، نرجو الله تعالى أن يبارك في العمر والجهد لنتولى في مستقبل الأبحاث، استكمال استقراء القواعد المقاصدية المعملة في كتاباته الفقهية، ودراستها وتحليلها، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

---

1 نفسه، 7/ 403 .
2 نفسه، 7/ 404 .
3 الباجي "المنتقى"(7/ 406).
4- نفسه 5/ 111.
5- نفسه 5/ 150.
6- نفسه 5/ 165.
7- نفسه 5/ 439.
8- نفسه 6/ 62.
9- نفسه 6/ 515.
10 - الباجي "المنتقى"(1/ 438).
11 - نفسه 1/ 450.
12 - نفسه 3/ 104.
13 - نفسه: 3/ 194.
14 - نفسه 3/ 240.
15- نفسه 9/ 403.
16- نفسه، 7/ 17 .

مراجع البحث ومصادره

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع
- إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي تحقيق عبد المجيد تركي طبعة دار الغرب الإسلامي 1987.
- الإحكام في أصول الأحكام لمحمد بن حزم الظاهري ، دار الكتب العلمية ، بيروت الطبعة الأولى، 1985، والطبعة الثانية 1983 بتقديم احسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- أصول الفقه للخضري بك، دار الفكر، بيروت لبنان، طبعة 1988.
- الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل لأبي الوليد الباجي، يليه قصيدة في أصول فقه
- الظاهرية لابن حزم، أعدها مصطفى الوظيفي ومصطفى ناجي، مركز إحياء التراث المغربي الرباط.
- البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين، تعليق وتخريج صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1997.
- تاريخ قضاة الأندلس لأبي الحسن النباهي المالقي الأندلسي وسماه المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، طبعة المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بدون تاريخ.
- تحقيق المذهب على أن النبي كتب للباجي، مخطوط خزانة السلطان سليمان خان بتركيا في مجموع(106 أ) إلى(115أ) توجد في ميكرفيلم بالخزانة العامة بالرباط تحت الرقم أعلاه.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك للقاضي عياض ، تحقيق مجموعة من العلماء المغاربة ،طبعة وزارة الأوقاف المغربية بأجزائها الثمانية.
- التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح، لأبي الوليد الباجي، دراسة وتحقيق: أحمد لبزار، طبعة وزارة الأوقاف المغربية(1991م). والكتاب في الأصل أطروحة نال بها المحقق دكتوراه الدولة من دار الحديث الحسنية بالرباط سنة(1986م).
- الجامع الصحيح لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، طبعة جديدة بدون لرقم ولا تاريخ.
- الحدود في الأصول لأبي الوليد الباجي،تحقيق: نزيه حماد، الطبعة الأولى مؤسسة الزعبي، بيروت لبنان(1973م).
- الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، لابن فرحون اليعمري، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان بدون تاريخ ولا رقم الطبعة.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لأبي الحسن علي بن بسام، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب(1978م).
- رسالة في شرح حديث البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، لأبي الوليد الباجي، مخطوط خزانة السلطان سليمان خان باستانبول بتركيا، في مجموع من (124ب إلى 125ب)، يوجد منه ميكروفيلم بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم(1176).

- روضة الأعلام بما للعربية من منزلة في علوم الإسلام، لابن الأزرق، مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم(2567)، ومخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم(285ك).
- طبقات المالكية لمؤلف مجهول، مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم(3928د).
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة، دار الفكر وبذيله أيضا المكنون في الذيل على كشف الظنون، وهدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون لإسماعيل باشا بيروت، 1982. وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت 1992.
- مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس، العدد الأول لسنة(1986م).
- مجلة المذهب المالكي المغربية المحكمة العدد: 8/ 2009م.
- المنتقى، شرح موطأ الإمام مالك لأبي الوليد الباجي ،مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى(1912م).
- المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية(1987م).
- معالم الفكر الأصولي المالكي من خلال فكر الباجي الأصولي، لحماد رقيع، الأردن، عالم الكتب الحديث، ط 1(2010م).
- معجم الأدباء، لياقوت الحموي، دار الفكر، الطبعة الثالثة(1980م).
- مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر بن عاشور دار السلام، مصر(2005م).
- المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي، دار الفكر، بيروت لبنان، بدون تاريخ ولا رقم الطبعة.
- مسند الإمام أحمد، شرح وفهرسة أحمد محمد شاكر، أتمه وأكمله عبد المجيد هيثم الحسيني، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ.
- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، شرحه وخرج أحاديثه: عبد الله دراز، ووضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، وخرج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية بدون تاريخ ولا رقم الطبعة.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، للمقري، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر بيروت، بدون تاريخ ولا رقم الطبعة.
- الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، لعبد الوهاب إبراهيم، الطبعة الأولى(1983م)، دار الشروق جدة.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم(ت456هـ) وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، الطبعة الأولى بالمطبعة الأدبية بمصر(1317هـ).
- سنن الترمذي، وهو الجامع الصحيح للحافظ أبي عيسى محمد الترمذي، حققه وصححه عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية(1974هـ) لدار الفكر.
- شرح تنقيح الفصول، للقرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعيد، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى(1973م) لدار الفكر.

العقول ثلاثـــــة:

1- باقية تناقش الأفكار.

2- ومتوسطة تناقش الأحداث.

3- وصغيرة تناقش الناس.

قضايا أصولية

في "التمهيد" لابن عبد البر[1]

الدكتور إدريس الطالبي
جامعة ابن زهر-كلية الآداب-أكادير

تقديم

أبو عمر يوسف بن عبد البر حافظ المغرب[2]، قمة من قمم العلم الشامخة ببلاد الأندلس وشيخ علمائها وكبير محدثيها في وقته، وأحفظ من كان فيها لسنة مأثورة[3]، ألف تواليف مفيدة طارت في الآفاق[4] وكان موفقا ومعانا عليها[5] تدل دلالة قوية على رسوخ قدمه وعلو كعبه في معاريف كثيرة وفنون مختلفة.

طال عمره وعلا سنده، وتكاثر عليه الطلبة، وجمع وصنف، ووثق وضعف، وصارت بتصانيفه الركبان، وخضع لعلمه علماء الزمان[6].

ويعد كتاب "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد" من أبرز آثاره العلمية وهو كتاب لم يضع أحد مثله في طريقته[7]. ربط فيه بين الأصول والفروع والكليات والجزئيات، وجمع فيه بين الفقه والحديث ما لا يوجد في غيرهن وهو فريد في منهجه وأسلوبه، عبارة عن كشكول من المعارف[8].

---

1 - تراجع ترجمته في: فهرسة ابن خير(ص86)، جذوة المقتبس للحميدي(ص544)، الديباج المذهب لابن فرحون(2/ 295)، ترتيب المدارك للقاضي عياض(3/ 630)، سير أعلام النبلاء للذهبي(13/ 357).

2 - لا يطلق اسم الحافظ عند المحدثين إلا على من حفظ مائة ألف حديث.

3 - الديباج المذهب(ص295): «يكفي أن يأخذ عنه ابن حزم فن الحديث" أعلام النبلاء»(13/ 357).

4 - ترتيب المدارك(3/ 630).

5 - الديباج المذهب، المكان السابق.

6 - سير أعلام النبلاء، 13/ 358.

7 - ترتيب المدارك، المكان السابق.

8 - مجلة دار الحديث الحسنية، ع2، السنة(1401/ 1981) مقال: ابن عبد البر حافظ المغرب، محمد بن يعيش(ص195).

استغرق تأليفه ثلاثين سنة كما قال عند وصفه له:

سمير فؤادي من ثلاثين حجة   وصاقل معانيه من الفقه عن همي
وفيه من الآداب ما يهتدى بـــه   إلى البر والتقوى وينهى عن الظلم[9].

وسأتناول بالدرس والتحليل موضوع القضايا الأصولية في كتاب "التمهيد" للوقوف على آرائه الأصولية وأثرها في التوجيه والتعليل والاستنباط، والكشف عن منهجه وموقفه من حجية الأدلة الأصولية والاجتهاد والتقليد، والله المستعان وعليه التكلان.

إذا كان ابن عبد البر لم يؤلف أي كتاب في أصول الفقه[10] حسب مصادر ترجمته، فإنه تناول مباحث وقضايا أصولية مختلفة، سواء في كتاب "التمهيد"، أو غيره من مصنفاته[11]. فكان يرجع في استنباطاته واجتهاداته وفقهه إلى أصول الإمام مالك، وهي: الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس، وسد الذرائع؛ مستعينا في ذلك كله بقواعد ونظريات أصولية ولغوية كما سنرى في ثنايا هذا العرض إن شاء الله.

التمسك بالدليل من الكتاب والسنة: منهجه في التعامل مع النص:

يعول صاحب "التمهيد" كثيرا في الاستنباط على النصوص الشرعية، ويرى أن أخذ الأحكام الشرعية من ظاهرها أولى[12]، فكل معنى يتبادر إلى العقل من اللفظ –مبدئيا- إرادة المشرع، فيجب العمل به، فهو حجة لذلك، ولا يجوز صرف هذا المعنى إلى معنى آخر، لأن هذا إلغاء لإرادة الشارع واستبدال إرادة المجتهد بها، وهو لا يجوز مطلقا[13].

---

9 - ترتيب المدارك(3/ 632).

10 - وإن كان محشو كتاب "الاستذكار" نسبوا له كتابا في أصول الفقه، ولكن هذا غير صحيح؛ بل الصحيح أن ابن عبد البر لم يؤلف أي كتاب في الأصول، راجع دراسة ذ. محمد بن يعيش، ص:273، نعم ذكر الدكتور محمد أحمد سراج في مقدمة كتابه "إجماعات ابن عبد البر" دراسة فقهية مقارنة أن له كتابا في أصول الفقه، فقال: أصول الفقه، وهو مفقود وقد بحثت عنه في دار الكتب، ومعهد المخطوطات، وكلية الآداب، والأزهر، فلم أعثر عليه.

11 - جاء في الجزء السادس من التمهيد(ص190)"وفيما ذكرنا من الأصول التي في معنى الحديث ما يستدل به على كثير من الفروع وللفروع كتب غير هذه".

12 - الظاهر عند الأصوليين: هو اللفظ الذي يتبادر معناه اللغوي إلى العقل بمجرد قراءة الصيغة أو سماعها دون اعتماد على دليل خارجي في فهمه، فكل عارف باللغة العربية بوسعه أن يفهم معناه. المناهج الأصولية، فتحي الدريني(ص45).

13 - المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، فتحي الدريني(ص47).

ففي الحديث الأول لحميد بن قيس قال ابن عبد البر: فهذا واضح في أن الذبح في فدية الأذى جائز بغير مكة، وجائز عند مالك في الهدي إذا نحر في الحرم أن يعطاه غير أهل الحرم، لأن البغية فيه إطعام مساكين المسلمين، قال: ولما جاز الصوم أن يؤتى به في غير الحرم، جاز إطعام غير أهل الحرم.

قال أبو عمر: الحجة في ذلك قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ ثم قال: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[14]؛ فقد استدل ابن عبد البر لرأي مالك بظاهر النص بجواز الذبح خارج مكة، ولم يقل في موضع دون موضع، فالظاهر أنه حيث ما فعل أجزأ[15]، ويشهد لذلك أيضا ظاهر الحديث؛ ومن تطبيقاته ما ورد في التمهيد في حديث حميد الطويل عن أنس وهو متصل صحيح أنه قال: {احتجم رسول الله ﷺ، حجمه أبو طيبة فأمر له رسول الله ﷺ بصاع من تمر، وأمر أهله أن يخففوا عنه من خراجه}.

قال ابن عبد البر: «وهذا حديث صحيح، وظاهره عندي على غير ما تأوله أبو جحيفة؛ بدليل ما في حديث أنس هذا، لأنه نهيه ﷺ عن ثمن الدم ليس من أجرة الحجام في شيء، وإنما هو كنهيه عن ثمن الكلب وثمن الخمر والخنزير وثمن الميتة ونحو ذلك، ولما لم يكن نهيه عن ثمن الكلب تحريما لصيده كذلك ليس تحريم ثمن الدم تحريما لأجرة الحجام؛ لأنه إنما أخذ أجرة تعبه وعمله»[16].

والقول بالظاهر أولى[17]، وينبغي أن يصار إليه عند التعارض –كما سترى– إلا إذا دل الدليل على أن الحديث ليس على ظاهره ولا على عمومه[18].

ومن مقتضيات التعامل مع نص الخطاب عند ابن عبد البر أن يستعمله على عمومه ما لم يرد له تخصيص أو نسخ؛ ففي الحديث الثاني عشر لإسحاق عن رافع بن إسحاق ففيه أن رسول الله ﷺ قال: {إذا ذهب أحدكم الغائط أو البول فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها}.

قال ابن عبد البر معلقا: «وفيه من الفقه أن على من سمع الخطاب أن يستعمله على عمومه إذا لم يبلغه شيء يخصه؛ لأن أبا أيوب سمع النهي من رسول الله ﷺ عن استقبال

---

14 – سورة البقرة، الآية: 196.

15 – التمهيد(1/ 540–541).

16 – المصدر نفسه، ويكفي أن يكون الحديث صحيحا ليأخذ بظاهره "التمهيد"(1/ 524).

17 – المصدر نفسه.

18 – انظر شرحه لحديث ربيعة بن أبي عبد الرحمان، التمهيد(2/ 19).

القبلة واستدبارها بالبول والغائط مطلقا غير مقيد بشرط، ففهم منه العموم فكان ينحرف في مقاعد البيوت ويستغفر الله أيضا، ولم تبلغه الرخصة التي رواها ابن عمر وغيره عن النبيﷺ في البيوت...؛ وهكذا يجب على كل من بلغه شيء أن يستعمله على عمومه حتى يثبت عنده ما يخصه أو ينسخه»[19].

وقد ناقش ابن عبد البر في "التمهيد" ورد على من أبى استعمال العموم لاحتماله التخصيص...؛ ففي حديث أول لإسحاق عن أنس، قال ابن عبد البر: «فيه استعمال ظاهر الخطاب وعمومه، وأن الصحابة -رضي الله عنهم- لم يفهموا من فحوى الخطاب غير ذلك، ألا ترى أن أبا طلحة حين سمع ﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[20]، لم يحتج أن يقف حتى يرد عليه البيان عن الشيء الذي يريد الله أن ينفق منه عباده بآية أخرى أو سنة مبينة لذلك، فإنهم يحبون أشياء كثيرة، وفيه دليل على استعمال معنى العموم وما احتمل الاسم الظاهر منه في أقل ذلك أو أكثره.

وفي هذا رد على من أبى من استعمال العموم لاحتماله التخصيص، وهذا أصل من أصول الفقه كبير، خالف فيه أهل الكوفة أهل الحجاز، وهو مذكور في كتب الأصول بحججه ووجوهه»[21].

ومن أمثلة تطبيق هذا المنهج: «أن القرآن قد ورد بتحريم الخمر مطلقا، ولم يخص خمر العنب من غيرها، فكل ما وقع عليه اسم خمر من الأشربة، فهو داخل في التحريم بظاهر الخطاب، والدليل على ذلك أن الخمر نزل تحريمها بالمدينة وليس بها شيء من خمر العنب»[22].

وفي التمهيد: «... وليس يسوغ عند جماعة أهل العلم الاعتراض على السنن بظاهر القرآن إذا كان لها مخرج ووجه صحيح؛ لأن السنة مبينة للقرآن قاضية عليه غير مدافعة له، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[23]»[24].

وإذا كان ابن عبد البر يعطي للدليل من الكتاب والسنة حقه في مقام الاستنباط والاجتهاد، فإنه يطبق القواعد والأصول المتفق عليها عند الأصوليين؛ بل يستدل بها

---

19 - التمهيد(1/ 255).
20 - سورة آل عمران 92.
21 - التمهيد(1/ 168-169).
22 - التمهيد(1/ 246).
23 - سورة النحل، الآية: 44.
24 - التمهيد(7/ 80).

ويستعملها في سياق واحد؛ فقد ذكر في جواز عزل الإيلاء دون رأيهن ولا مشاورتهن أن الأصول تشهد لصحة هذا التأويل والإجماع والقياس...»[25].

وإذا اختلف العلماء فإن اختلافهم في نظره ليس بحجة ولا يعتمد عليه، ولذا فيجب آنذاك أن يطالب بالدليل من الكتاب والسنة والإجماع والقياس عند اختلافهم، فإذا استوت الأدلة وجب الميل مع الأشبه بالكتاب والسنة، فإذا لم يتبين ذلك وجب التوقف، ولم يجز القطع إلا بيقين[26].

وتحتل السنن والآثار المروية عن الرسولﷺ مكانة متميزة في التوجيه والترجيح عند اختلاف العلماء.

ففي الحديث الأول لأيوب السختياني يقول: «والحجة عندنا في سنة رسول اللهﷺ فهي القاضية فيما اختلف فيه»[27]؛ ولذلك رد رأي ابن عباس الذي لم ير الرمل سنة في الحج، لأن الحاج الذي روى عنه هذه الرواية ليس له حجة لأنه ناف، والذي حكى أن رسول اللهﷺ رمل، وأخبر أنه يصنع ذلك مثبت، والمثبت أولى من النافي في وجه الشهادات عند أهل العلم[28].

ثم إن هذا المنزع التأصيلي في التمهيد إنما استلهمه ابن عبد البر من النصوص الشرعية نفسها، والتي تقتضي بالرجوع إلى الله ورسوله عند الاختلاف والتنازع «فالحجة والفلج[29] بيد من أدلى بالسنة، إذا لم يكن من الكتاب نص لا يختلف في تأويله، وبهذا أمر الله عباده عند التنازع أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى كتاب الله وسنة نبيه؛ فمن كان عنده من ذلك علم وجب الانقياد إليه»[30].

وفي "التمهيد" عبارات كثيرة تعكس حرص ابن عبد البر على العناية بالسنة والتمسك بها عند التنازع والاختلاف:

1- «**الحجة عند التنازع والاختلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم**»[31].

2- «**ومن حجته السنة خصمته، وما خالفها مطروح**»[32].

---

25 - المصدر نفسه(2/ 91).
26 - جامع بيان العلم وفضله(2/ 99).
27 - التمهيد(1/ 310).
28 - التمهيد(1/ 395).
29 - الفلج: الظفر والفوز؛ يقال: أفلج الله حجته: قومها وأظهرها. الصحاح للجوهري(1/ 335).
30 - المصدر نفسه(4/ 8).
31 - المصدر نفسه(1/ 272).
32 - المصدر نفسه(1/ 273).

3-«الأصل أن لا حظر إلا ما يرد به الخبر عن الله وعن رسوله»[33].

4-«وهذه السنة أصل في نفسها، فلا سبيل أن ترد إلى غيرها»[34].

5-«الحجة مع من أدلى بالسنة»[35].

ويترتب عن كون السنة أصلا قويا من أصول التشريع أن لا وجه حينئذ لتقديم النظر على الأثر، أو الرأي على الخبر، كما فعل أبو حنيفة وأصحابه وسائر الكوفيين في درهم حديث التفليس؛ يقول ابن عبد البر ردا عليهم: «وحديث التفليس[36] هذا من رواية الحجازيين والبصريين حديث صحيح، عند أهل النقل ثابت، وأجمع فقهاء الحجازيين وأهل الأثر على القول بجملته، وإن اختلفوا في أشياء من فروعه، ودفعه من أهل العراق أبو حنيفة وأصحابه وسائر الكوفيين، وردوه وهو مما يعد عليهم من السنن التي ردوها بغير سنة صاروا إليها، وأدخلوا النظر حيث لا مدخل له فيه، ولا مدخل للنظر مع صحيح الأثر»[37].

وقد يلتئم الأثر والنظر عنده فيتحقق بهما الاعتبار؛ قال أبو عمر: الذي ذهب إليه مالك والشافعي وأبو حنيفة ومن تابعهم في هذه المسألة أولى من جهة النظر وصحيح الأثر[38].

أما خبر الواحد فإن صاحب "التمهيد" استنبط من حديث ابن شهاب الزهري المتعلق بالوباء الذي وقع بأرض الشام في عهد عمر بن الخطاب جواز استعمال خبر الواحد وقبوله وإيجاب العمل به؛ «وهذا هو أوضح، وأقوى ما نرى من جهة الآثار في قبول خبر الواحد؛ لأن ذلك كان في جماعة الصحابة وبمحضرهم في أمر قد أشكل عليهم، فلم يقل لعبد الرحمان بن عوف: أنت واحد، والواحد لا يجب قبول خبره إنما يجب قبول خبر الكافة، ما أعظم ضلال من قال بهذا!، والله عز وجل يقول: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[39]».

33 - المصدر نفسه(1/ 261).
34 - المصدر نفسه(4/ 39).
35 - المصدر نفسه(7/ 60).
36 - من رواية محمد بن شهاب الزهري.
37 - المصدر نفسه(4/ 38).
38 - التمهيد(1/ 356).
39 - سورة الحجرات، الآية: 6.

ولم يفرق ابن عبد البر بين الرجل والمرأة في رواية الآحاد؛ ففي الحديث الخامس عشر لإسحاق عن حميدة يورد أن: «خبر الواحد النساء فيه والرجال سواء، وإنما المراعاة في ذلك الحفظ والإتقان والصلاح، وهذا لا خلاف فيه بين أهل الأثر»[40].

إجماعات ابن عبد البر:[41]

أما الإجماع عنده فهو من الأصول المهمة في استنباط الأحكام، وحجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم، خلافا للشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة الذين قالوا إن الإجماع غير ممكن؛ وقد أكثر ابن عبد البر من الاستدلالات بالإجماع في كتابه: "التمهيد" و(الاستذكار) و(جامع بيان العلم وفضله)، ووردت هذه الاستدلالات بعبارات مختلفة ومتنوعة حول مفهوم الإجماع مما يحدث نوعا من الغموض حول المراد به عنده والمقصود منه.

ففي "التمهيد"[42] استعمل عبارة «أجمع أهل الحديث»، و«أجمع جمهور أهل السلف»، و«أجمع العلماء». وفي"الاستذكار"[43] استعمل عبارات «أجمع العلماء»، و«أجمع المسلمون»، و«إجماع الصحابة»، و«إجماع الأمة»، و«إجماع فقهاء الأمصار»[44]، و«لم يختلف العلماء كلهم»[45].

ولكن هذا الالتباس والغموض ينقشع بمعرفة دلالات العبارات السابقة؛ لأن العلماء يشملون الصحابة وغيرهم ممن جاء بعدهم[46].

ويرد الإجماع عند ابن عبد البر مؤيدا باستنباطات وتعقيبات تنفي الاختلاف؛ كقوله: «وهذا ما لا خلاف فيه فأغنى ذلك عن الإكثار»[47].

وإذا كان في المسألة خلاف ساق النص في موضع الخلاف كما في قوله: «وهذا نص في موضع الخلاف يوجب طرح ما خالفه»[48]؛ لأن الاختلاف لا يوجب فرضا لم يكن واجبا

---

40 – التمهيد(1/ 268).
41 – أُنجِزَتْ حول الموضوع رسالةٌ لنيل الماجستير بعنوان: إجماعات ابن عبد البر: دراسة فقهية مقارنة، إعداد: محمد أحمد سراج، تحت إشراف د. محمد بلتاجي حسن، نشرته كلية دار العلوم بالقاهرة، قسم الشريعة الإسلامية، سنة(1421/ 2000).
42 – التمهيد(1/ 139، 243، 352).
43 – الاستذكار(1/ 41-55).
44 – المصدر نفسه(1/ 439).
45 – التمهيد(6/ 58).
46 – منهج الاستدلال الفقهي عند ابن حزم وابن عبد البر، د. محمد مطر سالم الكعبي(ص 255).
47 – التمهيد(2/ 73).
48 – المصدر نفسه.

كما قال ابن عبد البر وهو يناقش مالكا في قضية ترك تضمين آكل الشاة: «ويجوز أن يحتج أيضا لمالك في ترك تضمين آكلها بإجماعهم على إباحة أكلها واختلافهم في ضمانها، والاختلاف لا يوجب فرضا لم يكن واجبا، وهذا الاحتجاج مخالف لأصول مالك ومذهبه...»[49].

وقد يعبر عن الاستدلال بالإجماع بتعبيرات من قبيل: «لا أعلم أحدا من العلماء حرم التفاضل في المضروب العين من الذهب والفضة المدرهمة، وقد أجمعوا على خلافه فأغنى إجماعهم على ذلك عن الاستشهاد فيه بغيره...»[50].

ولا عبرة بخلاف من خالف عند ابن عبد البر إذا لم يعتد بخلافه خصوصا إذا رجع عن رأيه؛ قال في التمهيد: «لم أر ذكر ما روى ابن عباس ومن تابعه في الصرف، ولم أعده خلافا لما روى عنه من رجوعه عن ذلك...»[51].

وفي تجويز مالك الوكالة في النكاح ينقل ابن عبد البر: «وفي رواية مالك لهذا الحديث دليل على جواز الوكالة في النكاح وهو أمر لا أعلم فيه خلافا»[52].

وفي إثبات حجية الإجماع يقول معلقا على قول الشافعي: ليس لأحد أن يقول في شيء حلال ولا حرام إلا من جهة العلم، وجهة العلم ما نص في الكتاب أو في السنة، أو في الإجماع، أو القياس على هذه الأصول وما في معناها.

قال أبو عمر: أما الإجماع فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[53]، لأن الاختلاف لا يصح معه هذا الظاهر وقول النبيﷺ: {لا تجتمع أمتي على ضلالة}[54].

وعندي أن إجماع الصحابة لا يجوز خلافهم –والله أعلم– لأنه لا يجوز على جميعهم جهل التأويل. وفي قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[55].

49 – المصدر نفسه(2/ 78)، راجع أيضا(4/ 8).
50 – المصدر نفسه(1/ 542).
51 – المصدر نفسه(1/ 545).
52 – المصدر نفسه(2/ 94).
53 –الآية: 115 من سورة النساء.
54 – أخرجه الترمذي في أبواب الفتن: باب ما جاء في لزوم الجماعة برقم (2167)، وفي إسناده سليمان بن سفيان، وقد ضعفه الأكثرون، ورواه أيضا الحاكم في المستدرك(1/ 115) من حديث خالد بن يزيد، وقال: ولو حفظه خالد لحكمنا بصحته، ورواه ابن ماجة برقم(3950) من حديث الوليد بن مسلم، وفيه معان بن رفاعة، وله شواهد من حديث ابن عمر وأبي مالك الأشعري وأنس.
55 – سورة البقرة، الآية: 143.

دليل على أن جماعتهم إذا اجتمعوا حجة على من خالفهم، كما ان الرسول ﷺ حجة على جميعهم[56].

وقد ناقش ابن عبد البر مسألة ادعاء الإجماع في مسألة نكاح المجوسيات قائلا: «فإن قال قائل: كيف ادعيت الإجماع على أنه لا يجوز للمسلمين نكاح المجوسيات؟ وقد تزوج بعض الصحابة مجوسية؟

قيل له: هذا لا يصح ولا يؤخذ من وجه ثابت، وإنما الصحيح –والله أعلم– عن حذيفة أنه تزوج يهودية، وعن طلحة بن عبيد الله أنه تزوج يهودية، وقد كره عمر بن الخطاب لحذيفة –رضي الله عنهما– حبشية أن يظن الناس ذلك»[57].

وقد رَدَّ الإجماعَ المذكورَ «بإجماع فقهاء الأمصار على أن نكاح المجوسيات والوثنيات وما عدا اليهوديات والنصرانيات من الكافرات لا يحل...»[58].

وتبين بعد استقراء إجماعات ابن عبد البر أن الإجماع عند يقع على الأوجه الآتية:

الوجه الأول: اتفاق العلماء على ثبوت سنة من السنن:

في رأيه أن الإجماع على ثبوت سنة من السنن يجعلها من أثبت ما روي، ومن أقوى ما يستدل به؛ قال رحمه الله: «إجماع الصحابة حجة ثابتة وعلم صحيح إذا كان ذلك الإجماع التوقيف فهو أقوى ما يكون من السنن»[59].

الوجه الثاني: اتفاق العلماء على حكم لم يرد فيه دليل من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ:

ففي رأيه أنه إذا وقع إجماع على حكم اجتهد فيه العلماء، فإن هذا الحكم يرقى إلى اعتباره شرعا، وحجة يلزم العمل به؛ ففي التمهيد: «إجماع العلماء حجة ثابتة...، وإن كان اجتهادا ولم يكن في شيء من ذلك مخالفا فهو أيضا علة وحجة ثابتة، قال الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾[60]، وهكذا إجماع الأمة إذا اجتمعت على شيء فهو الحق الذي لا شك فيه، لأنها لا تجتمع على ضلالة»[61].

---

56 – إجماعات ابن عبد البر: دراسة فقهية مقارنة(ص423).
57 – التمهيد(1/ 438).
58 – المصدر نفسه(1/ 439).
59 – التمهيد(3/ 34).
60 – سورة النساء، الآية: 115.
61 – التمهيد(2/ 34).

الوجه الثالث: ما درج المسلمون على العمل به، مما لا نص عليه في الكتاب ولا في السنة، ولا يخالف أصلا من أصول التشريع الإسلامي:

اعتبره ابن عبد البر إجماعا يعمل بمقتضاه فقد ساق بعد الحديث الذي رواه ابن وهب عن أسامة بن زيد بن أسلم ثناء الإمام مالك على زيد بن أسلم، وثناء العلماء عليه، وتقريب الخلفاء له لأجل الاستفادة من علمه، مما يؤخذ منه ميله إلى ما أفصح عنه هؤلاء العلماء الأجلاء، من اعتبار ما عمل به المسلمون مما لا نص فيه إجماعا منهم يحتج به[62].

مفهوم القياس وتطبيقاته في التمهيد:

قال المزني: «الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا وهلم جرا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها»[63].

ولا معنى للبحث عن موقف ابن عبد البر ورأيه في حجة القياس والاستدلال به في عملية استنباط الأحكام الشرعية ما دام أنه من علماء المالكية المتقدمين الذين حافظوا على أصول المذهب ودافعوا عن مقوماته وخدموا أصوله وفروعه، ولذلك لم يخف انتقاده للمنهج الظاهري.

أما التعامل مع النصوص فقد بدا تحامله واضحا على نفاة القياس وهم الظاهرية فقال في الرد عليهم: «وقد اعتل قوم ممن نفى القياس في الأحكام، وزعم أن التعبد بالأسماء دون المعاني بحديث بريرة في قصة اللحم والصدقة به والهدية، وزعم أن ذلك اللحم سمي صدقة حرم، فلما سمي هدية حل، فجاء بتخليط من القول وخطل[64] منه»[65].

واحتج على مذهبه في ذلك بقوله تعالى: ﴿لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا﴾[66].

ولا معنى للقياس عند ابن عبد البر في مقابلة النصوص الشرعية الصريحة والواضحة الدلالة على معناها قائلا: «لا معنى لمن قاس الطيب على الثياب والصيد، لأن السنة قد فرقت بين ذلك، فأجازت التطييب عند الإحرام بما يرى بعد في المفارق والشعر ويوجد

---

62 – منهج الاستدلال الفقهي، عند ابن حزم وابن عبد البر، (بتصرف) محمد الكعبي (ص258) وما بعده.
63 – إعلام الموقعين، ابن القيم الجوزية (1/ 205).
64 – الخطل: المنطق الفاسد المضطرب. الصحاح للجوهري (4/ 1685).
65 – التمهيد (3/ 105).
66 – سورة البقرة، الآية: 104.

ريحه من المحرم، وحظرت على المحرم أن يحرم وعليه شيء من المخيط، أو بيده شيء من الصيد»[67].

وعقب على ذلك بقوله: «ومن جعل الطيب قياسا على الثياب والصيد فقد جمع بين ما فرق الرسول ﷺ وأكثر المسلمين بينه»[68].

ويضيف معقبا على ما تقدم: «وقد شبه بعض الفقهاء الطيب قبل الإحرام بالواطئ قبل الفجر يصبح جنبا بعد الفجر ولم يكن له أن ينشئ الجنابة بعد الفجر وهو قياس صحيح إن شاء الله، ولكن إنكاره للمحرم أن يشم الطيب بعد إحرامه إذا جاز التطيب قبل الإحرام مناقض تارك للقياس؛ لأن الاستمتاع من رائحة الطيب لمن تطيب قبل إحرامه أكثر من شمه غيره»[69]، والله أعلم.

وهم لا يجيزون مس الطيب اليابس ولا حمله في الخرق إذا ظهر ريحه؛ وهذا كله دليل على صحة قول من كره الطيب للمحرم، وهو الاحتياط[70].

ومن تطبيقات القياس عند ابن عبد البر في "التمهيد"، ما ذكر في الحديث الثالث لحميد الطويل عن أنس، قال أبو عمر: أجاز مالك -رحمه الله- وأصحابه بيع المقاثي إذا بدا صلاح أولها وبيع الباذنجان والياسمين والموز، وما أشبه ذلك استدلالا بإجازة رسول الله ﷺ بيع الثمار حين يبدو صلاحها ومعناه عند الجميع أن يطيب أولها أو يبدو صلاح بعضها.

وإذا جاز ذلك عند الجميع في الثمار كانت المقاثي وما أشبهها مما يخلق شيئا بعد شيء ويخرج بطنا بعد بطن، كذلك قياسا ونظرا؛ لأنه لما كان ما لم يبد صلاحه من الحائط ومن ثمر الشجر تبعا بدا صلاحه في البيع من ذلك كان كذلك بيع ما لم يخلق من المقاثي وما أشبهها تبعا لما خلق وطاب. وقياسا أيضا على بيع منافع الدار وهي مخلوقة، ولا الضرورة تؤدي إلى إجازته، وقول المزني في ذلك كقول مالك وأصحابه سواء، وأما العراقيون والشافعي وأصحابه، وأحمد بن حنبل وداود بن علي فإنهم لا يجيزون بيع المقاثي مما يخرج بطنا بعد بطن بوجه من الوجوه[71].

67 - المصدر نفسه(1/ 559).
68 - المصدر نفسه.
69 - المصدر نفسه(1/ 559).
70 - المصدر نفسه.
71 - المصدر نفسه(1/ 498-499).

ونستنتج بعد هذا كله أن ابن عبد البر استعمل القياس وبنى عليه كثيرا من اجتهاداته وآرائه وفقهه، وقد عقد باب كاملا في إثبات القياس والانتصار له سماه "باب مختصر في إثبات المقايسة في الفقه"، استدل على ثبوته بآيات كثيرة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم وأهلهم وأقوال التابعين[72].

أما عند اختلاف الآثار وتباين الآراء فإنه يصار إلى القياس والمناظرة إذا لم يكن في المسألة وجه صريح وواضح.

قال في "التمهيد": «ذكر عبد الرزاق عن الثورين قال: دعاني وابن جريج بعض أمرائهم، فسألنا عن مس الذكر، فقال ابن جريج: يتوضأ، وقلت: لا وضوء عليه، فلما اختلفنا، قلت لابن جريج: أرأيت لو أن رجلا وضع يده في مني؟ قال: يغسل يده، قلت: فأيها أنجس المني أم الذكر؟ قال: المني قلت: فكيف هذا؟ قال: ما ألقاها على لسانك إلا شيطان.

قال أبو عمر: إنما جازت المناظرة والقياس عندهما في المسألة لاختلاف الآثار فيها عن النبيﷺ وأنه لم يأت عنه فيها عندهما شيء يجب التسليم له من وجه لا تعارض فيه، واختلف فيه الصحابة أيضا، فمن هاهنا تناظرا فيها[73].

آراؤه في التقليد والاجتهاد من خلال كتاب (التمهيد):

يرى ابن عبد البر أنه لابد من الاجتهاد ،وفتح بابه في الفقه للقادر عليه ،فما تخلف الفقه الإسلامي عن القافلة إلا بعد سد هذا الباب منذ قرون ،فهو يرى أن الجمود من سمات الموت ومن علامات التخلف والجهل، وأن الحركة هي الخاصية الأولى للحياة، وأن القرءان العظيم والسنة النبوية هما الأصلان اللذان يجب الرجوع اليهما والقياس عليهما في أحكام النوازل الطارئة،لا أقوال الأئمة والفروع التي تفرعت عنها .

فالاجتهاد عنده لابد منه، لكنه لايجوز إلا بعد فقدان النص من الكتاب والسنة والإجماع وعمل أهل المدينة، فإذا فقدت هذه الأصول، أو اضطر الى استعمال الرأي والاجتهاد، فيجب أن يكون الاجتهاد على الأصول لا على التقليد الأعمى، أي عندما تنزل بالعلماء نوازل يجتهدون الرأي في الأحكام، معتمدين في ذلك على الأصول «لأن

72 – ابن عبد البر، حياته وآثاره، ومنهجه في فقه السنة، د.محمد بن يعيش(ص 307).
73 – التمهيد(7/ 33).

الفروع لاحد لها تنتهي إليه أبدا ولذلك تشعبت، فمن رام أن يحيط بآراء الرجال فقد رام ما لاسبيل له ولا لغيره إليه»[74].

وقد تخللت كتاب "التمهيد" آراء هامة جدا حول ذم التقليد ومدح الاجتهاد، كما أورد في"جامع بيان العلم وفضله" باب "فساد التقليد ونفيه، والفرق بين التقليد والاتباع" وساق الأدلة في القرآن والسنة على ذم التقليد وعلق عليها بقوله: «وهذا كله نفي للتقليد وإبطال له لمن فهمه فهدى لرشده»[75].

واعتبر التقليد من المنافذ التي تسرب فيها الخلل إلى الفقه جاء في (التمهيد): «وإنما دخلت الداخلة على الناس من قبل التقليد؛ لأنهم إذا تكلم العالم عند من لا يمعن النظر بشيء كتبه وجعله دينا يرد به ما خالفه دون أن يعرف الوجه فيه فيقع الخلل»[76].

وقد قال الإمام أحمد: «انظروا في أمر دينكم، فإن التقليد لغير المعصوم مذموم وفيه عمى للبصيرة»؛ وقد علق الفقيه أحمد الساعي الرجراجي في (منار السالك إلى مذهب مالك) على قول الإمام أحمد قائلا: «فها أنت ترى التقليد حراما بإجماع الأمة»[77].

وعبر الفقيه ابن عبد البر عن رأيه في التقليد في أبيات جاء فيها:

يَا سَائِلِي عَنْ مَوْضِعِ التَّقْلِيدِ خُذْ ... عَنِّي الْجَوَابَ بِفَهْمِ لُبٍّ حَاضِرِ
وَاصْغِ إِلَى قَوْلِي وَدِنْ بِنَصِيحَتِي ... وَاحْفَظْ عَلَيَّ بَوَادِرِي وَنَوَادِرِي
لَا فَرْقَ بَيْنَ مُقَلِّدٍ وَبَهِيمَةٍ ... تَنْقَادُ بَيْنَ جَنَادِلٍ[78] وَدَعَاثِرِ[79]
تَبًّا لِقَاضٍ أَوْ لِمُفْتٍ لَا يَرَى ... عِلَلًا وَمَعْنًى لِلْمَقَالِ السَّائِرِ
فَإِذَا اقْتَدَيْتَ فَبِالْكِتَابِ وَسُنَّةِ الْـ ... ـمَبْعُوثِ بِالدِّينِ الْحَنِيفِ الطَّاهِرِ
ثُمَّ الصَّحَابَةِ عِنْدَ عُدْمِكَ سُنَّةً ... فَأُولَاكَ أَهْلُ نُهًى وَأَهْلُ بَصَائِرِ
وَكَذَاكَ إِجْمَاعُ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ... مِن تَابِعِيهِمْ كَابِرًا عَنْ كَابِرِ
إِجْمَاعُ أُمَّتِنَا وَقَوْلُ نَبِيِّنَا ... مِثْلُ النُّصُوصِ لِذِي الْكِتَابِ الزَّاهِرِ

74 جامع بيان العلم وفضله(209/2).
75 - جامع بيان العلم وفضله ابن عبد البر(2/ 139).
76 - التمهيد(2/ 248).
77 - منار السالك، للرجراجي الساعي(ص14).
78 - الجنادل جمع جَنْدَل بفتح فسكون ففتح هو: ما يحمله الرجل من الحجارة قاله في القاموس.
79 - الدَّعْثَرُ: الأحمق. ودُعْثُورُ كل شيء: حفرته. والدُّعْثُورُ: الحوض الذي لم يُتَنَوَّقْ في صنعته ولم يُوَسَّعْ، وقيل: هو المهدَّمُ. ينظر: لسان العرب لابن منظور(4/ 287) مادة: دعثر.

وَكَذَا الْمَدِينَةُ حُجَّةٌ إِنْ أَجْمَعُوا مُتَتَابِعِينَ أَوَائِلًا بِأَوَاخِرِ
وَإِذَا الْخِلَافُ أَتَى فَدُونَكَ فَاجْتَهِدْ وَمَعَ الدَّلِيلِ فَمِلْ بِهَمٍّ وَافِرِ
وَعَلَى الْأُصُولِ فَقِسْ فُرُوعَكَ لَا تَقِسْ فَرْعًا بِفَرْعٍ كَالْجَهُولِ الْحَائِرِ
وَالشَّرُّ مَا فِيهِ فَدَيْتُكَ - أُسْوَةٌ فَانْظُرْ وَلَا تَحْفِلْ بِزَلَّةِ مَاهِرِ[80]

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحابته، ومن سار على هديه إلى يوم الدين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مصادر البحث ومراجعه

1) ابن عبد البر، حياته وآثاره، ومنهجه في فقه السنة، د.محمد بن يعيش،نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1410/ 1990.

2) إجماعات ابن عبد البر: دراسة فقهية مقارنة، إعداد: محمد أحمد سراج، تحت إشراف د. محمد بلتاجي حسن، نشرته كلية دار العلوم بالقاهرة، قسم الشريعة الإسلامية، سنة(1421/ 2000).

3) إعلام الموقعين، ابن القيم الجوزية،تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد،دار الفكر،الطبعة الثانية 1397/ 1977.

4) ترتيب المدارك للقاضي عياض،تحقيق الدكتور علي عمر،دار الامان بالرباط.

5) التمهيد لما في الموطأمن المعاني والمسانيد، لابن عبد البر،تحقيق محمد عبد القادر عطا،دار الكتب العلمية،الطبعة 2 2003. 3.

6) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، دار الفكر.

7) الديباج المذهب لابن فرحونمكتبة دار التراث،بالقاهرة ،الطبعة الثانية ،1426/ 2005.

8) سير أعلام النبلاء للذهبي.دار الحديث،القاهرة طبع سنة 1427/ 2006.

9) فهرسة ابن خيرالناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة.الطبعة الثالثة 1417/ 1997

10) لسان العرب لابن منظور دار صادرللطباعة والنشر بيروت/ لبنان ،الطبعة 5،سنة 2005.

11) مجلة دار الحديث الحسنية، ع2،(1401/ 1981)ابن عبد البر حافظ المغرب، محمد بن يعيش.

12) منار السالك، للرجراجي السباعي،الطبعة الاولى.

13) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، فتحي الدريني،مؤسسة الرسالة،الطبعة الثالثة 1429/ 2008م.

14) منهج الاستدلال الفقهي، عند ابن حزم وابن عبد البر، محمد مطرسالم بن عابد الكعبي،دار القلم بدمشق،الطبعة الثانية(1431/ 2010).

80 - جامع بيان العلم وفضله(2/ 141).

منهج ابن رشد

في توجيه الأحاديث العقدية وتأويلها

من خلال كتابه "البيان والتحصيل"

الدكتور عمر مركي

إن كتاب "البيان والتحصيل" لابن رشد ليس كتاب عقيدة وتوحيد، وإنما هو كتاب فقه، إلا أن صاحبه تعرض فيه لمنهجه في كثير من مسائل العقيدة، كمنهجه في القدر، ومنهجه في الإيمان وبعض مسائله، ومنهجه في مرتكب الكبيرة، ومنهجه في بعض صفات الله تعالى وأسمائه.

ومن المسائل التي تناولها أيضا في هذا الكتاب – ولها صلة بأمور العقيدة – منهجه في تأويل الأحاديث النبوية التي يدل ظاهرها على تشبيه الله عز وجل بالمخلوقين، ومنهجه في توجيه الأحاديث التي تعارض ظواهرها نصوصا قطعية، أو قواعد كلية.

وقد خصصت هذا الموضوع لبيان منهج ابن رشد في توجيه الأحاديث العقدية وتأويلها من خلال هذا الكتاب، وجعلته في مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بكتاب "البيان والتحصيل" وبيان منهج مؤلفه في تناول المسائل العقدية

المبحث الثاني: منهج ابن رشد في توجيه الأحاديث العقدية وتأويلها.

المبحث الأول

التعريف بكتاب "البيان والتحصيل"

وبيان منهج مؤلفه في تناول المسائل العقدية

اسم هذا الكتاب هو "البيان والتحصيل والشرح والتوجيه، والتعليل في مسائل المستخرجة" للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي[1]، وهو من أكبر وأجل مصادر الفقه المالكي.

وقد بين ابن رشد سبب تأليفه لهذا الكتاب، قائلا: «دخل علي في صدر سنة ست وخمسمائة بعض الأصحاب من أهل جيان، وبعض الطلبة من أهل شلب يقرأ علي من كتاب الاستلحاق من العتبية، فمر في قراءته علي بحضرته بأول مسألة من سماع أشهب، وهي من المسائل المشكلة...، وسألني أن أبينها عليه ففعلت، وكان مما بينت عليه من أمرها أن الاختلاف الذي وقع فيها في الكتب يرجع إلى روايتين مستقيمتين...، وبسطت له القول في ذلك وبينت عليه وجه كل رواية منهما وما يستقيم بها معناهما، فسر بذلك هو ومن حضر المجلس، وقالوا: والله لقد ظهرت المسألة وارتفع الإشكال منها، وكم من مسألة عويصة في العتبية لا يفهم معناها وتحمل على غير وجهها، فلو استخرجت المسائل المشكلات منها وشرحتها وبينتها لأبقيت بذلك أثرا جميلا يبقى عليك ذكره، ويعود عليك ما بقيت الدنيا أجره..»[2].

وقد نص ابن رشد على المنهج الذي سار عليه في كتابه هذا، فقال في مقدمته: «وأذكر المسألة على نصها، ثم أشرح من ألفاظها ما يفتقر إلى شرحه، وأبين من معانيها بالبسط لها ما يحتاج إلى بيانه وبسطه، وأحصل من أقاويل العلماء فيها ما يحتاج إلى تحصيله؛ إذ قد

---

1 - هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، فقيه الأندلس، وشيخ المالكية، وقاضي الجماعة بقرطبة، ولد سنة(450 هـ)، من تصانيفه: كتاب البيان والتحصيل، واختصار المبسوطة، وتهذيب مشكل الآثار لأحد الطحاوي الحنفي، والتوادر، وحجب المواريث... توفي سنة 520 هـ. ينظر: الغنية للقاضي عياض، تحقيق ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982م: 54، 57. سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1417 هـ: 19/ 501.

2 - البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة لأبي الوليد ابن رشد القرطبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: 1408 هـ - 1988م: 1/ 27.

تتشعب كثير من المسائل وتفترق شعبها في مواضع، وتختلف الأجوبة في بعضها لافتراق معانيها، وفي بعضها باختلاف القول فيها، فأبين موضع الوفاق منها من موضع الخلاف، وأحصل الخلاف في الموضع الذي فيه منها الخلاف، وأذكر المعاني الموجبة لاختلاف الأجوبة فيما ليس باختلاف، وأوجه منها ما يحتاج إلى توجيه بالنظر الصحيح والرد إلى الأصول والقياس عليها، فإن تكررت المسألة في موضع آخر دون زيادة عليها ذكرتها في موضعها على نصها وتكلمت على المعنى الزائد وأحلت في بقية القول فيها على الموضع الذي تكلمت عليها...»[1].

وتميز منهج ابن رشد في تناوله للمسائل العقدية التي ذكرها في كتابه هذا، بما يلي:

- يعتني بالرد على الفرق المخالفة، فقد كانت له جولات ومناقشات مع أهل الأهواء، فرد على المعتزلة في قولها أن كلام الله ليس صفة من صفات ذاته، وأنه مخلوق[2]. ورد على القدرية في قولها أن الله تعالى لم يقدر المعاصي والشرور[3]، ورد على الروافض والخوارج والمرجئة في مواضع مختلفة من كتابه[4]. وحذر من مجادلة الأهواء ومجالستهم تحرزا من سماع شبههم، وخوفا من زيغ العامة عن الاعتقاد الصحيح[5].

- يسير في تقريراته العقدية على وفاق منهج الأشعرية، يظهر هذا في انتصاره لآرائهم، فقد نص -مثلا- على أن الأعمال ليست شرطا في صحة الإيمان، وإنما الإيمان هو شرط في صحتها[6]. كما توسع في تأويل الصفات الإلهية، فقد أول صفة الضحك[7]، وأول الحديث الذي فيه نسبة الصورة إلى الله تعالى[8]...

- يسلك غالبا مسلك الاختصار في تناوله للمسائل العقدية، إلا أنه يطيل ويستطرد في بعض المسائل؛ كما في حديثه عن مسألة التنجيم[9].

والمسائل العقدية التي تعرض لها ابن رشد في كتابه البيان والتحصيل متنوعة، أذكر منها على سبيل التمثيل:

---

1 - نفسه: 1/ 29.
2 - نفسه: 16/ 399، 17/ 564.
3 - نفسه: 16/ 381، 382.
4 - نفسه: 16/ 363.
5 - نفسه: 16/ 382.
6 - نفسه: 16/ 364، 18/ 536.
7 - نفسه: 17/ 213.
8 - نفسه: 16/ 402، 403.
9 - نفسه: 17/ 404، 407.

منهجه في القدر وبعض المسائل المتعلقة به[1].
منهجه في بعض نواقض التوحيد كالتطير، والسحر، والرياء...[2].
قوله في أشراط الساعة الصغرى والكبرى[3].
قوله في الجنة وصفتها[4].
منهجه في الرقية[5].
منهجه في مرتكب الكبيرة[6].

المبحث الثاني

منهج ابن رشد في توجيه الأحاديث العقدية وتأويلها

أولا – حديث وصف الله تعالى بالصورة:

ثبت وصف الله تعالى بالصورة في عدة أحاديث، أخرج منها البخاري ثلاثة، وهي:

الحديث الأول: حديث أبي هريرة الطويل في رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، وفيه: {وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه}[7].

الحديث الثاني: وهو حديث أبي سعيد الخدري، وفيه: {إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته}[8].

الحديث الثالث: وهو حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبيﷺ قال: {خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعا...}[9].

---

1 – ينظر، البيان والتحصيل: 17/ 74، 17/ 575، 17/ 249.
2 – نفسه: 17/ 22، 17/ 275، 276، 17/ 404، 407، 16/ 443، 16/ 375، 16/ 443، 17/ 545.
3 – نفسه: 18/ 293، 18/ 412، 18/ 311، 312، 18/ 139، 18/ 140، 18/ 372، 373.
4 – نفسه: 17/ 410، 17/ 366، 17/ 573.
5 – نفسه: 1/ 438 – 440، 17/ 118، 18/ 426، 428، 17/ 165، 17/ 117.
6 – نفسه: 16/ 413.
7 – صحيح البخاري: كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم، رقم: 6204. صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب معرفه طريق الرؤية، رقم: 182.
8 – صحيح مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه، رقم: 2612.
9 – صحيح البخاري: كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، رقم: 5873. صحيح مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير، رقم: 2841.

وقد اختلف العلماء في هذه الأحاديث على فريقين:

• فريق حملها على ظاهرها، وأثبت وصف الله تعالى بالصورة، وممن قال بهذا القول: ابن قتيبة، والآجري.

فقد نص ابن قتيبة على إثبات الصورة الواردة في الأحاديث المذكورة صفة لله تعالى، كما بين أن الخلاف الوارد في هذه الصفة إنما نشأ عن عدم ورودها في القرآن الكريم، قال: «والذي عندي والله تعالى أعلم، أن الصورة ليس بأعجب من اليدين والأصابع والعين، وإنما وقع الإلف لتلك لمجيئها في القرآن ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت في القرآن، ونحن نؤمن بالجميع، ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد»[1].

وعقد أبو بكر محمد بن الحسن الآجري بابا في كتابه الشريعة سماه: "الإيمان بأن الله عز وجل خلق آدم على صورته بلا كيف"، وأورد الأحاديث المصرحة بذلك، ثم قال: «هذه من السنن التي يجب على المسلمين الإيمان بها ولا يقال فيها كيف؟ ولم؟ بل تستقبل بالتسليم والتصديق وترك النظر»[2].

• وفريق أنكر وصف الله تعالى بالصورة، وجعلوا الضمير الوارد في الحديث الأول والثاني عائدا إلى غير الله تعالى، ومنهم: ابن خزيمة، والمازري، وابن العربي.

فقد شنع ابن خزيمة على من أعاد الضمير في حديث: {إن الله خلق آدم على صورته} إلى الله تعالى، فقال: «توهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله على صورته يريد صورة الرحمن عز ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر، بل معنى قوله: {خلق آدم على صورته} الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب والمشتوم، أراد ﷺ أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب الذي أمر الضارب باجتناب وجهه بالضرب والذي قبح وجهه فزجر ﷺ أن يقول ووجه من أشبه وجهك لأن وجه آدم شبيه وجه بنيه، فإذا قال الشاتم لبعض بني آدم: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك كان مقبحا وجه آدم صلوات الله وسلامه عليه، الذي وجوه بنيه شبيهة بوجهه»[3].

وحمل المازري الصورة المذكورة في الحديث على المجاز، ورد على من أجراه على ظاهره، فعند شرحه للحديث المتقدم، قال: «واعلم أن هذا الحديث غلط فيه ابن قتيبة

---

1 - تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، تصحيح محمد زهري النجار، دار الجيل، لبنان، 1393 هـ: 221.

2 - الشريعة للآجري، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، 1369 هـ: 315.

3 - كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة، تعليق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، 1387 هـ: 37، 38.

وأجراه على ظاهره، والذي قال لا يخفى فساده؛ لأن الصورة تفيد التركيب، وكل مركب محدث، والباري سبحانه وتعالى ليس بمحدث فليس بمركب، وما ليس بمركب فليس بمصور..»[1].

وتأول ابن العربي الصورة المنسوبة إلى الله تعالى في هذا الحديث. فعند شرحه لحديث: {إذا ضرب أحدكم عبده فليتق الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته}[2]، قال: «معناه: على صورة المضروب، فالهاء عائدة على عبده»[3].

وإلى مثل هذا ذهب ابن رشد في كتابه: "البيان والتحصيل"؛ فبعد أن بين العلة من منع الإمام مالك لرواية أمثال هذه الأحاديث، نص على وجوب تأويلها لأن ظاهرها يقتضي تشبيه الخالق بالمخلوق، قائلا: «وما تضمنته هذه الرواية من كراهية مالك لرواية هذه الأحاديث التي يقتضي ظاهرها التشبيه، وإعظامه أن يحدث بها، مثل ما روي من {أن الله خلق آدم على صورته} ونحوها من الأحاديث، فالمعنى من ذلك أنه كره أن تشاع رواياتها ويكثر الحديث بها فيسمعها الجهال الذين لا يعرفون تأويلها فيسبق إلى ظنونهم التشبيه بها، وسبيلها إذا صحت الروايات بها أن تتأول على ما يصح مما ينتفي بها عن الله تشبيهه بشيء من خلقه»[4].

ونقل ابن رشد أقوال العلماء في تأويل هذا الحديث، وهي كثيرة، قال: «منها: أن الهاء من قول: {إن الله خلق آدم على صورته} عائدة على رجل مر النبي عليه السلام عليه وأبوه ومولاه يضرب وجهه لطما، ويقول له: قبح الله وجهه، فقال: {إذا ضرب أحدكم عبده فليتق الوجه فإن الله خلق آدم على صورته}، وقد روي أنه سمعه يقول: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فزجره النبي عليه السلام عن ذلك، وأعلمه بأنه قد سب آدم لكونه مخلوقا على صفته ومن دونه من الأنبياء أيضا، ومنها أن الكناية في قوله على صورته ترجع إلى آدم عليه السلام، ولذلك ثلاثة أوجه:

---

1 – المعلم بفوائد مسلم للمازري تح: محمد الشاذلي النيفر دار الغرب الإسلامي بيروت، ط:1992م: 3/ 169.

2 – صحيح مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه، رقم: 2612.

3 – المسالك في شرح موطأ مالك للقاضي أبي بكر بن العربي، تعليق: د. محمد السليماني وأخته عائشة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: 1428 هـ – 2007م: 3/ 466.

4 – البيان والتحصيل: 16/ 403.

أحدها: أن يكون معنى الحديث وفائدته الإعلام بأن الله لن يشوه خلقه حين أخرجه من الجنة بعصيانه، كما فعل بالحية والطاووس الذين أخرجهما منها على ما روي من أنه سلب الحية قوائمها وجعل أكلها من التراب، وشوه خلق الطاووس.

والثاني: أن يكون معناه وفائدته إبطال قول أهل الدهر الذين يقولون: لا إنسان إلا من النطفة ولا نطفة إلا من إنسان، ولا دجاجة إلا من بيضة، ولا بيضة إلا من دجاجة؛ لا إلى أول.

والثالث: أن يكون معناه وفائدته إبطال قول أهل الطبائع والمنجمين الذين يزعمون أن الأشياء تولدت بتأثير العنصر والفلك والليل والنهار، فأعلم النبي عليه السلام بهذا الحديث إن الله خلق آدم على ما كان عليه من الصورة والتركيب والهيئة لم يشاركه في ذلك فعل طبع ولا تأثير فلك، وخص آدم بالذكر تنبيها على سائر المخلوقات، لأنه أشرفها، فإذا كان الله هو المنفرد بخلقه دون مشاركة فعل طبع أو تأثير فلك فولده ومن سواهم على حكمه كذلك...»[1].

ثانيا - حديث {الشؤم في ثلاثة: في المرأة، والدار، والفرس}:

وردت كثير من الأحاديث الصحيحة التي تدل على أن الطيرة منهي عنها في الإسلام، وأن من اعتقدها مناقض للتوحيد الخالص، ومنها: قولهﷺ: {لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر}[2]. وقولهﷺ: {لا عدوى ولا طيرة ويعجبني الفأل}[3].

وسئلﷺ عن قوم يتطيرون، فقال: {ذلك يجده أحدكم في نفسه فلا يصدنكم}[4]؛

لكن، وردت أحاديث أخرى تدل بظاهرها على جواز التطير من بعض الأشياء، ومنها: قولهﷺ: {لا عدوى، ولا طيرة، والشؤم في ثلاثة في المرأة، والدار، والفرس}[5]، وفي رواية: {إنما الشؤم في ثلاثة: في الفرس، والمرأة، والدار}[6]، وفي رواية أخرى: {ذكروا الشؤم عند النبيﷺ، فقال: إن كان الشؤم في شيء، ففي الدار، والمرأة، والفرس}[7].

---

1 - البيان والتحصيل: 16/ 403، 404.

2 - صحيح البخاري: كتاب الطب، باب الجذام، رقم: 5380. صحيح مسلم: كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة، رقم: 2220.

3 - صحيح البخاري: كتاب الطب، باب لا عدوى، رقم: 5440. صحيح مسلم: كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، رقم: 2224.

4 - صحيح مسلم: كتاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان، رقم: 1748.

5 - صحيح مسلم: كتاب السلام، باب الطيرة والفأل ما يكون فيه من الشؤم، رقم: 2225.

6 - صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب ما يذكر من شؤم الفرس، رقم: 2703.

7 - صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسر، باب ما يذكر من شؤم الفرس، رقم: 2703.

ومفهوم هذه الروايات إثبات الشؤم في هذه الأشياء الثلاثة المذكورة، ويتعارض هذا مع ما ورد آنفا من النهي عن الطيرة.

وقد تعرض ابن رشد لهذا الإشكال، فذكر أن عائشة رضي الله عنها أنكرت على أبي هريرة رضي الله عنه هذه الرواية[1]، قال: «وضعف (بعض الناس) حديث الشؤم لما روي من أن عائشة أنكرت على أبي هريرة حديثه عن النبيﷺ، أن قال: الطيرة في المرأة والدار والدابة، وأقسمت أنه ما قاله رسول اللهﷺ قط، وإنما كان أهل الجاهلية يقولونه ثم قرأت: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا﴾[2][3].

وقد اختار ابن رشد طريقة الجمع بين الأحاديث المتعارضة التي تقدمت، ووجه الحديث الذي يدل على إثبات الشؤم في الأشياء الثلاثة، فقال: «والذي أقول به: إنه لا تعارض بين الحديثين؛ لأن المعنى الذي أوجبه في أحدهما غير المعنى الذي نفاه في الأخرى، نفى في الحديث الواحد أن يكون لشيء من الأشياء عدوى في شيء من الأشياء أو تأثير فيه بقوله: {لا عدوى ولا طيرة}؛ إذ لا فاعل في الحديث سوى الله عز وجل. وأعلم في الحديث الآخر أنه قد يوجد الشؤم في الدار والمرأة والفرس وهي تكرر الأذى على ساكن بعض الدور، أو نكاح بعض النساء، أو اتخاذ بعض الخيل بقضاء الله وقدره السابق على ما أخبر به في كتابه حيث يقول: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ﴾...، وفي الفرس ركوبه فيما لا ينبغي ركوب فيه، فلم ينف النبي عليه السلام بقوله: {لا عدوى} وجود ما هو موجود مما يعتدي وإنما بقي أن يكون شيء من الأشياء يعدي على ما يعتقده أهل الجاهلية والجهالة بالله. ..»[4].

ومن العلماء الذين ورد عنهم أيضا توجيه هذا الحديث، أذكر: ابن بطال، وابن عبد البر، وابن القيم. فقد وجه ابن بطال هذا الحديث، فبين أن الشؤم في الأشياء الثلاثة المذكورة في الحديث إنما يلزم من تطير بها، أما من توكل على الله ولم يتطير منها لم يلحقه

---

1 – قال ابن عبد البر: «وكانت عائشة تُنكر حديث الشؤم، وتقول إنما حكاه رسول اللهﷺ عن أهل الجاهلية وأفوالهم، وكانت تنفي الطيرة ولا تعتقد شيئا منها، حتى قالت لنسوة كن يكرهن الابتناء بأزواجهن في شوال: ما تزوجني رسول اللهﷺ إلا في شوال، وما دخل بي إلا في شوال، فمن كان أحظى مني عنده؟ وكانت تستحب أن يدخلن على أزواجهن في شوال». التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد لابن عبد البر القرطبي، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: 2003م – 1424 هـ: 4/ 246.

2 – سورة الحديد، الآية: 22.

3 – البيان والتحصيل لابن رشد: 17/ 236.

4 – البيان والتحصيل: 17/ 276.

شيء، قال: «وزعم بعض المعتزلة أن قوله عليه السلام: {لا طيرة} يعارض قوله: {الشؤم في ثلاث}. قال ابن قتيبة وغيره: وهذا تعسف ويُبعد عن العلم، ولكل شيء منها موضع إذا وضع فيه زال الخلاف وارتفع التعارض. ووجه ذلك أن يكون قوله عليه السلام: {لا طيرة} مخصوصا بحديث الشؤم، فكأنه قال: لا طيرة إلا في المرأة والدار والفرس لمن التزم الطيرة، يدل على صحة هذا ما رواه زهير بن معاوية، عن عتبة حميد، عن عبيد الله أبي بكر أنه سمع أنس بن مالك يقول: قال رسول اللهﷺ: {لا طيرة، والطيرة على من تطير، وإن يكن في شيء ففي الدار والمرأة والفرس}. فبان بهذا الحديث أن الطيرة إنما تلزم من تطير بها، وأنها في بعض الأشياء دون بعض، وذلك أن أهل الجاهلية كانوا يقولون: الطيرة في الدار والفرس والمرأة، فنهاهم النبي عليه السلام عن الطيرة فلم ينتهوا فبقيت في هذه الثلاثة الأشياء التي كانوا يلزمون التطير فيها»[1].

وذهب ابن عبد البر إلى أن هذا الحديث صحيح الإسناد، لكنه ليس على ظاهره، قال: «وأما قوله في هذا الحديث: {الشؤم في الدار والمرأة والفرس} فهو عندنا على غير ظاهره: فقوله عليه السلام: {لا طيرة}[2] نفي عن التشاؤم والتطير بشيء من الأشياء، وهذا القول أشبه بأصول شريعتهﷺ من حديث الشؤم»[3].

وقال ابن القيم في توجيهه لحديث الشؤم المذكور: «إخبارهﷺ بالشؤم في هذه الثلاثة ليس فيه إثبات الطيرة التي نفاها الله، وإنما غايته أن الله سبحانه قد يخلق أعيانا منها مشؤومة على من قاربها وسكنها، وأعيانا مباركة لا يلحق من قاربها من شؤم ولا شر؛ وهذا كما يعطي سبحانه الوالدين ولدا مباركا يريان الخير على وجهه ويعطي غيرهما ولدا مشؤما نذلا يريان الشر على وجهه...؛ فكذلك الدار، والمرأة، والفرس، والله سبحانه خالق الخير والشر، والسعود والنحوس، فيخلق بعض الأعيان سعودا مباركة، ويقتضي بسعادة من قاربها وحصول اليمن والبركة له، ويخلق بعضها نحوسا يتنحس بها من قاربها، وكل ذلك بقضائه وقدره، كما خلق سائر الأسباب وربطها بمسبباتها المتضادة والمختلفة»[4].

---

1 - شرح صحيح البخاري لابن بطال، حققه وخرج أحاديثه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى: 1424 هـ - 2003م: 9/ 436 – 437.

2 - "صحيح البخاري": كتاب الطب، باب الطيرة، رقم: 5422. "صحيح مسلم": كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، رقم: 2223.

3 - "التمهيد": 4/ 243.

4 - مفتاح دار السعادة لابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت: 2/ 257.

ثالثا - حديث: {اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ}.

عن جابر، قال: سمعت النبيﷺ يقول: {اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ}[1].

اختلف العلماء في هذا الحديث على فريقين:

- فريق تأوله وصرفه عن ظاهره، وممن قال بهذا القول: ابن قتيبة، وابن جماعة.

فقد رد ابن قتيبة على بعض تأويلات العلماء لهذا الحديث، ثم نص على التأويل الذي اختاره، قائلا: «ونحن نقول إنه قد تأول هذا الحديث قوم فذهبوا فيه إلى أن الاهتزاز من العرش إنما هو الحركة كما يهتز الرمح وكما تهتز الجرة إذا حركتها الريح، وإذا كان التأويل على هذا وقعت الشناعة ووجبت الحجة التي احتج بها هؤلاء. وقال قوم: العرش ههنا السرير الذي حمل عليه سعد بن معاذ تحرك، وإذا كان التأويل على هذا لم يكن لسعد في هذا القول فضيلة ولم يكن في الكلام فائدة؛ لأن كل سرير من سرر الموتى لابد أن يتحرك لتجاذب الناس إياه، وبعد فكيف يجوز أن يكون العرش السرير الذي حمل عليه سعد بن معاذ وقد روي في حديث آخر: اهتز عرش الرحمن لموته، وليس الاهتزاز ما ذهبوا إليه من الحركة ولا العرش ما ذهب إليه الآخرون، بل الاهتزاز الاستبشار والسرور، يقال: إن فلانا ليهتز للمعروف أي: يستبشر ويسر، وإن فلانا لتأخذه للثناء هزة أي: ارتياح وطلاقة...»[2].

- وفريق حمله على ظاهره، وقد نقل هذا عن البغوي؛ فبعد أن أورد تأويلات العلماء لهذا الحديث نص على منهجه فيه، وهو إجراؤه على ظاهره؛ قال: «قوله: {اهتز}، أي: ارتاح بروحه حين صعد به، قيل: أراد بالاهتزاز: السرور والاستبشار، ومعناه: أن حملة العرش فرحوا بقدوم روحه، فأقام العرش مقام من حمله، كقوله: {هذا جبل يحبنا ونحبه}[3] أي: أهله. قلت: والأولى إجراؤه على ظاهره»[4].

أما ابن رشد فقد اكتفى بذكر بعض تأويلات العلماء لهذا الحديث قائلا: «وقد اختلف في تأويل الحديث؛ فقيل: بأن المراد بالعرش سريره الذي حمل عليه، فيكون المعنى فيه: إن

---

1 - صحيح البخاري: كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب سعد بن معاذ، رقم: 3592. صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل سعد بن معاذ، رقم: 2466.

2 - تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: 265.

3 - صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب فضل الخدمة في الغزو، رقم: 2732. صحيح مسلم: كتاب الحج، باب فضل المدينة ودعاء النبي فيها بالبركة، رقم: 1365.

4 - شرح السنة للبغوي، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، 1403 هـ - 1983 م، الطبعة الأولى: 14/ 180.

الله أحياء معجزة للنبيﷺ، وأفهمه منزلته عند الله، فاهتز هيبة له، كما أحيا الجذع الذي كان يخطب إليه، إذ صنع له الكرسي فحن إليه وجأر، حتى ارتج المسجد، وقيل: إن المراد به عرش الرحمن، وذلك مذكور في بعض الآثار، فقيل على هذا المعنى فيه: إنه اهتز حملته استبشارا لقدومه عليهم خرج مخرج: وأسال القرية أي أهلها. وخرج مخرج قولهﷺ: {هذا جبل يحبنا ونحبه} أي: يحبنا أهله ونحب أهله، وأفهمه منزلته عنده، فتحرك هيبة له، ولا يلحق ذلك الله عز وجل، إذ ليس بمستقر عليه ولا يحويه مكان.

رابعا - حديث: {لا يدخل الجنة ولد زنية}

يدل ظاهر هذا الحديث على أن ولد الزنى لا يدخل الجنة، وهذا معارض لقواعد كلية نص عليها القرآن الكريم، ومنها: قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[1]، وقوله: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾[2].

وقد وجه ابن رشد هذا الحديث، بما يرفع تعارضه مع القواعد الكلية القرآنية المذكورة، قال: «...وأما قوله: {لا يدخل الجنة ولد زنية}[3] فالمعنى في ذلك من كثر منه الزنى حتى ينسب إليه كما ينسب إلى الشيء من كثر منه وتحقق به، فيقال لمن كثر منه الحذار ابن حذار، ولمن كثر منه السفر ابن سبيل، وللمتحققين بالدنيا بنو الدنيا، ومثل هذا كثير...»[4].

خامسا - حديث: {من حمل علينا السلاح فليس منا}

يدل ظاهر هذا الحديث على أن من قاتل أخاه المسلم فقد خرج من دائرة الإسلام. وهذا معارض بـ:

- نصوص القرآن والحديث التي تدل على أن مرتكب المعصية التي دون الكفر لا يخرج من الإيمان بمجرد ارتكابه لهذه المعصية، ومن هذه النصوص: قوله تعالى: ﴿إن الله

---

1 - سورة الزمر، آية 7.

2 - سورة النجم، آية 39.

3 - رواه أبو نعيم عن أبي هريرة مرفوعًا، وأعله الدارقطني بأن مجاهدًا لم يسمعه من أبي هريرة، وقال في "المقاصد": وأخرجه أبو نعيم والطبراني والنسائي لكن باضطراب... وزعم ابن طاهر وابن الجوزي بأن الحديث موضوع وليس بجيد ورواه النسائي أيضًا عن عبد الله بن عمرو بلفظ: «لا يدخل ولد زنية الجنة». ينظر: كشف الخفاء ومزيل الإلباس لإسماعيل العجلوني الدمشقي، المكتبة العصرية، تحقيق عبد الحميد بن أحمد بن يوسف هنداوي، الطبعة الأولى، 1420 هـ- 2000م: 2/ 458.

4 - البيان والتحصيل: 18/ 98.

لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»[1]. وقوله ﷺ: {والذي نفسي بيده لو أخطأتم ما بين السماء والأرض ثم استغفرتم الله لغفر لكم}[2].

- إجماع الأمة على أن المؤمن العاصي لا يخرج من الإيمان بمعصية ارتكبها، قال الإمام أبو الحسن الأشعري: «وأجمعوا على أن المؤمن بالله تعالى وسائر ما دعاه النبي ﷺ على الإيمان به لا يخرجه عن شيء من المعاصي، ولا يحبط إيمانه إلا الكفر، وأن العصاة من أهل القبلة مأمورون بسائر الشرائع غير خارجين عن الإيمان بمعاصيهم»[3].

وقد عمد ابن رشد إلى توجيه حديث: {من حمل علينا السلاح فليس منا}[4]، بما يزيل تعارضه مع النصوص المذكورة، ومع إجماع الأمة، قال: «قوله: {ليس منا}، معناه: ليس على مثل هدينا وطريقتنا؛ لا أن من حمل السلاح على المسلمين من المسلمين محاربا لهم على أموالهم فإنه بذلك خارجا عن ملة الإسلام، وهذا نحو قوله ﷺ: {من غشنا فليس منا}[5]، وما أشبه هذا كثير...»[6].

وقد ورد أيضا توجيه هذا الحديث عن كثير من أهل العلم، منهم: ابن بطال، والمازري.

قال ابن بطال: «قوله ﷺ: {فليس منا} يعني ليس متبعا لسُنتنا ولا سالكا سبيلنا»[7].

ووجه المازري هذا الحديث قائلا: «لا حجة فيه لمن يقول إن العاصي خرج من الإيمان، لأنه يحتمل أن يكون أراد من فعل ذلك مستحلا له، أو ليس منا بمعنى: ليس متبع هدينا ولا سنتنا، كما يقول القائل لولده: لست مني، إذا سلك غير أسلوبه»[8].

---

1 - سورة النساء، آية 48.
2 - "مسند أحمد": 21/ 146. "سنن ابن ماجة": كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، رقم: 4248.
3 - رسالة إلى أهل الثغر للأشعري، تحقيق ودراسة عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الثانية: 1422 هـ - 2002م: 274.
4 - صحيح البخاري: كتاب الديات، باب قول الله: ﴿ومن أحياها﴾، رقم: 6480. صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: {من حمل علينا السلاح فليس منا}، رقم: 89.
5 - صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: {من غشنا فليس منا}، رقم: 101.
6 - البيان والتحصيل: 16/ 183.
7 - شرح صحيح البخاري: 10/ 16.
8 - المعلم: 1/ 305.

خاتمة:

وختاما، نخلص إلى ما يلي:

- أن ابن رشد ضمن كتابه "البيان والتحصيل" طائفة من الفوائد والمسائل العقدية، ستفيد -إذا جمعنا بعضها إلى بعض- في معرفة المنهج الذي ارتضاه لنفسه في كثير من مسائل العقيدة.

- أن ابن رشد اعتنى عناية كبيرة بتوجيه الأحاديث العقدية التي تعارض ظواهرها النصوص القطعية والقواعد الكلية، كما حرص على تأويل الأحاديث التي تدل بظاهرها على تشبيه الله تعالى بالمخلوقين. وقد كان غرضه كما صرح بذلك في مواطن متعددة من "البيان والتحصيل"، هو التحرز من الوقوع في آفة التشبيه والتجسيم، قال: «وسبيلها إذا صحت الروايات بها[1] أن تتأول على ما يصح، مما ينتفى بها عن الله تشبيهه بشيء من خلقه، كما يصنع بما جاء في القرآن والسنة المتواترة والآثار مما يقتضي ظاهره التشبيه، وهو كثير كالإتيان... والمجيء... والاستواء... والنظر... والنزول والضحك وما أشبه ذلك»[2].

والله المستعان، والحمد لله رب العالمين.

---

1 - يقصد الأحاديث المتشابهة.

2 - البيان والتحصيل: 16/ 403.

مصادر البحث ومراجعه

- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة لأبي الوليد ابن رشد القرطبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: 1408 هـ - 1988م.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد لابن عبد البر القرطبي، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: 2003م - 1424 هـ.
- التوحيد واثبات صفات الرب لابن خزيمة، تعليق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، 1387 هـ
- الشريعة للآجري، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، 1369 هـ.
- الغنية للقاضي عياض، تحقيق ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982 م.
- المسالك في شرح موطأ مالك للقاضي أبي بكر بن العربي، قرأه وعلق عليه محمد بن الحسين السليماني وعائشة بنت الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: 1428 هـ - 2007م.
- تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، تصحيح محمد زهري النجار، دار الجيل، لبنان، 1393 هـ
- رسالة إلى أهل الثغر للأشعري، تحقيق ودراسة عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الثانية: 1422 هـ - 2002م.
- سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى1417هـ
- شرح السنة للبغوي، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، 1403 هـ - 1983 م، الطبعة الأولى: 14/ 180.
- شرح صحيح البخاري لابن بطال، حققه وخرج أحاديثه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1424 هـ - 2003م.
- عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي لابن العربي، وضع حواشيه الشيخ جمال مرعشلي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1418 هـ - 1997 م.
- مفتاح دار السعادة لابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت.
- المعلم بفوائد مسلم للمازري، تح: محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط،1992م.

سِرُّ الْعِبَادَة

الشيخ محمد متولي الشعراوي

شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني

للفقيه العلامة ابي محمد صالح الهسكوري الفاسي(ت653هـ)

إعداد: محمد امنـو البوطيبي

بـــاب

ما يجب منه الوضوء والغسل

يقال: الوُضوء والوَضُوء بالنصب والضم، وكذلك الطهور، وكذلك الغسل فيهم معا، قال عياض: فالفتح أصوب، وبالفتح هو الماء، وبالضم هو الفعل[1]، وقيل بالعكس.

وشروط وجوب الطهارة كشروط [ل27] وجوب الصلاة.

وشروط وجوب الطهارة، واجب بالكتاب والسنة والإجماع. فأما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...الآية﴾[2]، واختلف في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾ قيل: من النوم[3]، وقيل: محدثين[4]، وقيل: إذا قمتم عطفا على كل قائم، قاله عمر[5].

وأما السنة: فقوله عليها السلام: *﴿لا يقبل الله صلاة بغير طهور﴾*[6].

قول أبي محمد في أول الباب: «ما يجب منه الوضوء»، الوضوء هنا: يعني به وضوء الفرض، وهو مشتق من الوضاءة، والوضاءة: مشتقة من النظافة، والنظافة: مشتقة من

---

1 - ينظر "مشارق الأنوار"(2/ 289).

2 - سورة المائدة، الآية: 6.

3 - ينظر "المحرر الوجيز(2/ 288). وتفسير القرطبي(6/ 82). وتفسير ابن كثير (3/ 44).

4 - تفسير القرطبي (6/ 82)، و"زاد المسير"(2/ 298)و"التحرير والتنوير"(6/ 128).

5 - ينظر "النكت والعيون" للماوردي(2/ 18)، و"روح المعاني"للألوسي(6/ 69).

6 - أخرجه مسلم في الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، والترمذي فيه، باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور، والبيهقي في "الكبرى"(4/ 191)، عن سماك عن مصعب بن سعد، قال: دخل ابن عمر على ابن عامر يعوده، فقال: يا ابن عمر، ألا تدعو لي، فقال ابن عمر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الحديث.

النزاهة، فكأن المتوضئ ينزه أعضاءه من الأدران. وقيل: من الذنوب. وجاء أن: {الوضوء شطر الإيمان}[1]، لأن الإيمان هو[2] الصلاة، والصلاة لا تكمل إلا بالوضوء، فكأنه شرطها، ولأن العبادة لا تصح إلا بالوضوء.

«ويجب الوضوء من تسعة أشياء على اتفاق في المذهب، و[هي][3]: المذي، والودي، والبول، والغائط(...)، والريح -سواء خرج بصوت، أو بغير صوت-، والقُبلة للذة، أو القصد إليها، والمباشرة، واللمس مع وجود اللذة، وزوال العقل بنوم مستثقل، أو إغماء، أو سُكر، أو تخبط جنون»[4].

«ويجب من تسعة أشياء على اختلاف في المذهب، وهي: مس الرجل ذكره، ومس المرأة فرجها، والتذكر مع الاشتهاء، وخروج شيء من المعتادات من المخرجين على غير العادة، والقُبلة مع عدم اللذة وعدم القصد إليها ممن يشتهى(...)، والمباشرة والملامسة مع عدم اللذة ووجود القصد إليها، والارتداد، ورفض الوضوء، والشك في الحدث»[5].

قوله: «الوضوء يجب مما يخرج من أحد المخرجين من بول، أو غائط، أو ريح».

الدليل عليه قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾[6]، وذلك عند العرب كناية عن قضاء الحاجة، وأصل الغائط في اللغة: الموضع المنخفض من الأرض.

قال الشيخ: فذكر أبو محمد الأشياء التي يجب منها الوضوء إذا خرجت على وجه العادة، وذهب الحنفيون إلى أن الوضوء يجب من كل ما يخرج من ابن آدم وهو نجس، سواء كان خروجه على وجه العادة، أو على غير العادة من سائر الجسد[7]. وقالت

---

1 - أخرجه الترمذي في السنن، كتاب الدعوات، حديث رقم(3517)، وقال: هذا حديث صحيح.
2 - في الأصل: «هي».
3 - الكلمة بين معقوفتين لا توجد في الأصل، وهي ثابتة في "المقدمات".
4 - عن ابن رشد في "المقدمات"(1/ 67) مع اختلاف يسير، وينظر "النوادر والزيادات"(1/ 48).
5 - عن "المقدمات"(1/ 67).
6 - سورة النساء، الآية: 4.
7 - ينظر "الهداية شرح البداية" للمرغيناني(1/ 14)، و"المبسوط" للسرخسي(1/ 137)،و"بدائع الصنائع" للكاساني(1/ 24)، و"تبيين الحقائق" للزيلعي(1/ 27). ودليلهم: قوله ﷺ: {الوضوء من كل دم سائل}، وقوله ﷺ: {من قاء أو رعف في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم يتكلم}. وعلة ذلك: أن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة، وهذا القدر في الأصل معقول، والاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول، لكنه يتعدى ضرورة تعدي الأول، غير أن الخروج إنما يتحقق بالسيلان إلى موضع يلحقه حكم التطهير، وبملء الفم في القيء، لأن بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها فتكون بادية لا خارجة بخلاف السبيلين، لأن ذلك الوضع ليس بموضع النجاسة فيستدل بالظهور على الانتقال والخروج، وملء الفم: أن يكون بحال لا يمكن ضبطه إلا بتكلف لأنه يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا. ينظر "الهداية" للمرغيناني.

الشفعوية: الوضوء يجب لما يخرج من أحد المخرجين كان على وجه العادة أم لا[1]. وقالت المالكية: إنما يجب الوضوء لما يخرج من الموضع المعتاد على وجه الاعتياد[2].

فإن قلنا: يجب الوضوء، هل لأجل النجاسة، أو لأجل خروجها[3]؟ فإن قيل: لأي شيء قدم أبو محمد الوضوء على الغسل في ترجمة الباب؟ قلنا: لأن الوضوء مما تعم به البلوى في كل وقت، والغسل لا يأتي إلا في وقت دون وقت.

قوله: «أو ما يخرج من الذكر من مذي مع غسل الذكر كله منه».

يعني: المذي[4]، قال الشيخ "ع": الحجة في غسل الذكر كله من المذي قوله عليه السلام: *{فلينضح فرجه}*[5]، وفي رواية: *{فليغسل فرجه}*[6]، فإن غسل رأس ذكره خاصة -قال الشيخ أبو محمد بن أبي زيد-: يعيد الوضوء والصلاة أبدا، وقال أبو العباس: لا يبالي يعيد في الوقت، لأنه لما كان يتعهد غسل المحل إلى غسل الذكر كله أشبه الجنابة لا يجزيه غسله إلا بنية، قال الشيخ [ل28] "ص": يجزيه غسله بغير نية، وقال يحيى بن عمر: لا شيء عليه.

قوله: «وهو ماء أبيض رقيق يخرج عند اللذة بالإنعاظ عند الملاعبة أو التذكار».

قال القاضي: وهذا في الأغلب، قال ابن حبيب: وللرجل ثلاث مياه، وكذلك المرأة، وهي: المني، والمذي، والودي.

وقول أبي محمد: «وهو ماء أبيض رقيق»: يعني المذي، وهو يميل إلى الصفرة، قاله ابن حبيب[7].

---

1 - ينظر "المجموع شرح المهذب" للنووي(2/ 6)، و"الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع" لموسى الحجاوي(1/ 54)، و"الحاوي في فقه الشافعي" للماوردي(1/ 160).

2 - ينظر "البيان والتحصيل" لابن رشد(1/ 79و162) "مواهب الجليل" للحطاب(1/ 150)، و"التاج والإكليل"(1/ 290).

3 - لعله يوجد نقص أو حذف هنا.

4 - قال ابن عبد البر: «والمذي تكون معه شهوة، وهو رقيق إلى الصفرة، يكون عند ملاعبة الرجل أهله، وعند حدوث الشهوة... قال أبو عمر: قد جعل مالك المذي أشد من البول، وقال: لأن الفرج يغسل منه» ينظر "الاستذكار"(1/ 241)، وكذا "تهذيب المدونة"(1/ 66).

5- جزء من حديث أخرجه مالك وغيره في "الموطأ"(1/ 40)-رواية يحيى- عن المقداد بن الأسود: أن علي بن أبي طالب أمره أن يسأل له رسول الله ﷺ عن الرجل إذا دنا من أهله فخرج منه المذي، ماذا عليه؟ قال علي: فإن عندي ابنة رسول الله ﷺ وأنا أستحي أن أسأله قال المقداد: فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: *{إذا وجد ذلك أحدكم فلينضح فرجه بالماء وليتوضأ وضوءه للصلاة}*.

6- وهذه الرواية في "الموطأ" برواية محمد بن الحسن(1/ 95) عن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قال: إني لأجده يتحدر مني مثل الخريزة، فإذا وجد أحدكم ذلك، فليغسل فرجه وليتوضأ وضوءه للصلاة.

7 - حكى أبو محمد كلامه هذا في "النوادر والزيادات"(1/ 49).

قوله: «واما الودي فهو ماء ابيض خاثر يخرج بإثر البول يجب منه ما يجب من البول».

قال عبد الوهاب: هذا في الأغلب، وقد يخرج بغير إثر البول، ولأنه أيضا لا مدخل للأحجار في المذي، ولا يستنجى منه إلا بالماء.

قوله: «واما المني: فهو الماء الدافق».

يعني: المندفع، وقيل: المنصب الذي يخرج عند اللذة الكبرى بالجماع، رائحته كرائحة الطلع في أول الجماع، وأما إن تكرر منه فإنه يتغير ويميل إلى الدم، وبين لهم أبو محمد بالطلع لما يعرفوا، والطلع[1]: هو الخف يخرج من النخلة، فإذا انشق ذلك الخف خرج منه عنقود، فتخرج منه حبوب، فإذا نور ذلك العنقود كانت له تلك الرائحة التي شبه بها أبو محمد، كذلك قال الشيخ.

قوله: «وماء المرأة ماء رقيق اصفر يجب منه الطهر».

قال الشيخ: ماء المرأة ماء أصفر مالح، وماء الرجل زعاق، والزعاق: هو المر[2]، قال الشيخ: أتت امرأة إلى النبيﷺ فقالت: يا رسول الله، أترى المرأة ما يرى الرجل؟ قال لها: تربت يداك، ومن أين يكون الشبه[3]؟. قال أبو بكر [ابن] العربي[4]: إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة، كان المولود ذكرا، وإذا كان بالعكس، كانت أنثى، وإذا كان ماء الرجل أكثر، أشبه أباه، وإن كان بالعكس، أشبه أمه[5].

قوله: «واما دم الاستحاضة فيجب منه الوضوء».

قال القاضي: يجب هنا بمعنى الاستحباب، سنة مؤكدة، توسع في العبارات، لأن الوجوب ينطلق على المسنون، الأصل في ذلك أنه خارج على معنى المرض والسلس، وكذلك سلس البول والمذي، والوضوء عندنا لا يجب فيما يخرج على وجه المرض والسلس[6]، وإنما يجب إذا خرج على وجه السلامة، خلافا للشافعي الذي يوجب الوضوء على المستحاضة، وعلى من به سلس البول، والمذي لكل صلاة[7].

---

1 - ينظر "الاستذكار"(1/ 241)، و"الذخيرة"(1/ 206).

2 - ماء زعاق: مُرٌّ غليظ لا يطاق شربه من أجوجته، الواحد والجمع فيه سواء. عن "لسان العرب"(10/ 141).

3 - أخرجه مالك في "الموطأ" رواية يحيى الليثي - كتاب الطهارة، باب غسل المرأة إذا رأت في المنام مثل ما يرى الرجل، برقم(115) عن بن شهاب، عن عروة بن الزبير: أن أم سليم قالت: الحديث.

4 - ينظر "أحكام القرآن"(4/ 96).

5 - ينظر تفسير القرطبي "الجامع لأحكام القرآن"(16/ 51).

6 - ينظر "التلقين"(1/ 22)، و"الإشراف"(1/ 116-117)، و"شرح زروق على الرسالة"(1/ 83).

7 - ينظر "الحاوي في فقه الشافعي" للماوردي(1/ 176).

قال الشيخ "ص": الذي ذكر أبو محمد هنا إذا لم تكن مستنكحة[1].

وقوله: «ويستحب لها ولسلس البول أن يتوضأ لكل صلاة».

معناه: إذا كانت مستنكحة كما قال في "المدونة"[2]، «ومن اعتراه مذي، أو بول، المرة بعد المرة لأُبْرِدَةٍ[3] به، أو علة توضأ معنا إيجابا، ثم قال: إلا أن يستنكحه ذلك فيستحب...»[4]، قال الشيخ "ع": إنما يستحب لهما[5] الوضوء إذا كان ينقطع أحيانا ويعود أحيانا، قال القاضي: إنما يستحب لصاحب سلس البول أن يتوضأ لكل صلاة خيفة أن يخرج مع ذلك بول عادة، ولأجل [ل29] مراعاة المخالف الذي يقول يجب منه الوضوء، وكذلك المستحاضة إنما يستحب لها الوضوء خيفة أن يخرج منها دم الحيضة.

قال الشيخ "ع": ورأيت لبعض المدنيين قسم المستحاضة، وصاحب سلس البول، والمذي يتكرر ذلك منه لعلة، على قسمين: فإن كان ذلك لا ينقطع ألبتة، فلا وضوء في ذلك، إذ لا فائدة في الوضوء، وإن ينقطع ويعود، فها هنا يستحب الوضوء لكل صلاة.

قال الشيخ "ص": ومسألة المستحاضة على أربعة: إما لا ينقطع عنها الدم أصلا، فلا وضوء، وإما أن ينقطع تارة ويعود تارة، فلا يخلو ذلك من ثلاثة أحوال: إما أن يكون انقطاعه أكثر، فيجب منه الوضوء، أو دوامه أكثر، فيستحب منه الوضوء، أو يتساوى الأمران، قيل: كإذا كان انقطاعه أكثر، وقيل: كإذا كان دوامه أكثر.

وفي "النوادر": يستحب لصاحب سلس الريح أن يتوضأ لكل صلاة[6].

قوله: «ويجب الوضوء من زوال العقل بنوم مستثقل، او إغماء، او سكر، او تخبط جنون».

---

1 - جاء في "تنبيه الطالب"(ص82): استنكح فلان الأمر استنكاحا: غلبه، وقالوا في سلس البول وفي النسيان وفي الشك: إذا كان يستنكحه ذلك كثيرا، يريدون يغلبه»، وهو من المجاز، جاء في "تاج العروس"(مادة: نكح): «ومن المجاز: نكح النعاس عينه: غلبها كناكها. وكذلك استنكح النوم عينه».

2 - وعبارة المدونة(1/ 20): «المستحاضة والسلس البول يتوضآن لكل صلاة أحب إلي من غير أن أوجب ذلك عليها وأحب أن يتوضأ لكل صلاة».

3 - جاء في "إصلاح المنطق" لابن السكيت(174): «وتقول: بالرجل إِبْرِدَةُ الثرى: أي برد الثرى».

4 - عن "تهذيب المدونة"(1/ 65)، وتتمة الكلام: «...له الوضوء لكل صلاة من غير إيجاب كالمستحاضة»، والمؤلف تصرف في العبارة.

5 - أي للمستحاضة، ولسلس البول.

6 - ينظر "حاشية الدسوقي"(1/ 117)، لم أجده في "النوادر" المطبوعة، وجاء في "مواهب الجليل للحطاب(1/ 478): «وإن كان مبطونا ببطن قد غلب عليه بطنه لا يستطيع إمساكه، فإنه يتيمم ويصلي، وقد قيل فيه إنه يتوضأ لكل صلاة انتهى. والقول الثاني في كلامه هو الجاري على المعروف في المذهب في الأحداث المستنكحة..والقول الأول قريب من فتوى اللخمي».

الأصل في إيجاب الوضوء من النوم، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾[1]، قال زيد بن أسلم: يعني من النوم، وقال أبو محمد: بنوم مستثقل على أي حال، قاله ابن أبي سلمة في "المدونة"[2]، وشرط أبو محمد الاستثقال في النوم[3]، ولم يشترطه في غيره من الإغماء، أو السكر، أو الجنون. الفرق بينهما أن النائم إذا أُنبِّه انتبه، وصاحب الإغماء، أو السكر والجنون إذا أُنبِّه لا ينتبه، ولأن الاختلاف أيضا في النوم: هل هو حدث في نفسه، أو سبب الحدث؟ فإذا قلنا: هو حدث في نفسه، يجب على هذا القول أن يجب الوضوء في قليل النوم[4].

قال القاضي[5] عن بعض التابعين[6]: إن النائم لا وضوء عليه حتى يخرج منه شيء: ريح، أو صوت، أو غير ذلك من قبل، أو دبر.

قال الشيخ "ص": مراتب النوم على ثمانية أحوال[7]: قائم، وراكب، ومتكئ غير محتبٍ[8]، وساجد، وجالس غير محتبٍ[9].

---

1 – سورة المائدة، الآية: 6.

2 المدونة(1/ 121).

3 ينظر "النوادر والزيادات"(1/ 51)، وعبارة المدونة"(1/ 119): «عن ابن أبي سلمة: من استثقل نوما فعليه الوضوء على أي حال كان».

4 – أورد القرافي في "الذخيرة"(1/ 232) فائدة الفرق بين ثلاثة أنواع من النوم، وهي: السِّنة، والغفوة، والنوم، فقال: «إن الأبخرة متصاعدة على الدوام في الجسد إلى الدماغ، فمتى صادفت منه فتورا، أو إعياء، استولت عليه، وهو معدن الحس والحركة، فيحصل فيه فتور، وهو "السِّنة"، فإن عم الاستيلاء حاسة البصر، فهو "غفوة"، وإن عم جميع الجسد فهو "نوم مستثقل". والأولان لا وضوء فيهما». والحكمة من هذا التقسيم: أن من نام على هيئة الصلاة فلا وضوء عليه، ومن نام مضطجعا، أو مائلا، أو مستندا، فعليه الوضوء، غير أن القرافي نسب هذا إلى أبي حنيفة ولم يذكره للمالكية.

5 – هو القاضي عبد الوهاب البغدادي، تحدث عن هذه المسألة في "الإشراف"(1/ 95-96).

6 – وهو قول أبي موسى الأشعري، وأبي مجلز، وحميد الأعرج، وسعيد بن المسيب. ينظر "مصنف عبد الرزاق"(1/ 128-151)، و"المغني"(1/ 234-235)، و"مختصر اختلاف العلماء"(1/ 164-رقم84)، و"حلية العلماء"(1/ 183-184).

7 – سيذكر المؤلف هذه الحالات الثمانية بعد هذا بدون ترتيب، وهذا الحصر لحالات النوم في ثمانية، هو ما جاء في "تبصرة" اللخمي(1/ 78)، غير أنه جاء في "الذخيرة" للقرافي(1/ 230): «للنائم إحدى عشرة حالة». وهي باختصار كما ذكرها: الساجد، الراكع، المضطجع، الراكب، الجالس، المحتبي، المستند، القائم، الماشي، المستند القائم، إذا استثفر وارتبط ثم نام.

8 – يقال: «احتبى الرجل: إذا جمع ظهره وساقيه بعمامته، وقد يحتبي بيديه، والاسم: الحبوة والحبوة والحبية والحبية، يقال: حل حبوته وحبوته، والجمع حبى مكسور الاول» ينظر "الصحاح"(5/ 2307) قال عياض في "المشارق":(1/ 176): «الاحتباء: هو أن ينصب الرجل ساقيه ويدير عليهما ثوبه». وعلة المنع: «أن الاحتباء يجلب النوم فلا يسمع الخطبة، ويعرض طهارته للانتقاض» ينظر "النهاية"(1/ 335-336).

9 – ورد النهي عن الاحتباء في حديث سهل بن معاذ عن أبيه: أن النبي ﷺ «نهى عن الحبوة يوم الجمعة والإمام يخطب» أخرجه الترمذي في أبواب الجمعة، وقال عقبه: هذا حديث حسن. وأخرجه غيره.

فالقائم لا ضوء عليه، لأنه لا يثبت[1]، وكذلك الراكب إلا أن يطول ذلك، وذلك قدر ما بين العشائين[2]، وكذلك الجالس إلا أن يطول به ذلك، والوضوء على المضطجع والساجد والجالس[3].

واختلف في الراكع، قال عبد الوهاب[4]: عليه الوضوء نام قليلا، أو كثيرا، وقال ابن... [5] هو كنوم القاعد والجالس[6].

واختلف في المستند، فأجراه ابن عبد الحكم في روايته عن مالك مجرى الجالس[7]، وأجراه ابن حبيب[8] مجرى المضطجع "القاضي"[9].

والنوم على أربعة أحوال: طويل ثقيل، عليه الوضوء بلا خلاف. قصير خفيف، لا وضوء بلا خلاف. طويل خفيف، فيه قولان[10]. وكذلك قصير ثقيل[11]. قال أهل العراق: وإنما يجب الوضوء على المتكئ وعلى المستند -والمضطجع خاصة- دون غيرهم. قال الشيخ: قال ابن نافع: يجب الوضوء على من أخذه الهَمّ[12]، وقيل: أن يزول العقل بالنسيان والذهول، إلا أن قائل هذا لم يشترط منه الوضوء، قاله الشيخ "ص".

---

1 - في "النوادر"(1/ 50): «إذ لا يكاد يَثْبُتُ».

2 - ففي "تهذيب المدونة"(1/ 65): «ونومه راكباً قدر ما بين العشائين طويل»، وينظر "الذخيرة"(1/ 231).

3 - ينظر "الذخيرة"(1/ 231).

4 - ينظر "الإشراف"(1/ 99).

5 - بياض في الأصل بقدر كلمة.

6 - جاء في "تهذيب المدونة"(1/ 65) عن ابن شهاب: «السنة فيمن نام راكعاً، أو ساجداً، فعليه الوضوء، وقال ابن أبي سلمة: من استثقل نوماً على أي حال كان، فعليه الوضوء»، وينظر "الذخيرة"(1/ 231).

7 - هو في "مختصره الكبير"(ص65)، ودليل هذا القول ما جاء في "الذخيرة" للقرافي(1/ 232): «أن الصحابة -رضي الله عنهم- كانوا ينتظرون الصلاة ولا يعرون عن النوم والاستناد».

8 - ينظر "الواضحة"(ص152).

9 - ينظر "الإشراف"(1/ 100-101) قال القرافي نقلا عن ابن حبيب: «لأنه باستناده خرج عن هيئة الجلوس، معتمد الأعضاء متحلها»، ينظر "الذخيرة"(232).

10 - قال أبو الحسن اللخمي في "التبصرة"(1/ 78): «يستحب الوضوء منه».

11 - سماه اللخمي في "التبصرة"(1/ 78)بـ«ثقيل قريب» ثم قال بعد ذلك: «اختلف فيه، فقيل: لا ينقض الطهارة، لأن النوم ليس بحدث، وإنما هو سبب له، والغالب في القرب السلامة من ذلك، وذكر أبو الفرج عن ابن القاسم أنه قال: هو حدث، قال أبو الفرج: وهذا هو الصواب، قياسا على المغمى عليه».

12 - جاء في "الذخيرة " للقرافي(1/ 233): «الهم المذهب للعقل بغلبته، قال صاحب الطراز: قال مالك في "المجموعة": عليه الوضوء، قيل له: هو قاعد؟ قال: أحب أن يتوضأ، قال: يحتمل الاستحباب أن يكون خاصا بالقاعد بخلاف المضطجع لتمكنه من الأرض، ويحتمل أن يكون عاما فيهما».

قوله: «ويجب الوضوء من الملامسة للذة، والمباشرة بالجسد للذة، والقبلة للذة».

قال القاضي[1]: أما اللمس باليد فإنه يؤثر في وجوب الوضوء في الجملة، وهو قول جماعة من العلماء، ومنهم الشافعي[2]، وقال: لا تأثير لذلك في وجوب الوضوء، وقال القاضي: قال الشافعي: إذا مس الرجل امرأته من غير حائل، انتقضت طهارته التذ، أم لم يلتذ[3]، [ل30]والدليل على وجوب الوضوء من الملامسة قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾[4]، قال الشيخ: وتطلق الملامسة على اللمس باليد، وعلى القبلة، وعلى الوطء بالفرج، فإذا لمس اللامس من فوق الثوب، فإن كان كثيفا لا يصل إلى الجسد فلا وضوء عليه وإن وجد اللذة، وإن كان ثوبا رقيقا يصل اللامس بيده إلى الجسد فعليه الوضوء.

واشترط الشيخ أبو محمد وجود اللذة[5]، خلافا لمن يقول إن الوضوء يجب من الملامسة وإن لم يجد اللذة، كانت على حائل أم لا، ودليلنا حديث عائشة -رضي الله عنها- قالت: *[كان النبي ﷺ يصلي وأنا معترضة بين يديه كالجنازة، وليس في البيوت يومئذ مصابيح، فإذا كان قائما مددت رجلي، فإذا سجد غمزني فجبدتها]*[6].

قال الشيخ "ص": واللمس ينقسم على أربعة أقسام: قصد وَوَجَدَ، عليه الوضوءُ وبانفاق. لم يقصد ولم يجد، لا وضوء عليه باتفاق. قصد ولم يجد، أو وجد ولم يقصد، قولان.

---

1 - ينظر "التلقين"(1/ 22)، و"الإشراف"(1/ 104-105).

2 - ينظر كتاب "الأم"(1/ 15-16-7/ 164)، و"المجموع"(2/ 23-34)، و"الروضة"(1/ 74-75)، و"المهذب"(1/ 30)، و"نهاية المحتاج"(/ 1/ 102).

3 - ينظر كتاب "الأم"(1/ 15).

4 - سورة المائدة، الآية: 6.

5 - روي عن الشعبي والنخعي: إذا لمس فالتذ وجب الوضوء، وإن لم يلتذ فلا وضوء. ينظر "تفسير القرطبي"(5/ 226).

6 - أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب التطوع خلف المرأة، وأخرجه غيره بألفاظ مختلفة. ينظر تفصيل هذه المسألة في "تفسير القرطبي"(5/ 226).

قوله: «والقبلة للذة».

قال الشيخ: اختلف في القُبلة، فقيل: لا وضوء عليه[1]، واحتج قائله بأن النبيﷺ: {كان يقبل[2] أزواجه ويصلي ولا يتوضأ}[3]. وقيل: عليه الوضوء، قاله مطرف وابن الماجشون، وبه قال أصبغ[4].

وقوله: «للذة»: يريد إن كانت على غير الفم، وأما إن لم يجد اللذة فلا وضوء عليه في أي مكان قَبَّل[5]، وقال البغداديون: إذا قبلها في فيها فعليه الوضوء، التذ أو لم يلتذ. وروي عن ابن القاسم فيمن استغفل امرأته فقبلها فعليها الوضوء، وقال عبد الملك: لا وضوء عليهما إلا أن يلتذ[6].

قوله: «ومن مس الذكر».

ظاهره سواء مسه سهوا، أو عمدا، كيف ما مسه، وهو ظاهر "المدونة"[7]. واختلف الآثار عن النبي عليه السلام في إيجابه الوضوء من مسه، فروى جماعة عنه الأمر بالوضوء، منهم: أبو هريرة، وسعد بن أبي وقاص، وزيد بن خالد الجهني، وأبو أيوب الأنصاري،

---

1 - ينظر "البيان والتحصيل"(1/ 113).

2 - الرواية المخرجة هنا بلفظ: {يقبل بعض}.

3 - أخرجه أحمد(6/ 210)، وأبو داود في الطهارة، باب الوضوء من القبلة، رقم(178)، والنسائي(1/ 104)، وفي "الكبرى"(155) ثلاثتهم عن سفيان الثوري، عن أبي روق الهمداني، عن إبراهيم التيمي، عن عائشة ؛ فذكرته. قال أبو داود: هو مرسل، إبراهيم التيمي لم يسمع من عائشة. وصححه الألباني في الجامع الصغير(ص913)، ثم قال في "السلسلة الضعيفة"(2/ 429): «وله عشرة طرق، بعضها صحيح كما بينته في "صحيح أبي داود"، وتقبيل المرأة إنما يكون مقرونا بالشهوة عادة، والله أعلم».

4 - عنون الحافظ ابن عبد البر في "الاستذكار"(1/ 252) فقال: «باب الوضوء من قبلة الرجل امرأته» وساق جملة من الآثار عن مالك وغيره، وقال ابن رشد: «أما إيجابه الوضوء عليه من القبلة وإن لم يلتذ بها ولا قصد الالتذاذ بها فهو دليل ما في "المدونة"، وقول أصبغ في "الواضحة"، ولا يحمله القياس، لأن القبلة من الملامسة التي عناها الله بقوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾» عن"البيان والتحصيل"(1/ 113)، وينظر "التلقين"(1/ 49)، و"عقد الجواهر الثمينة"(1/ 56)، و"جامع الأمهات"(ص65).

5 - ينظر "المعونة"(1/ 155)، و"التلقين"(ص15).

6 - في "النوادر والزيادات"(1/ 52): «قال ابن حبيب: قال مطرف، وابن الماجشون، وابن عبد الحكم: من استُغفِل، أو أُكرِهَ في قُبلَة، أو ملامسة، فلا وضوء عليه، إلا أن يتراخى أو يلتذ»، وينظر "شرح زروق على الرسالة"(1/ 92).

7 - المدونة(1/ 118)، و"تهذيب المدونة"(1/ 65).

وأبو عامر، وجابر، وميسرة، وأم حبيبة بألفاظ مختلفة، ومعاني متفقة: {من مس ذكره[1] - ومن مس دبره[2] - فليتوضأ}، و{من مس ذكره فلا يصلي حتى يتوضأ}[3].

وروي عنه عليه السلام أنه لا وضوء على مسه ذكره: {أتى رجل إلى النبي عليه السلام فقال: يا رسول الله، ما ترى في مس الرجل ذكره بعدما يتوضأ؟ فقال له: وهل هو إلا بضعة منك}[4].

«وأما مالك فاختلفت الروايات عنه في ذلك؛ فروى عنه أشهب أنه [سئل عن مس الذكر فقال][5]: لا أوجبه فأبى، فروجع في ذلك فقال: يعيد ما كان في الوقت....»[6]، وروي عنه في موضع آخر: من مس ذكره انتقض وضوءه، وقال في "المدونة": إن مسه بباطن الكف وأصابعه انتقض وضوءه»[7][8]، وإلا لم ينتقض[9].

---

1 - أخرجه مالك في الموطأ(1/ 42رواية يحيى)، و(1/ 47برقم111رواية أبي مصعب الزهري)، ومن طريقه الشافعي في"الأم"(1/ 19)، و"المسند"(1/ 134برقم87)، ومن طريقه ابن المنذر في "الأوسط"(1/ 197برقم89)، والبيهقي في"المعرفة"(1/ 219برقم185) وغيرهم عن هشام بن عروة عن أبيه: أنه كان يقول من مس ذكره فقد وجب عليه الوضوء.

2 - مس الدبر لم أقف فيه على حديث بهذا اللفظ، والشافعية الذين قالوا بنقض الوضوء من مس الدبر، تمسكوا بظاهر حديث: {مَنْ مَسَّ فَرْجَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ}، وجاء في"الاستذكار"(1/ 249) عن الشافعي: «من مس دبره فعليه الوضوء لأنه فرج، وهو قول عطاء والزهري وميمون بن مهران والرجال والنساء في ذلك عنده سواء». والمالكية لا يقولون بذلك، جاء في"المختصر الكبير"لابن عبد الحكم(ص65): «لا وضوء على من مسَّ فرجه بعَقِبه، أو مَسَّ دُبُرَه بيده»، وينظر"النوادر"(1/ 55).

3 - أخرجه الترمذي-وهذا لفظه- في أبواب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، برقم(82) عن بسرة بنت صفوان مرفوعا، ثم قال عقبه: «هذا حديث حسن صحيح»، وفي الباب عن أم حبيبة، وأبي أيوب، وأبي هريرة، وأروى بنت أنيس، وعائشة، وجابر، وزيد بن خالد، وعبد الله بن عمرو.

4 - أخرجه أبو داود في أبواب الطهارة، باب الرخصة في ذلك، برقم(182)وعبد الرزاق(1/ 117، رقم426)، وابن أبي شيبة(1/ 152، برقم(1745) من حديث قيس بن طلق عن أبيه، مرفوعا به، وصحح الألباني إسناده.

5 - ما بين معقوفتين ساقط في الأصل، وهو ثابت في "المقدمات"، ولا يستقيم الكلام بدونه.

6 - المقدمات(1/ 101)، والمحذوف من الأصل: «..وإلا فلا».

7 - دليله قوله عليه الصلاة والسلام:{إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه فليتوضأ}أخرجه النسائي في"المجتبى"(1/ 216)،وعبد الرزاق في "المصنف"برقم(411)،ومن طريقه الطحاوي في شرح المعاني(1/ 73)، والطبراني في الكبير(5/ 243)، من طرق عن الزهري عن عروة بن الزبير، عن بسرة رفعته.

8 - العبارة مأخوذة بشيء قليل من التصرف من"المقدمات"(1/ 101)

9 - المدونة(1/ 118)، وينظر أيضا"تهذيب المدونة" للبراذعي(1/ 65).

واختلف قول مالك فيمن مسه ناسيا على قولين، رواهما عنه ابن وهب في "العتبية"[1]، فتحصيل هذا ثلاثة أقوال، وقال النخعي: يلزم الوضوء من مس الأنثيين والإبطين والفخذ[2]، وقال الشافعي: يعني يلزم من مس الدبر[3].

وقوله: «واختلف في مس المرأة فرجها في إيجاب الوضوء بذلك».

على أربعة أقوال:

فرأي بأن عليه الوضوء إيجابا، رواه علي بن زياد عن مالك[4].

وقول لا وضوء عليها أصلا، قاله ابن القاسم وأشهب وجماعة من أصحاب مالك.

وقول بأن عليها الوضوء استحبابا، قاله ابن عبد الحكم[5].

وقول رابع إن قبضت وألطفت، عليها الوضوء وإن لم تقبض لم تلطف فلا وضوء، قاله ابن أبي أويس عن مالك[6].

واللطف[ل 31]: أن تدخل أصبعيها بين الشفرين، قال القاضي: ليس هذا باختلاف أقوال، وإنما هو اختلاف أحوال، قاله شيخنا أبو بكر[7].

وقوله: «ويجب الطهر مما ذكرنا من خروج الماء الدافق للذة في نوم، أو يقظة من رجل، أو امرأة».

لقوله عليه السلام: *{إنما الماء من الماء}*[8]، قال القاضي: وقال الشافعي: عليه الغسل بأي وجه خرج[9]، واحتج بظاهر قوله عليه السلام: *{إنما الماء من الماء}*، ومن احتج بهذا قال: لا غسل من مغيب الحشفة إذا لم ينزل، قاله عثمان.

---

1 - "العتبية مع البيان"(1/ 77) قال ابن رشد: «فمن أهل العلم من أوجب الوضوء من مس الذكر، ومنهم من لم يوجبه، ومنهم من فرق بين العمد والنسيان، فاستعمل الآثار الواردة في ذلك ولم يطرح منها شيئاً. والأقوال الثلاثة قائمة في المذهب لمالك»، وينظر أيضا ما في "المقدمات"(1/ 101).

2 - هذا يخالف ما في المذهب، ففي "التلقين"(1/ 23): «ولا وضوء من مس الأنثيين، ولا الدبر، ولا شيء من أرفاغ البدن، وهي مغابنة الباطنة كتحت الإبطين وما بين الفخذين». وفي "الإشراف"(1/ 112): «ولا وضوء من مس الأنثيين».

3 - قال النووي في "المجموع شرح المهذب"(2/ 43): «مس الدبر ناقض عندنا على الصحيح»، وينظر "حلية العلماء" للقفال الشاشي(1/ 151)، و"الحاوي الكبير" للماوردي(1/ 347).

4 - ينظر "جامع الأمهات"(ص 57).

5 - في "مختصره الكبير"(ص 65).

6 - أورد ابن رشد هذه الأقوال في "البيان والتحصيل"(18/ 45)، وفي "المقدمات"(1/ 102).

7 - يقصد أبا بكر محمد بن الطيب الباقلاني، الملقب بشيخ السنة، ولسان الأمة، صاحب شرح الإبانة، والتمهيد، والأصول الكبير، وشرح اللمع، والتقريب والإرشاد، المتوفى(403هـ).

8 - مسلم في الحيض، باب إنما الماء من الماء رقم(801)، وأبو داود في الطهارة، باب في الإكسال، رقم(217) عن أبي سعيد الخدري مرفوعا. وفي الباب عن أبي أيوب، ورافع بن خديج، وعتبان بن مالك.

9 - ينظر "مغني المحتاج"(1/ 70)، و"الإقناع" للشربيني(1/ 65).

وقوله: «للذة».

فإن خرج بغير لذة لا شيء عليه، هذا هو الظاهر من قول أبي محمد. واختلف في الملذوغ والمجلود ومن به حكة وصاحب الحمام والخائف، وأما الراكب فعليه الغسل، لأنه لا يخرج منه إلا باللذة.

وقوله: «او انقطاع دم الحيضة، او الاستحاضة، او[دم] النفاس».

ودم الحيضة دم أسود غليظ، الدليل على الاغتسال من الحيضة قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾[1]، قال "م" معناه: يرين الطهر، وقوله: ﴿فإذا تطهرن﴾: يعني اغتسلن بالماء، قال عبد الوهاب: أما وجوب الغسل من انقطاع دم الحيضة: لأنه خارج من الفرج، يدل خروجه على البلوغ، فوجب أن يكون منه الغسل كالمني.

وقوله: «او الاستحاضة»: توسع في العبارات، يريد أبو محمد هنا أنه واجب وجوب السنن، لا واجب وجوب الفرائض؛ لأنه لم يقله أحد في المذهب، وقال في "المدونة": «أحب إلي أن تغتسل»[2]، قال محمد: وما يزيدها الغسل إلا خيرا، ومراد أبي محمد أنه يجب الطهر في الحيض والنفاس وجوب الفرائض، وفي الاستحاضة وجوب السنن، ومن بين ذلك في "باب جمل من الفرائض"، فقال: «والغسل من الجنابة ودم الحيض والنفاس فريضة»، ولم يذكر الاستحاضة؛ إذ الفرض ليس بلفظ مشترك.

والدم الذي يخرج من الرحم على ثلاثة[3]:

دم حيض: وهو الدم الخارج من الفرج على العادة.

ودم النفاس: هو الدم الخارج من الفرج بسبب الولادة.

ودم الاستحاضة: وهو الخارج على غير عادة الحيض والنفاس، وهو دم علة وفساد.

قال القاضي: أما وجوب الغسل من انقطاع دم النفاس، لأنه دم يمنع الصلاة والصيام كالحيض، ولأن حكم النفاس والحيض واحد، لأن دم النفاس هو دم الحيض يجتمع في الرحم مدة الحيض، ودم الحيض والنفاس يمنع من خمسة عشر شيئا.

عشرة متفق عليها: أحدها: رفع الحدث من جهتها، الثاني: وجوب الصلاة، الثالث: صحة فعلها، الرابع: صحة فعل الصيام من غير إسقاط وجوبه، الخامس: مس المصحف، السادس: الوطء في الفرج، السابع: دخول المسجد، الثامن: الطواف بالبيت، التاسع: الاعتكاف، العاشر: منع ما عدا الخمس من السنن والفضائل والنوافل.

---

1 - سورة البقرة، الآية: 222.

2 - المدونة(1/ 153).

3 - ينظر "الاستذكار"(1/ 348)، و"المعونة"(1/ 68).

وخمسة مختلف فيها: وطؤها فيما دون الفرج، الثاني: قراءة القرآن، الثالث: رفع الحدث من غيرهما، الرابع: منع وطئها إذا أرادت الطهر قبل أن تغتسل بالماء، الخامس: استعمال فضل مائها.

قوله: «أو بمغيب الحشفة في الفرج وإن لم ينزل».

قال القاضي: هذا في بهيمة، أو غيرها من الآدميات، في قبل أو دبر حية، أو ميتة أنه يغتسل لقوله عليه السلام: *{إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل}*[1].

واختلف هل من شرطه الانتعاش أم لا؟ قال أبو الحسن اللخمي: إن غاب النصف فلا غسل عليه[ل32]، وإن غاب ثلثيها وجب الغسل[2].

وقول أبي محمد: أو بغيبة الحشفة، قال الشيخ "ص": في موضع افتضاضها، قال في كتاب "العدة" في الشيخ الكبير إذا أخذت امرأته ذكره فأدخلته في فرجها لا طهر عليها[3].

قوله: و«مغيب الحشفة...» إلى آخر ما ذكره.

روي عن عثمان -رضي الله عنه- أنه قال: لا غسل عليه، وقيل: إن الواجب عليه الوضوء دون الغسل، واحتج من نص ذلك بقول عليه السلام: *{إنما الماء من الماء}*، وقال علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- لأصحابه: أنتم توجبون عليه الحد، ولا توجبون عليه صاعا من ماء[4].

وقوله: «ويوجب الصداق».

هذا فيمن يتمكن منها الوطء، وأما الصغيرة لا يتمكن منها الوطء، فلا غسل عليه ولا حد ولا صداق.

وقوله: «ويحل المطلقة ثلاثا».

هذا على أحد الثلاثة الأقوال، وقيل بنفس العقد عليها حلت، وقيل لا تحل حتى ينزل فيها، وقيل: إن مغيب الحشفة يفيت ويفسد تسعة وتسعين مسألة[5]، أولها: إيجاب في

---

1 - أخرجه مالك في الموطأ(146) في الطهارة، باب واجب الغسل إذا التقى الختانان، ومن طريقه الطحاوي في "شرح معاني الآثار"(1/ 60)، عن أبي النضر مولى عمر بن عبيد، عن أبي سلمة، عن عائشة موقوفا عليها، وهذا إسناد صحيح، وفي الباب عن أبي هريرة، وعبد الله بن عمرو، ورافع بن خديج.

2 - عبارة أبي الحسن اللخمي في التبصرة(1/ 128-126): «ومغيب الحشفة يوجب الغسل....وإذا تقابل الختانان جاوزت الحشفة موضع افتضاض المرأة، فإن غاب بعض الحشفة لم يجب الغسل».

3 - ينظر "النوادر والزيادات"(1/ 60)، و"مواهب الجليل"(5/ 120).

4 - أخرجه عبد الرزاق في "المصنف"(1/ 249)، وينظر "الاستذكار"(1/ 273)، و"التمهيد"(23/ 114).

5 - نقل المواق في "التاج والإكليل"(1/ 309) عن المشيطي أن: «مغيب الحشفة يوجب نيفا على مائتي حكم»، وأورد العدوي في "حاشيته"(1/ 443) أنه: «يوجب نحو ستين حكما»، ينظر "الفوائد الفقهية" لابن جزي(ص24).

قبل، أو دبر، وإيجاب شراء الزوج لزوجته لماء الاغتسال، وإيجاب فساد الصوم مطلقا الواجب والتطوع على وجه العمد، وإيجاب القضاء عليها، وإيجاب قطع الصوم المتتابع في العمد، وإيجاب الكفارة على المتعمد في نهار رمضان، وإيجاب الكفارة على المكره لزوجه عنها، وإيجاب فساد الاعتكاف في السهو والعمد والخطأ، وإيجاب الكفارة على الحالف بالله لا يطأ امرأته ونيته الفرج، وإيجاب فساد الحج قبل رمي الجمرة العقبة وطواف الإفاضة، وإيجاب فساد العمرة، وإيجاب قضاء الحج والعمرة الفاسدين مع الهدي، وإيجاب العمرة مع الهدي أيضا على الواطئ قبل جمرة العقبة وقبل الإفاضة يوم النحر وبعد يوم النحر قبل الإفاضة والرمي، وإيجاب الهدي على المعتمر بعد الطواف والسعي قبل الحلاق أو التقصير، وإيجاب الهدي أيضا على الحاج قبل الحلاق أو التقصير، وإيجاب النفقة للزوجة على الزوج في حجة القضاء في وطء التطوع والإكراه، وإيجاب افتراقها في حجة القضاء في وطء التطوع والإكراه، وإيجاب زوجة المحرم إذا كان وطؤه قبل الإحرام، وإيجاب تأبيد المحرمة في أحد قولي مالك على المتزوج في الإحرام، وإيجاب صحة نكاح فاسد لصداقة، وإيجاب صداق المثل، وإيجاب جميع المسمى فيما سمي فيه، وإيجاب استئذان الأب ابنته في نكاحها إن مست بنكاح متقدم صحيحا كان أو فاسدا، وإيجاب الحرمة في كل ممسوسة بنكاح، وإيجاب العقوبة في نكاح المتعة، وإيجاب الفسخ في نكاح المرأة ذات العذر بوكالة أجنبي على النكاح والمنكح والمنكحة والشهود إن علموا أيضا، وإيجاب العقوبة في إنكاح المرأة نفسها عليها وعلى الناكح والشهود إن علموا، وإيجاب صحة نكاح أحد الزوجين في إنكاح الوليين ولم يعلما، وإيجاب صداق المثل في نكاح التفويض، وإيجاب ثبات نكاح الموهوبة، وإيجاب قبول الزوج في اختلافه مع الزوجة في دفع معجل الصداق وفي قدره، وإيجاب تحريم الربيبة من نسب أو رضاع وبدون ذلك تحرم، وإيجاب بيع الأمة على مالكها إن كانت من ذوات محارمه بنسب أو رضاع [ل33] ممن لا تعتق عليه بالملك، وإيجاب رفع العنت وبقاء العصمة وقبول قوله في دعواه ذلك، وإيجاب بقاء العصمة إن تقدم ذلك من الزوج وعجز عن تمادي الوطء بجب أو عنت من زمانة أو شيوخه أو عارض، وإيجاب الإحصان، وإيجاب إحلال المطلقة ثلاثا، وإيجاب تحريم الأخت المملوكة، أو عمتها، أو عمة العمة، أو خالتها، أو خالة الخالة بملك اليمين، وإيجاب الوقوف عنها في وطئها حتى يحرم أحدهما بما يقع به

ملحوظة: يحتاج هذا الموضوع لبحث مستقل يمنحه حقه، تحت عنوان: "الأحكام الشرعية المترتبة على الباء والدخول"؛ لأنه يدخل غالب أبواب الفقه من صلاة وصيام وحج ونكاح وطلاق وبيع وهبة ومبراث... وغيرها.

التحريم، وإيجاب فسخ نكاح الابنة إذا تزوج الأم بعدها أو فسخ بنكاح الأم إلا أن تزوج البنت بعدها، وإيجاب تحريم الزوجة في وطء الزوج أم زوجتها وابنتها زنى أو وطء أو وطئ الرجل زوجة ابنه زنى على أحد قولي مالك، وإيجاب الحرمة في إصابة من ذكرنا بنكاح من غير علم على القولين جميعا، وإيجاب الرجعة في الطلاق الرجعي، وإيجاب الرجعة للعبد وإن كره السيد، وإيجاب إسقاط نفقة الابنة البالغة عن الأب إن رجعت إليه بعد موت زوجها أو طلاقه، وإيجاب نفي النشوز ورفعه، وإيجاب رفع العدة في طلاق من بطأ مثلها، وإيجاب بينونة المرتجعة في العدة تنكح وتمس قبل علمها بذلك، وكذلك أخوات هاتين المسلمتين ونظائرهما، وإيجاب تأبيد المنكحة في العدة على الناكح وآبائه وأبنائه، وإيجاب منع اعتصار الأبوين، أو أحدهما جارية وهباها للابن فمسها، وإيجاب إلحاق من تلد الأمة بالسيد إن أقر بذلك، وإيجاب العقوبة على الواطئ في الاستبراء أن يعذر بجهل، وإيجاب المواضعة في الوخش[1] في إقرار للبائع بذلك، وإيجاب جرحة الواطئ في الاستبراء، وإيجاب استبراء في الملك، وإيجاب قيام ذات الزوج على زوجها إلا تيسرا عليها، أو غيره من خيار، أو تمليك، وإيجاب إسقاط قضاء المخيرة والمملكة بعده، وقبول الزوج في دعواه الطوع وطرح دعواه الإكراه، وإيجاب الكفارة في الظهار عمدا كان أو سهوا أو خطأ إن مس في خلال الكفارة ليلا في الصوم أو نهارا في الإطعام، وإيجاب إسقاط الإيلاء في الزوجة ولزوم الحنث، وإيجاب تمام رجعة المولى وإن انقضت العدة قبل الأجل، وإيجاب إسقاط اللعان إذا تقدمت الزوجة، ولزوم حد القذف على الزوج، وإيجاب قبول المشتري في قول الثمن إن أشبه، وإيجاب كونه قوتا يوجب القيمة في دعويهما بالأشبه، وإيجاب فوت البيع الفاسد، ولزوم إيجاب إسقاط الخيار، ولزوم الأمة لمشترطه، وإيجاب ملك المشتري يأخذ في لزوم الأمر والمأمور ولا علم لواحد منهما ببيع الآخر، وإيجاب البيان في بيع المرابحة في اقتضاض عذر الرائحة خاصة، وإيجاب خروج الجارية من الرهن إن كانت مطلقة، وإيجاب القيمة عند بعض العلماء على غاصب الأمة الرائعة جدا، وإيجاب ما نقص وطئه في غير الرائعة بكل حال، وإيجاب القيمة على الموهوب في هبة الثواب، وإيجاب العقوبة وعلى سيد المكاتبة وإن لم يعذر بجهل، وإيجاب [ل34] قيمة الابن على الأب، أو قيمة أم ولده، وإيجاب القيمة في كليتهما كالأب، وإيجاب القيمة في

---

1 - جاء في "لسان العرب" (6/ 371): «الوخش: رذالة الناس وصغارهم وغيرهم، يكون للواحد والاثنين والجمع والمؤنث بلفظ واحد، ويقال ذلك من وخش الناس: أي من رذالهم، وجاءني أوخاش من الناس: أي سقاطهم، ورجل وخش، وامرأة وخش، وقوم وخش»، وجاء في "البهجة في شرح التحفة" (2/ 73): «القبيحة المنظر التي تراد للخدمة، وغيرها هي الرائعة».

وطء أمة الشريكين إن اختار الآخر ذلك، وإيجاب العقوبة على الشريك في الوطء إن لم يعذر بجهل، وإيجاب قيمة المحللة على الواطئ قريبا كان المحلل أو أجنبيا، وإيجاب الحد، وإيجاب الصداق في اغتصاب الزنى، وإيجاب الجناية في رقبة العبد في الاغتصاب، وإيجاب قتل الذمي في اغتصاب المسلمة، وإيجاب الردة بين الزوجين. قاله ابن الفخار[1].

قال محمد بن يونس[2]: الذي يختص به مغيب الحشفة أربعة أشياء: يوجب الحد، ويحصن الزوجين، ويحل المطلقة، ويزيل العنت.

قوله: «وإذا رأت المرأة القصة البيضاء تطهرت، وكذلك إن رأت الجفوف تطهرت مكانها رأته بعد يوم أو يومين أو ساعة».

يريد إنما هذا في المبتدأة، وكذلك قال أبو الحسن[3]، إنما تتطهر بأيهما رأت المبتدأة[4]، وعند ابن القاسم في المعتادة: القصة البيضاء[5] إبراء[6] من الجفوف، وعنده أنها إذا رأت الجفوف انتظرت القصة البيضاء ما لم تخف فوات الوقت[7]، وعند عبد الله بن عبد الحكم[8] أن الجفوف إبراء[9] من القصة[10].

---

1 - هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن يوسف بن بشكوال، يعرف بابن الفخار، قرطبي، أحفظ الناس، وأحضرهم علماً، وأسرعهم جواباً، وأفقههم على اختلاف العلماء وترجيح المذاهب، حافظاً للحديث والأثر، مائلاً إلى الحجة والنظر...، له اختصار في نوادر أبي محمد ورد عليه في بعض ذلك من مسائله واختصاره البسوط لا بأس به ورد على أبي محمد في رسالته رداً تعسف عليه فيه في كتاب سماه التبصرة ورد على بن العطار في وثائقه، وكانت له مذاهب أخذ بها في خاصة نفسه خالف فيها أهل قطره، توفي ببلنسية(419هـ). ينظر "الديباج"(ص144)،و"الأعلام"للزركلي (6/ 312).

2 - هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس، تميمي صقلي، كان فقيهاً إماماً فرضياً، أخذ عن الخصائري، وعتيق بن الفرضي، وابن أبي العباس، وكان ملازماً للجهاد، موصوفاً بالنجدة، ألف كتاباً في الفرائض، وكتاباً جامعاً للمدونة، أضاف إليها غيرها من الأمهات، وعليه اعتماد طلبة العلم للمذاكرة، توفي(451هـ).

3 - هو أبو الحسن علي بن محمد اللخمي المتوفى(478هـ)، صاحب كتاب التبصرة، جاء في"الديباج"لابن فرحون(2/ 105): «لكنه ربما اختار فيه وخرج، فخرجت اختياراته عن المذهب». ينظر "التبصرة" لأبي الحسن(1/ 206).

4 - ينظر "التبصرة"(1/ 206 و214).

5 - هي ماء أبيض يترل آخر الحيض غالباً عند بعض النساء، ومن لا قصة لها فالعبرة بجفاف الفرج من الدم، ينظر "النهاية"لابن الأثير(4/ 471).

6 - هكذا في الأصل، ولعله "أبرأ"، وهو الموافق لما في كتب الفقه، تنظر "التبصرة" للخمي(1/ 214).

7 - ينظر "المدونة" (1/ 152)، و"الذخيرة"للقرافي(1/ 381).

8 - كلامه في مختصره الكبير المطبوع(ص65)، وكذا نقله عنه أبو محمد في"النوادر والزيادات"(1/ 139).

9 - لعله "أبرأ" بصيغة التفضيل.

10 - ينظر "شرح صحيح البخاري"لابن بطال(1/ 445)، وفيه: «أبلغ» مكان «إبراء» و"المنتقى شرح الموطأ" للباجي(1/ 135)، و"جامع الأمهات"(ص76)، و"مواهب الجليل"(1/ 546-547).

واختلف في الوقت ما هو؟ هل المختار أو الضروري؟ قال "ع" "ز": وروي عن ابن القاسم في المبتدأة مثل ما علل عبد الملك أن الجفوف إبراء. والجفوف: أن تدخل الخرقة في فرجها فتخرجها جافة، وإذا كانت مبتدأة فعند ابن القاسم الجفوف إبراء، وإن لم تكن لها عادة تطهر بأيهما رأت على القولين[1]، انظر ما قال عبد الوهاب لما كان للطهر علامتان: القصة والجفوف[2]، فمن النساء من يعتبرهن، ومن النساء من لا ترى الإعادة واحدة أطلق بظاهر هذا أن قول أبي محمد مطلق في المبتدأة والمعتادة، وانظر ما ذهب إليه من أنه إنما تكلم أبو محمد في رسالته في المبتدأة.

والدماء تنقسم على قسمين: دم حيض، ودم استحاضة.

فدم الحيض ينقسم على ستة: دم، وصُفْرَة، وكُدْرَة كغسالة اللحم، وتَرِيَّة، قال ابن حبيب: وقصة وجفوف[3]، قال علي[4] عن مالك: ماء أبيض كالمني، وقيل: هو كماء الجبر[5]، وروي عن [ابن وهب][6] القَصَّة مثل البول[7]. وقيل: القصة: شيء يخرج من المرأة كالخيط الأبيض[8].

قوله: «ولكن ذلك كله كدم واحد في العدة والاستبراء حتى يبعد ما بين الدمين مثل ثمانية أيام أو عشرة فيكون حيضا مؤتنفا».

اختلف في أقل الطهر على أربعة أقوال، ولم يختلفوا في كثيره، فقال عبد الملك: إنه خمسة أيام، ولسحنون ثمانية، وعشرة لابن حبيب، وخمسة عشر لمحمد بن مسلمة، فإذا رأت الطهر خمسة أيام على قول من يقول أقله خمسة عشر إنها تلفق الثاني إلى الأول، وكذلك على قول من يقول أقله عشرة أيام، وكذلك على قول من يقول أقله ثمانية أيام أنها تضيف الثاني إلى الأول حتى يكون حيضا كاملا[9].

---

1 - ينظر "التوضيح" لخليل (1/ 241-242) "الدر الثمين" (1/ 304).

2 - نسبه إليه ابن رشد في "المقدمات الممهدات" (1/ 133).

3 - ينظر "النوادر والزيادات" (1/ 128)، و"الذخيرة (1/ 381)، و"شرح زروق على الرسالة" (1/ 98)، و"التاج والإكليل" (1/ 370).

4 - يقصد علي بن زياد كما في "النوادر والزيادات" (1/ 128)، و"المنتقى" (1/ 119).

5 - ينظر "الذخيرة" (1/ 381).

6 - اسم "ابن وهب" بين معقوفتين مكانه بياض في الأصل، أخذ من "التنبيهات" للقاضي عياض (1/ 120).

7 - في المنتقى (1/ 119) أن ابن القاسم هو راوي هذه الرواية، وكذا في الذخيرة (1/ 381)، ونسب له أيضا رواية علي أنها تشبه المني، وفي التوضيح 1/ 53: رواية شبهه البول.

8 - قال القاضي عياض: «وأما القصة بفتح القاف - فهو ماء أبيض يكون آخر الحيض، وبه يستبين نقاء الرحم» ينظر "التنبيهات" (1/ 149).

9- ينظر "النوادر والزيادات" (1/ 126)، و"الاستذكار (1/ 348)، و"الكافي" (1/ 186)، و"المقدمات" (1/ 127)، و"شرح زروق على الرسالة" (1/ 100)، و"التوضيح" (1/ 240).

«وبيان هذه الجملة أن النساء الواجدات الدم خمسة: طفلة صغيرة لا تحيض، ومراهقة يشبه أن تحيض، وبالغة يشبه في سن من تحيض، ومسنة تشبه ألا تحيض، وعجوز لا يشبه أن تحيض.

فأما الصغيرة: فما رأته من الدم حكم له بأنه دم علة وفساد.

وأما المراهقة التي تشبه أن تحيض: فما رأته من الدم يحكم له بأنه دم حيض [ل35] وكان ذلك دلالة على البلوغ.

وأما البالغة: فما رأته من الدم حكم له بأنه دم حيض إلا أن تراه في عدة الاستحاضة.

وأما المسنة التي تشبه أن تحيض: فما رأته من الدم حكم له بأنه دم حيض.

وأما العجوز التي لا تشبه أن تحيض: فما رأته من الدم حكم له بأنه علة وفساد لانتفاء الحيض مع الكبر»[1].

«فإن تمادى بالمرأة الدم المحكوم بدم الحيض، ففي ذلك خمسة أقوال:

أحدها: أنها تبقى أيامها المعتادة، وتستظهر بثلاثة أيام، ثم تكون مستحاضة.

الثاني: أنها تعقد أيامها المعتادة والاستظهار.

الثالث: أنها تعقد إلى تمام خمسة عشر يوما.

الرابع: أنها تعقد أيامها المعتادة وتغتسل وتصلي من غير استظهار.

الخامس: أنها تعقد أيامها المعتادة وتغتسل وتصلي وتصوم ولا يأتيها زوجها.

وكذلك المبتدأة فيها خمسة أقوال كالمعتادة.

وأما أقل الحيض فاختلف فيه على ستة[2] أقوال[3]:

أحدها: لا حد له من الأيام، وأن الدفعة واللمعة حيض، وهو في الكتاب عندنا وهو المشهور.

---

1 - النص كاملا مأخوذ من "المقدمات الممهدات" (1/ 130) بتصرف يسير.

2 - هذه الكلمة في الأصل كتبت "ستة"، ثم كتب عليها "خمسة"، فاضطرب ضبطها عند الناسخ، وتم ترجيح ستة لأنه الموافق لما في "المقدمات" (1/ 128) مصدر المؤلف، لكن ما ورد في الأصل هو أربعة أقوال باللفظ، والت الإشارة فقط إلى القول الخامس بدون تنصيص، وهو قوله: «وروي ذلك عن علي...».

3 - العبارة من "المقدمات" (1/ 128)، غير أن المؤلف -كما ورد في الأصل المعتمد- لم يذكر هذه الأقوال الستة كما هي. وكذا القول الخامس والسادس بالتنصيص عليها لفظا. ينظر على سبيل المقارنة "مواهب الجليل" (5/ 482)، و"شرح الرسالة" لزروق (1/ 64).

الثاني: أن أقله ثلاثة أيام في العدة والاستبراء وما دونه يكون حيضا يمنع من الوطء، ويمنع من الصيام والصلاة ويسقط وجوبها، قاله محمد بن مسلمة.

الثالث: أقله خمسة أيام، يزيد في العدة والاستبراء.

الرابع: مذهب أهل العراق، أقله يوم وليلة[1]، وما دونه تقضي فيه الصلاة.

وروي ذلك عن علي -رضي الله عنه-: أن أقله يومان»[2].

قوله: «ومن تمادى بها الدم بلغت خمسة عشر يوما، ثم هي مستحاضة تتطهر وتصوم وتصلي ويأتيها زوجها».

ما لم يتغير الدم، قال الشيخ: تُعُقِّب على أبي محمد هذا اللفظ، أعني قوله: «خمسة عشر يوما»؛ لأنه نقل غير القول الذي رجع إليه مالك أنها تجلس أيامها والاستظهار[3]، وهو قول الشافعي[4]، وقال الحنفي: أكثر الدم عشرة أيام، وقال أيضا: إحدى عشر يوما[5].

قوله: «وإذا انقطع دم النفساء...» إلى آخره.

«وأما النفاس: [فـ]لا حد لأقله عندنا[6] وعند أكثر الفقهاء، وذهب أبو يوسف إلى أن أقله خمسة عشر يوما[7] التي هي أكثر[8] دم الحيض، وأما أكثره فاختلف قول مالك فيه، فقال مرة: ستون[9] يوما، ثم رجع فقال: يسأل عنه النساء ولم يحد فيه حدا[10]، وقال ابن

---

1 - قلت: وهو المشهور، كما في "جامع الأمهات"(ص74).

2 - المقدمات الممهدات(1/ 130).

3 - جاء في "تهذيب المدونة"(1/ 81): «ثم رجع -أي مالك- إلى الاستظهار بثلاثة أيام بعد أيام حيضتها ثم تصلي، وترك قوله الأول خمسة عشر يوما». وقال ابن رشد في "المقدمات"(1/ 127): «هذا قول مالك وأصل مذهبه، وقد قال: إن المرأة إذا تمادى بها الدم استظهرت بثلاثة أيام على أكثر أيامها، ثم اغتسلت، وصلت، وصامت».

4 - ينظر كتاب "الأم"(7/ 208-209)، و"الحاوي في فقه الشافعي" للماوردي(1/ 398).

5 - ينظر "المبسوط" للسرخسي(2/ 28-251)(3/ 327)، و"بدائع الصنائع" للكاساني(1/ 40)، و"تبيين الحقائق" لابن نجيم(1/ 64).

6 - ينظر "البيان والتحصيل"(1/ 397)،

7 - عبارة ابن رشد: «فرقا بينه وبين أكثر الحيض».

8 - حكى كلامه السرخسي في "المبسوط"(3/ 385)، وينظر أيضا "البحر الرائق" لابن نجيم(1/ 230)، و"تبيين الحقائق" للزيلعي(1/ 68).

9 - في الأصل: «ستين يوما» والمثبت من المقدمات، وهو الصحيح.

10 - عبارة ابن رشد: «يسأل النساء عن ذلك». ويبدو أن هذا القول هو المناسب لحالات النساء المختلفة كل على طبيعتها التي خلقت عليها، ومن الصعب في الحيض والنفاس الخروج بقواعد عامة، ولهذا وجب الرجوع في حالاتهن إلى أهل الاختصاص من الأطباء والنساء، كما يقول الأطباء اليوم، وهذا ما يميل إليه هذا القول، لأنه الأوفق والأرفق، والأطباء اليوم يقولون باستحالة حيض المرأة الحامل؛ لأن حيضها يعني موت جنينها بالاختناق ثم إجهاضها.

الماجشون: لا يسأل النساء عن ذلك اليوم لتقاصر أعمارهن[1] وقلة معرفتهن، وقال الشافعي: أكثره ستين يوما[2]، وقال الحنفي[3]: أكثره أربعون يوما، وقيل: إنه إجماع الصحابة، وذكر عن الحسن أن أكثره خمسون يوما»[4].

وأما الاستحاضة: فلا حد لأكثرها ولا لأقلها عند الجميع[5]، وإن تمادى بالحامل الدم ولم تلد، ففي ذلك ثمانية أقوال:

أحدها: أنها تبقى أيامها المعتادة من غير استظهار ثم تغتسل وتصلي.

الثاني: أنها تستظهر على أيامها المعتادة.

الثالث: أنها تبقى إلى تمام خمسة عشر يوما.

الرابع: التفرقة بين أول الحمل وآخره، فتمسك عن الصلاة في أول الحمل ما بين الخمسة عشر يوما ونحوها، وفي آخره العشرين يوما ونحوها، وقيل: إنما تمسك عن الصلاة في أول الحمل ما بين الخمسة عشر يوما إلى عشرين يوما، وفي آخره ما بين العشرين إلى الثلاثين، [هو القول الخامس][6].

السادس[7]: أن تمسك عن الصلاة ضعف أيامها المعتادة.

السابع: أنها إذا أصابها ذلك في أول شهر من شهور الحمل أمسكت عن الصلاة قدر أيامها المعتادة، وإن أصابها[ل36] ذلك في الشهر الثاني تركت الصلاة ضعفي أيامها المعتادة، وكذلك في الثالث تترك الصلاة ثلاثة أمثال أيامها، وفي الرابع أربعة أمثال أيامها، وفي الخامس خمسة أمثال أيامها، هكذا أبدا ما لم تجاوز أكثر مدة النفاس.

الثامن: تفرقة أشهب في الاستظهار بين أن تستريب في أول ما حملت أم لا.

وفي المسألة قول تاسع حكاه ابن لبابة: أنها تترك الصلاة عدد الأيام التي كانت تحيض في أول الحمل»[8].

يتبع

---

1 - في المقدمات: «أعمالهن».

2 - تصرف المؤلف في الكلام المنسوب للشافعي واختصر بعضه.

3 - في "المقدمات الممهدات"(1/ 129): «أبو حنيفة».

4 - اقتباس من "المقدمات الممهدات"(1/ 129) مع اختلاف يسير في العبارة.

5 - عن "المقدمات الممهدات"(1/ 129).

6 - ما بين معقوفتين لا يوجد في الأصل، وهو من "المقدمات الممهدات"(1/ 134).

7 - عبارة "المقدمات"(1/ 135): «الخمسة عشر يوما ونحو ذلك».

8 - عن "المقدمات"(1/ 135).

أمران.. وأمران..

- أمران لا يدومان في الإنسان:

- شبابه، وقوته

- وأمران ينقصان كل إنسان:

- حسن الخلق، وسماحة النفس.

- وأمران يزينان من شأن الإنسان:

- التواضع، وقضاء الحوائج.

- وأمران يزينان البيت:

- الصدقة، وصلة الأرحام.

جهود علماء الأمازيغ
في خدمة المذهب المالكي بالأندلس

الأستاذة: بودالية تواتية
جامعة معسكر/ الجزائر

مقدمة:

لقد أتاحت الظروف السياسية والاجتماعية لمختلف الفئات الأندلسية الاتصال بالثقافة الإسلامية، وليس إلى الشك من سبيل في أنّ أهل البلاد قد اهتموا بالعلم وأهله، وسعوا للرحلة إليه، وجلب أمهات الكتب من المشرق.

ورغبتهم في تحصيل المعارف، وشغفهم به مبكرا هو ما خلق بيئة سليمة لنهضة علمية؛ فكان من الطبيعي أن ينتهج علماء الأمازيغ في إنتاجهم العلمي مسارا محددا نحو العلوم الدينية بمختلف تخصصاتها، التي لقيت منهم الاهتمام والعناية خدمة للمذهب المالكي، فظهر محدثون وفقهاء، فأصبحوا يكوّنون طائفة متميزة في كيان المجتمع الإسلامي الأندلسي.

وعليه فإن الأمر في هذا السياق يقتضي تناول هذا الموضوع الهام وفق المباحث الأربعة التالية:

المبحث الأول: علم الفقه في الأندلس.
المبحث الثاني: الأمازيغ في الأندلس: أصول واستقرار.
المبحث الثالث: المكانة العلمية للأمازيغ في الأندلس.
المبحث الرابع: جهود علماء الأمازيغ في خدمة المذهب المالكي.

المبحث الأول

علم الفقه في بلاد الأندلس

يقول ابن خلدون عن علم الفقه بأنه: «... معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة؛ فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها: فقه"[1].

ومن أسباب ذيوع الفقه المالكي واستقراره في بلاد الأندلس قوة الفقهاء، ونصرة الحكام ومساندتهم لهم في القضاء والفتيا على مذهب مالك؛ يقول المقري: «وللفقه رونق ووجاهة، ولا مذهب لهم إلا مذهب مالك، وخواصهم يحفظون من سائر المذاهب ما يباحثون به بمحاضر ملوكهم ذوي الهمم في العلوم»[2]. وأنجبت قرطبة في علم أصول الفقه علماء مشهورين بالفضل، يقول ابن الشباط: «... كانت قرطبة مستقر الخلافة، كثر بها العلم والعلماء واستقر بها النبلاء والفضلاء، وصارت دار الهجرة للعلم ومكان الرحلة الأولى للفهم، وكان من بها من خلفاء رضي الله عنهم يقيمون همم العلماء»[3].

واختص مسلمو هذه البلاد بتنويع الدراسات الشرعية على مر العصور، فاجتهدوا في علوم متنوعة منها «قراءة القرآن بالسبع» ورواية الحديث عندهم رفيعة، وللفقه رونق ووجاهة»[4]. ويذكر ليفي بروفنسال: «أما فيما يتعلق بالعلوم الدينية، كقراءة القرآن ودراسة التقاليد الإسلامية والنظرية والفقهية؛ فإن العلماء الأندلسيين قد أسهموا دون توقف على مر جميع عصور إسبانيا الإسلامية في المجهود العظيم المبذول في تفسير القرآن والشروح الفقهية، ذلك المجهود الذي لم تنكر فاعليته أبدا في المغرب ولا في المشرق على حد سواء»[5].

1- المقدمة، دار الفكر، بيروت، ط1(2003م)، ص427.

2- المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط2(2004م)، ج1، ص221.

3- ابن الشباط محمد بن علي بن محمد بن الشباط المصري التوزري، وصف الأندلس وهو قطعة من كتاب صلة السمط وسمة المرط، نشره أحمد المختار العبادي، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية مدريد(1965-1967م)، ص 114.

4- المقري، المصدر السابق، ج1، ص221.

5- ليفي بروفنسال حضارة العرب في الأندلس ترجمة ذوقان قرقوط، دار مكتبة الحياة بيروت(د.ت)ص43.

ويصف المقري مكانة الفقهاء بقوله: «وسمة الفقيه عندهم جليلة حتى إن المسلمين كانوا يسمون الأمير العظيم منهم الذين يريدون تنويه بالفقيه، وهو الآن بالمغرب بمنزلة القاضي بالمشرق، وقد يقولون للكاتب والنحوي واللغوي: فقيه؛ لأنها عندهم من أرفع السمات»[1].

وينوه مصطفى الهروس بمكانة الفقه في بلاد الأندلس بقوله: «أصبح للفقه المالكي آثاره الواضحة والعميقة في جميع نواحي الحياة، حيث لا يمكن أن تفسر أي ظاهرة من تاريخ هذا البلد دون الأخذ بعين الاعتبار الوضعية الفقهية، وبذلك تمكن الفقهاء، من نشر فقه إمامهم وشرح مذهبه وتطبيق أحكامه عمليا من خلال الفتاوى والأحكام»[2].

المبحث الثاني

الأمازيغ في الأندلس: أصل واستقرار

زودتنا المصادر التاريخية بمعلومات خاصة باستقرار الأمازيغ بجانب العرب التي استوطنت بعد الفتح الإسلامي[3]، وعلى الرغم من أنّ النصوص الخاصة بهم كانت أقل عددا من تلك التي تخص العرب؛ لكنها تؤدي بالاعتقاد إلى دخول أعداد كبيرة منهم[4]؛ إذ شكلوا غالبية الحملة مع طارق بن زياد التي بلغ عددها اثني عشر ألفا[5]، وازدادت هجراتهم إلى الأندلس ومشاركتهم في الأحداث السياسية فيما بعد.

وبالنسبة للأماكن التي استقر بها الأمازيغ فقد كانت تتميز بالتجمع القبلي، وهؤلاء الداخلون إلى الأندلس ينتمون إلى فرعين كبيرين هما: البتر، والبرانس، ومنهما تفرعت مختلف القبائل المغربية؛ مثل: مصمودة، وزناتة، وهوارة، ولماية، ونفزة، ومكناسة،

1- المقري، المصدر السابق، ج1، ص221.

2- مصطفى الهروس، المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري نشأة وخصائص، ط(1418هـ/ 1997م)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، المملكة المغربية، ص170.

3- تاريخ الأندلس لمؤلف مجهول، تحقيق بوباية عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت(2007م)ص153.

4- للتفصيل في القبائل النازحة إلى الأندلس، ينظر ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة(1962م)ص495 وما بعدها.

5- ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار المغرب، تحقيق ومراجعة كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت(د.ت)، ج2، ص9.

ومطغرة، وغيرها[1]؛ وأغلبهم من قبيلة مصمودة مقارنة بالقبائل الأخرى، باعتبارها أوّل القبائل الداخلة إلى بلاد الأندلس مع طارق بن زياد النفزي، وحسب رواية صالح بن عبد الحليم: «فإن كثير بن وسلاس وأخويه: أبو عيسى، وسلام بن وزعمال، هم من رؤساء القبائل التي فتحت بهم جزيرة الأندلس»[2]، ويذكر بعض المؤرخين بأنّ: «شملال المصمودي الجد الأول لعائلة يحيى بن يحيى الليثي، دخل مع جيش طارق وشهد الفتح»[3]، ومنه استمر التوافد المصمودي الذي توطدت أصوله في الأندلس منذ ذلك العهد، وفي هذا المقام ذكر ابن عذاري أنه في سنة(362هـ/ 972م): «دخل إلى قرطبة جمع من مصمودة ممن كان مع الحسن بن قنون، وهم سبعون رجلا نزعوا إلى الطاعة، فقبلهم المستنصر لدين الله وأكرمهم»[4]؛ وعليه يمكن القول أنّ بروز أكبر عدد من العلماء المصامدة يرجع إلى هجرة هؤلاء إلى بلاد الأندلس منذ الفتح الإسلامي لها.

احترمت المصادر المعول عليها في الدراسة خصوصية الهوية وتحديد الأصل الإنساني جغرافيا وعقديا في سير الأعلام، باعتبارها مرجعية قيمية اجتماعية في قيام كل مجتمع، فاخترنا حوالي سبع وستين (67) ترجمة من أصل أمازيغي، ومن الوافدين على بلاد الأندلس كعينة لإبراز المكانة التي يحتلها هؤلاء، متبعين منهجية علمية إحصائية بنيت على ما صرحت به المصادر التاريخية، من الانتماءات القبلية للعديد من علماء الأمازيغ ومواطن استقرارهم، حتى تقدم لنا صورة واضحة من مختلف النواحي عن علماء الأمازيغ؛ سواء كانوا من البتر (هوارة، نفزة، مغيلة، كزنة، بنو يفرن، مطماطة، صدينة..) أو من البرانس(مصمودة، أزداجة، بيانة، أوربة، كتامة، صنهاجة..). ويمكن توزيعهم على الشكل القبلي كما هو في الجدول رقم (1):

1- المصدر نفسه، ص 495.

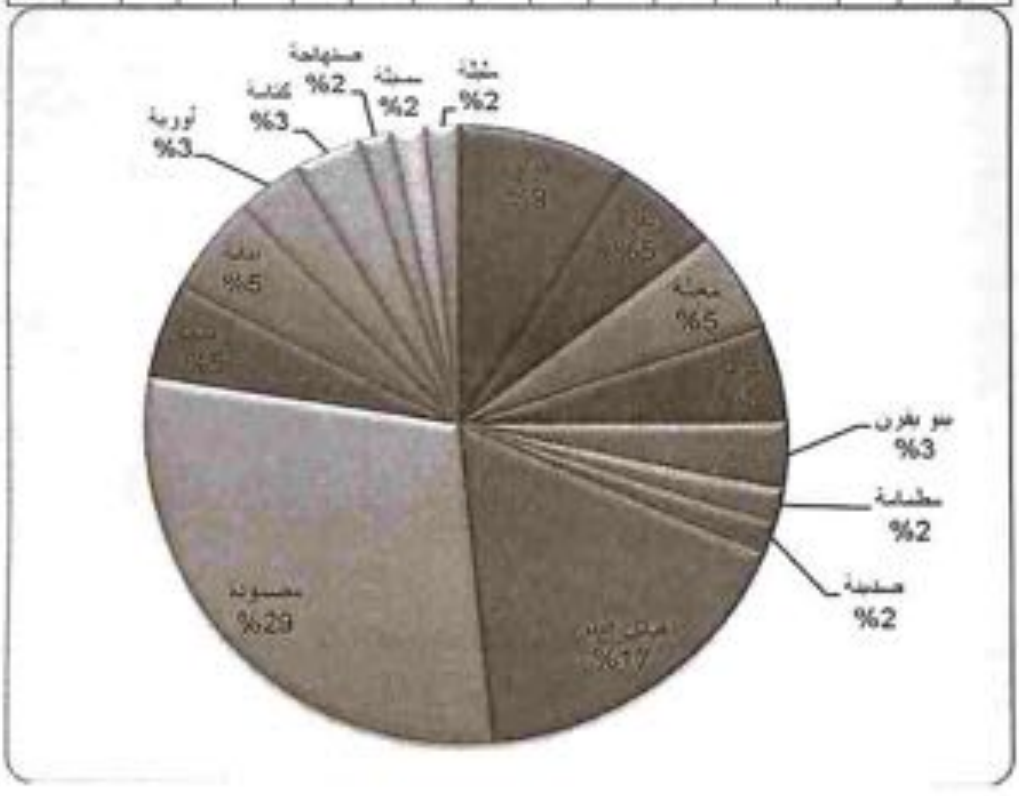
2- صالح بن عبد الحليم، مفاخر البربر، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر الرباط، ط2 (2008م)، ص 61.

3- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ودار مكتبة الفكر، طرابلس(1965م)، ج1، ص 534 / ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية بيروت، ط1(2003م)،ج4، ص319.

4- ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، ص367.

الجدول رقم (1): التوزيع القبلي للعلماء:

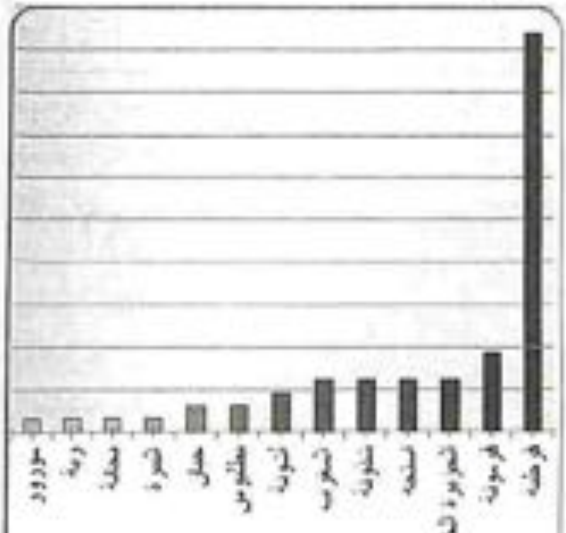
القبائل	العدد	النسبة%
هوارة	5	8,62
نفزة	3	5,17
مغيلة	3	5,17
كتامة	3	5,17
بنو يفرن	2	3,44
مطماطة	1	1,72
صنهاجة	1	1,72
فاتل التين	10	17,24
مصمودة	17	29,31
أزداجة	3	5,17
بيانة	3	5,17
أوربة	2	3,44
كتامة	2	3,44
صنهاجة	1	1,72
مسيلة	1	1,72
ملزمة	1	1,72



تكرس استقرار الأمازيغ في الثغور الشمالية والمناطق الجنوبية، ويعود سبب ذلك إلى الظروف السياسية والطبيعية، فحاولوا التكيف مع حياة هذه الثغور على النمط القبلي السائد في حياتهم[1]، وأصبحت لهم أماكن تنسب إليهم؛ ففي شرق الأندلس نجد موضعا في أحواز طرطوشة يعرف بمغراوة[2]، واستقر بنو دانس من مصمودة في الأجزاء الجنوبية من البرتغال الحالية بقصر دانس، وبالقرب من جيّان حصن يعرف بحصن الهواريين، ولعشيرة لماية البترية إقليم في رية سمي باسمها[3]، كما هو موضح في الجدول رقم(2(.

الجدول رقم(2)؛ التوزيع الجغرافي للعلماء:

الوطن	عدد العلماء	النسبة٪
قرطبة	30	46.86
قرمونة	06	9.37
الجزيرة الخضراء	04	6.25
استجه	04	6.25
شذونة	04	6.25
المغرب	04	6.25
أشونة	03	4.68
بطليوس	02	3.12
جيان	02	3.12
البيرة	01	1.56
بجانة	01	1.56
رية	01	1.56
موررور	01	1.56



من البديهي أنّ العناصر الأمازيغية استقرت بعدد كبير في المدن الأندلسية منذ الفتح الإسلامي، خاصة التي فتحها طارق بن زياد، وهي الجزيرة الخضراء، واستجة،

1- حقي محمد، البربر في الأندلس، المدارس، الرباط، ط1(2001م)، ص 97، 98.

2- ابن غالب الأندلسي، قطعة من فرحة الأنفس عن كور الأندلس ومدنها، تحقيق لطفي عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة(1956 م)، ص294.

3- القزويني زكريا بن محمد، آثار البلاد أخبار العباد، دار صادر، بيروت(د.ت)، ص544.

وقرطبة[1]؛ هذه الأخيرة التي نبغ فيها علماء الأمازيغ باعتبارها مركز الإشعاع العلمي والتوجه الفكري والحضاري هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ التوزيع الأمازيغي في الأندلس حسب بعض المؤرخين يتصف بعدم التكافؤ؛ إذ يختلف من منطقة إلى أخرى، فشهدت بعض المناطق من الثغر الأعلى وكورة تدمير وإلبيرة وجيان استقطاب أعداد طفيفة، وتواجدت في شرقي الأندلس جالية أمازيغية متوسطة الكثافة، وحول طليطلة كثافة سكانية من مختلف العناصر الأمازيغية، والملاحظ أنّ التجمعات الأمازيغية تركزت في المناطق الجبلية الريفية[2] وهذا التوزيع الجغرافي لعلماء الأمازيغ جعل بلاد الأندلس محصنة من دخول مذهب فقهي آخر.

لقد أقبل الأمازيغ مثل العرب بحماس على المذهب المالكي، ومثلوا دورا بارزا في حركة النشاط الفكري والثقافي، وظهر الكثير منهم في مجالات متعددة مضطلعين[3] في العلوم العقلية والنقلية، وشكلت السلطة الزمنية أهم حافز للعلماء في تكوين الملكة العلمية؛ حيث انتعش بلاط الخليفة عبد الرحمن الناصر لدين الله(300-350هـ/ 912-961م) بعلماء الأمازيغ، الذي فتح أبواب الأندلس لاستقبال العلماء من المشرق والمغرب، حتى أصبح من الصعب تحديد عدد من وفد إلى بلاده في عهده لطلب العلم أو التعليم فيه، ولقد عثرنا في مصادر التراجم على ثلاثين عَلَم أمازيغي من هذا العهد، ويرجع ذلك إلى حبه للعلماء إلى حدّ استجلابهم لإحياء الحركة العلمية بالبلاد وتأمينهم، ومثال ذلك العالم الأمازيغي أحمد بن الفتح المليلي، الذي قدم إلى الخليفة فارا من عساكر الفاطميين، فأجاره الخليفة وعينه على قضاء ناحيته مليلة[4].

وعلى النهج نفسه سار ابنه الحكم المستنصر(350-366هـ/ 961-976م) في تشجيع هجرات القبائل المغربية إلى بلاد الأندلس ورفع منزلتهم، دعما لقواته وعملا بسياسة حفظ التوازن في البلاد؛ ومن أولئك الوافدين نذكر: يحي بن موسى

1- محمد حقي، المرجع السابق، ص 89.

2- المرجع نفسه، ص88/ طقوش محمد سهيل، تاريخ المسلمين في الأندلس، دار النفائس، بيروت، ط1(2005م)، ص 62.

3- يقال: فلان مضطلع بهذا الامر، أي: قوي عليه، وهو على وزن مفتعل من الضلاعة. [المجلة].

4- ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1997م)، ص61.

الصديني(388هـ/ 998م)[1]، عبد الله بن إبراهيم الأصيلي(392هـ/ 1001م)[2]، أحمد بن خلوف المسيلي(393هـ/ 1002م)[3]، زكريا بن بكر الغساني(393 هـ/ 1002م)[4].

وبفضل جهود الحكام والخلفاء في الحركة العلمية على مر العصور اختصت فئة من العلماء الأمازيغ في مختلف المجالات، يغلب عليها الطابع الديني والأدبي، وقدموا إنتاجا غزيرا من خلال التجديد واتساع الميادين، خاصة في فترة الحكم الأموي؛ حتى غدت قرطبة مركزا لعدد من العلماء الأمازيغ.

ثالثا : مكانة العلماء الأمازيغ في الأندلس

حظيت المدرسة المالكية في الأندلس بعلماء أفذاذ من فقهاء الأمازيغ، اهتموا بالتصنيف والتأليف في العلوم الدينية على مذهب الإمام مالك؛ فكانت لفئة الفقهاء القيادة التي أهلتهم لتولي المناصب العليا في الدولة، يقول المقري: «وسمة الفقيه عندهم جليلة حتى إن المسلمين كانوا يسمون الأمير العظيم منهم الذين يريدون تنويه بالفقيه»[5]؛ كما «أنّ الخلفاء كانوا يقيمون همم العلماء ويكبرون من يولونه خطة القضاء ويختارون للخطة أهليها ويوفونهم حقوقهم فيها؛ فكان للقضاء بها المنزلة العالية والرتبة السامية»[6].

حرص أمراء بني أمية في مختلف الأزمنة على تعيين الفقهاء لمنصب القضاء لتعلقها بأمور الدين، وبدأ تولي الأمازيغ لهذا المنصب في الأندلس على عهد الأمير الحكم بن هشام(180-206هـ/ 796-822م)، الذي عيّن عباس بن ناصح لقضاء شذونة والجزيرة الخضراء؛ يقول ابن الفرضي: «فلم يزل مترددا على الحكم بن هشام بالمديح، ويتعرض للخدمة، فاستقضاه على شذونة والجزيرة»[7]. كما ولى الأمير عبد الرحمن بن الحكم(206-238هـ/ 822-852م) الفقيه عبد الرحمن بن موسى الهواري قضاء استجة[8]، ومحمد بن سلامة الصدفي قضاء بلده طليطلة[9]، واستقضي ثابت بن حزم

1- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص409.
2- نفسه ونفس الصفحة.
3- نفسه، ص205.
4- نفسه، ص61.
5- المقري، المصدر السابق، ج1، ص221.
6- ابن الشباط، المصدر السابق، ص114.
7- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص130.
8- المصدر نفسه، ص212.
9- الخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين، وضع حواشيه سارع مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1999م)، ص218.

السرقسطي ببلده[1]، وخلف بن سليمان الصنهاجي على شذونة والجزيرة[2]، وكان ابن القوطية ممن ولي القضاء والشورى والخطط من أبناء الملوك[3]، وعين الخليفة الحكم المستنصر القاضي عبد الرحمن بن حبيب المصمودي قضاء أشونة وأعمالها[4]، ونال القاضي منذر بن سعيد البلوطي مقاما عاليا؛ حيث ولاه الخليفة عبد الرحمن الناصر القضاء، وصيره قاضي القضاة في جميع الثغور الشرقية، وجعل إليه الإشراف على جميع القضاة والعمال بها[5].

حتى إنّ بعض العائلات الأندلسية اختصت بالقضاء على مذهب مالك وتوارثت هذه الخطة أبا عن جد؛ يقول المقري: «وكانت هذه المراتب لضبطها عندهم كالمتوارثة في البيوت المعلومة لذلك»[6]، ومن بين هذه العائلات:

- عائلة عباس بن ناصح الثقفي من أعيان القضاة بالأندلس؛ قال الخشني في ترجمته لعباس بن ناصح الثقفي: «إنّ الحاجب عبد الكريم أشار به لقضاء شذونة والجزيرة، فاستقضى عليهما إلى أن مات الخليفة، ثم استقضى محمدﷺ ابنه عبد الوهاب عليهما إلى أن توفي قاضيا، ثم استقضى الخليفة محمد ابنه محمد بن عبد الوهاب عليهما إلى أن توفي»[7]، ويضيف ابن الفرضي: «اكتملوا ثلاثة قضاة في نسق وثلاثة شعراء في نسق»[8].

- أسرة المنذر بن سعيد البلوطي المعروفة بالقضاء؛ فقد ولاّه الخليفة عبد الرحمن الناصر سنة(330هـ/ 941م) قضاء جميع الثغور الشرقية، وجعل إليه الإشراف على جميع القضاة والعمال بها، وكانت مدة ولايته ستة عشر عاما؛ لم يحفظ عليه جور في قضية، ولا قسم بغير سوية، ولا جرت عليه في أحكامه زلة، فكان من ذوي الصلابة في أحكامه، والمهابة في أقضيته، لا يهاب في ذلك أميرا[9].

1- المصدر نفسه، ص237/ ابن الفرضي، المصدر السابق، ص29/ الحميدي، المصدر السابق،162.
2- ابن الفرضي، المصدر نفسه، ص118.
3- القاضي عياض، المصدر السابق،ج2 ص555.
4- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص256.
5- ابن حيان، تاريخ رجال الأندلس، تح: ملشورم أنطونيه، بولس كنتر الكتبي، باريس(1937م)ص211.
6- المقري، المصدر السابق،ج1، ص204.
7- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص212،230 / ابن حيان، المصدر السابق، ج2ص237/ القاضي عياض، المصدر السابق،ج2، ص158.
8- ابن الفرضي، المصدر نفسه، ص238.
9- ابن حيان، المصدر السابق، ص488/ النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، تقديم صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ط1(2006م)ص89/ ابن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة(د.ت)ص90/ ابن خاقان، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، دراسة محمد علي شوابكة، دار عمار مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1(1983م)ص252.

أما أخوه فضل الله فقد ولي قضاء فحص البلوط سنة(330هـ/ 941م)[1]، فتولاها من بعده ابن أخيه عبد الملك بن المنذر[2].

و لم يكن القضاة يفرقون بين أبناء الأمراء وعامة النّاس تطبيقا لقواعد العدالة؛ حتى إنّ القاضي عباس بن ناصح قدم النصائح إلى الأمير الحكم بن هشام[3] حفاظا على مصالح الأمة ودرءا للمفاسد، وبهذا المنهج والسيرة الحسنة كان القاضي منذر بن سعيد البلوطي صارماً، لم يكن يخشى في الحق لومة لائم، ومن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد أنكر الفقيه على الخليفة عبد الرحمن الناصر إسرافه في البناء وتزيين الزهراء؛ لا سيما قبة الموشاة بالذهب والفضة، مما جعل الخليفة ينقض القبة ويعيد بناءها من جديد[4]، ويبدو أنّ سيادة الاحترام المتبادل بين الفقهاء والحكام قد أنزلتهم المراتب الرفيعة التي تليق بهم حتى أطلق عليهم اسم شيوخ البلاط[5].

أما ولاية الحسبة فقد تسنى للكثير من الفقهاء استحقاق خطة الحسبة في بلاد الأندلس، وبرز في هذا المنصب قلة من الأمازيغ؛ منهم إسماعيل بن بدر من عائلة ابن ذكوان، تولى أحكام السوق بقرطبة زمن الخليفة الحكم المستنصر[6].

ومن الوظائف الأخرى المتعلقة بالقضاء والتابعة له الكتابة؛ وإن كان لا يوجد لمتوليها تأثير فعلي في العملية القضائية؛ لأن عمله إداري تنظيمي، حيث يقوم بتسجيل الأحكام في سجل خاص، ويحتفظ بقوائم أسماء الشهود، ويرتب عرض الدعاوي أمام القضاء، ومع هذا لا يتولى الكتابة إلا من درس الفقه، والذي قام بالكتابة إنما حقق لنفسه مكسبا بحصوله على وظيفة تمده بدخل ثابت[7]؛ وقد تولاها أبو عبد الله محمد بن أبي سليمان بن حارث المغيلي(ت377هـ/ 987م)[8]، الذي نال جاها عند الخليفة هشام المؤيد.

1- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص279 / الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، قدم وشرحه ووضع فهارسه صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ط1(2005م)، ص412.

2- ابن حيان، المقتبس، تحقيق بيدرو شالميتا، المعهد الإسباني العربي للثقافة، كلية الآداب، الرباط(1979م)، ج 5، ص488.

3- المصدر نفسه، ص231.

4- النباهي، المصدر السابق، ص 86.

5- شيوخ العصر بالأندلس، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة (1986م)، ص70.

6- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص64 / صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم ، تحقيق وتعليق حسن مؤنس، دار المعارف،(د.ت)، ص90.

7- عليا هاشم ذنون محمد المشهداني، فقهاء المالكية :دراسة علمية في الأندلس والمغرب حتى منتصف القرن السادس هجري/ 12م، رسالة جامعية لنيل شهادة الدكتوراه، تحت إشراف مزاحم العلاوي الشاهدي، جامعة الموصل(1424ه/ 2003م)، ص115.

8- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص364.

ومن الخطط الدينية الضرورية والمرتبطة بالقضاء الشورى وهي من اختصاص الأمير أو الخليفة فقد «كانت الدولة الأموية بالأندلس تنتقي لمجلس الشورى في الأحكام أكابر العلماء، وتصير لهم المراسيم بالتعيين، بحيث لا يقدم لذلك إلا من صار له التعيين من الخليفة»[1]؛ ومن أصحاب منصب الشورى القاضي ابن القوطية[2]، والحسن بن سعد بن إدريس الكتامي، الذي شوور في الأحكام أيام الخليفة عبد الرحمن الناصر، ولكنه اعتزل المنصب لأنه شافعي المذهب[3]، ونصب عبد الله بن إبراهيم الأصيلي بهذه الوظيفة بعد أن استقدمه الخليفة الحكم المستنصر للأندلس[4].

ويستعين خلفاء بني أمية بالوزراء لمشاورتهم فكانوا زينة مجالسهم ومستشاريهم، والوزارة «...كانت في مدة بني أمية مشتركة في جماعة، يعينهم صاحب الدولة للإعانة والمشاورة، ويخصهم بالمجالسة، ويختار منهم شخصا لمكان النائب المعروف بالوزير فيسميه الحاجب، وكانت هذه المراتب لضبطها عندهم كالمتوارثة في البيوت المعلومة لذلك»[5]؛ كعائلة الزجالي الوزراء[6]. ومن أشهر الوزراء الأمازيغ على عهد الأمير عبد الله(275-300هـ/ 888-912م) سليمان بن وانسوس المكناسي[7].

وقد شارك الأمازيغ في كل الوظائف الإدارية في الدولة الأموية، وجاءت مشاركتهم متأخرة وضعيفة، واقتصرت مهامهم على مجال القضاء زمن الإمارة الأموية، ومع مطلع القرن(4هـ/ 8م) ترقى الأمازيغ إلى أعلى المناصب في الدولة، كمنصب قاضي القضاة، أو قضاء الجماعة، وصاحب الصلاة؛ فتبوؤوا المكانة الرفيعة والمنزلة العالية عند حكام بني أمية، خاصة على عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر.

1- نقلا عن مصطفى الفروس، المرجع السابق، ص188.
2- القاضي عياض، المصدر السابق، ص555.
3- الخشني، المصدر السابق، ص55.
4- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص205.
5- نقلا عن المقري، المصدر السابق،ج1، ص 216.
6- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص500.
7- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص196.

المبحث الرابع

جهود علماء الأمازيغ في خدمة المذهب المالكي بالأندلس

كان شغف علماء الأندلس بالعلم كبيرا، وطموحاتهم في الاستزادة منه أكبر، الشيء الذي حقق لهم عوائد وفوائد علمية مرضية؛ ولتنمية هذه الطموحات اهتم الأمراء والخلفاء الأمويون باقتناء المصنفات النادرة، وأرسلوا الخبراء من العلماء للبحث عنها وشراءها، لما لها من أهمية عن طريق الرحلات العلمية التي برع وتخصص فيها المسلمون بالأندلس، وأشاد المؤرخ ابن غالب الأندلسي بشغفهم الشديد للعلم بقوله: «وأهل الأندلس هنديون في فرط عنايتهم بالعلوم وحبهم فيها»[1]، وهذا المقديسي يقول: «أهل الأندلس كانوا يحبون العلم وأهله، ويكثرون التجارات والتغرب»[2]، وأشار المؤرخ ابن خلدون إلى ضرورة الرحلة بقوله: «لا بد له من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة»[3].

ويعود انتشار المذهب المالكي إلى تلك الرحلات العلمية التي قام بها الأندلسيون إلى المدينة، فأخذوا عن مالك وعادوا إلى بلادهم، وأخذوا في نشر مذهبه المستمد من الحديث والقرآن[4]؛ فقال المقري في ذلك: «واختلفوا في السبب المقضي لذلك (أي انتشار فقه الإمام مالك)؛ فذهب الجمهور إلى أنّ سببه رحلة علماء الأندلس إلى المدينة، فلما رجعوا إلى الأندلس وصفوا فضل مالك وسعة علمه وجلالة قدره فأعظموه»[5].

وهذه الرحلات العلمية التي كانت صلة وصل بين المشرق والمغرب كانت مبنية العناصر التالية:

1- ابن غالب، المصدر السابق، ص281.

2- المقديسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تقديم محمد مخزوم، دار التراث العربي، بيروت(1987م)ص195.

3- ابن خلدون، المصدر السابق، ص481.

4- نجم الدين الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري- الحادي عشر الميلادي، تبر الزمان، تونس(2004م)، ص37-38،65-66.

5- المقري، المصدر السابق، ج4، ص217.

1. الاستعداد الفكري في نقل العلوم

يحتاج العالم إلى مهارات شخصية تؤهله للاتصال بالآخرين والتأثير فيهم، وهذه المهارات العقلية لها علاقة كبيرة بخصائص البيئة التي تحتوى على المثيرات العلمية، وطريقة إدراكه للموضوعات المدروسة، وبقدرة التحليل، وتقييم الكتب لتحديد أنسبها، والانتهاء الجغرافي كفيل بالتأثير على نشاط العلماء؛ نظرا للتطورات العلمية المتلاحقة في بلاد الأندلس.

وأهم خطوة قام بها علماء الأمازيغ الإحياء الديني والمشاركة بفعالية، من خلال عملية البحث وحركة الاتصال والتواصل بين العناصر العلمية، والتركيز على مبادئ المذهب المالكي كسيادة دينية مشرقا ومغربا، ولما كانت الأندلس تتميز بالتنوع الإنساني ظهرت حتمية توحيد المعتقد الديني، فكانت مجاورة علمائها بالمشرق لإدراك أصول الدين الإسلامي على مذهب مالك منذ وقت مبكر، من عهد الأمير عبد الرحمن بن معاوية(138-172هـ/ 756-788م)؛ حيث رحل عبد الرحمن بن موسى الهواري ولقي الإمام مالك بن أنس، وقدم الأندلس صادرا من سفره، فعطب ببحر تدمير فذهبت كتبه، ولما قدم مدينة "استجه" بالأندلس أتاه أهلها يهنئونه لقدومه، ويعزونه عن ذهاب كتبه، فقال لهم: ذهب الخرج، وبقي الدّرج. يعني ما في صدره[1] .

وقد كانت السلطة الأموية المحرك الدافع في إحداث الكثير من المتغيرات العلمية؛ وذلك بفضل إدراكها التام نباهة الأمازيغ في الاستيعاب الفكري، وقدراتهم العقلية على تلبية الحاجات الجديدة التي تبعثهم من أجلها، واستنادا إلى ذلك أرسل الأمير عبد الرحمان بن معاوية عميد الفقهاء يحيى بن يحيى الليثي الغماري إلى الشام، وبالمثل بعث الخليفة عبد الرحمن بن الحكم(201هـ/ 816م) عباس بن ناصح إلى العراق في التماس الكتب القديمة وغيرها من الكتب الإسلامية وجلبها إلى الأندلس[2]، وكان الخليفة الحكم المستنصر شغوف بجمع نفائس الكتب من سائر الأفاق «...واستجلب من بغداد ومصر وغيرها من ديار المشرق عيون التواليف الجليلة، والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة، وجمع منها في بقية أيام أبيه ثم في مدة ملكه من بعده ما كاد يضاهي ما جمعته ملوك بني

1- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص212 / القاضي عياض، المصدر السابق،ج2، ص508.

2- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تحقيق خليل منصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1(1997م)،ج1، ص18 .

العباس في الأزمنة الطويلة، وتهيأ له ذلك لفرط محبته للعلم، وبعد همته في اكتساب زمانه، إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذهبهم»[1]؛ فأثرت تلك الرحلات على التبادل العلمي الذي قام أساسا على التقاء العلماء بكبار الشيوخ ومجالستهم للأخذ والعطاء، فكان مصدرا لنقل العديد من الكتب إلى الأندلس.

وتأثير حركة الاتصال بالمشرق توحي بذلك الفيض العلمي للأمازيغ وثقافتهم الأصيلة، وقدرتهم على السيطرة على الثقافة المتلقية وتداولها ونقلها إلى بلاد الأندلس؛ فقد ارتبطت رحلة قاسم بن ثابت بن حزم السرقسطي بالسماع والجمع من رجال الحديث واللغة بالمشرق، وأدخل إلى الأندلس كتابا "العين" في اللغة للخليل بن أحمد الفراهيدي[2].

كما أن ظاهرة التدعيم العلمي الإيجابي من شيوخ وعلماء المشرق هو أهم حافز لنقل العلوم إلى حيز الواقع الأندلسي؛ فقد اتصل قاسم بن أصبغ البياني في رحلته سنة(274هـ/ 886م) بعلماء مكة والعراق والكوفة وبغداد ومصر والقيروان، وسمع من شيوخهم الكبار، وأخذ عن مشاهير الرواة وأئمة المسلمين الكثير، وانصرف إلى الأندلس بعلم واسع؛ مثل مسند محمد بن إسماعيل الترمذي في علم الحديث وكتب ابن قتيبة[3].

كما اشتهر بعض العلماء بطول المقام في رحلتهم وملازمتهم للشيوخ حرصا منهم على سماع المرويات وجمع ونسخ الكتب؛ فقد مكث القاضي منذر بن سعيد البلوطي في رحلته أربعين شهرا[4] أخذ فيها عن جماعة من علماء مكة ومصر في علوم مختلفة كاللغة والفقه، وجلب معه عدة كتب منها "الأشراف في اختلاف العلماء" في الفقه[5]، وأقام عبد الله بن إبراهيم الأصيلي بالمشرق نحو ثلاثة عشر عاما[6] صنف بها كتبا نافعة، فسمع بخبره

1- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق وتعليق حسن مؤنس، دار المعارف،(د.ت)، ص87/ عدالة مليكة، الحركة العلمية للبربر من خلال كتاب ابن الفرضي، أطروحة لنيل شهادة الماجستير ، تحت إشراف بلهواري فاطمة، جامعة وهران(2009-2010م)، ص98-100.

2- الذهبي، سير أعلام النبلاء ، مؤسسة الرسالة ، ط(1422هـ/ 2001م) ج7، ص114.

3- الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(2004م)، ص225 / ابن مخلوف، المصدر السابق، ص490.

4- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص404.

5- الحميدي، المصدر السابق، ص31/ الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط2(1973م)، ص295/ ابن مخلوف، المصدر السابق، ص490.

6- الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ط2(1980 م)، ص42.

الحكم، واستجليه من العراق، وأقبل إلى الأندلس فقرأ عليه النّاس كتاب البخاري وغيره[1]؛ وكل ذلك يدل على دعوة علماء الأمازيغ إلى التفاعل الثقافي على أساس الاحترام والتقدير والاستفادة من كل منبع.

2. *السماع من الشيوخ*

لتحقيق التجانس الثقافي مشرقا ومغربا تم الاتصال بعلماء المشرق والاستماع من شيوخه والرجوع بالإجازات منه، وللرحلة دور في الحركة العلمية وفي هضم ثقافات الشعوب الإسلامية، وكما ذكرنا آنفا فقد اشتهر علماء الأمازيغ بكثرة أسفارهم طلبا للعلم أو لأداء فريضة الحج، وطريق الحجيج محفوف برجال مالك؛ لا سيما مصر التي كان لها تأثير هام في التوجه المذهبي، ومن أهم مراكز العلم نذكر: القيروان، مصر، القدس، دمشق، المدينة المنورة، مكة المكرمة، بغداد، الكوفة، البصرة، صنعاء.

تؤثر هذه البيئات في تشكيل الشخصية العلمية وإمكانية الحصول على الجديد في عملية الإنتاج الفكري، وبجانب ذلك فهي تشير إلى مصدر تكوين الفرد وإلى مكونات الحضارة التي يحتك بها العلماء، فالصفات الجغرافية لها تأثيرها في اكتساب المعرفة والقدرات الفكرية الدينية، ولهذه المواقع الجغرافية أهميتها في تحديد الصلات الفكرية بين الأندلس وبين بلدان العالم الإسلامي، ومن أهم الشخصيات التي كان لها الفضل في ترسيخ الفكر الإسلامي لدى علماء الأمازيغ من ذوي القدوة والأداء العلمي المرتفع، نذكر منهم حسب ما ورد في تراجم أعلام الأمازيغ في المصادر:

- مكة: وأشهرهم ابن الأعرابي، علي بن عبد العزيز، عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن يزيد، أبو العباس الكندي، ابن المنذر، أبو بكر الآجري.
- مصر: منهم الليث بن سعد، عبد الله بن وهب، أحمد بن مسعود الزبيدي الخولاني، أحمد بن بهزاد المصري، أبو جعفر أحمد بن محمد ابن النحاس، عبد الله بن الوردي البغدادي، القراطيسي، أصبغ بن الفرج، علي بن جعفر بن مسافر، بكر بن العلاء القشيري.
- صنعاء: منهم عبيد بن محمد الكشوري، إسحاق بن إبراهيم الدبري، أبو جعفر بن الأعجم، أبو مسلم الكشي.

1- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص205 / ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت ط1 (1991م)، ج1، ص472.

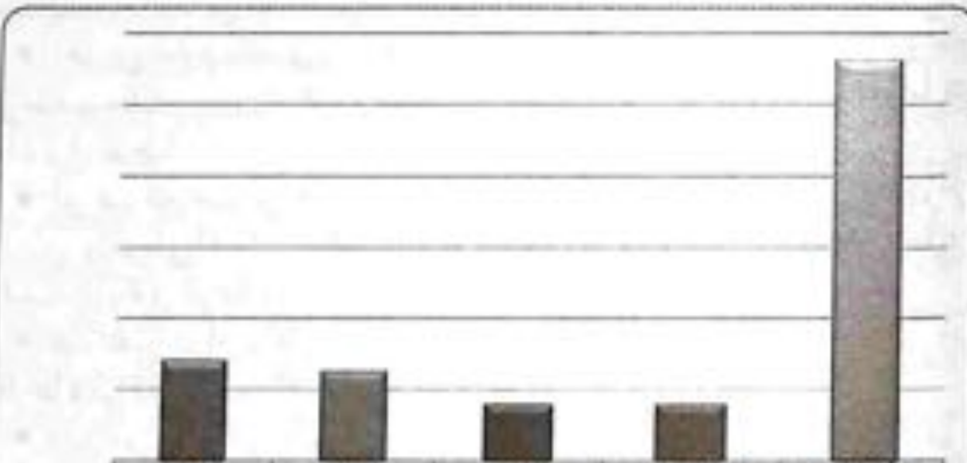
- افريقية: منهم محمد بن محمد اللباد، أحمد بن زياد، سحنون بن سعيد.
- بغداد: منهم أبو هاشم الرفاعي، إسماعيل بن إسحاق، ابن زهير.

من خلال ما سبق يتبين لنا أن انتشار المذهب المالكي بأصوله وضوابطه الشرعية كان عن طريق الاتصال بمالك بن أنس، أو أصحابه، أو أكابر الشيوخ من بلدان المشرق الإسلامي؛ ولما كان السماع منهم من أنجع الوسائل النقلية التي تتم بين المعلم والمتعلم لنقل العلوم كما ذكرنا سلفا، حرص بعض الفقهاء لمواكبة التطورات العلمية على السماع من طلاب أتوا أساسا للسماع منهم، بعد أن وجدوهم مؤهلين لذلك، وعلموا بوجود مادة علمية من المفيد لهم سماعها، ومن أولئك الفقهاء أبو العرب تميم بن محمد، حيث التقى به في القيروان الطالب الأندلسي قاسم بن مسعدة(ت317 هـ/ 929م) ليسمع منه، وذلك في طريق عودته إلى الأندلس من المشرق بعد انتهاء رحلته لطلب العلم فيه، وقد ركز في رحلته تلك على علوم الحديث النبوي الشريف لاسيما علم الرجال، ويبدو أنّ أبا العرب استفسر من قاسم بن مسعدة عن طلبه للعلم في المشرق، وربما حصل نقاش بينهما حوله، ولمس أبو العرب من ذلك النقاش تميز قاسم بن مسعدة في علم الرجال ووجده جديراً بأن يأخذ عنه فسمع منه[1].

لا يستطيع أحد إنكار استعداد الأمازيغ للتفاعل مع أفضل العلوم وتفهمهم ما يجري من إنتاج المعارف والعلوم في بلدان العالم الإسلامي، ويمكن أن نرصد ذلك من خلال رحلاتهم التي اتسمت بالإنتاج العلمي والثقافي الفياض، تدعيما للسلطة الفكرية باعتبارها عنصرا فاعلا وقادرا على توطيد الصلات العلمية بين المشرق والمغرب، وبالتقاء الأمازيغ بكبار العلماء والشيوخ للأخذ و الرواية عنهم أصبحوا حلقة اتصال علمي وثقافي قادرة على التأثير على الآخرين.

1 - عليا هاشم ذنون محمد المشهداني، المرجع السابق،98.

3. توسعهم في العلوم الدينية



	الفتوى	علم الحديث	علم التفسير	علم القراءات	علم الفقه
Série1	14.06	12.5	7.81	7.81	56.26

كان الفقه أول ما اشتغل به الأندلسيون في مجال العلوم الدينية والدراسات الشرعية، وتمتع الفقيه بمكانة ومنزلة كبيرة تتيح له فرصة تولي المناصب الدينية أو المدنية، ونشطت الحركة الفقهية على يد كبار الفقهاء من الأمازيغ المشهود لهم بالفضل، ولا نستطيع في هذا البحث التمييز بين الفقيه والمفتي والمفسر لتداخل اهتمامات العلماء في الدراسات الشرعية من جهة، ولسبب تبحرهم في مختلف العلوم العقلية والنقلية من جهة أخرى، وسأكتفي هنا بنماذج فقط نظرا لضيق البحث عن استيعابهم؛ منهم:

- عباس بن ناصح الثقفي، من أعلام الجزيرة الخضراء وفقهائها، عده القاضي عياض من أعيان مذهب مالك بالأندلس[1].
- عبد الرحمن بن موسى الهواري، نال من الثناء الكثير بشهادة ابن حزم الأندلسي بقوله: «عبد الرحمن بن موسى الهواري الفقيه المشبه بالشعبي في زمانه»[2].
- قاسم بن ثابت بن عبد العزيز الفهري[3]، من أهل سرقسطة، صاحب كتاب "الدلائل في شرح غريب الحديث"، دعي إلى القضاء ببلده فامتنع من ذلك.

1- الخشني، المصدر السابق،459/ المقري، المصدر السابق، ج1، ص343.
2- ابن حزم، المصدر السابق، ص500.
3- ابن خراط الاشبيلي، الأندلسي في اختصار اقتباس الأنوار، تقديم وتحقيق ايميليو مولينا وخاثينتو بوسك بيلا، المجلس الأسلامي للأبحاث العلمية، مدريد(1990م)، ص81.

• عمر بن محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بابن القوطية، من أهل قرطبة، كان حافظا للفقه، وإماما من أئمة الدين[1].

• أحمد بن خلوف المسيلي(ت393هـ/ 1003م)[2]، كان فقيها عالما بالمسائل، حافظا على مذهب مالك، حسن التكلم في الفقه، ورعا زاهدا، فاضلا سكن الثغر أعواما كثيرة إلى أن توفي بقرطبة.

• أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد بن إبراهيم بن أبي زمنين المري الالبيري والقرطبي(324-400هـ/ 936-1009م)، فقيه مقدم، وزاهد متبتل، له تواليف متداولة في الوعظ والزهد وأخبار الصالحين على طريقة ابن أبي الدنيا[3].

• عبد الله بن إبراهيم الأصيلي، ألف كتابا سماه "الدلائل على أمهات المسائل" شرح به الموطأ ذاكرا فيه خلاف مالك وأبي حنيفة والشافعي[4].

• ونبغ من أسرة بني دليم في مجال الفقه[5] علماء وهم: محمد بن عبد الله بن أبي دليم(338هـ/ 949م)[6]، وابنه عبد الله بن محمد بن أبي دليم(351 هـ/ 962م) الذي ألف في طبقات المالكية كتاب "طبقات في من روى عن مالك وأتباعهم من أهل الأمصار"[7]، وحفيده محمد بن محمد(372هـ/ 982م)[8] من كبار الفقهاء وخيار أهل العلم الواسع.

ومما يتصل بعلوم القرآن، علم القراءات الذي لاقى عناية فائقة من ولاة الأمر، ممن اشتهروا به وقدموا لهذا العلم الرباني الشيء الكثير؛ فقد أدت متطلبات العبادة إلى ضرورة وجود قراء يتلون القرآن في المساجد، جريا على تقليد أصيل نقله الأندلسيون عن المشرق في حفظ القراءات السبع؛ يقول ابن خلدون: «القرآن كلام الله المنزل على نبيه، المكتوب

1- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك(ت578 هـ/ 1183م)، كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ط1(2003م) . ص318.
2- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص428.
3- الحميدي، المصدر السابق، ص63.
4- الخشني، المصدر السابق، ص55.
5- ابن حزم، المصدر السابق، ص 498 / ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1992)، ج6، ص 170.
6- صالح بن عبد الحليم، مفاخر البربر، ص168.
7- ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن يحي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1996م)، ص 228.
8- المصدر نفسه، 350/ القاضي عياض، المصدر السابق، ص441.

بين دفتي المصحف، وهو متواتر بين الأمة، إلا أنّ الصحابة رووه عن رسول الله ﷺ على طرق مختلفة في بعض ألفاظه، وكيفيات الحروف في أدائها، وتنوقل ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع طرق معينة، تواتر نقلها أيضا بأدائها، واختصت بالانتساب إلى من اشتهر بروايتها من الجم الغفير، فصارت هذه القراءات السبع أصولا للقراءة، وربما زيد بعد ذلك قراءات أخرى لحقت بالسبع»[1].

ومما ساعد علماء الأمازيغ في الاشتغال بعلم القراءات وحفظ القرآن وتعلم معانيه وتجويده ميلهم الشديد إلى الزهد والعبادة وكثرة التلاوة، ومن الذين اشتهروا منهم بدراسة القرآن عبد الرحمن بن موسى الهواري الحافظ للقراءات[2]، وممن أتقن التجويد بالأندلس عبد السلام بن السمح بن نابل الهواري[3]، واختص العالم سهل بن إبراهيم بن سهل بمعاني القرآن[4]، وغالبا ما كان القراء منهم يجمعون بين علم القراءات وعلم التفسير مثل العالم منذر بن سعيد البلوطي الحافظ، الذي نال شهرة واسعة وعريضة الجامع لكل ما ذكره العلماء في تفسيره وأحكامه ووجوهه في حلاله وحرامه[5].

وفي مجال علم التفسير كانت بلاد الأندلس تعتمد على الكتب المشرقية، ولم تكن هناك مدرسة متميزة حتى أيام بقي بن مخلد، الذي ألف تفسيرا بلغ من كماله أن قال فيه ابن حزم: «فمن مصنفات أبي عبد الرحمن بقي بن مخلد كتابه في تفسير القرآن، فهو الكتاب الذي أقطع قطعا لا أستثني فيه أنه لم يؤلف في الإسلام مثله، ولا تفسير محمد بن جرير الطبري ولا غيره»[6]، وألف كل من العالمين عبد الرحمن بن موسى الهواري، ويحي بن إسحاق بن يحي الليثي كتـــابا في تفسير القرآن[7].

أما علم الحديث فقد سعى إليه الساعون، وتنافس فيه ذوو النباهة والفضل، من الطلبة الجادين باعتباره الكاشف عن وجوه مجملات الكتاب، والمفصل لأحكامه، والمبين لغامضه؛ غير أنّ عناية أهـــل الأنـــدلس بعلم الحديث ازدهر مع نهـــاية

1- ابن خلدون، المقدمة، ص 437.
2- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص212.
3- المصدر نفسه، ص233.
4- نفسه، ص 161.
5- الزبيدي، المصدر السابق، ص 295 .
6- الحميدي، المصدر السابق ، ص176.
7- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص 212. / الخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين، ص289 / ابن فرحون، المصدر السابق، ص 434.

القرن(2هـ/ 8م) ومطلع القرن(3هـ/ 9م)[1] على يد حافظ المحدثين بقي بن مخلد الذي رحل إلى المشرق، فروى عن الأئمة وأعلام السنة الذين يزيدون على المائتين، ورجع إلى الأندلس فملأها علما جما[2]. فصارت هذه البلاد من يومها دار حديث وإسناد، أما قبل ذلك فقد غلب عليها حفظ رأي مالك وأصحابه[3].

ومن الرواة المكثرين والأئمة المشهورين من الأمازيغ محمد بن وضاح (190ـ287هـ)[4] والمحدث بشر بن جنادة[5] الذي سمع من سحنون، وكان أبو بكر بن القوطية إماما من أئمة الدين ومن كبار المحدثين[6]، وغلب الحديث على أسرة ابن مسعدة الأمازيغية من وادي الحجارة، وهم: سعيد ابن مسعدة(228هـ/ 842م)[7]، وابنه أحمد(ت327هـ/ 938م)[8] وقاسم بن مسعدة(ت317هـ/ 929م)[9].

ومن النماذج النابغة منهم في الحديث ورجاله عبد الله بن إبراهيم الأصيلي، الذي أثنى عليه ابن حيان بقوله: «كان أبو محمد في حفظ الحديث ومعرفة الرجال، والإتقان للنقل والبصر بالنقد والحفظ للأصول، والحذق والقيام بمذهب المالكية، والجدل فيه على أصول البغداديين، فردا لا نظير له في زمانه»[10]؛ قرأ النّاس عليه كتاب البخاري، وله نوادر حديث في خمسة أجزاء[11]، وتفنن في الرأي ونقد الحديث وعلله وأصبح من المفتين حتى «إنّه لم يلق مثله في علم الحديث ومعانيه وعلله ورجاله»[12].

وكان الاشتغال بالفتوى من أصحاب أهل الرأي، يهتم روادها من طبقة الفقهاء بحفظ آراء مالك بن أنس، وآراء أصحابه، ومعنى حفظ الرأي: «هو معرفة القياس الصحيح والمعاني، والعلل الصحيحة التي علق الشارع بها الأحكام وجعلها مؤثرا فيها

1- مصطفى الهروس ، المرجع السابق، ص 335.
2- الحميدي، المصدر السابق ، ص176.
3- المصدر نفسه، ص306.
4- الفرضي، المصدر السابق، ص 306.
5- الخشني، المصدر السابق، ص 190 / الضبي، المصدر السابق، ص215.
6- الحميدي، المصدر السابق ، ص82.
7- المصدر نفسه، ص205.
8- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص41.
9- نفسه، ص 284 / الخشني، المصدر السابق، ص159.
10- نقلا عن القاضي عياض، المصدر السابق،ج2، ص645.
11- ابن الفرضي، المصدر السابق، ص205/ ياقوت الحموي، المصدر السابق،ج2، ص172/ عقالة مليكة، المرجع السابق، ص111.
12- القاضي عياض، المصدر السابق، ص644.

طردا وعكسا»[1]؛ ومعرفة الرأي من شروط المفتي، وممن تولوا الفتيا في بلاد الأندلس من الأمازيغ يحيى بن أيوب الذي قال الخشني فيه: «عالما بالرأي متفننا حاذقا بالكلام في المسائل»[2]، وكان محمد بن عبد الوهاب بن عباس بن ناصح بصيرا بالفتيا على مذهب مالك وأصحابه[3]، وممن جمعوا بين علم الرأي وحفظ المسائل محمد بن عبد السلام فقد كان: «حافظا للمسائل عاقدا للوثائق مفتيا في موضعه»[4]، وتفنن مطرف بن فرج(323هـ/ 934م)[5] في حفظ الرأي والمسائل، وكان هشام بن محمد بن رزين (ت336هـ/ 947م)حافظا للمسائل، ومفتي أهل شذونة وما ولاها[6].

ومما لا ريب فيه أن هؤلاء العلماء الأمازيغ بكل تخصصاتهم قاموا بدور هام في ازدهار الدراسات الدينية على المذهب المالكي، وفي تطور الحركة العلمية بالبلاد، دون أن نستثني في ذلك جهود أسرة يحي بن يحي الليثي الأمازيغية.

4. حركة التأليف

بدأت حركة التأليف تشق طريقها في مجال العلوم العقلية والنقلية منذ العصر الأموي، وهي ثمار مجالس السماع والإملاء التي انتشرت في الحواضر الإسلامية خلال القرنين(3-4هـ/ 9-10م)، وهي الطريقة الغالبة على ذلك العصر، فقد نشطت حركة التأليف في العصر الخلافي على حد قول ابن النديم: «وكان الحكام يبذلون من مالهم ووقتهم الشيء الكثير للعلماء والأدباء ولذلك راجت دولة العلم والأدب رواجا كثيرا كثر التأليف والتصنيف"[7]؛ فنتج عن هذه السياسة كم ضخم من المصنفات، شارك فيها الأمازيغ بقسط وافر نذكر منهم: إمام الحديث قاسم بن أصبغ البياني صاحب كتاب "المستخرج على سنن أبي داود"، وكتاب "نظير المنتقى في السنن المسندة"، وألف للأمير الحكم بن هشام كتاب المتجتنى مصنف على أبواب الفقه في السنن المسندة[8]، والعالم منذر بن سعيد البلوطي النفزي الذي ألف كتابا في "أحكام القرآن"[9]، وآخر سماه "الناسخ

1- نقلا عن مصطفى المروس، المرجع السابق، ص346.
2- الخشني، المصدر السابق، ص288.
3- ابن الفرضي، المصدر نفسه، ص327.
4- نفسه،ص431.
5- نفسه، ص 398.
6- نفسه، ص 428.
7- ابن النديم، الفهرست، شعبان خليفة، وليد العوزة، العربي للنشر والتوزيع1991م، مج1،ص10.
8- ابن خير، المصدر السابق، ص104،103،102/ المقري، المصدر السابق، ج2، ص48.
9- ابن خير، المصدر نفسه، ص49.

والمنسوخ"[1]، وابن أبي زمنين النفزي الذي ألف كتبا كثيرة منها: كتاب في الشروط على مذهب مالك بن أنس، وأصول السنة، ومنتخب الأحكام في القضاء، وتفسير القرآن، وحياة القلوب في الزهد، والمهذب في اختصار شرح ابن مزين للموطأ[2].

كانت هذه من جملة المؤلفات الفردية التي أثرت على تطور العلوم الإسلامية، ثم تأتي المؤلفات الجماعية التي يساهم فيها أكثر من طرف في مجال تأليف الكتاب الذي لم يعد مقصورا على صاحبه، وذلك بسبب وفاة المؤلف الأصلي، فجاء بعده من حرص على إتمامه؛ مثل كتاب الدلائل في شرح ما أغفل أبو عبيد وابن قتيبة من غريب الحديث للفقيه الأمازيغي قاسم بن ثابت السرقسطي(ت313هـ/ 925م) الذي بدأه ولم تمهله المنية من إكماله، فتولى ذلك والده ثابت بن حزم السرقسطي(ت302هـ/ 914م)، وبعد ذلك قام حفيده ثابت بن قاسم بن ثابت(ت352هـ/ 963م) بإدخال إضافات عليه، ويبدو أن المحفز الرئيسي لثابت بن حزم في إتمام الكتاب هو العلاقة الاجتماعية التي ربطته بمؤلفه، كما أن رحلة الأب وابنه في طلب العلم إلى المشرق كانت مشتركة من حيث السماع والالتقاء بالشيوخ، فأثمرت الرحلة بتأليف كتاب الدلائل، ويبدو أن الأب كان مطلعا على مراحل تأليف الكتاب، ومن المحتمل أيضا أن مصادر قاسم بن ثابت السرقسطي ومسوداته كانت لدى أبيه بعد موت قاسم الفجاني[3]؛ كما أن موضوع الكتاب كان مثار اهتمام في ذلك الوقت في الأندلس، حيث أقبل الأندلسيون على دراسة علوم الحديث النبوي الشريف، ومنهم الخليفة الحكم المستنصر الذي طلب منه أيضا أن ينسخ له نسخة جيدة جميلة الخط، لما عرف عنه بحسن الخط والبراعة في نسخ الكتب وتفرده بالرواية.

ورصد التفصيلات يقود إلى أن علماء الأمازيغ أثروا في التوجه المذهبي في بلاد الأندلس، ومكنوا للمذهب المالكي بدخول رواية الموطأ منقحة وكاملة على يد عالمهم الكبير يحي بن يحي الليثي؛ لأنها آخر ما صدر عن مالك بن أنس في آخر حياته، ويشهد التاريخ الأندلسي بفضل هؤلاء العلماء الذين شغلوا حياتهم بالرحلة وملاقاة أصحاب مالك وأكابر الشيوخ من أجل السماع والنسخ، وتصانيفهم العلمية حلقة اتصال بين الماضي والحاضر، وعموما فإن لعلماء الأمازيغ اليد الطولى في تنمية الدراسات الشرعية على مذهب الإمام مالك، فانتفع بهم أهل الأندلس علما في كل زمان.

1- ابن مخلوف، المصدر السابق، ص90.
2- الحميدي، المصدر السابق، ص370.
3- علي هاشم ذنون محمد الشهداني، المرجع السابق، ص80-81.

أهم المراجع:

1- مفيد خالد عيد احمد عيد، العلاقة بين الفقه والدعوة، دار ابن حزم(د.ت).
2- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، ط8، 2002م.
3- ابن خلدون المقدمة، دار الفكر، بيروت، ط1(2003م).
4- المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط2(2004م).
5- ابن الشباط محمد بن علي المصري، وصف الأندلس وهو قطعة من كتاب صلة السمط وسمة المرط، نشره أحمد المختار العبادي، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية مدريد(1965-1967م).
6- ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان قرقوط، دار مكتبة الحياة، بيروت(د.ت).
7- مصطفى المروس، المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري نشأة وخصائص، ط(1418هـ/ 1997م)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، المملكة المغربية.
8- تاريخ الأندلس لمجهول، تحقيق بوباية عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت (2007م).
9- ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، تح: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة(1962م).
10- ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار المغرب، تح: كولان وليفي بروفنسال ، دار الثقافة، بيروت(د.ت).
11- صالح بن عبد الحليم، مفاخر البربر، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط2 (2008م).
12- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ودار مكتبة الفكر، طرابلس(1965م).
13- ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تح: يوسف طويل، دار الكتب العلمية بيروت،ط1(2003م).
14- حقي محمد، البربر في الأندلس، المدارس، الرباط، ط1(2001م).
15- ابن غالب الأندلسي ، قطعة من فرحة الأنفس عن كور الأندلس ومدنها، تحقيق لطفي عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة(1956 م).
16- القزويني زكريا بن محمد، آثار البلاد أخبار العباد، دار صادر، بيروت(د.ت).
17- ظفوش محمد سهيل، تاريخ المسلمين في الأندلس، دار النفائس، بيروت، ط1(2005م).
18- ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، تح: روحية السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1(1997م).
19- الخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين، تعليق سارع البدري، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1(1999م).
20- ابن حيان، تاريخ رجال الأندلس، تح: الأب ملشورم أنطونيه، بولس كنتر الكتبي، باريس (1937م).
21- النباهي، تاريخ قضاة الأندلس،تقديم صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية،بيروت،ط1(2006م).
22- ابن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة (د.ت).
23- ابن خاقان، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، دراسة محمد علي شوابكة، دار عمار مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1(1983م).
24- الضبي، ، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، قدمه وضبطه وشرحه ووضع فهارسه صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ط1(2005م).
25- ابن حيان، المقتبس، تح: بيدرو شالميتا، المعهد الإسباني العربي للثقافة، كلية الآداب، الرباط(1979م).
26- شيوخ العصر بالأندلس، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة(1986م).
27- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم ، تحقيق وتعليق حسن مؤنس، دار المعارف،(د.ت).

28- عليا هاشم ذنون محمد المشهداني، فقهاء المالكية :دراسة علمية في الأندلس والمغرب حتى منتصف القرن السادس هجري/ 12 م، رسالة جامعية لنيل شهادة الدكتوراه، تحت إشراف مزاحم العلاوي الشاعدي، جامعة الموصل(1424 هـ/ 2003 م).
29- المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تقديم محمد مخزوم، دار التراث العربي، بيروت(1987م).
30- نجم الدين الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري- الحادي عشر الميلادي، تبر الزمان، تونس(2004م).
31- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تحقيق خليل منصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1(1997م).
32- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم ، تحقيق وتعليق حسن مؤنس، دار المعارف،(د.ت)،
33- عدالة مليكة، الحركة العلمية للبربر من خلال كتاب ابن الفرضي، اطروحة لنيل شهادة الماجستير ، تحت إشراف بلهواري فاطمة، جامعة وهران(2009-2010م).
34- الذهبي، سير أعلام النبلاء ، مؤسسة الرسالة ، ط(1422هـ / 2001م).
35- الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تح: روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(2004م).
36- الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تح: محمد أبو الفضل، دار المعارف، القاهرة،ط2(1973م).
37- الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، مؤسسة ناصر ، بيروت،ط2(1980 م).
38- ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت ط1 (1991م).
39- ابن خراط الاشبيلي، الأندلس في اختصار اقتباس الأنوار وفي اختصار اقتباس الأنوار، تقديم وتحقيق ايميليو مولينا وخاثينتو بوسك بيلا، المجلس الإسلامي للأبحاث العلمية، مدريد(1990م).
40- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك(ت578 هـ/ 1183م)، كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ط1(2003م).
41- ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1992م).
42- ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن يحيي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1996م).
43- ابن النديم، الفهرست، شعبان خليفة، وليد محمد العوزة، العربي للنشر والتوزيع، 1991م.

العلامة الفقيه

محمد الطيب "ابن كيران" (ت 1204)

حياته وآثاره

بقلم د. رشيد كرموت

تمهيد

عاش الفقيه محمد الطيب "ابن كيران" في عصر اتسم بالهدوء والأمن في أغلب بقاع المغرب، بعد أن عصفت رياح الفتن والنعرات على وحدة المغرب، وقد توارد على حكم المغرب في عصر ابن كيران كل من السلطانين سيدي محمد بن عبد الله(ت1204هـ) وابنه المولى سليمان(ت1238هـ)، وقد انصرف كل منهما إلى بناء الوحدة المغربية التي كاد يفرط عقدها بما ذكرنا من خلال توحيد السلطة المركزية، وكذا من خلال توحيد المناهج الدراسية التي يتلقاها النشء وطلبة العلم.

ولإبراز مكانة هذا العالم الجليل، يتم تناول هذا الموضوع من خلال تسليط الضوء على الحركة العلمية في عصره أولا، ثم التطرق إلى الحديث عن حياته فيما يخص نسبه ونشأته وشيوخه وتلامذته وآثاره وثناء العلماء عليه ثانيا. والله المستعان، وعليه التكلان.

أولا: الحركة العلمية في عصر ابن كيران

1) في عهد سيدي محمد بن عبد الله:

أطبق المترجمون للسلطان سيدي محمد بن عبد الله والمؤرخون لفترته على وصفه بأنه كان فقيها عالما بالسنن والأحاديث، ربانا من الأدب، محبا للعلماء والأدباء، مقربا لهم، لا تكاد تخلوا مجالسه منهم، ويجزل لهم وللمتفوقين من طلبة العلم العطاء الكثير.

وقد شهد عصره بسبب ذلك انتعاشا علميا واسعا، تمثل في كثرة العلماء وطلاب العلم، واتساع حركة التأليف في العلوم الأدبية والشرعية، وانتشار المدارس العلمية التي تخرج العلماء[1].

ومن بين الإصلاحات التي ميزت عهده تغيير المناهج التعليمية السائدة في وقته، حيث دعا العلماء والمدرسين في المعاهد العلمية إلى إدخال إصلاحات على طريقة التدريس، وكذا المؤلفات التي تدرس للطلبة في سائر الأسلاك التعليمية.

وكانت الخطوط العامة لسياسته التعليمية تتمثل في اعتماد الكتب القديمة المبسوطة في التدريس، وانتقد طلاب العلم بسبب انكبابهم على الكتب المختصرة التي ألفها المتأخرون، لما تتسم به من التعقيد، وخلوها من الأدلة القرآنية والحديثية، التي بها يمتلك الطالب الملكة الفقهية اللازمة للاجتهاد.

ثم إن مختصرات المتأخرين تتطلب زمنا طويلا لفهمها، لتوقف ذلك على مطالعة شروحها وحواشيها، بينما الكتب المبسوطة القديمة سهلة التناول، غزيرة الفائدة.

ولأجل هذه الغاية منع المدرسين من تدريس مختصر الشيخ الخليل وابن عرفة وما عليهما من الشروحات لما رأى شغف المدرسين بها، قال الناصري يصف السياسة التعليمية للسلطان: «ومن عجيب سيرته -رحمه الله- أنه كان يرى اشتغال طلبة العلم بقراءة المختصرات في فن الفقه وغيره، وإعراضهم عن الأمهات المبسوطة الواضحة تضييع للأعمار في غير طائل، وكان ينهى عن ذلك غاية ولا يترك من يقرأ مختصر خليل؛ ومختصر ابن عرفة وأمثالهما، ويبالغ في التشنيع على من اشتغل بشيء من ذلك؛ حتى كاد الناس يتركون قراءة مختصر خليل، وإنما كان يحض على كتاب "الرسالة" و"التهذيب" وأمثالهما»[2].

وتشجيعا للنخبة العلمية على الاهتمام بالكتب الحديثية، قام السلطان المذكور بتوفير المصادر اللازمة بجلب نفائس الكتب الحديثية، التي لم تكن متوفرة في المغرب قال الناصري: «وجلب من بلاد المشرق كتبا نفيسة من كتب الحديث، لم تكن بالمغرب مثل مسند الإمام أحمد، ومسند أبي حنيفة وغيرهما»[3].

---

1 - للتوسع في الحركة العلمية وأعلامها ومؤلفاتهم في عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله انظر كتاب الحركة الفقهية في عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله للدكتور أحمد العمراني.
2 - الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، للناصري(3/ 67).
3 - المرجع السابق(3/ 66).

ولم يكتف السلطان المذكور بالتنظير فقط لسياسته التعليمية الجديدة، وإنما شارك عمليا في توطيد أسسها من خلال ما ألفه من التآليف التي تتناسب مع الأهداف التي يرمي إليها، ولهذا «ألف -رحمه الله- في الحديث تآليف بإعانة الفقهاء الذين ذكرناهم آنفا[1]، منها كتاب "مسانيد الأئمة الأربعة"، وهو كتاب نفيس في مجلد ضخم، التزم فيه أن يخرج من الأحاديث ما اتفق على روايته الأئمة الأربعة، أو ثلاثة منهم، أو اثنان، فإذا انفرد بالحديث إمام واحد، أو رواه غيرهم لم يخرجه، وهذا المنوال لم يسبق إليه رحمه الله»[2].

كما ألف كتابا على منوال رسالة أبي زيد، سهل المأخذ والتناول، خال من التعقيد اللفظي، فقد ذكر الناصري أن السلطان لما رأى «أن الدين قد كاد أن يذهب من أهله(أي أهل المغرب) باستيلاء الجهل على بطونه وقبائله؛ ألف لهم تأليفا على نسق رسالة ابن أبي زيد تسهيلا على العوام، ليصلوا من ضروريات دينهم إلى المرام»[3].

وقد أقدم سيدي محمد بن عبد الله على هذا المهيع الشائك، والمسلك المليء بالانتقادات والاعتراضات، بعد أن اقتنع غاية الاقتناع بعقم ذلك المنهج المتبع في سائر المعاهد العلمية وقتئذ عن تخريج علماء مجتهدين، بيد أن المنية سرعان ما عاجلت السلطان المذكور فتوفي -رحمه الله- عام(1204 هـ).

2) في عهد السلطان المولى سليمان:

وصف المترجمون السلطان المولى سليمان بأنه «عالم السلاطين، وسلطان العلماء»، إذ كان -رحمه الله- على جانب عظيم من الفقه والحديث والأدب، إضافة إلى ما كان يتحلى به من التواضع والورع، وخفض الجناح للموالي والمخالف.

وقد سار على منوال والده في الاهتمام بالعلم والعلماء، وتشجيع طلاب العلم والمعرفة، وبناء المساجد والمدارس العلمية[4]، بيد أنه خالفه في السياسة التعليمية التي نهجها، فقد سلك مسلكا مخالفا لما كان يدعو إليه والده، فيما يخص الكتب المختصرة في الفقه والقضاء؛ فكان المولى سليمان يشجع المدرسين والطلاب على الكتب المختصرة التي

1- وهم: الفقيه العلامة محمد بن عبد الله الغربي الرباطي، والفقيه العلامة المحقق محمد المير السلاوي، والفقيه محمد الكامل الرشيدي، والفقيه عبد الرحمن المدعو بأبي خريص، هؤلاء هم أهل مجلسه الذين لا يغيبون عن مجلسه أكثر الأوقات، وكانوا يسردون له كتب الحديث ويخوضون في معانيها... عن" الاستقصا" (3/ 66).

2- المصدر نفسه.

3- الفكر السامي، للحجوي (2/ 623).

4- لمعرفة المزيد عن الحركة العلمية في هذه الفترة راجع "النهضة العلمية على عهد المولى سليمان" للأستاذة أسية البلغيثي.

نبلها والده، ورتب المكافآت لمن يحفظ مختصر الشيخ خليل، أو من يختمه من المدرسين العلماء؛ قال الناصري: «ولما أفضى الأمر إلى السلطان العادل المولى سليمان -رحمه الله- صار يحض الناس على التمسك بالمختصر، ويبذل على حفظه وتعاطيه الأموال الطائلة، والكل مأجور على نيته وقصده؛ غير أنا نقول: الرأي ما رأى السلطان سيدي محمد -رحمه الله-، وقد نص جماعة من أكابر الأعلام النقاد، مثل الإمام الحافظ أبي بكر بن العربي، والشيخ النظار أبي إسحاق الشاطبي، والعلامة الواعية أبي زيد عبد الرحمن بن خلدون وغيرهم أن سبب نضوب ماء العلم في الإسلام، ونقصان ملكة أهله فيه إكباب الناس على تعاطي المختصرات الصعبة الفهم، وإعراضهم عن كتب الأقدمين المبسوطة المعاني، الواضحة الأدلة، التي تحصل لمطالعها الملكة في أقرب مدة، ولعمري لا يعلم هذا يقينا إلا من جربه وذاقه»[1].

أما الحركة الحديثية فقد عرفت انتعاشا ورواجا واسعا، من خلال تشجيعه على حفظ الحديث وسبر معناه، وعقد المجالس الحديثية في حله وترحاله، يقول المشرفي واصفا تلك المجالس: «وكان دأبه جمع أعيان العلماء لسرد الحديث على مر الليالي والأيام، ولا سيما في شهر رمضان، ويشاركهم بغزارة علمه وحسن ملكته»[2].

في هذه الأجواء نشأ وترعرع الفقيه محمد الطيب (ابن كيران)، وبمدينة فاس مركز الإشعاع العلمي بالمغرب درس وتعلم، فمن هو إذن محمد الطيب (ابن كيران)؟ ومن هم شيوخه الذين نهل من مزن علمهم؟ وما هي آثاره العلمية؟.

ثانيا: حياة الشيخ ابن كيران

1) نسبه وولادته ونشأته:

أعلى ما وصلنا من سلسلة نسب محمد الطيب (ابن كيران)، رحمه الله، ما ذكره تلميذه الفقيه التهامي البوري في مقدمة شرحه لنظم الاستعارة حيث قال: محمد الطيب بن عبد المجيد بن عبد السلام بن كيران[3] الفاسي، كنيته أبو عبد الله.

---

1 - الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى(3/ 68).
2 - الحلل البهية للمشرفي نقلا عن "النهضة العلمية على عهد المولى سليمان"، آسية البلغيثي(ص196).
3 - في هامش شرح البوري التهامي على نظم الاستعارات للطيب بن كيران ما نصه: «وقوله: كيران هو بكسر الكاف ممنوع من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون، علم على نجم في السماء أحد الدراري السبعة». مخطوط.

أما والده عبد المجيد وجده عبد السلام فلم تسعفنا كتب التراجم بأخبار عنه، ولعلهما كانا من التجار.

وأسرة ابن كيران من الأسر الفاسية العريقة المشهورة بالعلم والتدين، توارثوهما خلفا عن سلف، فقد تخرج من حضنها القضاة والعلماء والتجار، قال الكتاني: «كانت هذه الأسرة تقطن في عدوتي الأندلس والقرويين، ومنها التجار والعلماء والقضاة، وهي فروع عديدة»[1]، ويبدو أن هذه الأسرة لم تبق حبيسة الحضرة الفاسية، بل: «انتقل كثير من أفرادها منذ القديم، إلى مدن شتى»[2]، وقد انفرد النسابة عبد الكبير بن هاشم الكتاني في كتابه "زهرة الآس في بيوت فاس" بذكر معلومات دقيقة عن بيت آل ابن كيران، وما تناسل منه من الفرق، حيث قال: «اعلم أن بيتهم مشهور بفاس، كان منهم العلماء الأخيار، وهم فرق كثيرة»[3]، وتكلم عن فرقة محمد الطيب وما تناسل منها من الخلف، فقد ذكر أن عبد المجيد بن كيران خلف ولدين:

* أحدهما: يسمى محمد بن عبد المجيد بن كيران[4].

* والثاني: هو أبو عبد الله محمد الطيب، وهو الذي لمع نجمه في ربوع المغرب وقته لما حازه من العلوم والفنون، وهو موضوع هذه الدراسة.

وقد خلف هذا الأخير ولدا سماه أبا بكر، وكان من جملة الآخذين عنه، وصفه ابن سودة في إتحاف المطالع: «كان علامة مشاركا نحويا مدرسا، توفي في رابع عشر جمادى الثانية عام 1266هـ»[5].

وخلف أبو بكر ابنا سماه الطيب باسم جده[6]، تولى هذا الأخير قضاء طنجة والتدريس بالقرويين، وقد ألف رحلة سماها "الرحلة الفاسية الممزوجة بالمناسك المالكية"[7]. توفي يوم السبت ثاني عشر شعبان عام 1314هـ ودفن بجانب والده وجده بروضة العلماء بفاس[8].

1- سلوة الأنفاس للكتاني(3/ 3-5).
2- المصدر نفسه.
3- زهرة الآس في بيوت فاس، لعبد الكبير بن هاشم الكتاني(2/ 127).
4- فقيه وأديب له مؤلفات منها نظم الجمل حاذى به لامية ابن المجراد السلوي، وتقييد في أنواع البديع، وبسط المقبوض في علم العروض، توفي ثاني محرم عام(1214هـ)، ينظر "معلمة المغرب"(20/ 6856).
5- إتحاف المطالع(1/ 195).
6- ينظر "زهرة الآس"(2/ 127)، و"الإعلام"للزركلي(6/ 178).
7- توجد نسخة منها تحت رقم(1482د) بها 148 صفحة. قال عنها ابن سودة: «ضمنها مناسك الحج بترتيب حسن على مذهب الإمام مالك». دليل مؤرخ المغرب الأقصى رقم(1533).
8- إتحاف المطالع(1/ 333).

وقد اتفق المترجمون على وصفه بالفاسي، نسبة إلى فاس، لأنه بها ولد ونشأ وتعلم.

ولد أبو عبد الله محمد الطيب (ابن كيران) عام 1172هـ[1] حسبما قال عبد السلام بن سودة في "إتحاف المطالع"، وباستثناء تاريخ ولادته لم تسعفنا المصادر التي ترجمت له بمعلومات عن حياته العلمية الأولية.

ويظهر أن الشيخ محمد الطيب لم يبرح الحضرة الفاسية؛ بل فيها تلقى تعليمه بمختلف مستوياته ودرجاته، ومن معين مشايخها ارتوى علما وأدبا، حتى أصبح شيخا مكينا في العلم والفهم، فتصدر مجالس التدريس بالقرويين مبكرا.

وكان -رحمه الله- أوان طلبه للعلم ذا همة عالية، ونفس طموحة، وذكاء وقاد، فلم تطل مدة طلبه العلم حتى تمكن من ناصية العلوم، التي تلقاها عن شيوخه في وقت وجيز، وفاق أقرانه من الطلاب.

وقد ساعده على بلوغ هذه الدرجة العالية؛ وجود كوكبة من نبهاء الفقهاء ونبلاء العلماء بالقرويين، الذين ضربوا المثال في الجد والاجتهاد، حتى أدركوا في العلم شأوا كبيرا، وتزينت بهم سماء العلم بجامع القرويين، أمثال التاودي بن سودة، وأبو حفص عمر الفاسي، ومحمد بن قاسم جسوس، وإدريس العراقي وغيرهم.

ومن خلال التواريخ المثبتة في بعض مؤلفاته المخطوطة يتبين أن محمد الطيب بن كيران طرق باب التأليف مبكرا، فقد ألف شرحا على منظومة حمدون بن الحاج في المنطق، وعمره أربع وعشرون سنة[2]، كما ألف شرحا على الحكم العطائية وعمره تسع وعشرون سنة.

وبالنظر إلى عدد مؤلفاته وتقييداته حجما ونوعا، وسنه التي توفي عنها، تستشف أن الفقيه المذكور كان من العلماء الذين بورك لهم في أوقاتهم؛ أمثال الطبري وابن تيمية والنووي وغيرهم. وهذا ما حذا بكل من تلميذيه البوري التهامي والكتاني أن يقولا: «علمه لا يدرك بالاجتهاد، وإنما يكون بخرق العادة، أو من رب العباد»[3].

1 - المصدر نفسه (1/ 109).
2 - تقييد في ترجمة محمد الطيب ابن كيران لابن جلون، مخطوط رقم(1854د).
3 - زهرة الآس في بيوتات فاس(2/ 128)، التهامي البوري شرح نظم الاستعارات للطيب بن كيران، مخطوط بمكتبة آل سعود بالبيضاء،(ص2).

2\ شيوخه:

لا ريب أن العلم الشرعي وراثة نبوية، لا تعتمد على نسب ولا قرابة، وإنما طريق إدراكه وتحقيقه الإخلاص والتفاني في الطلب والتحصيل، والمواظبة على حضور حلقات الشيوخ والعلماء؛ وقد حظي الشيخ ابن كيران بالتتلمذ علي يد شيوخ مرموقين، كانوا على جانب كبير من العلم كل في تخصصه، فكان لذلك أثر واضح في تكوين شخصيته الموسوعية، وسنأتي على ذكر أشهر شيوخه، مع ترجمة مقتضبة لكل واحد منهم، تجلي جانبا من شخصيتهم ومستواهم العلمي.

التاودي بن سودة[1]:

محمد التاودي[2] بن محمد الطالب بن سودة المري، الشيخ العلامة المتبحر في جل الفنون، حامل لواء الفتوى في وقته.

أخذ عن جلة من العلماء بالمغرب والمشرق، مثل محمد بن عبد السلام البناني، وأحمد بن مبارك السجلماسي، وهو عمدته، والشيخ محمد بن قاسم جسوس وغيرهم. توفي في ذي الحجة عام(1209هـ). له تآليف محررة مفيدة، منها "حاشية على شرح الزرقاني لمختصر خليل"[3]، و"شرح على لامية الزقاق"[4]، و"زاد الساري لقراءة صحيح البخاري"[5]، و"كشف الحال عن الوجوه التي ينتظم بها بيت المال"[6] وغيرها[7].

أبو حفص عمر الفاسي[8]:

1- تنظر ترجمته في "سلوة الأنفاس" للكتاني(1/ 112)، و"الأعلام" للزركلي(7/ 40)، و"الفكر السامي"(2/ 624) وقد خصه سليمان الحوات بترجمة حافلة في كتابه "الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة" وهو مطبوع، وكذلك حمدون بن الحاج السلمي في كتابه "التعريف بالتاودي بن سودة" وقد طبع هذا الأخير بتحقيق الدكتور جعفر بن الحاج السلمي وصدر عام(1991هـ) ،كما نشر د أحمد بن الأمين العمراني ترجمة له في مجلة المذهب المالكي عدد 7 بعنوان: "شيخ الجماعة بفاس محمد التاودي بن سودة نوازليا".

2- التاودي في الأصل نسبة إلى تاوُدة بضم الواو، قرية من أعمال فاس، ثم صار أهل المغرب -وخصوصا أهل فاس- يلقبون به أبناءهم تيمنا بأحد من ينسب إليها، وهو أبو عبد الله التاودي دفين خارج باب الجيسة. ينظر "الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام" للتعارجي(6/ 136).

3- سماها طالع الأماني، توجد نسخة منها بمؤسسة علال الفاسي تحت رقم(374).

4- توجد نسخة منها بالمكتبة الوطنية رقم(1643ك)وقد طبع.

5- طبعت بفاس عام(1912م) في أربعة مجلدات، وتوجد نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية رقمها(817د).

6- صدر بتحقيق الأستاذ عبد المجيد خيالي.

7 له فهرسة ذكر فيها شيوخه ومؤلفاته، وهي مطبوعة بتحقيق الأستاذ عبد المجيد خيالي.

8- ترجمته في "شجرة النور"(1/ 513)، و"الفكر السامي"(2/ 622).

عمر بن عبد الله بن يوسف بن العربي الفاسي أبو حفص، الشيخ العلامة خاتمة المحققين، وحامل لواء العلوم في عصره؛ قال الحجوي: «وأظن أنه أعلم وأتقن علماء هذا البيت الفاسي الرفيع العماد ... وهو ممن وصف بالاجتهاد»[1].

أخذ عن والده، والشيخ محمد العراقي، وأحمد بن مبارك السجلماسي، وعليه اعتمد، وسمع على أبي الحسن الحريشي أوائل الكتب الستة وأجازه فيها.

ألف تآليف مفيدة بارعة، منها "شرح التحفة" في سفرين، سماه "غاية الإحكام شرح تحفة الحكام"[2]، وتحفة الحذاق بشرح لامية الزقاق[3]، والمقترح في شرح أبيات ابن الفرح في مصطلح الحديث[4] وغيرها من المؤلفات النافعة.

ومما ذكر عن أبي حفص، أنه كان يقدم ما جرى به العمل على القول المشهور في المذهب عند تعارض الروايات[5]، توفي رحمه الله في رجب عام(1188هـ).

محمد جسوس:

محمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن أحمد جسوس الفاسي، أبو عبد الله، شيخ الجماعة بفاس، كان فقيها محققا، صوفيا مشاركا في عدة علوم. أخذ عن عمه عبد السلام جسوس، ومحمد المسناوي، ومحمد بن عبد القادر الفاسي، ومحمد العربي بردلة، ومحمد ميارة الفاسي. كان غزير التأليف، منها: "شرح مختصر خليل" في تسعة أسفار[6]، و"شرح عقيدة رسالة ابن أبي زيد القيرواني"[7]، و"شرح توحيد ابن عاشر"[8]، و"شرح فقه الرسالة"[9]، و"شرح الحكم العطائية"[10]، و"شرح شمائل الترمذي"[11]. توفي رحمه الله في رجب عام(1182هـ).

1- الفكر السامي(2/ 622).
2- توجد نسخة مخطوطة منه بالقرويين تحمل رقم(1586) وأخرى بمؤسسة علال الفاسي رقمها(641).
3- طبعت على الحجر عام 1306 ومنه نسخة بالمكتبة الوطنية بالرباط تحمل رقم(1449د).
4- نسخة بالمكتبة الوطنية بالرباط رقم(1256د. و763ج).
5- ينظر ذلك في فتاويه، يوجد بعضها في مجموع رقم(2438د و 1724د)بالمكتبة الوطنية.
6- يوجد الجزء الثاني بالمكتبة الوطنية رقم 99ك من باب الزكاة إلى أواخر الحج، وكذا الجزء الثاني والثالث بخزانة المسجد الأعظم بوزان تحت رقمي(952و953)، ينظر "دليل مخطوطات الخزانات الحبسية"(1/ 195)من إعداد وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية.
7- طبع بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، بتحقيق إحسان النقوطي عام(2008).
8- طبع على الحجر بفاس في(336صفحة).
9- نسخة منه بالمكتبة الوطنية(2448د و2451/ 1د).
10- المكتبة الوطنية(2623ك)، ونسخة خطية بالصبيحية بسلا رقمها(89).
11- المكتبة الوطنية(347د)، وخزانة ابن يوسف بمراكش رقم(170).

محمد بن الحسن البناني[1]:

محمد بن الحسن بن مسعود البناني، فقيه علامة مشارك، تولى الخطابة والتدريس بضريح مولاي إدريس. له "حاشية على شرح الزرقاني على خليل"، «سارت بها الركبان ورزق القبول فيها»[2]، و"شرح على السلم في المنطق"، قال الحجوي: «دل على خبرة تامة، وقلم صارم مقوم»[3]. أخذ عن أحمد بن مبارك السجلماسي، والشيخ محمد جسوس، والشيخ محمد بن عبد السلام البناني وغيرهم. توفي رحمه الله عام(1194هـ).

عبد القادر بن شقرون الفاسي[4]:

عبد القادر بن أحمد بن العربي بن شقرون الفاسي، أبو محمد، فقيه علامة مشارك، تولى قضاء بسجلماسة وفاس. أخذ عن أبي العباس الهلالي، وعبد الرحمان المنجرة، وعبد القادر بوخريص، وجسوس، وعمر الفاسي وغيرهم.

شرح العشرة الثانية من الأربعين النووية، بطلب من السلطان المولى سليمان، وقد شرح الأحاديث الأخرى كل من الشيخ التاودي بن سودة، ومحمد بنيس، ومحمد الطيب بن كيران الفاسي[5]، توفي رحمه الله في(1219هـ).

محمد الهواري[6]:

محمد بن طاهر الهواري القاضي، أبو عبد الله، فقيه وأديب.أخذ عن أبي حفص عمر الفاسي وغيره، وعنه أخذ محمد الطيب بن كيران، والسلطان أبو الربيع سليمان العلوي، له حاشية على شرح الشيخ سعيد قدورة على السلم، وأرجوزة في علم الكلام، وأخرى في المنطق، وأخرى فيما انفرد به ابن عاصم في التحفة عن المختصر. توفي رحمه الله عام(1220هـ).

إدريس العراقي[7]:

إدريس بن محمد بن إدريس العراقي الحسيني الفاسي، أبو العلاء، اشتهر هو وأسرته بالعراقي لقدوم سلفهم منه[8]. المحدث الحافظ «وأحد أركان الدين المتبحرين، وأعلم أهل

1- ترجمته في الفكر السامي(2/ 622)، و"شجرة النور"(2/ 514)، و"سلوة الأنفاس"(1/ 161).
2- شجرة النور الزكية(1/ 514).
3- الفكر السامي(2/ 622).
4- ترجمته في "الفكر السامي"(2/ 625)، و"شجرة النور"(2/ 537).
5- وقد طبع شرح هؤلاء العلماء مجموعا بتحقيق الدكتورة نجلاء التجكاني، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية.
6- ترجمته في "إتحاف المطالع"(1/ 100)، و"شجرة النور"(2/ 537).
7- ترجمته في الفكر السامي(2/ 621)، و"فهرس الفهارس"(2/ 818)، و" النبوغ المغربي"(2/ 292).
8- الحركة الفقهية في عهد السلطان محمد بن عبد الله، للدكتور أحمد الأمين العمراني(1/ 478).

وقته بصناعة الحديث...؛ قال فيه أبو حفص الفاسي: إنه أحفظ من ابن حجر العسقلاني»[1]. أخذ عن الشيخ محمد المسناوي، وابن زكري، ومبارة الفاسي، والسجلماسي أحمد بن مبارك، وعلي الحريشي وغيرهم.

من تآليفه "فتح البصير في التعريف بالرجال المخرج لهم في الجامع الصغير"[2]، و"شرح الشمائل"، وشرح الثلث الأخير من كتاب"مشارق الأنوار النبوية" للصغاني[3]، و"رفع الالتباس فيما ورد في القيام للناس"[4]، وله طرر على هوامش كتب الحديث، كالشفا والجامع الكبير. توفي عام(1182هـ).

3)تلامذته:

ظل الشيخ الطيب ابن كيران ملازما للتدريس بين مساجد فاس، وقد تخرج على يديه ثلة من الفقهاء المبرزين، الذين حملوا لواء العلم بعده، وسنقتصر على ذكر أبرزهم :

* السلطان المولى سليمان بن محمد العلوي أبو الربيع، سليل الدوحة العلوية بالمغرب، أخذ العلم بفاس عن جملة من الشيوخ منهم محمد الطيب بن كيران، وهو من الفقهاء الذين ارتووا بعلم الشريعة وأخذوا منها بنصيب وافر، ألف تآليف منها"عناية أولي المجد [illegible] الفاسي الجد"، و"حاشية على الموطأ". توفي (1238هـ)[5].

* [illegible] بد القادر الكوهن أبو محمد، فقيه علامة مشارك، ولد بفاس وتوفي بالمدينة المنورة، له فهرسة جمع فيها شيوخه ومروياته، وترجم لشيخه محمد الطيب بن كيران في الترجمة الثالثة. له مؤلفات أخرى في الحديث والتصوف. توفي عام(1254هـ)[6].

* محمد بن عبد الرحمان الفلالي الحجرتي، فقيه علامة مشارك، شيخ الجماعة بفاس ومفتيها، قال الحجوي: «أخذ عن عبد السلام الأزمي، وبدر الدين الحمومي، والشيخ الطيب بن كيران ...»[7]. توفي عام(1275هـ).

1- الفكر السامي(2/ 621).
2- توجد نسخة منه بالمكتبة الوطنية رقمها(1388/ 2ك).
3- نسخة بالمكتبة الوطنية رقمها(2698ك).
4- توجد نسخة منه بالمكتبة الوطنية رقم(1373ك) بخط ردي، صعب القراءة.
5- ينظر دراسة مفصلة عنه في كتاب "النهضة العلمية على عهد المولى سليمان"، للأستاذة آسية البلغيثي.
6- إتحاف المطالع(1/ 166).
7- الفكر السامي(2/ 631).

* محمد بن الحسن أقصبي أبو عبد الله، من فقهاء المالكية المتأخرين، توفي بفاس، من تآليفه: "شرح أرجوزة ابن كيران في الاستعارة"، و"حاشية على شرح قدورة على السلم" في المنطق، توفي عام(1250هـ)[1].

* محمد التهامي بن محمد البوري، فقيه وأديب اشتغل بالتدريس في مسجد القرويين بفاس، تولى قضاء مكناسة الزيتون. له شرح على أرجوزة ابن كيران في الاستعارات[2]. توفي رحمه عام(1234هـ)[3].

4) مؤلفاته:

أما مؤلفاته فهي بساتين ذات نضرة، مزينة بألوان من الفنون والعلوم، تتنزه في روضاتها العقول والأفكار، وتستسقي من رحيق تصوفها النفوس العطشى زلالا من نفائس الفوائد وجواهر الفرائد، وتظفر من رياض فقهها بدرر من الدقائق الفقهية التي يجليها بلطيف بيانه من سطوة الغموض إلى رحاب الوضوح والبيان.

وقد شملت مؤلفاته التفسير والفقه والتوحيد والتصوف واللغة والنحو والبلاغة والمنطق، وأطلق عنان قلمه في كل واحد من تلك الفنون شرحا وبيانا وردا وانتقادا، وتصحيحا وتوجيها.

الفقه والحديث:

* شرح توحيد المرشد المعين[4]. وذكر في خطبة الشرح المذكور أن تأليفه هذا جاء تلبية لرغبة تلميذه السلطان المولى سليمان.

* شرح عقيدة رسالة أبي زيد القيرواني، لم يكمله حيث توقف عند شرح قول الرسالة: «وأن الصراط حق». توجد نسخة منه بالمكتبة الوطنية رقمها(2334د)عدد صفحاتها (344)منقولة من ميضة المؤلف حيث جاء في آخرها: «هذا ما كتبه شيخنا وقدوتنا، عالم الزمان، وفريد العصر والأوان، سيدي محمد الطيب بن كيران...، وكان الفراغ من تخريجه من المبيضة بخط المؤلف على يد كاتبه لنفسه ولمن شاء الله من بعده محمد

1- إتحاف المطالع(1/ 154).
2- توجد منها نسخة بالمكتبة الوطنية بالرباط تحت عدد(921د) وثلاث نسخ بمكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء.
3- الأعلام للزركلي(2/ 89).
4- طبع طبعة حجرية بتصحيح محمد التهامي بن المدني كنون عام(1311هـ) في(232 صفحة)، كما طبع بمطبعة التوفيق الأدبية على نفقة الحاج عبد الهادي بن المكي التازي. وتوجد نسخ منه بالمكتبة الوطنية منها(2005د و2227د).

بن الحاج العباس بن الحاج محمد بن علي المدعو ابن كيران، قبل صلاة العصر من يوم الخميس سابع وعشري ربيع الأول النبوي الأنوار عام ثلاثين ومائتين وألف، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد»[1].

* تقييد في حكم السترة في الصلاة نثرا ونظما[2].
* جواب عن أسئلة المولى سليمان في فريضة الحج[3].
* رسالة حول الدعوة الوهابية كتبها على لسان المولى سليمان[4].
* شرح اثني عشر حديثا من الأربعين حديثا للنووي[5]. وكان هذا الشرح بأمر مولوي من السلطان المولى سليمان.

التفسير:

* تفسير القرآن الكريم[6]، ابتدأه من سورة النساء عند قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ...﴾[7] إلى قوله تعالى: ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ﴾[8] من سورة غافر، وقد اخترمته المنية قبل إكماله[9].
* تفسير سورة الفاتحة[10].
* تقييد في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...﴾[11] راجع فيه المولى سليمان حول تفسيرها عند البيضاوي[12].

1- شرح الرسالة (ص344) مخطوط رقم(2334د).
2- ضمن مجموع رقم(1724د).
3- ضمن مجموع(2753د).
4- نشرت محققة مع دراستها من طرف الدكتور شافع ذهبان الحريري في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الصادرة عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، عدد(57)، ربيع الآخر 1425هـ-يونيو 2004م.
5- يوجد الشرح المذكور بالمكتبة الوطنية تحت رقم(2875د).
6- قال المنوني رحمه الله: اعتمد فيه تفسير أبي بكر النيسابوري حيث يهتم بمناسبات الآيات والسور، ويحتفظ حفدة المؤلف في طنجة بنسخة منه. " مجلة دار الحديث الحسنية عدد الثالث(ص64).
7- سورة آل عمران، الآية: 18.
8- سورة غافر، الآية: 39.
9- إتحاف المطالع(1/ 109).
10- ذكره في "موسوعة أعلام المغرب"(7/ 2487)، ونسبه له كذلك الدكتور أحمد العمراني في كتابه "الحركة الفقهية في عهد السلطان محمد بن عبد الله العلوي"(2/ 252).
11- سورة الأحزاب، الآية: 72.
12- يوجد هذا التقييد ضمن مجموع رقمه(1072ك).

في السيرة:

* شرح ألفية العراقي في السيرة المسماة "الدرة السنية"[1]. ألفه بطلب من السلطان سيدي محمد بن عبد الله العلوي[2].

المنطق:

* شرح الخريدة. وهو شرح على منظومة حمدون بن الحاج في المنطق، توجد نسخة تم تبيضها في 17 ربيع الأول عام (1196هـ) وهي تحت رقم (190د) مكرر.

النحو والبلاغة:

* حاشية على شرح ابن هشام على الألفية في النحو. قال عنها عبد السلام بن سودة: «لم يؤلف مثله في كتب النحو لم يكمله أوصله إلى باب الإعراب»[3].
* أرجوزة في الاستعارة والمجاز[4].
* تقييد في "لو" الشرطية[5].
* تقييد في متعلق الجار والمجرور في البسملة[6].

فقه السلوك:

* شرح على الحكم العطائية[7]؛ وصفه محمد بن جلون بقوله: «وشرح الحكم العطائية بشرح حفيل من أبدع شروح المتأخرين، بإذن من السلطان الأعظم سيدي محمد بن عبد الله، جمع فيه بين شرحي العلامتين ابن زكري وجسوس. وله من العمر وقتئذ تسع وعشرون سنة»[8].
* شرح الصلاة المشيشية[9]؛ وهو شرح على صلوات مولاي عبد السلام بن مشيش.

1- توجد نسخة من الشرح المذكور بالمكتبة الوطنية رقم (559ج)، وأخرى (2064د) بها (513 صفح)، و(2478د) غير تامة عدد أوراقها (62 ورقة).

2- إتحاف المطالع (1/ 109).

3- إتحاف المطالع (1/ 109)، وقد طبعت الحاشية المذكورة طبعة حجرية بتصحيح جعفر الكتاني عام (1315) في جزأين وتوجد نسخة منها بالمكتبة الوطنية تحت رقم 1223ج الجزء الأول و1729د تضم الجزء الأول عدد صفحاته 523 والجزء الثاني 509 صفحة مسطرته 23 سطرا.

4- ضمن مجموع رقم (2784/ 14د) بالمكتبة الوطنية.

5- ضمن مجموع رقم 153ج من 235 إلى 247.

6- ضمن مجموع رقم 1755د من الورقة 105أ إلى 108ب.

7- توجد نسخ منه بالمكتبة الوطنية تحت الأرقام التالية 2113د و2524د صفحاتها 379 و148د 378د تتكون من جزأين الأول عدد أوراقه 202 ورقة والثاني 215 ورقة مسطرته 20 سطرا كمل تبيضه عام 1201هـ.

8- ترجمة محمد الطيب بن كيران مخطوط رقم 1854/ 6د (ص 105).

9- توجد نسخة منه بالمكتبة الوطنية رقمها 1870د عدد أوراقها 70 ورقة.

* منظومة جامعة لشعب الإيمان[1].

* عقد نفائس اللئال في تحريك الهمم العوال إلى السمو إلى مراتب الكمال؛ وهي رسالة ألفها بطلب من السلطان المولى سليمان لفائدة ابنه المولى إبراهيم، جمع فيها المؤلف من التفسير والحديث والشعر والأقوال ما يحرك همة الطالب للجد والاجتهاد.

إلى غير ذلك من التقاييد الحسنة المفيدة، والأجوبة المحررة السديدة؛ والناظر إلى المكتبة الإسلامية اليوم يجدها خالية من هذه التآليف الممتعة، رغم قيمتها العلمية الرفيعة، وقد أثنى عليها جلة من العلماء الذين اطلعوا عليها، أو نقلوا منها فمدحوها بأوصاف تغري الباحثين والفقهاء بالاطلاع عليها والاستفادة منها؛ قال الحجوي رحمه الله بعد أن سرد بعض مؤلفات الشيخ ابن كيران: «وتواليفه كلها تحقيقات وتحريرات، ودرر وغرر، وهي أشهر بين طلبة المغرب من "قام زيد"»[2].

ووصفها ابن سودة بقوله: «له تآليف عديدة مفيدة، أخذت من الشهرة بمكان لتحقيقها وحسن أسلوبها»[3]؛ قال عبد الله كنون معددا كتب ابن كيران: «وكتب أخرى تنيف على العشرين محررة جَد التحرير»[4].

5) أصفاته وثناء العلماء عليه:

عرف الشيخ محمد الطيب ابن كيران بسمعة طيبة بين أقرانه وطلابه، وقد تأثلت له عند السلطان منزلة رفيعة، لم يصرفها في جمع مال ولا ترفيع حال، وإنما اعتكف في محراب فكره على التحقيق والتحرير في معضلات المسائل العلمية، حتى غدا مفزعا وملاذا في كشف مخدراتها، وتوضيح غامضها، ولهذا الغرض اختاره المولى سليمان عضوا في مجلسه العلمي السلطاني، ويطلب مشورته في القضايا الشائكة والطارئة، ويعتمد رأيه في تلك النوازل، ويدل على ذلك كثرة الأجوبة التي أجاب فيها عن أسئلة السلطان المولى سليمان، وكذا المحاورات العلمية التي جرت بينهما.

ويظهر أن الشيخ ابن كيران تصدر للتدريس وهو في ميعة شبابه، يؤكد ذلك نص جاء ضمن جواب ذكر فيه أنه أتم تدريس الموطأ عام(1200هـ)، ومعلوم أن عمره وقتئذ ثمانية وعشرون عاما، حيث جاء فيه: «ومن خط العلامة سيدي الطيب ابن كيران رضي

1- ضمن مجموع رقم(2817د).
2- الفكر السامي(2/ 625).
3- إتحاف المطالع(1/ 109).
4- النبوغ(2/ 294).

الله عنه بواسطتين ما نصه: ولكاتبه جامعا الخصال المكفرة لما تقدم وما تأخر من الذنوب على ما للجلال في حاشية الموطأ، وذلك عندما من الله تعالى علي بدرس الموطأ سنة مائتين وألف»[1].

وقد نقل الضعيف في تاريخه بعض المجالس العلمية والمواد التي كان يدرسها الشيخ ابن كيران؛ قال الضعيف: «في فاتح حجة(1210هـ) وقف الفقيه ابن كيران في شرح البخاري على باب "من يكتب للمسافر في الإقامة..." من كتاب الجهاد. كان يشرحه في ضريح مولاي إدريس بين العشائين ليلة الأربعاء»[2].

«وفي يوم الثلاثاء 24شعبان1211هـ وقف الفقيه الطيب ابن كيران على "قل هو الله أحد" في التفسير، وفي الغد ختم القرآن بالشرح في زاوية ابن رحمون، وحضر السلطان في الختم»[3]. «وفي الأحد 7 ربيع الثاني1211هـ افتتح الألفية سيدي الطيب ابن كيران بعد العصر»[4]. «وفي ليلة الاثنين 20 ربيع الثاني1212هـ ابتدأ الفقيه الطيب ابن كيران قراءة التفسير بالقرويين بموضع عمر الفاسي، ابتداء من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[5]»[6]. «وفي 16 جمادى الأولى1212هـ ليلا أتى مولاي الطيب، شقيق السلطان المولى سليمان، ليسمع قراءة التفسير بالقرويين على ابن كيران». «وفي يوم السبت 17 شوال1211هـ فتح بنشقرون خليلا، وحُول كرسي ابن كيران إلى جامع الرصيف ففتح فيه خليلا»[7].

وكما اشتغل بالتأليف مبكرا كذلك، فقد ألف شرحا على منظومة حمدون بن الحاج في المنطق، وعمره أربع وعشرون سنة[8]؛ كما فرغ من تأليف شرح الحكم العطائية وهو ابن تسع وعشرين سنة، صرح بذلك الشيخ محمد المدني بن جلون قائلا: «وشرح الحكم العطائية بشرح حفيل من أبدع شروح المتأخرين، وله من العمر وقتئذ تسع وعشرون

1- مخطوط 153ج (ص174).
2- تاريخ الضعيف(ص 269).
3- تاريخ الضعيف، ص: 281.
4- المصدر نفسه،ص: 276.
5- سورة البقرة، الآية: 257.
6- تاريخ الضعيف(ص311).
7- المصدر نفسه، ص:284.
8- تقييد في ترجمة محمد الطيب بن كيران لابن جلون مخطوط رقم 1854د.

سنة»[1]. يؤكد ذلك التاريخ الذي جاء في آخر الجزء الأول من الشرح المذكور حيث كان الفراغ منه في ثالث عشر شوال عام(1201هـ)[2].

كل هذا والساحة العلمية تعج بفطاحل العلماء، ذوي الرسوخ في العلم والفهم، فما أنكر واحد منهم ذلك، مما يدل على سيلان ذهنه، وفرط ذكائه حتى قيل عنه: «وعلمه لا يدرك بالاجتهاد وإنما يكون بخرق العادة، أو من رب العباد»[3].

وقد أطلق عليه مترجموه وتلاميذته من أوصاف التحلية والتعظيم ما يؤكد رفعة منزلته العلمية، حتى وصف بأنه بلغ مرتبة الاجتهاد، وهذه مؤلفاته وتقييداته ناطقة بذلك وهي لا تقبل الرشا.

ووصفه الشيخ محمد بن جلون بقوله: «تفرد رضي الله في عصره في الديار المغربية بعلم الأصول والفروع، والمفردات والجموع، والحفظ والبسط والإتقان، مع فصاحة لسان»[4].

ووصفه كذلك بأنه كان رحمه الله: «يعرف أكثر الفنون على نهج الاجتهاد، وهو إن لم يجتهد بالفعل للقطع بانقطاعه فقد كاد، أما العلل فلا يقلد فيها ولا يرى النظر الإجمالي يكفيها»[5].

وصفة التصرف في العلوم الشرعية بالاجتهاد؛ هي نفس الصفة التي وصفه بها تلميذه البناني، وذلك عندما أورد قولة لناصر الدين ابن المنير يرد بها على القائلين بانحصار الاجتهاد في العصور الأولى، حيث قال: «ورحم الله ناصر الدين بن المنير فقد قال في هذا الفصل: "وفضل الله واسع فمن زعم أنه محصور -أي الاجتهاد- في بعض العصور فقد حجر واسعا، ورمي بالتكذيب، والليالي -كما قد علمت- حبالى يلدن كل غريب".

قلت -أي البناني-: وهذا هو الظاهر، وقد ولدت الليالي شيخنا العلامة الحافظ، المحقق المدقق سيدي الطيب ابن كيران، المتوفى في أواسط محرم عام(1227هـ)، فقد كان رحمه الله تعالى غريب الوجود، ثاقب الذهن، نادرة العصر، ووحيد الدهر بإجماع أهل وقته، وكل من رآه أو سمع كلامه وإملاءه، واطلع على ما كتب وكتب عنه، وشاهده جزم بصحة هذا الكلام ...»[6].

1- المرجع نفسه.
2- شرح الحكم العطائية لابن كيران مخطوط رقم 148د.
3- زهر الآس في بيوت أهل فاس، عبد الكبير بن هاشم الكتاني(2/ 127).
4- تقييد في ترجمة الشيخ محمد الطيب بن كيران مخطـــوط رقم 1854/ 6د ص: 105.
5- المصدر نفسه.
6- الروض المعطار في علم النبي المختار، مخطوط المكتبة الوطنية رقم(66ح ص 434).

ووصفه كذلك تلميذه الكوهن بقوله: «خاتمة المحققين، وحامل راية المدققين، أعجوبة الزمان في الحفظ والتحصيل والإتقان»[1].

ووصفه الحجوي بقوله: «عالم محقق نقاد، وحافظ متقن تفرد في وقته بالجمع بين علمي المعقول والمنقول، والفروع والأصول، يعرف أكثر الفنون على أنه مجتهد فيها لا مقلد، وهو ممن حصل رتبة الاجتهاد في زمنه...»[2].

وقال عنه عبد الله كنون: «وبالجملة فهو من أفذاذ العلماء الذين لا يجود الدهر بواحد منهم إلا في الفينة النادرة»[3]، ووصفه ابن سودة بقوله: «الشيخ العلامة المشارك المطلع الحافظ، له اطلاع واسع ومعرفة جيدة وإتقان، وقلم سيال وفهم غزير، وإدراك ثاقب»[4].

ووصفه المؤرخ الناصري بقوله: «العلامة الإمام خاتمة المحققين بالمغرب سيدي محمد الطيب بن عبد المجيد بن عبد السلام بن كيران الفاسي صاحب التآليف البديعة والحواشي المحررة...»[5].

6) وفاتــه:

بعد عمر قصير من حيث الزمن، مليء من حيث العطاء والإفادة، استسلمت نفس الشيخ محمد الطيب لقدرها المحتوم، ففي صباح يوم الجمعة سابع عشر من محرم الحرام من عام(1227هـ) فاضت نفسه مستجيبة لداعي ربها؛ قال التهامي البوري واصفا مشهد الجنازة: «وحضر جنازته من المخلوقات من يستغرب عادة وجودهم بفاس»[6]، ودفن بروضة العلماء، خارج باب الفتح بفاس[7].

رحمه الله رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جنانه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحبه.

1- فهرسة عبد القادر الكوهن مخطوط(ص6).
2- الفكر السامي(2/ 625).
3- النبوغ المغربي(2/ 294).
4- نقلا عن موسوعة أعلام المغرب، محمد حجي(7/ 2487).
5- الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى(3/ 128).
6- شرح نظم الاستعارات، مخطوط(ص1).
7- زهر الآس في بيوتات أهل فاس(2/ 128).

لائحة المصادر والمراجع

- الأعلام، معجم تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين: خير الدين الزركلي، طبعة دار الملايين بيروت لبنان.
- الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى: أحمد بن خالد للناصري، تحقيق ولدي المؤلف جعفر الناصري ومحمد، طبعة دار البيضاء.
- إتحاف المطالع بأخبار القرن الثالث عشر والرابع، عبد السلام بن سودة ، تحقيق محمد حجي ، دار الغرب الإسلامي بيروت.
- الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام: عباس بن إبراهيم التعارجي المراكشي- المطبعة الملكية الرباط 1983، تحقيق عبد الوهاب بمنصور.
- تاريخ الضعيف الرباطي: محمد بن عبد السلام الضعيف الرباطي، تحقيق أحمد العماري طبعة1(1986م).
- تقييد في ترجمة الشيخ محمد الطيب بن كيران محمد المدني جلون مخطوط المكتبة الوطنية بالرباط(1854د).
- دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ويليه ذيل دليل مؤرخ المغرب الأقصى: عبد السلام بن عبد القادر بن سودة، ط دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى عام 1994 .
- الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بن سودة، سليمان الحوات تحقيق عبد العزيز تيلاني سنة 1994.
- زهرة الآس في بيوتات فاس، عبد الكبير بن هاشم الكتاني، تحقيق حمزة الكتاني ومن معه، مطبعة النجاح الدار البيضاء.
- الحركة الفقهية في عهد السلطان محمد بن عبد الله العلوي: د. أحمد الأمين العمراني، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية عام 1996م.
- الروض المعطار في علم النبي المختار أحمد بن عبد السلام البناني مخطوط في المكتبة الوطنية بالرباط رقم 66ح
- سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس: محمد بن جعفر الكتاني، ط الأولى دار الثقافة، تحقيق عبد الله الكتاني وحمزة الكتاني .
- دليل مخطوطات الخزانة الحسنية، طبعة وزارة ةالأوقاف والشؤون الإسلامية.
- شرح التهامي اليوري على نظم الاستعارات لابن كيران مخطوط بالمكتبة الوطنية رقم 923 د.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد مخلوف، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية(2003م).
- شرح جسوس على عقيدة ابن أبي زيد القيرواني:محمد بن قاسم جسوس، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، تحقيق إحسان القوطي، عام 2008 .
- شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني: محمد الطيب بن كيران مخطوط رقم 2334 د.
- شرح الحكم العطائية: محمد الطيب بن كيران مخطوط بالمكتبة الوطنية رقم 148 د.
- الفكر السامي في الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي طبعة المكتبة العصرية بيروت،الطبعة الأولى عام 2006.
- الفهرسة الكبرى والصغرى أحمد بن محمد ابن الخياط الزكاري، تحقيق محمد بن عزوز طبعة1 ، دار ابن حزم عام(2005).

- النهضة العلمية على عهد المولى سليمان: د. آسية الهاشمي البلغيثي التلمساني، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، عام 2006.
- النبوغ المغربي في الأدب المغربي، عبد الله كنون، طبعة دار الثقافة.
- نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني: محمد بن الطيب القادري، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر.
- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية عدد 57 يونيو 2004 ينشرها مجلس النشر العلمي الكويت.
- مجلة دار الحديث الحسنية تصدرها دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا بالرباط العدد الثالث.
- معجم طبقات المؤلفين على عهد دولة العلويين، عبد الرحمان زيدان، تحقيق حسن الوزاني، طبعة وزارة الأوقاف بالمغرب عام 2009.
- فهرس الفهارس والأثبات: عبد الحي الكتاني، عناية إحسان عباس، ط الثانية دار الغرب الإسلامي، بيروت عام(1982م)
- فهرس الخزانة الصبيحية بسلا: محمد حجي ط الكويت عام 1985.
- لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، الطبعة الأولى دار صادر بيروت.

رسائل جامعية

عندما لا تنجح في أمر ما

عندما لا تنجح في أمر ما، فاعلم أن الله سبحانه وتعالي يعلم أن هذا خير لك:

- **إما لأنك غير مستعد له بعد.**
- **أو لأنك لن تقدر على تحمله الآن.**
- **أو لأن ...هناك قادم أفضل لك.**

فارض بما كتبه الله لك وابتسم ولا تعجز.

من أقوال الشيخ محمد متولي الشعراوي

فقه النوازل في سوس

بين التقليد والاجتهاد

د. أحمد بن الحسين صليح

تقديم

الحمد لله الذي جعلنا من زُمرة طلبة العلم، نُزاحم العلماء في كل مجلس ونادٍ وقسم، نلتقط ما يصدر عنهم من معرفة وعلم، وأصلي وأسلّم على مَن بعثه الله مرشدا ومعلّما فصار مسجدُه وبيتُه قِبلة لذوي الهمم، تُتلى فيه الآيات والحِكَم، وعلى أزواجه الطاهرين، وأصحابه الأكرمين، والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فقد تضافرت الجهود في الآونة الأخيرة لدراسة أحوال العلم والمعرفة بسوس، والتأريخ لها، وشمل ذلك مختلف الجوانب، حتى لمس العديد من الحقول المعرفية، وانصب الاهتمام الأكبر للباحثين لإظهار مساهمات السوسيين ومشاركاتهم في التأليف والتصنيف، فتتبعوا التراث السوسي حيث كان وأنّى وُجد؛ ترتيبا وتبويبا، وجمعاً وتحقيقا.

وتأتي هذه الدراسة لتتجاوز البحث في سؤال الوجود إلى تقييم الموجود في النوازل الفقهية التي اشتهر بها الفقهاء السوسيون.

أولا: التعريف بالموضوع وأهميته

يأتي هذا الموضوع: "فقه النوازل في سوس بين التقليد والاجتهاد" ليضاف إلى البحوث المنجزة حول العلوم والمعارف بسوس، فقد دأب الباحثون في العصر الحالي على إظهار ما يزخر به القطر السوسي من العلوم والمعارف، وقد تعددت هذه الدراسات لتشمل التفسير، والحديث، والسيرة النبوية، والفقه، والأصول؛ وسنقتصر هنا على ذكر الدراسات البيلوغرافية المتعلقة بالعلوم الشرعية المنجزة في الجامعات المغربية.

- وهكذا أنجز الدكتور محمد الصالحي بحثا في "القراءات والقرّاء بسوس" بجامعة محمد الخامس بالرباط.

- وأنجز الدكتور المدني السافري بحثا في "الحديث عند السوسيين" بدار الحديث الحسنية بالرباط.

- وأنجز الدكتور حسن تقي الدين بحثا في: "السيرة عند السوسيين؛ تدريسا وتأليفا" بكلية الآداب بجامعة ابن زهر بأكادير.

- وأنجز الدكتور إحيا الطالبي بحثا في "أصول الفقه عند أهل سوس والصحراء" بكلية الشريعة بجامعة القروين بأكادير.

- وأنجز الباحث بلقاسم معتصم بحثا في "الفقه في سوس" بكلية الشريعة بجامعة القرويين بأكادير.

- وقَبْلهم ألف شيخنا الدكتور الحسن العبادي بحثه القيم "فقه النوازل في سوس: قضايا وأعلام"، فأحسن وأجاد، وتعمق في الموضوع فأفاد.

إن الأبحاث والدراسات السابقة تؤكد مدى مساهمة السوسيين في مختلف الفنون والمعارف بصفة عامة، وتظهر هذه الدراسات أنّ أهل هذا القطر غلب عليهم التأليف في الفقه، أما التأليف في الفنون الأخرى فهو أقلّ، كما أن التأليف عندهم في النوازل أجل وأجلّ.

وبذلك تركوا لنا مادة فقهية جزيلة، تبوأت مرتبة عالية، وارتقت إلى منزلة عظيمة، إلا أن ذلك لم يشفع لها ليعتني بها الباحثون دراسةً وتحقيقا، فلم يعرجوا عليها إلا لماما، وكان من بين الذين اعتنوا بها:

- الأستاذ عبد الكبير ويرايم، إذ حقق "أجوبة أبي مهدي السكتاني".

- الدكتور الحسن الرغيبي، الذي حقق "فتاوي البرجي". وكلاهما بكلية الشريعة بأيت ملول بأكادير.

وقد حُققت كتب فقهية سوسية غير ما ذُكر إلا أنها ليست من فقه النوازل، كتحقيق الدكتور عبد النعيم حميتي لكتاب "شفاء الغليل على المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب" للعلامة محمد بن علي السوسي اليعقوبي، وكذا تحقيق الباحث الطيب المنضور لكتاب "شرح نظم التلمساني على بيوع ابن جماعة" للحسين بن داود الرسموكي، وتحقيق الباحثين محمد مصطفى بومروان ومحمد البوشواري كتاب "مختصر أمهات الوثائق وما يتعلق بها من العلائق" للفقيه داود التملي، وذلك بكلية الشريعة بأيت ملول بأكادير.

وبعد هذه الأعمال، وإن كانت لم تصل بعدُ إلى المبتغى والمأمول، فإني أرى أنه من الواجب أن أقدّم دراسةً لفقه النوازل بسوس تتجاوز سؤال الكمّ إلى سؤال الكيف؛ ذلك

أنه إذا رجعنا إلى الفهارس، نجد عناوين عديدة متضافرة لكتب النوازل بسوس ومؤلفيهم، وقد ذكر أستاذنا الدكتور الحسن العبادي في كتابه المذكور آنفا ما يربو عن ستين فقيها نوازليا عاشوا بين القرن التاسع والقرن الرابع عشر الهجريين؛ لكن للأسف، لَـمَّا أمعنا النظر وأجَلْنا الفكر في هذه الفهارس، لم نعثر إلا على رسائل صغيرة، فالعناوين المذكورة في الفهارس كثيرة؛ لكن الذي وقف عليه الباحثون قليل، ورغم ذلك فهناك دواوين جمعت عددا لا بأس به من الفتاوى السوسية نذكر منها:

- "أجوبة المتأخرين"، للعلامة عبد الله بن إبراهيم التملي(ت1067هـ)[1].
- "أجوبة البرجي"، لعلي بن محمد بن أبي بكر البرجي الرسموكي(ت1098هـ)، جمعها محمد بن مسعود البرجي[2].
- "أجوبة العباسي"، لأحمد بن محمد بن سعيد العباسي السملالي(ت1152هـ)[3].
- "الفتاوي الروضية عن الأسئلة المرضية"، لعمر بن عبد العزيز الكَرسيفي الأكنيظيفي(ت1214هـ)[4].
- "المجموعة الفقهية في الفتاوى السوسية"، لمحمد المختار السوسي.

أما العلماء الأقطاب الذين حملوا لواء هذا الفن وتميزوا بين أقرانهم، فهم:

- قاضي الجماعة بتارودانت السيد سعيد بن علي بن مسعود الهوزالي(ت1001هـ)[5].
- القاضي عيسى بن عبد الرحمن السكتاني(ت1062هـ)[6].
- الفقيه أحمد بن محمد بن سعيد العباسي السملالي(ت1152هـ).
- الفقيه العربي بن إبراهيم الأدوزي(ت1286هـ)[7].

---

(1) (طبقات الحضيكي(2/ 464).
(2) (المعسول: 2/ 25).
(3) أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد العباسي السملالي، اشتهرت أسرته بالعلم والفقه، علَم من أعلام النوازل بسوس، اشتغل بالقضاء والفتيا، حُققت أجوبته بكلية الشريعة بأيت ملول، أكادير، حققها الفقيه الدكتور المحفوظ اكريبيم، والدكتور محمد المدني السافري. (المعسول: 18/ 414).
(4) (المعسول: 17/ 78).
(5) سعيد بن علي بن مسعود الهوزالي، فقيه سوسي، ونوازلي مشهور، تولى قضاء الجماعة بتارودانت لأكثر من ثلاثين سنة، له أجوبة فقهية جمعها ووثّقها الدكتور عبد الواحد العروصي، وهي مرقونة بكلية الشريعة بأيت ملول، أكادير. (الفوائد الجمة، ص100).
(6) عيسى بن عبد الرحمن السكتاني، فقيه نوازلي سوسي شهير، تولى قضاء الجماعة بمراكش في عهده. له أجوبة ضخمة، (المعسول:5/ 15). حقّقها بكلية الشريعة بأيت ملول أكادير الأستاذ عبد الكبير أوبرايم.
(7) العربي بن إبراهيم بن عبد الله بن علي بن محمد بن عبد الله بن يعقوب الأدوزي، من الأسرة اليعقوبية المشهورة بسوس، أفتى ودرّس وقضى، له مؤلفات عديدة، ومجموعة فقهية؛ (المعسول: 5/ 113).

ويظهر من خلال ما سبق أنّ مجالَ التحقيق أضيق، ومجالَ الدراسة أرحبُ وأوسع، والموضوع المقترح: "فقه النوازل بسوس بين التقليد والاجتهاد"، سيقدم تقييما عاما لهذا الفقه ويُبيِّن مكانته وقيمته.

إنّ الموضوع المقترح -وإنْ كان يبدو فضفاضا- يشمل مواضيع عدة، ويمتد ليستوعب أزمنة طويلة ومددا ليست بالقصيرة، فإنه في الواقع، عكس ذلك، فالمادة التي ستدرس فيه جُمعت في الدواوين المذكورة أعلاه، وفيها موضوعات متكررة، كبيع الثنيا، الذي ألف فيه جل الفقهاء السوسيين. أما المجال الزمني الذي يمتد إليه الموضوع المقترح، وإن جاء مطلقا، فهو مقيد موضوعا وزمنا في الواقع، وهذا ما سيسهل -حسب اعتقادي- دراستَه.

يروم الموضوع المقترح الإجابةَ عن سؤال وحيد: ما هي طبيعة فقه النوازل بسوس؟ هل هذا الفقه جاء بالجديد وفيه جِدّة واجتهاد؟ أم إنه فقه لم يستطع أن يتجاوز ما سُطر في المدونات الفقهية الأخرى، فغلب عليه التقليد؟

إن موضوع التقليد والاجتهاد في فقه النوازل بسوس طريف، فقد تعارضت الآراء والانطباعات حول مكانة هذا الفقه، فكانت بعض الآراء تسم الفتوى بسوس بالضعف، وعارض آخرون هذا الرأي، فقالوا: إن للسوسيين اجتهادات هامة أوْدَعوها نوازلَهم، وقد تشبث الفريق الأول ببعض النقول المتداولة، ورأى أنها مسلَّمة، ومن ذلك ما نظمه بعضهم فقال:

ولا شك في تحريم الفتوى بسوسنا ... لكل محاول لها من أفاضل
لجهلهم بالدين أصلا فلا تكن ... أخي لهم مستفتيا في النوازل[8]

ويؤيدون ذلك بما نقله التمنارتي[9] عن أبي محمد عبد الله بن عمر المضغري[10] أنه سئل عن فقهاء هذا البلد، فقال: «فقهاؤهم على ضعف الفتاوي، وقراؤهم على كثرة الدعاوي، وعامتهم على كثرة المساوي»[11].

---

(8) لعل هذا النظم لأب الأزاريفيين، كما أفادني ذلك الفقيه الدكتور المحفوظ اكريبيم.

(9) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن أحمد التمنارتي، ولي قضاء الجماعة بتارودانت حوالي ثلث قرن، صاحب "الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة"، الذي تم تحقيقه من قبل الأستاذ الدكتور اليزيد الراضي، وتُنسب له مجموعة فقهية. قيل إنه توفي عام(1060هـ). (سوس العالمة-ص230).

(10) أبو محمد عبد الله بن عمر المضغري، فقيه عابد، من سجلماسة، توفي آخر العشرة الثالثة من القرن العاشر الهجري. (طبقات الحضيكي: 2/ 416).

(11) الفوائد الجمة(ص174).

ويحتج هذا الفريق أيضا بأن السوسيين غلب عليهم التقليد، وقصارى ما يعتمدون عليه "مختصر الشيخ خليل" وبعض شروحه المتداولة في منطقتهم، وإن ارتقوا قليلا، فإنهم يكتفون بالنقل من "المدونة" و"مقدمات ابن رشد". ويمكن أن تستدل لهذا الفريق بقول المختار السوسي في فتواه المعنونة: "وشي المطارف، في ثبوت الهلال بالخبر الرسمي من الهاتف"، قال: «ولم أتخط هذه المؤلفات ["خليل" وشراحه، و"التوضيح"، و"المدونة"، و"ابن رشد"] إلى المنازع العليا وآراء المذاهب، لأن المقام في بيئتنا لا يستدعي الإسهاب، ولا يستدعي سَوْق النصوص من كتب المذاهب، والحديث لا يروج كثيرا عندنا في جبال جزولة الآن إلا بمقدار»[12].

ولم يرتض الفريق الثاني هذا الرأي، فقال: إن في نوازل السوسيين تجددا واجتهادا، وقد نزلت بالناس وقائع جديدة تعرض لها الفقهاء بالفتوى، فأصدروا فيها أحكاما شرعية استنباطا وتنزيلا، وقد شهد المختار السوسي لهذا التجدد الفقهي الذي ظهر بسوس في القرن التاسع الهجري وما بعده[13]. وما قاله المضغري مردود عليه، وأن حال العلم والفقه بسوس تبدّل كما قال الفقيه التمنارتي في "الفوائد الجمة"[14].

وأمام هذا الجدل والتعارض في الرأي يأتي هذا البحث ليجيب عن هذا الإشكال، ويزيل هذا اللبس، ويبين حال الفقه بسوس ومدى الاجتهاد والتقليد فيه.

فالموضوع الذي نقدّمه في هذا المنبر العلمي: **"فقه النوازل في سوس بين التقليد والاجتهاد"**، يشكّل الخطوة الأولى للمرحلة الثالثة ضمن هذه السلسلة من البحوث؛ ومن هنا تظهر أهميته، لأنه ينتقل من مرحلتَيْ البيبليوغرافيا والتحقيق إلى مرحلة الدراسة والتقييم.

ثانيا: صعوبات في منهج دراسة الموضوع

كل باحث في موضوع ما، يجد أمامه صعوبات تعترض سبيله وتقف أمامه. وللنوازل الفقهية صعوبات خاصة، وتزداد هذه الصعوبات تبعاً لطبيعة الموضوع المراد بحثه في هذه النوازل. وترجع هذه الصعوبات إلى:

---

(12) وشي المطارف (ص1).

(13) سوس العالمة (ص20).

(14) الفوائد الجمة (ص175).

1) صعوبات في جمع النوازل

لم تجمّع النوازل الفقهية السوسية بعدُ في مكتبات عامة، ليسهل الحصول عليها، والبحث فيها، فهي موزعة على المكتبات العامة والخاصة، وبعضُها عند أَسَرٍ غير معروفة، وبعضها الآخر هو الذي حُقّق وبقي مرقونا في الجامعات والكليات. وجلّ النوازل إما في طور التحقيق، أو ما زال مخطوطا، مما يعقّد الأمرَ أكثر ويزيد عقبةً أخرى أمام الباحث؛ والناس تضنّ بالمخطوط فلا تبذله للطالب الباحث.

2) صعوبات في انتقاء واختيار المسائل

يقف الباحث في النوازل الفقهية أمام كمّ هائل من المسائل، منتسبة لمئات من الفقهاء في مدوّنات، أو مجموعات، بعضُها لفقيه واحِد، وبعضها الآخر لجماعة من الفقهاء. وأمام هذا الكمّ الهائل يتيه الباحث فلا يدري ما يأخذ وما يدَع، وأيّ نازلة تصلح لهذا البحث، ولهذا الفصل.

3) صعوبات في فهم واستيعاب المسائل

إن النوازل الفقهية عصيّة على الفهم والاستيعاب، خلافا لما يعتقد كثير من الباحثين، فلابد من فهم النازلة وتحقيق مناطها، والوقوف على حقيقتها قبل الإقدام على دراستها. وصعوبة فهم النازلة يرجع إلى طبيعة اللغة الفقهية، أو طبيعة المخطوط، وعدم وضوحه؛ وقد ترجع إلى ناسخ المخطوط، أو الذي نقل الجواب، فمن اقتحم ميدان النوازل، ولم يكن من أهلِها، ولم يتَعاطَها قبلُ، يحصل له كثير من الارتباك في فهم النازلة الفقهية.

4) صعوبات في منهج الدراسة

إذا تجاوز الباحث الصعوبات السابقة، فجمّع المسائل وانتقى ما يصلُح لبحثه، وحصل له بعضُ الفهم لموضوع النازلة، فإنه يواجه صعوبةً أخرى تتعلق بالمنهج، ويقصد بالمنهج هنا، المنهج العام؛ أي كيفية التعامل مع هذا الكمّ الهائل من المسائل والنوازل. وقد وقفتُ زمنا طويلا متردّدا بين منهجين ومسلكين اثنين:

- الأول: مسلك الجمع والتقييم، أي: أن أجمع فتاوى كل فقيه ينتمي إلى القطر السوسي، ثم أقوم بدراسة هذه الفتاوى مبينا مدى التقليد والاجتهاد فيها.

ورغم وجاهة هذا الاقتراح، فقد صرفتُ النظر عنه لثلاثة أسباب، هي:

السبب الأول: أن كثيرا من الفقهاء قلّما يعثر لهم الباحث على أكثر من نازلة واحدة، وقد تكون بضعَ نوازلَ فقط، وليس من الإنصاف أن نقيّم تراثهم الفقهي اجتهادا وتقليدا بالنظر إلى ذلك.

والسبب الثاني: أن كثيرا من النوازل نُسبت لفقهاء، لكن هذه النسبة غير محققة، وقد نجد بعض الفقهاء يعتذرون لشيخ من الشيوخ إذا نسب إليه بعض ما لا يرضى من الفتاوى، كما فعل الفقيه الحضيكي مع شيخه العباسي [15].

والسبب الثالث: أن بعض المدوّنات جمعت نوازل فقيه واحد، فيسهل دراسة هذه النوازل، في حين تجد مدونات أخرى كـ"فتاوى البرجي"، و"فتاوى التسكَدلتي" جمعت فتاوى لعشرات من الفقهاء، وقد تتجاوز العشرات إلى المئات؛ والفتاوى فيها موزعة ومفرقة، فيصعب جمعها ودراستها، لاسيما أن أغلب المدونات مازالت مخطوطة وبعضها في طريق التحقيق.

- المنهج الثاني: مسلك التقييم الجزافي، وذلك بأن تجعل النوازل الفقهية السوسية قضية واحدة لا ينظر فيها إلى قائلها ولا إلى زمان إصدارها، مع الحرص على أن تشمل النوازل الفقهية المدروسة جميعَ الأزمنة تقريبا، أي من القرن التاسع الهجري إلى القرن الرابع عشر الهجري، وأن تشمل كذلك، العددَ الأكبر من الفقهاء، على اختلاف طبقاتهم ومكاناتهم العلمية والوظيفية.

وبناء على هذا المنهج، فقد انتقيتُ ما يناهز ستّين مسألةً فقهية تشمل فروع الفقه، من عبادات، ومعاملات، وحدود، أفتى بها أكثر من أربعين فقيها، فيهم المشهورون بالفُتيا، وفيهم المغمورون، فلم أقتصر على الشهرة في التمييز بين المجتهدين والمقلّدين، لأنه -في نظري- ليس معيارا وضابطا في الفصل في القضية.

ثالثا: المنهج الخاص لدراسة الموضوع

يقصد بالمنهج الخاص لدراسة الموضوع: كيفية ترتيب الموضوع، وبناء عناصره بطريقة تكفُل الجواب عن الإشكال الذي يطرحه، وهو الاجتهاد والتقليد في النوازل السوسية. ولما كانت النوازل السوسية التي وقفتُ عليها، ترجع إلى القرن التاسع الهجري وما بعد، كان لزاما عليّ أن أمهّد للموضوع بتمهيد، يبرر عدمَ وجود النوازل الفقهية قبل هذا التاريخ، وفي الوقت نفسه، يحدد الحيّز الجغرافي الذي تنتمي إليه هذه النوازل.

---

(15) أجوبة الحضيكي، الورقة 29.

ولذلك جاءت صياغة عنوان التمهيد في الشكل الآتي: **"التطور العلمي والثقافي بسوس من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الثاني عشر الهجري"**.

وقد ظهر جليًا في هذا التمهيد، أن الدراسات التي حاولت التعريفَ بالسّوس الأقصى، لم تستطِع الوصولَ إلى تعريف دقيق لهذا المصطلح، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن هذه الدراسات التي بحثَت هذا المصطلح لم تخصه بالبحث قصداً، وإنما جعلته توطئة لأبحاثها التي لها صلة بسوس، سواء كانت هذه الأبحاث ذات طابع فقهي، كـ"ألواح جزولة"[16]، و"فقه النوازل في سوس: قضايا وأعلام"[17]، أو كانت ذات طابع تاريخي، كـ"مسألة النقود"[18]، و"المخزن وسوس"[19]. وهذا البحث لم يشذّ عن هذه القاعدة، غير أنه أضاف للمواضيع السابقة فكرةً يمكن أن تساهم في حلّ بعض الغموض الذي يكتنف مصطلح "سوس"، وهو البحث في أصل ساكنة سوس، وتحديد القبائل المنتمية لهذا القطر، ولكن ذلك يحتاج إلى مزيد من البحث والتقصي.

ولتسويغ عدم ظهور النوازل الفقهية بسوس قبل القرن التاسع، فقد قدم التمهيد ملخّصا عامّا لتطور العلوم بسوس منذ الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الثاني عشر الهجري، وقد حاولت الدراسةُ ربطَ هذا التطور بالظروف السياسية والاجتماعية التي مرت منها المنطقة، مزاوجةً ذلك كلّه مع الأطوار التي مر بها الفقه الإسلامي. ومن المفارقات أن النوازل الفقهية التي ظهرت بسوس، ترجع إلى القرن التاسع الهجري، وهو من القرون التي دخل فيها الفقه مرحلة الهرم والضعف، فأصبح يطغى عليه التقليد والجمود، فأيّ اجتهاد يمكن البحث عنه وحالُ الفقه على ما وُصف؟

وجوابا على هذا الإشكال المنهجي، جاء الفصل الأول من البحث تحت عنوان: **"طبيعة الاجتهاد في النوازل الفقهية المدوّنة في الأعصر الأخيرة"**. ويمثل هذا الفصل أساس الموضوع وبناءه النظري، وما الفصول التالية له إلا تطبيق وتفريع عليه.

ولتحديد طبيعة الاجتهاد في النوازل الفقهية التي ظهرت في عصر انحطاط الفقه، يقتضي الأمر تعميق النظر في بعض المباحث الأصولية التي لها صلة بموضوع الاجتهاد وخاصة مسألتَي "مراتب المجتهدين"، و"خلوّ العصر من المجتهدين".

---

(16) بحث للأستاذ الفقيه محمد العثماني، مطبوع.

(17) بحث للدكتور الحسن العبادي، مطبوع.

(18) بحث للدكتور عمر أفا، مطبوع.

(19) بحث للدكتور محمد حنداين، مطبوع.

فأما مسألة "مراتب المجتهدين"، فعلماء الأصول لم يجعلوا المجتهدين طبقةً واحدة؛ بل جعلوهم طبقات ومراتبَ، فإذا سلّمنا جدلا بجواز خلوّ العصر من المجتهدين فأيٌّ منهم يمكن أن يخلو العصر منه؟.

فالمسألة تحتاج إلى بسط الرأي، وقد أقر النظّار من الأصوليين بتفاوت مراتب المجتهدين ولم يجعلوهم مرتبةً واحدة، وعدّوهم من أهل الاجتهاد وإن بتفاوت. ولا خلاف بين النظّار على اعتبار المجتهد المطلق، والمجتهد المنتسب، من أهل الاجتهاد؛ أما مجتهد المذهب، الذي يقوم بالتخريج، ويليه مجتهد الترجيح، فهُما كذلك من أهل الاجتهاد وإن بدرجة أقلّ. أما مجتهد الفُتيا، فالأولى تصنيفه من أهل التقليد[20].

وأما مسألة "جواز خلوّ العصر من المجتهد"، فقد أخذتُ فيها بتفصيل الإمام الشاطبي؛ حيث يقول: «الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصلُ التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا»[21].

والاجتهاد الذي لا ينقطع عنده، هو الاجتهاد بتحقيق المناط، ويطلق عليه أيضاً: الاجتهادُ التنزيلي.

وبناء على نتائج هذا الفصل، جاءت الفصول التالية تبحث عن التخريج، والترجيح، والتنزيل، وهي جوهر الموضوع.

رابعا: خلاصات الدراسة

ترتكز هذه الخلاصات على النتائج التي خرجت بها هذه الدراسة في التخريج والترجيح والتنزيل.

أما التمهيد، والفصل الأول، فقد جاءا ليحلاّ المشكل المنهجي، ولذلك سنقتصر على خلاصات الفصول المتعلقة بالموضوع:

فبالنسبة للتخريج الفقهي، فقد وظفه الفقيه السوسي لاستنباط الأحكام، والإجابة على النوازل التي ترد عليه. وفي نوازل السوسيين مناقشات وردود تتعلق بتأصيل التخريج، والبحث عن أركانه وشروطه، وغير ذلك من المسائل التي تتعلق بالقياس، ويدل ذلك على اهتمامهم بالقواعد النظرية للقياس والتخريج.

بيد أن التخريج في نوازل السوسيين لم يكن على نسق واحد، إذ نجد فيه مستويات:

---

(20) أصول الفقه، للشيخ أبي زهرة(ص398).

(21) الموافقات(4/ 64).

- في طليعتها ما أسميناه التخريج المحكم، ونقصد به التخريج المتوفر على الأركان والشروط المعتبرة فيه، وفي هذا المستوى، يرتقي الفقيه إلى مرتبة أهل الاجتهاد، فيكون من أصحاب التخريج.

- والمستوى الثاني: هو التخريج المهلهل أو الضعيف، وأسباب ضعف هذا النوع من التخريج، ترجع إلى ما يلي:

* عدم التخريج على نصوص الإمام.
* عدم صحة نسبة التخريج إلى صاحبه.
* الخطأ في الحكم أثناء التخريج.
* التخريج مع وجود النص.
* عدم مراعاة الفروق أثناء التخريج.

أما فيما يتعلق بالترجيح، فإن فقهاءه يندرجون ضمن طائفة مجتهدي المذهب، ومرتبتهم تأتي بعد أهل التخريج. وينحصر عملهم في الموازنة بين الروايات والأقوال التي تكون في المذهب، ثم يجتهدون في الترجيح بينها، وهذه حقيقة الترجيح. لكن قد نقف على نوازل استعمل فيها مصطلح "الراجح" على سبيل الحكاية والنقل، فيعدّ هذا الناقل مقلّدا؛ فبيْن ممارسة الترجيح ونقل كلام المرجحين بوْنٌ شاسع. ثم إن ناقل كلام المرجحين لا ينضبط لاصطلاح معين، فتراه يوظف مصطلحات من قبيل "الظاهر"، و"الصواب"، و"الذي عليه العمل"، ويقصد بها "الراجح"، و"المشهور"، فيخلط بين المصطلحات؛ في حين نجد المجتهد يدقق في استعمال المصطلح فلا يطلق الكلام على عواهنه.

وعليه؛ فكل نازلة استعمل فيها مصطلح "الراجح" و"المشهور" و"ما جرى به العمل"، ينبغي فيها التريث لفهم حقيقة الاصطلاح فيها، ثم بعد ذلك يبحث في كيفية توظيفه، ومستند الفقيه في الترجيح، كل ذلك حسب الجهد والاستطاعة.

والترجيح عند مجتهدي المذهب يكون إما بالراجح، أو بالمشهور، أو بما جرى به العمل.

ولم يتطلع الفقيه السوسي إلى الترجيح الذي يوظفه المجتهد المطلق وبعض مجتهدي المذهب، أي الترجيح بنصوص الكتاب والسنة، لكنه في المقابل، تعامل مع قواعد الترجيح التي وُضعت لحسم الخلاف بين الروايات والأقوال أو بين أقوال أهل المذهب.

وتتبّعنا لنوازل السوسيين التي أفتى فيها بالراجح، أفضى بنا إلى الوقوف على مختلف أنواع الترجيح؛ فترى الفقيه السوسي يرجح رواية ابن القاسم في "المدونة" على غيرها،

كما رجح قول ابن القاسم في "المدونة" على قول غيره في غيرها، ورجح أيضا قول ابن القاسم الذي رواه خارج "المدونة" على قول غيره الذي رواه خارجها.

وفي مواضع قليلة، يرجح قول غير ابن القاسم من أقوال فقهاء المذهب؛ رفقا بالناس ورفعا للحرج عنهم.

وإذا لم يتضح له الحق في النازلة، فإنه يتوقف عن الترجيح ويكتفي بحكاية الروايات أو الأقوال.

أما الترجيح بالمشهور، فهو من عمل مجتهدي المذهب كذلك. والفقيه السوسي متمسك بالمشهور من الأقوال. والمشهور قد يكون مذهب "المدونة"، وقد يكون قول ابن القاسم في غير "المدونة". وفي بعض الحالات، يأخذ الفقيه بما شهره ابن رشد وغيره، وقد يتوقف في التشهير فيحكي الخلاف ويسكت عن الترجيح.

وفيما يتعلق بالترجيح بالعمل، فقد خلصت الدراسة إلى أن العمل السوسي قائم بذاته، ومستقل بنفسه عن العمل القرطبي، وعن العمل الفاسي، لكن ليس على الإطلاق.

وقد استند الفقهاء في الأخذ بالعمل إلى جلب المصالح ودفع المفاسد، وإلى الضرورة والعُرف، ويشترط الفقهاء أن يصدر ما جرى به العمل من فقيه أو قاض معتبر؛ أي: مؤهل تتوفر فيه شروط الاجتهاد داخل المذهب، لأن أكثر مسائل العمل اجتهاد.

يقول الأستاذ عبد السلام العسري: «وبناء على هذا، فإن مسائل العمل التي يمكن ترجيحها استنادا إلى العُرف أو بناؤها عليه، أو استنادا إلى قول الأكثر، فإنه لا يشترط في إجرائها إلا مرتبة الفقيه العادي المطلع على المذهب؛ لأن بناء الأحكام على العرف والترجيح به، أو بقول الأكثر: لا يختص بالمجتهدين؛ بل الفقيه المقلد الصرف يدرك ذلك، لأن العرف سبب ظاهر يشترك في إدراكه الخاص والعام.

أما الوقائع الجديدة التي لم يسبق للأئمة السابقين أن تكلموا فيها، أو فيما يشبهها مشابهة تامة، أو الترجيح بالمصلحة أو سد ذرائع الفساد، أو مراعاة الضرورة، فإن الترجيح وإجراء العمل بناء على هذه الأمور، يحتاج إلى مؤهلات أكثر من مؤهلات الفقيه المقلد الصرف. والمرتبة المحتاج إليها في مثل هذه الأمور، هي مرتبة مجتهد المذهب (أي مجتهد التخريج)، وعند انعدامه، فيمكن أن يسدّ فراغه مجتهد الفتيا (أي مجتهد الترجيح)؛ لأن التكليف مقرون بشرط الإمكان» [22].

---

(22) نظرية الأخذ بما جرى به العمل (ص 361-362).

وفي الفصل الأخير من الدراسة، تناولت الاجتهاد التنزيلي أو الاجتهاد بتحقيق المناط، وهو في الحقيقة آخر مراحل الاجتهاد وأصعبها. وتعد النوازل الفقهية ميدانا خصبا للبحث في هذا الاجتهاد، فلابد لكل قاض أو مُفت أن يمارسه. فالنوازل الفقهية تبرز مكانة الفقيه وملكته في التنزيل والتطبيق.

وقد حاولتُ بيان الملامح العامة لهذا الاجتهاد، لأنه للأسف، مازالت قواعده وأُسُسه ومعالمه لم توضَّح بشكل جلي، ولم تُرسَم بشكل قاطع، وكثيرا ما تتداخل قواعد الاجتهاد التنزيلي مع قواعد الفقه العام، يقول الدكتور عبد المجيد النجار: «والحق أن بعض فروع مما خصِّص لفهم الأحكام، قد بني فيها الفهمُ على مقتضيات التطبيق، فدار فيها البسط متراوحا بين منهج الفهم ومنهج التطبيق.

ومثال ذلك: ما جاء من بحوث في مصدر التشريع، التي لها صلة بالواقع، مثل الاستحسان، والمصلحة المرسلة، وسد الذرائع، والعُرف، فقد كان البيان في هذه البحوث ينحو منحى تقرير الأحكام الشرعية في الأصل، ولكنه تقرير ينطلق في شطر كبير منه من مقتضيات التطبيق وآثاره في تحقيق المقاصد، فاشتمل بذلك على منهجية تطبيقية ولو بصفة غير مباشرة»[23].

فالقواعد العامة للاجتهاد التنزيلي موزعة بين كتب الأصول وبين كتب الفقه، ولم تُفرَد بالتأليف، وقد كان للشاطبي -رحمه الله- دور هام في بيان كثير من قواعد الاجتهاد التنزيلي في "موافقاته"، وخاصة في كتاب الاجتهاد، لما درس تحقيق المناط الخاص: فالمحقق يراعي واقع المكلفين وظروفهم، وما يؤثر في هذا الواقع من تغير الزمان والمكان والأحوال، ويتعدى الأفعال إلى مآلاتها، وإذا ذكرت مآلات الأفعال تظهر القواعد المرتبطة بها، مثل قاعدة سد الذرائع، ومنع الحيل، والاستحسان. فهذه القواعد العامة هي التي تدرس في الاجتهاد التنزيلي، والفقيه السوسي ليس بالغرّ لتخفى عنه هذه القواعد؛ بل إن تجربته في الفتوى والقضاء، إضافة إلى ضلوعه في العلوم الشرعية، أهّلته ليكون بصيرا بهذه القواعد، فكان يراعي أحوال الناس ويعرف خداعهم ومقاصدهم في الكلام، ومراميهم في الأفعال، فيحقق في المسائل ويدقق في النوازل، ويُشافِه صاحب النازلة ليقف على حقيقتها، ويطلع على حيثياتها، يقول الفقيه داود التملي[24] مخاطبا أحد الفقهاء: «وانظُر

---

(23) في المنهج التطبيقي(ص31).

(24) فقيه نوازلي سوسي، جمع بين العلم والعمل، له أجوبة مشهورة حُققت بكلية الشريعة بآيت ملول، أكادير، حقّقها الأستاذان: محمد أبو دريس، وعبد الله أوبا، وله أيضا: أمهات الوثائق، وهي أيضا محققة من قبل كل من الأستاذين: المصطفى بومروان، ومحمد البوشواري، بكلية الشريعة بآيت ملول، أكادير. توفي عام 899هـ (المعسول: 18/ 279).

-أيها الأخ- فيما هو أقرب للحق فاعمَل به. ومُشافِه المسألة أولى بالجواب فيها، لاسيما إن كان في مُشافِهها نباهة وكياسة، كما علمناها فيك، والحمد لله»[25].

فالفقيه السوسي يستحضر ما سطّره الفقهاء قبلَه من قواعد الإفتاء، كالقاعدة التي صاغها ابن القيّم بقوله: «فينبغي [للمفتي] أن يكون حذِراً فطِناً، فقيها بأحوال الناس وأمورهم»[26].

والفقيه السوسي إذ يراعي الأحوال وظروف النازلة، يراعي كذلك جزئيات النوازل، يقول الفقيه عيسى السكتاني: «ونازلة هذا الرجل من المركبات لا من البسائط، وهذا هو وظيف القاضي والمفتي؛ أعني اعتبار جزئيات النوازل التي تنزل به وإدخالها تحت كلّياتها، ولصعوبة ذلك صعُب القضاء والفُتيا»[27].

وقد بسط الإمام الشاطبي هذا الموضوع وخلص إلى القول: «فالحاصل أنه لابد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد»[28].

فإذا استصعب الفقيه نازلة من النوازل وأشكل عليه الأمرُ ولم يدْر ما العمل فيها، توقف في الإفتاء وأمسك عن الجواب فيها، وهذا هو العلم، يقول الفقيه العباسي معلقا على أحد الأحكام: «فقد علمت أن الأداء من وظيف الشهادات، لا من وظيف الأحكام؛ ثم إنه لا علم لي بحقيقة النازلة، وعليك بالبحث والتأمل، وبعد حصول الفهم فيها وفي نصّها اقطَع الفصل»[29]. فالحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره، فإذا لم يعرف الفقيه حقيقةَ النازلة فإنه سيخطئ في الحكم عليها؛ وفهمُ النازلة يستوجب فهم جميع ملابساتها، والواقع الذي نزلت فيه، يقول ابن القيم: «لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقهُ فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علما.

---

(25) أجوبة داود التملي (ص 50).

(26) أعلام الموقعين (4/ 176).

(27) أجوبة السكتاني (2/ 429).

(28) الموافقات (3/ 9).

(29) أجوبة العباسي، الورقة 237.

والنوع الثاني: فهمُ الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكّم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع؛ ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهدَه واستفرغ وُسعَه في ذلك، لم يُعدَم أجرين أو أجرا.

فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله»[30].

فلا ينبغي للفقيه أن يتجاهل الواقع، ولذلك يقول الإمام الشاطبي: «لا يصحّ لعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع، إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك، أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه؛ لأنه سئل عن مناط معين فأجاب عن مناط غير معين»[31].

فيلزَم الفقيهَ أن يعاشِر الناس ويخالطهم ليتعرف إليهم، وليتعرف على عوائدهم وأعرافهم، ومقاصدهم في الأقوال والأفعال والعقود، يقول الخطيب البغدادي: «إن الفقيه يحتاج أن يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من أمور الدنيا والآخرة، وإلى معرفة الجد والهزل، والنفع والضرر، وأمور الناس الجارية بينهم، والعادات المعروفة منهم»[32].

ولذلك لما سئل الفقيه داود التملي عن نصيب الزوجة من السعاية، قال: «اعلم أن جميع ما وقفتُ عليه من الأحكام المتقدمة في هذه البلاد وحساب دمنتهم، ما رأيتُ من جعلها كالاستحقاق (...)، والظاهر من مسألتك أن تجرى مجرى الاستحقاق لما ذكرت أنه عادة بلادكم، والعادة كالشرط»[33]. فقد خالف جميع الأحكام المتقدمة وتمسك بالعادة فلم يقلّد مَن سبقه؛ بل أنشأ حكماً جديدا مراعيا ظروفَ النازلة وعادات الناس في البلاد.

فمن لم يقف على هذه الحقائق، يتهم الفقيه بالخلط وبالاضطراب في الفتوى، والحق خلافُ ذلك كله؛ يقول الفقيه الحضيكي[34]: «وترى أقوال عالم واحد وفتاويه تختلف اختلافا مُباينا، كالشيخ أبي مهدي السكتاني رحمه الله، وغيره، فلا تنضبط أقوالهم فيها، ولينظر عُرف كل نازلة»[35].

---

(30) أعلام الموقعين(1/ 69).

(31) الموافقات(3/ 62).

(32) الفقيه والمتفقه(2/ 334).

(33) أجوبة داود التملي(ص39).

(34) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله الحضيكي، توازلي سوسي شهير، له مشاركات في الحديث، والسيرة، والفقه، أجوبته متداولة، لازالت مخطوطة. (المعسول: 11/ 302).

(35) أجوبة الحضيكي، الورقة42.

فكل نازلة إذا عُرضت على الفقيه فإنه يستأنف النظر فيها، ويجتهد فيها ابتداء، وهذا ما يميل إليه الإمام الشاطبي في تحقيق المناط.

وخلاصة هذا البحث، فإن تحقيق المناط، أو الاجتهاد التنزيلي، انتظمت معانيه وقواعدُه في ذهن الفقيه السوسي، وقد مارس هذا النوعَ من الاجتهاد في فتاويه وأحكامه، ونزع إليه في كثير من النوازل والأجوبة المعروضة عليه، فكانت له وقفات لفهم النصوص والنوازل، وغيّر فتواه تبعا لتغيُّر الزمان والمكان، ووقف موقفا وسَطا في الأخذ بالرخص، كما انتبه إلى الحيل فأخذ بسدّ الذرائع، وكان الفقيه يراعي مقاصد المكلفين كما يراعي المصالح والضرورة، وأفتى بالاستحسان في بعض المسائل.

وقد جاء البحث بأمثلة عملية وافرة تبين ذلك كله.

فموضوع الاجتهاد في النوازل موضوع ثريّ يحتاج إلى مزيد من البسْط والتفصيل، وقد ظهر جليًا في هذا البحث أن النوازل الفقهية لا تخلو من الاجتهاد، كما بيّنت الدراسةُ طبيعة هذا الاجتهاد، وهو الاجتهاد لتخريج الأحكام والترجيح بين الروايات والأقوال، والاجتهاد لتحقيق المناط؛ أما الاجتهاد لاستنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، فهو الذي قد انقطع منذ زمن بعيد. وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله.

لائحة المصادر والمراجع

- أجوبة السكتاني أبي مهدي عيسى بن عبد الرحمن، تقديم وتحقيق: الأستاذ عبد الكبير أوبرايم، نسخة مرقونة بكلية الشريعة بأيت ملول، أكادير، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الشريعة، السنة الجامعية 1415هـ/ 1994م.

- أجوبة العباسي، أحمد بن محمد العباسي، جمعها تلميذه إبراهيم بن عمر، نسخها أحمد بن عبد الله بن سعيد الأكباري، في جمادى الأولى 1195هـ نسخة الفقيه الدكتور المحفوظ الرّيم.

- أجوبة داود التملي، أبي سليمان، جمعها تلميذه الفقيه أبو علي حسين بن داود الرسموكي، دراسة وتعليق: محمد أبو دريس وعبد الله أوباء نسخة مرقونة بكلية الشريعة بأيت ملول، أكادير، السنة الجامعية 1414هـ/ 1994م.

- أجوبة محمد بن أحمد الحضيكي، نسخها أحمد بن محمد بن الحاج مبارك أبو خيرة السملالي عام 1451هـ نسخة الباحث صالح أبهام.

- أصول الفقه، للشيخ محمد أبي زهرة، (دون ذكر اسم المطبعة والناشر)، طبعة سنة 1377هـ/ 1958م.

- أعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مطبعة إدارة الطباعة المنيرية، مصر، (د.ت).

- ألواح جزولة والتشريع الإسلامي؛ دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الإسلامي، تأليف: الأستاذ لمحمد العثماني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1425هـ.

- سوس العالمة، تأليف: الفقيه محمد المختار السوسي، طبعة مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 1404هـ/ 1984م.

- طبقات الحضيكي، لمحمد بن أحمد الحضيكي، تقديم وتحقيق: أحمد بومزكو، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 1427هـ/ 2006م.

- فقه النوازل في سوس: قضايا وأعلام، للدكتور الحسن العبادي، منشورات كلية الشريعة، أيت ملول، أكادير، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1420هـ/ 1999م.

- الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، طبع ونشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1411هـ/ 1991م.

- الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة، لأبي زيد عبد الرحمن التمنارتي، إعداد: محمد بن عبد الله الروداني، تحقيق: الدكتور اليزيد الراضي، تقديم: الدكتور محمد المنوني، مطبعة السنتيسي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1420هـ/ 1999م.

- في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية تنزيلا على الواقع الراهن، تأليف: الدكتور عبد المجيد النجار، طبعة دار الزيتونة، تونس، الطبعة الأولى 1415هـ/ 1994م.

- المخزن وسوس (1672-1822م)، للدكتور محمد حنداين، طبعة دار أبي رقراق، الرباط، المملكة المغربية، الطبعة الأولى 2005م.

- المعسول، للفقيه محمد المختار السوسي، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، المغرب.

- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، شرح وتخريج: الشيخ عبد الله دراز، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت.).

- نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، إعداد: الأستاذ عبد السلام العسري، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، 1417هـ/ 1996م.

مسائل فقهية

الحقيقة والوهم

أحيانا لا يرغب الناس فى سماع
الحقيقة لأنهم لا يريدون
أن تتحطم أوهامهم

نيتشه

حكم تقديم أحسن الصوت
على الكثير الفقه في إمامة صلاة التراويح

أعده: د. عبد الله بن الطاهر

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

وبعد؛ فحينما يهل علينا شهر رمضان بنفحاته المباركة، فيشدو الناس إلى القرآن وتلاوته تطفو على الساحة في المساجد ظاهرة تثير جدلا فقهيا كل سنة، وهي تقديم حسن الصوت في إمامة الناس في التراويح على الكثير الفقه، وهي ظاهرة ليست وليدة هذا العصر؛ بل لها جذور تاريخية أسالت مدادا في كثير من كتب الفقه ما بين مؤيد ومعارض، ومن أوائل من تطرق لها عندنا في المغرب القباب الفاسي(ت778هـ)في "شرح قواعد الإسلام" للقاضي عياض؛ وبهذه المناسبة أرسل الفقيه الجليل "أحمد كزول" إمام مسجد بنواحي "تيزنيت" إلى إدارة المجلة فتوى في هذه الظاهرة، تحتوي على نقول من العلماء في المسألة، ختمها بقوله: «لذا فإنني أتأسف كثيرا لبعض الناس -عفا الله عنا وعنهم- كلما جاء رمضان تراهم يقطعون مسافات طويلة، ويتحملون المشقة وما صاحبها، فإذا سألتهم لماذا؟ قالوا لك: ذهبنا إلى المسجد الفلاني لأن به قارئا حسن الصوت، أو جميل الصوت يصلي بالناس صلاة التراويح».

إلا أن هذه الفتوى تحتاج لمزيد من التفصيل، كما تحتاج إلى تحديد مجال المقارنة التي يحملها العنوان بين من ومن؟ وربطها بالواقع، ثم الخروج بالنتيجة.

وهذا ارتأيت أن أقوم بتحرير المسألة تحريرا علميا على هذه الأسس حتى تلائم المنهج العلمي الذي سارت عليه المجلة منذ البداية، شاكرا للفقيه التنبيه على هذه الظاهرة

وهو بسبق حائز تفضيلا ... مستوجب ثنائي الجميلا
والله يقضي بهبات وافرة ... لي وله في الدرجات الآخرة

فأقول وبالله التوفيق: إن مجال المقارنة في هذه الظاهرة ينحصر في ثلاثة عناصر لا يكون الإمام كامل الصلاحية لممارسة الإمامة إلا إذا توفرت فيه علاوة على حفظ القرآن الكريم، وهي: **التجويد، والفقه، وحسن الصوت.**

أما التجويد: فقد عرفه العلماء بأنه: إخراج كل حرف من مَخْرَجِهِ، وإعطاؤه حقه ومُسْتَحَقه من الصفات، والأخذ به في القراءة واجب عند أهل هذا الفن، وقليل من الأئمة الفقهاء من يأخذ بها عندنا في سوس بالخصوص، وفي الجزرية:

وَالأَخْذُ بِالتَّجْوِيدِ حَتْمٌ لاَزِمُ ... مَنْ لَمْ يُجَـوِّد الْقُرْآنَ آثِـمُ

أما الفقه: فأقل ما يقصد به ما أشار إليه ابن عاشر -رحمه الله- في منظومته الشهيرة:

شرط الإمام ذكر مكلف آت بالاركان وحكما يعرف

أي عالما بما لا تصح الصلاة إلا به من القراءة والفقه، قال القاضي عياض: «فقيها بما يلزمه في صلاته»[1].

أما حسن الصوت: فهو موهبة ربانية يحتاج من يتمتع بها إلى تنميتها.

وعلى هذه الأسس الثلاثة تأتي الأولية بالإمامة في التراويح حسب الترتيب التالي:

1) المجود، الكثير الفقه، الحسن الصوت؛ وهذا من النخبة وقليل ما هم.

2) المجود، الكثير الفقه، غير حسن الصوت.

3) المجود، الحسن الصوت، القليل الفقه.

4) المجود، القليل الفقه، غير حسن الصوت.

5) الكثير الفقه، الحسن الصوت، غير مجود.

6) الكثير الفقه، غير مجود، ولا حسن الصوت.

7) الحسن الصوت، القليل الفقه، غير مجود.

8) القليل الفقه، غير مجود، ولا حسن الصوت.

ومن خلال المقارنة بين العناصر الثمانية يتبين لنا ما يلي:

أولا: أن الفقهاء اختلفوا في الأولى بالإمامة: هل الأقرأ (أي: أكثرهم قرآناً)، أم الأفقه؟ فذهب المالكية والشافعية إلى تقديم الأفقه على الأقرأ[2]، مستدلين بتقديم النبيﷺ أبا بكرﷺ في الصلاة على الباقين، مع أنه ﷺ نص على أن غيره أقرأ منه فقال: {أقرؤكم أبي بن كعب}[3]؛ بينما ذهب الحنابلة والحنفية إلى تقديم الأقرأ على الأفقه[4]؛ لحديث أبي مسعود الأنصاريﷺ أن رسول اللهﷺ قال: {يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله...}[5].

ومحل الخلاف هنا إذا كان الأقرأ عالما بما تصح الصلاة به، قال الحافظ ابن حجر: «ولا يخفى أن محل تقديم الأقرأ إنما هو حيث يكون عارفًا بما يتعين معرفته من أحوال الصلاة، فأما إذا كان

1- الإعلام بحدود قواعد الإسلام مع شرح الشهاب الفاسي (ص229) مرقون تحت الطبع بإشراف الرابطة المحمدية، تحقيق ودراسة: عبد الله بنطاهر.

2- البيان والتحصيل لابن رشد: 1/ 275 و276، وشرح النووي على صحيح مسلم: 5/ 178، والمفهم في تلخيص كتاب مسلم للقرطبي: 2/ 297.

3- شرح النووي على صحيح مسلم: 5/ 178، وفتح الباري لابن حجر: 2/ 171.

4- البيان والتحصيل لابن رشد: 1/ 275 و276، وشرح النووي على صحيح مسلم: 5/ 178، والمفهم في تلخيص كتاب مسلم للقرطبي: 2/ 297.

5- صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أحق بالإمامة، برقم 673.

جاهلاً بذلك فلا يقدم اتفاقاً[1]؛ أي محل الخلاف بين المجود الكثير الفقه غير حسن الصوت، وبين المجود الحسن الصوت القليل الفقه.

ثانيا: يجب التنبيه هنا إلى أن المراد بالأفقه، الذي يعرف التجويد، ويتقن مخارج الحروف، فيعطي لكل حرف حقه ومستحقه؛ وإلا كانت قراءته مجرد لحن يأثم صاحبه، ومنها من لا يميز الضاد من الظاء[2]، ولا يعرف مواضع ترقيق الراء من غيرها، وغير ذلك من القواعد التي كانت عند العلماء قديما أمثال الإمام مالك وغيره سليقة وسجية جبلوا عليها، وهذا تابع وتابع عن تكوينهم ونشأتهم في وسط اجتماعي لا يعرف غير العربية تواصلا وتعبيرا، والحالة هذه لا تزال اللغة في أدائها اللفظي تحتفظ برونقها الأصيل، وبأسلوبها المميز، كما هو عند العرب[3].

ولهذا فليس مطروحا عندهم المقارنة بين فقيه بلحن، وبين مجود حسن الصوت أقل منه فقها، كما هو حالنا اليوم، فلا بد من تنزيل الأمور منازلها.

ثالثا: إن تقديم المجود الحسن الصوت الأقل فقها، على الفقيه المجود غير حسن الصوت لا عيب فيه ولا نقص؛ بل فيه فوائد جمة، منها التدريب الذي يحصل عليه هذا المجود بمراقبة الفقيه الإمام الذي قدمه لميزة الصوت الحسن، وقد يكون شيخه فيوجهه ويصلح أخطاءه، ومن خلال تجربتي العملية في هذا المجال، فقد استفاد من محراب المسجد الذي أنا فيه إمام "مسجد الإمام البخاري" بأكادير عشرات من الطلبة هم اليوم يؤدون دورهم في مساجدهم على أحسن ما يرام، ولعل النقص الذي نشعر به نحن اليوم (جيل السبعينات من القرن الماضي) فيما يخص التجويد وتنمية حسن الصوت، أننا لم نجد من يأخذ بأيدينا ويحتضن شبابنا ليفتح لنا هذا الباب قصد التدريب والتعليم.

رابعا: إن تقديم المجود الحسن الصوت الأقل فقها، على الفقيه غير المجود ولا حسن الصوت، هو الأمر الذي يجب الأخذ به المؤيد بالأدلة الشرعية، وهذه الحالة هي السائدة في جل المساجد عندنا.

خامسا: إن الذي أنكر العلماء في هذا المجال هو تقديم الحسن الصوت القليل الفقه، أو عديمه غير مجود؛ لا لشيء إلا لحسن صوته، والتلذذ بها دون تدبر المقروء من القرآن الكريم، وهو المنكر الذي حذر منه العلماء؛ لما يترتب عليه من مفاسد.

1- فتح الباري: 2/ 171.

2- الدر الثمين شرح المرشد المعين للشيخ ميارة، ص: 263.

3- ولعل السر في اختيار اللغة العربية لغة القرآن، هو طبيعتها الأدائية القوية، سواء من حيث قاموسها اللغوي الواسع، أو قدرتها على الاشتقاق، أو ضبط مخارج الحروف، ولا شك أنها احتفظت بهذه القوة الأدائية في القرون الأولى حتى هوجمت برطانة الأعاجم والشعوبية، فاضطر أهلها إلى وضع قواعد اللغة والضبط، وبتزامن مع وضع قواعد الضبط الأدائي لتلاوة القرآن تفاديا لأي لحن فيه، وبفضل القرآن الكريم تحتفظ اللغة العربية بأسلوبها الأدائي وفق مخارج النطق الصحيحة كما هو عند العرب أثناء نزول الوحي.

وفيه قال العلامة أحمد القباب الفاسي: «إنما يستحب تقديم الحسن الصوت مع استوائه مع غيره في جميع موجبات الإمامة، فتكون له فضيلة زائدة، ومن قدم الحسن الصوت لصوته فهو من باب الغناء الذي ينزه كتاب الله أن يتخذ لذلك، وإنما يجوز ذلك إذا طلب رقة القلب والخشوع، وأما من قصد الالتذاذ بسماع صوته الحسن، وجعل القرآن آلة لأن يسمع به الصوت الحسن فلا يجوز ذلك.

وهذا الذي يفعل في بلادنا[1] في تراويح رمضان، يقدمون ذوي الأصوات الحسان لحسن أصواتهم على من هو أولى بالإمامة منهم، لا لشيء غير الصوت الحسن، وهذا الذي جاء في الحديث التحذيرُ منه، وربما قدموا لذلك من لا يحسن وضوءا ولا غيره؛ بل ربما قدموا لذلك صبيا قبل بلوغه، وعقدوا له جوعا لسماع صوته، فإذا فرغ خرجوا من المسجد، لا أرب لهم في الصلاة، وإنما غرضهم سماع حسن صوته، وأكثرهم جلوسٌ لا يصلون، ولا ترى ناهيا عن ذلك ولا منكرا له؛ بل تزخرف له المساجد، ويكثرون بها النيران، وربما جلب بعضهم للمسجد بعض المآكل يأكلها في المسجد لتتم له لذته بسماع الصوت الحسن وأكل الطيبات.

وقد ينتهي الحال ببعضهم أن يواعد لمجلس هذا القارئ من له غرض فاسد في مجالسته على وجه لا يجوز شرعا، -وشرح جميع ما يقع في ذلك من أهل المجون مما ننزه كتابنا عنه-، فيأتي شهر رمضان الذي عظم الله شأنه، وقال النبيﷺ: {ينادي فيه مناد: يا طالب الخير هلم، ويا طالب الشر أمسك}[2]، فينصب لأهل الشر في المساجد التي ﴿أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾[3] ولدٌ يغنيهم بالقرآن، فيجتمع عليه الرعاع لسماع صوته خاصة، لا لرقة ولا غيره، ثم يكون ذلك داعية لقبائح يعرفها من عرفها، وذلك كله استخفاف بحرمة الشهر، وبحرمة المسجد، وبحرمة الصلاة، وبعظيم حرمة القرآن كلام الرب سبحانه؛ فكل من أعان على شيء من ذلك بفعل، أو قول فهو شريك؛ بل من قدر على تغييره ولم يفعل فهو آثم عاص»[4].

هنا انتهى كلام القباب الذي يدل على نوعية الظاهرة التي يحاربها وينتقدها، وهي التي صاحبها نوع من الفسق الذي نزه كتابه عن ذكره وإيراده فيه؛ إلا أن الشيخ ميارة استدرك على كلام القباب هنا فقال: «وقد تفاقم الخطب في وقتنا هذا، لو رآه القباب، أو سمع به لضاق عليه التعبير؛ وذلك أنه لا تبقى كهلة ولا شابة إلا وأخذت أعينها مما في وسعها، من حللها وحليها،

---

1 - المراد به هنا مدينة فاس؛ إذ هي موطن صاحب هذا الكلام أبي العباس القباب.

2- أخرجه النسائي عن عتبة بن فرقد في سننه الصغرى: 4/ 130، كتاب الصيام، باب فضل شهر رمضان، رقم: 2107، وأحمد في مسنده: 4/ 311-312 و5/ 411، وصححه الألباني في الصحيحة: 4/ 486.

3- سورة النور/ 36.

4- شرح الإعلام بحدود قواعد الإسلام للقباب الفاسي(ص229 مرقون) تحت الطبع بتحقيقي تحت إشراف الرابطة المحمدية.

وحضرت المسجد بعض العصر من ليلة سبع وعشرين...، ولا يبقى في البلد فتى ولا شاب إلا وحضر ذلك المجمع، ويبيتون ليلتهم كذلك، وفريق من الناس يصلون، وفريق فيما شاء من الصياح، وفريق من التمتع بالنظر، ويرون ذلك كله تبركا بالليلة المباركة، وما هي إلا كما قال الحريري: "عام هياط ومياط"[1]؛ فهي ليلة هياط ومياط»[2].

قلت: وهذا الذي ذكره العالمان الجليلان "القباب، وميارة" يشبه ما شاع في عصرنا في بعض المسابقات القرآنية التي تجرى في بعض وسائل الإعلام حيث جعل القرآن كالأغاني، ومجالسه كمجالس الغناء، حتى رأيت من يختار فتاة جميلة الصوت، حسناء الوجه، لتقرأ على الناس وتثير منهم ساكن الشهوة بدل الإخبات والتذكر والتدبر والخشوع، في مجالس أقرب إلى مجالس الشيطان منها بمجالس القرآن، وما يجري في الكواليس أثناء الاستعداد للتصوير أفظع وأفضح، حيث يتولى الرجل (الكوافر) تزيين الفتاة المجودة وتجميلها، ووضع المساحيق والمكياج على وجهها، وتصفيف شعرها قبل وضع خمار شفاف عليه للدلالة على أن البرنامج ديني، كما تتولى المرأة (الكوافرة) كل ذلك بالنسبة للفتى المجود -وكذا بالنسبة للعالم المحكِّم في لجنة التحكيم-؛ من تزيين وجهه، وتصفيف شعره، وتسوية شاربه ولباسه حسب تصورات المخرج الفني وأوامره الصارمة التي لا يجوز -فنيا- مخالفتها وإن خالفت هي أوامر ربها.

ومن خلال ما سبق نخرج بالنتائج التالية:

1) أن المجود الكثير الفقه، الحسن الصوت، أولى بالإمامة من غيره إذا ما توفر.

2) أن تقديم المجود الحسن الصوت، القليل الفقه، على المجود الكثير الفقه، غير حسن الصوت، هو محل الخلاف بين الفقهاء.

3) أن تقديم الكثير الفقه غير مجود، سواء كان حسن الصوت أو غيره، على المجود القليل الفقه، سواء كان حسن الصوت أو غيره لا يجوز؛ لأن غير المجود معناه أنه يلحن في القرآن الكريم.

4) أن تقديم الحسن الصوت للاستماع والتلذذ بمجرد صوته دون تدبر المقروء من كتاب الله تعالى لا يجوز؛ سواء كان مجودا أو غيره، كثير الفقه أو قليله.

5) أن تقديم الحسن الصوت إذا صاحبه اختلاط بين الذكور والإناث، وتبادل خائنات الأعين التي تدل على فساد ما في الصدور؛ كما أشار إلى ذلك العلامة القباب والعلامة ميارة، إنما هو منكر يجب تنزيه كتاب الله تعالى عنه.

وقد أورد ابن رشد الجد حكما هاما يتعلق بهذه المسألة بالذات عن الإمام مالك رحمه الله فقال: «سئل مالك في "العتبية" عن النفر يكونون في المسجد، فيقولون لرجل حسن الصوت:

1- أي صياح وجلبة وزحام وتدافع "الصحاح" للجوهري(3/ 1162، و1169).

2- ينظر "الدر الثمين شرح المرشد المعين" للشيخ ميارة(ص 441 و 442).

اقرأ علينا-يريدون حسن صوته؟- فكره ذلك وقال: إنما هذا يشبه الغناء. فقيل له: أفرأيت قول عمر لأبي موسى -رضي الله عنهما-: {ذكرنا ربنا}[1]؟ فقال: إن من الأحاديث أحاديث قد سمعتُها وأنا أنقيها، ووالله ما سمعت هذا قط قبل هذا المجلس، وكره القراءة بالألحان. وقال: هذا شبه الغناء، ولا أحب أن يعمل بذلك. وقال: إنما اتخذوها يأكلون بها، ويكسبون عليها.

قال القاضي أبو الوليد بن رشد: إنما كره مالك للنفر يقولون للحسن الصوت: اقرأ علينا، إذا أرادوا بذلك حسن صوته كما قال، لا إذا قالوا ذلك له استدعاء لرقة قلوبهم بسماعهم قراءته الحسنة؛ فقد روي أن رسول الله ﷺ قال: {ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي أن يتغنى بالقرآن}[2]، أي: ما استمع لشيء ما استمع لنبي يحسن صوته بالقرآن طلباً لرقة قلبه بذلك. وقد كان عمر بن الخطاب إذا رأى أبا موسى الأشعري قال: {ذكرنا ربنا} فيقرأ عنده، وكان حسن الصوت، فلم يكن عمر ليقصد الالتذاذ بسماع حسن صوته، وإنما استدعى رقة قلبه بسماع قراءته القرآن، وهذا لا بأس به إذا صح هذا من فاعله على هذا الوجه.

وقوله: «إن من الأحاديث أحاديث سمعتُها وأنا أتقيها»، إنما اتقى أن يكون التحدُّثُ بها رُوي عن عمر ذريعة لاستجازة قراءة القرآن بالألحان، ابتغاء استماع الأصوات الحسان، والالتذاذ بذلك، حتى يقصد أن يقدم الرجل للإمامة لحسن صوته، لا لما سوى ذلك مما يرغب في إمامته من أجله. فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: {بادروا بالموت...} أشياء ذكرها أحدُها: {نشوأ يتخذون القرآن مزامير، يقدمون أحدهم ليغنيهم وإن كان أقلهم فقهاً}[3]، فالتحذير إنما وقع لإيثارهم تقديم الحَسَن الصوتِ على الكثير الفقه، فلو كان رجلان مستويين في الفضل والفقه، أحدهما أحسن صوتاً بالقراءة لما كان مكروهاً أن يؤمَّ الأحسن صوتاً بالقراءة؛ لأنها مرتبة زائدة محمودة خصه الله تعالى بها. وقد قال رسول الله ﷺ لأبي موسى الأشعري -تغبيطاً له بما وهبه الله-: «لقد أوتيت مزماراً من مزامير آل داود»[4]. هذا فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فسبحان الله.

1- أخرجه الدارمي في سننه (2/ 564)، وابن أبي شيبة في مصنفه (2/ 486)، وعبد الرزاق في مصنفه (2/ 486)، وابن حبان في صحيحه (16/ 169)، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، وفي إسناده علتان: الأولى: الانقطاع؛ فأبو سلمة لم يسمع من عمر. الثانية: في سنده عبد الله بن صالح، وهو أبو صالح المصري كاتب الليث؛ قال عنه ابن حجر في التقريب (1/ 515): «صدوق كثير الغلط ثبت في كتابه، وكانت فيه غفلة».

2- أخرجه الشيخان عن أبي هريرة؛ البخاري: 3/ 1619، كتاب فضائل القرآن، باب من لم يتغنَّ بالقرآن، رقم: 5024، ومسلم: 1/ 545، كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب تحسين الصوت بالقرآن، رقم: 792.

3- قال ابن عبد البر في التمهيد (18/ 148): «حديث مشهور روي عن عبس الغفاري» الصحابي الجليل؛ أخرجه أحمد في مسنده (3/ 494) وابن أبي شيبة في مصنفه (7/ 529)، وقال الهيثمي في المجمع (5/ 441): «رواه... الطبراني في الأوسط والكبير... وأحد إسنادي الكبير رجاله رجال الصحيح».

4- أخرجه الشيخان عن أبي موسى؛ البخاري: 3/ 1625، كتاب فضائل القرآن، باب حسن الصوت بالقرآن، رقم: 5048 ومسلم: 1/ 546 كتاب صلاة المسافرين باب استحباب تحسين الصوت بالقرآن رقم: 793.

5- البيان لابن رشد: 1/ 275 و276، وشرح قواعد الإسلام للقباب: ص: 229 مرجع سابق.

الصلاة على الغائب وقضاء المتوفى عنها زوجها ما فاتها من العدة دون علمها

أعده: ذ. محمد زنداك

بسم الله الرحمن الرحيم الصلاة والسلام على خير المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

سؤال: توفي رجل في ديار الغربة ولم يعلم بوفاته إلا بعد وقت طويل؛ إذ كان يعيش وحده في مسكنه وبعد علم الجهات المعنية بوفاته احتفظ بجثمانه الذي كان في حالة سيئة مدة، ثم أحرق. ولما علمت زوجته وأهله المستقرون بالمغرب بعد ذلك بما حدث تساءلوا: ماذا يجب شرعا - والحالة هذه- تجاه قريبهم المتوفى؟

أولا: هل يصلى عليه؟

ثانيا: هل تعتد زوجته عدة الوفاة علما بأنها لم تتوصل بالخبر إلا بعد عامين على وجه التقريب؟

الجواب:

أما الصلاة عليه صلاة الغائب فالمشهور في المذهب المالكي ما نص عليه صاحب المختصر بقوله: «ولا يصلى على قبر إلا أن يدفن بغيرها -أي الصلاة- ولا غائب ولا نكرر»[1] لكن ذلك إنما هو على سبيل الكراهة -ومعلوم أن الكراهة من أقسام الجواز- كما يفهم من صنيع الشارح الشيخ الدردير في "الشرح الكبير" وأوضحه الدسوقي في حاشيته عليه حيث يقول: «أي يكره... إلى أن قال:... ولا خلاف في جوازها...»[2].

على أنه قد ورد في "المنتقى" للإمام الباجي رحمه الله ما نصه: "مسألة": من غرق في البحر أو قتل ولم يتمكن من غسله، أو أكله السبع فلم يبق منه شيء فقد قال ابن حبيب: يصلى عليه كما فعل النبيﷺ بالنجاشي. وقال غيره من أصحابنا لا يصلى عليه». وقد ذهب الإمام أبو بكر بن العربي إلى القول بجواز الصلاة على الغائب مصرحا بذلك -على عادته- لا ملمحا فقال عندما تحدث عن المسائل المستنبطة من حديث صلاة النبيﷺ على النجاشي: «والصلاة على الغائب جائزة». وقال أيضا: «المسألة الرابعة: أنه يصلى على الغائب»، ثم انتصر للجواز ورد توجيه السادة المالكية لحديث النجاشي وناقشهم قائلا: «قالت المالكية: ليس ذاك إلا لمحمدﷺ. قلنا: وما عمله محمدﷺ يعمل به وتعمل به الأمة من بعده ، فإن قيل: طويت له الأرض وأحضر روحه بين يديه، قلنا: إن ربنا لقادر وإن نبينا بذلك لأهل؛ ولكن لا نقر به لأنكم رويتموه من

1- ص: 427 ح : 1 طبعة دار الفكر.

2- المنتقى شرح الموطإ: 2/ 473. الطبعة الأولى/ 1999م دار الكتب العلمية. تح: محمد عبد القادر عطا.

عند أنفسكم...»[3]. وقال ابن دقيق العيد رحمه الله: «وفي الحديث -حديث النجاشي- جواز الصلاة على الغائب وهو مذهب الشافعي وخالف مالك وأبو حنيفة وقالا: لا يصلى على الغائب ويحتاجون إلى الاعتذار عن الحديث وهم في ذلك أعذار منها ما أشرنا إليه من قولهم: إن فرض الصلاة لم يسقط ببلاد الحبشة حيث مات فلا بد من إقامة فرضها»[4].

وعليه فإن صلاة الغائب جائزة في المذهب؛ بل مطلوبة خصوصا إذا كان لم يصَلَّ عليه أصلا كما هو الحال في النازلة المعروضة، وقد ذكروا أنه «يحتمل أن يجوز ذلك -أي فعل النبيﷺ لما صلى صلاة الغائب على النجاشي- لأنه رجل من المسلمين تيقن أنه لم يصَلَّ عليه ولو كان بين المسلمين فصلوا عليه لم يصَلِّ عليه والله أعلم»[5].

ومن هنا نعلم أن ما جرى به العمل اليوم في المغرب، من إقامة صلاة الغائب أحيانا في المساجد كلما جاء الأمر بذلك من وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ليس خروجا عن المذهب المالكي كما يزعم بعض الناس المتنقدين، وقد علمت أن في الأمر سعة وأن في المذهب قولا قويا معتبرا بالجواز دون أدنى كراهة، قال به ابن حبيب وابن العربي؛ أخذا بنص الحديث الوارد في الباب وعملا به، فلا داعي للإنكار والانتقاد والتشغيب، فإن الحكمة والإنصاف والمنطق أولى بالتغليب، لدى كل ناشد للحق متزن لبيب.

أما العدة فقد جاء في "المدونة الكبرى" ما نصه: «ما جاء في عدة المتوفى عنها زوجها قلت: أرأيت إذا بلغها وفاة زوجها من أين تعتد؟ أمن يوم يبلغها؟ أم من يوم مات الزوج؟ قال: قال مالك: من يوم مات الزوج. قلت: فإن لم يبلغها حتى انقضت عدتها أيكون عليها من الإحداد شيء أم لا؟ قال: قال مالك: لا إحداد عليها إذ لم يبلغها إلا من بعدما تنقضي عدتها»[6].

وقد ذكر الإمام القرطبي أن: «هذا قول ابن عمر وابن مسعود وابن عباس، وبه قال مسروق و عطاء، وجماعة من التابعين، وإليه ذهب مالك والشافعي وأحمد وإسحاق وأبو عبيد والثوري وأبو ثور وأصحاب الرأي وابن المنذر»[7].

وبعد أن حكى قولين آخرين في المسألة قال مرجحا ومعللا: «والصحيح الأول لأنه تعالى علق العدة بالوفاة أو الطلاق، ولأنها لو علمت بموته فتركت الإحداد -أي عن عمد أو لعذر- انقضت العدة، فإذا تركته مع عدم العلم فهو أهون...»[8]. والله تعالى أعلم وأحكم. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

كتبه وحرره ذ محمد بن علي زنداك. يوم الأربعاء: 12رمضان1433هـ/1غشت2012م.

3- المسالك شرح موطأ مالك ج: 3 ص:525 – 526 تح: د السليماني وأخته. وذكر هذا أيضا في "القبس" ص: 446. دار الغرب الإسلامي، ط: 1 / 1992

4- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد. كتاب الجنائز:2/ 159. المجلد الأول: دار الكتب العلمية بدون تاريخ.

5- المنتقى شرح موطأ مالك:2/ 473. مرجع سابق.

6- المدونة الكبرى، كتاب العدة وطلاق السنة: 3/ 16، طبعة دار الحديث القاهرة. تحقيق وتخريج: عامر الجزار – عبد الله الكشاوي. سنة الطبع: 1426 – 2005م.

7- الجامع لأحكام القرآن عند تفسيره الآية: 234 ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن﴾: 2/ 168 طبعة دار الفكر 1994م.

محتويات العدد

❖ كلمة العدد 7

❖ القاعدة في تحديد العيوب الزوجية المسوغة لرد النكاح بين الفقه المالكي ومدونة الأسرة بالمغرب.

○ ذ. الفقيه عبد الله بن الطاهر 13

❖ السداد المعجل في البيع المؤجل: مقارنة بين التمويل التقليدي والتمويل الإسلامي بالمرابحة.

○ ذ. عادل الزرقي 27

❖ الوساطة الاتفاقية في القانون رقم(05/ 08)أصلها في الفقه المالكي وأثرها في حل النزاعات.

○ ذ. عمر بوكطي..... 39

❖ معالم الدرس المقاصدي عند أبي الوليد الباجي.

○ د. محمد رفيع..... 61

❖ قضايا أصولية في "التمهيد" لابن عبد البر.

○ د. إحيا الطالبي 83

❖ منهج ابن رشد في توجيه الأحاديث العقدية وتأويلها من خلال كتابه "البيان والتحصيل".

○ ذ. عمر مباركي 97

❖ شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني للفقيه العلامة أبي محمد صالح الهسكوري الفاسي(ت653هـ).

○ د. محمد امنـو البوطيبي.....113

❖ جهـود علمـاء الأمازيـغ في خدمة المذهب المالكي بالأندلس.

○ ذ. بودالية تواتية.....135

❖ العلامـة الفقيـه محمد الطيب "ابن كيران"(ت 1204) حياتـه وآثـاره

○ د. رشيد كرموت.....159

❖ فقه النوازل في سوس بين التقليد والاجتهاد.

○ د. أحمد بن الحسين صليح 181

❖ حكم تقديم الحسن الصوت على الكثير الفقه في إمامة صلاة التراويح .

○ ذ. عبد الله بن الطاهر التناني 199

❖ الصلاة على الغائب وقضاء المتوفى عنها زوجها ما فات من العدة دون علمها

○ ذ. محمد زنداك 205

❖ محتويات العدد 207

الحمد لله

الأعداد السابقة متوفرة لدى إدارة المجلة والمكتبات

30 درهما