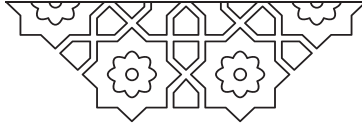


المجلة المصرية للدراسات والبحوث الإسلامية



ISSN: 2667-4890

مجلة علمية محكمة تصدر عن هيئة علماء فلسطين في الخارج

٢٠١٩/٥/١٤٤٠ م

العدد الثاني

مجلد ٢

السنة الثانية

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور عبد الجبار سعيد

رئيس قسم القرآن والسنة كلية الشريعة - جامعة قطر

مدير التحرير

الدكتور مجدي فويدر

أعضاء هيئة التحرير

الدكتور أيمن صالح - كلية الشريعة، جامعة قطر

الدكتور عبد المعز حريز - كلية الشريعة، الجامعة الأردنية

الدكتور محمد الشيب - كلية الشريعة، جامعة قطر

الدكتور منذر زيتون - جامعة العلوم التطبيقية سابقاً

الدكتور محمد ملحم كلية الشريعة أكاديمية باشاك شهير

مستشارو هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور أحمد الريسوني - المغرب
الأستاذ الدكتور علي القرة داغي - قطر
الأستاذ الدكتور عبد الحكيم السعدي - قطر
الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبير - الأردن
الأستاذ الدكتور أحمد أغراتشي - تركيا
الأستاذ الدكتور حمدي أرسلان - تركيا
الأستاذ الدكتور صالح الرقب - فلسطين

مجلة المراقبة للدراسات والبحوث الإسلامية

يوسف سيهان

مارس ٢٠١٩

27580

Nida Yayıncılık Dağıtım Pazarlama

İç ve Dış Ticaret Ltd. Şti.

Balaban Ağa Mahallesi Büyük Reşit Paşa Caddesi

Yümni İş Merkezi No: 16/11 34080 Fatih/İstanbul

Tel: 0212 527 93 86 Faks: 0212 635 03 58

nida@nidayayincilik.com.tr - nidayayincilik.com.tr

Step Ajans Matbaa Ltd. Şti.

Göztepe Mahallesi Bosna Caddesi No: 11

Bağcılar/İstanbul - Tel: 0212 446 88 46

اسم المجلة

الغلاف

الطبعة

رقم الإيداع

دار النشر

دار الطباعة

المراسلات

البريد الإلكتروني

almirqatmagazine@gmail.com

Haseki Sultan Mah. Mehter Sok. No:1/3 Fatih/Istanbul

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو هيئة علماء فلسطين في الخارج

تعليمات النشر في مجلة "المراقبة" للدراسات والبحوث الإسلامية

١- ألا يكون البحث قد سبق نشره، أو قدّم لأية جهة أخرى من أجل النشر. وعلى الباحث أن يقدم تعهداً خطياً بذلك يقرّ فيه بأن بحثه عمل أصيل له، وأنه ليس مستلاً من رسالة للدكتوراه أو الماجستير أو كتاب منشور له.

٢- أن تكون البحوث متسمة بالعمق والأصالة وحسن الأسلوب ووضوحه، والسلامة من الأخطاء اللغوية والنحوية، وأن يضيف نشرها جديداً إلى المعرفة.

٣- أن تكون البحوث موثقة من الناحية العلمية بالمراجع والمصادر والوثائق، وتوضع الهوامش في أسفل كل صفحة، وتثبت قائمة منسقة بالمصادر والمراجع في آخر البحث.

٤- لهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث، وتعطى الأولوية للموضوعات المتعلقة بالقضية الفلسطينية.

٥- لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، ويتحمل الباحث نفقات التحكيم وغيرها من النفقات التي تحملتها المجلة في حال طلبه سحب البحث قبل نشره.

٦- في حال قبول البحث للنشر، تؤوّل كافة حقوق الملكية الفكرية للمجلة ويوقع الباحث على ذلك، ولا يجوز للمؤلف نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إلكترونياً، إلا بموافقة المجلة.

٧- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

٨- لا تدفع المجلة مكافآت ولا تتقاضى أية مبالغ مقابل البحوث المنشورة أو مراجعات الكتب أو أي أعمال فكرية ما لم تكن بتكليف. ولا تعاد أصول البحوث المقدمة للنشر في المجلة إلى أصحابها.

٩- يقدم الباحث سيرة ذاتية موجزة مع البحث بالإضافة إلى ملخصين باللغة العربية والإنجليزية على ألا يزيد كل منهما عن مائتي كلمة.

١٠- ألا يزيد البحث عن ٨٠٠٠ كلمة أي بحدود ٣٠ صفحة بما في ذلك

الأشكال والرسوم والجدول والمراجع، وتسلم نسختان إلكترونيتان من البحث عبر موقع المجلة أو البريد الإلكتروني (almirqatmagazine@gmail.com)، باستخدام برنامج (Microsoft Word) نسخة بصيغة doc أو docx وأخرى بصيغة pdf. ويستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية بحجم (١٦)، وبحجم (١٣) للhashية. ويستخدم خط (Times New Roman) للغة الإنجليزية بحجم (١١)، وبحجم (٩) للhashية والمستخلص. أما العناوين فتكون بخط أسود بارز (BOLD).

١١ - نظام التوثيق في الهوامش:

* عزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة، ورقم الآية، وبينهما نقطتان، [مثل البقرة: ٢].

* عزو الحديث بذكر المخرج، والمدون الحديثي، والكتاب، والباب، ورقم الحديث.

* يحال على المصادر والمراجع كما يلي:

* عند أول إحالة على المصدر أو المرجع: يذكر اسم المؤلف، ثم اسم الكتاب كاملاً، ثم اسم المحقق (إن وجد)، ثم مكان النشر، ثم الناشر، ثم رقم الطبعة، ثم تاريخها، ثم رقم الجزء والصفحة، مثاله: ياسين، عبد السلام - تنوير المؤمنات، بيروت، دار لبنان، ط ١، ٢٠٠٣ م، ٨ / ١.

* وفي الإحالات الموالية لنفس المصدر يكتفى بذكر اسم المؤلف والكتاب مختصراً، ورقم الجزء والصفحة، مثاله ياسين، عبد السلام - تنوير المؤمنات ٨ / ١.

محتويات العدد

كلمة الافتتاحية..... ٧

رئيس هيئة التحرير الأستاذ الدكتور عبد الجبار سعيد

البحث الأول: الجمع بين الأدلة عند المالكية، مفهومه، وشروطه،

ومسالكه، وتوسعهم في الأخذ به ١١

د. مراد اشهيلي

البحث الثاني: تفعيل دور المسجد في تحقيق التنمية المستدامة مع الإشارة

إلى أنموذج «مسجد العرب» في الأردن ٤٦

أ. بكر الخرماني

البحث الثالث: مصطلح «رحاب» المسجد الأقصى،

والألفاظ ذات الصلة - دلالات فقهية- ٦٧

د. محمد سليم مصطفى «محمد علي»

البحث الرابع: الحوار مع أهل الذمة في الفكر الإسلامي

وأثره في معالجة ظاهرة الإرهاب ١٠٨

د. علاء أحمد القضاة

البحث الخامس: منهج ابن أطفيس في تفسيره تيسير التفسير

(آيات الأحكام نموذجاً) ١٥٧

د. أيمن عبد الحميد عبد المجيد البدارين

البحث السادس: منهجية التعليم الكتابي

-دراسة ميدانية وصفية في الكتابات الجزائرية- ١٩٤

مولياط بن حليمة

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الافتتاحية

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وآله وصحبه والتابعين وبعد

فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وهذا كرم الله وفضله يشملنا، ويصدر العدد الثاني كما وعدناكم، وهو يحمل التصنيف الدولي لمجلتكم المرقاة، ليكون لها ولنا من اسمها نصيب بإذن الله تبارك وتعالى. ونحن في هيئة التحرير، نعدّ الحصول على هذا التصنيف، مسؤولية إضافية نتحملها، باتجاه المحافظة على جدية المجلة وموضوعيتها، وسنلتزم دائماً بالمعايير العلمية، والمهنية التي يتطلبها هذا التصنيف، بل لن نتوقف عند ذلك، وسنسعى بإذن الله تبارك وتعالى، للحصول على مكان منافس، بين المجلات العلمية المحكمة، الإقليمية والدولية، ونرجو الله أن نتمكن من تنويع ذلك بالحصول على التصنيف ضمن المؤسسات البحثية العالمية مثل (سكوبس) وغيره.

يصدر هذا العدد ويحمل في طياته ستة من البحوث الجادة، ذات الأبعاد الحضارية والفكرية، فضلاً عن أهميتها العلمية والبحثية، لكتابتها ولأمتنا، بل للناس جميعاً. فمن الجمع بين الأدلة عند المالكية من حيث المفهوم والشروط، وما يتطلبه هذا الأمر من رؤية شاملة في المذهب، ووقوف على الأدلة واستيعاب لها، ضمن الفضاء الرحب لمذهب إمام دار الهجرة، إلى تفعيل دور المسجد في تحقيق التنمية المستدامة، وما يحمله هذا البحث من نقلة نوعية لدور المسجد في حياة الأمة اليوم. هذا المسجد الذي يراد تهميش دوره في حياة الناس، ليصبح مجرد تكية، يأوي إليها الذاكرون، فيذكرون الله، ويعبدونه في زوايا المسجد الضيقة، دون أن يكون له امتداد وأثر في واقع الحياة، يقدم هذا البحث رؤية لدور فاعل للمسجد، كمؤسسة من مؤسسات المجتمع، يمكن أن يكون لها دورها في تهميته والنهوض به، وما أخرى هذه المؤسسة أن تسترد دورها في الأمة، بناء للأجيال وصقلاً لشخصياتهم وأفكارهم، كما كانت في عهد النبوة الأول، منطلقاً للجيش، وداراً للإدارة، وملتقى لاستقبال الجند

العائدين من معاركهم، وغير هذا من الأدوار المأمولة للمسجد في الأمة، والتي ما ضاع المسجد الأقصى من المسلمين؛ إلا لأنها عُيِّيت. فيأتي باحثنا ليربطنا بالمسجد المفقود المحتل، الذي يتطلع لإخوانه من المساجد الثلاثة وغيرها، ويربطنا بمصطلح رحاب المسجد الأقصى ودلالاته الفقهية. فلولا حيوية هذا المسجد وقداسته، وأن الله بارك فيه وفيما حوله، ما كان لهذه الدلالات من حياة، حتى يكون لها أحكام وفقه، ولكنه المسجد الأقصى مسرى نبينا صلى الله عليه وسلم، ومعرجه إلى السماء، وقبله المسلمين الأولى، الذي يتعرض للاعتداء الصهيوني الوحشي ومحاولات الهدم والتهويد كل لحظة وحين. في تجاوز لكل القيم الحضارية والإنسانية. فتظهر عورة هذا الاحتلال الحضارية، وجرمه اللا إنساني، وأشد ما تظهر إذا ما قارنا بين معاملة المسلمين لأهل الذمة (غير المسلمين الذين عاشوا في ظل الدولة الإسلامية) وما نالوه من حق الحفاظ على دينهم ومعابدهم وكنسهم دون الاعتداء عليها. لي طرح الباحث أثر هذه العلاقة الحضارية، التي تتجلى في قيمة الحوار معهم وأثرها في معالجة ظاهرة الإرهاب، تلك الظاهرة التي نبتت بشكل فجّ في المجتمع الإسلامي، حتى يكاد يجمع المسلمون على أنها في غالبها صنعة العدو المحتل أو داعميه من الغرب. رغبة في تشويه الإسلام من جهة، ودفع الناس للانفضاض من حوله، وإيجاد المبررات لضرب المسلمين، ومحاولة القضاء عليهم، نعم إن علاقة الإسلام الحضارية بأهل الذمة، ودعوته للحوار معهم، لها ما لها من الآثار الإيجابية عليهم وعلى المجتمع الإسلامي. فيغدو المجتمع الإسلامي هادئاً منتجاً حيوياً مؤثراً. ولعل من محاسن الأقدار أن نقف في عددنا هذا على منهج علم من أعلام تفسير القرآن الكريم، كمنجز من منجزات أبناء هذه الأمة، في دوراتها حول كتابها القرآن وتفاعلها معه، وتأثيره فيها، كما يعرض أحد الأبحاث لنموذج من نماذج التعليم التراثية في أمتنا، وهو التعليم من خلال الكتاتيب، ويدرس الجزائر بلد العلماء والشهداء نموذجاً، في إشارة إلى حيوية هذه الأمة، وأثر التعليم فيها، خاصة تعليم القرآن الذي هو مادة التعليم الأساسية في الكتاتيب، إلى جانب غيره من العلوم، وما كان للأمة أن تستعيد

دورها، ومكانتها بغير هذا القرآن، وبغير المسجد قلبها النابض، وبغير العلم والتعلم درباً للنهوض ومنهج حياة وعنوان حضارة.

فنحن نطوف معكم قراءنا وباحثينا الأعزاء، في عدد يتضمن جملة من معالم نهضة الأمة، وإن لم نقصد ترتيبه كذلك ولا سعيًا له، ولكنها الرسالة الحية التي نحمل بفضل من الله تعالى، والأمة التي إليها ننتمي، والتي تسعى هيئة علماء فلسطين في الخارج، إلى استعادة دورها الريادي الرسالي، أملًا في الارتقاء بجالها لندخل الأقصى محرراً بإذن الله.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير لباحثينا الكرام على همّتهم، وثقتهم بمجلتنا، والشكر موصول للأساتذة المحكمين على جهودهم في قراءة هذه البحوث وغيرها والحكم عليها، كما لا يفوتني أن أقدر عالياً الجهد الذي يبذله إخواني العلماء أعضاء هيئة التحرير متطوعين لا ييغون الأجر إلا من الله تعالى، فأسأل الله أن يجزيهم خير الجزاء.

كما لا يفوتني أن أدعو الباحثين الكرام، وأعضاء هيئة علماء فلسطين في الخارج وغيرهم من العلماء والمحبين، إلى تقديم نصحتهم، واقتراحاتهم، رغبةً في تطوير مجلتهم حتى نرتقي بأدائنا دائماً، ولهم منا خالص الدعاء مقدماً.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

رئيس هيئة التحرير

أ. د. عبد الجبار سعيد

الجمع بين الأدلة عند المالكية، مفهومه، وشروطه، ومسالكه، وتوسعهم في الأخذ به

د. مراد اشهيلي*



الملخص

يهدف البحث إلى تحديد مفهوم: "الجمع بين الأدلة الشرعية"، ومقارنة تعريفات بعض المعاصرين، اختيار تعريفاً مناسباً للمصطلح، وبيان شروط المالكية للقول بالجمع بين الأدلة، وتتبع البحث مسالك المالكية في التوفيق والجمع بين الأدلة التي ظاهرها التعارض، ونفي الشبهة المثارة حول المذهب المالكي التي وصمته بالتشدد في القول بالجمع بين الأدلة، ونتيجة لهذا التشدد رد الكثير من الأحاديث الصحيحة، وبيان بطلانها وتهافتها وافقارها إلى أدلة تستند إليها، وبين بالأدلة حرص المالكية على الجمع والتوفيق بين الأدلة.

The research aims at defining the concept of "combining the legal evidence"، comparing the definitions of some contemporary، selecting an appropriate definition of the term، and stating the conditions of the owner to say the evidence. The research follows the ownership methods in conciliation and the combination of evidence، Which he stigmatized to say in the combination of evidence، and as a result of this hardness، many of the correct hadiths، and the statement of the invalidity and lack of evidence and lack of evidence based on them، and evidence evidence of the concern of the Maalikis to combine and reconcile the evidence.

* موظف لدى وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، تاريخ استلام البحث ١٥/١٠/٢٠١٨م، وتاريخ قبوله للنشر ٢٩/١١/٢٠١٨م.

مقدمة

الحمد لله حمداً يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، وجميل إحسانه وتعام إنعامه، والصلاة والسلام على أفضل خلقه وإمام أنبيائه، وعلى آله وأصحابه، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم لقائه. وبعد:

فإن مبحث التعارض والترجيح من المباحث الأصولية العظيمة القدر، والخطيرة الأمر، والجليلة الشأن، قَعَدَ فيها الأصوليون كعادتهم قواعد عامة كلية، ولم يتعرضوا للتفصيلات والجزئيات، وخاصة قاعدة الجمع والتوفيق بين الأدلة، فما بسطوا القول فيها، ولا أطنبوا فيها الكلام...؛ لأن هذا ليس من صميم عملهم، ولا مجال اشتغالهم؛ لأن شغلهم هو وضع قواعد كلية عامة، تسهل على الفقيه عمله في استثمار الأدلة الشرعية، وتنزيلها على الوقائع الجزئية، فتولّى فقهاؤنا الأجلاء بمختلف مدارسهم ومذاهبهم بياناً ما أجمله الأصوليون، وتفصيله في قواعدهم الأصولية العامة؛ بياناً عملياً، فاستثمروا هذه القواعد في نظرهم للأدلة وتنزيلها على واقع حياة المكلفين المعيش، ومن جملة هذه الأدلة ما قد يبدو للناظر أنها متعارضة فيما بينها، ينفي بعضها ما قد يثبتته الآخر، فأبدع فقهاؤنا -رحمهم الله- وتفنّنوا في وجوه الجمع بين الأدلة ومسالكه؛ إعمالاً لقاعدة: «الأصل في الأدلة الإعمال لا الإهمال»^(١).

فكان منهجهم هذا خليفاً بأن يحظى بعناية الدارسين والباحثين المعاصرين، وهو ما حدث بالفعل إذ قامت دراسات وبحوث معاصرة خاصة بمبحث «التعارض والترجيح»^(٢)

(١) نهاية السؤل شرح منهاج الوصول لجمال الدين الإسنوي ٢/٢٦٨ نشر دار الكتب العلمية، ط ١ سنة ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م، والتقرير والتجوير في أصول الفقه لابن أمير الحاج ٢/١٩٤ نشر دار الفكر سنة ١٤١٧هـ ١٩٩٧م.

(٢) البحوث والدراسات التي وقفت عليها في هذا الموضوع هي:
 . التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي لمحمد إبراهيم الحفناوي.
 . التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية بحث أصولي مقارن للمذاهب الإسلامية للمختلة لعبد اللطيف البرنجي.
 . منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي لعبد المجيد السوسوة.

غير أن هذه الدراسات وتلك البحوث كلها دراسات عامة أصولية فقهية حديثة...، لم تفرد منها دراسة واحدة لتتبع وتلمس منهج مذهب فقهي معين من مذاهبنا الفقهية وإبداعاتها في باب التعارض والترجيح، ومع ذلك فهي جهود مباركة محمودة ينبغي أن تُشكر، وفيها فوائد لا ينكرها إلا مكابر، غير أن الفائدة ستكون أكبر وأبلغ وأتم لو درس هذا الموضوع - موضوع التعارض والترجيح - من جانبه الفقهي الخاص بمذهب من المذاهب الفقهية المعتمدة، حتى يتسنى لنا الوقوف أولاً على مناهجهم، والاستفادة منها ثانياً. فكان هذا السبب دافعاً لي وحافزاً على تخصيص دراسة مقتضبة لمنهج مدرسة فقهية من مدارسنا العريقة في الجمع والتوفيق بين الأدلة التي تظهر عند بادئ الرأي أنها متعارضة، وهي المدرسة المالكية، بعنوان: «الجمع بين الأدلة في المذهب المالكي مفهومه، وشروطه، ومسالكه، وتوسّعهم في الأخذ به» فجاء هذا البحث؛ محاولةً لتلمس منهج المالكية المتفرد في التعامل مع الأدلة التي ظاهرها التعارض، وإبرازاً لمعالم هذا المنهج الذي ربما خفي على بعض الباحثين^(١) حتى حُكم على المالكية بخلاف ما عُرف عنهم، وشهِرَ بينهم من التعامل مع الأدلة التي ظاهرها التعارض.

إشكالية البحث وأسئلته:

- فما هو مفهوم الجمع والتوفيق بين الأدلة؟
- وما هي الشروط المشتركة في الأدلة التي يُقال بالجمع بينها؟ ومن يتولى عملية الجمع هاته؟
- وما هي مسالك الجمع، ووجوهه التي عمل بها المالكية؟
- وهل المالكية فعلاً مضيقون ومتشدّدون في القول بالجمع بين الأدلة المتعارضة؟ أم أنّ واقع الأمر خلاف ذلك؟
- فكانت الدراسة إجابةً عن هذه التساؤلات، وإيضاحاً لهذه الإشكالات، لذا أثرت أن أتناول هذا الموضوع في:

(١) سيأتي نقل أقوالهم في المبحث الرابع.

مقدمة

وتمهيد: ذكرْتُ فيه الأدلة على نفي التعارض بين نصوص الشريعة، وما قعده علماؤنا من قواعد لدفع التعارض المتوهم. وأربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الجمع بين الأدلة.

المبحث الثاني: شروط الجمع بين الأدلة عند المالكية.

المبحث الثالث: أوجه الجمع، ومسالك التأليف بين الأدلة التي ظاهرها التعارض عند المالكية.

المبحث الرابع: توسع المالكية في الجمع بين الأدلة، ودرء شبهة تشدد مذهبهم في قبول الجمع بين الأدلة.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج.

تمهيد

الجمع بين الأدلة الشرعية ضَرَب من ضروب نفي التعارض عن الشريعة الإسلامية الغراء، التي نزلت من عند أحكم الحاكمين، فجاءت أحكامها متسقة ومتألّفة متكاملة، ونزّها وصاها عن أي تعارضٍ أو تضادٍّ أو تنافٍ بين أحكامها، ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء الآية ٨٢].

ومسألة نفي التعارض بين أحكام الشريعة مما اتفقت عليه أقوال العلماء، وتواطأت عليه كلمتهم، واجتمع عليه أمرهم.

قال الإمام الشافعي: «لا يصح عن النبي ﷺ أبداً حديثان صحيحان متضادان، ينفي أحدهما ما يثبت الآخر، من غير جهة العموم والخصوص، والإجمال والتفسير إلا على وجه النسخ.»^(١)

(١) البحر المحيط في أصول الفقه - الزركشي ٤/ ٤١١، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه محمد تامر ط دار الكتب العلمية سنة ٢٠٠٠.

ونفى الإمام أبو إسحاق الشاطبي نفياً قاطعاً وجود تعارضٍ حقيقي بين الأحكام الشرعية في الواقع ونفس الأمر، وإنما مردُّ ذلك إلى قصر الناظر في الأحكام الشرعية الذي قد يتوهم وجود التعارض بينها.

قال الإمام الشاطبي: «كل من تحقَّق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكادُ تتعارض...؛ لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة، فالتحقِّق بها متحقِّق بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارضٌ، ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ؛ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم»^(١).

ويزيد هذا المعنى تقريراً وتأكيداً وبياناً فيقول: «التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد، أما من جهة ما في نفس الأمر، فغير ممكن بإطلاق... وأما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف»^(٢).

فالتعارض بين الأدلة لا وجود له في شريعتنا، وغير ممكن تصوُّره في حقيقة الأمر، لكن قد يندو للناظر في الأدلة الشرعية وجود تعارضٍ بينها؛ لطبيعته البشرية التي جُبلت على محدودية الفهم، وقلة العلم، ومصاحبة الخطأ.

ودفعاً لهذا التعارض الظاهر بين الأحكام الشرعية الذي قد يتخيَّله الناظر فيها ويتوهمه، قعد علماؤنا الأجلاء قواعد أربع جعلوها مسالكاً للتعامل مع الأحكام الشرعية التي ظاهرها التعارض؛ لدرء هذا التعارض المتوهم، وتنزيه الشريعة عنه، وحتى يطابق ظاهر الأحكام واقع الأمر وحقيقته، وهذه المسالك الأربعة اتفق العلماء على الأخذ بها في الجملة، وإن اختلفوا فيما بينهم في تقديم مسلك وتأخير آخر، فهم متفقون في عددها وأنواعها.

قال الباجي محدداً هذه المسالك، وترتيبها عند المالكية والجمهور: «إذا تعارض لفظان على وجه لا يمكن الجمع بينهما، فإن عُلِمَ التاريخ فيهما نُسخ المتقدم بالمتأخِّر، وإن جهل ذلك نُظر في ترجيح أحدهما على الآخر بوجه

(١) الموافقات في أصول الشريعة - أبي إسحاق الشاطبي ٢٩٤/٤ تعليق عبد الله دراز، دار الفكر العربي ط ٢ سنة ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م.

(٢) الموافقات ٢٩٤/٤.

من وجوه الترجيح، فإن تعذر الترجيح في أحدهما ترك النظر فيهما، وعُدل إلى سائر أدلة الشرع»^(١).

وقال ابن عبد الشكور متحدّثاً عن ترتيب السادة الحنفية لطرق دفع التعارض بين الأحكام الشرعية: «...وحكمه - أي التعارض - النسخ إن علم المتأخّر، وإلا فالترجيح إن أمكن، وإلا فالجمع بقدر الإمكان، وإن لم يمكن تساقطاً، فالمصير في الحادثة إلى ما دونهما إن وُجد، وإلا فالعمل بالأصل»^(٢). هذه القواعد حسب ترتيب المالكية والجمهور:

أ - الجمع بين الأدلة والتوفيق بينها.

ب - نسخ الدليل المتقدم بالدليل المتأخّر عند تعذر الجمع بين الأدلة المتعارضة.

ج - الترجيح بين الأدلة التي ظاهرها التعارض بضرب من ضروب الترجيح.

د - القول بتساقط الأدلة، عندما يتعذر على المجتهد الجمع بين الأدلة، ولم يتسن له الوقوف على تاريخها لمعرفة المتقدم من المتأخّر ليقول بالنسخ، وتتساوى عنده الأدلة هاته في القوة بحيث يتعذر معها الترجيح بينها، فيقول بتساقط الأدلة التي ظاهرها التعارض، ويبحث عن حكم المسألة في دليل أو أدلة أخرى.

من خلال ما تقدّم ندرك أن الجمع بين الأدلة الشرعية وجّه من وجوه دفع التعارض عن الشريعة الغراء.

المبحث الأول: مفهوم الجمع بين الأدلة.

للقوف على معنى عبارة الجمع بين الأدلة علينا أن نُفكِّك جزئيات هذا المركّب الإسنادي، والوقوف على المعنى اللغوي لكل مفردة من مفرداتها، ثم نُعَيِّبها بتعريف هذه المفردات حالة كونها مركّبة، والذي يهمننا من مفردات هذا المركّب هو كلمتي: «الجمع والأدلة».

(١) ينظر إحكام الفصول في أحكام الأصول - أبي الوليد الباجي ص ٧٤١ تحقيق عبد المجيد تركي، طبعة دار الغرب الإسلامي، ط ٢ سنة ١٤١٥ هـ ١٩٩٥ م والإشارة في أصول الفقه للباجي أيضاً، ص ٦٢ تحقيق محمد حسن إسماعيل، ط ١ دار الكتب العلمية سنة ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٣ م.

(٢) مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت - محب الله بن عبد الشكور ١٨٩/٢ - ١٩٢، تحقيق عبد الله محمود، نشر دار الكتب العلمية سنة ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢ م.

الجمع لغة:

الجمع في اللغة مصدر قولك جمعت الشيء أجمعه^(١)، ومعناه: ضم الشيء بعضه إلى بعض، وقد يختص هذا الضم بالأشياء المتفرقة والمتناثرة على وجه يصيّر الشيء المتفرق متآلفاً، ولذا يقال: «جمع الشيء المفترق فاجتمع»^(٢)، أو «ضم ما من شأنه الافتراق والتناثر وتأليفه، وإن لم يجعل كالشيء الواحد»^(٣).
الأدلة لغة:

الأدلة جمع دليل، والدليل، اسم فاعل من دلَّ يدلُّ، ويطلق في اللغة ويراد به:
أ - المرشد والكاشف والهادي، قال الفيومي: «... والدليل الدال، وقد دلَّه على الطريق يدلُّه دلالة، ودلالة، ودلولة»^(٤)، ويقال: «دله على الشيء... فاندلَّ سدَّه إليه»^(٥).

ب - ما يقع به الإرشاد والاهتداء، قال مرتضى الزبيدي: «الدليل: المرشد وما به الإرشاد»^(٦).

ج - الأمانة والعلامة في الشيء، قال ابن فارس: «والدليل الأمانة في الشيء، وهو بين الدلالة والدلالة... أو إبانة الشيء بأمانة تتعلمها»^(٧).

فالدليل في اللغة إذن يُطلق على المرشد والهادي، وعلى الطريقة التي يتم بها كشف الأشياء وجلاؤها وتبيينها، وعلى الأمارات والعلامات التي يستدل بها عن الأشياء المبحوث عنها.

(١) الصحاح - أبي نصر الجوهري مادة: «جمع»، بتحقيق أحمد عبد الغفور، ط ٤ سنة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م دار العلم للملايين.

(٢) مختار الصحاح - محمد بن أبي بكر الرازي مادة: «جمع»، ط ١ سنة ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م دار السلام.

(٣) معجم مقاييس اللغة - ابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، نشر دار الفكر سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، ولسان العرب لابن منظور، ط ٣ دار صادر سنة ١٤١٤هـ، وتاج العروس من

جواهر القاموس - مرتضى الزبيدي، نشر دار الهداية، بدون تاريخ، والتوقيف على مهمات التعاريف - عبد الرؤوف المناوي، ط ١ سنة ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م عالم الكتب مادة: «جمع».

(٤) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير - الفيومي، مادة: «دلَّ»، نشر دار الكتب العلمية.

(٥) لسان العرب مادة: «دلَّ».

(٦) تاج العروس مادة: «دلَّ».

(٧) معجم مقاييس اللغة مادة: «دلَّ».

وهذه المعاني رُوِعت كلها في معنى الدليل الاصطلاحي لدى الأصوليين؛ لأن المعاني اللغوية للألفاظ لها ارتباط وثيق بالمعاني الاصطلاحية في الغالب الأعم. **الدليل في الاصطلاح:**

عرّف الأصوليون الدليل بتعريفات متعدّدة، إلا أن التعريف المتداول لدى متأخري علماء الأصول والذي استقرّ عليه الدرس الأصولي لتعريف الدليل هو قولهم: «الدليل ما يمكن التوصلُ بصحيح النظر فيه إلى مطلوبٍ خبري»^(١). فالدليل كما جاء في التعريف وسيلة وطريقة إلى معرفة الأشياء التي يُنظر فيها ويُبحث عنها، فهو مرشد وهادٍ إلى المعرفة؛ لما اشتمل عليه من أمارات وعلامات. **معنى الجمع بين الأدلة باعتباره مركباً إسنادياً:**

لم أعر لعلمائنا القدامى على تعريفٍ للجمع بين الأدلة الشرعية، وحاول عددٌ من الباحثين المعاصرين الذين تعرّضوا في بحوثهم ودراساتهم للمبحث الأصولي: «التعارض والتجريح بين الأدلة» وضع تعريف لمعنى الجمع بين الأدلة، أسوق تعريفاتهم أولاً والاعتراضات التي يُمكن أن تُورد عليها، مبيّناً وجوه القصور التي لاحت لي في هذه التعريفات، ثم أذكر تعريفاً رأيت أنه جامعٌ مانع لمفهوم الجمع بين الأدلة.

١- تعريف عبد المجيد السوسوة للجمع بين الأدلة:
عرّف عبد المجيد السوسوة الجمع والتوفيق بين الأدلة بقوله: «بيان التآلف بين ما ظاهره التعارض من الأحاديث، وذلك بالجمع بينها؛ ليعمل بها معاً»^(٢). **وجه الاعتراض على التعريف:**

تعريف الأستاذ السوسوة تعريف خاص بالجمع بين نوع من أنواع الأدلة الشرعية، وهو الجمع بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض، فهو تعريف خاص بنوع من الأدلة الشرعية، ولا يعمّها جميعها.

(١) حاشية حسن العطار على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع ١٦٧/١ نشر دار الكتب العلمية بدون تاريخ، التعريفات - الجرجاني ص ١٨١ ط ١ دار الكتب العلمية سنة ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، الكليات - أبي البقاء الكفوي ص ٦٨٦ تحقيق عدنان درويش ومحمد الصري، نشر مؤسسة الرسالة.

(٢) منهج التوفيق والتجريح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي - عبد المجيد السوسوة، ص ١٤٤ ط ١ سنة ١٤١٨هـ ١٩٩٧م دار النفائس الأردن.

٢- تعريف عبد اللطيف البرزنجي للجمع بين الأدلة:

عرّف البرزنجي الجمع بين الأدلة قائلاً: «... وأما أي: الجمع. اصطلاحاً: فالجمع بين المتعارضين، وتأويل المختلفين، والتوفيق بينهما، والتخلص من التعارض، ودفعه بينهما»^(١).

الاعتراضات على التعريف:

- أن البرزنجي وقع في دورٍ وتسلسل كما في اصطلاح المناطقة، حيث عرّف مجهولاً وهو مصطلح: «الجمع» الذي سيق له التعريف، بمجهول مثله وهو قوله: «فالجمع بين إلخ».

- تعريفه غير مانع من دخول غير المعرّف - الجمع - في التعريف، حيث لم يبين ثمرّة هذا التأويل بين المختلفين، ولا مسلك دفع التعارض بين الأدلة والتخلص منه، هل بالعمل بالأدلة المتعارضة كلّها وعدم إهمال بعضها؟ أم بنسخ المتأخّر للمتقدم منها؟ أم بتزجيج بعضها على بعض؟

٣- وعرف محمد إبراهيم الحفناوي الجمع بين الأدلة بقوله: «الجمع اصطلاحاً بيان التوافق والائتلاف بين الأدلة الشرعية، سواء كانت عقلية أو نقلية، وإظهار أن الاختلاف غير موجود بينهما حقيقةً، وسواء كان ذلك البيان بتأويل الطرفين أو أحدهما»^(٢).

أوجه الاعتراض على تعريف الحفناوي:

- أنه طويل، والتعريفات ينبغي أن تكون عبارتها محرّرة موجزة، وهذا التعريف أشبه بالشرح منه إلى التعريف.

- فيه تكرار، حيث استهل تعريفه بعبارته: «بيان التوافق والائتلاف بين الأدلة»، ثم عاد مرة أخرى وذكر في أثناء التعريف عاطفاً على المعنى الأول: «وإظهار أن الاختلاف غير موجود»، فهذا تكرار أغنت عنه عبارة: «بيان

(١) التعارض والتزجيج بين الأدلة الشرعية بحث أصولي مقارنة بالمداهب الإسلامية - عبد

اللطيف البرزنجي ٢١١/١ ط ١ دار الكتب العلمية ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

(٢) التعارض والتزجيج عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي - محمد إبراهيم الحفناوي ٣٣٨/١ ط ٢ سنة ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م دار الوفاء المنصورة.

التوافق والائتلاف»؛ لأن بهذا البيان يُدفع وجه التعارض بين الأدلة الظاهر للتأخر لأول وهلة، فلا حاجة لذكره ثانيًا.

التعريف المختار: بعد استعراضنا لتعريفات الباحثين للجمع بين الأدلة، وذكر الملاحظات والاعتراضات، وأوجه القصور التي لاحت لنا عليها، يمكننا أن نصوغ تعريفًا رأينا أنه محرر لمصطلح الجمع بين الأدلة الشرعية فأقول:

الجمع بين الأدلة الشرعية هو: «بيان سبل الائتلاف بين الأدلة الشرعية التي ظاهرها التعارض على وجه يؤدي للعمل بها جميعًا ولو من وجه».

تحليل مفردات التعريف:

قولنا: «بيان»، جنس شمل كل أنواع البيانات.

وعبارة: «سبل الائتلاف»، قيد خرج به ما عداه من البيانات الأخرى؛ كبيان نسخ إحدى الأدلة المتعارضة، أو بيان وجه الترجيح بين الأدلة المتعارضة...

وعبارة: «الأدلة الشرعية»، قيد أخرج الأدلة الأخرى غير الشرعية، الأدلة العادية، والأدلة الحسية، والأدلة العقلية.

وعبارة: «ظاهرها التعارض»، قيد أخرج الأدلة الشرعية التي لا تعارض بينها، فهي أدلة متألّفة، لا تحتاج لبيان وجه توافقها.

وعبارة: «على وجه يؤدي للعمل بها جميعًا»، قيد أخرج ما يعرف عند الأصوليين بتساقط الأدلة المتعارضة، أو التّخيير بينها وإهمال إحداها، أو الترجيح بينها، أو القول بنسخ بعضها، عندما يتعذر على المجتهد الجمع بينها بوجه من الوجوه.

المبحث الثاني: شروط الجمع بين الأدلة عند الملكية

اشتراط العلماء في الأدلة الشرعية التي يُراد الجمع بينها شروطًا لا بد من توفرها فيها، فليست الأدلة كلها في منزلة متساوية، وعلى وزن واحد في القوة والوضوح، كل دليل يقوى على معارضة دليل آخر في الحجّة والبرهان، وليس كل ناظر في الدليل يستطيع أن يقوم بعملية الجمع هاته، فليست الأدلة كلًّا مباحًا لكل أحد يتصرف فيها كيف يشاء حسب هواه ومزاجه، بل

الأمر مقصورٌ على خاصة الناس الذين توقّرت فيهم أوصاف، وامتلكوا أسباباً أهّلتهم للنظر في الدليل، واستجمعوا شرائط الاجتهاد وأدواته.

من أجل هذا وضع العلماء شروطاً للقول بالجمع بين الأدلة، وهي:

١- ثبوت الحجية لكل واحد من الأدلة المتعارضة، والحجية في الدليل تثبت عند المالكية باجتماع أمور فيه^(١):

أ- صحة النقل فيه، وهذا خاص بالحديث؛ لأن القرآن الكريم طريقة نقله قطعيةٌ مجمع عليها بين المسلمين، ويُقصد بصحة النقل أن يكون الدليل داخلاً في دائرة المقبول المعلومة عند الحديثين، ولا يشترط المالكية للجمع بين الأدلة المتعارضة تساويها في القوة^(٢)، كما اشترطه الحنفية^(٣)، وبعض الشافعية^(٤) بل يكفي أن يكون الدليل مقبولاً غير مردود، فلا جمع بين الدليل المرضي المقبول، وبين الدليل المرفوض المردود إذا تعارضا، بل يعمل بالدليل المقبول، ويهمل الدليل المردود.

ب- وضوح دلالة الدليل في المسألة التي يُستدل به عليها بوجه من أوجه الدلالة المعروفة، أما إذا تعارض دليلان أحدهما واضح الدلالة في المعنى المراد، والآخر غير متّضح الدلالة فيه؛ فإنه يعمل بالدليل الواضح الدلالة في المسألة، ويهمل الدليل الخفي الدلالة في المعنى المراد.

(١) قال أبو عبد الله التلمساني: «اعلم أن الأصل النقلي يشترط فيه أن يكون: صحيح السند إلى الشارع صلوات الله عليه، متّضح الدلالة على الحكم المطلوب، مستمر الإحكام». مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول - الشريف التلمساني ص ١٦ ط دار الرشاد الحديثة.

(٢) قال إبراهيم العلوي الشنقيطي: «وإن أمكن الجمع والترجيح؛ فالجمع أولى منه، لأن العمل بالدليلين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما» نشر البنود على مراقبي السعود ١٧٩/٢ ط ٢ دار الكتب العلمية سنة ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.

(٣) الحنفية يقدمون قاعدة الترجيح على قاعدة الجمع بين الأدلة في باب التعارض، قال ابن عبد الشكور: «وحكمه. أي التعارض. النسخ إن علم المتأخر، وإلا فالترجيح إن أمكن، وإلا فالجمع بقدر الإمكان، وإن لم يمكن تساقطاً، فالمصير في الحادثة إلى ما دونهما إن وجد، وإلا فالعمل بالأصل». مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت - محب الله بن عبد الشكور ١٩٢.١٨٩/٢

(٤) قال الزركشي: «أما شروطه. أي التعارض. فمنها التساوي بين الكتاب وخبر الواحد... ومنها التساوي في القوة». البحر المحيط في أصول الفقه - الزركشي ١٢٠/٨ ط ١ سنة ١٤١٤هـ ١٩٩٤م دار الكتي، ينظر إرشاد الساري ١٥٤/٨. وتوجيه النظر

قال الإمام الخرشي: «قال مالك: ولا بأس بالتسبيح في الصلاة للحاجة للرجال والنساء، وضعّف أمر التصفيق بحديث التسبيح»، وهو قوله: «من نابَهُ شيء في صلاته فليُسَبِّح»؛ لأن «مَنْ» من ألفاظ العموم، وقوله: «إنما التصفيق للنساء^(١)» يحتمل أن يكون على وجه الدّم، ويحتمل أن يكون أراد على وجه التخصيص، أي: للفظ العام، «فقدّم الظاهر على المحتَمَل»^(٢). ج- أن يكون الدليل مستمّر الإحكام، ولم يثبت نسخه عن المعصوم عليه السلام، ولا يُكتفى في القول بالنسخ عند المالكية فقط معرفة المتقدم من المتأخر من الأدلة المتعارضة^(٣) كما هو الأمر عند الحنفية^(٤)، وبعض الشافعية^(٥)، فلا يلجؤون إلى القول بالنسخ بين هاتيه الأدلة المتعارضة المعلومة تاريخ نزولها أو ورودها إلا حينما يتعدّر عليهم الجمع بينها، فالمالكية احتاطوا في مسألة النسخ احتياطاً شديداً^(٦).

قال أبو إسحاق الشّاطبي: «إن غالب ما ادّعي فيه النسخ إذا تؤمل وجدته متنازعاً فيه، ومحتماً، وقريناً من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه»^(٧).

٢- أن تكون صورة الجمع ووجهه بين الأدلة المتعارضة مقبولة لغة، وموافقة لروح الشرع، منسجمة مع نصوصه وأحكامه، فلا يُغتسف في الجمع بين (١) الحديث بشطريه الأول والثاني رواه البخاري كتاب الصلاة باب الإشارة في الصلاة ٤١٤/١ برقم: ١١٧٧.

(٢) شرح الخرشي على مختصر خليل ٣٢١/١، ط دار الفكر بدون تاريخ.
(٣) قال الإمام ابن العربي معددا شروط النسخ: «الرابع: أن يكون الجمع بين الدليلين غير ممكن». الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٩/٢ تحقيق عبد الكبير العلوي المدغري ط مكتبة الثقافية الدينية مصر د تاريخ.

(٤) قال الإمام البزدوي: «وأما صريح اختلاف الزمان، فبأن يعرف التاريخ، فيسقط التعارض، ويكون آخرهما ناسخا». أصول البزدوي ص ٢٠٠.

(٥) قال الإمام القسطلاني: «الجمع بين الحديثين أولى ما لم يعلم التاريخ» إرشاد الساري ٧٠/٦، وقال الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع: «والمتأخر من النصين المتعارضين ناسخ للمتقدم منهما». حاشية البناني على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع ٤٤٧/٢، ط المكتبة العصرية سنة ١٤٣٢هـ - ٢٠١١ م.

(٦) قال الإمام القراني: «فيقدم التخصيص، والمجاز، والإضمار، والنقل، والاشتراك على النسخ... لأن النسخ يحتاط فيه أكثر، لكونه يصير اللفظ باطلا». الذخيرة ٧٨/١.

(٧) الموافقات ١٠٦/٣.

الأدلة بتأويل بعيد مُتكلّف لغة، أو أن يكون وجه الجمع بين المتعارضين مخالفاً للتّصوّص الشرعية الصحيحة، ومبادئها السنية.

قال أبو إسحاق الشاطبي في التأويل القريب غير البعيد الذي يمكن عن طريقه الجمع: «إن غالب ما ادّعي فيه النسخ إذا تؤمل وجدته متنازعاً فيه، ومحمّلاً، وقريباً من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجهه»^(١).

٣- أن يكون من يباشر عملية الجمع أهلاً لهاته العملية، قد تحققت فيه شرائط الاجتهاد، فالناظر في الأدلة الشرعية قصد استنباط الأحكام الفقهية منها، وتنزيلها على حياة المكلفين وواقعهم المعيش؛ لا بد وأن يكون متمكناً من استشارة الظن بالنظر، متحققاً وحائزاً على إحدى مراتب الاجتهاد بشروطها المفصلة عند علماء الأصول، ولا يمكن لأيّ كان أن يرقى هذا المرتقى الصّعب، ويتجاسر عليه دون التزوّد بزياده، وإعداده عدته.

قال أبو إسحاق الشاطبي موضحاً هذا الأمر: «وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدّمها سواء، إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً، فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم البتّة»^(٢).

المبحث الثالث: مسالك الجمع والتأليف بين الأدلة الشرعية التي ظاهرها التعارض عند المالكية

سلك المالكية مسالك عدّة للجمع بين الأدلة التي ظاهرها التعارض، وحملوها على وجوه مكنتهم من دفع التعارض الظاهري بينها، والعمل بالأدلة جميعها على نحو متآلف متناسق بين الأدلة، على وفق قواعد اللغة العربية، وروح الشريعة.

هذه المسالك بعضها نص عليه فقهاء المالكية في كتبهم الأصولية، وبعضها مما استنبطته من تصرفاتهم، وصنيعهم عند جمعهم بين الأدلة الشرعية التي ظاهرها التعارض.

قال الإمام أبو إسحاق الشاطبي متحدثاً عن بعض هذه المسالك: «إن غالب ما ادعي فيه النسخ إذا تؤمل وجدته متنازعاً فيه، ومحمّلاً، وقريباً

(١) المرجع السابق.

(٢) الموافقات ٤/٥٠٠.

من التأويل، بالجمع بين الدليلين على وجه، من كون الثاني بياناً لمجمل، أو تخصيصاً لعموم، أو تقييداً لمطلق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع»^(١) وهذه المسالك هي:

١- الجمع بين الدليلين المتعارضين بحمل العامّ منهما على الخاص.

قد يتوارد دليان أو أكثر على محل واحد، وفي زمن واحد، وحالة واحدة، أحدهما يأمر، والآخر ينهى، فينفي أحدهما ما يثبت الآخر، فيخيل إلى الناظر أن بينهما تعارضاً، لكن عند التمعّن في الدليلين قد نجد بينهما عمومًا وخصوصًا، فلو عملنا بالخاص في محله، وبالعام في غير ما دل عليه الخاص لانتهى هذا التعارض، وهذا المسلك عمل به المالكية، ولم يشترطوا اتحادَ زمان العام والخاص، ولا قرّبهما بل يحملون العام على الخاص نزل العام أولاً أو الخاص، اقتربا في الزمان أو ابتعدا.

قال الإمام الباجي: «إذا تعارضَ لفظان خاص وعام؛ بُني العام على الخاص، هذا قول عامة أصحابنا... سواء كان العام متقدّمًا على الخاص، أو متأخرًا عليه، أو كان العام متفّقًا عليه، والخاص مختلفًا فيه»^(٢).

مثال لجمع المالكية بين الدليلين المتعارضين بحمل العام على الخاص:

الدليل الأول: عن أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس»^(٣).

ففي الحديث أمرٌ بتحية المسجد لكل داخلٍ إليه في أي وقتٍ وزمان كان دخوله.

(١) الموافقات ١٠٦/٣.

(٢) إحكام الفصول في أحكام الوصول لأبي الوليد الباجي ص ٢٦١ ط دار الغرب الإسلامي، بتحقيق عبد المجيد تركي.

(٣) رواه الإمام مالك في الموطأ كتاب الصلاة، باب انتظار الصلاة، شرح الزرقاني على الموطأ ٥٥٩/١ تحقيق طه عبد الرؤوف، ط ١ سنة ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م مكتبة الثقافة الدينية، والبحاري كتاب الصلاة، باب إذا دخل المسجد، ر ح ٤٤٤، فتح الباري بشرح صحيح البخاري- الحافظ ابن حجر ٨٢/٢، دار الفكر ط ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب تحية المسجد، ر ح ٧١٤، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج- أبي زكرياء يحيى بن شرف النووي ٣٤٠/٢ المكتبة العصرية سنة ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م.

الدليل الثاني: عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ» نهي عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس»^(١).
في هذا الحديث نهي من النبي ﷺ عن الصلاة في هذين الوقتين، كانت الصلاة تحية المسجد أو غيرها.

وجه التعارض بين الدليلين:

الحديث الأول يأمر كل داخل إلى المسجد بأن يصلي ركعتين قبل أن يجلس، سواء دخل بعد صلاة الصبح أو بعد صلاة العصر، أو في غير هذين الوقتين، فهو مطالب بصلاة ركعتين.

والحديث الثاني فيه نهي لكل مكلف عن الصلاة بعد صلاة الصبح، وبعد صلاة العصر، كانت الصلاة تحية المسجد، أو غيرها، فبين الدليلين تعارض ظاهري؛ لأن الدليل الأول يأمر الداخل للمسجد بالصلاة في كل وقت، والدليل الثاني ينهأ عن الصلاة في هذين الوقتين.

صورة الجمع بين الدليلين عند المالكية:

نظر المالكية إلى الدليلين، فرأوا أن بينهما عمومًا وخصوصًا في الزمان، فالدليل الأول عام في زمان الأمر بالصلاة، والدليل الثاني خاص في زمان النهي بما بعد صلاة الصبح، وبما بعد صلاة العصر.

قال الإمام الرماصي متحدثًا عن نظرة المالكية هاته للدليلين: «وذلك أن حديث الأمر بالصلاة عند دخول المسجد: عام في الزمان، خاص في الصلاة، والنهي عن الصلاة بعد الفجر إلا ركعتا الفجر: خاص في الزمان، عام في الصلاة»^(٢).

وقال البتاني مبيّنًا مشهور مذهب المالكية في المسألة الذي فيه العمل بالدليلين معًا بعد حملهما للعام على الخاص: «ومن دخل المسجد فليركع ركعتين قبل أن

(١) رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة باب النهي عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر، شرح الزرقاني ٦٦/٢، والبخاري كتاب الصلاة باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس، ر

ح: ٥٨٤ فتح الباري ١٩٤/٢.

(٢) حاشية الفقيه محمد المصطفى الرماصي على جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر ص ٥٦٢ بحث مرقون.

يجلس فيه، وذلك مستحب له، فإن دخل رجل في وقت نهي فلا ركوع عليه»^(١).

٢- الجمع بين الأدلة المتعارضة بحمل المطلق منها على المقيد:

مذهب المالكية أن يحمل المطلق على المقيد من الألفاظ ما لم يختلفا في السبب والحكم^(٢).

مثال الأدلة المتعارضة التي يمكن الجمع بينها بحمل المطلق منها على المقيد:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾ [سورة المائدة الآية ٤].

فالآية تناولت محرمات عدة، منها الدم، حيث ورد لفظه مطلقاً عن كل قيد، فشمل القليل والكثير، والسائل والجامد، داخل عروق اللحم أو خارجها.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة الأنعام الآية ١٤].

حيث قيّد الدم المحرّم في الآية بالدم السائل المسفوح.

وجه التعارض بين الدليلين:

(١) الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني - البناني ٤٩٣/١ ط ١ سنة ١٤٢٢ هـ ٢٠٠٢ م دار الكتب العلمية.

(٢) يحمل المالكية المطلق على المقيد إذا اتحدا في الحكم والسبب باتفاق، وإن اختلف المطلق والمقيد في السبب أو في الحكم؛ اختلف في ذلك قال ابن عاصم:

وما أتى في موضع مقيداً وفي سواه مطلقاً أيضاً بدا

فإن يك الحكم به والسبب متفقين حكم قيد يجب

وإن يكن مخالفاً في واحد .. فالخلف في المذهب في الموارد

مرتقى الوصول إلى علم الأصول - ابن عاصم الغرناطي، الموسوعة المنتخبة من المتنون الشرعية المتداولة ٥٠١/١ طبعة دار الرشاد الحديثة سنة ١٤٣٥ هـ ٢٠١٤.

ظاهر الآية الأولى يفيد أن الدّم محرم ونجس مطلقاً، سواء كان قليلاً أو كثيراً، مائعاً أو جامداً، في عروق اللحم أو في غيره، فلا يجوز أكله ولا الصلاة به.

والآية الثانية قيدت الدم الذي يحرم أكله ولا تجوز الصلاة به بالمسفوح، وهو السائل الكثير، أما المتجمّد في العروق، والقليل الذي يقطر من اللحم؛ فحكمه الطهارة، ويجوز أكله.

وجه الجمع بين الدليلين:

قال ابن يونس «والفرق بين قليل الدّم وكثيره أن كل ما حرم أكله لم تجز الصلاة به، وإنما حرم الله تعالى الدّم المسفوح؛ لقوله تعالى: (أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا) فدلّ أن ما لم يكن مسفوحاً حلالاً طاهر»^(١).

حمل المالكية المطلق على المقيد من الآيتين، فقيّدوا لفظ الدم المحرّم الأكل والنجس بالدم المسفوح لا مطلق الدم.

٣- الجمع بين الأدلة المتعارضة بحمل الأمر فيها على التدب لا على الوجوب.

الأمر يدل على الوجوب إلا إذا صرفته قرينة عن الوجوب، والقرائن التي تصرف الأمر عن الوجوب كثيرة، منها ورود دليل آخر يفيد جواز ترك الفعل المأمور به... وغيرها من القرائن.

مثال الأدلة المتعارضة التي يمكن الجمع بينها بحمل الأمر على التدب لا على الوجوب:

الدليل الأول: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَجُلٌ أَعْمَى فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ لَيْسَ لِي قَائِدٌ يَقُودُنِي إِلَى الْمَسْجِدِ. فَسَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُرَخِّصَ لَهُ فَيَصَلِّيَ فِي بَيْتِهِ فَرَخَّصَ لَهُ، فَلَمَّا وَلَّى دَعَاهُ فَقَالَ: «هَلْ تَسْمَعُ النَّدَاءَ بِالصَّلَاةِ؟». فَقَالَ نَعَمْ. قَالَ «فَأَجِبْ»^(٢).

الدليل الثاني: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «صلاة الجماعة تفضل

(١) الجامع لمسائل المدونة- ابن يونس الصقلي ٨٢/١ تحقيق مجموعة باحثين، ط ١ سنة

١٤٣٤هـ ٢٠١٣ معهد البحوث العلمية وإحياء التراث.

(٢) رواه مسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب يجب إتيان المسجد على من سمع النداء،

ر ح: ٦٥٣ المنهاج ٢/٢٨٨.

صلاة الفدِّ بسبعٍ وعشرين درجة»^(١)

وجه التعارض بين الحديثين:

الحديث الأول فيه أمرٌ بحضور صلاة الجماعة لكل رجل مكلف، ولم يَرخص النبي ﷺ في التخلف عن شُهود الجماعة حتى لذي العذر، وهو الرجلُ الأعمى الذي لا يجد قائدًا يقوده إلى المسجد؛ لكونه يسمعُ النداء، فوجب عليه أن يلبيه، فدلَّ الحديثُ على وجوب شُهود الجماعة لكل من سمع النداء من المكلفين الذين لا عذرَ لهم من باب أولى وأحرى.

الحديث الثاني دلَّ على التفاضل في الأجر والثواب بين صلاة المكلف في جماعة، وصلاته منفردًا، فاستفدنا منه أنَّه يجوز للمكلف أن يصلي منفردًا في بيته، وأن حضور صلاة الجماعة ليس واجبًا عليه، لكن فيه فضل عظيم، فمن فاتته صلاة الجماعة فقد فاتته خيرٌ كثير.

وجه الجمع بين الدليلين:

قال ابن عبد البر مبينًا وجه الجمع بين الدليلين بحمل الأمر على الندب لا على الوجوب: «وفي هذا الحديث من رواية ابن عمر وأبي هريرة دليل على جواز صلاة الفذ وحده، وإن كانت صلاة الجماعة أفضل».

وإذا جازت صلاة الفذ وحده بطل أن يكون شهود صلاة الجماعة فرضًا؛ لأنه لو كانت فرضًا لم تجز للفذ صلاته، وهو قادرٌ على الجماعة تارك لها^(٢).

٤- الجمع بين الدليلين المتعارضين بحمل النهي الوارد في أحدهما على الكراهة لا على الحرمة:

الأصل في صيغة النهي إذا أُطلقت وتجرّدت عن القرائن؛ فإنها تفيد التحريم كما هو مذهب عامة الأصوليين مالكية وغيرهم، لكن قد توجد قرائنٌ تصرف صيغة النهي في الدلالة على أصل إطلاقه وهو الحرمة، إلى ما عداها من

(١) رواه مالك في الموطأ كتاب الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة، شرح الزرقاني ٤٥٨/١، والبخاري كتاب الأذان باب فضل صلاة الجماعة، ر ح ٦٤٥ فتح الباري ٢٦٧/٢، ومسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة، ر ح: ٦٥٠ المنهاج ٢٨٥/٢.
(٢) الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار - أبي عمر يوسف بن عبد البر ١٣٦/٢ تحقيق سالم محمد عطا ومحمد معوض، ط ١ سنة ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠ م دار الكتب العلمية.

الإباحة والكراهة وغيرها...

مثال الأدلة المتعارضة التي يمكن الجمع بينها بحمل النهي على الكراهة:
الدليل الأول: «عن أبي ثعلبة الحُشني: أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل كل ذي نابٍ من السباع»^(١)

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾
 [سورة الأنعام الآية ١٤٥]

وجه التعارض بين الدليلين:

في الحديث نهى من النبي ﷺ للمسلم عن أكل كل حيوان ذي نابٍ، والأصل في النهي إذا أطلق أفاد التحريم، فالنتيجة أن أكل كل ذي نابٍ حرامٌ. والآية الكريمة فيها حصراً وتعداداً للأشياء التي يحرم أكلها على المسلم وهي الميتة، والدم المسفوح، ولحم الخنزير، وما أهل لغير الله، وليس فيها أن ذوات الأنياب من الحيوان محرمةٌ كما أفاده الحديث.

وجه الجمع بين الدليلين:

نظر المالكية في الدليلين، وحملوا النهي الوارد في الحديث على الكراهة لا على التحريم؛ لأن ظاهر الآية يقتضي ذلك، فتمكّنوا من الجمع بين الدليلين. قال القرافي: بعد أن ذكر آية التحريم السابقة «فخرجت السباع عن التحريم»، وورد عليه أسئلة، ورابعها: في الموطأ قال عليه السلام: «أكل كل ذي نابٍ من السباع حرام»^(٢).

فأجاب القرافي عن السؤال الرابع بقوله: «وعن الرابع أنه محمولٌ على

(١) رواه مالك في الموطأ كتاب الذبائح، باب الصيد وما يكره أكله، شرح الزرقاني على الموطأ ١٣٨/٣، والبحاري كتاب الذبائح باب أكل كل ذي نابٍ من السباع، ر ح: ٥٥٣٠ الجامع الصحيح للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ص ٩٢٠ دار الحديث القاهرة بدون تاريخ، ومسلم كتاب الصيد باب تحريم أكل كل ذي نابٍ من السباع، ر ح ١٩٣٢، المنهاج ٧٢/٥.

(٢) الموطأ كتاب الصيد باب تحريم أكل كل ذي نابٍ من السباع، شرح الزرقاني ١٣٧/٣.

الكراهة جمعاً بين الدليلين»^(١)

وقال ابن يونس: «قال محمد بن الجهم، والأبهري: ونهي مالك عن أكل لحوم السباع والدواب على الكراهية والاحتياط، لا على صريح التحريم»^(٢).

٥- الجمع بين الأدلة المتعارضة بحملها على اختلاف محل توازدها:

من الأمور التي نبه على مراعاتها علماء الشريعة وحمله الملة للناظر في الدليل هو معرفته بالسياق الذي ورد فيه الدليل، وما يقتضي ذلك من إلمام واسع بكل هذه الحثثيات من معرفة لسبب نزول الخطاب أو الورود، ووقته، ومكانه، وزمانه، وحال المخاطب... وما إلى ذلكم، فهذه الأمور نبراس للمجتهد تُعينه أولاً على الاستنباط الجيد للأحكام من الأدلة، ومن التنزيل الأمثل لهاته الأحكام على واقعها ثانياً، ومن غابت عنه هذه الأمور، فإنما يخطئ خطئاً عسواً.

قال الإمام القراني مقررًا هذه الحقيقة: «فقد اختلفت الأحكام والشرائع بحسب اختلاف الأزمان والأحوال، وظهر أنها سنة الله في سائر الأمم، وشرع من قبلنا شرع لنا، فيكون ذلك بياناً على الاختلاف عند اختلاف الأحوال في زماننا، وظهر أنها من قواعد الشرع، وأصول القواعد»^(٣).

مثال للأدلة المتعارضة التي يمكن الجمع بينها باختلاف محل توازدها:

الدليل الأول: «عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبُرُوهَا بَيُولَ وَلَا غَائِطٍ، وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا»^(٤).

الدليل الثاني: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: إِنَّ نَاسًا يَقُولُونَ إِذَا قَعَدْتَ عَلَى حَاجَتِكَ فَلَا تَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ وَلَا بَيْتَ الْمُقَدَّسِ. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: لَقَدْ ارْتَفِئْتُ يَوْمًا عَلَى ظَهْرِ بَيْتِ لَنَا، فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى لِبْنَتَيْنِ

(١) الذخيرة- أبي العباس القراني ١٠٠/٤ تحقيق مجموعة من العلماء، ط ١ سنة ١٩٩٤ دار الغرب الإسلامي.

(٢) الجامع لمسائل المدونة ٧٨٤/٥.

(٣) الذخيرة- أبي العباس القراني ٤٧/١٠.

(٤) رواه البخاري كتاب الوضوء باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول، ر ح: ١٤٤ فتح الباري ٢٥٥/١، ومسلم كتاب الطهارة باب الاستطابة، ر ح: ٢٦٤ المنهاج ٤٩٦/١.

مُسْتَقْبِلًا بَيْتَ الْمُقَدَّسِ لِحَاجَتِهِ»^(١).

وجه التعارض بين الدليلين:

الحديث الأول نهي فيه النبي ﷺ كلَّ مسلمٍ ذهب لقضاء حاجته أن يستقبل القبلة، أو يستدبرها بغائط أو بول مطلقاً، وفي كل مكان.

والدليل الثاني: ورد فيه أن صاحب التشريع -عليه السلام- الذي تهي عن استقبال القبلة واستدبارها عند قضاء الحاجة، رُوي يفعل ما نهي عنه في قضاء حاجته، فتعارض قوله مع فعله ﷺ.

وجه الجمع بين الدليلين:

نظر المالكية إلى الدليلين المتعارضين، فرأوا أن النهي عن استقبال القبلة واستدبارها في قضاء الحاجة؛ خاصٌّ بمن ذهب لقضاء حاجته في القَلَوَات، حيث لا ساتر، ولا حاجزٌ يمنعه من الانحراف عن القبلة، بينما الرسول ﷺ شُهود يقضي حاجته داخل البنيان، حيث يوجد الساتر أو الحاجز فاختلَف الحكم؛ بسبب اختلافِ المحل.

قال ابنُ بشير بعد أن ذكر الحديثين: «وقد بنى مالك هذين الحديثين، فرأى أن المنع على صفة، والجواز على صفة ثانية، وما هي الصفة؟ لا يخلو إما أن يكون الموضع لا مراحيض فيه ولا ساتر، فلا يجوز الاستقبال فيه ولا الاستدبار، أو تكون المراحيضُ والساتر فيجلس بحسب ما تقتضيه المراحيضُ، أو يكون ذا مراحيض ولا ساتر، فيجلس أيضاً بحسب ما تقتضيه المراحيضُ للضرورة»^(٢).

٦- الجمع بين الأدلة المتعارضة بحملها على اختلاف حال المكلفين

المكلفون المخاطبون بأحكام الشريعة، تختلف أحوالهم قوة وضعفاً، وصحة ومرضاً، وسفراً وحضراً، وعلماً وجهلاً، وخطأً وعمداً، وذكرًا ونسياناً، وأمنًا

(١) رواه مالك في الموطأ كتاب القبلة، باب الرخصة في استقبال القبلة، شرح الزرقاني ٦٥٨/١، والبخاري كتاب الوضوء باب من تبرز على لبنتين، ر ح ١٤٥ فتح الباري ٢٥٦/١، ومسلم كتاب الطهارة باب الاستطابة، المنهاج ٤٩٦/١.

(٢) التنبيه على مبادئ التوجيه - أبي الطاهر إبراهيم بن بشير ٢٤٢/١ تحقيق محمد بلحسان، ط ١ سنة ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م دار ابن حزم.

وخوفًا، وسلماً وحرَبًا...

والشريعة الغراء راعت أحوال المخاطَب المختلفة، فشرعت لكل حال من الأحكام ما يناسبها، ويُصلحها.

مثال للأدلة المتعارضة التي يمكن الجمع بينها باختلاف حال المكلفين:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرٌ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة الآية ١٨٣-١٨٤]

الدليل الثاني: عن جابر بن عبد الله : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَأَى نَاسًا مَجْتَمِعِينَ عَلَى رَجُلٍ فَسَأَلَ، فَقَالُوا: رَجُلٌ أَجْهَدَهُ الصَّوْمَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ»^(١)

وجه التعارض بين الدليلين:

أفادت الآية أن المسافرَ يَرَحُّصُ له في الفطر من أجل السَّفر، فهو مُحَيَّر بين الصيام والفطر، لكنَّ الأولى في حقه والأفضل له الصيام.

وفي الحديث أخبر -عليه الصلاة والسلام- أن صيامَ المسافر ليس فعله ذاك من البر في شيء، بل فعله ربما هو عَيْنُ الإثم.

كيف جمع المالكية بين الدليلين؟

حمل المالكيةُ الآيةَ على المسافرِ القوي الذي يستطيعُ تحمل الصيام من غير مشقةٍ شديدة تُضرُّ بدنه، أو تؤثرُ على سلامة عافيته، فقالوا هذا يُستحبُّ له تقديمُ الصيام على الفطر.

وحملوا الحديثَ على المسافرِ الضعيف الذي لا يقوى على الصيام إلا بمشقةٍ شديدةٍ قد تُضرُّ صحته، كما هو حال صاحبِ قصة ورود الحديث، فقالوا:

الفطرُ في حقه مستحبٌّ أو واجبٌ؛ تبعاً لمبلغ الضرر الذي قد يصيبه إن هو

(١) رواه ابن ماجه، كتاب الصيام باب ما جاء في الإفطار في السفر، ر ح ١٦٦٥ السنن لابن ماجه ٥٣٢/١ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار إحياء الكتب العربية د ت .

أقدم على الصيام.

قال القراني بعد ذكره للحديث «وجوابه: أنه ﷺ رأى رجلاً يظللُ عليه والزحام عليه، فقال: ما هذا؟ إشارة لهذه الحالة، فإن قالوا: النظر إلى عموم اللفظ، لا إلى خصوص السبب، قلنا: العام في الأشخاص مطلق في الأحوال، ونحن نحمل الحالة المطلقة على حالة الضرر»^(١).

وقال الإمام محمد عlish: «وتفضيلُ الفطر في السفر غني عن الرد؛ لمخالفته لنص القرآن العزيز، وكأنَّ شُبْهَتَهُم فيه حديث: «ليس من البر الصيام في السفر»، والأئمة حملوه على من يضُرُّه الصوم؛ جمعًا بين الدليلين»^(٢).

٤- الجمع بين الأدلة المتعارضة بحمل إحداها على الحقيقة الشرعية وغيرها على الحقيقة اللغوية:

دلالة اللفظ على معناه في اللغة العربية مهيَّج واسع، وبحر لا ساحل له، وهو من أعظم الدلائل على ثراء لغة القرآن الكريم، وسَعَتُها، وتَفَرُّدُها، فاللفظة الواحدة قد يكون لها معانٍ متعددة، منها ما يكون حقيقةً، ومنها ما يكون مجازًا، والحقيقة تختلف باختلاف النسبة، فهناك حقيقة شرعية، وحقيقة لغوية، وحقيقة عرفية... فعلى الناظر في الأدلة الشرعية أن لا يعزُب عنه هذا الأمر حتى يكونَ موقِّعًا في نظره، ومصيبًا في اجتهاده.

مثال للأدلة المتعارضة التي يمكن الجمع بينها باختلاف حقيقتيها^(٣):

الدليل الأول: عَنْ أَمِّ الْمُؤْمِنِينَ حَفْصَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «لَا

(١) الذخيرة ٥١٢/٢.

(٢) فتح العلي المالک في الفتوى على مذهب الإمام مالک - محمد عlish ١١٠/١ نشر دار المعرفة بدون تاريخ.

(٣) قال الإمام القراني معددا أنواع الحقائق: «... حقيقة لغوية، وشرعية، وعرفية». نفائس الأصول في شرح المحصول ٦٨٠/٢ تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، ط ١ سنة ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م نشر مكتبة نزار مصطفى .، وقال الإمام الشاطبي مبيناً الفرق بين الحقائق اللغوية والشرعية: «وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي، كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري، كما نقول في الصلاة: إن أصلها الدعاء، ثم خصت في الشرع بدعاء مخصوص، على وجه مخصوص، وهي فيه حقيقة، لا مجاز». الموافقات ٢٦/٤.

صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَفْرِضْهُ مِنَ اللَّيْلِ»^(١).

الدليل الثاني: عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: «دَارَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ دَوْرَةَ قَالَ: أَعْنَدُكَ شَيْءٌ قَالَتْ: لَيْسَ عِنْدِي شَيْءٌ قَالَ: فَأَنَا صَائِمٌ»^(٢).

وجه التعارض بين الدليلين:

الحديث الأول يفيد أن كلَّ صِيَامٍ أَقْدَمَ عَلَيْهِ مَكْلَفٌ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَبَيِّتَ نِيَّةً لِدَلِّكَ الْيَوْمِ الَّذِي سَيُصُومُهُ فِي اللَّيْلَةِ الَّتِي تَسْبِقُهُ، فَحَقِيقَةُ الصِّيَامِ فِيهِ مُنْتَفِيَةٌ، وَإِنْ اِمْتَنَعَ عَمَّا يَمْتَنِعُ عَنْهُ الصَّائِمُ طَوَالَ يَوْمِهِ.

والحديث الثاني يَنْبُتُنَا أَنَّ الرَّسُولَ ﷺ عَقَّدَ نِيَّةَ الصِّيَامِ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ وَاتْتِهَاءِ اللَّيْلِ حِينَمَا لَمْ يَجِدْ فِي بَيْتِهِ مَا يَأْكُلُهُ، فَأَخْبَرَ أَهْلَهُ أَنَّهُ قَدْ عَقَّدَ الْعَزْمَ عَلَى صَوْمِ يَوْمِهِ ذَاكَ.

وجه الجمع بين الدليلين:

لدفع التعارض بين الحديثين حمل المالكية لفظة: «الصِّيَامُ» فِي الْحَدِيثِ الْأَوَّلِ عَلَى حَقِيقَتِهَا وَمُسَمَّاها الشَّرْعِيِّ، وَحَمَلُوا نَفْسَ اللَّفْظَةِ فِي الْحَدِيثِ الثَّانِي عَلَى مَسْمَاها اللَّغَوِيِّ جَمْعًا بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ.

قَالَ الْقَرَّافِيُّ مَبِينًا وَجْهَ الْجَمْعِ بَيْنَ هَذَيْنِ الْحَدِيثَيْنِ وَمَا شَايَهُمَا: «قُلْتُ: التَّوْفِيقُ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ أَنْ نَصْرَفَ ذَلِكَ إِلَى الْمُسَمَّى الشَّرْعِيِّ، وَهَذَا إِلَى الْمُسَمَّى اللَّغَوِيِّ، وَمِنْ هَذَا الْبَابِ قَوْلُهُ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بَوْلِي»، وَلَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَبَيِّتِ الصِّيَامَ»^(٣).

المبحث الرابع: توسع المالكية في الجمع بين الأدلة، ودرء ما أثير عن مذهبهم من تشدد في قبول الجمع.

(١) رواه الترمذي كتاب الصيام باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل، ٩٩/٣، برقم ٧٣٠٠ السنن - أبي عيسى الترمذي، تحقيق أحمد شاکر وآخرين، ط ٢ سنة ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م نشر مصطفى البابي الحلبي، وابن ماجه كتاب الصيام باب ما جاء في فرض الصيام من الليل، ٥٤٢/١ برقم: ١٧٠٠.

(٢) رواه النسائي كتاب الصيام، باب النية في الصيام، ١٩٤/٤، برقم ٢٣٢٣ المجتبى من السنن لأحمد بن شعيب النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢ سنة ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م مكتب المطبوعات الإسلامية حلب.

(٣) نفائس الأصول في شرح المحصول - القرافي ٢٠٦/٥.

وقفتُ على شبهةٍ حول تشدُّد المذهب المالكي في قَبول الجمع بين الأدلة، أطلقها بعضُ الباحثين المعاصرين، وتلقَّفها عنهم بعض من جاء بعدهم مسلِّماً لها من غير تمحيص^(١).

حيث صنف إمامَ المذهب ضمن الفريق المتشدّد والمضيق لدائرة الجمع بين الأدلة التي ظاهرها التعارض قائلاً: «الاتجاه الثاني: ذهب جمهور الحنفية، وبعض الشافعية، والإمام مالك، وبعض أهل الحديث إلى التشدد في قبول الجمع، وتأويل المختلفين، وضيق دائرته، ويلاحظ أنه نتيجة لتشددهم هذا ردوا أحاديث كثيرة صحيحة»^(٢).

وهذه دعوى عريّة عن الدليل، ويا ليتهم ذكروا لنا نصّاً واحداً عن إمام من أئمة المذهب وعلمائه يؤيّد دعواهم هاتِهِ ويعضّدها، بل هو كلام مرسل على عواهنه، لا تؤيّد حجة، ولا يعضّده دليل، بل الأدلة شاهدةٌ بخلاف ما ادعوه، ولتفنيد دعواهم هذه أذكر شبهتهم أولاً، ثم أدخضُها بالدليل والبرهان. دعواهم هذه مؤلفة من شبهتين، أولاهما مقدمة وسبب للثانية، والثانية ثمرة ونتيجة للأولى:

الشبهة الأولى أنّ المذهب المالكي من المذاهب المتشددة في تأويل الأدلة المتعارضة قصد الجمع بينها.

لو كلف نفسه مثيّرُ هذه الشبهة عناءَ تتبّع أقوال أئمة المذهب وأربابه في مسألة تعارض الأدلة وتصرفاتهم في هاته الأدلة قصدَ الجمع والتأليف بينها؛ لأدرك أن واقع الأمر مخالفٌ لما ادعاه، وأن مذهبهم على نقيض ما حُيل له وحسب، فائمة المالكية حريصون أشدّ الحرص على الجمع بين الأدلة التي ظاهرها التعارض؛ لما في هذا المسلك من العمل بكل الأدلة الشرعية، وعدم إهمال بعضها؛ لأن الأصل في الأدلة الإعمال لا الإهمال.

(١) ذهب إلى هذا القول الأستاذ محمد الحفناوي وتبعه عليه عبد اللطيف البرزنجي.

(٢) التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي - إبراهيم الحفناوي/ ص

٢٦٠، ط ٢ دار الوفاء للنشر والتوزيع، والتعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية - عبد

اللطيف البرزنجي ١/ ٢١٤، ط دار الكتب العلمية ١٤١٣ هـ ١٩٩٣.

والمالكية في منهجهم هذا متَّبِعون لإمامهم مالك بن أنس -رحمه الله- الذي كان رائداً في هذا المنهج كما حكى عنه ذلك أئمة المذهب. ويكفي لإقرار هذه الحقيقة والتدليل لها هذه الأدلة:

١- تصرفات المالكية واستثمارهم للأدلة التي ظاهرها التعارض، حيث مرَّ معنا في مبحث مسالك الجمع بين الأدلة المتعارضة عند المالكية نماذج رأينا فيها تفننهم وإبداعهم في تنويع أساليب الجمع، وتعدد وجوهه، ومدى توسعهم في هذا الأمر ما دام هذا الأسلوب وذلك الوجه تحتمله اللغة، وموافقاً للنصوص الشرعية، ولقد سبق التفصيل في هذه المسألة فلا حاجة لإعادة ذكرها.

٢- مرونة المالكية وتوسُّعهم في نوعية الأدلة التي قالوا بالجمع بينها:

أ- حيث نجدهم وسَّعوا دائرة الأدلة ونوعيتها التي يقال فيها بالجمع عند التعارض، فاكتفوا بشرط ثبوت الحجية فيه فقط، فيكفي في الدليل أن يكون مقبولاً سنداً، ولو حاز من درجة القبول أدناها، ويُكتفى فيه أيضاً أن تكون دلالته على المعنى المراد بيّنة، ولو حاز من درجة البيان على أدناها، بينما نجد الحنفية وبعض الشافعية^(١) ضيّقوا الدائرة فاشتروا للجمع بين الأدلة المتعارضة تساويها في درجتي الثبوت والدلالة.

ب- تشدّدهم وعدم تسامحهم في مجاوزة قاعدة الجمع بين الأدلة المتعارضة إلى قاعدة نسخ المتأخّر منها للمتقدم عند معرفة تاريخ الدليلين، بل أضافوا شرطاً آخر وهو استحالة الجمع بينها بوجه من الوجوه، عند ذلك يلجؤون إلى القول بالنسخ.

ج- توسُّعهم في باب تخصيص العام، سواء تقدّم الخاص على العام أو تأخّر عنه، أو قارنهما ولم يشترطوا اتحاد زمان العام والخاص، ولا قربهما بل يحملون العام على الخاص نزل العام أولاً أو الخاص، اقترباً في الزمان أو ابتعداً.

٣- أقوال ونصوص نقلت عن أئمة المذهب متقدمهم ومتأخّرهم كلها تحثّ على إعمال مسلك الجمع والتوفيق بين الأدلة التي ظاهرها التعارض، وعدم مجاوزته إلى غيره من القول بنسخ بعضها، والترجيح فيما بينها، إلا إذا استحال عليهم الجمع بينها بوجه من الوجوه، وهذه بعض نصوصهم في المسألة:

(١) سبقت الإحالة على أقوالهم في المسألة في مبحث شروط الجمع بين الأدلة المتعارضة.

- قال ابن العربي عند حديثه عن مسألة بيع الحيوان بمثله مستعرضاً مذاهب الفقهاء في المسألة، وتمييزاً منهج الإمام مالك الذي تمكّن بنظره الثاقب من الجمع بين الأدلة فيها: «... وجاء الناقد الجيهنّ مالك فقال: إن الحديثين لما تعارضاً كان حكمهما عند التعارض أن يُجمع بينهما إن أمكن... والجمع بينهما ممكن، بأن يكون حديث جابر^(١) محمولاً على الجنس الواحد، وحديث عبد الله^(٢) محمولاً على الجنسين»^(٣).

- وقال ابن رشد الجدل معدداً محاسن ما ذهب إليه مالك في مسألة كراء الأرض، وكيف استطاع الجمع بين الأدلة فيها دون أن يُهمّل دليلاً منها: «... فما ذهب إليه مالك في مسألة كراء الأرض أصحُّ أقاويل أهل العلم في ذلك؛ لأنه استعمل الأحاديث المروية عن النبي ﷺ في هذا الباب، ولم يُحْمَل شيئاً منها على التعارض، بل جعل بعضها مركبة على بعض، ومبيّنة لها، ولم يطرح شيئاً منها»^(٤).

- قال ابن جزى: «إذا تعارض دليلان فأكثر ففي ذلك طرق: الأول: العمل بهما، وذلك بالجمع بينهما على قدر الإمكان، ولو من وجه واحد، وهذا أولى الطرق؛ لأنه ليس فيه أطراح لأحدهما»^(٥).

- وقال القراني: «إذا تعارض دليلان فالعملُ بكل واحد منهما من وجه أولى

(١) عن جابر ﷺ أن النبي ﷺ قال: «الحيوان اثنان بواحد لا يصلح نساء، ولا بأس به يدا بيد».

رواه الترمذي في سننه، كتاب البيع باب ما جاء في كراهية بيع الحيوان، ر ح ١٢٨٣ الجامع الصحيح لمحمد بن عيسى الترمذي ٥٣٩/٣، وأحمد في مسنده مسند جابر بن عبد الله/ ر ح: ١٥٤٥٢ المسند للإمام أحمد بن حنبل ٢٨٢/٣ نشر مؤسسة قرطبة القاهرة.
(٢) عن عبد الله بن عمرو ؓ أن رسول الله ﷺ «أمره أن يجهز جيشاً فنفتد الإبل، فأمره أن يأخذ على قلائص من الصدقة، فكان يأخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة»

رواه أبو داود كتاب البيع باب في الرخصة، ر ح ٣٣٥٩ السنن لأبي داود سليمان بن الأشعث ٢٥٦/٣ نشر دار الكتاب العربي بيروت، بدون تاريخ.

(٣) عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي - أبي بكر بن العربي ٢٧١/٥ نشر دار الكتب العلمية.

(٤) المقدمات المهمات - أبي الوليد ابن رشد ٢٢٨/٢ تحقيق محمد حجي، ط ١ سنة ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م دار الغرب الإسلامي.

(٥) تقريب الوصول إلى علم الأصول - ابن جزى ص ١٩٩ تحقيق محمد حسن إسماعيل، ط ١ سنة ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م دار الكتب العلمية.

من العمل بأحدهما دون الآخر»^(١).

- وقال ابن رشد الجدل: «... واستعمال الآثار عند أهل العلم أولى من طرحها ما أمكن ذلك، ووجد السبيل إليه»^(٢).

- وقال العدوي: «لأن الدليلين إذا كان ظاهرهما التعارض وأمكن الجمع بينهما كان إعمالهما أولى من إهمالهما، أو العمل بأحدهما»^(٣).

- وقال الرجراجي: «والأحاديث مهما أمكن الجمع بينها فلا يُطرح بعضها»^(٤).

فالمالكية كما تبين من الأدلة السابقة حريصون أشدَّ الحرص أولاً على دفع التعارض ونفيه ودفعه عن الأحكام الشرعية، وحريصون ثانياً على العمل بالأدلة أو الدليلين معاً التي ظاهرهما التعارض ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً، وما تأتت لهم أمر الجمع بوجه من الوجوه، فلا يجاوزون سبيل الجمع والتوفيق في دفع التعارض بين الأدلة إلى سبيل آخر من النسخ أو الترجيح، حتى يتعذر عليهم الجمع والتوفيق بينها بوجه من الوجوه. وفي هذه الأدلة السابقة الذكر وغيرها مما وقفت عليه ولم أذكره^(٥)؛ خشية الطول خير رد على هاته الشبهة المثارة.

الشبهة الثانية: أن المذهب المالكي ردّ الأحاديث الصحيحة نتيجة تشدده في قبول التأويل، ومن هذه الأحاديث حديث الولوغ^(٦).

(١) الذخيرة ٣٤١/١.

(٢) المقدمات الممهدة ٢٢٨/٢.

(٣) حاشية العدوي على شرح أبي الحسن المنوفي لرسالة ابن أبي زيد القيرواني ١٢/١ دار المعرفة، ط ١ سنة ١٤١٨ هـ ١٩٩٨.

(٤) مناهج التحصيل ولطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها لعلي الرجراجي ٢٥٩/٩ باعتناء أبي الفضل الديماطي وأحمد بن علي، ط ١ سنة ١٤٢٨ هـ ٢٠٠٧ م دار ابن حزم.

(٥) ينظر مسألة رفع اليدين في تكبيرة الإحرام في كتاب التنبيه - ابن بشير ٤٠٥/١، ومسألة كيفية قضاء المسبوق ما فاته من الصلاة في كتب: بلغة السالك ٣٠٢/١، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣٤٦/١.

(٦) روى مالك بسنده عن أبي هريرة ؓ أن رسول الله ﷺ قال: «إذا شرب الكلب في إناء أحذكم فليغسله سبع مرات» الموطأ كتاب الطهارة باب جامع الوضوء، شرح الزرقاني ١٦٣/١.

ورواه من طريق الإمام مالك: البخاري في صحيحه كتاب الوضوء باب إذا شرب الكلب ر ح: ١٧٢ فتح الباري ٢٨٥/١، ومسلم كتاب الطهارة باب حكم ولوغ الكلب ر ح ٢٧٩ المنهاج ٥١٩/١.

ولدفع هذه الشبهة أقول: استعمالُ الأساتذة الباحثين للفظـة: «ردّ الحديث»، استعمال غير سديدٍ، ولا أشك أنه استعمال منهم عن حسن قصدٍ، لكن هذه العبارة لا تليق بمنصب أئمتنا كلّهم مالكية وغيرهم؛ لأنها توحى بمعنى قدحي، فمعناه أن الإمامَ مالكا أو أبا حنيفة أو غيرهما؛ ردّوا الأحاديث ولم يقبلوها مع أنها صحيحة قويّة الحجّة عندهم، وهذا لم يثبت عن أحد من أئمة المسلمين، وإنما واقع الأمر أن الأحاديث صحّت عندهم، ولم يعملوا بها؛ لرجحان أدليّة أخرى عندهم في نظرهم، كعمل أهل المدينة إذا خالف خبر الواحد عند الإمام مالك، ومخالفة الراوي لما روى، وخبر الواحد فيما تعمُّ به البلوى، ومخالفة الخبر الواحد للقياس من كل وجه عند السادة الحنفية وغيره، فالعبارة السليمة أن يقال: لم يعمل الحنفية بحديث مسّن الذكر، ولم يعمل المالكية بحديث الولوغ، بدل ردّ المالكية حديث كذا، والحنفية حديث كذا، فلا يوجد ردّ، وإنما عدم عملٍ بأخبار؛ لمرجوحيتها، ورجحان أدليّة غيرها عليها في نظرهم.

أما مسألة ردّ المالكية لحديث الولوغ، فهذا غير صحيح، بل المالكية عملوا به ولم يُهمَلوه، وعللوا عدد الغسلات بالتعبّد لا الطهارة؛ لأن أغلظّ النجاسات -وهي البول والغائط- يكفي للتطهر منها غسلة واحدة.

بل المالكية ما حملهم على ما ذهبوا إليه في المسألة إلا محاولة الجمع بين الأدلة الواردة في خصوص الكلب، وهي حديث الولوغ، وآية الصيد: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [سورة المائدة الآية ٤].

فحملوا عدد الغسلات على التعبّد، وحملوا الآية على ظاهرها، وقالوا بطهارة الكلب، إذ كيف يُعقل أن يباح أكل ما صاده الكلب وأمسكه بفمه وخالطه لعبه، وربما تناول منه شيئا^(١)، ومع كل هذا يُؤكل، وفي غير الصيد يُقال بنجاسة ما خالطه شيء من أجزاء الكلب لعبه وعرقه...؟ فهذا أمر لا يستقيم في نظرهم.

(١) قال القرافي: «قال صاحب الإكمال: مذهب مالك وأحد قولي الشافعي إذا أكل الكلب من الصيد يؤكل». الذخيرة ١٧١/٤.

قال ابن العربي: «وقد قال مالك يؤكل صيده، فكيف يكره لعبه؟ وهذا الاستدلال بكتاب الله، فإن الله تعالى قال: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤]، ولم يأمر بغسل ما أصاب لعبه من الصيد، وهذا بين جداً»^(١). وقال الفندلاوي مفصلاً عن مذهب المالكية: «الكلب طاهر العين، طاهر السور، ويغسل الإناء من ولوغه سبعا تعبدًا، لا لنجاسة حلت فيه، ويراق الماء استحبابًا»^(٢).

الخاتمة

بعد البحث والتنقيب في هذا الموضوع -الجمع بين الأدلة المتعارضة عند المالكية- توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- نزلت الشريعة الإسلامية من أحكم الحاكمين، متسقة المعنى، ومحكمة المبني، ﴿الرَّكِتَابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [سورة هود آية ١]

فلا تعارض بين أحكامها، ولا تضاد ولا تناقض، وما قد يبدو للناظر فيها من تعارض بين أحكامها، فإنما مرده إلى قصر نظرنا، ومحدودية عقولنا لا إلى ذات الأحكام.

- لدفع هذا التعارض الظاهري بين الأحكام الذي قد يبدو للناظر قعد علماؤنا الأجلاء قواعد جليلة؛ للتعامل معها، حتى يتطابق ظاهر هذه الأحكام مع حقيقة الأمر وواقعه.

- الجمع بين الأدلة المتعارضة أول هذه القواعد عند المالكية والجمهور، وأفضلها عندهم لدفع التعارض بين الأدلة؛ لما فيها من العمل بالأدلة جميعها، وعدم

(١) عارضة الأحوذى ٣٢/٦.

(٢) تهذيب المسالك في نصرة مذهب الإمام مالك على منهج العدل والإنصاف في شرح مسائل الخلاف - أبي الحجاج يوسف الفندلاوي ٣٦٥/١ تحقيق وتعليق أحمد البوشيخي، ط ١ سنة ١٤٣٠ هـ ٢٠٠٩ م دار الغرب الإسلامي.

إهمال بعضها؛ لأن الأصل في الدليل الإعمال لا الإهمال.

- لا تعارض إلا بين الأدلة المقبولة الثابتة الحجّية، ولا يتولى عملية الجمع إلا من توفرت فيه شروط، وامتلكت أسباباً أهلتها؛ للنظر في التوفيق بين الأدلة المتعارضة.

- أبداع المالكية في قاعدة الجمع بين الأدلة المتعارضة، وتفنّنوا في مسالك هذا الجمع؛ مما أبان عن حرصهم الشديد في العمل بالأدلة، وفرارهم من إهمال بعضها.

- توسع المالكية في الأخذ بقاعدة الجمع بين الأدلة المتعارضة، والعمل على التوفيق بينها ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً، وهو أمرٌ تواطأت عليه كلمتهم كما رأينا من نصوصهم المنقولة عن أئمتهم أولاً، وتصرفاتهم في الأدلة التي ظاهرها التعارض، وحسن استثمارهم لها ثانياً.

- أقام البحث الحجج والبراهين على خطأ بعض الباحثين الذين وصفوا المذهب المالكي: «بالتشدّد في التأويل، وتضييقه مجال الجمع بين الأدلة التي ظاهرها التعارض، مما أدّى إلى رد المالكية لبعض الأحاديث الصحيحة» والله أعلم وأحكم.

المصادر والمراجع

- إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي تحقيق عبد المجيد تركي طبعة دار الغرب الإسلامي ط ٢ سنة ١٤١٥ هـ ١٩٩٥ .
- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار لابن عبد البر تحقيق سالم عطا ومحمد معوض دار الكتب العلمية سنة ٢٠٠٠ م.
- الإشارة في أصول الفقه للباجي تحقيق محمد حسن إسماعيل ط ١ دار الكتب العلمية سنة ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٣ م .
- البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي ضبط نصوصه وخرج أحاديثه محمد تامر ط دار الكتب العلمية سنة ٢٠٠٠ .
- بلغة السالك لأقرب المسالك لأحمد الصاوي تحقيق محمد شاهين دار الكتب العلمية سنة ١٤١٥ هـ ١٩٩٥ م.
- تاج العروس من جواهر القاموس لمرتضى الزبيدي، ط دار الهداية.
- التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية لعبد اللطيف البرزنجي ، ط دار الكتب العلمية ١٤١٣ هـ ١٩٩٣ .
- التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي لإبراهيم الحفناوي ص ٢٦٠، ط ٢ دار الوفاء للنشر والتوزيع.
- التعريفات للجرجاني تحقيق إبراهيم الأبياري ط ١ سنة ١٤٠٥ دار الكتاب العربي.
- تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزى تحقيق محمد حسن ط ١ سنة ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٣ م دار الكتب العلمية .
- التقرير والتحرير في أصول الفقه لابن أمير الحاج نشر دار الفكر سنة ١٤١٧ هـ ١٩٩٧ م.
- التنبيه على مبادئ التوجيه لابن بشير تحقيق محمد بلحسان ط ١ سنة ١٤٢٨ هـ ٢٠٠٧ م دار ابن حزم.
- تهذيب السالك في نصره مذهب الإمام مالك على منهج العدل والإنصاف

- في شرح مسائل الخلاف تحقيق أحمد البوشيخي للفندلاوي ط ١ سنة ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م دار الغرب الإسلامي.
- التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي تحقيق محمد رضوان ط ١ سنة ١٤١٠هـ دار الفكر.
- الجامع الصحيح للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري دار الحديث القاهرة بدون تاريخ.
- الجامع لمسائل المدونة لابن يونس تحقيق مجموعة من الباحثين ط ١ سنة ١٤٣٤هـ ٢٠١٣م معهد البحوث العلمية وإحياء التراث.
- جمع الجوامع لابن السبكي ب شرح المحلي وحاشية البناني المكتبة العصرية سنة ١٤٣٢هـ ٢٠١١م.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير لمحمد الدسوقي تحقيق محمد عليش دار الفكر .
- حاشية العدوي على شرح أبي الحسن لرسالة أبي زيد القيرواني ط ١ سنة ١٤١٨هـ ١٩٩٨م دار المعرفة.
- حاشية الفقيه محمد المصطفى الرماصي على جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر بحث مرقون.
- الذخيرة لشهاب الدين القرافي تحقيق محمد حجي ط ١ سنة ١٩٩٤م دار الغرب الإسلامي
- السنن لأبي داود سليمان بن الأشعث نشر دار الكتاب العربي بيروت بدون تاريخ .
- السنن لأبي عيسى الترمذي تحقيق أحمد شاكر وآخرين ط ٢ سنة ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م نشر مصطفى الباوي الحلبي
- السنن لابن ماجه تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي نشر دار إحياء الكتب العربية د ت.
- شرح الزرقاني على الموطأ تحقيق طه عبد الرؤوف ط ١ سنة ١٤٢٤هـ

٢٠٠٣م مكتبة الثقافة الدينية.

- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لإسماعيل الجوهري أحمد عبد الغفور ط ٤ دار العلم للملايين سنة ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

- عارضة الأحوزي بشرح صحيح الترمذي لأبي بكر بن العربي نشر دار الكتب العلمية.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر ، دار الفكر ط ١ ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م

- الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني للبناني ضبط وتصحيح عبد السلام محمد أمين ط ١ دار الكتب العلمية سنة ١٤٢٢هـ ٢٠٠٢م.

- فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك لمحمد عlish جمع علي بن نايف سنة ١٢١٧-١٢٩٩هـ.

- الكليات لأبي البقاء الكفوي تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري ط مؤسسة الرسالة سنة ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.

- لسان العرب لابن منظور ط ١ دار صادر.

- المجتبى من السنن لأحمد بن شعيب النسائي تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ط ٢ سنة ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م مكتب المطبوعات الإسلامية حلب.

- مختار الصحاح لأبي بكر الرازي ط ١ ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م دار السلام: « جمع ».

- مرتقى الوصول إلى علم الأصول لابن عاصم الغرناطي الموسوعة المنتخبة من المتون الشرعية المتداولة طبعة دار الرشد الحديثة سنة ١٤٣٥هـ ٢٠١٤.

- مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت لمحّب الله بن عبد الشكور تحقيق عبد الله محمود ط دار الكتب العمية سنة ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م.

- المسند للإمام أحمد بن حنبل نشر مؤسسة قرطبة القاهرة.

- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد الفيومي ط المكتبة العلمية.

- معجم مقاييس اللغة لابن فارس تحقيق عبد السلام هارون دار الفكر سنة ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م،
- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للشريف التلمساني ط دار الرشد الحديثة.
- المقدمات الممهدة لأبي الوليد ابن رشد تحقيق محمد حجي ط ١ سنة ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م دار الغرب الإسلامي.
- مناهج التحصيل ولطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها للرجراجي تحقيق أبي الفضل الدمياطي ط ١ سنة ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م دار ابن حزم.
- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج لأبي زكرياء يحيى بن شرف النووي المكتبة العصرية سنة ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م.
- منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي لعبد المجيد السوسوة ط ١ سنة ١٤١٨هـ ١٩٩٧م دار النفائس الأردن.
- الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي تعليق عبد الله دراز دار الفكر العربي ط ٢ سنة ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م
- الناسخ والمنسوخ لابن العربي تحقيق عبد الكبير العلوي المدغري ط المكتبة الثقافية الدينية مصر د تاريخ.
- نشر البنود على مراقبي السعود ط ٢ دار الكتب العلمية سنة ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.
- نفائس الأصول في شرح المحصول لشهاب الدين القراني تحقيق أحمد عبد الموجود وعلي معوض ط ١ سنة ١٤١٦هـ ١٩٩٥م مكتبة نزار مصطفى الباز
- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول لجمال الدين الإسنوي نشر دار الكتب العلمية ط ١ سنة ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.

تفعيل دور المسجد في تحقيق التنمية المستدامة مع الإشارة إلى أنموذج "مسجد العرب" في الأردن

أ. بكر الخرماني*



الملخص

تحاول هذه الدراسة إيجاد مجموعة من الآليات التي يمكن من خلالها تفعيل دور المسجد في تحقيق التنمية المستدامة في أبعادها الثلاثة، واستثمار المكانة الرفيعة للمسجد في نفوس المسلمين؛ لإطلاق الدعوات، والنماذج التطبيقية مأخوذة من نصوص الوحي؛ لتقديم الصورة المشرقة للمسجد.

فالمسجد يمكن أن يكون أقوى مؤثر في تحقيق الاستدامة، وللتأكيد على هذا تتطرق الدراسة إلى أنموذج تطبيقي للمسجد "صديق البيئة"، وهو "مسجد العرب" حيث يعد هذا المسجد أول مسجد في الأردن يُبنى وفق أسس التنمية المستدامة، وقد كان له صدى كبير في نفوس جميع الناس.

This study attempts to find a set of mechanisms through which the role of the mosque can be activated in achieving sustainable development in its three dimensions and to invest the high status of the mosque in Muslims to launch the invitations and applied models taken from the texts of revelation to present the bright image of the mosque.

The mosque can be the most powerful in achieving sustainability. To emphasize this, the study deals with an applied model of the "friend of the environment" mosque, the "Mosque of the Arabs", which is the first mosque in Jordan to be built on the foundations of sustainable development. It has resonated in all people's hearts.

* موظف لدى وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية - الأردن، تاريخ استلام البحث ٢٠١٨/٧/١١م، وتاريخ قبوله للنشر ٢٠١٨/٨/٧م.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وعلى آله، وأصحابه، وأتباعه أجمعين، ومن سار على نهجه، واهتدى بهديه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

تعد التنمية من العلوم المعاصرة التي نالت اهتماماً كبيراً من الباحثين والساسة والاقتصاديين بعد انتهاء الحرب العالمية، وظهور الدول النامية، إلى أن أصبحت لها أدبياتها المستقلة، وأصبحت فيما بعد تعرف بـ(علوم التنمية). وبعد ذلك برز أحد علومها، وهو التنمية المستدامة، وتم التركيز عليه بشكل خاص، ثم تحول إلى علم منفصل بعد عام ١٩٨٧م؛ فعقدت الأمم المتحدة في هذا العام مؤتمراً خاصاً حول هذا الموضوع، وصدر عنه ما يعرف بتقرير (بروتلاند) حول التنمية المستدامة، والذي وضع تعريفها، وأبعادها، والتحديات التي تواجهها.

وفكرة الاستدامة تقوم على المحافظة على حقوق الأجيال الحالية، دون المساس بحقوق الأجيال القادمة، وتهدف إلى تنمية البيئة والاقتصاد والاجتماع بشكل متكامل، وعلى قدم المساواة، وهي فكرة ذات جذور إسلامية، وتشتمل الشريعة الإسلامية على عديد التطبيقات والنماذج، ومنها نظام الوقف، وأكثر صور الوقف انتشاراً في العالم الإسلامي هو المسجد.

ومن هنا جاءت فكرة هذه الدراسة، حيث يسعى الباحث إلى إبراز إمكانية إسهام المسجد في تحقيق التنمية المستدامة من خلال تفعيل جوانب متعددة، واستناداً إلى مجموعة من المقومات التي تعزز انتشار فكرة المسجد المستدام، مع الإشارة إلى أحد النماذج التطبيقية وهو «مسجد العرب» في المملكة الأردنية الهاشمية.

مشكلة الدراسة:

يحتل المسجد مكانة مختلفة في نفوس جميع المسلمين، فهو المكان الأطهر والأكثر روحانية، ويرتبط به المسلم بشكل يومي، كما أن التنمية المستدامة

أصبحت حديث الساعة في العالم أجمع على صعيد الحكومات الشعوب، ولأن الإسلام بجميع أطروحاته إيجابى، وعملي، ويحقق المصلحة، والمسجد جزء، وهو مؤهل؛ للتأثير في عملية التنمية المستدامة، يطرح الباحث الأسئلة الآتية:

- ١- ما مقومات تأثير المسجد في عملية التنمية المستدامة؟
- ٢- ما الجوانب التي يجب تفعيلها حتى يسهم المسجد في تحقيق التنمية المستدامة؟

- ٣- ما مظاهر التنمية المستدامة في مسجد العرب؟
- أهداف الدراسة:**

- ١- بيان مقومات تأثير المسجد في عملية التنمية المستدامة.
 - ٢- إبراز الجوانب التي يجب تفعيلها حتى يسهم المسجد في تحقيق التنمية المستدامة.
 - ٣- معرفة مظاهر التنمية المستدامة في مسجد العرب.
- أهمية الدراسة:**

- ١- محاولة؛ لتقديم تطبيق شرعي للتنمية المستدامة، والتي أصبحت من القضايا المعاصرة التي يحتاجها المجتمع الإنساني.
 - ٢- إظهار أهمية المسجد، وقدرته على تحقيق التنمية المستدامة
 - ٣- مساعدة القائمين على المساجد؛ لمواكبة التطورات العالمية.
- الدراسات السابقة:**

بعد البحث في فهارس الجامعات، والمجلات المحكمة، والشبكة العنكبوتية، وسؤال أهل الاختصاص، لم يقف الباحث -في حدود إطلاعه- على دراسة تناولت العلاقة بين المسجد والتنمية المستدامة.

منهج البحث:

تقوم هذه الدراسة على المناهج الآتية:

- ١- المنهج الاستقرائي: وذلك بتتبع بعض النصوص التي تظهر قيمة المسجد ومكانته.

٢- المنهج الوصفي: وذلك بوصف الجوانب التي يمكن للمسجد أن يسهم من خلالها في عملية التنمية المستدامة، مستعيناً بأدبيات التنمية المستدامة.
٣-٣. الزيارة الميدانية: حيث قام الباحث بزيارة مسجد العرب في الأردن، وأطلع على مظاهر التنمية المستدامة فيه.

التعريف بمصطلحات الدراسة:

- التنمية المستدامة: هي «التنمية التي تلي حاجات الحاضر دون الإضرار بقدرة الأجيال المقبلة على تحقيق حاجاتها»^(١)، وهي تشمل أبعاداً ثلاثة: البيئة، والاقتصاد، والمجتمع، وتسعى إلى ترقية هذه الأبعاد على قدم المساواة.
- المسجد: بمعناه العام: هو كل موضع من الأرض، لقوله ﷺ: «...جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»^(٢)، ثم خصّصه عُرف الناس بـ«المكان المهيأ للصلوات الخمس»^(٣)

خطة الدراسة :

المبحث الأول: مقومات تأثير المسجد على التنمية المستدامة

المبحث الثاني: جوانب تفعيل دور المسجد لتحقيق التنمية المستدامة

المبحث الثالث: «مسجد العرب» في الأردن أنموذج تطبيقي لمتطلبات التنمية المستدامة.

الخاتمة: وتشتمل على النتائج والتوصيات.

(١) تقرير مستقبلنا المشترك، الصادر عن اللجنة العالمية للبيئة والتنمية عام ١٩٨٧م، من إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، دار عالم الكتب، ص ٦٩.
(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ، كتاب التيمم، حديث رقم ٣٣٥.
(٣) الحمادي، أحمد خليفة، المسجد ودوره في المجتمع، البحث الفائق بالجائزة الأولى في مجال البحث الثقافي ضمن جائزة راشد بن حميد في دورتها السابعة ١٩٩٠م، ط ١، ١٩٩٣م، ص ٢٥.

المبحث الأول : مقومات تأثير المسجد على التنمية المستدامة المطلب الأول: مكانة المسجد.

إن مكانة المسجد لدى المسلمين أفرادًا وجماعات، أوضح من أن يشار إليها بحديث، فهو ملتقى الأرض بالسماء، وفيه يشعر المسلم بحقيقته الإيمانية، ويكون في أحسن أحواله النفسية^(١)، وله مكانة متعددة الأبعاد نفسيًا وروحانيًا واجتماعيًا، فهو أحب البقاع إلى الله، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «أَحَبُّ الْبِلَادِ إِلَى اللَّهِ مَسَاجِدُهَا، وَأَبْعَضُ الْبِلَادِ إِلَى اللَّهِ أَسْوَاقُهَا»^(٢).

وهو مكان كسب الأجر والثواب عند بنائه، قال ﷺ: «مَنْ بَنَى مَسْجِدًا يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ بَنَى اللَّهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ»^(٣)، وعند الذهاب إليه قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَنْ غَدَا إِلَى الْمَسْجِدِ وَرَاحَ، أَعَدَّ اللَّهُ لَهُ نَزْلَهُ مِنْ الْجَنَّةِ كُلَّمَا غَدَا أَوْ رَاحَ»^(٤)، وعند المكوث فيه قال ﷺ: «الْمَلَائِكَةُ تُصَلِّي عَلَى أَحَدِكُمْ مَا دَامَ فِي مُصَلَّاهُ الَّذِي صَلَّى فِيهِ، مَا لَمْ يُحْدِثْ، تَقُولُ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهُ، اللَّهُمَّ ارْحَمْهُ»^(٥)، وفي المسجد يجتمع المسلمون يوميًا وأسبوعيًا وسنويًا، وهو المكان الذي يدع فيه المسلمون فسادهم وشروطهم على الباب، ويدخلون إليه بقلب متفتح للإيمان، متطلع إلى السماء، وهو البرلمان الذي يتشاورون فيه بما يعرض لهم، وهو المدرسة، والمحكمة، فالمسجد في تاريخنا المشرف يدخل في كل شأن من شؤون الأمة^(٦).

(١) ينظر: البيومي، محمد رجب، المسجد في الإسلام: عبادة وثقافة، هدية مجلة الأزهر المجانية لشهر ذي القعدة ١٤٣٠هـ، (٩٣/٢).

(٢) مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل الجلوس في المسجد بعد الصبح، وفضل المساجد، حديث رقم ٦٧١.

(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب من بنى مسجدًا، حديث رقم ٤٥٠.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب فضل من غدا إلى المسجد أو راح، حديث رقم ٦٦٢.

(٥) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب الحدث في المسجد، حديث رقم ٤٤٥.

(٦) ينظر: وانلي، خير الدين، المسجد في الإسلام: أحكامه وآدابه وبدعه، المكتبة الإسلامية، ط ٣، ١٤١٤هـ، ص ٩ وما بعدها، و الطنطاوي، علي، الجامع الأموي في دمشق، مطبعة الحكومة بدمشق، ص ٤ وما بعدها.

فهذه المكانة الرفيعة التي يتبوّؤها المسجد في نفوس الجميع، تعد مقوّمًا أساسيًا؛ لتأثير المسجد في عملية التنمية المستدامة، وحرّيّ بالحكومات والمؤسسات الدينية والعلماء إبراز ما يمكن للمسجد تقديمه في دفع عجلة التنمية الاقتصادية، والحفاظة على البيئة، وتحقيق التواء والتكاتف بين أفراد المجتمع، وعند النظر إلى وضع المسجد على امتداد التاريخ الإسلامي، تظهر جذور التنمية المستدامة الإسلامية، فالمسجد كان منطلقًا للعديد من النشاطات في الحياة الإسلامية إلى جانب العبادة والعلم، وهذا يشكل حافزًا للعمل بشكل جدّيّ للدمج بين الأصالة والمعاصرة، وإظهار الصورة الحقيقية والمشرقة للمسجد، ومدى قدرته على تحقيق التنمية المستدامة.

المطلب الثاني: مركز التوجيه الديني والديني.

إن طبيعة العلاقة القائمة بين المسلم والمسجد؛ تجعل المسجد مركزًا توجيهيًا رائدًا في المجالات الدينية، والدينية على حد سواء^(١)، فالمسلم يتردد على المسجد يوميًا في الصلوات الخمس، وأسبوعيًا بصلوة الجمعة، وسنويًا بصلوة العيدين، وغير ذلك من المناسبات الطارئة؛ كالاستسقاء، والكسوف، والخسوف، لذلك وامتدادًا لمكانة المسجد، يكون للخطاب الوعظي التوجيهي الصادر عنه نكهة خاصة ورونق مختلف، تستمدّ من قوة بلاغة القرآن وقديسيته، ومن هبة أحاديث النبي ﷺ ومواقف سيرته، ومن التاريخ الإسلامي، وحياة سلف الأمة. وعلى ذلك يعد خطاب المسجد مقوّمًا أساسيًا يؤثر في إدخال مفهوم الاستدامة إلى ذهنيّة المسلم، الذي ينقلها بدوره إلى بيته، ثم تنتشر في الشارع والحي والمدرسة وهكذا، حتى تصبح هدفًا يصبو إليه جميع المسلمين، ويرى الباحث أن هناك أمرين يسهمان في ذلك:

الأول: الجانب التوجيهي (التنظيري): وذلك باستثمار ثروة النصوص الصريحة، والدلالات المستنبطة حول موضوع الاستدامة بأبعادها الثلاثة، وبتّنها للعامة من خلال الدروس، والخطب، وحلقات التعليم، وجميع قنوات الاتصال بين الإمام والمصلي، وعرضها بصورة طيّبة دون مبالغة، أو ليّ لأعناق (١) ينظر: الذهبي، محمد حسين، المسجد محور للنشاط ومركز للتوجيه الروحي والفكري للأمة، مؤتمر رسالة المسجد، رابطة العالم الإسلامي، ٢٠-٢٥/٩/١٩٧٥م، مكة المكرمة، ص ٤٦٩.

النصوص، وهذا يؤدي إلى إدخال الخطاب إلى مجالات أرحب تلامس واقع الناس، ويواكب أيضاً مشكلات العصر.

الثاني: الجانب التطبيقي: وذلك بإدخال متطلبات التنمية المستدامة وشروطها إلى ذات المسجد، وتقديم صورة المسجد المستدام للعامة- كما سيأتي لاحقاً-، وهذا إذا جمع إليه الجانب الوعظي والتوجيهي يكون له أثر بالغ في نفوس مرتادي المسجد.

إن فكرة الاستدامة التي تسعى إلى المحافظة على حقوق الأجيال القادمة، وتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية، والنمو الاقتصادي دون إلحاق الضرر بالبيئة، وإن كانت غريبة المنشأ، لكنها إسلامية الجذور^(١)، وتتناثر النصوص الصريحة التي تدل عليها^(٢)، وهناك مفاهيم عامة تحقق مقصدها؛ كالوقف، والميراث، والزكاة، وبالتالي فإن أولى الناس في السعي إلى تحقيقها هم المسلمون، وأولى الأماكن لتطبيقها هو المسجد.

المطلب الثالث: أحد صور الوقف.

«إن بإمكان مؤسسة الوقف أن تقدم الكثير للتنمية المستدامة، سواء في مجال الاستثمار البشري أو المادي، أو في مجال حماية الموارد، وصيانتها عن الاستخدامات الجائرة»^(٣)، ويعد الوقف داخلياً في صميم عملية التنمية المستدامة؛ لما له من آثار تنموية كبيرة في مختلف المجالات الاقتصادية، والاجتماعية، وغيرها^(٤)، والكلام حول العلاقة بين الوقف والتنمية المستدامة مستفيض^(٥).

(١) ينظر: أبو زنت وغنيم، التنمية المستدامة من منظور الثقافة العربية الإسلامية، مجلة دراسات

العلوم الإدارية، عمان-الأردن، م٣٦، ع١٤، ٢٠٠٩م، ص٢٠ وما بعدها

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص٢٥

(٣) السبهاني، عبد الجبار، دور الوقف في التنمية المستدامة، مجلة الشريعة والقانون، الإمارات، العدد ٤٤، ٢٠١٠، ص٦٥.

(٤) ينظر: ملاوي، د. أحمد إبراهيم، الوقف ودوره في التنمية المستدامة، مؤتمر الوقف

الإسلامي «اقتصاد وإدارة وبناء حضارة، الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٩، ص١٨

(٥) ينظر حول ذلك أوراق مؤتمر الوقف والتنمية المستدامة، لمركز البحث وتطوير الموارد البشرية- رماح- في الأردن بالتعاون مع جامعة الأمير عبد القادر في الجزائر في عام ٢٠١٠، نشر مؤسسة الوراق.

والمسجد هو أحد صور الوقف العديدة أو نماذجه التي طرحها الإسلام، ويتبوأ المكانة الأبرز في نفوس المسلمين، فعلاوة على أنه وقف؛ فقد خصّ القرآن الكريم والسنة النبوية بناءه، والعناية به بالأجر والثواب العظيم، وهذا أيضاً دافع آخر؛ لجعل المسجد مكان التنظير والتطبيق للتنمية المستدامة.

يرى الباحث أن المسجد بما أحاطته الشريعة الإسلامية من الفضائل، وبأثره الكبير في التاريخ الإسلامي، قادر على أن يكون النموذج الأمثل والأكمل للتنمية المستدامة، بالاستناد إلى المقومات السابقة، التي تدفع الجميع رؤساء، ومرؤوسين، وأئمة، ومأمومين، إلى إعادة النظر في أحوال المساجد، وما يصدر عنها من توجيهات؛ حتى تواكب مستجدات العصر.

المبحث الثاني: جوانب تفعيل دور المسجد؛ لتحقيق التنمية المستدامة.

المطلب الأول: الجانب التعبدي.

يمكن التعبير عن هذا الجانب بالأجر والثواب، أو البعد الأخروي أو الروحاني، وهو أمر مختص بشريعة الإسلام، وعامل لا تجده في غالب أدبيات التنمية المستدامة، وهو في أصله استدامة للتنمية والخير، إذ يكون غطاءً دائماً لأي فعل فيه منفعة في أي بُعد من أبعاد التنمية.

والإسلام حينما يربط في مفهوم التنمية بين الدنيا والآخرة؛ يجد المسلم الإغراء المشجع لإعمار الأرض، والحفاظ على الثروات، وتقديم الخير للناس؛ بدافع الأجر والثواب في الآخرة، وهذا يسهم في تخليص التنمية من السلبيات المعيقة المتمثلة بالأنانية، والعنصرية، والحق، فيحيا الحياة الطيبة بعمله الصالح من زراعة، أو صناعة، أو تجارة، وتحويل ثمرات هذا العمل لخيره وخير الناس^(١)، فالعمل التنموي بصورة كافية عبادة، وإذا كان مستداماً فهو الأفضل؛ لأن أحب الأعمال إلى آدميها، وهذا يدفع المسلم نحو «تجويد مسعاه الديني»؛ لينال ثواب الآخرة، والمفهوم الإسلامي للسعي في الدنيا يجعل اهتمام الإنسان

(١) ينظر: الكيلاني، إبراهيم زيد، الأسس العقائدية والأخلاقية للتنمية في الإسلام، مؤتمر الإسلام والتنمية، جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، ٢٨-٢٩/أيلول/١٩٨٥م، نشر جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، عمان-الأردن، ١٩٩٢م، ص ٢٢

بترقية مجتمعه واهتمامه ببيئته أمراً مهماً، وأيضاً لكسب الآخرة»^(١).

والمسجد هو المكان الأفضل والأكثر أثراً، الذي يمكن من خلاله تحفيز هذا الجانب في نفوس المسلمين، وربط كل فعل تنموي مستدام بعامل الأجر والثواب، وخاصة أن المسجد قد ورد فيه عديد الآيات والأحاديث التي تجت على بنائه، قال تعالى ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة: ١٨]، قال ابن رجب: «عمارة المساجد تكون بمعنيين، أحدهما: عمارتها الحسية؛ ببنائها، وإصلاحها، وترميمها، وما أشبه ذلك، والثاني: عمارتها المعنوية؛ بالصلاة فيها، وذكر الله، وتلاوة كتابه، ونشر العلم الذي أنزله على رسوله ﷺ ونحو ذلك»^(٢)، وكلا المعنيين مطلوب؛ لتحقيق التنمية المستدامة.

المطلب الثاني: جانب الإدارة والتخطيط.

إن توسيع نشاط المسجد وتحفيز سيره نحو التنمية المستدامة «يجعله بحاجة إلى إدارة تستطيع أن تخطط، وتسهم في تنفيذ هذا النشاط؛ بحيث لا يستغرق إمام المسجد، ويشغله عن مهمته الأولى»، وتعد الإدارة والتخطيط أمرين متلازمين، فالتخطيط الناجح ذو النتائج المرجوة هو نتاج إدارة قوية، والعكس صحيح، وبما أن المساجد أصبحت تتبع لإدارات ووزارات تكون هي المسؤولة عن شؤون المساجد كافة، فأول جانب يتم العمل عليه هو الإدارة التي تقدم الخطط اللازمة للإعمار، والرعاية، والمتابعة، والتفتيش، وغير ذلك.

وعليه فإن تحقيق التنمية المستدامة من خلال المسجد يحتاج إلى إدارة فعالة، وتخطيط سليم؛ حتى تعم فكرة المسجد المستدام، ولتفعيل هذا الجانب يقترح الباحث الآليات الآتية:

(١) عمر، د. إبراهيم أحمد، فلسفة التنمية رؤية إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي -

مكتب الخرطوم، ط ١ ١٩٨٩م. ص ٣٤

(٢) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، روائع التفسير، جمع وترتب: طارق بن عوض الله،

دار العاصمة-السعودية، ط ١، ١٤٢٢-٢٠٠١، (١/٤٩٠)

أولاً- إعادة النظر في القوانين والتشريعات النازمة للمساجد وشؤونها، وتعديلها، أو إنشاء قانون جديد، يتم فيه مراعاة متطلبات التنمية المستدامة من حيث تخطيط المسجد، ومرافقه.

ثانياً- تعهد لجان الإعمار بالتقيد بشروط التنمية المستدامة-في القانون الجديد-، على أن تتولى إدارات الأوقاف المتابعة الدائمة لهم، ثم محاسبتهم على أي قصور.

ثالثاً- إجراء المسح الميداني على أي مكان يُقترح إقامة مسجد فيه^(١)، وذلك؛ للتأكد من حاجة المنطقة له-وهذا معمول به أحياناً-.

رابعاً- إتباع منهجية التخطيط العمراني والهندسي، وذلك؛ لتقدير المساحة التي يحتاجها المصلي في المسجد، ومساحة الخدمات الخارجية، وعدد الوحدات الصحية، وصنابير المياه، ومواقف السيارات، وغير ذلك^(٢)، وهذا يوقّر الجهد والمال، ويحد من البناء العشوائي للمساجد^(٣).

خامساً: إلزام لجان إعمار المساجد التي يتم تشكيلها، بتقديم المخططات الهندسية وفق الشروط تبعاً لنوعية المسجد الذي قدّره المسح الميداني.

سادساً: الاستقلالية الإدارية والمالية للجان رعاية المساجد، بحيث يكون للجنة جمع التبرعات المالية والعينية، واستثمارها للمسجد، بالإضافة إلى إنشاء عقارات، أو شراء أراضٍ، يكون ريعها راجعاً إلى المسجد وحده^(٤)، على أن تتولى الوزارات والدوائر المهمة الإشرافية.

(١) و يفضل تصنيف المساجد إلى: مسجد جامع، ومسجد حيّ أو سكني، ومسجد قرية، ومسجد دائرة أو مؤسسة حكومية، ومسجد مسافرين أو استراحة، وهكذا، وكل ذلك وفق متطلبات التنمية المستدامة.

(٢) ينظر حول ذلك: بحوث ندوة عمارة المساجد الذي نظّمته كلية العمارة والتخطيطية في جامعة الملك سعود/السعودية في عام ١٤١٩هـ، والمعايير التصميمية لأماكن الضوء في المساجد وقاعات الصلاة، د.م أحمد حنفي مختار، المالكي، ثامر، ٢٠/٥/٢٠١٦، هندسة المسجد باب للطمأنينة ولذة العبادة، صحيفة اليوم السعودية.

(٣) هناك موقع اسمه تصميم المسجد <http://mosque-design.com>، يهدف إلى مساعدة المتبرعين والمسؤولين على إنشاء المسجد بشكل هندسي مع استثمار كامل المساحة.

(٤) ينظر: عثمان، عتيق الرحمن، المسجد مركز للتوجيه الديني والدنيوي، مؤتمر رسالة المسجد، رابطة العالم الإسلامي، ٢٠-٢٥/٩/١٩٧٥م، مكة المكرمة، ص ٣٦٥.

المطلب الثالث: الجانب البيئي.

أدى دخول البيئة في مجال الاقتصاد إلى تغيير مفهوم التنمية الاقتصادية من مجرد الزيادة في استغلال الموارد الاقتصادية النادرة؛ لغاية إشباع الحاجات الإنسانية المتجددة، إلى ظهور مفهوم التنمية المستدامة، وهذا يُظهر أن البيئة هي السبب المباشر في انتقال التنمية إلى عهد جديد، وهي أيضاً الحجر الأساس في عملية الاستدامة^(١).

وبعد ظهور التنمية المستدامة تزايدت الدعوات التي تسعى إلى نشر مفهوم المباني الخضراء (الصديقة للبيئة)، واستخدام الطاقة البديلة، وغير ذلك؛ لتفادي حدوث مزيد من التلوث، والمشكلات البيئية، ويمكن للمسجد الإسهام في ذلك من خلال:

أولاً- مجال الطاقة:

- اشتراط وجود أنظمة الطاقة الشمسية في توليد الكهرباء؛ لإنارة المصاييح، وتسخين المياه، واستخدام المكيفات والمدافئ، وكل ما هو قائم على الكهرباء.

- مراعاة اتجاه الشمس، ودخول أشعتها إلى المسجد أثناء تخطيطه؛ لتخفيف استخدام الإنارة في الصلوات النهارية.

- تقسيم كهرباء المسجد إلى أجزاء تتبع لغرفة تحكم يشرف عليها إمام المسجد؛ لتجنب إضاءة المسجد كاملاً دون حاجة^(٢).

- استخدام الحساسات الكهربائية في إنارة الوحدات الصحية، بحيث يتم إضاءة المرحاض عند دخول الشخص إليه، وإطفائه عند الخروج منه تلقائياً؛ حتى لا يتم إنارة المواضئ والحمامات كافة، بمجرد دخول أي شخص.

ثانياً- مجال المياه.

- عزل أسطح المساجد؛ لغايات تجميع مياه الأمطار؛ للاستفادة منها في المسجد، أو للمجتمع المحلي.

(١) ينظر: جامعة الملك عبد العزيز، التنمية المستدامة في الوطن العربي بين الواقع والمأمول، نحو مجتمع المعرفة، سلسلة يصدرها مركز الإنتاج الإعلامي، السعودية- جدة، الإصدار

الحادي عشر، ٢٠١٣م، ص ٢٢

(٢) وللحد من الخلافات بين المصلين.

- استخدام صنابير مياه حديثة، بحيث لا تخرج كمية كبيرة من المياه، وتشتمل على حساسات تعمل عند الحاجة.

- ربط جميع مصارف المياه في المسجد سواء المتوضأ أو مكان الشرب؛ لتصبّ في خزان أو بئر من أجل إعادة استخدامها في المراحيض، أو في عمليات التنظيف، أو العناية بحديقة المسجد، وهذه المياه تعرف بالرمادية.

ثالثاً- حديقة المسجد.

لا يختلف اثنان في أهمية الأشجار في الحفاظ على التوازن البيئي، وكميّات الأكسجين، كما أنها تلطّف الأجواء، وتعطي منظرًا جماليًا، وبالتالي يجب أن تدخل فكرة حديقة المسجد إلى جميع مخططات البناء؛ لاستكمال متطلبات التنمية المستدامة؛ للاستفادة من المياه الرمادية، وفي حال تعدّد وجود مكان لذلك نتيجة ضيق الأرض في المدن المكتظة، يمكن زراعة أطراف الشوارع المحيطة في المسجد، أو سقاية أحد الحدائق القريبة من المسجد؛ لتكون متنفسًا للناس.

المطلب الرابع: الجانب الاقتصادي.

يعدّ العنصر الاقتصادي ركيزة أساسية في عملية التنمية المستدامة، ويستند إلى المبدأ الذي يقضي بزيادة رفاه المجتمع، والقضاء على الفقر، والبطالة من خلال استثمار الموارد على نحو عقلاني ورشيد^(١)، والتنمية المستدامة في أصل نشأتها هي نتاج التكامل بين علمي الاقتصاد والبيئة.

وأول أمر اقتصادي يجب العناية به هو «جعل المساجد بسيطة في بنائها وتجهيزها، دون إسراف في النقش، والزهو، والتزويق؛ لأن ذلك علاوة على كونه منافياً للطريقة الإسلامية الصحيحة، يحتاج إلى تكاليف مالية عظيمة، وتعداد المساجد البسيطة خير من هذه التزويق»^(٢)، فالقيمة ليس بكمية الزينة، ونوعيّة الإنارة، وغير ذلك، بل القيمة بما يقدّمه المسجد من روحانية، وبُعد بيئي واجتماعي.

(١) الطاهر، د.قادري محمد، التنمية المستدامة في البلدان العربية بين النظرية والتطبيق،

مكتبة حسن العصرية، بيروت - لبنان، ص ٧٦ بتصرّف

(٢) عثمان، عتيق الرحمن، المسجد مركز للتوجيه الديني والدنيوي، مؤتمر رسالة المسجد،

رابطة العالم الإسلامي، ٢٠-٢٥/٩/١٩٧٥م، مكة المكرمة، ص ٣٦٥

كما أن المسجد يعمل على تبصرة الناس بطرق الكسب والإنفاق الحلال، فيما يعود على الفرد والجماعة الإسلامية بالخير العميم، كما يقوم أيضاً بتوضيح علاقة العامل بصاحب العمل، وحقوق العمل، حتى تكون علاقتهما مبنية على أسس واضحة، ليس فيها ظالم أو مظلوم^(١)، ويمكن للمسجد أن يعمم مفاهيم ترشيد الاستهلاك في المأكل والمشرب والملبس.

ولإدارة المسجد أن تقوم بإنشاء صندوق وقفي ناتج عن جمع التبرعات، ويتم من خلاله منح قروض حسنة تدعم المشاريع الصغيرة؛ لإعالة الأسر الفقيرة، وتشكل لجنة محلية؛ لتقييم جدوى المشاريع المقدمة، ومتابعتها في حال الموافقة عليها.

ويمكن في حال ارتفاع كمية الطاقة الناجمة عن الألواح الشمسية وتحقيق فائض فيها، أن تقوم إدارة المسجد؛ إما بإنارة بعض البيوت المجاورة للمسجد مقابل مبلغ مالي يحدد وفق الحاجة، أو تقوم ببيعه لجهات حكومية أو خاصة، وكذلك الحال مع المياه.

المطلب الخامس: الجانب الاجتماعي.

تبين سابقاً أن المسجد مكان لقاء وتعارف وتآلف بين المسلمين، لكن دور المسجد الاجتماعي لا يقتصر على هذا الأمر، بل يمكن أن يكون له أثر مباشر في تحقيق العدالة الاجتماعية، والرعاية الاجتماعية لذوي الظروف الخاصة، ويمكن تفعيل دور المسجد الاجتماعي بما يحقق التنمية الاجتماعية المستدامة تبعاً للآتي:

أولاً- المجال التعليمي.

استعادة المسجد لدوره الرائد في مجال التعليم- كما كان سابقاً-، فدوره لا يقتصر على العلوم الدينية، وذلك بإنشاء أماكن مخصصة تلحق بالمسجد؛ لتعليم علوم الدين والدنيا، ويمكن إعطاء دروس تقوية لطلبة المدارس، حتى يتمكن الطالب الفقير من رفع مستواه دون تكلفة، والطالب الضعيف من تحسين مستواه، وهذا يساهم في تخفيف الكلفة المادية على الأهالي، وضمان الأمانة في التدريس، والتعلق النفسي بالمسجد من قبل الطلبة، فقد كان المسجد أول مدرسة وجامعة عرفها الإسلام.

(١) الحمادي، أحمد خليفة، المسجد ودوره في المجتمع، ص ٧٥

ثانيًا- المجال الصحي.

وذلك بإرفاق مركز طبي، أو عيادة تكون ضمن مخطط المسجد، تقدّر حسب حاجة المنطقة، ويكون العلاج فيها بسعر رمزي، ويتم تحفيز أهل الخير؛ لإصدار بطاقات تأمين صحية لدى عيادة المسجد، يدفعها المتبرع سلفًا، ولمدة معينة تغطي حاجة المريض، ونفقات المركز.

ثالثًا- الرعاية الاجتماعية.

والمقصود هنا ذوو الاحتياجات الخاصة؛ الصمّ، والبكم، وكبار السن، واللاجئون، وغيرهم، إما بمحاولة إنشاء أماكن خاصة؛ لرعايتهم ترفق بالمسجد، أو بتواجدهم في المسجد، ولو مرة في الأسبوع؛ لتعليمهم، ورفع معنوياتهم.

رابعًا- التثقيف والتوعية.

تهدف التنمية المستدامة إلى زيادة الوعي بالمشاكل التي تواجهها البشرية بشكل عام، عن طريق حملات توعوية وتثقيفية قد تحمل في طياتها أحيانًا بعض المخالفات الدينية، أو تكون غطاءً لدعوات هدامة، وبإمكان المسجد أن يقوم بهذا الجهد، ويكون تأثيره أكبر، مستندًا إلى المرجعية الإسلامية، التي لم تترك مشكلة إلا قدمت حلولًا لها؛ إما تصريحًا، أو استنباطًا.

خامسًا- تنظيم مظاهر الإنفاق الاجتماعي^(١)

وذلك بوجود جداول بأسماء الأسر العفيفة ضمن منطقة المسجد، ويتم تفقدهم بشكل دوري سواء في مواسم الشتاء والأعياد، أو في الظروف العادية؛ لتلبية احتياجاتهم الضرورية، والتفريغ عنهم، وهذا يضمن تحقق التنمية الاجتماعية المستدامة عن طريق المسجد بعيدًا عن العشوائية.

(١) كالصدقات العامة والهبات والندور والهدايا وغيرها.

المبحث الثالث: «مسجد العرب» في الأردن أنموذج تطبيقي لمتطلبات التنمية المستدامة^(١)

المطلب الأول: نبذة عن مسجد العرب.

يقع مسجد العرب في محافظة الزرقاء التي تبعد عن العاصمة الأردنية عمان قرابة ٢٠ كم، وقد بُني في عام ١٩٢٠م مع بدايات تكوّن المدينة، وهو رابع أقدم مسجد في المحافظة، وتمت توسعته في الأربعينات، ثم في آخر الخمسينات، حيث بلغت مساحة المسجد آنذاك ٤٠٠ متر، ومع توسع العمران وزيادة عدد السكان تم توسعة رقعة المسجد إلى ٨٠٠ متر في السبعينات، وبقيت مساحته وحاله -مع بعض عمليات الصيانة- كذلك حتى عام ٢٠١٥م، حيث تم هدم المسجد، وإعادة بنائه بشكل جديد، مع مراعاة متطلبات التنمية المستدامة في أبعادها الثلاثة، وهو الأول من نوعه في الأردن.

المطلب الثاني: مظاهر التنمية المستدامة في المسجد. أولاً- التخطيط الهندسي.

يقع المسجد على مساحة ٨٠٠ متر، ورُوعي في بنائه الجمع بين أصالة الماضي، وتطوّر الحاضر، ويتكوّن من:
طابق التسوية(تحت الأرض): الجهة اليسرى: المواضي، والوحدات الصحية مع مراعاة أحوال كبار السن، وذوي الاحتياجات الخاصة من خلال تصميم المواضي، ووجود ٤ مصاعد يتسع كل واحد لـ ١٢٠٠ كغ.
الجهة اليمنى مع مدخل خاص: مركز طبيّ يحتوي على خمس عيادات، ومختبر بسيط، وصيدلة، ويعمل على مدار ٢٤ ساعة.
الجهة الخلفية مع مدخل خاص: دار قرآن أنموذجية للنساء.
الطابق الأرضي: المصلّى الرئيسي للصلوات العادية.
طابق الميزانين (السّدة): مركز للصمّ، والبكم مع مدخل خاص، ومكتبة عامة، وبوفيه.

(١) قام الباحث بزيارة ميدانية للمسجد، والتقى بإمام المسجد ونائب رئيس اللجنة، وقام بإجراء مقابلة صوتية موثّقة، بتاريخ ١٩/٢/٢٠١٨م.

الطابق الأول: مركز ثقافي مع غرفتين صفّيتين، وقاعة محاضرات، وغرفة إدارة المسجد، ومصلى النساء مع مدخل خاص ومتوضاً.

الطابق الثاني: مصلى الجمعة وصلاة العيدين.

الطابق الثالث: مصلى صيفي بسقف مرتفع، وإطلالة جميلة على كامل المحافظة، وقد تم إيجاد هذا المصلى؛ نظراً لطبيعة المدينة المكتظة بالسكان، ولأن المسجد يقع في وسط تجاري.

سطح المسجد: يشتمل على وحدات توليد الطاقة الشمسية، ومثدنة بارتفاع ٦٠ متراً، بالإضافة إلى جسم المسجد، وفي أعلاها أربعة شاشات (٤×٦م) من كل جهة لمواقيت الصلاة ودرجة الحرارة، ويوضع عليها في كل يوم حديث، أو آية، أو حكمة.

ثانياً- البعد البيئي

- المسجد يعمل كاملاً على نظام الطاقة الشمسية، ويتم توريد جزء من الإنتاج لشركة الكهرباء الوطنية.

- لا تذهب قطرة ماء من المسجد دون فائدة، فالمواضي، ومشارب المياه، ومياه التنظيف مربوطة بخزان رئيسي بحجم ٣٠م، يقوم بإعادة تدوير المياه، واستخدامها في المراحيض، وريّ الأشجار، والتنظيف.

- سماكة زجاج المسجد ٥سم، وتم حقنها بغاز الأرجون، الذي يمنع تسرب الحرارة، وهذا يوفر الطاقة، كما أنه يعزل الصوت.

- جدران المسجد، وسطحه معزولة بشكل كامل، وهذا يمنع تسرب الحرارة أيضاً.

- تم زراعة الشوارع المحيطة بالمسجد بـ ١٣٠ شجرة، تتم سقايتها من خلال الماء الخارج من المسجد، وقد أعطت بعداً جمالياً.

- تعمل الوحدات الصحية والمواضي على الحساسات الكهربائية، بحيث لا تشغل الإنارة إلا عند الحاجة.

- يوجد في المسجد غرفة تحكم كهربائية متكاملة تحت إشراف الإمام، ولا يوجد في المسجد أي مفتاح كهرباء آخر، وهذا يمنع الإسراف في تشغيل المكيفات، أو المراوح، ويضبط المصلين.
- تم إنشاء مصلى صيفي يعتمد في إنارته على أشعة الشمس، مما يعني عدم الحاجة إلى الإنارة في الصلوات النهارية.

ثالثاً- البعد الاقتصادي.

- تم استخدام بعض المواد، والأجهزة المتبقية من المسجد المتهديم، ولم يتم إتلافها.
 - قامت لجنة المسجد باستيراد غالب معدّات المسجد من الخارج؛ للاستفادة من السعر المنخفض، وعند الشراء المحلي، استفادت من الإعفاء الضريبي الذي تمنحه وزارة الأوقاف للمساجد، كما قامت بشراء المواد الخام، وتم تصنيعها؛ مما خفض كثيراً من التكاليف.
 - يقدم المركز الثقافي دورس تقوية مجانية للطلاب، ومكتبة عامة، ورعاية مجانية للصم، والبكم، ويتقاضى المركز الصحي مبلغاً رمزياً لا يتجاوز الدولار الواحد.
 - تنوي إدارة المسجد إنشاء بنك للطعام، وبنك للملابس؛ لمساعدة الأسر الفقيرة؛ إما عن طريق التبرع، أو البيع بأسعار مخفضة.
- ### رابعاً- البعد الاجتماعي.

- يوجد في المسجد مرافق تسهم في التنمية الاجتماعية تشمل المجالات الآتية: المجال العلمي: يوجد دار قرآن أنموذجية للنساء، تدرّس علوم الدين والدنيا، وغرفتين صفّيتين، وقاعة محاضرات، ومكتبة عامة.
- المجال الصحي: يوجد مركز طبي متكامل، وعلى مدار ٢٤ ساعة.
- الرعاية الاجتماعية: يوجد مركز متكامل؛ لرعاية الصم والبكم، ويتم من خلاله أيضاً ترجمة خطبة الجمعة لهم بلغة الإشارة، مع وجود شاشة للتفاعل مع الخطيب.
- المجال الثقافي: في المسجد مركز ثقافي إسلامي يقوم بأنشطة دورية متعددة.

خامساً- البعد النفسي.

- انتبهت إدارة المسجد إلى مناخ المحافظة، والاحتفاظ بالسكان؛ فأنشأت مصلى صيفياً في أعلى المسجد، يشكل متنفساً لأهالي الأحياء المجاورة.
- مراعاة أحوال كبار السن والمرضى؛ بتخصيص مصاعد كهربائية لهم، كما تم الاهتمام بذوي الاحتياجات الخاصة؛ بتخصيص مواضع لهم، وأماكن لصعودهم، ونزولهم.

- تقوم فكرة المئذنة على ربط الناس نفسياً بالمسجد من خلال توفير شاشات إعلانية في أعلاها، تشتمل على محتويات دينية دعوية.

سادساً- البعد السياحي.

- المسجد تحفة معمارية من ناحية التصميم والمظهر الخارجي، كما أن بناءه وفق متطلبات التنمية المستدامة يجعله وجهة للقائمين في المحافظات، وربما الدول الأخرى؛ لاستنساخ الفكرة.

- ارتفاع المسجد منحه إطلالة جميلة تشرف على كامل المحافظة؛ مما دفع بعض السكان أن يطلق عليه «كرسي الزرقاء».

- وختاماً فلا بد من التأكيد على أن مسجد العرب هو نموذج قابل للتطوير والإضافة، وهو محاولة ناجحة؛ لإدخال مفهوم التنمية المستدامة إلى كل بيت، ويجدر بالقائمين على المساجد من دوائر ووزارات ولجان الاقتداء به، أو الاقتباس منه، حتى تعمم فكرة المسجد المستدام؛ لما فيها من الخير والفائدة للمسلمين.

النتائج:

توصل الباحث بعد دراسته إلى النتائج الآتية:

- ١- إن المسجد بإمكانه التأثير في دفع عملية التنمية المستدامة إلى الأمام، مستنداً في ذلك إلى مكانته في نفوس المسلمين.
- ٢- إن المسجد يجمع بين الجانب النظيري من خلال الخطب والمواعظ في الحث على الاستدامة، وبين الجانب التطبيقي عن طريق ظهور أدبيات التنمية في تخطيطه ومرافقه.
- ٣- إن جانب الإدارة والتخطيط هو أول الخطوات لوضع المسجد على سكة الاستدامة.
- ٤- إن المسجد يستطيع تنمية أبعاد التنمية المستدامة الثلاثة (البيئة والاقتصاد المجتمع) في آن واحد.
- ٥- إن مسجد العرب في الأردن أنموذج مثالي، يصلح أن يكون مثلاً يحتذى به في إنشاء المساجد المستدامة.

التوصيات:

- ١- إعادة النظر في شروط بناء المساجد، وتعديلها بما يتوافق مع متطلبات التنمية المستدامة.
- ٢- تعميم فكرة الاستدامة على الأئمة، والمشتغلين في المساجد؛ لنقلها إلى عامة المسلمين.
- ٣- طرح برامج تدريبية للأئمة؛ لتبصيرهم بمشكلات البيئة، ومعوقات التنمية؛ لإدماجهم في القضايا العامة.
- ٤- استثمار أموال التبرعات بما يخدم المسلمين ويقضي حاجاتهم، بدلاً من التزيين والتزويق، الذي لا طائل منه.

المصادر والمراجع

- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- البيومي، محمد رجب، المسجد في الإسلام: عبادة وثقافة، هدية مجلة الأزهر المجانية لشهر ذي القعدة ١٤٣٠.
- جامعة الملك عبد العزيز، التنمية المستدامة في الوطن العربي بين الواقع والمأمول، نحو مجتمع المعرفة، سلسلة يصدرها مركز الإنتاج الإعلامي، السعودية-جدة، الإصدار الحادي عشر، ٢٠١٣م.
- الحمادي، أحمد خليفة، المسجد ودوره في المجتمع، البحث الفائز بالجائزة الأولى في مجال البحث الثقافي ضمن جائزة راشد بن حميد في دورتها السابعة ١٩٩٠م، ط ١، ١٩٩٣م.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، روائع التفسير، جمع وترتب: طارق بن عوض الله، دار العاصمة-السعودية، ط ١، ١٤٢٢-٢٠٠١.
- الطاهر، د.قادري محمد، التنمية المستدامة في البلدان العربية بين النظرية والتطبيق، مكتبة حسن العصرية، بيروت-لبنان.
- الطنطاوي، علي، الجامع الأموي في دمشق، مطبعة الحكومة بدمشق.
- عمر، د.إبراهيم أحمد، فلسفة التنمية رؤية إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - مكتب الخرطوم، ط ١ ١٩٨٩م.
- مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- وانلي، خير الدين، المسجد في الإسلام: أحكامه وآدابه وبدعه، المكتبة الإسلامية، ط ٣، ١٤١٤هـ.
- أبو زنت وغنيم، التنمية المستدامة من منظور الثقافة العربية الإسلامية، مجلة دراسات العلوم الإدارية، عمان-الأردن، م ٣٦، ع ١، ٢٠٠٩م.

- السبهاني، عبد الجبار، دور الوقف في التنمية المستدامة، مجلة الشريعة والقانون، الإمارات، العدد ٤٤، ٢٠١٠.
- ملاوي، د. أحمد إبراهيم، الوقف ودوره في التنمية المستدامة، مؤتمر الوقف الإسلامي «اقتصاد وإدارة وبناء حضارة، الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٩.
- الذهبي، محمد حسين، المسجد محور للنشاط ومركز للتوجيه الروحي والفكري للأمة، مؤتمر رسالة المسجد، رابطة العالم الإسلامي، ٢٠-٢٥/٩/١٩٧٥م، مكة المكرمة.
- عثمانى، عتيق الرحمن، المسجد مركز للتوجيه الديني والديني، مؤتمر رسالة المسجد، رابطة العالم الإسلامي، ٢٠-٢٥/٩/١٩٧٥م، مكة المكرمة.
- الكيلاني، إبراهيم زيد، الأسس العقائدية والأخلاقية للتنمية في الإسلام، مؤتمر الإسلام والتنمية، جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، ٢٨-٢٩/أيلول/١٩٨٥م، نشر جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، عمان-الأردن، ١٩٩٢م.
- تقرير مستقبلنا المشترك، الصادر عن اللجنة العالمية للبيئة والتنمية عام ١٩٨٧م، من إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت، دار عالم الكتب.

مصطلح «رحاب» المسجد الأقصى، والألفاظ ذات الصلة - دلالات فقهية -

د. محمد سليم مصطفى «محمد علي»*



الملخص

هذا البحث، مصطلح «رحاب» المسجد الأقصى والألفاظ ذات الصلة - دلالات فقهية - يتكون من مبحثين: المبحث الأول: تعريف بالمسجد الأقصى وبيان معاني الرحاب والألفاظ ذات الصلة، والمبحث الثاني: دلالات فقهية لمصطلح «رحاب» المسجد الأقصى، واتبع فيه الباحث المنهج الوصفي والتحليلي والمنهج التاريخي، وكان من أهم نتائجه أن دحض بالأدلة النقلية مزاعم الاحتلال الإسرائيلي بأن رحاب المسجد الأقصى هي مجرد ساحات وباحات تابعة لبلديته، وليست جزءاً من المسجد الأقصى، وأكد بالأدلة النقلية أيضاً أن المسجد الأقصى هو حق للمسلمين وحدهم دون سائر الديانات، وأنه يحرم على اليهود دخول المسجد الأقصى ورحابه إلا بإذن المسلمين وللمصلحة والحاجة التي يقدرها المسلمون أنفسهم. وقد خرج البحث بمجموعة من التوصيات منها توصية موجهة لكافة المسلمين وهي أن يقوموا بتحرير المسجد الأقصى من براثن الاحتلال الإسرائيلي الغاشم.

This research، the idiom “Rihab” of Alaqa Mosque and the other related vocabularies – Fiqh indications – consists of two fields. The first field: is the definition of Alaqa Mosque and explaining the meanings of Rihab and other related vocabularies. The second field is the Fiqh indications of the idiom “Rihab” of Alaqa Mosque. The researcher adapted the descriptive، the analytic and the historical methods.

One major conclusion of the research is that rejects by carrier evidences the claims of the Israeli occupation that the “Rihab” of Alaqa Mosque is only yards and open areas belong to the occupation’s municipality. And that it is not part of Alaqa Mosque. He also confirmed through the carrier evidences that Alaqa Mosque is a right to Muslims only and not to any other religion. Moreover، Jews are prohibited entering the “Rihab” except if permitted by Muslims and only for the interest and need estimated by the Muslims themselves.

The researcher brings up some recommendations، among them one that is addressed to All Muslims to liberate Alaqa Mosque from the clutches of the brutal Israeli occupation.

* أستاذ مشارك في الفقه وأصوله، كلية الشريعة- جامعة القدس، تاريخ استلام البحث ٢٠١٨/٧/١، وتاريخ قبوله للنشر ٢٠١٨/١٢/٧..

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، والصلاة والسلام عليه، وعلى آله، وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

مشكلة البحث:

ما طرأ على المسجد الأقصى من احتلال بعد الفتح العمري له، لم يزعم فيه أحد من المحتلين أن له الحق الديني أو التاريخي فيه، ما عدا الاحتلال الإسرائيلي له منذ عام ١٩٦٧م، فمنذ ذلك العام والمسجد الأقصى يتعرض وبشتى الأساليب للانتزاع من المسلمين، أو على الأقل لتقسيمه بين المسلمين واليهود زمانياً ومكانياً^(١)، ومن هذه الأساليب زعم اليهود أن رحاب المسجد الأقصى هي ساحات أو باحات تابعة لبلدية الاحتلال، ولا علاقة لها بالمسجد الأقصى وقديسيته^(٢)، ثم سماحهم بالتدريج لليهود بالصلاة في رحابه، فبعد أن كان القرار الإسرائيلي بمنع صلاة اليهود في المسجد الأقصى بعد احتلاله بأسابيع^(٣)، قام في سنة ١٩٧٦م؛ أي بعد عشر سنوات من احتلاله، بسنّ قوانين تبيح لليهود بالصلاة في رحاب المسجد الأقصى، وذلك في أي وقت يشاؤون^(٤).

وفي عام ٢٠٠٣م سمحت محاكم الاحتلال الإسرائيلي لليهود بالصلاة مرة أخرى في رحاب المسجد الأقصى، بالإضافة إلى إعطائهم الحق برفع الأيدي بالدعاء بشكل فردي وجماعي في هذه الرحاب، وفي المقابل جعلت تكبير المصلين في هذه الرحاب جريمة يعاقب عليها القانون؛ بحجة الإخلال بالأمن العام^(٥).

(١) مؤسسة القدس الدولية، قسم الأبحاث والمعلومات، ١٩/٧/٢٠١٧م، ورقة معلومات حول المسجد الأقصى، والمخاطر المحيطة به.

(٢) مقابلة شخصية مع مدير المسجد الأقصى المبارك الشيخ عمر الكسواني بتاريخ ٢٠١٨/٣/١٠م.

(٣) بتريمان، القدس مدينة بلا أسوار، ترجمة: محمد ماضي، ص ١٠٦-١٠٧.

(٤) البار، محمد علي، القدس والمسجد الأقصى عبر التاريخ، ص ٤٣.

(٥) مؤسسة القدس الدولية، ورقة معلومات حول المسجد الأقصى والمخاطر المحيطة به، ص ٤، ونفس المصدر السابق، براءة درزي وزملاؤها، الملخص التنفيذي (عين على القدس) آب، ٢٠١٦م، بدون ترقيم صفحات.

وفي عام ٢٠١٥م وفي شهر كانون أول منه، تم تقديم مسودة؛ للمطالبة بإعطاء اليهود الحرية الدينية المطلقة في الأماكن المقدسة بما فيها المسجد الأقصى ورحابه الطاهرة؛ ليصلوا فيها، وقيموا شعائرهم التلمودية^(١).

ومن الناحية العملية فإن المسجد الأقصى ومنذ سنوات مقسم التقسيم الزماني والمكاني الذي سعى إليه الاحتلال الإسرائيلي؛ ليكون الخطوة الأولى للسيطرة عليه كاملاً بعد ذلك - لا سمح الله - أما التقسيم المكاني فلا يسمح لليهود بدخول الأبنية المسقوفة في المسجد الأقصى؛ كقبة الصخرة، والمسجد القبلي، والمسجد المرواني، والمسجد القديم (الأقصى القديم)، وأما التقسيم الزماني فيسمح لليهود باقتحام رحاب المسجد الأقصى عنوة، وبحماية الشرطة الإسرائيلية على فترتين، الأولى من الساعة السابعة صباحاً وحتى قبيل الظهر، والفترة الثانية من بعد صلاة الظهر إلى قبيل صلاة العصر^(٢)، ويسمح لهم أثناء تواجدهم في رحاب المسجد الأقصى بالصلاة، والدعاء، والتجمهر، وإلقاء الأدعية الجماعية، وإلقاء الكلمات من قبل الحاخامات، والزعم أن هذا المسجد بكل مكوناته لليهود، أضف إلى ذلك ما يقومون به من تعانق بين الرجال والنساء، أو قل مقدمات الزنا في هذه الرحاب، وما يحدثونه من أذى، وقاذورات فيها، وهذا ما يعاني منه المصلون في المسجد الأقصى ورحابه، وهو الذي يدفعهم إلى التصدي لليهود فيه، والاشتباك مع الشرطة الإسرائيلية، كما نسمع ونرى في وسائل الإعلام المرئية المختلفة.

ولما كان الأمر قد وصل إلى هذه المرحلة الخطيرة التي تواجه المسجد الأقصى، رأيت من واجب نصره الأقصى أن أقوم بهذا البحث حول هذه المسألة لأجيب عن السؤالين الآتيين:

الأول: هل لرحاب المسجد الأقصى حكم المسجد الأقصى من الناحية الفقهية؟

الثاني: هل لليهود حق الصلاة، وإقامة شعائرهم التعبدية في المسجد الأقصى وفي رحابه الطاهرة؟

(١) براءة درزي وزملاؤها، الملخص التنفيذي (عين على القدس)، بدون ترقيم صفحات.

(٢) مؤسسة القدس الدولية، ورقة معلومات حول المسجد الأقصى والمخاطر المحيطة به، ص ٢.

أهداف البحث:

أولاً- الإثبات بالأدلة النقلية أن الأقصى هو مسجد المسلمين وحدهم لا حق لغير المسلمين فيه.

ثانياً:- التأكيد بالأدلة النقلية على أن رحاب المسجد الأقصى جزء لا يتجزأ منه، وأن حكم المسجد حكم البقعة الواحدة.

ثالثاً- دحض دعوى اليهود أن لهم الحق في الصلاة، وإقامة شعائرهم التلمودية في المسجد الأقصى، أو في رحابه الطاهرة.

رابعاً- الاستدلال بالأدلة النقلية على حرمة دخول اليهود لرحاب المسجد الأقصى بغير إذن المسلمين، وللحاجة التي يقدرها المسلمون فقط.

خامساً- دعوة المسلمين في العالم كله لنصرة المسجد الأقصى بتحريره من الاحتلال الإسرائيلي.

أهمية البحث:

أولاً- فضح الاحتلال الإسرائيلي؛ لما يحدثه من جرائم في رحاب المسجد الأقصى.

ثانياً- كشف زيف دعواه بأن رحاب المسجد الأقصى باحات أو ساحات تابعة لبلدية الاحتلال الإسرائيلي.

ثالثاً- إبطال دعوى الاحتلال الإسرائيلي بحق اليهود بإقامة شعائرهم التلمودية، والصلاة والدعاء في رحاب المسجد الأقصى.

رابعاً- تنبيه المسلمين في أرجاء الأرض كافة لما يتعرض له المسجد الأقصى، ورحابه الطاهرة من خطر التهويد.

الدراسات السابقة:

المكتبة العربية والإسلامية غنية بالدراسات والأبحاث حول المسجد الأقصى بشكل عام، وحول المسجد الأقصى، وهو يعيش في ظل الاحتلال الإسرائيلي بشكل خاص، لكن - حسب علمي المتواضع - لا يوجد من بحث في موضوعي الذي أبحثه، فهو موضوع جديد لم يبحث من قبل من حيث دحض

دعوى الاحتلال الإسرائيلي أن رحاب المسجد الأقصى ليست جزءاً منه، وأنها ساحات وباحات تابعة لبلديته، ومن حيث بيان الحكم الشرعي في اقتحام اليهود المسجد الأقصى، ورحابه الطاهرة؛ للصلاة، أو الإحداث فيها.

خطة البحث:

يتكون البحث من مبحثين:

المبحث الأول: تعريف بالمسجد الأقصى، وبيان معاني الرحاب، والألفاظ ذات الصلة.

المبحث الثاني: دلالات فقهية لمصطلح «رحاب» المسجد الأقصى.
الخاتمة: النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: تعريف بالمسجد الأقصى، وبيان معاني الرحاب، والألفاظ ذات الصلة.

المطلب الأول: تعريف عام بالمسجد الأقصى.

هو أول القبلتين، وثاني المسجدين، وثالث الحرمين الشريفين، وهو اسم لجميع ما دار عليه السور من الأبنية المختلفة من القباب، والمحاريب، والمساطب، والسبل، والآبار، والمدارس، ودور العلم، ويقع على مساحة طول الجهة الغربية منها ٤٩٠ متراً، وطول الجهة الشرقية منها ٤٧٤ متراً، وطول الجهة الشمالية منها ٣٢١ متراً، وطول الجهة الجنوبية منها ٢٨٣ متراً^(١)، فالمسجد الأقصى أول القبلتين، فقد استقبله النبي ﷺ وأصحابه في صلواتهم ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً من غير شك^(٢). وهو ثاني المسجدين، ففي الحديث الشريف الذي رواه أبو ذر رضي الله عنه قال: «قلت: يا رسول الله،

(١) العليمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج ٢، ص ٤٥. ومعروف، عبد الله، المدخل إلى دراسة المسجد الأقصى، ص ٢٦. وشراب، محمد، بيت المقدس والمسجد الأقصى، ص

١٥. عبد الرزاق، عصام، المسجد الأقصى الذي نعرفه، ص ٦٠.

(٢) العسقلاني، أحمد بن حجر، فتح الباري، كتاب التفسير (١٢) باب (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها) رقم ٤٤٨٦. وكتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان، رقم ٣٩٩.

أيُّ المسجدين وضع في الأرض أول؟ قال: «المسجد الحرام»، قلت: ثم أي؟ قال: «المسجد الأقصى»، قلت: كم بينهما؟ قال: أربعون سنة^(١). والمسجد الأقصى - أيضاً - هو ثالث الحرمين الشريفين، فقد قال رسول الله ﷺ: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا»^(٢).

وبناءً على التعريف السابق للمسجد الأقصى نستنتج ما يلي:

أولاً- أن المسجد الأقصى هو مسجد، وليس بيعة أو كنيسة، أو مكان عبادة لغير المسلمين، لعديد الأدلة القاطعة والمتواترة، أولها القرآن الكريم، حيث سَمَّاهُ الله تعالى باسمه الصريح «مسجداً»، وذلك في قوله: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾ [سورة الإسراء: ١]، فهذا نص نقلي قطعي الثبوت، وقطعي الدلالة. ومن الأدلة القاطعة الثابتة حديث أبي ذر رضي الله عنه السابق، وهذا أيضاً نص نقلي صريح، دلّ بمنطوقه على أن «الأقصى» هو مسجد بني للمسلمين بعد بناء الكعبة لهم، ويكفي هذان التصريحان القاطعان في القرآن الكريم، والسنة النبوية على أن «الأقصى» هو مسجد خاص بالمسلمين وحدهم، وعليه فأى ادعاء يخالف هذا الذي ثبت وصحّ، هو ادعاء باطل.

ثانياً- أن المسجد الأقصى ليس هو قبة الصخرة وحدها، كما يظن العامة من المسلمين خارج فلسطين، وليس هو المصلى القبلي وحده، وليس هو المصلى المرواني وحده، بل المسجد الأقصى كل ما ضمّه السور وحواه واشتمل عليه من الصخرة، والمصلين القبلي والمرواني، والرحاب، وما اشتملت عليه من القباب، والمحاريب، والمساطب، والسبل، والآبار، والمدارس، والمآذن، ودور العلم، وغيرها من الأبنية المختلفة.

- (١) المرجع السابق، كتاب أحاديث الأنبياء، باب (١٠) رقم ٣٦٦٦. والنووي، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم ٥٢٠.
- (٢) العسقلاني، أحمد بن حجر، فتح الباري، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب مسجد بيت المقدس، رقم ١١٩٧. والنووي، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم وغيره، رقم ٤١٥.

ثالثًا- أن المسجد الأقصى هو أول قبلة للمسلمين، وقد جعلها الله اختبارًا وامتحانًا للمسلمين، وللإهود، وللمشركين من العرب والمنافقين. قال - سبحانه -: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ [سورة البقرة: ١٤٣]، فالحكمة من تحويل القبلة من القدس إلى مكة هي معرفة من يتبع ويطيع الرسول ﷺ ومعرفة من يتردد ويشكك^(١)، ولا يزال هذا الاختبار الرباني للمسلمين، والإهود، والمنافقين من العرب أبوابه مفتوحة، فالمسلمون متمسكون بقبلتهم يبذلون في سبيلها كل نفيس ورخيص، والإهود يأتفكون حقًا لهم فيه زورًا وبهتانًا، والمنافقون من العرب يركضون وراء التطبيع مع اليهود الذي يحتلون ويغيثون فيه فسادًا.

رابعًا- أن مكانة المسجد الأقصى عند المسلمين مرتبطة بمكانة المسجدين الحرام والنبوي، والمساجد الثلاثة هذه كلها، لا يفرط مسلم في أي ذرة تراب منها، ولا يرضى أبدًا أن يُعتدى على أي جزء منها.

المطلب الثاني: الرحاب لغة واصطلاحًا.

الرحبة لغة: الرحب - بالضم - السعة، و- بالفتح - الواسع، نقول: بلد رحب وأرض رحبة^(٢)، والرحبة: ما اتسع من الأرض جمعها رحب - بضم الراء، وفتح الحاء-^(٣)، ورحبة المكان ومتسع، والرحبة جمعها رحاب^(٤).

والرحبة: القطعة المتسقة بين أفنية القوم^(٥)، ورحبة المسجد: ساحته والجمع رَحَب بفتح الراء، ورَحَبَات بفتح الراء والحاء، ورحاب^(٦)، ورحبة المسجد والدار: ساحتهما، ومتسعهما^(٧)، ورحبة المسجد: الساحة المنبسطة^(٨)، ولفظ

(١) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١ ص ٤٥٧، والشوكاني، محمد بن علي، فتح

القدير، ج ١ ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٢) الجوهري، الصحاح، ج ١، ص ٢٠٤.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ١٦٥.

(٤) إبراهيم أنيس وزملاؤه، المعجم الوسيط، ج ١، ص ٣٥٨.

(٥) الفيومي، المصباح المنير، ج ١، ص ٢٢٢.

(٦) الجوهري، الصحاح، ج ١، ص ٢٠٤.

(٧) ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ١٦٦.

(٨) الفيومي، المصباح المنير، ج ١، ص ٢٢٢.

رحب يدل على السعة، يقال للخيل: ارحبي، أي: توسعي^(١) وفلان رحب الفناء؛ أي: كثرت غاشيته^(٢)، والرحبة: الصحراء بين أفنية القوم، ورحبة المسجد: صحنه^{(٣)(٤)}.

الرحبة اصطلاحاً:

الحنفية: رحبة المسجد: ساحته^(٥) وهي: الساحة أمام باب المسجد غير منفصل عنه^(٦).

المالكية: الرحبة: الطرق المتصلة به فلا يقطع^(٧).

الشافعية: الرحبة: الخارجة عنه، المتصلة به، محجراً عليها، وهو قول ابن عبد السلام، وصححه النووي^(٨)، وقال البندنجي: «ورحة المسجد هي البناء المبني له حوله متصلاً به». وقال القاضي أبو الطيب: «هي ما حواليه»^(٩).

الحنابلة: الرحبة: بناء يكون أمام المسجد غير منفصل عنه^(١٠).

ونستنتج من المعاني اللغوية والاصطلاحية للرحبة:

أولاً- الرحبة مكان متسع من الأرض.

ثانياً- الرحبة الساحة الواسعة بين أفنية القوم ودورهم.

ثالثاً- كثرة الناس الذين يغشون الرحبة ويفدون إليها.

رابعاً- رحبة المسجد لا تنفصل عنه بحال من الأحوال، وهي الساحة التي تكون أمامه وحوله متصلة به، محجراً عليها بسور؛ لتدل على أنها من المسجد، وتابعة له.

(١) زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ٣٧٦.

(٢) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ٢٥٣.

(٣) الزمخشري، أساس البلاغة، ج ١، ص ٣٤٢.

(٤) صحن المسجد من المسجد، وتصح الصلاة فيه والاعتداء بالإمام، فالرحبة والصحن مترادفان،

انظر: الزركشي، إعلام الساجد، ص ٣٤٦، وشرح الخرخشي لمختصر خليل، ج ١، ص ٢٦٧.

(٥) عابدين، محمد أمين، رد المختار على الدر المختار، ج ٤، ص ٣٧٨.

(٦) العيني، محمود، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج ٢٤، ص ٢٤٥.

(٧) الصاوي، أحمد، لغة السالك لأقرب المسالك، ج ١، ص ٤٣١.

(٨) الحصني، محمد، كفاية الخيار في حل غاية الاختصار، ج ١، ص ١٣٢ وانظر: القليوبي

والبرلسي، حاشيتا قليوبي وعميرة، ج ١، ص ٢٧٦.

(٩) النووي، المجموع شرح المذهب، ج ٤، ص ١٩٥.

(١٠) العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ١٥٥.

خامساً- أفضل التعريفات وأجمعها هو تعريف البندنجي أن الرحبة هي البناء المبني حوله متصلاً به، ورحاب المسجد الأقصى بما فيها من أبنية ومرافق مختلفة وعديدة مما ذكرناه آنفاً في تعريف المسجد الأقصى، كلها أبنية ومرافق حجرت على المسجد الأقصى بالسور الذي حجرها وضّمّها، وبناء على ما تم بيانه من تعريف للرحبة اصطلاحاً وأنها المكان المتصل بالمسجد، والذي يحيط به ولا ينفصل عنه، وبناءً على تعريف المسجد الأقصى فإنه يمكنني تعريف رحاب المسجد الأقصى بأنها: «كل ما دار عليه سور المسجد الأقصى من الفضاءات الواسعة التي هي فيه، وفي داخله».

المطلب الثالث: الساحة لغة واصطلاحاً^(١)

الساحة لغة:

الساحة لغة: الساحة: الناحية، وهي فضاء يكون بين دور الحبي، وساح في الأرض: ذهب^(٢)، والسياحة: التنقل من بلد إلى بلد؛ طلباً للتنزه، والاستطلاع، والكشف^(٣)، والمسايح هم الذين يسيحون في الأرض بالنميمة، والشر، والإفساد بين الناس^(٤).

وبناءً على المعاني اللغوية للساحة فإنه لا يناسب أن يطلق على رحاب المسجد الأقصى المبارك اسم الساحة، وذلك لأسباب عدة هي:

أولاً- لأن المعنى الاصطلاحي للرحاب له أصل شرعي، وينبني عليه أحكام شرعية خاصة بتلك الرحاب التابعة للمسجد كما سيأتي بيانه.

ثانياً- لأن مصطلح ساحات يدل على السياحة، وهي التنقل؛ طلباً للتنزه، والكشف، والاستطلاع، وهذا ما يسعى إليه الاحتلال الإسرائيلي بالنسبة لرحاب المسجد الأقصى، حيث يدعي منذ احتلاله للمسجد الأقصى أن

(١) اقتصر في المصطلحات ذات الصلة برحاب المسجد الأقصى على مصطلحين هما: الساحة والباحة؛ لأنهما يطلقان وحدهما على رحاب المسجد الأقصى، ولأنهما يدور حولهما الإشكال مع اليهود، وسأفصل هذا الإشكال عندما أبين الآن معنى الساحة والباحة لغة.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ٤١٩ والجوهري، الصحاح، ج ١.

(٣) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ج ١، ص ٤٨٦.

(٤) زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ٤٢٤.

هذه الرحاب هي ساحات عامة تابعة لبلدية القدس (للتنزه)، وغير تابعة للمسجد الأقصى، وهذا أهم سبب يجعلهم يتجرؤون على هذه الرحاب؛ بانتهاك حرمتها بأساليب ووسائل شتى^(١).

ثالثاً- من المعاني اللغوية للسياحة أن المصاييح هم الذين يسعون في الأرض بالفساد، والاحتلال الإسرائيلي يفسد في رحاب المسجد الأقصى منذ احتلاله له بإدخال العراة فيها من السيّاح، والسماح للمستوطنين بانتهاك حرمتها بالصلاة وإقامة الشعائر اليهودية، والتحاّض والضم بين اليهود واليهوديات، والتصوير على هذا النحو، وغيرها من ألوان الإفساد، ولهذا فإن مصطلح ساحات يكرس هذا المفهوم، وهذه الإجراءات المفسدة في رحاب المسجد الأقصى.

المطلب الرابع: الباحة لغة واصطلاحاً.

الباحة لغة: وكما يطلق مصطلح الساحات على رحاب المسجد الأقصى، يطلق أيضاً مصطلح باحات، والباحة لغة: ساحة الدار وأوسطها^(٢)، وأباحتك الشيء: أحلته لك، والمباح خلاف المحذور^(٣)، ومن هذا الباب إباحة الشيء، وذلك أنه ليس بمحذور فأمره واسع غير مضيق^(٤) والباحة الساحة والنخل الكثير^(٥)، واستباحه الناس: أقدموا عليه^(٦).

ومصطلح باحات أيضاً لا يتناسب مع رحاب المسجد الأقصى وذلك للأسباب الآتية:

أولاً- لما ذكرته من قبل أن المعنى الاصطلاحي للرحاب له أصل شرعي، وينبغي عليه أحكام شرعية خاصة بتلك الرحاب التابعة للمسجد الأقصى.

ثانياً- لأن لفظ الباحة يدل على إباحة كل ما دار عليه سور المسجد الأقصى التي هي رحابه، وهذا يتنافى مع التأصيل الشرعي لرحاب المسجد الأقصى من (١) ادعاءات بلدية الاحتلال الإسرائيلي هذه، وإجراءاتهم العملية اليومية في رحاب المسجد الأقصى صارت معروفة بالتواتر إن صح التعبير.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ٥٣٤. وركريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ١١٧.

(٣) الجوهرى، الصحاح، ج ١، ص ٥٢٦.

(٤) زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ١١٧.

(٥) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ج ١، ص ٩٦.

(٦) المقري، المصباح المنير، ج ١، ص ٦٥.

حيث قدسيتها عند المسلمين أولاً، ومن حيث أنه لا يباح فيها إلا ما كان مشروعاً أصلاً إباحته في المسجد؛ لأن رحابه منه في الشريعة الإسلامية^(١).

ثالثاً- وفي إطلاق مصطلح باحات على رحاب المسجد الأقصى إغراء للاحتلال الإسرائيلي بانتهاك حرمتها، ولتأكيد مسئوليته عنها - كما يسعى لذلك - منذ احتلاله للمسجد الأقصى.

وجملة القول فإننا إذا نظرنا نظرة مقاصدية على ضوء ما بيناه من معانٍ للرحبة، والساحة، والباحة، ومآلات هذه المعاني، وتداعياتها على المسجد الأقصى المبارك في ظل الاحتلال الإسرائيلي؛ فإنه يوجب علينا أن نتمسك بإطلاق مصطلح رحاب على كل ما دار عليه سور المسجد الأقصى، إضافة إلى التأصيل الشرعي لمصطلح الرحاب، وما ينبني عليه من الأحكام الشرعية التي تخص المسجد.

المبحث الثاني: دلالات فقهية لمصطلح «رحاب» المسجد الأقصى المطلب الأول: الدلالة لغة واصطلاحاً.

الدلالة لغة: مأخوذة من الدليل، وهو ما يستدل به على الطريق^(٢)، وأدلت الطريق: اهتديت إليه^(٣).

الدلالة اصطلاحاً: «ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»^(٤).

المطلب الثاني: المقاصد لغة واصطلاحاً.

المقصد لغة: مصدر ميمي مشتق من الفعل «قصد»، وله معان عدة أهمها: إتيان الشيء بالعزم والتوجه إليه، واستقامة الطريق، العدل والوسط بين الطرفين، والقصد في الشيء الذي هو خلاف الإفراط، والكسر والقطع الحسي والمعنوي، والقرب فالقاصد القريب^(٥).

(١) التأصيل الشرعي لهذه المسألة في المبحث الثاني من هذا البحث.

(٢) الجوهري، إسماعيل، الصحاح تاج اللغة، ج ٤، ص ١٦٩٨.

(٣) الزمخشري، أساس البلاغة، ج ١، ص ٢٩٥.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٢٤٩.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ص ٣٥٣. والجوهري، الصحاح، ج ٢، ص ٥٢٤ والرازي،

مختار الصحاح، ج ١، ص ٢٥٤.

المقصد اصطلاحاً: لا يوجد تعريف أو حدٌ لمصطلح المقاصد عند علمائنا القدامى؛ لأن المعاني كانت مستقرة في أذهانهم، وقد عبروا عن المقاصد بتعابير تدل على عنايتهم بمقاصد الشريعة، مثل؛ الحكمة، والعلة، والمفسدة، والمضرة، وغير ذلك^(١)، وأما العلماء المعاصرون فلهم عديد التعريفات منها:

١- المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغاياتها العامة، والمعاني التي يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها^(٢).

٢- الغايات التي وضعت الشريعة؛ لأجل تحقيقها لمصلحة العباد^(٣).

٣- الحكم الكلية والجزئية، والجلية والخفية، التي يقصد منها تعبيد الخلق لخالقهم، وفق مراده سبحانه؛ لتحقيق مصالحهم في الآجل والعاجل، في الدين والدنيا والآخرة^(٤).

ومن خلال المعاني السابقة للدلالة والمقصد لغة واصطلاحاً، سنقتصر على دلالات فقهية تتعلق برحاب المسجد الأقصى؛ لتعرف على المقاصد من وجود رحاب المسجد الأقصى التي يعبد فيها المسلمون الله تعالى؛ لتحقيق مصالحهم في الآجل والعاجل، في الدين والدنيا والآخرة.

(١) البدوي، يوسف، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص ٤٥. والخدامي، علم مقاصد

الشريعة، ج ١، ص ١٤ - ١٥.

(٢) ابن عاشور، محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥١.

(٣) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ١٩.

(٤) علي، محمد سليم، المقاصد الحاجية في اشتراط الولاية في زواج المرأة قانون الأحوال الشخصية الأردني نموذجاً، مجلة البحوث للدراسات الإسلامية، جامعة راجشاهي، بنغلادش، العدد

الثامن ٢٠١٤م - ٢٠١٥م، ص ٤.

المطلب الثالث: دلالات فقهية لمصطلح «رحاب» المسجد الأقصى. الفرع الأول: رحبة المسجد في المذاهب الفقهية الأربعة: المذهب الحنفي:

لأن رحبة المسجد هي الساحة أمام باب المسجد غير المنفصلة عنه عند الحنفية، فإن رحبة المسجد لها حكم المسجد عندهم. قال العيني: «وحكم رحبة المسجد حكمه؛ لأنها منه»^(١)، وقال أيضاً في حكمها: «وحكمها حكم المسجد؛ فيصح فيها الاعتكاف في الأصح بخلاف ما إذا كانت منفصلة عنه»^(٢)، وفناء المسجد وهو رحبته^(٣) له حكم المسجد^(٤)، ويجوز الاقتداء فيه، وإن لم تكن الصفوف متصلة^(٥)، وحتى المئذنة فإن الحنفية يرون أنها من المسجد. قال الكاساني في شأن المعتكف: «ولو صعد المئذنة لم يفسد اعتكافه بلا خلاف، وإن كان باب المئذنة خارج المسجد؛ لأنها منه»^(٦)، وكذلك قال ابن عابدين: «ولو صعد المنارة أي -المعتكف-^(٧) لم يفسد اعتكافه بلا خلاف، وإن كان بابها خارج المسجد؛ لأنها منه»^(٨).

المذهب المالكي

يرى الإمام مالك أن رحبة المسجد هي صحنه، فأجاز الاعتكاف في رحبة المسجد؛ لأنها جزء منه^(٩)، ولأن الاعتكاف لا يصح إلا في المسجد بالنص القرآني، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَبَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي

(١) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج ٦، ص ١٤٦.

(٢) المرجع السابق، ج ٤، ص ٢٤٥.

(٣) ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، ج ١، ص ٦٥٧ و ٥٨٥.

(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٨٥.

(٥) الطحاوي، أحمد، حاشية الطحاوي على مراقبي الفلاح، ج ١، ص ٢٩٣.

(٦) بدائع الصنائع، ج ٢، ص ١١٥. وانظر الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٢، ص ١٧٦٦.

(٧) الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، ج ٢، ص ٧٩. والزرقاني محمد، شرح

الزرقاني على الموطأ، ج ٢، ص ٣٠٥.

(٨) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٢، ص ١١٥.

(٩) الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، ج ٢، ص ٧٩، والزرقاني، محمد، شرح

الزرقاني على الموطأ، ج ٢، ص ٣٠٥.

المَسَاجِدِ ﴿سورة البقرة: ١٨٧﴾، فقال: «ولا يبيت المعتكف إلا في المسجد الذي اعتكف فيه إلا أن يكون خبأؤه في رحبة من رحاب المسجد، ولم أسمع أن المعتكف يضرب بناء بيت فيه إلا في المسجد، أو في رحبة من رحاب المسجد»^(١).

وعن ابن القاسم عن مالك قال: «ولا بأس أن يعتكف في المسجد»^(٢)، «والمسجد ورحابه سواء»^(٣)؛ أي: سواء في الاعتكاف، والرحبة لها حكم المسجد، وإن كانت خارجة عنه^(٤)، ويجوز الاعتكاف في عجز المسجد، وفي رحابه^(٥). وقال الدسوقي: «وإذا أقيمت الصلاة بالمسجد، وقد أحرم بها خارج المسجد ورحبته؛ فإنه يتمها وجوباً»^(٦). وتوجيه كلام الدسوقي أن رحبة المسجد من المسجد، وأما ما قاله الصاوي في شأن مكان الاعتكاف، وهو قوله^(٧): «ولا يصح في رحبته، ولا في الطرق المتصلة به إذ لا يقال لواحد منها مسجد»، فالضمير في قوله «رحبته» يعود إلى مقام الولي الذي يجعل مسجداً؛ لأنه لا يعتبر مسجداً^(٨).

المذهب الشافعي

ورحبة المسجد عند الشافعية هي جزء منه، قال في مغني المحتاج^(٩): «ويصح الاعتكاف في رحبته؛ لأنها منه»، وأكد الرملي على أن رحبة المسجد منه، حيث قال^(١٠): «ولا فرق بين سطحه، وصحنه، ورحبته المعدودة منه»، أي: رحبته المتصلة به^(١١).

(١) الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، ج ٢، ص ٧٩.

(٢) أنس، مالك، المدونة الكبرى، ج ١، ص ٢٩٤.

(٣) الكردي، ابن الحاجب، جامع الأمهات، ج ١، ص ١٨٠.

(٤) القرافي، الذخيرة، ج ٢، ص ٥٣٦.

(٥) العبدري، محمد يوسف، التاج الإكليل لمختصر خليل، ج ٣، ص ٣٩٦.

(٦) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ١، ص ٣٢٤.

(٧) أحمد بن محمد الخلوئي، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح

الصغير، ج ٢، ص ٧٢٦.

(٨) المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٩) الشريبي، ج ١، ص ١٩٠.

(١٠) نهاية المحتاج، ج ٢، ص ١١٦.

(١١) المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

المذهب الحنبلي

ورحبة المسجد عند الحنابلة من المسجد إن كان عليه حائط وباب، ومثّلوا لذلك برحبة جامع المهدي في الرصافة^(١)، وظاهر كلام الخراقي أن رحبة المسجد ليست منه، وهو رواية في المذهب، وفي رواية أنها منه^(٢)، وجمع الخراقي بين الروایتين فقال^(٣): «وإن كانت محوطة فهي منه وإلا فلا، وحدّ المسجد هو الذي عليه حائط وباب».

وخلاصة أقوال المذاهب الفقهية في حكم الرحبة هو أنها من المسجد، إذا كانت محوطة به، وعليها حائط وباب، وغير منفصلة عنه، وتأخذ المنارة والمأذنة وسطح المسجد حكم الرحبة^(٤)، وبناء عليه فإن رحاب المسجد الأقصى التي هي محاطة بسور، ومحوطة به من داخله - أي داخل السور - وهي غير منفصلة عنه، بكل فضاءاتها الواسعة بما فيها من مساطب وأفنية وغيرها، هي جزء من المسجد الأقصى، ولها كل أحكامه المنوطة به، من حيث ما يشرع فيه وما يحرم.

وأما من ذهب إلى أن رحبة المسجد ليست من المسجد، فقد استدلوا:

أولاً- بأن مالك بلغه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بنى رحبة في ناحية المسجد تسمى البطيحاء فقال: «من كان يريد أن يغط، أو ينشد شعراً، أو يرفع صوته فليخرج إلى هذه الرحبة»^(٥). ووجه الدلالة: أن عمر بن الخطاب لم يعتبر أن للرحبة حكم المسجد، وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ويرد على هذا الدليل بأن الرحبة التي بناها عمر بن الخطاب رضي الله عنه كانت خارج المسجد، منفصلة عنه^(٦).

(١) ابن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، ج ١، ص ٢٣٣.

(٢) المرداوي، الفروع، ج ٥، ص ١٣٨ - ١٤٠.

(٣) المرجع السابق، نفس الجزء والصفحات، والإنصاف، ج ٣، ص ٣٦٥.

(٤) وانظر: ابن عابدين، محمد، رد المحتار على الدر المختار، ج ٢، ص ٤٤٦. وابن نجيم، البحر

الرائق، ح ٢، ص ٣٦، وابن علي، محمد نب قرامز، الشهير بملا، درر الحكام، ج ١، ص ١١٠.

(٥) الباجي، سليمان بن خاف، المنتقى شرح الموطأ، ج ١، ص ٣١٢.

(٦) انظر: الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، ج ١، ص ٣١٣.

ثانيًا- أن الحسن ووزارة بن أبي أوفى كانا يقضيان في الرحبة خارج المسجد^(١)، وهذا يدل على أن الرحبة ليس لها حكم المسجد؛ لأن القضاء لا يكون في المسجد، ويرد على هذا الدليل بما رجحه ابن حجر العسقلاني عند رواية الحسن ووزارة هذه فقال: «والذي يظهر أن المراد بالرحبة هنا الرحبة المنسوبة إلى المسجد»^(٢)، وقد ورد عن الحسن ووزارة بن أبي أوفى أنهما كانا يصليان في رحبة المسجد، وهذا يدل على أنهما كانا يريان جواز القضاء في المسجد^(٣).

الفرع الثاني: حكم المسجد حكم البقعة الواحدة.

لما كان التأصيل الشرعي لرحبة المسجد أنها من المسجد، كما رجحنا من خلال المذاهب الفقهية الأربعة؛ فإن حكم هذه الرحاب حكم المسجد؛ لأن حكم المسجد حكم البقعة الواحدة^(٤)، ومن خلال هذا الضابط الفقهي، يتبين أن الأحكام الشرعية المتعلقة بالمسجد، تشمل كل المواضع فيه، ولا تخص موضعًا محددًا منه، وعليه فالحكم المتعلق بموضع في المسجد لا يخص ذلك الموضع فقط، بل يتحقق هذا الحكم الشرعي بوجوده في أي مكان من أمكنة المسجد؛ لأن كل بقعة من بقاع المسجد جعلت في حكمها كمكان واحد، فلا تفريق في الحكم بين أجزائه، من هنا يتبين أن ما يحرم في المسجد يحرم في كل موضع يصدق عليه اسم المسجد، وكذلك ما يشرع في المسجد يشرع في كل موضع يصدق عليه اسم المسجد^(٥). وعليه، فإن رحاب المسجد الأقصى وكل بقعة فيها حكمها حكم المسجد الأقصى؛ فيحرم فيها ما يحرم في المسجد الأقصى، ويشرع فيها ما يشرع في المسجد الأقصى.

-
- (١) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ١٥٥.
 - (٢) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ١٥٥.
 - (٣) الساعدي، محمد، المساجد وأحكامها في الشريعة الإسلامية، ج ١، ص ١١٥.
 - (٤) هذا ضابط فقهي من الضوابط الفقهية، انظر: الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ج ٢، ص ٢١ و ١٠٥. وابن نجيم، زين العابدين ابن إبراهيم، الأشباه والنظائر (١٩٣).
 - (٥) انظر: ناصر، سلطان الناصر، الضوابط الفقهية من شرح الزركشي على مختصر الخرقي في قسم العبادات، ص ٨٥ وما بعدها.

المطلب الرابع: ما يشرع في رحاب المسجد الأقصى، والاحتلال الإسرائيلي يمنعه: شد الرحال إلى رحاب المسجد الأقصى؛ للعبادة، والرباط، والذكر:

من المتفق عليه بين العلماء مشروعية السفر إلى بيت المقدس واستحبابه، من أجل زيارة المسجد الأقصى المبارك، وهذا الاستحباب يشمل رحاب المسجد الأقصى؛ لأنها جزء منه، ومن حكم مشروعية شد الرحال إلى المسجد الأقصى ورحابه، عبادة الله تعالى وطاعته فيهما بكل أنواع العبادات المشروعة؛ كإقامة الصلاة، والذكر، والاعتكاف، وطلب العلم. قال ابن تيمية: «واتفق العلماء على استحباب السفر إلى بيت المقدس؛ للعبادة المشروعة فيه، كالصلاة، والدعاء، والذكر، وقراءة القرآن والاعتكاف»^(١)، وهذه المشروعية دلّ عليها عديد النصوص النقلية، منها قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدي هذا»^(٢).

وشدّ الرحال إلى المسجد الأقصى ورحابه مستحب؛ لما اختص به المسجد الأقصى من فضائل، يقول ابن حجر: «لا يستقيم أن يقصد بالزيارة إلا هذه البقاع؛ لاختصاصها بما اختصت به»^(٣)، وهو استحباب فيه اقتداء بالأنبياء وتأسّي بهم، حيث كانوا يشدون الرحال إليه؛ للعبادة، والصلاة فيه^(٤)، وقد روى عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ قال: «لما فرغ سليمان بن داود من بناء بيت المقدس سأل الله ثلاثاً: حكماً يصادف حكمه، وملكاً لا ينبغي لأحد بعده، وألاً يأتي هذا المسجد أحد لا يريد إلا الصلاة فيه إلا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه، قال النبي ﷺ: «أما اثنتان فقد أعطيتهما، وأرجو أن يكون قد أعطي الثالثة»^(٥).

-
- (١) الفتاوى، ج ٢٧، ص ٧، ورسالة شريفة في زيارة بيت المقدس، ص ٢٥.
 (٢) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب: مسجد بيت المقدس، رقم ١١٩٧، والنووي، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب: سفر المرأة مع محرم إلى الحج وغيره، رقم ٤١٥، وابن ماجه: السنن، كتاب: إقامة الصلاة، باب: ما جاء في الصلاة في مسجد بيت المقدس، رقم ١٤١٠ و ١٤٠٨.
 (٣) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٣، ص ٨٢.
 (٤) ابن تيمية، الفتاوى، ج ٢٧، ص ١٢٧، وج ٢٥، ص ٨٣.
 (٥) ابن ماجه: السنن، كتب: إقامة الصلاة، باب: ما جاء في الصلاة في بيت المقدس، رقم ١٤٠٨.

ورغم هذا الحق الديني للمسلمين في المسجد الأقصى ورحابه، فإن الاحتلال الإسرائيلي فرق في إجراءاته - في حق المسلمين هذا - بين المباني المسقوفة في المسجد الأقصى وبين رحابه، فمنع مساطب العلم، وإقامة حلقات التدريس، ولو كانت تتعلق بتعليم القرآن حفظاً وتلاوةً وتجويداً، ويعتقل كل من يتعبد الله تعالى في رحاب المسجد الأقصى بطلب العلم، أو تعليمه، ويقدمه للمحاكمة، ويتعرض للحكم عليه بالسجن، ودفع غرامات باهظة، كل ذلك من أجل إتاحة الفرصة للمستوطنين المتدينين اليهود؛ للدخول إلى هذه الرحاب الطاهرة، وإقامة شعائرهم التلمودية فيها من غير نكير، وهذا هو السبب الذي من أجله نرى ونسمع كل يوم عن مواجهات في رحاب المسجد الأقصى بين المسلمين المصلين المرابطين فيها، وبين قوات الاحتلال الإسرائيلي.

ويمنع الاحتلال الإسرائيلي المسلمين من الوصول إلى رحاب المسجد الأقصى للعبادة والذكر والاعتكاف، وهذا المنع يشمل المسلمين من أبناء القدس، وذلك من خلال تحديد السن للمسموح لهم بالدخول إلى هذه الرحاب، فمن هو أقل من خمسين عاماً من الذكور يمنع، والفلسطيني الذي يسكن الضفة الغربية يمنع، وحتى طال المنع المسلمين من الداخل الفلسطيني، وذلك بالتضييق عليهم أحياناً، ومنع وصول حافلاتهم إلى القدس أحياناً أخرى^(١).

ومن الجدير بالذكر أن محاكم الاحتلال الإسرائيلي أصدرت عام ١٩٧٦م، حكماً ينصّ على حق اليهود بالصلاة في رحاب المسجد الأقصى في أي وقت يشاءون^(٢). ودعا (موشيه كتساب) - وهو رئيس وزراء يهودي سابق - إلى أن يكون حق الدخول إلى رحاب المسجد الأقصى يشمل المسلمين واليهود، وأن يؤدي اليهود شعائرهم الدينية فيها كما هو متبع في الحرم الإبراهيمي^(٣)، ويشمل منع ما هو مشروع في رحاب المسجد الأقصى: رباط النساء، ومساطب العلم. ومن تاريخ ١٨/٥/٢٠١٥م أصدر الاحتلال قراراً باعتبار الرباط، وحلقات العلم تنظيمات خارجة عن القانون^(٤).

(١) انظر في هذه الحقائق وما بعدها إلى: الملخص التنفيذي، عين على القدس، ٢٠١٦م.

(٢) البار، محمد علي، القدس والمسجد الأقصى عبر التاريخ، ص ٤٣٣.

(٣) الحمد، خباب مروان، سياسة اليهود في التآمر على المسجد الأقصى وأهله، ماذا نستفيد؟

وكيف نفيد؟ غير مرقم الصفحات.

(٤) مؤسسة القدس الدولية، قسم الأبحاث والمعلومات، ورقة عمل حول المسجد الأقصى

والمخاطر المحدقة به، ١٩/٧/٢٠١٧م، ص ٩.

ويمنع الاحتلال الإسرائيلي التكبير في رحاب المسجد الأقصى، وهو نوع من أنواع العبادات المشروعة في الإسلام، ولون من ألوان الذكر المقرب إلى الله تعالى، ويعتدي على حراس المسجد الأقصى، وهم من موظفي دائرة الأوقاف الإسلامية التابعة لحكومة المملكة الأردنية الهاشمية، والتي لها حصرياً حق إدارة شؤون المسجد الأقصى ورحابه، وبلغ عدد المعتقلين من الحراس عام ٢٠١٦م ٢٥٨ حارساً^(١). وأما عدد المستوطنين الذين ينتهكون رحاب المسجد الأقصى بالدخول فيه، تحت حماية الجيش الإسرائيلي، فقد بلغ ٨٣٣٦ مستوطناً عام ٢٠١٧م^(٢).

ويتحكم جيش الاحتلال الإسرائيلي ببوابات المسجد الأقصى، والتي هي جزء من رحابه، فيمنع من يشاء من الدخول إليها، ويحجز هويات بعضهم بغض النظر عن الذكورة والأنوثة، ويعتقل بعضهم، ويلاحق من يشاء من المصلين في رحاب المسجد الأقصى، بل وله مخفر شرطة في هذه الرحاب، وكل ما سبق ذكره اعتداء على حق المسلمين المشروع في رحاب المسجد الأقصى المبارك.

المطلب الخامس: ما يحرم في رحاب المسجد الأقصى، وتنتهك حرمة باقترافه:

أولاً- إقامة الشعائر التلمودية، والصلاة فيها:

اقتحام المتدينين اليهود لرحاب المسجد الأقصى يتم يومياً ما عدا يومي الجمعة والسبت، وذلك على مرحلتين الأولى: من الساعة السابعة والنصف صباحاً وحتى ما قبل صلاة الظهر بقليل، والثانية بعد صلاة الظهر إلى ما قبل صلاة العصر، وكانت الاقتحامات ممنوعة طيلة شهر رمضان المبارك، ولكن منذ عام ٢٠١٦م، فرض الاحتلال دخول المتدينين اليهود أيضاً في شهر رمضان المبارك في فترة واحدة، وهي الفترة الصباحية، من الساعة السابعة والنصف إلى ما قبل صلاة الظهر^(٣)، ولدخول اليهود المتدينين لرحاب المسجد الأقصى أهداف عديدة الذي يهمنها منها في هذا البحث هو: إقامة صلواتهم وشعائرهم الدينية في هذه الرحاب.

(١) المرجع السابق، ص ٨.

(٢) انظر: الملخص التنفيذي، عين على القدس، بدون رقم صفحة.

(٣) لا تحتاج هذه المعلومات إلى مصدر فهي معروفة بالتواتر العملي، وأنا أكاديم وخطيب في المسجد الأقصى شاهد على هذا.

وعليه سيكون البحث هنا في: حكم دخول اليهود لأداء الصلاة، والطقوس الدينية الخاصة بهم في هذه الرحاب، وهذا بيان ذلك: ما ليس بمشروع في رحاب المسجد الأقصى، ويفعله اليهود: إقامة الشعائر التلمودية، والصلاة:

الشعائر التلمودية التي يقوم بها اليهود في رحاب المسجد الأقصى متعددة، أهمها وأبرزها: الصلاة. وحتى نتعرف إلى حكم هذه المسألة فقهيًا، لا بد أن نتعرف أولاً إلى حكم دخول الكفار المساجد في المذاهب الفقهية الأربعة المعتمدة، ثم نبين بعد ذلك حكم إقامة اليهود لصلواتهم التلمودية في رحاب المسجد الأقصى.

الأول: حكم دخول الكفار المساجد في المذاهب الفقهية الأربعة:

الحنفية: قالوا بجواز دخول الذمّي جميع المساجد بما فيها المسجد الحرام، والمسجد النبوي^(١)، قال ابن عابدين^(٢): «وجاز دخول الذمّي مسجدًا مطلقًا». فقله «مطلقًا» أي: المسجد الحرام وغيره^(٣)، وقول الحنفية «الذمّي» هو على سبيل المثال فقط، فيجوز في المذهب عندهم دخول الكافر الذمّي والحريّ على السواء، وقد عبر عنه «محمد» من الحنفية بلفظ «الكافر»؛ ليفيد عموم الذمي والحري^(٤). أدلتهم:

أولاً- أن النجاسة المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] يقصد بها الخبث في الاعتقاد، وليس نجاسة الأعيان^(٥).

ثانيًا- أن النبي - ﷺ أنزل وفد ثقيف في مسجده وهم كفار^(٦) حيث ضرب لهم قبة في المسجد، فقالوا: يا رسول الله قوم أنجاس، فقال رسول الله ﷺ: «إنه» (١) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ٨، ص ٢٣١، وابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٦، ص ٣٨٧.

(٢) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٦، ص ٣٨٧.

(٣) المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٤) ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٨، ص ٢٣١. وابن عابدين، رد المحتار، ج ٦، ص ٣٨٧.

(٥) الجصاص، أحكام القرآن، ج ٣، ص ١١٤. والعيني، عمدة القاري، ج ٤، ص ٣٤٨ وابن

نجيم، البحر الرائق، ج ٨، ص ٢٣١.

(٦) ابن عابدين، رد المحتار، ج ٦، ص ٣٨٧.

ليس على الأرض من أنجاس الناس شيء، إنما أنجاس الناس على أنفسهم»^(١)، ولأن أبا سفيان كان يدخل مسجد النبي ﷺ وهو كافر، فنجاسة الكفر لا تمنع الكافر من دخول المسجد^(٢).

المالكية: حَرَّمُوا دخول الكفار المساجد كلها بما فيها المسجد الحرام. أدلتهم:

أولاً- أن قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: ٢٨] هو عام يشمل سائر المشركين، وسائر المساجد^(٣).

ثانياً- قول الله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ [النور: ٣٦]، ووجه الدلالة من الآية: أن دخول الكافر المسجد مناقض لتربيعة، فدل ذلك على تحريم دخوله إليه^(٤).

ثانياً- قول النبي ﷺ قال: «إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول، ولا القذر»^(٥)، ووجه الدلالة من الحديث أن الكافر لا يخلو عن ذلك^(٦)، وقال النووي عند هذا الحديث: «وفيه احترام المسجد، وتنزيهه من الأقدار، وفيه صيانة المساجد، وتنزيهها عن الأقدار، والقذى، والبصاق، ورفع الأصوات، والخصومات»^(٧).

رابعاً- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾، ووجه الدلالة أن الله تعالى سمى المشرك نجساً، وهذا يعني: «أنه نجس العين، أو مبعد عن طريق الحكم،

(١) الجصاص، أحكام القرآن، ج ٤، ص ٢٧٩. وانظر المعاطري، عبد الملك بن هشام، السيرة

النبوية لابن هشام، ج ٢، ص ٥٤٠.

(٢) الجصاص، أحكام القرآن، ج ٤، ص ٢٨٠.

(٣) القرطبي، أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٠٤. وابن العربي، محمد بن

عبد الله، أحكام القرآن، ج ٢/٤٦٩.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٠٤.

(٥) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول

وغیره من النجاسات، ج ٣، ص ١٩١.

(٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٠٤-١٠٥.

(٧) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ٣، ص ١٩١-١٩٣.

ولذلك فمنعه من دخول المساجد واجب؛ لأن علة النجاسة موجودة فيه، ولأن الحرمة موجودة في المسجد، فالكافر ممنوع من دخول المسجد الحرام بالنص، وممنوع من دخول غيره من المساجد؛ تعليلاً بالنجاسة، ولوجوب صيانة المسجد من كل نجس^(١).

خامساً- أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عماله: أن امنعوا اليهود والنصارى من دخول مساجد المسلمين^(٢)، وأتبع نفيه قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾. **الشافعية:**

قالوا: «لا يجوز تمكين الكافر من دخول المسجد الحرام بأي حال من الأحوال، وأما غير المسجد الحرام فللكافر دخوله بشرط إذن المسلم له، أما بغير إذن المسلم فيمنع من الدخول، وإن دخل يعزّر^(٣)، وفصل الشافعية في دخول غير المسجد الحرام، فإن استأذن للنوم أو للأكل فيمنع، وإن استأذن لسماع قرآن أو علم أذن له رجاء إسلامه؛ بشرط ألا يكون جنباً^(٤) ومذهب الشافعي جواز دخول الكافر بإذن المسلم، سواء كان الكافر كتابياً أو غيره^(٥). **أدلتهم:**

أولاً- قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: ٢٨]. فقالوا: هذه الآية خاصة بالمسجد الحرام، فظاهرها ألا يقربوا المسجد الحرام، وهي عامة في سائر المشركين، فلا يمنعون من دخول المساجد غير المسجد الحرام^(٦).

ثانياً- استدلوا بحديث ثمامة^(٧)، وهو رجل من بني حنفية اسمه ثمامة بن أثال،

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٧٠، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٠٥.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ١٩٢.

(٣) النووي، روضة الطالبين وعمدة المتقين، ج ١، ص ٢٩٦.

(٤) المرجع السابق، نفس الجزء ص ٢٩٧.

(٥) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١٢، ص ٨٧.

(٦) المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٠٥.

والكيا هراسي، أحكام القرآن، ج ٤، ص ١٨٥-١٨٦.

(٧) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب وفد

ربطه المسلمون بسارية من سواري المسجد^(١)، قال النووي عن هذا الحديث: «وفي هذا جواز إدخال المسجد الكافر»^(٢).

ثالثاً- واستدلوا بأن أبا سفيان كان يدخل مسجد النبي ﷺ وهو كافر»^(٣).
الحنابلة:

منعوا الكافر من دخول المسجد الحرام، وقالوا بجواز دخوله سائر المساجد بإذن المسلم، وللمصلحة^(٤).

أدلتهم:

أولاً- الآية: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: ٢٨]، وقد تم تبيان وجه الدلالة من الآية سابقاً عند استعراض مذهب المالكية.

ثانياً- «إن علياً بصر بمجوسي وهو على المنبر، فنزل وضربه وأخرجه»^(٥).

ثالثاً- لأن الجنابة والحيض يمنعان من دخول المسجد، فالكافر أولى بالمنع^(٦).

مناقشة الأدلة:

الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة اتفقوا على منع المشركين من دخول المسجد الحرام ما عدا الحنفية، وقد أجاب ابن العربي على ما استدل به الحنفية من أن المقصود بالنجاسة هو النجاسة في الاعتقاد، وليست نجاسة الأعيان فقال: «النجاسة ليست بعين حسية، وإنما هي حكم شرعي، أمر الله بإبعادها، كما أمر بإبعاد البدن عن الصلاة عند الحدث، وكلاهما أمر شرعي ليس بعين نجس، وقد

بني حنيفة. وحديث ثمامة ابن أثال، والنووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب الجهاد والسير، باب ربط الأسير وحبسه وجواز المرق عليه، رقم ١٧٦٤.

(١) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١٢، ص ٨٧.

(٢) المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٠٤.

(٤) البهوتي، كشف القناع عن متن الأمتاع، ج ٣، ص ١٢٧. والمرداوي، لإنصاف في معرفة

الراجح من الخلاف، ج ٤، ص ٢٣٩.

(٥) البهوتي، كشف القناع عن متن الأمتاع، ج ٣، ص ١٣٧.

(٦) المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

ذهل الحنفية عن هذه الحقيقة فظنوا أن النجاسة أمر حسي^(١).

وقد أكد المفسرون على منع المشركين من دخول المسجد الحرام عند قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: ٢٨]، فقال ابن عطية^(٢): «ونص الله تعالى في هذه الآية على المشركين وعلى المسجد الحرام، ففاس مالك - رحمه الله - غيره على جميع الكفار من أهل الكتاب، وقاس سائر المساجد على المسجد الحرام، ومنع دخول جميع المساجد»، وقال ابن جزي^(٣): «قصر الآية عند موضع النص فمنع المشركين من دخول المسجد الحرام خاصة».

وقال القرطبي^(٤) ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾: نهي، وهذا اللفظ يطلق على جميع الحرم، وهو مذهب عطاء، فإذا لم يحرم تمكين المشرك من دخول الحرم أجمع»، وجاءت عبارات ابن كثير في تفسيره صريحة في أمر الله تعالى عباده المقربين الطاهرين ديناً وذاتاً بنفي المشركين، والذين هم نجس ديناً عن المسجد الحرام، وألا يقربوه بعد نزول هذه الآية^(٥).

وحرّم البغوي على المشرك دخول المسجد الحرام بحال، ذمياً كان ومستأثماً؛ لظاهر هذه الآية^(٦).

فالراجح - والله أعلم - ما ذهب إليه الجمهور من الفقهاء ومن المفسرين أن دخول المسجد الحرام يحرم على الكفار كافة أهل كتاب وغيرهم.

الثاني: أما دخول سائر المساجد، ومنها المسجد النبوي، فيجاء على أدلة الحنفية والشافعية بما يأتي:

أولاً- أن قوله تعالى: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ دليل

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، ج ١، ص ٤٦٩.

(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ٣، ص ٢٠.

(٣) التسهيل لعلوم التنزيل، ج ١، ص ٢٣٥.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٠٤.

(٥) تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ١١٣. وانظر الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ١١٩.

وص ١١٥. والبغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن تفسير البغوي، ج ٤، ص ١٩.

(٦) البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٢٢.

على أنهم لا يقربوا مسجدًا سواه؛ لأن العلة وهي النجاسة موجودة فيهم، والحرمة موجودة في المسجدين^(١).

ثانيًا- دعوى أن الآية خاصة بالمسجد الحرام لا تتعداه إلى غيره من المساجد هو من الجمود على ظاهر النص؛ لأن الله تعالى لم يقل: لا يقرب هؤلاء المسجد الحرام، فيكون الحكم مقصورًا عليهم، ولو قال: لا يقرب المشركون والأنجاس المسجد الحرام لكان تنبيهًا على التعليل بالشرك، أو النجاسة، أو العلتين جميعًا، بل أكد الحال بيان العلة وكشفها فقال: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾: يريد ولا بد لنجاستهم، فتعدت العلة إلى كل موضع محترم بالمسجدية^(٢).

ثالثًا- أن الاستدلال بجواز دخول الكافر المسجد بإذن المسلم بربط النبي ﷺ ثمانية ابن أثال في المسجد، وهو مشرك، وبدخول أبي سفيان مسجد رسول الله ﷺ، وهو مشرك عند إقباله؛ لتجديد العهد قبل فتح مكة حين خشي نقض الصلح بما أحدثه بنو بكر على خزاعة، يجاب عليه بما يأتي:

١- بأن دخول ثمانية وأبي سفيان مسجد النبي ﷺ كان قبل نزول قوله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: ٢٨]. قال ابن العربي: «إن الله منع المشركين من دخول المسجد الحرام نصًّا، ومنع من دخول سائر المساجد؛ تعليلًا بالنجاسة، ولوجوب صيانة المسجد عن كل نجس، وهذا ظاهر لا خفاء فيه»^(٣).

٢- ورد ابن حجر العسقلاني على من يقول: يؤذن للكفار خاصة، وذلك عند حديث ثمانية فقال: «وحديث الباب يرد عليهم، فإن ثمانية ليس من أهل الكتاب»^(٤).

٣- وقد أذن النبي ﷺ بربط ثمانية في المسجد؛ لأنه ﷺ «كان قد علم إسلامه،

(١) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٦٩.

(٢) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٦٩.

(٣) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٧٠.

(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١، ص ٥٦٠.

وعلم النبي ﷺ بإسلامه في الحال لا يحكم له به في المال^(١). أو لكي يرق قلبه هو ومن معه من قومه من المشركين حين يسمعون القرآن الكريم، وحين يرون المسلمين يصلون؛ فيسلموا^(٢) ولأنه كان للمسلمين حاجة، وأن المشركين كانوا يخاطبون النبي ﷺ ويحملون إليه الرسائل والأجوبة، وقد يسمعون منه الدعوة، ولم يكن النبي ﷺ ليخرج لكل من قصد من الكفار^(٣).

٤- أن قول الله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ [سورة النور ٣٦] نص على تحريم دخول الكفار المساجد؛ لأن دخولهم فيها مناقض لتزييعها^(٤). وعند قوله تعالى: «ويذكر فيها اسمه» قال ابن العربي: وهذا يدل على أنها المساجد كلها^(٥).

رابعاً- أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عماله^(٦): أن امنعوا اليهود والنصارى من دخول مساجد المسلمين، وأتبع نهييه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾. خامساً- أن أبا موسى الأشعري قدم على عمر بن الخطاب بحساب العراق، فقال: «ادع لي الكاتب يقرؤه، فقال: «إنه لا يدخل المسجد»، فقال: لم؟ قال: لأنه نصراني^(٧) ووجه الدلالة أن النصراني منع من دخول المسجد؛ لحرمته، ولقذارته المعنوية^(٨).

سادساً- قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ﴾ [التوبة: ١٨].

(١) ابن العربي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٦٩.
(٢) انظر، ابن همام، عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، ح رقم ١٦٢٢، كتاب الصلاة، باب المشرك لا يدخل المسجد
(٣) البهوتي، كشف القناع، ج ٣، ص ١٣٧
(٤) انظر، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٠٤-١٠٥.
(٥) أحكام القرآن، ج ٣، ص ٤٠٦.
(٦) الطبري، جامع البيان لأحكام القرآن، ج ١٤، ص ٢٩٢.
(٧) ابن مفلح، عبد الله محمد، الآداب الشرعية، ج ٢، ص ٤٣٣.
(٨) المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة

أكد جمع من المفسرين على حرمة دخول الكفار المساجد. قال القرطبي عند الآية: «فيجب إذن على المسلمين تولي أحكام المساجد، ومنع المشركين من دخولها»^(١).

وقال البغوي^(٢): «أوجب على المسلمين منعهم من ذلك؛ لأن المساجد إنما تعمّر بعبادة الله وحده، فمن كان كافراً فليس من شأنه أن يعمرها»، وهذا ما أكدّه العز بن عبد السلام حيث بيّن أن عمارة المساجد تكون بالزيارة، والدخول إليها، أو بالكفر، وهذا يمنع منه الكافر؛ لأن المساجد إنما تعمّر بالإيمان^(٣). وقال ابن كثير: «ما ينبغي للمشركين أن يعمرُوا مساجد الله التي بنيت على اسمه وحده لا شريك له»^(٤).

وقال الطبري: «إن المساجد تعمّر لعبادة الله فيها لا للكفر به، فمن كان كافراً فليس من شأنه أن يعمر مساجد الله»^(٥).

سابعاً- وبين الكيا الهراسي الشافعي أن النجاسة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ ليست على حقيقتها المعروفة، وإنما أراد الله تعالى جعل هذه النجاسة فاتحة؛ لمنع قرب الكفار من المسجد؛ لما تمنع من ذلك النجاسات، وكما أن النجاسة الحقيقية تزال بالماء، فإن النجاسة المعنوية للكافر تمنعه من دخول المساجد^(٦).

وأما الاستدلال بأن الحائض والجنب يمتنعان من دخول المسجد، والكافر أولى بعدم الدخول منهما، فهو استدلال له وجهته، فالحنفية تمنع الحائض والجنب من دخول المسجد؛ لما بالحائض من الأذى، والأذى أغلظ من الجنابة، والجنب ممنوع من دخول المسجد، فكذا ذلك الحائض، وهذا لأن المسجد مكان صلاة^(٧).

(١) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ٨٩.

(٢) معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٩.

(٣) انظر، تفسير القرآن، ج ٢، ص ١١.

(٤) تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ١١٩.

(٥) جامع البيان، ج ١٤، ص ١٦٥.

(٦) أحكام القرآن، ج ٤، ص ١٨٥.

(٧) السرخسي، المبسوط، ج ٣، ص ١٥٣، وانظر: العيني، بدر الدين، البناية شرح الهداية، ج ١، ص ٦٤٢، والخصاص، أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٦٨.

والمالكية تحرم على الجنب والحائض اللبث في المسجد^(١)، وكذلك الشافعية إلا للعبور بشرط عدم تلويث الحائض للمسجد^(٢).

والحنابلة كذلك لا يميزون للحائض والجنب المكوث في المسجد^(٣)، وذلك للتعليل الذي ذكره الحنفية، وللحديث: «لا أحل المسجد لحائض ولا جنب»^(٤)، ودخول الكافر من غير حاجة إلى المسجد لا يؤمن منه حصول الأذى، ومما نشاهده في رحاب المسجد الأقصى وهو ثلث مقدسات المسلمين، حيث لا يتورعون من الدخول إليه، وبخاصة اليهوديات متبرجات، وما نراه منهم رجالاً ونساءً من عناق، وتصوير، ومقدّمات زنا، عدا عن رائحتهم القذرة، وبخاصة اليهود المتدينين، وغير ذلك مما يتنافى مع حرمة المسجد الأقصى فكيف يباقي مساجد المسلمين؟

فالراجح - والله أعلم - منع الكفار من دخول مساجد المسلمين إلا للمصلحة، والحاجة، وبإذن المسلمين أنفسهم؛ لقوة الأدلة التي استدلت بها علماء المالكية والحنابلة.

الثالث: حكم صلاة اليهود في رحاب المسجد الأقصى:

من غير ما ريب لا يجوز لليهود ولا لغيرهم من أصحاب الديانات الصلاة في المسجد الأقصى، أو في أي جزء منه، أو الصلاة في رحابه الطاهرة بناء على ما تقدم من ترجيح، ويضاف إلى ما سبق من أدلة الأدلة الآتية:

أولاً - أن أصح المصادر وأوثقها وأصدقها على الإطلاق وهو القرآن الكريم، وبالنص القطعي الثبوت القطعي الدلالة، أثبت أن الأقصى هو مسجد، فقال الله - سبحانه -: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى

(١) خليل بن إسحاق، مختصر العلامة خليل، ج ١، ص ٢٦، والقراي، الذخيرة، ج ١ ص ٣٧٩.
(٢) النووي، روضة الطالبين، ج ١ ص ١٥٣، والحصني، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار،

ج ١، ص ٧٨.

(٣) ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، ج ١ ص ١٥٣، وابن قدامة، المغني، ج ١، ص ٢٢٤، والمرداوي، علي ابن سليمان، الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج ١ ص ٣٤٧، وابن

مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع شرح المقنع، ج ١، ص ٢٢٧.

(٤) أبو داود (السنن)، كتاب الطهارة، باب: في الجنب يدخل المسجد، رقم ٢٣٢، والحديث ضعفه الألباني، انظر المرجع السابق، ج ١، ص ٦٠.

الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى ﴿ [الإسراء: ١]، ومعلوم أن المسجد هو مكان خاص لعبادة المسلمين، لا يشاركون فيه أحد، كما أن الكنيسة والبيعة أمكنة خاصة لعبادة أهل الكتاب، لا يشاركون فيها أحد، وهذه الخصوصية محترمة ومعتبرة عند جميع البشر، وعبر الأزمان والعصور.

ثانيًا- أن المسجد الأقصى أذن الله تعالى ببنائه مسجدًا للمسلمين بعد بناء المسجد الحرام بأربعين سنة، ولم يكن في القدس يوم بني المسجد الأقصى أمة اسمها يهود أو بني إسرائيل. فالرسول ﷺ يؤكد كما أكد القرآن الكريم على أن الأقصى هو مسجد خاص بالمسلمين وحدهم، وبني من أجل أن يكون مسجدًا، وليكون ثالث مقدسات المسلمين، فأى زعم غير هذا فهو زعم باطل.

وفي الحديث الذي رواه أبو ذر رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله، أيُّ المسجدين وضع في الأرض أول؟ قال: «المسجد الحرام» قلت: ثم أي؟ قال: «المسجد الأقصى»، قلت: كم بينهما؟ قال: «أربعون سنة»^(١).

ثالثًا- أن اليهود أنفسهم اعترفوا أن المسجد الأقصى هو قبلة المسلمين الأولى، وذلك بالنص القرآني القطعي الدلالة القطعي الثبوت، قال الله - سبحانه - حاكياً عنهم قولهم: ﴿ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا ﴾ [البقرة: ١٤٢]، في هذه الآية بيان اعتراض اليهود وغيرهم على تحول المسلمين من قبلتهم الأولى، وهي المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام^(٢)، وهذا إقرار صريح من اليهود على أن المسجد الأقصى هو للمسلمين وحدهم، فكيف يزعمون حقهم الصلاة فيه؟

رابعًا- وعند قول الله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا ﴾ [البقرة: ١١٤]، اختار القرطبي من معاني مساجد الله في الآية أنها بيت المقدس ومحاريبه^(٣)، مما يدل على أن المسجد الأقصى احتل ذكره في القرآن الكريم بوصف المسجدية في عديد الآيات، مما يبطل كل دعوى تقول بغير هذا الوصف له.

(١) تم تخريجه سابقاً عند مبحث التعريف بالمسجد الأقصى.

(٢) انظر، رضا، محمد رشيد، المنار، ج ٢، ص ٣، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ١٤٨.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٧٦.

خامساً- أن الله أكد في القرآن الكريم في غير موضع على أن المساجد مخصصة فقط للمسلمين، وتوحيد الله تعالى بعقيدة الإسلام وشريعته، ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨]

قال مجاهد: «كانت اليهود والنصارى إذا دخلوا كنائسهم وبيعهم أشركوا بالله، فأمر الله نبيه والمؤمنين أن يخلصوا لله الدعوة إذا دخلوا المساجد كلها، فلا يشركوا فيها صنماً وغيره مما يعبد»^(١)، والمسجد الأقصى ورحابه التي هي جزء منه من مساجد الله المباركة والمقدسة بالنص، فلا يجوز لغير المسلمين عبادة الله فيها بالصلاة وغيرها، إلا إذا دخلوا دين الإسلام، فالمساجد بنيت لصلاة المسلمين فيها^(٢).

سادساً- عمارة المساجد لا تكون إلا لأهلها، وهم المسلمون من أتباع محمد ﷺ، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَى أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ١٨]، والمراد من المساجد في الآية «جنسها الذي يصدق بأي فرد من أفرادها»^(٣)، وعمارة المسجد تعني عبادة الله فيها^(٤). وقال البيضاوي: «إنما تستقيم عمارتها لهؤلاء الجامعين للكمالات العلمية والعملية، ومن عمارتها تزيينها بالفرش، وتنويرها بالسرج، وإدامة العبادة والذكر ودروس العلم فيها، وصيانتها مما لم تبين له»^(٥)، فالعبادة فيها لا تكون إلا على الوجه المشروع، ومن المسلمين؛ لأن المساجد هي خاصة بهم، وعليه فصلاة اليهود في المسجد الأقصى ورحابه يجب أن تمتنع؛ لأن هذا الحق ليس مشروعاً لهم فيها كما بينا، ولأن المسجد الأقصى هو مسجد للمسلمين وحدهم.

سابعاً- أن المساجد لا يجوز فيها إحداث شيء نهى الله تعالى ورسوله ﷺ عنه، واليهود حين يقتحمون رحاب المسجد الأقصى لا يقتصرون على الصلاة

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ٣٣.

(٢) انظر: الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٣٧٠، والنسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج ٣، ص ٥٥٣.

(٣) رضا، محمد رشيد، المنار، ج ١٠، ص ١٨٦.

(٤) المرجع السابق، نفس الجزء، ص ١٨٧.

(٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ٣، ص ٧٥.

والشعائر التلمودية، بل يجاهرون بالمعاصي فيها، فنساؤهم يدخلن متبرجات، وهن ورجالهم يتبادلون العناق والتصوير لهذا العناق، ولا يتورعون من الحدث في رحابه، فهم في حماية الجيش الإسرائيلي، ويمنع أي مسلم من الاقتراب منهم، ورحاب المسجد الأقصى واسعة، فهم يبعدون عن أنظار المسلمين في أماكن منها^(١)، وقد جاء في الحديث الشريف: «قول النبي ﷺ قال:» إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر«^(٢). ووجه الدلالة من الحديث الشريف أن الكافر لا يخلو عن ذلك^(٣). وقال النووي عن هذا الحديث: «وفيه احترام المسجد، وتنزيهه من الأقدار، وفيه صيانة المساجد، وتنزيهها عن الأقدار، والقذى، والبصاق، ورفع الأصوات، والخصومات»^(٤)، فعدا عن أن صلاة اليهود في رحاب المسجد الأقصى حرام ولا تجوز، فإن دخولهم فيه على هذا النحو، ومن غير حاجة للمسلمين بدخولهم إليها، ولو افترضنا أنهم استأذنوا في الدخول فلا يجوز، ويجب أن يمنعوا.

ثامناً- كل الاحتلالات للمسجد الأقصى عبر التاريخ لم يزعم أحد فيها حقه في المسجد الأقصى إلا اليهود، فدخولهم للصلاة في رحابه عنوة، هو مقدمة؛ لفرض سيطرتهم عليه، وهم في هذا الاتجاه الخبيث يسلكون شتى السبل؛ كمنع حلقات العلم في رحاب المسجد الأقصى، واعتقال من يريدون من المرابطين والمرابطات، وتعطيل وظيفة حراس المسجد الأقصى، ومنع من أداء واجبهم على النحو المطلوب منهم، وتحديد أعمار المصلين، وحجز الهويات على أبواب المسجد الأقصى، وغير ذلك، كل هذا من أجل هدم المسجد الأقصى، وتحويله إلى كنيس، أو تقسيمه بينهم وبين المسلمين، وهنا كلام نفيس لمحمد رشيد رضا، يجب ذكره من غير تصرف؛ لأهميته في هذا الجانب يقول: «فلو عرض اليهود على المسلمين في هذا العصر أن يعمرؤ المسجد الأقصى

(١) مثل هذه الحقائق لا تحتاج إلى توثيق، فهي تظهر عبر الأخبار في القنوات الفضائية وهي معروفة بالمشاهدة اليومية المتواترة من أبناء القدس.

(٢) تم تخريجها عند ذكر أدلة المالكية على حرمة الكافر دخول المساجد.

(٣) تم ذكر المراجع عند أدلة المالكية على حرمة الكافر دخول المساجد.

(٤) تم ذكر المراجع عند أدلة المالكية على حرمة الكافر دخول المساجد.

بترميم ما كان تداعى أو ضعف من بنائه، أو بذلوا لهم مالا لذلك؛ لما جاز لهم أن يقبلوا هذا ولا ذاك، وإن لم يتولّ اليهود العمل؛ لما علم من طمعهم في الاستيلاء على هذا المسجد، والتوسل له بما يجعلونه ذريعة؛ لادعاء حق لهم فيه»^(١)، ويمكن اعتبار هذه فتوى من هذا العالم قبل عقود يعصّ عليها بالنواجذ، فكيف والحال اليوم أسوأ، والطمع في المسجد الأقصى ورحابه أظهر من اليهود، من خلال ما يشاهد ويعلم من إجراءاتهم التعسفية والظالمة فيه، وفي رحابه.

الخاتمة

النتائج:

أولاً- المسجد الأقصى اسم لجميع ما دار عليه السور من الأبنية المختلفة من القباب، والمحاريب، والمساطب، والرحاب، والسبل، والآبار، والمدارس، ودور العلم. ثانياً- المسجد الأقصى هو المسجد الثاني الذي بني في الأرض في القدس، ولم يكن فيها يهود وقتئذ، ففي الحديث الشريف الذي رواه أبو ذر رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله، أي المسجدين وضع في الأرض أول؟ قال: «المسجد الحرام» قلت: ثم أي؟ قال: «المسجد الأقصى»، قلت: كم بينهما؟ قال: «أربعون سنة».

ثالثاً- المسجد الأقصى هو مسجد، وليس بيعة أو كنيسة أو مكان عبادة لغير المسلمين، لعدد الأدلة القاطعة والمتواترة.

رابعاً- مكانة المسجد الأقصى عند المسلمين مرتبطة بمكانة المسجدين الحرام والمسجد النبوي، والمساجد الثلاثة هذه كلها، لا يفرط مسلم في أي ذرة تراب منها، ولا يرتضي أبداً أن يعتدى على أي جزء منها.

خامساً- الرحبة اصطلاحاً المكان المتصل بالمسجد، والذي يحيط به، ولا ينفصل عنه.

(١) تفسير المنار، ج ١٠ ص ١٨٩.

سادساً- رحاب المسجد الأقصى: «كل ما دار عليه سور المسجد الأقصى من الفضاءات الواسعة التي هي فيه، وفي داخله».

سابعاً- مصطلح ساحات يدل على السياحة، وهي التنقل؛ طلباً للتنزه، والكشف، والاستطلاع، وهذا ما يسعى إليه الاحتلال الإسرائيلي بالنسبة لرحاب المسجد الأقصى، حيث يدعي منذ احتلاله للمسجد الأقصى أن هذه الرحاب هي ساحات عامة تابعة لبلدية القدس (للتنزه)، وغير تابعة للمسجد الأقصى.

ثامناً- الاحتلال الإسرائيلي يفسد في رحاب المسجد الأقصى منذ احتلاله له بإدخال العراة فيها من السياح، والسماح للمستوطنين بانتهاك حرمتها بالصلاة وإقامة الشعائر اليهودية، والتحاضن والضم بين اليهود واليهوديات، والتصوير على هذا النحو، وغيرها من ألوان الإفساد، ولهذا فإن مصطلح ساحات يكرس هذا المفهوم، وهذه الإجراءات المفسدة في رحاب المسجد الأقصى.

تاسعاً- مصطلح الباحة يدل على إباحة كل ما دار عليه سور المسجد الأقصى التي هي رحابه، وهذا يتنافى مع التأصيل الشرعي لرحاب المسجد الأقصى من حيث قدسيته عند المسلمين أولاً، ومن حيث أنه لا يباح فيها إلا ما كان مشروعاً أصلاً بإباحته في المسجد؛ لأن رحابه منه في الشريعة الإسلامية.

عاشراً- إطلاق مصطلح باحات على رحاب المسجد الأقصى إغراء للاحتلال الإسرائيلي بانتهاك حرمتها، ولتأكيد مسؤوليته عنها - كما يسعى لذلك - منذ احتلاله للمسجد الأقصى.

حادي عشر- يجب علينا أن نتمسك بإطلاق مصطلح رحاب على كل ما دار عليه سور المسجد الأقصى، إضافة إلى التأصيل الشرعي لمصطلح الرحاب، وما ينبني عليه من الأحكام الشرعية التي تخص المسجد.

ثاني عشر- لما كان التأصيل الشرعي لرحبة المسجد أنها من المسجد، كما رجحنا من خلال المذاهب الفقهية الأربعة؛ فإن حكم هذه الرحاب حكم المسجد؛ لأن حكم المسجد حكم البقعة الواحدة.

ثالث عشر- اقتحام المتدينين اليهود لرحاب المسجد الأقصى يتم يومياً ما

عدا يومي الجمعة والسبت، وذلك على مرحلتين، الأولى: من الساعة السابعة والنصف صباحًا وحتى ما قبل صلاة الظهر بقليل، وبعد صلاة الظهر إلى ما قبل صلاة العصر، وكانت الاقتحامات ممنوعة طيلة شهر رمضان المبارك. رابع عشر- فالراجح - والله أعلم - ما ذهب إليه الجمهور من الفقهاء ومن المفسرين أن دخول المسجد الحرام يحرم على الكفار كافة أهل كتاب وغيرهم. خامس عشر- الراجح - والله أعلم- منع الكفار من دخول مساجد المسلمين إلا للمصلحة، والحاجة، وبإذن المسلمين أنفسهم؛ لقوة الأدلة التي استدلت بها علماء المالكية، والحنابلة.

سادس عشر: لا يجوز لليهود ولا لغيرهم من أصحاب الديانات الصلاة في المسجد الأقصى، أو في أي جزء منه، أو الصلاة في رحابه الطاهرة؛ بناء على ما تقدم من الأدلة الثقيلة، ولأن الأقصى هو مسجد، والمسجد مخصص للمسلمين دون غيرهم.

التوصيات:

الأولى: أوصي بتحرير المسجد الأقصى من الاحتلال الإسرائيلي فقد طال انتظاره للفتح الجديد.

الثانية: أوصي حكومة المملكة الأردنية الهاشمية بصفتها صاحبة الولاية والوصاية على المسجد الأقصى أن تكثف من نشاطها السياسي والدبلوماسي؛ لمنع اليهود من استباحة المسجد الأقصى ورحابه الطاهرة.

الثالثة: أوصي كل مسلم من أبناء فلسطين عامة، ومن أبناء القدس، وأبناء الداخل الفلسطيني خاصة، أن يكتفوا رباطهم في المسجد الأقصى، وفي كل الصلوات.

الرابعة: أوصي وسائل الإعلام العربية والإسلامية المختلفة أن تجعل للمسجد الأقصى الحظ الوافر من برامجها.

المصادر والمراجع

- (١) إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة.
- (٢) أنس، مالك، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤م.
- (٣) البار، محمد علي، القدس والمسجد الأقصى عبر التاريخ، دار الفقيه، ٢٠١٣م.
- (٤) الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط ١، ١٣٣٢هـ.
- (٥) بترمان، القدس مدينة بلا أسوار، ترجمة: محمد ماضي، منشورات وكالة أبو عرفة، ط ١، ١٩٧٦م.
- (٦) براءة درزي، هشام يعقوب، علي إبراهيم، قسم الأبحاث والمعلومات، مؤسسة القدس الدولية، الملخص التنفيذي (عين على القدس)، آب، ٢٠١٦م.
- (٧) البغوي، الحسن بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الهرش، دار طيبة، ط ١، ١٩٩٧م.
- (٨) البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن حتى الإقناع، دار الكتب العلمية.
- (٩) البيهقي، أحمد بن الحسين، أحكام القرآن للشافعي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٤، ١٩٩٤م.
- (١٠) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م.
- (١١) ابن جزي، محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم ابن أبي الأرقم، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ.
- (١٢) الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ..

- (١٣) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٩٨٧م.
- (١٤) الحصني، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تحقيق: علي عبد المجيد بلطجي، ومحمد وهبي سليمان، دار الخير، دمشق، ط ١، ١٩٩٤م.
- (١٥) الحمد، خباب مروان، سياسة اليهود في التأمر على المسجد الأقصى وأهله، ماذا نستفيد، وكيف نفيد.
- (١٦) الخادمي، نور الدين، علم مقاصد الشريعة، مكتبة العبيكان، ط ١، ٢٠٠١م.
- (١٧) الخلوقي، أحمد بن أحمد، بلغة السالك لأقرب الممالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف.
- (١٨) أبو داود، سليمان بن الأشعث، (السنن)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
- (١٩) الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير.
- (٢٠) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط ٥، ١٩٩٩م.
- (٢١) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، والدار الشامية، بيروت ودمشق، ط ١، ١٤١٤هـ.
- (٢٢) رضا، محمد رشيد، المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- (٢٣) الرملي، محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤م.
- (٢٤) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٩٩٥م.
- (٢٥) الزحيلي، وهبة مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، سورية، دمشق، ط ١٢، ٢٠١١م.

- (٢٦) الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على الموطأ، تحقيق: طه عبد الرؤوف، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣م.
- (٢٧) الزركشي، بدر الدين بن محمد، إعلام الساجد بأحكام المساجد، تحقيق: أبو الوفا مصطفى المراغي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط ٤، ١٩٩٦م.
- (٢٨) الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله، شرح الزركشي على مختصر الخرقى، على مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، ط ١، ١٤١٢هـ.
- (٢٩) الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.
- (٣٠) زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.
- (٣١) الساعدي، محمد، المساجد وأحكامها في الشريعة الإسلامية، المعاونة الثقافية، طهران، ط ١، ٢٠٠٩م.
- (٣٢) السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة، ١٩٩٣م.
- (٣٣) السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تفسير القرآن، (وهو مختصر لتفسير الماوردي)، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م.
- (٣٤) شراب، محمد حسن بن بيت المقدس والمسجد الأقصى، دار القلم، ط ٢، ٢٠١٣م.
- (٣٥) الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤م.
- (٣٦) الشافعي، محمد بن إدريس، تفسير الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد بن مصطفى الفران، دار التدمرية، السعودية، ط ٤، ٢٠٠٦م.
- (٣٧) الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ.

- (٣٨) الصاوي، أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، ١٢٤١ هـ.
- (٣٩) ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم، منار السبيل في شرح الدليل، المكتبة الوقفية، الطبعة الثالثة.
- (٤٠) الطحاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل، اشية الطحاوي على مراقي الفلاح، تحقيق: محمد ابن العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧ م.
- (٤١) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠ م.
- (٤٢) ابن عابدين، محمد أمين، رد المختار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٢ م.
- (٤٣) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع.
- (٤٤) عبد الرزاق، عصام، المسجد الأقصى الذي نعرفه، دار الإيمان، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٧ م.
- (٤٥) العبدري، محمد يوسف، التاج الإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤ م.
- (٤٦) ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣ م.
- (٤٧) العسقلاني، أحمد بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩ هـ..
- (٤٨) ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ.
- (٤٩) العليمي، مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل،

- تحقيق: عدنان يوسف أبو ثباتة، مكتبة دنديس، عمان، ١٩٩٩م.
- (٥٠) علي، محمد سليم، المقاصد الحاجية في اشتراط الولاية في زواج المرأة، قانون الأحوال الشخصية الأردني نموذجاً، بحث محكم، مجلة البحوث للدراسات الإسلامية، جامعة راجشاهي بينغلادش، العدد الثامن.
- (٥١) العيني، بدر الدين محمود، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٥٢) العيني، محمود بن محمد بن موسى، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.
- (٥٣) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت.
- (٥٤) القراني، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١ ن ١٩٩٤م.
- (٥٥) ابن قدامة، عبد الله أحمد، الكافي في فقه الأحكام أحمد، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤م.
- (٥٦) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، مكتبة القاهرة.
- (٥٧) القرطبي، أحمد بن أبي بكر بن فرح، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٤م.
- (٥٨) القيلوبي والبرلسي، أحمد سلامة وأحمد عميرة، حاشيتا قلوبى وعميرة، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.
- (٥٩) الكاساني، علاء الدين بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٦م.
- (٦٠) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط ٢، ١٩٩٩م.

- (٦١) الكردي، ابن الحاجب، جامع الأمهات.
- (٦٢) الكيا الهراسي، علي بن محمد، أحكام القرآن، تحقيق موسى محمد علي وعزة عبد عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٥ هـ.
- (٦٣) ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، (السنن)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى الحلبي.
- (٦٤) المردواي، محمد بن مفلح، الفروع، تحقيق: عبد الله بن محسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٣ م.
- (٦٥) المردواي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، ط٢.
- (٦٦) المعافري، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، لابن هشام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة.
- (٦٧) معروف، عبد الله، المدخل إلى دراسة المسجد الأقصى، مؤسسة عمارة القدس والمقدسات.
- (٦٨) ابن مفلح، عبد الله بن محمد، الآداب الشرعية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٩ م.
- (٦٩) ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧ م.
- (٧٠) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العربي، دار صادر، بيروت، ط٤، ١٤١٤ هـ.
- (٧١) مؤسسة القدس الدولية، قسم الأبحاث والمعلومات، ورقة عمل حول المسجد الأقصى والمخاطر المحدقة به، ٢٠١٧/٧/١٩ م.
- (٧٢) موسى، خليل بن إسحاق، ضياء الدين الجندي، مختصر العلامة خليل، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥ م.
- (٧٣) ناصر، سلطان الناصر، الضوابط الفقهية من شرح الزركشي على

مختصر الخرقى في قسم العبادات.

(٧٤) ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤١٤ هـ.

(٧٥) ابن نجيم، زين الدين إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢.

(٧٦) النووي، محي الدين بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المتقين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط ٣، ١٩٩١م.

(٧٧) النووي، محي الدين بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٢هـ.

(٧٨) النووي، محي الدين بن يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، ٢٠٠٨م.

(٧٩) ابن همام، عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، المكتب الإسلامي، ١٩٨٣م.

الحوار مع أهل الذمّة في الفكر الإسلامي

وأثره في معالجة ظاهرة الإرهاب

د. علاء أحمد القضاة*



الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان منهجية الحوار مع أهل الذمّة في الفكر الإسلامي، وأثره في معالجة ظاهرة الإرهاب، وتكمن مشكلة الدراسة في اتّهام الشريعة الإسلامية بانغلاقها على ذاتها، وغياب لغة الحوار مع أهل الذمّة في الفكر الإسلامي، فجاءت الدراسة؛ لدحض هذه الشبهة بإبانة منهجية الإسلام في الحوار معهم، وأثره في معالجة ظاهرة الإرهاب. وقد اعتمد الباحث في هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي؛ وذلك بتتبع الأحكام المتعلقة بموضوع الدراسة من مظانها من القرآن الكريم، والسنة المطهرة، والكتب الفقهية، وكتب السيرة والتاريخ ذات الصلة، ومحاولة فهم النصوص، ودراستها بشكل علمي، ومحاولة استنباط المقاصد الشرعية من النصوص، وبيان وجه الدليل فيها، والحلول المتعلقة بذلك. وقد توصل الباحث إلى جملة من النتائج كان من أبرزها أصالة منهجية الحوار مع أهل الذمّة في الفكر الإسلامي، وأن لهذه المنهجية تأثير إيجابي في معالجة ظاهرة الإرهاب.

The purpose of this study is to explain the methodology of dialogue with the covenanted non-Muslim people "Dhimmis" in Islamic thought and its impact in addressing the phenomenon of terrorism.

The problem of the study lies in the accusation of the Islamic Sharia of being closed to it, and that the language of dialogue with the Dhimmis is absent in Islamic thought. The study came to refute this suspicion by showing the Islamic methodology in dialogue with them and its impact in addressing the phenomenon of terrorism.

In this study, the researcher relied on the inductive method and analytical method: by tracing the provisions related to the subject of the study from its sources, namely the Quran, the Sunnah of the Prophet, the books of Islamic law, the relevant books about the life and traditions of the Prophet and history books. Then, the researchers sought to understand the texts and study them scientifically, in an attempt to derive the sharia's purposes of the texts, and indicate the evidence in it and the solutions related thereto.

The researcher found a number of results, most notably the originality of the methodology of dialogue with the Dhimmis in Islamic thought, and that this methodology has a positive impact in addressing the phenomenon of terrorism.

* محاضر غير متفرغ في أكاديمية حسين بن عبد الله الثاني - جامعة البلقاء التطبيقية، تاريخ استلام البحث ٢٠١٨/٧/٢٦ م، وتاريخ قبوله للنشر ٢٠١٨/٩/٩ م.

المقدمة

تُعد منهجية الحوار مع أهل الدِّمَّة في الفكر الإسلامي، وأثره في معالجة ظاهرة الإرهاب، أحد القضايا المهمة في وقتنا الحاضر، ومما دفع بظهورها بقوة في العالم الإسلامي اليوم واقع الأفكار والمفاهيم والممارسات التي تمارس على أرض الواقع عند بعض فئات المجتمع المسلم، والتي تفتقد في بعض الحالات إلى المنهجية الشرعية الصحيحة، والنظرة الواقعية الرصينة.

وقد أسهمت تلك الحالة إلى النزوع للعنف والإرهاب، كما تركت صوراً كثيرة من الإقصاء والإلغاء، الأمر الذي بات يشكل خطراً على منظومة المبادئ الإنسانية برمتها، ويسهم إلى حدٍ كبير في عرقلة قنوات التواصل والوئام بين الإسلام والحضارات الأخرى.

وقد تعددت وجهات النظر حول مسألة الحوار مع أهل الدِّمَّة في وقتنا الحاضر، وتباينت في جزئياتها وتفصيلاتها ما بين مؤيد متفائل غالٍ لا يُقر بوجود حدود للحوار معهم، دون تفريق بين الأصول الثابتة للدين، والأحكام المتغيرة في الفقه، وبين رافض متشائم لا يرى جدوى من الحوار معهم، ولا الانفتاح عليهم؛ متوهم أن السلامة تكمن في التقوقع والانغلاق على الذات، وبين هؤلاء وهؤلاء متحير متردد التبس عليه الأمر لا يقدر على التمييز بين الحق والباطل، ولا الغث والسمين، وهناك فريق رابع خيرٌ من أولئك الثلاثة، فهو يقف في الوسط يتعامل مع المسألة بحذر وموضوعية، لا يغفل عن الأبعاد الإيجابية، والجوانب السلبية للحوار معهم، وكل ذلك عنده يسير في ضوء ضوابط الدين ومقتضيات العقل، فهو يحاول الجمع بين الصحيح المنقول، والصريح المعقول.

وانطلاقاً من هذه المواقف المتباينة؛ فقد تعددت الكتابات حول موقف الإسلام من الحوار مع أهل الدِّمَّة، والقضايا المتصلة به، وفي تلك الكتابات - بطبيعة الحال - غث وسمين، وصحيح وسقيم، والباب مفتوح للمزيد.

إنَّ تجدد الحديث بين الحين والحين حول الإسلام، والحوار مع أهل الدِّمَّة في وقتنا الحاضر، غالباً ما يكون؛ كردة فعل على سلوك، أو تصرف يحدث من بعض المسلمين هنا أو هناك، حيث نجد في عالمنا اليوم الكثير من المنابر

الإعلامية، والساحات الفكرية التي تتحدث بصورة سلبية وسوداوية حول علاقة الإسلام بأهل الذِّمَّة، مستندين في ذلك على ما يصدر من بعض المسلمين من فتاوى متشددة، أو مواقف منغلقة لا تتوافق مع القيم الحضارية الإسلامية والإنسانية.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

تبرز مشكلة الدراسة في الإجابة عن السؤال الرئيس: ما أثر الحوار مع أهل الذِّمَّة في الفكر الإسلامي في معالجة ظاهرة الإرهاب؟ ويتفرع منه الأسئلة الآتية:

- ١- ما المقصود بأهل الذِّمَّة، والإرهاب؟
 - ٢- ما هي ضوابط الحوار مع أهل الذِّمَّة؟
 - ٣- ما هي حقوق الآخر في الشريعة الإسلامية؟
- أهمية الدراسة:

تكمن أهمية موضوع هذه الدراسة في عدم وجود دراسة مستقلة في الحوار مع أهل الذِّمَّة في الفكر الإسلامي، وأثره في معالجة ظاهرة الإرهاب، بالإضافة إلى ما يلي:

- ١- توضيح منهجية الإسلام في الحوار مع أهل الذِّمَّة.
- ٢- بيان ضوابط الحوار مع أهل الذِّمَّة في الفكر الإسلامي.
- ٣- التعرف على بعض الحقوق التي كفلتها الشريعة الإسلامية لأهل الذِّمَّة في الدولة الإسلامية.
- ٤- إبراز أثر الحوار مع أهل الذِّمَّة في الفكر الإسلامي في معالجة ظاهرة الإرهاب.

أسباب اختيار الموضوع:

- ١- ظهور ثقافة الإقصاء، وعدم تقبل الآخر، وبالأخص بعد ظهور ما يسمى بنظام العولمة.
- ٢- الرد على المزاعم التي يطلقها الغرب وبعض المستشرقين بأن الإسلام دين منغلق لا يقبل الآخر.

٣- الكشف عن مدى تأثير الحوار مع أهل الذمّة في الفكر الإسلامي في معالجة ظاهرة الإرهاب.

أهداف البحث:

- ١- بيان منهجية الحوار مع أهل الذمّة في الفكر الإسلامي.
- ٢- التصدي للدعوات التي تتهم الإسلام بالانغلاق، وعدم الاعتراف بأهل الذمّة.
- ٣- بيان الضوابط الشرعية في الحوار مع أهل الذمّة في الفكر الإسلامي.
- ٤- الرد على أطروحة الصدام بين الحضارات أو صراعها.
- ٥- توضيح مدى تأثير الحوار مع أهل الذمّة في الفكر الإسلامي في معالجة ظاهرة الإرهاب.

الدراسات السابقة:

لم يقف الباحث - بحسب حدود علمه - على دراسة علمية تناولت الحوار مع أهل الذمّة في الفكر الإسلامي، وأثره في معالجة ظاهرة الإرهاب - إلا أن هناك دراسات عديدة تناولت أطرافاً من بحثنا هذا بصورة موجزة ومتفرقة؛ فجاءت هذه الدراسة؛ لتجمع أطراف هذا الموضوع في دراسة علمية مستقلة، ومن جملة تلك الدراسات ما يأتي:

١- أسس التعايش السلمي في الإسلام ومرتكزاته: للشيخ المصلح، عبد الله بن عبد العزيز، مج ٤٥، العدد الثالث والرابع، ٢٠١٣، صوت الأمة - الهند، تناول في الدراسة مفهوم التعايش السلمي، ثم بينت الدراسة مرتكزات التعايش وضوابطه.

٢- استثمار مقاصد الشريعة في الحوار مع الآخر، للدكتور هشام بن سعيد أزهر، جامعة الملك عبد العزيز، بحث مقدم لمؤتمر الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي في الفترة: ١٦ - ١٨ / ٢٠٠٧م، تناول فيه الباحث مفهوم الحوار وأنواعه، وأهمية مقاصد الشريعة من الحوار، كما بين مقاصد الشريعة من الحوار نفسه، ثم تحدث عن استثمار مقاصد الشريعة العامة في الحوار مع الآخر؛ كالعدل، والمساواة، والسماحة، واليسر، والتدرج، وغيرها، كما تناول قواعد المقاصد في الحوار مع الآخر؛ كقاعدة النظر في المآلات، ومراعاة فقه

الأولويات والموازنات، وأخيراً تطرقت الدراسة إلى استثمار مقاصد الشريعة الخاصة والجزئية في الحوار مع الآخر؛ كدفع شبهة تعدد الزوجات، ودفع شبهة قطع يد السارق، وغيرها .

٣- المسؤولية المدنية للجماعات الإرهابية تجاه المضربين من جريمة الإرهاب، دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي: بحث مقدم في المؤتمر الدولي (الإرهاب بين تطرف الفكر وفكر التطرف)، في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، للدكتور ممدوح محمد علي مبروك، تناول فيه الباحث: مفهوم الجريمة وأهمية التعويض عن أضرارها، ومن ثم بين مفهوم المسؤولية المدنية للجماعات الإرهابية، وطبيعتها، وأسسها، ثم تناول أركان المسؤولية المدنية للجماعات الإرهابية وشروطها.

٤- ضوابط الحوار مع الآخر: بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية) المجلد السادس عشر، العدد الأول، ص ٨١ -ص ١٣٣ يناير ٢٠٠٢، للدكتور سعد عبد الله عاشور الأستاذ المشارك بقسم العقيدة - كلية أصول الدين الجامعة الإسلامية - غزة- فلسطين، تناول فيه الباحث ضوابط الحوار وآدابه وأخلاقياته التي إن رعيت كانت فرصة اتصال المسلمين بغير المسلمين أكبر، وذلك؛ لإيصال الإسلام لغير المسلمين من جهة، وتضييق مساحة الخلاف بين العاملين للإسلام، ونشر ثقافة الأخوة، والتفاهم، والحب بينهم من جهة أخرى.

٥- رفض الآخر وأثره في واقع المسلمين: بحث مقدم في المؤتمر العلمي الخامس لكلية الشريعة بجامعة جرش (حاضر العالم الإسلامي: عوامل التخلف والنهوض)، الأردن، عثمان، عبد الكريم، التاريخ الميلادي: ٢٠٠٢، تناول الباحث فيه بعض مصطلحات البحث، ومن ثم تطرق إلى الحديث عن الإنسان، ووظيفته؛ وفقاً لما جاء في القرآن والسنة النبوية، كما تطرق إلى أسباب رفض المسلم لأخيه المسلم وأثر ذلك، ثم تحدث عن أسباب رفض المسلم لغير المسلم، وأثر ذلك.

منهج البحث:

استخدم الباحث في هذا البحث المناهج الآتية:
أولاً: المنهج الاستقرائي: وذلك بتتبع الأحكام المتعلقة بموضوع الدراسة من مظانها، من القرآن الكريم، والسنة المطهرة، والكتب الفقهية، وكتب السيرة والتاريخ ذات الصلة.
ثانياً: المنهج التحليلي: وذلك بمحاولة فهم النصوص، ودراستها بشكل علمي، ومحاولة استنباط المقاصد الشرعية من النصوص، وبيان وجه الدليل فيها، والحلول المتعلقة بذلك.

خطة البحث:

قسم الباحث الدراسة إلى مقدمة، وخمسة مباحث، وخاتمة.
أما المقدمة: فذكرت فيها نبذة موجزة عن أهمية الدراسة، ومشكلتها، وأهدافها، وأهميتها، والدراسات السابقة، والمنهج، وخطة البحث.
المبحث الأول: بيان معنى مفردات عنوان البحث.
المبحث الثاني: التأصيل الشرعي للحوار مع أهل الذمّة في الفكر الإسلامي.
المبحث الثالث: ضوابط الحوار مع أهل الذمّة في الفكر الإسلامي.
المبحث الرابع: حقوق أهل الذمّة في الفكر الإسلامي.
المبحث الخامس: أثر الحوار مع أهل الذمّة في معالجة ظاهرة الإرهاب.
الخاتمة: وتشمل النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: بيان معنى مفردات عنوان البحث

إذا كان تحرير المصطلح وضبطه وتحديد معاني المفاهيم والمصطلحات، هو الطريق الآمن لأي نتيجة حقيقية وثمرّة، بل ولاكتشاف مساحات الاتفاق والاختلاف بين الفرقاء؛ فالواجب علينا أن نشرع في بيان تلك المفاهيم والمصطلحات؛ لنتمكن من السير على هدى وبصيرة في موضوعنا هذا على النحو الآتي:

المطلب الأول: الحوار لغة واصطلاحًا، والألفاظ ذات الصلة.

الفرع الأول: الحوار لغة واصطلاحًا

المسألة الأولى: الحوار لغة : من الحور، وهو الرجوع؛ أي مراجعة الكلام وتداوله، والمحاورة: المجادلة، والتحاور: التجاوب، وهم يتحاورون، بمعنى: يتراجعون الكلام، فمرجع الحوار للتخاطب والكلام المتبادل بين اثنين فأكثر^(١)، نستطيع من خلال المعنى اللغوي للحوار استخلاص جملة من الأركان التي يقوم عليها الحوار وهي: وجود طرفين للحوار أو أكثر، قضية الحوار والأخذ والرد فيها.

المسألة الثانية : الحوار اصطلاحًا : للحوار عدة تعريفات في الاصطلاح، كلها تدور في فلك المعنى اللغوي السابق، فهو مراجعة الكلام بين طرفين مختلفين، مع تقديم الحجج والبراهين؛ لإقناع أحدهما برأي الآخر، أو لتقريب وجهات النظر^(٢).

وقد ورد لفظ (الحوار) في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع: اثنان منها في صيغة الفعل؛ وهما: ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ [الكهف: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا﴾ [الكهف: ٣٧]، أما الموضوع الثالث ففي صيغة المصدر في قوله تعالى:

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط ١، ٤ / ٢١٧، ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م، ١ / ٢١٧.

(٢) الهيتي، عبد الستار إبراهيم، الحوار... الذات والآخر، قطر: منشورات وزارة الأوقاف، ط ١، ٢٠٠٤ م، ٤٠.

﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة : ١].

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

تتردد عند ذكر مصطلح الحوار مصطلحات أخرى ذات وشائج قوية الصلة به؛ كالجدل والمناظرة، وبيانها كما يأتي:

المسألة الأولى: الجدل لغة واصطلاحًا.

٥- الجدل في اللغة: من جدَل، وجادله بمعنى خاصمه، ومجادلة، وجدالًا: اشتدت خصومته ونقاشه^(١).

٦- الجدل في الاصطلاح: عرفه الجويني بقوله: «إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارة، أو ما يقوم مقامهما من الإشارة والدلالة»^(٢).

وقد اجتمع اللفظان في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة : ١]، إلا أن هذا الاجتماع ليس بالضرورة معناه الاتفاق، فالعلاقة بين الجدل والحوار ليست علاقة اتفاق، فالجدل مظنة التعصب، والإصرار على نصره الرأي بالحق وبالباطل، والتعسف في سوق الشبه والظنون حول الحق إذا برز من المناظر الآخر، فيما نجد أن الحوار عنوان من عناوين التقارب، وقناة من قنوات الالتقاء والتواصل المجتمعي، وركيزة من ركائز بناء الثقة، وتقريب وجهات النظر، فكلمة الحوار تتسع لكل أساليب التخاطب، سواء كانت منطلقة من وضع لا يوحي بالخلاف أو يوحي به، أما كلمة (الجدال) فإنها تحتزن في داخلها معنى الخلاف والتنازع، وتحمل في ثناياها كذلك معنى التحدي والصراع^(٣).

(١) الزيات، وآخرون، المعجم الوسيط، ١ / ١١١.

(٢) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الكافية في الجدل، تحقيق: د. فؤاد محمد، القاهرة، مطبعة

عيسى البابي الحلبي - ١٣٠٠ هـ - ١٩٧٩ م، ٢٠.

(٣) فضل الله، محمد حسين، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، دار الملاك، ط١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م،

٨، في أصول الحوار، إعداد الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط٤، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٤ م، ١٢.

المسألة الثانية: المناظرة لغة واصطلاحًا.

٧- المناظرة لغة: «ناظره مناظرة؛ أي جادله مجادلة»^(١).

٨- المناظرة اصطلاحًا: «إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم»^(٢)، وعرفها الجرجاني: «النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارًا للصواب»^(٣)، والجدل ليس على وتيرة واحدة ولا مستوى واحد في الحكم؛ فقد يكون جدلاً محموداً، وقد يكون مذموماً، أما بالنسبة لعلاقة المناظرة بالحوار فإن الحوار أوسع مدلولاً من المناظرة؛ فهو - الحوار - يضم المناظرة وغيرها^(٤).

المطلب الثاني: أهل الذِّمَّة لغة، واصطلاحًا.

الفرع الأول: الذِّمَّة لغة.

الذِّمَّة لغة: تعني العهد، والأمان، والضمان^(٥).

الفرع الثاني: أهل الذِّمَّة اصطلاحًا.

الذِّمَّة اصطلاحًا: ترد لفظة الذِّمَّة في الاصطلاح في كتب الفقه والتشريع الإسلامي على أكثر من مُصطلح، فمرة ترد مطلقة، ومرة ترد مقرونة بالفاظ أخرى تغير المقصود فيها، وفيما يأتي بيان المقصود بالذِّمَّة، وأهل الذِّمَّة كمركب. أما الذِّمَّة اصطلاحًا بصورة عامة، فقد عرفها القراني من القدامى بأنها: «معنى شرعي مقدر في المكلف قابل للالتزام واللتزم»^(٦)، وعرفها الزرقا من المعاصرين: «محل اعتباري في الشخص تشغله الحقوق التي تتحقق عليه»^(٧).

(١) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، القاهرة، المطبعة الأميرية، ط ٤، ١٩٢١م، ٨٤١/٢.

(٢) نكري، عبد رب النبي بن عبد رب الرسول، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م، ٣/٢٠٤.

(٣) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٥ هـ، ٢٩٨.

(٤) زيادة، خليل عبد المجيد، الحوار والمناظرة في القرآن الكريم، دار المنار، ١٨ - ١٩.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، ٣/٣١١.

(٦) القراني، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت: ٦٨٤ هـ)، الفروق، أنوار البروق في

أنواء الفروق، عالم الكتب، ٣/٣٣.

(٧) الزرقاء، مصطفى أحمد، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، دمشق، دار

القلم، ط ١، ١٤٢٠م، ١٩٩٩م، ٢٠١.

أهل الدِّمَّة كمركب: «هم الذي يقيمون مع المسلمين على أن يكون لهم ما لهم، وعليهم ما عليهم، وهم يقيمون بين المسلمين بعقد يسمى عقد الدِّمَّة»^(١) ويتولاه ولي الأمر؛ لأنه يفرض واجبات على الدولة يتولى ولي الأمر تنفيذها، ويفرض حقوقاً للشخص يجب على الدولة رعايتها»^(٢).

المطلب الثالث: الفكر الإسلامي لغة، واصطلاحاً.

الفرع الأول: الفكر لغة، واصطلاحاً.

لغة: جاء في لسان العرب: «الفكر والفكر: إعمال الخاطر في الشيء»^(٣).
واصطلاحاً: مجموعة من الآراء والمبادئ والأفكار السائدة لدى مجموعة بشرية معينة، وخلال مدة زمنية معينة»^(٤).

الفرع الثاني: الإسلام لغة، واصطلاحاً.

الإسلامي لغة: مأخوذ من الإسلام والإسلام: الانقياد والخضوع والذل، يقال: أسلم واستسلم، بمعنى: انقاد»^(٥).

(١) وهو تعريف المالكية، وهو قول عند الشافعية. انظر: عlish، منح الجليل شرح مختصر خليل، ج ٣/٢١٣، الغزالي، أبو حامد محمد ابن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ / ١١١٢م)، الوسيط في المذهب، (تحقيق أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر)، القاهرة، دار السلام، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ٥٥/٧، وعرفة الشافعية: «أن يقر أهل الكتاب على المقام في دار الإسلام بجزية يؤدونها عن رقابهم في كل عام» الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد، الحاوي الكبير، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ٢٩٧/١٤، وعرفة الحنابلة: «إقرار بعض الكفار على كفرهم بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الملة» البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين (ت ١٠٥١هـ / ١٦٤١م)، الروض المربع شرح زاد المستقنع، (خرج أحاديثه عبد القدوس محمد نذير)، دار المؤيد - مؤسسة الرسالة، ٢٩٩، المرزداوي، الإنصاف في معرفة راجح من الخلاف، ٤٤٥/١٠، وعرفة الزحيلي من المعاصرين: «التزام تقرير الكفار في ديار الإسلام وحمائيتهم والذب عنهم ببذل الجزية والاستسلام من جهتهم» الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار الفكر، ط ٣، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، ٤٤٢/٦.

(٢) أبو زهرة، محمد، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، ٦١.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ٦٥/٥.

(٤) عامر حسن فياض وعمي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، ص ١٦.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، ٢٩٣/١٢.

الإسلام اصطلاحاً: يطلق على معنيين : الأول: معنى عام، وهو: الخضوع والاستسلام والانقياد الاختياري لله رب العالمين^(١)، أما الثاني: فهو المعنى الخاص: «دين الله الذي أوصى بتعاليمه في أصوله وشرائعه إلى النبي محمد ﷺ، وكلفه بتبليغه للناس كافة، ودعوتهم إليه»^(٢)، وقيل: ما دلت عليه نصوص القرآن الكريم، والسنة الصحيحة من المعاني والأحكام، ومن المقاصد والقواعد؛ دلالة صريحة واضحة^(٣)، وبالنظر في التعريفين فإن الباحث لا يجد بينهما فرق سوى في العبارات، فكلاهما يدل على أن الإسلام هو القانون العام، أو النظام العام الذي جاء به محمد ﷺ من عند ربه، وأمر بتبليغه للناس .

الفرع الثالث: الفكر الإسلامي باعتباره مركباً: يقصد به جميع الاجتهادات والإنتاجات والإبداعات الفكرية التي تتخذ من الإسلام مصدراً، ومرجعاً أساسياً لها^(٤)، وقيل: هو الفكر الذي يسعى إلى إنتاج المعرفة بالنص الديني، وبالواقع الاجتماعي على قاعدة الارتباط بالمنظومة المرجعية الإسلامية الكبرى^(٥).

المطلب الرابع: الإرهاب لغة، واصطلاحاً.

لا يوجد كلمة أكثر إثارة للجدل واستخداماً في مختلف وسائل الإعلام العالمية في السنوات الأخيرة مثل كلمة (إرهاب)، وفي هذا المطلب نبحث عن أصلها اللغوي ودلالاتها في المنظور الإسلامي مقارنة بالمفهوم الغربي.

الفرع الأول: الإرهاب لغة.

أصله في اللغة من مادة (ر ه ب)، ولها أصلان في اللغة، أحدهما: يدل على خوف، والآخر: يدل على دقة وخفة^(٦)، والأصل الأول هو مقصود بحثنا.

(١) زيدان، عبد الكريم، أصول الدعوة، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون ، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م، ١٣.

(٢) شلتوت ، محمود، الإسلام عقيدة وشرعية، مصر، دار الشروق ، ط١٨، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، ٧.

(٣) الريسوني، أحمد، الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية، المنصورة دار الكلمة للنشر للتوزيع ، ط١، ٢٠١٣م، ٩.

(٤) الريسوني، الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية، ١٠.

(٥) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، بغداد، مطبعة الخلود، ط١، ١٩٨٧م، ٧.

(٦) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجليل، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ٢ / ٤٠١.

الفرع الثاني: الإرهاب اصطلاحاً.

تعريف الإرهاب: لكي تتمكن من الوصول إلى تعريف اصطلاحى للإرهاب فإنه يتحتم علينا العودة إلى دلالات كلمة الإرهاب في نصوص القرآن الكريم، وفي السنة النبوية المطهرة؛ وصولاً إلى مفهومها لدى الغرب، نجد ما يأتي: فبالعودة إلى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم^(١) نلاحظ أن كلمة الإرهاب وردت في القرآن الكريم باشتقاقات متنوعة دون أن تشمل على تعريف للإرهاب، وأن القرآن الكريم لم يستعمل مصطلح (الإرهاب) بهذه الصيغة، وإنما اقتصر على استعمال صيغ مختلفة الاشتقاق من نفس المادة اللغوية، بعضها يدل على الإرهاب والخوف والفرع، والبعض الآخر يدل على الرهبة والتعبد^(٢)، وإذا انتقلنا إلى رحاب السنة النبوية نجد أنه لم ترد كلمة الإرهاب في السنة النبوية كثيراً، ولعل أشهر ما ورد هو لفظ (رهبة) في حديث البراء ابن عازب رضي الله عنه الذي يرويه في الدعاء: ”وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ“^(٣)، وقد جاء في فتح الباري: أي رغبة في رفقك وثوابك، (ورهوة)؛ أي خوفاً من غضبك وعقابك^(٤)، وقال صاحب النهاية، الرهبة: الخوف والفرع^(٥).

(١) عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، بيروت، دار الأندلس، ٣٢٥.
(٢) للاستزادة ينظر: هليل، أحمد محمد، الإرهاب إضاءات بحثية ومنارات علمية، المؤتمر الإسلامي العالمي: مكافحة الإرهاب، نظمته رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ٢٠١٥م، ٩ - ١٤.

(٣) البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط ١٤٢٢هـ، كتاب: الوضوء، باب: فَضِّلْ مَنْ بَاتَ عَلَى الْوُضُوءِ، ج ١ / ٥٨، حديث رقم: ٢٤٧، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كتاب: الذِّكْرُ وَالِدُّعَاءُ وَالتَّوْبَةُ وَالِاسْتِغْفَارُ، باب: مَا يَقُولُ عِنْدَ النَّوْمِ وَأَخِذِ الْمَضْجَعِ، ٤ / ٢٠٨٢، حديث رقم: ٢٧١٠.

(٤) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دمشق، مكتبة دار الصحابة، ١١١/١١.
(٥) ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي محمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ٢ / ٢٨٠.

وبعد هذا العرض لبعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي ورد فيها لفظ الإرهاب، نقف مع بعض تعريفات الإرهاب عند المسلمين على النحو الآتي:

التعريف الأول: "هو فعل منظم من أفعال العنف أو التهديد به، يسبب فرعاً، أو ربباً من خلال أعمال القتل، أو الاغتيال، أو حجز الرهائن، أو اختطاف الطائرات، أو تفجير المفرقات وغيرها، مما يخلق حالة من الرعب، والفوضى، والاضطراب؛ بهدف تحقيق أهداف سياسية، وذلك سواء قامت به دولة، أو مجموعة من الأفراد ضد دولة أخرى، أو مجموعة أخرى من الأفراد، في غير حالات الكفاح المسلح الوطني المشروع من أجل التحرير والوصول إلى حق تقرير المصير في مواجهة جميع أشكال الهيمنة، أو قوات استعمارية، أو محتلة، أو عنصرية، أو غيرها، وبصفة خاصة حركات التحرير المعترف بها من الأمم المتحدة، ومن المجتمع الدولي، والمنظمات الإقليمية؛ بحيث تنحصر أعمالها في الأهداف العسكرية، أو الاقتصادية للمستعمر أو المحتل أو العدو، ولا تكون مخالفة لمبادئ حقوق الإنسان"، وهذا التعريف هو تعريف لجنة الخبراء العرب في تونس، في الفترة من (٢٢ إلى ٢٤ آب ١٩٨٩ م).

وبإنعام النظر في هذا التعريف نجد أنه حاول التمييز بين الإرهاب الدولي، وبين نضال الشعوب؛ لغايات التحرر، حيث بيّن التعريف أن نضال الحركات التحررية هو نضال مشروع إذا كان من أجل التحرير، والوصول إلى حق تقرير المصير في مواجهة جميع أشكال الهيمنة، أو قوات استعمارية، أو محتلة، أو عنصرية، أو غيرها، ولعل نضال الشعب الفلسطيني من أنصع الأمثلة على ذلك؛ فهو نضال مشروع يسعى إلى التخلص من نير الاحتلال الصهيوني.

كما نجد أن التعريف قد اشترط في ذلك النضال أن يكون منسجماً مع أغراض ميثاق الأمم المتحدة ومبادئه، وسواء من قرارات أجهزتها ذات الصلة بالموضوع.

التعريف الثاني: «ظاهرة عالمية، لا ينسب لدين، ولا يختص بقوم، وهو ناتج عن التطرف الذي لا يكاد يخلو منه مجتمع من المجتمعات المعاصرة ... وهو العدوان الذي يمارسه أفراد، أو جماعات، أو دول؛ بغياً على الإنسان -دينه

ودمه وعقله وماله وعرضه-، ويشمل صنوف التخويف، والأذى، والتهديد، والقتل بغير حق، وما يتصل بصور الحراية، وإخافة السبيل، وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذًا لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم، أو حريتهم، أو أمنهم، أو أحوالهم للخطر، أو إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر»^(١)، وهو تعريف المجمع الفقهي.

إذا أنعمنا النظر في هذا التعريف نجد أنه يؤكد بجلاء أن الإرهاب ليس من الإسلام، وأن الجهاد الشرعي لا يعدُّ إرهابًا، فالجهاد في الإسلام هو حرب عادلة؛ لا تستخدم فيها القوة إلا بالقدر اللازم لتحقيق الأهداف العليا التي يتوخاها القادة المسلمون من حربهم، والتي لا مكان فيها لإشباع رغبات شخصية، أو نزوات حيوانية، كما نرى ونسمع عن الحروب قديمًا وحديثًا.

ونستشف من التعريف أيضًا أن الجهاد في الإسلام إنما شرع نُصرة للحق، ودفعًا للظلم، وإقرارًا للعدل والسلام والأمن، وأنه لا يوجد أيّ علاقة بين الجهاد، وبين ما يقع من تجاوزات في بعض الأحيان باسم الجهاد؛ كقتل من لا يستحق القتل، أو التخريب؛ فذلك لا يمثل هدي الإسلام في فريضة الجهاد، وإنما يمارسه بعض المفسدين أو الجاهلين باسم الإسلام، فيظن كثير ممن لا يتعمق في النظر إلى الأمور؛ ليعطيها حقها من الفهم أن ذلك من الإسلام، وهو لا يمت إليه بأدنى صلة.

ويشير التعريف إلى أمر غاية في الأهمية أنه لا يمكن التسوية بين إرهاب الطغاة الذين يغتصبون الأوطان، ويهدرون كرامة الإنسان، ويدنسون المقدسات، وينهبون الثروات، وبين ممارسة حق الدفاع المشروع الذي يجاهد به المستضعفون؛ لاستخلاص حقوقهم المشروعة في تقرير المصير.

(١) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي - رابطة العالم الإسلامي - المملكة العربية السعودية، ٣٥٦.

تعريف الإرهاب عند الغرب: تحمل كلمة الإرهاب عند الغرب مدلولات ومعاني مغايرة وبعيدة عن معانيه الواردة في معاجم اللغة العربية وفي نصوص الوحيين؛ من أجل تسويق وتبرير جرائمهم، ومن جملة تعريفاتهم للإرهاب ما ورد في قاموس (المورد)^(١) أن كلمة (terror) تعني: "رعب، دُعر، هول، كل ما يوقع الرعب في النفوس، إرهاب، عهد إرهاب"، ومن تعريفاتهم له أيضاً أنه: «القتل، والختف، وإشعال الحرائق، وما شابهها من أعمال عنف جنائية؛ بغض النظر عن الأسباب والدوافع التي تقف وراء القائمين عليها»^(٢)، هذا يعني أن أيّاً من أعمال العنف مهما كان أسبابها هي أعمال إرهابية؛ أي أن العمل ذاته، وليست دوافعه هي التي تضيف عليه صفة الإرهاب.

ويعرف توني بليز الإرهاب بأنه: «قتل المدنيين الأبرياء عمداً حتى أن بعضاً من تلك الدول تمارس الإرهاب مثل حرب باكستان على كشمي»^(٣).

وهكذا فإننا نجد أن في معظم التعريفات الغربية خللاً أساسياً، وهو إغفالها للمعنى اللغوي الأصلي للكلمة، وهو معنى تتفق عليه الكلمتان الإنجليزية والعربية، إذ يشير أكثرها إلى أن الإرهاب قتل، أو خطف، أو تخريب، كما نلاحظ أن تعريفات الإرهاب الاصطلاحية عند الغرب تختلف باختلاف الغاية منها.

ويعلق الدكتور أحمد نوفل على الموقف الأمريكي والموقف الغربي بقوله: إنّ بعض المعادين أو الأعداء أشدّ عداوة، يستنكف عن التمييز بين المسلم والإسلام والإرهاب، فيجعلها جميعاً حزمة واحدة، وبعضهم أشدّ دهاء، ولا أقول أكثر إنصافاً؛ هذا الأشدّ دهاء يجاملنا، أو يستغفلنا إذ يمتدح الإسلام بأنه دين إنساني، ولكن كثيراً من المسلمين إرهابيون.

وقد حسم القس (فالويل) الأمر، وقطع قول كل خطيب إذ قال: إن الإسلام بذاته دين إرهابي - لا أحسن من الصراحة دون لف أو دوران - وأن

(١) البعلبكي، منير، المورد - قاموس إنكليزي عربي، بيروت، دار العلم للملايين، ط٧، ١٩٩٥م،

(٢) وهو تعريف حلف الناتو، <http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=24716>

(٣) http://www.org/musings/blair_sept_2005.php

محمدًا - عليه الصلاة والسلام وحاشاه - هو أول إرهابي، فمن الطبيعي - بناء عليه - أن يكون كل مسلم إرهابيًا^(١).

ومما يظهر كيدهم للإسلام وحقدهم عليه قول المبشر الأصولي (جيري فالويل) في برنامج ٦٠ دقيقة الذي تبثه محطة (CBS) حيث قال: "إن النبي محمدًا إرهابي"، وقول القس المتطرف (بات روبرتسون) -الذي يملك أكبر شبكة فضائية دينية- واصفًا الإسلام بأنه خدعة كبيرة، وأن النبي محمدًا كان مجرد متطرف، لقد كان سارقًا وقاطع طرق^(٢)، وحاشاه من ذلك ﷺ.

المبحث الثاني: التأصيل الشرعي للحوار مع أهل الذمة، وضوابطه
المطلب الأول: التأصيل الشرعي للحوار مع أهل الذمة.

الفرع الأول: التأصيل الشرعي للحوار مع الآخر في القرآن الكريم.

بانعام النظر في آيات القرآن الكريم، فإننا نجد أن هناك الكثير من الآيات القرآنية الكريمة تؤكد على مسألة الحوار مع أهل الذمة، منها - على سبيل الذكر لا الحصر -:

قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧١]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَكِنْ يَدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أُنْزِلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ يُبَدُّونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلِمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلْ

(١) <http://www.ju.edu.jo/publication/cultural67/Islam4.htm>

(٢) دجاني، نبيل، مجلة المستقبل العربي مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، شهر ٥، ٢٠٠٣م، العدد: ٢٩١، من مقال: أجهزة الإعلام الغربية وموضوع الإرهاب، ص ٣٣.

اللَّهُ ثُمَّ ذَرَهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾ [الأنعام: ٩١]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٤٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَيْنِ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٤٥].

وهكذا نجد أن نصوص القرآن الكريم شاهدة بما حوت من آيات بالدعوة إلى الحوار مع أهل الذمة، وتؤكد أن الحوار معهم أمر ثابت وعقيدة راسخة في الفكر الإسلامي، وهو بذلك - الإسلام - يفتح الباب للمسلمين أن يبرؤوا غيرهم من المخالفين في العقيدة، والديانة، والإحسان إليهم، والعدل معهم، واستحثهم على معاملتهم معاملة طيبة بناءً على مبدأ الاحترام المتبادل، والمصالح المشتركة بين الناس جميعاً، إلا أن ذلك مرتهن بكونهم مسلمين غير محاربين للمسلمين.

الفرع الثاني: التأصيل الشرعي للحوار مع الآخر في السنة النبوية.

١- وثيقة المدينة المنورة أو الصحيفة: وهي الوثيقة التي أبرمها الرسول ﷺ، بينه وبين أهل المدينة من غير المسلمين غداة هجرته إلى المدينة المنورة، والتي تعتبر أول دستور قانوني مكتوب، بل إنها النموذج الأول الذي يصوغ المعنى الحقيقي لمفهوم التعددية، والتنوع، وقبول الآخر، ويحدد أسس المواطنة، ويؤكد معانيها، حيث نجد أن تلك الوثيقة قد بادرت إلى تنظيم العلاقات بين سكان المدينة المنورة، وأصلت، وأوضحت التزامات جميع الأطراف التي تعيش فيها، وفي هذا تأكيد على عالمية رسالة الإسلام وسماحته، في دعوته القائمة على مبدأ الوثام والتعايش بين المجتمعات، والاعتراف بخصوصيتها؛ بصرف النظر عن اختلاف أصولها العرقية، ومعتقداتها الدينية؛ مقررًا لها بالحرية المطلقة في ممارسة معتقداتها، وفض نزاعاتها، وخلافاتها وفق شرائعها^(١).

(١) الشريف، عبد العزيز الحسين عثمان، أسس الوحدة الوطنية في نصوص صحيفة المدينة، مصر، مجلة الثقافة والتنمية، جمعية الثقافة من أجل التنمية، ٢٠١٥م، العدد: ٩٨، ١٩-

كما نجد هذه الوثيقة الدستورية تحدثت في موادّها التي نافت على الخمسين مادة، عن التنوع الديني في إطار الأمة، وعن المساواة بين الأطراف المتنوعة عقدياً وفكرياً، متجاوزة الفروقات القبلية والدينية؛ لينصهر بذلك جميع الأطراف التي تقطن في المدينة في بوتقة واحدة داخل دولة المدينة؛ دعمًا للنسيج الوطني الواحد ووصولاً بالمدينة المنورة موطنه الجديد إلى وحدة سياسية ونظامية لم تكن معروفة من قبل في سائر أنحاء الحجاز^(١).

ولتحقيق تلك الرؤى والأهداف التي كان الرسول ﷺ يطمح إلى تحقيقها نسوق طائفة من البنود التي اشتملت عليها وثيقة المدينة؛ لتؤكد على عمق النظرة الإسلامية، ورحابة الشريعة وسماحتها، حيث يقول الرسول ﷺ: «... وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم - مواليتهم وأنفسهم - إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته ... وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم ... وأن النصر للمظلوم ... وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة...»^(٢).

بهذا الوضوح إذن في التعامل مع أهل الدِّمة أقرت وثيقة المدينة التي وضعها الرسول ﷺ منذ أربعة عشر قرناً حرية العقيدة، وحرية الرأي، كما نقلت أهل المدينة من أجواء الحقد، والكرهية، والعنصرية، والعصبية القبلية إلى أجواء الاحترام المتبادل، والتسامح الديني، والتعايش السلمي، والتعاون، والمساواة بين أبناء الوطن الواحد، يقول الدكتور عبد الهادي بو طالب: «إن الإسلام

(١) هيكل، محمد حسين، حياة محمد صلى الله عليه وسلم، دار المعارف، ١٩٨١م، ص ٢٣٦.

(٢) كانت قلعة اليهود الأساسية هي يثرب (المدينة فيما بعد) وكانوا قد قدموا إلى الجزيرة العربية من الشام هرباً من ظلم الرومان والبيزنطيين، وكانت قبائلهم التي استقرت في يثرب،

وشكلت نصف سكانها تقريباً، هي بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة.

(٣) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد،

بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٦هـ - ١٩٧١م، ٢ / ٣٢٢، ابن هشام،

أبو محمد جمال الدين عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري

وعبد الحفيظ الشلبي، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ٢،

١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م، ١ / ٥٠٣.

وديانتي أهل الكتاب جاءت؛ لمناهضة الشرك والقضاء عليه، ولكن مع ذلك استثنى الإسلام من أهل الشرك من سالموه منهم، ومن بينه وبينهم عهد وميثاق للسلم والتعايش ... وقد كان مشركو المدينة طرفاً أصيلاً في التعايش الذي ضبط مقتضياته (الدستور)، ومنهم تألفت جميعاً أمة يثرب نواة الإمبراطورية الإسلامية العظمى»^(١).

وإذا كانت وثيقة المدينة قد نصت على أن اليهود أمة مع المؤمنين، وليسوا أمة من المؤمنين^(٢)، بما يعني أنهم أمة مستقلة إلى جانب المسلمين، وإذا كان لكل فريق حق الاعتقاد، والحقوق المدنية كافة إلا ما يهدد سلامة الدولة أو يفرق وحدتها، وإذا كان الظالم في هذه الدولة معرضاً للعقاب أيّاً كان، سواء كان مسلماً أم غير مسلم، وذلك من خلال أداة العموم (من) في قوله ﷺ: «إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه...»، فهل بعد ذلك يحق لأحد أن يتحدث عن نفي الإسلام للآخر، ورفضه التعايش معه؟

وفي رحاب هذا الإطار الراقي والعميق من الفهم، وتطبيق القيم الإسلامية الراقية من العدالة، والمساواة، والتسامح أسس رسول الله ﷺ في المدينة المنورة مبدأ التعايش، منطلقاً من ثوابت وأصول منهجية، من إيمان بوحدة الأصل والخلق الإنساني، والإيمان بوحدة الغاية والمصير المشترك، والإيمان بأن الناس كافة مستخلفون في هذه الأرض، ومؤتمنون على عمارتها، وإلا كان الإنسان ظلوماً جهولاً^(٣).

(١) بو طالب، عبد الهادي، عالمية الإسلام ونداؤه للسلام، الإسلام اليوم، ٢٠٠٢م، العدد: ١٩، ٤٦-٤٧، بتصرف يسير.

(٢) هناك من فسر بند (اليهود أمة مع المؤمنين) بأن سكان المدينة كلهم من مسلمين ويهود يشكلون أمة واحدة، ظناً منهم بأن ذلك أدعى لتقرير المساواة، إلا أن ذلك لا يحقق المساواة المقصودة في الوثيقة، فاعتبار اليهود جزءاً من المسلمين فيه تنويب لكيانهم داخل الأمة الإسلامية، في حين أن اعتبارهم أمة مستقلة داخل الدولة الإسلامية فيه إقرار لشخصيتهم المستقلة عن المسلمين، وفي ذلك تأكيد لمساواة المسلمين مع غيرهم في الواجبات والحقوق، ويتضح ذلك أكثر في البنود الأخرى من الوثيقة. انظر للمزيد من التفصيل، البوطي، محمد سعيد رمضان، الإسلام والغرب، دار الفكر، ٢٠٠٧م، ١٣٢-١٣٣.

(٣) منصور، عبد الملك، الآخر وحقوقه من المنظور الإسلامي، تونس، مجلة التنوير-المعهد العالي لأصول الدين بجامعة الزيتونة، ٢٠٠٥م، ٣٢٧.

٢- وثيقة نصارى نجران التي وضعها الرسول ﷺ لوفود نصارى نجران الذين أتوا إلى النبي ﷺ في السنة التاسعة للهجرة؛ يحاجون في عيسى ﷺ، ويزعمون ألوهيته، فطلب منهم الرسول ﷺ (المباهلة)^(١)، فحاورهم النبي ﷺ وجادلهم طويلاً، وأذن لهم بالصلاة في مسجده في صورة مشرقة من السماحة واليسر؛ لتنتهي هذه الواقعة بعهد وضعه لهم، ومن خلاله للنصارى في كل مكان.

ومن جملة ما اشتملت عليه من النصوص قوله ﷺ: «وَلَنَجْرَانَ وَحَاشِيَتِهِمْ جَوَارُ اللَّهِ وَذِمَّةُ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ رَسُولِ اللَّهِ عَلَى أَنْفُسِهِمْ، وَمِلَّتِهِمْ، وَأَرْضِهِمْ، وَأَمْوَالِهِمْ، وَغَائِبِهِمْ، وَشَاهِدِهِمْ، وَيَبِعِهِمْ، وَصَلَوَاتِهِمْ، لَا يُغَيِّرُوا أَسْقُفًا عَنْ أَسْقُفِيَّتِهِ، وَلَا رَاهِبًا عَنْ رَهْبَانِيَّتِهِ، وَلَا وَاقِفًا عَنْ وَفْقَانِيَّتِهِ ... إلى أن قال ﷺ: وَعَلَى مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ جَوَارُ اللَّهِ وَذِمَّةُ النَّبِيِّ أَبَدًا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنْ نَصَحُوا وَأَصْلَحُوا فِيمَا عَلَيْهِمْ غَيْرَ مُثْقَلِينَ بِظُلْمٍ»^(٢)، وهكذا فإننا نجد أن هذه الوثيقة تُعد أنموذجاً فريداً آخر في التعامل مع أهل الذمّة، والحوار معهم، والاعتراف بهم.

٣- الكتب والرسائل التي بعثها رسول الله -صلى اله عليه وسلم- للآخر: فقد بعث النبي ﷺ زهاء خمسين كتاباً للملوك، والأمراء؛ ليحاول النبي ﷺ بذلك فتح قنوت، ومسارب حوار جادٍ وهادف معهم^(٣).

(١) قال تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ تَبَيَّنْ فَلْيَعْلَمْ كَيْفَ كُنَّا وَكَيْفَ كُنْتُمْ﴾، [آل عمران: ٦١]، جاء في لسان العرب، ٧٢/١١، المباهلة: (البهل: اللعن، وبهله الله بهلاً أي: لعنه، وباهل القوم بعضهم بعضاً وتباهلوا وابتاهلوا: تلاعنوا، والمباهلة: الملاعنة، يقال: باهلت فلاناً: أي لاعنته)، أما في الاصطلاح فهي: هي أن يجتمع القوم إذا اختلفوا في شيء مصطحبين أبناءهم ونساءهم فيدعون الله تعالى أن يحل لعنته وعقوبته بالكاذب من الفريقين.

(٢) ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ط١، ١٩٦٨م، ٢٨٨/١، البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي، دلائل النبوة، تحقيق عبد المعطي قلججي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ٥/٣٨٩.

(٣) سعيد بن منصور الخراساني، سنن سعيد بن منصور، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٧٨/٢.

الفرع الثالث: التأصيل الشرعي للحوار مع الآخر من فعل الصحابة.

لقد سار الصحابة -رضوان الله عنهم أجمعين- وفقاً لما تقدم بيانه من النهج القرآني، والمنهج النبوي في الحوار مع أهل الذِّمَّة والاعتراف بهم، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها:

١- العهدة العمرية: تعتبر العهدة العمرية تجسيداً للرؤية والمنهجية الثابتة للحوار مع أهل الذِّمَّة في الفكر الإسلامي، فقد كتب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأهل إيلياء عندما فتحها المسلمون سنة (٦٣٨م) كتاباً أمنهم فيه على كنائسهم وممتلكاتهم، وقد اعتبرت هذه الوثيقة إحدى أهم الوثائق في تاريخ علاقة المسلمين بغيرهم، ومن نصوصها التي احتوتها: «هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان... أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم... وأنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينقص منها، ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم...»^(١)، فقد نص عمر رضي الله عنه فيها على حماية حريتهم الدينية، وحرمة الاعتداء على معابدهم وشعائهم.

واعترافاً بهذه المنهجية الإسلامية في التعامل مع أهل الذِّمَّة، فقد شهد على بنود هذه الوثيقة كبار الصحابة من بينهم خالد بن الوليد رضي الله عنه، وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، على أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين قام بذلك فهو لم يفعله بحكم سياسته الرشيدة، وإدارته الحكيمة فحسب، بل كان في ذلك مطبقاً لتعاليم الإسلام، منفذاً لأحكامه التي استمدتها من كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ.

٢- كتاب أبي بكر رضي الله عنه وهو رأس الهرم في الدولة الإسلامية، إلى أهل نجران يجيرهم فيه بجوار الله، وذمة رسول الله ﷺ^(٢)، حيث يُعد هذا الكتاب أنموذجاً من النماذج التي خطت آليات التعامل مع الآخر، والاعتراف به.

(١) الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٤٣٦/٤هـ، ١٤٠٧.

(٢) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الخراج، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ٧٣.

٣- مكاتبة خالد بن الوليد رضي الله عنه فكاتب أهل (عانات) بأن لهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار، إلا في أوقات الصلاة، وعلى أن يخرجوا الصلبان في أيام أعيادهم^(١).

وبعد هذا العرض الموجز لموقف القرآن الكريم والسنة النبوية وفعل الصحابة رضوان الله عليهم في الحوار مع أهل الذمّة، والاعتراف بهم؛ يتبين لنا أصالة المنهجية الإسلامية في ترسيخ قيم الحوار، والتسامح، والانفتاح على أهل الذمّة بضوابط سيأتي بيانها.

الفرع الرابع: التفاصيل الشرعي للحوار مع الآخر في الفقه الإسلامي.

على هذه الخطى السابقة كان موقف الفقه الإسلامي، - كما سيأتي تفصيله في المبحث الرابع- حيث حفلت كتبهم ومصنفاتهم على كثير من الأحكام الفقهية التي تتعلق بالحوار مع أهل الذمّة، وقبولهم، وإعطائهم حقوقهم، واعتبار من يعيشون في الدولة الإسلامية مكوناً رئيساً من مكوناتها.

المطلب الثاني: ضوابط الحوار مع أهل الذمّة.

إن قضية الحوار مع أهل الذمّة في الإسلام ليست متروكة على عواهنها، بل هي محكومة بمجمل من الأسس والضوابط، ومن تلك الضوابط:

أولاً- الاعتراف بأن الاختلاف بين البشر في الدين واقع بمشيئة الله I، وأن الله تعالى أعطى الإنسان الحرية في اختيار دينه، يقول I: { فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ } [الكهف: ٢٩]، فمهمة المسلم وفقاً لذلك تنحصر في البلاغ المبين دون فرض عقيدة أو فكر لا بالقول ولا بالفعل، يقول تعالى: { لَا إِجْرَاهُ فِي الدِّينِ } [البقرة: ٢٥٦].

ثانياً- وحدة الأصل الإنساني: وضع القرآن الكريم قاعدة واضحة للعائلة البشرية، تعلن أن الناس جميعاً خلقوا من نفس واحدة، وتشير الآية إلى ما نستطيع تسميته بـ (وحدة الأصل الإنساني) يقول تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ } [النساء: ١]، وبمقتضى هذه

الوحدة كانت الضرورة ملحة؛ لتتعارف الفروع، وتتعاون وتتآخى في ظل وحدة إنسانية جامعة، تقوم على القبول بأهل الذمة، واحترام حدود العلاقة معهم، وتعزيز التعايش السلمي بين جميع مكونات المجتمع وأطيافه، مع عدم إغفال الخصوصيات بالنسبة إلى الأفراد، والجماعات على حد سواء^(١).

ثالثاً- التعارف: فقد جعل الإسلام التنوع والتعدد آية من الآيات الدالة على عظيم قدرة الله باعتباره واحدة من السنن الكونية، والدلائل الربانية المرتبطة بالاختلاف والتعدد والتنوع بين الأمم والحضارات والثقافات والديانات، يقول I: {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ} [سورة الروم: ٢٢]، والتعدد بين بني البشر - شعوب، قبائل -، يفتح الباب على مصراعيه إلى التعارف والتآلف الذي يشمل التعاون بين الناس جميعاً، وفي مختلف المجالات، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]، فالخطاب الإلهي الشامل في هذه الآية يمكن أن يعتبر الفصل في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، سواء كانوا أهل كتاب أم غير ذلك ما لم يبادروا بظلم، أو عدوان، أو انتهاك لحقوق المسلمين^(٢).

رابعاً- التعايش: يقول تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨].

خامساً- الانطلاق من كلمة سواء (مراعاة القيم الإنسانية المشتركة): فالحوار مع أهل الذمة يجب أن ينطلق من القواسم والقضايا المشتركة، فالإيمان بوحدة أصل الأديان السماوية يشكل قاعدة راسخة؛ لتكون أساساً ومنطلقاً للحوار

(١) منصور، الآخر وحقوقه من المنظور الإسلامي، ص ٣.

(٢) رشيد، الصادق، دعوة الإسلام إلى الحوار والتعايش والاعتراف بالآخر، أعمال ندوة موقع الإسلام في القيم الكونية وحوار الحضارات، تونس، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان -

الجاد والهادف بين المسلمين وغيرهم، وقد بذل الإسلام جهودًا كبيرة في سبيل الانطلاق في الحوار معهم من قواسم مشتركة، وكلمة سواء بين المتحاورين، بحيث يقف الجميع أمام كلمة سواء على مستوى واحد فلا يعلو أحد على أحد، وهي كلمة عدل، ودليل ناصع على عمق مبدأ التعايش في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]^(١).

سادسًا - عدم استثارة مشاعر العداء عند الآخرين: فمن الضوابط الضرورية في أي حوار ناجح أن لا يكون ذلك الحوار قائمًا على استثارة مشاعر العداء لدى الطرف الآخر فلا يجوز استثارة الآخرين بالتعرض لعقيدتهم، وطقوس عبادتهم، وقد دل على هذا أدلة كثيرة تبلغ حد الاستفاضة، فقد نهى الله I المؤمنين أن يسبوا آلهة المشركين؛ سدًا للذريعة؛ لئلا يكون ذلك ذريعة لهم أن يسبوا الإسلام، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٨] ، وجاء في الحديث الصحيح الذي أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «بينما يهودي يعرض سلعته،

(١) ومعنى الآية: أننا نحن وإياكم جميعًا نعتقد بأن العالم من صنع إله واحد، والتصرف فيه لإله واحد، هو خالقه ومدبره، وهو الذي يدلنا - بواسطة أنبيائه - ما يرضيه من العمل وما لا يرضيه، فتعالوا بنا نتفق على إقامة هذه الأصول المتفق عليها وطرح الشبهات التي تعرض لها، حتى إذا سلمنا أن فيما جاءكم من نبي المسيح شيئًا فيه لفظ ابن الله خرجناه جميعًا على وجه لا ينقض الأصل الثابت العام الذي اتفق عليه الأنبياء، وإن سلمنا أن المسيح قال إنه ابن الله، قلنا: هل فسر هذا القول بأنه إله يعبد؟ وهل دعا إلى عبادته وعبادة أمه أم كان يدعو إلى عبادة الله وحده؟ لا شك أنكم متفقون معنا على أنه كان يدعو إلى عبادة الله وحده والإخلاص له بالتصريح الذي لا يقبل التأويل. ينظر: رضا، محمد رشيد بن علي، تفسير القرآن الحكيم [تفسير المنار]، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ٢١/٦، الألويسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ، ٢/ ١٠٤.

أعطي بها شيئاً كرهه، فقال: لا، والذي اصطفى موسى على البشر، فسمعه رجل من الأنصار، فقام فطم وجهه، وقال: تقول، والذي اصطفى موسى على البشر، والنبي ﷺ بين أظهرنا؟ فذهب إليه، فقال: أبا القاسم، إن لي ذمة وعهداً، فما بال فلان لطم وجهي؟ فقال: لم لطمت وجهه؟ فذكره، فغضب النبي ﷺ حتى روي في وجهه، ثم قال: لا تفضلوا بين أولياء الله، فإنه ينفخ في الصور، فيصعق من في السموات، ومن في الأرض إلا من شاء الله، ثم ينفخ فيه أخرى، فأكون أول من بعث، فإذا موسى أخذ بالعرش، فلا أدري أحوسب بصعقة يوم الطور، أم بعث قبلي»^(١).

وإذا نظرنا في الحديث الشريف فإننا نستشف من فعله ﷺ أنه أراد أن يقرر مجموعة من الآداب في التعامل مع أهل الذمة، فأراد أن يعلم أتباعه الأدب والتواضع ولين الجانب، وحسن التعامل مع الناس، حتى وإن تعلق التخاصم بأمر من أمور العقيدة، كما أراد ﷺ أن يبين عدم جواز التفضيل وانتقاص الآخرين؛ لأن مثل هذا التفضيل يؤدي إلى الجور والظلم، وقد يكون فيهم أصحاب فضل ودرجة، مثل الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- ولما في التفضيل والمقارنة من استثارة الآخرين، وإثارة عصبيتهم، وفي ذلك ما فيه من إثارة الفتن والقلاقل.

سابعاً- أن يكون حواراً عقلانياً وعلمياً متزناً: فالقرآن الكريم يستحث المؤمنين إلى استعمال الحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن في الحوار ودعوة الآخرين، ويلفت أنظار المسلمين إلى أهمية الاستناد إلى القواعد العقلية، والشواهد الكونية العلمية المحسوسة في تلك الدعوة، -وعلى سبيل التمثيل لا الحصر- فالقرآن الكريم في دعوته إلى توحيد الله استعمل الحجج العقلية والدلائل العلمية، فقال في سبيل إثبات ذلك - على سبيل الذكر لا الحصر -: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١-٢٢]، ومن ذلك

(١) البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَئِنْ يُؤْتَسَّرَ لِمَنِ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الصفات: ١٣٩] «٤ / ١٥٩، حديث رقم: (٣٤١٤).

أيضاً أننا نجد أن القرآن الكريم في كثير من آياته يدعو الناس إلى النظر في كتاب الكون المنظور؛ ليقفوا على ما في الكون من عجائب ودلائل علمية على وجود الله ووحدانيته، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

ولم يقف القرآن الكريم عند هذا الحد، بل دعا الناس إلى الاستفادة من الدروس التاريخية للاعتبار بعاقبة الظالمين والمتكبرين، فضرب لهم أمثلة عملية من أصحاب السلطة؛ كفرعون، والنمرود، وغيرهما، ومن أصحاب المال والجاه؛ كقارون، والوليد بن المغيرة، وغيرهما؛ حتى تكون هذه الدروس موعظة وعبرة لهم على مر الأيام، يقول تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَأَثَرًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [غافر: ٨٢].

ثامناً- التعاون في المتفق عليه، وعدم الإكراه في المختلف فيه: أما بالنسبة للتعاون في المتفق عليه، فيقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَأْكُمُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]، وهذا النص القرآني هو أساس العلاقات الدولية كما نظمها القرآن الكريم والسنة النبوية، وهذا النص يقيم العلاقة بين الناس على أساس التعاون، وينفي أن يكون التمايز في العرق، أو اللون دالاً على التباين في الحكم، فهم وإن اختلفوا في أعراقهم وألوانهم إلا أن الأصل الإنساني الواحد يجمعهم، ولذلك سعى النبي محمد ﷺ منذ أن شيد دولة الإسلام في المدينة المنورة إلى التعاون مع جميع مكونات المدينة من اليهود، فقد جاء في وثيقة المدينة المنورة: «إن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم - مواليهم

وأنفسهم- إلا من ظلم وأثم فإنه لا يُوتغ^(١) إلا نفسه وأهل بيته»^(٢).

أما بالنسبة لعدم الإكراه على المختلف فيه: فالأدلة عليه كثيرة جداً، ومنها ما جاء في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، قال ابن عباس-: «نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو مسلماً، فقال للنبي ﷺ: ألا استكرهما، فإحما قد أياها إلا النصرانية؟ فأنزل الله الآية.

جاء في بعض التفاسير أنه حاول إكراههما، فاختصموا إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، أيدخل بعضي النار، وأنا أنظر؟، وذكر ابن جرير في تفسيره روايات عدة في نذر النساء في الجاهلية تهويد أولادهن؛ ليعيشوا، وأن المسلمين بعد الإسلام أرادوا إكراه من لهم من الأولاد على دين أهل الكتاب على الإسلام، فنزلت الآية، فكانت فصل ما بينهم.

يتبين لنا من هذه الآية الكريمة أن القرآن الكريم يسير في رسم علاقة المسلم مع أهل الدِّمَّة بترسيخه مبدأ الاعتراف بهم بصورة جلية، وأنه لا مجال للمساس أو التدخل بمعتقدات الآخرين، مع ملازمة احترام الرافضين لدعوة الإسلام، بل له حرية الاختيار، ويكفل له عدم إكراهه على شيء، يقول تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]^(٣)؛ إعمالاً لقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]، فالآيتان تسقطان التسلط باسم الدين الذي كان ولا يزال أحد أبرز الأسباب الرئيسة في نشوء الإرهاب،

(١) الوتغ لغة: مأخوذة من وتغ وتغاً: أي وجع، ويقال: وأوتغته، بمعنى أوجعه، وأوتغته الله أي أهلكه، ووتغ في حجته وتغاً: أخطأ، والاسم الوتيغة. والوتغ: الإنثم وفساد الدين، وقد أوتغ دينه بالإثم، وقيل: الوتغ قلة العقل في الكلام. ابن منظور، لسان العرب، ٤٥٨/٨، أما في الاصطلاح فإنه يتطابق المعنى الاصطلاحي مع المعنى اللغوي، والمعنى أن من ظلم فإنه لا يهلك إلا نفسه وأهل بيته.

(٢) ابن كثير، السيرة النبوية، ٢/ ٣٢٢، ابن هشام، السيرة النبوية، ١/ ٥٠٣.

(٣) العمري، محمد خير حسن محمد، والعمري، محمد علي محمد، الآخر من منظور إسلامي العلاقات الدولية نموذجاً دراسة تحليلية في ضوء المقاصد العامة لرسالة عمان، الأردن، مجلة:

هدي الإسلام، ٢٠٠٦م، المجلد (٥٠)، العدد: (٩)، ٦٩ - ٧٠.

وتهديد السلم العالمي على مر التاريخ، وهما بذلك تفتحان ميادين الحوار، وآفاق الالتقاء مع الآخر، ومراعاة خصوصياته، وعدم المساس بعقيدته.

ومما يؤكد تلك الحقيقة الدامغة في الحوار مع أهل الدِّمَّة في الفكر الإسلامي ما جاء في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: ٨].

وقد اختلف أهل العلم في تفسيرها، فقال بعضهم المعني بها: الذين كانوا آمنوا بمكة، ولم يهاجروا فأذن الله للمؤمنين ببرهم والإحسان إليهم، وإلى هذا ذهب مجاهد، وقال آخرون: عني بها من غير أهل مكة من لم يهاجر، وقال آخرون: بل عني بها من مشركي مكة من لم يقاتل المؤمنين ولم يخرجوهم من ديارهم، ونسخ الله ذلك بعد بالأمر بقتالهم، ويروى هذا عن قتادة، وهناك من قال: أنهم أهل العهد الذين عاهدوا رسول الله ﷺ على ترك القتال، والمظاهرة في العداوة، وهم خزاعة كانوا عاهدوا الرسول على أن لا يقاتلوه ولا يخرجوه، فأمر الرسول ﷺ بالبر والوفاء إلى مدة أجلهم، وقال مجاهد: هي مخصوصة في الذين آمنوا ولم يهاجروا، وقيل: يعني به النساء والصبيان؛ لأنهم ممن لا يقاتل، فأذن الله ببرهم، حكاه بعض المفسرين، وقال أكثر أهل التأويل: هي محكمة^(١)، وجاء في تفسير الطبري بعد أن ساق اختلاف العلماء في تحديد المعني بالآية الكريمة: قال: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عني بذلك: لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلونكم في الدين من جميع أصناف الملل والأديان أن تبرؤهم وتصلوهم وتقسطوا إليهم؛ لأن الله عز وجل عم بقوله: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾، جميع من كان ذلك صفته، فلم يخص به بعضاً دون بعض، ولا معنى لقول من قال: ذلك

(١) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت: ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة،

منسوخ؛ لأن بر المؤمن أحدًا من أهل الحرب ممن بينه وبينه قرابة نسب، أو ممن لا قرابة بينهما ولا نسب غير محرم، ولا منهي عنه إذا لم يكن في ذلك دلالة له أو لأهل الحرب على عورة لأهل الإسلام، أو تقوية لهم بكراع أو سلاح^(١).

تاسعاً- التمسك بالهوية الإسلامية: إن المسلم يتميز عن غيره عقديًا وسلوكيًا، وعدم التفريط بأصول العقيدة، ولا بأصول الإسلام ومبادئه، ولا بأمر من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، تحت مسمى الحوار أو التسامح والتعايش مع الآخر^(٢). **عاشراً-** أن لا يكون الحوار مع غير المسلمين وسيلة لعرض عقائدهم الباطلة، دون التنبيه إلى ما فيها من انحرافات تخالف العقيدة الإسلامية^(٣).

المبحث الثالث: حقوق أهل الذمة في الفكر الإسلامي

تزخر كتب الفقهاء ومصنفاتهم بكثير من الأحكام الفقهية التي تتعلق بحقوق أهل الذمة في كنف الدولة الإسلامية، ومن تلك الحقوق والأحكام- على سبيل الذكر لا الحصر:-

١- حرية الاعتقاد والعبادة: فقد كفلت الشريعة الإسلامية لأهل الذمة ممن يعيشون في رحاب الدولة الإسلامية الحرية المطلقة فيما يعتقدون، فإن شاء استنار بنور الإسلام، وإن شاء بقي على دينه؛ لأن الدين هو إذعان النفس، ويستحيل أن يكون الإذعان بالإلزام والإكراه والقسر، وإنما بالبيان والبرهان والحجة العقلية، كما كفلت لهم حرية أداء عباداتهم دون أن تلزمهم بعبادة ما، طالما أنهم لا يؤذون المسلمين ولا يظاهرون عليهم، وسواء أقرؤا برسالة محمد ﷺ أم لم يقرؤا^(٤)، قال ابن قدامة: «وإذا أكره على الإسلام من لا يجوز إكراهه؛

(١) الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد (ت: ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن،

المحقق: أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ج ٢٣، ص ٣٢١.

(٢) الإبراهيم، موسى، حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل: دراسة تحليلية على ضوء مفهوم الولاء والبراء في الإسلام، الأردن، دار الإعلام، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، (ط ١)، ص ٢٤٦.

(٣) الحسن، يوسف، الحوار الإسلامي المسيحي الفرص والتحديات، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة: منشورات المجمع الثقافي، ط١، ١٩٩٧م، ٤٢٥.

(٤) الحسن، العلاقات الدولية في القرآن الكريم والسنة، الأردن، مكتبة النهضة الإسلامية-

كالذمي والمستأمن فأسلم؛ لم يثبت له حكم الإسلام حتى يوجد منه ما يدل على إسلامه طوعاً»^(١) فالإسلام لا يأمر الناس بالدخول فيه بالقوة أو تحت بريق السيف، بل يترك أمر الدخول فيه لإرادة الإنسان الحرة، ولقناعته المطلقة دون أن يتعرض لأي تأثير، أو ضغط، أو إرغام، فحرية الفرد في الاختيار تعتبر من أجلى صور الاعتراف به في الدولة الإسلامية^(٢).

وقد بلور هذه المنهجية الراقية في الدعوة إلى الله صاحب الشريعة - محمد ﷺ - بطريقة تعامله مع أهل الذمة، بأن أقام معهم المعاهدات والمواثيق التي تكفل لهم حرية المعتقد، وممارسة طقوسهم الدينية، والمحافظة على أماكن عبادتهم، وضمان حرية الفكر والتعلم^(٣)، يقول أبو الوليد الباجي: «إن أهل الذمة يقرون على دينهم، ويكونون من دينهم على ما كانوا عليه، لا يمنعون من شيء منه في باطن أمرهم، وإنما يمنعون من إظهاره في المحافل والأسواق، وأن لا يحدثوا كنيسة في مدينة إسلامية لم يكن لهم فيها كنيسة من قبل، وذلك لما في الإظهار والإحداث من تحدي الشعور الإسلامي؛ مما قد يؤدي إلى فتنة واضطراب»^(٤).

٢- الحق في المساواة: وهذا مبدأ إسلامي أصيل، يقرر ذلك ما جاء في محكم التنزيل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]، وقد أكدت السنة النبوية المطهرة هذا المعنى، فيقول ﷺ: «أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى أَبْلَغْتُ»^(٥).

(١) ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، ٢٣/٩، البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٨٠/٦.

(٢) القرضاوي، يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨٣م، ٢٠، الهدبان، إبراهيم، المواطنة: بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، مصر، مجلة البحوث المالية والتجارية، جامعة بور سعيد، ٢٠١١م، العدد: (١)، ٢١٠.

(٣) العمري، الآخر من منظور إسلامي العلاقات الدولية، ٧٢.

(٤) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، مصر، مطبعة السعادة، ط ١،

١٣٣٢ هـ - ١٩١٣م، ١٧٨/٢.

(٥) تقدم ترجمه.

فجعلت الشريعة أساس التمايز بين الناس التقوى، والشريعة الإسلامية إذ تقر بالمساواة بين الناس فإنها لا ترمي إلى إزالة مظاهر التفرقة على أساس الجنس، أو اللغة، أو العقيدة، أو اللون، أو غير ذلك من الاعتبارات والتمييزات، وإنما تطمح إلى تحقيق العدالة والمساواة التامة بين الأفراد في الحقوق والواجبات، وأمام القانون والقضاء، وفي المسؤوليات العامة، والحقوق السياسية، وإزالة مظاهر التمييز بين أفراد المجتمع، كما تهدف إلى إتاحة الفرصة في المشاركة الفاعلة في مؤسسات الحكم بصورة متساوية^(١)، يقول وهبة الزحيلي: «إن مبدأ المساواة في الإسلام عام شامل دون قيود، ولا استثناءات، وأساس في نظام الحكم الإسلامي ... فقررت الشريعة المساواة التامة في الحقوق، والواجبات، وأمام القانون والقضاء وفي المسؤوليات العامة، والحقوق السياسية بين الأفراد، والجماعات، والأجناس، وبين الحاكمين والمحكومين، لا فضل لرجل على آخر إلا بالتقوى، والعمل الصالح، ودون تفرقة بسبب الجنس، أو اللون، أو الطبقة؛ أي في الغنى والفقر، أو القوة والضعف، أو الحسب والنسب»^(٢)، وهكذا فإن المساواة بين الناس تعتبر واحدة من المرتكزات الجوهرية للحوار مع أهل الذِّمَّة ممن يقيمون على إقليمها، شريطة التزامهم بأحكام الإسلام التي تُطبق على المسلمين؛ لأنهم بمقتضى عقد الذِّمَّة صاروا يحملون جنسية الدولة الإسلامية، فعليهم أن يتقيدوا بقوانينها التي لا تمس عقائدهم وحررتهم الدينية دون أن يتعرض لهم في ذلك بإبطال ولا عتاب^(٣).

وتأكيداً لهذا النهج فقد أعطت الشريعة الإسلامية أهل الذِّمَّة الحرية التامة في التقاضي في محاكمهم الخاصة، وفتحت السبيل أمامهم في اللجوء إلى القضاء الإسلامي متى رغبوا في ذلك طواعية؛ لعلمهم الأكيد بعدالة الشريعة، (١) الهدبان، المواطنة: بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ٢١٠، سعيد، عبد الله حسن عبد الله، مفهوم الوطن والمواطن» دراسة فقهية مقارنة، السودان، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، ٢٠٠٧م، ٤٥-٤٦.

(٢) الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته: الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها، دمشق، دار الفكر، ١٢٠٨، ٦٤١٥/٨.

(٣) القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ٣٩.

وعدالة تشريعاتها وأحكامها، وفي هذا يقول الزهري: مضت السُّنة أن يرد أهل الدِّمة في حقوقهم، ومعاملاتهم، ومواريتهم إلى أهل دينهم، إلا أن يأتوا راغبين في حكمنا، فيحكم بينهم بكتاب الله، وإن تحاكم أهل الدِّمة إلى حاكم المسلمين، ورضي الخصمان به جميعاً، فلا يحكم بينهما إلا برضا من أساقفهما، فإن كره ذلك أساقفهم فلا يحكم بينهم، وكذلك إن رضي الأساقفة ولم يرضِ الخصمان أو أحدهما لم يحكم بينهما^(١)، وعلى هذا قد انعقد الإجماع، يقول ابن حزم: «واتفقوا على أنه-أي القاضي- إن حكم بين الذميين الراضيين بحكمه مع رضا حكام أهل دين ذينك الذميين أن ذلك له، وأنه يحكم بما أوجبه دين الإسلام»^(٢).

٣-الحق في العدالة، فإذا أجلنا النظر في نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة فإننا نجد أن هناك كثيراً من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التي جاءت؛ لتجسد معاني العدالة، ومقتضياتها، وتحذر من نقيضها، فمن نصوص القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل: ٩٠]، فقد أمر الله بالعدل والوفاء مع الجميع؛ أي كانت أصنافهم وأشكالهم، فالعدالة هي الميزان المستقيم الذي يحدد العلاقات بين الناس في حال السلم والحرب على السواء، ففي السلم يكون حسن الجوار قائماً على العدل، وفي الحرب يكون الباعث عليها العدل^(٣).

(١) العيني، أبو محمود بن أحمد بن موسى، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٣/٢٩٤.

(٢) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، بيروت، دار الكتب العلمية، ٥٠، ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد، الإقناع في مسائل الإجماع، تحقيق: حسن فوزي الصعدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، ٢/١٤٥.

(٣) المطرودي، عبد الرحمن، نظرة في مفهوم الإرهاب والموقف منه في الإسلام-موقع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد علي الشبكة الدولية (www.al.aslam.com)، السعودية، ٣٩.

وقد استحثت السنة النبوية المسلمين على العدالة مع الخلق جميعاً، وفي هذا يقول الرسول ﷺ: «إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ عَنِ يَمِينِ الرَّحْمَنِ ﷻ، وَكَلَّمَا يَدِيهِ يَمِينٌ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُّوا»^(١). وفي سبيل تحقيق هذا المبدأ العظيم، فقد أمر الله إقامة العدل بين الناس بصرف النظر عن أجناسهم، وأعراقهم، وأقوامهم، وألوانهم، ومعتقداتهم، ولغاتهم؛ ليتحقق لهم بذلك الأمن، والاطمئنان^(٢)، وفي ذلك تجسيد لأرقى صور التعامل مع أهل الذِّمَّة والتعايش معهم، في حين أننا نرى كثيراً من الدول غير الإسلامية لا تتعامل مع المسلمين الذين يعيشون على أراضيها بمقتضى العدالة، بل إنها تفرق وتمايز في كثير من الأحيان بين المواطن الأصلي الذي ينحدر من أصولهم، وبين المواطن (المسلم) الذي يحمل جنسية تلك الدول.

٣- الحقوق السياسية: أعطت الشريعة الإسلامية أهل الذِّمَّة الحق في تولي الوظائف العامة^(٣) - على تفصيل عند العلماء، فهناك رسائل علمية تناولتها -

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على

الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، ٣/ ١٤٥٨، حديث رقم: (١٨٢٧).

(٢) المنجد، صلاح الدين، المجتمع الإسلامي في ظل العدالة، بيروت، دار الكتاب الجديد،

ط ٣، ١٩٧٦م، ١٥-٢١.

(٣) ماعدا الإمامة العظمى أو رئاسة الدولة الإسلامية أو قيادة الجيوش الإسلامية (إمارة الجيش الإسلامي)

أو ولاية الصدقات - شريطة أن يكون مسلماً، عدلاً، عالماً بأحكام الزكاة إن كان من عمال

التفويض - أو القضاء بين المسلمين بالإجماع ما عدا عند الحنفية في القضاء إذ أجازوا تعيين الذمي

قاضياً على أهل الذِّمَّة، انظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية، القاهرة،

دار الحديث، ١٥، و ١١١، الخطاب، أبو عبد الله محمد ابن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل

في شرح مختصر الشيخ خليل، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ٦/ ٨٧، ابن رشد (الحفيد)،

أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م،

٤/ ٢٤٣، الشربيني، محمد ابن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية،

ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ٦/ ٢٦٢، البهوتي، كشاف القناع، ٦/ ٢٩٥، ابن قدامة، المغني،

١٠/ ٣٦، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المختار على الدر المختار (حاشية ابن

عابدين، بيروت، دار الفكر، ط ٢، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ٥/ ٣٥٥، الزيلعي، أبو عمر عثمان بن

علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ط ١، ١٣١٣هـ، ٤/ ٢٢٤،

الماوردي، الحاوي الكبير، ١٦/ ١٥٨، الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، بحر المذهب في

فروع المذهب الشافعي، تحقيق طارق فتح السيد، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٩م، ١١/ ١٥٧،

واختلفوا في توليتهم ما ليس من قبيل الولايات العامة، ففريق يرى عدم جواز تولي غير المسلمين؛ لأي وظيفة في الدولة الإسلامية مطلقاً^(١).

الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ١١٥، إلا أن بعض المعاصرين قد خالفوا هذا الإجماع منهم: محمد العوا، وعلي جمعة. يُراجع التسجيل التلفزيوني لمحمد سليم العوا على موقع يوتيوب، عنوان الرابط: [youtube.com/watch?v=HL5vDYJyDak](https://www.youtube.com/watch?v=HL5vDYJyDak)، ويظهر أن العوا عدل عن رأيه في كتابه (في النظام السياسي للدولة الإسلامية) حيث يقول فيه: (أما حق تولي رئاسة الدولة فهو مقيد بشرط الإسلام طبعاً). انظر: العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ٧٨-٧٩، يُراجع أيضاً التسجيل التلفزيوني لعلي جمعة، عنوان الرابط: [Boswtol.com/religion/fatwas/12/](https://www.Boswtol.com/religion/fatwas/12/)، وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة، منها:

١ في زمننا المعاصر انتهى عقد الذمة بسقوط الخلافة الإسلامية، فلا تترتب عليه آثاره، بل أصبح كأن لم تكن ويتساوى غير المسلم مع المسلم في الدولة الإسلامية، وكما أن للمسلم الترشح للرئاسة فإن لغير المسلم ذلك؛ لتساويهم في المواطنة.

٢ قياساً على دخول غير المسلمين الجيش، وتوليهم قيادته.

٣ قالوا: إن المعتبر فيمن يتولى رئاسة الدول الكفاءة، فلا فرق بين مسلم وغيره.

وقد أُجيب عن تلك الأدلة: إن القول بأن عقد الذمة قد انتهى بسقوط الخلافة، فإن هذا الحكم مناقض لأحكام الشريعة، ويترتب عليه تبعات كثيرة، منها: انتفاء عصمتهم وإباحة دمائهم، أما القول بالقياس على قيادة الجيش؛ فإن في ذلك مخالفة لأحكام الشريعة كذلك باعتبار قيادة الجيش وظيفة دينية، وأما القول بأن المعيار الكفاءة فنحن نسلم لكم بضرورة تولي الكفاء إلا أن هذا الشرط يدور بين المسلمين فيما بينهم أضف إلى ذلك أن الدين يُعد من أعلى معايير الكفاءة. انظر: أبو دلال، أحمد باسم، الحقوق السياسية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي، فلسطين، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية، ٢٠١٥م، ٥٤.

(١) وممن قال بهذا الجصاص من الحنفية. الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، أحكام القرآن، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ١١/٢ - ١٢، وأخذ بهذا كذلك القرطبي من المالكية، ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٤/ ١٧٨، ١٨٠، وممن قال به أبو أمامة بن النقاش من الشافعية. ابن النقاش، أبو أمامة محمد بن علي، المذمة في استعمال أهل الذمة، تحقيق سيد كسروي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ٢٥٦ - ٣٢٧، وقال به كذلك ابن القيم من الحنابلة. ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن أيوب، أحكام أهل الذمة، تحقيق يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، الدمام، رمادي للنشر، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ١/ ٤٩٩. ابن مفلح، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، ٢/ ٤٤٤ - ٤٥١.

وذهب فريق ثان إلى جواز تولي غير المسلمين جميع الوظائف، أو المناصب في الدولة الإسلامية، ما عدا المناصب الرئيسية التي تقدم اتفاق العلماء على حرمة توليهم إياها، وقد أخذ بهذا كوكبة كبيرة من الباحثين المعاصرين^(١)، وهناك فريق ثالث، قالوا: بعدم جواز تولي غير المسلم لأي منصب، أو وظيفة في الدولة الإسلامية، إلا ما كان من الوظائف غير المهمة، وبشروط^(٢)،^(٣)، ومن جملة حقوقهم السياسية التي كفلتها لهم الشريعة الإسلامية في رحاب الدولة الإسلامية، الحق في الانتخاب^(٤) والترشح^(٥)، حيث اتفق العلماء على جواز

(١) من هؤلاء: أبو الأعلى المودودي، وعبد الكريم زيدان، وإسماعيل الفاروقي، ويوسف القرضاوي. انظر -على الترتيب-: المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، نقله إلى العربية جليل حسن الإصلاح، راجع الترجمة وصححها مسعود الندوي ومحمد عاصم الحداد، دمشق، دار الفكر، ط ٢، ١٩٦٧م، ٣٦٢-٣٦٣، زيدان، عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م، ٧٨-٧٩، الفاروقي، إسماعيل، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية: الأوجه الاجتماعية والثقافية، مصر، مجلة المسلم المعاصر، ١٩٨١م، العدد: (٢٦)، ٣٥-٣٦، القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ٢٢.

(٢) وهي على النحو الآتي:

أن تكون هناك ضرورة حقيقة في المسلمين إلى ذلك.

أن لا يكون المنصب الذي يتولاه غير المسلم يجعله مقدراً أو محترماً عند المسلمين.

أن لا يكون المنصب فيه كشف لأموال المسلمين الداخلية التي يخشى أن يفشوها إلى الأعداء من أهل الحرب.

(٣) وممن قال به ابن الهمام، و ابن كثير من الشافعية، وأبو النجا من الحنابلة، انظر -على الترتيب: ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، دار الفكر، ٦/٦٠-٦٢، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار المعرفة، ط ١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ٩٢-٩٣، الحجاوي، شرف الدين، موسى بن أحمد بن موسى، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد اللطيف محمد موسى السبكي، بيروت، دار المعرفة، ٥٢/٢-٥٣، وقد تابعه البهوتي. انظر: البهوتي، كشاف القناع، ٣/١٣٩.

(٤) الانتخاب: لغة: انتخب الشيء: اختاره، ونخبة القوم ونخبته: خيارهم. ابن منظور، لسان العرب، ١/٧٥١-٧٥٢، حرف الباء، فصل النون. أما الانتخاب اصطلاحاً فهو: عملية اختيار من قبل المواطنين الذين تتوافر فيهم شروط الانتخاب لمن ينوب عنهم في ممارسة

السلطة. ينظر: العنكي، طه حميد، حق الانتخاب، العراق، الجامعة المستنصرية، ١١.

(٥) الترشح: لغة: التربية والتهيئة للشيء، ورشح للأمر: رُي له وأُقِل؛ ويقال: فلان يرشح للخلافة إذا جعل ولي العهد. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٢/٤٥٠، حرف الجيم،

مشاركة غير المسلمين في انتخاب المجالس البلدية، وفي الأمور الدينيوية في رحاب الدولة الإسلامية، واختلفوا في مشاركتهم في انتخاب رئيس الدولة، والمجالس النيابية، فقد ذهب بعض العلماء إلى جواز مشاركتهم في الانتخاب والترشح للمجالس النيابية^(١)، في حين أن فريقاً ثانياً قالوا: بعدم جواز ذلك^(٢).
وبإنعام النظر فيما تقدم نجد بما لا يدع مجالاً للشك أن الإسلام بلغ شأناً بعيداً في تحقيق التعايش السلمي مع أهل الدِّمَّة، واحترامهم، ومنحهم حقوقهم، وهذا دليل على أن المسلمين بطبيعة دينهم، وتعاليم شريعتهم أمة مبرزة من الضغائن الدينية، والتعصبات المذهبية^(٣).

المبحث الخامس: أثر الحوار مع أهل الدِّمَّة في معالجة ظاهرة الإرهاب

بعد أن فرغنا من الحديث حول مفهوم الحوار مع أهل الدِّمَّة، والتأصيل الشرعي له، وضوابط فتح قنوات الحوار معهم، وما يستحقونه من حقوق في رحاب الدولة الإسلامية؛ فإننا نستطيع الجزم بأن لهذه المنهجية الفريدة الأثر البالغ في معالجة ظاهرة الإرهاب، وتخفيف منابعه، وقطع كل السبل المؤدية إليه، من خلال تفنيد الشبهات التي تحوم حول الإسلام لديهم، فكثير منهم من يبلغه الإسلام، ويمنعهم منه شبهات تحول بينهم وبينه، فيحتاجون إلى إجابات شافية عليها^(٤).

-
- فصل الرءاء المهملة. أما الترشح اصطلاحاً فهو: إبداء الناخب لرغبته الصريحة في المشاركة في الحياة السياسية؛ لغرض تولي مناصب محلية، أو وطنية نيابية، أو رئاسية. ينظر: عباسي، سهام، ضمانات وآليات حماية حق الترشح في المواثيق الدولية والمنظومة التشريعية الجزائرية، الجزائر، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الحاج لخضر باتنة، ٢٠١٤م، ٦.
- (١) ومن قال بهذا عبد الكريم زيدان، فريد عبد الخالق، فهمي هويدي ومحمد العوا. انظر: زيدان، أحكام الذميين، ٨٤، عبد الخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي - مبادئ دستورية: الشورى، العدل، المساواة -، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ١٩٩٨م، ١٧٠ - ١٧٢، هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون، القاهرة، دار الشروق، ط ٣، ١٩٩٩م، ١٢٣ - ١٢٤، العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٧٨ - ٧٩.
- (٢) وإليه ذهب أبو الأعلى المودودي. المودودي، أبو الأعلى، حقوق أهل الدِّمَّة، كتاب المختار: نحو طلائع إسلامية واعية، ٣٢ - ٣٣.
- (٣) محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، ١٩٧١م، ٢٨٨/١.
- (٤) ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت: ٧٢٨هـ)، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن - عبد العزيز بن إبراهيم - حمدان بن محمد، السعودية: دار العاصمة، ط ٢، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م، ٩٨/١.

وهذا يقودنا إلى الحديث عن ضرورة تفعيل لغة الحوار معهم؛ بغية الوصول إلى توافقات معهم، ومع العالم أجمع على صياغة تعريفات نهائية لبعض المصطلحات؛ حتى لا تبقى مائعة تتداخل الأهواء والأيدولوجيات في رسمها، مثل مصطلح الإرهاب، والتطرف، والأصولية؛ من أجل اتخاذ مواقف مشتركة إزاءها، ومحاولة التصدي للمتلاعبين بها؛ لتحقيق سياساتهم الخبيثة، بالتأكيد على أنه دين السلام والسماحة، وأنه جرم وحرمة كل مظاهر الإرهاب، وأنواعه، وسماتها باسم فريد، وهو الفساد في الأرض، فالإرهاب ليس من نتاج الدين، كما يحاول أن يلبس أو يصور الغرب، وإنما هو ناتج عن قصور في فهم حقيقة الدين، والممارسات الخطأ للتدين.

كما أن جعل الإسلام الحوار مع أهل الذِّمَّة غاية وهدفًا له أثر فعال في معالجة ظاهرة الإرهاب من خلال تحقيق التوازن في الحياة الإنسانية؛ للوصول إلى التعايش في سلام، وبمعزل عن الشقاق، والنزاع، والصراع، والحروب، والإرهاب، فدعوة الإسلام للحوار مع أهل الذِّمَّة تأتي في إطار حماية الإنسان لذاته، وتهيبته؛ ليقوم بوظيفته التي أناطها الله به بعمارة الأرض، وخلافة الله، وعبادته بالعلم النافع، والإيمان الصادق، والعمل الصالح، والتواصي بالحق والصبر بمعزل عن النزعات المادية والاستغلالية التي تدعو إليها كثير من الثقافات والحضارات الحديثة والقديمة، والتي جعلت الثروات المادية، ومظاهر القوة الاقتصادية، والعسكرية هي أساس عمارة الأرض والكون، وأن حتمية الصراع تكون على هذه الأسس.

وفي هذا الإطار الراقي من الفهم والنظرة الشمولية جاءت دعوة الإسلام إلى التفاهم حول العيش الواحد، الذي يعني مشاركة جميع أبناء الوطن بقطع النظر عن ديانتهم، وانتماءاتهم في حمل هموم الوطن، والإسهام في تقدمه ونهائه، وتحقيق المصالح العليا للدولة، التي لا تتحقق إلا بالتحاور والتعاقد معهم عليها، كما فعل الرسول ﷺ مع يهود المدينة، ومع نصارى نجران، مما يؤكد إنسانية الإسلام وعالميته، وأن مقدار ما ينضوي في تعاليمه وأحكامه من قيم إنسانية راقية تؤكد على حضارية الدين الإسلامي، وتحضّر الدولة الإسلامية من خلال كيفية تعاملها مع أهل الذِّمَّة ممن يشاركون المسلمين الحضارة والوطن، بحيث

يصبحون من عِداد المواطنين، ويرتبطون بالدولة الإسلامية برباط الولاء والتبعية، ويتمتعون بالحقوق كافة ضمن موثاق وعهود؛ لتنصهر بعد ذلك جميع أشكال التبعية الأخرى^(١)، والشريعة الإسلامية بذلك تكون قد بلغت شأنًا بعيدًا في الحوار مع أهل الدِّمَّة، وهذا دليل على أن المسلمين «بطبيعة دينهم وبتعاليم كتابهم أمة منزهة من الأحقاد الدينية، والتعصبات المذهبية، أليس من المدهش أن نجد في تاريخ الأديان أمة شديدة البطش، قوية السلطان، متماسكة القوى، مغرمة بعقيدتها، تعامل الأمم التي تخالفها في الدين معاملة قصر عنها ورثة الكتب السماوية القديمة، وحفظة المدينة الإنسانية العتيقة»^(٢).

يقول (آدم متز) -المستشرق الألماني- بعد أن ساق مقارنة بين الإمبراطورية الإسلامية وبين أوروبا: «بل كان وجود النصارى بين المسلمين سببًا؛ لظهور مبادئ التسامح عند المسيحيين، التي ينادي بها المصلحون المحدثون، وكانت الحاجة إلى المعيشة المشتركة، وما ينبغي أن يكون من وفاق، مما أوجد أول الأمر نوعًا من التسامح، الذي لم يكن معروفًا في أوروبا في العصور الوسطى، ومظهر هذا التسامح نشوء علم مقارنة الأديان؛ أي دراسة الملل والنحل على اختلافها، والإقبال على هذا العلم بشغف عظيم»^(٣)، وفي ترسيخ هذا الشعور سد لكل المسارب لمن تسول لهم أنفسهم القيام بأعمال إرهابية.

والشريعة الإسلامية إذ تقرر الكثير من الأحكام الخاصة بأهل الدِّمَّة، والتي تقدم أن يبتأ طرفًا منها؛ كالحق في حرية الاعتقاد، وحرية ممارسة شعائهم الدينيَّة، وعباداتهم، والمحافظة على أماكنها من التخريب أو الاعتداء، سواء في حالتي السِّلَم أو الحرب^(٤)؛ فإنها بذلك تشكل الحاضنة التي يتم من خلالها ترويض القلوب، وتوحيد المشاعر^(٥)، فحين يشعر أهل الدِّمَّة بأن لهم ما

(١) العربي، محمد ممدوح، دولة الرسول في المدينة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م، ٢٥٤.
(٢) محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، ١٩٧٩م، ٢٨٨/١.
(٣) القيم الحضارة الإسلامية، ٧٥/١.
(٤) بركان، إبراهيم محمد خالد، حقوق الإنسان في الإسلام خصائصها ومجالاتها، الأردن، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية - جامعة آل البيت، ٢٠١٤م، المجلد (١٠)، العدد: (٤)، ١٧.
(٥) عمارة، محمد، في المسألة القبطية: حقائق وأوهام، القاهرة، مكتبة الشروق، ط ١، ٢٠٠١م، ٩.

للمسلمين، وعليهم مثل الذي عليهم إلا في أشياء يسيرة استثنتها الشريعة، فالشريعة بما احتوت من أحكام، وتشريعات، وتوجيهات تحرم التعرض بأي شكل، أو صورة لهم في أنفسهم، وأموالهم، وأعراضهم، وفي هذا يقول الرسول ﷺ: «من قتل نفس معاهد لم يذق رائحة الجنة، وإن ریحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً»^(١)، ويقول أيضاً: «أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا، أَوْ انْتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بَغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ، فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(٢)، بل إن مجرد قذف أحدهم يعتبر كبيرة من الكبائر في عرف كثير من الفقهاء، ولا يقف سريان العمل بهذه التشريعات ومثيلاتها إلا أن يعلن أهل الذمة الحرب على المسلمين، أو يقاتلوهم، أو ييدر منهم ما يسيء للإسلام والمسلمين^(٣)، يقول القرافي: «إن عقد الذمة يوجب حقوقاً علينا لهم؛ لأنهم في جوارنا، وفي خفارتنا، وذمة الله، وذمة رسوله ﷺ، ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم، ولو بكلمة سوء، أو غيبة في عرض أحدهم، أو نوع من أنواع الأذية، أو أعان على ذلك؛ فقد ضيع ذمة الله تعالى، وذمة رسوله ﷺ، وذمة ودين الإسلام»^(٤)، وهكذا فإن كل هذه الحقوق جعلت من أهل الذمة يندمجون في المجتمع الإسلامي، وينعمون بحياة كريمة، يحسون فيها بالعدل، والإنصاف في تواصل، وتراحم، وبر، وإحسان مبذول عادت آثاره الإيجابية على حياة الفرد، والأسرة، والمجتمع الذي دان لسلطان الدولة الإسلامية؛ مما سينعكس بصورة إيجابية على مفهوم الحوار، ويعزز من قيمته، ومعانيه، ويسهم بصورة كبيرة في معالجة ظاهرة الإرهاب.

وهكذا فإننا نستطيع الجزم بأن منهجية الإسلام في الحوار مع أهل الذمة تؤسس قاعدة متينة قائمة على احترام متبادل بين الأطراف المتحاور، واحترام كل جانب لوجهة نظر الجانب الآخر، وإن لم يقبل به؛ لأن الهدف الرئيس من

(١) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب إثم من قتل معاهدا بغير جرم، ٣/ ١١٥٥، الحديث رقم: (٢٩٩٥).

(٢) أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، كتاب الحُرَاج وَالْإِمَارَةِ وَالْفَيْءِ، باب في تَغْشِيرِ أَهْلِ الذِّمَّةِ إِذَا اخْتَلَفُوا بِالْتَّجَارَاتِ، ١٧٠/٣، الحديث رقم: (٣٠٥٢).

(٣) برقان، حقوق الإنسان، ١٧.

(٤) القرافي، الفروق، ١٤/٣.

الحوار معهم هو السعي لربط العلاقات مع ذلك الآخر ترسيخًا لقيم التسامح واحترام إنسانية الإنسان، بالبحث الجاد عن القواسم المشتركة التي تشكل الركيزة الأساس للتعاون الفعال بين الأمم والشعوب^(١).

الخاتمة

بعد أن استعرضنا منهجية الإسلام في التعامل مع الآخر، وأثر تلك المنهجية في محاربة ظاهرة الإرهاب، نستخلص جملة من النتائج، وهي على النحو الآتي:

- ١- أصالة الحوار مع أهل الذِّمَّة في الفكر الإسلامي.
- ٢- الحوار مع أهل الذِّمَّة محكوم بجملة من الضوابط، فليس متروكًا على عواهنه.
- ٣- إن ما يكتنزه الفقه الإسلامي من أحكام مستمدة من القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وفعل الصحابة يشكل درعًا واقيًا للدولة الإسلامية من صيحات الإرهاب، ويسهم في قطع دابره، وبالأخص ما قد يصدر عن أهل الذِّمَّة .
- ٤- دعوة الإسلام للحوار مع أهل الذِّمَّة تأتي في إطار حماية الإنسان لذاته، وتحيثته؛ ليقوم بوظيفته التي أناطها الله به بعمارة الأرض، وخلافته.

(١) ابن صغير، محفوظ، العلاقة مع الآخر في ضوء تقرير حقوق الإنسان وتحقيق الوسطية في الإسلام، الجزائر: مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية - جامعة زيان عاشور بالجلفة، ٢٠١٥م، العدد: (٢٣)، ١٤٢.

المصادر والمراجع

- ١- إبراهيم، موسى، حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل: دراسة تحليلية على ضوء مفهوم الولاء والبراء في الإسلام، الأردن، دار الإعلام، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.
- ٢- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي محمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٣- ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك، الإقناع في مسائل الإجماع، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- ٤- ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن أيوب، أحكام أهل الذِّمَّة، تحقيق يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، الدمام، رمادي للنشر، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ٥- ابن النقاش، أبو أمانة محمد بن علي، المذمة في استعمال أهل الذِّمَّة، تحقيق سيد كسروي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- ٦- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، دار الفكر.
- ٧- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت: ٧٢٨هـ)، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن - عبد العزيز بن إبراهيم - حمدان بن محمد، السعودية، دار العاصمة، ط٢، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.
- ٨- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دمشق، مكتبة دار الصحابة.
- ٩- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ١٠- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

- ١١- ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- ١٢- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ط ١، ١٩٦٨م.
- ١٣- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- ١٤- ابن صغير، محفوظ، العلاقة مع الآخر في ضوء تقرير حقوق الإنسان وتحقيق الوسطية في الإسلام، الجزائر: مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية - جامعة زيان عاشور بالجلفة، ٢٠١٥م، العدد (٢٣).
- ١٥- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المختار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، بيروت، دار الفكر، ط ٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ١٦- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، ط ٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ١٧- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
- ١٨- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٦هـ - ١٩٧١م.
- ١٩- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار المعرفة، ط ١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- ٢٠- ابن مفلح، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦.
- ٢١- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط ١.
- ٢٢- ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبد الملك بن أيوب، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ٢، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.

- ٢٣- أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
- ٢٤- أبو دلال، أحمد باسم، الحقوق السياسية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي، فلسطين، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية، ٢٠١٥ م.
- ٢٥- أبو زهرة، محمد، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي.
- ٢٦- أبو يعلى محمد بن الحسين، الأحكام السلطانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣ م.
- ٢٧- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الخراج، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .
- ٢٨- الألوسي، شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: على عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ .
- ٢٩- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد، المنتقى شرح الموطأ، مصر، مطبعة السعادة، ط ١، ١٣٣٢ هـ - ١٩١٣ م .
- ٣٠- البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط ١، ١٤٢٢ هـ.
- ٣١- بركان، ابراهيم محمد خالد، حقوق الإنسان في الإسلام خصائصها ومجالاتها، (الأردن: المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية - جامعة آل البيت، ٢٠١٤م)، المجلد (١٠)، العدد (٤).
- ٣٢- البعلبكي، منير، المورد- قاموس إنكليزي عربي، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٧، ١٩٩٥ م .
- ٣٣- البهوتي، منصور ابن يونس بن صلاح الدين (ت ١٠٥١ هـ / ١٦٤١ م)، الروض المربع شرح زاد المستقنع، (خرج أحاديثه عبد القدوس محمد نذير)، دار المؤيد - مؤسسة الرسالة.

٣٤-البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، بيروت، دار الكتب العلمية.

٣٥-بوطالب، عبد الهادي، علمية الإسلام ونداؤه للسلام، (الإسلام اليوم، ٢٠٠٢م)، العدد (١٩).

٣٦-البوطي، محمد سعيد رمضان، الإسلام والغرب، دار الفكر، ٢٠٠٧م.

٣٧-البیهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي، دلائل النبوة، تحقيق عبد المعطي قلججي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣٨-الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٥هـ.

٣٩-الخصاص، أبو بكر أحمد بن علي، أحكام القرآن، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٤٠-الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الكافية في الجدل، تحقيق: د. فؤقة محمود، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي - ١٣٠٠ هـ - ١٩٧٩م.

٤١-الحجاوي، شرف الدين، موسى بن أحمد بن موسى، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد اللطيف محمد موسى السبكي، بيروت، دار المعرفة.

٤٢-الحسن، العلاقات الدولية في القرآن الكريم والسنة، الأردن، مكتبة النهضة الإسلامية - ١٩٨٠م.

٤٣-الحسن، يوسف، حوار الإسلامي المسيحي الفرص والتحديات، أبو ظبي: الإمارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ط ١، ١٩٩٧م.

٤٤-الخطاب، أبو عبد الله محمد ابن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٤٥-دجاني، نبيل، مجلة المستقبل العربي مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، شهر ٥، ٢٠٠٣م، العدد: (٢٩١)، من مقال أجهزة الإعلام الغربية وموضوع الإرهاب.

٤٦-الرزاي، فخر الدين، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

- ٤٧- رشيد، الصادق، دعوة الإسلام إلى الحوار والتعايش والاعتراف بالآخر، تونس، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان- جامعة الزيتونة، أعمال ندوة موقع الإسلام في القيم الكونية وحوار الحضارات، ٢٠٠٥م.
- ٤٨- رضا، محمد رشيد بن علي، تفسير القرآن الحكيم [تفسير المنار]، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- ٤٩- الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي، تحقيق طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٩م.
- ٥٠- الريسوني، أحمد، الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية، المنصورة، دار الكلمة للنشر للتوزيع، ط ١، ٢٠١٣م.
- ٥١- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- ٥٢- الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته: الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها، دمشق، دار الفكر، ط ١٢.
- ٥٣- الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار الفكر، ط ٣، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ٥٤- الزرقاء، مصطفى أحمد، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، دمشق، دار القلم، ط ١، ١٤٢٠ - ١٩٩٩م.
- ٥٥- الزيات، مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط (١+٢)، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.
- ٥٦- زيادة، خليل عبد المجيد، الحوار والمناظرة في القرآن الكريم، دار المنار.
- ٥٧- زيدان، عبد الكريم، أصول الدعوة، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.
- ٥٨- زيدان، عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م.

٥٩- الزيلعي، أبو عمر عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ط١، ١٣١٣هـ.

٦٠- سعيد بن منصور ، سنن سعيد بن منصور، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، دار الكتب العلمية.

٦١- سعيد، عبد الله حسن عبد الله، مفهوم الوطن والمواطن» دراسة فقهية مقارنة، السودان، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، ٢٠٠٧م.

٦٢- الشرييني، محمد ابن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٦٣- الشريف، عبد العزيز الحسين عثمان، أسس الوحدة الوطنية في نصوص صحيفة المدينة، مصر، مجلة الثقافة والتنمية، جمعية الثقافة من أجل التنمية، ٢٠١٥م، العدد (٩٨).

٦٤- شلتوت ، محمود ، الإسلام عقيدة وشريعة ، مصر، دار الشروق ، ط١٨، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٦٥- الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ.

٦٦- عباسي، سهام، ضمانات وآليات حماية حق الترشح في المواثيق الدولية والمنظومة التشريعية الجزائرية، الجزائر، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الحاج لخضر باتنة، ٢٠١٤م.

٦٧- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، بيروت، دار الأندلس.

٦٨- عبد الخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي-مبادئ دستورية: الشورى، العدل، المساواة، القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٩٩٨م.

٦٩- العربي، محمد ممدوح، دولة الرسول في المدينة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م.

٧٠- عمارة، محمد، في المسألة القبطية: حقائق وأوهام، القاهرة، مكتبة الشروق، ط١، ٢٠٠١م.

٧١- العمري، محمد خير حسن محمد، والعمري، محمد علي محمد، الآخر من منظور إسلامي العلاقات الدولية نموذجاً دراسة تحليلية في ضوء المقاصد العامة لرسالة عمان، الأردن، مجلة: هدي الإسلام، ٢٠٠٦م، المجلد (٥٠)، العدد (٩).

٧٢- العنبكي، طه حميد، حق الانتخاب، العراق، الجامعة المستنصرية.

٧٣- العيني، أبو محمود بن أحمد بن موسى، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٧٤- الغزالي، أبو حامد محمد ابن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١٢م)، الوسيط في المذهب، تحقيق أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، القاهرة، دار السلام، ط ١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٧٥- الفاروقي، إسماعيل، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية: الأوجه الاجتماعية والثقافية، مصر، مجلة المسلم المعاصر، ١٩٨١م، العدد (٢٦).

٧٦- الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٧٧- فضل الله، محمد حسين، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، دار الملاك، ط ١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٧٨- في أصول الحوار، إعداد الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط ٤، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

٧٩- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي - رابطة العالم الإسلامي - المملكة العربية السعودية.

٨٠- القراني، أبو العباس أحمد بن إدريس (ت: ٦٨٤هـ)، الفروق، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب.

٨١- القرضاوي، يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨٣م.

٨٢- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت: ٦٧١هـ)، الجامع

لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

٨٣- الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، القاهرة، دار الحديث.

٨٤- الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد، الحاوي الكبير، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٨٥- محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، بغداد، مطبعة الخلود، ط ١، ١٩٨٧م.

٨٦- محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، ١٩٧١م.

٨٧- محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، ١٩٧٩م.

٨٨- مسلم، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٨٩- المطرودي، عبد الرحمن، نظرة في مفهوم الإرهاب والموقف منه في الإسلام، (السعودية: موقع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد علي الشبكة الدولية (www.al.aslam.com).

٩٠- المنجد، صلاح الدين، المجتمع الإسلامي في ظل العدالة، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط ٣، ١٩٧٦م.

٩١- منصور، عبد الملك، الآخر وحقوقه من المنظور الإسلامي، تونس: مجلة التنوير - المعهد العالي لأصول الدين بجامعة الزيتونة، ٢٠٠٥ م.

٩٢- المودودي، أبو الأعلى، حقوق أهل الدِّمَّة، كتاب المختار: نحو طلائع إسلامية واعية.

٩٣- المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، نقله إلى العربية جليل حسن الإصلاح، راجع الترجمة وصححها مسعود الندوي و محمد عاصم الحداد، دمشق، دار الفكر، ط ٢، ١٩٦٧م.

٩٤- نكري، عبد رب النبي بن عبد رب الرسول، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

٩٥- الهدبان، إبراهيم، المواطنة: بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، مصر، مجلة البحوث المالية والتجارية، جامعة بور سعيد، ٢٠١١ م، العدد (١).
٩٦- هليل، أحمد محمد، الإرهاب إضاءات بحثية ومنارات علمية، (مكة المكرمة: المؤتمر الإسلامي العالمي الذي نظمته رابطة العالم الإسلامي، مكافحة الإرهاب، ٢٠١٥ م.

٩٧- هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون، القاهرة، دار الشروق، ط ٣، ١٩٩٩ م.

٩٨- الهيتي، عبد الستار إبراهيم، الحوار... الذات والآخر، قطر، منشورات وزارة الأوقاف، ط ١، ٢٠٠٤ م.

٩٩- هيكل، محمد حسين، حياة محمد ﷺ، دار المعارف، ١٩٨١ م.
المراجع الأجنبية.

<http://www.Boswtol.com/religion/fatwas/12/March/13/109552>

<http://www.ju.edu.jo/publication/cultural67/Islam4.htm>

http://www.org/musings/blair_sept_2005.php.

<http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=24716>

منهج ابن أَطْفَيْش في تفسيره تيسير التفسير

(آيات الأحكام نموذجاً)

د. أيمن عبد الحميد عبد المجيد البدارين*



الملخص

هذا بحث بعنوان (منهج ابن أَطْفَيْش في تفسيره تيسير التفسير (آيات الأحكام نموذجاً) حرص الباحث فيه أن يضيئ معالم الطريق التي سلكها العلامة ابن أَطْفَيْش في تفسيره تيسير التفسير، واتبع الباحث فيه المنهج الوصفي والتحليلي مستفيداً من الاستنباطي، وقسم البحث إلى تمهيد وستة مطالب بين في التمهيد أهمية الموضوع وأسئلة البحث والدراسات السابقة ومنهج البحث وتقسيمه، عرف في المطلب الأول بابن أَطْفَيْش وتفسيره، وفي الثاني بالمنهج العام في تفسيره السورة القرآنية، وفي الثالث بالمنهج الخاص في تفسيره لآيات القرآن، وفي الرابع بين المنهج الخاص في تفسيره آيات الأحكام، وبالخامس نبه على أهم المؤاخذات على تفسيره تيسير التفسير ككثرة اعتماده على الإسرائيليات، والاستطراد، والاستدلال بالأحاديث الضعيفة ورده للصحيحة أو تأويلها إن لم تتفق مع منهجه، وختم الباحث هذه المطالب بمطلب سادس بين فيه نموذجاً تطبيقياً لمنهج ابن أَطْفَيْش الفقهي من خلال آيات الأحكام، ونموذجاً تطبيقياً لمنهجه في العقيدة إتماماً للفائدة، وختم البحث ببيان أهم النتائج والتوصيات.

This is a research is entitled: (The Approach of Ibn Atfash in His Interpretation of Tayseer al-Tafsir – Judgment Verses as a Model). The researcher was keen to illuminate the path followed by Ibn Atfash in his interpretation Tayseer al-Tafsir. The researcher adopted the descriptive, analytical, and sometimes the deductive methodology. This research is divided into an introduction and six Chapters. The Introduction indicated the importance of the topic, research questions, previous studies, and research methodology. It also included an introduction of Ibn Atfash and his interpretation of Tayseer al-Tafsir. The Second Chapter tackled the general approach followed by Ibn Atfash in his interpretation of the Quranic verses. The Third Chapter identified Ibn Atfash's special approach interpreting verses of the Holy Quran. However, the Fourth Chapter indicated his special approach interpreting the verses of judgments. The Fifth Chapter, he warned of the most important reservations in the interpretation of Tayseer al-Tafsir, such as dependence on the Israelites, the digression, and the interpretation of the weak Hadiths and how he responded to the correct ones if they are inconsistent with his approach. The researcher concluded with a Sixth Chapter where he indicated an applied model of Ibn Atfash's jurisprudence through the verses of the judgments, and an applied model of his methodology in faith to complement the benefit. The research concluded to a number of findings and recommendations.

* أستاذ مشارك في الفقه وأصوله ورئيس قسم الفقه والتشريع، كلية الشريعة- جامعة الخليل، تاريخ استلام البحث ٢٠١٨/٩/٩م، وتاريخ قبوله للنشر ٢٠١٩/٢/١٨م.

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين، وخاتم النبيين، سيدنا محمد ومن سار على دربه من المتقين إلى يوم الدين، اللهم لا سهل إلا ما جعلته سهلاً، وأنت يا مولاي تجعل الحزن والصعب إذا شئت سهلاً، اللهم يسر لنا أمورنا، وأشرح لنا صدورنا، وارزقنا قلباً خاشعاً، وعلمنا نافعاً، واجعل هذا العمل مخلصاً متقبلاً برحمة منك يا أرحم الراحمين.

أما بعد:

فهذا بحث بعنوان (منهج ابن أظفَيْش في تفسيره تفسير التفسير) (آيات الأحكام نموذجاً) حرصت فيه أن أضيئ معالم الطريق التي سلكها عالم من علماء الأمة المعاصرين في تفسير كتاب الله تعالى؛ وهو العلامة ابن أظفَيْش ليكون قدوة لغيره فيما أجاد فيه وأفاد في خدمة كتاب الله تعالى.

وسبب اختياري لهذا الكتاب ما رأيته كثيراً في الأعصار السابقة وأصبح ظاهرة في عصرنا أن ينسب المخالف لمخالفه ما لم يقله دون تحرير وتحقيق، وبما أن المذهب الإباضي هو المذهب المنتشر اليوم في عمان وأجزاء من الجزائر، وقد تبنت الدولة العُمانية هذا المذهب بشكل رسمي، فعلياً لتحقيق مبدأ التعايش مع الأخ الآخر أن نفهم حقيقة مذهبهم خاصة من الناحيتين العقيدية والفقهية، وكى لا نعتد على نقل عنهم، ونسب إليهم، كان لزاماً على الباحثين أن يأخذوا العلم من أهله، والذهب من في صاحبه، سعياً وراء التجرد في الحكم على الآخرين، واستفادة من تراثهم، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها، سائلاً المولى الكريم أن يجعله صدقة جارية في ميزان حسناتي ووالدي.

منهج البحث

اتبعت في بحثي هذا المنهجين: الوصفي الاستقرائي والتحليلي، مستفيداً من المنهج الاستنباطي، مقتصرًا على استقراء تفسير «تيسير التفسير» لاستنباط منهجه.

مشكلة البحث

يحاول البحث الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ١- من هو ابن اطفيش؟ وكيف نشأ علمياً؟ وما المدرسة التي يتبعها؟.
- ٢- ما هي الإباضية وما أبرز معتقداتها والفروق بينها وبين مدرسة أهل السنة والجماعة؟.
- ٣- ما سبب تأليف ابن اطفيش لتفسيره تيسير التفسير؟.
- ٤- هل لابن اطفيش منهج خاص في التفسير. وما هو هذا المنهج العام الغالب في تفسير السورة القرآنية عموماً وتفسير آيات القرآن خصوصاً؟.
- ٥- ما هي معالم المنهج الخاص بابن أطفَيْش في تفسير آيات الأحكام؟.
- ٦- ما هي أبرز وأهم المؤاخذات على تفسير تيسير التفسير؟.
- ٧- هل التزم ابن اطفيش بمنهجه الفقهي الخاص في تطبيقاته في آيات الأحكام؟.

الدراسات السابقة

لم أجد سوى دراسة واحدة فقط تتعلق بموضوع بحثي وهي (منهج الشيخ محمد بن أطفيش في تفسيره تيسير التفسير) للطلاب محمد مصطفى الخواجا نوقشت في الجامعة الأردنية عام ١٩٩٤م بإشراف الدكتور أحمد فريد، وقد امتاز بحثي عنها بميزات أهمها تركيزي على الجانب الفقهي بإظهار ميزات لم يبينها الباحث الكريم، وتحليل منهج ابن أطفيش في السور عموماً وخصوص منهجه في الآيات وهو ما لم يتطرق إليه الباحث الآخر، وانفراد بحثي هذا بذكر ميزات كثيرة في منهج ابن أطفيش لم يتطرق إليها الباحث الآخر أصلاً.

تقسيم البحث

وقد قسمت هذا البحث إلى تمهيد وستة مطالب بعد التمهيد الذي بينت فيه أهمية الموضوع وأسئلة البحث والدراسات السابقة ومنهج البحث وتقسيمه، وهي:

المطلب الأول: التعريف بابن أطفَيْش وتفسيره.

- المطلب الثاني: المنهج العام لابن أَطْفَيْش في تفسير السورة القرآنية.
- المطلب الثالث: المنهج الخاص بابن أَطْفَيْش في تفسير آيات القرآن.
- المطلب الرابع: المنهج الخاص بابن أَطْفَيْش في تفسير آيات الأحكام.
- المطلب الخامس: أهم المؤاخذات على تفسير تيسير التفسير.
- المطلب السادس: نموذج تطبيقي لمنهج ابن أَطْفَيْش.
- وختتم ببيان بعض نتائج البحث وتوصيات البحث.
- المطلب الأول: التعريف بابن أَطْفَيْش وتفسيره.**

قبل الخوض في منهج المؤلف رحمه الله تعالى لا بد من التعريف به وبكتابه ومدرسته العقيدية والفقهية الإباضية.

الفرع الأول: من هو الشيخ ابن أَطْفَيْش.

هو محمد بن يوسف بن عيسى أَطْفَيْش الحفصي العدوي الجزائري ولد عام (١٢٣٦هـ - ١٣٣٢هـ) وتوفي عام (١٨٢٠م - ١٩١٤م) علامة بالتفسير والفقه والأدب، إباضي المذهب، مجتهد، كان له أثر بارز في قضية بلاده السياسية يدل على وطنية صحيحة. مولده ووفاته في بلدة يسجن (من وادي ميزاب في الجزائر)^(١).

وهو من عشيرة آل بالْحَمْد ببني يزقن، وينتهي نسبه للحفصيين في تونس، ووالده من أعيان زمانه مارس التجارة في شمال الجزائر ثم في ميزاب، توفي والده فربته أمه مَأمه سَتي بنت الحاج سعيد بن عُدُون صغيرا وربته على طلب العلم فحفظ القرآن وهو ابن عشر سنين، وكانت شهيته هائلة في القراءة^(٢).

وأما معنى اسمه «أَطْفَيْش» فهو لفظ بربري، مركب تركيباً مزجياً من ثلاث كلمات، الأولى (أَطَف) بفتح الهمزة وتشديد الطاء المفتوحة وسكون الفاء، ومعناها ببعض لغات البربر (أمسك) والثانية (أيا) بفتح الهمزة وتشديد الياء، (١) الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (١٣٩٦هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، أيار/مايو ٢٠٠٢ م. (١٥٦/٧).

وفي مقدمة الطبعة العمانية للتفسير انه ولد عام (١٢٣٧هـ - ١٨١٨م). وضبطت اسمه بـ

(١) (المحمد) بوضع الف قبيل اسم محمد معه صفحة س.

(٢) مقدمة الطبعة العمانية لتفسير تيسير التفسير صفحة س-ع.

ومعناها (أقبل - تعال) والثالثة (أش) ومعناها (كل) فمجموع الجملة (أطف أيا أش) وترجمتها (أمسك، تعال، كل)^(١).

نشأ بين قومه، وعُرف عندهم بالزهد والورع.. واشتغل بالتدريس والتأليف وهو شاب لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره، وانكبَّ على القراءة والتأليف، حتى قيل إنه لم ينم في ليلة أكثر من أربع ساعات. وله من المؤلفات في شتى العلوم ثروة عظيمة تربو على الثلاثمائة مؤلف... فمن ذلك: نظم المغني لابن هشام خمسة آلاف بيت.. وكان ذلك في شبابه، وشرح كتاب التوحيد للشيخ عيسى بن تبغورين وهو من أهم مؤلفاته في علم الكلام، وله مؤلفات أخرى في النحو والصرف، والبلاغة، والفلك، والعروض، والوضع، والفرائض، وغيرها. وأما التفسير فله «هميان الزاد إلى دار المعاد»، و«تيسير التفسير»، وهو مختصر من السابق^(٢).

وهو علامة بالتفسير والفقه والأدب الإباضي المذهب، مجتهد، وقد حفظ القرآن وهو ابن ثمان سنين وأخذ عن علماء بلده حتى نبغ واشتهر، سافر إلى الديار المقدسة مرتين وكان يؤلف وهو في السفينة، وقد عرف بعدائه الشديد للاستعمار وحبه للعالم الإسلامي وغيرته عليه وكان له أثر بارز في قضية بلاده السياسية يدل على وطنية صحيحة، من كتبه في التفسير (داعي العمل إلى يوم الأمل) وهو تفسير لم يكمل من سورة الرحمن إلى سورة الناس قال إبراهيم أطفئش: لقد رأيت في هذا التفسير من التحقيق ما لم أره في غيره. وله أيضا: شرح النيل وشفاء العليل: عشرة أجزاء كبيرة في الفقه الإباضي وعليه قامت شهرته في العالم الإسلامي^(٣).

(١) الزركلي، الأعلام (١٥٦/٧-١٥٧).

(٢) الذهبي، محمد السيد حسين الذهبي (١٣٩٨هـ)، التفسير والمفسرون (٢/٢٣٦)، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر. وانظر: الرومي، أ. د. فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (١/٣٠٥-٣٠٦)، طبع بإذن رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية برقم ٥/٩٥١ وتاريخ ١٤٠٦/٨/٥، الطبعة: الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

(٣) أبو الأرقم المصري، محمد بن رزق بن عبد الناصر بن طرهوني الكعبي السلمي أبو الأرقم المصري المدني، التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا (١/٣٥٦-٣٥٨)، أصل هذا الكتاب: رسالة دكتوراه، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦ هـ

وله مؤلفات أخرى في النحو والصرف، والبلاغة، والفلك، والعروض، والوضع، والفرائض، وغيرها منها: (الذهب الخالص) في الدين وآدابه، و(نظم المغني) أرجوزة في نحو خمسة آلاف بيت، و(شامل الأصل والفرع) في علوم الشريعة، جزآن، و(تخليص العاني من ربة جهل المثاني) في البلاغة، و(وفاء الضمانة بأداء الأمانة) في الحديث، ثلاثة أجزاء، و(جامع الشمل) حديث، و(السيرة الجامعة) في المعجزات، و(شرح الدعائم) في الفقه، طبع منه جزآن، و(شرح عقيدة التوحيد) و(إطالة الأجور في فضائل الشهور) و(شرح أسماء الله الحسنى) و(الغسول في أسماء الرسول) و(ترتيب اللقط) فقه، و(شرح النيل) عشرة أجزاء كبيرة في الفقه، و(مختصر الوضع والحاشية) في الفقه وأصول الدين، و(حي على الفلاح) ستة أجزاء، حاشية على الإيضاح لعامر الشماخي، فقه، و(بيان البيان في علم البيان) و(ربيع البديع) في علم البديع، و(إيضاح الدليل إلى علم الخليل) عروض، و(داعي العمل إلى يوم الأمل) تفسير لم يكمل، و(شرح القلصادي) و(إيضاح المنطق) و(إزالة الاعتراض عن محقي آل إباح) رسالة، و(رسالة في بعض تواريخ أهل وادي ميزاب) و(رسالة الإمكان) و(الجنة في وصف الجنة)، و(حاشية القناطر) في علوم الدين، و(الرسم) في قواعد الخط العربي. وله شعر في (ديوان)^(١).

ويدل على نشاطه السياسي أنه عندما احتلت فرنسا الجزائر كان للمنطقة التي يعيش فيها ابن أطفَيْش وضع خاص ومعاملة خاصة مع الفرنسيين منها أن لا تتدخل فرنسا في شؤونها ولا يشارك أبناء ميزاب في التجنيد الإجباري الفرنسي... لكن فرنسا نقضت العهد وأمرت باحتلال وادي ميزاب فوقف الشيخ محمد ابن أطفَيْش في وجه قائد الحملة بكل جراءة وأنكر عليه نقض المعاهدة، وأن أهل ميزاب لا يرضون بالاحتلال الفرنسي، فخاف قائد الحملة الفرنسي أن يثير عليه هذا العالم أبناء ميزاب والصحرَاء فقام باعتقاله، ولم يطلق سراحه حتى احتل عاصمة الوادي (غرداية) واستقوى بجنده وأمن المقاومة^(٢).

(١) الزركلي، الأعلام (١٥٦/٧-١٥٧)، وأخذ الزركلي ترجمته مباشرة من مذكرات الشيخ

إبراهيم أطفَيْش ابن أخي صاحب الترجمة.

(٢) جهلان، عدوان، الفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء الشيخ محمد بن أطفَيْش،

مكتبة الضامري، عُمان، ١٩٩١م (ص ١١٠).

الفرع الثاني: طبعات التفسير وسبب تأليفه وأهميته.

صدرت الطبعة الأولى منه في سبعة مجلدات طبع في بلاد المغرب، وصدرت أجزاءه بين سنتي ١٣٢٥-١٣٢٧هـ.

وقد أعادت وزارة التراث القومي والثقافة في سلطنة عمان طبعه كاملاً في سبعة عشر مجلداً بتحقيق الشيخ إبراهيم محمد طلاي بمساعدة لجنة من الأساتذة، وصدرت طبعته الأولى عام ٢٠٠٤م.

وقد أوجز ابن أَطَقَيْش سبب تفسيره لهذا التفسير في مقدمة تفسيره وبين أنه اختصار لتفسيره هيمان الزاد فقال: «فإنه لما تقاصرت الهمم عن أن تهم بهيمان الزاد إلى دار المعاد الذي الفتة في صغر السن وتكاملوا عن تفسيره» داعي العمل ليوم الأمل «أنشطت همتي إلى تفسير يغبط ولا يمل، فإن شاء الله قبله بفضلته وأثمتته قبل الأجل، وأنا مقتصر على حرف نافع ولمصحف عثمان تابع، وأسأل ذا الجلال أن ينعم علي بالقبول والإكمال»^(١).

وأصل هذا التفسير وهو «هيمان الزاد إلى دار المعاد»، ذلك التفسير الذي ألفه صاحبه في صغره، فقد طبع في زنجبار بالمطبعة السلطانية سنة ١٣١٤هـ، وأصدرت الطبعة الثانية وزارة التراث القومي والثقافة، في سلطنة عمان سنة ١٤٠١هـ، وقد لخص المؤلف منهجه في هذا التفسير الذي اختصره لاحقاً في تيسير التفسير بقوله: «وبعد، فهذا تفسير رجل يسجني -اسم بلدته- إباحي وهي، ويعتمد فيه على الله سبحانه وتعالى ثم على ما يظهر لفكره بعد إفراغ وسعه ولا يقلد فيه أحداً إلا إذا حكى قولاً أو قراءة أو حديثاً أو قصة أو أثراً لسلف، وأما نفس تفاسير الآي والرد على بعض المفسرين والجواب فمنه، إلا ما تراه منسوباً، وكان ينظر بفكره في الآية أولاً ثم تارة يوافق نظر جار الله^(٢) والقاضي^(٣) وهو الغالب والحمد لله وتارة يخالفهما، ويوافق وجهاً أحسن مما أثبتاه أو مثله... ويتضمن -إن شاء الله- الكفاية، في الرد على المخالفين فيما

(١) ابن أَطَقَيْش، تيسير التفسير (١/١) من الطبعة العمانية بتحقيق طلاي.

(٢) هو المفسر جار الله الزمخشري المعتزلي صاحب التفسير المشهور.

(٣) هو القاضي عبد الجبار المعتزلي.

زاغوا فيه وإيضاح مذهب الإباضية الوهبية واعتقادهم، وذلك بحجج عقلية ونقلية»^(١).

ويعتبر تفسيره تيسير التفسير المرجع الأهم للتفسير عند الإباضية من الخوارج، غير أنه لا يُصَوِّرُه لنا حالة التفسير عندهم في عصورهم الأولى، وذلك لقرب عهد مؤلفه، وتأخره عن زمن كثير من التفسير الذين وافقوه في مذهبه، والذين خالفوه فيه. ولقد جرت سُنَّة الله بين المؤلفين أن يأخذ اللاحق من السابق، وأن يستفيد المتأخر من المتقدم، وصاحبنا في تفسيره هذا، استمد من كتب مَنْ سبقه من المفسِّرين على اختلاف نحلهم ومشاربهم وإن كان يدَّعي في مقدمته أن لا يُقَلِّد فيه أحداً إلا إذا حكى قولاً، أو قراءة، أو حديثاً، أو قصة، أو أثراً لسَلَف. وأما نفس تفاسير الآي، والرد على بعض المفسِّرين، والجواب، فمن عنده إلا ما نسبته لقائله. كما يدَّعي أنه كان ينظر بفكره في الآية أولاً، ثم تارة يوافق نظر جار الله الزمخشري، والقاضي البيضاوي - وهو الغالب - وتارة يخالفهما، ويوافق وجهاً أحسن مما أثبتناه أو مثله. ومهما يكن من شيء فلا يسعنا إلا أن نقول: إن الرجل - وقد قرأ الكثير من كتب التفسير - تأثر بما جاء فيها، واستفاد الكثير من معانيها مما يدعوننا إلى القول بأن تفسيره يمثل التفسير المذهبي للخوارج الإباضية في أواخر عصورهم فقط، وبعد أن خرجوا من عزلتهم التي مكثوا فيها مدة طويلة من الزمن^(٢).

الفرع الثالث: التعريف بالإباضية.

هم أصحاب عبد الله بن إباح الذي خرج في أيام مروان بن محمد، فوجه إليه عبد الله بن محمد بن عطية، فقاتله بتبالة، وقيل: إن عبد الله بن يحيى الإباضي كان رفيقاً له في جميع أحواله وأقواله^(٣). وقد أجمعت الإباضية على

(١) ابن أظفَيْش، هيان الزاد إلى دار المعاد، الطبعة الأولى بالمطبعة السلطانية في زنجبار ١٣١٤،

وطبعة وزارة التراث القومي والثقافة في سلطنة عمان ١٤٠١، ج ١ ص ٥.

(٢) الذهبي، التفسير والمفسرون (٢/٢٣٦-٢٣٧)

(٣) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (-٥٤٨هـ)،

الملل والنحل (١/١٣٤-١٣٥)، مؤسسة الحلبي، دون معلومات طبع.

القول بإمامة عبد الله بن أباض^(١).

وقد ذهب بعض العلماء من الإباضية إلى تحديد الوقت الذي استعملت فيه تسمية الإباضية، وأن ذلك كان في القرن الثالث الهجري، وقبلها كانوا يسمون أنفسهم «جماعة المسلمين»، أو «أهل الدعوة»، أو «هل الاستقامة»^(٢) من أبرز معتقدات الإباضية^(٣):

٨- الحكم على مخالفيهم أنهم من أهل القبلة كفارٌ غيرُ مشركين، ومناكحتهم جائزة، ومداراتهم حلال، وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال، وما سواه حرام. وحرام قتلهم وسبيهم في السِّرِّ غيلة إلا بعد نصب القتال، وإقامة الحجة. وإن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد، إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي. وأجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم. وقالوا في مرتكبي الكبائر: إنهم موحدون لا مؤمنون.

٩- ويرون أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى: إحداثاً وإبداعاً، ومكتسبة للعبد حقيقةً.

١٠- العالم يفنى كله إذا فني أهل التكليف.

١١- أجمعوا أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفرَ كُفِّرَ النعمة لا كفر المِلَّة، وتوقفوا في أطفال المشركين، وجوزوا تعذيبهم على سبيل الانتقام، وأجازوا أن يدخلوا الجنة تفضلاً.

١٢- ثم اختلفوا في النفاق: أيسمى شركاً أم لا؟ قالوا: إن المنافقين في عهد رسول الله ﷺ كانوا موحدين، إلا أنهم ارتكبوا الكبائر، فكفروا بالكبيرة لا بالشرك.

١٣- يعتقدون أن كل شيء أمر الله تعالى به فهو عام ليس بخاص، وقد أُمِر به المؤمن والكافر، وليس في القرآن خصوص.

(١) عبد القاهر البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفرايني، أبو منصور (-٤٢٩هـ)، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٧٧ (ص: ٨٢).

(٢) أجوبة ابن خلفون (ص ٩). العواجي، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام (١/٢٤٦).

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل (١/١٣٤-١٣٥).

فما يجمع فرقهم المختلفة اتفاقهم أن مخالفيتهم من هذه الأمة براء من الشرك والإيمان، وأنهم ليسوا مؤمنين ولا مشركين ولكنهم كفار، وأجازوا شهادتهم، وصححو مناكحتهم والتوارث منهم^(١).

قال ابن حزم: «وشاهدنا الإباضية عندنا بالأندلس يحرمون طعام أهل الكتب، ويحرمون أكل قضيب التيس والثور والكبش، ويوجبون القضاء على من نام نهاراً في رمضان فاحتلم، ويتيممون وهم على الآبار التي يشربون منها إلا قليلاً منهم وقال أبو إسماعيل البطيحي^(٢) وأصحابه وهم من الخوارج: أن لا صلاة واجبة إلا ركعة واحدة بالغداة وركعة أخرى بالعشي فقط، ويرون الحج في جميع شهور السنة، ويحرمون أكل السمك حتى يذبح، ولا يرون أخذ الجزية من المجوس، ويكفرون من خطب في الفطرة والأضحى، ويقولون إن أهل النار في النار في لذة ونعيم، وأهل الجنة كذلك»^(٣).

وافترقت الإباضية فيما بينهم أربع فرق وهي: الحفصية^(٤) والحارثية^(٥) واليزيدية^(٦)

- (١) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (ص: ٨٢-٨٣).
- (٢) قال الخطيب محمد بن عبد الله العسكري الفقيه، يعرف بالبطيحي، قال الدارقطني: أبو إسماعيل البطيحي ثقة. ومات سنة ٢٠٣هـ، وقد يكون البطيحي عرف بذلك محمد بن عبد الله بن منصور أبو سعيد الشيباني الفقيه الإمام العسكري البكاء لقب اشتهر به الهيثم بن جمار الكوفي لكثرة بكائه. القرشي، عبد القادر بن محمد (-٧٧٥هـ)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانة، كراتشي (٧٠/٢) (٣٦٤/٢).
- (٣) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (-٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة، الفصل في الملل والأهواء والنحل (١٤٤/٤).
- (٤) قالوا بإمامة حفص بن أبي المِقْدَام، وهو الذي زعم أن بين الشرك والإيمان معرفة الله تعالى وحدها، فمن عرفه ثم كفر بما سواه من رسول أو جنة أو نار أو عمل بجميع المحرمات من قتل النفس واستحلال الزنا وسائر المحرمات فهو كافر برئ من الشرك، ومن جهل بالله تعالى وأنكره فهو مشرك، وزعموا أن علياً هو الذي أنزل الله فيه (ومن الناس من يُعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام). البغدادي، الفرق بين الفرق (ص: ٨٣).
- (٥) هم اتباع حارث بن مزيد الإباضي، وقالوا في القدر يمثل قول المعتزلة، وزعموا أن الاستطاعة قبل الفعل، وأكفرهم سائر الإباضية في ذلك؛ لأن جمهورهم على قول أهل السنة في أن الله تعالى خالق أعمال العباد، وفي أن الاستطاعة مع الفعل، وزعموا أنه لم يكن لهم إمام بعد الحكمة الأولى إلا عبد الله بن أبادي وبعده حارث ابن مزيد الإباضي. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (ص: ٨٤).
- (٦) هم اتباع يزيد بن أبي أنيسة الحارثي، وكان على رأي الإباضية ثم إنه خرج عن قول جميع الأمة لدعواه أن الله عز وجل يبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا من السماء وينسخ

وأصحاب طاعة لا يراد الله بها^(١).

والدارس لمذهبهم يجدهم في العقيدة أقرب إلى المعتزلة منهم إلى طائفة أخرى من فرق المسلمين، من حيث منهجهم الاستدلالي، وآرائهم العقيدية في الصفات ورؤية الله تعالى...

وقد تفانى بعض الإباضية المعاصرون في رد كل قول يجعل الإباضية من الخوارج، وهاجموا جميع علماء الفرق المتقدمين منهم والمتأخرين على حد سواء، واعتبروا عد الإباضية من الخوارج ظلم وخطأ تاريخي كبير؛ لأن تاريخ الخوارج عنده يبدأ من سنة ٦٤هـ بقيام نافع بن الأزرق فمن بعده، وسمى ما قام به المحكّمة الأولى فتناً داخلية، ونفوا وجود أي صلة ما بين المحكّمة الأولى والخوارج بقيادة نافع بن الأزرق، ونجدة بن عامر، وغيرهما من الخوارج^(٢).

المطلب الثاني: المنهج العام لابن أطفَيْش في تفسير آيات القرآن.

أولاً: الترابط المنطقي في عرض المباحث وتسلسلها.

عندما يعرض فكرة ما في أي علم من علوم الشريعة تراه يعرضها بأسلوب منطقي تصاعدي فيبدأ بالمقدمات وصولاً إلى النتائج في حبكة مقنعة لمن ليس له اطلاع على أقوال غيره وأدلتهم فيها.

ثانياً: التخصيص وعمق الطرح.

يمتاز التفسير بالتخصيص وعمق الطرح والوقوف متسائلاً ومجيباً عن مواضع كثير من الكلمات مثال ذلك كلمة (قد) التي أبتدأ الله بها سورة المجادلة، لماذا أبتدأ الله بقده، الجواب: «لتوقع المخاطب لأن النبي ﷺ وخولة وزوجها أويس الأنصاريين يتوقعون الجواب أو القبول من الله، والمعنى أنّ « قد

بشرعه شريعة مُحَمَّد ﷺ. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (ص: ٢٦٣). وانظر:

الشهرستاني، الملل والنحل (١/١٣٦)

(١) يقولون أنه يصح وجود طاعات كثيرة ممن لا يريد الله تعالى بها كما قاله ابو الهزبل وأتباعه

من القدرية. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (ص: ٨٤).

(٢) الإباضية بين الفرق الإسلامية ص ٣٧٧ و ٣٨٣ ((والإباضية في موكب التاريخ)) ص ٦٢ كلاهما

لعلي يحيي معمر. العواجي، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها (١/٢٤٧).

« استعملت في كلام ينتظره أحد، كقول المقيم للصلاة قد قامت الصلاة فإن الناس الحاضرين ينتظرونها، كذلك النبي ﷺ والزوجان ينتظرون الوحي بالجواب أو القبول، والسمع المتوقع هو جواب الله عز وجل أو قبوله شكواها على التجوز الإرسالي؛ لأن السمع سبب للجواب أو القبول، وملزوم السمع كناية عن الجواب أو القبول، ويجوز أن تكون قد للتحقيق»^(١).

ثالثاً: ظهور شخصية الباحث وثقته بنفسه.

شخصيته واثقة قوية ويرجح دائماً ما يراه صواباً مع ذكر الخلاف، كما ذكر اسم المرأة التي نزلت فيها سورة المجادلة فرجح أنها خولة بنت ثعلبة بنت حكيم، وأن ما ذهب إليه هو ما عليه الأكثر، وضعف الأقوال الستة الأخرى، ومثله في اسم زوجها.

رابعاً: أصالة الطرح.

التفسير جاد في كل صفحة من صفحاته على نمط القدماء فلا يختلف عنهم في شيء، فمن يقرأه من المحدثين دون أن يعرف تاريخ وفاة مؤلفه يظن أنه من مؤلفات القرن السابع أو الثامن الهجري.

خامساً: طرح مشاكل الأمة المعاصرة ومحاولة حلها من خلال تفسيره.

تفسير الشيخ يمثل العصر الذي عاش فيه (فقد عاش في النصف الأخير من القرن التاسع عشر وأربعة عشر عاماً من القرن العشرين) وهذه الفترة من أخرج الفترات التي مرت بها الأمة الإسلامية. وناقشها الشيخ في تفسيره بكل ما فيها من محاسن ومساوئ وعكس لنا صورة ما تعيشه الأمة من أحداث ومتغيرات، وما تعانيه من مشكلات اجتماعية وسياسية، فكافح ونافح في سبيل توحيد كلمة المسلمين وجمع شملهم في ظل الخلافة العثمانية التي كانت هدفاً للاستعمار، وكان الشيخ من بين القلائل الذين يدركون خطر الاستعمار وينبهون إلى ذلك، فوظف الشيخ فهمه للآيات لعرض ما تعانيه الأمة محاولاً التركيز على ما أورده القرآن الكريم من حلها وهو بهذا يشابه اتجاه المدرسة الاجتماعية الحديثة في التفسير كالعلامة محمد رشيد رضا.

سادساً: الاستفادة من نتاج الأقدمين والبناء عليه والموازنة بينه.

فلا يَنْقُلُ إلا عن الأقدمين وخاصة الصحابة والتابعين، ونادراً ما ينقل عن المتأخرين من المفسرين، فيكثر النقل عن ابن عباس وعلي...، فعند بيانه من هو طه، قال: ومعنى طه: يا رجل أو يا إنسان عند مجاهد والحسن والضحاك وعطاء وغيرهم^(١).

غالباً ما يذكر سبب نزول السورة كما ذكر سبب نزول سورة المجادلة وهو قصة خولة وزوجها أوس^(٢).

سابعاً: الاعتدال في النقل عن أئمة التفسير وروايته عن أكثر الصحابة.

يعتدل في نقله عن غيره، فتراه يكثر النقل عند بيان الخلاف أو أوجه تفسير آية أو كلمة ليبين أنها ليست من بنات أفكاره دلالة على أمانته العلمية، لكنه أحياناً يذكر اسم المخالف وغالباً لا يذكره إلا بلفظ: وقيل كذا....

ولم يقتصر على فئة معينة بل روى عن جميع الصحابة كعلي وعثمان وعن المفسرين والقراء والنحويين واللغويين والبلاغيين والأصوليين والفقهاء وغيرهم، ولم يكن مجرد ناقل بل كان يناقشها -غالباً- مناقشة علمية تُظهر منزلته وبراعته في التفسير، وقد أجاد الشيخ في صنيعه هذا لما فيه من الاطلاع على آثار العلماء والمفسرين.

ثامناً: أبدع في الإكثار من ذكر الوجوه المتنوعة في تفسير كلمة أو آية مع ترجيح قول منها.

حتى أنه يصح أن يسمى « التفسير الاحتمالي » لكثرة بيانه للوجوه التي يحتملها النص، مع بيان القوي من الضعيف منها، ففي معنى « البروج » حيث ذكر أربعة آراء في معناها وكذا في (وشاهد ومشهود) حيث ذكر أكثر من عشر أقوال في معنى الشاهد والمشهود، وغالباً ما يذكر القول الراجح في أول تفسير الآية ثم بعد ذلك يذكر بقية الأقوال^(٣).

(١) ابن أَطَقَيْش، تيسير التفسير (١٢٧/٨)

(٢) ابن أَطَقَيْش، تيسير التفسير (١٧١/١٣)

(٣) ابن أَطَقَيْش، تيسير التفسير (٦٠-٥٧/١٥)

تاسعاً: تفسير القرآن بالقرآن والسنة.

اهتم بتفسير القرآن بالقرآن كتفسير قوله تعالى ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥] في سورة الشورى بالمؤمنين، فقصر المراد بعموم: (لِمَنْ فِي الْأَرْضِ)، وخصهم بالمؤمنين مستدلاً بقوله تعالى ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ [غافر: ٧]^(١)، وفسر قوله تعالى في سورة الدخان ﴿وَأَوْزَنَّاَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ [الدخان: ٢٨] بأن القوم الآخرين هم بنو إسرائيل بدليل قوله تعالى ﴿كَذَلِكَ وَأَوْزَنَّاَهَا بَنَى إِسْرَائِيلَ﴾ [الشعراء: ٥٩].

عاشراً: الاستعانة بالقراءات في التفسير.

كما في (تُجَادِلُكَ) في سورة المجادلة ذكر قراءات أخرى مثل (تُحَاوِرُكَ)^(٢) (تَسَائِلُكَ)^(٣)، حيث جعلها مفسرة لمعنى كلمة «المجادلة»^(٤).

والشيخ يورد كثيراً من القراءات المتواترة والشاذة دون أن يحكم عليها بالشذوذ وقد اعتمد في تفسيره على قراءة نافع فقد ذكر في مقدمة تفسيره أنه سيعتمد على حرف نافع^(٥)، ومن القراءات الشاذة التي اعتمد عليها تفسيره للخمير بعصير العنب في قوله تعالى ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦] في سورة يوسف ؛ قال: «وقرأ عبد الله وأبي (أعصر عنباً)»^(٦).

(١) ابن أطفَيْش، تيسير التفسير (٦/٣)

(٢) وهي قراءة عَبْدَ اللَّهِ. الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (٢٠٧هـ)، معاني القرآن المحقق: أحمد يوسف النجاشي / محمد علي النجار / عبد الفتاح

إسماعيل الشلبي، الناشر: دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، الطبعة: الأولى (١٣٨/٣)

(٣) ابن أطفَيْش، تيسير التفسير (١٧٠/١٣). ليست قراءة وإنما ذكرها أهل التفسير مفسرة لقراءة تحاورك. انظر مثلاً: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الحزرجي شمس الدين القرطبي (٦٧١هـ)، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم

أطفَيْش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م (٢٧٢/١٧).

(٤) ابن أطفَيْش، تيسير التفسير (١٧٠/١٣)

(٥) ابن أطفَيْش، تيسير التفسير (٧/١)

(٦) ابن أطفَيْش، تيسير التفسير (١٣٤/٦). قال الطبري: إبراهيم بن بشير الأنصاري، عن محمد بن الحنفية قال في قراءة ابن مسعود: إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ عِنْبًا. وذكر أن ذلك من لغة أهل عمان، وأنهم يسمون العنب خمرًا. الطبري، مد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب

حادي عشر: الاعتماد على تفسير القرآن بالحديث.

فاستدل بكم هائل من الروايات وكثير من الأحاديث أحيانا يذكر راويها وأحيانا لا يذكر وجميع كتب الحديث التي انتخب منها هي كتب لأهل السنة كالصحيحين والمسانيد والسنن الأربعة.

ثاني عشر: يعتبر تفسيراً جامعاً بين المنقول والمعقول.

فقد أكثر رحمه الله من استعمال علم الكلام والمنطق والعلوم العقلية في تفسيره، إضافة الى أسباب النزول وتفسير القرآن بالقرآن، وتفسيره بالأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والتابعين، وقد ظهر هذا وسيظهر في غير مكان في هذا البحث.

ثالث عشر: يؤول آيات الصفات الخيرية، وينكر على المفوضة والجسمة.

الشيخ إباضي المعتقد معتزلي المشرب فكثير من عقائد الإباضية معتزلية المشرب والمنهج، فهو يؤول الصفات عموماً: كما أول السمع بالعلم في آية المجادلة قال: «(سمع الله) أجاب أو قبل وإلا فسمعه تعالى علمه بالأصوات»^(١). وكذا يؤول البصر بأنه العلم بكل شيء تدركه العين من ذات وهيئة^(٢).

رابع عشر: عرضه لبعض القواعد الأصولية.

ففي تفسيره لقوله تعالى (فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ) [البقرة: ١٩٨] وقال: الإفاضة من عرفات واجبة؛ لأن الأمر المجرد للوجوب ولا يتم إلا بالكون في عرفات، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(٣).

وفي تفسيره لقوله تعالى (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ) [البقرة: ٢١٧] قال: والمذهب _ قصد الإباضي - أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا،

الآملي، أبو جعفر الطبري (-٣١٠هـ)، تفسير الطبري = جامع البيان، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م (٩٧/١٦).

(١) ابن أَطَقَيْش، تيسير التفسير (١٧٠/١٣)

(٢) ابن أَطَقَيْش، تيسير التفسير (١٧٣/١٣)

(٣) ابن أَطَقَيْش، تيسير التفسير (٣٠٣/١)

والذي عندي أنه شرع لنا وأنه يقدم عل الاجتهاد ما لم ينافه القرآن أو الحديث أو الإجماع بدليل راجح، ولا خلاف في أنه ليس شرعا لنا إذا صرح في ذلك بخلافه ولا يصح أن شيئا شرع لمن قبلنا إلا إن ذكر عنهم القرآن أو الحديث أو الإجماع أو رواه ثقة اسلم منهم كعبد الله بن سلام^(١).

خامس عشر: الأدب مع المخالف.

عندما يذكر المخالفين له - خاصة في الأمور الفقهية - يكون في غاية الأدب في عرض أقوالهم والرد عليها بأسلوب علمي رصين، أما مخالفه في الاعتقاد من أهل السنة فقد يقسو عليهم.

فعندما أنكر على المعتزلة قولهم إنَّ الإنسان يخلق فعله قال: والمعتزلة قبحهم الله - يقولون: الفاعل يخلق فعله^(٢).

سادس عشر: أحد أهم مصادر التفسير البلاغي البياني.

فهو يشير إلى الأوجه البلاغية والبديعية إن وجدت غالبا: من ذلك قوله: «فالبروج في الآية استعارة تصريحية لا مكنية معها، أو شبه السماء بالمدينة أو سورها فذلك استعارة وإثبات البروج تخيل باق على أصله، أو بلفظ البروج استعارة»^(٣).

سابع عشر: اهتمام الشيخ كثيراً باللغة.

فتفسيره سفر حافل بكل ألوان علوم العربية وفنونها وأفنانها كالمباحث اللغوية والمفردات القرآنية والاتجاه النحوي البارز فيها تفسيره، حتى أن القارئ ليخاله أعرب غالب آيات كتاب الله.

ثامن عشر: الاستشهاد بالشعر.

يكثر الشيخ من الاستشهاد بالشعر في تفسيره وإن كان يصعب تمييز الشعر عن غيره في طبقات الكتاب بسبب طبع الكلمات متلاصقة دون كتابة الشعر كتابة شعرية مرتبة لاثقة أحيانا.

(١) ابن أَطَقَيْش، تيسير التفسير (٣٢٧/١)

(٢) ابن أَطَقَيْش، تيسير التفسير (٣٨٢/١٣)

(٣) ابن أَطَقَيْش، تيسير التفسير (٥٧/١٥)

ففي تفسير قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا﴾ [النحل: ٨٠]، فسر السكن بقوله: «موضعا تسكنون فيه حين الإقامة كالقبض بمعنى المقبوض، قال: جاء الشتاء ولم أعدد له سكناً يا ويح نفسي من شر القراميص»^(١).
على المتبادر أو يجعل بمعنى يستأنس إليه كقول صاحب لأمية العجم: فيم الإقامة بالزوراء لَا سُكْنَى ... فِيهَا وَلَا نَاقَتِي فِيهَا وَلَا جَمْلِي^(٢).
تاسع عشر: التوسط في استخدام الألفاظ الصعبة.

نادرا ما يستخدم الألفاظ والعبارات العربية الصعبة القديمة، وإن كان يستخدم أحيانا المصطلحات المنطقية والكلامية والنحوية والبلاغية التي لا يفهمها إلا المطلع أو المتخصص لا المبتدأ.

فيسر في جانب وصعب في آخر، إلا أن تفسيره على العموم متوسط الصعوبة، لا يحسن فهمه العامي، ويتذوقه طالب العلم الجاد بشيء قليل من التركيز اللهم إلا عند غوصه في بعض المناحي النحوية والبلاغية.
عشرون: يقتصر في الإعراب على الوجه اللازم في تفسير الآية.

في تفسير قوله تعالى ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾ [البروج: ٤] قال: «على الأخبار على حذف اللام وقد؛ لأنه لإيجابٍ بالماضي المثبت المتصرف الذي لم يثبت معموله بدونها إلا أنه يجوز حذفها للفصل أي: والسماء ذات البروج لقد قتل أصحاب الأخدود»^(٣).

- (١) وجدته: جاء الشتاء ولما أتخذ رَيْضًا ... يا ويح كَفَيَّ من خَفَرِ القراميصِ ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (المتوفى: ٢٤٤هـ)، اصلاح المنطق، المحقق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٢ م (ص: ٦٠)
والقرموص: حفرة يحتفرها إلى صدره، فيدخل فيها إذا اشتد عليه البرد. وقوله «ريضا» أي: موضعا آوي إليه. ويقال لمبيض القطاة: قرموص وأفحوص. ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (المتوفى: ٢٤٤هـ)، كتاب الألفاظ، المحقق: د. فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة: الأولى، ١٩٩٨ م (ص: ٣٥١)
(٢) لامية العجم للطغرائي. ابن أَطَقَيْش، تيسير التفسير (٤٧/٧). الدميري، كمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدَمِيرِي أبو البقاء الشافعي (المتوفى: ٨٠٨هـ)، شرح لامية العجم تحقيق: الدكتور جميل عبد الله عويضة، طبعة: ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م. (ص: ٥).
(٣) ابن أَطَقَيْش، تيسير التفسير (٦٣/١٥)

وقوله في تفسير المجادلة في تفسير قوله تعالى ﴿وَنَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾ [المجادلة: ١] ومن العجب جعل الواو للحال داخلة على مضارع مثبت مجرد من قد على القلة أو داخلة على مبتدأ محذوف.....^(١).

المطلب الثالث: المنهج الخاص بابن أَطَقِيْش في تفسير السورة القرآنية.

١٤- وهو المنهج الذي اتبعه المفسر ابن أَطَقِيْش غالباً في سورة الكتاب:

١٥- يبدأ تفسير السورة بمقدمة حول السورة:

لكن ثمة اضطراب بين في أسلوب تقديمه للسور:

أ. فقد تكون هذه المقدمة معنى اسم السورة كما في سورة الواقعة قال: «والواقعة عَلمٌ بالغلبة للقيامة، أو منقول، وذكر ابن عباس أنه من أسمائها، وذلك كالآزفة، وسميت بذلك لتحقق وقوعها»^(٢).

ب. وأحياناً يبدأ السورة بذكر فضلها كما في سورة طه والحديد حيث ذكر في الحديد أثر علي بن أبي طالب: «يا براء إذا أردت أن تدعو الله باسمه الأعظم فاقرأ من أول الحديد عشر آيات..... الخ»^(٣).

ت. وأحياناً يبدأ بحكم الفقهي كما في مقدمة سورة الرحمن حيث ذكر تحريم تسمية سورة الرحمن بالرحمن دون الإضافة إلى السورة^(٤)، كما حكم بتحريم تسمية سورة الحشر بهذا الاسم وإنما تسمى بسورة بني النضير معتمداً على ما رواه ابن عباس في البخاري^(٥).

ث. وأحياناً يبدأ مباشرة في التفسير كما في سورة البروج^(٦).

ج. وأحياناً يبدأ السورة بذكر سبب نزولها كما فعل في سورة المجادلة والأنفال.

ح. وأحياناً يذكر المأثور عن السورة من كلام رسول الله ﷺ أو صحبه كما فعل في سورة مريم.

(١) ابن أَطَقِيْش، تيسير التفسير (١٧١/١٥)

(٢) ابن أَطَقِيْش، تيسير التفسير (٥٧/١٣) أو الطبعة العمانية (٢٥٩/١٤).

(٣) ابن أَطَقِيْش، تيسير التفسير (١١٤/١٣)

(٤) ابن أَطَقِيْش، تيسير التفسير (٥/١٣)

(٥) ابن أَطَقِيْش، تيسير التفسير (٢١٩/١٣)

(٦) ابن أَطَقِيْش، تيسير التفسير (٥٧/١٥)

١٦- يذكر معاني الكلمات الصعبة، ولا يعتني بالمعنى القاموسي وإنما يركز على اشتقاقاتها.

١٧- يذكر القراءات المتواترة وغيرها في الآية، مثل ﴿أَغْصِرْ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦] متواترة، و ﴿أَغْصِرْ عَنَّا﴾ [يوسف: ٣٦] شاذة، وقد مرت معنا.

١٨- يبين وجه الإعراب الراجح في الآية لبيان من خلاله معنى الآية، فلا تراه يذكر الإعراب إلا كوسيلة لمعنى يرجحه بعدها وقد يذكر بعض وجوه الإعراب الأخرى بلفظ (قيل)

١٩- يبين غالبا بلاغة الآيات من محسنات بديعية وغيرها بعبارة موجزة رصينة وإبداعات فائقة جميلة.

٢٠- كثيراً ما يبين وجه التقديم والتأخير في الآيات والحكمة من استخدام كلمة دون غيرها، ويحاول أن يحل الإشكالات التي قد ترد على نظم الآيات.

٢١- الانتصار لمذهبه دائماً في شتى المجالات العقدية والفقهية والأصولية كلما سنحت له الفرصة.

٢٢- وقد يختم السورة بالصلاة على الرسول الكريم عليه أصدق الصلاة وأتم التسليم أو بكلمة: «الله أعلم» ثم بعد ذلك يبدأ بتفسير الآيات آية آية تفسيرا تحليليا دون منهج مطرد أو مرتب.

المطلب الرابع: المنهج الخاص بابن أطفَيْش في تفسير آيات الأحكام.

يظهر منهجه الفقهي في تفسيره من خلال أنه في كل آية فيها تطرق إلى القضايا الفقهية يبدأ بالراجح عنده ثم يذكر خلاف الفقهاء كأهل السنة وغيرهم، ونادرا ما يذكر المخالف وإنما يذكره بلفظ: «قيل» مثال ذلك قوله في حكم السحر: «وتعلم السحر للعمل به أو لتعليمه أو للثراء به حرام، وللحذر منه أو لتعليمه من لا يعصي به فمباح، أو لغيره فمكروه أو مباح أو حرام أقوال، وعن أحمد أن السحر شرك ولو لم يعتقد حِلُّه ولا تضمن»^(١).

وكما في تجويزه التعريض للبائن بحرمتها أبدا بوجه من وجوه التحريم أو

(١) ابن أطفَيْش، تفسير التفسير (١/١٣٩)

بطلاق الثلاث أو خلاف من تكون الاثنان أو الواحدة في حقها ثلاثاً... «ولا يجوز التعريض في بائن يصح رجعتها برضاها»^(١).

وأحياناً يذكر اسم المخالفين كذكره خلاف أبي حنيفة والشافعي مع الإباضية كما في مقدار متعة المطلقة^(٢).

فقد ظهر الشيخ في معالجته للقضايا الفقهية وآيات الأحكام في هذا التفسير فقيهاً متبحراً حاز أسس الاجتهاد واقتدر على توجيه الآراء، وعرض إلى جانب مذهبه الإباضي للفقه المقارن فكشف عن العديد من مذاهب العلماء وآرائهم الفقهية، وأظهر بعض قيم الأحكام والتوجيهات السلوكية التي تؤخذ من الآيات وتعرض لبعض أصول الفقه فحقق بذلك كله ثروة فقهية طائلة^(٣).

وقد امتاز منهجه الفقهي بميزات تدل على سعة فقه الرجل وتعمقه فيه، فمن ذلك:

٢٣- استدلاله بالقواعد الأصولية في توجيه النصوص الشرعية، يظهر ذلك في آيات كثيرة كما في قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ [البقرة: ٢١٧] استعان بالقاعدة الأصولية شرع من قبلنا، وخالف مذهبه في ذلك مدلاً على اجتهاده -رحمه الله- في المذهب فقال: «والمذهب أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، والذي عندي أنه شرع لنا، وأنه يقدم على الاجتهاد ما لم ينه القرآن أو الحديث أو الإجماع بدليل راجح» ثم بين شروط قبول شرع من قبلنا بأن لا يعارضه أقوى منه من نص أو إجماع، وثبوته بدليل شرعي أو بنقل عمن اسلم منهم كعبد الله بن سلام، ثم نقل عن الأكثر الاستدلال بقاعدة النسخ على نسخ حرمة القتال في الأشهر الحرم بقوله تعالى ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] واستدل لذلك بقاعدة (الإيجاب المطلق يرفع التحريم المقيد)، ثم أكمل نقاشه الأصولي بالإجابة عن اعتراض أصولي أن

(١) ابن أطفَيْش، تفسير التفسير (٣٧٤/١)

(٢) ابن أطفَيْش، تفسير التفسير (٣٧٦/١)

(٣) ١. بتصرف من: الخواجا، منهج الشيخ محمد بن اطفيش ص (٢٢٧)

القتال نكرة في سياق الإثبات فلا يعم فلا ينسخ الخاص أصلاً مبيناً عمومته بطريقة جميلة بقوله: « وقيل: نسخت هذه الآية ولو كان «قتال» نكرة في الإثبات... ولا سيما أنها قيدت بما تعم به وهو قوله «فيه»، على أنه نعتها أو متعلق بها، فلما عمت صح نسخها بقوله تعالى ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]»^(١).

٢٤- كما تجده في أي آية فيها فقه يعنون بقوله (فقه) بين قوسين. وأحياناً يعنون بعنوان فقهي كقوله: «التسمية عند الذبح والأكل والإطعام منها» في شرح قوله تعالى ﴿وَالْبُذُنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ﴾ [الحج: ٣٦]^(٢).

٢٥- يكثر من استدلاله بالسنة وأسباب النزول لبيان فقه الآية كما في الآيتين السابقتين^(٣).

٢٦- الاستدلال بآثار الصحابة، والاستئناس بآثار التابعين، فقد استدل على ربط الرجل اليسرى للذبيحة بفعل النبي ﷺ في ابن أبي شيبه وأبي داود، ونقل عن ابن عباس الرجل اليمنى، وعن عطاء التخيير بين الرجلين^(٤).

٢٧- المقارنة مع المذاهب الأربعة، فغالبا ما يقارن في المسائل الخلافية مع المالكية خاصة ليعيشه بينهم واطلاعه الوثيق على مذهبهم، كما يقارن كثيرا مع مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة، كما ترى ذلك حاضرا في تفسيره كآية الوضوء^(٥).

المطلب الخامس: أهم المؤاخذات على تفسير "تيسير التفسير".

يؤخذ على التفسير مجموعة من المؤاخذات أبرزها:

٢٨- كثرة اعتماده على الإسرائيليات دون تمحيص مما جعله يورد ما يخالف الشريعة الإسلامية.

أ. فبعد أن ذكر قصة أصحاب الأخدود اتبعها بروايات إسرائيلية كثيرة^(٦).

(١) ابن أَطْفَيْش، تيسير التفسير (٢/٢٧ وما بعدها)

(٢) ابن أَطْفَيْش، تيسير التفسير (٩/٤٠٠)

(٣) ابن أَطْفَيْش، تيسير التفسير (٢/٢٧ وما بعدها) (٩/٤٠٠)

(٤) ابن أَطْفَيْش، تيسير التفسير (٩/٤٠١)

(٥) ابن أَطْفَيْش، تيسير التفسير (٣/٤٧٨ وما بعدها)

(٦) ابن أَطْفَيْش، تيسير التفسير (١٥/٦٧)

ب. وكذا في تفسير ﴿إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٦] ذكر إسرائيليات كثيرة^(١).

ت. وكذا في قصة الذي أماته الله مائة عام ثم بعثه^(٢).

ث. وكذا في قصة المَلَكِين اللّٰذِينَ يَعْلَمَان السَّحْرَ حيث ذكر موضوع خاتم سليمان ولم ينكره مع أن به طامات^(٣).

٢٩- الاستطرادات الكثيرة التي تخالف مقصود التفسير المبني على الاختصار والتيسير وفي أمور جانبية: كما في تفسير معنى البروج في سورة البروج حيث استطراد في أقسام البروج والكواكب ومعلومات علمية حولها وذكر أرقاماً في سرعات الكواكب ودورانها باليوم وأجزاءه إلى الدقيقة ملاً صفحات كاملة بمعلومات عن الكواكب^(٤).

٣٠- الإسهاب سمة عامة في هذا التفسير: فالتفسير مسهب جداً في تفسير كل آية فقد جاء التفسير في (١٥) مجلداً ضخماً، مع أن هدفه من تفسيره هذا الاختصار والتسهيل على تلامذته وطلبة العلم الإباضي؛ لطول تفسيره الآخر.

٣١- الانتصار للفكر الإباضي في كل آية فيها دليل لهم أو عليهم، كما سيأتي معنا في المثال التطبيقي في الجانب العقيدي.

٣٢- الاستدلال بالأحاديث الضعيفة وتأويل الأحاديث التي لا تتفق مع منهجه وخاصة في فضائل السور. كحديث (اقرأوا على موتاكم يس) فقد ضعفه الدارقطني وابن حجر^(٥).

٣٣- قليلاً ما يحكم على الأحاديث، فأحياناً يذكر مصدر الحديث كأثر ابن عباس في كراهة تسمية سورة الحشر بهذا الاسم^(٦) في البخاري، وما نسبته لرواية الترمذي في تفسير الشاهد والمشهود^(٧) وغالباً لا يذكر الحكم على الحديث أو الأثر.

(١) ابن أَطَقِيش، تيسير التفسير (٣٩٠/١٠)

(٢) ابن أَطَقِيش، تيسير التفسير (٤٢٠/٤٢٤)

(٣) ابن أَطَقِيش، تيسير التفسير (١٤٠-١)

(٤) ابن أَطَقِيش، تيسير التفسير (٦٠-٥٧/١٥)

(٥) الخواجا، منهج ابن أَطَقِيش (١٠١)

(٦) ابن أَطَقِيش، تيسير التفسير (٢١٩/١٣)

(٧) ابن أَطَقِيش، تيسير التفسير (٦٢/١٥)

٣٤- نقله عن غيره أحيانا دون أن يذكر اسمه أو يقول: قال بعض المفسرين أو بعضهم أو قيل...

٣٥- صعوبة الأسلوب (جرى على طريقة القدماء فيه): التفسير لم يصل بطلبة العلم إلى مقصده فقد استخدم العبارة والأسلوب والتراكيب الصعبة الذي لا يسير معها طلبة العلم المبتدئين والمتوسطين إلا بصعوبة بالغة، والمتهنون بحذر وانتباه دائبين حتى لا يفوتهم شيء من درره، ناهيك عن عدم وضوح أسلوبه في تفسيره وكل هذا عقْد الأمر، إلا أنه في الجملة من التفاسير المتوسطة الصعوبة كالبيضاوي.

٣٦- تجمعه على أصحاب المذاهب الأربعة المتنوعة مذاهب أهل السنة والجماعة، خاصة عند تفسيره لقوله تعالى ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣] وعرض بالأئمة الأربعة بعد ذكره أنه دخل في هذه الآية كل مذهب زائغ حيث قال (وقد هرب الشافعي إلى مصر خوفا من القتل أو العذاب، وقيد المأمون أحمد حتى وضربه حتى غاب عقله، ومات في سجنه، فعل ذلك بهم لقولهم بالرؤية وقدم القرآن، فأين الاتفاق على هؤلاء الأئمة الأربعة»^(١)).

٣٧- ندرة الربط بين السور والآيات:

٣٨- لا يربط بين السور والآيات إلا نادرا ومن ذلك قوله في الربط بين سورة هود ويوسف (وسماها الله احسن قصة لما فيها من العبر والأحكام، ومصالح الملوك والعامّة، وبيان مكر النساء، والصبر والعفو مع المقدرة، ويقال: إن أهل الجنة يتفكهون بسورة مريم وسورة يوسف، وأنه لا يسمع سورة يوسف محزون إلا استراح إليها، فيناسب أن يقال لهذا: لعلها نزلت بعد سورة هود التي شيبته ﷺ لينزل بها همه، وفيها أيضا تسليّة بما لاقى يوسف ممن هم أقرب إليه وهم اخوته^(٢)).

ومن لطائفه: بيأنه مناسبة سورة الطور لسورة النجم فقال في بداية الثانية: (اتصلت بالتي قبلها لاختتامها بالنجوم كابتداء هذه - بعد البسملة المشتركة

(١) ابن أطفَيْش، تيسير التفسير (١٥/٥٧-٦٠).

(٢) انظر: ابن أطفَيْش، تيسير التفسير (٩/٣٣-٣٤).

وواو القسم - بالنجوم، ولأنه في الأولى ذكر الذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان، وفي هذه ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ [النجم: ٣٢]، وهو متضمن لذكر ذرية اليهود، وأيضاً قال في الكفار أو العموم ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩]^(١).

المطلب السادس: نموذج تطبيقي لمنهج ابن أطفَيْش.

بما أن ابن أطفَيْش من المفسرين المعاصرين وهو صاحب منهج عقيدي مختلف، كان هذا المنهج لا بد أن يظهر في مجالين رئيسيين هما العقيدة والفقه، وسأقدم العقيدة لأهميتها، وأختم بالفقه الذي هو مقصودي، فأضرب على كل مثلاً:

الفرع الأول: نموذج تطبيقي لمنهجه العقيدي.

آيتي النضر والنظر من سورة القيامة والآيات من قوله تعالى ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٠ - ٢٣].

ابتدأ المفسر مباشرة بتفسير السورة دون ربط لها بما قبلها أو ما بعدها من السور أو أي شيء عن السورة فقال: «﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [القيامة: ١] لا: نافية أي لا أقسم به عظم شأنه»^(٢).

ذكر في تفسير الآية اثنا عشر وجهاً:

الوجه الأول: لا نافية: أي لا أقسم بع لعظم شأنه فأنا الصادق المصدق.

الوجه الثاني: لا نافية: أي لا أقسم به لوضوح الأمر أي ولو كنت أقسمت لأقسمت بيوم القيامة إعظاماً لشأنه.

الوجه الثالث: نافية: أي: لا أقسم بيوم القيامة الذي من شأنه الإقسام به قلباً لإنكارهم له.

(١) ابن أطفَيْش، تفسير التفسير (٥٢٣/١٢)

(٢) ابن أطفَيْش، تفسير التفسير (٤١٣/١٥) وما بعدها

الوجه الرابع: «لا» نافية لمخذوف، أي لا ينتفي البعث كما زعمتم بل هو ثابت أقسم به. ورفض تفسير المغيرة بن شعبة وعلقمة للقيامة بمطلق موت الإنسان مستدلا بأنه تواتر إطلاق يوم القيامة ليوم البعث.

الوجه الخامس: «لا» زائدة، فهي صلة للتأكيد تزداد أول الكلام كما تزداد آخره. واستدل على احتمال زيادتها بالشعر ومنه:
لا وأملك ابنة العامري.

قال: قيل: إنما تزداد وسطا وهنا وسط لأن القرآن ككلام واحد، أي: فما قبل «لا» من كلام الله أيضا وهو واحد وأجاب: أن القرآن كلام واحد في تصديق بعضه بعضا وتقييده ببعض لا في مثل هذا.
واستدل على ذلك بالقرآن الكريم فقال:

كما أوجب قوله تعالى ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ [الحجر: ٦] بقوله تعالى ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ [القلم: ٢].

الوجه السادس: لام الابتداء وألف أنا. أي «لأنا أقسم» وذكر بصيغة التمريض وقبل دون أن يعلق عليها.

الوجه السابع: قيل: لام الابتداء أشبعت ودخلت على المضارع.

الوجه الثامن: «لا» نفي للقسم لا جواب له. وعلق على هذا الاحتمال بقوله: لا بأس بهذا.

الوجه التاسع: قيل: «لا» نفي للقسم جوابه مخذوف تقديره تبعتن.

الوجه العاشر: قيل: «لا» نفي للقسم جوابه ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ﴾ [القيامة: ٣] ورد هذا الاحتمال بأن جواب القسم لا يكون «بلى»، فهو جواب لغير القسم
الوجه الحادي عشر: «اللام» في خبر «إن» أي: «إني لا أقسم»، وأشبعت بألف زائدة. واستدل لهذا الاحتمال بقراءة قنبل «لاقسم» بلا إشباع، وقد ذكر هذا الاحتمال بصيغة التمريض «قيل».

الوجه الثاني عشر: «لا» لام قسم دخلت على المضارع دون أن يؤكد بالنون، وذكر هذا الاحتمال بصيغته التمريض «قيل».

أما في بيان معنى النفس اللوامة فقد جاء بسبعة وجوه لتفسيرها الوجه الأول: هي النفس المؤمنة والكافرة؛ لأن من شأنها أن تأتي بما تلام عليه، واستدل بحديث عن رسول الله ﷺ في هذا المعنى وبين أن فائدة ذكر اللوم الزجر والتنبيه على ما سيقع.

الوجه الثاني: نفس المؤمن، حيث تلوم نفسها على تقصيرها وتتمنى زيادة الخير، فذكرها بما سيحدث الآن حتى تجتهد ولا تزال تلوم نفسها وتنسبها بالتقصير.

الوجه الثالث: نفوس الأخيار التي تلوم الأشرار يوم القيامة. الوجه الرابع: «لا» الأولى: صلة، و «لا» الثانية: نافية، أي: أقسم بيوم القيامة لعظمه، ولا أقسم بالنفس اللوامة لحستها.

الوجه الخامس: هي النفس التي لم تزل تلوم نفسها على الطاعة وتجتهد، أي: لا أقسم بها لأن الأمر ظاهر.

الوجه السادس: نفس آدم التي لم تزل تندم عن الأكل من الشجرة الموجب لإخراجه من الجنة.

الوجه السابع: نفس الشقي تلومه على المعصية الموجبة للشقوة، تقول: يا حسرتي على ما فرطت.

ثم بين الفرق بين أنواع النفوس:

اللوامة: وهي التي تندم جدا على فعل المعصية وهي دون الأمانة.

الأمانة بالسوء: وهي المبالغة في المعصية وتوبتها قليلة.

المطمئنة: وهي الراسخة في الخير.

وبين أن كل هذا اصطلاح لأن كل نفس أمانة بالسوء إلا ما رحم ربي.

وفي تفسير قوله تعالى ﴿لَبِئْسَ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ [القيامة: ١٤].

فأتى بخمسة وجوه في تفسير «بصيرة» في الآية:

الوجه الأول: أي «بصير» والتاء للمبالغة لا للتأنيث.

ومعناها: جوارح الكافر برهان على نفسه تنطق بما فعل، وسمى البرهان بصيرة لأنه مسبب ولازم عن الإبصار.

الوجه الثاني: التاء للتأنيث، أي: حجة بصيرة، وإسناد البصر إلى الحجة مجاز؛ لأن البصير صاحبها، أو شبه الإنسان بالحجة ورمز إليها بلازمها وهي الإبصار.

الوجه الثالث: جوارح الإنسان على نفسه بصيرة أي شاهدة، واستدل لتفسير الآية بهذا بقوله تعالى ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤].

الوجه الرابع: قال: ويجوز أن تكون الآية تجريدا بأن جرد من الإنسان إنسانا آخر. الوجه الخامس: وقيل: البصيرة ملكان يكتبان أعماله فلا تجريد وقوله على نفسه خبر بصيرة.

وفي تفسير قوله تعالى ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ﴾ [القيامة: ٢٠، ٢١] ذكر توجيه من المخاطب بالآيات ستة أوجه: الوجه الأول: وهو الذي رجحه، المخاطب في «كلا بل تحبون العاجلة» الرسول ﷺ فهو ردع له عن العجلة ولو في طلب العلم وأمر الدين لأنها إذا كانت على حد غير لائق كان الخلل، إلا أنه عليه السلام لا يوصف بحب الدنيا ولا بترك الآخرة.

وفسر قوله «وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ» بأنه خطاب لسيدنا محمد أيضاً، فمعناها أن الله تعالى لا يسامحك فيم يسامحك فيه غيرك من العجلة لعلو منصبك فلا يعافيك.

وبين أن تحريكه عليه الصلاة والسلام للسان بالقرآن قبل النهي طاعة لا ذنب لأن الأصل قبل الوحي الإباحة، ولم يحرك لسانه عليه السلام به بعد النهي.

الوجه الثاني: لم يدخل ﷺ في هذا الخطاب واستدل لهذا الرأي بقراءة جماعة «يحبون ويذرون» بالعينية، فيكون الخطاب للكفار.

الوجه الثالث: الخطاب لكل من يصلح.

الوجه الرابع: الخطاب له ﷺ ولغيره والمراد غيره.

الوجه الخامس: الخطاب للإنسان في قوله تعالى لا تحرك ما بعده إلى وتذرون يقال له: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٤] فيتلجلج لسانه للسرعة في القراءة وللخوف فيقال له لا تحرك... الخ، فانه علينا بالوعد والحكمة جمع أعمالك وقراءتها عليك فاتبع قراءتها بالإقرار وعلينا بيان جزئها، فالهاءات لكتاب الإنسان

الوجه السادس: الهاءات ليوم القيامة: أي لا تحرك لسانك بذكره في شأن وقته ولا في شأن ما يقع فيه وعلينا بيان أحواله وما عليك إلا أن تستعد له وما يناسبه وتبليغ الوحي، ولا يكن في قلبك ميل إلى أن نبينه وقد بُلِّغْتَ وكفى.

أما في تفسير قوله تعالى ﴿وَجُوهٌ يُّومئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]:

ففسر الوجوه بالمعنى المتبادر أو الأجساد، واليوم هو يوم القيامة إذ برق البصر وخسف القمر.

والناصرة هي الحسنة المسفرة المشرقة المتهللة الغضة الطرية لما في القلب من السرور بذلك اليوم لأن فيه فوز المؤمن ودمار الكافر.

وأما «ناطرة» فنفي أن تكون بمعنى النظر إلى الله تعالى؛ لأن ذلك في نظره يلزم عليه التحيز للذات الإلهية، فأولها وجعل معناها: منتظرة ثواب ربها ورحمته. واستدل لذلك من الشعر والقرآن وكلام علي بن أبي طالب.

استدل من الشعر:

وجوهٌ ناظراتٌ يومَ بدرٍ إلى الرحمنِ يأتي بالفلاح.

وقول «شاعر»:

كل الخلائق ينظرون سجالةً نظرَ الجحيمِ إلى طلوعِ هلال.

استدل من القرآن: بقوله تعالى ﴿فَنَظَرَةُ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

استدل بقول علي: «على ناظرة تنتظر متى يأذن لهم ربحهم في دخول الجنة». ومع تسليمه أن تفسيره للنظر بالانتظار: تأويل؛ لأن الأصل أن يكون النظر بالعين قال مبينا منهجه في مثل هذه الآيات.

«كل حذف أو تأويل ولو كان خلاف الأصل مقدم على عدمه إذا كان عدمه يؤدي إلى التشبيه أو نحوه، والتقدير والتأويل هما المناسبان لقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] المتفق عليه ولكونه لا يتحيز ولا يتجه ولا يتجسم كما هو المتفق عليه ولكون المتنزه عن الحوادث لا تدركه الحوادث كما هو المتفق عليه ولتنزهه عن الحلول كما هو المتفق عليه ولتنزهه عن الزمان كما هو المتفق عليه وذلك كله بالذات لا يتخلف باختلاف الأزمنة ولتنزهه عن اللون والطول والقصر والغلظة والرقّة ورؤيته تنقض هذه الأصول كلها وتثبت غيبته عن المواضع الأخرى والتجزؤ».

ورد على الأشاعرة المبتئين للرؤية بإلزامهم أنه إن رئي لزم أن يكون محسوساً. وادعى أن الأشاعرة ومن أثبت الرؤية «وضعوا أحاديث» في إثبات النظر إلى الله تعالى، راداً بذلك ما ثبت بأحاديث في الصحيحين وغيرهما.

ومثل على هذه الأحاديث الموضوعية بحديث (إن أكرم أهل الجنة على الله تعالى من ينظر إليه صباحاً ومساءً)، وحديث (أنه تعالى ينظر إلى أهل الجنة وينظرون إليه ولا يقطعون نظرهم حتى يحتجب عنهم)^(١).

واستطرد يرد على أهل السنة والجماعة في إثباتهم الكلام النفسي لله تعالى وأن الله اسمعه موسى وخصّ رده بالرد على الغزالي والأشعري في ذلك. وقال: ولا ينفع مدعي الرؤية دعوى أنها ليست على المعتاد لأن حاصلها الانكشاف وهو منزّه عنه.

وكلامه في نفي رؤية الله تعالى كلام باطل، فسيرى المؤمنون الله يوم القيامة رؤية حقيقية لا كما نرى الأجسام اليوم، فشرائط الرؤية الإلهية تختلف عن

(١) لم أجد الحديثين في كتب السنة مع سعة بحث، ولم أجد أحداً استدل بهما من الأشاعرة أصلاً خلافاً لما زعم!!!.

شروط الرؤية الجسمية، يدل على ذلك كشف الغطاء ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢]، وليس هذا مقام النقاش العقيدي لمسأله، وإنما هي دراسة تحليلية لمنهجه.

الفرع الثاني: نموذج تطبيقي في تفسير آيات الأحكام.

في تفسير قوله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١] بين دخول الكتابيات تحت تحريمها ثم بين نسخ ذلك بقوله تعالى ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٤] وبقيت الكتابيات المحاربات وسائر المشركات على التحريم، ولم يقل بأنها مخصصة حيث شرط للتخصيص اقتران الآيتين جريا مع مذهب الإباضية فقال: «ولم اقترنت الآيتان؟ لقلت: إن ذلك من تخصيص العام كما شهر في المذهب»، ثم بين رأي الشافعية بأنه تخصيص لا نسخ، وقولهم بجواز تأخر دليل الخصوص.

ثم حاول أن يأتي بقول ثالث يخرج من هذا الخلاف بقوله: «ولك أن تقول: لا نسخ ولا تخصيص، بل المشركات في الآية غير الكتابيات»، وعلل ذلك بأن كثيرا من الآيات قابلت المشركات بالكتابيات ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ﴾ [البينة: ١]، ثم نقل عن بعض الإباضية جواز نكاح الكتابيات الحريات لعموم الآية، وأنكره بأنه ليس بشيء، ونص ابن عباس على المنع وهو الصحيح^(١).

وفي تفسير قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]^(٢).

(١) ابن أطفَيْش، تيسير التفسير (٣٨/٢-٣٩)

(٢) ابن أطفَيْش، تيسير التفسير (٤٧٨/٣ وما بعدها)

بدأ وبين حتمية الإرادة للصلاة وشرطية الطهارة من الحدثين لها، وأنه لا يجب الوضوء لكل صلاة مستدلاً بفعله ﷺ أنه جمع الصلوات الخمس بوضوء واحد قصداً دون أن يبين مصدر الحديث، ورد على الظاهرية القائلين بلزوم تجديد الوضوء لكل صلاة بقوله تعالى ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [النساء: ٤٣] حيث جعل الحدث شرطاً للتيمم وهو بدل الوضوء فيأخذ حكمه، وأن تكرار الوضوء لكل صلاة مندوب وعليه يحمل فعل الأئمة، ورد على من ادعى أن الآية على ظاهرها توجب لكل صلاة وضوء، وأنها نسخ للتجديد؛ لأن سورة المائدة آخر ما نزل مستدلاً بقوله ﷺ (المائدة من آخر ما نزل، فأحلوا حلالها وحرّموا حرامها) ولم أجد هذا النص في كتب السنة، أما حديث (عمداً فعلت) الذي استدل به على أن النبي ﷺ صلى خمس صلوات بوضوء واحد فهو في صحيح ابن حبان ونصه عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال صلى رسول الله ﷺ: (الصلوات كلها يوم فتح مكة بوضوء واحد ومسح على خفيه فقال له عمر إني رأيتك اليوم صنعت شيئاً لم تكن تصنعه قبل اليوم، قال: «عمداً فعلت يا عمر»^(١).

ثم استدل بما في سنن أبي داود ونسبه له ولابن حبان والطبري ونصه الذي ذكره مخالف بعض الشيء لما في أبي داود ولم أجده في ابن حبان.

عن عبد الله بن عبد الله بن عمر، قال: قلت: أ رأيت توضؤ ابن عمر لكل صلاة طاهراً، وغير طاهر، عم ذاك؟ فقال: حدثني أسماء بنت زيد بن الخطاب، أن عبد الله بن حنظلة بن أبي عامر، حدثها «أن رسول الله ﷺ أمر بالوضوء لكل صلاة، طاهراً وغير طاهر، فلما شق ذلك عليه، أمر بالسواك لكل صلاة»^(٢)، ثم قوى هذا الحديث على حديث المائدة آخر ما نزل ونقل عن العراقي أنه لم يجده مرفوعاً.

- (١) وصحح الأرنؤوط اسناده. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مغبد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (٣٥٤هـ)، صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (٧٣٩هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م - محققا (٦٠٨/٤)
- (٢) أبو داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت (١٢/١)

ثم استدل بالقاعدة الأصولية (الأمر المجرد للوجوب) فلا تقبل دعوى أن الآية فيها ندب لتجديد الوضوء لكل صلاة.

ثم في تفسير قوله تعالى (اغسلوا) شَرَحَ حَدَّ الوجه مع وجوب غسل جزء من الرأس لتحقيق غسل كامل الوجه، ثم عرف الغسل بأنه إفراغ الماء مع الدلك عند الإباضية والمالكية، وأن الدلك شرط، ورد على الشافعية والحنفية والحنابلة أنه سنة لا شرط، وذكر خلاف أبا يوسف في قطر الماء عند الغسل، ونسب أنه جاء الحديث بإشراب العينين الماء لثلاثا تريا نارا حامية - ولم أجده - لا غسلهما؛ لأنه ضرر.

وقال بكفاية الغسل دون الدلك لما بين الأصابع عند تفسيره لقوله تعالى ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ معللا ذلك بقلة ما بينهن، وحكم بدخول المرافق في اليد، ونسب إلى داود وزفر وإلى الجمهور إدخالها، وأن إلى بمعنى مع مستدلا بقوله تعالى ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ﴾ [هود: ٥٢] أي وأيديكم مضافة إلى المرافق بالغسل، وبين الحكمة من ذكر المرافق لجعل حد للوضوء حتى لا نصل في غسل اليد إلى الإبط لدخول العضد في مسمى اليد، ولما لم تتميز المرافق حكما بدخولها، وقال: وصح عنه ﷺ أنه أدار الماء على مرافقه، ثم تكلم عن وجوب غسل الكفين وتحريك الخاتم لإيصال الماء تحته.

وحكم بكفاية غسل ثلاث شعرات من الرأس بثلاث أصابع، ونسب للشافعي: بعض شعرة، ولأبي حنيفة ربع الرأس، ومالك وأحمد الكل احتياطاً، ثم ساق دليل الحنفية في مسح الناصية ورد على استدلالهم به.

ثم بين وجوب غسل الرجلين كما جاءت به السنة وعمل الصحابة ونسبه للجمهور، وحدد الغسل (إلى الكعبين) ثم بين حكمة جعلها بعد مسح الرأس إيماء لتقليل الماء في غسلها بأن يجعل كالمسح خشية الإسراف.

ثم حكم بوجوب ترتيب أعضاء الوضوء لترتيبها في الآية، كذلك يستفاد الترتيب من حرف الفاء، وقياساً على السعي لقوله ﷺ (نبدأ بما بدأ الله به) والترتيب ليس واجبا عند الإباضية - وخالفهم - وعند الحنفية، ثم رد قول

القائلين بمسح الرجلين مستدلاً بأثر عن عائشة، وأنه لم يثبت عن أحد من الصحابة وفق ما نقله عن عطاء.

ثم ختم بدخول غسل الفم والأنف في الغسل ولم يبين حكمه، وأنه لا يكفي أن يوضئ أحد أحداً؛ لأن الوضوء غير معقول المعنى، مثله الغسل من النفاس والحيض والجنابة.

أهم نتائج البحث

توصل الباحث إلى عدد من النتائج أبرزها:

١- محمد بن يوسف بن عيسى أطفّيش علامة بالتفسير والفقه والأدب، إباضي المذهب، مجتهد، كان له أثر بارز في قضية بلاده السياسية يدل على وطنية صحيحة.

٢- تفسير تيسير التفسير اختصار لتفسيره هميان الزاد ويعتبر المرجع الأهم للتفسير عند الإباضية.

٣- الدارس للإباضية يجدهم في العقيدة أقرب إلى المعتزلة من حيث منهجهم الاستدلالي، وآرائهم العقيدية في الصفات ورؤية الله تعالى... وإن كانت لهم آراء خاصة كالحكم على مخالفينهم أنهم من أهل القبلة كفار غير مشركين...
٤- اتهام الإباضية بأنهم خوارج يستحلون دماء المسلمين ويكفرون مرتكب الكبيرة فيه ظلم للإباضية من وجوه.

٥- امتاز منهج ابن أطفيش العام في تفسير آيات القرآن بميزات أهمها: الترابط المنطقي في عرض المباحث وتسلسلها، التخصص وعمق الطرح، ظهور شخصية الباحث وثقته بنفسه، أصالة الطرح، طرح مشاكل الأمة المعاصرة ومحاولته لحلها، الاستفادة من نتاج الأقدمين والبناء عليها والموازنة بينها، أبداع في الإكثار من ذكر الوجوه المتنوعة في تفسير كلمة أو آية مع ترجيح قول منها، أحد أهم مصادر التفسير البلاغي البياني...

٦- يظهر منهجه الفقهي في تفسيره من خلال أنه في كل آية فيها تطرق إلى القضايا الفقهية يبدأ بالراجع عنده ثم يذكر خلاف الفقهاء كأهل السنة

وغيرهم... وأحياناً يذكر اسم المخالفين كذكره خلاف أبي حنيفة والشافعي. ٧- ظهر الشيخ في معالجته للقضايا الفقهية وآيات الأحكام في هذا التفسير فقيهاً متبحراً حاز أسس الاجتهاد، وقد امتاز منهجه الفقهي بميزات تدل على واسع فقه الرجل وتعمقه فيه.

٨- من أبرز نقاط منهجه في عرض آيات الأحكام استدلاله بالقواعد الأصولية في توجيه النصوص الشرعية، وكثرة استدلاله بالسنة وأسباب النزول، والاستدلال بآثار الصحابة، والاستئناس بآثار التابعين...

٩- من أهم المؤاخذات على تفسير «تيسير التفسير» كثرة اعتماده على الإسرائيليات دون تمحيص، والاستطرادات الكثيرة، والاستدلال بالأحاديث الضعيفة وتأويل الأحاديث التي لا تتفق مع منهجه وخاصة في فضائل السور...

توصيات الباحث

يوصي الباحث بأن تدرس مذاهب فرق أهل الإسلام من خلال كتبهم لا من خلال ما سطره مخالفوهم عنهم ونسبوه إليهم، حيث سيجد الباحث خطأً نسبة كثير من الأقوال إليهم مما سيضيق فجوة الخلاف بين المسلمين اليوم، حاثاً الدراسين أن يتناولوا تفاسير أخرى للمعتزلة والشيعة والزيدية... بالدرس والتنقيب والتمحيص.

المراجع والمصادر

- أبو الأرقم المصري، محمد بن رزق بن عبد الناصر بن طرهوني الكعبي السلمي أبو الأرقم المصري المدني، التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا، أصل هذا الكتاب: رسالة دكتوراه، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ٦٢٤١ هـ
- ابن أَطَقَيْش، تيسير التفسير، وزارة التراث القومي والثقافة في سلطنة عمان، بتحقيق الشيخ إبراهيم محمد طلاي، الطبعة الأولى، ١٤٠٢م.
- ابن أَطَقَيْش، هيمان الزاد إلى دار المعاد، الطبعة الأولى بالمطبعة السلطانية في زنجبار ١٣١٤هـ، وطبعة وزارة التراث القومي والثقافة في سلطنة عمان ١٠٤١.
- جهلان، عدوان، الفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء الشيخ محمد بن أطفيش، مكتبة الضامري، عُمان، ١٩٩١م
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (-٦٥٤هـ)، مكتبة الخانجي - القاهرة، الفصل في الملل والأهواء والنحل.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (-٤٥٣هـ)، صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (-٩٣٧هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ٨٠٤١ هـ - ٨٨٩١ م - محققا.
- أبو داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السَّجِسْتَانِي (-٥٧٢هـ)، سنن أبي داود، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- الدميري، كمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدَمِيرِي أبو البقاء الشافعي (المتوفى: ٨٠٨هـ)، شرح لامية العجم تحقيق: الدكتور جميل عبد الله عويضة، طبعة: ٩٢٤١ هـ / ٨٠٠٢م.

- الذهبي، محمد السيد حسين الذهبي (-٨٩٣١هـ)، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر.

- الرومي، أ. د. فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، طبع بإذن رئاسة إدارات البحوث العلمية والاقتناء والدعوة والارشاد في المملكة العربية السعودية برقم ٥/١٥٩ وتاريخ ٥/٨/٦٠٤١، الطبعة: الأولى ٧٠٤١هـ - ٦٨٩١م.

- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (-٦٩٣١هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، أيار/مايو ٢٠٠٢ م. وأخذ الزركلي ترجمته مباشرة من مذكرات الشيخ إبراهيم أطفَيْش ابن أخي صاحب الترجمة.

- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (المتوفى: ٤٤٢هـ)، اصلاح المنطق، المحقق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى ٣٢٤١ هـ، ٢٠٠٢ م.

- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (المتوفى: ٤٤٢هـ)، كتاب الألفاظ، المحقق: د. فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة: الأولى، ٨٩٩١م.

- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (-٨٤٥هـ)، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، دون معلومات طبع.

- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (-١٣هـ)، تفسير الطبري = جامع البيان، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ٢٤١هـ - ٢٠٠٢ م.

- عبد القاهر البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (-٩٢٤هـ)، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة: الثانية، ٧٧٩١م.

- العواجي، د. غالب بن علي عواجي، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام

وبيان موقف الإسلام منها، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتسويق، جدة، الطبعة: الرابعة، ٢٢٤١هـ - ١٠٠٢م.

- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (-٧٠٢هـ)، معاني القرآن المحقق: أحمد يوسف النجاشي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، الطبعة: الأولى.

- القرشي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (-٥٧٧هـ)، الجواهر المضئية في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانه - كراتشي.

- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (-١٧٦هـ)، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة: الثانية، ٤٨٣١هـ - ٤٦٩١م

منهجية التعليم الكتابي

دراسة ميدانية وصفية في الكتابات الجزائرية -

مولياط بن حليلة*



ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى إبراز وظيفة الكتابات في المحافظة على الهوية العربية الإسلامية ومكانتها الإستراتيجية في دعم الأهداف البيداغوجية للمدرسة الابتدائية في المراحل الأولى لتمكين المتعلمين من اكتساب المهارات اللغوية المستهدفة، كالسماع، والقراءة، والكتابة (الخط والإملاء) ومن حيث برنامج المحفوظ من القرآن الكريم بما يتناسب والبرامج التعليمية، ومناهجها المتبعة في الكتابات وإظهار أصالتها العربية الإسلامية فيكون بذلك التكامل والتفاعل بينها وبين المدرسة النظامية للوصول إلى هدف إعداد الإنسان الصالح الذي يقوم بتكاليف الخلافة في الأرض. كما تسعى هذه الدراسة الميدانية إلى اكتشاف بعض الأهداف الخاصة بالأنشطة التعليمية التي يتضمنها المنهاج التربوي الجزائري وقد حققها التعليم الكتابي بامتياز. وهذا من خلال الاستبيان الذي قمت به. خاصة على مستوى: القراءة، والكتابة، والإملاء، وبرنامج السور المقررة للحفظ من القرآن الكريم. على أن أنطرق في البحث الثاني إن شاء الله إلى مستويات التكامل والتفاعل مع ذكر مستويات التباين كما هي في واقع الكتابات الجزائرية.

This research aims at highlighting the role of schools in preserving the Arab Islamic identity besides its effective role in supporting school pedagogic goals in the early stages to enable learners to acquire the target language skills; listening, reading and writing. The Holy Quran in accordance with the educational programs, and its methods used in the education of generations, and the extraction of educational methods that highlight the advantages of the Koran in showing the authenticity of the Arab Islamic, so the integration and logical interaction between them and the regular school to reach the goal of a good human preparation, who is responsible for the costs of the succession in the earth. This field study also seeks to discover some of the objectives of the educational activities in the Algerian curriculum and have been achieved by written education with distinction. This is through my questionnaire, especially at the level of reading, writing, dictation, and the program of the fence scheduled for conservation from the Holy Quran. On the second research, God willing, I will refer to the levels of integration and interaction with the mentioned levels of variation as they are in the reality of the Algerian writing.

* أستاذ بالمدرسة الجزائرية الحديثة، وطالب دكتوراه ، جامعة أحمد زبانة - غليزان، تاريخ استلام البحث ٢٠١٨/٧/٢م، وتاريخ قبوله للنشر ٢٠١٩/١/٢٤م.

مقدمة البحث:

يُعَدُّ الاهتمام بالطُفولة من أعظم المعايير التي يُقاس بها تحضر الأمم، وتقدّم الشعوب، فهي مرحلة هامة في حياة الإنسان وهذا ما توصّلت إليه البحوث النفسية التربوية من أنّ مرحلة النمو الممتدة ما بين الرابعة والسادسة من العمر مرحلة حرجة في نمو شخصية الطفل وتطورها ففيها تُبنى الأسس الأولى للشخصية وتقام.

ومن الذين درسوا هذه المرحلة جان بياجيه الذي تمثل في دراسته المقاربة. السيكولوجية والبيولوجية والمنطقية. بمعنى أن جان بياجيه قد ركّز في مختلف دراساته على تبيان كيفية تطور التفكير عند الطفل عبر مجموعة من المراحل العمرية المختلفة، وكيف يُحقّق نوعاً من التوازن من خلال التفاعل البنوي التكويني بين الذات والموضوع أو بين الذكاء والبيئة.

هذا، وقد تمثل جان بياجيه الملاحظة العلمية المنظّمة في تجاربه العلمية حين رصده لمختلف المراحل التي كان يمرّ بها طفله. كما استرشد أيضاً بتعاليم فلسفة كانط الألماني، حينما بيّن بأنّ الطفل في تعلّمه لا يعتمد فقط على حواسه، بل يشغل أيضاً قدراته العقلية و الفطرية و المنطقية في اكتساب المعرفة، وبالتالي، يعرف مجموعة من العمليات المنطقية البديهية، مثل السببية، والزمان، والمكان، وديمومة الأشياء...

وقد حدد أربع مسائل نفسية وتربوية هي: المرحلة الحسية الحركية وتمتد من لحظة الميلاد حتى السنة الثانية ومرحلة ما قبل العمليات، وتبتدئ من السنة الثانية إلى السنة السابعة، ومرحلة العمليات المادية أو الحسية، وتبتدئ من السنة السابعة حتى السنة الحادية عشرة، ومرحلة التفكير المجرد، وتبتدئ من السنة الثانية عشرة إلى بداية فترة المراهقة. ويعني هذا أنّ الطفل في تعلّمه ونموه العقلي والجسدي ينتقل من مستوى المحسوس إلى مستوى المجرد.^(١)

(١) جميل حمداوي: التصورات التربوية الجديدة، دار أفريقيا الشرق، د ط، ٢٠١٤م، ص ٢٩، ٣٠.

من خلال ما سبق يمكننا القول أنّ هذه المرحلة تتميز بإمكانات كبيرة للتّعليم إذا استُغلت استغلالاً فعّالاً وهادفاً فالطفّل يتأثّر بالوسط الاجتماعي والتّعليمي الذي ينمو فيه والمتمثّل في الأسرة وخدمات التّربية التّحضيرية (الرّوضة) و(الكتاتيب) وقد بيّنت نتائج البحوث المقارنة أنّ الأطفال الذين استفادوا من التّحضيريّ أو الكتاتيب قبل الالتحاق بالمدرسة الابتدائية هم أسرع نمواً وتطوراً كمّاً وكيفاً من غيرهم الذين لم يلجؤوا المؤسّستين المذكورتين في القدرات العقلية وفي التّواصل والتّفاعل مع الغير.

وهذا ما ذهب إليه أحمد أوزي، في كتابه (سيكولوجية الطفل) إلى تحديد مجموعة من المراحل النفسيّة للطفّل هي مرحلة المهد من الولادة إلى سن الثانية، ومرحلة الطّفولة المبكّرة من السّنة الثالثة إلى السّنة الخامسة، ومرحلة الطّفولة الوسطى من السّنة السادسة إلى السّنة التاسعة، ومرحلة الطّفولة المتأخّرة من السّنة التاسعة إلى السّنة الثانية عشرة.^(١)

والذي يهّمنا من هذه المراحل النفسيّة هي المرحلة الثانية، وهي مرحلة الطّفولة المبكّرة التي تبدأ من السّنة الثالثة إلى السّنة الخامسة وهي المرحلة العمريّة التي غالباً ما يلتحق فيها الطّفّل بالكتّاب أو الرّوضة. وهذا يعني تبني بيداغوجيا تعليمية كفاية متنوعة فعّالة ونشيطة، يُستعمل فيها أدوات التّعلّم الأساسيّة، وتأثير هذا الوسط التّعليمي في حياة الفرد يُعتبر القاعدة الأساسيّة التي تقوم عليها، حيث أنّ عملية التّنشئة مرتبطة بفعالية العملية التّربويّة ومدى وعي المرّي بالقواعد التي ترتكز عليها، ومدى وضوحها في ذهنه وكيفية التّعامل معها في الوسط التّربوي للوصول إلى التّربية والتّنشئة المثلى التي تُحقّق إشباع حاجات الفرد وحاجات المجتمع، وتحقق معها الطمأنينة والسّكينة وسعادة الدّارين الدّنيا والآخرة. وهذا ما يطرح مسألة الاهتمام برعاية الطفل وتنشئته كأمر حيوي تتّضح على ضوءه معالم المستقبل وضمن هذا السياق تعمل الدّول العربيّة والإسلامية على إعداد الأجيال تربوياً وعلمياً يتوافق وتجديد

(١) أحمد أوزي: سيكولوجية الطفل، مطبعة دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء - المغرب،

مناهجها وتغيير طرق عملها ونسق إدارتها لمواكبة التقدم العلمي والمعرفي الذي أحدثته التكنولوجيا الجديدة وتسارع وتائر العولمة، وتعتبر دولة قطر العربية الإسلامية أمودجاً يُقتدي به، وهذا بفضل سياستها الراشدة وتبنيها مشروع (رؤية قطر الوطنية ٢٠٣٠) ومما جاء فيه: «تهدف دولة قطر إلى بناء تعليمي يُواكب المعايير العالمية العصرية ويُوازي أفضل النظم التعليمية في العالم. ويُتيح هذا النظام الفرص للمواطنين لتطوير قدراتهم و يُوفّر لهم أفضل تدريب ليتمكنوا من التّجّاح في عالم مُتغيّر تتزايد متطلّباته العلمية. كما يشجّع هذا النظام التفكير التحليلي التّقدي و يُنمّي القدرة على الإبداع و الابتكار ويؤكد على تعزيز التماسك الاجتماعي و احترام المجتمع القطري و تراثه، ويدعوا إلى التعامل البناء مع شعوب العالم. ولدعم النظام التعليمي المنشود تطمح دولة قطر لأن تكون مركزاً فعالاً للبحث العلمي و النشاط الفكري»^(١)

ونظراً لأهمية مؤسسات التّنشئة الاجتماعية ودورها التّكاملي في بناء شخصية الفرد وكيانه الاجتماعي، سوف نتعرض في بحثنا هذا إلى أبرز مؤسّسة خاصة بالتّنشئة الاجتماعية حيث تختلف تسميتها من فُطرٍ عربي إلى آخر، في الشام والعراق وشمال أفريقيا تُدعى بالكتاتيب (المدارس القرآنية) وفي السّودان تُعرف بالخلاوي وفي فلسطين وغزة تسمى مراكز تحفيظ القرآن.

المنهج المتبع:

وقد اعتمدت في هذا البحث على المناهج الآتية:

أولاً- المنهج التاريخي: وقد وظّفت فيه طريقة تسمح بجمع معلومات عن حقائق وأحداث ماضيه وفحصها والتأكد من صحتها وكذا ترتيبها، وتتبع الحدود الثقافية والتاريخية للكتاتيب العربية منذ نشأتها إلى يومنا هذا.

ثانياً- المنهج الوصفي: عمدت إلى وصف الكتاتيب الجزائرية والوقوف عند الخدمات التي تُقدّمها هذه الأخيرة للمدرسة النّظامية، ومحاولة نقل مظاهر التأثير والتأثر بين المؤسستين.

(١) تميم بن حمد آل ثاني ، رؤية قطر الوطنية ٢٠٣٠م ، الأمانة العامة للتخطيط التنموي ، الدوحة ، قطر ، تموز ٢٠٠٨، ص ١٠. www.mdps.gov.qa/ar/qnv1/Pages/default.aspx

ثالثاً- المنهج الإحصائي التحليلي: اعتمدت فيه على دراسة تقويمية إحصائية.
مُحاولاً الإجابة على الإشكالات التالية:

- ما المنهج المتبع في التعليم القرآني بالكتاتيب الجزائرية؟
- وماهي الأسُس التربوية التي يعتمد عليها مُعلِّمو القرآن الكريم؟
- وهل يمتلك شيوخُ الكتاتيب طريقةً تتحقّق بها تعليميةُ القرآن الكريم ؟
- وما هي الأساليب المعتمدة عند الشَّيخ في تعليم أجددية اللُّغة العربية؟
- وأخيراً كيف يُقوِّمُ طفل الكتاتيب؟

ضبط الدلالة:

لُغَةً: يقول ابن منظور في لسان العرب عن معنى كَتَبَ: الكِتْبَةُ «اِكْتَتَابُكَ كِتَابًا تنسخه. ويقال: اِكْتَتَبَ فلانٌ فلاناً؛ أي سألَه أن يكتب له كتاباً في حاجة، واسْتَكْتَبَهُ الشَّيْءُ؛ أي سألَه أن يَكْتُبَهُ لَهُ، وقيل كَتَبَهُ: حَطَّهُ، واكْتَتَبَهُ استملاه»^(١).

وفي التَّنْزِيل قال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ [سورة الفرقان: ٥]

«والمَكْتَبُ المَعْلَم، وقال اللّحياني: هو المَكْتَبُ الَّذِي يُعَلِّمُ الكِتَابَةَ، وقال الحسن: كان الحجاج مُكْتَبًا بالطائف يعني مُعَلِّمًا، ومنه قيل: عُيِّدَ المَكْتَبُ لِأَنَّهُ كان مُعَلِّمًا. والمَكْتَبُ موضعُ الكُتَّابِ، والمَكْتَبُ والكُتَّاب: موضع تعليم الكتابة والجمع الكتاتيب والمكاتيب...»^(٢)

الدلالة الاصطلاحية:

الكُتَّابُ أو ما يُصطلح عليه (الجامع): «مؤسسة صغيرة تتم بمبادرة من جماعة تحرص على أن يتلقّى أبناؤهم المعارف الأولية الضرورية، ويعتمد المَعْلَمُ فيها على آباء التلاميذ»^(٣)، «والكُتَّابُ بضم الكاف وتشديد الباء هو موضع

(١) ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي: لسان العرب، دار صادر، ج ١٣، ط ١، ٢٠٠٠م، بيروت-لبنان-، مادة -كتب- حرف (ك، ل)، ص ١٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٨.

(٣) محمد عيسى: رسالة المسجد، السنة الخامسة، العدد الخامس، ذو القعدة ١٤٢٨، نوفمبر

تعليم الكتابة والجمع الكتاتيب واستعمل أحياناً ابن سحنون كلمة (مَكْتَب) عوض لفظة كُتَّاب»^(١) فالكُتَّاب موضع الكتابة والمكان الذي يتلقَّى فيه الصِّبيان العلم ويجمعون فيه لحفظ القرآن الكريم قراءةً وكتابةً ويتلقَّون فيه مبادئ الدِّين الإسلامي واللُّغة العربية وبعض العلوم الأخرى. وتختلف التَّسمية باختلاف البيئة والمحيط، ففي مناطق من القطر الجزائري مثلاً نجد مسميات عديدة كالمسيد في الجزائر العاصمة و(الجامع) في ولاية تيارت وضواحيها. ويُعرِّف الغزالي الكتاتيب بأنَّها «مراكز صغيرة، قاعة واحدة مليئة بعشرات المستويات تضم تقريباً مائة صبي بين الرّابعة والسادسة عشر كل منهم عاكف على اللّوح الذي يكتب فيه أو يقرأ منه»^(٢) وقد تكون مُلحقة بمسجد كبير، قال الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتَّربية في الجزائر في هذا الشأن: «إنَّ التَّعليم المسجدي في قَسْطِية كان مُقتصرًا على الكبار ولم يكن للصِّغار إلَّا الكتاتيب، فلمَّا يسَّر الله لي الانتساب للتَّعليم سنة ألف وتسع مائة وثلاثة عشر جعلتُ من جُملة دُرُوسي تعليم صغار الكتاتيب القرآنية بعد خروجهم، فكان ذلك أوَّل عهد للناس بتعليم الصِّغار»^(٣).

والكتاتيب هي جمع كُتَّاب وهو: «مكان للتَّعليم الأساسي كان يُقام غالباً بجوار المسجد لتعليم القراءة والكتابة والقرآن الكريم، وشيء من علوم الشريعة والعربية، والتَّاريخ، والرياضيات... وهو أشبه بالمدرسة الابتدائية اليوم» ويُديرها معلِّم يُعرَّف بعدة أسماء حسب كلِّ منطقة وكل قطر وهي: سيِّدنا بمصر العربية، والفقيه بولاية تلمسان الجزائرية والمطوع أو المطوَّعة أو الملاً بدولة قطر العربية الإسلامية، والطَّالب بولاية تيارت الجزائرية، والشيخ والمؤدِّب وهي أسماء كلِّها تُبجِّل هذا الرجل.

(١) محمد سحنون، آداب المعلمين، تحقيق: حسني عبد الوهاب، ط: ٢، تونس ١٩٧٢م، ص ٤٨.

(٢) محمد الغزالي: سلسلة من مذكرات المشاهير، دار الموعظة للنشر والتوزيع، (د.ط)، ٢٠١٤م، ص ٧٠.

(٣) رابح تركي: الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتَّربية في الجزائر، ط: ٣، ١٩٨١م، ص ٧٩.

لمحة تاريخية عن نشأة وتطور الكتابات:

تؤكد الشواهد التاريخية والواقعية أنّ التعليم عند المسلمين بدأ في وقت مبكر، فالتصفح للسيرة النبوية يجد بيت المصطفى صلى الله عليه وسلم أول مدرسة لنشر تعاليم الدين الإسلامي والدليل في قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤] فقد كان الحبيب صلى الله عليه وسلم يتلقى ما يُوحى إليه من ربه فيحفظه ويعيه ويحفظه لأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين بعد ذلك كان الشرف لدار «الأرقم بن الأرقم» ... وكان النبي صلى الله عليه وسلم يجتمع بمن أسلم سراً في هذه الدار فيتلوا عليهم آيات القرآن الكريم ويعلمهم شرائع الإسلام^(١)، وهذا امتثالاً لقوله عز وجل: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ ١ ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ ٢ ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ ٣ ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ ٤ ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [سورة العلق: ١-٥] وهو أول ما أنزل من الذكر الحكيم.

والمستقرى للتاريخ الإسلامي يرى أن فكرة إنشاء الكتابات بدأت في وقت مبكر وبالتحديد في العام الثاني للهجرة النبوية ونشوء الدولة الإسلامية، وهذا ما توضحه الرواية المشهورة عن الرسول ﷺ «حين جعل فداء بعض الأسرى ممن يعرف القراءة و الكتابة منهم، أن يُعَلِّم عشرة من أطفال المسلمين، ويكون هذا فداءً له، وهذا تصرف رائع من رسول الله صلى الله عليه وسلم له دلالة عظيمة على عناية الإسلام بالتعليم، فهذه أول حادثة من نوعها في تاريخ البشرية، فلم يُعرف أنّ فاتحاً منتصراً قبله صنع مثل هذا الصنيع.»^(٢) وفي هذا يقول يوسف القرضاوي: «الرائع هنا أنّ هذا النبي الأمي في هذه الأمة الأمية أول من مجّد القلم وعمل على إشاعة الكتابة ومحو الأمية بين أتباعه بكل السبل.»^(٣) ومن خلال ما سبق نستنتج أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قد بين لنا أنّ الكتابة والقراءة هما السبيل لمعرفة الأمور الغائبة وما لها من فضل ومنافع

(١) محمد قباني: السيرة النبوية والخلافة الراشدة، دار الأصاله، الجزائر، ط: ٢٠١٠، ص ٢٨.

ص ٢٨.

(٢) المرجع نفسه: ص ٥٨.

(٣) يوسف القرضاوي: كتاب الرسول والعلم، دار الصحوة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٤٠.

عظيمة، لأنَّ بها تُضبط الأمور وتُدوّن العلوم والحكم وتُعرف أخبار الماضين وأحوالهم وسيَرهم ومقالاتهم، ولولاها ما استقام أمر الدّين ولا الدّنيا.

لقد توسّعت فكرة الكتاتيب في عهد الصحابي الجليل عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث «أمر ببناء بيوت المكاتب ونصّب الرّجال لتعليم الصبيان وتأديبهم، وكانوا يسردون القراءة في الأسبوع كلّهُ. فلمّا فتح عمر الشّام ورجع قافلاً للمدينة تلقاه أهلها ومعهم الصبيان، وكان يوم الأربعاء، فظلوا معه عشية الأربعاء ويوم الخميس وصدر يوم الجمعة فجعل ذلك لصبيان المكاتب وأوجب لهم سنّة للاستراحة، ودعا على من عطّل هذه السنة. ثم اقتدى به السّلف في الاستراحات المشروعة إلى يومنا هذا.»^(١)

إنّ الكتاتيب هي أبسط مدارس عرفها التّاريخ عند المسلمين الفاتحين وهذا الاعتراف نجده عند المستشرق «ريس» ومّا جاء في كتاباته ما يلي: «... ويظهر أنّه قد وُجدت منذ فجر الإسلام، أمكنة كانوا يجتمعون فيها لاستظهار القرآن وتدارسه ولا شك في أن هذه المواضع، كانت كالمدارس الأولىيّة يتعلّمون فيها مبادئ القرآن وأصول الكتابة العربية...»^(٢) لقد انتشرت الكتاتيب انتشاراً كبيراً ومبكّراً في العواصم والمدن الإسلامية فما من قرية فتحها المسلمون إلّا وأسّسوا فيها كُتّاباً لتعليم الصبيان.

الكتاتيب في الجزائر:

أدرك الاحتلال الفرنسي أن انتشار اللّغة العربية يُشكّل خطراً على وجوده في الجزائر الإسلامية، ويقضي على مخطّطاته الهادفة إلى قرّنة الجزائريين فحاول القضاء على أصالتهم وعمل على محاربة اللّغة العربية بشتّى الوسائل ومختلف الأساليب للحدّ من تعلّمها وانتشارها وكان من جملة هذه الإجراءات إصدار القانون المعروف بقانون: «٢٤ كانون الأول / ديسمبر ١٩٠٤ والذي ينصّ على عدم السّماح لأيّ معلّم مسلم أن يتولّى إدارة مكتب لتعليم اللّغة

(١) محمد عبد الحي الكتاني الإدريسي الحسني، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية تحقيق عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت - لبنان، ط ٢، ج ٢، ص ٢٠٠.
(٢) مصطفى السباعي: من روائع حضارتنا، دار الوزّاق المكتب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٨٨.

العربية بدون رخصة يمنحه إياها عامل الولاية - العمالة - أو قائد الفيلق العسكري ويُعدُّ فتح مكتب بدون رخصة اعتداء على حدود القوانين الخاصة بالأهالي المسلمين»^(١) وأمام سياسة التّجهيل الّتي كانت تطبّقها فرنسا من أجل محو الشّخصية الوطنية الجزائريّة الّتي لم تزد الشعب الجزائري إلّا قوّة، وكانت الكتاتيب بديلاً لحالة التّجهيل الّتي مارسها الاحتلال، وآلية من آليات المقاومة الأهلية للتّمسك بجانب من الهويّة العربية الإسلامية، حيث عملت على تلقين أبناء المجتمع أبجدية اللّغة العربية، وتحفيظهم شيئاً من القرآن الكريم وبُغية كسر هذا الصّمود الّذي أظهره الشعب الجزائري لجأت فرنسا إلى حيلتها الخبيثة من خلال إصدار تعليمات من بين ما جاء فيها: «أنّه لا يجوز لمكاتب التّعليم العربية أن تفتح أبوابها للأولاد الّذين هم في سن التّعليم أثناء ساعات العمل في المدرسة الفرنسية، وذلك في القرى التي تبعد ثلاث كيلومترات عن المدرسة الفرنسية»^(٢)، وهذا ما يعكس القناعة التي رسخت لدى الاستعمار الفرنسي من أنّ تعليم القرآن الكريم في مكاتب الشيوخ يُنافس الثقافة الفرنسية المفروضة ما جعله يُضمّن قانونه الفقرة الأخيرة محاولةً للحدّ من نشاط التّعليم في المسجد والكتّاب، وحتى يُرغم التلاميذ على التوجه إلى المدارس التابعة له والّتي أظهر الأهالي عزوفاً عن تعليم أولادهم فيها لما تُشكّله من خطر يهدّد دينهم ويضرب أصالتهم، ولم يقف الاحتلال عند ذلك الحدّ بل سعى لوضع مجموعة من العراقيل تحوّل أمام منح رخصة التّعليم، فكان على المعلم - الشيخ - التّعزّض لمواقف صعبة والرضوخ لشروط مهينة يلتزم بتنفيذها نصّاً وروحاً في كُتّابه حتّى يحصل على رخصة التّعليم القانونية وكانت تلك الشروط تنص على ما يلي:^(٣)

١- اقتصار التّعليم على تحفيظ القرآن الكريم لا أكثر.

٢- عدم التّعزّض بأي وجه كان إلى تفسير الآيات القرآنية، وخاصّة تلك الّتي تحض على الجهاد في سبيل الله وتدعو إلى محاربة الظّلم والاستبداد.

(١) بسام العسلي: جهاد الشعب الجزائري، دار النفائس، بيروت - لبنان -

(د. ط)، ٢٠٠٩، ج: ٣، ص ٥٩٩.

(٢) المرجع نفسه: ص ٥٩٩.

(٣) المرجع نفسه: ص ٥٩٩.

٣- استبعاد تدريس تاريخ الجزائر، وتاريخ العرب المسلمين، وجغرافية الجزائر والبلاد العربية.

٤- استبعاد الأدب العربي بجميع علومه، والامتناع عن تعليم المواد العلمية والرياضية.

إنّ للقرآن الكريم مكانة عظيمة جدًّا في قلوب الجزائريين والجزائريات لما ورد في ذلك من أحاديث نبوية تحثُّ المسلمين على صرف العناية إلى خدمته، ومن جُملة الأحاديث الشريفة نذكر على سبيل المثال قوله صلى الله عليه وسلم: «خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ»^(١) ولهذا يحرصُ الآباءُ على تعليم صغارهم القرآن الكريم منذ سن مبكرة ونجد ذلك في الأرياف خاصّةً، فلا يكاد الصّبي يبلغ الرّابعة من عمره حتى يأخذه والده إلى المدرسة القرآنية التابعة للمسجد لحفظ الذّكر الحكيم، ويتّخذ بعضهم كتعليم تحضيري للمدرسة ويكتفون بتحفيظ أبنائهم ما تيسر لهم من السّور القرآنية القصيرة قبل بلوغهم سنّ السادسة، ودخولهم الرّسمي إلى المدرسة النظامية، بينما يتّخذ بعضهم غاية في حدّ ذاته ولا يقبلون بما دون حفظ أبنائهم القرآن كاملاً لا تنقص منه آية بل يحفظونه كما أنزل وبرسمه العثماني، وتنتشر في الجزائر ثلاثة أنواع من مدارس تحفيظ القرآن الكريم وهي: كالآتي:

النوع الأول: (وكان يسمى في العصر العباسي كُتّاب حُكومي)

المدارس القرآنية التابعة لوزارة الشّؤون الدّينية وتقع داخل المساجد لا يفصل بينهما إلّا جدار، وذلك تجنّباً لإزعاج المصلين من طرف الصّبيان، فقد فصل الجزائريون منذ البداية بين الكُتّاب والمسجد وأمروا المعلّمين بالآلّ يعقدوا حلقةً للتحفيظ في المسجد، وفي هذا قال أبو العبّاس الونشريسي في معياره: «لم يجعل الله المساجد لثُكتسب بها الأرزاق... والواجب على تلك أهل البلدة أن يمنعوا مساجدهم من مثل هذا، وآباء الصّبيان في حرج من هذا، ليس ينفرد بالخرج المعلّم وحده، فيوعظ المعلّمون وآباء الصّبيان ليخرجوا من المساجد إلى بقاع

(١) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت-

يصلح فيها التكسُّب ولا يضُرُّ بالمسلمين فإن كان المعلِّم أبي فليُنزِع الصبيان من عند آباءهم وإن اعتصم المعلم بأحد فليس يعصمه إلا ظالم»^(١)، وتعكس هذه الفتوى تأكيد الفقهاء الجزائريين على وظيفة الكتاب وضرورة إنشائه خارج المسجد حتى يبقى هذا الأخير للعبادة وللراشدين من طلبة العلم.

النوع الثاني:

الكتاتيب (المدارس الحرّة) وتنتشر بكثرة بالأرياف يفتحها شيوخ حفظة للقرآن الكريم في بُيوتهم أو بجوارها وتتميّز بتواضع بنائها وبساطتها الشديدة، ويتلقّى الشيوخ أجورهم الشهريّة من التلاميذ وهي لا تخضع للقانون أو للضرائب ولا تتطلب رخصة لفتحها، ولقد شاع هذا النوع بكثرة في عهد الاحتلال الفرنسي رداً على سياسة التجهيل التي اعتمدتها فرنسا بحق الشعب الجزائري لمنع تشكُّل الوعي لديه، وساهمت هذه المدارس بفعالية في حفظ الإسلام والقرآن واللغة العربية وإفشال مخطط قَرْنَسَة الشعب الجزائري طيلة ١٣٢ سنة من الاحتلال (٥ يوليو ١٨٣٠ - ٥ يوليو ١٩٦٢) وبعد الاستقلال، واصلت رسالتها الحضارية، وتخرّج منها آلاف الأئمّة فضلاً عن تأهيل تلاميذها الذين تلقوا فيها «تعليماً تحضيريّاً» لمزاولة حياتهم الدراسية الرسمية بنجاح كبير، وعادة ما يحتل طلبتها المراتب الأولى في المدارس الرسمية ويتفوّقون على أقرانهم الذين تلقوا تعليمًا تحضيريّاً عصريّاً، كما يتميّز طلبة الكتاتيب بالتمكّن الثام من اللغة العربية بقواعدها ونحوها وصرفها ويكتسبون ثروة لغوية كبيرة، وقد أمدّت الكتاتيب الجزائرية بالآلاف من المدافعين عن اللغة العربية الذين يواصلون الآن رسالة المجاهدين والشهداء في الوقوف بوجه الأقلية الفرنسية بالجزائر. ويبلغ عدد الكتاتيب حالياً ٢٣٤٤ كتاباً تضم ٢٣٤٨ قسماً، ويدرس فيها ٨٥٤٨٨ تلميذاً ويؤطرها ٢٥٣٣ مُعلِّماً. والملاحظ أنّ وظيفة الكتاتيب تراجعت منذ عقدين تقريباً مقارنة مع فترة

(١) أبو العباس أحمد بن يحيى عبد الواحد الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تخريج جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج٧، سنة ١٤٠١ هـ ١٩٨١ م، ص: ٣٦.

السِّيَّيْنِيَّاتِ والسَّبْعِيَّيْنِيَّاتِ، فأغلق الكثير من الكتاتيب أبوابه لأسبابٍ عديدة، منها وفاة عدد معتبر من «الشيوخ» المؤسِّسين لها وأجَّاه تلاميذهم الذين حفظوا القرآن على أيديهم إلى العمل في المدارس القرآنية الرِّسميَّة التَّابعة لوزارة الشؤون الدِّينيَّة لضمان تلقي رواتب منتظمة على الأقل.^(١)

النوع الثالث:

يتعلق بالزوايا الصوفية التي يَخَصِّصُ بعضها فضاءً لتحفيظ الأطفال والمريدين للقرآن الكريم، ويبلغ عددُ الزوايا المعنية ٣٢٨ زاوية وتضم ١٥٥٦٣ طالباً من بينهم ٤٣٢٢ طالبة، وتضمن الزوايا النظام الداخلي لـ ٨٣٦٦ طالباً تابعاً لها. ويمكن إضافة «المعاهد الحرة» للقرآن والعلوم الدينية إلى الأنواع السابقة من المدارس، وعددها ٩ مدارس منها ٣ بولاية غرداية بالجنوب الغربي للجزائر، بيد أنها تتميز عنها بأنها مُوجَّهة للكبار وتُدْرَس أيضاً مختلف العلوم الدِّينية لتأهيل طلبتها للإمامة مستقبلاً. وعموماً يبلغ العدد الإجمالي للمدارس القرآنية بمختلف أنواعها في الجزائر ٥٢٤٦ مدرسة تقوم بتحفيظ كتاب الله لنحو ٢٨٨ ألف طالب. ولا تتوافر إحصائيات عن عدد المتخرِّجين فيها من الذين حفظوا القرآن كله أو أغلبه أو نصفه، ولكن الأكيد أنهم يعدُّون بعشرات الآلاف. وخلافاً للكتاتيب والزوايا، فإن فتح مدرسة قرآنية في مسجد أو في محيطه الوقفي، يتم بموجب قرار من وزير الشؤون الدينية الذي يُحدِّد تسميتها وموقعها، ويسند مهمَّة إدارتها إلى إمام المسجد عادةً، ويتولَّى هذا الأخير تعيين معلم القرآن للتلاميذ من الذين تتوافر فيهم صفات الكفاءة وحفظ القرآن كله والحلم وسعة الصدر، وتتكفَّل الدولة براتب المعلم ومصاريف صيانة المدرسة والتجهيز وتساعد المؤسسات الخيرية في التمويل، كما يوجَّه جزءٌ من رصيد أموال الزكاة إلى تمويل المدارس القرآنية، وهي تجربة جديدة استحدثتها الوزارة منذ سنوات قليلة.^(٢)

(١) www.alittihad.ae/article/40877/2009

(٢) www.alittihad.ae/article/40877/2009

منهج التعليم القرآني في الكتابات الجزائرية:

لقد فصل العلامة عبد الرحمان بن خلدون تفصيلاً واضحاً في بيان منهج أهل إفريقية والمغرب في تعليم القرآن الكريم حيث تناول ذلك في معرض مقارنة منهج الأمصار الإسلامية في تعليم الولدان فقال: «أما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء المدارس بالرسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه؛ لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر ولا من كلام العرب، إلى أن يحدق فيه أو ينقطع دونه فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعاً عن العلم بالجملة، وهذا مذهب أهل الأمصار بالمغرب ومن تبعهم من قرى البربر أمم المغرب، في ولدانهم إلى أن يجاوزوا حد البلوغ في الشببية وكذا في الكبير إذا راجع مدارس القرآن بعد طائفة من عمره، فهم لذلك أقوم على رسم القرآن وحفظه من سواهم»^(١).

ولعل هذا المنهج الذي ولد خصوصية ضبط القرآن على حساب اللسان لدى المغاربة عموماً، والجزائريين خصوصاً حيث ظهر فيهم «القصور عن ملكة اللسان جملة، وذلك أن القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة لما أن البشر مصرفون عن الإتيان بمثله، فهم مصرفون لذلك عن الاستعمال على أساليبه والاحتذاء بها»^(٢).

لقد أبدى العلامة عبد الرحمن ابن خلدون استحسانه بالمنهج الذي اقترحه القاضي أبو بكر بن العربي في تعليم القرآن الكريم رغم انتقاده لطريقة المغاربة وعدم إمكانية تطبيقها في أرض الواقع لما اكتسبته الطريقة القديمة من الانطباع والرسوخ في منهج الجزائريين في تعليم القرآن. حيث نجده يقول: «ولقد ذهب القاضي أبو بكر ابن العربي في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التعليم وأعاد في ذلك وأبداً، وقدم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم كما هو المذهب الأندلسي. قال: «لأنّ الشعر ديوان العرب، ويدعوا إلى تقديمه،

(١) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، بيروت لبنان (د.ط)، ص: ٥٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ص: ٧٥٥.

وتقديم العربية في التعليم ضرورة، ثم ينتقل منه إلى الحساب فيتمرن فيه حتى يرى القوانين ثم ينتقل إلى درس القرآن فإنه تيسير عليه بهذه المقدمة. ثم قال: ويا غفلة أهل بلادنا في أن يؤخذ الصبي بكتاب الله في أوامره، يقرأ ما لا يفهم وينصب في أمر، غيره أهم عليه منه. «^(١) رغم التقدير الكبير الذي وجه إلى طريقة تحفيظ الصبيان القرآن دون فهم إلا أن الجزائريين ما زالوا لحد الساعة يتبعونها إيماناً منهم أن البركة تحصل للمُتعلِّم عند حفظه لبعض سور القرآن القصار.

أما ابن باديس رحمه الله رائد النهضة في الجزائر، ورئيس جمعية علمائها فقد كان منهجه مُستمدّاً من كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويتضح هذا جلياً في أقواله وأفعاله ومن خلال ممارساته اليومية في حلقات الدرس، والكتاتيب والمدارس والنوادي والأسواق، فقد كان حريصاً على إعداد جيل يُتقَدُّ الشعب الجزائري من مخاطر التغريب والتجهيل والتجنيس وأن يدل أبناءه على مواردهم الصافي، فينهلوا من القرآن والسنة وتراث الإسلام أزكى العلوم وأطيب المعارف وأجمل الآداب، حيث نجده يقول: «إنّ أبناءنا هم رجال المستقبل، وإهمالهم قضاء على الأمة إذ يسوّسها أمثالهم ويحكم في مصائرنا أشباههم.... ونحن ينبغي هنا أن نربيّ أبناءنا كما علّمنا الإسلام، فإن قصّرنا فلا نلومسّ إلا أنفسنا، ولكن واثقين أنّنا نبني على الماء ما لم نُعَدِّ الأبناء بِعُدَّةِ الخلق الفاضل، والأدب الديني الصحيح»^(٢) وبذلك تحصّن الشخصية الجزائرية المسلمة في عقيدتها وأفكارها، ووجدانها ولغتها وآدابها فبدى لنا متأثراً إلى حد كبير بالطريقة الأندلسية في التدريس وإصلاح التعليم، وهذا ما صرح به الشيخ محمد البشير الإبراهيمي واصفاً الطريقة التي اتفقا عليها لتربية النشء... وكانت الطريقة التي اتفقنا عليها أنا وابن باديس في المدينة، في تربية النشء هي: ألا نتوسع له في العلم، وإنما نربيّه على فكرة صحيحة، ولو مع علم قليل، فتمت لنا هذه التجربة في الجيش الذي أعدّدناه من تلامذتنا.»^(٣)

(١) المصدر نفسه: ص: ٥٥٨.

(٢) آثار ابن باديس: الشهاب، ج ٨، غرة شعبان ١٣٥٤هـ، نوفمبر ١٩٣٥م، ص ٣٦.

(٣) مصطفى محمد حميداتو: عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة- قطر - ط ١، ١٩٩٧، ص: ١٣٦.

أما بالنسبة لمحتوى المنهج فيقول عنه ابن باديس : «تتضمن الدروس على التفسير للكتاب الحكيم وتجويده وعلى الفقه في المختصر وغيره، وعلى العقائد الدينية، وعلى الآداب والأخلاق الإسلامية، وعلى العربية بفنونها كالمناظرة والحساب وغيرهما»^(١) ويظهر ذلك جلياً في النشاط الواسع المكثف الذي قام به الرجل في مجالات التعليم والكتابة والصحافة بإنشاء المدارس والجماعات المختلفة، وفي مجال التفكير بمحاربة الجمود الصوفي، والدعوة إلى الإيمان بعد الاستدلال والاعتناء، ونبد التواكل والحث على الاعتماد على النفس، حيث نجده نقول:

شعب الجزائر مُسلم	وإلى العروبة ينتسب
من قال : حاد عن أصله	أوقال مات فقد كذب
أو رام إدماجاً لـه	رام المحال من الطلب
يا نشء أنت رجأؤنا	وبك الصباح قد اقترب
خذ للحياة سلاحها	وخض الخطوب ولا تهب ^(٢)

لقد ارتبطت حركية التعليم بالجزائر منذ عهد قديم بتعليمية اللغة العربية وحفظ القرآن الكريم، وتشمل هذه الظاهرة التعليمية حقلاً خصباً لدراسة تعليمية اللغة العربية وطرق التدريس في الجزائر العميقة في التاريخ القائمة أصلاً على التلقين والحفظ مسلكاً ومنهجاً بيداغوجياً. لقد تم دخول القرآن الكريم إلى القطر الجزائري مع الفاتحين الأولين وتلقاه الناس بالسمع والحفظ، وأخذ الخلف عن السلف كاملاً غير منقوص بسوره وآياته وحروفه، بل بخطه العثماني الخاص به فتعلمه الصبيان حسب الطريقة التي تلقوه بها، إن التعليم الكتابي كغيره يتمحور التفكير فيه حول ثلاثة أقطاب رئيسية هي :

- القطب النفسي ويخص المتعلمين.
- القطب المعرفي المتعلق بالمعارف المطلوب تدريسها.
- القطب البيداغوجي ويهتم بالمعلم.

(١) المرجع نفسه: ص ١٣٧.

(٢) أحمد الخطيب: الثورة الجزائرية، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان -، د ط، سنة ١٩٥٨م،

فماهي الأساليب والطرق المعتمدة في النّظام الكُتّابي؟ وماهي الوسائل التعليمية؟

وماهي وظيفة المعلم(الشيخ)؟ وماهي شروط اختياره لهذه المهمة النبيلة؟

وماهي المعارف المطلوب تدريسها؟

وسأحاول الإجابة عن هذه الأسئلة:

أولاً: المعلّم : ويُعرف باسم الفقيه أو السيّد أو الشّيخ حسب كل منطقة وهي أسماء كلّها تبجّل هذا الرجل، فهو الأب الرّوحي للتلاميذ ورجل العلم الذي تُشد إليه الأبصار، وهو عند عموم الشعب الجزائري أرفع منزلة فهو الطبيب والرّاقّي الذي يعالج الدّاء ويدفع البلاء، وقد يُؤتمن على الأسرار والودائع، فهو الرّجل المطاع ومحل احترام وتقدير من قبل الجميع، الغني منهم والفقير وهو المستشار الدّيني والاجتماعي، يحل المشكلات ويعالج الخصومات ويعقد قران الزّواج، يحظى باحترام كبير وتفضيل وطاعة تامة وتميّزه هذا ليس في الجزائر فقط بل في كل مجتمع مسلم، ومما جاء في رواية الأيام للدكتور طه حسين عن هذا الرجل قوله : «... وكان يضع لذلك شروطاً ويُطالب بحقوقه.. فكم لسيدنا على الأسرة من حقوق»^(١) أما أجرة الشيخ أو الفقيه ما لم يكن تابعاً لوزارة الشؤون الدّينية فتتكلّف بها جماعة المسلمين بعد اتّفاق يكون قد تمّ بينهما. وقد جاء هذا في معيار أبي العباس الونشريسي حيث نجده يقول: «... ويتفق هذا المعلم مع آباء الطلاب على أجرٍ معين، فإن كثر عنده عدد الطّلاب، فله أن يُشرك معه معلّماً آخر، أو غير واحد من المعلّمين... وإذا تكرم عليه آباء الصّبيان في عاشوراء والأعياد بشيء من العطاء قبله، وذلك حسب جاري العادة، وقد كان فاشياً في بلاد المغرب الأوسط والأقصى تقديم الشمع للمعلّم في ميلاد النّبي صلى الله عليه وسلم كما كان فاشياً في البوادي أخذ الرّبذ، يجعل له على كل بيت مخضّة زُبدٍ ويُسمّونه خميس الطالب»^(٢) أمّا

(١) طه حسين: الأيام، بيت الحكمة، ط ١، سنة ٢٠١٣، ص ٢٢.

(٢) أبو العباس أحمد بن يحيى عبد الواحد الونشريسي، المعيار المعرّب والجامع المعرّب عن فتاوى

أهل إفريقية والأندلس والمغرب، ج ٧، ص: ١٦٢.

لباس معلّم القرآن المعروف والمشهور في كل منطقة جلباباً وسروالاً فضفاضاً، ولا يُقبل بدون عمامة، وإلى جانب الشّيخ يوجد شخص يسمّى العَرِيف وهو أحد تلاميذ الكُتّاب بلغ الخُلم يقوم بمساعدة المعلّم على تأدية واجبه، ومن مهامه المحافظة على الهدوء عند غياب الشّيخ وتبليغه عند رُجوعه، كما ينادي على المتعلّمين الذين يطلبهم الفقيه للتّسميع ولا يقتصر دور معلّم القرآن على تعليم الأطفال القراءة والكتابة وحفظ القرآن، بل يحرص على تنشئتهم التّشاة الصالحة وغرس الأخلاق الحميدة في نفوسهم، والمبادئ الفاضلة والعادات السليمة والقيّم الإسلامية، كما كان معلّم الكتاتيب يقوم بمراقبة الصبيان خارج حجرة الدّرس ويحثّهم على العمل بما تعلّموا ويشعرهم بأنهم يتميزون عن غيرهم في تصرفاتهم وسلوكياتهم، وهذا كله تقديساً لما يحملونه من كلام الله العزيز الحكيم، كما يُطالبهم بالمحافظة على شُعة الكُتّاب الذي ينتمون إليه.

ثانياً: انتخاب المعلّمين:

كان الأجداد - رحمهم الله - يتحرّون جُهدهم في انتخاب من يتولّى تعليم صبيانهم، فلا يختارون إلى هذه المهمّة إلّا من تقرّر عندهم حسنُ أخلاقه وتوفرت فيه خصال رشيدة جمّة، منها الاشتهار بالاستقامة، و العفاف، والعدالة، مع الخبرة الثّامة بالقرآن وعلومه.

«قال الشيخ الصالح أبو إسحاق الجنباني المتوفى سنة ٣٧٩ هـ، وكان ممّن يُعلّم اليتامى وأبناء الفقراء احتساباً لوجه الله الكريم وابتغاء مرضاته لا تعلّموا أولادكم إلّا عند رجلٍ حسن الدّين، لأنّ دين الصبي على دين معلّمه.»^(١)

ومن واجبات المعلم ما قاله ابن سحنون: «وكان السّلف - رحمهم الله يشترطون مع ذلك على المعلّم أن يتخلّى عن كلّ شيء للتّعليم، وأن لا يشتغل بغير صناعة التّعليم، وأن يُعمر أوقات فراغه بالنّظر فيما يعود على تلاميذه بالنّفع و الفائدة في تعليمهم، و مراقبة غدوّهم و رواحهم وإعلام أوليائهم عن مغيبهم بلا عذر، وحجروا عليه اتّخاذ العريف يقوم مقامه ما لم يكن في مرتبته

(١) محمد ابن سحنون: آداب المعلمين، تحقيق حسن الحسيني عبد الوهاب ومحمد العروسي المطوي، ط٣، سنة ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، دار الكتب الشّرقية، تونس، ص: ٤٧.

العلمية و أخلاقية المرضية، بحيث يكون المؤدّب منقطعاً بنفسه تمام الانقطاع للتدريس والتربية حتى أتمّ منعوا عليه عيادة المرضى و تشييع الجنائز.»^(١) وفرضوا عليه المساواة التامة في تعليم أبناء الأشراف و الفقراء لا فرق بين الفقير و الغني، بل هما سواسية في ذلك قال الإمام سحنون: «يجب العدل في التعليم، ولا يُفَضَّل فيه بعضهم على بعض ولو تفاضلوا في الجعل إلا أن يبيّن ذلك لوليّه في عقده و يكون تفضيله في وقت غير وقت تعليمه للصبيان.»^(٢) وهو ما نُسيّيه اليوم بالدروس الخصوصية .

ثالثاً: الأسس التربوية في التعليم الكتابي:

إنّ مهمة كل تربية هي إيصال ونقل القيم التي اختارها المجتمع لنفسه، والكتاتيب الجزائية لا يمكنها أن تُشَدَّ عن هذه القاعدة، ومن هذا المنطلق، فإنّ من أولى أولوياتها ما يأتي:

«الحفظ الجيّد للقرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف .

تنمية شعور المتعلّم بالانتماء إلى الدّين الإسلامي و الاعتزاز بمصادره.

تزويد المتعلم بالمعارف الخاصة ببعض العبادات و الشعائر الدينية و تعويده على ممارستها و لو لم تكن مفروضة عليه في هذا السن.

تنمية القيم الإسلامية في المعاملات اليومية .

تعزيز المعرفة بوحدانية الله و ترسيخها في نفوس المتعلّمين .

تنمية المعارف المتعلقة بالعبادات و السلوكيات و السيرة النبوية والقيم الأخلاقية وكيفية ممارسة بعض الشعائر الدينية»^(٣)

وعلى العموم الكتاتيب تستمد معارفها من رُوح الإسلام و مصادر التشريع، المتمثلة في:

القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، بما يُحقّق تربية شاملة، من خلال

(١) المرجع نفسه: ص: ٤٩.

(٢) المرجع نفسه: ص: ٤٩.

(٣) - وزارة التربية الوطنية، اللجنة الوطنية للمناهج، مديريةية التعليم الأساسي، الديوان الوطني

للمطبوعات المدرسية، طبعة ٢٠١٦، ص ١٤٤.

التوازن بين الروح والجسد و بين أعمال الدنيا والآخرة، و تفتحاً على العصر من دون إخلال بالمبادئ الإسلامية وروح مقاصد الشريعة.

أ- **مراعاة الفروق الفردية:** كان الشيوخ يطبقون مبدأ الفروق الفردية بين المتعلمين: فمنهم من كان يُكَلَّف بحفظ سورة قصيرة ومنهم من كان يُكَلَّف بحفظ ربع ومنهم بحفظ نصف وغالبية الطلبة مطالبون بحفظ الثمن وذلك من بداية الأسبوع إلى نهايته وهذا حسب استعداداتهم وقدراتهم العقلية.

ب- **استخدام مبدأ الثواب والعقاب:** يستخدم معلم الكتابين مبدأ الثواب والعقاب حيث أوضحت الدراسة أنَّ الشيخ كان يُعاقب المتعلمين، وكان يستعمل العصا الفلقة وكذلك الضرب على اليدين أو مسك الأذنين كما أنَّهم يستخدمون التوبيخ واللوم والتأنيب، يحكي فضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي رحمه الله عن طفولته فيقول : «عندما كنت صغيراً وتعلمت القرآن الكريم وحفظه في اللوح وبسبب قراءتي الخاطئة ل: (حم - عسق) أخطأت في القراءة فضربت ضرباً شديداً من مُعلِّمي ومساعدته العريف»^(١) وكانوا يعتقدون أن الضرب يجلب منفعة للمتعلمين ويجعلهم حريصين على الحفظ.

وفي هذا المقام يقول محمد الغزالي: «... ومن بين الحين والحين تسمع استغاثة مضروب لم يُحسن الأداء ، يتوجع من لدعة العصا، والآباء يوصون المعلمين بالألا تأخذهم شفقة في التعليم والتأديب، فعصا الفقيه من الجنة كما يقولون....»^(٢) وقد أثبت علم التربية الحديث وعلم النفس والاجتماع أنَّ العقاب الجسدي (الضرب) مضر بالطفل وهو أنواع منها: الضرب، والتهديد، والجزر، والصُّراخ في وجه الطفل. وفي هذا يقول أحد الباحثين: « العقوبة البدنية في اعتقادي لا تكون أبداً صواباً، فالخفيف منها يُحدث قليلاً من الضرر من غير أن ينفع، وإني مقتنع بأنَّ الشَّدِيد منها يُؤلِّد القسوة والوحشية.»^(٣) وفي التراث نجد العلامة ابن خلدون تحدّث عن الشدّة على المتعلمين و ما

(١) محمد متولي الشعراوي: معجزة القرآن الكريم، دار الهدى، (د.ط)، ٢٠٠٤، ص: ٩.

(٢) محمد الغزالي: سلسلة مذكرات المشاهير، دار الموعظة للنشر والتوزيع، د ط، ٢٠١٤، ص: ٧٠.

(٣) برتراند رسل: في التربية، ترجمة سمير عبده، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان -

تُحدثه من مضرة بهم حيث يقول: «وذلك أن إرهاف الحدّ في التّعليم مُضرّ بالمتعلّم سيما في أصاغر الولد، لأنّه من سوء الملكة، ومن كان مربّاه بالعسف والقهر من المتعلّمين والمماليك أو الخدم سطا به القهر وضيّق عن النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحُجّل على الكذب والخبث، وهو التّظاهر بغير ما في ضمّيره، خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له عادة وخلقا، وفسدت معاني الإنسانيّة التي له من حيث الاجتماع والتمرّن وهي الحماية والمدافعة عن نفسه أو منزله، وصار عيالا على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل.»^(١) لقد شاع في الأوساط التربوية أن غالبية معلمي الكتاتيب ليست لديهم أدنى فكرة بعلم النفس التربوي الذي أصبح شرطا من الشّروط الأساسية للالتحاق بمهنة التّعليم في الدّول المتقدمة، وإن كانت الكتاتيب قد اُتّهمت بإهمالها بصفة كاملة نفسية الطفل من حيث قدراته العقلية والجسمية واستعداداته وميولاته وإن كان ما يقولونه صحيحا فذلك عيب العصر كله، فلم يكن يعرف في الحقبة الزمنية القديمة التي عايشتها الكتاتيب أن الطفل ينفرد بشخصية تميزه عن غيره ولم يكن علم النفس يُطبق في المؤسسات التربوية إلاّ عندما استقلّ عن الفلسفة وأصبح علما قائما بذاته.

رابعاً: البعد البيداغوجي في أنشطة الكُتّاب:

من الصعب إيجاد تعريف محدد للبيداغوجيا، وذلك راجع إلى ارتباط المصطلح بمصطلحات مجاورة له، وبصفة عامّة تعني مجموع طرق التدريس «إنها حقل معرفي، قوامه التّفكير الفلسفي والسيكولوجي، في غايات وتوجهات الأفعال والأنشطة المطلوبة ممارستها في وضعية التربية والتّعليم على الطّفل و الرّاشد»^(٢) وبناءً على ما سبق يحق لنا أن نتساءل عما يلي:

هل يمتلك شيوخ الكُتّاب طريقةً يتحقّق بها تعليمية القرآن الكريم؟

وما هي الوسائل التعليمية التي يعتمدونها في تحسين عملية التّعليم والتّعلم؟

(١) عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص: ٥٥٨.

(٢) abdo-math.blogspot.com/2010/12/blog-post_15.html (٢)

أ/- الطريقة: أدرك المرثون منذ زمن بعيد أهمية الطرق التربوية فحاولوا ابتداء طرق جديدة للتدريس أكثر فاعلية وأكثر نجاحاً وإنه من يرجع إلى تاريخ التربية يلاحظ أن هذه المحاولات في طرق التدريس تحتل جزءاً هاماً منه، ويُعد علم النفس عامة وعلم النفس التربوي خاصة الذي كشف وحفّز على تعدد طرق التدريس لتتلاءم مع الخبرات المختلفة وتؤدي الأهداف المرجوة. فما هي أنواع الطرق التربوية المعتمدة في الكتابات؟

للإجابة على هذا الإشكال توجهتُ إلى أحد خريجي الكتابات المدعو (أحمد ابن طاهر) وهو من الذين حفظوا القرآن على عدة مشايخ وهو إمام خطيب ومُعلِّم قرآن مُتطوع (بمسجد الكوثر الواقع ببلدية البخاتة بدائرة مغنية ولاية تلمسان)، ومحاورته في الثامن من شهر أوت ألفان وسبعة عشر في المسجد السابق ذكره، وقد دامت المقابلة ساعة ونصف، ثمة تبين لي أنه ليست هناك طرائق مُحدّدة مُجمّعة عليها؛ بل كان ذلك يرجع إلى اجتهادات الشيوخ أو المعلّمين (لكلّ شيخ طريقه) ولكن في الغالب كان التعليم يبدأ جماعياً بحيث يكتب المتعلم ما تيسّر من الذكر الحكيم يُملّيه الشيخ مُشافهة على التلميذ الذي استوعب الحروف وحذق في مهارة الكتابة وأتقن قواعد الإملاء وغالباً ما يكتب ثمناً ويؤمر المتعلّم بحفظه وذلك بعد قراءته أمام الشيخ عدة مرّات حتى يتأكّد من سلامة النطق واحترام الوقف، فإذا حفظه ثُمّحى اللوحة ويكتب الثمن الذي يليه حتى يبلغ الحزب الأول، مع التركيز على الورد - الورد بكسر الواو وتعني النصيب من الشيء - والورد في القرآن وهو التّصيب اليومي من قراءة القرآن الكريم، بقراءة جماعية كل مساء يوم الأربعاء أما للأطفال الصغار حَدِيثِي الالتحاق بالكتاب فإنّ الشيخ يقرأ الآيات الأولى من السور القصار ويُردّد بعده الصبيان واحداً واحداً وذلك حتى يتأكّد من سلامة النطق ومراعاة مخارج الحروف، وكما أخبرنا الفقيه أحمد كما يُسُئونه أهل ذلك البلد، أنّ الشيخ يطلب من المتعلّم المتميّز أن يراجع مع زملائه الأقلّ منه حفظاً وفهماً، كأسلوب يُسهّل على الدارسين الاستيعاب وتوصيل المعلومات يُيسر لهم، وهذا ما يعرف حديثاً (تعليم الأقران) وذلك في قراءة الزّاتب، وعلى أيّ

حال فإنَّ المعلِّمين اعتمدوا في تعليمهم للقرآن الكريم من خلال مُراجعة عملية الحفظ والاستظهار دون فهم كلمات القرآن الغريبة.

خامساً: واقع تعليمية القرآن في الكتابيب:

عندما يحضر الطفل لأول مرة إلى الكُتّاب يقدم له الشَّيخ لوحة أو يأتي بها معه، فيطلب منه أن يطلِّبها بالطين ثم يتركها تجف في الشمس أو أمام الموقد في فصل الشتاء، ثم يحضر المتعلِّم بين يدي الشَّيخ أو يجلس على يمينه فيقوم بتسطير اللوحة بلوحة مثلها، وبعد ذلك يشرع في كتابة الحروف أ، ب، ت، ث.... بواسطة قلم مصنوع من أجود القصب دون استعمال الصمغ (الحبر المصنوع بطريقة تقليدية) وذلك بالضغط على القلم الذي يترك أثراً على اللوحة المطلية بالطين ثم يقوم المتعلِّم بتتبع الأثر لكتابة الحروف مستعملاً الحبر وفي الجهة الثانية من اللوحة يقوم الشَّيخ بكتابة سورة الفاتحة ثم يبدأ في تلقين هذه السورة جُملةً ليحفظها سماعاً بدون تهجين وبدون فهم، فإذا ما حفظها في أسبوع أو أسبوعين، يحووها بماء طاهر في مكان نظيف لا تدوسه الأقدام ثم تدهن بالصِّلصال وبعد أن تجف تُسطر، ويكتب له سورة النَّاس للحفظ بالتلقين وبالسَّماع وهكذا صعدوا مع المصحف.

أما حروف الهجاء فتبقى مُسجَّلة في تلك الجهة لمدة أشهر حتى يحفظها التلميذ عن ظهر قلبٍ فيحفظها أولاً بأسمائها : ألفٌ باءٌ، تاءٌ... حتى آخر حرف ثم ينتقل التلميذ إلى نُطقها بالعامية : اللَّيف ما ينقطش (بدون نقط) البا وحدة من تحت... الخ. ثم ينتقل التلميذ إلى معرفة صور الحروف وأشكالها، ومعرفة وجه الشَّبه بينهما وبين بعض الأدوات المحسوسة الَّتِي يشاهدها التلميذ في محيطه، الألف مثل العصا... الخ، كما سنبينه في الجدول المرفق، بعد أن ترسخ الحروف في ذهن التلميذ يُطلب منه أن يكتبها بدون حركات ثم تأتي المرحلة الثالثة يتعرَّف فيها التلميذ على الحركات البسيطة الضمة، الفتحة، (الكسرة ب) (فتحة ب)

(فتحة ث)، وهكذا مع الحروف، وفي المرحلة الرَّابعة يتعرف التلميذ على المد: با، بو، بي، وفي المرحلة الخامسة يتعرَّف التلميذ على التنوين، أما المرحلة

السادسة فيأتي دور التهجي، يُهَّجى المتعلِّم الكلمة التي يملئها عليه المعلم فيُعدّد حروفها ويرجع عند كل حرف يُريد كتابته إلى الحروف المرسومة على اللوحة، فيُسجّل الحرف المعني بصورته وحركته وينقطه إذا كان يحمل نُقطاً وهكذا....

خلاصة القول أن الطّريقة التّربوية التّعليمية الّتي كانت مُتبّعة في الكتابيب هي قديمة وجدت مع هذه المؤسسات فهي تتم بالتّعلم وذلك بكتابة الحروف الأبجدية وحفظها حرفاً حرفاً؛ أي بالطّريقة الجزئية ثم الانتقال إلى الطّريقة الكلّية.

سادساً: أسلوب المعلم في تعليم أبجدية اللّغة العربية: يستخدم مُعلِّمو الكتابيب عدّة طرق تتكامل فيما بينها في تعليم أبجدية اللّغة العربية، يبدأ بتقديم الحروف إلى التّلميذ، وذلك على النحو الآتي:^(١)

الحرف	النطق	تحفيظ للترسيخ	أوصاف الحرف
أ	ألف	لا ينقط	مطيرق - تصغير مطرق
ب	باء	نقطة من تحت (أسفل)	أثينا
ت	تاء	نقطتين من فوق	ثنية
ث	ثاء	ثلاث نقط من فوق	ثنية
ج	جيم	نقطة من تحت	مخيطف
ح	حاء	لاشان عليه أي (لانقط عليه)	مخيطف
خ	خاء	نقطة من فوق	مخيطف
ث	ثاء	ثلاث نقط من فوق	ثنية
ج	جيم	نقطة من تحت	مخيطف
ح	حاء	لاشان عليه	مخيطف
خ	خاء	نقطة من فوق	مخيطف
د	دال	لاشان عليه	بوجناحين

(١) زائد مصطفى: المؤسسات القديمة بالجلفة الجزائر، المجلة الثقافية، العدد: ٩٣، رمضان

ذ	ذال	نقطة من فوق	بوجناحين
ر	راء	لاشان عليه	معرق
ز	زاي	نقطة من فوق	معرق
ط	طاء	لاشان عليه	بوقرن-بوقارون
ظ	ظاء	نقطة من فوق	بوقرن - بوقارون
ك	كاف	لاشان عليه	بوجناح واحد
ل	لام	لاشان عليه	معرق واحد
م	ميم	لاشان عليه	دووية
ن	نون	نقطة من فوق	معرفة
ص	صاد	لاشان عليه	مزود
ض	ضاد	نقطة من فوق	مزود
ع	عين	لاشان عليه	فم الديب
غ	غين	نقطة من فوق	فم الديب
ف	فاء	نقطة من فوق	ام رقية
ق	قاف	اثنين من فوق	بورقية
س	سين	لاشان عليه	تلات سنينات
ش	شين	تلات نقط من فوق	تلات سنينات
و	واو	لاشان عليه	ام كرشتين
هـ	هاء	لاشان عليه	معرق - بوطيطة
لا	لام	لاشان عليه	بوقحيحة
ي	ياء	نقطتين من تحت	مكورة معرفة
ء	همزة	لاشان عليه	مردودة

وبمجرد الانتهاء من هذه الطريقة السابقة الذكر تكون الحروف قد رسخت في أذهان التلاميذ طبقا لقدرات الاستيعاب لدى كل تلميذ يشرح المعلم في تدريسها مرتبطة بموضوعات وصور محسوسة من بيئة التلميذ وهذا يُمكنه من إيجاد علاقة بين الصور الحسية التي يعرفها خلال اللعب والحياة اليومية العادية وصور الحرف المطلوب منه تعلّمه.

سابعاً: الوسائل المستعملة في الكتابات الجزائرية:

إن الوسائل المستعملة في الكتاب الجزائرية بسيطة وزهيدة التكاليف، يُمكن العثور عليها في البيئة المحلية بسهولة، كما أن التعليم الكتابي لا يتطلب نفقات تسير هامة، فهو بذلك اقتصادي من الناحية المادية، من حيث التجهيز والتخطيط فعادة ما يجلس التلاميذ على حصائر مصنوعة من الدّيس، أو على مقاعد خشبية لا تكاد ترتفع إلا بسنتمرات على سطح الأرض، وهذا قد فرضته الحالة المزرية والفقر الذي كان يعاني منه جُلّ الشعب الجزائري في عهد الاحتلال الفرنسي وقد دفعته الحاجة إلى اختراع وسائل بسيطة كما قيل (الحاجة أم الاختراع).

وهذه الوسائل هي: اللوحة، والحبر، والقلم، وأدوات الحو المتتمثلة في الصلصال المتواجدة بكثرة في محيط التلميذ، إلا أنّ متطلبات التطور المستمر ومواكبة العصر الحديث أدّى إلى إدخال بعض الوسائل الحديثة على المدارس القرآنية حيث أدخلت تكنولوجيا الاتصال مثل الحواسيب، السبورات، والطاولات، والأقلام الصوفية الملونة، والألواح البلاستيكية المسطرة... الخ، وهذا كلّ من أجل دعم الأهداف البيداغوجية للمدرسة في المراحل الأولى لتمكين التلاميذ من اكتساب معارف لغوية ودينية عبر ترقية هذه الكتابات من حيث الوسائل والبرامج، ودفعها لاعتماد الطرق التعليمية الحديثة وتكييف برنامجها التحفيظي إلى برنامج بيداغوجي يخدم حاجيات التلميذ المعرفية دون خروجها عن إطارها الديني والأخلاقي.

ثامناً: التَّقْوِيمُ فِي الْكِتَابِ:

يؤدي التقويم وظائف كثيرة في أغلب جوانب الحياة الاجتماعية، فما من عمل إلا ويصاحبه التقويم، غير أن وظيفة التقويم في المجال التربوي أكبر، إذ يفيد في معرفة عناصر القوة والضعف، وإلى أي مدى وصلت العملية التربوية من النجاح في تحقيق أهدافها لتتضح الرؤية التي على ضوئها تحدّد المسارات التربوية مستقبلاً، ومن هنا يعدّ التقويم نشاطاً هاماً من النشاطات التربوية، التي ينبغي أن نوليها عناية كبرى لأنه جزء لا يتجزأ من الحياة الرشيدة.

تعتمد الكتابات على أسلوب التلقين كوسيلة للتعليم والتوجيه ونقل المعارف، ويتولى الشيوخ دور الملقّن في حين يتولى الأطفال دور الملقّن، يعرض المعلم من خلالها الأفكار والمفاهيم، وتتم عملية التقييم بالكتاتيب من خلال الحفظ والاستظهار دون فهمه لكلماته الغريبة وهذا ما أشار إليه ابن خلدون عن القاضي أبو بكر إذ يقول: «ويا غفلة أهل بلادنا في أن يأخذ الصبي بكتاب الله في أوامره يقرأ ما لا يفهم وينصب في أمر، غيره أهم عليه منه»^(١) كما أن مشايخ الكتّاب يعتبرون الخطأ تقصيراً من طرف المتعلم يتوجب عليه العقاب بالضرب والتأنيب ومنع الصبي من اللعب وقد يبقية المعلم في الكتّاب بعد خروج أقرانه ويطالبه بتكرار ما كتب له على اللوح حتى يرسخ له .

منهجية الدراسة الميدانية:

بعدما قُمت بتحديد موضوع دراستي وإشكاليات بحثي وصياغتي لفرضياته، ودراسته دراسة نظرية كان من الواجب عليّ التأكد من صحة أو خطأ هذه الفرضيات، ولا يتحقق هذا إلا إذا قمت بدراسة الجانب الميداني الذي يمدني بمعطيات تساعدني في الإجابة عن تساؤلات طبقت من خلالها استبيان وزعته على المعلمين والهدف المرجو من كل هذا معرفة رأي الأساتذة، الذين يُدرّسون في الابتدائي عن مدى قوة أو ضعف أطفال الكتابات في النشاطات التي تُقدّم لهم وما مدى سعي مُتعلّمو الكتّاب في تحصيل مهارات اللّغة العربية، ومن

(١) عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص: ٥٥٨.

أجل هذه الدراسة وحتى تكون النتائج أكثر دقة لزم عليّ إتباع منهجية علمية سليمة ومنظمة حيث اعتمدت على وسائل وتقنيات وأدوات ثلاؤم موضوع دراستي ، أضف إلى ذلك اختيار العينة المناسبة لهذه الدراسة ، وكذا مكان وزمان الدراسة ، بعد ذلك قُمت بتحليل وتفسير النتائج المتحصل عليها من خلال الاستبيان، وهذا بعد معالجتها إحصائياً، غير أنّ المقام لا يتسع لعرض كافة النتائج التي أسفّر عنها الاستبيان، لذلك سأكتفي بأهم نتائج تقويم بعض النشاطات، وارتأيت في الأخير أن أقدم مجموعة من الاقتراحات لعلها تُفيد وتساعد من يعمل بها.

١- منهج الدراسة :

لقد اعتمدت في دراستي لهذا الموضوع على المنهج الوصفي الذي يهدف إلى وصف وتحليل موقف أو مجال معين حيث أنّ هذا المنهج لا يكتفي بالوصف والتحليل فقط بل يتعدى ذلك فهو يُحلّل ويُفسّر ويقارن ويهدف إلى التعرف على الواقع كما هو ، بالإضافة إلى المنهج الإحصائي الذي يأخذ جانباً من هذه الدراسة حيث اعتمدت عليه في بناء جداول إحصائية وتنظيم النتائج والعمليات الحسابية .

٢- مكان وزمان إجراء الدراسة:

إنّ الدراسة الحالية المتمثلة في معرفة واقع طفل الكتابيب في المدرسة الابتدائية حسب وجهة نظر المعلمين لها حدود زمانية وحدود مكانية :

٣- المجال الزمني:

شرعت في إنجاز هذه الدراسة بداية شهر أكتوبر ٢٠١٧م، واستغرقت الدراسة المكتبية وتجميعها إلى غاية شهر ماي ٢٠١٨م. وبعد أن تمّت الإجراءات الضرورية من أجل التطبيق ميدانياً مع الجهات المعنية (مدير الابتدائية، ومعلمو المدرسة)، وبعد تحديد مواعيد التطبيق شرعت في العملية في ٢٥ ماي ٢٠١٨م حيث قُمت بالدراسة الاستطلاعية للمؤسسة، والتلاميذ والمعلمين واستغرقت الدراسة أسبوعاً ثم شرعت في تطبيق الاستمارة وجمع البيانات الميدانية وأخيتها في أواخر شهر جوان ٢٠١٨م.

٤- المجال البشري :

شملت الدراسة تلاميذ ابتدائية (آيت مولود سعيد الداخلية بلدية سي عبد الغني ولاية تيارت) الذين يُتابعون تعليمًا كُتّابياً بالمدرسة القرآنية المسماة (الحاج الطاهر) وفي نفس الوقت يتابعون دروسهم بالمدرسة النظامية. والعينة الثانية مُعلِّمو المدرسة.

فالمدرسة التربوية موضع الدراسة هي من أهم المؤسسات بالولاية من حيث عدد التلاميذ.

٥- أداة الدراسة:

إنَّ أهم مرحلة من مراحل البحث العلمي هي مرحلة جمع المعلومات والبيانات، وتختلف طرق ووسائل جمع المعلومات باختلاف الموضوع المراد دراسته، ويتحدّد استعمال الوسيلة المناسبة لأيّ دراسة على ضوء أهدافها وفروضها ومنهجها.

وقد اعتمدت في بحثي هذا كوسيلة لجمع المعلومات والبيانات المتعلقة بالموضوع على الاستمارة التي تعد إحدى وسائل البحث العلمي المستعملة على نطاق واسع، خاصة في البحوث التربوية.

ويمكن تعريف الاستمارة كالآتي: «مجموعة من الأسئلة المرتبة حول موضوع معين يتم وضعها في استمارة ترسل للأشخاص المعنيين بالبريد أو يجري تسليمها باليد تمهيداً للحصول على أجوبة للأسئلة الواردة فيها»^(١)

٦- حجم عينة الدراسة وكيفية اختيارها :

بلغ عدد أفراد عينة الدراسة ١٤ معلما ومعلّمة ، أما عن عدد المتعلّمين ٤٦٢ متعلّماً موزعين على كل الأطوار الدراسية منهم ٧٣ مُتمدرس بين الكُتّاب والمدرسة النظامية.

(١) عمار بوحوش: مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٩٩م، ص: ٦٦.

الجدول ٠١: توزيع مجموع تلاميذ المدرسة بما فيهم أطفال الكتابي.

السنوات	التربية التحضيرية	السنة الأولى	السنة الثانية	السنة الثالثة	السنة الرابعة	السنة الخامسة	المجموع
الذكور	١٢	٤٧	٦٩	٤٦	٦٢	٢٩	٢٦٤
الإناث	١٣	٣١	٤٢	٤٦	٤٢	٢٣	١٩٧
المجموع	٢٤	٧٨	١١١	٩٢	١٠٤	٤٢	٤٦٢

المصدر: مدير المدرسة

الهدف من هذا الجدول دراسة إحصائية لتعليمي المدرسة.

الجدول ٠٢: توزيع أطفال الكتابي من حيث الجنس.

الجنس	التكرار	النسبة المئوية
ذكور	٣١	٪٤٢,٤٦
إناث	٤٢	٪٥٧,٥٣
المجموع	٧٣	٪١٠٠

الهدف منه: معرفة عينة التلاميذ الذين يتابعون تعليمًا كتابيًا، بعد خروجهم

من المدرسة الإلزامية وفي أيام العطل عدا يوم الجمعة فهو استراحة للجميع

٠١- عرض نتائج الاستبيان الأول وتحليلها: من خلال نتائج الجدول نلاحظ أن عدد الإناث يُمثل ٤٢٪ أكثر من الذكور و هذا نابع من رغبة الأسر الجزائرية في تعليم بناتهن تعليمًا دينيًا نابعاً من هويتنا العربية الإسلامية.

الجدول ٠٣: معرفة مدى سعي مُتعلّمو الكتاب في تحصيل اللغة العربية وأدائها والتحدث بها.

	التكرار	النسبة المئوية
نعم	٧٣	٪١٠٠
لا	٠٠	٪٠٠
المجموع	٧٣	٪١٠٠

الاستنتاج: من خلال الجدول يتّضح أن ١٠٠٪ من الأساتذة مُتَّفِقُونَ أن طفل الكتاتيب مُتَمَكِّن من المهارات اللغوية و ذلك أن التعليم الكُتّابي يُقدِّم خدمةً للتَّعليم النِّظامي حيث أنه يُساهم في إكساب المُتعلِّم كفاءاتٍ يَسعى المنهاج المدرسي إلى تحقيقها نذكر منها:

- القدرة على القراءة الإجمالية.
 - النطق الصَّحيح للأصوات و الحروف.
 - إدراك حدود الكلمات و الجمل.
 - التَّمييز السَّريع بين الحروف المتشابهة شكلاً و المختلفة لفظاً.
- الجدول ٠٤: معرفة مدى حفظ طفل الكُتّاب للسُّور القرآنية المقررة في مرحلة التعليم الابتدائي.

التكرار	النسبة المئوية	
٧٣	١٠٠٪	نعم
٠٠	٠٠٪	لا
٧٣	١٠٠٪	المجموع

الاستنتاج: كما هو ملاحظ من خلال الجدول أن كل الأساتذة مُتَّفِقُونَ على أن تلاميذ الكتاتيب يلتحقون بالمدرسة النظامية وقد حفظوا كل السُّور القرآنية المقررة في منهاج التربية الإسلامية وهي: (سورة الفاتحة، الإخلاص، النَّاس، الفلق...) وهذا ما يمنح للأستاذ وقتاً كافياً كي يَتَفَرَّغ للمُتعلِّمين الذين لم يسبق لهم حفظ السُّور المطلوبة، خاصةً و أنَّنا نُعاني في الجزائر من الاكتظاظ (أربعون تلميذ في الفوج الواحد)

الجدول ٥٥: معرفة مدى تحكم طفل الكتابيب في نشاطي الخط والإملاء.

التكرار	النسبة المئوية	
٧٢	٩٨,٦٣٪	نعم
٠١	١,٣٦٪	لا
٧٣	١٠٠٪	المجموع

الاستنتاج:

١- على مستوى الخط: من خلال قراءتنا للجدول نلاحظ أن تلميذ الكتاب يبلغ المدرسة النظامية وقد تجاوز بعض الصعوبات التي تُعيق تُعلّمه نذكر منها على سبيل المثال:

مسك القلم بطريقة صحيحة.

كتابة الحروف منفردة و متصلة في كلمات..

تمييز الحروف و رسمها بشكل يحقق المقروئية.

الكتابة على السطر، واحترام أوضاع الحروف و اتجاهاتها.

٢ - على مستوى الإملاء:

إنّ التعليم الكتابي يُولي اهتماماً بالغاً لنشاط الإملاء، وهذا نابغ من قداسة القرآن الكريم، حيث يُطلب من المتعلم أن يكتب الكلمات كما تُملَى عليه أو كما هي موجودة في المصحف الشريف فقد تجده يكتب الهمزة على الواو في كلمة المؤمنون وإذا سأله لماذا كتبها هكذا؟ فهو لا يعرف القاعدة الإملائية ولكنه يُطبّقها حفظاً.

الاستنتاج العام:

ومن جملة النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث:

-تحفيظ القرآن الكريم له أثرٌ بالغ في استقامة اللسان واللغة والبيان، زيّادة عن استقامة الجسد والروح.

-الكتاتيب تُكسب الطفل المعايير والقيم الخلقية وتجعله قادراً على التفاعل مع أكثر قضايا حياته اليومية المعاصرة.

-إمكانية الاستعانة بالكتاتيب في دعم الأهداف البيداغوجية للمدرسة النظامية في المراحل الأولى لتمكين المتعلّم من اكتساب معارف لغوية و دينية.

التوصيات المقترحة:

من الاقتراحات التي رأيتها قد تُساهم في رفع مستوى الكتاتيب وجعلها في مستوى التّحدي وحتىّ تضمن مكانة مرموقة بين المؤسسات التّربوية الأخرى مايلي:

- ١- مراعاة الجانب التنظيمي من حيث الحجم الزمني والعطل...
- ٢ - العناية بالكتاتيب والإطّلاع على واقعها.
- ٣ - ترقية الكتاتيب من حيث الوسائل والبرامج، ودفعها لاعتماد الطرق التّعليمية الحديثة.
- ٤- بناء برامج تعليمية للكتاتيب تتعامل مع مجالات علمية وتربوية أخرى، تخدم كل الجوانب المتعلقة بالمتعلم(المجال العقلي والوجداني والبدني).
- ٥ - الاهتمام بتكوين المعلمين القائمين على هذه المهمة خاصّة في علم النفس التربوي، والذي يكاد يكون مُنعداً في الكتاتيب رغم الحاجة الماسّة إليه حتّى نفهم ذلك الكائن الصّغير البريء.
- ٦ - ضرورة إتّباع طرق التّدريس الحديثة التي تعتبر التّلميذ طرفاً إيجابياً في عملية التّعليم والتّعلّم.
- ٧- الاهتمام بالوسائل التّعليمية والتكنولوجية الحديثة لإثراء العمليّة التّعليمية توفيراً واستخداماً، لاسيما السّمعي بالتّحديد.

خاتمة

لاشك أن المناهج التعليمية ظلّت ومازالت الركن المتين في اهتمامات الأمم الفكرية، والتربوية، ولما كانت المعرفة تُشكل الهدف الأهم اختلفت سبل تبليغها لاختلاف القناعات، حيث تعددت النظريات وكثرت المقاربات عناية منها بأطراف العملية التعليمية/التعلّمية .

هذا وقد بُنيت الكتابيب مُقاربة التدريس بالمحتوى حيث تُعبر هذه البيداغوجيا عن اجتهاد يخص تبليغ المعرفة للمُتعلّم، إذ تُراهن على قيمة التّكديس المعرفي من خلال إحاطته بالمضامين و الموضوعات، و المباحث مادامت المعرفة غاية متأصلة في الفكر شعارها:

- من حَفِظَ المتن حاز الفنون.

- احفظ إنَّ كُلَّ حافظٍ إمام.

من خلال هذين الشعارين نستخلص أن هذه المقاربة تركز على الحفظ والاستظهار وترسيخ القدرات في نفس المتعلم وصقلها بالمران والدربة والتكرار. ومن المعروف أن النظام التربوي الإسلامي القديم كان يعتمد على العقل والنقل من جهة، ويستعين بالحفظ و الحوار من جهة أخرى، ولا ننسى بأن ملكة الحفظ ضرورية لبناء معارفنا، وقد ركّزت ثقافتنا القديمة على هذه الملكة الأولية والأساسية فأنجبت لنا علماء موسوعيين ساهموا بشكل كبير في ميادين شتى، كالغزالي، وابن سينا، وابن رشد وابن خلدون، وابن رشيق القيرواني...

ولكن هذا لا يمنع من مُسايرة ما استجد من المناهج والتصورات والنظريات، والتكيف السريع مع ما أُستحدث من معلومات و أفكار، كالانفتاح على العوالم الرقمية، والاستفادة من التكنولوجيا الحديثة.

وعليه فإنَّ إعداد جيل مُثقف واع ومُؤمن بدوره وبقضايا أمّته هو السبيل للنجاح والبقاء، والقدرة على التّنافس في هذا العالم المتغير لن يتأتّى إلاّ بصياغة مناهج نابعة من تراثنا، وثقافتنا، وهويتنا العربية الإسلامية حتى يتحقق ما نبتغيه ونُحصّن أجيالنا القادمة، ونُهيئها لِتحُمّل مسؤوليتها كاملة اتّجاه أمّتها ودينها ولغتها.

المصادر والمراجع:

- ١- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي: لسان العرب، دار صادر، ط ١، بيروت-لبنان-٢٠٠٠م.
- ٢- أبو العباس أحمد بن يحيى عبد الواحد النشريسي، المعيار المعرب والجامع المعرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تخريج جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١ هـ ١٩٨١م.
- ٣- أحمد الخطيب: الثورة الجزائرية، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان -، د ط، سنة ١٩٥٨م.
- ٤- أحمد أوزي: سيكولوجية الطفل، مطبعة دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء-المغرب-ط٣، ٢٠١٢م.
- ٥- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان-، ط١٩٨١، ٢٠٢٠م.
- ٦- برتراند رسل: في التربية، ترجمة سمير عبده، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان -، د ط.
- ٧- بسام العسلي: جهاد الشعب الجزائري، دار النفائس، بيروت -لبنان-، (د.ط)، ٢٠٠٩م.
- ٨- جميل حمداوي: التصورات التربوية الجديدة، دار أفريقيا الشرق، د ط، ٢٠١٤م.
- ٩- رابح تركي: الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، ط٣، ١٩٨١م.
- ١٠- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان(د.ط)، ١٤٠١هـ.
- ١١- عمار بوحوش: مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٩٩م.
- ١٢- محمد الغزالي: سلسلة من مذكرات المشاهير، دار الموعظة للنشر والتوزيع،

- (د.ط)، ٢٠١٤م.
- ١٣- محمد سحنون، آداب المعلمين، تحقيق: حسني عبد الوهاب، ط ٢، تونس، ١٩٧٢م.
- ١٤- محمد عبد الحي الكتاني الإدريسي الحسني، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية تحقيق عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت - لبنان - ط ٢.
- ١٥- محمد قباني: السيرة النبوية والخلافة الراشدة، دار الأصالة، الجزائر، ط: ٠١، ٢٠١٠م.
- ١٦- محمد يوسف القرضاوي: كتاب الرسول والعلم، دار الصحوة، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠١م.
- ١٧- مصطفى السباعي: من روائع حضارتنا، دار الوراق المكتب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٨م.
- ١٨- مصطفى محمد حميداتو: عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة- قطر-، ط ١، ١٩٩٧م.
- ١٩- وزارة التربية الوطنية، اللجنة الوطنية للمناهج، مديرية التعليم الأساسي، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، طبعة ٢٠١٦م.
- ٢٠- المجالات والدوريات
- ٢١- آثار ابن باديس: الشهاب، ج ٨، غرة شعبان ١٣٥٤هـ، نوفمبر ١٩٣٥م.
- ٢٢- زائد مصطفى: المؤسسات القديمة بالجلفة الجزائر، المجلة الثقافية، العدد: ٩٣. رمضان ١٤٠٦هـ.
- ٢٣- محمد عيسى: رسالة المسجد، السنة الخامسة، العدد الخامس، ذو القعدة ١٤٢٨هـ، نوفمبر ٧٢٠٠م.
- ٢٤- المواقع الالكترونية

Editorial Advisory Board

Prof. Dr. Ahmed Al-Raisouni - Morocco
Prof. Dr. Ali Al-Qara Daghi- Qatar
Prof. Dr. Abdul Hakim Al-Saadi- Qatar
Prof. Dr. Mohamed Othman Shbeir - Jordan
Prof. Dr. Ahmet Ağırakça - Turkey
Prof. Dr. Hamdi Arslan - Turkey
Prof. Dr. Saleh Al-Reqib - Palestine

Journal's mail: -

almirqatmagazine@gmail.com

Haseki Sultan Mah. Mehter Sok. No:1/3 Fatih/Istanbul.

Al-Mirqat Journal



ISSN: 2667-4890

For Islamic Studies and Research
A scientific journal issued by the Association of Palestinian
Scholars Abroad

Second Issue 1440 AH / 2019 AD

Editor

Professor Abdul-Jabbar Saeed
Head of Quran and Sunnah Department, Faculty of Sharia,
University of Qatar.

Managing Editor

Dr. Majdi Qwaider

Editorial Board's Members: -

Dr. Ayman Saleh: Faculty of Sharia, Qatar University
Dr. Abdel Moez Hreiz: Faculty of Sharia, University of Jordan
Dr. Mohammed Al-Shib: Faculty of Sharia, Qatar University
Dr. Munther Zeitoun: University of Applied Sciences
Dr. Mohamed Melhem: Faculty of Sharia, Academy Başakşehir