منارة الفتوى

مجلة علمية محكمة تصدر عن المجلس الأعلى للفتوى والمظالم – العدد السادس، ذي الحجة 1439هـ/ أغسطس 2018م
الهاتف: 45242851 – فاكس: 45241025 – البريد الإلكتروني: iftamadhalim@gmail.com – ص.ب: 4961 – انواكشوط/موريتانيا

عناق الفقه والتاريخ:
قراءة في كتاب مجموع النوازل

القاضي: باب ولد محمد أحمد

مسالك التجديد وأثرها في الفقه المالكي

د. محمد المصطفى الطالب

تقليل الخلاف بين المذاهب الفقهية عن طريق مراجعة أصولية للقياس

د. عبدي سالم الطيب بوبه

مجلة علمية محكمة تصدر عن المجلس الأعلى للفتوى والمظالم

منارة الفتوى

العدد السادس، ذي الحجة 1439هـ/ أغسطس 2018م

منارة الفتوى

رقم الإيداع: 1568

الهاتف / 45242851 – فاكس / 45241025

البريد الإلكتروني: www.iftamadhalim@gmail.com

انواكشوط/موريتانيا

منارة الفتوى

رقم الإيداع: 1568

الهاتف / 45242815 – الفاكس / 45241025 – ص.ب: 4961

البريد الإلكتروني : iftamadhalim@gmail.com

انواكشوط

تنويـــــه

البحوث والدراسات التي ترد بهذه المجلة لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلس الأعلى للفتوى والمظالم.

منارة الفتوى

مجلة علمية محكمة تصدر عن المجلس الأعلى للفتوى والمظالم
الهاتف / 45242851 – فاكس / 45241025 - ص.ب: 4961 - انواكشوط / موريتانيا
البريد الإلكتروني: iftamadhalim@gmail.com

المدير الناشر:
الشيخ/ أحمد الحسن ولد الشيخ محمدو حامد
رئيس المجلس الأعلى للفتوى والمظالم

رئيس المجلس العلمي:
القاضي: محمد محمود ولد غالي، عضو المجلس الأعلى للفتوى والمظالم

مدير التحرير:
أ. محمد المختار ولد أحمد مولود
مدير الإعلام والنشر والتوثيق

رئيس التحرير:
د. حماه الله ولد ميابى

سكرتير التحرير:
محمد ببكر العيد

ماكيت:
محمد المختار ولد محمد خيرات

هيئة التحرير:

- إسلكو ولد محمدو
- د. حمودي ولد شيخنا
- محمد المختار ولد محمدو
- باري محمد شريف
- المختار ولد أحمد محمود
- محمد عبد الله ولد محمد عبد الرحمن
- أحمد ولد المختار
- محمد المختار ولد أحمد مولود
- حماه الله ولد ميابى

في هذا العدد

الموضـــــوع	الكـاتب	الصفحة
الافتتاحية	الشيخ: أحمد الحسن ولد محمدو حامد	7-5
عناق الفقه والتاريخ قراءة في كتاب: "مجموع النوازل"	القاضي: باب ولد محمد أحمد	14-8
مسالك التجديد وأثرها في الفقه المالكي	د. محمد المصطفى الطالب	33-15
جهود فقهاء توات في خدمة المذهب المالكي	د. أحمد بن بلقاسم جعفري	49-34
تقليل الخلاف بين المذاهب الفقهية عن طريق مراجعة أصولية للقياس	د. عبدي سالم الطيب بوبه	71-50
جريمة "الخطأ شبه العمد" في القانون الجنائي الموريتاني	د. محمد محمود الصديق	98-72
توظيف القواعد الأصولية اللغوية في الفتاوى الفقهية	أ. أحمد بن محمد سالم بن المحبوبي	109-99
مفهوم الفتنة في الإسلام: الأبعاد والحلول	أ. محمد بن محمد الحسن بن أبت	131-110
ملحق: فتاوى صادرة عن المجلس		160-132
شخصية العدد	د. حماه الله ولد ميابى	165-161

افتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

الحمد لله الذي خلق فسوى، والذي أرسل رسله تترى، وختمهم بسيد العرب والعجم.

لقد أجمعت الأمة على فضل الإمام مالك بن أنس، وألف العلماء الكتب في مآثره، وسارت الركبان بفضائله، وحليت الطروس بشمائله.

قال الحافظ بن عبد البر في التمهيد: "قال عبد الله بن وهب: لولا أني أدركت مالكا والليث لضللت". وقال الشافعي: "العلم يدور على ثلاثة: مالك بن أنس، وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد". وقال النسائي: "أمناء الله عز وجل على علم رسول الله صلى الله عليه وسلم: شعبة بن الحجاج، ومالك بن أنس، ويحيى بن سعيد القطان، وما أحد عندي بعد التابعين أنبل من مالك بن أنس ولا أجل ولا آمن على الحديث منه". وقال الشافعي: "كان مالك إذا شك في الحديث طرحه كله، وكان يقول: "إذا جاء الأثر فمالك النجم، وإذا جاء الحديث عن مالك فشد به يديك". وقال: "ما رأيت مؤلفا في العلم أكثر صوابا من موطأ الإمام مالك". ثم قال أبو عمر بعد أن ذكر كثيرا من مناقب الإمام مالك: "ومعلوم أن مالكا كان من أشد الناس تركا لشذوذ العلم، وأشدهم انتقادا للرجال، وأقلهم تكلفا، وأتقنهم حفظا، فلذلك صار إماما".[1]

وقال ابن مهدي: "سفيان الثوري إمام في الحديث وليس بإمام في السنة، والأوزاعي إمام في السنة وليس بإمام في الحديث، ومالك إمام فيهما جميعا".

ويمتاز المذهب المالكي بقرب منبعه؛ حيث أن الإمام مالكا ولد بالمدينة المنورة، موطن الصحابة، ومقام النبوة. ونشأ بين أبناء الصحابة حيث المنبع الصافي لهذه الشريعة المباركة، وحيث فصاحة اللغة. وكان لا يفارق المدينة، فجمع علم أهلها وحفظ عملهم، فكان مذهبه مذهب أهل المدينة. وكان يأخذ العلم من شيوخه في حلقاتهم بالمسجد النبوي، وكان يجتهد في تنقيح ما يأخذه عنهم، حتى نقل عنه قوله

المشهور: "إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم. لقد أدركت سبعين ممن يُحدّث: قال فلان: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند هذه الأساطين – وأشار إلى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم – فما أخذت عنهم شيئا، وإن أحدهم لو أؤتمن على بيت المال لكان أمينا، لأنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن، وقدم علينا ابن شهاب فكنا نزدحم على بابه".[2]

وقال: "كنت آتي ابن المسيب، وعروة، والقاسم، وأبا سلمة، وحميدا، وسالما وجماعة، فأدور عليهم وأسمع منهم، وكان موضعه في المسجد موضع عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو موضع فراش رسول الله صلى الله عليه وسليم إذا اعتكف".[3] وكان يقول: "إنا لم نجالس السفهاء".[4]

قال الحطاب: "ومذهبه رضي الله عنه مبني على سد الذرائع واتقاء الشبهات، فهو أبعد المذاهب عن الشبه". قال ابن سهل: "وقد نظرت في أقاويل الفقهاء ورأيت ما صنف من أخبارهم إلى يومنا هذا فلم أر مذهبا أنقى ولا أبعد عن الزيغ من مذهب مالك، وجل من يعتقد مذهبا من المذاهب فيهم الخارجي والرافضي إلا مذهب مالك؛ فما سمعت أن أحدا ممن يقلده قال بشيء من هذه البدع".

وقال السبكي: "وهؤلاء الحنفية والشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة يد واحدة كلهم على رأي أهل السنة والجماعة، يدينون بطريقة شيخ السنة أبي الحسن الأشعري لا يحيد عنها إلا رعاع من الحنفية والشافعية لحقوا بأهل الاعتزال، ورعاع من الحنابلة لحقوا بأهل التجسيم، وبرأ الله المالكية فلم ير مالكي إلا أشعري العقيدة، وعصم الله مذهبه من أن يكون فيه ذو هوى موسوم بالإمامة".[5]

وإذا كان الإمام مالك بن أنس بهذه الدرجة وهذه المكانة، فإن مذهبه نال الدرجة الأولى بين المذاهب المعتمدة عند الأمة الإسلامية منذ نشأ هذا المذهب إلى هذا الوقت خاصة في قطرنا: بلاد شنقيط "موريتانيا". وهذا ما وعاه صاحب الفخامة السيد محمد ولد عبد العزيز رئيس الجمهورية الإسلامية الموريتانية –حفظه الله ورعاه – الذي كان من إنجازاته الكبيرة إنشاء المجلس الأعلى للفتوى والمظالم فكان منارة تقوم بإصدار الفتوى وتسوية النزاعات المتعلقة بالمظالم اعتمادا على مشهور مذهب الإمام مالك إمام دار الهجرة.

ولا شك أن هذا المجلس يعتبر إنجازا حضاريا كبيرا لم تسبق إليه الأنظمة السابقة ولم تعرفه البلاد السائبة قبل ذلك، فما عرفت هذه البلاد قبل إنشائه إصدار الفتاوى الجماعية، وذلك ما نشأ عنه – لما طال الأمد ومات أكابر العلماء – غياب المرجعية الفقهية وتسور العامة محراب الفتوى وتصدر الجهلة لعدم تمييز الصالح من الطالح والسمين من الغث، فكان لذلك أثره السلبي في تشرذم الأمة وانتشار الغلو والتطرف لانحراف البعض عن جادة هذا المذهب الذي جرب عبر القرون في مختلف الدول لاسيما دول المغرب العربي فكان سببا لصلاح الأفراد والجماعات وأداة للانسجام والوحدة ونبذ الغلو والتطرف.

فنرجو من الله العلي القدير أن يوفقنا ويوفق ولاة أمورنا وأئمتنا لما يحبه الله ويرضاه ويهدينا ويهديهم سواء السبيل إنه سميع مجيب.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، والحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

1- التمهيد: ج1، ص35-42، باختصار.
2- التمهيد: ج1، ص38.
3- مواهب الجليل للحطاب: ج1، ص36.
4- لوامع الدرر: ج1، ص57.
5- الحطاب: ج1، ص38.

عناق الفقه والتاريخ
قراءة في كتاب: "مجموع النوازل"

القاضي/ باب ولد محمد أحمد

اطلعت على كتاب "مجموع النوازل" المعروف بمجموع انبوي، الذي نشره المجلس الأعلى للفتوى والمظالم مؤخرا، وقد طالعته فوجدت فيه من الفوائد والنكت العلمية ما يستدعي الكثير من الدرس والتأمل، وكانت لي فيه بعض السوانح والنظرات التي أحببت إثارتها أمام أعين أهل الاختصاص رجاء نظرهم وتسديدهم، بعض هذه النظرات يتعلق بالمجموع ذاته وأسس اختيار المؤلف فيه، وقيمته التاريخية والتوثيقية، وبعضها يتعلق بالمنهجية الفقهية للمفتين أصحاب النوازل، وبعضها إشادة بالتحقيق وجهد المحقق.

إن هذا المجموع الذي يعتبر أول المجاميع الإفتائية الشنقيطية عبارة عن سجل أو كناش جمع فيه عالم وقاض ومدرس كبير هو الشيخ عبد الرحمن بن الطالب محمد المحجوبي الولاتي (ت1221) فتاوى متخيَّرة لأعلام أغلبهم من المدن العلمية التاريخية في البلد: تيشيت وشنقيط وولاتة ووادان، وقلة منهم من الجوار الإقليمي القريب: المغرب والجزائر تحديدا.

ومعلوم ما للمجاميع الإفتائية من قيمة علمية وتوثيقية بالغة الأهمية، فإذا كانت كتب الفتاوى الفقهية الخاصة بعالم معين تعكس الواقع في عصر ذلك العالم وتشي بمنهجيته الفقهية ومستواه المعرفي، فإن فائدة المجاميع الإفتائية تتجاوز ذلك إلى مستوى التعريف بمجمل الحركة الفكرية والثقافية في عصر مجموع المفتين، وتعطي صورة أشمل عن مختلف مناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية في أيامهم،وقد اشتهر في تاريخ الفقه المالكي ثلاثة مجاميع إفتائية انفردت بمزايا ومضامين علمية لا توجد؛ لا في كتب النوازل المفردة، ولا في المؤلفات الفقهية العامة، ولا في كتب التاريخ والطبقات. وهذه الكتب هي: "الدرر المكنونة في نوازل مازونة" لأبي زكريا يحي بن موسى المغيلي المازوني (ت883)، و"المعيار المعرب" لتلميذه أبي العباس الونشريسي (ت914)، ثم "المعيار الجديد" للمهدي الوزّاني (ت1342).

وأعتقد أن صاحبنا نسج على منوال الأوليْن، غير أنه إذا كان المازوني والونشريسي ثم الوزّاني سمحوا لأنفسهم بإبداء الرأي وتخطئة بعض المفتين فإن جهد صاحبنا الأبرز كان هو التوثيق وحسن الاختيار. ورغم أن اختيار المؤلف لفتوى مفت ما وإثباتَها يمكن أن

يحمل على أنه تصويب واعتماد لها، كما أن العدول عن أخرى يمكن أن يفهم منه ردها أو عدم استحسانها.

رغم ذلك فإن سكوت المؤلف عن الترجيح بين الآراء المتضاربة التي أوردها في كتابه يجعلنا نعتقد أنه إنما أراد الجمع في الأساس إذ أورد في كتابه عددا من الفتاوى المتناقضة ولم يرجح.

ومن أمثلة ذلك معنى التقليد في العقائد عند الحاج لحسن بن آغْبِدّ، ومحمد بن فاضل الشريف (54/1، 64)، وعقد النكاح على الذهب أو الفضة لفظا مع انعقاد الضمائر على العرض وجريان العرف بذلك؛ فقد تناقضت فيه فتويا ابن الأعمش وتلميذه ابن الهاشم، ونقلهما المؤلف معا من غير ترجيح (208/1–210)، والمساجلة المطولة بين ابن الأعمش وابن الهاشم في بعض أحكام مستغرقي الذمة (164/2)، ومثلها بين ابن الأعمش والحاج لحسن في بعض جوانب التفرقة بين يميني القضاء والاستحقاق (251/2–254).

وهذا الحياد الكامل هو المنهج الذي سار عليه المؤلف في كتابه ولم يخرج عنه مطلقا؛ إلا عندما اقتضى ذلك منه الأدبُ وحسن الظن، فقد وجد فتويين إحداهما للحاج لحسن والأخرى لابن الهاشم تجاوز الانسجامُ بينهما مستوى التوافق في الرأي والنقل إلى حد التطابق في اللفظ والتعبير، فعلق قائلا: "سبحان من ليس له شبيه ولا نظير، يقع الخاطر على الخاطر كما يقع الحافر على الحافر"(318/2).

ومما يلاحظ أن المؤلف – وهو يأخذ من فتاوى بلده ويترك، و"يستورد" من فتاوى غيرهم – لم يصرح بمعيار يحاسبه القارئ على أساسه، أهو كثرة الوقوع مع الإشكال في الحكم، أم يضاف إلى ذلك قوة الاستدلال على الفتوى نفسها، أم الرغبة في معونة القارئ وهدايته إلى فتاوى يعز الوصول إليها، أم طلب الذكرى والاستحضار الشخصي الذي هو وظيفة المجمع والكناش عادة؟! لكنه بالتأمل في النوازل نجد أن جملة هذه المعايير هي ما يمكن أن يفسر اختيارات المؤلف.

هذا بشكل موجز هو ما يتعلق بعملية الجمع، أما عن قيمة المجموع التاريخية والتوثيقية فإنه يصور كثيرا من جوانب الحياة الثقافية والسياسية في أجزاء كبيرة من بلادنا خلال القرنين: الحادي عشر والثاني عشر، ويجعلنا نعتز ونفخر بالمستوى العلمي الرفيع لعلمائنا في ذلك التاريخ، وهو مستوى لا يقصر عن مستوى أكابر علماء الحواضر العلمية العريقة في مختلف ديار الإسلام حتى في أيام ازدهارها، هذا بالإضافة إلى ما يحمله من إشارات تاريخية هامة تنشط ذاكرة المؤرخ وتثري البحث التاريخي.

ويُهمني هنا التمثيل على بعض تلك الإشارات التي حفل بها هذا الكتاب، والتي أحسب أنه باستقرائها

وتعميق البحث فيها ستستنير جوانب من تاريخنا كانت معتمة أو مجهولة:

فعلى مستوى الدين والهوية تضمن الكتاب إشارات تفيد بأن ما نحن عليه الآن – بحمد الله – من عموم الإسلام مسبوق بمسار تاريخي أطول مما كنا نتصور؛ فقد ظلت طوائف من مجتمعنا فاعلة اقتصاديا واجتماعيا على غير دين الإسلام،وقد استمر جهادها والرباط في الثغور حذرا منها إلى وقت قريب جدا، ولا نستطيع هنا أكثر من الإحالة على الصفحات:1/167، 187-188.

وعلى المستوى السياسي تضمن الكتاب كثيرا من الإشارات المتعارضة؛ بعضها يدل على وجود شبه استقرار سياسي يتجسد في نصب القضاة (2/35، 130، 237، 302)، ومحاولات قبَلية لتنظيم الذات وضبط سلوك الأفراد، ومعاقبة مرتكبي الجرائم (2/330، 383)، والإذن لسادة القبائل بناء على سؤالهم في القيام بكل الأعمال السلطانية ولو كانت الحدودَ (2/241).

وهناك إشارات أخرى تدل على كثير من الاضطراب السياسي، وحاجة المجموعات والأفراد إلى المداراة عن النفس والمال، بل إن في الكتاب ما يشير إلى تعرض البلاد – أو أجزاء منها – للغزو الخارجي وخضوعها المباشر لنفوذ حكام تدل ألقابهم السلطوية (الباشا والمخزن) على أنهم غرباء عنها (1/ 359 و2/140-141).

وفي المجال الثقافي: فإن الكتاب كله يعد وثيقة تضع أيدينا على المشاغل الفكرية والاهتمامات العلمية في عصر مجموع المفتين، وتعرّفنا بأعلام وتزودنا بأسماء آخرين – مجرد أسمائهم- لتترك للعائلات واجب التعرف على أبنائها وللمؤرخين القيام بوظيفتهم التي هي الترجمة لرجال التاريخ:(قاضي "تَفْرَلَّ": وعمر بن عبد الكريم التنبكتي، وقاضي وادان: محمد بن عبد الله بن أحمد الواداني، والقاضي أبو بكر بن اعل الشيخ الولاتي، والمختار بن أبي بكر بن عيسى بن تكدِّي الزيدي، وعالم تيشيت في زمانه الفقيه "الْشَغْ": معاصر والد الشيخ أحمد بابا التنبكتي).كما تعرفنا بالمتون العلمية المتداولة عندهم، وترينا الكتب التي كانت بأيديهم حتى لنكاد نرى ما فيها من خرم وبتر، (نسخة حبيب الله الكنتي من البيان والتحصيل، مثلا:1/306) وما فيها من زيادات واختلاف مع نسخنا التي بين أيدينا، وهي كثيرة إلى حد يلفت النظر:

(انظر: هوامش الصفحات: 1/154، 307، 324، 325 و2/18 و21، 68، 108، 186، 280، 343، 399، 400...).

وعلى ضوء هذه الرؤية تمتزج في نفوسنا مشاعر الغبطة والإشفاق؛ نغبطهم حين نجدهم يتداولون كتبا يعز علينا الوصول إليها الآن، مثل: "عيون الأدلة" لابن القصار، و"شرح البساطي على خليل"، "والوجيز لابن غلاب"، و"شرح العوفي على التهذيب"، و"شرح

الرجراجي على الرسالة"، و"فتح الجليل" للتتائي، و"شرح ابن فرحون على مختصر ابن الحاجب"، و"الشرح الأكبر لأبي الحسن على الرسالة المسمى: "غاية الأماني"، وشروح: علي الأجهوري، والشبرخيتي، والطُّخيْخي، وسالم السنهوري على خليل إلخ...، ونشفق عليهم عندما نراهم ينقلون بوسائط عن كتاب أنيق الطبع ميسور التداول بيننا.

ونتعرف من خلال هذا الكتاب الذي يعتبر وثيقة على العلاقات العلمية الوطيدة بين علماء مدن بلادنا المتباعدة نسبيا، فهم في تتلمذ بعضهم على بعض، ومعرفة كل منهم بما يصدر عن الآخر واستنابة بعضهم لبعض في الإفتاء كأنما يجلسون على بساط واحد، بل إننا نجد ما يشير إلى أن التبادل الثقافي بين كل أجزاء الوطن كان قائما بواسطة الرحلة العلمية والاستفتاءات المتبادلة، فقد تعرفنا على رحلة في طلب العلم من تيشيت أو جوارها إلى منطقة "إكيدي" في جنوب غرب البلاد (266/1)، ورأينا حمى الله التيشيتي يقلد بعض علماء "إكيدي" في فتواه بشأن الفرق بين دخول الزوجة مكانا يقيم فيه زوجها وعكسِه (134/1)، ووجدنا سؤالين موجهين إلى حبيب الله الكنتي الوادانى أحدهما عمن حلف بثلث ماله لفقراء "تشمش"(183/1)، والآخر عن رجل اكترى سفينة فدخلت فيها سمكة فأخذها المكتري فوجد في جوفها جوهرة إلخ... (192/2)، ويفهم من مضمون السؤالين أنهما موجهان من غرب البلاد أو جنوبها الغربي.

أما في المجال الاقتصادي: فقد تضمن الكتاب كثيرا من اللفتات المفيدة في هذا الجانب، والتي تكشف عن أنماط التجارة ومسالك قوافلها (ومنها ما يفيد التنبيهُ عليه كالطريق التجاري بين "تگبه" و"زار"، 188/2) ونوعية المزروعات (هناك ما يفيد أنهم عرفوا زراعة القطن ومارسوها، 87/2) والسلع الرائجة وأدوات الإنتاج وأعراف التجار في الاشتراك والقسم (150/1)، وحتى المكاييل والموازين، وكيف كانوا "يعتبرون المماثلة" في أهم السلع المتداولة بينهم، وإن لم يكن السؤال الموجه إلى الحاج لحسن حول **الدرهم الزائف**: هل هو مقوم أو مثلي؟ (302/1)، إن لم يكن موجها من خارج البلد أو لمجرد اقتناص الفائدة، فيمكن أن يفهم منه أن جزءا من البلد في وقت ما عرف النقود وتعامل بها، خلافا لإطلاق العلامة حمى الله التيشيتي وجزمه بشيوع المقايضة ونفي ما سواها (299/1).

وفي المجال الاجتماعي: نتعرف على كثير من العادات والأعراف القولية والفعلية مثل صيغ الزواج ومراسيمه عند أهل ولاتة وعند السودان(194/1-195) وألفاظ الطلاق (234/1، 240، 245)، والوصايا والأيمان (175/1 و362/2) وهي ألفاظ ما تزال مستعملة إلى اليوم، والتكفل بمؤن أبناء البنات رغم حضور آبائهم (265/1)، وعادة تسمين البنات (390/2)، وتداول النساء في الطعام (386/2)، والنظرة العرفية الكريمة إلى المعلم التي أرغمت الفقهاء على تجاوز مشهور المذهب وتكييف التعاقد معه بكونه إجارة (172/2)، والإذن

المطلق له في استخدام طلابه في لائق الخدمة والكسب (329/2-330)، وبعض التفاصيل عن إحياء ذكرى مولد النبي صلى الله عليه وسلم و"اسمه"، (396/2-399)، والروابط والصلات بين الفئات والقبائل، مثل العلاقات الروحية الودية بين الطالب مصطف القلاوي ومجموعة "إدوعيش" (401/2-402) وكعلاقة "اشراتيت" بسكان "زار" المتأرجحة بين الهدنة والحرب (371/2).

وللكتاب فوق هذا قيمة لسانية لهجية، فقد دلنا على امتداد بعيد في التاريخ لبعض المفردات التي لا نزال نستعملها بالمعنى الذي وضعها له آباؤنا الأقدمون، سواء كانت أعلاما جغرافية أو بشرية، أو أسماء نباتات أو أدوات أو غير ذلك، مثل "آمرسال" و"مُتْرِ" و"بَشْنَة" و"المْزَوْدْ" و"الوَزْرَة" و"اشْرَعْ" بمعنى التقاضي، و"البُحْشِيشَة" و"العَرْصَة" و"ابْرَاوَة" و"الجَّعْبَة"....

كما دلنا على أن التطور وحركة التاريخ قد عملا عملهما في لهجتنا الحسانية حتى أصبحنا لا نفهم ولو بمعونة السياق كلمات كانت مأنوسة شائعة الاستخدام فيما يبدو، مثل "الغواجة" و"السخسخة" و"التبريت" و"الخرط"!!....

هذا ما يتعلق بالقيمة التاريخية والتوثيقية لهذا الكتاب، أما عن المنهجية الفقهية للمفتين فإننا نرى أنه رغم السمة التي طبعت فتاوى كل المفتين بعد عصور الإسلام الأولى، والتي تتمثل في الاعتماد المطلق على روايات المذاهب وأقوال المتأخرين وتخريجاتهم، وهو أمر لا ننكر أنه هو الأغلب الشائع في هذه الفتاوى، رغم ذلك،لا تخلو هذه الفتاوى من استدلالات تتأسس استقلالا على الكتاب والسنة، ومن اجتهادات تراعي الواقع الاجتماعي الذي تتنزل عليه حتى لو كلفها ذلك التضحية بنص أو ترجيح لأهل المذهب، بل ربما ضحت ب"نظرية" مذهبية متكاملة، كما لا تخلو من اجتهادات منشئة فيما لا نص فيه، هذا فضلا عن إعمال "القلم الأحمر" في آراء بعض السابقين وتخريجاتهم.

فمن أمثلة الاستدلالات المؤسسة على الكتاب والسنة استقلالا: استدلال ابن الأعمش على منع غير ذي الشوكة من القيام على أهل الفساد (103/2)، واستدلاله على لزوم التسليم بتمام حكمة الله تعالى وعدله في إيلام الأطفال والبهائم.... (381/2)، واستدلاله على عدم الاستيناء بقضاء دين الميت الذي لم يشتهر بالديْن (11/2)، وكموازنة الحاج لحسن بين حقي الدائن والمدين في شراء العرض والطعام الذين وقع عليهما العقد إذا غلا ثمنهما جدا عند حلول الأجل، 373/1، وتخريج حمى الله لعمل المولد النبوي على أصل ثابت في الصحيحين ....(397/2)

ومن أمثلة الاجتهادات التي تراعي الواقع الاجتماعي الذي تتنزل عليه حتى لو كلفها ذلك التضحية بنصوص المذهب وقواعده:فتوى ابن الأعمش لأهل

عصره بجواز معاملة مستغرقي الذمم وإباحة أخذ ما بأيديهم مطلقا، اعتمادا على رأي الزهري وابن مزين (314/1)، ورده على معاصريه الذين قلدوا متقدمي أهل المذهب في بعض شروط بيع الملح التي بنوها على عرف متغير (358/1)، وفتواه بإلزام أولياء دم القتيل بأخذ الثياب أو حيوان غير الإبل عند تعذر استيفاء الواجب لهم من ذهب أو فضة أو إبل 324/2، وفتواه بحسم باب الاسترعاء وإلغائه (218/1)، وفتوى حمى الله في ضمان المقوم بالمثلي، نظرا لتعذر العين في البلاد (299/1)، وإعادة النظر في بعض الأحكام المبنية على سد ذرائع لم تعد قائمة كما يفهم من كلام الحاج لحسن في بيوع الآجال (320/1)، وسد أو فتح ذرائع أخرى تبعا للحاجة كالاحتيال على نقل الزكاة بتوكيل الفقير المقيم بغير بلد المزكِّي من يحوزها له (157/1)، والاحتيال على زكاة الذهب بصوغه حُلِياً قبل الحول (148/1)، والحيلة المبيحة لاقتضاء الطعام عن ثمن الطعام عند الحاجة (370/1)، وفتوى ابن الهاشم التي تتجه –وإن لم تجزم– إلى نفي تهمة فسخ الدين في الدين عن المصيِّر الذي يستعيد سريعا على وجه الأمانة حيازةَ ما دفعه (380/1).

ومن أمثلة الاجتهادات المنشئة فيما لا نص فيه:اجتهاد الحاج لحسن في إمامة العادم للماء وهو مضطر أيضا للصلاة في ثوب متنجس (121/1)، وتخريج محمد بن فاضل الشريف حكم شراء المعشَّر يوم الفطر على شراء ماء الوضوء (160/1)، واجتهاد الحاج لحسن في مقتد بمسمِّع انقطع عنه صوته قبل السلام (123/1)، واجتهاد ابن الهاشم في لزوم الصبر إلى حين وجود الثمار المسلم فيها إذا عدمت يوم العقد ولم يكن لها إبّان (377/1)، واجتهاده في منع مُسلِف كبش فحل من اقتضاء كبش خصي في مقابله (384/1)، واجتهاده في استدانة الضامن على ذمة المضمون وتخريجها على بيع الفضولي (30/2)، وقياس الحاج لحسن الخلاف بين المتَّع في المال وممتِّعه على الخلاف بين مستعير الدابة ومعيرها (88/2)، واجتهاده في مسألة ناقتي رجلين لكل واحد واحدة عدا عليهما اللصوص فافتديا ناقة أحدهما بناقة الآخر، قاسها على مسألة منصوصة، وهي التقاء جملين في طريق ضيق لا يمكن تخليص أحدهما إلا بموت الآخر (104/2)، واجتهاد محمد بن فاضل الشريف في هبة طعام المعاوضة على وجه الثواب قبل قبضه (225/2)، واستئناس الحاج لحسن لضمان ملتقط امرأة ترك ابنة أخت لها صغيرة كانت هي القائمة على شؤونها فماتت الصغيرة، استأنس له بتسبُّبات مشابهة صرح أهل المذهب بضمان فاعلها (328/2)، واستظهار ابن الهاشم لعدم ضمان رفقة ضل عليها رجل بين "ولاتة" و"تغاز" فلم تطلبه ظنا منها أنه يهتدي للماء أو أنه لاحق بها؛ إذ خرّجه على قاعدة سقوط فرض الكفاية بالظن الغالب (394/3)...

ومن أمثلة التصويب ومناقشة آراء المتقدمين والرد عليها انطلاقا من النصوص المذهبية: رد الحاج لحسن لرأي ابن هلال الذي لم يعتبر قلة لبن البقرة بحيث لا

يكفي ولدها عيبا موجبا للرد (326/1)، ورده لرأي ابن هلال أيضا في سقوط الأجرة عن مكتري الدابة إذا أخذها اللصوص بحملها (191/2)، ورده لكلام الزناتي شارح الرسالة في شأن ترامي العيب المتبَرَّإ منه إلى زيادة (232/1-236)، وكتخطئة محمد بن فاضل الشريف لميارة الذي ذكر أنه يلزم تعجيل الزيادة التي قد يزيدها رب الدين إذا كانت قيمة ما صُيِّر له في دينه أزيد من قيمة دينه، فجعلها ميارة مثل الشيء المصيَّر(382/1)، ورد ابن الأعمش على الخرشي الذي فهم من قول خليل: "فهل لا قسامة ولاقَوَد"، في سياق الحديث عن انفصال البغاة عن القتلى؛ أن دماء القتلى تكون هدرا رغم بغي قاتليهم (314/2)...

وقد تضمنت هذه الفتاوى فضلا عن تلك الاجتهادات الدالة على بعض الاستقلال العلمي كثيرا من النظرات الفقهية السديدة، وبعض التحصيلات المحكمة لمسائل مفرقة متشعبة في الأمهات، مثل حالات المحاجير (14/2)، ومسألة ربح من باع لنفسه مال غيره (79/2)، ومسألة ثمن الجاه (91/2)، وأحوال ما بيد المحارب (168/2)، وقضاء القرض بالمساوي أو أفضل قبل أو بعد الأجل (368/1، خلاصة في نظم سلس لأحمد بن فاضل الشريف).

وتدل تلك النظرات والتحصيلات على ذهنية منهجية وعقلية مستوعبة، رحمهم الله وأجزل مثوبتهم.

ولا يتم الحديث عن هذا الكتاب دون الثناء على عمل المحقق، فقد بذل جهدا مشكورا في تصحيحه وضبطه، ورجع إلى الموجود من الفتاوى الأصلية التي اختُصر منها على اختلاف نسخها وكون أغلبها مخطوطا، وإلى المجاميع الافترائية أو الفتاوى المفردة التي اشتركت مع هذا الكتاب في نقل فتاوى من فقدت فتاواهم، وقد أفادت تلك المقارنات التي قام بها المحقق بأمانة وصبر وأدب، أفادت الكتاب بكثير من الفوائد، فردت أو أظهرت أغلاط النساخ في العزو بسبب سقوط الرمز، وأحيانا سبق قلم المؤلف في نسبة فتوى مفت إلى غيره، أو إدراجه لعبارات من غير كلام المفتي، والتنبيه على ما فات جامعي نوازل المفتين في هذا المجموع، ووثق النقول المضمنة في فتاوى المفتين من أصولها ونبه على ما فيها من اختلاف، وألمح إلى النقل بالمعنى الذي قد يكون محل نظر بإيراد كلام صاحبه بلفظه، وأضاف إلى الكتاب هوامش وفوائد قيمة نحن مدينون لها بالفضل في هذه النظرات.

وعموما فقد تضمن الكتاب فقها وتاريخا يحق لنا أن نعتز بهما ونفخر، وخُدم وصحح وأخرج في ثوب فني لائق، جزى الله خيرا كل من ساهم في إخراجه وإبرازه.

مسالك التجديد وأثرها في الفقه المالكي

د. محمد المصطفى الطالب

المقدمة:

نهدف من خلال هذا البحث إلى إلقاء نظرة على مسالك التجديد في الفقه المالكي، والتي تتمثل في ذلك الحوار المستمر بين الثوابت الشرعية والمتغيرات الزمانية والمكانية، وهو أمر يتعين على كل من يتعرض للإجابة عن الأحكام الشرعية مراعاته، والانطلاق منه في تصور الحكم وتنزيله، خصوصا في زمننا هذا الذي تشعبت فيه النوازل، وتشابك المجال الفقهي فيها مع غيره، حيث استجدت أقضية تحتاج في تناولها إلى عرضها على مقاييس التغير والتبدل، وأن لا تنزل عليها نصوص الأقدمين، وظواهر نقولهم، من غير التفات إلى الفوارق بين موجبي النازلة القديم والحديث.

ونعني بالتجديد هنا أخذ الفقيه بروح الشريعة وقواعدها العامة، دون الوقوف على ظواهر النصوص والنقول التي بنيت على ظروف مغايرة للظروف المكونة للنازلة الجديدة، وطبقت على أعراف، أو مصالح زالت وحلت أخرى مكانها، كما يومئ إليه الإمام القرافي بقوله: "اعلم أنا إذا قلدنا آحاد العلماء في الأسباب، إنما نقلدهم في كونها أسبابا لا في وقوعها"[1]، فهو يتداخل إلى حد كبير مع تحقيق المناط عند الأصوليين إن لم يكن يتطابق معه كليا، خصوصا في مجال المعاملات المبنية على التعليل[2] والتوسعة ورفع الحرج والضيق[3].

فمن هنا نخلص إلى أننا نقصد بالتجديد تجافي الخلود إلى الجمود على نقول الأقدمين وأحكامهم، من غير التفات إلى مقاصد أصحابها وظروفهم الزمانية والمكانية التي بنيت عليها تلك الأحكام والنقول؛ لأن في ذلك تضييعا للحقوق التي جاءت الشريعة لصونها كما يقول ابن عابدين: "المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله، وألا يضيع حقوقاً كثيرةً، ويكون ضرره أعظم من نفعه"[4].

ولا يقدح ذلك في ثبات النص الشرعي؛ لأنه إنما هو اختلاف في الحكم مع الاتفاق على المدرك، كما ينبه إلى ذلك الإمام القرافي بقوله: "فقد يكون الحكم مختلفا فيه والمدرك متفقا عليه، ويقع الخلاف إما لأنه دل عند الخصم على نقيض ما دل عليه عند الآخر، وإما لقوله بموجبه، وإما لاعتقاده نسخه، أو أنه معارض بما لا يراه الآخر معارضا له"[5].

وهذا الاعتبار وإن كان مشتركا بين جميع المذاهب السنية إلا أن للمالكية القِدْح المعلّى في الأخذ به وبناء الأحكام عليه، حتى كاد يرسخ ذلك في الأذهان

اختصاصهم به من بين جميع المذاهب كما في العمل بالمصلحة والعرف.

ويجدر التنبيه إلى أن قاعدة "تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة" ليست مطردة، بل إنها مقيدة بالأحكام الاجتهادية التي بنيت على القياس ودواعي المصلحة "فإذا أصبحت لا تتلاءم وأوضاع الزمان ومصلحة الناس وجب تغييرها، وإلا كانت عبثاً وضرراً، والشريعة منزهة عن ذلك، ولا عبث فيها.

أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها بنصوصها الأصلية: الآمرة والناهية، كحرمة الظلم، وحرمة الزنا، والربا، وشرب الخمر، والسرقة، وكوجوب التراضي في العقد، ووجوب قمع الجرائم، وحماية الحقوق، فهذه لا تتبدل بتبدل الزمان، بل هي أصول جاءت بها الشريعة لإصلاح الزمان والأجيال.

ولكن وسائل تحقيقها، وأساليب تطبيقها، قد تتبدل باختلاف الأزمنة والمحدثات؛ فالتبدل – في الحقيقة – في مثل هذه الأحكام ما هو إلا تبدل الوسائل للوصول إلى الحق، والحق ثابت لا يتغير.

والحقيقة أن المبدأ الشرعي في الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان واحد، وهو إحقاق الحق، وجلب المصالح، ودرء المفاسد.

وليس تبدل الأحكام إلا تبدل الوسائل والأساليب الموصلة إلى غاية الشارع، حيث أن تلك الوسائل والأساليب في الغالب لم تحددها الشريعة الإسلامية، بل تركتها مطلقة لكي يختار منها في كل زمان ما هو أفضل في التنظيم، وأنجح في التقويم.

والضابط في هذه القاعدة أن الأحكام المبنية على المصلحة والعرف تتغير بتغير مصالح الناس وأعرافهم وعوائدهم مع تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال[6].

وعلى هذا التقسيم درج الإمام ابن القيم، في رده على من اعتبر أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالإفراد متضمنا للنهي عن المتعة، فقال: "والمقصود: أن هذا وأمثاله سياسة جزئيَة بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها مَن ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة... ولكل عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين، وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة هي تأويل القرآن والسنة، ولكن هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة؟ أم من السياسات الجزئيَة التابعة للمصالح، فتتقيد بِها زمانا ومكانا؟"[7].

وقد ترجم لهذا القسم الأخير في كتابه: "إعلام الموقعين" بقوله: "تغيير الفتوى، واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد"[8].

ومن استقرأ تراث المالكية الفقهي يجده حافلا بنفس تجديدي لا نظير له يرجع في مجمله إلى الموجبات التالية:

1 – المصلحة:

تعرف المصلحة بأنها: "جلب نفع أو دفع ضر"[9]، وهو ما جاءت الشرائع لتحقيقه للعباد في العاجل والآجل[10].

وقد قرر الإمام ابن القيم أن: "الشريعة مبنية على مصالح العباد"، ثم رتب على ذلك قوله: "هذا فصل عظيم النفع جدا، وقع بسببه غلط عظيم على الشريعة الإسلامية، أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم: أن الشريعة الباهرة التي في أعلى

رتب المصالح، لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل"[11].

والمصالح ليست على نسق واحد بل منها ما شهد الشرع باعتباره، ومنها ما ألغاه، ومنها ما أرسل فلم يشهد له أصل بالاعتبار ولا بالإلغاء[12]، وهو محل نزاع بين الأصوليين؛ فمنهم من اعتبره مطلقا كالمالكية، ومنهم من لم يعتبره – ولو نظريا على الأقل – ونسب للأكثر[13].

وفصل الإمام الغزالي بين المصالح الحاجية والتحسينية فلم يعتبرها إذا لم تعتضد بشهادة أصل، بينما اعتبر تلك الجارية مجرى الضروريات[14].

ويرى الإمام القرافي تعميم نسبتها إلى جميع المذاهب أخذا من وقائعهم التي بنوها على هذا الأصل، وهو ما أشار إليه بقوله: "وأما المصلحة المرسلة فغيرنا يصرح بإنكارها ولكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة ولا يطالبون أنفسهم عند الفروع والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة"[15].

ومن هنا جاء اشتراطهم في المفتي أن يكون بصيرا بالمصلحة[16].

وتظل الدائرة المرسومة لهذه المصالح مجال العادات غالبا كما يؤكد ذلك الإمام الشاطبي بقوله: "وأيضا فالمصالح المرسلة –عند القائل بها– لا تدخل في التعبدات البتة، وإنما هو راجع إلى حفظ أصل الملة، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية، ولذلك تجد مالكا وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة مشددًا في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه عند الأولين"[17].

ومن المعلوم أن هذه المصالح متغيرة حسب الزمان والمكان، الأمر الذي يقتضي تبدلها أو نسخها على حد تعبير الماوردي الذي يقول: "وقد تختلف المصالح باختلاف الزمان، فيكون المنسوخ مصلحة في الزمان الأول دون الثاني، ويكون الناسخ مصلحة في الزمان الثاني دون الأول، فيكون كل واحد منهما مصلحة في زمانه وحسناً في وقته، وإن تضادا"[18].

وفي نفس السياق يقول صاحب كشف الأسرار: "فأما الأحكام الثابتة بالاجتهاد، أو بالإجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، فيجوز أن تنسخ، وهو مختار المصنف بأن يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم بإجماع، أو باجتهاد أهل عصر آخر أن يتفقوا على خلافه، بناء على اجتهاد نسخ لهم على خلاف اجتهاد أهل العصر المتقدم، ويكون هذا بيانا لانتهاء مدة الحكم الأول كما في النصوص.

ولا يقال هذا غير جائز؛ لأنه لا مدخل للرأي في معرفة انتهاء مدة الحكم؛ لأنا لا ندعي أنهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بآرائهم، بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الأول، فتبين به أن الحكم قد تبدل بتبدل المصلحة من غير أن يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم[19].

ولنضرب مثالا على دوران الحكم الشرعي مع هذا الأصل بقراءة الحزب جماعة، حيث كرهه الإمام مالك، إذ جاء في العتبية: "وسئل عن القراءة في المسجد، فقال: لم يكن بالأمر القديم، وإنما هو شيء أحدث، ولم يأت آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها، والقرآن حسن".

قال محمد بن رشد: يريد أن التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما يفعل بجامع قرطبة إثر صلاة الصبح، فرأى ذلك بدعة"[20].

غير أنه في فترة لاحقة اعتمد علماء الغرب الإسلامي القول المخالف للمشهور؛ فأجازوا قراءة القرآن جماعة وعمروا بها المساجد، لما تحققه من مصالح كثيرة ضمنها ابن لب في فتوى له في الموضوع، يقول فيها: "العمل بذلك قد تضافر عليه أهل هذه الأمصار والأعصار، وهذه مقاصد من يقصدها فلن يخيب من أجرها: منها تعاهد القرآن حسبما جاء فيه من الترغيب في الأحاديث، ومنها تسميع كتاب الله لمن يريد سماعه من عوام المسلمين، إذ لا يقدر العامي على تلاوته فيجد بذلك سبيلا إلى سماعه، ومنها التماس الفضل المذكور في الحديث إذ لم يخصص وقتاً دون وقت".

ومن مسائلهم التي اختلف الحكم فيها باختلاف المصلحة: بيع عقار الحبس الذي اعتبره المالكية في القول المشهور عنهم ممنوعا، وعليه درج ابن الحاجب في جامع الأمهات بقوله:"ولا يناقل بالعقار ولو خرب"[21].

ويوجه البرزلي في جامعه هذا المشهور بقوله: "واجتمع مالك وأصحابه على المنع من بيع الأصول المحبسة العامرة، وهو المشهور من قولهم فيها إن خربت. واحتجوا ببقاء أحباس المدينة خرابا"[22].

ولكن هذا الحكم دار مع المصلحة التي تتغير باختلاف الزمن، حيث أفتى ابن رشد حين سئل عن قطعة أرض محبسة على رجل، وهي بباب دار ضيعة رجل لا تخلو غالبا من إيذاء من يدخل للدار أو الجيران، ولا تخلو هذه القطعة من إضرار المجاور لها، ولا يستطاع رفعه إلا بتعويض قطعة من موضع آخر هي أعود بالمنفعة، وأقطع للضرر من صاحب الضيعة؟

فأجاب بما نصه: "إن كانت هذه القطعة المحبسة انقطعت المنفعة منها جملة بما غلب عليها مما وصفت، ولم يقدر على اعتمارها ولا كرائها، وبقيت معطلة لا فائدة فيها لعدم القدرة على رفع الضرر عنها، فلا بأس بالمعاوضة فيها بمكان غيرها، يكون حبسا مكانها على ما قاله جماعة من العلماء في الربع المحبس إذا خرب، ويكون ذلك بحكم القاضي بعد أن يثبت عنده السبب المبيح للمعاوضة والغبطة للحبس فيما وقعت به المعاوضة، ويسجل ذلك ويشهد عليه"[23].

ومن مسائل إعمال المصلحة وأثرها في الحكم بترجيحه ولو كان مقابلا للمشهور: ثبوت الرضاع، إذ نجد القول المصدر في المذهب أنه لا يثبت إلا بالمرأتين، "لا بامرأة ولو فشا"[24].

وهو الحكم الذي خالفه سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم، فأفتى "بإثبات الرضاع بالمرأة الواحدة إذا عم وشاع قبل إرادة النكاح... والالتفات هنا إلى أنها كالشاهد الواحد وإن قال به بعضهم، لترجيح الأول بالمصلحة التي كثيرا ما يرجح بها الضعيف فضلا عن

المشهور، والعادة محكمة... والمصلحة هي أنا إذا لم نثبت الرضاع إلا بشهادة امرأتين تزوج قطعا كثير من المراضع محارمهم لقلة مبالاتهن بالإشهاد، مع أنه كثيرا ما يتعذر الإشهاد لو أرادته مع قلة كذبهن في ذلك قبل إرادة النكاح، بشرط أن تكون المرأة غير معروفة بالكذب ولا تهمة تلحقها في ذلك والجمود على النصوص ضلال وإضلال...

وقال عمر بن عبد العزيز: تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور كما للأجهوري فيما لم يرد فيه نص إذا لم توجد أسبابه في عصر الصحابة – رضي الله عنهم – فتعين فعله لتجدد سببه في زمننا لِما علم من القواعد الشرعية: أن هذه الأسباب لو وجدت في زمنهم لكانت مسبباتها من فعلهم وصنيعهم، ومن أصول مالك اعتبار المصالح المرسلة، وإثبات الرضاع بالمرأة الواحدة منها لما ذكرنا"[25].

2 – مراعاة مقاصد المكلفين:

يعتبر قصد المكلف أحد العناصر الأساسية التي حللها واهتم بها علماء الأصول وخاصة رائد علم المقاصد الإمام الشاطبي الذي بنى نظريته المقاصدية على قسمين: أحدهما مقاصد الشريعة، والآخر مقاصد المكلفين، وما ذاك إلا لعظيم قدر مقاصد المكلف التي ناط الشارع بها التصرفات، وجعلها قوام الأعمال والأقوال، كما في الصحيح من حديث عمر رضي الله عنه أنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ"[26].

وعلى هذا الأصل بنى الفقهاء قاعدة من قواعدهم الخمس التي أرجع إليها القاضي حسين الشافعي الفقه، وهي قولهم: "الأمور بمقاصدها"[27].

وعنها تفرعت قاعدة أخرى جزئية تقضي بأن "العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني، لَا بالألفاظ والمباني"[28].

وهذا العامل وإن تداخل مع العرف إلا أنه أعم منه لاستناده إلى القرائن ومقتضيات الأحوال.

والسبب في هذا الاعتداد بالنيات والالتفات إلى المقاصد دون الألفاظ هو كون هذه الأخيرة إنما وضعت للتعريف والدلالة على ما في نفوس العباد، فإذا أراد أحدهم من الآخر شيئا عرفه بمراده وما في نفسه بلفظه، ورتب الله على تلك الإرادات والمقاصد أحكاما عن طريق الألفاظ، ولم يرتبها على مجرد ما في النفوس من غير دلالة فعل، أو قول، ولا على مجرد ألفاظ"[29].

ومن الأهمية بمكان أن ينبه في هذا الصدد على أن المقصود بالنسبة للفعل على ثلاثة أقسام:

أحدها: منافاته للّفظ ومعارضته له، وهذا لا وجه لاعتباره.

ثانيها: معاضدته اللفظ وموافقته له، وهو معتبر بلا خلاف.

ثالثها: لا ينبئ عنه اللفظ ولا يدل عليه؛ فهذا يشبه الزيادة على اللفظ[30].

والأخير محل تجاذب أنظار العلماء، لكن الراجح فيه اعتبار القصد الذي يعتبر محركا للفقه، وعاملا من عوامل تطوره وثرائه، كما يقول الإمام ابن القيم: "وقد

تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده، وفي حله وحرمته بل أبلغ من ذلك وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلا وتحريما، فيصير حلالا تارة وحراما تارة أخرى باختلاف النية والقصد، كما يصير صحيحا تارة وفاسدا تارة باختلافها"[31].

وقال مبرزا أهمية النيات ومدى تبعية الأعمال لها: "النية روح العمل ولبه وقوامه، هو تابع لها في الحكم؛ يصح بصحتها، ويفسد بفسادها"[32].

ويؤكد ذلك الإمام الشاطبي بقوله: "إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر"[33].

واعتدادا من الشارع بهذا الأصل "تجاوز للأمة عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تتكلم به وتجاوز لها عما تكلمت به مخطئة أو ناسية أو مكرهة أو غير عالمة به إذا لم تكن مريدة لمعنى ما تكلمت به أو قاصدة إليه".

وقد استثمر العلماء – وخاصة المالكية – هذه القاعدة الشرعية في أحكامهم، وجعلوها أساسا لتبدل الأحكام، من ذلك: إباحتهم تقبيل الرجل الذي يقدم من السفر ابنته أو أخته. بناء على أن المقصد الحنان والرحمة لا ابتغاء اللذة؛ إذ ليستا ممن ينبغي ذلك فيهما[34]. كما اعتبروا بيع المشتري شراء فاسدا ما اشتراه بيعا صحيحا بعد قبضه، أو قبله إذا لم يقصد ببيعه إفاتته، بخلاف ما إذا قصد المشتري بالبيع الصحيح بعد القبض أو قبله الإفاتة للبيع الفاسد فلا يفيته معاملة له بنقيض قصده، ويفسخ وجوبا[35].

ويعتبر الوقف من أكثر الأبواب التي التفتوا فيها إلى القصود والمعاني، من ذلك: إيجابهم على متولي الوقف على غير معين، كالفقراء أن يؤثر في قسم الحبس أهل الحاجة والعيال على غيرهم، بالسكنى والغلة باجتهاده، لأن قصد الواقف الإرفاق، فإن استووا في الفقر أو الغنى فإنه يؤثر الأقرب على غيره[36].

وكذلك إجازتهم لمن هو من أهل العلم وقام بشرط الواقف أن يأخذ مرتب التدريس ونحوه ولو كان غنيا؛ لأن قصد الواقف إعطاؤه للمتصف بالعلم، وإن كان غنيا دون الديوان[37].

ونظائر هذا كثيرة في مصنفاتهم الفقهية خاصة العملي منها، إلى حد أن صاحب العمل المطلق يقول:

وروعي المقصد في الأحباس

لا اللفظ في عمل أهل فاس[38]

وإلى جانب هذا العامل نجد عاملا آخر لصيقا به ألا وهو العرف الذي نعالج أثره هنا في تغير الأحكام.

3 – **العرف:**

يعرف العرف بأن "يغلب إطلاق لفظ واستعماله في معنى حتى يصير هو المتبادر من ذلك اللفظ عند الإطلاق، مع أن اللغة لا تقتضيه"[39]، أو هو: غلبة معنى من المعاني على جميع البلاد أو بعضها[40].

وهذا الأصل وإن كان المالكية أكثروا من الاعتماد عليه إلى درجة ظن معها اختصاصهم به دون سواهم من المذاهب كما ينبه على ذلك الإمام القرافي بقوله: "نقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلة وسد الذرائع وليس كذلك، أما العرف فمشترك

بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها"[41].

وبهذا جاءت ترجمة البخاري لأحد أبواب صحيحه حيث قال: "باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم: في البيوعِ والإجارة والمكيال والوزن، وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة"[42].

والعرف في الحقيقة ليس دليلا شرعيا مستقلا، وإنما هو من مشمولات المصلحة المرسلة[43]، التي يظل مرتبطا بها كما يقول الشيخ محمد المامي: "هذا مع الإقرار بوجوب تغير العادة المشتملة على مصلحة، بخلاف الطردية، وهي التي لم تشتمل على مصلحة فلا يترتب على تغيرها حكم؛ كاتفاق الألوان في النسب"[44].

ولما كانت "أحوال العالم وعوائدهم.. لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، كما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الأقطار والأزمنة"[45]، ناسب ذلك تغير العوائد المبنية على تلك الظروف المتغيرة كما لاحظ ذلك الإمام القرافي في فروقه قائلا: "الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت كالنقود في المعاملات، والعيوب في الأعراض في البياعات ونحو ذلك، فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى لحمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها، وكذلك إذا كان الشيء عيبا في الثياب في عادة رددنا به المبيع، فإذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوبا موجبا لزيادة الثمن لم ترد به، وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المرتبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه بل قد يقع الخلاف في تحقيقه هل وجد أم لا"؟

وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام فمهما تجدد في العرف اعتبره ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"[46].

ولعل الإمام القرافي استوحى هذا من قول سلطان العلماء العز ابن عبد السلام: "أكثر العلماء لا يقول بسد الذرائع ولا سيما في البيع، وقد علمت أن المنع في البيع والسلف إنما نشأ عن اشتراط السلف نصا، وبياعات الأجل لا نص فيها باشتراط أن البائع يشتري السلعة التي باع، وإنما هو أمر يتهمان عليه ويستند في تلك التهمة إلى العادة.

ثم قال وهب: إن تلك العادة وجدت في قوم في المائة الثالثة بالمدينة أو بالحجاز، فلم قلتم إنها وجدت بالعراق والمغرب في المائة السابعة؟

ثم قال: وأنا أتوقف في الفتيا في هذا الباب وفيما أشبهه من الأبواب المستندة إلى العادة بما في الكتب؛ لأن الذي في الكتب من المسائل لها مئون من السنين، وتلك العوائد التي هي شرط في تلك الأحكام لا يعلم حصولها الآن، والشك في الشرط شك في المشروط"[47].

وهذا النظر لا تشترط فيه الملكة الاجتهادية، بل يتأتى من المقلدين، كما يطلعنا على ذلك الإمام القرافي في قوله: "إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد: خلاف الإجماع، وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه الأحكام المتجددة، وليس هذا تجديدا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد"[48].

وحول نطاق العرف اختلف علماء غرب الصحراء في تحديد دائرة المعتبر منه الذي تنبني عليه الأحكام، فذهب سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم إلى أنه ينحصر في معنيين:

أحدهما: "لفظ نقل عن معناه اللغوي لأمر خصه العرف به سواء كان العرف عاما أو خاصا.

والمعنى الثاني الذي يعتبر الشرع العادة فيه: هو غلبة معنى من المعاني على جميع البلاد أو بعضها.. وأما عادة جرت بغير القسمين فباطلة دل على بطلانها الكتاب والسنة"[49].

ويعقب الشيخ محمد المامي على هذا معتبرا العادة أوسع مجالا وأرحب دائرة، لأنها قد تكون منظورا بها، وهي مراد ابن الحاج إبراهيم، وقد تكون منظورا فيها بغيرها، فتعتبر مرادفة للبدعة، وتوضع على محك الشارع، كما أنها تنبني عليها الأحكام، وفي ذلك يقول مناقشا لقولة سيدي عبد الله السابقة: "قوله: وأما عادة جرت بغير القسمين: فهي العادة المنظور فيها، وأما العادة المنظور بها فسواء كانت حلالا أو حراما أو باطلة"[50].

وعلى هذا الأصل أجرى علماء المالكية كثيرا من المسائل الفقهية التي اختلف الحكم فيها بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة، من ذَلِك ما يؤول إلى "اختلاف الزّوجين في متاع البيت، فإن الحكم في ذلك أن يقضى للمرأة بما يعرف للنساء، وللرجل بما يعرف للرجال وما يصلح لهما قضي به للرجال، لأن البيت بيته في جاري العادة فهو تحت يده فيقَدم لأجل اليد"[51].

وكذلك "لو اختلف عطَّار ودباغ في المسك والجلد، واختلف الفقيه والحداد في القلنسوة والكير، كانت لهما عليه يد حكميّة في دار يسكنانها لمن شاهده، أو تنازع رجل وامرأة رحما يتجاذبانه، فالقول في هذا كلّه قول من شهد له العرف والعادة، فيحكم للرجل بالرّمح والسيف مع يمينه، وإن كان دملجا قضي به للمرأة مع يمينها، ويقضى للعطّار بالمسك مع يمينه"[52].

أَو كانت العادة عند الناس في الرباع أن وكيل البيع لا يقبض الثّمن، فإن المشتري لا يبرأُ بالدفع إلى الوكيل الّذي باع، وإنّما يحمل هذا على العادة الجارية بينهم، أي: أن للوكيل على بيع السلعة أن يقبض الثّمن ويبرأ المشتري بالدفع إليه، لأن عادة الناس جرت بذلك بخلاف بيعِ العقار والرباع"[53].

ومن المجالات الفقهية التي تعتبر فضاء رحبا لتجديد الحكم الشرعي عن طريق الأعراف: ما يؤول إلى ألفاظ العقود وأيمان الطلاق والعتاق، وصيغ الصرائح والكنايات، من ذلك نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر: مسألة الحلف بأيمان المسلمين، التي اتفق علماء المذهب – كما حكى عنهم ابن بشير – على أن

الحلف بها يترتب عليه لزوم الحالف جميع الأيمان[54].

وهي: بتات زوجته وعتق من يملك رقبته، وصدقة بثلث ماله ومشي بحج وكفارة يمين، وصوم سنة، واختلف شيوخ المذهب فمنهم من قال بلزوم شهري ظهار ومنهم من لم يقل به[55].

لكن هذا الحكم قد تعمل العادات والأعراف على تغييره حسب الوقائع وظروفها الزمنية والمكانية، كما جاء في قول الإمام القرافي معلقا على هذه المسألة: "وسبب ذلك أنهم لَاحَظُوا مَا غلب الحلف به في العرف وما يجعل يمينا في العادة فألزموا إياهُ لأنه المسمى العرفي فيقدم على المسمى اللُّغَوي، ويختصّ حلفه بهذه المذْكورات دون غيرها لأنّها المشتهرة...

وعلى هذا لو اتفق في وقت آخر اشتهار حلفهم ونذرهم للاعتكاف، والرباط وإطْعام الجيعان وكسوة العريان وبناء المساجد، دون هذه الحقائق المتقدم ذكرها لكان اللازم لهذا الحالف إذا حنث الاعتكاف وما ذُكر معه دون ما هو مذكور قبله؛ لأن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها إذا بطلت. وَعَلَى هَذَا التَّحْرِيرِ يظْهر أن عرفنا اليوم ليس فيه الحلف بصوم شهرين متتابعين فلا تكاد تجد أحدا بمصر يحلف به فلا ينبغي الفتيا به وعادتهم يقولون: عبدي حر وامرأتي طالق، وعلى المشي إلى مكّة ومالي صدقة إن لم أفعل كذا فتلزم هذه الأمور، وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأَّيام فمهما تجدد في العرف اعتبره ومهما سقط أسقطه"[56].

وهذا العامل المستمد وجوده من حياة الناس، ونمط العلاقة بينهم يتبادل التأثر والتأثير مع موجب آخر من موجبات المرونة، اصطلح عليه في الغرب الإسلامي بمجريات العمل، فماذا يا ترى عن هذا السبب؟

4 – جريان العمل:

من الخصائص التي يتميز بها المذهب المالكي: الواقعية التي تتجلى في اعتماده أصل العمل الذي درب عليه سلف أهل مدينة الرسول المكرم صلوات الله وسلامه عليه[57].

ولم يزل هذا الأصل يتطور مع مرور الزمن حتى امتدت تلك الفكرة لعلماء إفريقية ومن بعدها الأندلس ثم المغرب الأقصى، فكانوا يحتجون بما أفتى به علماؤهم، وقضى به قضاتهم[58].

وهذا العمل وإن اعتبروه مرجحا يرجح به القول الشاذ على الراجح أو المشهور؛ إلا أنه غير مستقل في ذاته بل هو مستند إلى أصل المصلحة التي يترجح بها على القول المهجور[59]، وتشكل أحد ركائزه الرئيسية، كما يظهر من خلال تعريفه بأنه: "العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل، إلى القول الضعيف فيها رعيا لمصلحة الأمة وما اقتضته حالتها الاجتماعية"[60].

وبالرغم من كون تصرف المجتهد المرجح يظل هنا منوطا إلى حد بعيد بالمصلحة، فإن المقلد يتأتى منه العمل بذلك العمل والترجيح به إذا توفرت فيه شروط خمسة هي: ثبوت جريان العمل بذلك القول، ومعرفة محل جريانه، ومعرفة زمانه؛ إذ للأمكنة خصوصية كما للأزمنة. ومعرفة الذي أجرى العمل وكونه أهلا للاقتداء، وأخيرا معرفة السبب الذي من أجله عدلوا عن المشهور إلى الراجح[61].

ويرمي هذا القيد الأخير إلى تفادي الخلل في التنزيل عند تغاير الواقعتين، وهو شرط محوري في تنزيل العمل على الوقائع وعليه اقتصر سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم بقوله:

وقـــدم الضـــعيف إن جـــرى العمـــل
بـــه لأجـــل ســـبب قـــد اتصـــل[62].

أمـا إذا كـان الموجـب متغـايرا في الموضـعين القـديم والحديث، فإن ما جرى به العمل يعتبر أجنبيا عن الواقعة الجديدة، كما يشير إلى ذلك قول الهلالي: "فإنه إذا جهل موجب جري العمل امتنعت تعديته؛ لجواز أن يكون ذلك الموجب معدوما في البلد الذي يريد تعديته إليه"[63]، وحينئذ فليس هناك من سبيل إلا الرجوع إلى القول المعدول عنه إذا لم يكن المفتي الجديد مجتهد ترجيح[64].

ومن مظاهر تأثير جريان العمل في النازلة المالكية وتغير الأحكام به داخل المذهب: مسألة القول في الغصب؛ إذ المشهور في مذهب مالك: أن القول للغاصب في قدر ووصف المغصوب، غير أن العمل الفاسي تبنى القول المخالف لهذا المشهور، فقال ناظمه:

لوالـــــد القتيـــــل مـــــع يمـــــين
القـــــول في الـــــدعوى بـــــلا تبيـــــين

قال التسولي بعد إيراده لهذا البيت، ناقلا عن أبي القاسم بن النعيم: "الذي جرى به العمل عندنا في هذه النازلة ومثلها أن القول قول والد القتيل مع يمينه، والظالم أحق أن يحمل عليه وإن كان المشهور خلافه، وكم من مسألة جرى الحكم فيها بخلاف المشهور ورجحها العلماء للمصالح العامة"[65].

وجاء في فتوى لسيدي عبد الله العبدوسي أن الدواب لا ترد بالعيب بعد شهر لسرعة التغير فيها، مخالفا بذلك رأي الجمهور الذي لم يفرق بين الدواب وغيرها في أن لربها القيام بها متى اطلع على العيب، والسبب الذي جعله يخالف في هذه المسألة هو توخيه المصلحة العامة، ذلك أن كثيرا من الناس يشترون الدابة ويسخرونها حتى إذا انقضت مصلحتهم فيها ردوها لصاحبها[66]، وعلى هذا جرى عمل فاس كما قال ناظمه:

وبعـــد شـــهر الـــدواب[67] بالخصـــوص
بالعيـــب لا تـــرد فـــافهم النصـــوص[68].

غير أن العمل بهذا الضعيف وترجيحه منوط بوجود السبب الذي حمل الفقيه الأول على ترجيحه وقت تنزيل الحكم الثاني، وهذا ما يشير إليه الطالب أحمد بن طوير الجنة الشنقيطي، في مناقشته لبعض علماء عصره في قولهم بلزوم الطلقة البائنة لمن حلف بالحرام تبعا للعمل الفاسي: "وكذلك علماء بلادنا يفتون في الحرام بطلقة بائنة، عملا بقول صاحب عمليات فاس وذاك هو الضلال المبين، لأن شيخنا[69] -قدس الله روحه- يقول غير ما مرة بل تَكرارا مرارا أن العمل الذي جرى في فاس، في مسألة بكذا إن كان السبب الذي جرى به عندهم موجود في بلادنا يشملنا ذلك العمل ونعمل نحن بمثل عملهم، وإن لم يكن ذلك السبب موجودا في بلادنا فلا يجوز لنا العمل بعملهم في تلك المسألة،

والذي جرى بسببه العمل في بلادهم في الحرام موجود في بلادهم ومفقود في بلادنا، وهو أن كل من طلق في بلادهم بالحرام لا يحلفه إلا بنية طلقة واحدة، محكوما بأنها طلقة عملا بذلك العمل"[70].

5 – اعتبار مقتضيات الأحوال:

من الموجبات التي تؤثر في الفتاوى: عامل مراعاة الحال؛ إذ يشرع في حالة ما يحرم في أخرى كما يشير إلى ذلك الإمام الغزالي بقوله: "... ولا يتناقض أن يحل لزيد ما يحرم على عمرو، كالمنكوحة تحل للزوج وتحرم على الأجنبي، وكالميتة تحل للمضطر دون المختار، وكالصلاة تجب على الطاهر وتحرم على الحائض، وإنما المتناقض أن يجتمع التحليل والتحريم في حالة واحدة لشخص واحد، في فعل واحد، من وجه واحد، فإذا تطرق التعدد والانفصال إلى شيء من هذه الجملة انتفى التناقض؛ حتى نقول الصلاة في الدار المغصوبة حرام، قربة في حالة واحدة لشخص واحد لكن من وجه دون وجه فإذا اختلاف الأحوال ينفي التناقض.

ولا فرق بين أن يكون اختلاف الأحوال بالحيض والطهر والسفر والحضر، أو بالعلم والجهل، أو غلبة الظن فالصلاة حرام على المحدث إذا علم أنه محدث واجبة عليه إذا جهل كونه محدثا، ولو قال الشارع يحل ركوب البحر لمن غلب على ظنه السلامة، ويحرم على من غلب على ظنه الهلاك، فغلب على ظن الجبان الهلاك وعلى ظن الجسور السلامة حرم على الجبان، وحل للجسور لاختلاف حالهما"[71].

فمراعاة الحال بهذا الاعتبار تندرج تحت ما يصطلح عليه بتحقيق المناط الخاص كما يفهم من قول الإمام الشاطبي: "فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره.

ويختص غير المنحتم بوجه آخر وهو النظر فيما يصلح لكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئًا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض، فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورًا يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها"[72].

ولقد أحسن الإمام القرافي حينما أصل لهذا الأصل الإفتائي ممثلا له بعدة أحكام شرعية وفقهية، ثم خلص إلى القول في بيان مكانته: "وهذه المباينات كثيرة في الشرع لاختلاف الأحوال، فلذلك ينبغي أن يراعي اختلاف الأحوال في الأزمان فتكون المناسبة الواقعة في هذه القوانين مما شهدت القواعد لها بالاعتبار، فلا تكون مرسلة بل أعلى رتبة فتلحق بالقواعد الأصلية"[73].

ثم عقب على إيراده لعدة تشريعات سماوية استبدل فيها الله جل وعلا الحكم الأثقل بآخر أخف، تبعا لظروف

المكلفين وطاقاتهم بقوله: "فقد اختلفت الأحكام والشرائع بحسب اختلاف الأزمان والأحوال، وظهر أنها سنة الله في سائر الأمم وشرع من قبلنا شرع لنا، فيكون ذلك بيانا على الاختلاف عند اختلاف الأحوال في زماننا وظهر أنها من قواعد الشرع وأصول القواعد ولم يكن بدعا عما جاء به الشرع"[74].

وقد دأب العلماء على استثمار هذا الأصل في تنزيلهم الأحكام على الوقائع كما نجد في قول الإمام ابن عبد البر: "وقد اختلف قول مالك في الصلاة في الطين على حسب اختلاف الأحوال"[75].

ويقول الإمام ابن رشد (الجد) مبينا حد المنجم: "والذي أقول به: إن هذا ليس باختلاف قول في موضع واحد، وإنما هو اختلاف في الأحكام بحسب اختلاف الأحوال، فإذا كان المنجم يزعم أن النجوم واختلافها في الطلوع والغروب هي الفاعلة لذلك كله، وكان مستسرا بذلك، فحضرته البينة قتل بلا استتابة، فهو كافر زنديق، وإن كان معلنا بذلك غير مستتر به يظهره ويحاج عليه استتيب، فإن تاب وإلا قتل كالمرتد"[76].

والحديث عن هذا الرافد التجديدي يقود إلى الحديث عن مسلك آخر، يتوكأ عليه ويستمد وجوده منه، وهو النظر إلى مآلات الأحوال والأفعال فما ذا يا ترى عن هذا المسلك؟

6- اعتبار المآل:

المفتي في نظره في الواقعة محكوم بعدة قيود بعضها يرجع إلى النظر في الواقع والحال كما ما مر معنا، والبعض الآخر يرجع إلى ما يتوقعه وتؤشر القرائن لوقوعه، وهو ما اصطلحوا على تلقيبه ب"المآلات" التي يُعتبر أبو إسحاق الشاطبي صاحب السبق في التنظير لها باسترسال، مبرزا قيمتها ومحورية مراعاتها بالنسبة للمفتي، وفي ذلك يقول: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه.

وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك.

فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة، أو تزيد عليها، في كون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي، أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة"[77].

فمن هنا ندرك السبب الذي يؤثر به هذا النوع من النظر في الفتوى تبدلا وتغيرا، كما في نص الشاطبي هذا الذي يصرح فيه بأن الحكم قد يكون مشروعا في الأصل لمصلحة ما، لكن قد يعن للمفتي عند النظر في واقع النازلة المعروضة أن تطبيق ذلك الحكم قد تتولد عنه نتيجة عكسية، فيعدل عن تنزيله لما تقتضيه

المصلحة، وهذا ما يزيده بيانا في قوله: "وجميع ما مر في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى، حيث يكون العمل في الأصل مشروعًا، لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعًا لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة.

وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها، فإن غالبها تذرع بفعل جائز، إلى عمل غير جائز فالأصل على المشروعية، لكن مآله غير مشروع، والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها، فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع"[78].

وانطلاقا من هذا تولدت القاعدة التي نظم سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم (ت1233هـ) بقوله:

سـد الـذرائع إلى المحـرم

حـتم كفتحها إلى المنحـتم[79]

ومن الأمثلة الدالة على اعتبار هذا الأصل مما أجمعت الأمة على سده ومنعه: حفر الآبار في طريق المسلمين فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، ومنها سب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب اللَّه تعالى عند سبها[80].

ويعتبر السادة المالكية من أكثر من تمسك بهذا المبدأ وأجرى عليه الأحكام، فلذلك اختلفوا مع الشافعية في: بيوع الآجال، وفي النظر إلى النساء هل يحرم؛ لأنه يؤدي إلى الزنا أولا يحرم؟ وفي الحكم بالعلم هل يحرم؛ لأنه يؤدي للقضاء بالباطل من القضاة السوء؟ وفي تضمين الصناع؛ لأنهم يؤثرون في السلع بصنعتهم فتتغير السلع، فلا يعرفها ربها إذا بيعت فيضمنون سدا لذريعة الأخذ، أم لا يضمنون؛ لأنهم أجراء؟[81].

خاتمة:

مما سبق ندرك تفاعل الفقه الإسلامي عموما والفقه المالكي بصفة خاصة مع المتغيرات الزمانية والمكانية، وما تستوجبه من مراعاة مصالح الناس وواقعهم المعيش، وهو ما نتج عنه إرساء قواعد أساسية في الفقه، تتسم بالمرونة واستيعاب التحولات على الصعيدين الزماني والمكاني، وتؤول إلى قصد تحقيق الغاية من إيجاد الشرائع السماوية.

وقد خلف ذلك على الصعيد الفرعي نتاجا ضخما من المسائل، سطرها علماؤنا انطلاقا من موجبات وعوامل متغيرة زمانيا ومكانيا، مما يستلزم مراجعتها في ثنايا كتبهم واستخلاصها؛ حتى لا تزل بها أقدام حظها الجمود على أقوال السابقين من غير التفات إلى موجبات أقوالهم وأسبابها.

ومن هنا فإني أخرج من خلال هذه البحث بدعوة إخوتي الباحثين إلى المساهمة في هذا المنحى الذي ما زال ينتظر من يطرق بابه، ويخوض لجته، حتى تستبين محاسن مذهبنا، وتتخلص المصادر الفقهية مما علق بها من أحكام البيئات المغايرة زمانا ومكانا.

الهوامش:

1- يراجع الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، لأحمد بن إدريس القرافي: 195

2- راجع قواطع الأدلة، لمحمد بن منصور (السمعاني): 115/2، والمحصول، لمحمد بن عبد الله (ابن العربي): 133.

3- يراجع شرح مختصر الروضة: 428/2.

4- يراجع نشر العرف لابن عابدين، ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، ج2، الرسالة: 31.

5- يراجع الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق: 86.

6- يراجع هذا في القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب للدكتور محمد مصطفى الزحيلي: 356/1 – 57.

7- يراجع هذا في الطرق الحكمية، لمحمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية): 19.

8- يراجع هذا في إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية: 11/3.

9- يراجع شرح الروضة، لسليمان بن عبد القوي (نجم الدين الطوفي): 204/3.

10- ينظر الموافقات، للإمام إبراهيم بن موسى (الشاطبي): 9/2.

11- إعلام الموقعين، مصدر سابق: 11/3.

12- ينظر هذا في المحصول، لمحمد بن عمر الرازي: 162/6.

13- ينظر البحر المحيط، لمحمد بن عبد الله (الزركشي): 84/8.

14- ينظر هذا في المستصفى، لمحمد بن محمد الغزالي: 175.

15- يراجع شرح تنقيح الفصول، للإمام محمد إدريس القرافي: 468/1.

16- يراجع الفقيه والمتفقه، لأحمد بن علي (الخطيب البغدادي): 333/2.

17- ينظر الموافقات، مصدر سابق: 285/3.

18- يراجع أدب القاضي لعلي بن محمد (الماوردي): 335/1.

19- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز بن أحمد (البخاري): 250/3.

20 – يراجع البيان والتحصيل، لابن رشد: 242/1

21- يراجع جامع الأمهات، لابن الحاجب: 452.

22 – يراجع فتاوى البرزلي: 381/5.

23 – يراجع فتاوى ابن رشد: 1/ 180 – 188

24 – يراجع المختصر، لخليل: 163.

25- يراجع الفتاوى، لسيدي عبد بن الحاج إبراهيم:186.

26- الحديث أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه، باب بدء الوحي، الحديث رقم: 1، ج1/6، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب قوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنية وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، الحديث: 45، ج3/1515.

27- يراجع الأشباه والنظائر، لعبد الوهاب (تاج الدين) بن تقي الدين السبكي: 12/1.

28- راجع غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر لمحمد بن أحمد مكي (الحموي): 268/2، وشرح القواعد لأحمد الزرقاء: 55.

29- يراجع إعلام الموقعين، مصدر سابق: 86/3.

30- يراجع الأشباه والنظائر لتاج الدين السبكي: 126/2.

31- يراجع إعلام الموقعين، مصدر سابق: 89/3.

32- المصدر السابق: 91/3.

33- يراجع الموافقات، للشاطبي: 7/3.

34- ينظر البيان والتحصيل، لابن رشد: 324/4.

35- يراجع مواهب الجليل، لمحمد بن محمد (الحطاب): 388/4، ومنح الجليل، لمحمد بن أحمد (عليش): 75/5.

36- يراجع شرح خليل، لمحمد بن عبد الله (الخرشي): 100/7.

37- يراجع حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير: 181/2.

38- يراجع عمليات فاس، لسيدي عبد الرحمن بن عبد القادر (الفاسي):203.

39- يراجع الإحكام للقرافي: 220.

40- يراجع ابن فرحون، تبصرة الحكام: 63/2.

41- راجع شرح التنقيح للقرافي:448.

42- يراجع الجامع الصحيح، لمحمد بن إسماعيل (البخاري): 78/3.

43- ينظر علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف: 91.

44- يراجع كتاب البادية، للشيخ محمد المامي بن البخاري (مطبوع ضمن عدة مؤلفات له): 213.

45- يراجع عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة: 36 – 37.

46- يراجع الفروق، للقرافي: 176/1 – 177.

47- يراجع التاج والإكليل، محمد بن يوسف (المواق): 268/6.

48- يراجع الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، لأحمد بن إدريس (القرافي): 218 – 219.

49- يراجع طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل، لسيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم: 6.

50- يراجع رد الضوال والهمل إلى الكروع في حياض مسائل العمل: 130، وما بعدها. وتعرض للمسألة بشكل أوسع في كتابه البادية: 131.

51 – تبصرة الحكام، لابن فرحون: 68/2.

52 – يراجع الفروق، للقرافي: 152/3.

53 – يراجع المصدر السابق: 72/2.

54 – يراجع التاج والإكليل، للمواق: 276/3.

55- بتصرف، ينظر مختصر خليل ابن إسحاق: 95.

56- ينظر الفروق، للإمام القرافي: 176/1.

57 – يراجع شرح التنقيح، مصدر سابق: 445.

58- ينظر هذا في الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن (الحجوي): 464/2.

59 – يراجع نور البصر، لسيدي أحمد بن عبد العزيز الهلالي، لوحة: 23.

60 – يراجع العرف والعمل في المذهب المالكي، لعمر الجيدي: 343.

61 – ينظر هذا في نور البصر، مصدر سابق، لوحة: 23 – 24.

62 – راجع مراقي السعود، لسيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم:176.

63 – نور البصر، مصدر سابق، لوحة: 24.

64 – راجع الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، لمحمد بن الحسن البناني: 124/7.

65 – يراجع البهجة على التحفة، للتسولي: 574/2.

66 – يراجع العرف والعمل للجيدي: 463.

67- خص والد الناظم: الشيخ عبد القادر الفاسي هذا العمل بالدواب وهي: ذوات الحافر فتشمل الخيل والحمير والبغال، لا ذوات الظلف كالأنعام. وخصوها بهذا العمل – المخالف لمشهور مذهبهم من أن للمشتري رد المبيع متى اطلع على عيبه لسرعة تغير الدواب وكثرة تعاطي النخاسين لشرائها، وجهلهم، وشدة احتيالهم فيها دون غيرها من الأنعام لأنها غير مرادة للخدمة والامتهان كما في الدواب، فقصدوا بذلك تقليل النزاع، ودفع الشغب عن الحكام باقتصارهم على هذه المدة التي يتبين العيب القديم فيها غالبا. ينظر القاضي أبا القاسم العميري الأمليات الفاشية، لوحة:20، والسجلماسي، شرح عمل فاس، لوحة:52.

68 – يراجع عبد الرحمن الفاسي، عمليات فاس:191.

69 – يعني سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي.

70 – يراجع فتوى الطالب أحمد بن طوير الجنة، مخطوط بحوزتنا.

71– يراجع المستصفى، مصدر سابق: 335.

72 – يراجع الموافقات، للإمام الشاطبي: 5/24 – 25.

73 – يراجع أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة: 10/45.

74 – يراجع المصدر السابق: 10/47.

75 – يراجع يوسف بن عبد الله (ابن عبد البر)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار: 3/407.

76 – يراجع البيان والتحصيل، لمحمد بن أحمد بن رشد: 9/346.

77 – يراجع الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي: 5/23.

78 – يراجع المصدر السابق: 5/182.

79– يراجع مراقي السعود، مصدر سابق: 155.

80 – يراجع الفروق، للإمام القرافي: 3/266.

81 – المصدر السابق: 3/266 – 67.

قائمة المصادر والمراجع

1. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، لأحمد بن إدريس القرافي، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة وسلمان بن عبد الفتاح أبو غدة دار السلام، مصر، ط الخامسة 1430هـ/ 2009م.
2. أدب القاضي، لعلي بن محمد (الماوردي)، تحقيق محمد هلال السرحان / وزارة الأوقاف بالعراق 1391هـ / 1971م.
3. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، ليوسف بن عبد الله (ابن عبد البر)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 – 2000.
4. الأشباه والنظائر، لعبد الوهاب (تاج الدين) بن تقي الدين السبكي، دارالكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1411هـ – 1991م.
5. البحر المحيط في أصول الفقه، لمحمد بن عبد الله (الزركشي)، دارالكتبي، الطبعة: الأولى، 1414هـ – 1994م. بدون طبعة وبدون تاريخ.
6. البيان والتحصيل، والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق د/ محمد حجي وآخرون. دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، 1408 هـ – 1988 م
7. التاج والإكليل، لمحمد بن يوسف (المواق)، التاج والإكليل لمختصر خليل، لمحمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الغرناطي (المواق)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1416هـ – 1994م
8. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (وبهامشه العقد المنظم للحكام لابن سلمون)، لإبراهيم بن فرحون اليعمري، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
9. التحبير شرح التحرير، لعلي بن سليمان المرداوي، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح.
10. تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد بن الأزهري، محقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.

11. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، لمحمد بن إسماعيل (البخاري الجعفي)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.

12. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، محمد بن أحمد بن عرفة (الدسوقي)، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

13. الذخيرة، لأحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: سعيد أعراب ومحمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الأولى، 1994م.

14. رد الضوال والهمل إلى الكروع في حياض مسائل العمل، للشيخ محمد المامي بن البخاري، (مطبوع ضمن عدة مؤلفات له)، تصحيح يابه بن محمادي، نشر زاوية الشيخ محمد المامي، نواكشوط، بدون تاريخ.

15. شرح القواعد، لأحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، الناشر: دار القلم - دمشق / سوريا، الطبعة: الثانية، 1409هـ- 1989م.

16. شرح تنقيح الفصول، للإمام أحمد إدريس القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، 1393 هـ - 1973م.

17. شرح خليل، لمحمد بن عبد الله (الخرشي)، شرح مختصر خليل للخرشي، لمحمد بن عبد الله (الخرشي)، دارالفكر، بيروت.

18. شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1407 هـ / 1987م.

19. شرح مختصر الروضة، لسليمان بن عبد القوي (نجم الدين الطوفي)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1407 هـ / 1987 م.

20. الصحاح لإسماعيل بن حماد الجوهري، حمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين — بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ / 1987 م.

21. الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي — بيروت، د.ت.

22. الطبعة: الأولى، 1420هـ - 1999م.

23. طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل، لسيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم، تقديم الحضرمي بن خطري، نشر محمد سالم بن الصوفي، نواكشوط، ط الأولى 1985.

24. الطرق الحكمية، لمحمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية)، مكتبة دار البيان، بدون تاريخ.

25. العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب، لعمر بن عبد الكريم الجيدي، طبع بإشراف اللجنة المشتركة لنشر إحياء التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات، مطبعة فضالة المحمدية - المغرب 1982..

26. علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، مكتبة الدعوة – شباب الأزهر (عن الطبعة الثامنة، دار القلم، بدون تاريخ.
27. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، لزكريا بن محمد الأنصاري الشافعي، المطبعة الميمنية، بدون تاريخ.
28. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، لمحمد بن أحمد مكي (الحموي)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1405هـ / 1985م.
29. الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، لمحمد بن الحسن البناني (مطبوع بهامش شرح عبد الباقي)، دار الفكر، بيروت، 1398هـ.
30. الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، لشهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (القرافي)، عالم الكتب، بدون تاريخ.
31. الفقيه والمتفقه، لأحمد بن علي (الخطيب البغدادي)، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي – السعودية، الطبعة: الثانية، 1421هـ.
32. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن (الحجوي)، دار الكتب العلمية–بيروت، الطبعة: الأولى – 1416هـ / 1995م.
33. قواطع الأدلة، لمحمد بن منصور (السمعاني)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ–/1999م
34. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب، للدكتور محمد مصطفى الزحيلي، دار الفكر، دمشق، الطبعة: الأولى، 1427 هـ / 2006م.
35. كتاب البادية، للشيخ محمد المامي بن البخاري (مطبوع ضمن عدة مؤلفات له)، تصحيح يابه بن محمادي، نشر زاوية الشيخ محمد المامي، نواكشوط، بدون تاريخ.
36. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز بن أحمد (البخاري)، دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.
37. المحصول، لمحمد بن عبد الله (ابن العربي المعافري) تحقيق: حسين علي اليدري – سعيد فودة، دار البيارق – عمان.
38. المحصول، لمحمد بن عمر الرازي، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1418 هـ / 1997 م.
39. مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد (ابن النجارالحنبلي)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية 1418هـ/1997م.
40. مراقي السعود، لسيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم، دار الآثار، القاهرة 2002م.
41. المستصفى، لمحمد بن محمد (الغزالي)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ / 1993م.
42. المقدمة، لعبد الرحمن بن محمد (ابن خلدون)، تقديم وتحقيق: إيهاب محمد إبراهيم، مكتبة بن سينا، الطبعة الأولى 2009.
43. منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، لناصر الدين إبراهيم اللقاني، تقديم وتحقيق: د/عبد الله

الهلالي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، 1423هـ – 2002م.

44. منح الجليل، لمحمد بن أحمد (عليش)، (عليش)، دارالفكر – بيروت، 1409هـ/1989م.

45. الموافقات، للإمام إبراهيم بن موسى (الشاطبي)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ / 1997م.

46. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (وبهامشه التاج والإكليل للمواق)، دار الفكر، بيروت، ط الثانية 1398هـ / 1978م. الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، 1421هـ / 2000م

47. نشر العرف، لابن عابدين، منشور في مجموعة رسائل ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

48. نظم عمل فاس، لعبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي (مطبوع ضمن مجموع المتون)، دار الفكر، بيروت، بون تاريخ.

49. نور البصر، لسيدي أحمد بن عبد العزيز الهلالي، مخطوط بمكروفيلم المعهد الموريتاني للبحث العلمي بنواكشوط، رقم: 2458.

50. جامع الأمهات (مختصر بن الحاجب الفرعي)، لعثمان بن الحاجب، اليمامة للطباعة والنشر، 1419.

51. جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، لأحمد البلوي المعروف بالبرزلي، تقديم وتحقيق الأستاذ د/محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى 2202.

52. فتاوى محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق المختار بن طاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، 2407هـ / 1987م.

53. الفتاوى، لسيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم، جمع وتحقيق الشيخ محمد الأمين بن محمد بيب، الإمارات العربية المتحدة، ط الأولى 1423هـ / 2002م.

54. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (وبهامشه العقد المنظم للحكام لابن سلمون)، لإبراهيم بن فرحون اليعمري دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

55. الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، لأحمد بن إدريس القرافي عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ.

56. المختصر في فقه إمام دار الهجرة، لخليل بن إسحاق تحقيق أحمد علي حركات، دار الفكر، بيروت 1415هـ / 1999م.

57. الأماليات الفاشية شرح العمليات الفاسية، سعيد بن أبي القاسم العميري (ت1178)، مخطوط بمكتبة المسجد النبوي، وبحوزتنا منها نسخة حصلنا عليها بواسطة موقع المحجة العلمية السلفية على الرابط الإلكتروني: www.mahaja.com.

58. فتوى الطالب أحمد بن طوير الجنة في الحلف بالحرام، مخطوط بحوزتنا.

جهود فقهاء توات(1) في خدمة المذهب المالكي دراسة في الأعلام والموضوعات

د. أحمد بن بلقاسم جعفري

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف المرسلين وبعد:

ينفرد المذهب المالكي عن بقية المذاهب الأخرى بعديد الخصائص والمزايا التي منحته مرونة وحيوية وقدرة أكبر على التكيف مع الواقع، فهو إلى جانب وفرة مصادره وكثرة أصوله وتنوعهما، وتوسعه في استثمار الأصول المتفق عليها يبيح لمنتسبيه الاقتداء بالمخالف في الفروع، ويرفض تكفيرهم بالذنب والهوى. وهي خصائص جعلت منه مذهبا أكثر منطقية وعقلانية في أحكامه، وواقعية في نوازله وفروعه في مختلف الأبواب، إضافة إلى وسطيته واعتداله في مجمل مواقفه وأصوله وفروعه، وكذا مرونته وسماحته ويسره في معالجة كثير من القضايا الشائكة والمشكلات المستعصية.

هذه عوامل كلها جعلت من المذهب المالكي مذهب جميع الأقطار المغاربية تقريبا، انخرطوا فيه طواعية لا كرها ومنذ قرون عديدة، وراحوا في ذلك يدافعون عنه وبشراسة أمام كل التيارات الآنية، والمتغيرات الزمكانية، ويساهمون في خدمته ونشره.

ولقد كان لعلماء الجزائر عامة، وفقهاء أقاليم توات خاصة، دورهم الريادي البارز في هذا المجال، حيث برز على مر العصور التي خلت عديد العلماء الذين انبروا للدفاع عن المذهب، وكذا خدمته تيسيرا ونشرا، وهو ما سنحاول الوقوف عنده في هذا البحث بحول الله.

وإذا كانت كتب التاريخ قد شحت علينا بكثير من الأخبار الأولية التي تعلقت بتاريخ هذا المذهب بهذه الديار، خصوصا في القرون الثمانية الأولى، فإن لنا في بعض الكتابات الأولية التي رشحت ببعض المخطوطات التي وجدت بالإقليم بعضا مما يشفي غليل السائل والباحث في تاريخ المذهب بهذه الأقاليم.

ولعل من أهم المصادر المخطوطة التي أرخت للمذهب في هذا الإقليم: (مخطوط درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام)، حيث يذكر لنا مؤلفه الشيخ سيدي محمد بن عبد الكريم البكري: أنه في سنة (890 هـ/1485(م) ورد ولد الباي من طرابلس وطاف بتوات، ومعه عشرة من العلماء، كل واحد منهم يحفظ خليلا وبعض أصول المذهب كالبيان والتحصيل وكتب ابن الحاجب، وعلم المعاني والبيان. وتبعهم من علماء توات في رحلتهم داخل الإقليم سيدي علي بن عبد الله، وسيدي محمد بن العالم وسيدي مبارك بن أحمد إلى بدريان بتيميمون"[2].

ويضيف صاحب مخطوط الدرة أن الشيخ سيدي سالم العصموني بن محمد بن أبي بكر المولود سنة

(810هـ/1408م) نـزل بتمنطـيط، وهـو الـذي جـاء بمقادير المكايل والموازين وضبط قوانين الشرع وسار فيها بسيرة العدل. وفي هذا إشارة أولية مهمة أيضا.

وإلى هـذه الإشـارات التاريخيـة الهامـة ذكـرت بعـض المصادر[3] أيضا أن أول من أدخل مختصر خليل لتوات هو السيد ميمون بن عمر(890هـ/1485م)[4] وذلك بعد نازلة مشهورة وقعت له مع فقهاء توات حول مسألة فقهية[5]، فتطلب الأمر منه السفر إلى فاس حيث وجد المسألة معروضة ومشروحة بكل تفاصيلها في مختصر خليل فما كان عليه إلا أن اشترى نسخة خطية من المختصر بأربعين مثقالا، ورجع بها على وجه السرعة إلى علماء توات.

كما تذكر لنا ذات المصادر أن أول من تولى شرح هذا المختصر الفقهي للشيخ خليل بالإقليم التواتي هو الشيخ سيدي محمد بن العالم الزجلاوي (1212هـ/1798م)[6]، ومن قبله فعل ذلك الشيخ سيدي عبد الكريم بن أحمد التواتي لكنه لم يتمه. مع إشارة مهمة هنا هو أن بعض الروايات التاريخية تذكر أن قصب السبق في شرح خليل بالإقليم يعود إلى القرن التاسع الهجري مع ما فعله الشيخ الإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي (909هـ/1504م)[7] حيث ينسب إليه مخطوط في هذا المجال.

وإلى هذا كله جاء في عدد من المصادر والمراجع أن أول من جمع نوازل تضم مجموعة من المسائل النازلة في أقاليم توات هو الشيخ سيدي عبد الرحمن بن إبراهيم الجنتوري.

كل هذا وغيره جعل الأقاليم التواتية عبر تاريخها الطويل تمتاز كسابقتها من حواضر ومدن الجزائر بنشاطها الفقهي المتميز خدمة ونشرا للمذهب المالكي السائد في الإقليم، وقد نشط في هذا الإطار جملة من العلماء الذين أخذوا على عاتقهم تيسير أصول وفروع هذا المذهب خدمة للدين الإسلامي الحنيف. ولم تقف جهود هؤلاء الأعلام عند حدود أرض الجزائر في نشر أصول المذهب بل تعدته إلى أدغال إفريقيا، حيث كان الجزائريون عامة والتواتيون خاصة[8] من أوائل الطلائع التي أوصلت الإسلام إلى تلك الديار، وساهمت في نشره وتعميمه عبر كل تلك البقاع تقريبا، ولنا في شخص الإمام المغيلي تمثيلا لا حصرا وما فعله في عموم غرب إفريقيا أكبر نموذج في هذا المجال.

كل هذا وغيره أيضا "جعل الجماعات التواتية عبر تاريخها الطويل من أنشط الجماعات التي سكنت الصحراء... ووصلوا أسواق شمال المغرب العربي بأسواق الجنوب السوداني عن طريق القوافل الذاهبة والآيبة، ومع هذه القوافل اطلع التواتيون عن كثب على التيارات الثقافية والفكرية التي كانت شائعة عند عرب المشرق والمغرب. وفي نفس الوقت قام فقهاء وعلماء توات بنقل ما عندهم من علوم ومعارف."[9] كما ذكر القاضي ألْفغْ محمود كعت[10] أن كل جامعات الغرب الإفريقي ومساجده كانت خلال القرن الخامس عشر وحتى القرن السابع عشر الميلادي حافلة بالطلبة والعلماء من منطقة توات. ويضيف السعدي[11] أن قائمة العلماء المشهورين في مساجد وجوامع مدن الغرب الإفريقي ومراكزه الحضارية يشكل التواتيون من بينهم نسبة تقارب

النصف. ولهؤلاء جميعا مئات المخطوطات الفقهية الموجودة حاليا في خزائن ومكتبات مصر، والمغرب، وموريتانيا، ومالي، والنيجر وغانا، والسنغال، ونيجيريا وغير ذلك. وإذا أخذنا دولة مالي وحدها كنموذج لتلك الخزائن الأخرى في تلك الدول المذكورة وجدنا بهذا البلد وحده أزيد من 280 مخطوطا فقهيا في المذهب المالكي لعلماء جزائريين تحديدا منهم قرابة ثمانين مخطوطا لعلماء تواتيين فقط.

وبالعودة إلى الحديث عن المذهب المالكي تأليفا بالإقليم التواتي نقول إن قائمة المجتهدين هنا طويلة وطويلة جدا تبدأ -في حدود علمنا- من منتصف القرن التاسع الهجري تقريبا وما ينسب في ذلك للشيخين الإمام المغيلي (909هـ/1504م) والإمام سيدي سالم العصموني (968هـ/1561م)[12]: الإمام المغيلي بما ألفه من كتب نذكر منها: شرحه على مختصر خليل، تنبيه الغافلين عن مكر الملبسين بدعوى مقامات العارفين[13]، الرد على المعتزلة[14]، شرح بيوع الآجال من كتاب ابن الحاجب، شرح خطبة المختصر، ما يجب على المسلمين من اجتناب الكفار[15]، مصباح الأرواح في أصول الفلاح.[16]، المفروض من علم الفروض، أسئلة الأسقيا وأجوبة المغيلي[17]. وأما الشيخ العصموني فينسب إليه أيضا تقييدات وفتاوى عديدة.

وبعد الرجلين وما سجلاه خدمة للمذهب المالكي ونشره في الإقليم وكافة الأقطار المجاورة واصل المسيرة من بعدهما على مدار القرون التي تلت ذلك ثلة أخرى من كبار فقهاء الإقليم التواتي، وخرّجوا كبار الشيوخ وعشرات المصنفات المذهبية نذكر من الشيوخ تمثيلا لا حصرا:

1. الشيخ سيدي بالقاسم (ق 10هـ/16م) المعروف ب- (سيدي الحاج بالقاسم). من آثاره: مخطوط بعنوان منهاج السالكين، بالإضافة إلى أزيد من عشرة منظومات شعرية في التوحيد، والفقه.
2. الشيخ سيدي محمد الصوفي بن أبو أمحمد بن أحمد بن أبي بكر البادرياني أسس الشيخ سيد الحاج محمد الصوفي زاويته المشهورة ببادريان في القرن الحادي عشر بتاريخ التاسع من شهر صفر عام ثلاثة وثلاثين وألف (1033هـ/1624م) وكان ذلك بنص وصية مشهورة ومعلومة. له تقاييد فقهية عديدة.
3. الشيخ سيدي عبد الكريم (1042هـ/1633م) بن أمحمد التواتي ولد سنة (994هـ/1586م) كان إماما عالما تولى قضاء الجماعة بتوات. له شرح على مختصر خليل لم يتمه، وله مخطوط آخر شرح فيه مختصر الدماميني.
4. الشيخ سيدي أحمد (1078هـ/1667م) بن يوسف.ولد بقصر أولاد ونقال سنة (1002هـ/1594م) ثم انتقل إلى تنلان القديمة (رزق الله الواسع) في يوم الأربعاء الحادي عشر من شهر رمضان سنة (1058هـ/1648م). توفي سنة (1078هـ/1667م). من آثاره المخطوطة وصيته في تأسيس زاويته الشهيرة، بالإضافة إلى بعض التقاييد

المختلفة. كما تنسب له بعض المخطوطات المفقودة.

5. الشيخ سيدي البكري (1133هـ/1721م) بن عبد الكريم بن أمحمد الذي اتصل بعلماء كبار منهم: سيدي أبي عبد الله الخرشي مفتي الديار المصرية وقتها والذي تولى قضاء الجماعة بتوات سنة (1092هـ/1681م). له العديد من التقييدات الفقهية المخطوطة.

6. الشيخ سيدي عمر(1152هـ/1739م) بن سيدي الحاج عبد القادر التواتي ولد عام (1098هـ / 1687م) درس بفاس وأخذ عن الشيخ محمد بن أحمد المنساوي ومحمد بن عبد الله الفلالي، ومحمد بن ذكري الفاسي.كان عالما فقيها ونحويا.تولى التدريس بجامع القرويين بفاس وانتقل منها عائدا إلى أرض توات سنة (1129هـ/717م)، وتولى قضاء الجماعة بتوات، له عديد التقاييد الفقهية.

7. الشيخ سيدي محمد (1160هـ/1747م) بن أُبّ المزّمّري. من أكثر علماء توات تأليفا له أزيد من ثلاثين مخطوطا جلها في الفقه المالكي. من آثاره المخطوطة أزيد من ثلاثين مخطوطا في مختلف العلوم وبخاصة الفقهية نذكر منها تمثيلا: نظم[18] باب السهو من مختصر الأخضري[19] في العبادات ألفه سنة (1128هـ/1716م) وسماه العبقري وهو في مائة وتسعة وخمسين (159) بيتاً. مخطوط تحلية القرطاس في الكلام على مسألة الخماس[20] وموضوعه الفقه؛ رد فيه على سؤال للشيخ سيدي عمر بن سيدي محمد المصطفى الكنتي (ت1157هـ/1744م).

8. الشيخ سيدي عبد الرحمن (1160هـ/1747م) الجنتوري القُرَاري. من آثاره ما ذكره له الشيخ سيدي ضيف الله في رحلته ومنه: منظومة في التوحيد، وشرحه عليها، وشرح على مختصر خليل، وله نظم في الفرائض، ورجز في علم الكلام، وتآليف في التصوف، وما لا يعد ولا يحصى من الرسائل والأجوبة ردا على قضاة وقته، وله طُرَرٌ كثيرة على جميع شُرّاح المختصر وغيره، وكذا حاشية مستقلة عن الشيخ عبد الباقي الزرقاني، بالإضافة إلى قصائد شعرية لكنها غير واضحة من جراء ما أصابها من تلف. ونوازله التي جمعها تلميذه الشيخ سيدي محمد بن أحمد بن عبد العزيز المسعدي الجراري.

9. الشيخ سيدي أبي الأنوار (1168هـ/1755م) بن عبد الكريم بن أحمد بن يوسف التنلاني، ولد سنة (1077 هـ/1666م) بزاوية تنلان، وتوفي سنة (1168هـ/1755م) وقيل سنة (1158هـ/1745م).

10. الشيخ سيدي عبد الرحمن (1189هـ/1775م) بن عمر التنلاني. توفي بمصر أثناء عودته من الحج.من آثاره الفقهية المخطوطة: مخطوط مختصر النوادر في الفقه، بالإضافة إلى تقييدات فقهية مختلفة.

11. الشيخ سيدي عبد الرحمن (1209هـ/1795م)[21] بن الشيخ سيدي أمحمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي. أخذ عن الشيخ سيدي أحمد بيوسف،

وعن الشيخ سيدي محمد الونقالي. انتقل الشيخ سيدي عبد الرحمان من زاجلو إلى أنزجمير سنة (1169هـ/1756م)، وكان بذلك أول العائلة الأنصارية الخزرجية دخولا لقصر أنزجمير. وأسس به مدرسته الدينية في القصر الفوقاني. عرف الشيخ سيدي عبد الرحمن بكثرة مطالعته للكتب ونسخها. وينسب له في ذلك عشرات المخطوطات المنسوخة بخط يده منها: كتاب القاموس المحيط، وكتاب التسهيل، وكتاب الفريدة وشرحها، وكتاب الكافية وغيرها. وهي عوامل كلها ساعدته على تأسيس خزانة للمخطوطات بقصر أنزجمير، هي إلى الآن من أكبر خزائن المخطوطات بالإقليم كمّا ونوعية.

من مؤلفاته الفقهية: قصيدة (شبكة القناص لما حوته درة الغواص) للشيخ سيدي عبد الرحمن بن محمد بن يوسف التي ضمنها ألغازا فقهية وأجوبة عليها، وسار بها من بدايتها على طريقة السؤال والجواب، وعددها في ما يزيد على الألف وسبعمائة بيت شعري (1700). يقول في مطلعها:

يقـــول راجـــي رحمـــة وغفـــران
أســـير ذنبـــه عبيـــد الرحمـــان
ابـــن محمـــد هـــو ابـــن أحمـــد
وفقـــه الله بكـــل مقصـــد

12. الشيخ سيدي أحمد (1245هـ / 1829م) زروق بن صابر البداوي الجعفري.

أخذ عن الشيخ سيدي أحمد الونقالي، وعن الشيخ سيدي محمد بن أحميد الزجلاوي.

سافر لفاس وأخذ عن علماء أجلاء منهم الشيخ التاودي. تولى القضاء بفاس وبإقليم توات. له أيضا العديد من التقييدات الفقهية المخطوطة.

13. الشيخ سيدي عبد الله (1261هـ/1845م) بن سيدي محمد عبد الله بن سيدي عبد الكريم الحاجب. من آثاره: شرح على ابن جماعة، وحاشية على مختصر فقهي، إضافة إلى تقاييد فقهية مختلفة.

14. الشيخ سيدي حمزة بن الحاج أحمد القبلاوي (1335هـ/1917م) الذي جاءته الفتاوى والأسئلة من عموم الصحراء الكبرى، وكان يفتي بمشهور مذهب مالك، ويراجع غيره من المذاهب.

وقبل هذه الفترة أيضا ظهرت لنا أكبر مدونة فقهية نوازلية في أصول المذهب المالكي وفروعه بالإقليم التواتي قاطبة، وأعني بها مجموعة المسائل الفقهية التي اصطلح على تسميتها ب: غنية المقتصد السائل فيما وقع بتوات من القضايا والمسائل. والمؤلف هو واحد من أهم وأضخم المخطوطات التي استطاعت أن تجمع أكبر قدر من النوازل والفتاوى الفقهية التي حلت بأقاليم توات جنوب الجزائر، وتدخل فيها كبار العلماء والفقهاء من الإقليم من أمثال: الشيخ سيدي عبد الرحمن بن با عومر (1189هـ/1775م)، والشيخ الزجلاوي (1212هـ/1797م)، والشيخ سيدي الحاج البلبالي (1244هـ/1829م)، وابنه الشيخ الحاج عبد العزيز (1261هـ/1845م)، وغيرهم كثير، فجاء بذلك المخطوط جامعا بين دفتيه وفي ما يزيد عن السبعمائة

صفحة من الحجم الكبير لكل ما وقع في هذه الأقاليم من القضايا والمسائل على مر العصور، وقد بدأ جمعه أولا في مجلد وعنوان واحد الشيخ سيدي الحاج بن عبد الرحمان البلبالي، ثم أكمل العمل بعد وفاته ابنه الشيخ سيدي عبد العزيز، ليكون ترتيبه بعد ذلك على يد الشيخ سيدي أحمد لحبيب بن أمحمد بن عبد الله بن إبراهيم البلبالي.

ولا تكاد تخلو مكتبة من وجود نسخة من نسخه المتعددة في توات، وقد وقفنا شخصيا على خمس نسخ منها؛ الأولى بخزانة البلبالين بقصر ملوكة غرب الولاية أدرار، والثانية محفوظة بخزانة البكريين بتمنطيط جنوب الولاية، والثالثة محفوظة بخزانة با عبد الله ضواحي مدينة آدرار حاليا، والرابعة بخزانة المطارفة شمال الولاية، والخامسة محفوظة حاليا بخزانة كوسام بآدرار.

ومخطوط الغنية إضافة لأبعاده التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي طبعته في معظم مسائله له أبعاد فقهية أولا وأخيرا، حيث استطاع بذلك جامعوه أن يؤرخوا لنا لمرحلة هامة من تاريخ الإقليم التواتي خاصة والمجتمع العربي عامة، واضعين إيانا في الوقت نفسه في صلب المنظومة الفقهية المالكية التي نظمت حياة الأفراد طيلة تلك الفترة

إن المتأمل بداية لمخطوط الغنية في اجتهاد منظريه من علماء الإقليم يجده مبنيا في أساسه على فكرة الشورى التي دفعت قاضي توات حينها الشيخ سيدي عبد الحق بن عبد الكريم[22] إلى تأسيس مجلس الشورى الذي انتدب له أربعة من كبار علماء وفقهاء الإقليم وقتها، وكانت إجابتهم جميعا تدون في سجل خاص ومحفوظ عنده عرف بينهم ب"ديوان الشورى" أو "ديوان القضاء". ومن الديوان نفسه كان القاضي الشيخ سيدي عبد الحق يستمد كل أحكامه القضائية في الفصل بين المتنازعين، أو الرد على السائلين. وبعد عملية التبويب والترتيب التي خضعت لها تلك الأجوبة والمسائل جمعت مجددا لتكون سجلا تاريخيا ومرجعا فقهيا هاما في تاريخ المذهب المالكي في الإقليم، حيث تحدثت لنا المخطوطة في هذا الباب عن كثير من القوانين المنظمة لأحكام النكاح وتوابعه[23]، والطلاق وما يتعلق به[24]، والخلع ومتطلباته[25]، وقوانين العدة[26]، والنفقات[27]، والحضانة[28]، والقسمة، والمواريث[29]. وفي كل مرة كان المؤلف يتعرض لنازلة من هذه النوازل، كان يقف أولا عند أهم الأحكام المنظمة لها شرعا من ولي وصداق وعدة وما إلى ذلك من القوانين والشروط الأساسية لكل مسألة.

وإلى هذا كله تضمنت المخطوطة في هذا الجزء الكثير من القوانين المسيرة لأنظمة البيوع وما شاكلها[30]، وقوانين القرض والرهن[31]، وشروط الصلح[32]، والضمان والحجر، والضرر، والوديعة، والرهن، والإرفاق[33]، وكذا متطلبات الوكالة والإقرار، وقوانين الإيجار، والحبس، والحيازات، وسائر العطايا[34]. وفي هذه المسائل القانونية جميعها لم يكن الفقيه والمفتي يكتفي بعرض النازلة وحلها فحسب، بل كان يتعدى ذلك إلى الوقوف عند جملة من القوانين المنظمة لأي حكم وفقا لأصول وفروع المذهب المالكي السائد في الإقليم. فهو في باب البيوع –مثلا– يقدم النازلة بادئا كما وردت في نص سائلها،

ثم ينطلق من ذلك للتعريف بالبيع وأنواعه، ثم أهم الأحكام القانونية التي تنظمه في هذه الأقاليم.

وإلى هذا جميعا يقف القارئ لهذه النوازل على جملة أخرى من الأحكام والمسائل المنطلقة من عمق المنظومة القانونية التي كانت تحكم الإقليم؛ من ذلك أهم القوانين المتعلقة بمجال العقوبات مثل قوانين السرقة والزنا، والغصب[35] وغيرها من أشكال الجريمة[36] التي كانت سائدة في الإقليم. كما نجد أيضا قضايا متعلقة بأحكام القانون التجاري مثل مسائل الشركة، والإبراء والبيوع والإجارة والإكراء، وما شاكل ذلك[37]. ويضاف إلى هذا أيضا عديد القوانين المتعلقة بقضايا الأحوال الشرعية كقضايا العتق والنذور وغيرها.

إن مخطوط غنية المقتصد السائل -بشهادة كثير من الدارسين- يعتبر أضخم عمل نوازلي مجموع في الفقه المالكي. وقد أرخ لنا وقنّن لكثير من القضايا والمسائل التي نزلت بتوات، وحكمت المجتمع خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين وما قبلهما، كما أن هذه النوازل جميعها جاءت لتعطينا صورة واضحة عن ديوان الحكم في الإقليم الذي بُني أساسا على فكرة مجلس الشورى الرباعي –كما رأينا – وليكون هذا الديوان في توحيد آراء العلماء حوله، واجتماعهم على الإجابة الواحدة فيه، وجمعهم لكل ذلك في مخطوط واحد، أعظم وأهم منظومة قانونية استطاعت أن تؤرخ لكثير من مراحل الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وغيرها، بالإقليم.

ومن ناحية المضمون فإن مخطوط الغنية قد وظف جملة من مصادر التشريع المالكي[38] المعروفة والمتداولة في أقاليمنا المغاربية على الأقل وقد فاقت الثلاثين مصدرا من مصادر التشريع والتأريخ العالميين نذكر من ذلك تمثيلا لا حصرا: كتاب الواضحة لأبي مروان الأندلسي (ت 238هـ)، ومدونة الإمام سحنون (ت240هـ)، وكتاب الإسكندراني (ت269هـ)، والرسالة لأبي زيد القيرواني (ت 386هـ)، وكتاب الإعلام بنوازل الأحكام للإمام ابن سهل (ت486هـ)، ونوازل ابن رشد (ت520هـ)، وكتاب النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام للقاضي أبي الحسن علي بن عبد الله الفاسي، وكتاب مجالس المكناسي أو مجالس القضاة والحكام وغيرها من أمهات المصادر التشريعية والقانونية

لهذه الأسباب وغيرها كثير كانت الغنية ولا تزال في كثير من تقاطعاتها المعرفية واهتماماتها القانونية والتاريخية المشتركة مصدرا أساسيا من مصادر التشريع المالكي في أقاليم توات، وما جاورها من بقية الأقاليم العربية والإسلامية. وما كثرة نسخها التي لا تخلو خزانة منها رغم حجمها الكبير جدا من جهة، وما تداولها بين علماء وطلبة المدارس والزوايا القرآنية وإلى الآن، إضافة إلى مرجعيتها التاريخية والتشريعية عند كثير من الكتاب والمؤرخين المحدثين من جهة أخرى إلا خير شاهد على ما نقول.

وبالرجوع إلى عصرنا الحالي فإن جهود علماء الإقليم في خدمة ونشر المذهب المالكي ظلت مستمرة ودائبة على نشاطها تدريسا وتأليفا؛ حيث برز لنا في هذا المجال

تحديدا عديد من الشخصيات العلمية البارزة يأتي في مقدمتها شيخنا المغفور له الحاج محمد بلكبير (1421هـ / 2000م)[39] طيب الله ثراه، وقبله شيخه الشيخ سيدي أحمد ديدي (1299هـ/ 1882م)[40] في مدرسته بتمنطيط، وبعدهم كوكبة أخرى من رجال العلم الذين نهلوا من هذه المنابع الصافية وما يزال عطاؤهم الفقهي مستمرا حتى يومنا هذا من خلال مناراتهم العلمية ومدارسهم الخاصة المفتوحة أمام الجميع.

وبالحديث عن جهود ونشاط فقهاء توات في خدمة المذهب المالكي تأليفا في عصرنا الحديث فإن المتتبع هنا يسجل وبكل فخر واعتزاز محاولات الشيخين الجليلين المرحومين الشيخ مولاي أحمد الطاهري الإدريسي (1399هـ / 1979م) بسالي، وتلميذه الشيخ محمد باي بالعالم (1430هـ / 2009م) بأولف، بما جسداه من دور ريادي وفعال من خلال نشاطهما التدريسي في مدرستيهما بسالي وأولف ترسيخا لأصول المذهب ودفاعا عنه أولا، ثم بما خلفاه من مطبوعات فقهية مالكية متعددة ومتخصصة تيسيرا للمذهب ودعما لحضوره ونشره. وهو ما سنقف عنده تمثيلا من خلال هذه الوقفة الخاصة مع الرجلين.

ولد الشيخ سيدي مولاي أحمد الطاهري الإدريسي[41] بقرية أولاد عبد المولى من نواحي بوجمادة، في محافظة مراكش عام خمسة وعشرين وثلاثمائة وألف من الهجرة النبوية (1325هـ / 1907م).

توفي والده وهو في سن الخامسة من عمره وبعد ذلك كفله أخوه مولاي عبد الله بن عبد المعطي، الذي كان على درجة من العلم والمعرفة مما ساهم في تلقيه عددا من العلوم في سن مبكرة، وتفقه خصوصا في مذهب الإمام مالك، واطلع على أصوله وفروعه.

وفي سنة ألف وثلاثمائة وست وخمسين هجرية (1356هـ / 1937م) على الأرجح، خرج الشيخ مولاي أحمد من أرض شنقيط وتمبكتو اللتين زارهما متجها إلى أرض توات حيث حط الرحال أولا في قرية تاوريرت برقان، ومنها إلى سالي التي وجد بها ضالته -كما قال- وأسس بها مدرسته الشهيرة إلى الآن حيث يقول: "ساقتنا الأقدار إلى تلك الديار دون معرفة سابقة بيننا وبينهم وإنما هي من أحسن المصادفات فوجدنا فيهم أحسن الأهل ووجدت بها ضالتي المنشودة فاستقام بها لنا المقام وحسن العيش وأرغده في بذل غاية الجد والاجتهاد في التدريس آناء الليل وأطراف النهار، وتعليم أولاد المسلمين من كل الطبقات"[42].

ولعل من أهم وقفات الشيخ التدريسية مع طلبته بعد تحفيظ القرآن وتفسيره هي الوقفة الفقهية المالكية الخاصة والتي كان يفتتحها على عادة علماء توات يوم الأربعاء[43] من أيام الأسبوع، على خلاف وقفة القرآن الكريم التي تكون يوم الأحد.

وقفة الشيخ الفقهية المالكية كان يحضرها عدد كبير من الطلبة والمحبين وكان الشيخ رحمه الله يقف فيها عند مختصر خليل شرحا وتفسيرا لينتقل بعدها إلى سائر الكتب الأخرى من شرح لألفية بن مالك، والعاصمية لابن عاصم في القضاء بشرحين والدرة البيضاء للأخضري في الفرائض، ونحو ذلك.

وخلال إقامته بتوات لم يقف الشيخ مولاي أحمد عند حدود مدرسته بسالي بل ظل يتردد على قصور توات قصرا قصرا من حدود عين صالح بتدكلت إلى حدود تبلكوزة بقورارة وكان يرافقه في رحلته تلك عدد غفير من طلبته النجباء تتبعهم في ذلك ألواحهم وأقلامهم وكراريسهم وجميع الأدوات اللازمة لهم[44].

وخلال هذه المسيرة الحافلة بالعطاء تخرج على يد الشيخ جملة من الطلبة الذين واصلوا مسيرة العطاء من بعده، وأسسوا مدارسهم الدينية الخاصة، وكان لهم بذلك عظيم الأثر في مسار الحركة الدينية داخل الإقليم خلال هذا القرن، نذكر منهم تمثيلا لا حصرا:

– المرحوم الشيخ سيد الحبيب بلحبيب خليفته الثاني في قصر سالي وهو من أوائل الطلبة الذين التحقوا به في سالي. له مدرسة دينية مشهورة في قصر تاسفاوت، وله عديد الكتب الفقهية. توفي عام 1425هـ الموافق: 2004م.

المرحوم الشيخ مولاي عمر الذهبي التيلوليني، وهو الخليفة الأول على المدرسة في غياب الشيخ.

– المرحوم الشيخ السي محمد الرقاني المعروف بالفقيه، شيخ الزاوية الرقانية توفي عام 1427هـ الموافق لـ: 2006م.

– المرحوم الشيخ محمد باي بلعالم شيخ المدرسة الدينية بأولف، وصاحب المؤلفات الغزيرة كما سيأتي.

– الشيخ الحاج عبد الرحمن حفصي، والشيخ الحاج المختار بن أحمد البرماكي، والشيخ الحاج الحسن بن الحاج الطيب التيليلاني الذي أسس زاويته ومدرسته بالولاية، وهي إلى الآن منارة يهتدي بها عموم أبناء تلك الناحية وما جاورها.

ومن التلاميذ نذكر أيضا: الشيخ الفقيه الحاج محمد بن الحاج أحمد البوحامدي، المعروف بالنحوي، وأخاه الحاج احمادو، والشيخ المرحوم لعبادي الإمام المفتي بولاية تمنراست، وكذلك المرحوم الشيخ الحاج عبد القادر بن السيد بن سالم: أحد أحفاد الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي، هذا دون أن ننسى تلميذه الأبر وابنه القائم على المدرسة الآن الشيخ مولاي عبد الله أطال الله في عمره. وكذلك الشيخ مولاي الحاج خليفة الشيخ سيد الحبيب على مدرسة تسفاوت الآن، وكذلك الشيخ الحاج محمد بكاري شيخ المدرسة الدينية ببني مهلال بتيميمون. والشيخ الحاج عبد الكريم بلحبيب الجعفري شيخ المدرسة الدينية بقصر باحو بسالي، والشيخ سيدي محمد الحسن بن الحاج عبد السلام الجعفري شيخ المدرسة الدينية بغرداية، والشيخ الحاج محمد حرمة شيخ المدرسة الدينية بقصر تازولت بلدية زاوية كنتة وغيرهم كثير.

توفي الشيخ مولاي أحمد بعد عمر زاخر بالعطاء في مدينة مراكش المغربية –مسقط رأسه– سنة (1399هـ/ 1979م)، وخلف لنا كتبا هامة في شتى العلوم وبخاصة منها الكتب الفقهية التي لم تخرج في عمومها عن رداء المذهب المالكي. ونذكر له من ذلك تمثيلا –مما وقفنا عليه– مخطوطا في رفوف بعض خزائن الإقليم:

1- المنح الربانية في الفتاوى الفقهية المالكية؛

2- فتوحات الإله المالك على النظم المسمى بأسهل المسالك (في أربعة أجزاء)؛

3- فتاوى عديدة في نوازل سديدة؛

4- العقد الجوهري شرح العبقري في سجود السهو؛

5- نبذة في تحقيق الطلاق الثلاث في كلمة واحدة؛

6- رسالة في الرد على ابن الهادي؛

7- ألغاز في مسائل فقهية (بعثها لاختبار طلبته)؛

8- فتاوى فقهية مختلفة ردا على أسئلة؛

9- النحلة في حلق اللحية؛

10- رفع الحرج والملام عن أكل المال المشكوك بالحرام.

وغيرها من الكتب والفتاوى العديدة التي نبعت في مجملها من صلب المنظومة الفقهية المالكية.

أما الشخصية الثانية التي كان لها الباع الطويل في ترسيخ ونشر المذهب المالكي بالإقليم خلال هذا القرن، من خلال المؤلفات الغزيرة في هذا الباب، فهو تلميذ الشيخ مولاي أحمد الطاهري –نفسه– المرحوم: الشيخ محمد باي بالعالم، طيب الله ثراه.

ولد الشيخ باي بن محمد عبد القادر بن محمد بن المختار بن أحمد العالم عام (1349هـ/1930م) في قرية (ساهل)، من بلدية (اقبلي)، بدائرة (أولف)، بولاية (آدرار) . بجنوب الجزائر.

ترعرع الشيخ في أسرة علمية، واتصل في سن مبكرة بالشيخين سيدي محمد بن عبد الرحمن بن المكي الذي حفظ عليه القرآن الكريم، ثم الشيخ محمد عبد الكريم، ليلتحق بعدها بركب الشيخ مولاي أحمد الطاهري بسالي، وظل هناك قرابة السبع سنوات تشبع فيها بأصول المذهب المالكي إلى جانب جملة من العلوم الأخرى. وخلال هذه الفترة وما أعقبها تحصل الشيخ على عديد الإجازات في شتى العلوم منها إجازة شيخه مولاي أحمد، وإجازة من الشيخ الحاج أحمد لحسن بأسانيد متعددة، ثم إجازة من الشيخ السيد محمد العلوي المالكي.

توفي الشيخ باي رحمه الله صبيحة يوم الأحد 24 ربيع الثاني 1430هـ الموافق: 19 أبريل 2009م مخلفا لنا زادا وفيرا من الكتب الفقهية وبخاصة في فقه الإمام مالك نذكر من ذلك:

01) زاد السالك شرح أسهل المسالك. (جزءان)؛

02) ملتقى الأدلة الأصلية والفرعية الموضحة للسالك على فتح الرحيم المالك (أربعة أجزاء)؛

03) فتح الرحيم المالك في مذهب الإمام مالك (نظم يحتوي 2509 بيتا)؛

04) الجواهر الكنزية نظم متن العزية؛

05) الاستدلال بالكتاب والسنة النبوية شرح على نثر العزية ونظمها الجواهر الكنزية؛

06) السبائك الإبريزية شرح على الجواهر الكنزية؛

07) فتح الجواد على نظم العزية لابن باد؛

08) الكوكب الزهري نظم مختصر الأخضري؛

09) الإشراق البدري شرح الكوكب الزهري؛

10) المباحث الفكرية شرح على الأرجوزة البكرية؛

11) أنوار الطريق لمن يريد حج البيت العتيق (مناسك)؛

12) إقامة الحجة بالدليل شرح على نظم ابن بادي على مهمات من مختصر خليل (أربعة أجزاء)؛

13) مرجع الفروع إلى التأصيل من الكتاب والسنة والإجماع الكفيل شرح نظم الشيخ خليفة بن حسن السوفي على مختصر خليل المسمى جواهر الإكليل (عشرة أجزاء).

وله في أصول الفقه:

14) ركائز الوصول على منظومة العمريطي في علم الأصول؛

15) ميسر الحصول شرح على سفينة الأصول.

الخاتمة:

بمثل هذه الأعمال الجليلة التي تركها الرجلان الشيخ مولاي أحمد الطاهري الإدريسي وتلميذه الشيخ محمد باي بالعالم، ومن قبلهما جملة علماء توات المذكورين انطلاقا من الشيخ المغيلي في القرن التاسع الهجري ووصولا إلى الشيخ سيدي محمد بلكبير في القرن الحالي استطاع إقليم توات أن يواكب المسيرة الفقهية المالكية منذ ظهورها في الإقليم نشرا وترسيخا، وتخرج على أيديهم في كل ذلك عشرات الطلبة والأئمة الذين تعج بهم الآن معظم مدارس ومساجد القطر الجزائري خاصة، وكان بذلك فقه الإمام مالك رضي الله عنه حامي وحدة علماء وسكان الإقليم المذهبية وصمام أمان في وجه كل التيارات والانقسامات العقائدية والمذهبية التي طالت عديد الأقطار العربية والإسلامية.

الهوامش:

1- يشكل الإقليم التواتي حاليا تراب ولاية أدرار وبعضا من ولاية تمنراست جنوب الجزائر، وهو ينقسم تاريخيا إلى أقاليم ثلاثة حيث يقع إقليم تيديكلت جنوب مقر الولاية حالياً، وهو من قصر فقارة الزوى بعين صالح حتى رقان، أما إقليم قورارة فهو إلى الشمال من قصر تبلكوزة شمالاً إلى قصر تسابيت جنوباً، وأما توات فهي وسط بينهما. ينظر: تقييد ما اشتمل عليه إقليم توات من الأيالة السعيدة من قصور ووثائق أخرى، المطبعة الملكية الرباط، 1381هـ، 1962م، ص02، ومحاضرة الشيخ باي بلعالم، مكتبة جمعية الأبحاث والدراسات التاريخية أدرار (د.ت).

2- درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام: الشيخ

سيدي محمد بن عبد الكريم البكري. خزانة قصر تمنطيط. ولاية أدرار. ص08 وما بعدها

3- ينظر: مخطوط: درة الأقلام الشيخ سيدي البكري ص 40 وما بعدها، وكتاب النبذة في تاريخ توات وأعلامها من القرن 9هـ إلى القرن 14هـ. عبد الحميد بكري.ط1. 2005. دار الهدى الجزائر ص139. وما بعدها.

4- هو الشيخ ميمون بن عمر بن محمد قدم إلى توات من المغرب عام (809هـ) ونزل بتمنطيط وسط توات توفي سنة (890هـ). ينظر ترجمته في: مخطوط درة الأقلام. الشيخ البكري ص40 وما بعدها، وكتاب النبذة. عبد الحميد بكري ص139.

5- نص المسألة "هو إذا قال بائع لمشتري بعتك أمة ثيبا فلما اشتراها وجدها بكرا "حيث أفتى بعض فقهاء توات بعدم رد البيع لأن البكر أحسن من الثيب. أما الشيخ ميمون بن عمر فأفتى بثبوت الرد وبطلان البيع لكنه لم يسند حكمه إلى مصدر معلوم مما ضعف حجته أمام مناظريه، فما كان منه إلا أن سافر إلى فاس حيث وجد المسألة مبسوطة في مختصر خليل فاشترى نسخة منه وأحضرها إلى توات فكانت أول نسخة من المختصر تدخل الإقليم.

6- هو الشيخ سيدي محمد بلعالم الزجلاوي (1212هـ) ولد في قصر زاجلو المرابطين بأرض توات جنوب الجزائر وبها نشأ على يد أبيه سيدي أمحمد، كان الشيخ أحد أعضاء مجلس الشورى بمجلس قضاء سيدي عبد الحق بن عبد الكريم التمنطيطي التواتي، وهو ما أهله لجمع نوازل والده سيدي أمحمد وترتيبها وأضاف لها نوازل سيدي عمر بن عبد القادر التنلاني، ونوازل سيدي عبد الرحمان بن باعومر. تنقل الشيخ الزجلاوي إلى أرض التكرور معلما ومفتيا، وبعد عودته توفي بمسقط رأسه يوم الثلاثاء الثالث والعشرين من شهر شوال سنة (1212هـ). من آثاره مخطوط النوازل في الفقه، وألفية في غريب القرآن وشرحه عليها، وشرح مختصر خليل، وكتاب المباشر على ابن عاشر.بالإضافة إلى تقييدات مختلفة.ينظر ترجمته في: (مخطوط تقاييد خاصة عند أحفاده بقصري زاجلو وأنزجمير. وكتاب التاريخ الثقافي لإقليم توات من القرن 11 إلى القرن 14هـ /17م إلى 20م، الصديق الحاج أحمد. ط1/2003. الجزائر، ص126 وما بعدها، وكتاب الرحلة العلّية إلى منطقة توات لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات، الشيخ محمد باي بالعالم، ط1، دار هومة الجزائر، 2005 مج/01، ص128 وما بعدها. وكتاب سلسلة النواة في إبراز شخصيات من علماء وصالحي إقليم توات. ج1 و2. الشيخ مولاي التهامي، ط1، مارس 2005، المطبعة الحديثة للفنون المطبعية، الجزائر، ج/02، ص09 وما بعدها. وكتاب قطف الزهرات من أخبار علماء توات، عبد العزيز سيدي عمر. مطبعة دار هومة، ط2، الجزائر 2002م. ص23 وما بعدها، وكتاب النبذة في تاريخ توات وأعلامها. عبد الحميد بكري، ص93 وما بعدها).

7- هو الإمام سيدي محمد بن عبد الكريم المغيلي من كبار علماء القرن التاسع الهجري. ولد بتلمسان ودرس بها فترة من الزمن ثم انتقل إلى الشيخ سيدي عبد الرحمان الثعالبي بالجزائر العاصمة. ومنه إلى بجاية. ثم انتقل أخيرا إلى أرض توات التي حارب بها اليهود وهدم كنائسهم.ثم انتقل من هناك إلى أرض السودان واتصل بعدة أمراء وملوك لتكون عودته النهائية إلى أرض توات (ولاية أدرار) وبها توفي بالمكان الذي يحمل اسم زاويته الآن بالقرب من قصر بوعلي بلدية زاوية كنتة سنة (909هـ). كان للإمام دور كبير في نشر الإسلام في إفريقيا، وترك لنا مؤلفات هامة تزيد عن الأربعين مخطوط. ينظر ترجمته في: مخطوط تقييد حول دخول العلماء إلى إقليم توات. خزانة بن الوليد أدرار. ومخطوط تقييد حول نسب الشيخ المغيلي في خزانة أحفاده بالإقليم. ومخطوط درة الأقلام

في أخبار المغرب بعد الإسلام. الشيخ سيدي محمد بن عبد الكريم.خزانة كوسام. ص19، ومخطوط الدرة البهية في الشجرة البكرية. الحاج محمد بلعالم. خزانة تمنطيط. ص147. ومخطوط الدرة الفاخرة في ذكر العلماء التواتية. الشيخ سيدي محمد بن عبد القادر بن عمر التنلاني. خزانة قصر كوسام. ولاية أدرار ص 13، وأعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة. د. يحي بوعزيز. ط1/ 1995م دار الغرب الإسلامي. ج2/ص 143 وما بعدها، والإمام المغيلي من خلال المصادر والوثائق التاريخية. مبروك مقدم. ط1، 1422 هـ2002م. مؤسسة الجزائر ص92. والحركة العلمية والثقافية والإصلاحية في السودان الغربي من 400هـ إلى 1100هـ. في عهد المماليك الإسلامية غانا، مالي، سنغاي، التي قامت في غرب إفريقيا بين القرن 4هـ و11م. أ.د. أبو بكر إسماعيل ميقا. مكتبة دار التوبة.ط1. 1417هـ 1997م، ص107.و معجم مشاهير المغاربة.. أبو عمران الشيخ وآخرون. جامعة الجزائر 1995م. ص505. ونيل الابتهاج بتطريز الديباج. للشيخ سيدي أحمد بن بابا التنبكتي. دار الكتب العلمية بيروت. ص 151.

8- ذكر الدكتور فرج محمود فرج في كتابه إقليم توات خلال القرنين 18 و19م أن حضور علماء توات في العواصم العربية والإسلامية كان قوياً، ويذكر من جملة العلماء الذين خرجوا من الإقليم التواتي وكان لهم الأثر البارز في تاريخ الحركة العلمية لكثير من الأقطار: الشيخ أبو القاسم التواتي الذي كان إماماً في جامع سنكري بتنبكتو، والشيخ أبو الأنوار بن عبد الكريم الذي عمل مفتياً لفترة طويلة بمدينة تمبكتو، ومنهم الشيخ محمد بن أحمد، الإمام والمدرس ببلدة أزواد شمال تمبكتو، ومنهم الأديب الحسن بن محمد الذي كان يدرس في جنوب ليبيا، ومنهم الشيخ عمر بن عبد القادر الذي كان أستاذاً بجامع القرويين بفاس، ومنهم الشيخ عبد الله بن محمد التواتي الذي كان معلماً ومفتيا بمدرسة الباي أبي الحسن علي باشا بتونس، والذي يوجد له الآن مخطوطان لغويان بالمكتبة الوطنية بتونس الأول: (شرح شواهد العربية التي في كتاب سيبويه) وهو تحت رقم5428، والثاني: (شرح لامية الأفعال) وهو تحت رقم 8955. إقليم توات خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين فرج محمود فرج. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر 1977م، ص114، وما بعدها.

9- المرجع نفسه، ص 113.

10- ينظر: تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش: كعتي محمود كعت بن الحاج. تحقيق هوداس ودلافوس. مطبعة بردين. باريس 1964، ص15.

11- ينظر: تاريخ السودان عبد الرحمن السعدي.. تحقيق هوداس. مطبعة بردين. 1898م

12- هو الشيخ سيدي سالم بن أبي بكر بن عثمان بن أبي بكر... وينتهي نسبه إلى الشيخ سيدي جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي (كرم الله وجهه) وابن فاطمة الزهراء (رضي الله عنها).. ولد بتلمسان سنة (882هـ). وتولى قضاء الجماعة بتوات سنة (914هـ). توفي بعد صلاة عصر يوم الثلاثاء السادس عشر من ذي القعدة سنة (968هـ). (ينظر: مخطوط ترجمة وجيزة لبعض علماء إقليم توات، ص07. ومخطوط درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام. الشيخ البكري ص06، ومخطوط الدرة البهية في الشجرة البكرية، الشيخ البكري ص 31. ومقدمة سيدي البكري بن سيدي عبد الكريم بن سيدي محمد على مخطوط شرح التلمسانية في الميراث لعلي بن يحي بن صالح. وكتاب النبذة في تاريخ توات وأعلامها. عبد الحميد بكري، ص76. وما بعدها).

13- توجد نسخ منه مخطوطة في خزانات توات الجزائر.

14- توجد نسخة منه في مركز أحمد بابا للتوثيق والبحوث تمبكتو مالي.

15- توجد نسخة منه مخطوطة بمكتبة دار الكتب والوثائق القومية. القاهرة. رقم الحفظ: تصوف عربي / 920. رقم الميكروفيلم 37425/. وهناك نسخ أخرى في عديدة بعض خزانات توات الجزائر.

16- حققه الأستاذ رابح بونار، وطبع في الجزائر سنة 1968م. وتوجد نسخ منه مخطوطة في مركز أحمد بابا للبحوث بتمبكتو جمهورية مالي. غير أن مضمون المخطوط هو بخلاف العنوان وأن عنوان هذا المخطوط هو رسالة في اليهود.أما مخطوط مصباح الأرواح في علوم الشريعة وأصول الدين.ينظر مقدمة كتاب رسالة في اليهود للإمام المغيلي. تحقيق عبد الرحيم بنحادة وعمر بنميرة.ط1، 2005.دار أبي رقراق. الرباط.

17 - حققه الأستاذ عبد القادر زبايدية، الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع. الجزائر سنة 1974.

18- القصيدة موجودة بخزانة با عبد الله – آدرار، وقد طبعتها أخيراً مكتبة المعارف بتيميمون. كما قام الشيخ محمد بن عبد الرحمان بن با عومر التنلاني بشرحها وهو كتاب مطبوع أيضاً يحمل عنوان: "المورد العنبري لمعاني العبقري".

19- هو عبد الرحمان الأخضري، عاش في القرن العاشر الهجري، له عدة مؤلفات منها: منظومة الجوهر المكنون في الثلاثة فنون، والمختصر في العبادات على مذهب الإمام مالك، نشر له في الجزائر سنة 1324هـ وهو الذي نظم منه مُحمد بن أُبّ باب السهو في الصلاة. (معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، وعادل نويهض، ص90، ط1، 1981م).

20- المخطوط موجود بخزانة المطارفة.

21- ينظر: تقييدات مختلفة بخزانة الحاج محمد الشيخ أنزجمير، وخزانة السيد عبد القادر نيكلو أدرار.

22- الشيخ سيدي عبد الحق (1210هـ) بن عبد الكريم بن البكري أخذ عن والده وعن الشيخ سيدي عبد الرحمان بن عمر. تولى القضاء بعد وفاة والده بأمر من عمه الشيخ سيدي محمد بن البكري سنة (1174هـ). يقال إنه كان يجيد عدة لغات ولهجات محلية منها العربية والزناتية والترقية والبربرية. توفي يوم الإثنين مطلع شهر ذي القعدة سنة (1210هـ) من آثاره مجموعة من القصائد الأدبية، وبعض الفتاوى المختلفة. ينظر ترجمته في: مخطوط الدرة البهية، ص101 و127.

23- مخطوط الغنية، ص50 وما بعدها.

24- المصدر نفسه، ص40 وما بعدها وص 88 وما بعدها.

25-، ص84 وما بعدها.

26- المصدر نفسه، ص120 وما بعدها.

27- المصدر نفسه، ص124 وما بعدها.

28- المصدر نفسه، ص136 وما بعدها.

29- المصدر نفسه، ص776 وما بعدها.

30- المصدر نفسه، ص32 وما بعدها، وص 57 وما بعدها.

31- المصدر نفسه، ص206 وما بعدها.

32- المصدر نفسه، ص222 وما بعدها.

33- المصدر نفسه، ص210 وما بعدها.

34- المصدر نفسه، ص700 وما بعدها.

35- المصدر نفسه، ص360 وما بعدها وص718 وما بعدها.

36- المصدر نفسه، ص718 وما بعدها.

37- المصدر نفسه، ص138 وما بعدها وص466 وما بعدها.

38- غنية المقتصد السائل فيما وقع في توات من القضايا والمسائل دراسة وإخراج: أ. محمد الدباغ وآخرون. ص13، وما بعدها. وحدة بحث الجامعة الإفريقية أدرار /الجزائر.

39- هو الشيخ سيدي محمد بن الكبير بقصر لغمارة ببودة، انتقل إلى تمنطيط وأخذ عن الشيخ سيدي أحمد ديدي، أسس مدرسة قرآنية بـ"داية" في قصر تيميمون، ثم انتقل إلى وسط المدينة أدرار وأسس مدرسته الثانية سنة 1959م حيث تخرج منها مئات الطلبة والأئمة، توفي صبيحة الجمعة 16 جمادي الثانية عام 1421هـ الموافق ل-: 15 سبتمبر 2000م.

40- هو الشيخ سيدي أحمد بن سيدي محمد المشهور بـ"ديدي" ولد بتمنطيط عام (1299هـ 1882م)، أخذ عن الشيخ الطالب محمد بن عبد الواحد، وعلى يد شقيقه سيد البكري.كانت له مدرسة قرآنية مشهورة بالإقليم. توفي عام (1370هـ/1951م). ينظر: النبذة ص217.

41- ينظر ترجمته في: فتوحات الإله المالك على النظم المسمى بأسهل المسالك، الشيخ مولاي أحمد الطاهري ج1، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط1، 1994، ص7.

42- مخطوط نسيم النفحات، الشيخ مولاي أحمد الطاهري. خزانة كوسام أدرار .

43- جاء في مخطوط "رحلة الشيخ سيدي عبد الكريم بم محمد البكري (1042هـ)" منسوبا للشيخ المقري أن الفقه لما تشعبت طرقه واتسعت أقواله وروايته ناسب الابتداء به يوم الأربعاء لأن فيه لغات معدودة، ولما كان الأحد ليست فيه إلا لغة واحدة ناسب أن يبتدأ فيه بالقرآن..

44- فتوحات الإله المالك على النظم المسمى بأسهل المسالك، الشيخ مولاي أحمد الطاهري ج1، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط1، 1994. ص10-11.

المصادر والمراجع:

أولا: المخطوطة:

1. مخطوط، ترجمة وجيزة لبعض علماء توات، الحاج محمد بكراوي خزانة تمنطيط أدرار
2. مخطوط تقييد حول دخول العلماء إلى إقليم توات، خزانة بن الوليد أدرار.
3. مخطوط تقاييد حول العائلة الأنصارية بتوات عند أحفاده بقصري زاجلو وأنزجمير.
4. مخطوط تقييد حول نسب الشيخ المغيلي في خزانة أحفاده بالإقليم.
5. مخطوط تقييدات مختلفة بخزانة الحاج محمد الشيخ أنزجمير، وخزانة السيد عبد القادر نيكلو، أدرار.
6. مخطوط درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام، الشيخ البكري، خزانة تمنطيط.
7. مخطوط الدرة البهية للشيخ الحاج محمد بكراوي، خزانة تمنطيط.
8. مخطوط الدرة الفاخرة في ذكر المشايخ التواتية، محمد بن عبد القادر بن عمر التنلاني، خزانة قصر كوسام. ولاية أدرار.
9. مخطوط "رحلة الشيخ سيدي عبد الكريم بم محمد البكري. خزانة تمنطيط. أدرار.
10. مخطوط غنية المقتصد السائل فيما وقع في توات من القضايا والمسائل، خزانة باعبد الله أدرار.

11. مخطوط مقدمة سيدي البكري بن سيدي عبد الكريم بن سيدي محمد على، مخطوط شرح التلمسانية في الميراث لعلي بن يحي بن صالح، خزانة باعبد الله، أدرار.
12. مخطوط نسيم النفحات في ذكر جوانب من أخبار توات، الشيخ مولاي أحمد الطاهري، خزانة كوسام، أدرار.

ثانيا: المطبوعة:

13. أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، د يحي بوعزيز، ط1/ 1995م، دار الغرب الإسلامي.
14. إقليم توات خلال القرنين 18 – 19 م، فرج محمود فرج، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1977م.
15. الإمام المغيلي من خلال المصادر والوثائق التاريخية، مبروك مقدم، ط1، 1422 هـ/ 2002م، مؤسسة الجزائر، كتاب تلمسان.
16. التاريخ الثقافي لإقليم توات من القرن 11 إلى القرن 14هـ /17م إلى 20م، الصديق الحاج أحمد، ط1/2003، الجزائر.
17. تاريخ السودان، تحقيق هوداس، مطبعة بردين، 1898م
18. تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس، تحقيق هوداس ودلافوس، مطبعة بردين، باريس 1964.
19. تقييد ما اشتمل عليه إقليم توات من الأيالة السعيدة من قصور ووثائق أخرى، المطبعة الملكية الرباط، 1381 هـ، 1962م.
20. الحركة العلمية والثقافية والإصلاحية في السودان الغربي من 400هـ إلى 1100هـ، في عهد المماليك الإسلامية: غانا، مالي، سنغاي، التي قامت في غرب إفريقيا بين القرن 4هـ و11م، ص107، أ.د. أبو بكر إسماعيل ميقا، مكتبة دار التوبة، ط1، 1417هـ/1997م.
21. الرحلة العلية إلى منطقة توات لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات، ج1 و2، الشيخ محمد باي بلعالم، ط1، 2005م، دار هومة، الجزائر.
22. سلسلة النواة في إبراز شخصيات من علماء وصالحي إقليم توات، ج1 و2، الشيخ مولاي التهامي، ط1، مارس 2005، المطبعة الحديثة للفنون المطبعية، الجزائر.
23. فتوحات الإله المالك على النظم المسمى بأسهل المسالك، الشيخ مولاي أحمد الطاهري، ج1، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط1، 1994.
24. قطف الزهرات من أخبار علماء توات، عبد العزيز سيدي عمر، مطبعة دار هومة، ط2، الجزائر 2002م.
25. معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، وعادل نويهض، ط1، 1981م.
26. معجم مشاهير المغاربة، أبو عمران الشيخ وآخرون، جامعة الجزائر، 1995م.
27. المورد العنبري لمعاني العبقري، الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن با عومر التنلاني.
28. النبذة في تاريخ توات وأعلامها من القرن 9هـ إلى القرن 14هـ، عبد الحميد بكري، ط1، 2005، دار الهدى، الجزائر.
29. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، للشيخ سيدي أحمد بن بابا التنبكتي، دار الكتب العلمية، بيروت.

تقليل الخلاف بين المذاهب الفقهية، عن طريق مراجعة أصولية للقياس

د. عبدي سالم الطيب بوبه

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث المتواضع إلى لفت انتباه علماء الأمة المحمدية، إلى أهمية مراجعة القياس الأصولي، لإزالة الفروق، وتوحيد القواعد العامة للاستدلال. والتنبيه إلى قلة الخلاف – أصلا – بين ينابيع اجتهادات أئمتها.

ومن أجل ذلك، تطرقت إلى أصول المذاهب الفقهية المتبعة اليوم، ثم استجليت ماهية القياس الأصولي. وسبل مراجعته مراجعة ابستمولوجية (épistémologique) معمقة.

وجاء تصنيفه في محورين اثنين، ومقدمة، وتنبيه، وخاتمة:

في المحور الأول منهما: خمس نقاط

وفي المحور الثاني: ثلاث نقاط

ثم تنبيه، وخاتمة.

والله أسأل أن يكون خالصا لوجهه الكريم، نافعا لمن قرأه.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

المقدمة:

الحمد لله الذي لا ينسى من ذكره ولا يخيب من دعاه، والصلاة والسلام على نبيه الأواه، وبعد؛

فهناك أسباب معقولة، مقبولة لاختلاف العلماء، لأن الشريعة الإسلامية حمالة بطبيعتها لتفاوت الآراء.

فالوحيان: الكتاب، والسنة، نزلا بلسان العرب، وفي اللسان الإجمال الذي يحتاج إلى البيان، والاشتراك المفتقر إلى التفصيل، وغيرهما من أساليب العربية ذات الحجة البالغة.

فهذا يعد اختلافا مثمرا ثراء وتنوعا.

ولكن الأمر المقيت هو الخلاف الذي يفضي إلى التباين، والتشاكس، في المعاني، والمباني، وإن كانت شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الخاتمة، الخالدة، محفوظة من تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، لأن القرآن الكريم محفوظ من التبديل والتحريف.

نعم ولكن بأس الأمة جعل بينها، وابتليت بفتن كقطع الليل المظلم، وأشرس تلك الفتن وأشدها وطئا، هي: مشكلة التأويل، فما هلك من هلك منها – زائغا – إلا بتأويل.

وما ضل منها قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل، فأوّلوا بعض النصوص خدمة لباطل مذهبهم.

وفي هذا اخترت هذا العنوان: "**تقليل الخلاف بين المذاهب الفقهية عن طريق مراجعة أصولية للقياس**".

واخترت المذاهب الفقهية لأنها كانت عامل نماء ثم نضج للمستويات الفكرية للأمة الإسلامية، فمثلت الوجه المشرق لاختلاف العلماء في الرأي، وكانت المذاهب عامل جمع لا تفريق.

مالك يأخذ عن فقهاء المدينة، ثم يخالفهم الرأي، وينشئ مذهبا وحده؛ الشافعي يأخذ عن مالك، ثم ينفرد بمذهب وحده.

أحمد بن حنبل يأخذ عن الشافعي، ثم يستقل بمذهب آخر، وهكذا...

وقد جاء هذا المقال في محورين اثنين تحتهما نقاط.

المحور الأول: حول أصول المذاهب الفقهية وفيه خمس نقاط:

النقطة الأولى: أصول المذهب الحنفي:[1]

ذكر الخطيب البغدادي (ت463هـ) عن أبي حنيفة قوله: "إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو أخذت بقول من شئت من أصحابه وأدع قول من شئت ثم لا أخرج من قولهم إلى غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم، والشعبي والحسن، وابن سرين، وابن المسيب، فلي أن أجتهد كما اجتهدوا"[2].

وقد ثبت لدى العلماء أن أصول المذهب الحنفي ستة "الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، والقياس، والاستحسان والخروج من المضايق".

1- الكتاب:

وهو الأصل الأول في الاستنباط ويرى أبو حنيفة أن قراءة الآحاد المشهورة حجة في الأحكام، ولذلك اشترط التتابع في صيام كفارة اليمين لقراءة ابن مسعود "فصيام ثلاثة أيام متتابعة"[3]. وذلك لأنها خبر مشهور، والزيادة عنده تثبت بالخبر المشهور.

ولئن كان المروي عنه: "أن القرآن هو النظم والمعني على الصحيح"، فإنه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلاة، فجوز القراءة بالفارسية، خلافا لجمهور العلماء، وقد نص شمس الأئمة السرخسي أن أبا حنيفة أفتى بذلك أيام كان أهل فارس حديثي عهد بالإسلام. ثم إن أبا حنيفة تراجع عن الإفتاء بذلك لما دخل بعض زنادقة المجوس الإسلام، وتستروا به ظاهرا، لبث مذاهبهم الفاسدة في الأمة فمنع قراءة القرآن بالفارسية سدا للذريعة. [4]

2- السنة:

كانت أرض العراق مسرحا سياسيا للوضع والكذب، ولذلك قلت الآثار عند أبي حنيفة، وضاقت عنده دائرة

العمل بالنصوص، قال أبو بكر بن العربي: "وعجبا من أبي حنيفة فإنه يرى أن المقدرات لا تثبت نظرا ولا قياسا، وإنما تثبت نقلا على ما بيناه في أصول الفقه، وهو يثبتها بالأحاديث الضعيفة، ولكنه سكن دار الضرب فكثر عنده المدلس، ولو سكن المعدن كما قيض الله لمالك. لما صدر عنه إلا إبريز الدين وإكسير الملة كما صدر عن مالك"[5].

أما شروط أخذه بالسنة فهي أربعة معروفة:

أ- ألا يعارض ظاهر القرآن

ب- ألا يكون الخبر مما تعم به البلوى

ج- ألا يخالف راوي الحديث ما رواه

د- ألا يخالف القياس إذا كان راويه غير فقيه

3- قول الصحابي:

يأخذ الإمام أبو حنيفة بقول الصحابي فيما لا نص فيه فإن أجمعوا على رأي أخذ به كلا. وإن اختلفوا اختار أقرب أقوالهم للوحيين: الكتاب والسنة، وكان يقدم أقوال عمر وابن مسعود على غيرهم[6].

4- القياس:

كان أبو حنيفة -رحمه الله- يتوسع في القياس فيما لا نص فيه.... فالقياس أصل مرن من أصول مذهبه الفقهي لكثرة النوازل التي ترد عليه، فاجتهد كثيرا في الاستنباط، ومسالك العلل فخرج. وحقق مناطات الأحكام دون الرجوع لأي رأي آخر، قال سهل بن مزاحم: «كان أبو حنيفة يأخذ بالحديث المعروف، الذي أجمع عليه ثم يقيس مادام القياس سائغا.

ويقدم خبر الواحد على القياس كما فعل في حديث: "من أكل أو شرب في رمضان فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه"، حيث قال: "لولا الحديث لقلت بالقياس"[7].

5- الاستحسان:

هو أصل مكين من أصول مذهب أبي حنيفة حيث كان الناس ينازعونه في القياس فإذا استحسن لم يلحق به أحد.

والاستحسان كما يراه الأحناف هو: العدول عن قياس جلي إلى قياس خفي لدليل انقدح في ذهن المجتهد، رجح لديه ذلك العدول، وكان أبو حنيفة معروفا بحسن النظر في القياس بينما بالغ متأخرو الأحناف في التوسع فيه، يلاحظ ذلك كل قارئ لكتب فروع الحنفية التي عليها مدار الفتوى مثل: "مختصرات الهداية" وشروحها، و"فتح القدير لابن الهمام" (ت861هـ)، و"رد المختار على شرح الدر المختار" لابن عابدين (ت1252)[8].

6- الحيل الشرعية

وهي من أصول الأحناف ويسمونها: "الخروج من المضايق"، قال الحموي: "والمراد بها ما يكون مخلصا شرعيا لمن ابتلي بحادثة دينية"[9].

النقطة الثانية: أصول المذهب المالكي[10]

1- الكتاب:

فهو عمدة الأحكام ولم تكن نظرة مالك للقرآن الكريم كنظرة الجدليين وعلماء الكلام، بل كان يقول:"إن من يقول بأن القرآن مخلوق فهو زنديق يجب قتله". ولم يعتبر

الترجمة قرآنا يتلى تجوز به الصلاة بل هي تفسير، والإمام مالك يأخذ بنص القرآن وظاهره ومفهومه ويعتبر العلة هي التي يأتي التنبيه عليها في القرآن نصا أو إشارة، ويرى أن ظاهر القرآن أقوى من خبر الآحاد[11].

2- السنة:

الإمام مالك إمام في الحديث والفقه، وروايته من أصح الأسانيد، ومع تشدده في قبول الأحاديث فإنه كان يقبل المراسيل والبلاغات من الثقاة، وقد ضمن موطأه كثيرا من المراسيل والبلاغات.

والمشهور عن مالك أنه كان يقدم خبر الواحد على القياس، ويقدم عليه عمل أهل المدينة، وقد روى أحاديث صحيحة عنده ولم يأخذ بها، لأنه رآها مخالفة للقواعد المقررة عنده في قبول الآحاد، وهي:

أ-خلو الأثر من معارضة ظاهر الكتاب

ب-ألا يفضي العمل بالأثر إلى ممنوع شرعا[12]

3- عمل أهل المدينة

ذهب مالك إلى أن عمل أهل المدينة حجة يقدم على القياس وعلى خبر الواحد، وأنكر على الفقهاء الذي خالفوا ما عليه العمل في المدينة، حيث أرسل إلى الليث بن سعد في مصر يقول: "بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا، وببلدنا الذي نحن فيه، وأنت -في أمانتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك، واعتمادهم على ما جاء منك- حقيق بأن تخاف على نفسك وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه، فإنما الناس تبع لأهل المدينة التي بها نزل القرآن، فرد عليه الليث: "بأن الناس تبع لأهل المدينة الذين مضوا، لأن القرآن نزل بين ظهرانيهم أما بعد أن خرج السابقون وتفرقوا في الأمصار واختلفوا في كثير من الأمور فلم يعد ما عليه أهل المدينة مصدرا يترك لأجله الخبر والقياس"[13].

والحق أن هذا اجتهاد حصل لمالك لما أسلفنا من الحجج التي قوت لديه ترك العمل بالحديث لأصل قام عنده أنه أقوى من أخبار الآحاد، فكان يقول بقول شيخه ربيعة: "ألف عن ألف خير من واحد عن واحد"[14].

وقد حقق ابن تيمية وغيره مسألة الاحتجاج بعمل أهل المدينة ومعارضة خبر الآحاد به، فذهبوا إلى أنه على مراتب: [15] أقواها ما كان طريقه النقل المشهور أو المتواتر كمقدار الصاع، وترك إخراج الزكاة من بقول وخضروات المدينة، وصيغة الأذان، فإن ذلك نقل نقلا مستفيضا عن أهل المدينة منذ زمن الرسالة فيكون من القوة بحيث يخصص عموم السنة ويقدم عليها، وتفضيل تلك المراتب معلوم في محله من كتب الأصول، فلا نطيل بسرده.

4- قول الصحابي:

يرى مالك أن قول الصحابي إذا لم يعلم له مخالف يكون حجة، وقد أورد في الموطأ كثيرا من أقوال الصحابة واحتج بها، لأنهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد ولأنهم حضروا التنزيل، فقولهم من قبيل السنة، أولى بالأخذ؛ يخص به العام ويترك لأجله القياس، لكن لا ينهض حجة عنده إذا خالف عمل أهل المدينة، فقد قال مالك: "ليس العمل على أن ينزل الإمام من على المنبر إذا قرأ السجدة على المنبر فيسجد" مع ما ثبت لديه من

فعل عمر -رضي الله عنه- في ذلك، وإذا اختلف الصحابة تخير ما عضده العمل.

5- المصالح المرسلة:

وهي "المصلحة التي لم يشهد لها دليل من الشارع بالاعتبار ولا بالإلغاء، وكانت ترجع إلى حفظ مقصود شرعي، يعلم كونه مقصودا بالكتاب أو السنة أو الإجماع".

وقد ذكر الشاطبي أن الإمام مالكا يذهب إلى اعتبارها، ويكثر من بناء الأحكام عليها. ومن أمثلة ذلك ما قاله في الزعفران المغشوش إذا وجد بيد الذي غشه فإنه يتصدق به على المساكين قل أو كثر. قال الشاطبي: "أنه يماثل إراقة عمر للبن المغشوش بالماء، ووجه ذلك التأديب للغاش، وهذا التأديب لا نص يشهد له لكن من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة "[16].

ومن ذلك جواز بيعة المفضول مع وجود الفاضل إذا خيف اضطراب الأمور عند ذلك، وضرب المتهم بالسرقة ليقر بالمسروق، مع أن الأصل أنه لا عقاب إلا بعد البينة، قال به مالك وخالفه غيره لما فيه من الذريعة إلى تعذيب الأبرياء، وزوجة المفقود إذا اندرس خبره ولم يعلم موته ولا حياته، وقد انتظرت زوجته سنين وتضررت بالعزوبة، قضى مالك بأن تتزوج بعد انتظاره أربع سنين، ترجيحا لمصلحة الشاهد على مصلحة المفقود الغائب، وقد توسع مالك في العمل بالمصالح وهي الاستحسان عنده، وهو: "ترجيح حكم المصلحة الجزئية على حكم القياس"، فكان يخالف القياس عند وجود المصلحة.

6- القياس:

وقد عمل به الإمام مالك حيث لا نص أو إجماع من أهل المدينة، فقد سئل رحمه الله "عن الحائض تطهر فلا تجد ماء هل تتيمم؟، فقال: نعم، فإنها مثل الجنب إذا لم يجد ماء تيمم" فقاسها على الجنب بجامع فقدان الماء وهي علة ثبتت بالنص لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾، [الآية 6 المائدة].

ولهذه المسألة نظائر في القياس عند مالك في الموطأ وغيره.

7- الاستحسان:

وهو عند أهل الاصطلاح: "عدول المجتهد عن مقتضي قياس جلي إلى قياس خفي لدليل انقدح في ذهنه رجح إليه ذلك العدول" وقد أخذ به مالك ضمن عمله بالمصلحة المرسلة، ومن مسائل مالك في الاستحسان تضمين الصناع والأكرياء الحاملين للطعام والشراب، فإن طرد القياس بمقتضى أمانتهم ضرورة، ولكن المصلحة تقتضي تضمينهم وإلا لأهلكوا أموال الناس، مع شدة الضرورة لمعاملتهم، وإجبار صاحب الفرن، والرحى، والحمام، على المؤاجرة للناس بأجرة المثل على سواء، والقصاص بالشاهد واليمين[17].

8- سد الذرائع

والذريعة كما عرفها القرافي: "هي الوسيلة إلى الشيء"، وعرفها الإمام الشاطبي: "بأنها التذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز". وعامة ما ورد في معناها يؤول إلى ما

كان ظاهره الإباحة ويتوصل به إلى مفسدة، وسد الذريعة هو منعها[18].

والإمام مالك لما قال بالمصالح المرسلة ودعا إلى حفظها، عمل بسد الذرائع لدرء مفاسد الاسترسال في المصالح الموهومة "لأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح".

وقد أكثر من العمل بسد الذرائع: كالقول لمن رأى هلال شوال وحده ألا يفطر، لئلا يكون ذريعة إلى إفطار الفساق وادعائهم رؤية الهلال".

ولما هم أبو جعفر المنصور ببناء الكعبة على قواعد إبراهيم قال له مالك: "أناشدك الله يا أمير المؤمنين ألا تجعل هذا البيت لعبة للملوك بعدك، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيره، فتذهب هيبته من قلوب الناس"، فصرفه عن رأيه.

النقطة الثالثة: أصول المذهب الشافعي[19]

لقد كان للشافعي فضل الجمع بين الصناعتين، فخرج للناس بمذهبه الجديد بعد أن دون الأصول وأصبح الفقه بعده علما قائما له قواعده، وقد ذكر أصول مذهبه في "الرسالة"، و"الأم" فقال: "العلم طبقات شتى، الأول الكتاب والسنة، وأن يقول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قولا، ولا نعلم له مخالفا منهم، والرابعة اختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، والخامسة القياس على بعض الطبقات، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى"[20].

1- الكتاب والسنة:

ويعتبرهما معا المصدر الأول للاستنباط، إذ كلاهما وحي من الله، والسنة علم أن الأخذ بها أخذ بالقرآن، حيث قال: "وحيث وقع بالسنة، فمعها القرآن أو بالقرآن فمعه السنة عاضدة تبين توافق الكتاب والسنة"، وقسم القرآن إلى عام يراد به العموم، وعام يدخله الخاص، وعام ظاهر يراد به الخصوص، ويرى أن القرآن قد أحاط بالأحكام، قال: "وليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا في كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها ".[21]

كما بين أن السنة مع القرآن إما أن تأتي مؤكدة حكما فيه، أو مبينة له، أو مضيفة حكما زائدا عليه، وجعلها مع القرآن في مرتبة واحدة حالة الثبوت، وقال "فمن قبل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فبفرض الله قبل" ويرى أن السنة لا تنسخ القرآن والقرآن لا ينسخ السنة، وإذا ورد القرآن ناسخا للسنة فلابد من سنة تؤكد ذلك.

وقد دافع الشافعي عن حجية خبر الآحاد، ورد على فرق المنكرين للسنة فسمي "ناصر السنة". وأوجب الأخذ بالآحاد متى ثبت، ولم يشترط ما اشترطه الأحناف والمالكية في العمل بالحديث الصحيح من موافقة القياس أو الشهرة عند عموم البلوى، بل كان يقول: "أجمع المسلمون على أن من استبانت له سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس كائنا من كان"[22].

وقال ردا عليهم: "وإن قول من قال: تعرض السنة على القرآن فإن وافقت ظاهره، وإلا استعملنا ظاهر القرآن وتركنا الحديث جهل، لما وصفت، فأبان الله لنا أن سنن

رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض علينا أن ننتهي إليها، لا أن لنا معها من الأمر شيئا، إلا التسليم واتباعها، ولا أنها تعرض على قياس، ولا على شيء غيرها"[23].

2- الإجماع:

ومعناه عنده عدم العلم بالمخالف لأن العلم بالإجماع غير ممكن، ويحتج بإجماع الصحابة في المرتبة الأولى لأنه دليل على السماع، قال: "ولست أقول ولا أحد من أهل العلم: هذا مجمع عليه، إلا لما لا تلقى عالما إلا قاله لك وحكاه عمن قبله كالظهر أربع، وتحريم الخمر، وما أشبه ذلك. واستدل على حجية الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [24]، وبحديث ابن مسعود: "نضر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدّاها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم، إخلاص العمل لله، والنصيحة للمسلمين، ولزوم جماعتهم، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم"[25].

ومع إجلال الشافعي لمالك فقد أنكر عليه اعتباره اتفاق أهل المدينة اجماعا حيث قال: "وقد أجده يقول: المجتمع عليه، وأجد في المدينة من أهل العلم كثيرا يقولون بخلافه، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول من المجتمع عليه"[26].

3- قول الصحابي:

يرى الشافعي أن قول الصحابي حجة إذا لم يعلم له مخالف، فإن اختلفوا تخير من أقوالهم ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة ولم يتعداها إلى غيرها، لأنهم أفضل منا وأعلم بالنصوص، ومسالك الاجتهاد. قال الشافعي: "وسبق لهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم من الفضل ما ليس لأحد بعدهم، وعرفوا من سننه ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد، وورع وعقل، وأمر استدرك به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا"[27].

وقال عند الخلاف: "نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس"[28]، وكان يقدم قول الأئمة الراشدين ما لم يكن دليل غيرهم أقوى، لأنهم لا يأخذون برأي إلا بعد التماس الدليل وسؤال رؤوس الناس.

4- القياس:

أخذ الشافعي بالقياس وهو منتهى الاجتهاد عنده فيمنع الاجتهاد بالرأي إذا لم يوجد نص يقاس عليه، قال: "إن القول بغير خبر، ولا قياس على الخبر، لغير جائز، بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله ولا في القياس".

ثم قال: "ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان"، وقسم القياس إلى قياس الأولى، وقياس الشبه، وقياس المعنى"[29].

5- إبطاله الاستحسان:

حمل الشافعي على القائلين بالاستحسان واشتد في الرد عليهم واعتبره قولا بالهوى والتشهي قال: "حلال الله وحرامه أولى ألا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان، وإن الاستحسان تلذذ" وقد صنف في مهاجمتهم كتابه "إبطال الاستحسان"[30]، ورد به على الأحناف وعلى شيخه مالك الذي قال بأن الاستحسان تسعة أعشار العلم، حيث قال: "لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتيا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم، مما لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يفتي بالاستحسان[31]. وكان يقول: "من استحسن فقد شرع"[32].

النقطة الرابعة: أصول المذهب الحنبلي[33]

تميز مذهب الإمام أحمد بأنه يقوم على فقه السنة والآثار لأنه كان من كبار أهل الحديث، وقد ذكر ابن القيم أن مذهبه مبني على خمسة أصول هي:

1- الكتاب والسنة:

فإذا وجد نصا من كتاب أو سنة صحيحة لم يلتفت إلى غيره، ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا، وكان يترك فتاوى الصحابة إذا ثبت له نص يخالفها "حيث خالف فتوى ابن عباس في عدة الحامل المتوفى عنها بأنها تعتد بأبعد الأجلين لحديث سبيعة الأسلمية التي جعل لها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عدتها وضع الحمل، وأفتى بعدم النفقة للمبتوته لحديث فاطمة بنت قيس خلافا لعمر بن الخطاب".

ويرى أحمد أن النصوص شاملة لأحكام أفعال العباد لما ورد فيها من العمومات، ولما أوتيه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من جوامع الكلم، ونصوص الكتاب والسنة في مرتبة واحدة عنده، لأن حجية السنة ثابتة بالكتاب مما يجعلها بمنزلة القرآن في الاستدلال، فكان الأخذ بالنص، وإهدار ما خالفه، من أوضح قواعد الإمام أحمد وأصول مذهبه. [34]

2- فتاوى الصحابة:

وهي الأصل الثاني عنده، فإذا وجد لبعضهم قولا لا يعرف له مخالف منهم عمل به ولم يتجاوزه إلى غيره، وهو يرى العمل به إذا لم يعلم له مخالف لأنه من باب الإجماع السكوتي، لكنه يتورع أن يسميه إجماعا فيقول "لا أعلم فيه خلافا"، وقال "أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) والاقتداء بهم وترك البدع"، وقد جعل أقوال الصحابة حجة مقدمة على الحديث المرسل والضعيف، ومن ذلك قبوله شهادة العبد، لقول أنس: "لا أعلم أحدا رد شهادة العبد".[35]

3- الاختيار من فتاوى الصحابة إذا اختلفوا:

قال ابن القيم "إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى السنة والكتاب ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة حكى الخلاف فيها ولم يجزم بقول"[36].

فإذا أمكنه الترجيح، كأن يتفاوت اثنان في العلم والفضل، رجح الأقوى، قال: "فإذا لم نجد عن الخلفاء فعن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الأكابر"

فإن أعوزه الترجيح حكى الخلاف ولم يقطع بقول منها[37].

4- الأخذ بالحديث المرسل والضعيف:

والمرسل عند المحدثين هو ما رفعه التابعي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وفي اصطلاح الأصوليين هو قول العدل الثقة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيشمل المنقطع، والمعضل، ومراسيل الصحابة مقبولة عند جمهور العلماء، أما مرسل غير الصحابي فالخلاف فيه على مذاهب، والإمام أحمد يرى قبول المراسيل مطلقا سواء كانت من الصحابة أو غيرهم، في أرجح الروايات عنه، ويقدم على القياس الحديث المرسل. لكنه يقدم عليه قول الصحابي، إذا لم يعلم له مخالف، فلا يجتهد برأيه إذا كان عنده أثر يستأنس به، ولو كان ضعيفا. لأنه عنده أقوى من رأي الرجال، ويعمل بالضعيف إذا لم يجد في الباب حديثا غيره أو قول صحابي.

وأثر عنه أنه كان يقول: "الحديث الضعيف أحب إلي من الرأي" والراجح أنه لا يقصد بذلك المتروك والمنكر المروي عن المتهمين لأنه أقرب إلى الوضع، ولذلك اشترط للعمل به كما قال ابن القيم: "ألا يكون باطلا ولا منكرا، ولا في سنده متهم فيكون قريبا من الحسن" ولأنهم كانوا قبل الترمذي يقسمون الحديث إلى صحيح وضعيف وهو على مراتب فإن لم يجد ما يدفعه قدمه على القياس[38].

5- القياس:

إذا لم يثبت لديه نص في مسألة ولا قول صحابي ولا أثر مرسل أو ضعيف عدل إلى القياس، ويرى أنه لا غنى عن القياس عند عدم النص والأثر ولا يلجأ إليه إلا عند الضرورة، حيث قال في كتاب الخلاف: "سألت الشافعي عن القياس فقال إنما يصار إليه عند الضرورة" وقال رحمه الله: "لا يستغني أحد عن القياس وعلى الحاكم والإمام الذي يرد عليه الأمر أن يجمع له الناس ويقيس ويشبه، كما كتب عمر إلى شريح أن قس الأمور". ومنه قوله: "لا يجوز الحديد والرصاص متفاضلا قياسا على الذهب والفضة".[39]

6- أخذ الحنابلة بعده بالمصالح المرسلة:

توسع الحنابلة في الأخذ بالقياس، ووسعوا دائرته إلى العمل بالمصالح المرسلة وإدخالها ضمن القياس لأنها وإن لم يشهد لها دليل بالإثبات، أو الإلغاء، فإنها بمفهومهم من باب قياس المصالح التي وردت بها النصوص، قال أبو زهرة: "فقد توسع فقه الإمام أحمد في الأخذ بالمصالح لارتباطها بحياة الناس ولأن الأخذ بها مصلحة واضحة".[40]

النقطة الخامسة: أصول المذهب الظاهري[41]

إن تأثر داود الظاهري بمنهج الشافعي في الأخذ بالنصوص وتتبع الآثار واعتبار الشريعة نصا أو حملا على النص، جعله يتجه إلى النصوص وحدها، ويعتبر الشريعة آثارا فقط، فلا علم في الإسلام إلا بنص، ومن ثم انتحل لنفسه، مذهبا أساسه الأخذ بظواهر النصوص من غير تعليل، وترك ما سواها. قال الخطيب البغدادي: "إنه أول من أظهر انتحال الظاهر ونفى القياس في الأحكام قولا، واضطر إليه فعلا، وسماه الدليل".[42]

وقد فصل ابن حزم رحمه الله أصول المذهب الظاهري وأصلها، حيث قال:"الأصول التي لا يعرف شيء من الشارع إلا منها أربعة، وهي نص القرآن الكريم، ونص كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه الصلاة والسلام ونقله الثقاة أو التواتر، وإجماع جميع علماء الأمة، ودليل منها لا يحتمل إلا وجها واحدا"[43]، وأصول الظاهرية في الاجتهاد أربعة:

– ظواهر القرآن والسنة:

وهما أصل الأحكام، وذلك يكون بتتبع ظواهر النصوص من الكتاب والسنة وعموماتهما، لأنها كما يرى داود الظاهري وافية بكل فروع الأحكام والنوازل، قال داود: "إن في عمومات النصوص من الكتاب والسنة ما يفي بكل جواب، إلا إن دل دليل منها أو من الاجماع على العمل بغير ظاهرها"، وقد أعتبر داود وابن حزم القرآن والسنة في مرتبة واحدة كالشافعي، قال ابن حزم: "فصح لنا أن الوحي من الله عز وجل إلى رسوله ينقسم إلى قسمين: أحدهما وحي متلو مؤلفا تأليف معجز النظام، وثانيهما وحي مروي، منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو" وقال: "إن ظاهر القرآن والسنة واف بكل حكم لقوله تعالى: (مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ)" [44] ولو كان ثمة مجال للرأي لكان الكتاب، قد فرط في شيء.

– الإجماع:

والمراد به إجماع الأمة المستند إلى نص شرعي، فلا يعد عدم العلم بالمخالف ولا الإجماع المستند إلى رأي أو قياس إجماعا عند أهل الظاهر قال ابن حزم: "ولا يمكن البتة أن يكون إجماع من علماء الأمة على غير نص من قرآن أو سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"[45].

وفسر دليل الإجماع الذي هو قوله تعالى: (وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا) [46] بقوله: "وأعلم أنه لا سبيل للمؤمنين إلا طاعة القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما إحداث شرع لم يأت به نص فليس سبيل المؤمنين بل هو سبيل الكفر"[47]، فاعتبر الإجماع على غير نص تشريعا لما لم يأذن به الله.

– استصحاب البراءة الأصلية

إذا انعدم النص في محل الورود يلجأ الظاهرية إلى الاحتجاج باستصحاب البراءة الأصلية، وهي عندهم بقاء الحكم المبني على ما هو عليه حتى يرد دليل يغيره، ومن ذلك استصحاب الإباحة الأصلية في المسائل التي لا نص فيها، فقرر ابن حزم "أن الأصل في الأشياء الإباحة إلا ما جاء النص بتحريمه" لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [48]، قال ابن حزم: "أباح الله تعالى الأشياء بقوله إنها متاع لنا، ثم حظر ما شاء، وكل ذلك بشرع"[49]، وحيث أخذ الظاهرية بالاستصحاب وتركوا القياس خرجوا بغرائب المسائل التي لم تأت الشريعة بمماثلتها في الأحكام والصفات.

– مكانة القياس في المذهب الظاهري

أبطل داود وابن حزم الرأي والنظر بما يعتمده من القياس والاستحسان وذهبا إلى أن النصوص، غير معللة، ولا معقولة المعنى، قال ابن حزم: "لا نقول إن الشرائع كلها

لأسباب، بل نقول: ليس شيء منها لسبب إلا ما نص عليه أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذي يفعل ما يشاء، ولا نحرم ولا نحلل، ولا نزيد ولا ننقص إلا ما قال ربنا عز وجل ونبينا صلى الله عليه وسلم، ولا نتعدى ما قالا ولا نترك شيئا منه، وهذا من الدين المحض الذي لا يحل لأحد خلافه ولا اعتقاد سواه"[50].

وقد أثر عن داود الظاهري أنه كان يقول: "أنا لا أقيس الشيطان هو الذي قاس"، فقال "خلقتني من نار وخلقته من طين" وكان هذا قولا لجعفر بن محمد "أول من قاس إبليس، إذ أمره الله بالسجود لآدم، فقال: أنا خير منه، خلقتني نار وخلقته من طين"[51] وقد اعتبر ابن حزم تعليل النصوص من قبيل سؤال الله تعالى عما يفعل، وتعليل إرادته الكونية في الأقوال والأفعال، وهذا مخالف لرأي كافة الفقهاء، إذ التعليل بيان لمراد الله من النصوص وليس وضعا لإرادته محل تساؤل، وذلك لمعرفة مرامي النصوص ومقاصدها وتعدية أحكامها إلى ما يماثلها.

المحور الثاني: حول القياس وفيه ثلاث نقاط، وتنبيه

– النقطة الأولى: القياس ماهيته وحجيته

أولا: ماهيته

القياس لغة: مأخوذ من المماثلة تقول: هذا قيس هذا، أي مثله لأن القياس هو الجمع بين المتماثلين في الحكم[52].

واصطلاحا: حمل معلوم على معلوم لمساواته له في العلة، وقيل مساواة فرع لأصل في علة حكم[53].

هذا وللقياس تعاريف، وحدود جمة لا نطيل بذكرها.

وأما أركانه فهي أربعة:

أ- الأصل: الذي هو محل الحكم المقيس عليه: كالخمر مثلا

ب- الفرع: الذي هو المقيس: كالنبيذ

ت- الحكم المشترك بينهما: التحريم، مثلا

ث- الوصف الجامع بينهما: كالإسكار

وإلى هذه الأركان أشار سيدي في المراقي بقوله:

الأصل حكمه وما قد شبها

وعلة رابعها فانتبها

ثانيا: حجيته

فهو أحد أصول الشريعة الأربعة، ويقدم عليه النص المتواتر، والإجماع، وفي تقديمه على خبر الآحاد قولان. لأن كلا منهما ظني. وقال بعض الأصوليين يقدم عليه إن اعتضد القياس بعمل أو مرسل أو حديث ضعيف أو قول صحابي أو عموم نص، وقد اشتهر عند الأصوليين أن مذهب مالك تقديمه على خبر الآحاد أما خبر الآحاد الصحيح والقياس إذا تعارضا فيقدم خبر الآحاد، ومثال ذلك حديث المصراة وقد عمل به مع مخالفة القياس لأن القياس أن الضمان لا يكون إلا بالمثل أو القيمة والصاع غيرهما.

والمصراة من التصرية، مصدر صرى – بتشديد الراء وتخفيفها وبالألف – يصري تصرية، أي جمع، يقال: صريت الماء في الحوض أي جمعته، والتصرية حبس اللبن في ضرع الحيوان لغرور المشتري. وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك بقوله لا تصروا الإبل، والغنم، فمن ابتاع مصراة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسكها وإن شاء ردها وصاعا من تمر[54].

ومنع ابن حزم[55] وداود [56] العمل به مطلقا، كما مر بنا في عرض أصول الحنابلة، زعما منهما أن عموميات الشريعة تحتوي على جميع الحوادث إلا في مفهوم الأولى والمساواة[57] مدعيين أنهما من المنطوق، محتجين بقوله تعالى:

﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[58].

وقوله تعالى: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾[59]

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[60]

ولقول عمر رضي الله عنه:

(إياكم وأصحاب الرأي أعيتهم السنن فافتوا بغير علم فضلوا وأضلوا)[61]. وقول علي[62] رضي الله عنه: (لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره)[63]

وبحديث: (تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالحديث وبرهة بالرأي فإذا فعلوا فقد ضلوا)[64]

ورد على هؤلاء بأن حجية القياس الأصل فيها قوله تعالى: (فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ) [65].

والاعتبار هو عين القياس، ولا يأمر تعالى بما لا فائدة فيه وبقوله تعالى: ﴿وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ [66]. وهذا عين القياس وبقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[67].

وبحديث أبي داود[68] عن معاذ بن جبل[69] رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه إلى اليمن قاضيا، فقال له حين بعثه "بم تقضي؟" فقال: أقضي بكتاب الله. قال: "فإن لم تجد؟" قال بسنة رسول الله. قال: "فإن لم تجد؟". قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسول الله" [70]. وبما في كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري[71] رضي الله عنهما بقوله: "الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، اعرف الأشباه بالأشباه والنظائر، واعمد عند ذلك إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى"[72]. وبقول علي رضي الله عنه وقد سئل: هل عهد إليكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء؟، فقال: "لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهما يعطيه الله رجلا في كتابه، وما في هذه الصحيفة، قالوا: وما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر"[73].

هذا وقد اتفق الجمهور على جواز القياس في كل حكم شرعي معلل، كما رأينا من سرد الأدلة الشرعية العقلية، والنقلية من الكتاب والسنة، وأفهام العلماء، ولم يخالف

الجمهور في حجية القياس إلا الظاهرية كما مربنا في عرض أدلتهم.

ولكن الجمهور نفسه اختلف في استعمال القياس في بعض مسائل الشريعة، كالعبادات، والمقدرات، والأبدال.

فالمانعون لدخول القياس فيها قالوا:

- العبادات توقيفية لا مدخل للرأي فيها

والمجيزون قالوا:

- العبادات معقولة المعنى في كثير من مسائلها وإجراء القياس فيها ممكن.

وسبب الخلاف هو: هل دلالة النص قياسية؟ فيقال: إن الحكم الثابت بها ثابت بالقياس؟ أم هي لفظية فقط؟.

فالمانعون رأوها لفظية، والمجيزون رأوها قياسية، فاطلقوا "القياس الجلي" و"القياس مع نفي الفارق" فوسعوا دائرة القياس بذلك[74]

ومن أمثلة المسائل التي اختلفوا في دخول القياس فيها من العبادات:

أ- هل تجب النية في الوضوء قياسا على وجوبها في التيمم؟

ب- هل يجوز المسح على العمامة قياسا على المسح على الخفين؟

ج- إذا عجز المصلي عن الإيماء برأسه فهل يجوز له الإيماء بطرفه؟[75]

ومن أمثلة الخلاف في المقدرات

أ- هل تجب الزكاة في نتاج السائمة التي ماتت أصولها قبل مضي الحول إذا بلغ النتاج نصابا، وتم عليه باقي الحول، قياسا على وجوبها في الأصل؟

ب- هل تجوز الزكاة في سائمة الخيل قياسا على بهيمة الأنعام؟ علما بأن أبا حنيفة، وحده، القائل بوجوب الزكاة في سائمة الخيل التي تقتنى للاستيلاد، والنتاج، فيشترط ألا تكون ذكورا. [76]

ومن أمثلتها في الأبدال كذلك:

أ- هل لهدى الإحصار بدل من الإطعام أو الصيام؟

ب- قياس من ترك واجبا من واجبات الحج على من ارتكب بعضا من محظورات الإحرام.

النقطة الثانية: مراجعة أصولية للقياس

يقول إمام الحرمين ت 536هـ في "البرهان"

"القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع،... فهو - إذن - أحق الأصول باعتناء الطلب، ومن عرف مآخذه، وتقاسيمه، وصحيحه. وفاسده،... وأحاط بمراتبه، جلاء، وخفاء، فقد احتوى على مجامع الفقه. [77]

وكلام الجويني هذا في وصف أهمية القياس لا مزيد عليه الا بمسألتين اثنتين:

أولهما: خلاف الأصوليين القديم في تصنيف القياس.

ثانيتهما: التمثيل على عمق الخلاف بين الأصوليين في الاعتبار والتصنيف، والحجية عليه، بدلالة الاقتضاء.

ليعلم طلبة العلم – مثلي – أن تصنيف الأدلة الذي استقر عليه مؤلفوا فن الأصول ليس نهائيا، وأن القياس ليس وحده في ضرورة مراجعة القواعد التي يتوصل بالنظر فيها إلى استنباط الأحكام الشرعية، محل الخلاف، بين مذاهب فقهاء الأمصار.

النقطة الثالثة: تصنيف القياس وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: اختلف علماء الأصول حول اعتبار القياس دليلا. وحكاية الاجماع على اعتباره أمر لا يستقيم، ذلك أن في ما قدمه بعض علماء الأصول من تصور لوظيفة القياس ما يدفع إلى وضع قضية القياس على مائدة البحث.

فالإمام الغزالي، لم يصنف القياس في الأدلة الموهومة، فضلا عن أن يصنفه في الأدلة المعتبرة[78]، ولكنه ذكره باسم آخر، فحين نراجع تصوره لمباحث الدلالة نجده يعتبر القياس وجها من وجوه الدلالة، فالألفاظ تدل، إما بمنظومها ومنطوقها، وإما بفحواها ومفهومها، وإما بمعقولها، وهو القياس.[79]

وحدد الإمام الباجي أدلة الشرع في:
أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال. وعد في الأصل، الكتاب، والسنة، والإجماع. أما القياس فقد اعتبره مستوى من مستويات إفادة الخطاب، وصنفه ضمن معقول الأصل إلى جانب فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، والحصر، واصطلح عليه بمعنى الخطاب[80]. وهو مقتف في ذلك أثر شيخه الشيرازي في "المعونة في الجدل" حيث اعتبر القياس معقول أصل.[81]

وللتعبير عن هذه الحالة ووصف هذه القضية نستعير من الإمام الشاطبي قوله: "ومنها أصل شرعية القياس، إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى"[82] ومن ثم يكون القياس طريقا للقول بعموم الدليل.

وقد تناول أبو الحسن البصري هذه القضية تحت عنوان "ما يفيد العموم من جهة المعنى"[83] فجعل القياس داخلا تحت العام الذي هو: اللفظ المنطبق على جميع جزئياته. مما يبرهن على ضرورة مراجعة تصنيف القياس.

المسألة الثانية: دلالة الاقتضاء

إن ما اعتبره علماء الأصول دلالة اقتضاء يمكن مراجعته تفسيرا، وتصنيفا، انطلاقا من تصور الإمام الشافعي والإمام البصري.

أما الإمام الشافعي: فيذكر معناها تحت عنوان "الصنف الذي يبين سياقه معناه" "واللفظ الذي يدل ظاهره على باطنه"[84]، فيقول في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾[85] "فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها لا تختلف عند أهل العلم باللسان، أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية، وأهل العير، لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم.

إذن فالكلام واضح، يدل ظاهر اللفظ على باطنه، فهو مستغن بالتنزيل عن كل تقدير. ويكفي في العلم به العلم بالعربية". دون أي اعتبار منها لتصنيف "دلالة الاقتضاء".

أما الإمام أبو الحسن البصري فالمعيار عنده "أن يظهر في العقل كون ظاهر الخطاب غير مراد، ويعلم بالعادة انه مستعمل في وجه من وجوه المجاز، فيعلم أنه مراد المتكلم، نحو قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ ولو قيل إن ذلك حقيقة عرفية لجاز"[86].

وهكذا يظهر أن الخطاب واضح، ومستقل بالإفادة، ولا يحتاج إلى أي تقدير ليصح الكلام شرعا أو يستقيم عقلا. يكفي فيه العلم باللسان وفق اصطلاح الشافعي، أو على فرض تقدير المجاز فهو حقيقة عرفية كما هو اصطلاح البصري.

وقصد التصنيف نورد قول الباجي" والضرب الثاني حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وأسأل القرية﴾ معناه أهل القرية، فهذا يجب تقديره في الخطاب، وهو بمنزلة المنطوق"[87].

وبما أنه يمكن أن ينزل منزلة المنطوق لوضوحه وقرب مأخذه، وبما أن شرط العلم به هو العلم باللسان أو هو بين لا يحتاج إلى بيان، يكفي فيه العلم بالعرف، عرف اللغة أو عرف الشرع، فإن القول بدلالة الاقتضاء يمكن تجاوزها، واعتبار مسائلها مبنية بعرف الاستعمال اللغوي أو الشرعي، وتلحق بدلالة المنطوق.

تنبيه: حول مراجعة الأدلة الشرعية عامة

إن ما يراد اليوم من الاجتهاد الفقهي، سواء كان في أمر قد بحث فيه السلف، أم كان في أمر لم يبحثوا فيه، لهو بحاجة إلى مراجعة قواعد الدلالات تفسيرا وتصنيفا.

وينبني على ما تقدم من مراجعة، إزالة كثير من أسباب الاختلاف بين الفقهاء قديما وحديثا. كما ينبني عليه أيضا، تقريب وجهات نظر علماء الأصول في مبحث "الأدلة".

فالحاجة ماسة في أيامنا هذه لتجاوز الاجتهاد في الفروع، إلى الاجتهاد في النظر في "أصول الفقه" خصوصا القياس، ولنا أن نستفيد من تجارب بعض العلماء الراسخين.

كالشاطبي الذي ربط بين القواعد الأصولية، والمباني العامة للأحكام. إذ اعتبر العلة هي المصلحة نفسها، محاولا بذلك الوصول إلى الأصول القطعية في "الموافقات".

- منهج الشوكاني في كتابه "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول".
- ومنهج ابن رشد الحفيد في كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد".
- والقرافي في كتابيه: "الفروق" و" الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، وتصرفات الراعي والإمام".

إلى غير ذلك من ما كتبه أصحاب "القواعد" و"الأشباه والنظائر".

لنتمكن من مراجعة دقيقة لـ"القياس".

خاتمة: خلاصات ونتائج

أولا: الخلاصات

تبين مما تقدم أن الذي يجمع المذاهب الفقهية أكثر مما يفرقها، فمثلا: الأحناف يتميزون عن الجمهور ب:

1- الحيل الشرعية
2- التوسع في القياس

المالكية:

المالكية متحدون مع الجمهور في الأصول إلا ما كان من بعض الأصول مثل:

1- المصلحة المرسلة
2- سد الذرائع
3- عمل أهل المدينة
4- شرع من قبلنا

الشافعية:

يتميزون عن الجمهور ب:

1- التوسع في الاعتماد على الإجماع
2- ابطال الاستحسان

الحنابلة:

يتميزون عن الجمهور

1- الأخذ بالحديث المرسل، وحتى الضعيف تمسكا منهم بالآثار مقابل القياس:

الظاهرية

يتميزون عن الجمهور:

1- الأخذ بظاهر الوحيين: الكتاب والسنة
2- إبطالهم للقياس، ومن هنا نشأ البون بينهم مع الجمهور.

ثانيا: النتائج

1. تنبغي مراجعة دقيقة للقياس خاصة، وللأدلة الشرعية عامة وهي أمر ممكن لأمور:

أ- الشافعي راجع مذهبه مراجعة أصولية فبنى الفروع على الأصول واستثمر خبر الواحد، فآتى أكله، فنكص المرجفون الذين أرادوا رد جوانب كثيرة من شرع الله بحجة ضعف خبر الواحد، فأنشأ بالقاهرة مذهبه الجديد، كما أسلفنا.

ب- الحنابلة: أخذوا بالمصالح المرسلة بعد مراجعتهم لمذهب الإمام أحمد بعد موته، ويقينهم بخمول المذهب إن بقي معتمدا على الأثر دون النظر.

ج- الظاهرية هم أشد الناس عداوة للقياس، كما مر بنا من قولهم إن عموميات الشريعة حوت جميع الحوادث، وأن الشيطان فسق عن أمر ربه بسبب القياس.

ولكن!!!

الظاهرية قاسوا، وأخذوا بالقياس مسمين له بغير اسمه "كالأولى" و"المساواة" مدعين أن مفهوم الموافقة من المنطوق. وهذا دليل ساطع، على أن الخلاف معهم لفظي اصطلاحي، فلنتفق معهم على الجوهر، الذي وصلنا إليه معا ولا مشاحة في الاصطلاح.

د- الإمام الغزالي في كتابه "المستصفى" جعل القياس، وجها من أوجه الدلالة ولم يعتبره دليلا مستقلا.

هـ الإمام الباجي في كتابه "إحكام الفصول في أحكام الأصول" لم يعتبر القياس أصلا مستقلا وإنما قال إنه: "معقول أصل"

و- الإمام أبو الحسين البصري في كتابه "المعتمد" جعل القياس داخلا تحت "العام". فهو بالنسبة له: ما يقيد العموم من جهة المعنى.

ز- الإمام الشاطبي، في "الموافقات"

قال إنه "لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى".

ناهيك عن كلام الإمام الشافعي في تصنيف "دلالة الاقتضاء".

هذه النقاط السبع تفتح آفاقا جديدة للعلماء، من أجل تقليل الخلاف بين المذاهب الفقهية.

وترد على الإشكال الذي كان باعثا لبحثنا المتواضع هذا. فالقياس حجة، ووسيلة ناجعة لتوحيد الكلمة، ونبذ الخلاف.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

الهوامش:

1- نسبة للنعمان بن ثابت بن زوطا الفارسي أبي حنيفة ت 150هـ، صاحب المذهب الحنفي غني عن التعريف، أنظر ترجمته في: "ميزان الاعتدال للذهبي، ج/14/ دار المعرفة لبنان، ص:365.

2- تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي: 323/13، ط الأولى، القاهرة.

3- وهي قراءة شاذة لأنها مخالفة للرسم العثماني رغم صحة سندها، وغايتها أن تكون خبر آحاد يخصص عموم القرآن عند الأحناف خلافا لأصولهم، ومعلوم أنه لا تجوز القراءة بالشواذ.

4- بلوغ الأماني، في تاريخ الفقه الإسلامي، تأليف أستاذنا/ الحسن العلمي، ص80، ط1، منشورات معهد الغرب الإسلامي 2008.

5- أحكام القرآن لابن العربي، ج/3/463 ط: دار الفكر.

6- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، م. س.ن

7- كشف الأسرار على "أصول البزدوي" لعبد العزيز البخاري ط: مكتبة الصنائع ج /2، ص/379.

8- أصول السرخسي، ج/ 2/ ص/ 155، ط: دار المعرفة بيروت، تحقيق، أبي الوفاء الأفغاني.

9- غمز عيون البصائر، في شرح "الأشباه والنظائر" للحموي، ط. دار الفكر. وأنظر: "إعلام الموقعين عن

رب العالمين"، لابن القيم، ج4، ص48، ط: دار الجليل، بيروت.

10- نسبة للإمام مالك بن أنس (ت 179هـ)، غني عن التعريف؛ أنظر ترجمته في "ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك" للقاضي عياض (ت544هـ)، ج 1، ص28، ط: وزارة الأوقاف المغربية.

11- للتوسع في معرفة أصول المالكية، راجع المصدر السابق، ج1، ص89.

12- أنظر الموطأ 497/2، باب: ما يكره من أكل الدواب، وأنظر شرح معاني الآثار 210/4، ومعالم السنن 227/4.

13- راجع إعلام الموقعين عن رب العالمين 28/3 م. س

14- تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ص426.

15- الموافقات في أصول الشريعة 37/3.

16- الاعتصام، للإمام الشاطبي: 132/2.

17- بلوغ الأماني في تاريخ الفقه الإسلامي، ص86، م.س.

18- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: 387/1.

19- نسبة لمحمد بن إدريس الشافعي (ت 204هـ)، غني عن التعريف. انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي، ج1، ص185، ط: عيسى البابي الحلبي، مصر، القاهرة.

20- راجع الرسالة للشافعي، تحقيق أحمد شاكر، ط: دار الفكر، ص530، وما بعدها.

21- الرسالة للشافعي، م.س.

22- الرسالة للشافعي: ص534، م.س.

23- الأم للشافعي 484/8، م.س.

24- سورة النساء، الآية: 774.

25- أخرجه أحمد: 1-436، حيث رقم 4157، والترمذي: 372/3، والحاكم في المستدرك: 86/1.

26- الرسالة للشافعي، ص535، م.س.

27- إعلام الموقعين 80/1، م.س.

28- الرسالة للشافعي، ص597، م.س.

29- الرسالة للشافعي، ص505 و512، والأم للشافعي، 273/7، م.س.

30- الرسالة للشافعي، ص507، والكتاب رواه عنه تلاميذه وطبع ضمن الجزء السابع من كتاب الأم، م.س.

31- كتاب إبطال الاستحسان للشافعي ضمن الأم، 273/7.

32- الفكر السامي، 399/1، م.س.

33- نسبة للإمام أحمد بن حنبل (ت240هـ)، أشهر من التعريف، انظر ترجمته في "طبقات الحنابلة" لأبي يعلى الحنبلي، ج1، ص4، ط/ محمد حامد الفقي، مصر.

34- إعلام الموقعين، 22/1 م.س.

35- إعلام الموقعين، 22/1 م.س.

36- إعلام الموقعين، 23/1، م.س.

37- إعلام الموقعين لابن القيم، م.س.

38- أنظر المصدر السابق.

39- بلوغ الأماني، د الحسن العلمي، م.س.

40- تاريخ المذاهب الإسلامية، لأبي زهرة، ص530، ط: دار الفكر العربي، القاهرة.

41- نسبة للإمام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (ت456هـ)، لا يحتاج إلى تعريف، أنظر ترجمته في "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب" للمقري، ج1، ص364، ط: مصر.

42- تاريخ بغداد، 374/8 م.س.

43- الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، 17/1، ط: دار الآفاق، بيروت.

44- المصدر نفسه.

45- المصدر نفسه، 539/1.

46- سورة النساء، الآية: 774.

47- المصدر السابق، 541/1.

48- سورة البقرة، الآية: 35.

49- الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، 59/1، م.س، وانظر بلوغ الأماني، د/ الحسن العلمي، م.س.

50- المصدر نفسه، ص153.

51- الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، 59/2 ط: البابي الحلبي مصر، القاهرة، وبلوغ الأماني، د/ الحسن العلمي، ص152، م.س.

52- البحر المحيط في أصول الفقه للإمام الزركشي، ج5/ ص/6، ط3، 2010م.

53- للمزيد انظر: "المحصول"، للرازي، ج2، ص9، تحقيق طه جابر العلواني، ط: مؤسسة الرسالة.

54- صحيح مسلم: 165/10، ط: دار الحديث، القاهرة. م.س.

55- هو الإمام علي بن أحمد ابن حزم، (ت456هـ)، غني عن التعريف انظر ترجمته في "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب"، للمقري، ج1، ص364، وقد تقدم له ذكر.

56- هو أبو سليمان داود بن علي الأصفهاني المعروف بالظاهري؛ لالتزامه الحدود اللفظية للنصوص، وهو أحد الأعلام المشهورين، ولد سنة 202هـ، توفي ببغداد سنة 270هـ [وفيات الأعيان 255/2].

57- انظر المستصفى للغزالي للتوسع في معاني: "فحوى الخطاب"، و"لحن الخطاب"، ج1، ص10، وما بعدها ط: دار الفكر.

58- النجم 28.

59- الجاثية 32.

60- الإسراء 36.

61- كلام عمر رضي الله عنه في أهل الرأي في سنن الدارقطني ما نصه: قال عمر رضي الله عنه: "إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا، انتهى. وفيه ضعف لأن في إسناده (مجالدا) وهو متكلم فيه - [سنن الدارقطني 146/4]. ثم المقصود بكلام عمر هم أهل الاهواء، الذين يفتون الناس بغير علم، ويقيسون مع فساد الاعتبار.

62- غني عن التعريف

63- عون المعبود، شرح سنن أبي داود [278/1] ط: دار الفكر.

64- جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله، للحافظ بن عبد البر، ت 463، ج2، ص163، ط دار الكتب العلمية

65- الحشر/ 2.

66- يس/ 78-79.

67- النساء / 83.

68- هو سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني: أحد حفاظ الحديث وعلومه وعلله، جمع السنن التي تنسب إليه، ولد سنة 202هـ وتوفى بالبصرة سنة 275هـ، [وفيات الأعيان 404/2].

69- هو معاذ بن جبل الأنصاري الأوسي، شهد بدرا وله 21 سنة وشهد بيعة العقبة قبلها وأمّره النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن، توفى سنة 17هـ، [الإصابة 426/3].

70- عون المعبود على سنن أبي داود، 509/9، م.س.

71- هو عبد الله بن قيس ابن سليم، استعمله النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن وولاه عمر. وهو أحد الحكمين بين علي ومعاوية، شهد المشاهد مع النبي صلى الله عليه وسلم، توفى سنة 42هـ، [الإصابة 211/4].

72- السنن الكبرى للبيهقي، [115/10] ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد.

73- صحيح البخاري، 36/1، من حديث أبي جحيفة.

74- للتوسع فيها ينظر: "شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول"، للقرافي، (ت684هـ)، ص415، ط:1973م، تحقيق: طه عبد الرؤوف، دار الفكر.

75- ينظر: القياس في العبادات؛ حكمه وأثره، محمد منظور إلاهي، ط: الأولى، 2004، مكتبة الرشد.

76- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، ج2، ص34، 1402هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.

77- عبد المالك الجويني (إمام الحرمين)، "البرهان"، في أصول الفقه، ج2، ص485، م.س.

78- الإمام أبو حامد الغزالي، المستصفى، دار الفكر، 8/1 م.س.

79- الغزالي، المستصفى، 9/1، م.س.

80- أبو الوليد الباجي، "إحكام الفصول في أحكام الأصول"، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986.

81- الشيرازي، المعرفة في الجدل، باب القياس، ص54، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، 1988.

وللتوسع في "تصنيف القياس" يراجع "مفهوم البيان عند الأصوليين من الإمام الشافعي إلى الإمام الغزالي" أطروحة الدكتوراه لأستاذنا الدكتور/ عبد الحميد الوافي، كلية الآداب، وجدة، 1991.

82- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت 51/3.

83- أبو الحسين البصري، المعتمد، تحقيق محمد حميد الله، دار الفكر، 1964، 208/1.

84- الإمام محمد الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، دار الفكر، 1309، ص64، م.س.

85- سورة يوسف: 82.

86- أبو الحسن البصري، المعتمد، تحقيق محمد حميد الله، دار الفكر، 1964، 322/1، م.س.

- مفهوم البيان عند الأصوليين، د/الوافي، م.س.

87- أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، 1987، م.س.

المصادر والمراجع:

1) أحكام القرآن، لابن العربي، ط: دار الفكر.
2) الأحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ط: دار الآفاق، بيروت.
3) الأحكام للآمدي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت
4) أصول السرخسي، ط: دار المعرفة بيروت، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني.
5) الاعتصام للشاطبي، ط: مكتبة الرياض الحديثة، السعودية.
6) اعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم ط: دار الجيل بيروت.
7) الأم للإمام الشافعي، ط: المطبعة الأميرية، مصر.
8) البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي، ط3.
9) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني ط: دار الكتاب العربي.
10) البرهان، في أصول الفقه، للجويني، ط: دار الوفاء، مصر.
11) بلوغ الأماني في تاريخ الفقه الإسلامي، تأليف استاذنا وشيخنا العلامة، د/ الحسن العلمي حفظه الله، منشورات معهد الغرب الإسلامي، ط: الأولى، 2008م، القنيطرة، المغرب.
12) تاريخ المذاهب الإسلامية، لأبي زهرة، ط: دار الفكر العربي، القاهرة.
13) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، ط: الأولى، القاهرة.
14) ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعيان مذهب الإمام مالك، للقاضي عياض، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف، المغرب.
15) جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، لابن عبد البر، ط: دار الكتب العلمية.
16) الرسالة للإمام الشافعي، ط: دار الفكر لبنان، تحقيق أحمد شاكر.
17) سنن البيهقي.
18) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، للإمام القرافي، ط: دار الفكر.
19) صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار الحديث، القاهرة.
20) عون المعبود، شرح سنن أبي داوود، ط: دار الفكر.
21) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، للحموي، ط: دار الفكر.
22) فتح الباري على صحيح البخاري، ط: دار المعرفة.

23) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، ط: البابي الحلبي، مصر.
24) الفكر السامي، للحجوي الثعالبي الفاسي، ط: دار إحياء التراث، القاهرة.
25) القياس في العبادات حكمه وأثره، محمد منظور إلاهي، ط: الأولى 2004م، مكتبة الرشد.
26) كشف الأسرار على أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري، ط: مكتبة الصنائع.
27) المحصول للرازي، ط: مؤسسة الرسالة، تحقيق جابر العلواني.
28) المستصفى للإمام الغزالي، ط: الثانية: دار الكتب العلمية، مصر، القاهرة.
29) مسند الإمام أحمد، ط: دار صادر، بيروت لبنان.
30) المعتمد لأبي الحسين البصري، ط: دار الفكر، 1964م.
31) المعرفة في الجدل للشيرازي، ط: دار الغرب 1988.
32) مفهوم البيان عند الأصوليين، من الإمام الشافعي إلى الإمام الغزالي، د/ عبد الحميد الوافي، أطروحة دكتوراه دولة، 1991م، وجدة، المغرب.
33) المنهاج في ترتيب الحجاج، للباجي، ط: دار الغرب الإسلامي.
34) الموافقات للشاطبي، ط، دار الفكر، علق عليه الشيخ حسين مخلوف.
35) الموطأ، ط: دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

درر الحكم لأبي منصور الثعالبي

قيل: رأس العجز أن تُقيم، وأن تخيم فلا تريم، فمن طلب جَلَبَ، ومن تنقل تَبَقَّل، ومن جال نال، ومن سار مار، ومن سعى رعى، ومن لزم المنام رأى الأحلام.

أمثال وحكم

تَعَزَّ عَنِ الشيء إذا مُنِعْتَه، تقله ما يَصحبك إذا أَعْطَيتَه.

لا يُغُرِّنَّكَ المُرْتَقَى السَّهْلُ إذا كان المُنْحَدَرُ وَعْرًا.

المالُ ربّما سَوَّدَ غيرَ السَّيِّدِ، وَقَوّى غَيْرَ الأَيِّدِ.

حُسْنُ التَّدْبيرِ مَعَ الكَفافِ خَيْرٌ مِنْ كَثيرِ المالِ مَعَ الإسْرافِ.

صُحْبَةُ بَليدٍ نَشَأَ مَعَ الحُكَماء خَيْرٌ مِنْ صُحْبَةِ أريبٍ نَشَأَ مع الجُهالِ.

الأَرْضُ تأْكُلُ مَنْ كانَتْ تُطْعِمُهُ، وَتُهينُ مَنْ كَانَتْ تُكْرِمُهُ.

شَرُّ الأَشْيَاءِ: الهَرَمُ مَعَ العَدَم، وَسُوءُ المطْعَم.

التَّواضُعُ مَعَ الشَّرَفِ، أَشْرَفُ مِنَ الشَّرَفِ.

أَفْضلُ العَملِ ما أَثَّلَ مَجْدًا، وَأَجْمَلُ الطَّلَبِ ما حَصَّلَ حَمْدًا.

جريمة "الخطإ شبه العمد" في القانون الجنائي الموريتاني - بحث فقهي قانوني مقارن -

د. محمد محمود الصديق

المقدمة

جريمة الخطأ شبه العمد: هي إحدى الجرائم الواقعة على الإنسان؛ وهي جريمةٌ ذاتُ تَمَيُّز وخصوصية تنبع من وقوعها في "منزلة وسط" بين جريمتيْ العمدِ والخطأ، ومِن تشكُّلِ ركنها النفسي من المعنييْن، مع مُباينتِها في الجُملة لكل منهما. وهذا ما جعلها تَصطدم ببديهية العقل العادي، بل والعلميِّ أحيانا، حيث ذهب بعض الفقهاء والقانونيين معا إلى استحالة وجود هذا النوع من الجرائم عقلا وشرعا. ذلك أن السائد عند كثير من الناس أن السلوك الإنساني، سواء كان جائزا أو ممنوعا، جريمةً أو سواها: إما أن يكون عمدا، أو خطأ؛ ولا واسطة بين الأمرين. ولكن الأمر من الناحية التشريعية على خلاف ذلك، فهناك نوع من السلوك والأفعال الجرمية لا هو بالعمد المحض، ولا هو بالخطأ المحض، متصور عقلا، وثابت شرعا، رغم الخلاف فيه.

ولْنضرب لذلك الأمثلة التوضيحية التالية:

- لو أن شخصا مّا آذى شخصا آخر بلسانه ولم يزل يكيل له الشتائم حتى استشاط غضبا، فأمسك الغاضب المغضوبَ عليه وطرحه أرضا وركله برجله ركلات متوسطةِ القوة لا تؤدي إلى الموت عادة؛ وكان قصدُه من ذلك مجردَ الانتقام وإشفاءِ الغيظ، دون قصد القتل، ولكن حالة المضروب تطورت وانتهت بوفاته.
- ولو أن شخصا أراد أن يُشعل النار في بيت غريمه بقصد إتلاف ما فيه، وكان يعتقد أنه خال من الناس، ولكنْ صادف ذلك وجود شخص نائم داخل المنزل، فالتهمته النيران دون أن يكون ذلك غرضا للجاني.
- ولو أن سيدة أرادت إسقاط ضَرَّتها الحامل دون قتلها، فدست لها مادة مجهضة في الطعام، وما إن تناولت المسكينة هذا الطعامَ حتى ساءت صحتُها وانتهى الأمرُ بوفاتها.
- وفي نطاق جرائم الجرح والضرب: لو أن إنسانا ضرب آخر على يده ضربا متوسطا بسوطٍ أو نحوِه مما الظاهر منه أنه لم يَقصِد إلى إتلاف العضو، فتطوّرت حالتُه، وآل الأمرُ إلى شَلِّ يده أو ذراعِه.
- ولو أن آخر صَفع غيرَه على وجهه بيده، فتأثرت من ذلك عين المضروب، وآلت مضاعفاتُها إلى عَوَرها أو ذَهاب بصرها..

أقول: لو أن شيئاً من هذه الجرائم حدث فسيكون من السهل وصفُها – وخصوصا من غير المتخصص – بأنه عمدٌ محض، بناء على المنظر الكلي للجريمة المتمثل في "سلوك عدواني مقصود"؛ كما يسهل وصفُها بالخطأ المحض، بناءً على أن "النتيجة التي وقعت لم تكن مقصودة". لكنْ بالجمع بين بداية الجريمة ونهايتها؛ أو بتعبير آخر: بين "الحدَث البسيط" السابق، وبين "النتيجة الجسيمة" اللاحقة: يكون الوصف الدقيق لهذه الجرائم وأمثالِها هو أنها: (خطأٌ شبهُ عمد)، حسب التعبير الشرعي عن هذه الجريمة.

وتفكيكُ هذه العبارة يوضّح لنا إلى أي مدى تُعبِّر فعلا عن كُنه هذه الجريمة، فواقع الجريمة بالنظر إلى النتيجة التي آلت إليها هو الخطأ، ولكنّ مظهرَها المتمثلَ في السلوك العدواني المقصود يُدْنيها شَكْلا من الجرائم المتعمَّدة. وهكذا كان أصدقُ وصف يمكن أن يُطلقَ على هذه الجرائم انطلاقا من ركنها المعنوي هو: (الخطأُ شبه العمد)، كما عَبر بذلك رسول الله – عليه الصلاة والسلام – في أحاديث تَرِد قريبا.

ورغم ما ورد في هذه الجريمة وعقوبتِها من أحاديث نبوية صحيحة صريحة، ومن آثارٍ عن الصحابة كذلك فقد وقع الخلاف فيها بين الفقهاء، حيث نَفى الإمام مالك وجودَ الخطأ شبه العمد، واعتَبر الجريمة إما أن تكون عمدا أو خطأ، ولا واسطة بينهما. وقال في ذلك قولته التي نقلها عنه ابن القاسم في المدونة: "شِبْه العمد باطل، وإنما هو عمد وخطأ، ولا أعرف شِبْه العمد"[1]. هذا رأي (الإمام) المشهورُ عنه، وخالفه سائرُ العلماء، بمن فيهم بعض تلامذته وأتباعِه.

وكونُ شبه العمد غير معمول به في مشهور المذهب المالكي يقتضي ألا يكون له وجود في القانون الجنائي الموريتاني المستندِ إلى هذا الفقه؛ وهذا هو السائد فعلا في الساحة القضائية والفقهية في موريتانيا. ولكنْ بعد مراجعة فاحصة لهذا القانون ومقارنةِ محتوياته بأصوله ومصادرِه التاريخية (في تونس والمغرب وفرنسا) تبين أن القانون الجنائي الموريتاني ما زال محتفظا – بعد مراجعة اللجنة الشرعية له – ببعض تطبيقات جريمة "الضرب المفضي إلى الموت"، وأخواتِها في القوانين الوضعية؛ وهي الجرائم التي تمثل نظيرَ ما يعرف في الشريعة الإسلامية بالخطأ شبه العمد، ثم جاء "قانون الحماية الجنائية للطفل" الصادر سنة 2005 وسار في ذلك الاتجاه بشكل أو ضح وأكثر صراحة.

وفي هذا البحث أحاول تسليط الضوء على هذه "الإشكالية" التي تمثل إحدى غوامض المنظومة الجنائية الموريتانية التي تَستوجب التجلية بشكل مُلح، وذلك عبر المحورين الرئيسيين التاليين:

- **مفهوم الخطأ شبه العمد في الشريعة والقانون**
- **الخطأ شِبه العمد في القانون الموريتاني**

المحور الأول
مفهوم الخطأ شبه العمد في الشريعة والقانون

الفرع الأول: مفهوم شبه العمد في الشريعة الإسلامية

أَطلَقت الشريعة الإسلامية على هذه الجريمة بمختلف أمثلتها وتطبيقاتها من أول يوم اسمَ (الخطأ شبه العمد)، وعَرَّفَتْها بما يميزها عن جريمتيْ العمد والخطأ، ثم خَصّتها بأحكامها ورتبت عليها عقوباتها، وذلك عبر جملة من الأحاديث النبوية، ثم النصوصِ الفقهية، أختار منها ما يلي:

أولا. الأحاديث النبوية:

1. عن عبد الله بن عمرو بن العاصِ رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ألا إن قَتيلَ الخطأ شِبه العمد – بالسوط والعصا – فيه مائة من الإبل مغلَّظَةٌ، منها أربعون خَلِفَةً في بطونها أولادُها". وفي رواية: "ألا إن ديةَ الخطأ شِبه العمد – ما كان بالسوط والعصا – مائةٌ من الإبل، منها أربعون في بطونها أولادُها"[2].

2. عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "العمْد قَوَد إلا أن يَعفوَ وليُّ المقتول، والخطأُ عَقْلٌ لا قَوَدَ فيه، وشِبه العمد – قتيلُ السوط والحَجَر– فيه الدية مُغلَّظةٌ من أسنان الإبل"[3].

3. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "اقتَتَلَتْ امرأتان من هُذَيْلٍ، فرَمَتْ إحداهما الأخرى بحَجَر، فقَتَلَتْها وما في بَطْنِها، فاختصموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: فقَضَى أن ديةَ جنينها غُرَّةٌ، عَبْدٌ أو أَمَة، وقَضَى بدية المرأة على عاقِلَتِها، ووَرَّثَها وَوَلَدَها ومَنْ معهم". وفي لفظ: "قَضَى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم في جنين امرأة من بني لَحْيَان سَقَطَ مَيِّتا بغُرَّة: عبدٍ أو أمةٍ، ثم إن المرأة التي قُضِيَ عليها بالغُرة تُوفيت، فقَضَى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أن ميراثَها لبنيها وزوجِها، وأن العَقْلَ على عَصَبَتِها"[4].

4. عن ابن شهاب مرسلا، قال: "أُتِي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم برجل قد قَتَل رجلا، فقال له خذ الدية، فأبى الرجل، فأمكنه قاتلَه. فلما مر بالرجل ليقتل، قال رسول الله "قاتله في النار"، فذهب؟ الناس إلى الذي يريد أن يقتل وحدثه بما قال النبيُّ، فرجع إلى النبي فذَكَر له الذي بلغه، فقال النبي: "عمد يد وخطأ قلب". قلت فآخذ الدية"[5].

ثانيا. النصوص الفقهية:

1. **في المذهب الحنفي**: "شِبه العمد: هو ما تَعمدْتَ ضربَه بالسوط أو العصا أو الحجر أو اليد؛ فإنَّ في هذا الفعلِ معنيين: معنى العَمْدِ باعتبار قصد فعلِ الضرب، ومعنى الخطأ باعتبار انعدام القصد منه إلى القتل، لأن الآلة التي استَعملَها آلةُ الضرب للتأديب دون القتل، والعاقلُ إنما يَقصِد كلَّ فعل بآلته، فاستعمالُه آلةَ التأديب دليلٌ على أنه غيرُ قاصد إلى القتل؛ فكان في ذلك خطأٌ شبهُ عمد صورةً، من

حيث إنه كان قاصدا إلي الضرب وإلى ارتكاب ما هو محرم عليه"[6].

2. **وفي المذهب الشافعي**: "أما عمْدُ الخطأ فهو: أن يكون عامدا في الفعل غيرَ قاصد للقتل، وذلك بأن يَعمد بما لا يَقتل في الأغلب وإن جاز أن يقتل، كالسوط والعصا وما تَوَسَّطَ من الْمُثَقَّل الذي يجوز أن يَقتُل ويجوز أن لا يقتل. فيأخذ شَبَهًا من العمد للفعل، ويأخذ شَبَهًا من الخطأ لعدم قصده للقتل. ويُسمى عَمْدَ الخطأ لِوجود صفة العمد في الفعل، وصفةِ الخطأ في عدم القصد؛ فصار العمدُ: ما كان قاصِدا في فعله وقَصَدَ، والخطأُ: ما كان مُخطئا في فعله وقَصَد، وعِمْدُ الخطأ: ما كان عامِدا في فعله خاطئا في قصده"[7].

3. **وفي المذهب الحنبلي**: "وأما العمد شِبهُ الخطأ: فهو أن يكون عامدا في الفعل غيرَ قاصد للقتل، كرجل ضَرَب رجلا بخشبة أو رَماه بحجر يجوز أن يَسلَم من مثلها وأن يَتلف، فأَفضَى إلى تَلَفه"[8].

4. **أما المذهب المالكي**: فإن مشهوره هو رفضُ نظرية الخطأ شبه العمد جملة، واعتبارُه داخلا في العمد وتطبيقا من تطبيقاته، إلا في حالة واحدة قَبِل مالك تفسيرَها بالخطأ شبه العمد، وهي حالةُ (قتل الوالد لولده على نحو يَحتمل التأويلَ فعله بقصد التأديب دون قصد القتل)[9].

والحق أنه لا معنى للاختلاف في شبه العمد، والقولِ بعدم وجوده في الشريعة الإسلامية، بعد ما تضافرت عليه النصوص السابقة، وما عَزّزها من عمل الصحابة والتابعين وفقهاءِ الأمصار، حتى حكى بعضهم عليه الإجماع[10].

فالقتل شبه العمد: حقيقةٌ واقعية وشرعية، يؤيده المنطق والشرع والراجح في كل مذهب، حتى المذهب المالكي ذاته، فلم يبق بعد ذلك مجال لنفي وجوده في الشريعة الإسلامية، وحان الوقت لطي صفحة الخلاف فيه.

ثالثا. خلاصة آراء الفقهاء حول مفهوم شبه العمد:

– مذهبُ الشافعي وأحمد وأبي حنيفة ومن وافقهم من الفقهاء إذاً: هو أن القتل ثلاثةُ أقسام: عمد، وشبه عمد، وخطأ، وإنْ اختلفوا أحيانا في بعض صور شبه العمد. ومذهب مالك في المشهور: أن القتل والجرح نوعان فقط: عمد وخطأ، ولا يوجد سواهما؛ **فالعمد** عند الشافعي وأحمد وصاحبيْ أبي حنيفة وجماعةِ ابنِ وهب من المالكية هو: "تَعَمُّد الفعل القاتل بما يؤدي إلى القتل غالبا"، **وشبهُ العمد هو**: تعمُّد الفعل من غير قصد إلى القتل، "وذلك بأن يَتَعمَّد ضربَه بما لا يَقتل في الغالب وإن جاز أن يقتل، كالسوط والعصا"، **والخطأ هو**: "إتيان الفعل القاتل من غير قصدٍ إلى الاعتداء أصلا"[11].

أما أبو حنيفة: فشرْطُه في آلة القتل العمد ليس هو "عمومُ غلبةِ الموتِ" بها، كما هو منهج الجمهور؛ وإنما هو: "أن تكون جارحة"، ولذلك عَرَّف العمد بأنه: "تعمد الضرب بسلاح وما أُجرِيَ مجرى السلاح"، وعَرَّف شبهَ العمد بأنه: "تعمد الضرب بما ليس بسلاح ولا أُجرِيَ مجرى السلاح"، فاستبعد من القتل العمد

القتلَ بغير (المحدَّد) من الوسائل والآلات ولو كانت تَقتل غالبا، واعتَبره من قبيل شبه العمد؛ فضَيق بذلك نطاقَ القتل العمد إلى أبعد الحدود، ووَسَّع في المقابل نطاق الخطأ شِبْه العمد[12].

– أما مالك: فيعتبر الجناية قتلا عمدا بمجرد وقوعها نتيجةً لِفعل مقصود، سواء تمت بما يقتل غالبا أو لا، محدَّدا أو مثَقَّلا، إن تم ذلك لِعداوة أو غضب، لا على وجه التأديب أو اللعب. فكل ما يَشترطه مالك لاعتبار الفعل عمدا – زيادة على القصد إليه – أن يقع على وجهِ الغضب والعدوان، دونما اعتبارٍ أو تفريقٍ بين قصدِ الضرب، وقصدِ القتل؛ ومن ثم لم يَلتفت إلى الآلة أو الوسيلة التي تم بها القتل. أما الجمهور فإنهم ينظرون – زيادة على ذلك – إلى نوع الوسيلة المستعمَلة: هل هي مما يُستخدم عادة في النتيجة التي أدت إليها، أي: "مما يقتل غالبا"، أو لا، ليكتشفوا من وراء ذلك هل الجاني أقدم على الفعل قاصدا القتل، أم لا.

فالعمد عند الجمهور إذاً هو: قصدُ الفعل وقصدُ العدوان وقصدُ النتيجة. أما شبه العمد فهو: ما كانت نية الفاعل فيه متجهة إلى العدوان وقصدِ الضرر من غير قصدٍ إلى القتل؛ أي قصدُ الفعل وقصد العدوان دون قصد النتيجة. **أما الخطأ:** فهو وقوع الفعل مع انتفاء قصد العدوان أو قصدِ الفعل أصلا، وبالأحرى قصدِ النتيجة؛ أي: انعدام قصدِ العدوان وقصدِ الفعل وقصدِ النتيجة.

وواضح أن شبه العمد عند الجمهور يأخذ شَبَهَه بالعمد المحض من جهة قصد الفاعل إلى الفعل، وينافيه من حيث انعدام قصدِ القتل، كما يأخذ شَبَهَه بالخطأ المحض من جهة انعدام قصد القتل، وينافيه من جهة وجود قصد الاعتداء. وقد رأى جمهور العلماء القائلين بشبه العمد أن أحسن طريقة للتعرف على نية الجاني، والتمييزِ بين قصده إلى النتيجة، وقصدِه إلى العدوان دون النتيجة: هو الآلة أو الوسيلةُ التي يستعملها في القتل؛ "إذ الجاني يختار في الغالب الآلة المناسبة لتنفيذ قصده؛ فإذا كانت الآلة أو الوسيلة مما يقتل غالبا: كان القتل عمدا محضا، وإذا لم تكن الوسيلةُ مما يقتل غالبا: كانت الجريمة شبه عمد"[13]. وهنا بالغ أبو حنيفة فاشترط في الآلة زيادة على شرط الشافعي وأحمد: "أن تكون سلاحا أو مما هو في حكم السلاح"؛ أي: "مما يُعد للقتل"؛ وذلك بأن تكون جارحةً أو طاعنةً[14].

رابعا. عقوبة الخطأ شبه العمد في الشريعة الإسلامية:

جريمة الخطأ شِبه العمد هي من الجرائم "المسماة" في الشريعة الإسلامية، لذلك كانت عقوبتُها الأبرزُ، وهي الدية المضاعَفة، (مُقَدَّرَةً) بنص خاص، على نحوِ ما تضمنه الحديث المتقدم: (**ألا إن دية الخطأ شِبه العمد ما كان بالسوط والعصا: مائةٌ من الإبل مغلظةٌ منها أربعون خَلِفَة في بطونها أولادُها**).

والعقوبةُ التي رَتَّبَتْها الشريعةُ على جريمة شِبه العمد هي أوضح ما يُجلِّي حقيقتَها ويَعكس خصائصَها؛ لذلك عَكَسَت هذه العقوبةُ ما في هذه الجريمة من معنى العمد، وما فيها من معنى الخطأ؛ أما جانبُ العمد: فهو المتجلي في تغليظ الدية ورفعِها عن دية الخطأ العادي، وأما

جانبُ الخطأ: فهو المنعكس في استبعاد القصاص والحكمِ بالدية مؤجلةً.

وليست الدية هي العقوبة الوحيدة التي أَقَرَّتْها الشريعةُ الإسلامية جزاءً لهذه الجريمة، وإن كانت هي العقوبة الأهم، وإنما تُلحَق بها – بمقتضى نصوص عامة أخرى – عقوبات أخرى؛ هي بالحصر: الكفارة، الحِرمانُ من الميراث، الحرمانُ من الوصية، والتعزير، بل إن هذه العقوبات الملحَقَة أو التابِعة: هي التي يَصدُق عليها وصفُ "العقوبة"، أما الدية فهي تعويض مَدَني أُقِر لصالح المتضرر وليس عقابا للجاني.

ومن هنا كان مجموع ما يترتب على شِبه العمد من جزاءات ينقسم تحقيقا إلى تعويضٍ (جَوَابِر)، وإلى عقوباتٍ (زَوَاجِر)؛ فالجَبْرُ أو التعويض تُمثِّله الدية، والزَّجْرُ تُمثِّله بقيةُ العقوبات؛ وتَقْسَيمُ عقوبات شِبه العمد على هذا النحو أَوْلى في نظري من تقسيمها إلى "عقوبات أصْلية" وهي الدية، و"عقوبات تَبَعِية" أو "تكميلية"، وهي بقية العقوبات. كما هو منهج عبد القادر عودة ومَن تابعه.

ذلك أن الدية في الراجح –كما ذَكرت – ليست عقوبةً، وإنما هي تعويض مدني خالص أُريد به في المقام الأول جبرُ الضرر الذي أصاب المجني عليه أو أولياءَه، لا مُعاقبةُ الجاني.

وإذا كنتُ قد ذَكرت أن الدية لم تُشرع في مقابل شِبه العمد عقوبةً عليه، وإنما تعويضا لِأولياء المجني عليه، وأنّ ما يمكن وصفُه بالعقاب إنما هو هذه الجزاءات؛ فإنني أنبه أيضا إلى أنه ليس خالصا للعقاب من هذه الجزاءات إلا التعزير، أما بقية العقوبات فأَصْدَقُ ما توصف به: أنها "إجراءات تَحَرُّزية" بلغة الحقوقيين، وإن تَضَمّنَت معنى الزجر بالتَّبَع[15].

الفرع الثاني: مفهوم الخطأ شِبه العمد لدى شراح القانون

دَأَبَت النصوصُ الجنائية الوضعية – وخاصة منها العربيةَ المتأثِّرةَ بالمدرسة الفرنسية – على تنظيم الأحكام المتعلقة بالقتل شِبه العمد في "جرائم الجرح والضرب والإيذاء"، بَدَلا من تناولها ضمن جرائم القتل. وذلك في صورة النّمَوْذَج الذى عَبَّروا عنه ب–"**الضرب المُفْضي إلى الموت**". وهذا بخلاف منهج الفقهاء الشرعيين الذين أَدْرَجوا جريمة القتل شِبه العمد ضمن جرائم القتل، لا الجَرح.

ومَرَدُّ هذا الاختلاف هو الزاوية التي نَظَر منها كل من الفريقين إلى هذه الجناية؛ فالفقهاء صَنَّفوها باعتبار نهايتها، وهي الوفاة، فأَدْخَلوها في جرائم القتل، أما القانونيون فنظروا إليها باعتبار بدايتها، وهي الضرب أو الجرح، فصَنّفوها على أساسٍ مِنْ ذلك.

وإنّ مِنَ الواضح أن تصنيف هذه الجريمة في جرائم القتل، أَوْلى من إدْراجها ضِمن "جِنايات الجَرْح والضرب"؛ إذْ الأصلُ هو النظرُ إلى الأشياء باعتبار نتائجها وما تؤول إليه، لا باعتبار بداياتها التي ليس لها بالضرورة انضباطٌ ولا كَيْفٌ مستقِر. ثم إن طبيعة العقوبة المقرَّرَة لهذه الجريمة – حتى في نظر القانون – تأبى إدراجَها ضمن جرائم الجرح والضرب؛ فهي في الفقه الإسلامي: الديةُ، بل الديةُ مغلَّظةً، وتلك في الأصل عقوبةُ النفس لا الجُرْح.

وهي في القانون تختلف من تشريعٍ لآخر، ولكنّها في كل الأحوال أشدُّ من عقوبة الجرح والضرب.

وفَضْلا عن ذلك، فإن جريمة الخطأ شِبه العمد لا تقوم على جريمة **ضربٍ مقصود** وحَسَبْ، وإنما تقوم على أيِّ جريمةٍ أخرى مقصودةٍ – مهما كان نَمَطُ الاعتداء فيها – تَتَولَّدُ عنها وفاةُ إنسان. ومن هنا فإنه لا معنى للتعبير عن هذه الجريمة **بالضرب المفضي إلى الموت** أصْلا، وإنما هو القتل، بغض النظر عن الطريقة التي تَم بها.

وبعض شُراح القانون أنفسِهم يؤيِّدون هذا القصور في التشريعات الجنائية، ويعترفون بأن هذه الجريمة "تنتمي إلى النظام القانوني الخاص بالقتل، مِنْ هنا تقتضي الدراسة المنهجية ضرورةَ وضعها في إطار النظام القانوني لجرائم القتل، لا في إطارٍ سواه"[16].

ورغم ذلك، فإن القوانين الوضعية وإن كانت لم تَعْترف بشِبه العمد في القتل كقسم متميِّز بنفسه في مقابِل العمد والخطأ، إلا أنها تَجعل هذا النوع من القتل **"ضَرْبا مُفضيا إلى الموت"**، وتُخفِّف عقوبتَه عن عقوبة العمد، فَتَصِل بذلك – من هذه الناحية – إلى الغرض الذي ترمي إليه الشريعة من التفرقة بين القتل بقصْد الضرب، والقتلِ بقصْد القتل. فالخلاف بين الشريعة والقانون من هذه الناحية يبدو خلافا في التسمية والتبويب، أكثر منه خلافا جذريا.

ومن الأمانة القول: إن هذا المنهج (تَصْنيفَ شِبه العمد ضِمن جرائم الجراح)، وهذا الاصطلاحَ (تسميتَه بالضرب المفضي إلى الموت)، إنما يَنطبِق على المدرسة القانونية الفرنسية والقوانينِ العربية المتأثِّرةِ بها، أما القانونان الألماني والإيطالي والقوانين الأوربية المتأثرة بهما: فقد تجاوزت هذه المرحلةَ وصَنَّفت جريمةَ القتل شِبه العمد ضمن جرائم القتل، وأطلقوا عليها في الفقه اسم: "**الجريمة المتعدِّية القَصْد**" أو "**الجريمة ذاتِ النتيجة المُتَجاوِزَة**"، وفي التشريع: "**القتل المتعدِّي القصد**"، كما أطلقوا على ركنها المعنوي تعبيرَ: "**القصد الْمُتَعَدَّى**" أو **المتجَاوَز** (بالبناء للمفعول)[17].

وبالإمْعان في معاني هذه الصيغ وتفكيكِها: يَتَجَلَّى لنا التصَوُّرُ القانوني لهذه الجريمة لدى أحسن المدارس القانونية إدْراكا لها واقترابا من حقيقتها (الألمان والإيطاليين)؛ حيث يَتَصَوّرون أن قصد الجاني – أو بتعبير الفقهاء: عمدَه – كان متوجِّها أو مقتصِرا على إحداث نتيجةٍ معيَّنة (ضرْبِ المجني عليه مثلا)، فحَدَثَت نتيجةٌ أخرى مُتجاوِزةً أو مُتَعَدِّيةً لِقصده لم تكن مرغوبةً له ولا مقصودة، (وفاةُ المجني عليه)؛ وهكذا كان القصد إلى النتيجة الأُولى مُتَعَدَّى أو متجَاوَزا (بالبناء للمفعول)، والنتيجةُ التي وقعت فِعلا متجاوِزة أو متعدِّية القصد.

ولا شك أن التسمية والتأصيلَ الإيطالي والألماني لهذه الجريمة أحقُّ وأَدَقُّ من التعريف والتكْييف الذي خَلَعَتْه عليها المدرسةُ الفرنسية. وأهمُّ نتيجة عَمَلية تَتَرتب عليه: أنْ تكون جريمة الضرب المفضي إلى الموت – وهي أولُ نموذج عَرَفه القانونيون عموما لشِبه العمد – ليست المثالَ الوحيدَ للجريمة المتعدِّية في القانون، بل أيُّ جريمة أَراد فيها الجاني إِحْدَاثَ نتيجة معيَّنَة، فوَقَعَتْ على غير قصدٍ منه نتيجةٌ أخرى مغايرةٌ للأولى وأشدُّ منها جَسامةً: تُعتبر جريمةَ قَصْدٍ مُتَعَدَّى. كجريمة الإجهاض الْمُفْضِي إلى

الوفاة، والحريقِ المتعدِّي الذي تنشأ عنه وفاةٌ غيرُ مقصودة.. وهنا تكون القوانين الوضعية بدأت تقترب من المفهوم والتكْييف الصحيح لشِبه العمد كما هو عليه في الفقه الإسلامي.

وعلى كل حال، فإن التعريف والتكْييفَ والتطبيقَ القانوني لهذه الجريمة ظل مَعيبا وناقصا وقاصرا جدا عما هو عليه في الفقه الإسلامي، رغم ما للفقه الوضعي من تَمَيُّزٍ في جوانب سنوضحها في محلها المناسب من هذا البحث.

والخلاصة أن جريمة الخطأ شِبه العمد، أو الجريمة المتعديةَ القصد: هي صورةٌ حديثةُ الِاكتشاف لدى رجال القانون نسبيا، وقد ظَلّت بشهادتهم "مطموسةَ المعالم، متداخلةَ الحدود في مناطق الخطأ الأخرى، حتى أُتيح لها في دراسات العلم الجنائي الحديث أن تَبرُز وتنفرد بخصائصها"[18]. ولم تَزَلْ إلى الآن – رغمَ اكتشافهم لأصلها المعنوي (القصد الْمُتَعَدَّى) – محدودةَ النطاق والتطبيق، خاصةً في القانون الفرنسي والقوانين العربية المتفرعةِ عنه التي لم تَعترِف به مِن أمثلةِ وتطبيقاتِ شِبه العمد سوى نموذجِ "الضرب الذي يُفضي إلى الموت"[19].

وهذا الإغفالُ أو الإهمالُ لهذه الجريمة ونظامِها العام، حاصل في الجانبين: النظري والتطبيقي معا، وإن كان في الأول أشدُّ منه في الثاني؛ حيث يلاحَظ إغفالٌ "مطلَق" لهذه الجريمة ونظامِها القانوني على مستوى (النظرية العامة للقانون الجنائي)، وإهمال دون ذلك على مستوى (النظرية الخاصة). ويتجلى ذلك في أن هذه القوانين لم تعرف أو تعترف بعدُ بـ(القتل شبه العمد) قسما متميزا من أقسام القتل في نظير العمد والخطأ؛ بل لم تَزل القِسْمةُ السائدةُ في هذه القوانين قسمةً ثُنائية (العمد والخطأ)، على نحو ما هو معمول به في المذهب المالكي.

الفرع الثالث: مقارنة بين المفهومين الشرعي والقانوني لشِبه العمد

إن مُقارَنَةَ مفهومِ شِبه العمد كما هو في القوانين الوضعية، بما هو عليه في الفقه الإسلامي: تُبدي أنواعا من العلاقات الإيجابية والسلبية أحيانا؛ أو بعبارة أخرى: تُظهِر وجوها من الوفاق التي يَتَلاقَى فيها الطرفان أحيانا في الغرض، وإن اختلفا في المنهج والأسلوب؛ كما تَكشِف عن حالات من الاختلاف والفوارق الصارخة بينهما في أحيان أخرى. وفي كل الأحوال تُظهِر هذه المقارَنَةُ تفوُّقَ الفقه الإسلامي على نظيره الوضعي، وإن لم يَخْلُ هذا الأخير من تميُّز وسَبْق، خصوصا في الجوانب الفنية والمنهجية، كما سأوضحه من خلال المحطات التالية.

أولا: مقارنةُ التسمية والمفهوم الإيطالي لشِبه العمد بالمفهوم الشرعي:

يُعبِّر الفقه والتشريع الإيطالي والألماني عن هذه الجريمة: بـ"الجريمة المتعدِّية القَصْد"، وعن ركنها المعنوي: بالقصد الْمُتَعَدَّى أو الْمُتَجَاوَز، ويبدو أن هذا التعْريف والتكْييف هو ما بدأ الفقه الوضعي يميل إليه ويَأخذُ به. ورغم ما لهذا التعبير من مَزِيَةٍ وتَفَوُّقٍ على نظيره

الفرنسي العَرَبِي (الضَّرْبِ المفضي إلى الموت)، إلا أنه لا يخلو –هو الآخر– من مآخذ ونقد؛ ففضلا عما يَتّسِمُ به من فهمٍ غيرِ دقيق من ناحية المضمون، وصياغةٍ غير مُحْكَمَة: فإنه يُضفي على الركن المعنوي لهذه الجريمة (الذي هو جوهرُها) من الغموض أكثرَ مما يُلحِقُ به من التحْديد؛ إذ لا يُفيدنا التعبير بـ"القصد الْمُتَعَدَّى" سوى أنه شيء حدَثَ متجاوِزاً لِما كان يُريده الجاني.

نَعَمْ قد يُنبِئنا هذا التعبيرُ عن عنصر العمد الموجود في هذه الجريمة، وهو القصد الْمُتَعَدَّى (القصدُ إلى الحَدَث البسيط)، وهذا بالنسبة إلينا شيءٌ معلوم، لكنه لا يُفيدنا شيئا عن المتعدِّي نفسِه (بالبناء للفاعل)، أَهُوَ قَصْدٌ آخر، أم خطأ؟ أم لا هذا ولا ذاك؟

وإذا لا حظنا أن التعبير بـ(القصد) الذي اختاره القانونيون يقابله التعبيرُ بـ(العمد) لدى الفقهاء، وأَرَدْنا تَرْجَمَة الصيغة القانونية الإيطالية إلى لغة الفقهاء، كانت هذه الصيغ: (العمد المتعدى)، (الجريمةُ ذاتُ النتيجةِ المتعديةِ أو المتجاوِزةِ العمد). وفي ذلك ما يظهر ركاكة هذا الأسلوب وضعفِ صياغته.

والحقيقةُ أن تسمية الركن المعنوي لهذه الجريمة بالخطأ المتعدِّي (بالبناء للفاعل)، أولى من تسميته بالقصد أو العمد المتعدَّى (بالبناء للمفعول)، مما يدل على دقة التسمية الإسلامية لهذا الركن: (الخطأ شبه العمد)، فهو تعبير يعكس بوضوح البناء المعنوي لهذه الجريمة والعلاقةَ المتداخِلة فيها بين العمد والخطأ، إذا ما استحضرنا منزلةَ المشبَّه من المشبه به.

صحيحٌ أن "وَجْهَ الشَّبَه" هنا من القوة بمكان، لأنه يمثل المظهرَ الخارجي للجريمة، ولكنّ قوةَ الشَّبَه لا تُغيِّر شيئا من الحقيقة الثابتة للمُشَبَّه. لذلك ظلت جريمة شِبه العمد في نظر الفقهاء: خطأً في جوهرها، مهما كان ظاهرُها العمد. وهذا ما عَبَّر عنه الإمام الشافعي رحمه الله بوضوح وإيجاز يَحْمِل عمقَ الفهم، حين قال: "فَهَذا خَطَأٌ في القتل، وإن كان عمدا في الضرب". والسرخسيُّ أيضا إذْ يقول: "..فهذا خطأٌ، شِبْهُ عمد صورةً". والمحيط: "...لأنه خطأٌ من حيث القتل، لأنه قَصَد ضرْبَه ولم يقصِد قتله؛ فكان عمدا من حيث الضرب خطأ من حيث القتل".

ومهما عبر به المعبرون من الفقهاء، ومهما صاغوه من جُمل وعبارات دقيقة لشرح فحوى هذه الكلمة الجامعة: (الخطأِ شبه العمد)، فلن يصلوا إلى ما وصلت إليه "الكلمة الجامعة" الأخرى التي بَيّن بها رسول الله صلى الله عليه وسلم "كلمتَه الأولى"؛ وهي قوله في الحديث السابق: "عمدُ يد وخطأ قلب".

وتَظهر دقةُ هذا التعبير: (الخطأِ شِبه العمد) وبلاغته أيضا خلافا لبعض التراكيب الأخرى التي رُبما عَبَّر بها بعض رجال القانون: كـ"الخطأ الممزوجِ بالعمد"؛ إذْ قد يُقبَل هذا التعبير تَجَوُّزا بناء على المنظر الكلي للجريمة، أما إذا تَحَرّيْنا الدِّقةَ وابتعدنا عن المجاز، فإن هذا التعبير يبدو خاطئا، لأنه لا امتزاج حقيقةً هنا بين العمد والخطأ، بل ذلك غير متاح أصلا، إذْ لا يصح أن يصير العمدُ بعضَ الخطأ.

وهكذا يقصر أيُّ وصف أو تسمية أخرى دقيقة وصائبة لهذه الجريمة انطلاقا من ركنها المعنوي غيرَ "الخطأ شِبه العمد"، أو "عمدِ اليد وخطأ القلب"، وكيف لا وتلك عبارةٌ من أوتي "جوامع الكلم"؛ صلى الله عليه وسلم.

ثانيا: مقارَنةٌ للمفهوم والتسمية الفرنسية لشِبه العمد:

"الضرْبُ المفضي إلى الموت" هو التعبير الشائع في هذه "المدرسة" لِما يُمكِن أن نعتبرَه نظيرَ ما يُعبَّر عنه في الفقه الإسلامي بالقتل شِبه العمد، وهو تعبيرٌ أكثرُ قصورا من سابقه، لأنه يُعبِّر عن شِبه العمد – وهو نظامٌ جنائي متكامل – من خلال مثالٍ واحد من أمثلته.

ويَرجع ذلك إلى أن القوانين الوضعية وخاصة الفرنسيةَ، لم تهتدِ إلى هذا النظام من "جذوره"، وإنما عَرَفَتْه حديثا من خلال جزئياته و"فروعِه"، عن طريق ملاحظةِ بعض الوقائع التي لا يمكن وصفُها بالعمد ولا بالخطأ، كما في نموذج الجريمة المذكورة.

وحسبِي هنا أن أنقُل ما ناقش به الأستاذ عبد القادر عودة هذه التسمية، حيث يقول: "لاشك أن تعبير الشريعة بالقتل شِبه العمد أصحُّ منطقا من تعبير القوانين الوضعية، ذلك أن القتل شِبه العمد يندرج تحته الموت الناشئ عن الضرب والجرح، وإعطاء المواد السامة والضارة، والتغريق، والخنق... وكلُّ ما يُفعل تحت القتل العمد إذا انعدمت فيه نية القتل عند الجاني، وانفرد قصدُ الاعتداء، ولفظ القتل يَدخل تحته كل ما يؤدى إلى الموت.

فاختيار الفقهاء لهذا التعبير للدلالة على هذه الأنواع المختلفة من الاعتداء والإيذاء هو اختيارٌ موفَّق لأنها تنتهي جميعا بالموت.

أما لفظ الضرب المفضي إلى الموت الذي عَبّرت به القوانين الوضعية إذا دخل تحته الضرب باليد أو بأداة أخرى، فإنه لا يمكن أن يندرج تحته غيرُ ذلك من أنواع الإيذاء والاعتداء المختلفة الصور والوسائل. وشُرّاح القانون يعترفون بقصور لفظ الضرب عن استيعاب المعنى الذي يندرج تحته قانونا"[20].

المحور الثاني
القتل شِبه العمد في القانون الموريتاني

رغم ما قلتُه في المقدمة من افتراضِ أنْ لا يكون لشبه العمد في القانون الموريتاني أيُّ وجود بحكم استمداده من الفقه المالكي الذي لا يَعترف مشهورُه بهذا النوع من الجرائم، ورغم أن هذا هو الحاصل والمتبادِر لدَى مَن قابلتهم من رجال الفقه والقانون في موريتانيا، إلا أنني – بعد مراجعة هذا القانون– لاحظت أنه ما يزال محتفظا ببعض الجرائم المتعدِّية (الضربِ المفضي إلى الموت). وهذا ما أَشعرني بضرورة تتبُّع هذا الموضوع ذي الأثر الهام في نطاق الفقه والقضاء في موريتانيا، حتى تَتبين حقيقتُه وأبعادُه التشريعية في هذا القانون القائم على الفقه المالكي[21].

وهكذا: فإن "المبحوثَ" عنه هنا، ليس هو "كيفَ نَظَّم القانون الموريتاني أحكامَ الجرائم المتعدِّية مقارَنةً بما هي عليه في الفقه الإسلامي"، كما يتبادر من العنوان. وإنما

المدروس هو: هل فِعلا يحتوي القانون الموريتاني – على خلاف مرجعيته الفقهية – على حالات من الخطأ شبه العمد، أو الجريمةِ المتعدية؟ وما هو مصدر هذه الحالات ومرجعيتُها: هل هي المذاهب الفقهية الأخرى؟ أم القوانين الوضعية؟

وجوابا على ذلك، أقول إنه ما يزال القانون الموريتاني – في ما يَظهر– محتفظا ببعض حالات "الجريمة المتعدية" كما نظمتها القوانين الوضعية، لا الشريعةُ الإسلامية؛ وتلك – في ما يبدو– بقيةٌ باقية من أصله الفرنسي ظلت خابئةً في زواياه دون أن يَتَنَبّه لها رجالُ الفقه، أو يلاحظَها القضاء.

ذلك أنه من المعلوم أن التشريع الجنائي الموريتاني مزدوجُ الأصول، حيث وُضع أصلُه استمدادا من القانون الفرنسي، ثم عُدِّل بما يتلاءم والشريعةَ الإسلامية، خاصة المذهبَ المالكي. وهذا الْمُعطَى الأخير كان يَستلزم ألا يكون لشِبه العمد في هذا القانون أيُّ أثر. "والآثارُ" الباقية فيه مما ينتمي إلى ما يُعرف لدى رجال القانون ب– (جرائم الضرب المفضي إلى الموت) هي – كما أشرت – من مخلفات الأصل الوضعي لهذا القانون حيث فاتَ على "اللجنة الشرعية" التي أَشرفت على تنقيته وتنقيحه تدارُكُها والانتباهُ إليها، أو هي فهمتها وكَيَّفتها تكييفا لا يتناسب مع واقعها وحقيقتها.

ولم يقف الأمر عند القانون الجنائي الذي يمكن أن يُلتمَس لِواضعيه، أو على الأصح "مُراجِعيه"، العذرُ المنهجي بما أشرتُ إليه؛ وإنما كَرَّر المشرع الموريتاني ذلك، وبشكل لا لبس فيه، في قوانين أخرى حديثة؛ ففي سنة: 2005، صَدر قانونٌ خاص بالحماية الجنائية للطفل، وقد تضمن هو الآخر حالات من الجريمة المتعدية (الضرب المفضي إلى الموت).

وقبل الخوض في تفاصيل هذه الأمثلة و"الحالات"، أشير بأسف كبير إلى أن هذا "الاستمداد" من خارج "المذهب"، لم يكن مِن فقه المذاهب الإسلامية الأخرى التي تقول بشبه العمد، وإنما كان استمدادا من القوانين الوضعية، على نحو ما يَتَبين من دراسته.

وفي ما يلي أستعرض هذه النصوص التي أرى أنها تضمنت ما يُشبه تطبيقَ أحكام (الجريمة المتعدية) "نصا" أو "ظاهرا"، ثم أشفعها بما يقتضيه المقام من مناقشة.

أولا: شِبه العمد في القانون الجنائي

1. **المادة: 294** المندرجة تحت فرع "الجروح والضربات العمدية والموصوفة بأنها قاتلة" تقول: "يعاقَب بالحبس من شهرٍ إلى خمس سنوات، وبغرامةٍ من 5000 أوقية إلى 20000 أوقية: كل من سبب للغير مرضا أو عجزا عن العمل الشخصي، وذلك بإعطائه عمدا وبأية طريقة كانت – ولو بموافقته – مواد لم يكن من شأنها أن تؤديَ للوفاة ولكنها ضارةٌ بالصحة. وللمحاكم علاوة على ذلك أن تحكم عليه بالمنع من الإقامة لِمدة سنتين على الأقل، وعشرِ سنوات على الأكثر.

"وإذا نَتَج عنها مرض أو عجز عن العمل لمدة تتجاوز عشرين يوما: تكون العقوبة السجن".

"وإذا أَعطَى الجاني مواد من شأنها أن تُحدث الوفاة دون قصد إحداثِها وتَرَتَّبت الوفاة على هذه المواد: يعاقب بالدية".

"وإذا ارتَكَب الجنحةَ أو الجناية المعيَّنة في الفقرتين أعلاه ضد أحد الأصول المبيَّنين في المادة 288: يعاقَب في الحالة الأولى بالسجن، وفي الثانية بالأشغال الشاقة المؤقتة، زيادةً على الدية التي لا يَرث منها "[22].

2. **المادة: 330** المندرجة في باب "الجنايات والجنح ضد الأطفال والعاجزين": "يَتَعرض الجناةُ للحبس من سنتين إلى خمس سنوات، وغرامةٍ من: 5000 أوقية إلى: 100000 أوقية: إذا نَشأ عن التعريض للخطر أو التَّرْك مرضٌ أو عجز كُلِّي لِمدةٍ تتجاوز عشرين يوما، أو إحدى العاهات المبيَّنة في الفقرة الثالثة من المادة: 285[23].

"وتكون العقوبة هي الدية إذا أدى ذلك إلى الوفاة دون قصد إحداثها.

"إذا كان الجناة هم الأشخاص المبيَّنون في المادة: 327 تكون العقوبة السجنَ في الحالة الأولى، والديةَ في الحالة الثانية "[24].

هذان النصان (المادةُ 294 في فقرتها الثالثة، والمادةُ 330 في فقرتها الثانية): هما أكثرُ النصوص في التشريع الجنائي الموريتاني شَبَهها بالأخذ بنظام الجريمة المتعدية؛ قصدا منه إلى ذلك ووعيا به، وهذا مستبعَد ومرجوح؛ أو من غير قصدٍ إليه، وهذا هو الراجح. وتوضيحُ ذلك فيما يلي:

- **اعتَبَرت المادة 294** (في فقرتها الثالثة) إعطاءَ المواد الضارة إذا أدت إلى الوفاة دون قصد إحداثها: معاقَبا عليه بالدية، في حين أن المفترض – طبقا للمذهب المالكي الذي لا يولي اعتبارا لقصد القتل مادام قصدُ الفعل متوافرا – أنْ تكون العقوبة هي القصاص، وليس الدية.

ويَحق السؤالُ هنا عن نوع هذه الدية، وعن الأساس الذي رُتبت عليه: هل هي دية "عادية"، أي ديةُ خطأ؟ وهذا ما تأباه طبيعةُ الجريمة، أم هي دية "مغلَّظَة"؟ وهنا نكون حقا أمام عقوبةٍ مطابِقةٍ لعقوبة شِبه العمد؟

والمتبادِر من ظاهر النص هو أن اللجنة الشرعية التي أَشرفت على تنقيح قانون 72 (الأصلِ الوضعي للقانون الجنائي الموريتاني الحالي): قد تَصوَّرت أن ما تضمنته هذه المادة في فقرتها الثالثة، هو جنايةُ خطأ محض؛ بدليلِ أنها لم تزد في عقوبتها – في حالتها العادية – على الحكمِ بالدية، على نحو ما فعلته في القتل الخطأ.

فثمةَ ما يُشبه تطابقا بين الحكم الذي تضمنته هذه الفقرة، وبين حكم الخطأ المحض في المادة: 295[25]. كما يؤيد ذلك ما تضمنته المادة في فقرتها الرابعة من قَصْرِ "المنعِ من الميراث" إذا كان القاتل أحدَ فروع المقتول، على الدية دون غيرها، إذْ ذلك هو مشهور المذهب المالكي في قتل الخطأ؛ أما ما سوى الخطأ من القتل: فإنه مانع من الميراث مطلقا (مِن الدية، ومن غيرها) عند جميع العلماء.

وربما تكون عبارةُ "دون قصد إحداثها" التي تضمنتها المادة المدروسة، هي التي "أَوْهمت" اللجنة وفهمت منها

معنى: "خطأ"؛ أي أنَّ الجاني قد أَعطَى للمجني عليه الموادَّ الضارة على وجه الخطأ أصلا، (أَخطَأَ في فعله)؛ أو أنه أعطاها قصدا ولكن لم يكن يعلم أنها مواد ضارة (فأخطأ في قصده).

وهذا خلافُ حقيقة هذه المادة وحكمِها في جميع القوانين؛ إذ المقصود بها في القانون هو "القصدُ المتعدَّى"، وليس "عدمَ القصد"؛ فالقصد المنْفي في المادة هو "قصد القتل"، أما "قصد الضرب" فهو ثابت بَداهة. ولو أن اللجنة راجعت هذه المادة في سياقها التشريعي والفقهي الوضعي، وتَنَبّهت للعنوان الفرعي الذي تندرج فيه (الجروحُ والضربات العمدية)، مقارَنةً مع العنوان الذي بعده (الجروحُ والضربات غير المتعمدة): لاتضح لها الأمرُ ولما وقعت في هذا الخطأ الكبير. بل ربما أَبصَرتْ وصَح عندها حينئذ أن الجريمة في التصْوِير الشرعي قد تكون من قبيل "القتل بالسم"؛ وهو – في ما تميل إليه جل التشريعات المعاصرة ومنها التشريع الموريتاني – يصنَّف في أعلى درجات القتل العمد الذي يستحق صاحبُه الغلظة والتشديد، لا الرأفة والتخفيف[26].

ولكن مما يعَكِّر صحةَ "تفسير" الحكمِ الذي تضمنته الفقرة الثالثة من هذه المادة بالخطأ: ما تضمنته فقرتُها الرابعة (وتتعلق بتشْديد العقوبة على القاتل إذا كان فرعا للمقتول) من عقوباتٍ تعزيرية شديدة جدا، (وهي السجنُ من خمسِ سنوات إلى عشرين سنة مع الأشغال الشاقة). وهذا لا يتناسب مطلقا مع القتل الخطأ، إذ لا يوجد في الفقه المالكي على الأقل حسب اطلاعي، تمييز في المؤاخذة والمعاقبةِ على القتل الخطأ بين الأقارب والأباعد. أما في المذهب الحنبلي والشافعي: فيوجد قولٌ بمضاعفة الدية – لا التعزير – بثُلُثها إذا كان المقتول ذا رَحِمٍ مَحْرَم.

كما أن أحكام المادة في ما يتصل بحالات "الإضرار بما دون النفس": تُظلِّلنا بظلال العمد، لا الخطأ.

إذن، نحن أمام أخطاء من المشرع الموريتاني فادحة ومركبة، إن صَح ما قلتُه، تتلخص في الآتي:

- فهمُ هذه الجريمة على خلاف حقيقتها القانونية والواقعية كما تُصوِّرها التشريعات الوضعية، وإسباغُ حكم الخطأ عليها إذا وقعت الوفاة، دون إجراء أيِّ تعديل في صياغتها يسَوِّغ ذلك. والحالُ أنها مصمَّمة في أصل وضعها على أنها "جريمة متعدية، خلافا للمذهب المالكي الذي يَعتبِر هذه الحالة عمدا محضا، ناهيك أنْ تكون خطأ.
- التعارض المرْبِك بين فقرات المادة وأحكامها عبر أحوالها المختلفة (الإيذاء والقتل، والتشديد والتخفيف)، حيث صَبغت بعضها بصبغة العمد، وبعضَها بصبغة الخطأ.
- المخالفةُ غير المتبصرة للقوانين التي تَعتبر هذه الجريمة من الجرائم المتعدية (الخطأ شبه العمد).
- مخالفةُ المذاهب الفقهية الثلاثة التي تعتبرها في بعض حالاتها خطأً شبه عمد كذلك، وتَعتبرها، في الحالة والصورة التي صاغتها بها اللجنة: جريمةً عمدية، ذلك أن اللجنة – إمعانا منها في الخطأ الذي وقعت فيه – صَوّرَت "المواد الضارة" التي ترتبت عليها الوفاة

بأن: "مِنْ شأنها أن تُحدث الوفاة"، ومن المتفق عليه بين الفقهاء أن محل القول بالخطأ شبه العمد إذا كانت الوسيلةُ المستعمَلَةُ فيه، أو الفعلُ الذي ترتبت عليه الوفاة: ليس من شأنه أن يُحدث القتل، أما إذا كان من شأنه ذلك؛ أي بِلغة الفقهاء "يَقتُل غالبا": فإن الجريمة عندئذ تكون عمدا محضا؛ ولا يُنظر بعد ذلك إلى قصد الجاني، حتى ولو لم يكن في نفسه قاصدا للقتل[27].

- **أما المادة: 330**: فقد نصت في فقرتها الثانية على عقوبة الدية في حالة وفاة القاصر الذي فَرَّط أحدُ أصوله أو غيرهم ممن لهم سلطة عليه في رعايته. وهذه الجريمة أيضا لا يمكن اعتبارها جريمةَ خطأ ما دام الفعلُ الإجرامي الذي أدى إلى الوفاة مقصودا، كما لا يمكن اعتبارُها جريمةَ قتل متعمَّد ما دامت العقوبة التي حددها المشرع هي الدية وليس القصاص. فلم يبق إلا أن نعتبر هذه الحالة من الرواسب المتبقية من الأصل الفرنسي لجريمة "ضرب مفضي إلى الموت" مع ما سببته لها محاولة التوفيق من إشكالٍ بَيِّن انعكس على الصياغة.

- **وبمقارنةِ موضوع هذه المواد في القوانين الوضعية ذات المرجعية الفرنسية:** ندرك بوضوح أن ما تضمنته هذه المواد ليس سوى حالات معتادة ومألوفة مما تصنفه القوانينُ في دائرة جرائم "الضرب المفضي إلى الموت"؛ حيث جرى العرف المنهجي في هذه القوانين على تنظيم أحكام الضرب والإيذاء العمد في باب مستقل، ويَتَدرجون به – تصاعدا – من إيذاءٍ لا يترتب عليه عجز عن الحركة والعمل إلى إيذاءٍ يترتب عليه عجز لِمدة لا تتجاوز: 20 يوما، إلى إيذاء يترتب عليه عجز لِمدةٍ أكثر من ذلك، ثم إلى إيذاء ينتهي بالوفاة. وهذه الحالة أو المرحلة الأخيرة: هي التي تُكيَّف فيها "جريمةُ الإيذاء" بالضرب المفضي إلى الموت؛ إذ أن الجاني لم يكن يقصد القتل، وإنما كان قاصدا إلى مجرد الضرب، أو الجرح، أو الإيذاء بصنوفه المختلفة، فترتب على ذلك موت المجني عليه من غير قصد لذلك.

وفي نطاق هذا "الباب"، وبهذه المنهجية عادة ما تُميِّز القوانين الوضعية بين أربعة أنواع من جرائم الإيذاء المنتهي بالوفاة، هي:

- جريمة الضرب المفضي إلى الموت.
- جريمةُ موت طفلٍ من غير قصدٍ نتيجةً لِاعتداءٍ متعمَّد عليه (الضرب المفضي إلى موت طفل).
- جريمةُ إعطاء مواد ضارة تسبب الوفاة.
- جريمةُ الوفاة المترتبةِ على إهمال الأطفال والأشخاص العاجزين[28].

ويلاحَظ أن مُراجِعي القانون الجنائي الموريتاني استبعدوا الجريمتين الأولى والثانية، رغم أنهما أوضحُ مثال على الجرائم المتعدية في القوانين الوضعية، واحتفظوا بالجريمتين الثالثة والرابعة. ولكنّ المشرع الموريتاني سيعود لا حقا إلى الجريمة الأولى من خلال قانون الحماية الجنائية للطفل، بالإضافة إلى عودة ثانية للجريمة الرابعة. على نحو ما يأتي.

- **ومما يستحق الملاحظة والوقوف عنده بخصوص جريمة المادة 330**: أنّ القوانين الوضعية عادة ما تعرض لها في حالتين:

- حالةِ إهمال الطفل أو العاجزِ أو تعريضِه للخطر في "مكان خال من الناس".

- وحالةِ تركه في "مكان غير خال من الناس".

وتُخفِّف القوانين عادة عقوبة الجريمة في الحالة الثانية عن عقوبتها في الحالة الأولى، كما يتضح من المقارنة في الهامش أعلاه بالقانون المغربي. والواقع أن الحالة الأولى هي التي تنطبق عليها مواصفات الجريمة المتعدِّية (الخطأ شبه العمد)، إنْ ثَبَت قصدُ الضرر، وانتفى قصد القتل. وإنْ لم يثبت شيء من ذلك: فهي جريمة "خطأ فاحش"، تعاقَب بالعقوبة التعزيرية التي تناسبها، والتي ينبغي أن يكون أشدَّ من التعزير على "الخطأ العادي".

أما الحالة الثانية: فيصعب معها إثباتُ قصد الضرر الذي هو "الأساس" الأولُ لجريمة الخطأ شبه العمد؛ وذلك لأن "الفعل الضار" فيها هو سلوك سلبي (ترك)؛ ولِأن الترك أيضا في مكانٍ عامر بالناس لا يفيد عادة "قصْدَ الضرر"، وإنما يفيد مبدئيا الإهمالَ والتفريط واللّامبالاة. وتلك أوصافُ الخطأ، وليس شبهَ العمد. ومع هذا: فقد يكون الدافع إلى تلك الأفعال هو إلحاق الضرر فعلا بالضحية؛ إنْ لم يكن بقصدٍ مباشر، فبقصدٍ غيرِ مباشر (احتمالي). وهكذا: فإن هذه الجريمة في حالتِها الثانية (تركِ الطفل في مكان غيرِ خال من الناس): قد تكون خطأ، وقد تكون شبه عمد. ولكنّ الحكم بذلك وتحقيقَ مناطه، لا يناسبه نص تشريعي مجرَّد، وإنما ينبغي أن يترك إلى القضاء، لأنه يحتاج إلى دراسةِ ظروفِ ووقائع كل حالة بعينها.

وفي ما يبدو فإن اللجنة المشرفة على مراجعة القانون الجنائي الموريتاني: اعتَبرت الحالةَ الأولى (التّرْكَ في مكانٍ خال من الناس) عمدا محضا، كما هو صريح المادة: 328. أما الحالة الثانية، وهي موضوع المادة: 330 المدروسة: فاعتَبرتها خطأ محضا[29].

وإذا صح هذا التفسير: فإن الحكم الذي تضمنته المادة: 330 مَبْناه هو الخطأ، وليس شبهَ العمد؛ ولذلك وجه معقول ومقبول إلى حد ما. ويؤكد ذلك أن ما ترتب في الفقرة الأولى من نفس المادة من جراحٍ وأضرار بدنية: اعتبرته المادة أيضا خطأ، على نحوٍ متماثل مع ما في المادة: 296 التي تنص على أحكام الجراح الخطأ عموما (خارج نطاق الجرائم على الأطفال)[30]. ولكنْ يدور هنا سؤال وارد جدا، وهو: لماذا عاقبت المادة 330 في فقرتها الأولى بالحبس والغرامة مع الدية على الجراح الخطأ، ولم تعاقِب على القتل الخطأ بأي عقوبة سوى الدية؟!. ولكن هذا التساؤل تخف حدتُه إذا علمنا أن ذلك هو المسلكُ العام للقانون الجنائي الموريتاني؛ حيث ظل يعاقِب على الجراح الخطأ المتوسطة، ويُهمل القتلَ الخطأ والجراح الشديدة (إبانةَ الأعضاء أو القضاءَ على منافعها) التي تترتب عليها في أحكام الشرع دية كاملة، حتى جاء تعديل 2011 فأضاف لها عقوبةً تعزيرية[31]. وكأنّ المشرع في حالة وجود دية كاملة (في النفس أو في ما دونها) كان يَعتبر ذلك كافيا من العقاب. وأدنى ما في

هذا المسلك مِن عدم الصواب: هو اعتبار الديةِ "عقوبة".

ومهما يكن من أمر هذه المادة وتوجيهِها فإن قانون الحماية الجنائية للطفل قد أعاد صياغتها على نحوٍ أوضح وأدق، يَتجاوز كثيرا من هذه الإشكالات "التفسيرية"، وإنْ كان يضيف إشكالات أخرى "موضوعية"؛ حيث جاء في هذا القانون ما مضمونُه: "كلُّ تركٍ لِطفل في مكانٍ قد يُشكل خطرا: يعاقَب بالسجن مع الأشغال لِمدةِ اثنتي عشرة سنة إذا تبعته وفاة"[32].

فقد تَجاوزت هذه الصياغة موضوع "الترك في مكان مغمور أو معمور"، واكتَفت بضابطٍ مادي موضوعي، وهو "الترك في مكان قد يُشكِّل خطرا"، بغض النظر عن خُلوّه أو عمرانِه، وبغض النظر حتى عن وجود "قصدِ الإضرار" وعدمِه. كما تَجاوزت موضوعَ التكْييف بين العمد والخطأ، وحَسَمت التكييف بشبه العمد.

وهذا من جهةِ البيان والوضوح جيد ومفيد، ولكنه بالمقارنة مع ما في القانون الجنائي يضيف مزيدا من الإشكالات القانونية، تتلخص في ما يلي:

- ما حكم تلك الحالة التي صرح فيها القانون الجنائي بأنها عمد موجب للقصاص؟ وهي قطعا داخلة في هذه المادة (المادة 30 من قانون الحماية الجنائية للطفل).
- ما مصير الدية التي لم يتكلم عنها القانون الجديد رغم أنه حَكم بجريمةٍ عقوبتُها الرئيسيةُ في الشريعة هي الدية، ولا يمكن الاستناد في موضوعها إلى القانون الجنائي لأنه حَكم فيها بالقصاص؟
- أيُّ العقوبتين التعزيريتين المتباينتين جدا (بين القانونين) ستكون هي المعتمدة؟
- وعلى العموم أيهما هو الحاكم على الآخر، المقيِّد أو الناسخ: القانون الجنائي، أم قانون حماية الطفل؟
- وإذا كان الجواب يكمن في المادة: 209 من قانون الحماية الجنائية للطفل التي تنص على أنه: "تُلغَى جميعُ الترتيبات السابقة التي تَتَعارض مع هذا الأمر القانوني"، فهل يمكن أن يمس ذلك بثوابت ومُحْكَمات القانون الجنائي الموريتاني، وهي جرائم الحدود والقصاصِ والدية؟

هذه إشكالات عميقة، أعتقد أن المشرع وحده هو الذي يجب أن يجيب عليها.

ثانيا: شِبْه العمد في قانون الحماية الجنائية للطفل

قانون الحماية الجنائية للطفل هو قانون حديث، صدر سنة 2005 بموجب الأمر القانوني رقم 2005/015. فهو لاحق على القانون الجنائي الصادر سنة 1983. ويعد الثاني تكميلا للأول وإن لم يندمج معه، مع العلم بأن القانون الجنائي يحمل فصلا بعنوان "الجنايات والجنح ضد الأطفال". ويعد هذا القانون تكميلا لهذا الفصل وتعميقا، وإن أدى ذلك إلى بعض التكرار والتداخل، بل والتعارضِ أحيانا، على نحو ما مضى.

وقد جاء هذا القانون في سياقٍ عالمي "موجَّه" من المنظمات والحكومات الغربية التي تَشيع لديها ثقافةُ "حقوق الأطفال". وليس لذلك في الثقافة الإسلامية مجال فسيح، إذ لا تفرق الشريعة الإسلامية مبدئيا – في نطاق جرائم القصاص والدية على الأقل – بين الجناية على الأطفال، والجنايةِ على البالغين.

وقد تضمن هذا القانون هو الآخر مواد قانونيةً تمت المعاقبة عليها بالسجن (التعزير) بدل القصاص، رغم ما فيها من "عمدٍ عدوان"، استنادا إلى أن نية الجاني لم تكن متجهة إلى القتل، وإنما كانت مقتصرة على مجرد الضرب أو إلحاق الإيذاء بالطفل. وفي ذلك ما فيه من صريح إهمالِ ومناقضةِ مشهور المذهب المالكي كما هو معلوم، وأخذٍ – إلى حد ما – بنظرية الخطأ شبه العمد؛ ولكن ليس على النحو المعروضة به في فقه المذاهب الأخرى، وإنما على طريقة القوانين الوضعية؛ أي في نطاق ما يعرف في هذه القوانين ب–"الجرائم المتعدية" أو "الضرب المفضي إلى الموت".

وأغرب شيء وأخطره في هذه المواد، هو أنها تجاهلت موضوع الدية التي حرص واضعو القانون الجنائي على التصريح بذكرها كلما كانوا بصدد جريمةٍ فيها دية.

وفي ما يلي أستعرض المواد التي تضمنت بعضاً مما ذكرتُه، ثم أعقب عليها بما أراه مناسبا.

1. **المادة 11** المندرجة في فرع "التعذيب والأعمال الوحشية" مِن فصل (الإضرار المتعمَّد بسلامة الطفل)، تقول: "تعاقَب الجريمةُ المقررة في المادة: 10 بالسجن مع الأشغال لِمدةِ خمسَ عشرة سنة إذا كانت تُرتكب بشكلٍ اعتيادي ضد الطفل أو نجم عنها تشويهٌ أو عاهة مستمرة.

يعاقَب على نفس الجريمة بالسجن المؤبَّد مع الأشغال إذا نجمت عنها وفاة الطفل من غير قصد إحداثها"[33].

2. **المادة 13** المندرجة في فرع "المعاملات العنيفة والضرب والجرح" مِنْ نفس الفصل السابق: "يعاقَب على المعاملات العنيفة التي نجمت عنها الوفاة من غير قصدِ إحداثها: بالسجن لِمدةِ ثمان سنوات مع الأشغال إذا كانت مرتكَبَة في حق طفل".

3. **المادة 30** المندرجة في فرع "تَرك وإهمال الطفل" مِن فصل (تعريض الطفل للخطر أو الغرر): "يعاقب بالحبس من ثلاثِ إلى ست سنوات: كلّ إهمالٍ لطفل إذا انجر عنه تشويه مستمر أو عاهة مستمرة.

يعاقَب بالسجن مع الأشغال لمدة اثنتي عشرة سنة على إهمال الطفل إذا تبعته وفاة "[34].

هذا ما تضمنه قانون الحماية الجنائية للطفل من الجرائم التي تكيَّف عادة بأنها جرائم متعدية. وأعقِّب عليه بما يلي:

1) هذه ثلاث جرائم معتادة ومعروفة من بين ما يناهز: 10 جرائم تضمنتها القوانين الوضعية، وصُنفت في الفقه الوضعي أو التشريع بأنها جرائم متعدية. والجرائم الثلاثة هي:

- جريمة التعذيب المنتهية بالوفاة.

- جريمة العنف والضرب المفضي إلى الموت.
- جريمةُ الوفاة المترتبةِ على إهمال الأطفال.

2) لا تتفق التشريعات الوضعية على عدِّ جريمة التعذيب جريمةً متعدية، بل إن الغالب عليها هو اعتبارها جريمةً عمدية، باستثناء تعذيب "المتهَمين" من طرف رجال الضبط القضائي إذا أدى إلى وفاتهم دون قصدٍ لقتلهم؛ فهذه هي التي يتم تكييفها عادة بالجريمة المتعدية. والجريمة المنصوص عليها هنا ليست من هذا القبيل، وإنما هي مِنَ التعذيب العام الذي يقع من عموم الناس بعضِهم على بعض. فكان ينبغي أن تكيَّف بالعمد المحض إذا كانت واقعة على كبير بالغ، فبالأحرى إذا كانت على طفل.

والغريب في هذا التكييف لجريمة التعذيب كما تضمنها قانون الحماية الجنائية للطفل: أنه متعارض مع موجباتٍ كثيرة، تقتضي وصفَ هذه الجريمة بالعمد، لا بشبه العمد.

وهذه الموجبات هي:

- التعارضُ المشارُ إليه مع ما عليه عامةُ القوانين الوضعية.

- التعارضُ مع "خصوصية" الجرائم الواقعة على الأطفال، والتي تتجه فيها التشريعات الحديثة إلى التشديد، لا إلى التخفيف. وذلك هو مغزى تخصيصها بنظام قانوني يميزها عن جرائم الكبار.

- والتعارضُ الخطير هو مع صريح المادة 279 من القانون الجنائي الموريتاني، التي اعتَبرت جريمة التعذيب، وعمومَ الأعمالِ الوحشية، جريمةَ عمد محض؛ بل جريمةَ "غِيلة". ومعلومٌ أن قتل الغيلة في الفقه المالكي يمثل أشدَّ وأشنعَ أنواع "القتل العدوان"[35].

ولا يَشفع لهذه المادة غلظةُ العقوبة التي حَكمت بها (وهي المؤبَّد)، والتي تتوافق مع عقوبات العمد في القوانين الوضعية، ما دامت هذه العقوبة مبنيةً على توصيفٍ وتكييف غيرِ دقيق، فضلا عن كونها ليست هي عقوبة العمد في القانون الجنائي الموريتاني الذي يَستَند إلى أحكام الشريعة الإسلامية.

3) إذا كان القانون الجنائي الموريتاني كما سلف، قد أهمل "جريمة الضرب المفضي إلى الموت"، وهي أُمُّ الجرائم المتعدية وأصلُها، فها هو قانون الحماية الجنائية للطفل قد جاء بها واعتمدها.

4) بَيْن المادة 30 من هذا القانون، والمادةِ 330 من القانون الجنائي السابقة، واللتان تتواردان على ذات الموضوع، وتُنظِّمان جريمة واحدة؛ بينهما من التعارض والتباين ما يثير العَجَب والارتباك، ويحتاج من المشرع الموريتاني إلى تدخل عاجلٍ لإزالته، على نحو ما تمت مناقشتُه عند دراسة المادة 330.

5) وإذا كان وجود شبه العمد في نطاق القانون الجنائي الموريتاني أمرا نادرا وغيرَ صريح، فإن قانون

حماية الطفل قد تضمنه على نحو واضح لا لبس فيه، ولكن وفق الأسلوب الوضعي لا الشرعي، وعلى طريقة رجال القانون، لا فقهاء الشريعة!!

خاتمة

بعدَ هذه المناقشة لإشكالية "هل تضمنت التشريعات الموريتانية بعض الجرائم المتعدية": يمكن أن نَخرُج بالملاحظات والخلاصات التالية:

1. إن القانون الجنائي الموريتاني لم ينص على شِبه العمد بشكل صريح، وإن ظل محافظا على بعض الحالات التي يعود تكييفها إلى نظام الجرائم الْمُتَعَدِّية (النظيرِ القانوني لجريمة الخطأ شبه العمد الشرعية). وتلك –في ما يبدو– "بقية" مما تركه الواضعون الأولون لهذا القانون، غير أن المشرع عاد عبر قانون الحماية الجنائية للطفل، ونص على حالات واضحة وصريحة من حالات الجريمة الْمُتَعَدِّية.

2. إن هذه الحالات بالنسبة للقانون الجنائي تمثل – في الحقيقة– بعض إشكالات هذا القانون التي تحتاج إلى تفسير وبيان.

3. وإذا كان وجود شبه العمد في نطاق القانون الجنائي الموريتاني أمرا نادرا وغيرَ صريح فإن قانون الحماية الجنائية للطفل قد تضمنه على نحوٍ واضح لا لبس فيه، ولكنْ بالأسلوب الوضعي لا الشرعي، ووِفق أساليب رجال القانون، لا فقهاءِ الشريعة. أما القانون الجنائي، فمهما كانت معالجتُه لموضوع "الجرائم المتعدية" أو الخطأ شبه العمد ضعيفةً ومرتبِكة، فقد كان حرصُ واضعيه و"مُراجِعِيه" على الانسجام والالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية واضحا ولائحا.

4. الروح التشريعية بين القانون الجنائي وقانون الحماية الجنائية للطفل متباينة جدا، حيث يلوح على الأول سَمْتُ الشريعة وهديُها، فيما يَلبِس الثاني حُلة وضعية خاصة. وقد سَبَّب ذلك بعضَ التعارض بين أحكام القانونين.

5. في القانون الجنائي الموريتاني جرائم متعدية كُيفت –في ما يبدو– على أنها جرائم خطأ، أو عوقب عليها بعقوبة الخطأ، حسب ما فهمتُه من "إطلاق" لفظ الدية فيها؛ لأن الأصل هو ديةُ الخطأ، وقياسا على نفس "الإطلاق" الذي فعله المشرع في عقوبة القتل الخطأ (في المادة 295) وغيرِها من الجرائم التي عَيّن لها المشرع عقوبة الدية، ولِأنه لما أراد الدية المغلَّظة عبّر بذلك، كما في المادة: 288. وهذا ما يعني أنه كَيَّف هذه الجرائم بالخطأ. وذلك إذا كان يصح في المادة 330 فإنه في المادة 294 بعيد جدا، بل خطأ فادح من الوجهتين: القانونية، والشرعية معا. وفيه تناقض غريب في العقوبة بين مقتضيات الخطأ ومقتضيات العمد. على نحو ما سلف تفصيله.

الهوامش:

(1) المدونة الكبرى برواية سحنون عن ابن القاسم، (106/6).

(2) ورد هذا الحديث ضمن خطبة النبي صلى الله عليه وسلم عام حَجة الوداع (خطبتِه الثانية في المسجد الحرام، وليست خطبتَه الأولى بعَرَفة). ولذلك استفاض وتناقله الناس وكثر رواتُه ورواياته. فقد أخرجه أصحاب السنن وغيرُهم. وقد صححه الألباني (في إرواء الغليل 256/7، وفي صحيح سنن أبي داود، برقم 4813).

(3) أخرجه بهذا الفظ: إسحاق ابن راهويه، والدارقطني بلفظ قريب من هذا جدا، وهو: "العمد قَوَد اليد، والخطأ عقل لا قود فيه، ومن قُتل في عِمِّيَة بحجر أو عصا أو سوط: فهو دية مغلظة في أسنان الإبل". وقد حَسَّنه شعيب الأرناؤوط (في تعليقه على جامع الأصول، الحديث رقم 770). وصححه الألباني (صحيح أبي داود برقم 3803، والنسائي: 4803، وابن ماجه: 2148).

(4) الحديث متفق عليه. وهو يَحكي واقعةَ قَتلٍ رُفعت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وحَكَم فيها بالدية على عاقلة الجانية رغم أن الموت كانت نتيجةً لاعتداءٍ مقصودٍ؛ وهو ما يعني أنه صلى الله عليه وسلم رَأَى – من خلال ظروف وملابسات الواقعة – عدمَ اكتمال شروط العمد في حَقِّ الجانية رغم "عُدْوانها"؛ أي أنّ جنايتَها كانت خطأً شِبهَ عمد، وليست عمدا محضا.

(5) الحديث بهذه الرواية التي اشتملت على هذا اللفظ الصريح (عمدِ يد وخطأ قلب): لم أعثر عليه إلا في موطأ بن وهب، وعزاه ابن القيم إلى (الواضحة) لابن حبيب، وهي كتاب ما يزال جزؤه الأعظم مفقودا إلى اليوم. ولكنّ الحديث وَرد بألفاظ وروايات أخرى متداولة كثيرا في مختلف دواوين السنة، ومنها صحيح مسلم. ومن تلك الروايات على سبيل المثال: ما في السنن، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "قُتل رجل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فرُفع ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فدَفَعه إلى ولي المقتول، فقال القاتل: يا رسول الله ما أردتُ قتله، قال: فقال رسول صلى الله عليه وسلم لِلولي: أما إن كان صادقا ثم قتلتَه دخلتَ النار، قال: فخَلَّى سبيلَه، قال: وكان مكتوفا بِنِسْعة فخرج يجر نِسْعتَه، فسُمِّي ذو النِّسْعَة". (انظر: صحيح سنن أبي داود برقم 4498، والنسائي برقم 7436)

(6) المبسوط في الفقه الحنفي، للأمام السرخسي، (59/26).

(7) الحاوي الكبير، في فقه الإمام الشافعي للماوردي (210/12).

(8) الأحكام السلطانية، للقاضي أبي يعلى الفراء، ص309.

(9) وعلى خلاف المشهور، توجد رواية أخرى في المذهب تقول مع الجمهور بشبه العمد. ويَتَصدّرُ هذا الرأيَ من تلاميذ مالك: ابنُ وهب؛ وتبعه عليه بعضُ محققي المذهب، مثل: اللخمي، وابنُ رشد، والقرطبيُّ، بالإضافة إلى المدرسة العراقية عموما. (انظر الإشراف للقاضي عبد الوهاب 187/2). ويمكن أن نُضيف إلى هؤلاء بعضَ أعلام المذهب الموريتانيين؛ فرغم ما عُرف عن هؤلاء من تَشَبُّثٍ بمشهور المذهب، إلا أن ذلك لم يمنعهم من الأخذ بشبه العمد لرُجحان دليله. مثل محمذا فال بنِ متالي، وابنِ أحمد بَيْب العلوي، ومحمد

بنِ بَدِّي الآبّيْري. (راجِع: تاريخ القضاء في موريتانيا، لمحمد ولد سيدي محمد، ص 190. ومدونةَ ابنِ البَرّاء الإفتائية 5905/12).

(10) في الاستذكار لابن عبد البر: "رُوي عن عمر وعثمان وعلي وزيد بن ثابت وأبي موسى الأشعري والمغيرة بنِ شعبة رضي الله عنهم: أنهم أثبتوا شبه العمد وقضوا فيه بالدية المغلظة.. ولا مخالف لهم من الصحابة ولا من التابعين فيما علمتُه، إلا اختلافهم في كيفية شبه العمد. وعلى ذلك جمهور الفقهاء، وسفيان الثوري، والأوزاعي، وأبو حنيفة، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور". (249/25).

(11) انظر: الماوردي: الحاوي الكبير في فقه الشافعي، (210/12). وزين الدين المنجى الحنبلي: الممتع في شرح المقنع (402/5).

(12) يُدعى غيرُ (المحدَّد) من الأدوات في اصطلاح الفقهاء: بـ (الْمُثَقَّل): وهو ما يؤثّر بثقله وليس بحَدِّه، مثل الحجارة والعصا والخشبة. فالأول: يَضغط ويَرُضُّ الجسم ويؤثِّر فيه بثِقَلِه ووقعه. والثاني عكسُه: يَجرح ويَطعَن وله مَوْرٌ في الجسم. وهكذا فإن القتل العمد بالمثَقّل مهما كان حجمه: لا يَستوجب قصاصا عند أبي حنيفة، ويتعامل معه على أنه من قبيل شِبه العمد. ومبرِّرُه لذلك: أن استعمال هذا النوع من الآلات دليلٌ على انتفاء نية القتل، لأنه غيرُ مهيإ ولا مُعَد للقتال في عرف الناس، وإنما الذي جرى العرف باستعماله هو الأدوات الطاعنة أو الجارحة. وهكذا كان تجَنّب الجاني للأدوات المحدَّدة واستعمالُه أداةً مثَقّلةً دليلٌ على أنه لا يريد القتل؛ وهذا بالضبط هو حَدُّ الخطإ شبه العمد (قصدُ الضرر دون القتل). ويخالف سائرُ الفقهاء – بمن فيهم صاحبا أبي حنيفة – أبا حنيفة في هذه الفكرة، ويَعتبرونها من الإمام الأعظم "شذوذا" لا مبرر له.

(13) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، (31/1).

(14) انظر الطحاوي: اختلاف العلماء، اختصار الجصاص (88/5). والكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (2/7).

(15) ومن المفيد التنبيهُ هنا إلى أن القوانين الوضعية لم تُنظِّم من عقوبات هذه الجريمة إلا تلك الجنائيةَ المحضةَ منها (ماليةً كانت أو بدنية)، والتي تُقابِل بمفهوم الفقهاء: "التعزير"؛ أما التعويض (الذى تقابلُه الدية): فهو مشمول – بوجه عام – بقواعد التعويض عن الضرر المنظَّمة بمقتضى القوانين المدنية. وأما بقيةُ العقوبات التي عَرَفتها الشريعة (الكفارةُ، المنعُ من الميراث، ومِن الوصية) فلا نظير لها أصلا في القوانين الوضعية.

(16) جلال ثروت: نظرية القسم الخاص في القانون الجنائي المصري (ص 363).

(17) انظر: جلال ثروت: نظرية الجريمة متعدية القصد في القانون المصري المقارن، ص: 249 وما بعدها.

(18) جلال ثروت، المصدر السابق، (ص: 207).

(19) يُستثنى من ذلك – حسب اطلاعي – القانون السوداني واليمني لتأثُّرهما بالشريعة الإسلامية، بالإضافة لقضاء السعودية التي ليس لها تشريع أصلا غيرَ الفقه الإسلامي، والمذهب الحنبلي خصوصا وهو من أكثر المذاهب تمثلا وتوسعا في أحكام شبه العمد.

(20) التشريع الجنائي الإسلامي (280/1).

(21) مَن قابلتُهم من رجال القانون والقضاء، وحتى مِن بعض الفقهاء الشرعيين: يَنفون علمَهم بهذا الوجود، وبعضُهم يُنكر ذلك ويرفضه؛ ورغم أنه صَدر في السنوات الأخيرة عن بعض المحاكم الموريتانية أحكام نادرة تستند إلى شبه العمد، فإن مستند تلك الأحكام ليست هي "المواد الخاصة" التي سأسوقها، وإنما

مستندُها هو المادة: 449 التي تحيل – في باب الأحكام العامة – إلى عموم الشريعة الإسلامية في ما لم يُنص عليه في هذا القانون. وهكذا وَجد بعضُ القضاة في هذه المادة فرصةً "للملاءمة" بين الجريمة والعقوبةِ المعروضة عليه عند ما لا يكون العمد فيها "صريحا". وذلك باللجوء إلى أحكام شِبه العمد كما هي في المذاهب الفقهية الأخرى، استنادا إلى هذه المادة التي لم تُقَيد القاضي بالمذهب المالكي، وإنما فَتحت أمامه المجال فسيحا للأخذ من عموم المذاهب الفقهية الأخرى؛ بل والخروج عليها إن شاء والاستمداد من الآراء الفقهية التي لا يؤطِّرُها مذهب؛ بل تجاوزُ ذلك والتعاملُ مباشرة مع نصوص الوَحْيَيْن ومصادرِ الفقه الأصلية إنْ كانت للقاضي الرغبةُ والكفاءةُ لذلك، كما يرشد إلى ذلك عمومُ كلمةِ "الشريعة" التي تضمنتها المادة.

(22) الأصول المبينون في المادة 288 المحالِ إليها، هم كما في نصها: "أحدُ والديه أو أجدادِه". ويحسن هنا أن أذكرُ مصطلحَ القانون الجنائي الموريتاني في ما يتصل بالعقوبات الجنائية البدنية الواردة في هذه الجرائم، كما تضمنها الباب الأول من الكتاب الأول:

- المادة 18: "تتراوح مدة الحكم بالأشغال الشاقة المؤقتة: بين خمس سنوات على الأقل، وعشرين سنة على الأكثر".
- المادة 20: "تتراوح مدة السجن ما بين: خمس سنوات على الأقل، وعشرِ سنوات على الأكثر.
- المادة 34: "تتراوح عقوبة الحبس بين: أحدَ عشر يوما على الأقل، وخمسِ سنوات على الأكثر، باستثناء حالات العود أو الحالات الأخرى التي وَضع لها القانون حدودا أخرى".

(23) المادة 285 معدَّلة ومغيَّرة عن مضمون مادة الإحالة. وهذا مما يدل على عدم إحكام عملية مراجعة وصياغة هذا القانون.

(24) الأشخاص المبيَّنون في المادة 327 هم "الأصولُ أو غيرُهم ممن لهم سلطة على الصبي أو العاجزِ أو مَن يتولون رعايتَهم".

(25) نصُّ المادة 295: "كل من قَتَل خطأ، أو تسبب في ذلك برعونته، أو عدمِ احتياطه، أو عدمِ انتباهه، أو إهماله، أو عدمِ مراعاته الأنظمة: يعاقب بالدية".

(26) قارِن بين هذه المادة والمادة 277 التي تتضمن القتل بالسم: "التسميم هو: الاعتداء على حياة إنسانٍ بإعطائه مواد يمكن أن تؤدي إلى الوفاة عاجلا أو آجلا، أيا كان استعمال أو إعطاء هذه المواد، ومهما تكن النتائج التي تؤدي إليها". والمادة 278: "يعاقَب بالإعدام: كلُّ من ارتكب جريمة الاغتيال، أو قتْلَ الأصول، أو التسميم".

(27) والغريب أن كثيرا من القوانين الوضعية تَجنبَت هذه العبارة (مِن شأنها أن تُحْدِث الوفاة)، واقتَصرت على الصيغة التالية: "موادَّ تَضُر بالصحة"، كما في المادة 413 من القانون المغربي.

(28) لِتعميق المقارنة في هذا الموضوع: تُراجع القوانين الجنائية في باقي الدول المغاربية. وتقريبا لِعملية المقارنة: أنقل هنا نصوص المواد المتضمِّنة للجرائم الأربعة كما هي في القانون المغربي:

1.جريمة الضرب المفضي إلى الموت: "إذا كان الجرح أو الضرب أو غيرهُما من وسائل الإيذاء أو العنف قد ارتُكب عمدا ولكنْ دون نية القتل، ومع ذلك ترتب عنه الموت: فإن العقوبة تكون السجنَ من عشرٍ إلى عشرين سنة. وفي حالة توفر سبق الإصرار أو الترصد أو استعمال السلاح: تكون العقوبةُ السجنَ المؤبد ". (المادة 403).

2.جريمة موت طفلٍ من غير قصدٍ نتيجةً لِاعتداءٍ متعمَّد: "إذا نَتج عن الضرب أو الجرح أو العنف أو الإيذاء أو الحرمانِ المشار إليه في الفصل 408، فقدُ عضوٍ أو بترُه أو الحرمانُ من منفعته، أو عمى، أو عور أو أيةُ عاهة دائمة أخرى: فإن عقوبته السجنُ من عشرٍ إلى عشرين سنة.

"أما إذا نتج عنه الموت دون أن يقصد الجاني إحداثَه: فإن عقوبته السجنُ من عشرين إلى ثلاثين سنة.

"وفي حالة حدوث الموت دون أن يقصده الجاني، ولكنه كان نتيجةً لِأعمالٍ معتادة: فإن العقوبة تكون السجن المؤبد.

"وإذا كان الجرح، أو الضرب، أو العنف، أو الإيذاء، أو الحرمان قد ارتُكب بقصد إحداث الموت؛ فإن الجاني يعاقب بالإعدام ". (المادة 410).

3.جريمة إعطاء مواد ضارة تسبب الوفاة: "يعاقَب بالحبس من شهر إلى ثلاث سنوات وغرامة من مائتين إلى خمس مائة درهم: من سَبّب لغيره مرضا أو عجزا عن الأشغال الشخصية، بإعطائه عمدا، وبأية وسيلةٍ كانت، بدون قصد القتل، موادَّ تضر بالصحة.

"فإذا نتج عن ذلك مرض أو عجز عن الأشغال الشخصية تتجاوز مُدته عشرين يوما: فعقوبته الحبس من سنتين إلى خمس سنوات.

"ويجوز علاوة على ذلك، أن يُحكم على مرتكب الجريمة بالحرمان من واحد أو أكثر من الحقوق المشار إليها في الفصل 40، وبالمنعِ من الإقامة من خمسِ سنوات إلى عشر.

"وفي حالة ما إذا نتج عن المواد التي أعطيت مرض لا يُرجى برؤه، أو فَقدُ منفعةِ عضوٍ، أو عاهةٌ دائمة: فعقوبته السجن من خمس إلى عشر سنوات.

"أما إذا نَتج عنها الموت دون أن يَقصِده الجاني: فعقوبته السجن من عشرٍ إلى عشرين سنة ". (المادة 413).

4.جريمة الوفاة المترتبة على إهمالِ الأطفال والأشخاص العاجزين وتعريضِهم للخطر: "من عَرّض أو ترك طفلا دون سن الخامسة عشرة، أو عاجزا لا يستطيع أن يَحمي نفسه بسبب حالته الجسمية أو العقلية، في مكانٍ خال من الناس، أو حَمَلَ غيرَه على ذلك: يعاقَب لِمجرد هذا الفعل: بالحبس من سنة إلى ثلاث سنوات.

"فإذا نشأ عن التعريض للخطر أو عن الترك مرض أو عجز لِمدةٍ تزيد عن عشرين يوما: فإن العقوبة هي الحبس من سنتين إلى خمس.

"أما إذا أصيب الطفل أو العاجز بِبَتْرٍ أو عطب، أو إذا بقي مصابا بعاهة مستديمة: فإن العقوبة هي السجن من خمس إلى عشر سنوات.

"وإذا نَتج عن التعريض للخطر أو عن الترك موتُه: كانت العقوبةُ السجنَ من عشرٍ إلى عشرين سنة". (المادة 459).

(29) ولا يمكن استيعاب هذا الكلام بوضوح، ما لم نورد المادةَ المدروسة (330) في سياقِ مجموعةِ المواد المندرِجةِ فيها وبترتيبها في القانون؛ لأن هذه المواد بمجموعها تَتّبعُ المنهجية القانونية المترابطة – السالفَ بيانها – في مجال جرائم الإيذاء، (مِن إيذاءٍ بسيط، إلى إيذاء ينتهي بعجز عن العمل، إلى إيذاء يؤدي إلى إعاقة دائمة، ثم إلى عنف ينتهي بالوفاة):

- المادة 326: "يعاقب بالحبس من سنة إلى ثلاث سنوات وبغرامة من 5000 إلى 60000 أوقية: كل من عَرَّض للخطر أو ترك طفلا أو عاجزا في مكان خال من الناس، أو حَمل الغيرَ على فعل شيء من ذلك، إذا كانوا غيرَ قادرين على حماية أنفسهم بسبب حالتهم البدنية أو العقلية".

■المادة 327: "تكون العقوبة المنصوص عليها في المادة السابقة الحبسَ من سنتين إلى خمس سنوات، والغرامةَ من 10000 أوقية إلى 100000 أوقية بالنسبة للأصول أو غيرِهم من الأشخاص ممن لهم سلطة على الصبي أو العاجزِ أو مَن يتولون رعايتهم".

■ المادة 328: "يطبَّق الحد الأقصى للعقوبة إذا نشأ عن الترك أو التعريضِ للخطر مرض أو عجز كُلي لِمدةٍ تتجاوز عشرين عاما.

"وتكون العقوبةُ السجنَ: إذا حدث للطفل أو العاجز بَتْرٌ أو عجز في عضو أو أكثر أو أصيب بعاهة مستديمة.

"إذا كان الجناة من الأشخاص المنصوص عليهم في المادة السابقة: تكون العقوبة السجنَ في الحالات المقررة في الفقرة الأولى من هذه المادة، والأشغالَ الشاقة المؤقتة في الحالة المقررة في الفقرة الثانية أعلاه من نفس المادة.

"وإذا تسبب الترك أو التعريض للخطر في الموت فإن الفعل يعد قتلا".

■ المادة 329: "كل مَن تَرَك طفلا أو عاجزا غيرَ قادر على حماية نفسه بسبب حالته البدنية أو العقلية، أو عرَّضَه للخطر في مكان غيرِ خال من الناس، أو حَمَل الغير على ذلك: يُعاقب لِمجرد هذا الفعل بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنة، وبغرامةٍ من 5000 أوقية إلى 6000 أوقية. وتكون العقوبةُ: الحبسَ من ستة أشهر إلى سنتين، والغرامةَ من 10.000 آلاف أوقية إلى 100.000 أوقية: إذا كان الجناةُ من الأشخاص المنصوصِ عليهم في المادة 327 ". (الأصولُ وغيرُهم من الأشخاص الذين لهم سلطة على الصبي أو العاجزِ أو مَن يتولون رعايتهم).

(30) المادة 296: "إذا نتجت عن رعونة جان أو عدمِ حيطته جروح أو ضربات أو أمراض سببت عجزا عن العمل فإنه يعاقب تعزيرا بالحبس من شهر إلى سنة وبغرامة من 5000 إلى 50.000 أوقية أو بإحدى هاتين العقوبتين فقط بالإضافة إلى دفع دية ". وقارِن بمادة القتل الخطأ والجراح الكبيرة: "المادة 295: كل من قَتَل خطأ أو تسبب في ذلك برعونته، أو عدم احتياطه، أو عدمِ انتباهه، أو إهماله، أو عدم مراعاته الأنظمة، يعاقب بالدية.

"وكذلك يعاقب بنفس العقوبة كلُّ من أذهب إحدى المنافع العشر.

"وكذلك يعاقَب بنفس العقوبة كل من سبب داءً عضالا، أو تشويها، أو أذهب الزوجين ".

(31) تم ذلك بموجب القانون رقم: 2011/048 المكمِّل للقانون الجنائي الموريتاني؛ حيث نصت المادة 295 مكررة على ما يلي: "بالإضافة إلى الدية: يعاقَب مرتكبو الأفعال المنصوصِ عليها في المادة 295 بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنة، وبغرامةٍ من 300.000 ألف أوقية، إلى 600.000 ألف أوقية، أو بإحدى هاتين العقوبتين. وفي حالة الوفاة الناتجة عن حادث ساهمت فيه عربة برية ذات محرك: يعاقب الفاعل، بالإضافة إلى الدية، بالحبس لمدة ستة أشهر وغرامة مليوني (2.000.000) أوقية، أو بإحدى هاتين العقوبتين. وإذا نتج عن الحادث عجز دائم بلغت نسبتُه 50% في المائة فما فوق: تكون عقوبة الحبس لمدة لا تقل عن ثلاثة أشهر، وغرامة مليون (1.000.000) أوقية، أو بإحدى هاتين العقوبتين ".

(32) صيغة ملفَّقة مِنْ بين المادتين 29 و30 الواردتين بعد قليل.

(33) المادة 10 المحالُ إليها هي: "يعاقَب إخضاعُ الطفل للتعذيب أو للأعمال الوحشية بالسجن مع الأشغال لِمدة ست سنوات".

(34) المادة 29 الواردةُ قبل هذه المادة تنص على ما يلي: "كل تركٍ لِطفل في مكان قد يُشكل خطرا: يعاقب

عليه بالحبس من سنة إلى ثلاث سنوات، وبغرامةٍ من 120.000 إلى: 200.000 أوقية، إلا إذا كانت ظروف الترك تسمح بتأمين صحةِ وسلامة الطفل. وتُرفع العقوبة من سنتين إلى خمس سنوات من السجن، والغرامةِ إلى 240.000 أوقية في حق أصول الطفل أو الأشخاص الذين لهم سلطة عليه أو عندهم حضانته ".

(35) نصُّ المادة 279: "يعاقب باعتباره مرتكبَ جريمة اغتيال: كلُّ جانٍ – مهما كان وصفُه – استَعمَل التعذيب أو ارتكب أعمالا وحشية لِارتكاب جنايته ".

قائمة المراجع:

أولا: كتب التفسير والحديث:

1. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: أحكام القرآن (...)، دار المعرفة – بيروت.
2. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري: جامع أحكام القرآن ط1996/6، دار الكتب العلمية، بيروت
3. الإمام أحمد بن حنبل: المسند، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1995/1، دار الحديث – القاهرة.
4. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف: المنتقى شرح الموطأ، تحقيق عبد القادر احمد عطا ط1999/1، دار الكتب العلمية – بيروت.
5. الألباني، محمد ناصر الدين: صحيح سنن ابن ماجة ط1997/1، نشر مكتبة المعارف – الرياض.
6. البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، ط1999/2، دار السلام – الرياض.
7. البيهقي، محمد بن الحسين: السنن الصغرى، تحقيق خليل مأمون سيحا، ط1999/1، دار المعرفة– بيروت
8. مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، بترقيم فؤاد عبد الباقي، ط1998/1، دار السلام – الرياض.
9. النووي، يحي بن شرف: شرح صحيح مسلم (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، تحقيق: حازم محمد وعماد عامر، ط1994/1، دار الحديث – القاهرة.
10. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله: الاستذكار في مذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار، تحقيق: عبد المعطي أمين، ط1993/1، مؤسسة الرسالة – القاهرة.
11. ابن عبد البر: الأجوبة المستوعِبة عن المسائل المستغرَبة من صحيح البخاري، تحقيق: عمرو عبد المنعم، ط2005/1، دار ابن القيم.
12. الطحاوي، أحمد بن محمد: شرح مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط1994/1، مؤسسة الرسالة – دمشق.

ثانيا: الكتب الفقهية:

13. السرخسي الحنفي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل: المبسوط في الفقه الحنفي، ط3/1993، دار الكتب العلمية – بيروت.

14. الكاساني الحنفي، أبو بكر بن مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2/1982، دار الكتاب العربي – بيروت.

15. ابن رشد المالكي، أبو الوليد محمد بن أحمد: المقدمات الممهدات لما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات، تحقيق: محمد حجي، ط1/ 1988، دار الغرب الإسلامي – بيروت.

16. القاضي عبد الوهاب المالكي، أبو محمد بن علي: التلقين في الفقه المالكي، تحقيق وتعليق: محمد سعيد الغاني، نشر: مكتبة مصطفى الباز، الرياض، ط1 (بدون تاريخ).

17. الدسوقي المالكي، محمد بن أحمد بن عرفة: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (مطبوع مع الشرح الكبير).

18. يحي بن البراء: المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل الغرب وجنوبِ غرب الصحراء، ط/2009. (بدون باقي البيانات).

19. الجويني الشافعي، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله: نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط2/2009، دار المناهج – جدة.

20. الماوردي الشافعي، أبو الحسن علي بن محمد: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق علي محمد عوض وعادل أحمد، (بدون رقم)، ط1999، دار الكتب العلمية – لبنان.

21. الغزالي، محمد بن محمد حجة الإسلام: الوسيط في المذهب، تحقيق: محمد تامر، ط1/1997، دار السلام للنشر والتوزيع – القاهرة.

22. التنوخي الحنبلي، زين الدين المنجي: الممتع في شرح المقنع، دراسة عبد الملك بن دريش (ب ر ط) 1997، دار حطر للنشر – بيروت.

23. ابن قدامة المقدسي الحنبلي: الشرح الكبير على المغني، تحقيق: محمد شرف الدين والسيد محمد السيد، ط1/1996، دار الحديث، القاهرة.

ثالثا: كتب الخلاف والفقه المقارن:

24. ابن القيم، محمد بن أبي بكر: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق عبد القادر وشعيب الأرناؤوط، ط3/1998، مؤسسة دار الرسالة – بيروت.

25. الطحاوي، أحمد بن محمد: اختلاف العلماء، اختصار أحمد بن علي الجصاص، دراسة: عبد الله نذير، ط2/1996، دار البشائر الإسلامية – بيروت.

26. القاضي عبد الوهاب: الإشراف على مسائل الخلاف، تحقيق: لحبيب بن طاهر، ط1/1999، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت.

رابعا: الفقه العام والمقارن بالقانون:

27. أحمد الحصري: السياسة الجنائية في فقه العقوبات الإسلامي المقارن، ط1/1993، دار الجيل- بيروت.
28. عوض إدريس: الدية بين العقوبة والتعويض في الفقه الإسلامي، ط1/1980، دار الهلال..
29. محمد أبوا زهرة: الجريمة والعقوبة في الإسلام (العقوبة)، (...). دار الفكر العربي – القاهرة.
30. محمد سليم العوا: أصول النظام الجنائي الإسلامي، ط2/1983، دار المعارف – القاهرة.
31. يوسف عالي محمود: الأركان المادية والشرعية لجريمة القتل العمد، ط2/1982، دار الفكر للنشر- الأردن.
32. عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكتاب العربي – بيروت

خامسا: الكتب القانونية:

33. القاضي فريد الزغبي: الموسوعة الجنائية، ط3/1995، دار صادر- بيروت.
34. جلال ثَرْوَت: نظرية الجريمة متعدية القصد في القانون المصري المقارن، ط/1، مؤسسة المعارف – مصر.
35. رؤوف عبيد: المشكلات العملية الهامة في الاجراءات الجنائية، ط2/1973، دار الفكر العربي – القاهرة.
36. عبد الفتاح صيفي: الأحكام العامة في النظام الجنائي للشريعة الإسلامية، ط2/1997، دار النهضة العربية.
37. عبد المهيمن بكر: القصد الجنائي في القانون المصري والمقارن، ط1/1959، مطبعة مصطفى الحلبي- القاهرة.
38. علي حسن عبد الله الشرقي: الباعث وأثره في المسؤولية الجنائية (دراسة مقارنة بأحكام الشريعة الإسلامية)، ط1/1986، الزهراء للإعلام العربي.
39. رؤوف عبيد: السببية الجنائية بين الفقه والقضاء، ط4/1998، دار الفكر العربي – مصر.
40. محمود نجيب حسني: الاعتداء على الحياة في التشريعات الجنائية العربية، معهد البحوث والدراسات العربية (غير متوفر على بقية المعلومات).
41. محمود نجيب حسني: النظرية العامة للقصد الجنائي، ط1/1965 القاهرة.

سادسا: مشاريع وقوانين جنائية عربية:

42. مجموعة القانون الجنائي المغربي، صيغة محيَّنة بتاريخ: 15 أغسطس 2016.
43. القانون الجنائي السوداني لسنة 1991.
44. قانون العقوبات الجزائري الصادر بتاريخ 8 يونيو، سنة 1966 .
45. قانون الجرائم والعقوبات اليمني لسنة 1994 مع آخر تعديلاته: (1995 و2006).
46. مشروع القانون الجزائي العربي الموحد، المنجز من طرف جامعة الدول العربية كقانون نموذجي، بتاريخ: 1996.

توظيف القواعد الأصولية اللغوية في الفتاوى الفقهية

فتوى إرث الناشز للشيخ محمد سالم بن المحبوبي - رحمه الله - نموذجا

أ. أحمد بن محمد سالم بن المحبوبي

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين

وبعد؛ فمن المعلوم أن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع السماوية التي ما فتئت تنزل من فترة لفترة لإصلاح المجتمعات حينما يطول عليهم الأمد، فتأتي تلك الشرائع رحمة من العلي الصمد.

وقد كانت شريعتنا الغراء أوفر الشرائع حظا في ذلك لما هي عليه من صلاحية لكل زمان ومكان، وإعطاء حل لكل أشكال وبيان جواب عما يدور في خلجات النفس من سؤال، وقد كان العلم الذي يتكفل بإبداء الرأي الشرعي في الوقائع التي تنزل هو علم الفقه الذي هو من أشرف فروع علوم الشريعة على أن من فروع هذا الفن ما هو أكثر لصوقا بالمجتمع ألا وهو علم النوازل الذي يتضمن الأجوبة التي يقوم بها العلماء للاستفتاءات التي ترد عليهم، وتتمثل أهميته في كونه لا يخرج عن المجتمع إلى الافتراض والتوليد، وقد سلك المفتون والمستثمرون مسالك عديدة في استخراج الأحكام حالة عملية الإفتاء، فمنهم من استمد من قواعد تفسير النصوص كالعموم والإطلاق والخصوص، ويرجع الاستمداد من هذه لكون القواعد اللغوية تأخذ نصيب الأسد في عملية الاستنباط، فكانت أجدى وأثمر في الأحكام، إذ لا نكاد نجد مجتهدا أو مستثمرا إلا ويولي وجهه شطر القواعد اللغوية ليستمد منها، حيث ينظر في النص هل ورد بصيغة الأمر أو النهي؟ وهل هو عام أو خاص أو مشترك؟ وفي دلالته هل هي من المنطوق أو من المفهوم؟ وتضمن النصوص الشرعية لمثل هذه القواعد من أكبر أمارات خلود الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان، فيمكن الاحتجاج بالألفاظ العامة مثلا في كل زمن، وبحسب كل واقعة إذ كانت من أهم ملامح الشمول والإيعاب، والتي لا يصفر معها وطاب. وقد أدرك أهل الذكر والقائمون بالإفتاء تلك الأهمية، فكانت عمومات الشريعة وقواعدها ملجأ هؤلاء عندما تداهمهم

الوقائع، وتباغتهم النوازل؛ من هؤلاء الذي أعملوا هذه القواعد اللغوية، والعمومات الشرعية أحد أعلام الإفتاء في شنقيط، ألا وهو الشيخ محمد سالم بن المحبوبي الذي عملنا على استخراج القواعد اللغوية من إحدى فتاويه، والسبب الأول الذي طباني إلى اختيار هذه الفتوى توافر عدد من القواعد اللغوية فيها، وأما السبب الثاني فهو أن لصاحب الفتوى علي من الحقوق ما يوجب أن أسعى في نشر ما تيسر من آثاره، وهو ما أردت في هذا المقال.

وقد قسمته حسب المنهجية التالية:

- ✓ **أولا: الكلام عن المفتي (التعريف به).**
- ✓ **ثانيا: مجال الفتوى وخلاصتها.**
- ✓ **ثالثا: مدى مراعاة الفتوى للقواعد اللغوية.**
- ✓ **رابعا: تعليق وتعقيب.**
- ✓ **وبعد ذلك خاتمة ثم ملحق بنص الفتوى.**

أولا: الكلام على المفتي (التعريف به).

هو الشيخ محمد سالم بن المختار بن المحبوبي اليدالي الشمشوي، المولود في ربيع الأول سنة 1354هـ/1935م قرب مقاطعة المذرذرة من أبوين كريمين، وسط محيط علمي ذي إشعاع ثقافي متميز، فلا غرو أن اعتنى به والده العلامة المختار، فدرس عليه القرآن، ونال الإجازة في القراءات، ثم بدأ بقراءة المتون عليه من ابن عاشر إلى ألفية ابن مالك مع طرة ابن بونه ومختصر خليل وإضاءة الدجنة، وحتى المتمات مثل الطيبية في علم المنطق، والكوكب الساطع، وعقود الجمان، كلاهما للسيوطي، ولما آنس والده منه الكفاءة المعرفية جعل يحيل عليه إفتاء العامة، وحل إشكالات الخاصة، حيث توجد بعض فتاويه وهو في سن العشرين، وكان إلى جنب والده يعقد مجالس للإقراء.

ولما كان عام 1974م شارك في إجراء مسابقة لاكتتاب ثلاثة قضاة فقط، وكان من الناجحين، وتم تعيينه رئيس محكمة مقاطعة وادي الناقة، ولم تتجاوز أحكامه الثلاثة خلال فترة تولية القضاء والباقي يقنع فيه بالصلح[1].

وقد ظل في تلك الفترة يتطلع إلى اليوم الذي يتخلص فيه من عبء القضاء، وصاغ منظومة يسأل الله فيها السلامة والأمان من خطر خطة القضاء، يقول فيها:

من القضا فر ابن وهب إذ رجا
حشرا مع العالم ثمت نجا
وبقي ابن الأغلب الذي اشتهر
يطلب سحنون عليه واستمر
ذلك نحو سنة فهدده
بجعل شيعي بغيض بلده
فعند ذا فهم أن تعينا
عليه سحنون إمام الأمنا

إلى أن يقول:

شتان بين من عليه أقدموا
الآن والذين قد تقدموا
أمننا الله من الآفات
فيه وفي الدين إلى الوفاة[2]

وبفضل الله جاء ذلك اليوم الذي خلصه الله فيه من ذلك الثقل بانتدابه مدرسا بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية حينما افتتح سنة 1979م، وأسند إليه تدريس مختلف علوم اللغة والشرع، كما أنه قد درس في القسم الجامعي بمعهد العلوم الإسلامية بانواكشوط التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود، وفي تلك الفترة تولى إدارة الدروس بالمعهد العالي، كما كان عضوا مؤسسا للجمعية الثقافية الإسلامية في موريتانيا، ومكونا لأعضاء مشروع العمليات الإسلامية في بنك البركة الموريتاني، إضافة إلى كونه مفتيا للحجاج في موسمي 1402هـ و1408هـ[3].

أما عن تآليفه فهي كثيرة، تنيف على الستين، منها نظم الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، وشرح نظم الرسل لوالده، ونظم كتاب الحلال والحرام ليوسف القرضاوي، ونظم ترجيحات خليل (تكملة)، والفتاوى الكبرى، والفتاوى الصغرى، ومحاولة الحصول على معاني سلم الوصول، إلى غير ذلك.

وقد ساعده على التأليف مكتبته التي تعد من أغنى المكتبات الأسرية ومن أقدمها، إذ تضم بعض المخطوطات التي ترجع للقرن العاشر منذ عهد جده السادس، وقد زودها هو ووالده بمئات الكتب، فصارت تضم 700 مخطوط، بالإضافة إلى عشرات الكتب المطبوعة منها ما نفد من الأسواق، ومنها ما طبعته حجرية نادرة.

وبعد أن عرفنا هذه اللمحات من حياته نصل إلى وفاته رحمه الله، حيث استجاب إلى نداء ربه مساء الجمعة: 1412/11/28هـ الموافق لـ:1992/05/30م، وعن عمر يناهز 57 سنة بعد مرض ألم به قبل ذلك بأشهر[4].

وقد أرخ لوفاته العالم المؤرخ نافع بن حبيب بن الزائد في نظمه لوفيات الأعيان فقال:

وشـــــــيبت ذوائـــــــب الزمـــــــان
روعـــــة نعـــــي العـــــالم الـــــديماني
محمـــــد مـــــن قبـــــل لفـــــظ ســـــالم
العـــــالم ابـــــن العـــــالم ابـــــن العـــــالم
قاضـــــي القضـــــاة مـــــن بـــــني المحبـــــوب
الحـــــافظ الجـــــاري علـــــى الأســـــلوب[5]

- **ثانيا: مجال الفتوى وخلاصتها.**

تتضمن الفتوى التي بين أيدينا مسألة نازلة في فقه الإرث والفرائض، وكان ذلك في عقد الثمانينات من القرن المنصرم، فنزلت في القطر الموريتاني تلك النازلة التي تتعلق بإرث الناشز، أي أنها هل ترث زوجها أم لا ترثه لكونها ناشزا؟ وقد كثر السؤال عن هذه النازلة، فأفتى بعض أهل العلم بمنع الإرث، وأفتى جل علماء البلد بإرث الناشز، ومنهم العلامة نافع بن حبيب بن الزايد، والشيخ أبّاه بن عبد الله وغيرهما، فلا عجب أن كان لصاحب هذه الفتوى حضور في هذا الصدد، خصوصا أنه ممن تتردد عليه مثل هذه الأسئلة كثيرا، وقد كتب الشيخ محمد سالم صاحب الفتوى عدة فتاوى في المسألة احتج فيها بحجج شتى، واخترنا من تلك الفتاوى فتوى أعمل فيها

القواعد الأصولية اللغوية مثل الظاهر والعام ونحو ذلك، فماذا عن خلاصة تلك الفتوى؟

لقد كتب الشيخ محمد سالم تلك الفتوى، وصدر فتواه بأن الناشز زوجة، واحتج بأن عصمة الزوج الشرعية لا تنحل عن زوجته إلا بموته أو طلاقه صريحا، أو تطليق حاكم بشروطه المعروفة في الفقه، وإذا كانت زوجة كان لها الإرث، لأن الزوجية من أسباب الإرث ما لم يمنع مانع من الموانع المعروفة عند الفقهاء، وليس للمكلف قطع الأسباب الشرعية عن مسبباتها[6].

وقد قفى هذا الاستدلال ببعض الظواهر التي ألمح إلى بعض منها، وأورد البعض الآخر، ثم أيد الاحتجاج بظواهر النقول ببعض كلام الونشريسي والرهوني في كون الظواهر في اصطلاح الفقهاء من قبيل المنصوص، وأن إطلاقها مقصود.

ولم يقتصر على هذه النقول، بل شد أزرها بآية المواريث، محتجا بالعموم الشامل للناشز وغيرها، مطبقا على المسألة القاعدة الأصولية التي مفادها أن الصحيح دخول الصورة النادرة في العموم. وبعد أن ناقش المسألة أصوليا اعتذر عن الأخذ برأي ابن عباس في المسألة، معتبرا ذلك من مذاهب الصحابة التي جعلها الأصوليون غير حجة بالنسبة إلى غيرهم، معززا نسبة ذلك للأصوليين بنظم السيوطي الكوكب الساطع بعقد جمع الجوامع، كما أتبعه بكلامه في الشرح ليتضح المقصود.

- **ثالثا: مدى مراعاة الفتوى للقواعد اللغوية.**

تنطوي فتوى إرث الناشز التي بين أيدينا على شذرات أصولية، وفقرات استدلالية، ومن بين تلك الشذرات مسائل هي من صميم القواعد اللغوية التي تستخدم في عملية الاستنباط، وتفسير النصوص الشرعية، وهذه المسائل هي:

✓ **المسألة الأولى: الظاهر.**

فبما أن الظاهر يعرفه الأصوليون بأنه اللفظ الدال على معنى دلالة ظنية راجحة[7] فإنه يعتبر مفزع كثير من الفقهاء والمستثمرين الذين قد يعز عليهم وجود نص صريح في خصوص المسألة التي يبتغون لها حكما شرعيا، فلا عجب أن وجدنا صاحب هذه الفتوى يعزز رأيه في المسألة بظواهر النقول كقوله: "ومما يؤيد استحقاقها للإرث كثرة الظواهر الدالة على إرثها كمثل ما نقل الحطاب ومنتقى الباجي في باب الخلع، وما عزا الكصري للمشدالي"[8].

ويلاحظ في هذا الصدد ملاحظتان:

- أولاهما: أن صاحب الفتوى رحمه الله لم يورد ما نقله الحطاب ومنتقى الباجي، ولو بالمعنى، بل اكتفى بالإحالة إليه اتكالا على سيلان الذهن، وسعة الاطلاع فيمن هو على شاكلته، إذ مثل هذه الفتاوى منه رحمه الله تصدر نحو المستفتين من الذين عندهم علم من الكتاب، وحظ من الفقه، وهذا وإن كان سائغا في مثل ذلك المقام إلا أنه لا يستساغ اليوم لضعف الهمم، وقصور النظر.

- الثانية: هي أن المفتى عليه رحمة الله يستأنس بظواهر النقول المذهبية، وهي طريقة جرى عليها جل المتأخرين من العلماء المتمذهبين، خصوصا إذا لم يجدوا نصا واردا في خصوص المسألة، ومن ذلك أن صاحب الفتوى قفى الكلام الذي ذكرنا بقوله: "وذلك لما في الرهوني من أنه إذا وجد نص للإمام أو لأحد من أصحابه أو من بعدهم من الأعلام ظاهر في حكم من الأحكام أنه يعمل به، ولا يشترط أن يكون صريحا في عين النازلة على الخصوص، وهو في اصطلاح الفقهاء من قبيل المنصوص"[9].

ففي هذه الفقرة يصرح بالعمل بالظواهر التي هي نصوص عند الفقهاء كما نقل عن حاشية العلامة الرهوني، وأنبه هنا إلى أنه قال: وذلك لما في الرهوني إلخ، ولم يقل: لما في حاشية الرهوني جريا منه على ما هو متداول بين علماء شنقيط من مثل هذا التعبير، الذي هو من مجاز الحذف الشائع.

✓ **المسألة الثانية: الإطلاق.**

فكما أن المؤلف استأنس بالظواهر وأعملها في فتواه، فإنه كذلك استدل بإطلاق النصوص المشار إليها، وكونها غير مقيدة، ومن ذلك قوله في الظاهر: "وهو في اصطلاح الفقهاء من قبيل المنصوص يستند إليه أهل الفتوى والحكام حتى يرد ما يقيده إن كان من المطلق"، وكذلك نقل بعد هذا الكلام عن المعيار للونشريسي قوله: "وقد قال الشيخ وغيره إن الظواهر إذا ترادفت على وتيرة واحدة فإطلاقها مقصود"[10].

ومن هنا نعلم أن الإطلاق من القواعد التي أعملها صاحب الفتوى، مع أن الأصل إعمال هذه القواعد في النصوص الشرعية، إلا أن المتأخرين وعلماء المذهب وسعوا دائرة إعمال القواعد اللغوية والأصولية، فلم يقتصروا على نصوص الشارع، بل أجازوها إلى غيرها من النصوص المذهبية، حتى إنهم في بعض الأحيان يعملون مفهوم المخالفة في النقول المذهبية، وهو ما جعل الأصوليين يتكلمون على مثل هذا النوع في باب المفهوم، وفي باب الاجتهاد، فبحثوا ما يعرف بالتخريج، وكان لهم على إعمال المفاهيم في النقول بعض التعريج[11].

✓ **المسألة الثالثة: العموم.**

وقاعدة العموم هي كما يقال: "ربع عزة"، أو بيت القصيد، حيث إنها أكثر القواعد انتشارا في فتاوى أهل العلم من عهد الصحابة رضوان الله عليهم إلى عصرنا هذا، فلا غرو أن رأينا صاحب الفتوى يتوكأ على عموم النصوص كما في قوله: "وعلى مستوى الوحيين يكفي ما في آيات المواريث من العموم الشامل للناشز وغيرها قوله تعالى: ﴿ولهن الربع مما تركتم﴾، وقد قال الأصوليون: إن الصحيح دخول الصورة النادرة في العموم كما في الكوكب الساطع، إذ قال:

العـــام لفـــظ يشـــمل الصـــالح لـــه
مـــن غـــير حصـــر والصـــحيح دخلـــه
نـــــادرة وصـــــورة لم تقصـــــد
ويـــــدخل المجـــــاز في المعتمـــــد

مع أننا إذا أدخلنها سوف نجد زوجات أخر على صور نادرة لا يمكن خروجهن من الإرث، وهن العوراء والعرجاء والصماء والبكماء"[12].

وفي هذه الفقرة استشهد المفتي بآية المواريث، واستدل بعمومها بناء على أن الصور النادرة تندرج في العموم، وهو محل خلاف بين الأصوليين، إلا أن الصحيح من هذا الخلاف هو اندراج الصور النادرة كما نقله صاحب الفتوى عن السيوطي في الكوكب الساطع، ونحوه ما أشار إليه سيد عبد الله في مراقي السعود بقوله:

هل نادر في ذي العموم يدخل
ومطلق أو لا خلاف ينقل
فما لغير لذة والفيل
ومشبه فيه تنافي القيل

قال في شرح نشر البنود: يعني أن في دخول الصورة النادرة في حكم العام والمطلق خلافا منقولا عن أهل المذهب، والنادر هو ما لا يخطر غالبا لبال المتكلم لندرة وقوعه، ولذا قال بعضهم: لا تجوز المسابقة على الفيل، وجوزها بعضهم، والأصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل".

والسبق بالتحريك المأخوذ في المسابقة، إلى أن قال: وكذا ينبني على الخلاف في القول النادر في حكم المطلق والعام الخلاف الذي بين أهل المذهب في وجوب الغسل من المني الخارج لغير لذة أو لذة غير معتادة، قاله ابن عبد السلام[13].

ويقول الإمام السبكي في جمع الجوامع: "والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة تحته". قال المحلي في الشمول: حكم لهما نظرا للعموم، وقيل: لا، نظرا للمقصود. قال البناني معلقا: "أي ما يقصده المتكلم بالعام عادة والنادر مما لم تجر العادة بقصده"[14]

وهذه المسألة في الواقع من المسائل التي لم تحظ عند الأصوليين بما تستحق من البحث والدرس فقد أغفلها جملة المتقدمين، وطائفة من المتأخرين، وقد سجل ذلك بعض هؤلاء.

يقول العلائي في قواعده: "دخول الصورة النادرة في الألفاظ العامة في خلاف أصولي[15]، وقل من تعرض له لاسيما في كتب المتأخرين، وكان السر فيه عدم خطورها بالبال غالبا، فهذا لا يتماشى في خطاب الله تعالى ولا تردد فيه قطعا، وأما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم فإخراجها من صيغة العام مبني على أن دلالة الصيغ على موضوعاتها تتوقف على الإرادة، وهو قول مرجوح. ثم خرج على ذلك فروعا كثيرة منها مس الذكر المقطوع، والصحيح أنه ينقض نظرا إلى عموم اللفظ وقيل: لا، نظرا إلى الندرة".[16]

وهذا الخلاف المذكور يشبه إلى حد كبير الخلاف بين أهل القواعد في النادر وهل له حكم الغالب، قال أبو عبد الله المقري: "اختلفوا في مراعاة نوادر الصور وعليه حمل ابن بشير الربا في الفلوس ثالثا يكره".[17]

وقال أيضا: "اختلفت المالكية في مراعاة حكم النادر في نفسه أو إلحاقه بالغالب، كعدم الانفكاك عما يختص ببعض المياه من المخالطات، قيل: يؤثر فيما تختص به لأنه لا يعم وقيل: لا يؤثر لعدم انفكاكه عنه وكذي العذر يذكر الصلاة المنسية لمقدارها، وقيل: يسقط بها عنه الحاضرة. والربا والأخذ عما يبلغ الكمال مما يبلغه أو

ثمنه، وذكاة الترس ونحوه مما يعيش في البر من دواب البحر، وتسمى بقاعدة الالتفات إلى نوادر الصور"[18] .

وقد يوجه اندراج الصور النادرة بأن النصوص معدودة، والحوادث غير محدودة، فلو قصرنا النص على الوجه الغالب لكان في ذلك تضييق لسعة الشريعة ومرونتها، ولكان ذلك مناقضا لخلود الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ولأن ما يكون نادرا في عصر قد يكون غالبا في عصر آخر، فينبغي أن لا نربط النصوص بمسمار، إذ إبقاؤها على عمومها أدعى للإثمار.ولا يرد في هذا الصدد ما قاله بعض الأصوليين من كونها لا تظهر في كلام الشارع لأنه لا تخفى عليه خافية، لأن الأمر كما قال العطار في حاشيته:أنه أجرى الدلالة في موارد كلامه على أسلوب العرب [19].

وهذا ما تنبه له صاحب الفتوى الذي أعمل العموم الشامل للناشز، وأيد ذلك من جهة النظر بأننا إذا لم ندخلها سوف نجد زوجات أخر على صور نادرة، لا يمكن خروجهن من الإرث، وهن العوراء والعرجاء والصماء والبكماء، فمنطق هذا القول يدخل الناشز لا محالة جريا على قاعدة: "ما جاز على المثل يجوز على مماثله".

- **رابعا: تعليق وتعقيب.**

1. جمع المصنف بين طريقتين في الإفتاء هما طريقة أهل الإفتاء بالأصول دون تعريج على النقول المذهبية، والطريقة الأخرى هي طريقة المعتدين بالفروع دون التفات إلى الأصول، وهذا ما نجده عند صاحب هذه الفتوى، إذ أنه نقل الظواهر الشرعية، واستدل بعموماتها كما استأنس بنقول المذهب في المسألة دون تعصب أو تسيب.

2. أن صاحب الفتوى يرى تقديم عموم الكتاب على قول الصحابي بدليل قوله في آخر الفتوى: وأما ما رواه عبد الله بن عباس في شأن الحكمين فيظهر أنه من مذاهب الصحابة التي جعلها الأصوليون غير صحيحة بالنسبة إلى غيرهم[20].

وهنا أشير إلى أن القواعد اللغوية الأصولية بل القواعد الأصولية ككل يستأنس بها في خدمة النصوص الشرعية، وفي تأييد بعض الأقوال الفقهية، إلا أنها مع ذلك تبقى قواعد كلية يختلف فيها بالنظر إلى كيفية استعمال القاعدة وتطبيقها في الجزئية، حيث إن بعض الفقهاء ينظر إلى القاعدة من زاوية لا ينظر منها غيره، فيلوح له من الفروع ما لا يأخذ به إلا من نظر من تلك الجهة. ولمح ما لاح لذلك الفقيه، كما أنه قد يرى البعض أن تلك الجزئية لا تنطبق عليها القاعدة، فكان إخراجها أولى، فالاتفاق على قاعدة لا يعني اتفاقا في الأفراد والمقاصد، ولأن أكثر الجزئيات لا تندرج تحت القواعد بصفة المباشرة إلا في القليل النادر. فيبقى الاندراج محل نظر، غاية ما يمكن أن يقال فيه إنه مظنون بالنسبة للفقيه الذي أدرج تلك الجزئية.

وهذا لا ينافي قطعية القاعدة، لأن الصور الجزئية في الخارج هي شيء غير الحقيقة الذهنية المجردة، ولأن الانتزاع والفهم من القاعدة أو من الدليل ليس هو الدليل نفسه. ولهذا فرق الأصوليون بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ كما ذكر شهاب الدين القرافي.[21]

كما تحاشى المحققون انتزاع المسائل من القواعد، فقد عابوا على ابن بشير ذلك. ونبه ابن دقيق العيد على أنها طريقة غير مخلصة، وأن الفروع لا يطرد جريانها على القواعد الأصولية.[22]

وإنما يقصد الانتزاع قبل النظر إلى الحكم الشرعي المعلق بتلك المسألة المعبر عنه بالفرع، ولا يقصد عدم التنبه للأصل المنطبق على الفرع، كيف وهو فضيلة، أي فضيلة! فقد قال ابن مرزوق: "الفضيلة في التفطن لإدراج الجزئية تحت الكلية"[23].

الخاتمة

بعد هذه الجولة داخل حافات فتوى لأحد أعلام الإفتاء في بلاد شنقيط نصل إلى النتائج التالية:

1. أن الشرع الإسلامي له قرار وحكم في كل واقعة تنزل، وكل نازلة تحدث.
2. أن الإفتاء مرام متعاص على الارتياض، فليحلأ غير الأهل إن رام الكروع في هذه الحياض.
3. أن انتزاع الحكم الفرعي يبتغي القواعد الأصولية ليسلك سبيل الرشاد، وخصوصا قواعد تفسير النصوص فهي نعم المهاد، في عملية الاستنباط والاجتهاد، رغم ما قد يخالل هذه العملية ويجعل الوصول إلى الحق فيها دونه خرط القتاد. والله يوفقنا جميعا للصواب ولما فيه السداد.

الهوامش:

1 – الفتاوى الكبرى لمحمد سالم بن المحبوبي: تحقيق وتقديم: أحمد بن محمد سالم، ص29.

2 – نظم في العلماء الذين تهربوا من القضاء (مخطوط بحوزتنا).

3 – نظم السلسلة الشاذلية لمحمد سالم بن المحبوبي: تحقيق د/ المختار بن محمد سالم، ص12.

4 – الفتاوى الكبرى لمحمد سالم بن المحبوبي م.س، ص:27 – 38.

5 – نظم تاريخ وفيات الأعيان لنافع بن حبيب (مخطوط بمكتبتنا)، رقم المخطوط: 386.

6 – الفتاوى الكبرى لمحمد سالم بن المحبوبي: ص102.

7 – غاية الوصول شرح لب الأصول، ص83.

8 – الفتاوى الكبرى، م.س، ص102.

9 – الفتاوى الكبرى، م.س، ص102.

10 – الفتاوى الكبرى، م.س: ص102.

11 – شرح الكوكب الساطع للسيوطي: ج2، ص704. ج1، ص178 – والوجيز في أصول الفقه للزحيلي: ص174 – وشرح محمد فال بن باب على مرتقى الوصول، ج2، ص73.

12 – الفتاوى الكبرى، م.س، ص102.

13 – نشر البنود على مراقي السعود لسيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم: ج1، ص209.

14 – شرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية البناني، ج1، ص310.

15 – كذا بالأصل المنقول عنه والصواب فيه.

16 – تنظر حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع، ج1، ص508.

17 – شرح المنجور على المنهج، ص 323.

18 – المرجع نفسه، ص 324.

19 – حاشية العطار ج1، ص508.

20 – الفتاوى الكبرى، م.س، ص: 102 — 103.

21 – شرح التنقيح للقرافي، ص260.

22 – الديباج المذهب لابن فرحون، ص87.

23 – ينظر المعيار المعرب للونشريسى، ج 1، ص103.

المصادر والمراجع:

1. تحقيق الفتاوى الكبرى للشيخ محمد سالم بن المحبوبي، إعداد كاتب السطور، بحث لنيل شهادة المتريز في الدراسات الإسلامية بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، السنة الجامعية: 2008 — 2009م.
2. تحقيق نظم السلسلة الشاذلية لمحمد سالم بن المحبوبي، إعداد المختار بن محمد سالم.
3. حاشية العطار على شرح المحلى لجمع الجوامع دار الكتب العلمية بيروت لبنان.
4. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابراهيم ابن فرحون ط أولى 1329هـ مطبعة دار السعادة بجوار محافظة مصر.
5. شرح تنقيح الفصول للقرافي دار الفكر.
6. شرح الكوكب الساطع للسيوطي. مكتبة الإيمان. المنصورة، 1420هـ/2000م.
7. شرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية البناني، الطبعة الثانية.
8. شرح المنهج المنتخب للمنجور دار عبد الله الشنقيطي للطباعة والنشر والتوزيع.
9. شرح محمد فال بن باب على مرتقى الوصول مخطوط بحوزتنا.
10. غاية الوصول شرح لب الأصول زكريا الأنصاري شركة مكتبة سعد بن نبهان إندونيسيا.
11. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، لأبي العباس الونشريسي. ط1، 140هـ/1980م دار الغرب الإسلامي.
12. نشر البنود على مراقي السعود، سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم، مطبعة فضالة المحمدية — المغرب.
13. نظم في القضاء والعلماء الذين تمربوا منه للشيخ محمد سالم، مخطوط.
14. نظم وفيات الأعلام لنافع بن حبيب، مخطوط. بحوزتنا رقم المخطوط 386.

ملحق: نص الفتوى

التركة

السؤال: هل ترث الناشز؟

الجواب: إن الذي يظهر لي – والله تعالى أعلم– أن الناشز زوجة؛ لأن عصمة الزوج الشرعية لا تنحل عن زوجته إلا بموته أو طلاقه صريحا أو تطليق حاكم بشروطه المعروفة في الفقه، وإذا كانت زوجة كان لها الإرث؛ لأن الزوجية من أسباب الإرث ما لم يمنع مانع من الموانع المعروفة عند الفقهاء المالكية، وليس للمكلف قطع الأسباب الشرعية عن مسبباتها، ومما يؤيد استحقاقها للإرث كثرة الظواهر الدالة على إرثها كمثل ما نقل الحطاب ومنتقى الباجي في باب الخلع وما عزى الكصري للمشدالي،[1] ومثل ذلك ما نقل ابن شاس في الجواهر الثمينة ونصه: "كالمرأة تدعي أن زوجها طلقها ثلاثا ولم تجد بينة فبقيت تحته حتى مات وصارت وارثة فإنها إن تمادت على تلك الدعوى فلا ميراث لها، وإن قالت كنت كاذبة كراهية للزوج لكان لها الميراث، قال الشيخ أبو محمد: "يريد وتحلف"[2] وعليه فإن هذه الظواهر تعتبر كالنص في المسألة. والله تعالى أعلم.

وذلك لما في الرهوني من أنه إذا وجد نص للإمام أو لأحد من أصحابه أو من بعدهم من الأعلام ظاهر في حكم من الأحكام أنه يعمل به، ولا يشترط أن يكون صريحا في عين النازلة على الخصوص، وهو في اصطلاح الفقهاء من قبيل المنصوص يستند إليه أهل الفتوى والحكام حتى يرد ما يقيده إن كان من المطلق، أو يخصصه إن كان من العام، أو لا يعمل من النصوص إلا بما كان صريحا في عين نازلة الخصام.[3] وقد قال العلامة أبو العباس الونشريسي أثناء جواب نقله في نوازل البيوع من المعيار عن العلامة المحقق سيد محمد ابن أبي القاسم المشدالي ما نصه: "وقد قال الشيخ وغيره إن الظواهر إذا ترادفت على وتيرة واحدة فإطلاقها مقصود"./. هـ منه.[4]

وإذا كان إطلاقها مقصودا فهي حينئذ نص فقهي وأصولي لا فقهي فقط، هذا على مستوى المذهب المالكي، وعلى مستوى الوحيين يكفي ما في آيات المواريث من العموم الشامل للناشز وغيرها من قوله تعالى: ﴿ولهن الربع مما تركتم﴾[5] وقد قال الأصوليون إن الصحيح دخول الصورة

النادرة في العموم كما في الكوكب الساطع إذ قال: [6]

العام لفظ يشمل الصالح له
من غير حصر والصحيح دخله
نادرة وصورة لم تقصد
ويدخل المجاز في المعتمد

مع أننا إذا لم ندخلها سوف نجد زوجات أخر على صور نادرة لا يمكن خروجهن من الإرث، وهن العوراء والعرجاء والصماء والبكماء، وأما ما رواه عبد الله بن عباس في شأن الحكمين[7] فيظهر أنه من مذاهب الصحابة التي جعلها الأصوليون غير حجة بالنسبة إلى غيرهم، ففي شرح السيوطي لنظمه الكوكب الساطع عند قوله:

قول الصحابي على الصحابي
ليس بحجة على الصواب
ولا سواه وعن السبكي
والفخر إلا في التعبدي

قال في شرحه: "وعلى هذا القول – أي عدم حجية قوله –: هل يجوز لغير المجتهد تقليده؟ فيه قولان: المحققون كما قال إمام الحرمين على المنع، لا لأنهم دون المجتهدين من غير الصحابة –معاذ الله –، فهم أجل قدرا، بل لأن مذاهبهم لا يوثق بها لعدم تدوينها بخلاف مذاهب الأئمة المتبوعين"[8]، والله تعالى أعلم.

هوامش الملحق:

1 – مواهب الجليل، 28/4 – المنتقى للباجي، 85/4 .

2 – عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس، 186/3.

3 – حاشية الرهوني، 264/4.

4 – المرجع أعلاه.

5 – سورة النساء: آية 12.

6 – سلم المطالع لدرك الكوكب الساطع، لمحمد الحسن بن أحمدو الخديم، ص196.

7 – جامع البيان للطبري، 95/5.

8 – شرح الكوكب الساطع، للسيوطي، ص176.

مفهوم الفتنة في الإسلام: الأبعاد والحلول

أ. محمد بن محمد الحسن بن أبت

ملخص للبحث:

تحيل الفتن في بعض معانيها إلى النيران المشتعلة التي لا تبقي ولا تذر، والابتلاءات التي تزلزل اليقين، والجنون الذي يؤدي إلى تغييب المنطق السليم.

ومن أهم أسبابها الظلم الذي يذكي العداوات بين ذوي القربى، والصراعُ على السلطة الذي يؤدي إلى السعي للحصول على الكراسي بأي ثمن، والجهل الذي يبعد عن الحكمة، ويقصي التعقل، ويعمي عن النَّظر في عواقب الأمور، علاوة على الخروج عن إطارِ الجماعة الذي يسبب التطرف والغلو في التفكير.

أما أهم نتائجها بينَ المسلمينَ فتظهر في كونِها تؤدي في الغالب إلى:

- انتشار جثث القتلى وعاهات الجرحى، والقضاء على خيرة من رجال الأمة الذين كانَ يُؤمَّلُ فيهم أن يحققوا مكاسب تسهم في نهضتها، كما أنها تخلف حزنا يخيم على كثير من بيوت المسلمين، وأيتاما من أبنائهم، وثكالى وأرامل من نسائهم، وبذورا من العداوات تحصد الأمة ثمارها ولو بعد حين، وجروحا غائرة من الصعب علاجها إلا بعد كثير من السنين، كما تدمر اقتصاد الأمة، وتهدر إمكاناتِها المادية والمعنوية؛ مما ينتج عنه فقر، وتشرد، وهتك للأعراض، وإزهاق للأرواح...

ويمكن تلافي الفتن بين المسلمين بتحكيم الشرع والعقل، والتمسك بحبل الله المتين، ونشر العدل، ومنع الظلم، والتزام السمع والطاعة لأولي الأمر منهم، ولزوم الجماعة، واستشارة أهل العلم والورع والتجربة، ونشر قيم الإسلام السمحة بين الأفراد والجماعات...

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وأجل المرسلين.

وبعد فقد انتشرت الفتنُ في كلِّ مكانٍ من أرضِ الإسلام، واستفحل أَمرُها، وعظُم خطبُها، فلم يبق بيتٌ إلا دخله شيءٌ من حر لظاها في كثير من بلادِ المسلمين، فأفسدت الحرث والنسل، وتجرَّع جلُّ الناسِ كأسا من مرارتِها، وأصبحت رحاها تطحن يمينا وشمالا، وأهلُها لا يعرفون الهُدوء، ولا يَركنُون إلى الراحة؛ يصبحُ الناسُ على صورِ ضحايَا مآسِيها المدمرةِ، ويمسونَ على وقعِ تسارع إيقاع مدِّها وجَزْرِها، ولا تكاد تخمدُ في مكان إلا اشتعلت في آخر بأشنع من الأولِ؛ فأصبح الحليم حيران في أمرها، لا يرى إلا قتلاها بالآلافِ، ولا يسمع إلا صراخ أيتامها وعويل ثكالاها وبكاء أراملها، وأنين جرحاها، ولا يشاهد إلا رقعتها تتسع يوما بعد يوم لتحيط بكل من لم يصطلِ بنارها بعد.

لذا كان لزاما على كل مسلم أنْ يسهم في إخماد حريق هذه الفتن الهائجة قبل أن تأتي على الأخضرِ واليابس،

وعلى العلماء وطلبةِ العلمِ –خاصة– يقع ثقل المسؤولية في بذلِ المستطاع من دعاء ونُصح وبيان وكل جهد ممكنٍ؛ ماديا كانَ أو معنويا، قد يؤدي إلى إيقاف هذه الفتن أو التخفِيفِ من عتُوِّها...

من هنا تأتي هذه المحاولة المتواضعة أملا في أنْ تُسمِعَ من أصَمَّتْهُم أصواتُ قرْعِ طبولِ الحروبِ التي يعِدهُم الشيطانُ فيها، ويمنيهم بانتصارات سرابية، وتُبَصِّر منْ أعمتهم بروق الطمع في نيل سلطةٍ وهمية، واكتسابِ أموالٍ فانيةٍ عَمَّا يحيق بأمتهم من مكرٍ، وما يُحدِقُ بها من مخاطرَ جمةٍ؛ تدعو كلَّ من له مُسكةٌ من عقل، أو أثارة من علم إلى أن يتحرك بكلِّ ما أوتي من قوة؛ عسى الله أن يجعل في عمله خيرا؛ يتفيأ ظلال أمنهِ في هذه الحياة القصيرة، ويجدُ جزاءَه الأوفى في يومٍ هو في أمسِّ الحاجةِ إليه.

وعَملُنا هَذا – على تواضعه – يرومُ تبصيرَ العامةِ، وتذْكيرَ الخاصةِ بطبيعةِ الفتنِ وأسبابها، ومراحِلها، ووسائل علاجها على ضوء حديثِ حذيفةَ بنِ اليمان – رضي الله عنه – وما في معناه من الآياتِ القرآنيةِ الكريمةِ، وما صحَّ عن رسولِ الله – صلى اللهُ عليهِ وسلم – من الأحاديثِ النبويةِ الشريفة، وما دوَّنَه علماءُ الأمةِ المعروفونَ بالورعِ والصدقِ، والدقةِ في النقل..

مع الوقوف عند بعضِ العبرِ المستخلصةِ من الفتن؛ قديمِها وحديثِها، وتحليلِ أهمِّ أحداثها الكبرى على أسسٍ علميةٍ موضوعية، تَكشِفُ بعضَ أسرارها، وتُجلِّي شيئا من غوامضِها، وتنْظرُ إلى ماضيها بعينِ الإنصافِ، وميزانِ العدلِ، وتلامسُ واقِعَها عبر رصدِ بعضِ أوجهِ الشبهِ بينَ ما نعيشه اليوم من حروبٍ وما وقعَ في أزمنةٍ غابرة من حيث الدوافع والوقائع والنتائج؛ أملا في أن يسهم ذلك في تجنب أخطاء الماضي، ويحسم بعضَ إشكالياتِ الحاضرِ، عبر تجنُّبِ كلِّ ما يَجُرُّ إلى الفرقة وشقِّ الصَّف والتنازعِ على السُّلطة، مع التشجيع على تغليبِ المصلحة العامةِ على الخاصة، واللجوء إلى الله عز وجل أولا وأخيرا في كل نائبة، والرجوعِ إلى كتابِ اللهِ وسنةِ رسولِه – صلى الله عليه وسلم – عند التنازع، واستفتاء العلماء الربانيين في كل ما أشكلَ من الأمورِ العامةِ، والتزام الجماعة، والبعدِ عن العنفِ، والتحلي بالرفق، والصبر على جور الراعي، مع أداء كلِّ ما على الرعية من حقوق، وسؤالِ اللهِ الذي لهم، وعلى الراعي أنْ يسعى إلى بسطِ العدل بين الناس –قدرَ المستطاعِ– وأنْ يرفعَ الظلمَ عن المظلُومِين، وبذلك ترسُو سفينةُ الأمةِ على برِّ الأمان، وتنجو من عواصِف الفتن بحول الله.

نسال الله جل وعلا أن يجنبنا الفتن –ما ظهر منها وما بطن– وأنْ يُوفقنا إلى ما يُحبُّه ويَرضَاه، وأنْ يجعل عملنا خَالصًا لوجهه تعالى، وأنْ يرفعَ به الضغائِنَ، ويملأ به قلوبَ الأمةِ محبة فيما بينها، وأنْ يُجنبها به مخَاطِر الفرقة، ومصائبَ التعلُّقِ بالدنيا، ومفاسِدَ الحرصِ على المالِ والشرف على دينِها...

تعريف الفتنة:

1: الفتنة في اللغة:

"فَتَنَ فلانٌ يَفْتِنُ فهو فاتِنٌ أي مُفتَتِنٌ، والفُتُون مصدرُه، وهو اللازم، ويقال: فَتَنَه غيرُه، والفَتْنُ: إحراقُ الشيء بالنارِ كالوَرَق الفتين أي المحترق، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ (الذاريات:13) أي: يُحرَقُون. وكانَ

أصحابُ النبيِّ- صلى الله عليه وعلى آله وسلّم- يُفْتَنُون بدينهم، أي يُعَذَّبُون ليَرُدّوا عن دِينهم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: الآية: 191)، والفِتْنةُ: العَذاب. والفِتنةُ: أن يَفتِنَ اللهُ قوما أي يبتليهم"[1].

و"جِمَاعُ مَعْنى الفِتْنَةِ فِي كَلَام الْعَرَب الابْتَلاءُ والامْتِحَانُ، وَأَصلهَا مأخوذٌ من قَوْلك: فَتَنْتُ الفِضّةَ والذَّهَبَ إِذا أذبتهما بالنَّار ليتميز الرَّدِيء من الجَيِّد، وَمن هَذَا قَول الله جلّ وعزّ: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ (الذاريات: 13). أَي يُحرقون بالنَّار، وَمن هَذَا قيل للحجارة السُّودِ الَّتِي كَأَنَّهَا أُحرِقتْ بالنَّار: الفَتِينُ، وقَوْلهم: فَتَنَتْ فلانةُ فلَانا: أمالته عَن الْقَصْد، والفتينة مَعْنَاهَا فِي كَلَامهم المميلة عَن الْحق والقضاءِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ﴾ (الإسراء:73) أَي يميلونك، والفتنة الإحراق، وفتنْتَ الرَّغِيف فِي النَّار إِذا أحرقتَه، والفتنة الاختبار، وفتنة الصَّدْر الوساوِس، وفتنة الْمحيا أَن يعدل عَن الطَّرِيق، وفتنةُ الْمَمَات أَن يسْأَل فِي الْقَبْر"[2].

وقد نقل ابن منظور تلخيصا للمعاني التي تدور في فلكها عبارة الفتنة؛ فذكر أنها تشمل: "الاخْتِبَار، والمِحْنة، وفِتْنة الْمَال، وفِتْنة الأَوْلاد، وفتنة الكفر، وفتنة اختلاف النَّاسِ بِالْآرَاءِ، وفِتْنة الإِحراق بِالنَّارِ؛ والفِتْنة فِي التأْويل الظُّلْم. يُقَالُ: فُلَانٌ مَفْتُونٌ بِطَلَبِ الدُّنْيَا قَدْ غَلا فِي طَلَبِهَا"([3]).

ولعل علماء اللغة العربية قد أخذوا جلّ هذه المعانيَ من القرآن الكريم، لذلك كان هناك تقارب شديد قد يصل إلى حد التطابق بين معناها اللغوي والاصطلاحي، كما سيتضح في الفقرة التالية.

2: المعنى الاصطلاحي:

وإذا كان علماء اللغة قد أخذوا مجمل معاني هذا المصطلح من القرآن الكريم، فإن جل علماء التفسير والحديث قد استقوها من المصدر ذاته، مع ما نقلوه حولها من الآثار، وركزوا على ما تحمله من الدلالات المرتبطة بآثارها، وما يترتب عليها من تبعات يعاني منها الفردُ أو المجتمعُ.

وقد لخص ابن حجر معانيها الواردة في اللغة والاصطلاح، مبينا شدة تداخلها وترابطها، في تعليقه على كتاب الفتن من صحيح البخاري، حيث قال: "... الْفِتْنَةُ تَكُونُ مِنَ الْأَفْعَالِ الصَّادِرَةِ مِنَ اللَّهِ، وَمن العَبْد؛ كالبلية والمصيبة، وَالْقَتْل وَالْعَذَابِ وَالْمَعْصِيَةِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْمَكْرُوهَاتِ، فَإِنْ كَانَتْ مِنَ اللَّهِ فَهِيَ عَلَى وَجْهِ الْحِكْمَةِ، وَإِنْ كَانَتْ مِنَ الْإِنْسَانِ بِغَيْرِ أَمْرِ اللَّهِ فَهِيَ مَذْمُومَةٌ؛ فَقَدْ ذَمَّ اللَّهُ الْإِنْسَانَ بِإِيقَاعِ الفِتْنَةِ؛ كَقَوْلِه: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾. وَقَوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾، (البروج: 10)،... وَكَقَوْلِه: ﴿وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ﴾ (المائدة: 49)،... وأَصْلُ الْفِتْنَةِ الِاخْتِبَارُ، ثُمَّ اسْتُعْمِلَتْ فِيمَا أَخْرَجَتْهُ الْمِحْنَةُ وَالِاخْتِبَارُ إِلَى الْمَكْرُوهِ، ثُمَّ أُطْلِقَتْ عَلَى كُلِّ مَكْرُوهٍ أَوْ آيِلٍ إِلَيْهِ؛ كَالْكُفْرِ وَالْإِثْمِ وَالتَّحْرِيقِ وَالْفَضِيحَةِ وَالْفُجُورِ وَغَيْرِ ذَلِكَ"[4].

3- حاصل معاني الفتنة:

لقد اتضح مما سبق أن الفتنة تعود معانيها إلى الابتلاء والامتحان، وتختلف حسب مضامينها التي تحددها طبيعة السياق الذي وردت فيه.

وإذا أمعنا النظر في معاني "الفتنة" نجدها مشتملة على العناصر التالية:

أ- النار: التي تحرق الأخضر واليابس، وتبدأ صغيرة ثم تنتشر، وتتأثر بالعواصف التي تحملها إلى كل مكان، فيصل لظاها إلى أماكن قصية، وتخلّف آثارا مدمرة على كل مظاهر الحياة...، وهذا ما نشاهده في كثير من بقاع العالم اليوم.

ب – الجنون: وبسببه يتعطل العقلُ، مما يسبب اختلالا في التوازن، وهدرا للطاقات المادية والمعنوية في غير طائل، ذلك أنَّ الجُنُون يقتضي انعدامَ التفكير السليم، وغِيّاب المنطق القويم، وكلّها أمور نلحظها في كثير من الأعمال التي يقوم بها رواد الفتنة في عالمنا المعاصر، فلا يحتكمون في الغالب إلى عقل، ولا إلى دين..

ج – الابتلاءات: وهي اختبار الإنسان وامتحانه؛ وفيها تظهر جوانب من حكمة الله في خلقه؛ فتنكشف بها حقائق الطبائع البشرية الكامنة في النفوس؛ فمن كان من أهل الصبر على الطاعات والبعد عن المخالفات، والاستقامة على أوامر الله نجا وفاز، ولم تزده الفتن إلا صلابة وقوة في الحق، وتمسكا بالشرع، ومن كان من أهل الهلع والجزع، واتباع الشهوات خاب وخسر، وجرفه تيار الفتن، وحكم هواه فاحترق، وأحرق، والصنف الأخير كثير في زماننا اليوم، نسأل الله السلامة والعافية.

تحذير القرآن والسنة من الفتنة:

لقد تواترت نصوص الكتاب والسنة على التحذير من الاستشراف للفتن، وأمرَت بالابتعادِ عنها، وحضت على ضرورة اعتزالها عند وقوعها، ونبهت إلى خطورة الخوض فيها.

وذلك ما جاء صريحا في قول الله عز وجل: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الأنفال:25).

قال ابن كثير- رحمه الله -: "يُحَذِّرُ تَعَالَى عِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿فِتْنَةً﴾ أَي: اخْتِبَارًا وَمِحْنَةً، يَعُمُّ بِهَا الْمُسِيءَ وَغَيْرَهُ، لَا يَخُصُّ بِهَا أَهْلَ الْمَعَاصِي وَلَا مَنْ بَاشَرَ الذَّنْبَ، بَلْ يَعُمُّهُمَا..."[5].

وبما أنَّ السنة جاءت لتفصِّل ما أجمله القرآن الكريم بشكل عام فإنها كذلك فعلت بشأن الفتن؛ فإننا نجده – صلى الله عليه وسلم – بيَّن كثيرا من تفاصيل الفتن، وبالغ في التحذير منها، وأرشد الأمة إلى الابتعاد عن أسبابها...

وقد وصف الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الفتن وصفا مخيفا، يحمل بين طياته معالم المخاطر الجمة المحدقة بالأمة، فقد أخرج الإمام البخاري في صحيحه عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: أَشْرَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أُطُمٍ مِنْ آطَامِ المَدِينَةِ، فَقَالَ: "هَلْ تَرَوْنَ مَا أَرَى " قَالُوا: لاَ، قَالَ: "فَإِنِّي لَأَرَى الفِتَنَ تَقَعُ خِلاَلَ بُيُوتِكُمْ كَوَقْعِ القَطْرِ"[6].

تأمل معي أيها القارئ الكريم هذا القول البليغ، الصادر من الصادق الأمين، وهو يصف فيه ما أرَاهُ اللهُ من مستقبل الفتن العظيمة التي عبر عنها بتعبير يجلي حقائقها المخيفة، في كلمات مختصرة، لكنها تحمل دلالات واسعة، فالفتن تتخلل البيوت؛ مما يجعل السلامة منها أمرا في غاية الصعوبة، كما أنها تقع كالمطر النازل من السماء بغزارة شديدة، ليس لأحدٍ أنْ يتحكم فيه،

ولا أن ينجوَ من بلله، ولا أن يحدد وجهتها، والتعبير بالجمع "فتن" يشي بالتعدد والكثرة... فهذا التشبيه يوحي بتنوع الفتن وانتشارها، وصعوبة النجاة منها، ونحن نشاهد اليوم هذا السيل الجارف من صنوف الفتن، التي تتسرب عبر وسائل الاتصال التي تتطور يوما بعد يوم، ولا يكاد يخلو منها بيت، حتى ولو كان في قرية نائية، وهذا ما لم يكن لأي بشر في ذلك الوقت أنْ يتصور مداه، إلا من أطلعه الله على جانب من غيبه، فقد صدق رسول الله – صلى الله عليه وسلم.

يضاف هذا إلى الحديث الذي روته عائشة – رضي الله عنها – أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدعو في التشهد، الذي يردده في الصلوات الواجبة، علاوة على نوافله الكثيرة، قائلا: "اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا وفتنة الممات، اللهم إني أعوذ بك من المأثم والمغرم"[7]، قال ابن دقيق العيد: فتنة المحيا: ما يعرض للإنسان مدة حياته من الافتتانِ بالدنيا والشهواتِ والجهالات، وأعظمها والعياذ بالله أمر الخاتمة عند الموت.[8]، قال الإمام النووي: "وَاخْتَلَفُوا فِي الْمُرَادِ بِفِتْنَةِ الْمَوْتِ فقيل فتنة القبر، وقيل يحتمل أنْ يُرَادَ بِهَا الْفِتْنَةُ عِنْدَ الِاحْتِضَارِ"[9].

هكذا كان حديث حذيفة غنيا بالعبر، مليئا بما يفيد المسلم في حياته، دالا على تسلسل مراحل الفتنة، مبينا للظروف التي تكتنفها، وموضحا التباسها على كثير من الناس، مشعرا باختلاط الحق بالباطل في كافة فصولها...؛ وقد نبه أفضل الخلق عليه الصلاة والسلام على أنّه بعد الخير الأول الخالص الذي يشمل العصر النبوي وصدر الخلافة الراشدة لن يوجد خير محض؛ بل ستكثر الفتن، وإنْ كانت تختلف في صورها ودرجاتها باختلاف الزمان والمكان؛ تبعا لدرجة العدل في الحُكم أو الجور فيه، ووفقا لكثرة أعوان الباطل وقلتهم في الرعية.

ولا شك أنّ أنصار الباطل كثروا في هذا الزمن، لذا تضاعفت فيه درجة اشتعال الفتن، وتعاظمت فيه صولة الباطل.

كما أنَّ حديث حذيفة هذا جاء دالا على خطورة تعاطي أسباب الفتن؛ والتي من أعظمها الخلاف، والنفور من الطاعة، والحرص على الدنيا ومناصبها، وقد رغب النبي – صلى الله عليه وسلم – في لزوم جماعة المسلمين وإمامهم إنْ وجدوا، كما حثّ على الصّبر وإن جار بعضُ الرعاة حقنا للدماء، وحفظا للأعراض، وغير ذلك من المصالح العامة، فإنْ لم يجد المرء جماعة ولا إماما فعليه بالعزلة...

وفي بعض معاني الحديث ما يشير إلى واقع ضحايا الفتن، وأرباب وقودها في عصرنا الحاضر؛ فأغلبهم من العرب؛ كما يجري على أديم سوريا، والعراق، واليمن، وفلسطين، ومصر، وليبيا... فالقتلى بالآلاف، والسواد الأعظم منهم من العرب، ومحركو الفتنة أيضا كذلك... فحسبنا الله ونعم الوكيل.

الفتنة الكبرى حقائق وعبر:

لقد أشار حديث حذيفة السابق إلى هذه المحطة باعتبارها تالية للخير الذي لا شر فيه، وقد بدأتْ

بوادرُها في خلافة عثمانَ بن عفان –رضي الله عنه–؛ ثم اشتعل أوارها بعيد مقتله، ويمكن تقديم ذلك على النحو التالي:

1– انقسام الصحابة حول الفتنة:

فقد انقسم الصحابة إزاءها بعد استشهاد عثمان –رضي الله عنه– إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ترى وجوب الوقوف مع السلطة الشرعية:

وترى أن عليا بن أبي طالب أحق الناس بالخلافة في ذلك الزمن، وأنه يمثل السلطة الشرعية وقد بايعه كثير من أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وكثير من الأمة في أغلب الأمصار الإسلامية؛ فقد أورد ابنُ كثير أنَّ من بينِ مبايعيه جمعًا غفيرًا من خيرة الصحابة؛ فنقل عن "الحكم بن عيينة قوله: "وكان في جيشه ثَمَانُونَ بَدْرِيًّا وَمِائَةٌ وَخَمْسُونَ مِمَّنْ بَايَعَ تَحْتَ الشَّجرة"[10].

وهم يرون أنَّ طاعته واجبة، وأن الخروج عليه يعد بغيا، ولديهم أدلة كثيرة، منها:

– أنه بعد مقتل عثمان لم يعد على أديم الأرضِ من هو أحق بالخلافة من علي –رضي الله عنه–، ولم نقف على قول يعتد به يخالف ذلك.

– النصوص الواردة فيه والتي من أكثرها دلالة على فضله وحبه لله ورسوله، وحب الله ورسوله له، قصة فتح خيبر في حديث سهل بن سعد –رضي الله عنه– قال: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ خَيْبَرَ: "لَأُعْطِيَنَّ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يُفْتَحُ عَلَى يَدَيْهِ، يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ"، فَبَاتَ النَّاسُ لَيْلَتَهُمْ أَيُّهُمْ يُعْطَى، فَغَدَوْا كُلُّهُمْ يَرْجُوهُ، فَقَالَ: "أَيْنَ عَلِيٌّ؟"... الحديث[11].

– اتفاق أغلب الصحابة والتابعين في ذلك العصر على أنه لا أحد يضاهيه في العدالة، والعلم والشجاعة، والسابقة في الإسلام؛ فقد اكتملت فيه شروط الإمامة أكثر من غيره.

– ظهور كثير من الأدلة على أنّ الفئة التي تقاتله باغية، كما في حديث عمار بن ياسر – رضي الله عنهما – المشهور عَنْ عِكْرِمَةَ، أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ لَهُ وَلِعَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ائْتِيَا أَبَا سَعِيدٍ فَاسْمَعَا مِنْ حَدِيثِهِ، فَأَتَيْنَاهُ وَهُوَ وَأَخُوهُ فِي حَائِطٍ لَهُمَا يَسْقِيَانِهِ، فَلَمَّا رَآنَا جَاءَ، فَاحْتَبَى وَجَلَسَ، فَقَالَ: كُنَّا نَنْقُلُ لَبِنَ المَسْجِدِ لَبِنَةً لَبِنَةً، وَكَانَ عَمَّارٌ يَنْقُلُ لَبِنَتَيْنِ لَبِنَتَيْنِ، فَمَرَّ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَسَحَ عَنْ رَأْسِهِ الغُبَارَ، وَقَالَ: "وَيْحَ عَمَّارٍ تَقْتُلُهُ الفِئَةُ البَاغِيَةُ، عَمَّارٌ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ، وَيَدْعُونَهُ إِلَى النَّارِ"[12].

الطائفة الثانية: فئة رأت ضرورة المعارضة المسلحة:

وقاتلت الإمام علي بن أبي طالب؛ ومبررهم في ذلك ضرورة الإسراع في الأخذ بالثأر لدم عثمان –رضي الله عنه– وهم على قسمين:

أ– قسم رجع عن رأيه وندم على فعلته، وقد كان فيهم بعض السابقين الأولين إلى الإسلام من الصحابة مثل: الزبير بن العوام حواري رسول الله –صلى الله عليه وسلم– الذي اعتزل بعد اقتناعه بأن الحق مع علي، "وَكَانَ مِنْ جملة من دافع عن عثمان...، فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ الْجَمَلِ ذَكَّرَهُ عَلِيٌّ بما ذكره به، فَرَجَعَ عَنِ الْقِتَالِ وَكَرَّ

رَاجِعًا إِلَى الْمَدِينَةِ، فَمَرَّ بِقَوْمٍ الْأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ – وَكَانُوا قَدِ انعزلوا عن الفريقين – فقال قائل يقال له الْأَحْنَفُ: مَا بَالُ هَذَا جَمَعَ بَيْنَ النَّاسِ حتى إذا التقوا كر راجعاً إلى بيته؟ مَنْ رَجُلٌ يَكْشِفُ لَنَا خَبَرَهُ؟ فَاتَّبَعَهُ عَمْرُو بْنُ جُرْمُوزٍ، وَفَضَالَةُ بْنُ حَابِسٍ، وَنُفَيْعٌ فِي طَائِفَةٍ مِنْ غُوَاةِ بَنِي تَمِيمٍ؛ فَيُقَالُ إِنَّهُمْ لَمَّا أَدْرَكُوهُ تَعَاوَنُوا عَلَيْهِ حَتَّى قَتَلُوهُ، وَيُقَالُ بَلْ أَدْرَكَهُ عَمْرُو بْنُ جُرْمُوزٍ فَقَالَ لَهُ عَمْرٌو: إِنَّ لِي إِلَيْكَ حَاجَةً فَقَالَ: ادْنُ! فقال مولى الزبير، واسمه عطية – إن معه سلاحاً فقال: وإن، فتقدم إليه فجعل يحدثه، وكان وَقْتُ الصَّلَاةِ، فَقَالَ لَهُ الزُّبَيْرُ: الصَّلَاة، فَقَالَ: الصلاة، فتقدم الزبير ليصلي بهما فطعنه... وَيُقَالُ بَلْ أَدْرَكَهُ عَمْرٌو بِوَادٍ يُقَالُ لَهُ وَادِي السِّبَاعِ، وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْقَائِلَةِ، فَهَجَمَ عَلَيْهِ فَقَتَلَهُ، وَهَذَا الْقَوْلُ هُوَ الأشهر"[13].

وفيهم طلحة بن عبيد الله، الذي يروي ابن كثير: أنّ عليا كلّمه فاقتنع، وتأخر في الصفوف، لكن سهما أصابه، فقتل،... ثم نقل مشهدا مؤثرا في هذا الموضع يدل على رقة علي، وحبه لطلحة رغم موقفه منه، حيث يقول ابن كثير: وَإِنَّ عَلِيًّا لَمَّا دَارَ بَيْنَ الْقَتْلَى رَآهُ فَجَعَلَ يَمْسَحُ عَنْ وَجْهِهِ التُّرَابَ، وَقَالَ: رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْكَ أَبَا مُحَمَّدٍ، يَعِزُّ عَلَيَّ أن أراك مجدولاً تَحْتَ نُجُومِ السَّمَاءِ، ثُمَّ قَالَ: إِلَى اللَّهِ أَشْكُو عُجَرِي وَبُجَرِي، وَاللَّهِ لَوَدِدْتُ أَنِّي كُنْتُ مِتُّ قَبْلَ هَذَا الْيَوْمِ بِعِشْرِينَ سَنَةً[14].

وأم المؤمنين عائشة –رضي عنها– والتي ندمت على الحرب، وأقرت لعمار بأنّ لزومها لبيتها كان أفضل لها، يقول ابن حجر: "وَقَدْ أَخْرَجَ الطَّبَرِيُّ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ عَنْ أَبِي يَزِيدَ الْمَدِينِيِّ قَالَ قَالَ: عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ لِعَائِشَةَ لَمَّا فَرَغُوا مِنَ الْجَمَلِ مَا أَبْعَدَ هَذَا الْمَسِيرِ مِنَ الْعَهْدِ الَّذِي عُهِدَ إِلَيْكُمْ يُشِيرُ إِلَى قَوْله تَعَالَى "وَقرن فِي بيوتكن" فَقَالَتْ: أَبُو الْيَقْظَانِ، قَالَ: نَعَمْ، قَالَتْ: وَاللَّهِ إِنَّكَ مَا عَلِمْت لَقَوَّالٌ بِالْحَقِّ، قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي قَضَى لِي عَلَى لِسَانِك" [15].

ويُلحظُ أن هذا الفريق كان مقتنعا بأن الحرب هي الطريق الأمثل للمطالبة بدم عثمان، فما إن وضعت واقعة الجمل أوزارها، وانتهت بانتصار علي حتى كان الحق قد تبين لهم، فندموا على مقارعته، واعتزلوا قتاله.

ب – قسم قاتل عليا، ولم يرجع عن رأيه، وفيهم بعض الصحابة – وإن كانوا قلة – وهم أصحاب معاوية، ولا يُعرفُ أنّ من بينهم أحدا من أهل بدر، ولا من العشرة المبشرين بالجنة، وقد بقوا على رأيهم في مناجزته حتى قتل غدرا على يد الخارجي المعروف (عبد الرحمن بن ملجم).

و لا مبرر لهم في قتالهم إياه –حسب ما يظهر– سوى مطالبتهم له بدم عثمان، وهو منه براء أصلا، رغم أنهم غير متهمين في اجتهادهم، ولهم أجرٌ، إن شاء الله.

كما قال ابن حجر: "وَاتَّفَقَ أَهْلُ السُّنَّةِ عَلَى وُجُوبِ مَنْعِ الطَّعْنِ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ بِسَبَبِ مَا وَقَعَ لَهُمْ مِنْ ذَلِكَ – وَلَوْ عَرَفَ الْمُحِقَّ مِنْهُمْ – لِأَنَّهُمْ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي تِلْكَ الْحُرُوبِ إِلَّا عَنِ اجْتِهَادٍ، وَقَدْ عَفَا اللَّهُ تَعَالَى عَنِ الْمُخْطِئِ فِي الِاجْتِهَادِ؛ بَلْ ثَبَتَ أَنَّهُ يُؤْجَرُ أَجْرًا وَاحِدًا وَأَنَّ الْمُصِيبَ يُؤْجَرُ أَجْرَيْنِ"[16]، ونسأل الله أن يغفر لنا ولهم، وحسبُ المسلم –هنا– قولُ اللهِ عز وجل: ﴿رَبَّنَا

اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾[17].

وتدلُّ بعض الروايات المدونة على أن معاوية -رغم خلافه مع علي- كان يعترف له بمكانته، وورعه، وزهده في الدنيا، وخوفهِ من الله عز وجل؛ فقد جاء في كتاب حلية الأولياء عَنْ أَبِي صَالِحٍ، قَالَ: "دَخَلَ ضِرَارُ بْنُ ضَمْرَةَ الْكِنَانِيُّ عَلَى مُعَاوِيَةَ، فَقَالَ لَهُ: صِفْ لِي عَلِيًّا، فَقَالَ: أَوَ تُعْفِينِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، قَالَ: لَا أُعْفِيكَ، قَالَ: أَمَّا إِذْ لَا بُدَّ، فَإِنَّهُ كَانَ وَاللهِ بَعِيدَ الْمَدَى، شَدِيدَ الْقُوَى، يَقُولُ فَصْلًا، وَيَحْكُمُ عَدْلًا، يَتَفَجَّرُ الْعِلْمُ مِنْ جَوَانِبِهِ، وَتَنْطِقُ الْحِكْمَةُ مِنْ نَوَاحِيهِ، يَسْتَوْحِشُ مِنَ الدُّنْيَا وَزَهْرَتِهَا، وَيَسْتَأْنِسُ بِاللَّيْلِ وَظُلْمَتِهِ، وَكَانَ وَاللهِ غَزِيرَ الْعَبْرَةِ، طَوِيلَ الْفِكْرَةِ، يُقَلِّبُ كَفَّهُ، وَيُخَاطِبُ نَفْسَهُ، يُعْجِبُهُ مِنَ اللِّبَاسِ مَا قَصُرَ، وَمِنَ الطَّعَامِ مَا جَشَبَ، كَانَ وَاللهِ كَأَحَدِنَا يُدْنِينَا إِذَا أَتَيْنَاهُ، وَيُجِيبُنَا إِذَا سَأَلْنَاهُ، وَكَانَ مَعَ تَقَرُّبِهِ إِلَيْنَا وَقُرْبِهِ مِنَّا لَا نُكَلِّمُهُ هَيْبَةً لَهُ، فَإِنْ تَبَسَّمَ فَعَنْ مِثْلِ اللُّؤْلُؤِ الْمَنْظُومِ، يُعَظِّمُ أَهْلَ الدِّينِ، وَيُحِبُّ الْمَسَاكِينَ، لَا يَطْمَعُ الْقَوِيُّ فِي بَاطِلِهِ، وَلَا يَيْأَسُ الضَّعِيفُ مِنْ عَدْلِهِ، فَأَشْهَدُ بِاللهِ لَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي بَعْضِ مَوَاقِفِهِ، وَقَدْ أَرْخَى اللَّيْلُ سُدُولَهُ، وَغَارَتْ نُجُومُهُ، يَمِيلُ فِي مِحْرَابِهِ قَابِضًا عَلَى لِحْيَتِهِ، يَتَمَلْمَلُ تَمَلْمُلَ السَّلِيمِ، وَيَبْكِي بُكَاءَ الْحَزِينِ، فَكَأَنِّي أَسْمَعُهُ الْآنَ وَهُوَ يَقُولُ: يَا رَبَّنَا يَا رَبَّنَا -يَتَضَرَّعُ إِلَيْهِ- ثُمَّ يَقُولُ لِلدُّنْيَا: إِلَيَّ تَغَرَّرَتْ، إِلَيَّ تَشَوَّفَتْ، هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ، غُرِّي غَيْرِي، قَدْ بَتَتُّكِ ثَلَاثًا، فَعُمْرُكِ قَصِيرٌ، وَمَجْلِسُكِ حَقِيرٌ، وَخَطَرُكِ يَسِيرٌ، آهٍ آهٍ مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ، وَبُعْدِ السَّفَرِ، وَوَحْشَةِ الطَّرِيقِ". فَوَكَفَتْ دُمُوعُ مُعَاوِيَةَ عَلَى لِحْيَتِهِ مَا يَمْلِكُهَا، وَجَعَلَ يُنَشِّفُهَا بِكُمِّهِ وَقَدِ اخْتَنَقَ الْقَوْمُ بِالْبُكَاءِ. فَقَالَ: كَذَا كَانَ أَبُو الْحَسَنِ رَحِمَهُ اللهُ، كَيْفَ وَجْدُكَ عَلَيْهِ يَا ضِرَارُ؟ قَالَ: وَجْدُ مَنْ ذُبِحَ وَاحِدُهَا فِي حِجْرِهَا، لَا تَرْقَأُ دَمْعَتُهَا، وَلَا يَسْكُنُ حُزْنُهَا. ثُمَّ قَامَ فَخَرَجَ"[18].

الطائفة الثالثة: رأت ضرورة الاعتزال والتوقف:

ولاشك أن اعتزال الفتنة بين المسلمين أفضل وأكمل؛ خاصة إذا التبس الحق بالباطل، ولذلك اعتزل كثير من الصحابة -رضي الله عنهم- القتال في الفتنة الكبرى، فقد روى الإمام أحمد عن محمد بن سيرين قوله: "هاجت الفتنةُ، وأصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عشَرة آلاف، فلم يحضُرْها منهم مائة، بل لم يبلغوا ثلاثين"[19].

وذلك رغم أنَّ أغلبهم كان يرى أن الحق مع علي -رضي الله عنه- وهم يعلمون علم اليقين أنه أولى بالخلافة من غيره في ذلك الوقت، مع أنّ تحديد العدد هنا فيما دون الثلاثين يحتاج إلى دليل، خاصة أنّ ابن كثير كما أسلفنا أورد رواية تدل على أنّ عليا اشترك معه في معاركه عدد كبير من البدريين، وأكثر من ذلك من أصحاب الشجرة، ويكفيه من السابقين الأولين إلى الإسلام معية عمار، الذي تمثل معيته في تلك الظروف العصيبة بشارة مُميّزة للفئة التي على الحق.

وكان سبب اعتزال هذا العدد الكبير من الصحابة هو خوفهم من الوعيد الشديد الوارد في قتل المسلم. قال ابن حجر في تعليقه على حديث: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما..."[20]: "وَاحْتَجَّ بِهِ مَنْ لَمْ يَرَ الْقِتَالَ فِي الْفِتْنَةِ، وَهُمْ كُلُّ مَنْ تَرَكَ الْقِتَالَ مَعَ عَلِيٍّ فِي حُرُوبِهِ؛

كَسَعْدِ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ، وَعَبْد اللَّهِ بْنَ عُمَرَ، وَمُحَمَّدِ بْنِ مَسْلَمَةَ، وَأَبِي بَكْرَةَ وَغَيْرِهِمْ، وَقَالُوا يَجِبُ الْكَفُّ حَتَّى لَوْ أَرَادَ أَحَدٌ قَتْلَهُ لَمْ يَدْفَعْهُ عَنْ نَفْسِهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ لَا يَدْخُلُ فِي الْفِتْنَةِ، فَإِنْ أَرَادَ أَحَدٌ قَتْلَهُ دَفَعَ عَنْ نَفْسِه"[21].

لكن ابن حجر رجح أنّ "جُمْهُورَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ ذَهَبُوا إِلَى وُجُوبِ نَصْرِ الْحَقِّ وَقِتَالِ الْبَاغِينَ وَحَمَلَ هَؤُلَاءِ الْأَحَادِيثَ الْوَارِدَةَ فِي ذَلِكَ عَلَى مَنْ ضَعُفَ عَنِ الْقِتَالِ أَوْ قَصُرَ نَظَرُهُ عَنْ مَعْرِفَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ"[22].

وهذه طائفة من حجج من اعتزلوا الفتنة:

1- ما جاء في الترغيب في العزلة عند انتشار الفساد؛ من ذلك ما رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه – أنه قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ المسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الجِبَالِ وَمَوَاقِعَ القَطْرِ، يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الفِتَنِ"[23].

2- ما ورد من الأخبار في التحذير من الوقوع في الفتن، وفضل الابتعاد عن المشاركة فيها، والتحذير من المسارعة فيها؛ من ذلك ما جاء في الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة –رضي الله عنه– قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "سَتَكُونُ فِتَنٌ، القَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ القَائِمِ، وَالقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الماشِي، وَالماشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي، مَنْ تَشَرَّفَ لَهَا تَسْتَشْرِفْهُ، فَمَنْ وَجَدَ مِنْهَا مَلْجَأً، أَوْ مَعَاذًا، فَلْيَعُذْ بِهِ"[24].

3- ضرورة لزوم البيت، والصمت عن الخوض في موضوعات الفتن عند استشرائها؛ وقد جاءت أحاديث في ذلك كثيرة؛ منها ما رواه أبو داود عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: "بينما نحن حول رسول الله –صلى الله عليه وسلم– إذ ذكر الفتنة فقال: "إذا رأيتم الناس قد مَرَجت –اختلطت– عهودُهم، وخفَّت أماناتُهم، وكانوا هكذا وشبَّك بين أصابعه..."، قال: فقمتُ إليه فقلت: كيف أفعل عند ذلك، جعلني الله فداك؟ قال: "الزمْ بيتَك، وامْلِكْ عليك لسانَك، وخذْ بما تعرف، ودعْ ما تُنكِر، وعليك بأمر خاصة نفسك، ودَعْ عنك أمر العامة"[25].

ومن ذلك ما ورد من تكرار النبي –صلى الله عليه وسلم– لاقتران السعادة بالبعد عن الفتن عند اشتعالها حتى تخمد نيرانها؛ فعَنِ الْمِقْدَادِ بْنِ الْأَسْوَدِ، قَالَ: ايْمُ اللَّهِ، لَقَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّ السَّعِيدَ لَمَنْ جُنِّبَ الْفِتَنَ، إِنَّ السَّعِيدَ لَمَنْ جُنِّبَ الْفِتَنَ، إِنَّ السَّعِيدَ لَمَنْ جُنِّبَ الْفِتَنَ، وَلَمَنْ ابْتُلِيَ فَصَبَرَ فَوَاهًا"[26].

– وقد نقل ابن سعد عن أَبِي عَقِيلٍ بَشِير بْن عُقْبَةَ قَالَ: قُلْتُ لِيَزِيدَ بْنِ عَبْد اللَّهِ بْنِ الشِّخِّيرِ أبي الْعَلاءِ: مَا كَانَ مُطَرِّفٌ يَصْنَعُ إِذَا هاجَ فِي النَّاسِ هَيْجٌ؟ قَالَ: كَانَ يَلْزَمُ قَعْرَ بَيْتِهِ وَلا يَقْرَبُ لَهُمْ جُمُعَةً وَلا جَمَاعَةً حَتَّى تَنْجَلِيَ لَهُمْ عَمَّا انْجَلَت[27].

والأولى اليوم اعتزال هذه الأمواج المتلاطمة من الفتن التي لا يعرف لها زمام، ولا يكاد الحق فيها يمتاز عن الباطل، والله أعلم.

2 – عِبَر من الفتنة الكبرى:

إن الحياة تجارب وأحداث مقدرة، يخوضها البشر على أديم هذه الأرض مع اختلاف في حقبهم، وتعدد في أسباب ما يمر بهم من محن، والعقلاء ينظرون إليها نظرة اعتبار، ويقوّمون أحداثها بموضوعية؛ فيبتعدون عن سلبياتها، ويقفون عند العبر المستخلصة منها.

ومما يجدر بنا ونحن في عصر أطلت فيه الفتن من كل حدب وصوب أن نتأمل ما وقع فيه أسلافنا من أحداث خاصة أثناء ما عرف بالفتنة الكبرى، عندها ندرك ما يلي:

أ: أن الأمور بيد الله، ولا راد لقضائه، فلابد أن يقع ما أراد مهما كانت القناعات، وتوفرت الأدلة، ومهما احتاط الإنسان، ومن أدلة ذلك أن عائشة –رضي الله عنها– رأت أمارة وهي في طريقها إلى البصرة لمناوأة علي تدل على أنها مخطئة في اجتهادها، لكنها لم ترجع.

فقد ذكر الطبري بسنده أنّ أصحابها وجدوا أعرابيا خبيرا بالطريق فقالوا له: "فَسِرْ مَعَنَا"، قال: "فَسِرْتُ مَعَهُمْ فَلا أَمُرُّ عَلَى وَادٍ وَلا مَاءٍ إلا سَأَلُونِي عَنْهُ، حَتَّى طَرَقْنَا مَاءَ الحَوْأَبِ فَنَبَحَتْنَا كِلابُهَا"، قَالُوا: أَيُّ مَاءٍ هَذَا؟ قُلْتُ: مَاءُ الْحَوْأَبِ، قَالَ: فَصَرَخَتْ عَائِشَةُ بِأَعْلَى صَوْتِهَا، ثُمَّ ضَرَبَتْ عَضُدَ بَعِيرِهَا فَأَنَاخَتْهُ، ثُمَّ قَالَتْ: أنا والله صاحبة كِلابِ الْحَوْأَبِ طَرُوقًا[28]، رُدُّونِي! تَقُولُ ذَلِكَ ثَلاثًا، فَأَنَاخَتْ وَأَنَاخُوا حَوْلَهَا وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ، وَهِيَ تَأْبَى حَتَّى كَانَتِ السَّاعَةُ الَّتِي أَنَاخُوا فِيهَا مِنَ الْغَدِ قَالَ: فَجَاءَهَا ابْنُ الزُّبَيْرِ فَقَالَ: النَّجَاءَ النَّجَاءَ، فَقَدْ أَدْرَكَكُمْ وَاللَّهِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ! قَالَ: فَارْتَحَلُوا"[29].

وقد أخرج الإمام أحمد وغيره بسند صحيح أنه: "لَمَّا أَقْبَلَتْ عَائِشَةُ، بَلَغَتْ مِيَاهَ بَنِي عَامِرٍ لَيْلًا نَبَحَتِ الْكِلَابُ، قَالَتْ: أَيُّ مَاءٍ هَذَا؟ قَالُوا: مَاءُ الْحَوْأَبِ قَالَتْ: مَا أَظُنُّنِي إِلَّا أَنِّي رَاجِعَةٌ فَقَالَ بَعْضُ مَنْ كَانَ مَعَهَا: بَلْ تَقْدَمِينَ فَيَرَاكِ الْمُسْلِمُونَ، فَيُصْلِحُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ ذَاتَ بَيْنِهِمْ، قَالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَنَا ذَاتَ يَوْمٍ: "كَيْفَ بِإِحْدَاكُنَّ تَنْبَحُ عَلَيْهَا كِلَابُ الْحَوْأَبِ؟"[30].

قال ابن حجر: "وَأَخْرَجَ هَذَا أَحْمَدُ وَأَبُو يعلى: وَالْبَزَّار: وَصَحححهُ ابن حِبَّانَ وَالْحَاكِمُ، وَسَنَدُهُ عَلَى شَرْطِ الصَّحِيحِ، وَعِنْدَ أَحْمَدَ: فَقَالَ لَهَا الزُّبَيْرُ تَقْدَمِينَ فَذَكَرَهُ.

وَمِنْ طَرِيقِ عِصَامِ بْنِ قُدَامَةَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ بن عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– قَالَ لِنِسَائِهِ: "أَيَّتُكُنَّ صَاحِبَةُ الْجَمَلِ الْأَدْبَبِ[31] بِهِ... تَخْرُجُ حَتَّى تَنْبَحَهَا كِلَابُ الْحَوْأَبِ يُقْتَلُ عَنْ يَمِينِهَا وَعَنْ شِمَالِهَا قَتْلَى كَثِيرَةٌ وَتَنْجُو مِنْ بَعْدِ مَا كَادَتْ"، وَهَذَا رَوَاهُ الْبَزَّارُ وَرِجَالُهُ ثِقَاتٌ[32].

وقد كان عمار –رضي الله عنه– يرى في خروجها على علي ابتلاء من الله للمسلمين، فقد نقل عنه أنه لما قدم البصرة موفدا من الإمام علي قال: "إن عائشة قد سارت إلى البصرة ووالله إنها لزوجة نبيكم –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– في الدنيا والآخرة، ولكن الله تبارك وتعالى ابتلاكم بها (ليعلم إياه) تعالى تطيعون أم هي"[33].

كما تدل بعض الروايات التاريخية الموثوق بها على أن اشتراك بعض خيرة الصحابة في التصدي لعلي بن أبي طالب جاء بعد مبايعتهم إياه بالخلافة؛ فقد قال الحافظ

بن حجر: "وَأخرج إِسْحَاق بن رَاهْوَيْهِ مِنْ طَرِيقِ سَالِمٍ الْمُرَادِيِّ سَمِعْتُ الْحَسَنَ يَقُولُ لَمَّا قَدِمَ عَلِيٌّ الْبَصْرَةَ فِي أَمْرِ طَلْحَةَ وَأَصْحَابِهِ قَامَ قَيْسُ بْنُ عَبَّادٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْكَوَّاءِ فَقَالَا لَهُ: أَخْبِرْنَا عَنْ مَسِيرِكَ هَذَا فَذَكَرَ حَدِيثًا طَوِيلًا فِي مُبَايَعَتِهِ أَبَا بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرَ ثُمَّ عُثْمَانَ ثُمَّ ذَكَرَ طَلْحَةَ وَالزُّبَيْرَ فَقَالَ: بَايَعَانِي بِالْمَدِينَةِ وَخَالَفَانِي بِالْبَصْرَةِ وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا مِمَّنْ بَايَعَ أَبَا بَكْرٍ خَالَفَهُ لَقَاتَلْنَاهُ"[34].

وهذا مما يدل على أن الأمر قضاء مُقدر من علام الغيوب، ليس للبشر إلا التسليم به، والانقياد له، مع بذل الجهد في التمسك بالصراط المستقيم، وحبل الله المتين، والابتعاد عن التجني بالوقوع في أعراض المسلمين.

فلله الأمر من قبل ومن بعد، ومن هنا كان على كل فئة من المسلمين أن تسلم أن ما يجري على هذه الأرض مقدر من الله، لا يستطيع مخلوق دفع ضره، ولا جلب نفعه إلا بأمر من الله عز وجل، وهذا يساعد كل فرد على أن يعرف وزنه الحقيقي في هذا الكون، ويستشعر ضرورة إصلاح العلاقة بخالقه، وأهمية البعد عن مخالفته، مع التسليم التام بقضائه وقدره؛ حلوه ومره.

ب: ضرورة الإنصاف عند الخلاف: إذا وقع شيء من هذه الابتلاءات بين المسلمين؛ فعلى كل من بلغه ذلك أن يتحلى بأكبر قدر من الإنصاف، ويبحث عن أحسن المخارج للجميع، وعليه أن يحذر من سوء الظن بالمسلمين؛ فقد أخرج البخاري عن أَبِي هُرَيْرَةَ: عَنِ النَّبِيِّ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – قَالَ: "إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الحَدِيثِ، وَلاَ تَحَسَّسُوا، وَلاَ تَجَسَّسُوا، وَلاَ تَبَاغَضُوا، وَكُونُوا إِخْوَانًا"[35]، بل على المسلم الذي ينشد السلامة أن يحسن الظن بكل مؤمن؛ خاصة الصحابة، ومن سار على نهجهم، فلا ينبغي للمؤمن العاقل أن يجعل من نفسه واجتهاده معيارا يزن به سلوك الناس، ويحاكمهم من خلاله، ليضعهم في مواطن التهم، ويتصور أنه يمثل محكمة مطلقة اليد واللسان، ويُخفِي عنه الشيطان عيوب نفسه، ويشغله بعيوب الآخرين.

وما أحسن هذه الأبيات المشهورة، التي تنسب إلى الشافعي – رحمه الله –

إذا شئت أن تحيا سليما من الأذى
وحظك موفور وعرضك صين
لسانك لا تذكر به عورة أمرئ
فكلك عورات وللناس ألسُنُ
وعينك إن أبدت إليك معايبا
فصنها وقل يا عين للناس أعين

ج – على كل مسلم أن يرجع إلى الحق فور تَبَيُّنه، فقد رجع الزبير بن العوام – رغم أنه كان من أشد الناس حماسا للقتال – لما ذكره علي رضي الله عنه بالحديث الذي أخبره فيه النبي –صلى الله عليه وسلم– أنه سيقاتل عليا وهو ظالم له، وأن عليا سينتصر عليه[36]، كما تأخر طلحة بن عبيد الله إلى مؤخرة الصفوف استعدادا للانصراف لما وعظه علي؛ قال ابن كثير: "لَمَّا حَضَرَ يَوْمَ الْجَمَلِ وَاجْتَمَعَ بِهِ عَلِيٌّ فَوَعَظَهُ تَأَخَّرَ فَوَقَفَ فِي بَعْضِ الصُّفُوفِ، فَجَاءَهُ سَهْمٌ غَرْبٌ فَوَقَعَ فِي رُكْبَتِهِ وَقِيلَ فِي رَقَبَتِهِ..." [37]...

د – التماس العذر لمن اجتهد وأخطأ، فالخطأ جائز، بل ملازم للبشر، ومن فضل الله تعالى على عباده ورحمته بهم أن تجاوز لهم عنه...، فعلى كل مسلم أن يبحث عن أحسن المخارج لما يراه من أخطاء غيره من المسلمين، وبذلك يسلم من التعدي عليهم، ومن ظلمهم، واتهامهم بما قد يكون فيه ظالما لهم، أو قد يكون لهم فيه عذر عند الله لم يطلع عليه.

هـ – إنصاف المجتهدين بعضهم بعضا؛ خاصة عند تعذر اجتماع الكلمة، فإن اختلاف الصحابة يؤشر إلى سعة أمور الدين، وجواز تعدد الآراء، ولا يرفع الاختلاف مظلة الإسلام عنهم جميعا، مهما وصل تباين الآراء، كما أنه لا يفقد المسلم حرمته في الدين الإسلامي، فلم يكفر علي –رضي الله عنه– من خرج عليه، وحمل السلاح لقتله؛ بل كان لا يبدأ بقتالهم، وينهى عن ملاحقة من فر منهم، والإجهاز على جريحهم، ويمنع الدخول على من أغلق عليه بابه منهم، وبعد هزيمة خصومه في معركة الجمل لم يحتفل بالانتصار، ولم يشمت بالأعداء؛ بل ذكر ابن حجر أن ابن أبي شيبة أَخْرَجَ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ قَالَ: فَكَفَّ عَلِيٌّ يَدَهُ حَتَّى بَدَؤُوهُ بِالْقِتَالِ فَقَاتَلَهُمْ بَعْدَ الظُّهْرِ فَمَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ وَحَوْلَ الْجَمَلِ أَحَدٌ، فَقَالَ عَلِيٌّ: لا تُتَمِّمُوا جَرِيحًا، وَلا تَقْتُلُوا مُدْبِرًا، وَمَنْ أَغْلَقَ بَابَهُ وَأَلْقَى سِلَاحَهُ فَهُوَ آمِنٌ. وَأَخْرَجَ الشَّافِعِيُّ مِنْ رِوَايَةِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى مَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ فَقَالَ: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْرَمَ غَلَبَةً مِنْ أَبِيكَ، يَعْنِي عَلِيًّا؛ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ وَلَّيْنَا يَوْمَ الْجَمَلِ فَنَادَى مُنَادِيهِ لا يُقْتَلُ مُدْبِرٌ، وَلَا يُذَفَّفُ على جريح[38]...

فينبغي لطوائف المسلمين أنْ يتقيدوا بهذه الآداب إذا قدّر الله بينهم شيئا من هذه الفتن، وأن يتجنبوا الانتقام من الأبرياء.

و – القتال بين المسلين ليس ميدانا للانتصار:

إن من أهم العبر المستخلصة من المعارك التي وقعت بين المسلمين، أنها تفرح الأعداء وتحزن الأصدقاء؛ ذلك أن من نتائجها المرّة:

– قتلى وجرحى فيهم بعض خيرة فرسان الأمة وشجعانها الذين كان لهم دور بارز في انتصارات المسلمين والدفاع عن حماهم.

– حزن في كل بيوت المسلمين، وأيتام من أبناء المسلمين، وثكالى من نساء المسلمين.

– بذور من العداوات تحصد الأمة ثمارها ولو بعد حين، وجروح غائرة من الصعب علاجها إلا بعد كثير من السنين...

من وسائل تجنب الفتن:

هناك نقاط مهمة إذا التزمنا بها في حياتنا قل احتمال تعرضنا للفتن؛ وهي لا تخلو من صعوبة على النفس، لكنها بحول الله فعالة في تجنب الوقوع في نيران الفتن، وهي تشبه الدواء المر الفعال، والذي يبتلعه المريض على مضض، لكنه يشفى بعد تناوله؛ ومن أهم تلك النقاط:

أ– الصبر على جور الحكام، واحتساب الأجر في ذلك عند الله:

لقد رغب الإسلام في الصفح، والصبر، والعفو عن الناس؛ فقال تعالى: ﴿والكاظمين الغيظ والعافين عن

الناس﴾، وقال جل وعلا: ﴿وأن تعفوا أقرب للتقوى﴾، وقال: ﴿ولمن صبر وغفر إن ذلك من عزم الأمور﴾، وقال: ﴿وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا﴾.

وقد رغب الرسول -صلى الله عليه وسلم- الصحابة في الصبر على ما قد يلقونه بعده من جور الحكام، فقد أخرج الإمام البخاري -رحمه الله تعالى- أنّ عَبْد اللَّهِ بْن زَيْدٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: "اصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الحَوْض"[39].

وعَنْ أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ: أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، اسْتَعْمَلْتَ فُلاَنًا وَلَمْ تَسْتَعْمِلْنِي؟ قَالَ: "إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً، فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي"[40].

وروى الإمام البخاري عَنِ الزُّبَيْرِ بْنِ عَدِيٍّ، قَالَ: أَتَيْنَا أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، فَشَكَوْنَا إِلَيْهِ مَا نَلْقَى مِنَ الحَجَّاجِ، فَقَالَ: "اصْبِرُوا، فَإِنَّهُ لاَ يَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ إِلَّا الَّذِي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ، حَتَّى تَلْقَوْا رَبَّكُمْ" سَمِعْتُهُ مِنْ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[41].

هذا إضافة إلى ما ذكره القرآن الكريم من بشارة للصابرين وإعطائهم أجورهم بغير حساب؛ فقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[42].

ب – تأدية حقوق الغير واللجوء إلى الله عند الكرب:

لقد أخرج الإمام البخاري عن عَبْد اللَّهِ بنِ مسعود، قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً وَأُمُورًا تُنْكِرُونَهَا"، قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ، وَسَلُوا اللَّهَ حَقَّكُمْ"[43].

فالتحلل من حقوقِ العباد، والتضرع إلى الله عند الشعور بالغبن، ومقابلة الإساءة بالإحسان؛ أمور طالما كانت منهجا رسمه النبي -صلى الله عليه وسلم- لصالحي الأمة.

ج – لزوم الطاعة:

لقد أخرج الإمام البخاري عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رضي الله عنهما-، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شِبْرًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً"[44].

كما أخرج عنه أيضا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً"[45].

فَقَالَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا: "أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةً عَلَيْنَا، وَأَنْ لاَ نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ، إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا، عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ"[46].

د – إسناد الولاية للأصلح:

وروى البخاري من طريق مُوسَى بْن إِسْمَاعِيلَ، قال: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيَى بْنِ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ، قَالَ: "أَخْبَرَنِي جَدِّي، قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي مَسْجِدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ، وَمَعَنَا مَرْوَانُ، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: سَمِعْتُ الصَّادِقَ المَصْدُوقَ يَقُولُ:

"هَلَكَةُ أُمَّتِي عَلَى يَدَيْ غِلْمَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ"، فَقَالَ مَرْوَانُ: لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ غِلْمَةً. فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: لَوْ شِئْتُ أَنْ أَقُولَ: بَنِي فُلاَنٍ، وَبَنِي فُلاَنٍ، لَفَعَلْتُ. فَكُنْتُ أَخْرُجُ مَعَ جَدِّي إِلَى بَنِي مَرْوَانَ حِينَ مُلِّكُوا بِالشَّامِ، فَإِذَا رَآهُمْ غِلْمَانًا أَحْدَاثًا قَالَ لَنَا: عَسَى هَؤُلاَءِ أَنْ يَكُونُوا مِنْهُمْ؟ قُلْنَا: أَنْتَ أَعْلَمُ"[47].

هـ – استشارة العلماء السنيين الربانيين عند وقوع أي فتنة:

ينبغي للمسلم أن يسألَ علماء أهل السنة الربانيين عن موقف الشريعة من كل فتنة تلم به، كما يجب عليه أن يلتزم بما يقدمون له من الفتاوى الشرعية تعظيما لأمر الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[48].

واستجابة لندائه جل جلاله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[49].

قال ابن عباس: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾؛ يعني: أهلَ الفقه والدين[50]، واعلم –أخي الكريم– أنّ علماءَ الأمة من أهل السنة والجماعة الربانيين هم ورثة نبينا محمد – صلى الله عليه وسلم – وهم الذين يجب على كل مسلم عاميّا كان أو طالب علم أن يسألَهم، ويتقيد بمشورتهم؛ كي لا يندم على فعلته حين لا ينفعه الندم.

فقد أخبر النبي –صلى الله عليه وسلم– عن عظمة التركة التي أصابوها، كما أخرج الترمذي عن أبي الدرداء –رضي الله عنه– أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: "إن العلماءَ ورثةُ الأنبياء، إنّ الأنبياء لم يورِّثوا دينارًا ولا درهمًا، إنما ورَّثوا العلم؛ فمَن أخذ به أخذ بحظ وافرٍ"، ونحوه عند ابن ماجة[51].

و – الابتعاد عن حمل السلاح على المسلمين:

ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم تبرأ ممن حمل السلاح على المسلمين؛ كما جاء في صحيح البخاري عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاَحَ فَلَيْسَ مِنَّا"[52].

ولم يكتف رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا، بل بيّن أنّ مجرد الإشارة بالسلاح قد تجر صاحبها إلى السقوط في حفرة من النار إذا قتل به مسلما، وهذا يدل على خطورة استخدام السلاح ضد المسلم، مهما كانت الظروف.

ففي صحيح البخاري: عن أَبَي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "لاَ يُشِيرُ أَحَدُكُمْ عَلَى أَخِيهِ بِالسِّلاَحِ، فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِي، لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ فِي يَدِهِ، فَيَقَعُ فِي حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ"[53].

كما شبه النبي –صلى الله عليه وسلم– اقتتال المسلمين بينهم بالعودة إلى الكفر؛ كما جاء في البخاري: "عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– يَقُولُ: "لاَ تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ"[54].

ولاشك أن تساهل المسلمين اليوم في استخدام السلاح في قتل بعضهم بعضا، قد أدى إلى مقاتل عظيمة داخل الصف المسلم؛ لسبب أو لغير سبب، كما أسهم كثيرا في سفك الدماء، ونشر الفتن، وإذكاء نيرانها في أكثر من مكان.

نسأل الله تعالى أن يُرجِع المسلمين إلى صوابهم، وأن يقيهم شر أنفسهم، وأن يجنبهم مخاطر تسليط أسلحةِ بعضِهِم على بعض.

ز – لزوم التوبة الصادقة وكثرة الاستغفار:

ينبغي للمسلمين أن يكونوا على علم بأنّه لا ينزل بلاءٌ إلا بسبب ذنب، وأن التوبة الصادقة من أهم أسباب رفع الله تعالى للمصائب، وتجنيبه الفتن للتائبين.

قال الحافظ بن حجر في الفتح في شرحه لقصة استسقاء عمر بالعباس: "وَقَدْ بَيَّنَ الزُّبَيْرُ بْنُ بَكَّارٍ فِي الْأَنْسَابِ صِفَةَ مَا دَعَا بِهِ الْعَبَّاسُ فِي هَذِهِ الْوَاقِعَةِ وَالْوَقْتَ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ ذَلِكَ فَأَخْرَجَ بِإِسْنَادٍ لَهُ أَنَّ الْعَبَّاسَ لَمَّا اسْتَسْقَى بِهِ عُمَرُ قَالَ اللَّهُمَّ إِنَّهُ لَمْ يَنْزِلْ بَلَاءٌ إِلَّا بِذَنْبٍ وَلَمْ يُكْشَفْ إِلَّا بِتَوْبَةٍ وَقَدْ تَوَجَّهَ الْقَوْمُ بِي إِلَيْكَ لِمَكَانِي مِنْ نَبِيِّكَ وَهَذِهِ أَيْدِينَا إِلَيْكَ بِالذُّنُوبِ وَنَوَاصِينَا إِلَيْكَ بِالتَّوْبَةِ فَاسْقِنَا الْغَيْثَ فَأَرْخَتِ السَّمَاءُ مِثْلَ الْجِبَالِ حَتَّى أَخْصَبَتِ الْأَرْضَ وَعَاشَ النَّاسُ"[55].

وقد أمر الله جل وعلا بالتوبة، ورتب عليها آثارا حميدة في الدنيا والآخرة، فقال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[56].

وقد بين الرسل –عليهم أفضل الصلاة والسلام– مكانة الاستغفار والتوبة، فقد صدع بذلك نوح عليه السلام، ومَنْ بَعْدَه من الرسل، فقال عز وجل على لسان نوح – صلى الله عليه وسلم–: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾[57].

فبينت هذه الآيات المكانة العظيمة للاستغفار في تحقيق المطالب البشرية؛ المادية والمعنوية...

كما قال سبحانه على لسان هود –صلى الله عليه وسلم–: ﴿وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾[58].

فاتضحت معالم ارتباط الاستغفار بالتوبة، وأنهما من أهم أسباب الخصب والقوة، والعصمة من الفتن.

ح – عدم التضييق على الناس في معايشهم:

المقصود بالاحتكار هو شراءُ التاجر سلعةً ما، وحبسُها حتى يحتاج إليها عامة الناس، فيبيعها التاجر بسعر مرتفع، مستغلاً حاجة الناس إلى هذه السلعة مع قلتها في الأسواق، والاحتكار بهذا المفهوم حرام[59]؛ لأنه من أبواب الغبن وأكل أموال الناس بالباطل.

وقد روى مسلم عن معمر بن أبي معمر قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: "مَن احتكر فهو خاطئ"[60]؛ أي: عاصٍ.

قال النووي في شرحه للحديث: "هذا الحديث صريح في تحريم الاحتكار"[61].

وقال أيضا: "قال العلماء: الحكمةُ في تحريم الاحتكار دفعُ الضرر عن عامة الناس، كما أجمع العلماء على أنه لو كان عند إنسان طعام، واضطرَّ الناس إليه ولم يجدوا غيره، أُجبِر على بيعه؛ دفعًا للضرر عن الناس"[62].

ط – تحذير الناس من عواقب الفتن:

يجب على العلماء تحذيرُ الناس –وخاصة الشباب– من المشاركة في الفتن، والانقياد لدعاتها، وبيان ما يترتب على ذلك –غالبًا– من إراقة الدماء، والاعتداء على الممتلكات العامة والخاصة، وترويع الآمنين في منازلهم وأماكن أعمالهم، وانتشار أعمال السلب والنهب، وتعطيل جميع مظاهر حياة الناس اليومية.

خاتمة:

الحمد لله الذي أنعم علينا بإتمام هذا الجهد المبارك بإذن الله، نأمل أن نكون قد حققنا فيه بعض ما سعينا إليه من تجلية معاني الفتنة التي تتبَعْنا مدلولاتِها في اللغة والقرآن والسنة، وقد وجدنا أنَّ تعاريفها المختلفة مستقاة من القرآن الكريم، وأنها تشمل ثلاثة عناصر أساسية تعبر عن حقيقتها، وهي:

– **النار**: التي تحرق كل شيء، وتبدأ صغيرة ثم تنتشر، وتتأثر بالعواصف التي تحملها إلى كل مكان، وتخلّف آثارا مدمرة على كل مظاهر الحياة، وهذا ما نشاهده في كثير من بقاع العالم اليوم.

– **الجنون**: الذي يفضي إلى غِيّاب المنطق السلِيم، وهذا حالُ كثيرٍ من أفعال رواد الفتنة في عالمنا المعاصر، فلا يحتكمون في الغالب إلى عقل ولا إلى دين..

– **الابتلاءات**: وبها تنكشف حقائق بعض الطبائع البشرية الكامنة في النفوس؛ فمن كان من أهل الاستقامة نجا، ولم تزده الفتن إلا قوة في الحق، وتمسكا به، ومن كان من أهل الأهواء والشهوات خاب وجرفه تيار الفتن... نسأل الله السَّلامة والعافية.

ومن أهم أساب الفتن؛ الظلم وغياب العدل، والصراعُ على السلطة، والجهل، وعدم التعقل وقلة النَّظر في عواقب الأمور، والخروج عن إطارِ الجماعة، والغلو في التفكير، والتخلي عن استشارة الأخيار، وتحكيم الهوى، والجنوح إلى العنف بدل الحوار، وسوء الظن بدل التماس أحسن المخارج للمسلمين، والدفع بالتي هي أسوأ، بدل الدفع بالتي هي أحسن....

والأفضل للمسلم اعتزال الفتن إذا خَفِي عليهِ الحق والتبس بالباطل؛ لانَّ دماءَ المسلمين محرَّمة شرعا، وسفكها من أعظم الذنُوب، كما أنَّ إتلاف أموالهم جريمة خطيرة، وكذلك الإخلال بأمنِهم؛ فعلى العاقل أنْ يبتعدَ عن ذلك كلِّه، وينجوَ بنفسه إذا لم يستطعْ الإسهامَ في حقن الدماء، وصيانة الأعراض، وتوفير الأمن.

ومن نتائج الفتن المريرة بين المسلمين:

– قتلى وجرحى، ربما يكونُ فيهم بعضُ خيرة شبابِ الأمة وخيار رجالها...

– حزن في كل بيوت المسلمين، وأيتام من أبناء المسلمين، وثكالى وأرامل من نساء المسلمين.

– بذور من العداوات تحصد الأمة ثمارها ولو بعد حين، وجروح غائرة من الصعب علاجها...

– تدمير اقتصاد الأمة، وهدر إمكاناتِها المادية والمعنوية في غير فائدة؛ مما ينتج عنه – زيادة الفقر والتشرد وهتك الأعراض، وإزهاق الأرواح، وتحكُّم الأشرارِ، وظهورُ أهلِ الباطل.

وأهم وسائل تجنب الفتن: التوجُّهُ إلى الله تعالى بالتوبةِ الصادقةِ، والدعاء بتضرع، والصبر على كل الابتلاءات بما فيها جور الحُكَّامِ، والتزام الجماعة، والتفقه في الدين، وتوفير العدل، والزهد في السلطة والمال....

نسأل الله تعالى أن نكون قد وفقنا في هذا البحث المختصر في إبراز أهم معالم الفتنة، وأسبابها، ومخاطرها، ووسائل علاجها.

ونؤكد أن هذا الجهد لا يعدو أن يكون لبنة متواضعة في صرح الدراسات المتعلقة بوأد الفتن بين المسلمين، فنسأل الله أن يكون في ميزان حسناتنا وأن ينفع به، وما كان من توفيق فمن الله، وما كان من قصور فمنا ومن الشيطان، والله أعلم وهو ولي التوفيق.

الهوامش:

1 – الخليل بن أحمد، معجم العين، تحقيق: د/ مهدي المخزومي، ود/ إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال (د.ت)، 127/8.

2 – الأزهري، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م، 211/14.

3 – ابن منظور، لسان العرب، دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة – 1414 هـ، 317/13.

4 – انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة – بيروت، 1379: 3/13.

5 – ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ – 1999 م، 37/4.

6 – أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الفتن، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرٍّ قَدِ اقْتَرَبَ "، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي)،الطبعة: الأولى، 1422هـ، رقم 7060.

7 – م.س، في كتاب الأذان، باب الدعاء قبل السلام، رقم: 832، ومسلم: في صحيحه تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت (د.ت)، كتاب المساجد، باب: ما يستعاذ منه في الصلاة، رقم:589.

8 – فتح الباري: 2 / 319.

9 – النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، 1392، 85/5.

10 – ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى 1408، هـ – 1988 م:283/7.

11 – الحديث رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب فضل من أسلم على يديه رجل، رقم: 3009، واللفظ له، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة، بابٌ من فضائل علي بن أبي طالب – رضي الله عنه، رقم:2406.

12– أخرجه البخاري، في كتاب الجهاد والسير، باب مسح الغبار عن الرأس في سبيل الله، رقم:447 و2812.

13 – وابن كثير، البداية والنهاية: 277/7.

14 – م س ن: 276/7.

15 – الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 545/4 – 546، وابن حجر، الفتح:58/13.

16 – ابن حجر، فتح الباري:34/13.

17 – الحشر: الآية: 10.

18 – أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الناشر: السعادة – بجوار محافظة مصر، 1394هـ – 1974م، 84/1 – 85.

19 – البداية والنهاية لابن كثير: 281/7.

20– أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا،..."، رقم:31. ومسلم في كتاب الفتن، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما، رقم: 2888.

21 – ابن حجر، فتح الباري: 33/13.

22 – م س ن: 33/13 – 34.

23 – أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: من الدين الفرار الفتن، رقم:19.

24 – أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم، رقم:36010، ومسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب نزول الفتن كمواقع القطر، رقم: 2886.

25 – أخرجه أبو داود في سننه، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت (د، ت)، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، رقم: 4343، وقال عنه الألباني في تعليقه عليه حسن صحيح.

26 – م.س، كتاب الفتن والملاحم، باب النهي عن السعي في الفتنة، رقم: 4263، وصححه الألباني في تعليقه عليه.

27 – الطبقات الكبرى، لابن سعد، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1410 هـ – 1990 م، 104/7.

28 – الحوأب من مياه العرب على طريق البصرة، راجع: ياقوت الحموي، معجم البلدان، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1995 م، 314/2.

29 – الطبري، تاريخ الرسل والملوك:457/4.

30 – مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ – 2001، 299/40.، رقم: 24254، قال محققه: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين.

31 – قَالُوا: أَرَادَ بالأدْبب: الأدَبِّ؛ فأظهر التَّضْعِيف، وَهُوَ الكثيرُ الوَبَر، الأزهري: تهذيب اللغة، باب الدال والباء، 54/14، 55.

32 – ابن حجر، فتح الباري: 275/7.

33 – إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، 1323 هـ، 194/10.

34 – فتح الباري، لبن حجر: 55/13.

35 – أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، رقم:5143.

36 – تقدم تخريجه.

37 – ابن كثير، البداية والنهاية: 275/7.

38 – ابن حجر، فتح الباري:57/13.

39 – أخرجه البخاري في كتاب الفتن تعليقا ، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "سَتَرَوْنَ بَعْدِي أُمُورًا تُنْكِرُونَهَا "، 38/5،و بَابٌ فِي الحَوْضِ: 119/8، و47/9.

40 – أخرجه البخاري في كتاب الفتن، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "سَتَرَوْنَ بَعْدِي أُمُورًا تُنْكِرُونَهَا "، رقم:7057

41 – م س ن: في كتاب الفتن، بَابٌ: لاَ يَأْتِي زَمَانٌ إِلَّا الَّذِي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ، رقم: 7068.

42 الزمر:10.

43 – أخرجه البخاري في كتاب الفتن، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "سَتَرَوْنَ بَعْدِي أُمُورًا تُنْكِرُونَهَا "، رقم:7052

44 – المصدر نفسه، رقم: 7053.

45 – المصدر نفسه، رقم:7054.

46 – المصدر نفسه، رقم: 7055، ومسلم: باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية:، رقم: 1709.

47 – أخرجه البخاري، كتاب الفتن، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هَلاَكُ أُمَّتِي عَلَى يَدَيْ أُغَيْلِمَةٍ سُفَهَاءَ "، رقم: 7058.

48 – النحل: الآيتان: 43– 44.

49 – النساء: الآية 59.

50 – ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 136/4.

51 – الحديث صحيح، انظر: الألباني، صحيح وضعيف سنن الترمذي، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية – المجاني – من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية حديث 2159، 182/6، وصحيح وضعيف سنن ابن ماجة، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية – المجاني – من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية، 295/1، رقم: 223.

52 – أخرجه البخاري، كتاب الفتن، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاَحَ فَلَيْسَ مِنَّا " رقم: 7070.

53 – أخرجه البخاري، كتاب الفتن، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاَحَ فَلَيْسَ مِنَّا " رقم: 7072

54 – م س ن، كتاب الفتن، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لاَ تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ "، رقم: 7077.

55 – ابن حجر، فتح الباري: 497/2،

56 – التحريم: الآية: 8

57 – نوح: الآيتان: 10 — 12.

58 – هود: الآية: 52.

59 – راجع: ابن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، تاريخ النشر: 1388هـ – 1968م، 4 /166.

60 أخرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم: 1605.

61 – النووي، شرح مسلم: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، 1392 43/11، 43/11.

62 – المصدر نفسه، نفس الصفحة.

المصادر ومراجع:

1) **أحمد بن حنبل** (الشيباني) (المتوفى: 241هـ)

– المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط – عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ / 2001م.

2) **الأزهري** (الهروي، أبو منصور)، (المتوفى: 370هـ):

– تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.

3) **الألباني**: (محمد ناصر الدين)، (المتوفى: 1420هـ):

– صحيح وضعيف سنن ابن ماجة، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية – المجاني – من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

– صحيح وضعيف سنن الترمذي، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية –المجاني– من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

4) **البخاري** (محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله)، (المتوفى: 256هـ).

الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ.

5) **ابن حجر** العسقلاني (أحمد بن علي) (المتوفى: 852هـ)

– فتح الباري، شرح صحيح البخاري، دار المعرفة – بيروت، 1379،

6) **الخليل** بن أحمد الفراهيدي البصري (المتوفى: 170هـ):

– معجم العين، تحقيق: د/ مهدي المخزومي، ود/ إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال (د.ت).

7) **أبو داود** (سليمان بن الأشعث)، (المتوفى: 275هـ):

السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت (د.ت).

8) **ابن سعد** (أبو عبد الله محمد)، (المتوفى: 230هـ):

– الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1410 هـ / 1990 م.

9) **الطبري** (محمد بن جرير أبو جعفر) (المتوفى: 310هـ):

– تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، دار التراث – بيروت، الطبعة: الثانية – 1387هـ.

10) **ابن قدامة** المقدسي (المتوفى: 620هـ):

– المغني، مكتبة القاهرة، تاريخ النشر: 1388هـ / 1968م.

11) **القسطلاني** أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى: 923هـ)

– إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري/، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، 1323هـ،

12) **ابن كثير** (أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى: 774هـ)

– البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى 1408هـ / 1988م.

– تفسير القرآن العظيم، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ / 1999 م.

13) **مسلم** بن الحجاج النيسابوري (المتوفى: 261هـ):

– الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت (د.ت).

14) **ابن منظور** محمد بن مكرم الإفريقي (المتوفى: 711هـ):

– لسان العرب، دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة – 1414 هـ.

15) **أبو نعيم** أحمد بن عبد الله (المتوفى: 430هـ):

– حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الناشر: السعادة – بجوار محافظة مصر. 1394هـ / 1974م،

16) **النووي** (أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف) (المتوفى: 676هـ):

– المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، 1392هـ.

17) **ياقوت الحموي** (شهاب الدين أبو عبد الله) (المتوفى: 626هـ):

– معجم البلدان، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1995م.

ملحـــــق

فتاوى صادرة عن المجلس

من خلال هذا الملحق تقدم المجلة نماذج من الفتاوى الصادرة عن المجلس خلال الشهور الأخيرة، سعيا إلى ترسيخ القيم الإسلامية الصحيحة، وإعادة المجتمع إلى سنة الاستفتاء وسؤال العلماء، بكلمة سواء وخطاب شرعي وسطي، يحارب الفسق والإلحاد والتغريب، ويكافح الغلو والتطرف والبدع والأفكار الشاذة.

الفتوى رقم 0062/2014م

السؤال: جماعة أنشأت قرية وبنت فيها مسجدا وصلوا فيه الجمعة وبعد جمعتين اختلفوا في مكان المسجد، فقامت جماعة ببناء مسجد آخر في جانب القرية وصلوا فيه الجمعة، فهل الجمعة للعتيق؟ وهل الصلاة في المسجد الثاني باطلة؟ أم لا ؟ علما بأن عدد المساكن في هذه القرية 85.

الجواب: الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله؛

وبعد: فإن الأصل في الجمعة أن تقام في مسجد واحد في البلد دون تعدد كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم وسلف هذه الأمة في عهد الخلافة الراشدة؛ فإن تعددت الجمع في مساجد البلد الواحد صحت جمعة العتيق وهو ما أقيمت فيه أول جمعة ولو تأخر بناؤه وبطلت جمعة الجديد ولو فرغوا منها قبل صلاة العتيق لكن بطلان جمعة الجديد مقيد بما إذا لم تدع الحاجة إليه كضيق الأول وعدم إمكانية توسعته وإلا صحت فيه وكذلك إذا هجر العتيق.

قال خليل ممزوجا بكلام شارحه الدردير: (متحد) فإن تعدد لم تصح في الكل (والجمعة للعتيق) أي ما أقيمت فيه أولا ولو تأخر بناؤه (وإن تأخر) العتيق (أداء) بأن أقيمت فيهما وفرغوا من صلاتها في الجديد قبل جماعة العتيق فهي في الجديد باطلة ومحل بطلانها في الجديد ما لم يهجر العتيق... وما لم يحتاجوا للجديد لضيق العتيق وعدم إمكان توسعته فليتأمل[1].

والظاهر من السؤال: أن هذه القرية لا يوجد فيها شيء من مسوغات التعدد، وعليه فالجمعة لا تصح إلا في ذلك المسجد الذي أقيمت فيه أولا.

والله الموفق.

الفتوى رقم 0067/2014م
في بعض أحكام الحضانة

السؤال: يتيمتان لهما بيت أرادت جدتهما من جهة الأم الحاضنة لهما بيعه في نفقتهما فطلبت جدتهما من الأب نقل الحضانة إليها لتنفق

1- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج1، ص274-275، ط: دار الفكر.

عليهما من مالها ويبقى لهما بيتهما، وامتنعت الجدة للأم فما الحكم؟

الجواب: الحمد لله والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه؛

أما بعد: فإن مسألة الحضانة هذه ينظر إليها من زاويتين: إحداهما: القرابة؛ الثانية: المصلحة.

فمن نظر إليها باعتبار القرابة ورأى أن الحضانة حق للحاضن والأقرب أحق بها من الأبعد قال بتقديم الجدة من قبل الأم على العمة، وممن قال بذلك ابن غازي كما في شرح التاودي على التحفة.

ومن نظر إليها باعتبار المصلحة ورأى أن الحق للمحضون بغض النظر عن فوارق القرابة قال بتقديم هذه العمة التي تطالب بنقل الحضانة إليها والقيام على اليتيمتين من مالها الخاص وتوفير مالهما وصيانته لهما حتى البلوغ، إذا لم يكن ضرر ولا نقص رفق لظهور مصلحتهما فيما دعت إليه العمة، وبهذا أفتى

ابن لب؛ ففي شرح ميارة على تحفة ابن عاصم: وسئل أبو سعيد ابن لب عن بنتين كانتا في حضانة جدتهما للأم فمات أبوهما وأوصى بهما إلى شقيقته وتحت إشراف زوجها فالتزمت العمة نفقتهما وكسوتهما من مال نفسها من غير رجوع عليهما، على أن تكون لها الحضانة، وامتنعت الجدة من ذلك وإن بقيتا عند الجدة ذهب مالهما؛ فأجاب: بأن الصواب نقل الحضانة إلى العمة إن لم يعلم في ذلك ضرر على البنتين ولا نقص مرفق في الكفالة والقيام بالمؤنة والخدمة لظهور المصلحة العظمى للبنتين بصون مالهما، ثم رجح ذلك لوجوه[1]. اهـ .

وسكت عنه أبو علي ابن رحال.

وقال التسولي: إذا قال الأبعد أنا أنفق عليه مالي ولا أبيع له شيئا من أمتعته بل تبقى موقوفة له إلى بلوغه، ولا أرجع إليه بشيء، وأبى الأقرب إلا بيع أمتعته وإنفاقها عليه، فالذي رجحه ابن لب وغيره نقل الحضانة للأبعد حيث لا ضرر على المحضون ولا نقص مرفق لظهور المصلحة العظمى بصون ماله[2].

والرأي المفتى به في المجلس الأعلى للفتوى والمظالم هو ما ذهب إليه ابن لب من تقديم الأبعد إذا توفرت فيه شروط الحاضن وتحقق بتقديمه من مصلحة المحضون ما لا يتحقق في ظل حضانة الأقرب.

والله الموفق.

1 - ميارة على التحفة، ج1، ص269.

2 - التسولي، ج1، ص404.

الفتوى رقم : 0068/ 2014م

السؤال: ما حكم جمع مشتركتي الوقت لغير ضرورة؟ وهل يسوغ لمن يؤثر على صحته تكرار الطهارة المائية، وهو كثير التبول الجمع بين الصلاتين؟ وهل يمكن تأخير الأولى من مشتركتي الوقت إلى آخر وقتها المختار حتى تصلى بعدها الأخرى في أول وقتها بوضوء واحد بالنسبة لمن لا يستطيع أن ينتظر بوضوئه وقتا أطول؟ وما هو الوقت المختار لكل من مشتركتي الوقت؟

الجواب: الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه؛

وبعد: فإن الوقت الشرعي هو الزمن المحدد شرعا لإيقاع العبادة فيه لمصلحة يعلمها الشارع، قال في المراقي:

والوقـــت مـــا قـــدره شـــرعا
مـــن زمـــن مضـــيقا موســـعا

وهذا الوقت منه مختار، ومنه ضروري أي يختص بأرباب الضرورات، أما المختار فالمكلف مخير في إيقاع الصلاة في أي جزء منه شاء إن كان متسعا، فإن كان مضيقا بأن كان لا يسع إلا الصلاة تعين فعلها فيه، وقد يقع الاشتراك بين صلاتين في هذا الوقت بمفهومه الأوسع، ومعني الاشتراك أن كلا من الصلاتين إذا فعلت داخل الوقت الذي وقع فيه الاشتراك تكون أداء، وذلك مما اختصت به الظهران والعشاءان، لوقوع الاشتراك ما بين الأولى والثانية في الضروري إضافة إلى ما قد يقع من اشتراك بين ضروري الأولى ومختار الثانية، من هنا أمكن تسميتهما مشتركتي الوقت، واختصتا بجواز الجمع بينهما غير أن هذا الجمع قد يكون حقيقيا، وقد يكون صوريا، فالحقيقي لا بد له من سبب من سفر أو مطر أو نسك ولا يجوز لغير سبب، ومعنى كونه حقيقيا أن تصلى إحدى الصلاتين في وقت الأخرى الاختياري، فإن قدمت الثانية قبل وقتها كان جمع تقديم، وإن أخرت الأولى لوقت الثانية كان جمع تأخير، أما الجمع الصوري فيعني أن تصلى الأولى آخر وقتها بحيث يكون الفراغ منها عند مبدأ وقت الثانية لتصلى الثانية متصلة بها، فلم تفعل أي منهما خارج وقتها وإنما جمعتا صورة فقط، وهذا الجمع جائز ولو لم تكن ضرورة، وهو فرصة يمكن أن يستغلها كثير التبول الذي يشق عليه تكرار الطهارة لأنه كالمبطون قال خليل: وكالمبطون وللصحيح فعله[1].

1- مختصر خليل، ص46.

والوقت الاختياري للظهرين يبدأ بالنسبة للأولى منهما من الزوال ويستمر إلى منتهى القامة الأولى بحيث يصير ظل كل شيء مثله، ومن بداية القامة الثانية يبدأ مختار الثانية وينتهي بانتهاء القامة الثانية بحيث يصير ظل كل شيء مثليه، وقد ذكر الفقهاء أنهما تشتركان في الاختياري بقدر ما تصلى إحداهما واختلفوا هل هذا الاشتراك في آخر مختار الأولى أو أول مختار الثانية، وإلي هذا أشار خليل بقوله : الوقت المختار للظهر من زوال الشمس لآخر القامة وهو أول وقت العصر للاصفرار واشتركا بقدر إحداهما وهل في آخر القامة الأولي أو أول الثانية خلاف؟[1].

وبالنسبة للعشاءين يد خل مختار الأولي بغروب الشمس وينتهي لمقدار ما تصلي فيه بعد تحصيل شروطها علي مشهور المذهب من تضييقه، أو إلى مغيب الشفق على رأي من يراه موسعا ويبدأ مختار العشاء من مغيب حمرة الشفق إلى ذهاب الثلث الأول من الليل قال في المختصر: وللمغرب من غروب الشمس يقدر بفعلها بعد شروطها وللعشاء من مغيب حمرة الشفق للثلث الأول[2].

وخلاصة القول أن الجمع الصوري جائز لكل أحد، وغاية ما فيه أن يفوت صاحبه فضيلة أول الوقت بالنسبة للأولى، وأما جمع التقديم أو التأخير فلا يفعل إلا لعذر من الأعذار التي دل الدليل على جوازه لها كالسفر والمطر ونحو ذلك مما هو معروف عند العلماء، وليس منها تأثير تكرار الطهارة على الصحة، ولا كثرة التبول، فصاحب ذلك يصلي كل صلاة في وقتها المختار بالطهارة المائية إن أمكنت، وإلا فبالتيمم إن كان له عذر، وليس المتوضئ بأطهر من المتيمم ولا أتم منه صلاة.

والله الموفق.

الفتوى رقم : 0072/ 2015م

السؤال: ما الحكم في شأن زوج أغضبته زوجه حتى قال لها: إن الذي بينه وبينها قد انتهى ولا يريد بذلك الطلاق وإنما يريد تأديبها، غير أنه حمل لها أمتعتها في سيارته وذهب بها إلى أهلها وعند ما سألته أمها هل طلقتها؟ قال: لا لم أطلقها وإنما جئت بها لكي تقضي معكم بعض الوقت.

1- المصدر السابق، ص20.

2- المصدر السابق.

وأحيطكم علما أني لم أكن أعتقد أن الكلمة التي قلت طلاق، وإنما كنت أعتقد أن من أراد الطلاق لا بد أن يكتب رسالة ويرسل بها إلى أهل الزوجة، وبعد مضي حوالي سنة ونصف قالت لي إحدى قريباتي إنها سمعت أني طلقت زوجتي فصدمت وقتها حيث لم أكن أعتقد أو أنوي الطلاق؟

وفي انتظار ردكم تقبلوا فائق الاحترام والتقدير

الجواب: الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وءاله وصحبه؛

وبعد: فإن عبارة الزوج المذكورة: (الذي بينه وبين زوجته قد انتهي) تندرج ضمن الكنايات المحتملة، أي أنه لفظ يكنى به عن الطلاق ويحتمل غيره، أو بعبارة أخرى لفظ الظاهر فيه والمتبادر إلى الذهن أنه كناية عن الطلاق مع احتمال أن يكون المراد به معنى آخر غيره.

والشأن في الكنايات التي من هذا القبيل أن تحمل على الطلاق ما لم تكن للمتكلم بها نية في إرادة غيره.

من هنا فإن المرجع في تحديد المراد بها هو قائلها فإن كان مراده العصمة كانت طلاقا وإن كان مراده غير ذلك مما تحتمله لغة أو عرف، صدق في ذلك وقبلت نيته.

ففي فتاوى الشيخ محمد أحمد عليش وأما المحتمل فمثل: اذهبي، وانصرفي، ولست لي بامرأة، ولا نكاح بيني وبينك، ونحوه مما ليس بطلاق في العرف فله نيته فيه وهو مصدق إن ادعى أنه لم يرد به طلاقا ولا يحكم عليه في ذلك إلا بما نواه [1].

وفي تفسير القرطبي عند قوله تعالى: ﴿ولا تتخذوا آيات الله هزوا﴾: قال أبو عمر: أصل هذا الباب في كل كناية عن الطلاق، ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال – للتي تزوجها حين قالت: أعوذ بالله منك –: " قد عذت بمعاذ الحقي بأهلك "[2].

فكان ذلك طلاقا.

وقال كعب ابن مالك لامرأته حين أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم باعتزالها: الحقي بأهلك[3]، فلم يكن ذلك طلاقا، فدل على أن هذه اللفظة مفتقرة إلى النية، وأنها لا يقضى فيها

1- م.س، ج2، ص8.
2- فتح الباري علي صحيح البخاري، رقم الحديث:5254، ج9، ص306.
3- متفق عليه.

إلا بما ينوى اللافظ بها، وكذلك سائر الكنايات المحتملات للفراق وغيره.[1]

وقد سرد بهرام جملة من الكنايات المحتملة وعد منها: لا نكاح بيني وبينك ـ وهي شبيهة بالعبارة المسؤول عنها ـ وقال إنه ينوي في نفي الطلاق، وعدده[2].

ومثل الكنايات هذه : الفعل المحتمل كنقل القماش أو حمل المتاع فلا يكون طلاقا إلا بنية أو عرف.

قال الأمير: والظاهر أن نقل قماشها وتغطية وجهها ليس طلاقا إلا لنية أو عرف[3].

قال في الشامل: وهل نقلها أو نقل متاعها أو ستر وجهها منه طلاق أو إلا أن يراد روايتان[4]، وقال الدردير: محل الخلاف إذا لم ينو به الطلاق وإلا كان طلاقا اتفاقا ولم تقم قرينة على إرادة الطلاق كأن ينقل القماش الذي شأنه أن ينقل عند الطلاق وإلا كان طلاقا قطعا كما استظهروه.

وبناء على ما ادعى السائل من عدم إرادة الطلاق بالعبارة المذكورة، والفعل المحتمل فإن العصمة باقية حيث لم يكن ما نقله من المتاع مما شأنه أن ينقل عند الطلاق.

والله الموفق.

الفتوى رقم : 0073/ 2015م

السؤال: ما هو الراجح في مسألة الحامل والمرضع إذا أفطرتا في رمضان؟ وهل عليهما القضاء والإطعام أم القضاء فقط؟

الجواب: الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله؛

وبعد: فإن الفقهاء ذكروا أن لكل من الحامل والمرضع ثلاث حالات:

1- حالة يجب فيها الصيام ولا يجوز لأي منهما الفطر؛

2- حالة يجب فيها الفطر على كل منهما ولا يجوز الصيام؛

3- حالة هما فيها بالخيار بين الصوم والفطر.

1- الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص75.
2- الشامل لبهرام، ج1، ص439، ط: المكتبة الوقفية.
3- شرح التحرير لمحمد الأمير، ج2، ص363، دار يوسف بن تاشفين، ومكتبة الصفا.
4- المصدر السابق، ص460.

وفيما يلي بيان هذه الحالات:

أولا: حالات المرضع:

يجب على المرضع الصيام إذا لم يجهدها الإرضاع ولم تخف على ولدها ضررا.

ويجب عليها الفطر إن خافت هلاكا أو شديد أذى.

وهي بالخيار إن كان المخوف عليه ضررا دون ذلك، أو كان يجهدها الصيام ولم يمكن الإرضاع من غيرها.

قال في التوضيح: قال ابن رشد: للمرضع على المشهور من مذهب مالك ثلاثة أحوال : حال لا يجوز لها فيه الفطر والإطعام ، وهو ما إذا قدرت على الصوم ولم يجهدها الإرضاع ولم يحصل لولدها ضرر بسببه وحال يجوز لها فيها الفطر والإطعام، وهي ما إذا جهدها الإرضاع ولم تخف على ولدها أو خافت عليه حدوث مرض أو زيادة ولم يمكنها الإرضاع، وحالة يجب عليها فيها الفطر والإطعام، وهي ما إذا لم يمكنها الإرضاع وخافت على ولدها شدة الأذى.

وقال اللخمي: المرضع إذا كان الرضاع غير مضر بها ولا بولدها أو كان مضرا بها وهناك مال يستأجر منه للابن أو للأب أو للأم، والولد يقبل غيرها لزمها الصوم، وإن كان مضرا بها تخاف على نفسها أو على ولدها والولد لا يقبل غيرها أو يقبل غيرها ولا يوجد من يستأجر، أو يوجد وليس هناك مال يستأجر منه لزمها الإفطار ، وإن كان يجهدها الصوم ولا تخاف على نفسها ولا على ولدها والولد لا يقبل غيرها كانت بالخيار بين الصوم والإفطار.

وإن أفطرت في إحدى حالتي الجواز والوجوب كان عليها القضاء قطعا والإطعام على المشهور، لأنها أفطرت لعذر في غير نفسها، قال في المدونة: ومتى أفطرت لشيء من هذه الوجوه التي ذكرناها قضت وأطعمت[1].

ثانيا: حالات الحامل:

والحامل أيضا لها الحالات التالية :

يجب الفطر على الحامل إن خافت على نفسها أو على ولدها هلاكا أو شديد أذى؛

ويجوز الفطر والصيام إن خافت ضررا دون ذلك، أو لم تخف ولكن أجهدها؛

ويجب الصيام إذا لم يحصل شيء من ذلك لا إجهاد ولا خوف ضرر.

1- التهذيب في اختصار المدونة، للبراذعي، ج1، ص361-362.

اللخمي: صوم الحامل إن لم يشق واجب، وإن خيف منه حدوث علة عليها،أو على ولدها منع، وإن كان الصوم يجهدها أو يشق عليها ولا تخشى إن هي صامت شيئا من ذلك كانت بالخيار بين الصوم والفطر[1].

والذي رجع إليه في المدونة أنها إن أفطرت لشيء من هذه الوجوه التي يمكن لها أن تفطر لأجلها كان عليها القضاء دون إطعام لأنها مريضة[2]. وحمل أشهب رواية الإطعام على الاستحباب من غير إيجابٌ.[3]

وقد ذكر بعض الأطباء أن الحامل بحاجة إلى كمية معتبرة من السوائل لا يمكن تحقيقها مع الصيام، وعلى هذا الرأي يجوز للحامل الفطر في كل الحالات.[4]

والله الموفق.

الفتوى رقم : 0074/ 2015م

السؤال: رجل تزوج امرأة فأنجبت ولدا لثلاثة أشهر من زواجه بها، فعلم أن النكاح فاسد وأن الولد غير لاحق به، وأفتاه مفت أنه بمجرد وضعها لذلك الولد يجوز له العقد عليها مباشرة، وفعل ذلك وما زال متخذا لها زوجة، وأنجب منها ولدين كل منهما من حمل، وهي الآن حامل، فما حكم هذا العقد الأخير من حيث الصحة أو عدمها؟ وإن كان غير صحيح فهل تأبد تحريمها أم لا؟ وهل الأولاد ملحقون به أم لا؟

ومن زنت زوجته الحائل ولم يكترث باستبرائها فتمتع بها في مدة الاستبراء فما ذا يترتب عليه شرعا؟

الجواب: الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله؛

وبعد: فإن العقد في النازلة المستفتى عنها وقع على مستبرأة وهي حامل.

ومن المعلوم شرعا أن خطبة المستبرأة ممنوعة فضلا عن العقد عليها ويجب فسخه ولا يتأبد التحريم بمجرد العقد دون ضميمة تلذذ إليه، أما إذا انضم إليه الوطء أو مقدماته فإن للفقهاء في ذلك رأيين:

– الرأي الأول يرى تأبيد التحريم تعبدا أو معاملة بنقيض القصد الفاسد أو مخافة إدخال

1- منح الجليل، ج2، ص67، ومواهب الجليل، ج2، ص525.
2- التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق حاشية على مواهب الجليل للحطاب، ج2 ص524، ط: دار الفكر.
3- التهذيب فى اختصار المدونة، للبراذعى، ج1، ص361-362، منح الجليل، ج2، ص67.
4-الندوة الفقهية الطبية المنظمة من طرف المجلس الأعلى للفتوى والمظالم بتاريخ: 03-07-2013.

الشبهة في الأنساب وهو قول مالك ومطرف، قال خليل في التوضيح: "والمشهور تحريمها على التأبيد"[1].

– الرأي الثاني يقول بعدم التأبيد وهو لابن القاسم وابن الماجشون. قال الدسوقي: وما ذكره من تأبيد التحريم بوطء المحبوسة من زنا غيره أو اغتصابه هو قول مالك ومطرف وهو ظاهر والقول بعدم تأبيد التحريم لابن القاسم وابن الماجشون.

وفي المختصر ممزوجا بكلام شارحه: عليش: (وتأبد) بفتحات مثقلا (تحريمها) أي المعتدة من موت أو طلاق غيره بائنا ومثلها المستبرأة من غيره (بوطء) بنكاح بأن عقد عليها ووطئها فيها، ...(و) تأبد (بمقدمته) أي الوطء (فيها) أي العدة من وفاة أو طلاق غيره البائن، وكذا في استبرائها من زنا أو غصب أو ملك أو شبهته فيتأبد تحريمها في هذه الخمسة بالمقدمات المستندة لعقد نكاح[2].

وبناء على هذا فإن السائل إن كان استمتع بالمعقود عليها زمن الاستبراء ترتب على ذلك ما يلي:

1- فسخ النكاح؛

2- تأبيد التحريم على المشهور في المذهب؛

3- درأ الحد بالشبهة : وهي جهله بالتحريم؛

4- لحوق الولد به لأن الحد قد درئ عنه فيلتحق الولد؛

قال في التحفة:

وحيث درأ الحد يلحق الولد
في كل ما من النكاح قد فسد

أما من زنت زوجته الحائل فالواجب عليه تجنبها حتى يستبرئها فإن لم يفعل ذلك واسترسل عليها زمن الاستبراء كان مرتكبا لممنوع تجب منه التوبة، ولاشيء عليه غير الإثم ففي شرح ابن ناجي على الرسالة[3]: قال عبد الحق عن أصبغ: من زنت زوجته وهي غير بينة الحمل لم يطأها فإن وطئها فلا شيء عليه، قاله محمد.

والله الموفق.

الفتوى رقم : 0075/2015م

السؤال: ما حكم احتكار المواد الأساسية؟

الجواب: الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه؛

1- م.س، ج4، ص24.
2- منح الجليل، ج3، ص218.
3- ج2، ص93.

وبعد: فإن الغاية الأولى من تشريع التجارة والصناعة والزراعة... في التشريع الإسلامي خدمة المجتمع، وتأمين مصالحه، لأن المجتمع يحتاج إليها جميعا حاجة شديدة، بل حاجة ضرورية فالتشريع الإسلامي يتميز بأنه جعل الأصل في التجارة والصناعة والزراعة إطلاق يد التجار والصناع والزراع فيها، ولكن ضمن حدود وضوابط لا يتعدونها، فتُضمن بذلك مصلحة المجتمع، التي هي الهدف الأول للمشروعية، ومن هنا فإن الاحتكار بمفهومه المسؤول عنه:" الادخار للمبيع، وطلب الربح فيه بتقلب الأسواق"[1]، بهذا المفهوم جائز ما لم يضر بالناس.

روى ابن المواز عن مالك: أنه سئل عن التربص بالطعام وغيره رجاء الغلاء؟ قال: ما علمت فيه بنهي ولا أعلم به بأسا، يحبس إذا شاء ويبيعه إذا شاء ويخرجه إلى بلد آخر، قيل لمالك: فمن يبتاع الطعام فيحب غلاءه؟ قال: ما من أحد يبتاع طعاما أو غيره إلا ويحب غلاءه[2].

فإن كان فيه ضرر منع حفاظا على استقرار المجتمع وتوفيرا لاحتياجاته، وعلى هذا النوع يتنزل النهي والوعيد الوارد في المحتكر: "لا يحتكر على الناس إلا خاطئ"[3]. هذا هو مشهور المذهب الذي به الفتوى لأنه مذهب المدونة ورواية ابن القاسم[4].

فعن مالك في المدونة: والحكرة في كل شيء من طعام أو إدام أو كتان أو صوف أو غيره فما كان احتكاره يضر بالناس منع محتكره من الحكرة، وإن لم يضر ذلك بالناس ولا بالسوق فلا بأس به[5]، وقال النووي: "والحكمة في تحريم الاحتكار: دفع الضرر عن عامة الناس"[6].

وإذا كانت علة الاحتكار الإضرار بالناس فإن احتكار السلع الأساسية التي يحتاجها الناس في حياتهم ويترتب على احتكارها إضرار بهم يحرم شرعا، ولو لم تكن طعاما خلافا لمن خص ذلك بالطعام.

بل ذكر النووي عن القاضي عياض بناء على ذلك أنه لا يجوز في وقت ضيق الطعام أن يشتري إلا ما لا يضيق على الناس كقوت أيام

1- المنتقي للباجي، ج6، ص308، ط: مكتبة الثقافة الدينية.
2- المرجع السابق.
3- مسلم بشرح النووي، ج6، ص32، ط: دار التوفيقية للتراث.
4- المنتقى للباجي، ج6، ص309- ط: مكتبة الثقافة الدينية، وحاشية الرهوني، ج5، ص11.
5- التهذيب في اختصار المدونة، للبراذعي، ج3، ص266، ط: دار البحوث للدراسات الإسلامية.
6- شرح صحيح مسلم للنووي، ج6، ص33، ط: دار التوفيقية للتراث.

أو أشهر، وإن كان في وقت سعة اشترى قوت سنة لادخاره صلى الله عليه وسلم لأهله قوت سنة[1].

ومما يدخل في دائرة المنع للضرر ما يمكن تسميته في عصرنا "احتكار الصنف"، قال ابن القيم: ومن أقبح الظلم أن يلزم الناس ألا يبيع الطعام أو غيره من الأصناف إلا أناس معروفون، فلا تباع تلك السلع إلا لهم، ثم يبيعونها هم بما يريدون، فلو باع غيرهم ذلك منعوه فهذا ظلم للخلق من وجهين: ظلم للبائعين الذين يريدون بيع تلك الأموال؛ وظلم للمشترين منهم. والواجب إن لم يمكن دفع جميع الظلم أن يدفع الممكن منه[2].

ومن هنا فإن الشخص إذا احتكر في حالة يمنع فيها الاحتكار كان على ولي الأمر أن يأمره بالإخراج والبيع للناس، فإن لم يمتثل أجبره على ذلك تقديما للمصلحة العامة عند تعارضها مع الخاصة.

قال الحطاب: " أجمع العلماء على أنه لو كان عند إنسان طعام، واضطر الناس إليه، ولم يجدوا غيره أجبر على بيعه، دفعاً للضرر عن الناس[3].

ونقل الباجي ما معناه: أنه إذا قل الطعام في السوق واحتاج الناس إليه فمن اشترى منه شيئا للحكرة فهو مضر للمسلمين معتد في فعله ذلك فمن فعله فليخرجه إلى السوق ويبعه إلى أهله بما ابتاعه ولا يزداد فيه[4]. وهو بهذا يحرم المحتكر من الربح عنده معاملة بنقيض قصده.

وقال القرطبي في سياق الحديث عن منع الاحتكار وجبر المحتكر على البيع: فيجب على من كان عنده ذلك أن يبيعه بسعر وقته، فإن لم يفعل أجبر على ذلك إحياء للمهج وإبقاء للرمق[5]، فاعتبر البيع عليه بسعر الوقت.

وفي حاشية الرهوني ما يفيد أن البيع عليه بمثل ما اشتري به إن كان اشتراه في وقت الضيق وقلة الطعام كما هو محمل كلام الباجي، أما إذا

1- المفهم لما أشكل من صحيح مسلم المفهم لما أشكل من صحيح مسلم: ج4، ص521، ط: دار ابن كثير، ودار الكتب العلمية.
2- الطرق الحكمة في السياسة الشرعية، ص226.

3- مواهب الجليل، ج4، ص270، ط: دار الفكر.
4- المنتقى للباجي، ج6 ، ص310 – 309، ط: مكتبة الثقافة الدينية .
5- المفهم لما أشكل من صحيح مسلم، ج4، ص521، ط: دار ابن كثير ودار الكتب العلمية.

اشتراه في وقت الرخاء فإنه يباع عليه بسعر الوقت[1]، على ما ذكر القرطبي.

ونقل الأبي في شرح صحيح مسلم: عن بعض خلفاء بني العباس ببغداد: أنه كان إذا غلا السعر ترفق بالمسلمين فأمر بفتح مخازنه وأن يباع بأقل مما يبيع الناس حتى يرجع الناس عن غلوهم في الأثمان، ثم يأمر مرة أخرى أن يباع بأقل من ذلك حتى يرجع السعر إلى أوله أو القدر الذي يصلح للناس حتى يغلب الجالبين والمحتكرين بهذا الفعل وكان ذلك من حسن نظره[2].

والله الموفق.

الفتوى رقم : 0076/ 2015م

السؤال: ما الحكم في شأن امرأة متزوجة تعرضت لاغتصاب في منزلها في غياب زوجها وحصلت لها دورة شهرية واحدة قبل قدوم الزوج، غير أنها كتمت الأمر عن زوجها ظانة أن تلك الدورة كافية، وبعد مجيء الزوج ومضي أكثر من سنة بدون حمل، والحال أن دورتها الشهرية منتظمة خلال هذه الفترة مع حضور الزوج، بعد هذا كله ولدت ابنا بينه وبين فترة الاغتصاب سنتان، ثم ولدت ابنا آخر بينه مع الأول ثلاثة أعوام، ثم شعرت بالإحراج من كتمان حادثة الاغتصاب المذكور فصرحت بها للزوج فاعتزلها فورا.

فما هو الحكم الشرعي في شأن هذين الابنين؟ وفي شأن علاقة الزوج بأمهما؟

الجواب: الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه؛

وبعد: فإن العصمة في هذه النازلة ثابتة لعدم وجود ما يمنع استمرارها، فالزوجة المغتصبة أو التي زنت ـ والعياذ بالله ـ لا يخرجها ذلك من العصمة إذ الحرام لا يحرم الحلال، فقد روى ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا يحرم الحرام الحلال"[3]، قال القاضي أبو بكر بن العربي: أقام مالك عمره كله يقرأ عليه الموطأ ويقرئه، لم يختلف قوله فيه: إن الحرام لا يحرم الحلال، ولا شك في ذلك[4]. ولهذا عدها الإمام السيوطي في الأشباه والنظائر ضمن القواعد الفقهية حيث قال : لهم قاعدة .. وهي ﴿الحرام

1- حاشية الرهوني، ج5 ، ص12- 11.
2- الإكمال، ج5، ص537، ط: دار الكتب العلمية.
3- سنن ابن ماجه، ص348، الحديث رقم: 2015.
4- أحكام القرآن لابن العربي، ج1، ص408، ط: المكتبة العصرية.

لا يحرم الحلال﴾، وهو لفظ حديث أخرجه ابن ماجه والدارقطني عن ابن عمر، مرفوعا[1].

ورغم ثبوت العصمة واستمرار الزوجية كان من الواجب استبراؤها قبل المسيس قال خليل: (ووجب إن وطئت بزنا أو شبهة فلا يطأ الزوج ولا يعقد أو غاب غاصب ...قدرها)[2].

يعني قدر العدة، وقال ابن الجلاب: وإذا زنت الحرة أو غصبت على نفسها وجب عليها الاستبراء من وطئها بثلاث حيض[3].

والاستبراء المذكور على وفق ما عهد في العدة حسب حرمة المستبرأة، فتستبرأ الحرة بثلاث حيض هي كلها المستدل بها على براءة الرحم، وقيل الواحدة دليل على براءة الرحم،والباقي تعبد، وهو رأي بكر القاضي وعياض ورجحه عبد الحق.

قال ابن يونس: قال أبو بكر الأبهري: وإنما جعل الاستبراء على حسب حرمة المستبرأة، فاستبرئت الحرة بثلاث حيض كالحدود، وقال أبو بكر القاضي: إن القرء الأول لاستبراء الرحم، والقرآن الآخران عبادة، فالاستبراء يحصل بما يغلب على الظن براءة الرحم من الحمل، وذلك حيضة واحدة في ذوات الحيض[4].

ويحرم وطؤها علي الزوج في زمن الاستبراء حيث لم تكن ظاهرة الحمل، فإن كان بها حمل ظاهر كان في جواز الاسترسال عليها ثلاثة أقوال: الجواز والكراهة احتياطا والمنع لاحتمال انفشاش الحمل، قال في منح الجليل: يحرم عليه وطؤها – يعني المستبراة – حيث لم تكن ظاهرة الحمل منه وإلا فقيل يكره، وقيل : يباح وقيل خلاف الأولى، ذكرها ابن عرفة وابن يونس وفي البيان ما يفيد أن المذهب التحريم وبه أجيب في نوازل ابن الحاج والمعيار عن العقباني وغيره وعلله بأنه ربما ينفش الحمل فيخلط ماءه بماء غيره وهو ظاهر[5]، لكن قال الرهوني : والذي يظهر رجحان عدم التحريم في المحققة الحمل من زوجها، وكذا قال كنون.[6]

1- الأشباه والنظائر للسيوطي، ص179، تحقيق محمد حسن الشافعي، ط: دار الكتب العلمية.
2- مختصر خليل، ص172.
3- تفريع ابن الجلاب، ج2، ص122، ط: دار الغرب الإسلامي.
4- جامع الأمهات، ج4، ص475.
5- منح الجليل شرح مختصر خليل، لمحمد عليش، ج4، ص137، ط: دار الفكر.
6- حاشية الإمام الرهوني، وحاشية كنون بهامشه، ج4، ص176، ط: دار الفكر.

وعلي كل حال فلا تأثير لوطئه في زمن الاستبراء علي العصمة قال في التوضيح : من زنت زوجته فوطئها في ذلك الماء فلا شيء عليه[1].

والأولاد المذكورون في السؤال لاحقون بالزوج المذكور بناء على ما يلي:

1- حديث: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"[2]، أي أن الولد ينسب لصاحب الفراش وهو هنا الزوج، قال في شرح عمدة الأحكام: والحديث أصل في إلحاق الولد بصاحب الفراش وإن طرأ عليه وطء محرم[3].

وفائدة الاستبراء – رغم أن الولد للفراش –: نفي الحد عمن رماه بابن الشبهة[4].

2- حصول الاستبراء بحيضة واحدة بناء على رأي عياض وأبي بكر القاضيين ومن وافقهما، إضافة إلي وجود قرائن تؤيد الإلحاق من انتظام الدورة الشهرية خلال أكثر من سنة مع حضور الزوج واستمرار الفراش وتباعد ما بين فترة الاغتصاب والولادة ، وقد نص ابن فرحون في التبصرة على اعتبار القرائن كالبينات شرعا، وعد في هذا المنحى خمسين مسألة مما اعتبرت فيه القرائن وسائل إثبات للأحكام[5].

وتجب التوبة على الزوجة من كتم ما كان يجب عليها الإخبار به وإبلاغ الزوج إياه حتى لا يقع منه الاسترسال المحرم في زمن الاستبراء، أما الزوج فمعذور لعدم علمه بما يوجب التوقف عنها.

ونخلص من خلال ما تم استعراضه إلى الأمور التالية:

1- عدم لزوم الاستبراء الآن لمضي وقته وفوات نتيجته؛
2- أن العصمة ثابتة؛
3- أن الزوجة الآن عليه حلال؛
4- أن الأولاد به لاحقون؛
5- وجوب التوبة على الزوجة من كتم ما كان يجب عليها الإخبار به أما الزوج فلا إثم عليه لعدم علمه.

والله الموفق.

الفتوى رقم :0077/2015م

السؤال: ما حكم ذبح الحوامل من الماشية، نظرا لما يعرضه من الانقراض لبعض الحيوانات؟

1- مواهب الجليل، للحطاب، ج3.
2- متفق عليه.
3- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ج4، ص56، ط: دار الكتب العلمية.
4- منح الجليل شرح مختصر خليل، لمحمد عليش، ج4، ص137.
5- تبصرة ابن فرحون، ج2، ص111، ط: دار الفكر.

الجواب: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه؛

وبعد: فإن ذبح الحوامل من الحيوان جائز لا حرج فيه على مالكها لما علم من أن تصرف المالك في ملكه عدل، ولأن الله امتن علينا بما في الأرض مما لم يرد عنه نهي: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾[1]، وفي سنن أبي داود عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قلنا يا رسول الله ننحرالناقة، ونذبح البقرة والشاة ونجد في بطنها جنينا، أنلقيه أم نأكله؟ قال: "كلوه فإن ذكاته ذكاة أمه"، فلو كان ذبحهن في هذه الحالة غير جائز لم يقرهم عليه، ومع هذا فإن من السياسة الشرعية حماية المواشي والوحوش والأشجار، فلا ينبغي أن يذبح أو يصاد ، أو يقطع، إلا ما دعت إليه مصلحة عامة أو خاصة.

وتقدير المصلحة العامة موكول إلى السلطة، وتقدير المصلحة الخاصة موكول إلى ذوي الرشد من أصحابها.

قال ابن رشد: يمنع من ذبح الفتي من الإبل مما فيه الحمولة، وذبح الفتي من البقر مما هو للحرث، وذبح ذوات الدر من الغنم للمصلحة العامة للناس، فتمنع المصلحة الخاصة[2].

وفي التمهيد تعليقا على حديث: "نكب عن ذوات الدر" يكره ذبح ما يجري نفعه مياومة ومداومة كراهية إرشاد، لا كراهية تحريم[3].

وفي الإكمال عند حديث: "إياك والحلوب": في الحديث حجة لمن لم ير من أصحابنا ذبح حوامل الماشية وكذلك فيما كان يصلح من البقر للحرث، لأن هذا إذا لم يضطر إليه من الفساد[4].

وبناء على هذا فإن الرأي المفتى به عندنا أولوية تفادي ذبح الحامل والحلوب والركوب من البهائم عند وجود غيرها استبقاء للمنافع الموجودة فيها ما لم تدع حاجة مساوية أو أولى إلى الذبح.

والله الموفق.

الفتوى رقم : 0078 / 2015م

السؤال: ما حكم من قال لزوجته: أنت طالق إلى يوم القيامة؟

الجواب: الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله؛

1- الآية: 28 من سورة البقرة.

2- مواهب الجليل، ج3، ص258.

3- التمهيد لابن عبد البر، ج22، ص442.

4- الإكمال، ج6، ص521.

وبعد: فإن قول القائل لزوجته: أنت طالق أبدا، أو إلى يوم القيامة محل خلاف بين الفقهاء؛ هل اللازم فيه ثلاث، أو واحدة.

ومنشأ هذا الخلاف بينهم الاختلاف في فهم المراد بالاستمرار المفهوم من الغاية، وذكر الأبد؛ هل يرجع إلى مطلق الطلاق؟

فالمعنى: أنت طالق ويستمر طلاقك أبدا، أو إلى يوم القيامة. ومطلق الطلاق إنما تلزم منه الواحدة، وبالإغياء والأبدية يستمر طلاقها: أي أثره وهو المفارقة ما لم تقع مراجعة، وهذا ما فهمه ابن يونس، أو المراد به استمرار الطلاق في جميع أزمان العصمة المملوكة له، فاللازم على هذا ثلاث، لأنها جميع ما يملكه، وبهذا جزم ابن رشد.

عليش: (أو) قوله أنت (طالق أبدا) فاللازم (طلقة) واحدة ... على فهم ابن يونس. المدونة. بجعل الأبدية لمطلق الفراق الشامل للسني إذ المعنى: أنت طالق، واستمر طلاقك أبدا أو إلى يوم القيامة، وهو إذا طلقها واحدة ولم يراجعها فقد استمر طلاقها، وهذا ظاهر المدونة عند ابن يونس، وظاهرها عند ابن الحاج، وجزم به ابن رشد أنه يلزمه ثلاث لجعل الأبدية للفراق في أزمان العصمة المملوكة له، وذلك بالثلاث.

ونص ابن يونس: ومن المدونة قال مالك رضي الله عنه: من خلع إحدى امرأتيه فقالت الأخرى ستراجعها فقال: هي طالق أبدا ولا نية له إن تزوجها طلقت منه مرة واحدة وكان خاطبا.

ومن غير المدونة: فيمن قال لامرأته أنت طالق أبدا أنها ثلاث، وحكي عن بعض القرويين أن هذا ليس بخلاف للمدونة، وأن معنى مسألة المدونة إنما وقع التأبيد على الرجعة: كأنه قال لما قالت له امرأته ستراجعها قال: إن راجعتها أبدا فهي طالق، فلذا ألزمه طلقة.

وصوب بعض أصحابنا هذا القول:

ابن يونس: وظاهر المدونة خلاف هذا وأنه إنما أراد التأبيد على الطلاق، لأنه لما قالت له امرأته ستراجعها قال لها هي طالق أبدا يريد إن راجعها فعلى هذا التأويل يصير في قوله أنت طالق أبدا قولان: قول إنه واحدة، وقول إنه ثلاث.[1]

المواق: وأما طالق أبدا ففي نوازل ابن الحاج: إن قال لزوجته: أنت طالق إلى يوم القيامة فهو كقوله: أنت طالق أبدا. ظاهر المدونة أنها

1- منح الجليل، للشيخ محمد عليش، ج4، ص45، ط: دار الفكر.

ثلاث، وقد يستدل منها أنها واحدة، والذي لابن رشد: إن قال لأجنبية إن تزوجتك أبدا فأنت طالق فلا خلاف أنه إذا تزوجها وحنث فيها لا تعود عليه اليمين، وإن قال لزوجته أنت طالق أبدا فهي ثلاث[1].

الخرشي: وكذلك يلزمه طلقة واحدة إذا قال: أنت طالق أبدا أو إلى يوم القيامة لأن معنى أنت طالق واستمر طلاقك أبدا وهو إذا طلقها واحدة ولم يراجعها فقد استمر طلاقها أبدا[2].

الدردير: والراجح في الأخير:(أنت طالق أبدا) لزوم الثلاث لان التأبيد ظاهر فيها، كما هو ظاهرها عند ابن الحاج وجزم به ابن رشد[3].

الدسوقي: وإنما لزمت الواحدة لأن المعنى أنت طالق ويستمر طلاقك أبدا أو إلى يوم القيامة وهو إذا طلقها ولم يراجعها استمر طلاقها أبدا أي استمر أثر طلاقها وهو مفارقتها أبدا أو إلى يوم القيامة[4].

الگصري: سؤال عمن قال لزوجته: أنت طالق إلى يوم البعث، هل يلزمه في هذا طلقة واحدة أو أكثر؟ جوابه: أنه لا يلزمه إلا واحدة، لما في مختصر خليل وشرحه لعبد الباقي، قلت: والطلقة المذكورة رجعية حيث لم يقابلها عوض ولم تكن آخرا لثلاث وكانت المرأة مدخولا بها، وهذا ظاهر لا خفاء فيه عند من له بصيرة ومعرفة بالفروع المذهبية[5].

وفي أحكام القرآن لابن العربي عند تفسير قوله تعالى: ﴿لا تقم فيه أبدا...﴾: وقضى فقهاء الإسلام أن لو قال رجل لامرأته: أنت طالق أبدا، طلقت طلقة واحدة[6].

وبناء على هذا فإن الرأي المفتى به عندنا لزوم الواحدة الرجعية في كلتا العبارتين اعتمادا على رأي ابن يونس المشهور في المذهب.

والله الموفق.

الفتوى رقم 0080/ 2015م

السؤال: ما هي المستفيضة التي تثبت بها الأحكام؟ وهل تشترط العدالة في أفرادها؟

الجواب: الحمد لله والصلاة على رسول الله وعلى آله وصحبه وسلم؛

1- التاج والاكليل بهامش مواهب الجليل، ج4، ص73.
2- حاشية الخرشي علي عبد الباقي، ج4، ص50.
3- الشرح الكبير بحاشية الدسوقي، ج2، ص386.
4- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج2، ص386، ط: دار الفكر.
5- نوازل الكصري، ج2، ص346 – 347، ط: دار ابن حزم.
6- الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص474، ط: المكتبة العصري.

وبعد: فإن الاستفاضة في اللغة: مصدر استفاض، يقال: استفاض الحديث والخبر وفاض بمعنى: ذاع وانتشر[1]، ولا يخرج استعمال الفقهاء والمحدثين له عن المعنى اللغوي.

والمستفيضة التي تثبت بها الأحكام عند الفقهاء محل رأيين:

الرأي الأول: يرى أنها جماعة يحصل بخبرها العلم أو الظن القريب منه وإن لم يبلغوا عدد التواتر.

الرأي الثاني: يرى أنها جماعة يحصل بخبرها العلم لصدوره ممن لا يمكن تواطؤهم على باطل لبلوغهم عدد التواتر.

والاستفاضة بهذا الاعتبار ترادف التواتر، ولا تشترط في أفرادها العدالة ولا الذكورة على ما نص عليه غير واحد من الفقهاء[2].

قال الصاوي: اعلم أن المستفيضة وقع فيها خلاف، فالذي ذكره ابن عبد السلام والتوضيح أنها المحصل خبرها العلم أو الظن وإن لم يبلغوا عدد التواتر، والذي لابن عبد الحكم أن الخبر المستفيض هو المحصل للعلم لصدوره ممن لا يمكن تواطؤهم على باطل لبلوغهم عدد التواتر، واقتصر على هذا ابن عرفة والأبي والمواق[3]. وقد حكى الدسوقي مثل ما قال الصاوي[4].

وقال العدوي: لا يخفى أن الخبر الذي بتلك المثابة هو الخبر المتواتر وهو ما لابن عبد الحكم، وأفاد المصنف – خليل – في التوضيح وابن عبد السلام أن المستفيض هو الخبر المفيد للعلم أو الظن القريب منه وهو المعتمد، وشهود المستفيضة ليس لهم عدد محصور لكنهم لا ينقصون عن خمسة فقد تكون الخمسة مستفيضة إذا أفاد خبرهم العلم الضروري، وقد لا يكون إذا لم يفد ذلك[5].

وسئل اللخمي رحمه الله إذا رأى الهلال جماعة من الناس ممن لم تتقدم لهم شهادة ولا ترجى لهم تزكية في الوقت فكم قدر العدد الذي يحكم بشهادتهم؟ فأجاب: ليس لعدد من يصام لشهادته إذا كان غير عدل أمر محصور لا

1- تاج العروس للزبيدي، ج18، ص269، ط: دار الكتب العلمية.
2- مواهب الجليل، ج2، ص384، دار الفكر.
3- بلغة السالك لأقرب المالك، ج2، ص224.
4- حاشية الدسوقي علي الشرح الكبير، ج1، ص515.
5- حاشية العدوي علي الخرشي، ج1، ص235، ط: دار الفكر.

يتعدى إلا أنه متى وقع العلم بصدقهم صام الناس ما لم يكونوا دون الخمسة[1].

وقد اختلف أهل الأصول في الخبر المستفيض على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يرى أنه من قبيل خبر الواحد، واختلف هؤلاء في تحديد أقله هل هو اثنان أو ثلاثة أو أكثر.

قال الشوكاني: " والقسم الثاني: المستفيض وهو ما رواه ثلاثة فصاعدا وقيل ما زاد على الثلاثة، وقال أبو إسحاق الشيرازي أقل ما تثبت به الاستفاضة اثنان وعبارة ابن الحاجب المستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة"[2].

القول الثاني: يجعله واسطة بين الآحاد والمتواتر فالآحاد يفيد الظن والمتواتر يفيد العلم الضروري والمستفيض يفيد العلم النظري.

قال الجويني :"وذكر الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله قسما آخر بين التواتر والمنقول آحادا وسماه المستفيض وزعم أنه يقتضي العلم نظرا والمتواتر يقتضيه ضرورة"[3].

وإلي هذين القولين أشار في المراقي :

والمستفيض منه وهو أربعه
أقله وبعضهم قد رفعه
عن واحد وبعضهم عما يلي
وجعله واسطة قول جلي[4]

القول الثالث: يراه مرادفا للمتواتر.

قال الزركشي: " قيل: إنه والمتواتر بمعنى واحد، وهو الذي جرى عليه أبو بكر الصيرفي والقفال الشاشي، كما رأيته في كتابيهما. وقيل: بل المستفيض رتبة متوسطة بين المتواتر والآحاد، ونقله إمام الحرمين وأتباعه عن الأستاذ أبي إسحاق، وجرى عليه تلميذه الأستاذ أبو منصور في كتاب معيار النظر"، وابن برهان في الأوسط"، فقال: ضابطه أن ينقله عدد كثير يربو على الآحاد، وينحط عن عدد التواتر. وجعله الآمدي وابن الحاجب قسما من الآحادِ"[5].

1- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لابن فرحون، حاشية على فتح العلي المالك للشيخ عليش، ج1، ص405، ط: دار الفكر.
2- إرشاد الفحول، للشوكاني.
3- البرهان، لإمام الحرمين.
4- نشر البنود، ج2، ص30، المكتبة العصرية.
5- البحر المحيط، ج3، ص312، ط: دار الكتب العلمية.

والرأي المفتى به عندنا : ما قاله ابن عبد السلام وأفاده أبو المودة في التوضيح، وأفتى به اللخمي، واعتمده العدوي الصعيدي أن المستفيضة من منظور فقهي هي الجماعة التي يحصل بخبرها العلم أو الظن القريب منه، وليس لهم عدد محصور، غير أنه لا يكفي أقل من الخمسة، ولا تشترط في أفرادها العدالة ولا الذكورة. والله أعلم.

والله الموفق.

الفتوى رقم: 0081/ 2015م

السؤال: هل يجوز للنساء الخروج لصلاة النوافل خلف الرجال الأجانب؟

الجواب: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه؛

وبعد: فقد صان الإسلام المرأة من الابتذال والانحلال، واعتبر فتنة النساء من أشد الفتن على الرجال، وقد بدئ بهن في قوله تعالى: ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء﴾[1]؛ وفي الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم قال: "ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء"[2].

ومع ذلك فقد أعطى الشرع للمرأة المشاركة في أبواب الخير والخروج إلى المساجد، لكن بضوابط لا بد من الالتزام بها؛ فقد قال صلى الله عليه وسلم: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله"[3]؛ وفي رواية: "لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خير لهن".

قال الشوكاني: وهذه الزيادة: ﴿وبيوتهن خير لهن﴾ أخرجها ابن خزيمة في صحيحه، وللطبراني بإسناد حسن نحوها، ولها شاهد من حديث ابن مسعود عند أبي داود[4]؛ وهذا يقتضي أن خروجهن إليها جائز وتركه أحب على ما قاله مالك في المختصر[5].

وقال الشيخ أبو الحسن: قال يحي بن يحي: أجمع الناس على أن صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في المسجد إلا المتجالة التي انقطعت حاجة الرجال منها فلا بأس أن تخرج، وقد كره

1- آل عمران، الآية 14.

2- متفق عليه، البخاري، الحديث رقم: 5096، ومسلم الحديث رقم: 2740.

3- متفق عليه، البخاري: الحديث رقم: 900، ومسلم الحديث رقم: 442.

4- نيل الأوطار، ج3، ص156، وسنن أبي داود، الحديث رقم: 567.

5- مواهب الجليل، ج2، ص137، ط: دار الفكر.

مالك ذلك للشابة. وقال ابن مسلمة: تمنع الشابة الجميلة المشهورة، ولعل هذا هو المعهود من عمل الصحابة، فلا يعرف أن أبكارهن ومن ضاهاهن يخرجن إلى المسجد، ولو خرج جميع النساء لملأن المسجد وعادلن الرجال في ذلك. ومثل ذلك كان يتصل به العمل في العادة[1].

وقال القرطبي: لما قال تعالى: ﴿**رجال**﴾ وخصهم بالذكر دل على أن النساء لا حظ لهن في المساجد، إذ لا جمعة عليهن ولا جماعة، وأن صلاتهن في بيوتهن أفضل[2].

وقال البناني: قال ابن رشد: النساء أربع:

1- عجوز قد انقطعت حاجة الرجال منها فهي كالرجل في ذلك؛

2- متجالة لم تنقطع حاجة الرجال منها بالجملة فهذه تخرج إلى المسجد ولا تكثر التردد؛

3- شابة متوسطة الجمال فهذه تخرج إلى المسجد في الفرض وفي جنائز أهلها؛

4- شابة فاتنة والاختيار لها ألا تخرج أصلا[3].

فتبين أن الشابة على نوعين: مفتنة وغير مفتنة، فالأولى لا يجوز لها الخروج أصلا، والثانية تخرج للفريضة دون النافلة بشرط عدم التبرج والتطيب، وقد فرق مالك بين المتجالة والشابة في حضور الجماعة للنافلة حيث قال: وأما الاستسقاء والعيدان فإنا لا نرى به بأسا أن تخرج كل امرأة متجالة[4].

وبه صرح خليل في المختصر عاطفا على الجائزات: "وخروج متجالة لعيد واستسقاء وشابة لمسجد"[5].

وإذا خرجت المرأة في الحالات المرخص لها في الخروج فيها فلا بد من مراعاة الضوابط التالية:

1- أن تكون مستترة بالثياب والحجاب الكامل، قالت عائشة رضي الله عنها: "كان النساء يصلين مع رسول الله صلى الله

1- نفس المصدر السابق.
2- الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص200، مكتبة الصفا.
3- حاشية البناني على شرح الزرقاني، ج2، ص19، ط: دار الفكر.
4- إكمال الإكمال، ج2، ص336، ط: دار الكتب العلمية.
5- مختصر خليل، ص41، ط: دار الفكر.

عليه وسلم ثم ينصرفن متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس"[1].

2- أن تخرج غير متطيبة لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله وليخرجن تفلات"[2]، ومعنى تفلات أي غير متطيبات؛ وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "أيما امرأة أصابت بخورا فلا تشهد معنا العشاء الآخرة"[3]، ومن حديث زينب امرأة ابن مسعود: "إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمس طيبا"[4].

3- أن لا تخرج متزينة بالثياب والحلي. قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: "لو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى من النساء ما رأينا لمنعهن من المسجد كما منعت بنو إسرائيل نساءها"[5].

قال الإمام الشوكاني: "لو رأى ما رأينا يعني من حسن الملابس والطيب والزينة والتبرج، وإنما كان النساء يخرجن في المروط والأكسية والشملات الغلاظ، وقال: وقد حصل من الأحاديث أن الإذن للنساء من الرجال إلى المساجد إذا لم يكن في خروجهن ما يدعو إلى الفتنة من طيب أو حلي أو أي زينة"[6].

4- أن لا يكون في الطريق ما تتقى مفسدته، وإلا منعت خوف المفسدة.

5- إن كانت المرأة واحدة صفت وحدها خلف الرجال لحديث أنس رضي الله عنه حين صلى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "قمت أنا واليتيم وراءه وقامت العجوز من ورائنا"، وإن كان الحضور من النساء أكثر من واحدة فإنهن يقمن صفا أو صفوفا خلف الرجال لأنه صلى الله عليه وسلم كان يجعل الرجال قدام الغلمان والغلمان خلفهم والنساء خلف الغلمان[7].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها

1- متفق عليه، البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت الفجر، الحديث رقم: 578، ومسلم: كتاب المساجد، باب التبكير بالصبح في أول وقتها، الحديث رقم: 645.
2- تقدم تخريجه.
3- رواه مسلم: كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد، الحديث رقم: 443.
4- رواه مسلم انظر شرح صحيح مسلم للنووي، ج2، ص335، ط: دار الكتب العلمية.
5- إكمال الإكمال، ج2، ص336.
6- نيل الأوطار، ج3، ص158، ط: دار الحديث بمصر.
7- نيل الأوطار وعزاه للإمام أحمد في المسند انظر: ج3، ص217.

وشرها أولها"[1]، ففي الحديثين دليل على أن النساء يكن صفوفا خلف الرجال ولا يصلين متفرقات إذا صلين خلف الرجال، سواء كانت صلاة فريضة أو صلاة تراويح.

6- إذا سلم الإمام بادرت النساء بالخروج من المسجد وبقي الرجال جالسين لئلا يدركوا من انصرف منهن، لما روت أم سلمة قالت: "إن النساء كن إذا سلمن من المكتوبة قمن وثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن صلى من الرجال ما شاء الله فإذا قام رسول الله صلى الله عليه وسلم قام الرجال". قال الزهري: فنرى ذلك والله أعلم أن ذلك لكي ينفذ من ينصرف من النساء[2].

قال الإمام الشوكاني: "الحديث فيه أنه يستحب للإمام مراعاة أحوال المأمومين والاحتياط في اجتناب ما قد يفضي إلى المحظور واجتناب مواقع التهم وكراهة مخالطة الرجال للنساء في الطرقات فضلا عن البيوت"[3].

وفي الصحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت: "لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن كما منعت نساء بني إسرائيل"[4]؛ قال الأبي: يأتي من حديث عائشة رضي الله عنها ما يدل أن هذه لم تكن شروطا في بدء الإسلام وإنما صارت شروطا عندما فسد الحال، وإليه ينظر قول عمر بن عبد العزيز: "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور"[5].

ونخلص من خلال ما تم عرضه إلى أن خروج المرأة للجماعة في النوافل التي يطلب لها الاجتماع جائز بالضوابط التي تم التنبيه عليها، وإن كان الأولى لها أن تصلي في بيتها الفريضة فضلا عن النافلة، ومع كونه جائزا فلا يقضى على زوجها بإلزامية الإذن فيه.

والله الموفق.

الفتوى رقم 0082/2015م

السؤال: ما حكم حلق ما تحت الحنك من اللحية؟

الجواب: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه؛

1- رواه مسلم، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وفضل الأول فالأول، الحديث رقم: 444.
2- متفق عليه البخاري، كتاب الأذان، باب صلاة النساء خلف الرجال، الحديث رقم: 870، ومسلم: رقم: 1333.
3- نيل الأوطار، ج2، ص364.
4- متفق عليه: البخاري، الحديث رقم: 869، ومسلم: الحديث رقم: 445.
5- إكمال الإكمال، ج2، ص332 -333، ط: دار الكتب العلمية.

أما بعد: فقد أكرم الله تعالى الرجال باللحية وميزهم بها عن النساء، فهي زينة للرجال ونور في الوجه وميزة للمسلم عن الكفرة والعصاة، وهي من السمت الذي أمرنا به في القرآن العظيم، وكان سمت الرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم، كما دل عليه القرآن الكريم[1].

وقد حدد أهل العلم اللحية بأنها اسم لما نبت على الخدين والذقن[2]، وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن تعفى اللحية وتوفر، قال صلى الله عليه وسلم: "خالفوا المشركين قصوا الشوارب وأعفوا اللحى"[3].

قال ابن أبي زيد في الرسالة: وأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن تعفى اللحية وتوفر ولا تقص، قال مالك: ولا بأس بالأخذ من طولها إذا طالت كثيرا، وقاله غير واحد من الصحابة والتابعين[4].

قال العدوي: نقل عن مالك كراهة حلق ما تحت الحنك، حتى قال إنه من فعل المجوس، ونقل عن بعض أن حلقه من الزينة فتكون إزالته من الفطرة، ويجمع بحمل كلام الإمام على ما لم يلزم على بقائه تضرر الشخص ولا تشويه خلقته، وكلام غيره على ما يلزم على بقائه واحد من الأمرين[5].

وقال الأبي في إكمال إكمال المعلم: ويزال الشعر النابت على الحلق بخلاف النابت على اللحي الأسفل[6].

والله الموفق.

الفتوى رقم 0085/ 2015م

السؤال: ما الذي يلزم الحالف بالحرام وجامع الأيمان إذا حنث سهوا؟

الجواب: الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله وعلى آله وصحبه؛

وبعد: فإن الطلاق يلزم عندنا بأي لفظ قصد به، وتختلف دلالة اللفظ عليه من حيث العدد باختلاف النيات، وعرف المطلق بالنظر إلى تحديد مدلولات الألفاظ نية حكمية.

1- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشيخ آب بن اخطور، عند قوله تعالى في سورة طه: {قال يابنؤم لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي} الآية.

2- فتح الباري، ج10، ص406، ط: مكتبة الصفا.

3- متفق عليه، صحيح البخاري الحديث رقم: 5892، صحيح مسلم الحديث رقم: 259.

4- حاشية العدوي على رسالة ابن أبي زيد: ج2، ص444، ط: دار الفكر.

5- المصدر السابق: ج2، ص446.

6- إكمال الإكمال، ج2، ص66، ط: دار الكتب العلمية.

وبناء على هذا فالرأي الشرعي عندنا في حنث الحالف بالحرام وجامع الأيمان أنه إذا كانت له نية أو عرف بالثلاث أو غيرها عمل بهما، وإن لم تكن له نية ولا عرف فاللازم فيه طلقة واحدة بائنة، لأن القول بالواحدة البائنة متوسط في التحريم.

والله الموفق.

الفتوى رقم 0086 / 2015م

السؤال: هل يجوز بيع بطاقات التزويد للبنك من أجل توظيفها في المرابحة؟ وعلى افتراض الجواز هل يشترط أن يستلمها البنك قبل إعطائها للزبون؟ وهل يجوز لبائعها الأصلي شراؤها من أصحابها بسعر يختلف عن الأول؟

الجواب: الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه؛

وبعد: فإن بيع بطاقات التزويد للبنوك من أجل توظيفها في بيع المرابحة المشروع جائز لا حرج فيه، وكذا يجوز للبنك بيعها للزبون لكن بعد قبضها، لأن مذهب الشافعي الذي اعتمدت عليه المصارف الإسلامية في هذا النوع من العمليات يمنع بيع كل شيء قبل قبضه، فإذا باعها المصرف قبل قبضها كان ذلك ممنوعا على مذهب مالك لكونه من العينة الممنوعة، وعلى مذهب الشافعي للبيع قبل القبض.

وبالنسبة لشراء البائع لها من الزبون فإنه أمر سائغ شرعا لا حرج فيه إذا ما تمت مراعاة الشروط الشرعية وانتفت الموانع، لأنه بيع مؤتنف لا علاقة له بالبيع الأول، لأن الزبون البائع لم يكن طرفا في الصفقة الأولى حتى يتوهم دخول هذا البيع ضمن بيوع الآجال، هذا بالإضافة إلى أن البيع الأول كان على الحلول.

والله الموفق.

الفتوى رقم 0087/ 2015م

السؤال: من حلف بالله وهو يعلم أنه كاذب؟

الجواب: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه؛

وبعد: فإن الحلف بالله على ما يعلم الحالف أو يظن أنه كذب حرام، وتسمى هذه اليمين غموسا، قال في المختص: "وغموس بأن شك أو ظن وحلف بلا تبين صدق وليستغفر الله"[1]، وسميت بذلك لأنها تغمس صاحبها في الإثم أوفي النار إذا لم يتب منها ولم ينل عفو الله تعالى.

1- مختصر خليل: ص102.

وقد عدها النبي- صلى الله عليه وسلم- من الكبائر؛ ففي صحيح البخاري أنه صلى الله عليه وسلم قال: "الكبائر الإشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس"[1].

ويعظم خطر هذه اليمين وإثمها باعتبارات متعددة؛ كأن يقتطع بها مال امرئ مسلم بغير حق، أو كونها على المنبر، أو على المصحف.

وقد عد بعض الفقهاء الحلف على المصحف بدعة محدثة[2] تضاف إلى جريرة الكذب وتأكيده باليمين بالله.

وبخصوص التكفير فإن هذه اليمين لا تخلو من أن يكون متعلقها ماضيا أو حالا أو مستقبلا، فإن تعلقت بالحال أو المستقبل لزمت فيها الكفارة، وإن تعلقت بماض لم تكن فيها كفارة.

قال على الأجهوري:

كفر غموسا بلا ماض تكون كذا
لغو لمستقبل لا غير فامتثلا[3]

وخلاصة القول: أن اليمين المسؤول عنها يترتب عليها:

1- الإثم العظيم لكونها من الكبائر؛
2- لزوم التوبة والاستغفار؛
3- لزوم الكفارة إن كان متعلقها ماضيا.

والله الموفق.

الفتوى رقم 0091/ 2015م

السؤال: شخصان قاما بإنشاء شركة تجارية ساهم أحدهما بثمانين في المائة والآخر بعشرين في المائة، وصار صاحب العشرين هو المباشر لعمل الشركة واشترط أن يكون له راتب مقابل عمله، ما الحكم؟

الجواب: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه؛

وبعد: فالجواب على هذا السؤال: أن الأصل أن يكون عمل الشريكين أو الشركاء على قدر المساهمة في رأس مال الشركة كما قال أهل العلم يقول الدردير:

(والعمل): بينهما في مال الشركة يجب أن يكون بينهما بقدر المالين[4]، وفي الذخيرة: توزيع الربح على قدر الأموال وكذلك العمل، وإلا فسدت لأنه أكل المال بالباطل[5].

1- صحيح البخاري، كتاب الديات، الحديث رقم 6870.
2- أحكام القرآن، لابن العربي ج2، ص203.
3- الدسوقي، باب اليمين، ج2، ص208.
4- الشرح الصغير مع بلغة السالك للصاوي، ج:3، ص468، ط: دار المعارف.
5- الذخيرة، للإمام القرافي، ج8، ص52، ط: دارالغرب الإسلامي.

وقد نص الفقهاء على جواز تولي أحد الشريكين مناب صاحبه من العمل تطوعا بعد العقد قال عليش: ولو صح عقد المتفاوضين في المال ثم تطوع الذي له الأقل فعمل في الجميع جاز ولا أجر له[1].

كما نص الحطاب على جواز استئجار أحد الشريكين من ينوب عنه في العمل حيث قال: يجوز لأحد الشريكين أن يستأجر من ينوب عنه[2].

وفيه أيضا: وإذا جاز له ذلك فهل يجوز له أن يدفع الأجرة لشريكه على أن يتولى العمل جميعه؟ فتأمله[3].

وعليه فلا مانع من اشتراط أحد الشركاء أو الشريكين الأجر لنفسه مقابل ما يتحمل به من زائد العمل على منابه منه، ولا يدخل ذلك ضمن العقود الممنوع جمع اثنين منها في عقد واحد، والتي نظمها بعضهم بقوله:

تجنب عقودا سبعة فهي كلها
مدى الدهر عندي لا تجوز مع البيع
نكاح وقرض أو قراض وشركة
وجعل وصرف والمساقاة في المنع

والله الموفق.

الفتوى رقم 0092/ 2015م

السؤال: رجل شك هل طلق زوجته أم لا، وكان قبل ذلك طلقها مرتين، فهل تحرم عليه بهذا الشك أم لا؟

الجواب: الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه؛

وبعد: فإن مجرد الشك في وقوع الطلاق لغو لا يوجب الفراق، لأنه من قبيل الشك في المانع والشك في المانع لا يؤثر، قال في المنهج:

الشك في المانع لا يؤثر
في كطلاق وعتاق يذكر

وقال ابن أبي زيد: من العتبية روى عيسى عن ابن القاسم فيمن شك في طلاق امرأته أن لا يطلق عليه[4]، وفي البيان والتحصيل أن من شك

1- منح الجليل، ج6، ص270، ط: دار الفكر.
2- مواهب الجليل، ج5، ص127، ط: دار الفكر.
3- المرجع السابق.
4- النوادر والزيادات، لابن أبي زيد القيرواني، ج5، ص138، ط: دار الغرب الإسلامي.

هل طلق زوجته أم لا لا شيء عليه عند ابن القاسم[1].

وقال الشيخ محمد عليش: والشك في الطلاق شك في حصول المانع من استصحاب العصمة والشك في المانع لا يوجب التوقف بوجه... قلت من تأمل وأنصف علم أن الشك لغو مطلقا[2].

وقال أبو الضياء في المختصر"ولا يؤمر إن شك هل طلق أم لا إلا أن يستند وهو سالم الخاطر كرؤية شخص داخلا شك في كونه المحلوف عليه"[3]

وفي شرح الرحمة لمحمد مولود بن أحمد فال اليعقوبي أن ما في المتن من لغو الشك في الطلاق رواه غير واحد عن ابن القاسم وعنه أنه يؤمر بالفراق بلا قضاء ثم قال فقد بنوا هنا على قاعدة لغو الشك في المانع لأن الأصل عدمه، ولم يراعوا الاحتياط في الفروج واعتبروا الاحتياط في الطهارة لسهولتها[4].

وفي الميسر: تنبيه الفرق بين الشك في الطلاق والشك في الحدث إنما هو من جهة العصمة والوضوء لأن الوضوء شرط في الصلاة فالشك في رفعه شك فيه فلا يصلى به لأن الذمة لا تبرأ بما شك فيه، والعصمة لا يفعل بها غيرها فليست شرطا فيما تبرأ به الذمة فتبقى على الأصل ولا ترفع بالشك إذ لا يرفع به اليقين[5].

وفي كَنون عن القلشاني بعد ذكره اعتبار الشك في نقض الطهارة وإلغائه في الطلاق ما نصه: وأما الزوجة فقد حصلت استباحتها بالعقد الصحيح قطعا فلا يرتفع ما ثبت فيها من تيقن الإباحة إلا بتيقن الطلاق[6].

وقال ابن جزي: "الفرع السابع الشك في الطلاق: فإن شك هل طلق أم لا لم يلزمه شيء وإن حلف بالطلاق ثم شك هل حنث أم لا أمر بالفراق وهل هو على الوجوب أو الندب، وإن تيقن الطلاق وشك في العدد لم تحل إلا بعد زوج خلافا لهما."[7]

1- البيان والتحصيل، لابن رشد، ج5، ص430، ط: دار الغرب الإسلامي.
2- منح الجليل، للشيخ محمد عليش، ج2، ص272.
3- مختصر خليل، ص159.
4- شكر النعمة، ج1، ص369.
5- ميسر الجليل، ج1، ص280.
6- حاشية المدني، كَنون، هامش حاشية الرهوني، ج1، ص192.
7- القوانين الفقهية، ج1، ص153.

وقال ابن شاس:وللشك حالات:

الحالة الأولى أن يشك هل طلق أم لا ولم يستند شكه إلى أصل فلا يلزمه الطلاق ولا يؤمر به؛

الحالة الثانية أن يستند شكه إلى أصل كمن حلف ثم شك هل حنث أم لا وكان سالم الخاطر فإنه يؤمر بالفراق وفي كونه على الوجوب أو الندب قولان؛

الحالة الثالثة أن يتيقن أنه أوقع الطلاق على زوجته ويشك فلا يدري كم طلقها أواحدة أم اثنتين أم ثلاثا فلا تحل حتى تنكح زوجا غيره[1].

وقد نص على هذه الحالة خليل بقوله"وإن شك أطلق واحدة أو اثنتين أو ثلاثا لم تحل إلا بعد زوج"[2].

والفرق بين هذه الحالة " وبين قوله: ولا يؤمر إن شك هل طلق أم لا... أن الأول شك في وقوع الطلاق والثاني تيقن أنه طلق زوجته وشك هل أعطاها واحدة أو اثنتين أو ثلاثا فالأول شاك في وقوع الطلاق والثاني متيقن وقوع الطلاق شاك في عدد ما تحقق وقوعه.

وبناء على ما سبق فإن السائل الذي شك في إيقاع الطلاق وعدمه لا يلزم من شكه ذلك طلاق، وزوجته التي سبق منه تطليقها مرتين فقط لم تحرم عليه.

والله الموفق.

1- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لابن شاس، ج2، ص197.
2- مختصر خليل، ص160.

شخصية العدد

مفتي بلاد شنقيط:

الطالب محمد بن المختار بن الأعمش

د. حماه الله ولد ميابى

يعتبر الطالب محمد بن المختار بن الأعمش العلوي الشنقيطي قامة سامقة في أعلام الثقافة ببلاد شنقيط، فقد اعتبر هو أول من أسس بها للتصنيف في فقه النوازل ذات المنحى الذي يأخذ بخصوصيات البلد، ويراعي واقعه، وإليه ترجع أكثر الأسانيد العلمية من بعده.

الاسم:

هو أبو عبد الله محمد بن المختار بن الأعمش العلوي الشنقيطي.

ظروف النشأة:

نشأ ابن الأعمش في قرية شنقيط التي ازدهرت -نسبيا- خلال قرون عدة عندما غدت محطة هامة للتبادل التجاري بين شمال وجنوب الصحراء، بفضل موقعها المتميز في قلب الصحراء، وشكلت محطة للقوافل التجارية، ومنطلقا سنويا لركب الحج الصحراوي، وقد واكب هذا الانتعاش التجاري ازدهار علمي هام، فعرفت شنقيط بإسهامها الثقافي الهام.

وفي أوج الازدهار العلمي بشنقيط ولد ابن الأعمش.

مشايخه:

أخذ القرآن بقراءة نافع عن الحاج المختار بن سيدي محمد، ولم نقف على ترجمته، وما زال هناك اضطراب في هويته، فقد سمى ابن الاعمش في إجازته لتلميذه محمد بن الأمين بن الإمام إبراهيم بن حنبل شيخه هذا: الحاج المختار بن عبد الله بن أبي بكر، وسماه في نظم سنده بالمختار بن سيد[1].

وأخذه بالقراءات السبع عن أبي علي الواداني[2].

وأخذ التفسير، والحديث، والفقه، وعلم الكلام، وغيرها من الفنون عن كل من:

- الشيخ أبي عثمان عمر بن المحجوب الولاتي (ت1070هـ): عالم ولاتة في عصره[3]؛
- أبي العباس أحمد بن أحمد بن الحاج الشنجيطي (ت1086هـ)؛ شيخ شنفيط وعالمه المبرّز، تلميذ سيدي أحمد أيْدَ القاسم الحاجي، وقد أجاز ابن الأعمش في جميع كتب الفقه بسنده[4].
- أبي محمد الحاج سيدي عبد الله بن محمد بن أحمد بن عيسى البوحسني (لا يعرف تاريخ وفاته)؛ الحاج العلامة، صديقه وصفيه الودود. قرأ عليه التفسير، والمختصر، والصحيحين، وعدة كتب من كتب الاصطلاح، وأجازه في تواليف السنوسي وغيرها[5].
- برهان الدين إبراهيم بن حسن الكوراني (ت1101هـ): نزيل المدينة المنورة الذي ملأ ذكره الآفاق، استجازه له شيخه وصديقه البوحسني فأجازه مراسلة [6].

تلامذته:

ولا غرو أن يكثر الآخذون عمن بلغ تلك المنزلة العظيمة من الشهرة التي بلغها ابن الأعمش، غير أن المحفوظ من تلامذته نزر يسير بالقياس إلى مكانة الرجل، ومن أشهرهم:

- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن الهاشم الغلاوي (ت1098هـ): علامة ولاتة في عصره[7]؛
- أبو عبد الله محمد بن الحاج عثمان بن سيدي صديق الجماني (لا يعرف تاريخ وفاته على وجه التحديد)[8]؛
- سيدي عثمان بن عمر الولي الولاتي (ت1128هـ): وريث مكانة أبيه العلمية عمر الولي في ولاتة[9].
- سيدي عبد الله بن محم بن القاضي العلوي الشنقيطي المعروف "بابن رازكه" (ت1144هـ): علامة بلاد شنقيط وشاعرها الفحل.

مؤلفاته:

- فتوحات ذي الرحمة والمنة في شرح إضاءة الدجنة للمقري[10]؛
- المنن العديدة في شرح الفريدة للسيوطي[11]؛

- فتاويه المشهورة؛ فهو أول من تفنن في علم النوازل واعتنى الأعلام بنوازله واعتمدوا عليها في الفتوى[12]؛
- روضة الأزهار في معرفة الليل والنهار، وهي قصيدة في علم الحساب [13]؛
- شرح روضة الأزهار [14]، وغير ذلك.

أقوال العلماء فيه:

وقد حلاه العلامة سيدي عبد الله بن محم المعروف بابن رازكه (ت1144هـ) في ترجمته له، في مقدمته لكتاب: " روضة الأزهر في علم الليل والنهار": "هو العالم العلامة الفقيه النحوي الأستاذ الأصولي العروضي المحدث اللغوي المتكلم الصوفي البالغ من كل فن مداه الأقصى، وذو المناقب التي لا تعد ولا تحصى".[15]

وعن علومه يقول: "حفظ القرآن وهو صغير، فأقبل على كل علم يرتضع أخلافه، ويتعاطى بكؤوس التحقيق والتدقيق سلافه، فما لبث أن مهر وبهر، وظهر واشتهر، فهو مجلي الحلبة الذي لا يجارى، ومبرزها الذي لا يبارى... وافتض ختام الفنون من المنطق والأصول، والبيان، والحساب، بذهن ثاقب وفتح من الله تعالى".[16]

وعن مكانته الدينية والدنيوية يقول: "وكان رحمه الله تعالى دَوَّاراً مع السنة حيث دارت، فلا تروج معه بدعة، بل كلما ظهرت خسرت وبارت... وكان دأبه –رحمه الله– حسن النظر في العواقب الدينية والدنيوية؛ فلذلك تمت له الكلمة في شنقيط رئاسة وسياسة، كما تمت له الكلمة في العلوم. ولا نعرف أحدا بلغ مبلغه في الاجتهاد في العبادة مع ما هو فيه من الاشتغال بالعلم، ونفع الخلق عامة وخاصة، فله في كل وقت وظيفة دائمة، وهذا مما يعد من كراماته"[17].

وقد عدّه علامة تيشيت محمدّو بن أحمد الصغير المسلمي التيشيتي (ت1324هـ) في كتابه: "قرة عين ذي النظر السديد بإبراز مناقب علماء التجديد"، مجدد قرنه، وحلاه بالقول: "وأما ابن الأعمش فهو الشيخ العالم الأجل المشتهر الفقيه المتكلم الصوفي النحوي اللغوي البياني العروضي المتفنن المحقق...

وكان صاحب الترجمة بارعا في الفقه غاية فيه، وهو الذي تتوجه إليه الفتوى في زمنه. وبلغ من ثناء أعلام بلده عليه فيه قولهم: لو كان في زمن مالك والليث لكان ثالثا لهما.

وله في علم المنطق والكلام، والحديث، والنحو، والتصوف، الشأوُ الذي لا يدرك. وله معرفة

بالأصلين، والتجويد، واللغة، والمعاني، والبيان، والبديع، والحساب، والعروض، وغيرها. وكان ورعا في الفتيا جدا. وكان بلغ من الشهرة في زمنه في جميع الأقطار مبلغا عظيما.

وكان قطب الزمان الشريف أبو العباس المعروف بالشاب يثني علي، وكذلك عامة أهل عصره... وكان الشيخ رحمه الله فيما يحكى عنه ينفق على ستين نفسا ليس عليه منها حق واجب". [18]

وحلاه الشنقيطي في الوسيط بالقول: "أول من أجاد من أهل تلك البلاد في تصنيف النوازل، وكل من ألف فيها ينقل عنه". [19]

كما ذكره بابه بن أحمد بيبه العلوي في نظمه لوفيات بعض أعيان إيدوعلي حين يقول:

وقبض ابن الأعمش الندب الأبر
في عام سبعة من الثاني عشر

الهوامش:

(1) انظر فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، ص:204، ترجمة محمد بن الحاج عثمان بن السيد الطالب صديق الجماني: تلميذ ابن الأعمش، وهامش محقق الكتاب: عبد الودود بن عبد الله.

(2) ا بن رازكه، مقدمته لكتاب: "روضة الأزهر". ولم نقف لأبي علي الواداني هذا على ذكر في مصدر آخر.

(3) ابن أحمد الصغير، قرة عين ذي النظر السديد بإبراز مناقب علماء التجديد (مخطوط)، وترجمة المحجوبي في البرتلي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، ص317، ومصادر أخرى ذكرها المحقق هناك.

(4) ابن رازكه، مقدمته لكتاب: "روضة الأزهر"، م.س، وابن أحمد الصغير: "قرة عين ذي النظر السديد"، وترجمة الحمد بن أحمد بن الحاج، في البرتلي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، ص80، ومصادر أخرى ذكرها المحقق هناك.

(5) ا بن رازكه، مقدمته لكتاب روضة الأزهر، م.س، وابن أحمد الصغير، قرة عين ذي النظر السديد، وترجمة البوحسني في البرتلي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، ص284، ومصادر أخرى ذكرها المحقق هناك.

(6) عبد الودود بن عبد الله، الحركة الفكرية، ص:196، وترجمة الكوراني في: العياشي، الرحلة:320/1، والشوكاني، البدر الطالع:11/1، وغيرهم.

(7) ابن أحمد الصغير، م.س، قرة عين ذي النظر السديد، وترجمة ابن الهاشمي في البرتلي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، ص284، ومصادر أخرى ذكرها المحقق هناك.

(8) ابن أحمد الصغير، م.س، قرة عين ذي النظر السديد، وترجمة ابن الجماني في البرتلي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، ص204.

(9) ابن أحمد الصغير، م.س، قرة عين ذي النظر السديد، وترجمة ابن عمر الولي في البرتلي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، ص:340، ومصادر أخرى ذكرها المحقق هناك.

(10) ا بن رازكه، مقدمته لكتاب روضة الأزهر، وابن أحمد الصغير، قرة عين ذي النظر السديد، وتم تحقيقه من قبل

يحي ولد سيدي أحمد عبدي.

(11) ابن رازكه، مقدمته لكتاب روضة الأزهر، وابن أحمد الصغير، قرة عين ذي النظر السديد، والكتاب ما زال مخطوطا.

(12) توجد مجموعات من نوازله مختلفة؛ منها ما هو مرتب ومنها ما هو غير مرتب وأشهرها التي بجمع وترتيب القاضي أبي بكر بن الطالب محمد بن أحمد بن الحاج الولاتي (ت1208هـ). وقد اعتمد عليه انبويَ فيما نقله من نوازله في مجموعه، وعدد أجوبته 210 جوابا، ثم مجموع آخر غير مرتب مختلط بأجوبة لتلميذه ابن الهاشم وغيره. ولم تجد بعد من يتصدى لنشرها. (انظر: مجموع النوازل، لانبويَ الولاتي، إصدار المجلس الأعلى للفتوى والمظالم،2017، ج1/ 27.

(13) ابن رازكه، مقدمته لكتاب روضة الأزهر.

(14) المصدر نفسه.

(15) المصدر نفسه.

(16) المصدر نفسه.

(17) المصدر نفسه.

(18) ابن أحمد الصغير، قرة عين ذي النظر السديد.

(19) الشنقيطي، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، ص578.

مصادر ترجمته:

لا يكاد يخلو مؤلف موريتاني له علاقة بالتراجم من ترجمة للعلامة محمد بن المختار بن الأعمش، سوى كتاب التراجم الأول في موريتانيا وهو كتاب البرتلي: "فتح الشكور في أعيان علماء التكرور"، الذي احتار الباحثون في عدم ترجمته لابن الأعمش، رغم أنه مليء بذكره والإشادة به.

ومن مصادر ترجمته:

- سيدي عبد الله بن محم المعروف بابن رازكه في مقدمته لكتاب: "روضة الأزهر في علم الليل والنهار".
- محمدو بن أحمد الصغير التيشيتي في كتابه: "قرة عين ذي النظر السديد بمناقب علماء التجديد"؛
- سيدي عبد الله بن انبوجة العلوي التيشيتي: "ضالة الأديب" (تحقيق د. أحمد بن الحسن)، ص117؛
- الطالب أحمد بن طوير الجنة: "تاريخ ابن طوير الجنة"، ص48 وهامش المحقق؛
- ددود بن عبد الله: "الحركة الفكرية في بلاد شنگيط"، ص196؛
- محمد فال بن بابه العلوي: "التكملة"، تحقيق د. أحمدو بن الحسن (جمال)، ص21؛
- المختار بن حامد: "الحياة الثقافية"، ص205؛
- الخليل النحوي: "بلاد شنگيط"، ص527.