



جَلِيدُ مَجْلُوثِ الشَّرْعِيَّةِ

دورية علمية محكمة

تصدرها كلية العلوم الشرعية
بسلطنة عمان

العدد الأول

ربيع الأول ١٤٤٣ هـ - أكتوبر ٢٠٢١ م

افتتاحية العدد

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه الطاهرين، أما بعد،

فبفضل من الله تعالى وعون منه، يسرني أن أقدم للباحثين والمختصين في العلوم الشرعية والدراسات الإسلامية العدد الأول من "مجلة بحوث الشريعة" التي تُصدرها كلية العلوم الشرعية بسلطنة عمان، راجيا الله العلي القدير أن يكون فاتحة خير وبركة، وجسرا لتحقيق أهداف الكلية في الإسهام في الإنماء الحضاري الإنساني، وترسيخ المعارف والقيم والأخلاق الإسلامية والارتقاء بها، وإبراز الإسهامات العمانية فيها، وتشجيع البحوث والدراسات في الجوانب الشرعية وما يتصل بها.

لقد استقبلت هيئة تحرير المجلة عددا وافرا من مخطوطات البحوث للنشر في المجلة، فتعاملت معها وفق قواعد النشر في المجلة من حيث فحصها مبدئيا وتحكيمها، وبذلت في ذلك جهدا طيبا، فاجتازت البحوث الخمسة التي يتضمنها هذا العدد مراحل الفحص والتحكيم، وأقرتها الهيئة للنشر.

وبهذه المناسبة يسرني أن أتقدم بالشكر الجزيل للأساتذة أعضاء هيئة التحرير على ما بذلوه من جهد في فحص مخطوطات البحوث ومتابعة تحكيمها ومراجعتها، وأخص بالشكر الأخ الدكتور فتحي بن نصر بو عجيلة مدير التحرير، على متابعته المستمرة لسير عملية تحكيم البحوث، والأخ عبدالله بن ناصر الحبسي على ما قام به في سبيل تصنيف مخطوطات البحوث والتواصل مع الباحثين والمحكمين، وتنسيق البحوث وإخراجها.

ونرجو أن يكون صدور هذا العدد الأول من المجلة دافعا للباحثين في العلوم الشرعية وما يتصل بها لإرسال أعمالهم البحثية الأصلية للنشر في المجلة؛ حتى تستمر المجلة في سعيها لتحقيق هدفها السامي، وتصبح رافدا للمعرفة الشرعية، ومصدرا من مصادرها المتجددة، وعاملا في تطوير البحث فيها؛ فالبحث العلمي الرصين مورد عذب تتلاقى فيه الأفهام، وتتلاقح الأفكار، وتتسع بفضلها مجالات النظر والاجتهاد، وتفتح بسببه أبواب النقد والتطوير، وبتنتاجاته تزدهر المعرفة، وتنمو العلوم، وتؤدي ثمارها خدمة للإنسانية، وإعلاء لقيم الحق والخير والفضيلة.

﴿رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾.

عبدالله بن مسلم الهاشمي

رئيس هيئة التحرير

التعريف بمجلة بحوث الشريعة

جهة الإصدار

تصدر المجلة عن كلية العلوم الشرعية، وتخضع للأنظمة المعمول بها في السلطنة، وبالأخص قانون المطبوعات والنشر الصادر بالمرسوم السلطاني (٨٤/٤٩) وتعديلاته ولائحته التنفيذية، وكذلك قانون حقوق المؤلف والحقوق المجاورة الصادر بالمرسوم السلطاني (٢٠٠٨/٦٥).

أهداف المجلة

- ١- نشر البحوث العلمية المحكمة في مجالات العلوم الشرعية والدراسات الإسلامية.
- ٢- إبراز جهود الباحثين من خلال نشر إنتاجهم العلمي وإتاحته للمختصين.
- ٣- تشجيع الباحثين في تخصصات العلوم الشرعية والإسلامية على إجراء البحوث ونشرها.
- ٤- الإسهام في تطوير حركة البحث العلمي في تخصصات الشريعة والدراسات الإسلامية.
- ٥- الإسهام في نشر المعرفة في مجالات علوم الشريعة الإسلامية ولا سيما المتعلقة بعمان.

مجالات النشر

تنشر المجلة البحوث والدراسات في مجالات العلوم الشرعية والدراسات الإسلامية وما يتعلق بها، وتشمل: الشريعة والقانون- الدراسات الإسلامية- الاقتصاد الإسلامي - الثقافة الإسلامية.

هيئة التحرير

• رئيس هيئة التحرير

- د. عبدالله بن مسلم الهاشمي
جامعة السلطان قابوس

• مدير التحرير

- د. فتحي بن نصر بوعجيلا
قسم أصول الدين

• الأعضاء

- د. إبراهيم بن راشد الغماري
قسم الفقه وأصوله
- د. مهدي بن لونس دهم
قسم أصول الدين
- د. أحمد بن سعيد الرحي
قسم الفقه وأصوله

- د. محمد البشير الحاج سالم
- د. طالب بن علي السعدي
- د. سعاد بنت سعيد الدغيشية
- قسم الفقه وأصوله
- قسم الفقه وأصوله
- قسم المتطلبات العامة

• منسق التحرير

- الفاضل/ عبدالله بن ناصر الحبسي

الهيئة الاستشارية

- أ. د. سليمان بن علي بن عامر الشيعلي
جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان.
- أ. د. داود بورقية
جامعة عمار ثليجي بالأغواط - الجزائر.
- أ. د. عمر محمد عبد المنعم الفرماوي
جامعة الأزهر - مصر.
- أ. د. إبراهيم نورين إبراهيم محمد
مركز أبحاث الرعاية والتحسين الفكري - مجمع الفقه الإسلامي - السودان.
- أ. د. مصطفى باجو
جامعة غرداية - الجزائر.
- أ. د. أرطغرل بوينوكانل
جامعة مرمره - تركيا
- أ. د. عبد الحميد عشاق
دار الحديث الحسنية - المغرب.
- أ. د. كمال توفيق خطاب
جامعة الكويت - الكويت.

قواعد النشر

مجلة بحوث الشريعة، مجلة علمية محكمة متخصصة، تصدر عن كلية العلوم الشرعية بسلطنة عمان، تعنى بنشر الدراسات والبحوث العلمية الأصيلة، التي تتوافر فيها مقومات البحث العلمي من حيث أصالة الفكر، ووضوح المنهجية، ودقة التوثيق، في مجالات العلوم الشرعية والدراسات الإسلامية. ويخضع النشر في المجلة للشروط والضوابط الآتية:

شروط النشر

- ١- ألا يكون البحث منشورًا، أو مقدما للنشر إلى أي جهة أخرى، ويقدم الباحث تعهدًا بذلك.
- ٢- ألا يكون البحث جزءًا من كتاب، أو بحث منشور، أو رسالة علمية مجازة.
- ٣- أن تتوافر في البحث المقدم الأمانة العلمية، والدقة المنهجية، وسلامة اللغة، مع استيفاء جميع أركان البحث العلمي، ومكوناته، وفق القواعد البحثية المعتمدة. ويتحمل الباحث وحده المسؤولية القانونية التامة في حالة نشر البحث وبه إخلال بالأمانة العلمية.
- ٤- ألا يزيد عدد الباحثين على ثلاثة.
- ٥- أن يكون البحث مكتوبًا باللغة العربية.
- ٦- أن يكون البحث في المجالات التي تختص بها المجلة.
- ٧- ألا يزيد عدد الكلمات على (٨٠٠٠) كلمة بما في ذلك الجداول والأشكال والمراجع.

ضوابط تسليم البحث

- ١- إرسال البحث إلكترونياً إلى المجلة عبر البريد الإلكتروني majallah@css.edu.om.
- ٢- طباعة البحث بخط تراديشنال أرابيك (Traditional Arabic) بحجم (١٦) للمتن و(١٢) للهوامش، بصيغة وورد، مع ترك مسافة ونصف بين السطور. وتطبع الكلمات المكتوبة بالحرف اللاتيني بخط تايمز نيو رومان Times New Roman بحجم (١٢) للمتن و(١٠) للهوامش، مع ترك مسافة ٢,٥ سم على جوانب الصفحة الأربعة.
- ٣- كتابة البيانات الآتية باللغتين العربية والإنجليزية في صفحة مستقلة: عنوان البحث، واسم الباحث، وعنوانه، والبريد الإلكتروني، رقم الهاتف.

- ٤- تضمين البحث ملخصين باللغتين العربية والإنجليزية، في حدود مائتي (٢٠٠) كلمة، ويذيلان بالكلمات المفتاحية للبحث، على ألا تتجاوز خمس كلمات.
- ٥- احتواء مقدمة البحث على العناصر الأساسية: موضوع البحث وأهميته وأسباب اختياره، ومشكلته، وحدوده، وأهدافه، والدراسات السابقة فيه، وخطته، والمنهج المتبع فيه.
- ٦- اشتغال خاتمة البحث على أهم النتائج والتوصيات.
- ٧- مراعاة قواعد التوثيق والأمانة العلمية في الهوامش وقائمة المصادر والمراجع.
- ٨- مراعاة عدم ذكر اسم الباحث/ أسماء الباحثين أو ما يشير إليه/ إليهم في متن البحث.

قواعد التوثيق

- ١- يُذكر التوثيق في الهوامش بأرقام مستقلة في أسفل كل صفحة على حدة.
- ٢- يُراعى في أسلوب التوثيق في الهوامش عدم كتابة المعلومات مفصلة إلا في قائمة المصادر والمراجع؛ وفق الأمثلة الآتية:

- عند عزو الآيات القرآنية: سورة البقرة: ٥٠.
- عند تحريج الأحاديث النبوية: رواه الربيع بن حبيب في كتاب الصلاة ووجوبها، باب: في أوقات الصلاة، برقم ١٧٨، من طريق أنس بن مالك، ص ١٦.
- عند ذكر المصدر أو المرجع: السالمي، مشارق أنوار العقول، ص ٢٧٠.
- عند ذكر المرجع الأجنبي:

.Walters, M., *Feminism a Very Short Introduction*, p. ٦٤

- المخطوط: الرقيشي، مصباح الظلام، مخطوط، ص ٨.
- الرسالة العلمية: المعولي، الدلالة اللغوية وأثرها في توجيه الحكم الشرعي عند أجوبة المحقق الخليلي، رسالة ماجستير، ص ٦٠.
- المقال في مجلة محكمة: الشعلي، السياق وأثره في الحكم على أسباب التنزيل: دراسة نظرية وتطبيقية مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ص ٢٤٠.
- الشبكة العنكبوتية: بنعمر، الدرس اللغوي عند الأصوليين، مركز نماء للبحوث والدراسات، موقع إلكتروني.

٣- تُذكر التفاصيل في قائمة المصادر والمراجع وفق الأمثلة الآتية:

■ الكتب العربية

الكتاب الذي حُجِّج منه الحديث: الفرايدي؛ الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع

بين حبيب، مسقط: مكتبة الاستقامة، ط ١، ١٩٩٥م.

الكتاب المحقق: السالمي، عبد الله بن حميد، مشارق أنوار العقول، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط ١،

بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

الكتاب المترجم: دي بوجراند، روبرت، النص والخطاب والإجراء، ترجمة: تمام حسان، القاهرة: عالم

الكتب، ط ١، ١٩٩٨م.

كتاب لمؤلفين معاصرين: أبو غزالة، إلهام، وحمد؛ علي خليل، مدخل إلى علم لغة النص: تطبيقات

نظرية روبرت ديوجراند وولفجانج دريسلر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٩٩م.

■ الكتب الأجنبية

Walters, M., *Feminism a Very Short Introduction*, Oxford

.University Press. ٢٠٠٥

■ المخطوطات

الريشي، خلف بن أحمد، مصباح الظلام، دار الوثائق والمخطوطات، وزارة التراث والثقافة، سلطنة

عمان، رقم ٥٢١٩٠.

■ الرسائل الجامعية

المعولي، سيف بن سليمان بن ناصر، الدلالة اللغوية وأثرها في توجيه الحكم الشرعي عند أجوبة المحقق

الخليلي، رسالة ماجستير، جامعة نزوى، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

■ المجلات والدوريات

الشعيلي، سليمان بن علي بن عامر، السياق وأثره في الحكم على أسباب التنزيل: دراسة نظرية

وتطبيقية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ٢٠١٢م، ٢٧ (٩٠)، ٢٣٩-٢٩٣.

■ الشبكة العنكبوتية

بنعمر، محمد، الدرس اللغوي عند الأصوليين، مركز نماء للبحوث والدراسات، موقع إلكتروني: <<http://www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?Id=٣٥>> شوهده

في: فبراير، ٢٨، ٢٠٢٠م.

٤- تُضاف بعض الرموز في حال عدم توفر بعض البيانات كالاتي: بدون مكان النشر: د.م، بدون اسم الناشر: د.ن، بدون رقم الطبعة: د.ط، بدون تاريخ النشر: د.ت.

إجراءات التحكيم والنشر

- ١- تقوم هيئة التحرير بالمجلة بفحص البحث فحصاً أولياً لتقرر أهليته للتحكيم أو رفضه.
- ٢- يُحال البحث المقبول للتحكيم إلى مختصين اثنين، لتحكيمه علمياً، وفي حال اختلافهما، يُعرض على هيئة التحرير؛ لتقرر الحاجة إلى إحالته إلى محكم ثالث، أو الاعتذار عن عدم نشره.
- ٣- في حال قبول البحث للنشر في المجلة مع التعديل يقوم الباحث بإجراء التعديلات المطلوبة، ويعد البحث مرفوضاً إذا لم يجر الباحث التعديلات المطلوبة في المدة التي تحددها هيئة التحرير.
- ٤- للمجلة الحق في طلب حذف أي جزء من البحث، أو تعديله بما يتفق مع رؤية المجلة، وأهدافها.
- ٥- في حال قبول البحث من غير تعديل، أو قام الباحث بالتعديلات المطلوبة، فإنه يُرسل له خطاب بالقبول النهائي متضمناً وعداً بالنشر، مع بيان العدد الذي سينشر فيه.
- ٦- في حال عدم قبول البحث للنشر، يتلقى الباحث إخطاراً بالاعتذار عن عدم النشر في المجلة.

ملحوظات عامة

- ١- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- ٢- في حال قبول البحث للنشر تؤول جميع حقوق النشر للمجلة، ولا يجوز نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إلكترونياً، دون إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
- ٣- للمجلة حق إعادة نشر البحوث التي سبق لها نشرها ورقياً أو إلكترونياً، دون حاجة لإذن الباحث، ولها حق منح الإذن بإدراج بحوثها في قواعد البيانات المختلفة، سواء أكان ذلك بمقابل أم بدون مقابل.
- ٤- يخضع ترتيب البحوث وأولوية نشرها لاعتبارات فنية تحددها هيئة التحرير.

- ٥- يعد قيام الباحث بنشر البحث، ورقياً أو إلكترونياً، قبل تلقي قرار المجلة بشأن نشره، أو بعد نشره في المجلة، سلوكاً غير مقبول، ويحق للمجلة اتخاذ ما تراه مناسباً حيال الباحث.

فهرس البحوث

- ١١ النشأة الإنسانية بين الحيرة البشرية والحقيقة القرآنية
سعيد بن راشد الصوافي [جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان]
- ٣٥ اغتفار الربا التابع غير المقصود بالتعامل في الصكوك المختلطة في ضوء قاعدة التبعية
محمد عبد الباري أوانج، محمد فؤاد سوارى، محمد برهان الدين [الجامعة الإسلامية العالمية - مملكة ماليزيا]
- ٦٥ من أطر علم الاجتماع الديني ومُخرجاته في مقدمة ابن خلدون
فتحي بن نصر بو عجيلة [كلية العلوم الشرعية - سلطنة عمان]
- ٨٩ أثر علم أصول الفقه في ترسيخ منهج الاجتهاد في الفكر الأصولي
ربيع الحمداوي [المملكة المغربية]
- ١١٢ المقارنات الفقهية عند الإباضية في القرنين الأول والثاني الهجريين
طالب بن علي السعدي [كلية العلوم الشرعية - سلطنة عمان]

النشأة الإنسانية بين الحيرة البشرية والحقيقة القرآنية

دراسة في قصة خلق آدم

Human Creation Between Human confusion and Quranic Truth

A study in the story of Adam's creation

د. سعيد بن راشد الصوافي (أستاذ مشارك) Said Rashid Al Sawafi (Associate Professor)

alsuwafi@squ.edu.om

جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان Sultan Qaboos University- Sultanate of Oman

تأريخ استلام البحث: ٢٠٢٠/١١/٠٢ تاريخ قبول البحث: ٢٠٢١/٠٥/١٠

Abstract

This study aimed to clarify the concept of human creation to show why the humanity was lost in realizing the truth of its creation, and the erroneous hypothetical theories about the creation. The paper reveals the Quranic truth on the origin of human creation. It used on the inductive, descriptive and analytical approaches to tackle the verses of the Noble Qur'an related to the creation of Man and the story of Adam's creation, in addition to the reading on human emergence, along with the controversies and responses to them. Among the many results reached, one can mention: The concept of human emergence differs according to different trends and ideas. The main problem in this topic is the perceptions from which human thought determines the truth of three themes: the universe, life, and Man. Atheism is the main reason for finding an alternative to the Qur'an truth for its emergence. The atheist does not believe in the existence of a creator. Rather, he sees that this universe has a natural origin, and all the things on this planet came by chance. The study revealed beyond any doubt that the Qur'anic truth of the emergence of humanity. The collection of Qur'anic texts on the emergence of the human race confirms that giving this being its human characteristics and its independent functions was associated with its origins. Thus, Adam is the first nucleus for the emergence of humanity. The Qur'an conception confirms that God Almighty created Adam, and from it he created his wife Eve, and from them came humanity.

Keywords: Human Creation, story of Adam's creation, Quranic truth.

الملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى بيان مفهوم النشأة الإنسانية. وإظهار سبب تيه الإنسانية في إدراك حقيقة نشأتها، وزيف النظريات الفرضية التي أنتجتها العقول البشرية. والكشف عن الحقيقة القرآنية في أصل النشأة الإنسانية. واعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي في آيات القرآن الكريم المتعلقة بخلق الإنسان وقصة خلق آدم، وكذلك القراءة فيما كُتب حول النظريات الفرضية للنشأة الإنسانية وجدلياتها والردود عليها. كما اعتمدت على المنهج الوصفي والتحليلي في عرض المادة العلمية. وتوصلت إلى نتائج أهمها: يختلف مفهوم النشأة الإنسانية باختلاف التوجهات والأفكار، والمشكلة الأساس في هذا الموضوع تتمثل في التصورات التي ينطلق منها الفكر الإنساني في تحديد حقيقة ثلاثة أمور: الكون، والحياة، والإنسان، وأن الإلحاد هو السبب الرئيس في إيجاد البديل عن الحقيقة القرآنية لنشأة الإنسانية، فالملحد لا يؤمن بوجود خالق، وإنما يرى أن هذا الكون تكوّن بفعل الطبيعة، وكل الموجودات على هذا الكوكب إنما جاءت بالصدفة. وكشفت الدراسة بما لا يدع مجالاً للشك الحقيقة القرآنية لنشأة الإنسانية، فمجموع النصوص القرآنية في نشأة الجنس البشري، تؤكد أن إعطاء هذا الكائن خصائصه الإنسانية، ووظائفه المستقلة كان مصاحباً لخلقه. وأن آدم هو النواة الأولى لنشأة الإنسانية، فالتصور القرآني يؤكد أن الله تعالى خلق آدم، ومنه خلق زوجه حواء، ومنهما جاءت الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: النشأة الإنسانية، نشأة الإنسان، قصة خلق آدم، أصل الإنسانية.

المقدمة

الإنسان ذلكم المخلوق الغريب العجيب، الذي لم تتوصل الإنسانية إلى كنهه، أو معرفة أبسط أسرار خلقه، مع ما وصلت إليه من علوم واكتشافات وتقنيات، إنه حقاً لشيء عجيب، حاول المفكرون والفلاسفة والعلماء على مر حقب التاريخ أن يسيروا غور أسرار هذا المخلوق العجيب؛ من أين جاء؟ ما أصله؟ كيف تكوّن؟ وحاول هؤلاء بفرضياتهم أن يُقدِّموا بعض التفسيرات حسب قدراتهم العلمية المحدودة؛ لكن العالم يتفاجأ أنَّ العِلْمَ كلما تقدم دحض هذه النظريات، ونسف ما توصلوا إليه من نتائج ودراسات، فكلما جاءت نظرية نسفت أختها الكبرى، "فالنظريات بطبيعتها متغيرة، والعلم المنظور إليه من زوايتها متحرك؛ إذ إنه من المحتمل أن أي تصور صالح اليوم يصبح غير مقبول غداً"^(١)، إنَّ الوحيد الذي يعرف أسرار الإنسان هو موجدته، الذي لم يتركه سدىً مع الأفكار والنظريات التائهة؛ بل بيّن له منشأه وغايته في الوجود ومصيره؛ فالعلم وحده غير قادر على إدراك هذه الأمور؛ لأنّها أمور تغوص في عالم الغيب، وعالم الغيب محجوب عن الإنسان ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥] فقد استأثر الله بعلم الغيب، ولا سبيل إلى معرفة ذلك إلا ما أخبر عنه الله تعالى، وقد بيّن الخالق سبحانه في القرآن الكريم النشأة الإنسانية في أكثر من مناسبة، وضمّنها ما تحتاجه البشرية من معلومات حول نشأة الإنسان بما لا يدع مجالاً للشك والحيرة، ولا للفرضيات الظنية والتكهنات المتخبطة، ومن أكبر الأدلة على خلق الله

الإنسان قصة خلق آدم؛ فهي القضية الأساسية في حياة الإنسانية؛ لأنها تعطي الإنسان التصور الصحيح الذي يصله بمنبعه الأصلي، وسر وجوده على كوكب الأرض، وموقعه بين مخلوقات هذا الكون، وعلاقته بمن حوله، ثم إن هذه القصة لا تكتفي بذلك؛ بل تتابع السير مع هذا الإنسان، لتحدد وظيفته في هذه الحياة، وترسم له المنهج الذي ينبغي أن يتبعه، وتحدد المصير الذي سيؤول إليه.

مشكلة الدراسة

تكمن مشكلة الدراسة في بيان النشأة الإنسانية من خلال القرآن الكريم، ودراسة قصة خلق آدم عليه السلام كما وردت في القرآن الكريم، مع بيان سبب حيرة البشرية في أصل الإنسان، ويتفرع عن تلك المشكلة الإشكاليات البحثية الفرعية الآتية:

١. ما مفهوم النشأة الإنسانية؟
٢. ما سبب تيه الإنسانية في إدراك حقيقة نشأتها؟
٣. ما حقيقة النشأة الإنسانية في القرآن الكريم؟

أهداف الدراسة

هدفت الدراسة إلى الآتي:

- بيان مفهوم النشأة الإنسانية.
- بيان سبب تيه الإنسانية في إدراك حقيقة نشأتها، وزيف النظريات الفرضية التي أنتجتها العقول البشرية.
- الكشف عن الحقيقة القرآنية في أصل النشأة الإنسانية المتمثلة في قصة خلق آدم، وإبراز دلالاتها.

(١) بوكاي، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية،

أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تعالج هذا الموضوع من خلال البراهين المستندة على الدليل النقلي الذي يُعدّ الفيصل في هذه القضية الغيبية التي لم يشهدها أحد من البشر، وإنما انطلقوا في بيانها من مجرد التخيلات والفرضيات التي لا تستند إلى دليل صحيح؛ فتكشف هذه الدراسة عن الموضوع بأدلة ثابتة صادقة، وردت من مدبر الكون وخالق الإنسان.

الدراسات السابقة: حظي الإنسان بكتابات كثيرة حول خلقه ونشأته، تناولت قضاياها من جوانب متنوعة، وأهم الدراسات التي اطلعت عليها في هذا الموضوع هي:

١- كتاب أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، للطبيب الجراح الفرنسي المشهور موريس بوكاي، ترجمة: فوزي شعبان، نشر الكتاب عام ١٩٨١م. انكب المؤلف في كتابه على بحث أصل الإنسان، وتطرق إلى موضوع شغل العالم فترة من الزمن على أثر انتشار نظرية داروين القائلة بأن الإنسان انحدر من سلالة القردة، فدحض المؤلف هذه النظرية ورفضها لعدم ارتكازها على أسس علمية ثابتة، وأثبت موريس في كتابه - بعد اعتكافه على دراسة اللغة العربية والقرآن الكريم - أنه لا تعارض بين العلم والدين في أصل الخلق وعمر الأرض، وأبطل كل الأوهام التي لا أساس لها؛ استفدت من هذا الكتاب في بعض جزئيات البحث.

٢- كتاب سورة الواقعة ومنهجها في العقائد (دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم)، لمؤلفه: محمود محمد غريب؛ تناول المؤلف في هذا الكتاب

تفسير سورة الواقعة تفسيراً موضوعياً، ومن خلال حديثه عن البعث - وهو غرض من أغراض السورة - عرض للحديث عن الاستدلال بالبعث على أصل الإنسان، ومناقشة النظرية الداروينية، وذلك من خلال قاعدة خلق الإبداع، وخلق الإرجاع، واستفدت منه في مواضع مختلفة من البحث.

٣- دراسة حقيقة الوجود البشري وانعكاساتها التربوية في ظل قصة خلق آدم - عليه السلام - في القرآن الكريم (بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في التربية الإسلامية والمقارنة) للباحث: محمد عبد المحسن عبد الكريم العبد المحسن، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٦هـ؛ هدفت الدراسة إلى الوقوف على حقيقة الوجود البشري، وقصة خلق الإنسان ووجوده وبيان الخصائص العامة للإنسان والحياة الإنسانية. تعالج هذه الدراسة قضية حقيقة الوجود البشري؛ لكن التركيز فيها على الجوانب التربوية المنعكسة من قصة آدم، وقد استفدت منها في بعض الجزئيات.

٤- موسوعة عالم الإنسان في ضوء القرآن والسنة (من منظور علمي بحثي) للمؤلف: أحمد شوقي إبراهيم، وقد خصص المؤلف الجزء الأول من هذه الموسوعة عن نشأة الإنسان وخلقها، وتناول قضايا متعددة؛ منها: كيف بدأ خلق آدم، وعالم الأجنة، وأسرار الروح والنفس، وعالم الحواس وشهادتها على صاحبها يوم القيامة، وغير ذلك من القضايا الفقهية كالاستنساخ والرحم المستأجرة، واستفدت منه في بعض الجزئيات.

قواعد ومبادئ فكرها، ولضبط هذا الأمر سأنتقل في بيان هذا المفهوم من خلال آيات القرآن الكريم؛ لأنه الأساس في مبنى هذه الدراسة، ولأنه المصدر الأصيل في العلوم والمعارف والاتجاهات والتصورات، خاصة في هذه المسألة التي لا تعتمد على الفكر الإنساني القاصر المحدود؛ لأن ركيظها الأساسية جانب غيبي فيجب الانطلاق فيها من النص السماوي وإعمال العقل الصحيح في تناول الموضوع، حتى يخرج بنتائج صحيحة صائبة موافقة للحقائق الواقعية.

أولاً- معنى النشأة: النشأة مصدر نشأ، جاء في لسان العرب في مادة (نشأ): نشأ: أنشأه الله: خلقه. وأنشأ الله الخلق أي ابتدأ خلقهم^(٢). قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ﴾ [الملك: ٢٣]، أي ابتدأ خلقكم^(٣). وورد في كتب اللغة العربية أيضاً أن النشأة: هي إحداث الشيء وتربيته، أو الإيجاد والتربية^(٤). قال تعالى: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [النجم: ٣٢]، وقال: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، "فهذه كلها في الإيجاد المختص بالله"^(٥)، فالإنشاء الاختراعي غير المسبوق بمثال، لا يليق إلا بالباري سبحانه، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [الأنعام: ٩٨]^(٦). فالضمير المنصوب مُرادُّ به البشرُ كُلُّهم. والنفس الواحدة هي آدم عليه السلام^(٧).

وجاء في القرآن الكريم: ﴿ولقد علمتم النشأة الأولى﴾ [الواقعة: ٦٢]. ﴿ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ﴾ [العنكبوت: ٢٠]؛ فالنشأة الأولى هي الخلق أول مرة في

المنهجية: اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي في آيات القرآن الكريم المتعلقة بخلق الإنسان وقصة خلق آدم، وكذلك القراءة فيما كُتب حول النظريات الفرضية للنشأة الإنسانية وجدليتها والردود عليها، كما اعتمدت الدراسة على المنهجين الوصفي والتحليلي في عرض المادة العلمية.

الخطوة: تمثلت خطة الدراسة في الآتي:

المقدمة: تضمنت: مشكلة الدراسة، أهداف الدراسة، أهمية الدراسة، الدراسات السابقة، المنهجية، الخطوة.

- المبحث الأول: مفهوم النشأة الإنسانية.
- المبحث الثاني: تيه الإنسانية في إدراك حقيقة نشأتها.
- المبحث الثالث: الحقيقة القرآنية في نشأة الإنسانية.
- الخاتمة: أهم النتائج.

المبحث الأول: مفهوم النشأة الإنسانية

أفردت مفهوم النشأة الإنسانية بمبحث خاص لأهميته؛ فإن لتحديد المفاهيم أهمية قصوى في اتباع منهجية رصينة في البحث، ومفهوم النشأة الإنسانية - خاصة - يتخذ أبعاداً ومناحٍ مختلفة، كما يقال: "لا مشاحة في المصطلحات"؛ فكل فئة تنطلق من فكرها وتصوراتها واتجاهاتها في تحديد المفاهيم؛ ولذلك تبني تصوراتها على ذلك المفهوم، وتخرج بنتائج مبنية على

(٥) الراغب الأصفهاني، ص ٥٤٧.

(٦) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، ج ٤، ص ١٧٥.

(٧) ابن عاشور، التحرير، ج ٧، ص ٣٩٥.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ١٣٤.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٣٤٠.

(٤) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص ٥٤٧.

ومجموعة، المعجم الوسيط، ج ٢، ص ٩٢٠.

الدنيا، والنشأة الأخرى، هي الخلق الثاني للبعث يوم القيامة في الآخرة^(٨)، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧]. قال الألوسي: "والنشأة الإيجاد والخلق، والتعبير عن الإعادة التي هي محل النزاع بالنشأة الآخرة المشعرة بكون البدء نشأة أولى؛ للتنبيه على أنهما شأن واحد من شؤون الله تعالى حقيقة واسماً، من حيث إن كلاً منهما اختراع وإخراج من العدم إلى الوجود، ولا فرق بينهما إلا بالأولية والأخروية، كذا قيل"^(٩). وهنا "يربط القرآن بين النشأة الأولى في صورتها الأصلية (خلق آدم) وفي صورتها المتكررة من ناحية، وبين النشأة الثانية للبعث والجزاء من ناحية أخرى؛ ليدلّل بخلق الإبداع عن خلق الإرجاع"^(١٠). فقله: ﴿ولقد علمتم النشأة الأولى﴾ [الواقعة: ٦٢] يعني خلقكم الأول، وهو ما ثبت بالدليل من خلق أصلكم من تراب، أو خلق أنفسكم من كونكم نُطفاً في أصلاب الآباء، ثم تُقذف في بطون الأمهات، ثم تتطوّر تلك النطفة إلى أن تخرج بشراً سوياً؛ لا يكابر في ذلك إلا معاند. وجعلت الأولى باعتبار النشأة الأخرى، وهو بعثهم أحياء بعد إمامتهم وصيرورتهم رِماً؛ قال تعالى: ﴿ثم الله ينشئ النشأة الآخرة﴾ [العنكبوت: ٢٠] جعلها نشأة باعتبار تفرق أوصالهم، وبلاء أجسادهم، وتقطع أبدانهم^(١١).

ويتداخل لفظ الإنشاء مع لفظ الخلق؛ فالخلق: ابتداء الشيء من غير أصل ولا احتذاء، كقوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [التغابن: ٣] وهذا يختص به الله تعالى، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]؛ ولذلك فرّق بينه وبين غيره في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧]. ويُستعمل الخلق في إيجاد شيء من شيء، كقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١]، وهذا النوع قد يُقدّر بعض خلقه عليه، كما أقدر عيسى عليه السلام على خلق الطير من مادة الطين، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَخَلُّقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠]^(١٢)، قال أبو بكر بن الأنباري: الخلق في كلام العرب على وجهين: أحدهما الإنشاء على مثال أبداعه، والآخر التقدير^(١٣). والخلق في الأساس يختص به الله تعالى دون سواه، فهو لله وحده، يقول الله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ﴾ [الحشر: ٢٤]؛ أي: "هو المبتدئ للخلق المخترع له على غير مثال سبق"^(١٤). قال الأزهري: "ومن صفات الله الخالق والخالق، ولا تجوز هذه الصفة (بالألف واللام) لغير الله عزّ وجلّ، وهو الذي أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة"^(١٥)؛ فالخلق إذن هو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، سواء كان إخراجاً من العدم المحض كما

(٨) يُنظر: الفيروز أبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج ٢، ص ٨٩. والسيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج ٢، ص ٥٥٣.
(٩) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج ١٠، ص ٣٥٢.
(١٠) غريب، سورة الواقعة ومنهجها في العقائد (دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم)، ص ١٢١.

(١١) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، ج ٤، ص ١٧٥.

(١٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٢٦.

(١٣) ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ١٩٣.

(١٤) ابن الجوزي، زاد المسير في علم النفس، ج ٤، ص ٢٦٥.

(١٥) ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ١٩٢.

بالحق، وأنس بالخلق، وقيل: لأنه له أنساً بالعقي، وأنساً بالدنيا^(٢٢). وورد لفظ الإنسان في القرآن الكريم كثيراً، نكتفي منها بقول الله تعالى في معرض تذكير الإنسان بأصل خلقه، قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: ٧]، فالإنسان في مفهوم القرآن الكريم: عقل وروح ومادة تنتظم في بنية واحدة بانسجام كامل^(٢٣).

أما مفهوم الإنسان اصطلاحاً؛ فإنه "من المحال - تقريباً - التوافق على تعريف منطقي دقيق عن الإنسان؛ لأنه يختلف باختلاف النظرات العلمية للمدارس الفلسفية والعقائد الدينية المتنوعة"^(٢٤). والنقطة الأساس في تحديد المفهوم التي ينبغي أن تؤخذ في الحسبان هي حقيقة نشأة الإنسان، حتى نستطيع الوصول إلى تعريفه الصحيح، وهنا تكمن نقطة الافتراق والاختلاف بين الاتجاهات في النظر إلى نشأة الإنسانية، ونحن لا نريد أن ندخل أنفسنا في خضم المصطلحات الفلسفية، أو التعريفات المختلفة للإنسان؛ كي لا نغرق في دوامة التفسيرات اللفظية والتحديدات المنطقية، فنشط عن السبيل الذي نريد أن نسلكه، وهو صياغة مفهوم الإنسانية، وفي سبيل ذلك يجب أن نبحث عن الإنسان نفسه من خلال

هو شأن الكون، الذي لم يكن له وجود في الأزل، ولم تكن له مادة أزلية سابقة على وجوده، بدلالة العقل والشرع أم كان بتصرفه من حال إلى حال كما صرّف الله تعالى الطين، فكان منه الإنسان الأول آدم عليه السلام، ثم خلق الله ذريته من بعده من نطفة، وجعلها أطواراً حتى خرج منها الإنسان^(٢٥).

وفرق القاضي بين (خلق) و(أنشأ) الواردة في القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿أَنشَأَكُم﴾ وقوله: ﴿خَلَقَكُم﴾؛ بأن أنشأكم يفيد أنه خلقكم لا ابتداء، ولكن على وجه النمو والنشوء، لا من مظهر من الأبوين، كما يقال في النبات إنه تعالى أنشأه بمعنى: النمو والزيادة إلى قوت الانتهاء^(٢٦).

ثانياً- معنى الإنسانية: الإنسانية نسبة إلى الإنسان، وورد في معاجم اللغة، أن الإنسان: من الناس؛ اسم جنس، يقع على الذكر والأنثى، والواحد والجمع^(٢٨)، واختلف اللغويون في اشتقاق لفظ الإنسان؛ ف يرى الكوفيون أنه مشتق من النسيان^(٢٩)، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ [طه: ١١٥]، قال الزبيدي: "وإنما سمي الإنسان إنساناً لأنه عهد إليه فنسي"^(٣٠). ويرى البصريون أنه مشتق من الأُنس^(٣١). قال الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ/ ١٠٧٨ م): والأُنس أيضاً بمعنى الإنسان، سمي به لأنه يأنس ويؤنس به، وقيل للإنسان أنسان: أنس

(٢١) الفيومي، المصباح المنير، ص ٣٥.

(٢٢) الجرجاني، التعريفات، ص ٣٥.

(٢٣) الدغامين، إعجاز القرآن وأبعاده الحضارية في فكر النورسي عرض وتحليل، ص ٢٠٥.

(٢٤) شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص ٣٥.

(١٦) الخليلي، مصرع الإلحاد، ج ٢، ص ٤٤٨.

(١٧) أبو عادل الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب، ج ٨، ص ٣١٤.

(١٨) الفيومي، المصباح المنير، ص ٣٥.

(١٩) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٢٠) الزبيدي، تاج العروس، ج ٤، ص ١٠٣.

القرآن الكريم^(٢٥)؛ لأن العلم إلى وقتنا هذا "لم يصل إلى معرفة حقيقة نشأته، وحقيقة تكوينه الروحي والعقلي، وكلما تقدم العلم خطوات أحس العلماء بأن لغز الحياة ما زال بعيداً جداً عن إدراكهم، ويعتبر العصر الحديث هو عصر الإقرار بهذه الحقيقة بعد أن كشف العلم بعض أسرار الوجود، وصدّم العلماء بحقائق مذهلة لم يستطيعوا لها تفسيراً، وأدركوا أن كل الأفكار والنظريات التي قالت بالمصادفة أو التطور المادي في الخلق لم تكن نتيجة العلم، بقدر ما كانت نتيجة الجهل بما في تكوين الإنسان من أسرار"^(٢٦).

وقد حاول كثير من العلماء التوصل إلى تعريف للإنسان^(٢٧)، وقدم كثير منهم أبحاثاً؛ ولكنها لم تكشف إلا عن كونه كائناً حيويّاً عاقلاً، أما عن أسرار الروحية وقواه المدركة ونحوها، فإنهم لم يستطيعوا إدراك كنهها، ولم يُقدِّموا الشيء الذي نستطيع الاعتماد عليه، والخطأ الكبير أن هؤلاء الباحثين ينطلقون في أبحاثهم من العقل المحض، أو من منطلق المادة، وهذا يتناول جانباً واحداً من الإنسان، وهو غير كاف لتعريف الإنسان^(٢٨). حتى إن بعض الباحثين بعد أن أتعب نفسه في البحث ليتوصل إلى معرفة ما الإنسان؟ اعترف بأنه لم يصل إلى التعريف المرجو فقال: "إنه من العسير على الإنسان الإجابة عن سؤال ما الإنسان؟ ثم قال: إن المحاولات التي بذلت في سبيلها غير نهائية"^(٢٩).

إن الإجابة عن سؤال ما الإنسان؟ يجب أن تنطلق أبحاثها من آيات القرآن الكريم؛ لأنه هو المصدر الرباني الذي يستطيع أن يُقرّب الإنسان إلى معرفة نفسه، وإن لم يدرك كنهها وأسرارها. وبالرجوع إلى القرآن الكريم نجد أن الإنسان في المفهوم القرآني: "قبضة من طين الأرض، ونفخة من روح الله، ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص: ٧١-٧٢]^(٣٠). وهو متشكّل من "عقل وروح ومادة تنتظم في بنية واحدة في انسجام كامل"^(٣١).

ومن ذلك كله نخلص إلى أن المقصود بمفهوم النشأة الإنسانية هو: ابتداء نشأة الإنسانية، وتحديد أصلها، أو ابتداء خلق الإنسان وإيجاده، وهو مختص بالله سبحانه وتعالى.

المبحث الثاني: تيه الإنسانية في إدراك حقيقة نشأتها

المشكلة الأساس في قضية النشأة الإنسانية تتمثل في التصورات التي ينطلق منها الفكر الإنساني في تحديد حقيقة ثلاثة أمور: الكون، والحياة، والإنسان. وحقيقة هذه الأشياء مربوطة رباطاً وثيقاً بمسألة الإيمان بالله سبحانه وتعالى الخالق المنشئ المدبر لهذا الكون بما فيه وبمن فيه، ومسألة الإيمان بالله يمكن التوصل إليها بخاصة العقل النظيف الذي لم تكدر صفوه الملوّثات والفلسفات والأفكار المنحرفة، الذي يتأمل ما يحويه الكون من مخلوقات عجيبة الصنع بالغة التعقيد، فضلاً

(٢٥) الصوافي، الوحدة الإنسانية في القرآن الكريم، ص ٢٠.

(٢٦) شديد، قيمة الحياة في القرآن الكريم، ص ٣١.

(٢٧) يُنظر: فرج، مقال في الإنسان والتوحيد، ص ١٦-١٩، فقد أورد كثيراً من تعريفات الباحثين والعلماء للإنسان.

(٢٨) الصوافي، الوحدة الإنسانية في القرآن الكريم، ص ٢٠.

(٢٩) هو محمد عزيز الجبائي، يُنظر: فرج، مقال في الإنسان والتوحيد، ص ١٦.

(٣٠) قطب، محمد، دراسات في النفس الإنسانية، ص ٤٣، ٤٤.

(٣١) الدغامين، إعجاز القرآن وأبعاده الحضارية في فكر النورسي، ص ٢٠٥.

عن تأمل ما أنزل الله على رسوله الخاتم، باعتباره نصاً محفوظاً من التحريف، وبذلك يستطيع الفكر الإنساني أن يستنير ويتلمس نور البصيرة اتجاه الصراط الذي يوصله إلى الحقائق التي لا شبهة فيها.

إن انطماس البصائر وفساد العقول هو الذي أدى بكثير من الناس إلى الإلحاد وعدم الاعتراف بالله سبحانه والإيمان به، وهو ليس بمجديد، إنما قديم قدم الأمم الإنسانية المتعاقبة، فالقرآن الكريم يُحَدِّثُنَا عن ذلك في قوله: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤]، فهؤلاء الذين عزوا إهلاكهم إلى الدهر أبعادوا عن عقولهم اعتقاد كون الله تعالى مبدئاً للخلق ومعيده، فهم كملاحدة العصر الذين يعتقدون أن الطبيعة هي التي تُصَرِّفُ الكون، فهي التي تُنشئُ المعدوم، وتُعدمُ الموجود^(٣٢).

لقد عاشت الإنسانية في تيه عن الحقيقة التي تبحث عنها؛ لأنها تدور في حلقة مفرغة، حاول الإنسان منذ أزمان بعيدة وعبر قرون مديدة أن يسبر أغوار الإنسان، ويكتشف أسرار المصدر الإنساني، وما يزال يدور في حلقة المفرغة؛ لأنه يتصامم عن قبول الحقيقة الواضحة، ولو أنه فتح عينيه قليلاً لوجد ضالته المنشودة، وأراح عقله التائه فيما لا طائل تحته، وعلى الرغم من الجهود الحثيثة المتواصلة من الفلاسفة والمفكرين والباحثين في استكشاف هذا الإنسان وحقيقته؛ ليقينهم أن "العلم بالإنسان أمثل سبيل للعلم

بالإنسانية"^(٣٣) إلا أنهم لم يبلغوا معشار ما يطمحون، مما حدى بأحدهم إلى القول بعد بحث مضني حول حقيقة الإنسان: "ولقد انكشف لنا عن الكثير من أمره، ولكن تبقى الأكثر مما لم يُعرف، فالإنسان ما يزال قادراً على الإفلات من ثقب الشباك التي نحاول أن نصيده بها، إنه عقْد بحيث يتعذر أن يُحصَر في قالب، شقيت النواحي، بحيث يعسر أن يُعرف ببساطة، إنه مزيج من المتناقضات المحيِّرة، إنه ما يزال بحق؛ جلال الكون ونكتته وسرّه"^(٣٤). نعم فلا عجب من هذا القول؛ لأن القرآن الكريم بيّن لهم: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]. فأنتي للإنسان أن يدرك كنهه ويعرف حقيقته مع محدودية علمه!

جدلية النشأة الإنسانية جاءت نتيجة اجتهادات عايشتها البشرية منذ زمن طويل، خاصة الاتجاهات الفلسفية قديماً، ثم العلمية التجريبية حديثاً، ولكن تبقى كلها نظريات ظنية لا دليل قاطع على صدقها، والسبب الرئيس في إيجاد البديل عن الحقيقة القرآنية لنشأة الإنسانية هو الإلحاد، الذي لا يؤمن بوجود خالق، وإنما يرى أن هذا الكون تكوّن بفعل الطبيعة، وكل الموجودات على هذا الكوكب إنما جاءت بالصدفة؛ لذلك يقول الملحد (جورج والد)^(٣٥) - الحائز على نوبل - ما نصه "عندما يتعلق الأمر بأصل الحياة، لا يوجد سوى احتمالين، هما: الخلق أو النشوء التلقائي، لا يوجد طريق ثالث، والنشوء التلقائي تم دحضه قبل مائة سنة، ولكن هذا يقودنا إلى استنتاج

(٣٥) جورج والد، ملحد، ومتخصص في البيوكيمياء وعلم وظائف الأعضاء، جامعة هارفرد، حائز على جائزة نوبل. يُنظر:

(٣٢) الخليلي، مصرع الإلحاد، ج ١، ٤١٤-٤١٥.

(٣٣) المقولة للشاعر "بوب"، يُنظر: داروين، أصل الأنواع، ص ٥٢.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٥٢.

واحد آخر فقط وهو الخلق الخارق للطبيعة، ولا يمكننا قبول ذلك لأسباب وأسس فلسفية؛ ولذلك فإننا اخترنا أن نعتقد المستحيل، وهو أن الحياة نشأت تلقائياً عن طريق الصدفة.^(٣٦) وهذا الكلام مثار سخرية عند العقلاء؛ إذ العاقل لا ينطلق في اعتقاده من مجرد الظن.

والتأمل في كلام كثير من العلماء الذين انفلتوا من ربة التقليد أو المجاملة؛ يجد أن كلامهم واضح في الاستخفاف بهذه النظريات التي يُعوّزها الدليل القاطع، فقد جاء في الموسوعة العالمية لعام ١٩٦٦م ما يأتي: "يجب ألا ينخدع أحد إلى حَدِّ يؤكد فيه بأن التطور ظاهرة مفهومة"^(٣٧)، ويقول كلارك: "من المؤسف أن تكون كل الأجوبة التي طرحت لمعرفة أصل الإنسان تقوم على دلائل غير مباشرة، وأكثرها يقوم على فرضيات"^(٣٨). ووصل الأمر بالعالم الفسيولوجي (تهميسيان) بعد أن تفرغ سنوات طوال لدراسة التطور أن يقول: "إن العلماء الذين يؤكدون على أن التطور واقع علمي هم منافقون، وأن ما يروونه من أحداث إنما هو من الشعوذات التي ابتدعت، ولا تحتوي على نقطة واحدة من الحقيقة؛ لأن النظرية كما يقول خليط من الأحاجي وشعوذة الأرقام"^(٣٩).

وحق الذين يعولون على العلم التجريبي في إثبات نظرية ما إنما يعتمدون على الملاحظة والمشاهدة وعلى التجربة، لذلك فإن العلم لا يستطيع أن يُثبت نظرية النشأة الإنسانية عن طريق عملية النشوء والارتقاء؛ لأنه لم يحصل أن ثبت بالتجربة والمشاهدة أن تطوّر نوع من أنواع الكائنات إلى نوع آخر حقيقي، وكل ما توصلوا

إليه من دراسات ونتائج إنما كان نتيجة اكتشافات واحتمالات ظنية يعوزها الدليل القاطع الجازم، والحقائق لا تُبنى على مجرد نتائج ظنية؛ لذا كان نفور العلماء العاقلين المتبصرين واضحاً من هذه النظريات الافتراضية، وأصبحت هذه النظريات متهاكة لا تقوى على التعويل عليها كأساس يبنى عليه حقائق؛ يقول (أينزلي) في مقال نشر بمجلة العلوم الأمريكية: إننا لا نملك هيكلًا عظمياً تاماً لقرد صغير ناهيك عن أن نجد هيكلًا لإنسان قديم ونحن عالة في معرفتنا بتاريخ تطور الإنسان الأول على قليل من العظام وعلى أسنان محطمة، هذا فضلاً عن أن المستحاثات آتية من أماكن مختلفة متباعدة، بعضها عن بعضها الآخر آلاف الكيلومترات، وهي مبعثرة في طول وعرض القارات القديمة، ولذلك فإننا ننتهي بجزء رؤوسنا مقرين بالعجز، وكأننا في تيه، وقد نسينا من أي طريق دخلنا^(٤٠). والتخبط الكبير لأصحاب النظريات، والرفض القاطع من كثير من العلماء العقلاء، يجعلنا لا نطيل كثيراً؛ فإنها نظريات وهمية متهاكة، ففي كل وقت يأتي عالم بنظرية، ثم ينقضها آخر، وما تزال البشرية في تخبط، وليس لها مجال سوى الرجوع إلى المصدر الأصيل في إثبات الحقائق الغيبية، وليس هناك مرجع أصيل سوى القرآن الكريم، فهو الكتاب السماوي الوحيد الذي تم حفظه من أن تناله يد التحريف، والذي أتى بحقائق لا تقبل النقض ولا الرد، فأى تفسير لنشأة الحياة يخالف ما أخبر به القرآن الكريم فهو ضرب من الغيب، وإذا كان أصحاب العلم التجريبي لا يؤمنون بالمغيبات كما

(٣٨) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٣٩) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٤٠) غريب، سورة الواقعة ومنهجها في العقائد، ص ١١٣.

(٣٦) المرجع السابق، نقلاً عن: The Origin of Life,

Scientific American, ١٩١:٤٨, May ١٩٥٤

(٣٧) غريب، سورة الواقعة ومنهجها في العقائد، ص ١٠٨.

الأكاديمية الوطنية للطب في باريس عرضاً لمبادئ الفيزيولوجيا وعلم الأجنة الموجودة في القرآن الكريم قبل أربعة عشر قرناً سبقت الاكتشافات الحديثة^(٤٢).

المبحث الثالث: الحقيقة القرآنية في نشأة الإنسانية

حقيقة النشأة الإنسانية في القرآن الكريم واضحة وجلية، وليس فيها تعقيد، لأنها وردت بتفاصيلها في الكتاب السماوي المنزل من الخالق تبارك وتعالى، وهو كتاب منزّه عن الخطأ والتناقض، بما لا يدع مجالاً للتكهنات أو الفرضيات المحيرة المثيرة للجدل؛ بل جاءت حقيقة لا يمكن الشك فيها، ولم يستطع العلم إلى يومنا هذا ولن يستطيع أن يثبت عكس هذه الحقيقة. وفيما يأتي عرض بعض ما ورد في القرآن الكريم عن حقيقة نشأة الإنسانية؛ مبتدئاً بحقيقة خلق الله الإنسان عموماً، ثم عرض قصة خلق الإنسان الأول آدم - عليه السلام - البذرة الأولى التي نبتت منها أغصان الشجرة الإنسانية وتفرعت.

أولاً- الإنسان مخلوق من مخلوقات الله

الحقيقة التي لا يماري فيها إلا جاهل أو معاند هي أنّ هذا الكون بما فيه وبمن فيه هو من صنع الله؛ إذ لا يمكن أن يكون مصادفة، ولست في مقام بسط القول فيما قيل من قبل الملاحدة أو الفلاسفة والمفكرين أو العلماء؛ الأقدمين منهم والمحدثين حول نشأة الكون بمحتوياته، ومن بينها نشأة الإنسانية، فهي مبسطة في مضامها، وأجدني مكثفياً بإيراد بعض الآيات الدالة على خلق الله الإنسان فهي من الحقائق التي لا تقبل الجدل ولا الشك، فقد ورد في القرآن الكريم الكثير من

يدعون، فما سرُّ إيمانهم بقضايا لم يحيطوا بها علماً، ولم تخضع لتجارهم العملية^(٤١)، فمثل هؤلاء كما في قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٣٦].

إنّ نشأة الكون بمحتوياته من كائنات فيه كثير من الأمور الغيبية التي لا يعلمها إلا الله، ويجب أن يتعانق في دراستها العقل مع النقل، دون التفريط في أحدهما، وهذا ما افتقده أصحاب النظريات الباحثة عن نشأة الإنسان وأصله؛ مما جعلهم في تحبط وحيرة. يقول بوكاي: "أما بالنسبة للقرآن الكريم فإن أفكاراً مغلوطة كانت تُداول في بلادنا مدة طويلة، ولما تزل كذلك بصدد مضمونه وتاريخه. ومن الضروري جداً أن نستبق الأمور بعرض المعطيات التي يعبر بها عن الإنسان عن طريق ترابط ظروف إبلاغه للبشر. لا جرم أن الثوابت المتعلقة بالإنسان المستخرجة من آياته ستدهش غيري كما أدهشتني عندما اكتشفتها، فضلاً عن أن مقابلة النصين التوراتي والقرآني مثيرة جداً؛ إذ إن كلاهما يُذكر بالإله الخالق، غير أننا ندرك من خلال هذه المقابلة بأن التفاصيل الوصفية عن الخلق الواردة في التوراة - وهي غير مقبولة علمياً - لا نجدها في القرآن الكريم؛ بل على العكس فإن القرآن الكريم يتضمن في آياته المتعلقة بالإنسان أشياء مذهلة، ومن ثم يصعب على الفكر البشري تفسير وجودها في العصر الذي أبلغ فيه للناس، ونحن نعلم مدى مداركهم الفكرية في ذلك العهد، لم تكن هذه الاستنتاجات قد أصبحت بعد موضوع تبادل علمي في الغرب، عندما قدّمت في التاسع من تشرين الثاني ١٩٧٦ في

(٤١) المرجع السابق، ص ١١٤.

(٤٢) بوكاي، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية،

أو استفساراً لسائل؛ لأن مسألة خلق الإنسان في القرآن الكريم تمثل الإجابة عن أهم الأسئلة الوجودية التي تدور في خلد الإنسان في كل زمان ومكان، وهي: من أين؟ ولماذا؟ وإلى أين؟

إنّ دراسة هذه الآيات الكثيرة لا يتسع لها المقام؛ ولكن نذكر جزءاً يسيراً نراه الأقرب للتدليل لما نتحدث عنه. ونقف أولاً مع آيات قصيرة تجيب عن الأسئلة التي ذكرناها آنفاً، يقول الله عز وجل: ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ * ثُمَّ أَمَانَةً فَأَقْبَرَهُ * ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ﴾ [عبس: الآية ١٧-٢٢]، هذه الآيات الكريمة جاءت في سياق ترفع الإنسان على أخيه الإنسان، دون تفكره في أصله، فجاءت الآيات لتبين حقيقة الإنسان أياً كان، وأصله، ومصيره، وهذا الاستفهام غرضه زيادة التقرير في التحقير (٤٥).

ومن الآيات التي تكشف عن أصل الإنسان ما ورد بيانه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩] فعيسى - عليه السلام - نظير آدم في التكوين، بجامع ما يشتركان فيه من المعنى الذي تعلّق به وجود سائر المخلوقات، وهو مجيئها طوعاً لمشئة الله وتكوينه، فكيف يستنكر وجود عيسى من غير أبٍ من يُقَرُّ بوجود آدم من غير أبٍ ولا أمٍّ، ووجود حواء من غير أمٍّ؛ فأدم وعيسى نظيران يجمعهما الذي يصحّ تعليق

الآيات التي تتحدث عن أصل الإنسان، وأن الله هو الذي خلقه كما خلق جميع مكونات هذا الوجود؛ فمسألة الخلق في الأساس يختص بها الله تعالى دون سواه، ومن ذلك يبطل زعم "خلق الطبيعة" فالخلق لله وحده، يقول الله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ويقول: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ﴾ [الحشر: ٢٤]، أي: "هو المبتدئ للخلق المخترع له على غير مثال سبق" (٤٣). قال الأزهري: "ومن صفات الله الخالق والخالق، ولا تجوز هذه الصفة (بالألف واللام) لغير الله عز وجل، وهو الذي أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة" (٤٤).

ويؤكد القرآن الكريم أن خلق الإنسان ورسالته كان بالنسبة إلى قدرة الله تعالى أمراً هيناً، وهو أهون بكثير من خلق السماوات والأرض ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧] ويقول أيضاً: ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ﴾ [النازعات: ٢٧]. ثم إن القرآن الكريم يبين أن الله أوجد بني آدم في هذا الكون لغاية سامية، ولم يخلقهم عبثاً، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]، هذه الغاية مبينة قبل خلق الإنسان، فقد أنبأ الله بها ملائكته كما سيأتي في قصة خلق آدم، والوظيفة الأساس التي أنيط بها هذا المخلوق الجديد هي عبادة الله، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، إذن خلق الإنسان في الحقيقة القرآنية لم يكن صدفة؛ ولكنه مقصود لهدف وغاية. وتفصيل القرآن الكريم القول في خلق الله الإنسان على نحو لا يكاد يترك معه شبهة لمتشكك،

(٤٥) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، ج ٣١، ص ٥٧.

(٤٣) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج ٤، ص ٢٦٥.

(٤٤) ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ١٩٢.

على دقائق وأسرار شهدت ببعضها الآثار، وعلم ما علم منها أولو الأبصار، وكل ما يشاهد من الصور الإنسانية حسن^(٥٠).

إنَّ هذه المعطيات والحِثيات الواضحة؛ تكفي للتدليل على نشأة الإنسان وأصله، ولا تحتاج أن نبحت عنها في الحفريات، أو بتخمين النظريات، وليس معنى كلامي هذا إنكار ما يأتيينا عن طريق العلم؛ بل العلم وحده غير كافٍ في إثبات الحقائق؛ لأن هناك أموراً غيبية، ومعجزات لا يمكن للعلم إثباتها، والسبيل الوحيد إلى معرفتها هو الوحي.

ثانياً - قصة خلق آدم ودلالاتها القاطعة على حقيقة النشأة الإنسانية

قصة خلق آدم هي الأساس في بداية تشكل الأسرة الإنسانية، باعتبار آدم - عليه السلام - هو النواة والبذرة الأولى التي تفرّعت منها أغصان الإنسانية، فتناسلت من تلك السلالة حاملة ذات الخصائص والصفات. وقد تحدث القرآن الكريم عنها باستفاضة وفي مواضع عدة؛ لأنها تعرض الحقيقة التي تبحث عنها الإنسانية في معرفة أصلها ومنبعها، وليس هذا فحسب؛ بل إنها تقدّم للإنسان التصور الصحيح عن طبيعته ووظيفته في هذه الحياة، يقول سيد قطب: "وبعد فإنها ليست قصة، إنما هو عرض لحقيقة الإنسان، لتعريفه بحقيقة طبيعته، ونشأته، والعوامل المحيطة به، والقدر الذي يُصَرِّف حياته، والمنهج الذي

الإيجاد والخلق به^(٤٦)." وهكذا تتجلى بساطة هذه الحقيقة؛ حقيقة عيسى، وحقيقة آدم، وحقيقة الخلق كله، وتدخل إلى النفس في يسر وفي وضوح، حتى ليعجب الإنسان كيف ثار الجدل حول هذا الحادث، وهو جار وفق السنة الكبرى، سنة الخلق والنشأة جميعاً! وهذه هي طريقة الدِّكْرِ الحَكِيم في مخاطبة الفطرة بالمنطق الفطري الواقعي البسيط، في أعقد القضايا، التي تبدو بعد هذا الخطاب وهي اليسر الميسور^(٤٧).

ومن الواضح جداً الخطاب القرآني للإنسان بتذكيره بنعمة الخلق والتسوية والتكريم على هذه الصفة، التي لم تأت صدفة، وإنما مقصودة من بارئها الذي ميّز هذا المخلوق بخصائص تختلف عن المخلوقات الأخرى، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٦، ٧، ٨]. إن خلق الإنسان على هذه الصورة الجميلة السوية المعتدلة، الكاملة الشكل والوظيفة أمر يستحق التدبر^(٤٨)، وإن الإنسان لمخلوق جميل التكوين، سوي الخلق، معتدل التصميم، وإن عجائب الإبداع في خلقه لأضخم من إدراكه هو، وأعجب من كل ما يراه حوله^(٤٩). وقمة العناية الإلهية بهذا المخلوق المميّز تتمثل في الوصف الإلهي لشكل الإنسان في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]. إن الإنسان أعجب نسخة في هذا العالم، قد اشتملت

(٤٩) قطب، في ظلال القرآن، ج ٦، ص ٣٨٤٨.

(٥٠) طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ج ٤، ص ٤٢٣.

(٤٦) الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج ٤، ص ١٨٥.

(٤٧) قطب، في ظلال القرآن، ج ١، ص ٤٠٥.

(٤٨) طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ج ١٥، ص ٣١١.

يرضاه الله له، والابتلاء الذي يصادفه، والمصير الذي ينتظره" (٥١).

وبما أنَّ قصة خلق آدم هي القضية الأولى من قضايا الإنسانية، فإنها أهم عناصر التصور القرآني لنشأة الحياة الإنسانية، لذلك تعددت مواضعها كما تعددت موضوعاتها، فذكرت في أربع سور قرآنية وهي حسب ترتيبها في النزول (٥٢): [ص، الأعراف، الحجر، البقرة].

وردت القصة في سورة ص المكية مخبرة بما دار في الملأ الأعلى بين الله وملائكته، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص: ٧١-٧٢]، في الآية إخبار مباشر من الله تعالى لملائكته أنه سيخلق بشراً، ويعني به آدم، ثم قال لهم: فإذا سويت خلقه، وعدلت صورته، ونفخت فيه من روحي؛ فاسجدوا له (٥٣)؛ تكريماً لهذا المخلوق الجديد، ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [ص: ٧٣].

وفي سورة الأعراف المكية وردت القصة في سياق يعالج موضوعاً له أهميته في حياة الإنسانية، وهو موضوع العقيدة، في إطار الرحلة الإنسانية الطويلة منذ نشأتها الأولى إلى عودتها الأخيرة، وهذا ما أكدته القصة في هذه السورة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ * وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ، ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ، ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا

لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٠-١١]. ونلاحظ هنا أن الآيات ابتدأت ببيان امتنان الله على الإنسانية، بتمكينه إياهم في هذه الأرض، وجعله فيها ما يلزمهم من معاش. ثم يأتي التأكيد من الله للناس بأنه خلقهم وصوّرهم، وأمر الملائكة بعد ذلك بالسجود لآدم، تكريماً للإنسانية، ورفعاً لشأنها.

أما القصة في سورة الحجر المكية فقد نصّ السياق على خلق الله آدم من مادة مكّونة من صلصال من حمأ مسنون، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٢٨ - ٣٠].

وتختتم سورة البقرة المدنية قصة خلق آدم بعرض رائع، وسط حشد كبير من الملائكة، بعد أن استعرض السياق موكب الحياة، متحدثاً عن الأرض، في معرض الحديث عن آلاء الله على الناس، وذلك بأنه خلق لهم كل ما في الأرض، وفي وسط هذا الجو تحدثت سورة البقرة المدنية حديثاً مستفيضاً ومفصلاً عن هذه المرحلة التي مرت بها النشأة الإنسانية، وفيها إفصاح عن وظيفة هذا المخلوق، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ

(تقريب المأمول في ترتيب النزول) وذلك من الحديث المروي عن جابر بن زيد، يُنظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج ١، ص ٧٨.

(٥٣) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢١، ص ٢٣٨.

(٥١) قطب، في ظلال القرآن، ج ٣، ص ١٢٧٠.

(٥٢) اعتمدت في ترتيب النزول على ما رجحه بعض الباحثين: انظر: فضل، القصص القرآني إبحاره ونفحاته، ص ٤٤، والحمصي، قصص الرحمن في ظلال القرآن، ج ١، ص ٣٤، كما اعتمدت على ما اعتمده البرهان الجعبري في نظم قصيدته المسماة

كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْني أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٣٣) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٣٤) وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (٣٥) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (٣٦) فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (٣٧) [البقرة: ٣٠-٣٧]. وردت القصة في هذه السورة المدنية، وهي السورة المدنية الوحيدة من بين السور الأربع التي عُرضت فيها القصة؛ لذلك تضمنت تفاصيل أعمق، عرضها السياق في عدة مشاهد: يبدأ المشهد الأول بحوار بين الله وملائكته يبنى عن أمر عظيم، وحدث جليل ينتظره العالم، فيقول الله لملائكته: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ فيقع هذا النبأ في نفوس الملائكة موقع الاستغراب، فيتوجهون إلى ربهم سائلين على وجه الاستكشاف والاستعلام عن وجه الحكمة، لا على وجه الاعتراض والتنقص لبني آدم أو الحسد لهم (٥٤). ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾. ويأتيهم الجواب المباشر من العليم الخبير: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. ويستمر السياق في هذا المشهد، فيخبر بما دار بعد ذلك، حيث أكرم الله آدم وأنعم عليه وميَّره

بخاصة العلم ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾. ولمزيد إظهار حكمة استخلاف آدم على الأرض، عرض الله هذه الأسماء على الملائكة، وطلب منهم أن ينبئوه بها، فيأتي التسليم منهم ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾. ويأمر الله آدم لينبئهم بها؛ لبيان حكمة تكريمه بهذه الخاصة، فأنبأهم آدم بما اختصه الله من علمها، ليبدأ بعد ذلك مشهد آخر تبعاً لهذه الخاصة، فيأمر الله ملائكته بالسجود لآدم، فيمتمثلون لأمر الله جميعاً، إلا إبليس، الذي كان ضمن المأمورين بالسجود، فأبى السجود استكباراً، فكان من الكافرين العاصين لربهم وخالقهم. ثم يأتي بعد ذلك مشهد آخر، وهو سكنى آدم وزوجه الجنة، ودور إبليس، وإزالته لهما، وإخراجهما من الجنة، وهبوطهما إلى الأرض التي أعدت للخلافة، بعد تزويدهما بهذه التجربة القاسية، واستغفارهما وتوبة الله عليهما (٥٥).

وبما أن قصة خلق آدم هي الحقيقة الواقعية للنشأة الإنسانية، والانطلاقة الفعلية لمسيرة الإنسان من مبدئه إلى معرفة طريقه وموقعه في هذا الكون، نقف مع بعض إichاءات هذه القصة ودلالاتها:

١. تمهيد الأرض لتكون مناسبة لعيش الإنسان: يقول الله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ١٠]، فقد سبق إعلان خلق الإنسان تمهيد الله الأرض لتكون مناسبة لعيش المخلوق الجديد، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: ١٠]. قال صاحب

وأوجده ليكون سيداً في هذه الأرض، وهذا يتنافى مع أي نظرية تنقل مسار الخلق إلى الصدفة أو الطبيعة أو التحول من مخلوق آخر؛ لأنه لم يتداخل أو يتلاقى مع غيره من الكائنات في تطور عضوي ولا انتساب خلقي، بل هو كائن مستقل الخلق والتكوين، وقد أثبتت الدراسات العلمية التجريبية الغربية أنَّ التركيب البيولوجي في الإنسان يتميز تميزاً مابيناً متفرداً عن غيره من الكائنات^(٥٧). والواقع والعلم متحdan في التصوّر المبني على أنَّ لكل إنسان أباً وأمّاً، ويبتدئ خلق الإنسان من نطفة في رحم الأم، وتحمل خلايا النطفة عوامل الوراثة من كل من الأب والأم، وتظل العوامل الوراثية تتحكم في الصفات الوراثية الخلقية في الجسم، وتنتقل من جيل إلى جيل، ومهما ظهرت طفرات وراثية جديدة فإن النظام الوراثي والشفرة الوراثية في نواة كل خلية بالجسم يظلان ثابتين ومميزين للنوع، ولا يمكن أن يكونا في نوع آخر من المخلوقات^(٥٨). مما يدل على أنه لا يمكن أن يكون الإنسان تطوّر من مخلوق آخر؛ بل هو خلق مستقل بذاته؛ لأنه لا يمكن مهما حدث من طفرات وراثية أن تتطور إلى نوع آخر من الخلق^(٥٩).

الكشاف في تفسير هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ﴾ جعلنا لكم فيها مكاناً وقراراً، أو ملكناكم فيها، وأقدرناكم على التصرف فيها، ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ﴾ جمع معيشة، وهي ما يُعاش به من المطاعم والمشارب، وغيرهما، أو ما يُتوصل به إلى ذلك^(٥٦). إننا نلمس ما حولنا من مُقدّرات هذا الوجود، كلها مسخّرة ومطوّعة للإنسان، يستخدمها في حياته، ويستعين بها في مهماته، ويقضي بها حوائجه، وتسهيلاً له ذلّل الله الأرض ليسير الإنسان فيها بسهولة ويُسر، ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥].

٢. استقلالية الخلق الإنساني: بعد تمهيد الله الأرض لتكون صالحة ومناسبة لعيش الإنسان، أعلم الله ملائكته بأنه سيجعل في هذه الأرض مخلوقاً جديداً، يكون خليفة في الأرض، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾ [ص: ٧١]. وقال سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّن حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر: ٢٨]. وقال: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]. وهذا يعني أن الله خلق الإنسان خلقاً مستقلاً،

(٥٨) إبراهيم، موسوعة عالم الإنسان في ضوء القرآن والسنة (من منظور علمي بحثي)، ج ١، ص ٢٩.
(٥٩) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٥٦) الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٨٥.

(٥٧) العبد المحسن، حقيقة الوجود البشري وانعكاساتها التربوية في ظل قصة خلق آدم - عليه السلام - في القرآن الكريم، ص ٩٢.

٣. إعطاء الإنسانية خصائصها المناسبة: خُلِقَ الإنسان لم يكن صدفة؛ والدليل أن كل شيء جرى في خلق الإنسان بمشيئة الله وحكمته وتقديره، فمخلوقات الله المتنوعة كل له وظيفة محددة، وقدّر الله لهذه المخلوقات من الخصائص ما يناسب وظيفتها ويحقق مهمتها، وهذا الإنسان أعطاه خالقه من الخصائص ما يناسب وظيفته في هذا الوجود، فهو المخلوق الوحيد الذي انفرد بخاصية العقل والعلم والإرادة والإدراك والمعرفة، لم يشاركه في ذلك أي مخلوق من مخلوقات الله. ومجموع النصوص القرآنية في خلق آدم - عليه السلام - وفي نشأة الجنس البشري، تُرَجِّح أنَّ إعطاء هذا الكائن خصائصه الإنسانية ووظائفه المستقلة كان مصاحباً لخلقه، وأنَّ الترقى في تاريخ الإنسان كان ترقياً في بروز هذه الخصائص، ونموها وتدريبها، واكتسابها الخبرة العالية، ولم يكن ترقياً في وجود الإنسان من تطور الأنواع حتى انتهى إلى الإنسان كما تقول الداروينية (٦٠). وقصة خلق آدم دلت في سياقها أنَّ الله تعالى اختص هذا المخلوق بخاصة العلم، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: ٣١-٣٣]. واختلف المفسرون في حقيقة العلم الذي علّمه الله آدم؛ فذهب كثير من المفسرين إلى أنها معرفة أسماء الأشياء (٦١)، وقال آخرون إنَّ المراد بالأسماء المسميات (٦٢)، ومنهم من يرى أنها صفات الأشياء ونعوتها وخواصها (٦٣). ولعل الأرجح من تلك الأقوال ما ذهب إليه صاحبها الظلال والمنار، وهو أنَّ الله تعالى أودع في هذا الإنسان قوة قادرة على استنباط العلم والمعرفة، وفطرة مهيأة لاستقبال شتى العلوم والمعارف، وهي سر من أسرار الخالق تبارك وتعالى (٦٤). وهذا ما يؤخذ من قول الملائكة في قصة خلق آدم ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾؛ فهي تنفي كل علم كسبي عن جنس الملائكة، على حين يتميز الإنسان دون الكائنات الأخرى بالقدرة على تحصيل العلم الكسبي، واستعداده لكسب المعارف الوضعية (٦٥). يقول محمد شديد: "ويمكن القول في فهم هذه الآيات أن الله تعالى قد أودع فطرة الإنسان

(٦٠) قطب، في ظلال القرآن، ج ٣، ص ١٢٦٤.

(٦١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١ ص ٢٦٨، والقاسمي، محاسن التأويل، ج ١، ص ٢٨٧، والشوكاني، فتح القدير، ج ١، ص ٧٧.

(٦٢) رضا، تفسير المنار، ج ١، ص ٢٦٢، والمراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ٧٥.

(٦٣) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص ٣٩٧.

(٦٤) يُنظر: قطب، في ظلال القرآن، ج ١، ص ٥٧. ورضا، تفسير المنار، ج ١، ص ٢٦٣.

(٦٥) - بنت الشاطئ، القرآن وقضايا الإنسان، ص ٥٠.

وجعل في تصميم خلقه الاستعداد للمعرفة والعلم^(٦٦).

٤. إظهار الكرامة الإنسانية: تُظهر قصة خلق آدم مدى التكريم الذي حظي به الإنسان، من خالق الكون ومدبره، فكان من نصيب هذا الإنسان أن أفاض عليه من حُلل التكريم ما لم ينله أي مخلوق من مخلوقاته، فقد كرمه الله بالنفخة الروحية منه سبحانه وتعالى، ثم أمر الملائكة بالسجود له ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ * فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿[الحجر: ٢٨ - ٣٠]. وهذا يؤكد أن هذا الإنسان مخلوق مكرم لله، وينفي نفياً قاطعاً النظريات التي تجعل الإنسان مترقباً من مخلوقات أخرى أو أنه نتاج الطبيعة.

٥. تأكيد الأصل الواحد للإنسانية: عرض القرآن الكريم قصة خلق آدم؛ باعتبارها الحقيقة الأولى في نشأة الإنسانية، المتمثلة في (آدم) "الذي ظهر في فردة الكامل بحقيقته الإنسانية؛ ليكون أنموذجاً لما يأتي بعده من سلائله الإنسانية"^(٦٧)، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ [الأعراف: ١١]، والراجح عند المفسرين، أن المراد: خلقنا أبابكم آدم ثم صورناه^(٦٨)، فالحديث عن آدم هو حديث عن الإنسان بخصائصه ومميزاته، فهو

صورة تتكرر إلى نهاية العالم. فالتصور القرآني - من خلال سياق قصة خلق آدم - يؤكد أن الله تعالى خلق آدم وكرمه، وجعله ذا خصائص متميزة، ومنه خلق زوجه حواء، ومنهما جاءت الإنسانية بذات الخصائص والتكريم، وقد أكد القرآن الكريم هذه المعاني في مفتتح سورة النساء، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١]. حيث تردّ هذه الآية الكريمة الناس إلى رب واحد، وخالق واحد، كما تردهم إلى أصل واحد، وأسرة واحدة، فالمراد بالنفس الواحدة آدم^(٦٩)، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [الأنعام: ٩٨]، ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ﴾ خلقكم وابتدأكم، ﴿مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ يعني: آدم عليه السلام^(٧٠).

٦. أطوار النشأة الإنسانية: تُخبرنا قصة خلق آدم بأن الإنسانية المتمثلة في أسرة آدم - عليه السلام - مرت بمراحل ثلاث في طور نشأتها الأولى؛ مرحلة الخلق، أي خلق آدم، البذرة الأولى التي تكاثرت منها الإنسانية، فهو أساس أصولها، ومنبع وجودها. ولنشأة الأسرة الصغيرة خلق الله من آدم زوجه حواء؛ لتكون هذه الأسرة النواة للإنسانية ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ

(٦٦). شديد، قيمة الحياة في القرآن، ص ١٥٠.

(٦٧) عرجون، الموسوعة في سماحة الإسلام، ج ١، ص ١٦٥.

(٦٨) يُنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٧، ص ١٢، والطبري، تفسير الطبري، ج ٣، ص ٥٧٧، والزنجشيري، الكشف،

ج ١، ص ٨٦، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ١٨٠.

(٦٩) الطبري، تفسير الطبري، ج ٢، ص ٤٨٩.

(٧٠) البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٤٦.

والثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٧٢.

اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴿١﴾ [النساء: ١]، فكل الناس في هذا العالم من ذرية آدم، نشأوا من هذه الأسرة الصغيرة التي تكاثرت وانتشرت. يقول بوكاي: "وهكذا فإن القرآن الكريم يذكر أصل الحياة بشكل عام، وهو يتوسع كثيراً في ذكر التحولات التشكيلية التي تطرأ على الإنسان، ويشدد في إعادات عدة بأن الله خلقه كما أراد، ونجد أيضاً التوالد البشري أقوالاً معبراً عنها بعبارات دقيقة يمكن مطابقتها مع المعلومات الدنيوية المكتسبة في أيامنا هذه عن ذات الموضوع" (٧١).

ثم تأتي مرحلة الامتحان بعد الخلق؛ فبعد أن أكمل الله خلق هذا الإنسان وخلق منه وزوجه، أسكنهما الجنة (٧٢)، وأباح لهما أن يأكلا من ثمارها، وينعما بخيراتها، ونهاهما عن شجرة واحدة (٧٣) هي بمثابة الابتلاء لآدم. ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥] وهذا الإسكان لآدم وزوجه في الجنة ليس خالداً، كما هو واضح من التصور القرآني للإنسان والهدف من وجوده، فقد أخبر الله

ملائكته قبل خلق الإنسان أنه جاعل في الأرض خليفة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]. فهي مرحلة امتحان؛ ليتربى فيها الإنسان على الأوامر والنواهي، وهي بمثابة حضانة، يجد فيها التنمية والتوعية، التي تؤهله لممارسة الدور المنوط به في الأرض، وهو الخلافة. "وكان لا بد من مرور فترة تنمو فيها تجربة هذين الإنسانين (آدم وحواء) وتصل إلى الدرجة التي تتيح لهما أن يبدأ مسيرتهما في الأرض، وكدهما نحو ربهما، من خلال ممارسة أعباء الخلافة، وكذلك كان لا بد في هذه الفترة من تربية الإحساس الخلقي، وزرع الشعور بالمسؤولية، وتعميقه في نفس الإنسان، وذلك عن طريق امتحانه بما يوجه إليه من تكاليف وأوامر" (٧٤).

وكان النهي عن الأكل من الشجرة والتحذير من غواية الشيطان أول التكاليف التي أنيطت بهذا الإنسان؛ لتكون محل الابتلاء والاختبار في هذه التجربة، وتكون ترويضاً للإنسان الخليفة على أن يتحكم في نزواته، ويكتفي من الاستمتاع بطيبات الدنيا بالحدود المعقولة من الإشباع الكريم، ولا ينساق مع الحرص المحموم على المزيد من زينة الحياة الدنيا؛ لأن هذا الحرص هو الأساس لكل ما شهده المسرح بعد ذلك من ألوان استغلال الإنسان لأخيه الإنسان (٧٥)؛

(٧١) أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، ص ١٧٧-١٧٨.

(٧٢) اختلف المفسرون في الجنة التي أسكنها آدم وزوجه: هل هي جنة الخلد التي أعدها الله لعباده المتقين في الآخرة، أم غيرها. يُنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ٢٨٦، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ١، ص ٨٤-٨٧، والشعراني، قصص الأنبياء، ج ١، ص ٩٨-١٠٢.

(٧٣) لم يبين القرآن الكريم الشجرة التي نهى الله آدم عن اقترابها، والذين حاولوا معرفتها من المفسرين وغيرهم إنما كان اعتمادهم على الروايات الإسرائيلية فحسب. يُنظر: الطبري، تفسير الطبري، ج ١، ص ١٩٤، والألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ٢٣٦، وقطب، في ظلال القرآن، ج ٣، ص ١٢٦٨.

(٧٤) محمد عبد الجبار، المجتمع: بحوث في المذهب الاجتماعي القرآني، ص ٤٦.

(٧٥) الصواني، الوحدة الإنسانية في القرآن الكريم، ص ٧١.

مُقَدَّر في علم الله. ثم يأتي البيان الإلهي في قوله: ﴿قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ [الأعراف: ٢٥]؛ أي حياتكم في هذه الأرض التي خلقتكم منها، وفيها تموتون عند انتهائكم، ومنها تخرجون بعد موت الجميع. فاستقر آدم وحواء على الأرض التي خلُقوا منها ولأجلها، وجاءهم الذرية، وبدأوا في الانتشار والتكاثر.

هكذا نُجَلِّي هذه القصة نشأة الإنسانية بكل تفاصيلها، مما لا مجال لإطلاق عنان الخيال الفكري في التكهّنات، وإيجاد الفرضيات التي لا تستند إلى دليل قطعي، ولا يسعفها الواقع الإنساني. وعوداً على بدء نقول مطمئنين إن الذي يحجب ضوء هذه الحقيقة هو العناد الفكري، المتمثل في الإلحاد، فراراً من الإيمان بالله الخالق البارئ المدبر للكون، وإلا فإن نور الحق جلي واضح ناطق بالحقيقة التي لا مراء فيها. فقصة خلق آدم دلالتها الواضحة أن الإنسان خلقه الله من أول الأمر إنساناً؛ ليكون خليفة في الأرض مفضلاً على ما فيها من مخلوقات بما اختصه الله به من ملكات، وما أفيض عليه من مواهب^(٧٩). منها العلم والفهم، والعقل والإدراك، والإرادة، وغيرها الكثير التي يختص بها الإنسان دون غيرها من سائر المخلوقات، والتي سمّاها بعض الباحثين "فجوات" فاصلة بين الإنسان والكائنات الأخرى، أو ما يُسمّى ملكة الاستعراف^(٨٠).

لكنه سرعان ما تظهر فطرة النسيان في الطبيعة الإنسانية، فنسي آدم عهد التكليف فأكل وزوجه من الشجرة، ووقعت المعصية ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: ١٢١]؛ لكن هذه المعصية استطاعت أن تُحدث هزّة روحية كبيرة في نفسه، وتُفجّر في أعماقه الإحساس بالمسؤولية، من خلال مشاعر الندم، وطفق في هذه اللحظة يَخْصِف على جسده من ورق الجنة؛ ليواري سواته ويستغفر الله لذنبه^(٧٦). كانت هذه المرحلة بمثابة التجربة لهذا المخلوق، وتربية له وإعداداً، كانت إيقاظاً للقوى المذخورة في كيانه، كانت تدريباً له على تلقي الغواية، وتذوق العقوبة، وتجرح الندامة، ومعرفة العدو، والالتجاء بعد ذلك إلى الملاذ الآمن^(٧٧).

ثم تأتي مرحلة الاستخلاف في الأرض، وهي الوظيفة الأساسية التي خلُق الإنسان من أجلها، بعد تزويد آدم بتلك التجربة القاسية، والتمهيد لممارسة مهمته المنوطة به في الأرض، صدر الأمر الإلهي بأن يهبط آدم وزوجه إلى الأرض، التي جعلها الله المستقر له ولذريته، لتكون الامتحان المرير، والابتلاء الحقيقي، ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٦]. والخطاب موجه إلى آدم وزوجه ونسلهما، فكأن إهباط آدم وزوجه من الجنة إهباط لذريتهما، أو أنه موجه إلى آدم وزوجه وإبليس^(٧٨)، يأمرهم بالهبوط إلى المكان الذي جعله الله مستقراً لهم، ومتاعاً ينتفعون به في معيشتهم، إلى وقت

(٧٦) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٧٧) قطب، في ظلال القرآن، ج ١، ص ٥٩.

(٧٨) يُنظر: الطبري، تفسير الطبري، ج ١، ص ٥٣٥، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٣٤. ورضا، تفسير المنار، ج ٨، ص ٣٥١، والزنجشيري، الكشف، ج ١، ص ١٥٧.

(٧٩) الخليلي، مصرع الإلحاد، ج ١، ص ٤١٧.

(٨٠) يُنظر: رزق، أصل الإنسان، ص ٥١ وما بعدها.

الخاتمة

النتائج الحقيقية الصحيحة لنشأة الإنسانية لا يمكن الوصول إليها عن طريق الحفريات والاكتشافات؛ لأنها مصادر اجتهدية ظنية، ولا عن طريق الفكر البشري القاصر؛ لأنه لا يُدرك كنه نفسه البالغة التعقيد، وإنما يجب أن تنطلق من مصادر أصيلة قطعية الثبوت والدلالة، ولا يوجد مراجع أصيلة في عالمنا اليوم سوى القرآن الكريم، فهو الكتاب السماوي الوحيد الذي تم حفظه من أن تناله يد التحريف. وقد أتى هذا الكتاب العزيز بحقائق لا تقبل النقض ولا الرد، وهذا ما يثبت العلم الحديث المتجرد يوماً بعد يوم. فأَيُّ تفسير لنشأة الحياة يخالف ما أخبر به القرآن الكريم فهو ضرب من الاجتهاد أو حديث بالغيب، والغيب لا يمكن أن يتوصل إليه الإنسان؛ لا بفكره ولا بمكتشفاته. ومن منطلق دعوة القرآن الكريم الإنسان إلى التأمل والاكتشاف والبحث عن الحقائق؛ فإنَّ مسألة النشأة الإنسانية ينبغي أن يتعاقب في دراستها العقل والنقل، دون التفريط في أحدهما، وهذا ما افتقده أصحاب النظريات الباحثة عن نشأة الإنسان وأصله؛ مما جعلهم في تخبط وحيرة. وحقيقة النشأة الإنسانية في القرآن الكريم واضحة وجلية، وليس فيها تعقيد؛ لأنها وردت بتفاصيلها في الكتاب السماوي المنزل من الخالق تبارك وتعالى، وهو كتاب منزّه عن الخطأ والتناقض، بما لا يدع مجالاً للتكهنات أو الفرضيات المحيرة المثيرة للجدل؛ بل جاءت حقيقة لا يمكن الشك فيها، ولم يستطع العلم إلى يومنا هذا ولن يستطيع أن يثبت عكس هذه

الحقيقة. وفيما يأتي أعرض النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

- يختلف مفهوم النشأة الإنسانية باختلاف التوجهات والأفكار، وهو في منظور القرآن الكريم: ابتداء نشأة الإنسانية، وتحديد أصلها؛ أو هو ابتداء خلق الإنسان وإيجاده، وهو مختص بالله سبحانه وتعالى.
- المشكلة الأساس في سبب تيه الإنسانية في البحث عن نشأتها تتمثل في التصورات التي ينطلق منها الفكر الإنساني في تحديد حقيقة ثلاثة أمور: الكون، والحياة، والإنسان؛ فحقيقة هذه الأشياء مربوطة رباطاً وثيقاً بمسألة الإيمان بالله سبحانه وتعالى الخالق المنشئ المدبر لهذا الكون بما فيه وبمن فيه.
- الإلحاد وعدم الاعتراف بالله خالقاً ومدبراً لهذا الكون أدت إلى انطماس البصائر وفساد العقول، وهو ليس بجديد، إنما قديم قدم الأمم الإنسانية المتعاقبة؛ فالإلحاد هو السبب الرئيس في إيجاد البديل عن الحقيقة القرآنية لنشأة الإنسانية؛ فالملحد لا يؤمن بوجود خالق، وإنما يرى أن هذا الكون تكوّن بفعل الطبيعة، وكل الموجودات على هذا الكوكب إنما جاءت بالصدفة.
- التخبط الذي نشأ حول جدلية النشأة الإنسانية جاء نتيجة اجتهادات عايشتها البشرية منذ زمن طويل، خاصة الاتجاهات الفلسفية قديماً، ثم العلمية التجريبية حديثاً، ولكن تبقى كلها نظريات ظنية لا دليل قاطع على صدقها.

آدم هو مصدر لهذه الإنسانية، فهو صورة تتكرر على الأرض. فالتصور القرآني يؤكد أنَّ الله تعالى خلق آدم، ومنه خلق زوجه حواء، ومنهما جاءت الإنسانية بذات الخصائص.

التوصيات: يوصي الباحث بالآتي:

- قيام دراسات معمقة حول قصة خلق آدم وأهدافها ودلالاتها؛ لأنها الركيزة الأساس في أصل نشأة الإنسانية.
- تنظيم مؤتمر يتناول موضوع نشأة الإنسانية من خلال القرآن الكريم.
- التصدي للنظريات والفرضيات الوضعية التي تحاول خداع الناس وتضليلهم حول نشأة الإنسان وأصله.

المصادر والمراجع:

إبراهيم، أحمد شوقي، موسوعة عالم الإنسان في ضوء القرآن والسنة (من منظور علمي بحثي) الجزء الأول "نشأة الإنسان وخلق"، (الجيزة: دار نهضة مصر للنشر، ط ١، ٢٠١٢م).

الألوسي، محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ).

البغوي، الحسين بن محمد، معالم التنزيل في تفسير القرآن، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢٠هـ).

- نشأة الكون بما فيه من كائنات فيه كثير من الأمور الغيبية التي لا يعلمها إلا الله، ويجب أن يتعاقق في دراستها العقل مع النقل، دون التفريط في أحدهما، وهذا ما افتقده أصحاب النظريات الباحثة عن نشأة الإنسان وأصله.
- وردت حقيقة النشأة الإنسانية في القرآن الكريم بتفاصيلها، بما لا يدع مجالاً للتكهنات أو الفرضيات المحيرة والمثيرة للجدل؛ بل جاءت حقيقة لا يمكن الشك فيها، ولم يستطع العلم إلى يومنا هذا أن يثبت عكس هذه الحقيقة.
- قصة خلق آدم هي أهم عناصر التصور القرآني لنشأة الحياة الإنسانية؛ فهي الأساس في بداية تشكل الأسرة الإنسانية، باعتبار آدم - عليه السلام - هو النواة والبذرة الأولى التي تفرعت منها أغصان الإنسانية، فتناسلت من تلك السلالة حاملة ذات الخصائص والصفات.
- أكّدت قصة خلق آدم استقلالية الخلق الإنساني، فمجموع النصوص القرآنية في خلق آدم - عليه السلام - وفي نشأة الجنس البشري، تؤكد أنَّ إعطاء هذا الكائن خصائصه الإنسانية، ووظائفه المستقلة كان مصاحباً لخلقه، وأن الترقى في تاريخ الإنسان كان ترقياً في بروز هذه الخصائص، ونموها وتدريبها، واكتسابها الخبرة العالية، ولم يكن ترقياً في وجود الإنسان من تطور الأنواع حتى انتهى إلى الإنسان كما تقول الداروينية.
- أكّدت القرآن الكريم على الأصل الواحد للإنسانية، فآدم الذي أنبأنا عنه قصة خلق

الزحشري، محمود، الكشاف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٩٩٧م).

الدغامين، زياد خليل، إعجاز القرآن وأبعاده الحضارية في فكر النورسي عرض وتحليل، (أزمير: دار النيل، ط ١، ١٩٩٨م).

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد باس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

السيوطي، جلال الدين، إلتقان في علوم القرآن، (بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٩٩٦م).

السيوطي، جلال الدين، معترك الأقران في إعجاز القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).

شديد، قيمة الحياة في القرآن الكريم، (القاهرة: دار الشعب).

شريعتي، علي، الإسلام ومدارس الغرب، ترجمة: عباس ترجمان، (دار الصحف للنشر، ط ١، ١٤١١هـ).

الشعراوي، محمد متولي، قصص الأنبياء، (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي).

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م).

بوكاي، موريس، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، ترجمة: فوزي شعبان (المكتبة العلمية).

الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م).

الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، (عالم الكتب، ط ١، ١٩٨٧م).

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٢٢هـ).

الحمصي، أحمد فائز، قصص الرحمن في ظلال القرآن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٥م).

الخليلي، أحمد بن حمد، مصرع الإلحاد، (مسقط: الكلمة الطيبة، ط ١، ١٤٤١هـ/٢٠١٩م).

داروين، تشارلز، أصل الأنواع، ترجمة: إسماعيل مظهر، (مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م).

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

رزق، هاني خليل، أصل الإنسان التفسير الدارويني في ضوء المكتشفات الحديثة، (دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م).

رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، (دار الفكر، ط ٢، ١٩٩٠م).

الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، (١٩٨٥م).

عرجون، محمد الصادق، الموسوعة في سماحة الإسلام، (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨٤م).

غريب، محمود محمد، سورة الواقعة ومنهجها في العقائد (دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم)، (القاهرة: دار التراث العربي، ط ٣، ١٤١٨هـ / ١٩٨٨م).

الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٤٢٠هـ).

فرج، السيد أحمد، مقال في الإنسان والتوحيد، (المنصورة: دار الوفاء: ط ١، ١٩٩٣م).

فضل حسن عباس، القصص القرآني إيجازاً ونفحاته، (عمان: دار الفرقان، ط ٢، ١٩٩٢م).

الفيروز أبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م).

الفيومي، أحمد محمد، المصباح المنير، (بيروت: دار القلم، ١٩٩٠م).

القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ).

القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، (دار الفكر، ١٩٩٣م).

الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدر، (دمشق وبيروت: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط ١، ١٤١٤هـ).

الصوافي، سعيد بن راشد، الوحدة الإنسانية في القرآن الكريم (رسالة ماجستير غير مطبوعة، جامعة آل البيت، المملكة الأردنية الهاشمية، ١٩٩٩م).

الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م).

طنطاوي، محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (القاهرة: دار نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٧م).

أبو عادل الدمشقي، عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م).

ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤هـ).

العبد المحسن، محمد عبد المحسن عبد الكريم، حقيقة الوجود البشري وانعكاساتها التربوية في ظل قصة خلق آدم - عليه السلام - في القرآن الكريم (بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في التربية الإسلامية والمقارنة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٦هـ) غير مطبوع.

قطب، سيد، في ظلال القرآن، (بيروت والقاهرة: دار الشروق، ط١٧، ١٤١٢هـ).

قطب، محمد، دراسات في النفس الإنسانية، (القاهرة وبيروت: دار الشروق، ط١٠، ١٩٩٣م).

ابن كثير، إسماعيل، البداية والنهاية، (بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، (بيروت: دار إحياء التراث، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م).

ابن كثير، إسماعيل، قصص الأنبياء، (القاهرة: دار العلوم العربية، ط١، ١٩٩٨م).

مجموعة، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الدعوة).

المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

محمد عبد الجبار، المجتمع: بحوث في المذهب الاجتماعي القرآني، (بيروت: دار الاضواء، ١٩٨٧م).

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

اغتنار الربا التابع غير المقصود بالتعامل في الصكوك المختلطة في ضوء قاعدة التبعية

Forgiveness of Riba in Mixed Assets Sukuk Trading in Light of the Dependency Rule

Mohammed Abul Bari (Assistant Professor) د. محمد عبد الباري أوانج (أستاذ مساعد)
Mohammed Fouad Bari (Assistant Professor) د. محمد فؤاد سوارى (أستاذ مساعد)
Mohammad Burhan Uddin (PhD student) محمد برهان الدين (طالب دكتوراه)
burhan.uddin@live.iium.edu.my

International Islamic University – Malaysia الجامعة الإسلامية العالمية – مملكة ماليزيا

تأريخ قبول البحث: ٢٠٢١/٠٥/١٠ م

تأريخ استلام البحث: ٢٠٢٠/١١/١٥ م

Abstract

The research aims to highlight the issue of forgiveness of usury in mixed assets sukuk trading in the scope of the rule of dependency. The research discusses the meaning of dependency from a Fiqh perspective, then proves the rule of dependency with evidence from the Qur'an, Sunnah, scholarly consensus, analogies and customs, and finally presents the views of contemporary jurists and late scholars on the forgiveness of usury using mixed instruments of underlying assets, usufructs, money, and debts. The research uses on the inductive method by referring to the references of jurisprudence of the four sects and the views of contemporary jurists on the subject. He uses the analytical method through comparing opinions, analyzing evidence and weighing various perspectives. The research concludes that usury in mixed assets sukuk trading of underlying assets, usufructs, money and debts is forgiven matter, based on the legal maxims: "anything subordinate follows" and "the follower does not singly rule", according to certain regulations and conditions.

Keywords: Sukuk, mixed assets, rules of dependency, forgiveness of usury.

الملخص:

يستهدف البحث إلى تسليط الضوء على موضوع اغتنار الربا في الصكوك المختلطة في ضوء قاعدة "التبعية". تناول البحث بيان مفهوم القاعدة التبعية، ثم إثبات قاعدة التبعية بأدلة من القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، والعرف، ثم بيان آراء الفقهاء المتقدمين والمتأخرين حول اغتنار الربا التابع في عقد الصكوك المختلطة بالأعيان، والمنافع، والنقود والديون. وقد اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي بالرجوع إلى كتب فقه المذاهب الأربعة، وجمع آراء الفقهاء المعاصرين المتعلقة بالموضوع؛ زيادة على المنهج التحليلي من خلال المقارنة بين الآراء، وتحليل الأدلة وترجيح الأقوال. وانتهى البحث إلى أن الربا التابع بغير قصد في عقد الصكوك المختلطة بالأعيان والمنافع والنقود والديون من الأمور المغتفرة، وذلك بناء على قاعدة فقهية: "التابع تابع" و"التابع لا يفرد بالحكم" ووفق ضوابط وشروط معينة. **الكلمات المفتاحية:** الصكوك، الموجودات المختلطة، قاعدة التبعية، اغتنار الربا.

المقدمة

تعد الصكوك أحد أنواع العلاج لكثير من المشكلات التي تواجه المجتمع، لكونها أداة تمويلية فاعلة بصيغة إسلامية، وبديلاً مهماً عن قروض وسندات ربوية استفحل انتشارها. وقد أصبحت الصكوك مقبولة لدى المؤسسات المالية في مشارق الأرض ومغاربها، لأنها تقوم على عقود صحيحة شرعاً كالبيع والسلم والإجارة... وتراعي الضوابط الشرعية للعقود، ولا تقوم على فكرة إجارة النقود المحرمة شرعاً أو الترحيل من الديون.

وقضايا الصكوك مهمة ودقيقة في أحكامها، حتى أنه قد يترتب على الإخلال بشروط الصكوك

مخالفات شرعية، كما ذكر ذلك المعيار الشرعي رقم (١٧) عن صكوك الاستثمار لأيوبي^(١).

ويُقدّم البحث مثلاً عما يمكن للفقه الإسلامي أن يقدمه من إجابة في مثل هذا الشأن، وما من معضلة إلا ولها حل في هذه الشريعة الغراء، حيث قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. "فالأصل في المعاملات الإباحة، حتى يدل الدليل على عدم الإباحة"، أو كما عبر عنه بعضهم بعبارة: "الإباحة في الأموال والحظر في الأنفس"^(٢). ولما كان اغتفار الربا التابع في العقد بغير قصد في الصكوك المختلطة بحاجة إلى مزيد من الاجتهاد والتأصيل، سعى البحث إلى النظر في مدى اغتفار الربا فيها في ضوء قاعدة "التبعية"، وبذلك يعالج البحث بعضاً من

١) المعيار الشرعي رقم (١٧) عن صكوك الاستثمار، يتناول هذا المعيار صكوك الاستثمار، ويشمل ذلك صكوك ملكية الموجودات المؤجرة، وملكية المنافع وملكية الخدمات والمراوحة والسلم والاستصناع والمضاربة والمشاركة والوكالة في الاستثمار والمزارعة والمساقاة والمغارسة، وصكوك الإجارة، صكوك ملكية منافع الأعيان الموجودة أو الموصوفة بالذمة... ١/١/٥ يجوز إصدار صكوك لاستثمار حصيلة الاكتتاب فيها على أساس عقد من عقود الاستثمار الشرعية. ٢/١/٥ يجوز تصكيك (توريق) الموجودات من الأعيان والمنافع والخدمات، وذلك بتقسيمها إلى حصص متساوية وإصدار صكوك بقيمتها. أما الديون في الذمم فلا يجوز تصكيكها (توريقها) لغرض تداولها. ٣/١/٥ تترتب على عقد الإصدار جميع آثار العقد الذي يصدر الصك على أساسه، وذلك بعد قفل باب الاكتتاب وتخصيص الصكوك. وجاء في ٢/٥ تداول الصكوك واستردادها: ١/٢/٥ يجوز تداول الصكوك واستردادها إذا كانت تمثل حصة شائعة في ملكية موجودات من أعيان أو منافع أو خدمات، بعد قفل باب الاكتتاب وتخصيص الصكوك وبدء النشاط، أما قبل بدء النشاط فتراعى الضوابط الشرعية لعقد الصرف، كما تراعى أحكام الديون إذا تمت التصفية

وكانت الموجودات ديوناً، أو تم بيع ما تمثله الصكوك بضمن مؤجل... ٨/٢/٥ لا يجوز تداول صكوك ملكية منافع الأعيان الموصوفة في الذمة قبل تعيين العين التي تستوفي منها المنفعة إلا بمراجعة ضوابط التصرف في الديون. فإذا تعينت جاز تداول الصكوك. ١٠/٢/٥ لا يجوز تداول صكوك ملكية الخدمات التي تستوفي من طرف موصوف في الذمة قبل تعيين الطرف الذي تستوفي منه الخدمة إلا بمراجعة ضوابط التصرف في الديون. فإذا تعين الطرف جاز تداول الصكوك. ١٤/٢/٥ لا يجوز تداول صكوك السلم، ١٥/٢/٥ لا يجوز تداول صكوك المراوحة بعد تسليم بضاعة المراوحة للمشتري، أما بعد شراء البضاعة وقبل بيعها للمشتري فيجوز التداول. المعايير الشرعية رقم ١٧ لأيوبي، [\(http://aaoifi.com/themencode-pdf-\(viewer-sc\)\)](http://aaoifi.com/themencode-pdf-(viewer-sc)).

٢) عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي، (فوائح الرحمت شرح مسلم الثبوت)، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ج ١، ص ٧٠.

المشكلات المتعلقة بالموضوع، ويتجلى إعجاز هذا الدين لا سيما في النظام المالي الإسلامي.

أهداف البحث

تهدف هذه الدراسة إلى إنجاز النقاط الآتية:

- بحث مفهوم الصكوك المختلطة.
- توضيح حقيقة قاعدة التبعية وتأصيلها الفقهي.
- تقديم الحلول المطروحة في تداول الصكوك المختلطة مع بيان آراء الفقهاء المتقدمين والمعاصرين فيه.
- تسليط الضوء على الضوابط الشرعية لاغتفار الربا التابع بغير قصد في الصكوك المختلطة في ضوء قاعدة "التبعية".

أهمية البحث

تظهر الأهمية في النقاط الآتية:

- إن الصكوك تعد من أبرز ثمرات الهندسة المالية الإسلامية، ومن أهم البدائل الشرعية لسندات القروض الربوية المحرمة شرعا بلا ريب، ومن الضرورة أن تتميز مبادئها الأساسية عن السندات القائمة على أساس الفائدة الربوية.
- تستخدم الحكومات الصكوك لسد الحاجات التمويلية عند نضوب السيولة المطلوبة، بوصفها أداة فاعلة لبناء المشاريع الكبرى، مثلاً: بناء مشاريع الجسور والجامعات والمستشفيات والطرق وشبكة الاتصالات،

والمطارات والبنية التحتية، وغيرها من الميزانيات الكبيرة التي تحتاج إليها مصالح الناس.

- إن الصكوك من أكبر الوسائل الفعالة في تنمية المالية الإسلامية في المجتمع ذي المشاريع الكبيرة التي لا تطيقها جهة واحدة، فلا بد أن تكون لها ضوابط تداولها موافقة لأحكام الشريعة.

مشكلة البحث

لقد قام الخلاف بين العلماء والباحثين في شأن اغتفار الربا التابع بغير القصد في الصكوك المختلطة بالأعيان والمنافع والنقود والديون، وقدّم الفقهاء المعاصرون حلولاً متعددة لحلّ الخلاف بتداول الصكوك المختلطة بالنقود والديون والأعيان والمنافع (مثل اعتبار مبدأ الغلبة، أو الكثرة، أو الشخصية الاعتبارية، أو الحقوق المعنوية، أو مبدأ الخلطة، أو قاعدة مُدّ وعجوة، أو مبدأ التخارج، وقصد المشتري). ولذلك نرى أن مسألة اغتفار الربا في الصكوك المختلطة لا تحل مشكلتها الفقهية إلا بالنظر من جديد في ضوء قاعدة "التبعية" وتطبيقاتها، فناسب أن نكتب فيها بحثاً لمحاولة دراسة هذه الإشكالية، مع بيان آراء الفقهاء المعاصرين في هذا الصدد ومناقشتها.

حدود البحث

ركزت هذه الدراسة على آراء فقهاء المذاهب السنية الأربعة وأئمتها وكتبها، وقرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، وقرارات هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، وتوصيات ندوات الصكوك الإسلامية، وتناولت الدراسة كذلك أهمية قاعدة "التبعية" لاغتفار الربا التابع بغير القصد في الصكوك المختلطة، ووضّح الضوابط الشرعية لاغتفار

الربا في الصكوك المختلطة كي يحتز في تداولها من شبهات الربا.

منهج البحث

اتبع الباحثون في هذه الدراسة منهجين على النحو الآتي:

المنهج الاستقرائي: وذلك في جمع البيانات والمادة العلمية، بالرجوع إلى المصادر والمراجع، وجمع آراء الأصوليين والفقهاء المعاصرين المتعلقة باغتفار الربا في الصكوك المختلطة في ضوء قاعدة "التبعية".

المنهج التحليلي: اعتمد الباحثون هذا المنهج بالاستعانة بدراسة المفاهيم الأساسية لموضوع البحث وعلاقة بعضها ببعض على ثلاث مراحل: التفسير، والنقد، والاستنباط، من خلال أدلة القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، والعرف، ومن خلال كتب الأصوليين والفقهاء في الموضوع، وتحليل الآراء الفقهية ومقارنة بعضها ببعض مع ترجيح الدليل المناسب، حتى تحل المسألة المنظور فيها بشكل واضح.

الدراسات السابقة

لعل من أبرز الدراسات التي لها أهمية كبيرة بالموضوع هي دراسة بعنوان "أثر ديون ونقود الشركة أو المحفظة على حكم تداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية: دراسة فقهية اقتصادية" لعل

لعلي محيي الدين القره داغي^(٣)، فقد قام المؤلف في بداية بحثه بطرح المشكلة وتعريف الأسهم والسندات والوحدات الاستثمارية، ثم بين أربعة حلول للمشكلة المطروحة، غير أن هذه الدراسة لم تركز على أهمية تداول الصكوك المختلطة في ضوء قاعدة "التبعية"، تركيزاً مستقلاً، بل أشارت إليها جزئياً، ولا شك أن البحث استفاد من هذه الدراسة، ثم قام بإكمال الفجوة الموجودة فيها.

ومن هذه الدراسات "تداول الأسهم والصكوك وضوابطه الشرعية" لأحمد عبد العليم^(٤)، حيث عرف الكاتب الصكوك والأسهم والسندات والفرق بينها، ثم بين في دراسته خمس اتجاهات لتداول الصكوك المختلطة، غير أنه لم يُول اهتماماً كبيراً لقاعدة "التبعية"، وأعقب ذلك بذكر قوله الراجح أن قصد المشتري هو الاعتبار المختار عنده في تداول الصكوك المختلطة. وقد استفاد الباحثون من هذه الدراسة كثيراً، خاصة فيما يتصل بحالات تداول الصكوك وأحكامها، إلا أن الكاتب قد ردّ ردّاً شديداً حديث "بيع العبد وله مال" بكثير من الإشكالات بأنه ليس له علاقة بقاعدة الأصالة والتبعية.

وكذلك بحث "قواعد الغلبة والتبعية في المعاملات المالية وتطبيقاتها في تداول الأسهم والوحدات والصكوك" لسامي بن إبراهيم السويلم^(٥)،

(٤) أحمد عبد العليم عبد اللطيف أبو عليو، تداول الأسهم والصكوك وضوابطه الشرعية، الدورة العشرين لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ١٨-١٣ سبتمبر، ٢٠١٢م، الجزائر.

(٥) سامي بن إبراهيم السويلم، قواعد الغلبة والتبعية في المعاملات المالية وتطبيقاتها في تداول الأسهم والوحدات

(٣) علي محيي الدين القره داغي، أثر ديون ونقود الشركة أو المحفظة على حكم تداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية: دراسة فقهية اقتصادية، جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية، ط١، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية)، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

كثيراً، ورغم كل ذلك فإنه لم يبين تداول الصكوك المختلطة في ضوء قاعدة التبعية بصورة جامعة مُستقلة. بالإضافة إلى ذلك هناك رسالة بعنوان "قاعدة التبعية وأثرها في الاغترار في المعاملات المالية المعاصرة: دراسة تأصيلية مقاصدية" لمراد جبار سعيد^(٧)، حيث ركز المؤلف فيها على أهمية قاعدة التبعية وتمييز ما يدخل عقد البيع تبعاً وما لا يدخل، وما يترتب على ذلك من آثار وأحكام، وما يغتفر عنه في توابعه، غير أن مؤلفها لم يتطرق إلى تداول الصكوك المختلطة في ضوء قاعدة التبعية بصورة مستقلة.

ومنها كتاب "إسرا" عن "الأسواق المالية ضوابطها وتطبيقاتها"^(٨)، فكتاب "إسرا" عن الأسواق المالية يدل على اعتبار تداول الصكوك المختلطة بمبدأ

الذي ركز المؤلف فيه على القواعد العامة لتداول النقد إذا اجتمع مع سلع أو منافع، على ثلاثة أنحاء، واختار المؤلف قاعدة "الأغلبية" لتداول الموجودات المختلطة من النقود والديون والأعيان. والملاحظ أن هذا البحث ركّز على الصكوك المختلطة في ضوء قاعدة "الأصالة والتبعية".

ومن الكتب ذات الصلة، كتاب "فقه البيوع على المذاهب الأربعة مع تطبيقاته المعاصرة مقارناً بالقوانين الوضعية" للشيخ تقي العثماني^(٦)، ويُعد من أفضل الكتب المعاصرة في المالية الإسلامية، ورغم أهمية كتابه القيم وتمييزه بذكر آراء الفقهاء الأربعة حول تداول الموجودات المختلطة بالنقود والديون، وخاصة حقيقة قاعدة "مد وعجوة" وتطبيقاتها الفقهية في المعاملات المالية المعاصرة، تلك القاعدة التي استفاد الباحثون منها

– "الحكم للغالب ruling of the majority shall apply, which is adopted by all four schools in their elaboration of certain *Shari'ah* issues... Based on this juristic principle, the contemporary *Fuqaha* require the physical assets component of the mixed portfolio to be more than the cash assets. The *fuqaha* prescribed a simple majority or ۵۱% rule as a minimum threshold for the physical assets component in a tradable (*Sukuk*).

(ISRA), *Islamic Capital Markets: Principles & Practices*, ۲۰۱۵, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance, Kuala Lumpur, p. ۴۳۶-۴۳۹.

والصكوك، الدورة العشرين لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ۱۸-۱۳ سبتمبر ۲۰۱۲م، الجزائر.

(٦) محمد تقي العثماني، فقه البيوع على المذاهب الأربعة مع تطبيقاته المعاصرة مقارناً بالقوانين الوضعية، كراتشي: مكتبة معارف القرآن، ط ۱، ۲۰۱۴م، ج ۲، ص ۶۹۰-۶۹۳.

(٧) مراد جبار سعيد، قاعدة التبعية وأثرها في الاغترار في المعاملات المالية المعاصرة: دراسة تأصيلية مقاصدية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الفقه وأصول الفقه، الجامعة الإسلامية العالمية-ماليزيا، ص ۳۹۱، عام ۱۴۳۵هـ-۲۰۱۴م.

(٨) جاء فيه ما يلي:

Contemporary *Fuqaha* (Islamic Juristics) have ruled that in relation to a mixed portfolio asset, the value of physical assets should be at least ۵۱% of the total value of the mixed portfolio. This view is based "on the legal maxim, "*al-hukum lil ghalib*

أو التصرف في الديون شريطة ألا تقل القيمة السوقية للأعيان والمنافع والحقوق عن نسبة ٣٠٪ من إجمالي موجودات الشركة الشاملة للأعيان والمنافع والحقوق والسيولة النقدية، كما أشار إلى قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته العشرين، الجزائر، عام ٢٠١٢م، الذي يؤكد فيه على تداول الصكوك المختلطة بمعيار "التبعية" جزئياً، وكذلك لم يتفق مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت عام ٢٠١٥م لحل هذه المشكلة حلاً حاسماً، بل أوصى بتشكيل لجنة علمية متخصصة لعرض ذلك على المجلس في الدورة القادمة.

الغلبة، غير قاعدة التبعية التي قام هذا البحث ببيانها في الدراسة الحالية.

وأما كتاب "إسرا" المعاصر "الصكوك ضوابطها وتطبيقاتها"^(٩)، فخلاصته أن الأصول المتداولة المختلطة تتكون بمال ربوي أو غير ربوي، اختلف في تداولها الفقهاء المعاصرون، وأصبحت المسألة دقيقة، حيث إن الأصول كلها ليست ربوية، وليست كلها خالية من الربا، فقد أشار الكتاب في حل هذه المشكلة إلى المعيار الشرعي (٢١) لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، الذي ركز فيه على التعامل في الأعيان والمنافع والحقوق بالجواز، دون مراعاة أحكام الصرف

be true for *Sukuk* as well, then it could be construed that AAOIFI (٢٠١٥) propose mainly two conditions for trading such *Sukuk*. First, the purpose and project of the *Sukuk* should aim to deal in non-*ribawi* assets (tangible assets, benefits and rights). Second, the market value of non-*ribawi* assets such as goods, usufructs, and services, should not be less than ٣٠٪ of the total value of cash or receivables cannot exceed ٧٠٪ of the value of underlying assets of *Sukuk*. If these two conditions are met, the *sukuk* tradable without following the ruling of *bay al-sarf* and *bay al-dayn*.

International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance (ISRA), *Sukuk: Principles & Practices*, ٢٠١٧, Kuala Lumpur, p.١٧٣-١٧٥.

Most of the *Sukuk* nowadays do not (٩) merely consist of one type of underlying assets. Usually, the underlying assets (like commodities, land and building) and intangible assets (like usufructs, services and rights). From another aspect, they may exist in the form of cash or receivables (*ribawi* assets) and goods, usufructs, rights and services (non-*ribawi* assets). Due to the fact that their underlying assets are neither completely non-*ribawi* nor completely *ribawi*, the *Shari'ah* ruling for their trading is quite complicated. Consequently, this issue has become a controversial point of difference

....among contemporary Sharia scholars Despite that fact, AAOIFI (٢٠١٥) furnishes a discussion on mixed (*ribawi* and non *ribawi*) assets in trading shares of a company in *Shari'ah* Standard No. ٢١ (٣/١٩). If those criteria can be assumed to

تلك كانت البحوث والرسائل العلمية التي رجع إليها الباحثون في موضوع تداول الصكوك المختلطة. وبالنظر إلى البحوث والرسائل العلمية، يمكن القول إن أكثر مؤلفيها ركزوا على تداول الصكوك المختلطة على اعتبار مبدأ غلبة الأعيان والمنافع؛ لأجل ذلك اختار الباحثون مجال اغتنار الربا التابع بغير القصد في تداول الصكوك المختلطة في ضوء قاعدة "التبعية" وتطبيقاتها في المؤسسات المالية الإسلامية؛ بقصد استيفاء جوانب هذا الموضوع حقها من البحث والدراسة بتوفيق الله تعالى، الذي به تتم الفائدة للأمة جمعاء، إنه ولي التوفيق والسداد.

المطلب الأول: مفهوم قاعدة التبعية

لعل من أهم القواعد المتفرعة عن قاعدة: "التابع تابع" قاعدة: "التابع لا يُفَرَّدُ بِالْحُكْمِ" (١٠). وقد ساقها الكرخي من الحنفية بقوله: "الأصل أنه قد يثبت الشيء تبعا وحكما، وإن كان قد يبطل قصدا" (١١). والمراد بالقاعدة: ما كان وجوده تابعا لغيره فلا ينفرد بالحكم، بل يدخل في الحكم مع متبوعه. وهذه القاعدة تدل على معنى القاعدة الكلية الأصلية أي: "التابع تابع" (١٢). والقاعدة جاءت أيضا بعبارة أخرى مثل:

"قد يدخل في العقد تبعا ما لا يجوز إيراد العقد عليه قصداً"، أو "يحتمل في العقود الضمنية ما لا يحتمل عند الانفراد والاستقلال"، أو "ما جاز تبعا لا يجوز قصداً"، أو "يدخل تبعا ما لا يدخل استقلالا"، أو "قد يغتفر في الضمنيات ما لا يغتفر في المقاصد"، أو "يحتمل في التابع ما لا يحتمل في الأصل"، أو "قد يجوز في توابع العقد ما لا يجوز أن يفرد بالعقد"، أو "يثبت تبعا ما لا يثبت استقلالا"، أو "يغتنر في التابع مالا يغتنر في المتبوع"، أو "يجوز في التابع من الغرر ما لا يجوز في المتبوع"، أو "من ملك شيئا ملك ما هو من ضروراته"، أو "يغتنر في الثواني ما لا يغتنر في الأوائل" (١٣).

بعض تطبيقات هذه القاعدة في المعاملات المالية

ما يدل على اغتنار الغرر على وجه التبعية: بيع الثمرة التي لم يبد صلاحها مفردة، لما في ذلك من الغرر، ولكن لو بيعت مع أصلها جاز البيع، لقوله صلى الله عليه وسلم: (من ابتاع نخلاً قد أبرت فثمرها للبائع، إلا أن يشترط المبتاع) (١٤). قال الإمام ابن قدامة في

١٠ عبد الكريم زيدان، الوجيز في شرح القواعد الفقهية في الشريعة الإسلامية، دمشق: دار الرسالة العلمية، ٢٠١٤م، ص ١١١.

١١ عبيد الله عمر بن عيسى الدبوسي، تأسيس النظر، بيروت: دار ابن زيدون، ٢٠١٥م، ص ١٦٦.

١٢ علي أحمد الندوي، قواعد "التبعية" ومدى أثرها في العقود المالية، دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد، ١٤، العدد ١، ذوالحجة ١٤٢٨هـ، ص ٢٢-٢٥.

١٣ مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - منظمة التعاون الإسلامي، وجمع الفقه الإسلامي الدولي، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م، ج ١، ص ٤٦٢-٤٦٣.

١٤ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المسقاة، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو نخل، -٤٩- ٥- رقم ٢٣٧٩؛ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب من باع نخلا عليها ثمر ١١٧٢-٣- رقم: ١٥٤٣.

الشفعة لا تثبت في الأبنية والأشجار بطريق الأصالة، وتثبت تبعاً للأرض إذا بيعت معها^(٢٠).

فإن الشرع يتسامح في التابع، ويتساهل في بعض شروطه، فلا يأخذ الشرط في التابع ما يأخذ في المقصود "الأصل"، وإن كانت صورتها واحدة. وذلك للضرورة إليه. ومثل هذه الحاجة تحصل لثبوت متبوعها، فلو منع منه لأدى إلى منع أصله المباح. ويظهر من خلال ما سبق أن الفقهاء رجعوا إلى العرف في تقدير التبعية في العقود المالية. وحكموا فيها بناء عليه ما يدخل في المبيع تبعاً وما هو من مشمولاته التابعة المنتفع بها؛ كي تتوفر هذه التبعية بتحقيق حاجات الناس، فصار العرف مساعداً لتحقيق قاعدة التبعية في اغتفار الربا في الصكوك المختلطة بالأعيان، والمنافع، والنقود والديون.

المطلب الثاني: تأصيل قاعدة التبعية

تستمد قاعدة التبعية من القرآن والسنة والإجماع والقياس والعرف، كما يلي:

١- القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا قَالَ فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: ٦٦-٧٠].

تعليل هذا الرأي: "لأنه إذا باعها مع الأصل حصلت تبعاً في البيع، فلم يضر احتمال الغرر فيها"^(١٥).

قول الإمام ابن قدامة: "يجوز في التابع من الغرر ما لا يجوز في المتبوع، نحو بيع اللبن في الضرع مع الشاة، والحمل مع الأم، والسقوف في الدار، وأساسات الحيطان، تدخل في البيع، ولا تضر جهالتها، ولا تجوز مفردة"^(١٦).

اغتنار ربا البيوع تبعاً بغير قصد في العقود المالية: جاء في الحديث المتفق عليه: (من باع عبداً وله مال فماله للذي باعه إلا أن يشترطه المبتاع)^(١٧). وهذا جزء من الحديث السابق الوارد ببيع النخلة المؤبرة، وقد يشمل هذا الجزء اغتنار ربا التابع في العقد بغير قصد. لأنه بمنزلة المعلوم من حيث تعلق الأحكام، لأن التابع لا يفرد بالحكم.

يشترط في الوقف أن يكون الموقوف عقاراً أو مالا ثابتاً. فلا يصح وقف المنقولات، إلا ما تعورف عليه؛ مثل: كتب العلم، وأدوات الجنازة، ولو كان الوقف داراً بما فيها من المنقولات لصح الوقف تبعاً^(١٨).

من حلف ألا يشتري خشباً أو إسمنتاً أو حديداً، فاشترى داراً وفيها هذه الأشياء لم يحنث؛ لأنها تابعة، فلم تصر مقصودة، ويجوز بالتبعية ما لا يجوز بالأصالة^(١٩).

(١٨) شمس الدين السرخسي، المبسوط، بيروت: دار المعرفة،

ط ١، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م، ج ٥، ص ٣١.

(١٩) المرجع السابق، ج ٥، ص ٣١.

(٢٠) المرجع السابق، ج ٥، ص ٣١.

(١٥) ابن قدامة، المغني، ج ٦، ص ١٥٠.

(١٦) المرجع السابق، ج ٦، ص ١٥٠.

(١٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المسقاة، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو نخل، - ٤٩ - ٥٠ رقم ٢٣٧٩؛ أخرجه مسلم في صحيحه كتاب البيوع، باب من باع نخلاً عليها

ثمر ١١٧٢ - ٣ رقم: ١٥٤٣

وجه الاستدلال: كان موسى عليه السلام في مقام المتعلم، والخضر عليه السلام في مقام المعلم، والمتعلم يتبع العالم وإن تفاوتت المراتب، كما كان موسى عليه السلام نبي الله المرسل، ومن غير المعقول أن يحدث شيء مضر في تبليغ رسالته، وبالتالي فإن التبعية على أمور الخير لازمة.

فالنقطة المهمة في قصة موسى -عليه السلام- هي أن يتبع المتعلم معلّمه أي- يتبع التابع الأصل وذلك لتحقيق الميزان ومقصد المقاصد، فالأصل -أي الأستاذ- يعلم كل شيء والتابع -أي التلميذ- لا يعلمه فهو مغتفر فيه. وهذا في تبليغ الرسالة. أما في الصكوك المختلطة أو الأموال المختلطة أيضا يعتبر التداول الصحيح أو الفاسد في العقود والبيوع على أساس الأصالة والتبعية، ففرض التعامل في الصكوك المختلطة هو الأعيان والمنافع، والنقود والديون تابعة لها، فاغفار الربا التابع بغير قصد في التعامل بالصكوك المختلطة أن يكون من الجواز على أساس "التبعية" في ضوء هذه الآية الكريمة المذكورة إذا توفرت الضوابط الشرعية اللازمة لها.

٢- السنة النبوية: أحاديث نبوية كثيرة تدل على استخدام الأصالة والتبعية، أو إلحاق التابع بمتبوعه، والفروع بأصولها بصورة حقيقية أو حكمية، ومن أشهرها حديث الإبرار والعبد ذي المال الذي يشير إلى

تأصيل هذه القاعدة الفقهية الحديث الذي أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنه - قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر، فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع، ومن ابتاع عبداً وله مال، فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع" (٢١).

ففي الحديث دلالة صريحة على استتباع الثمرة غير المؤبرة للشجرة المشتراة، وتبعية مال العبد للمشتري إذا اشترطه. فتبعية الثمرة غير المؤبرة لأصلها وهي الشجرة، كتبعية الجزء المتصل بأصله، لأنها في الحقيقة جزء متصل بالشجرة، بحيث يحتاج إليها حاجة بقاء ونماء ضرورة، وعليه: فتنتقل مع أصلها عند البيع بحكم تبعية الفرع لأصله، أو التابع لمتبوعه. وبالتالي فإن تداول الصكوك بدأ أصلاً في الأعيان والمنافع، ثم اختلط معها النقود أو الديون تبعاً بغير قصد بسبب السياسة الاقتصادية كتبعية الثمرة غير المؤبرة للشجرة وجزء متصل بها. فيغتفر الربا التابع بغير قصد التعامل به في تداول الصكوك المختلطة مع الشروط اللازمة لها، مع أن الربا لا يجوز التعامل به وحده لثبوت النهي عن ذلك (٢٢).

والجزء الثاني من الحديث هو: مال العبد، ففيه دلالة صريحة على تبعية ماله له، ودخوله في العقد بالشرط، لأن مال العبد تابع. ويكون ماله ومنافعه

الباستان الواحد)، وإنما صح ما بدا صلاحه تبعاً له " ولكن لا يجوز بيعها دونها، لما في ذلك من الغرر، قال ابن قدامة: (لأنه إذا باعها مع الأصل حصلت تبعاً في البيع فلم يضر احتمال الغرر فيها). ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ٦٣-٧٢. ج ٦، ص ١٥٠.

(٢١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المسقاة، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو نخل، -٤٩- ٥- رقم ٢٣٧٩، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب من باع نخلاً عليها ثمر -١١٧٢- ٣- رقم ١٥٤٣.

(٢٢) ما ذهب إليه الحنابلة: (أن صلاح بعض ثمرة شجرة في بستان صلاح لها- أي للشجرة- وصلاح لسائر النوع الذي في

ملكاً لسيده البائع وهو أحق به، وأما إذا اشترطه المشتري فقد صار تبعاً له، واغتفر ما فيه من شبهة الربا أو الغرر، ولأن المال الموجود معه عند عرضه للبيع يعد وصفاً مرغوباً فيه، ويجعله الشرع مستحقاً للمشتري باشتراط دخوله في العقد بالتبعية. وتلك رخصة شرعية وتسامح لتيسير التداول، حيث أنه يثبت تبعاً ما لا يثبت استقلالاً.

فيُتسامح في الربا التابع بغير قصد في تداول الصكوك المختلطة في ضوء هذا الحديث وفق ضوابط شرعية، لأنه جاء فيها بغير قصد تابعا لعقد الصكوك من الأعيان خاصة، فقد ذكر الحافظ ابن حجر: (إن إطلاق الحديث يدل على جواز بيعه ولو كان المال الذي معه ربوياً، لأن العقد وقع على العبد خاصة، والمال الذي معه تبع له لا مدخل له في العقد)(٢٣).

٣ - الإجماع: اتفق العلماء على قاعدة "الأصلية والتبعية"، حيث ثبت حكم مسائل عديدة للأعيان والأجناس باستخدام الأصلية والتبعية في المعاملات المالية، وفي كثير من المسائل الفقهية، التي يعتبر فيها تبعية الأموال لأصولها، سواء أكانت التبعية حقيقة أو حكماً، فتلتحق بأحكامها في المعاملات المالية

الإسلامية، كما يؤكد إجماع العلماء على قاعدة الأصلية والتبعية وأثر الاغتفار فيها في مسائل منها:

أجمعت الأمة على بيع الثمرة التابعة للشجرة قبل بدو صلاحها بشرط القطع أو التبقية، كما نقل ذلك ابن تيمية(٢٤) والنووي(٢٥)، واتفق الفقهاء على صحة الغرر اليسير في البيع، كما نقل ذلك المباركفوري(٢٦).

وأجمع الفقهاء أيضاً على دخول حقوق المبيع في العقد تبعاً، وأنه لا يجوز بيع الحقوق منفرداً، كما قال الحموي: (ومنها الشرب، والطريق، مراده بيع حق المرور. وأما بيع حق المرور، فيصبح تبعاً بالإجماع، لأنه حق من الحقوق، وبيع الحقوق بالانفراد لا يجوز، والشرب كحق المرور فيصح بيعه تبعاً للأرض بالإجماع)(٢٧).

هذه الأمثلة كلها تدل على صحة قاعدة التبعية في العقود المالية وجواز تداولها، مع وجود ما فيها من الربا التابع في العقد بغير قصد بشروط وقيود، كما يغتفر ذلك في تداول الصكوك المختلطة بسبب تبعيتها في العقد، وليس له حكم مستقل، بل يدخل في حكم متبوعه الذي هو المقصود الأصلي في العقد.

٤ - القياس: خلاصة ما استند إليه الفقهاء في القياس في قاعدة التبعية هي حديث الإبرار الذي

ص ١٨١. حيث قال النووي: (فإن باع الثمرة قبل بدو صلاحها بشرط القطع صح بالإجماع).

(٢٦) محمد عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، بيروت: دار الكتب العلمية، أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع الغرر، ج ٤، ص ٣٥٦.

٢٧ (أحمد بن محمد مكي الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٥م، ج ١، ص ٣٦١).

(٢٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ٥، ص ٥١.

(٢٤) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، المعروف ابن تيمية، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، كتاب البيوع، فصل القاعدة الثانية في العقود حلالها وحرامها، ج ٤، ص ٥٢-٥٣.

(٢٥) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها، ج ١٠،

أخرجه البخاري ومسلم وغيره من أصحاب السنن قال **عنه**: "من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر، فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع"^(٢٨). يقيس الفقهاء في مسألة المؤبرة وغير المؤبرة من الثمار على التأبير، لأن الثمرة المؤبرة هي للبائع، حيث أن تشققها وتأبيرها في ملكه ولا تتبع أصلها، إلا إذا اشترط المشتري، فيملكها المشتري بالشرط، بينما نجد أن الثمرة غير المؤبرة تتبع الشجرة عقداً وأصلاً، لأنها تنمو في ملك المشتري، ويبيع قبل مرحلة التشقق والتأبير، ولهذا صارت ملكاً له. وبهذا يثبت أن التأبير هو الحد الفاصل بين ملك البائع والمشتري، وبين ما يعد من الأصل من دون ذكر ما يتبعه. واعتبر الفقهاء التأبير أصلاً حيث يقاس عليه غيره، وذلك لعللة جامعة بينهما وهي: الاتحاد في أصل الخلقة، أو التولد من الأصل. ويدل على ذلك ما قاس الفقهاء عليه أشباهه، كالجنين في البطن بجامع الاتصال، واللبن في الضرع، والصوف على ظهر الغنم، والأغصان والسقف، لأن الغصن، أو الصوف، أو الثمر لا يباع منفصلاً عن الأصل، ويغترف الغرر والجهالة لمصلحة المشتري^(٢٩).

وبالتالي فأصل الاستثمار في الصكوك وأصل التولد فيها هي الأعيان، ولا خلاف في جوازها بين الفقهاء، وإنما لحق الربا فيما بعد بغير قصد في تداول الصكوك المختلطة تبعا كاللبن في الضرع، والصوف على ظهر الغنم، والأغصان والسقف، والربا لا يجوز قليله وكثيره، ولكن الربا التابع بغير قصد في الصكوك المختلطة حكمه حكم التابع، وليس المتبوع، كما أن الغصن، أو الصوف، أو الثمر لا يباع منفصلاً عن الأصل، فلا يقال الربا التابع بغير قصد في تداول الصكوك المختلطة حرام مطلقاً.

٥- العرف: العرف إحدى المسائل التي اهتم بها الفقهاء كثيراً في إثبات الأحكام الشرعية، حيث يلجأ إليه في حل النزاعات الفردية والاجتماعية^(٣٠)، كما أن اعتبار العرف في تطبيق الشريعة دليل واضح على صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، لما فيه من عوامل تساعد الفقيه المجتهد لمواكبة النوازل المستجدة كما أشار إليها العز بن عبد السلام^(٣١).

(٢٨) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، والإمام أحمد في "مسنده"، عن ابن عمر رضي الله عنهما، كما أخرجه ابن ماجة في "سننه" عن عباد بن الصامت وابن عمر رضي الله عنهم، انظر: صحيح البخاري، رقم الحديث: ٢٣٧٩، ج ٣، ص ١١٥. (٢٩) ابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٣م، ج ٤، ص ٥٥٦.

(٣٠) ومعظم العلماء يستدلون على مكانة العرف الفقهية في بناء الأحكام الشرعية بأثر قد روى عن عبد الله بن مسعود وهو من كبار فقهاء صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» والاجتهادات الفقهية في الإسلام متفقة على اعتبار العرف وإن كان بينها شيء من

التفاوت في حدوده ومداه، وقد أقام الفقهاء - وخاصة منهم رجال المذهب الحنفي - كبير وزن للعرف في ثبوت الحقوق وانتهائها بين الناس في نواحي شتى من المعاملات وضروب التصرفات. <<http://www.soutalomma.com/Article>

٣١ (عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأناس، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ج ٢، ص ١٢٧-١٣٤. هي :

أ- إبقاء الثمرة التي بدأ صلاحها على الشجرة إلى أوان جذاذها، وتمكين المشتري من سقيها بمائها.

ب- دخول البناء، والأشجار في بيع الدار، وإن لم يصرح بذكرها لدى البائع عند العقد.

مطالب حياته، ثم يتكرر ذلك الأمر ويستمر حتى يصبح عرفاً لا يستطيع أحد أن يخالفه أو يخرج عنه.

• أو الحاجة الماسة التي يؤدي عدم مراعاتها وحفظها إلى وقوع الناس في الحرج والمشقة، فيكون العرف في هذه الحالة مطلوباً لرفع الحرج والمشقة، إذ هي تتجدد بتجدد العصر وتتطور بتطوره، ولهذا نجد أن أكثر الأعراف السائدة في أي مجتمع تستند إلى كونها تلبي حاجة من حاجات المجتمع، فعرف الدولة مراعى في نظامها. وعرف المواطنين على اختلافهم في المهن والأعمال^(٣٥) مراعى في تعاملهم مع بعضهم بعضاً، حتى أصبحت هذه الأعراف هي المحكّمة والسائدة لا ينازع فيها منازع^(٣٦).

فاغتفار الربا التابع بغير قصد في تداول الصكوك المختلطة من الضرورة الاجتماعية، وبغيرها يواجه

وتحديد ما يدخل في عقد البيع تبعاً وما لا يدخل راجع إلى العرف والعادة^(٣٧). وقد بين القراني "الفرق بين قاعدة ما يتبع العقد عرفاً، وقاعدة ما لا يتبعه"، واعتبر الأشياء التي تتبع العقد في المعاملات المالية هي التي مبناه على العرف، لأن مدرّكها العوائد المتبعة لأهل تلك البلاد، وعدها ثمانية^(٣٨)، حيث قال: (إن الألفاظ التي حكمت العوائد بأنها تتبع بشيء إذا وقع العقد عليها ثمانية: لفظ الشركة، ولفظ الأرض، ولفظ البناء، ولفظ الدار، ولفظ المراجعة، ولفظ الشجر، ولفظ الثمار، ولفظ العبد). فتدخل الصكوك تحت لفظ المراجعة والشركة، ويعتبر فيها العرف والعادة. وأن الفقهاء ذكروا أسباب العرف خمسة ومنها^(٣٩):

• ألجأت الضرورة الاجتماعية ذلك المجتمع إلى سلوك هذا العرف أو تلك العادة، ليحقق له مطلباً من

٤- وقد يكون العرف وراثياً بحتاً، ليس للجماعة حاجة إليه، ولا عمل في خلقه سوى أنهم تلقوه عن الأسلاف، كما هو الحال في عقائد الجاهلية. قال تعالى: {قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون}. [سورة الزخرف، الآية ٢٢].

٥- قد يكون السبب في نشوء ذلك العرف هو التقليد المحض، وهذا التقليد يتخذ أشكالاً متعددة، وصوراً شتى، فمن ذلك تقليد الأمة لزعيم لها، في عمل عمله واستمر عليه، وتشبهها بالحكام والأكابر.

وهذه الأسباب تختلف من مكان لآخر، ومن زمان لآخر، متأثرة بظروفها الزمانية والمكانية، ولذلك نجد ما هو معتاد في بلدة قد يختلف عما هو معتاد في بلدة أخرى سواء كان عرفاً قولياً أم عملياً، وهذا الاختلاف قد يكون راجعاً إلى أمر طبيعي، كالاختلاف في المناخ حرارة وبرودة... وغيرها سعود بن عبد الله الورقي، العرف وتطبيقاته المعاصرة.

ج- دخول ماء الآبار والأنهار في عقود الإيجار، وإن لم يشترط ذلك من قبل المشتري عند العقد، لأن هذه الأشياء مشروطة بالعرف الغالب، وهو يحكم بتبعيتها، ودخولها من دون ذكر، ويقوم العرف مقام شرطها باللفظ.

(٣٢) ابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار، ج ٤، ص ٥٤٧.

(٣٣) شهاب الدين أحمد القراني، الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ج ٣، ص ٢٨٧.

(٣٤) محمد جمال علي، العرف وأثره في الأحكام، ص ٢٧-٢٨.

(٣٥) العرف والعادة في رأي الفقهاء ص ١٥-١٦.

٣٦ (سعود بن عبد الله الورقي، العرف وتطبيقاته المعاصرة، <<https://elibrary.mediun.edu.my/books/MAL.37750.pdf>>

٣- وقد يكون السبب أمر صاحب السلطان في الجماعة، أو رغبته في شيء خاص كما هو الحال في أكثر العادات التي خلفها الحكم الشيعي الفاطمي في مصر كالموالد.

النقود والديون تابعة لها، جاز تداولها بغير مراعاة أحكام الصرف والدين.

(ب) انتفاء تبعية النقود والديون، أو عدم تضمن الورقة المالية للملكية المتبوع، فيخضع التداول حينئذ لأحكام الغلبة". أما إذا كان غرض الصكوك وتجارتها في النقود والديون، فلا يجوز تداولها إلا بمراعاة أحكام الصرف والدين، لأن النقود والديون صارت أصلاً وغالبة في الموجودات، فالحكم للغالب.

وجاء في المعيار الشرعي (٢١) عن الأوراق المالية ما يلي (٣٨): "إذا كانت موجودات الشركات مشتملة على أعيان ومنافع ونقود وديون فيختلف حكم تداول أسهمها بحسب الأصل المتبوع وهو غرض الشركة ونشاطها المعمول به، فإذا كان غرضها ونشاطها التعامل في الأعيان والمنافع والحقوق فإن تداول أسهمها جائز دون مراعاة أحكام الصرف أو التصرف في الديون شريطة أن لا تقل القيمة السوقية للأعيان والمنافع والحقوق عن نسبة ٣٠٪ من إجمالي موجودات الشركة الشاملة للأعيان والمنافع والحقوق والسيولة النقدية وما في حكمها بصرف النظر عن مقدار السيولة النقدية والديون لكونها حينئذ تابعة".

المستثمرون في الصكوك حرجاً ومشقة. وبالتالي فالسببان المذكوران أيضاً من العرف. فالعرف والعادة يوافقان اغتفار الربا التابع بغير قصد في الصكوك المختلطة بالضوابط الشرعية.

المبحث الثاني: التعريف بالصكوك المختلطة

عرف الفقهاء الصكوك المختلطة بتعريفات عدة بكلمات مختلفة، منها: "التداول حال كون مكونات الموجودات خليطاً من النقود والديون والأعيان والمنافع، وغلبة الأعيان والمنافع، أو غلبة النقود والديون" قاله أبو عليو وذكر تداول الصكوك بخمسة حالات. وعدّ الحالة الخامسة من الصكوك المختلطة (٣٧).

وجاء في قرار عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته العشرين بشأن الأوراق المالية من صكوك وأسهم أو وحدات سنة ٢٠١٢ ما نصه: "إذا كانت موجودات الورقة المالية خليطاً من النقود والديون والأعيان والمنافع والحقوق، فلها حالان:

(أ) أن تكون النقود والديون تابعة لما يصح أن يكون متبوعاً، وتكون الورقة المالية متضمنة للملكية المتبوع، فيجوز حينئذ تداول الورقة المالية دون مراعاة نسبة النقود والديون إلى الموجودات. أي-إذا كان قصد الصكوك ونشاطها التعامل في الأعيان والمنافع، وتكون

ديوناً محضّة. الحالة الخامسة- التداول حال كون مكونات الموجودات خليطاً من النقود والديون والأعيان والمنافع، وغلبة الأعيان والمنافع، أو غلبة النقود والديون. ونحن هنا بصدد الحالة الخامسة، انظر: بحث أبو عليو، تداول الأسهم والصكوك وضوابطه الشرعية، ص ٦.

(٣٨) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم ٢١، ص ٥٧٣.

(٣٧) حالات تداول الصكوك: الحالة الأولى- التداول حال كون مكونات الموجودات نقوداً محضّة، لم تستخدم حصيلتها في شراء أعيان أو منافع، أو بعد صيرورة موجودات الصكوك نقوداً بعد التصفية. الحالة الثانية- التداول حال كون مكونات الموجودات من الأعيان والمنافع الموجودة عند التداول. الحالة الثالثة- التداول حال ما إذا كانت مكونات الموجودات من الأعيان الموصوفة في الذمة. الحالة الرابعة- التداول حال كون مكونات الموجودات

أما عناصر الصكوك المختلطة فهي كما يلي^(٣٩):
الأعيان، وهي بلغة "الحاسبية الحديثة": الأصول الحقيقية. وهي إما أن تكون الأصول غير المتداولة من عقارات كالأراضي والمباني وغيرها أو منقولات كالسيارات والأثاث، أو أن تكون الأصول المتداولة غير المالية، مثل العروض المعدة للبيع، سواء كانت المنتجات زراعية أو صناعية أو تجارية أو طبية ونحوها. أما الأعيان في الصكوك فهي الأصول الحقيقية التي يبدأ بها تداول الصكوك ونشاطاتها المختلفة.

المنافع، ويقصد بها الفوائد العرضية التي تستفاد من الأعيان بطريق استعمالها، كسكنى المنزل وركوب السيارة ولبس الثوب وعمل العامل. أما المنافع في الصكوك فهي التي تستفاد من الأعيان بطريق استخدامها من خلال العقود من المضاربة والمشاركة والمراحة وغيرها.

النقود، وتنقسم عند الفقهاء إلى قسمين^(٤٠):

نقود بالخلقة: وهي الدنانير^(٤١) والدراهم^(٤٢)، يقول السرخسي: "وأما الذهب والفضة فخلقا جوهرين

للأثمان لمنفعة القلب والتصرف"^(٤٣). ويقول أيضا: "خلقهما الله تعالى لتداولهما الأيدي".

نقود بالاصطلاح: وهي سائر المسكوكات المعدنية الأخرى إضافة إلى الأوراق النقدية. وتعرف النقود بأنها كل ما يحصل على قبول عام عند القيام بأي عملية تداول، ويكون ذلك من خلال قبولها من قبل جميع الأفراد الذين يعيشون في المجتمع، ويتم استعمالها كوسيلة لتبادل السلع والخدمات ومقياس للقيمة، وهي جزء أساسي من العملية الاقتصادية والاجتماعية على حد سواء^(٤٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الدرهم والدنانير لا تقصد لنفسها، بل هي وسيلة إلى التعامل بها ولهذا كانت أثمانا بخلاف سائر الأموال"^(٤٥). وقال محمد بن خليل الأسدي: "وجود النقود من الذهب والفضة سبب لقوام العالم"^(٤٦). ويقول أبو عبيد: "رأيت الدراهم والدنانير ثمنا للأشياء ولا تكون الأشياء ثمنا لهما"^(٤٧).

(٤٣) شمس الدين السرخسي، **المبسوط**، كتاب الزكاة، باب زكاة الأموال، الجزء ١، طبعة ١، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٩٣م، ص ١٩١-١٩٢.

(٤٤) أنظر موقع الموضوع: بحث عن أهمية النقود. <<https://mawdoor.com>>.

(٤٥) تقي الدين أحمد بن تيمية الحارثي: **مجموع الفتاوى**، المجلد ١٠، طبعة ١، دار الوفاء، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٧م، ص ١٣٦.

(٤٦) رفيق المصري، **الإسلام والنقود**، مركز النشر العلمي، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٦م، ص ٦٤.

(٤٧) أحمد حسن، **الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي**، دار الفكر، سوريا، ٢٠٠٢م، ص ٣٢.

(٣٩) الشبيلي، **إصدار وتداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية المشتملة على النقود أو الديون وضوابطها الشرعية**، ص ١٠.

(٤٠) موسى آدم عيسى، **آثار التغيرات في قيمة النقود وكيفية معالجتها في الاقتصاد الإسلامي**، طبعة ١، مجموعة دله البركة، جدة، ١٩٩٣م، ص ١٨.

(٤١) الدنانير: جمع دينار، وهي كلمة رومانية من Denarius وهو اسم لمضروب الذهب.

(٤٢) الدراهم: جمع درهم كلمة يونانية من Drachma وهو اسم لمضروب الفضة.

الديون، يرد "الدَيْن" في اصطلاح الفقهاء
بمعنيين: عام وخاص^(٥٣):

(أ) فالدين بالمعنى العام: هو كل حق ثابت في
الذمة، سواء كان حقا ماليا أو غير مالي، وسواء كان
من حقوق الله أو حقوق العباد^(٥٤). وبناء على هذا
المعنى عرف الدين بأنه "لزوم حق في الذمة"، أو ما
كان في الذمة، أو "ما ترتب في الذمة"^(٥٥).

(ب) وأما الدين بالمعنى الخاص فللفقهاء فيه
قولان: الأول: أن الدين هو المال الثابت في الذمة.
وبه قال جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة
وبعض الحنفية. وعند أصحاب هذا القول كل مال
ثبت في الذمة فهو دين، سواء كان بدلا عن شيء
آخر، كضمن المبيع وقيمة المتلف والمهر والأجرة، أو لم
يكن بدلا عن شيء كالزكاة.

الثاني: أن الدين هو المال الثابت في الذمة بدلا
عن شيء آخر. وبهذا القول قال جمهور الحنفية^(٥٦).
ومن أمثلة الدين عند أصحاب هذا القول ما يجب في
الذمة من ثمن مبيع، أو قرض أو أجرة أو مهر أو بدل
مال متلف. ومن أمثلة ما يخرج عن حقيقة الدين عند

واختلفوا في إدخال كلمة "الفلوس"^(٥٨) ضمن
مصطلح النقود، فمنهم من رأى أن الفلوس عبارة عن
نقود وأثمان، لأنها تؤدي نفس الدور الذي تؤديه
الدرهم والدنانير. وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن
تيمية: "الفلوس النافقة (الرأجة) يغلب عليها حكم
الأثمان وتحمل معيار أموال الناس"^(٥٩). ويقول المقريري:
"فكثرت الفلوس بأيدي الناس كثرة بالغة، وراجت
رواجا صارت من أجله هي النقد الغالب في البلد"^(٦٠).
يقول الكاساني: "إن الفلوس أثمان فلا يجوز بيعها
بجنسها متفاضلا كالدرهم والدنانير... ومالية الأعيان
كما تقدر بالدرهم والدنانير تقدر بالفلوس فكانت
أثمانا"^(٦١).

ومن الفقهاء من لا يعتبر الفلوس نقودا بسبب
التقلب السريع في قيمتها، حيث ذهب أبو حنيفة وأبو
يوسف إلى القول: "بأن الفلوس ليست بأثمان خلقة
وإنما كانت أثمانا بالاصطلاح"^(٦٢). أما النقود في
تداول الصكوك المختلطة فهي التي استثمرت فيها عند
بداية الشركة من قبل حملة الصكوك أو جاءت فيها
نتيجة أنشطة تجارية في الشركة.

٥٣) نزيه حماد، قضايا فقهية معاصرة، ص ١١٠؛ أحكام
التصرف في الديون للقره داغي، ص ٩٨-٩٩.

٥٤) أسامة بن حمود اللاحم، بيع الدين وتطبيقاته المعاصرة في
الفقه الإسلامي، دار الميمان للنشر والتوزيع-الرياض، ط ١،
٢٠١٢م، ص ٥٤.

٥٥) استيفاء الديون في الفقه الإسلامي، للمزيد ٣٧/١، معجم
المصطلحات الاقتصادي للاقتصاديين لنزيه حماد، ص ١٦٤.

٥٦) أسامة بن حمود، بيع الدين وتطبيقاته المعاصرة في الفقه
الإسلامي، ص ٥٥.

٥٧) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ٥/٤.

٥٨) الفلوس: جمع فلس، وهي كلمة غير عربية الأصل قيل أنها
يونانية وقيل أنها رومية، وهي النقود المتخذة من النحاس وغيره.

٥٩) شيخ الإسلام ابن تيمية: مجموع الفتاوى، المجلد ١٥، ص
٢٥٦.

٦٠) رفيق المصري، مرجع سابق، ص ٥٩.

٦١) الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي،
بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء ٤، طبعة ٢، دار إحياء
التراث العربي، لبنان، ١٩٩٨م، ص ٤٠٤.

٦٢) موسى آدم عيسى، آثار التغيرات في قيمة النقود وكيفية
معالجتها في الاقتصاد الإسلامي، طبعة ١، مجموعة دله البركة،
جدة، ١٩٩٣م ص ٤٦.

أصحاب هذا القول هو الزكاة، لأنها إيجاب إخراج مال ابتداء من غير أن يكون بدلا عن شيء آخر^(٥٨).

إن المراد من الديون في الصكوك المختلطة هي الحق المالي الثابت في الذمة التي تأتي فيها بسبب نتيجة السياسة الاقتصادية بشركة مختلفة وعقود متعددة، وهي تسلسلت في تداول الصكوك المختلطة بعد أن بدأ الاستثمار فيها بالأصول الحقيقية من الأعيان والمنافع، وما كانت الديون فيها بفائدة أبداً.

ومن الجدير أن يذكر هنا أحكام تداول الصكوك المختلطة حسب موجوداتها المختلفة:

أولاً- حكم تداول الصكوك حال كون موجوداتها نقوداً: إذا كانت موجودات الصكوك التي يراد تداولها تبقى نقوداً ولا تستخدم في الشراء لأعيان أو منافع، فإنه تتحقق شروط الصرف لصحة البيع في هذه الحالة، وهي: التقابض في المجلس، والتماثل بين سعر البيع والقيمة الاسمية للصك، وذلك لأن حصيلة الصكوك ما زالت تمثل نقوداً في هذه المرحلة فيكون يبيعها بيعة للنقود، وهو الصرف. كما جاء في قرار المجمع رقم: ٣٠ (٤/٥) "إذا كان مال القراض المتجمع بعد الاكتتاب وقبل المباشرة في العمل بالمال ما يزال نقوداً، فإن تداول صكوك المقارضة يعتبر مبادلة نقد بنقد، وتطبق عليه أحكام الصرف"^(٥٩).

ثانياً- حكم تداول الصكوك حال كون موجوداتها من الأعيان والمنافع أو الخدمات: إذا

كانت موجودات الصكوك التي يراد تداولها أصدرت مقابل أعيان موجودة أو منافع، ولم يكن في موجوداتها من نقد أو دين، مثل صكوك الإجارة، جاز تداولها في هذه الحالة عند توفر شروط البيع العادية، وهذا كما نص عليه المعيار الشرعي لصكوك الاستثمار، (يجوز تداول الصكوك واستردادها إذا كانت تمثل حصة شائعة في ملكية موجودات من أعيان أو منافع أو خدمات، بعد قفل باب الاكتتاب وتخصيص الصكوك وبدء النشاط)^(٦٠).

ثالثاً- حكم تداول الصكوك حال كون موجوداتها أعياناً موصوفة في الذمة: إذا صارت الصكوك قد أصدرت مقابل أعيان موصوفة في الذمة، ويراد تداولها، فإنه لا يجوز تداولها في هذه الحالة، وذلك لأن عملية التداول على بيع ما لم يقبض، وهو لا يجوز^(٦١).

رابعاً- حكم تداول الصكوك حال كون موجوداتها ديوناً: إذا كانت موجودات الصكوك بعد بيعها ديوناً، فيطبق عليها في هذه الحالة حكم التعامل بالديون، لأنه بيع للدين بالنقد وهو لا يجوز، واتفق الفقهاء على ذلك لاشتماله على الربا من الفضل والنسيئة كليهما، ولذلك لا يجوز بيع هذه الصكوك إلا عندما تتحقق شروط بيع الدين، كما جاء في قرار المجمع رقم: ٣٠ (٤/٥) "إذا أصبح مال القراض ديوناً،

٦٠ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم: ١٧، ص ٤٧٩-٤٨١.

٦١ أبو عليو، تداول الأسهم والصكوك وضوابطه الشرعية، ص ٩.

٥٨ أسامة بن حمود، بيع الدين وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص ٥٥.

٥٩ قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

تطبق على تداول صكوك المقارضة أحكام التعامل بالدينون^(٦٢).

وما نص عليه أيضا المعيار الشرعي رقم (١٧) صكوك الاستثمار، الذي جاء فيه: "يجوز تداول الصكوك واستردادها إذا كانت تمثل حصة شائعة في ملكية موجودات من أعيان أو منافع أو خدمات، بعد قفل باب الاكتتاب وتخصيص الصكوك وبدء النشاط، أما قبل بدء النشاط فتراعى الضوابط الشرعية لعقد الصرف، كما تراعى أحكام الديون إذا تمت التصفية وكانت الموجودات ديونا، أو تم بيع ما تمثله الصكوك بضمن مؤجل"^(٦٣).

خامسا- حكم تداول الصكوك حال كون موجوداتها خليطا من النقود والديون والأعيان والمنافع وكانت الغلبة للأعيان والمنافع: إذا صارت موجودات الصكوك التي يراد تداولها خليطا من النقود والديون والأعيان والمنافع، وصارت الغلبة فيها للأعيان والمنافع، فإن حكمه فيها الجواز، كما الحكم الوارد بالجواز في الصكوك المتداولة التي حال كون موجوداتها من الأعيان والمنافع والخدمات. وذلك لأن الصكوك تمثل الأعيان أو المنافع في هذه الحالة، فصار تداول الصكوك مفهوما عن بيع تلك الأعيان أو المنافع كما ذكر، وهو جائز بناء على قرار المجمع رقم: ٣٠ (٤/٥)

الصادر بشأن سندات المقارضة وسندات الاستثمار: "إذا صار مال القراض موجودات مختلطة من النقود والديون والأعيان والمنافع فإنه يجوز تداول صكوك المقارضة وفقاً للسعر المتراضى عليه، على أن يكون الغالب في هذه الحالة أعياناً ومنافع"^(٦٤).

أما إذا كانت موجودات الصكوك خليطا من النقود والديون والأعيان والمنافع وكانت الغلبة للنقود والديون، فقد اختلف الفقهاء والمؤسسات المالية الإسلامية في حكم تداولها، وهذا البحث سيركز على هذا الموضوع في ضوء قاعدة "التبعية".

للفقهاء المعاصرين للاقتصاد الإسلامي وكذلك خبراء المؤسسات المالية الإسلامية في ذلك نظريات مختلفة واضحة على اعتبارات فقهية، أذكرها على النحو التالي:

أولا- معيار الغلبة، اختار مجمع الفقه الإسلامي الدولي مبدأ الغلبة، بناء على أن الحكم للغالب^(٦٥) في موجودات الصكوك. فإذا كانت الأعيان والمنافع هي الغالبة، يتحقق لها حكم بيع الأعيان والمنافع، وأما إذا صارت النقود هي الغالبة فلها بيع حكم الصرف، وإذا كانت الديون هي الغالبة فلها بيع حكم الدين، وهذا ما نص عليه قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن سندات المقارضة وسندات الاستثمار: "إذا صار مال

(٦٢) قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي. أنظر: أبو عليو، تداول الأسهم والصكوك وضوابطه الشرعية، ص ٩.

(٦٣) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم: ١٧، ص ٤٧٩-٤٨١.

(٦٤) قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته التاسعة عشرة سنة ٢٠٠٩م بشأن الصكوك الإسلامية (التوريق) وتطبيقاتها المعاصرة وتداولها.

٦٥ (قال الله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا كَبِيرٌ مِنْ نَفْعِهِمَا) سورة البقرة: ٢١٩. هذه الآية تدل أن الحكم للغالب حيث بين الله تعالى أن الخمر والميسر هناك فائدة للإنسان، ولكنهما مضرتان جدا للناس بالنسبة من نفعهما، فلا يجوز الخمر والميسر. ومن هنا جاءت الحكم للغالب .

القراض موجودات مختلطة من النقود والديون والأعيان والمنافع فإنه يجوز تداول صكوك المقارضة وفقاً للسعر المتراضى عليه، على أن يكون الغالب في هذه الحالة أعيان ومنافع، أما إذا كان الغالب نقوداً أو ديوناً فتراعى في التداول الأحكام الشرعية التي ستبينها لائحة تفسيرية توضع وتعرض على المجمع في الدورة القادمة^(٦٦). وإن الغلبة تتحقق حال بلوغ موجودات الصكوك إلى أكثر من ٥٠٪، وأيضاً اختلف الفقهاء اختلافاً شديداً في تعيين معيار الغلبة^(٦٧) واصطلاح مفهوم الغلبة والكثرة^(٦٨).

ثانياً- معيار الثلث، ذهب الأيوبي إلى معيار الثلث في تداول الصكوك المختلطة، كما جاء في المعيار الشرعي رقم (٢١): "إذا كانت موجودات الشركة مشتملة على أعيان ومنافع ونقود وديون فيختلف حكم تداول أسهمها بحسب الأصل المتبوع وهو غرض الشركة ونشاطها المعمول به، فإذا كان غرضها ونشاطها التعامل في الأعيان والمنافع والحقوق فإن تداول أسهمها جائز دون مراعاة أحكام الصرف أو التصرف في الديون، شريطة أن لا تقل القيمة السوقية

للأعيان والمنافع والحقوق عن نسبة ٣٠٪ من إجمالي موجودات الشركة الشاملة للأعيان والمنافع والحقوق والسيولة النقدية وما في حكمها (أي ديون الشركة على الغير وحساباتها الجارية لدى الغير والسندات التي تملكها وتمثل ديوناً)، بصرف النظر عن مقدار السيولة النقدية والديون لكونها حينئذ تابعة^(٦٩). حيث أجازت الهيئة تداول أسهم الشركات المشتملة على نقود أو ديون دون مراعاة أحكام الصرف لقاعدة "يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها"، إذا كانت الأعيان والمنافع أكثر من ٣٠٪ من إجمالي موجودات الشركة. فقال أبو زيد: الاستدلال بحديث سعد بن أبي وقاص^(٧٠) على معيار الثلث لا يستقيم. المراد من الحديث أن الثلث كثير في مجال التبرعات. قال ابن حجر في معنى الحديث: "معناه: كثير بالنسبة إلى ما دونه"^(٧١). وذكر ابن حجر أيضاً- أن الكثرة أمر نسبي، فيكون الثلث قليلاً إذا ما قورن بالباقي، وذهب الشافعي- كذلك- إلى أن معنى "كثير" في الحديث "قليل"^(٧٢).

ثالثاً- معيار التبعية، ومعناه إذا كانت الصكوك مختلطة بالأعيان والمنافع والنقود والديون، فتراعى قاعدة

٦٦) قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته التاسعة عشرة سنة ٢٠٠٩م بشأن الصكوك الإسلامية (التوريق) وتطبيقاتها المعاصرة وتداولها.

٦٧) فقال بعض: إن مقدار الغلبة الثلثين ٦٦٪، أو نسبة النصف ٥٠٪، أو أكثر من النصف ٥١٪، أو الثلث ٣٣٪، أبو عليو، تداول الأسهم والصكوك وضوابطه الشرعية، ص ١٤.

٦٨) المرجع السابق، ص ١٢-١٣.

٦٩) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي الأوراق المالية (الأسهم والسندات)، رقم: ٢١، ص ٥٧٣.

٧٠) عن سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنَا ذُو مَالٍ، وَلَا يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَةٌ لِي وَاحِدَةٌ، أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثِي مَالِي؟ قَالَ: لَا، قُلْتُ: أَفَأَتَصَدَّقُ بِشَطْرِهِ؟ قَالَ: لَا، قُلْتُ: أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْهِ؟ قَالَ: الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ، إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ. مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ انظر: عبد العظيم أبو زيد، نحو صكوك إسلامية حقيقية، حقيقة الصكوك وضوابطها وقضاياها الشرعية، إسلامية المعرفة، السنة السادسة عشرة، العدد ٦٢، ٢٠١٠م، ص ١٢١-١٢٢.

٧١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج ٥، ص ٣٦٥.

٧٢) المرجع السابق، ج ٥، ص ٣٦٥.

التبعية في هذه الحالة لتداولها، ويغتفر فيها الربا التابع بغير قصد بالضوابط الشرعية. وذهب إليه الحنابلة والمالكية وجمهور الفقهاء المعاصرين كما سيأتي تفصيله.

المطلب الأول: مدى اغتفار الربا التابع بغير قصد في تداول الصكوك المختلطة عند الفقهاء المعاصرين

اختلف الفقهاء في اغتفار الربا التابع بغير قصد في الصكوك المختلطة على ثلاثة أقوال، وهي كالتالي:

القول الأول: منع الربا التابع مطلقاً وعدم صحة العقد، وذهب إليه الحنفية^(٧٣)، والشافعي في قوله الجديد^(٧٤)، واستدلوا بأن الربا لا يغتفر عنه في الشرع، سواء كان تابِعاً أو متبوعاً.

القول الثاني: اغتفار الربا التابع أو منعه يعتمد في ذلك على القصد، وإليه ذهب الحنابلة^(٧٥)، وبعض المالكية^(٧٦) حيث قالوا إذا كانت نية المشتري وقصده في البيع للعبد لا للمال، صح البيع بذلك الشرط، ويدخل المال في البيع تبعاً له، سواء كان المال معلوماً أو مجهولاً، من جنس الثمن أو من غيره، عيناً كان أو ديناً وسواء كان مثل الثمن، أو أقل، أو أكثر منه، لأنه

غير مقصود في البيع. وهذا الرأي منصوص عن أحمد، وهو قول الشافعي، وعثمان البتي^(٧٧)، وهذه المسألة مشابهة لمسألة صحة دخول الثمرة قبل بدو صلاحها تبعاً في البيع^(٧٨). فالجواز والمنع هنا يعتمد على القصد.

القول الثالث: اغتفار ربا البيوع في التابع جائز، وذهب إليه المالكية^(٧٩)، والشافعي في قوله القديم، وبعض الشافعية^(٨٠). قال الإمام مالك: "الأمر المجتمع عليه عندنا أن المبتاع إن اشترط مال العبد فهو له، نقداً كان أو ديناً، أو عرضاً يعلم أو لا يعلم، وإن كان للعبد من المال أكثر مما اشترى به كان ثمنه نقداً أو ديناً أو عرضاً"^(٨١)، وفي هذا دلالة واضحة على عدم شرط حكم الصرف مهما كانت دنائره ودراهمه وذهبه وفضته تبعاً للعبد حتى ولو كان ثمنه من نفس الجنس. فعلم من رأي مالك أنه لا يشترط لصحة ذلك البيع أن يكون القصد متجهاً نحو العبد فقط، وإنما الحكم هو أنه إذا اشترى العبد ومعه مال أي مال بأي ثمن كان؛ فإن العقد صحيح وأن ماله للمشتري إن اشترط وإلا لسيده، قال ابن عبد البر: (ويجوز عند مالك شراء العبد وإن كان ماله دراهم بدراهم إلى أجل وكذلك لو

(٧٧) عبد الله بن محمد بن قدامة الجامعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، المغني، القاهرة: دار عالم الكتب، ط ٣، ١٩٩٧م، ج ٤، ص ١٢٩-١٣٠.

(٧٨) يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، الاستذكار، بيروت: دار الكتب العربية، ط ١، ٢٠٠٢م، ج ٦، ص ٢٧٨.

(٧٩) مالك، الموطأ، حديث رقم ٢٢٦٥، ج ٤، ص ٨٨٣.

(٨٠) أبو الحسن علي بن حمد الماوردي، الحاوي الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٩م، ج ٥، ص ٢٦٥.

(٨١) أنس بن مالك، الموطأ، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٩٩٨م، حديث رقم ٢٢٦٥، ج ٤، ص ٨٨٣.

(٧٣) زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط ١، ١٩٩٧م، ج ٥، ص ٣٨١.

(٧٤) إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المصري المزني، مختصر المزني، ط ١، ١٩٩٨م، ج ١، ص ١٨١.

(٧٥) العثماني، فقه البيوع، ص ٦٩٤.

(٧٦) جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٣م، ج ٢، ص ٣٩٩.

وذهب إلى مثل هذا القره داغي^(٨٥) حيث رجّح اغتفار بعض الشروط الشرعية في حالة بيع المال الربوي ربوي آخر في حالة التبعية، كالاغتفار في اشتراط التقابض يداً بيد، وشرط التماثل، استناداً إلى الحديث الصحيح المتفق عليه الذي قال فيه ﷺ: "من ابتاع عبداً، وله مال فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع"^(٨٦). فالحديث يدل على أنه لا ينظر إلى نوعية ماله، لأن العقد وقع على العبد أصالةً، وجاء المال الذي معه تبعاً، إذاً يغتفر فيه ولو كان ماله ذهباً أو فضة، كثيراً أو قليلاً، لأن ظاهر الحديث يدل على جواز تلك المبادلة من غير نظر إلى جنس الثمن الذي يُشترى به العبد، وذلك لأن لفظ المال يشمل جميع أمواله سواء كان نقداً أو ديناً، أو عرضاً ربوياً أو غير ربوي، قليلاً أو كثيراً، كما يدل على أن مال العبد المبيع تابع له فضلاً عن مقداره أو نوعه".

هذا وقد أجمعت الأمة على أن الربا قليله وكثيره حرام أصالةً، وديانة لا جدال فيه، ولكن الربا التابع في العقد بغير قصد ليس بدرجة الربا الأصلي المحرم شرعاً، فبينهما فرق في كفيتهما، وفي صفاتهما، وفي ضررهما، وفي عقدتهما، فيكون الحكم بينهما مختلفاً لاختلاف ذاتهما من منظور شرعي وقانوني ومقصدي. وبناء على ذلك نرى لقاعدة اغتفار الربا التابع في العقد المالي اعتباراً لقاعدة المقاصد والمصالح بقدر ضرورتها وضوابطها.

كان ماله ذهباً أو ديناً^(٨٢). وقال الشاطبي: (فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق)، وقد ذكر النووي: (أنه لو باع داراً بذهب، فظهر فيها معدن ذهب. صح البيع على الأصح، لأنه تابع)^(٨٣).

وحيث إن المالكية يرون صحة المعاملة لإطلاق الحديث فيه، لأن اشتراط المشتري مال العبد، أو بيعه بدراهم ومال العبد من دراهم، فالبيع لم يرد عليه، لأنه لا اعتبار له من الثمن، بكونه تابعاً لرقبة العبد.

ومن الفقهاء المعاصرين الذين يؤيدون القول بصحة ربا البيوع في التوابع نزيه حماد، حيث بين أن ربا البيوع يغتفر عنه في صورتين، إحداها في حالة التبعية، مقتضياً لمقاصد الشريعة برفع الحرج من قبل الشارع في التوابع، وعدم تطبيق قواعد الصرف، والثاني عند اقتضاء الحاجة، أو المصلحة الراجحة، يقول: "لقد نبه محققو الفقهاء على أن ربا البيوع مغتفر في حالتين: إذا كان تابعاً في العقد، وعند اقتضاء الحاجة، أو المصلحة الراجحة، ودليل ذلك حديث العبد الذي معه مال، فأما اغتفاره للتبعية، فالمراد به أن ربا البيوع مغتفر، أي: مرخص فيه شرعاً إذا وقع تبعاً لا مقصوداً في العقد، تيسيراً على العباد، ووفقاً بهم، ورفعاً للحرج عنهم...، وعدم توافر شروط صحة الصرف في بيع النقود ببعضها، إذا وقع ذلك في التوابع، لا في المعقود عليه أصالة"^(٨٤).

(٨٥) القره داغي، قاعدة التبعية وأثرها في الترخيصات الشرعية، ص ٤٤٤-٤٦٠.

(٨٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشرب والمساقاة، ومسلم في كتاب البيوع.

(٨٢) القره داغي، أثر نقود وديون الشركة....، ص ٦٩.

(٨٣) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٨٤) نزيه حماد، المفهوم الاصطلاحي للربا بين دلالات النصوص وتقسيمات الفقهاء، ص ٢٧-١٠٢.

المطلب الثاني: أدلة الفريقين في اغتنار الربا أو منعه في الصكوك المختلطة ومناقشتها

أدلة الفريق الأول: استدل الفريق القائل بمنع الربا في التابع مطلقاً (وهم الحنفية والشافعية في القول الجديد) بأدلة منها:

أ-الدليل الأول: الحديث الذي أخرجه مسلم عن فضالة بن عبيد قال: "اشتريت يوم خيبر قلادة باثني عشر ديناراً، فيها ذهب، ففصلتها، فوجدت فيها أكثر من اثني عشر ديناراً، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: لا تباع حتى تفصل" (٨٧).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ نهي عن بيع قلادة الذهب بجنسها، لما فيه من علة الربا؛ إذ هو بيع ربوي بربوي ومعه من غير جنسه، ومثله إذا كان فيهما جميعاً من غير جنسهما لوجود العلة، والجهل بالتساوي كالعلم بالتفاضل.

فقياس رأي الشافعية أنه لا يجوز بيعها أصلاً، حتى تفصل الأعيان من النقود والديون، ولكنه مستحيل في أسهم الشركات. أما قول الحنفية، فيجوز بيع السهم إن كان ثمن السهم أكثر من النقود والديون الممثلة بالسهم (٨٨).

ويناقش هذا الدليل: بأن شراء الذهب كان مقصوداً أصالة في حديث فضالة (ويسمى مسألة "مد وعجوة") (٨٩)، بينما حديث ابن عمر يدل دلالة واضحة على أن شراء المال لم يكن أصالة، فيختلف عن حديث ابن عمر (بيع العبد وله مال)، ولا تعارض بينهما، فحديث مال العبد داخل في مسألة التبعية لا شك فيه.

قال القره داغي إن موضوع مال العبد داخل في باب التبعية، لأن العبد هو المقصود بالبيع وليس ماله إضافة إلى أن الحديث الوارد فيه واضح الدلالة على الجواز مطلقاً، وليس هناك دليل يقيد في نظرهم فيبقى على إطلاقه، كما أن ذلك يحقق مصالح معتبرة، كما أنهم جمعوا بين حديث ابن عمر، وحديث فضالة بن عبيد بأن حديث العبد وارد في كون العقد وارداً على العين أصالة، وأن ما معه من الأموال جاء تبعاً، وحديث فضالة حلّ العقد فيه أصلاً على الذهب (٩٠).

ب-الدليل الثاني: عموم الأدلة على حرمة الربا في القرآن الكريم، والسنة النبوية، وإجماع المسلمين عليه وغيرها (٩١). ويناقش هذا الدليل: بأن هذه النصوص تدل على الربا الصريح الثابت، وهذا أمر متفق عليه، وأن حملة الصكوك لا يؤسسون الشركة بمال الربا في

أشهرها أن يكون المبيع مُدّاً من تمر عجوة ودرهما واحداً، والثمن درهماً. ولهذا سميت المسألة بمد وعجوة، لكن هناك ثلاث مسائل متشابهة، حكم كل منها مختلف بالنسبة إلى بعض المذاهب. العثماني، أنظر: **فقه البيوع**، ج ٢، ص ٦٨٤. (٩٠) القره داغي، أثر ديون ونقود الشركة أو المحفظة على حكم تداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية، ص ٧١. (٩١) سعيد، قاعدة التبعية وأثرها في الاغتفار في المعاملات المالية المعاصرة، ص ٣٩١.

(٨٧) أخرجه مسلم في صحيحه حديث رقم ١٥٩١.

(٨٨) العثماني، **فقه البيوع**، ج ٢، ص ٦٩٣.

٨٩ (جاء في المصباح المنير: (المد بالضم: كيل وهو رطل وثلاث عند أهل الحجاز فهو ربع صاع... والمد رطلان عند أهل العراق، والجمع أمداد وأمداد بالكسر، قال الرازي: (العجوة ضرب من أجود التمر بالمدينة ونخلتها تسمى لينة). مثاله: (إن كان المبيع مخلوطاً بمالين ربوين، والثمن مال ربوي، أو مخلوطاً بربوي وغير ربوي، فهذا يسمى "مسألة مد وعجوة"، وله صور معقدة،

حال الاستثمار أصلاً، ويتعدون عنه البتة، ولو اختلط بعضه مع تداول الصكوك بالنقود والديون بغير إرادة في تسلسل التجارة، فهي مسألة جزئية، لها أحكامها المستقلة، والاستدلال بالمسألة الجزئية على المسألة الكلية بعدم الجواز مطلقاً، فيه خطر عظيم، وأن الاستثمار في الصكوك المختلطة بالعقود الشرعية مباح، والربا فيها غير مؤكد، فلا يقال العقود الشرعية الثابتة حرام بسبب اشتغالها على الربا التابع بغير قصد بالشك، لأن القاعدة "اليقين لا يزول بالشك" (٩٢). ولهذا فإن هذه الأدلة هي خارج محل النزاع.

أدلة الفريق الثاني: استدل المالكية والحنابلة الذين قالوا باغتفار الربا التابع في العقد بأدلة أهمها:

أ-الدليل الأول: الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "من باع عبداً وله مال، فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع" (٩٣)، ووجه الدلالة من الحديث هو أن لفظ "مال" في الحديث يشمل جميع الأموال نقداً، أو ديناً، أو عرضاً، قليلاً أو كثيراً، كما يدل على أن مال العبد المبيع مهما كان مقداره أو نوعه فهو تابع له (٩٤). قال الحافظ ابن حجر: "إن إطلاق الحديث يدل على جواز بيعه ولو كان المال الذي معه ربوياً، لأن العقد وقع على العبد خاصة، والمال الذي معه تبع له لا مدخل

له في العقد" (٩٥). وقال العيني: "وهذا مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة، والعبد لا يملك شيئاً، لأن الرق مناف للملك، وماله لسيده عند بيعه وعند عتقه، وروي ذلك عن ابن مسعود وابن عباس وأبي هريرة، وبه قال سعيد بن المسيب والثوري وأحمد وإسحاق، وقالت طائفة: ماله دون سيده في العتق والبيع، روي ذلك عن عمر وابنه وعائشة، رضي الله تعالى عنهم، وبه قال النخعي والحسن" (٩٦).

ب-الدليل الثاني: الحديث الذي أخرجه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر، فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع" (٩٧). وجه الدلالة من الحديث: أنه يدل على جواز بيع الثمر قبل بدو صلاحها تبعاً للنخل، مع أنه لا يجوز بيعها وحدها لما في ذلك من الغرر. قال ابن قدامة: "لأنه إذا باعها مع الأصل حصلت تبعاً في البيع فلم يضر احتمال الغرر فيها" (٩٨). وبناء على هذا يقول العثماني: "إن كثيراً من العلماء المعاصرين أجازوا بيع الأسهم بشرط أن تكون النقود والديون تابعة للأعيان، وهذا صحيح على

٩٥) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري، بيروت: دار المعرفة، ج ٥، ص ٥١.

٩٦) محمود بن أحمد الحنفي بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ١١٤.

٩٧) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، حديث رقم ٥٩٢٩.

٩٨) ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ٧٢، ٦٣ وانظر أيضاً: محمد بن مفلح المقدسي، الفروع وتصحيح الفروع، ج ٤، ص ٥٣.

٩٢) زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٩م، ص ٥٦.

٩٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشرب والمساقاة، ومسلم في كتاب البيوع.

٩٤) أبو علي، تداول الأسهم والصكوك وضوابطه الشرعية، ص ١٨.

مذهب الحنابلة، بشرط أن يكون المقصود الأعيان، حسب ما ذكره الشيخ العثيمين رحمه الله تعالى^(٩٩).

لذلك نرى هناك قرارات عديدة حول الموضوع تؤكد هذا الرأي منها ما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته التاسعة عشرة^(١٠٠) سنة ٢٠٠٩ بشأن الصكوك الإسلامية (التوريق) وتطبيقاتها المعاصرة وتداولها: "إذا صار مال القراض موجودات مختلطة من النقود والديون والأعيان والمنافع فإنه يجوز تداول صكوك المقارضة وفقاً للسعر المتراضى عليه، على أن يكون الغالب في هذه الحالة أعياناً ومنافع. أما إذا كان الغالب نقوداً أو ديوناً، فتراعى في التداول الأحكام الشرعية التي ستبينها لائحة تفسيرية توضع وتعرض على المجمع في الدورة القادمة".

وجاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته العشرين سنة^(١٠١) ٢٠١٢ بشأن الأوراق المالية من صكوك وأسهم أو وحدات ما نصه: "إذا كانت موجودات الورقة المالية خليطاً من النقود والديون والأعيان والمنافع والحقوق، فلها حالان:

- أن تكون النقود والديون تابعة لما يصح أن يكون متبوعاً، وتكون الورقة المالية متضمنة للملكية

المتبوع، فيجوز حينئذ تداول الورقة المالية دون مراعاة نسبة النقود والديون إلى الموجودات.

- انتفاء تبعية النقود والديون، أو عدم تضمن الورقة المالية للملكية المتبوع، فيخضع التداول حينئذ لأحكام الغلبة".

وجاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الثانية والعشرين سنة ٢٠١٥ ما يأتي^(١٠٢): "بعد اطلاعه على التوصيات الصادرة عن الندوة العلمية حول موضوع: الغلبة والتبعية في المعاملات المالية، حالاًهما، وضوابطهما، وشروط تحققهما، المنعقدة بجدة خلال الفترة من: ٢٥-٢٦ صفر ١٤٣٦هـ، الموافق ١٧-١٨ ديسمبر ٢٠١٤م، وبعد دراسة ما ورد بالتوصيات والرجوع إلى قرارات المجمع ذات الصلة، وهي القرار رقم: (٣٠)، والقرار رقم: (١٨٨)، والقرار رقم: (١٩٦)، تبين للمجمع أن هذا الموضوع بحاجة إلى التنسيق بين قرارات المجمع ذات الصلة لإعادة صياغة توصيات الندوة. ويرى تكليف أمانة المجمع بتشكيل لجنة علمية من المختصين، وعرض ما تتوصل إليه اللجنة على المجلس في الدورة القادمة".

أما هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية فكان قرارها أكثر وضوحاً كما جاء في المعيار الشرعي رقم (٢١) للأوراق المالية حيث أجازت

٩٩) العثماني، فقه البيوع على المذاهب الأربعة، ص ٦٩٠-٦٩١.

١٠٠) قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته التاسعة عشرة سنة ٢٠٠٩ بشأن الصكوك الإسلامية (التوريق) وتطبيقاتها المعاصرة وتداولها. < <https://www.iifa-ar/aifi.org/ar/2796.html>

١٠١) قرار عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته العشرين سنة (٢٠١٢) بشأن الأوراق المالية من صكوك وأسهم أو وحدات.

> <https://www.iifa-ar/aifi.org/ar/2911.html>

١٠٢) قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الثانية والعشرين سنة ٢٠١٥م. > <https://www.iifa-ar/aifi.org/ar>

الهيئة تداول أسهم الشركات المشتملة على نقود أو ديون دون مراعاة أحكام الصرف لقاعدة "يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها"، لكن إذا كانت الأعيان والمنافع أقل من الثلث فإنه لا يجوز تداول الأسهم إلا بمراعاة أحكام الصرف أو التصرف في الديون، لأن الأعيان والمنافع في هذه الحالة قليلة، فلا يمكن اعتبار الديون والنقود تابعة لها، فتكون مقصودة بالعقد أصالة، فتشترط فيها الشروط التي تشترط فيها لو كانت مفردة.

فقد أشار المعيار الشرعي رقم (٢١) إلى تطبيق قاعدة التبعية في تداول موجودات الشركات المختلطة على أعيان ومنافع ونقود وديون بشرط ألا تقل القيمة السوقية للأعيان والمنافع والحقوق عن نسبة ٣٠٪ من إجمالي موجودات الشركة الشاملة للأعيان والمنافع والحقوق.

وبه أفتى محمد بن إبراهيم، قاضي القضاة ومفتي الديار السعودية سابقا فيما ورد إليه من استفتاء عن الشركات المساهمة - كشركة الكهرباء، والإسمنت، والغاز- ونحوها مما يشترك فيه المساهمون، ثم يرغب بعضهم في بيع شيء من سهامهم بمثل قيمتها أو أقل أو أكثر حسب نجاح تلك الشركة وضده (١٠٣)، فأجاب العلامة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ مفتي الديار السعودية سابقا -رحمه الله- بقوله (١٠٤): (فلا مانع من بيعها بشرط معرفة الثمن، وأن يكون أصل ما فيه الاشتراك معلوما، وأن تكون أسهمه منها معلومة أيضا، فإن قيل: فيها جهالة، لعدم معرفة أعيان ممتلكات

الشركة وصفاتها؟ فيقال: إن العلم في كل شيء بحسبه، ثم ذكر بأن العلم بذلك من خلال نشراتها السنوية وميزانيتها تحقق المعرفة الكلية الممكنة، وأن "تتبع الجزئيات في مثل هذا فيه حرج ومشقة، ومن القواعد المقررة أن "المشقة تجلب التيسير"، وقد صرح الفقهاء رحمهم الله باغتفار الجهالة في مسائل معروفة في أبواب متفرقة مثل جهالة أساس الحيطان، وغير ذلك. فإن قيل: إن في هذه الشركات نقودا، وبيع النقد لا يصح إلا بشرطه، فيقال: إن النقود هنا تابعة غير مقصودة، وإذا كانت بهذه المثابة، فليس لها حكم مستقل، فانتفى محذور الربا. فإن قيل: إن للشركة ديونا في ذمم الغير، أو أن على تلك السهام المبيعة قسطا من الديون التي قد تكون على أصل الشركة، وبيع الدين في الذمم لا يجوز إلا لمن هو عليه بشرطه، فيقال: وهذا أيضا من الأشياء التابعة التي لا تستقل بحكم، بل هي تابعة لغيرها، والقاعدة: "أنه يثبت تبعا مالا يثبت استقلالا"، ويدل على ذلك حديث ابن عمر مرفوعا: (من باع عبدا وله مال فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع)، رواه مسلم وغيره، فعموم الحديث يتناول مال العبد الموجود والذي له في ذمم الناس، ويدل عليه أيضا حديث ابن عمر الآخر: (من باع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع) متفق عليه، ووجه الدلالة أن بيع الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز، لكن لما كانت تابعة لأصلها اغتفر فيها ما لا يغتفر لو كانت مستقلة بالعقد (١٠٥).

١٠٤) المرجع السابق، ج ٧، ص ٤١.

١٠٥) المرجع نفسه، ص ٤١.

١٠٣) فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم، مكة: مطبعة الحكومة، ط ١، ١٣٩٩هـ، ج ٧، ص ٤١.

ضوابط تطبيق قاعدة التبعية في تداول الصكوك المختلطة:

ذكر الفقهاء شروطا لتداول الصكوك في ضوء قاعدة التبعية ومن أهمها ما يلي^(١٠٦):

- تحديد أغراض الصكوك بأعمال الاستثمار والتجارة أو الصناعة أو الزراعة من خلال العقود الواردة على المنافع أو السلع أو الحقوق.
- لا تحدد أغراض الصكوك في الصيرفة أو بيع الدين.

- عدم قصر موجودات الصكوك على النقود والديون فقط، بل يكون فيها موجودات مادية ومعنوية من الأعيان والمنافع.
- المقصد الأصلي هو البيع والشراء والاستصناع، وتكون الديون أو النقود تابعة غير مقصودة، وإنما اختلاطها بسبب أنشطة الصكوك وأنها تابعة للأعيان والمنافع.

- أن الصكوك المختلطة ونشاطاتها تبدأ في الأعيان والمنافع، وقبل ذلك يكون التداول نقدا بالقيمة المدفوعة ويتبع أحكام الصرف.

- لا يجوز أن يستعمل القول بالجواز حيلة أو ذريعة لتصكيك الديون وتداولها حيث يتحول نشاط الصندوق إلى التجارة

بالديون التي نشأت عن السلع، ويتخذ شيئا من السلع في الصندوق ذريعة للتداول. هذه هي الشروط التي تتعلق بتداول الصكوك المختلطة في ضوء قاعدة التبعية، فيجوز اغتفار الربا التابع بغير قصد في تداول الصكوك المختلطة بالأعيان، والمنافع والنقود والديون. وهناك ضوابط شرعية أخرى ذكرتها الأيوبي بالتفصيل في المعيار الشرعي رقم (١٧) عن صكوك الاستثمار^(١٠٧).

تحديد التبعية المقصودة وغير المقصودة في تداول الصكوك المختلطة:

- ذكر الندوي خمسة آراء حول التابع غير المقصود من التابع المقصود، ويترتب على ذلك من تطبيقات مختلفة على النحو التالي^(١٠٨):

- التابع الذي يدخل البيع بدون شرط يعد تابعا غير مقصود وليس له حظ من الثمن وهو ما لا يصلح أن يكون مبيعا وحده، ومثال ذلك الطرق والأفنية، وأساسات الحيطان وما شاكلها من الأشياء التي ليس لها وضع مستقر، ولا يتصور فصلها عن متبوعاتها. وهذا باتفاق الفقهاء يكون تابعا غير مقصود.

- التابع الذي لا يدخل في العقد إلا بالاشتراط، يعد مقصودا ويأخذ حكمه

(١٠٧) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي عن صكوك الاستثمار رقم: ١٧، ص ٤٧٩-٤٨١.

(١٠٨) الندوي، قواعد التبعية ومدي أثرها في العقود المالية، ص ٤٦.

(١٠٦) القره داغي، أثر ديون ونقود الشركة أو المحفظة على حكم تداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية، ص ١٠٢.

المختص به، ويقابله جزء من الثمن. ومثال ذلك: الثمر الذي لا يدخل في بيع النخل إلا بالاشتراط، وكذلك مال العبد.^(١٠٩)

• التابع يعد غير مقصود وينسحب عليه حكم المتبوع ولو دخل في العقد باشتراط المشتري، على أن يكون المقصود المتبوع من المعقود عليه واضحاً لا لبس فيه بحيث يكون الثمن بمقابله فقط في العرف الجاري بين الناس، وألا يكون للتابع حظ من الثمن لكونه غير مقصود. وذلك لأن الحكم متوجه إلى المتبوع المقصود فحسب أصالة^(١١٠).

• أن التابع دائماً يقابله جزء مقدر من الثمن، وهذا رجحه الإمام أبو عبد الله المازري بحجة أن ذلك أمر واقع محسوس في التعامل، ولكن ليس له تأثير في تغيير الرخصة المترتبة على قاعدة التبعية، إذ أنها مبنية على كون التابع غير مقصود أصالة^(١١١).

وهو قريب من الاتجاهين السابقين، لكنه خال من بعض القيود المشار إليها فيما سبق، إذ يخلص إلى أنه لا يتوجه أمر أو نهي في إطار المعاملات إلا إلى المتبوع المقصود أصالة وعادة، وعلى هذا يكون التابع غير المقصود على وجه الاستقلال ساقط الاعتبار حكماً^(١١٢).

فيظهر للباحث من خلال الآراء الخمسة السابقة في تحديد معنى التابع أن الرأي الثاني هو المنفرد عن الآراء الأخرى، بحيث إذا كان التابع لو دخل في العقد

بالاشتراط، فيعتبر تابعا مقصودا ويراعى فيه حكمه - كما يرى الحنفية والشافعية، وبناء على هذا يترتب أثر اغتفار الربا التابع في العقد من غير قصد.

وموضوعنا يتضح من الاتجاه الثالث حيث يقع العقد على العبد المقصود المتبوع، وتحت ماله تابعا وغير مقصود، هكذا وقع العقد في تداول الصكوك المختلطة على الأعيان والمنافع أصالة، ويدخل فيها النقود والديون تابعة، وهذا جائز بشروطه الشرعية.

وبناء على ما سبق، نرى أن اغتفار الربا التابع بغير قصد في تداول الصكوك المختلطة بالأعيان والمنافع والنقود والديون في ضوء قاعدة التبعية، إن كانت نسبة النقود والديون فيها أقل من نسبة الأعيان والمنافع بالضوابط الشرعية المذكورة كما ذكره الإمام أحمد، هو الحل المقنع على المسائل المطروحة السابقة بشروطها وضوابطها، بل يعد ذلك من أهم الضرورات للاستثمار فيها لما فيه من مصلحة عامة، ومقاصد شرعية تامة، لا سيما لبقاء نظام الاقتصاد الإسلامي العادل بين منافسة شديدة في عالم البنوك الربوية والأسواق المالية غير الشرعية.

الخاتمة:

جاءت القاعدة الفقهية: "التابع لا يفرد بالحكم" بعبارات مختلفة عند الفقهاء، وهي من القواعد المتفرعة عن القاعدة الفقهية: "التابع تابع"، وهي من القواعد

(١١١) المرجع نفسه، ص ٤٦.

(١١٢) المرجع نفسه، ص ٤٦.

(١٠٩) الندوي، قواعد التبعية ومدى أثرها في العقود المالية، ص

٤٦.

(١١٠) المرجع نفسه، ص ٤٦.

الفقهية الثابتة، إذ ثبتت مشروعيتها بأدلة من القرآن والسنة، والإجماع، والقياس والعرف. والمراد بالقاعدة: ما كان وجوده تابعاً لغيره فلا ينفرد بالحكم، بل يدخل في الحكم مع متبوعه.

أما الصكوك المختلطة فالمراد بها الصكوك حال أنها مكونات موجوداتها خليط من الأعيان والمنافع والنقود والديون، أما اغتنار الربا في الصكوك للتبعية فالمراد به أن ربا البيوع مغتفر، أي: مرخص فيه شرعاً، إذا وقع تبعاً، لا مقصوداً في العقد، تيسيراً على العباد، ووفقاً بهم، ورفعاً للحرَج عنهم. فالأصل في تداول الصكوك المختلطة الأعيان والمنافع، وتكون النقود والديون تابعة لأصلها. فإذا كان حكم الأصل لتداول الصكوك المتوافق مع الشريعة جائزاً، فإن الربا التابع بغير قصد في الصكوك المختلطة مغتفر، لأنه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع، وأن العرف هو المرجع في معرفة المقصود بالتبعية وتحديده.

المراجع والمصادر:

أولاً- الكتب العربية

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط ١، (١٩٨٧).

ابن عابدين، محمد بن عمر الدمشقي. **رد المختار على الدر المختار**. بيروت: دار الفكر. ط ١، (٢٠٠٣).

ابن عبد البر، ويوسف بن عبد الله بن محمد. **الاستذكار**. بيروت: دار الكتب العلمية. ط ١، (٢٠٠٠).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **المغني**. القاهرة: دار عالم الكتب. ط ١، (١٩٩٧).

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**. بيروت: دار الكتب العلمية. ط ١، (١٩٩٩).

ابن شاس، أبو محمد جلال الدين عبد الله بن نجم السعدي المالكي، **عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، (٢٠٠٣م).

البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**. بيروت: دار ابن كثير. ط ١، (٢٠٠٢).

آل نهيان، مؤسسة زايد بن سلطان للأعمال الخيرية والإنسانية، **معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية**، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - منظمة التعاون الإسلامي، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي، (١٤٣٤هـ-٢٠١٣).

الحموي، أحمد بن محمد مكي الحنفي، **غمر عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، (١٩٨٥م).

أحمد حسن، **الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي**، دار الفكر، سوريا، (٢٠٠٢م).

حماد، نزيه، **المفهوم الاصطلاحي للربا بين دلالات النصوص وتقسيمات الفقهاء**. بيروت: دار القلم. ط ١، (٢٠٠٧).

اللاحم، أسامة بن حمود محمد، بيع الدين وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار الميمان للنشر والتوزيع- الرياض، ط ١، (٢٠١٢م).

الكاساني، الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء ٤، طبعة ٢، دار إحياء التراث العربي، لبنان، (١٩٩٨م).

اللكنوي، محمد بن نظام الدين الأنصاري. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت. بيروت: دار الكتب العلمية. ط ١، (٢٠٠٢).

القراقي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، الفروق أنوار البروق في أنواع الفروق، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، (١٤١٨هـ-١٩٩٨م).

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، (١٩٩٩م).

المزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل. مختصر المزني. بيروت: دار المعرفة. ط ١، (١٩٩٠).

المصري، رفيق، الإسلام والنقود، مركز النشر العلمي، المملكة العربية السعودية، (١٩٨٦م).

مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. الرياض: دار طيبة، بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط ١، (٢٠٠٦).

ثانياً- الرسائل العلمية

حتمل، أيمن محمد علي محمود. (٢٠٠٤). قواعد التبعية ضوابطها وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي. رسالة

حماد، نزيه، قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، دمشق، دار القلم، ط ١، (٢٠٠١م).

الدبوسي، عبيد الله عمر بن عيسى، تأسيس النظر، بيروت: دار ابن زيدون، (٢٠١٥م).

زيدان، عبد الكريم، الوجيز في شرح القواعد الفقهية في الشريعة الإسلامية، دمشق: دار الرسالة العلمية، (٢٠١٤م).

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية. ط ١، (١٩٩٠).

العثماني، محمد تقي. بحوث في قضايا فقهية معاصرة. دمشق: دار القلم. ط ١، (٢٠١٣).

العثماني، محمد تقي. فقه البيوع على المذاهب الأربعة مع تطبيقاته المعاصرة مقارنا بالقوانين الوضعية. كراتشي: مكتبة معارف القرآن. ط ١، (٢٠١٤).

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة. ط ١، (٢٠٠١).

عيسى، موسى آدم، آثار التغيرات في قيمة النقود وكيفية معالجتها في الاقتصاد الإسلامي، طبعة ١، مجموعة دله البركة، جدة، ١٩٩٣م.

العيني، محمود بن أحمد بن موسى. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط ١، (٢٠١٠).

الشيخ محمد بن إبراهيم، فتاوى ورسائل، مكة: مطبعة الحكومة، ط ١، (١٣٩٩هـ).

دكتوراه في الفقه وأصوله، كلية الدراسات العليا،
الجامعة الأردنية.

سعيد، مراد جبار. (٢٠١٤). قاعدة التبعية وأثرها في
الاعتجار في المعاملات المالية المعاصرة: دراسة
تأصيلية مقاصدية. رسالة دكتوراه في الفقه وأصول
الفقه، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

ثالثاً- المجالات والبحوث العلمية والقرارات الفقهية

أبو عليو، أحمد عبد العليم عبد اللطيف. (٢٠١٢).
تداول الأسهم والصكوك وضوابطها الشرعية.
مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الجزائر.

أبو زيد، عبد العظيم، نحو صكوك إسلامية حقيقية،
حقيقة الصكوك وضوابطها وقضاياها الشرعية،
إسلامية المعرفة، السنة السادسة عشرة، العدد ٦٢،
(٢٠١٠م).

القره داغي، أحكام التصرف في الديون،
<http://www.qaradaghi.com/cha-pterDetails.aspx?ID=٣٢٩>

السويلم، سامي بن إبراهيم. (٢٠١٢). قواعد الغلبة
والتبعية في المعاملات المالية وتطبيقاتها في تداول
الأسهم والوحدات والصكوك. مؤتمر مجمع الفقه
الإسلامي الدولي، الجزائر.

الشبيلي، يوسف بن عبد الله. (١٩٩٠). إصدار
وتداول الأسهم والصكوك والوحدات
الاستثمارية المشتملة على النقود أو الديون
وضوابطها الشرعية. ندوة الصكوك الإسلامية-
عرض وتقديم، جامعة الملك عبد العزيز، جدة.

القره داغي، على محيي الدين. أثر ديون ونقود الشركة
أو المحفظة على حكم تداول الأسهم والصكوك
والوحدات الاستثمارية: دراسة فقهية اقتصادية.
جدة: البنك الإسلامي للتنمية. ط ١، (٢٠٠٣).

القره داغي، علي محيي الدين، قاعدة التبعية في العقود
وأثرها في الترخيصات الشرعية.

<http://www.qaradaghi.com>

مجمع الفقه الإسلامي الدولي. قرارات مجمع الفقه
الإسلامي الدولي. <http://www.iifa-aifi.org>

الندوي، على أحمد. (٢٠٠٧). قواعد "التبعية" ومدى
أثرها في العقود المالية. مجلة دراسات اقتصادية
إسلامية، مج ١٤، ع ١.

هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.
(٢٠١٧). المعايير الشرعية. مناهج: هيئة المحاسبة
والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

المراجع باللغة الإنجليزية

International Shari`ah Research
Academy for Islamic Finance
(ISRA). (٢٠١٥). Islamic Capital
Markets: Principles & Practices.
Kuala Lumpur: ISRA

International Shari`ah Research
Academy for Islamic Finance
(ISRA), Sukuk: Principles &
Practices. (٢٠١٧). Kuala Lumpur:
ISRA

الشبكة العنكبوتية

قرارات المجمع الفقه الإسلامي الدولي. شوهدي في:

فبراير، ١٠، ٢٠٢١م.

<http://www.iifa-aifi.org>

أحكام التصرف في الديون دراسة فقهية مقارنة. شوهدي

في: فبراير، ١٠، ٢٠٢١م.

<http://www.qaradaghi.com/>

[chapterDetails.aspx?ID=329](http://www.qaradaghi.com/chapterDetails.aspx?ID=329)

سعود بن عبد الله الورقي، العرف وتطبيقاته المعاصرة.

شوهدي في: فبراير، ١٠، ٢٠٢١م.

<https://elibrary.mediun.edu.eg/>

[my/books/MAL.3775.pdf](https://elibrary.mediun.edu.eg/my/books/MAL.3775.pdf)

محمد جمال علي، العرف وأثره في الأحكام. شوهدي

في: فبراير، ١٠، ٢٠٢١م.

<http://www.soutalomma.co>

[m/Article](http://www.soutalomma.co/m/Article)

بحث عن أهمية النقود.

<https://mawdoo3.com>.

شوهدي في: فبراير، ١٠، ٢٠٢١م.

مكانة العرف الفقهية في بناء الأحكام الشرعية.

شوهدي في: فبراير، ١٠، ٢٠٢١م.

<http://www.soutalom>

[ma.com/Article](http://www.soutalom.ma.com/Article)

المعايير الشرعية رقم ١٧ لأيوبي. شوهدي في: فبراير،

١٠، ٢٠٢١م.

<http://aaoifi.com/themenco>

[de-pdf-viewer-sc](http://aaoifi.com/themenco/de-pdf-viewer-sc)

من أطر علم الاجتماع الديني ومخرجاته في مقدمة ابن خلدون

Human Creation Between Human confusion and Quranic Truth

A study in the story of Adam's creation

Fethi Bouajila (Assistant Professor)

د. فتحى بن نصر بو عجيلة (أستاذ مساعد)

fbouajila@css.edu.om

College Of Sharia Sciences- Sultanate of Oman

كلية العلوم الشرعية-سلطنة عمان

تأريخ قبول البحث: ٢٠٢١/٠٥/١٠م

تأريخ استلام البحث: ٢٠٢٠/١١/١٥م

Abstract

The article is based on the fact that the scholar Ibn Khaldun's reading of history and reality has a novelty, which gave him leadership in social analysis, in a way that makes clear the physical, logical, ground link between factors and results, and what prevents some of them from exaggerating the metaphysical interpretation of facts and situations, or accusations that required their understanding. We have attempted to trace what has been scattered in the introduction to Ibn Khaldun, to explain the manifestations of his social and religious criticism that we see from the first building blocks in what is today called "the science of religious sociology". This historian, the jurist, dealt with an inductive, inductive, inductive method, mental and sensory investigation, issues of importance in religiosity and morals, the Holy Qur'an, the prophetic, charitable impact, advocacy, caliphate, Sharia law and its bearing, doctrines, Islamic architecture, traditions and religious arts, etc. Which helped him to obtain outputs with added value, confirming that the religious matter, and all that is related to it, is in urgent need today to be understood, diagnosed and developed according to reason, logic and reality, in a way that does not conflict with principles and constants.

Keywords: Ibn Khaldun – The Introduction - Religious Sociology.

الملخص:

ينطلق المقال من أن قراءة العلامة ابن خلدون للتاريخ والواقع ذات طرافة، منحتة الريادة في التحليل الاجتماعي، بما يُجَلِّي الربط المادّي المنطقي الأرضي بين العوامل والنتائج، وبما ينأى عما وقع فيه بعضهم من المبالغة في التفسير الغيبي للوقائع والأوضاع، أو الوجوم عند تطلّب فهمها.

ولقد حاولنا تتبع ما تناثر في مقدمة ابن خلدون، لنسبر تجليات نقده الاجتماعي الديني الذي نراه من اللبّات الأولى فيما يُسمّى اليوم بـ"علم الاجتماع الديني". فهذا المؤرّخ الفقيه القاضي، عالج بمنهج استقرائي استدلالّي استردادي، وتحقيق عقلي وحسيّ، قضايا ذات شأن، في التدين والأخلاق، والقرآن الكريم، والأثر النبويّ الرّكبيّ، والدعوة، والخلافة، والعلوم الشرعيّة وحملتها، والمذاهب الفقهيّة، والعمارة الإسلامية، والصناعات والفنون الدينية، إلخ.. مما أعانه على تحصيل مخرجات ذات قيمة مضافة، تؤكد أنّ الشأن الدينيّ، وكلّ ذي علاقة به، في حاجة ماسّة، اليوم، إلى أن يُفهم، ويُشخّص، ويُطوّر، وفق العقل والمنطق والواقع، بما لا يصادم المبادئ والثوابت.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون – المقدّمة – علم الاجتماع الديني.

مقدمة

لا نحتاج إلى الاستدلال على أنّ "المقدمة" لابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، كانت محاولة في تجديد قراءة الواقع والتاريخ. فقد كانت لبنة أولى في حقل معرفي لم يُسمَّ من قبل، ولم يُفرد بتخصيص علمي، تكاملت فيه الرؤية والمنهج، وظهرت فيه نتائج غير مسبوقة. فصاحبه يصفه بكلّ اعتزاز، قائلاً: "سَلَكْتُ في تربيته وتبويبه مسلّكاً غريباً. واخترَعْتُه من بين المناحي مذهباً عجبياً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً. وشرحتُ فيه من أحوال العمران والتمدّن، وما يعرّض في الاجتماع الإنسانيّ من العوارض الذاتية ما يمتّعك بعلل الكوائن وأسبابها... فجاء هذا الكتاب فذاً بما ضمنتُهُ من العلوم الغريبة، والحكم المحجوبة القريبة" (١). ولكن، كيف ذلك؟

لئن ذهب البعض مثل طه حسين (ت ١٣٩٣هـ/١٩٧٣) (٢)، وغاستون بوتيول (٣)، إلى أنّ المقاربة الخلدونية كانت فلسفة أو تلمساً لـ "علم الاجتماع" لا أكثر، فإنّ آخرين يعتبرونها سبباً إلى تأسيس علم الاجتماع، سماه الخوري (ت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣) بـ "العبقريّة" (٤)، وفي شيء من المقارنة المتعجّلة، يرى إحسان عباس (ت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣) أنّ ابن حزم (ت ٤٥٦هـ/١٠٦٤م) ربّما كان من أولئك الذين مهدوا لابن خلدون طريقة لوضع ذاك العلم (٥). وكان علي الوردي (ت ١٤١٦هـ/١٩٩٥) من أكثرهم اعتدالاً. فقد أكّد أن هناك علمين للاجتماع، أحدهما الذي

أسسه ابن خلدون في ق ٨هـ/١٤م، ونُسِيَ بعد تأسيسه، والثاني هو علم الاجتماع الحديث الذي يُدرّس اليوم (٦). فابن خلدون، حينئذ، أسس "علم الاجتماع الأوّل". وهذا، احترازاً من التساهل في استعمال مصطلح معاصر على مقارنة قديمة.

ونحسب، أنّ جانباً دقيقاً في "المقدمة"، وهو ما نسمّيه بـ "التعليل الاجتماعيّ" للدينيّ وما يتعلق به، لم يُجمع بعضه إلى بعض، فيما قرأنا من الدراسات. أي: كيف فسّر ابن خلدون مسائل كلّية وجزئية في الشأن الدينيّ، وذات العلاقة به، بغير التفسير الغيبيّ والنقليّ، ودون الاحتكام إلى منطق الفقهاء والمفتين؟ فلقد كان في قراءته طرافة وشجاعة. وظهرت قرائن على اهتمامه بدراسة المجتمع دراسة مادّية ولكنها لا تتجاهل الماورائيات. وعلى قدر إيمانه بالقدر خيره وشرّه، يفهم بأنّ أفعال العباد محتكمة إلى منطق أرضيّ، تتداخل فيه عوامل متعددة، ولا يمكن أن تُفهم المسارات والنتائج إلا باعتبار تلك العوامل ومراعاتها. ولذلك، كان الكشف عن تجليات هذا المنحى الخلدونيّ هو هدفنا الأوّل من المقال. فماهي أطر هذا التوجّه الاجتماعيّ الخلدونيّ في "المقدمة"؟ وما هي مُخرجاته؟ ويجدر بنا أولاً تحديد بعض المصطلحات الواردة في عنوان البحث.

لقد قصدنا بـ "الأطر" The frames في عملنا: السياقات التي تنزّلت فيها القراءة الاجتماعية الخلدونية، بالشكل الذي أشرنا إليه آنفاً، ومن خلال الأمثلة التي نوردّها لاحقاً. ولا شك أنّ هذه السياقات

(٤) الخوري، مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقريّة ابن خلدون.

(٥) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ٣٣١/١

(٦) الوردي، منطق ابن خلدون، ص ٢٦٣-٢٦٤

(١) ابن خلدون، المقدمة، ٦-٥/١

(٢) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد.

(٣) بوتيول، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية.

تكتسب خصوصيتها هنا بالمنحى الذي وجهناه إليها وهو المسألة الدينية.

وقد أضحينا هذه الأطر إلى أربعة أساسية، في رأينا، هي: -البيئة، حيث اهتممنا بعلاقة التأثير والتأثير بينها وبين الفكر والسلوك والثقافة. ومن قضاياها الواردة في مقدمة ابن خلدون، الدين والأخلاق، رسم المصحف الشريف، الإسرائيليات في التفسير، "الطب النبوي"، بداوة المذهب المالكي، محدودية العمارة الإسلامية، إلخ.. -الزعة القبلية. وقد رصدنا إقرار ابن خلدون تلازمها مع الدعوة الدينية، وأثرها في صراع الأجيال الإسلامية الأولى على النفوذ، وشدة اعتبارها في تبرير الانتهاكات المقترفة في تلكم الأحداث الدامية، وتكوين نتائجها. -نقد العلوم الشرعية والحكمية، وفق متطلبات الواقع، وبما يساعد على تكييف الفكري وملاءمته مع الاجتماعي اليومي، والحضاري الثقافي..، ويعين على تخلص المقدس من غيره، في التعاطي والتصنيف. -ترشيد الحكم الفقهي على بعض المهن والبراعات، بما يراعي الفهم العميق للشريعة أولاً، وبما يفسح المجال للتأويل المناسب، ويلبي احتياجات البشر النفسية والمادية، ويسهل المعيشة.

أما "المخرجات" The outcomes، فلا شك أنّ الأصل المفهومي لهذه العبارة اقتصادي. ثمّ عُُمِّمت على سائر القطاعات. وأضحت مُستعملة بكثرة في العملية التعليمية، بما يعني منظومة المناهج،

والأفكار، والابتكارات التي تتوّج بها مرحلة تعليمية ما. وقد رأيناها مناسبة في هذا المقام، باعتبار القيمة البارزة للمقاربة الخلدونية للقضايا ذات العلاقة بالشأن الديني، حيث التزم التفسير المادي والجدلي للوقائع بما وضح، جيّداً، الفوارق بين عمله وبين عمل الفقهاء المتأخرين والمعاصرين له ممن شُغِفوا بالتفسير الغيبي. وقد بثنا هذه المخرجات في سائر مباحث المقال، عرضاً، ومقارنة، ومناقشة. وكانت هذه المخرجات هي القاعدة التي أسسنا عليها خطة البحث.

ومن تعريفات "علم الاجتماع الديني" Religious Sociology -دراسة ظواهر اجتماعية في ميدان الدين والعلاقات الاجتماعية للدين في الداخل والخارج، ورصد كيانات وعمليات اجتماعية تنتمي لميدان الظواهر الدينية، بهدف تحليل أبنيتها والقوانين التي تخضع لها، وضبط التأثير الاجتماعي في السلوك الديني داخل المجتمع" (٧). -دراسة المؤسسات الدينية والظواهر الاجتماعية داخلها، دراسة اجتماعية -رصد العلاقة المتفاعلة بين الدين والمجتمع، بالنظر في الجذور الاجتماعية للظواهر الدينية، وتتبع أثرها في البيئة والنسيج الاجتماعي (٨).

لقد كان لثلة من علماء الاجتماع، من قبيل أوغست كونت (ت١٨٥٧) وهربرت سبنسر (ت١٩٠٣) ودوركايم (ت١٩١٧) وماكس فيبر (ت١٩٢٠) اهتمام بالديني، باعتباره أحد أبرز

(٨) مفهوم علم الاجتماع الديني، على، <http://iq.edu.uobabylon.net/art> بتاريخ،

(٧) انظر، الخريجي، علم الاجتماع الديني، ص١٦٦-١٧٧

الأشكال الأساسية للتنظيم الديني بهدف الوصول إلى فهم أفضل للعلاقة بين النظام الاجتماعي ومجموعة القيم السائدة في المجتمع، أو بين الرموز والمؤسسات والمعاني وآليات التوافق الاجتماعي^(٩).

ولقد عُدَّ ابن خلدون، مع مراعاة الفوارق كما أشرنا، أحد أشهر مَنْ سبق إلى "علم الاجتماع الديني"، إلى جانب الفارابي (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠) في "آراء المدينة الفاضلة ومضاداتها" والبيروني (ت ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م) في "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة". فلنمض إلى مقدمة ابن خلدون، دون تطويف، يلهينا عن العيّنات التي رسمت المعالم الأولى لـ "علم الاجتماع الديني العربي" الملائم للمكان والزمان والحضارة.

١. البيئة والسلوك: علاقة التأثير والتأثر

كان محور النظرية الخلدونية، في جانب مهمّ منها: الصراع بين البداوة والحضارة. وهو ما اعتبره بعضهم من المواضيع غير المعنى بها جيّدًا من قِبَل علماء الاجتماع الحديثين. فهُم اعتنوا فقط بالمقارنة بين المجتمع الحركي الذي يندفع في تجديد عاداته وأفكاره اندفاعًا سريعًا نسبيًا، والمجتمع السكوني، الذي اعتاد تقديس الماضي^(١٠). وإلى جانب ذلك، لم يُهمل ابن خلدون تأثير العوامل الطبيعية في البنية الفكرية والثقافية، بل وتأثير نمط العيش في نوع الاعتقاد والسلوك، ثم ما يمكن من جدلية التأثير والتأثر بين سائر هذه العناصر.

الحركات المجتمعية، إن لم يكن أبرزها على الإطلاق. فقد تجلّت إسهامات دوركايم، مثلاً، في تعقب الوظيفة الدينية أو عمل الدين في المجتمعات البدائية، بوصفها منطلقاً لإدراك سبل عمل المجتمع الإنساني عامة. وسعى فيبر من جهته إلى البحث في وظيفة الدين، ليس من حيث ما يمكن أن يضيفه على النظام الاجتماعي من شرعية، وإنما من حيث دوره في إحداث التغيرات الاجتماعية وتفجير الصراعات التي يمكن أن تنتج على المدى البعيد تجديداً مهماً وحقيقياً، يقود إلى ولادة حضارة جديدة. ويكمن الافتراض المنهجي الذي يشكل الأساس في نظرية فيبر في فكرة أن المجتمع يتكون من الأفراد وهم خلال نشاطهم يصفون على أفعالهم معاني محددة تؤدي إلى تشكيل أنساق وأنماط مجردة ذات دلالات معينة، ما يستوجب من عالم الاجتماع تجميع وضمّ ما ينطوي عليه الفعل الاجتماعي من مقاصد، تبدو متباعدة في أنماط فعلية، بغرض الوصول إلى فهم يقوم على أن تلك الظواهر الاجتماعية المحددة، لم تنجم عن سبب وحيد، بل عن أسباب متعددة.

وقد واصل من جاء بعدهم من الغربيين في دراسة المقدّس، ودور الدين في المجتمع البشري، واعتبروه نظاماً تصوريا رمزياً يبلوره العقل من أجل التكيف مع مجموع القيم المشتركة، ما يؤدي إلى تأسيس هوية خاصة للفرد وذاتاً مميزة في الفضاء الاجتماعي. كما اعتنوا بتحليل

هيفيه وآخران، سوسيولوجيا الدين، ترجمة، درويش الحلوجي،

ط المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥

(١٠) الوردي، منطق ابن خلدون، ص ٢٧٣

(٩) مفيد نجم، علم الاجتماع الديني في واقع كوني متحوّل،

على، <https://uk.co/alarab> بتاريخ، ٢٣/٢/٢٠١٤

وراجع،

عدني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر،

ط ١ منتدى المعارف بيروت ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣

وفي سياق تحليله للعلاقة بين نوعيّة العيش وسلامة البدن والعقل، يثبت ابن خلدون أنّ التقشّف والحشونة، في البادية أو المدينة، مما يثمر السلامة، والذكاء، وجودة الاستيعاب والتعلّم، ويكون أهله أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة، ويكثر زهادهم وعُبادهم. أما سكّان الأقاليم الخصبة والمترفة، وذات الثروة الحيوانية، فلئن كان أهلها أصفى وأنقى وأنظف، فإنهم غالباً ما تكون فيهم بلادة الذهن، ويقل بينهم أهل الدين، وتكثر قساوة قلوبهم، وغفلتهم^(١٣).

إنّ هذا المنحى الخلدونيّ في تفسير أخلاق الأقاليم وطرائق التدين، هو الذي سبق إليه أرسطو في "الطبيعة"، وهو الذي أضحي يُصطلح عليه بـ "الجغرافيا الاجتماعية"، وهي أحد فروع "الجغرافيا البشرية" التي تهتم بدراسة الإنسان، وأنشطته الاجتماعية في البيئة المحيطة به. فتفسر السلوكات والمشكلات الاجتماعية في علاقتها بالبيئة المكانية المحلية^(١٤). ومن النماذج العربية القديمة في هذا السياق، ما أورده الجاحظ (ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م) في تأثير المناخ الصحراوي في الاعتقاد والتصور والتهيؤات، من أنّ سكّنى الأعراب بلاد الوحش، أحدث فيهم الوحشة، والفكر الوسواسي، والتوهم، والارتباب، وتفرق الذهن، وانتقاض الأخلاط. ثم جعلوا ما تهيأ لهم من ذلك شعراً تناشدوه، وأحاديث توارثوها. فازدادوا بذلك إيماناً^(١٥). ومن ذلك ما قاله اليعقوبي (ت ٢٨٤هـ/٨٩٧م) عن بغداد: "وباعتدال الهواء وطيب التراب وعدوبة الماء،

وهو، ولا شك، من التفسير المادّي للظواهر. ومن المواد الدينية التي رصد فيها ابن خلدون أثر كل ذلك:

أ. الدين والأخلاق

لقد ربط صاحب "المقدمة" بين المناخ والجانب الخلقي والديني. فكلما كانت البلدان والأقاليم بعيدة عن الاعتدال في الهواء، كانت أخلاق أهلها أقرب من خُلُق الحيوانات، وأبعد من الإنسانية. فالعلم مفقود بين أهالي الأقاليم الجنوبية والشمالية. وهم لا يعرفون نبوءة، ولا يدينون بشريعة، إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال. ويستثني منهم من قرب من جوانب الاعتدال، مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام وما بعده إلى عصره هو، والمجاورين لأهل المغرب الدائنين بالإسلام وقتها. وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة، فهم معتدلون، حسب ابن خلدون، في خُلُقهم، وخُلُقهم، وسلوكهم في تحصيل المعاش، واتخاذ المساكن وابتكار الصنائع والعلوم، ومراسم الرئاسات والملوك. و"كانت فيهم النبوات والملوك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة..."^(١٦). ويستدلّ على أنّ النبوات إنما وُجدت في أكثر الأقاليم الثلاثة المتوسطة ذلك بـ (آل عمران، ١١٠/٣)، "وذلك أنّ الأنبياء والرسول إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم. وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله"^(١٧).

١٤) انظر مثلاً، فؤاد بن غضبان، مدخل إلى الجغرافيا الاجتماعية،

١٥) الجاحظ، الحيوان، ج ٦/٢٤٨-٢٥١

١١) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٩٠-١٩٢

١٢) ابن خلدون، المقدمة، ١٨٩/١

١٣) ابن خلدون، المقدمة، ١٩٧/١-١٩٨

حسنت أخلاق أهلها، ونضرت وجوههم، وانفتقت أذهانهم حتى فضلوا الناس في العلم والفهم والأدب والنظر والتمييز والتجارات والصناعات والمكاسب، والحدق بكل مناظرة، وإحكام كل مهنة، وإتقان كل صناعة.. " (١٦). ومما ذكره المسعودي (ت ٣٤٥هـ/ ٩٥٦م) في أهل الربع الشمالي، أنّ بعد الشمس عنهم أثر فيهم "فجفت طبائعهم، وتوعرت أخلاقهم، وتبلدت أفهامهم، وثقلت ألسنتهم، ومن كان منهم أوغل في الشمال، فالغالب عليه الغباوة والجفاء والبهاية.." (١٧). وقد ربط المقرئ (ت ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) بين البيئة الطبيعية والسلوك والمزاج. ومن ذلك فصل: "أخلاق أهل مصر وطبائعهم وأمزجتهم" في "خطه" (١٨).

أما كلام ابن خلدون عن تأثير البيئة في الدين، فقد رآه طه حسين من المباحث قليلة الملاءمة، وليس إلا تأثراً من المؤلف بأحوال الصوفية وتعاليمهم، "وقد كانت في ذلك العهد شديدة الانتشار خصوصاً في شمال إفريقية". ويرى من الأولى لو توسع صاحب "المقدمة" في رصد تأثير البيئة الجغرافية في الحضارة كما فعل مونتسكيو (ت ١٧٥٥) (١٩).

ب. حملة العلم

لم يكن للمسلمين، من الصحابة والتابعين، علم، ولا صناعة تعليم، ولا تدوين، لما غلب عليهم من السذاجة والبداوة والأميّة. بهذا فسر ابن خلدون ما

رصدّه من أنّ أكثر حملة العلم في الإسلام، هم من العجم والمتعربين، رغم أنّ الملة عربية، وصاحب شريعته عربيّ. فهؤلاء الأعاجم هم الذين قاموا بحفظ العلم وتدوينه، في صناعة النحو، والحديث، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والتفسير. فابن خلدون ينفي أن يكون في العرب حملة علم، لا من العلوم الشرعيّة، ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر. وتفسير ذلك عنده، أنّ الصنائع تكون لأهل المدين، وهؤلاء في عصره، هم الأعاجم وأتباعهم، من الموالي وأهل الحواضر، الماهرين في ذلك، منذ الفرس. والعرب أبعد الناس عن الصنائع. وكان حين من الدهر انشغلوا فيه بالرياسة والحكم، وترفعوا عن العلم (٢٠). ولا يرى ابن خلدون أنّ ظاهرة العلماء الأعاجم، معارضة للقول إنّ العجّمة، إذا سبقت إلى اللسان، قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربيّ (٢١). وبعدّ، فلئن رأى بعضهم من الصعب جدّاً، أن نقرّر حقيقة الأصل الجنسيّ للعلماء والفلاسفة المسلمين، وذلك بسبب اختلاط الأجناس الناشئ عن الموالاة والمصاهرة (٢٢)، فإنّ رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥) قد خطأ ابن خلدون فيما ذهب إليه، ورأى، على العكس، أنّ أكثر علماء الإسلام عرب (٢٣).

ج. الرسم القرآنيّ

تناوله ابن خلدون في موضعين: /في أنّ الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانيّة /في علوم القرآن من التفسير والقراءات، وقد بين أنّ الكتابة العربية في

(٢٠) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٦١/٢-٣٦٣

(٢١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٦٦/٢

(٢٢) حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ج ١٠٣

(٢٣) رضا، الفتاوى، ص ٩٣٥-٩٣٦

(١٦) البيهقي، كتاب البلدان، ص ٤

(١٧) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٢٢

(١٨) المقرئ، الخطط المقرئية، ص ١٣٢-١٥١

(١٩) حسين، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، ص ٧٥

التاريخية الحافّة بالقرآن، من جهة ثانية. وكان موقفه من نوعية ذلك الخط ما أوردنا.

د. الخلط في التفسير

كان ظهور الإسرائيليات، حسب ابن خلدون، من آثار البداوة في علوم القرآن. فالمنقول عن الصحابة والتابعين اشتمل على المقبول والمردود. والسبب في ذلك، "أنّ العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأميّة. وكانوا إذا تشوّفوا إلى معرفة شيء، سألوا عنه أهل التوراة القريبين وهم يومئذ، بادية مثلهم،^(٢٦). وليس ببعيد عن هذا، ما أورده ابن خلدون من بعض الأوهام، التي نقلها عدد من المفسرين، وكانت مزاعم أشبه بالخرافات، وفي عداد المضحكات، لا يُسند لها المنطق، ولا التاريخ الصحيح^(٢٧).

هـ. الطب النبوي ليس سنّة

اعتبر ابن خلدون ما سُمّي بـ "الطب النبوي" المنقول في الروايات، من طبّ البادية المبني على التجارب الشعبيّة القاصرة، ولا يدخل في علم الطبّ، وليس من الوحي في شيء. فالرسول ﷺ لم يُبعث لتعليم الطبّ ولا غيره من شؤون الدنيا، وإنما بُعث ليُعلّم الشرائع. فلا ينبغي أن يحمل شيء من ذلك على أنه مشروع. فليس هناك ما يدلّ عليه. ولا يرى ابن خلدون وجهاً لاستعمال المرويّ الصحيح من ذلك، إلا بغاية

أول عهدهما لم تكن جيّدة، شأن الصنائع إذا وقعت بالبدو. ولم يكن للخطّ العربيّ، في بداية الإسلام، حظ من الإحكام، والإتقان والجودة، بسبب بداوة العرب، وتوحّشهم، وخلوّهم من الصنائع، والحرف، والبراعات. فقد رسمه الصحابة بخطوطهم غير الجيّدة. فخالف الكثير مما كتبوه، قواعد الرسم. ثمّ أبقي التابعون رسم القرآن على تلك الطريقة، من باب التبرّك. ووعياً منه بالخلل في الرسم القرآنيّ، الموصوف بأنه "رسم توقيفي"، وهو ترهيب من تغييره وإصلاحه، أبطل تأويل بعضهم ممّن وصفهم بـ "المعقلين" من أنّ تلك الأخطاء الرسمية وراءها حكمة بالغة، فحاولوا تحليلها، سعيّاً منهم إلى تنزيه الصحابة عن النقص. وهو أمر لا وجهة له حسب نظره^(٢٨). وإذا كان ابن خلدون قد وافق الباقلائي (ت ٤٠٣هـ/١٠١٢م) في نزع القداسة عن الرسم القرآنيّ، فإنّ تناوله للموضوع مختلف، سياقاً، ومبدأً، وهدفاً. فالباقلاني أورد المسألة في سياق الانتصار للقرآن، كما هو عنوان كتابه، فردّ على الطاعنين فيه، من جهة خطّ المصحف ورسمه، وبين أنّ القرآن هو المقروء المرويّ، وليس مخطوطه إلا راجعاً إلى العادات، ولا تنصيص عليه من القرآن والسنة. ولم يظهر في كلامه تغليب للكاتبين، وفق القواعد الإملائيّة التي جاءت فيما بعد^(٢٩). أمّا ابن خلدون فدرس الظاهرة، في سياق استعراض الحرف والمهارات والصناعات، من جهة، ونقّد الإنتاجات البشريّة

(٢٤) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٦٤-٤٦٥

(٢٥) الباقلائي، الانتصار للقرآن، ص ٥٤٧-٥٥٢

(٢٦) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٨٦-٤٨٧

(٢٧) ابن خلدون، المقدمة، ص ٩٨/٩٩

التبرك وصدق العقد الإيماني. فيكون للكلمة الإيمانية، أثر عظيم في النفع (٢٨).

و. الحكم العربي

يذهب صاحب "المقدمة" إلى أنّ العرب، بسبب ما هم عليه من خلق البداوة الحادة، لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة، أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين. "فإذا كان فيهم النبي أو الولي، الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تمّ اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والمملك" (٢٩).

ويحکم ابن خلدون قانون البداوة والحضارة، في تفسير انقلاب الخلافة إلى الملك. فالصحابة إلى عهد عليّ (ت ٤٠هـ/٦٦١م)، كانوا رافضين للملك وأحواله، باعتباره يومئذ شارة أهل الكفر وأعداء الدين، ويعيدون عن أحوال الدنيا وترفعها. ثم التبست الخلافة بالملك مع العصرين الأموي والعباسي، حينما توسعت الفتوحات، وتواصل العرب مع العجم، إلى أن انقلبت الخلافة إلى الملك (٣٠).

ومن البارز في "المقدمة"، أنّ ابن خلدون لم يذمّ "الترف" ذمًا مطلقًا، كما تناوله القرآن الكريم، بل رآه ضارًا ونافعًا، في آن. فمن سنة الله في خلقه، حسب رأيه، أنّ الترف من طبيعة الملك، وتابع من توابعه. وليست الحضارة إلا تفتنًا في الترف، وإحكام الصنائع، وتنويع المطابخ والملابس، والمباني، والفُرش، والأبنية. وإذا كان الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها،

بارتفاع نسب الولادات، وتطور أنماط العيش والتمدن، فإنه، في مرحلة متأخرة من عمرها، يكون عائقًا من عوائق الملك، حيث تذهب خشونة البداوة، ويضعف خلق الحزم، والشجاعة، والإقدام، وينشأ الصغار على الدعة، والتنعم والليونة، ويترفعون عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستكفون عن سائر الأمور الضرورية.

وقد ربط صاحب "المقدمة" بين الترف، وظهور مقصورة الصلاة في الجامع. فهي "إنما تحدث، عند حصول الترف في الدول، والاستفحال، شأن أحوال الأئمة كلّها". ولئن أنشئت في عهد معاوية (ت ٦١هـ/٦٨٠م)، أو عهد مروان بن الحكم (ت ٦٥هـ/٦٨٥م)، بعد محاولة قتلها، فإنها أضحيت علامة على تغلغل الفخامة والمراسم السلطانية. وقد صارت عند الخلفاء، وملوك المغرب والأندلس، من بعد، لاسيما عندما عظم شأن الدولة، سنة في تمييز السلطان عن الناس في الصلاة (٣١).

لقد فهم ابن خلدون أنّ الذي حمل بعض المعتزلة والخوارج على القول بعدم وجوب نصب الإمام، عندما ينتشر العدل ويحكم شرع الله، إنما هو تجنب أئمة الملك، حينما وجدوا ذمّ الشريعة له. ورأيه هو، أنّ الشرع لم يذمّ "الملك" لذاته، ولا منع القيام به، وإنما ذمّ المفسد الناشئة عنه من القهر، والظلم، والتغلب بالباطل، والتمتع بالذات، وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات. ولم يذمّ الغلب بالحق، وقهر الكافة على

(٣٠) ابن خلدون، المقدمة، ٣٨٧/١

(٣١) ابن خلدون، المقدمة، ٢٧٤/١، ٣٣١-٣٣٤

(٢٨) ابن خلدون، المقدمة، ٢٦٩-٢٧٠

(٢٩) ابن خلدون، المقدمة، ٢٨٩/١

مغاربة، وهؤلاء "بادية غُفْل من الصنائع إلا في الأقل" (٣٥). ولئن سكت الفاضل ابن عاشور (ت ١٣٩٠هـ/١٩٧٠) عن هذا الرأي الخلدوني، فلم يُؤمئِ إليه في محاضراته "المذاهب الأربعة بين الأثر والنظر"، فإنّ الظاهر أنه تفتّن في إخفاء هذه الصفة في المذهب المالكي، وتعتمد استعمال أسلوب معقّد في التوصيف، وذكر أنّ مذهبه، وإن كان أثرًا مقارنة بالمذهب الحنفي العراقي، فإنه أقرب المذاهب الحجازية إلى الرأي (٣٦).

ح. العمارة الإسلامية محدودة

من فصول "المقدمة": المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول. ويُرجع ذلك إلى أسباب، أهمّها: /بداوة العرب وبُعدهم عن الصنائع /ضيق المدى الزمني عن التمكن والتوسّع في الحضارة/ استغناؤهم عن البناء بما وجدوه /الالتزام الديني. ويفسّره بأنّ الدين أوّل الأمر كان مانعًا من المغالاة في البنين والإسراف. ويستدلّ على ذلك بتوجيه عمر بن الخطاب (ت ٢٣هـ/٦٤٤م): "حين استأذنوه في بناء الكوفة بالحجارة وقد وقع الحريق في القصب الذي كانوا بنوا من قبل (٣٧). ولذلك، لما بُعد العهد بالدين، والتحرّج مما تُحوا عنه، وبدأ الملك والترّف، والاستعانة بالفرس،

الدين، ومراعاة المصالح (٣٢). وقد ذهب الوردي إلى أنّ هذا الرأي في المملك، ألغى قانون عدم التناقض، الذي هو من أسس المنطق الصوري، وابن خلدون خالفه مطلقًا بتأسيس علم العمران البشري، ووافق رأي ماهايم (ت ١٩٤٧) في أنّ الحقيقة الخارجية هي كاهرم، لها جوانب متعددة، والناس ينظرون إليها من تلك الجوانب. فيختلفون في الحكم لها أو عليها. ومن وجهة نظرنا، منطق ابن خلدون في الموضوع، قرآنيّ سنّي، قبل كلّ ذلك. فالقرآن أثنى على المملك والملوك في مواضع. وفي السنّة مثل ذلك.

ز. المذهب المالكي بدويّ

لقد كان أحد السببين اللذين فسّر بهما ابن خلدون تقليد أهل المغرب والأندلس للمذهب المالكي، أنهم تحت تأثير البداوة، ولم يكونوا متحضرين كأهل العراق متقلّدي المذهب الحنفي. فكانوا أميل إلى أهل الحجاز لمناسبة البداوة. ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضًا عندهم ولم يأخذ تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب (٣٣). وممن ناقش هذا المذهب، محمد أبو زهرة (ت ١٣٩٤هـ/١٩٧٤). وأفاد أنه يخالفه في الأصل والقياس، والنتيجة. وقد انتهى إلى أنّ مرونة المذهب المالكي تنفي أن يكون مذهبًا بدويًا (٣٤).

كما لاحظ ابن خلدون أنّ المالكية أثريون في الغالب، وليسوا بأهل نظر. والسبب في نظره أنّ أكثرهم

(٣٥) ابن خلدون، المقدمة، ٢/٢٠٣

(٣٦) ابن عاشور، المحاضرات المغربية، ص ٩٢-٩٤

(٣٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص ٦٤٩

(٣٢) ابن خلدون، المقدمة، ١/٣٨٣

(٣٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٩١/٢-١٩٢

(٣٤) ابن خلدون، المقدمة، ١/١٩١ هامش ٢

والتفاخر. ف "إذا كانت العصبية في الحق، وإقامة أمر الله، فأمر مطلوب. ولو بطل لبطلت الشرائع" (٤٠).

ط. الدعوة

لقد أثبت صاحب "المقدمة" أنّ عظم الدولة لا يكون إلا بالدين، الذي يجمع القلوب ويؤلفها. وهو أهم ما يكون العصبية المفضية إلى التغلب. فإذا انصرف القلوب إلى الحق، "ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها. فذهب التنافس، وقلّ الخلاف. وحسن التعاون والتعاقد، واتسع نطاق الكلمة لذلك. فعظمت الدولة" (٤١).

ويرى من جهة أخرى أنّ الدعوة الدينية لا تتم من غير عصبية. ويعتمد في ذلك الحديث: "ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه" (٤٢)، وقول هرقل: والرسل تُبعث في أحساب قومها (٤٣). ويشرحه ابن خلدون بقوله: "ومعناه أن تكون له عصبية، وشوكة تمنعه عن أذى الكفار، حتى يُبلغ رسالة ربه. ويُتم مراد الله من إكمال دينه وملته" (٤٤). ويناقش الوردي ابن خلدون، هاهنا، بأنه نسي كيف بدأ النبي بدعوته، وهو ذو عصبية ضعيفة جداً تجاه عصبية خصومه الأشداء " (٤٥). وتتفاعل مع الوردي بالقول إنّ العصبية، بمعنى ما، كائنة للنبي ﷺ في شخص أي طالب (ت ٣ ق. هـ/ ٦١٩ م). فقد كان السند القوي، والصاد عنه الأذى، ولذلك سُمّي عام موته، المتزامن مع موت

ازدهرت العمارة الإسلامية، ولكن بنسبة محدودة، لأنّ نفوذ المسلمين لم يطول كثيراً (٣٨).

هكذا إذن، برزت استقلالية ابن خلدون في فهم علاقة التأثير والتأثير بين البيئة والبنية الأخلاقية والفكرية، بما يضع حداً نسبياً للتفسير النقلي، الذي يوصف روائياً، ولكنه لا يسأل: لماذا؟ يقول ناصيف نصار عن فكر ابن خلدون: "من حيث هو فكر سوسيولوجي عن عالم يسيطر عليه كلياً الأمر الديني، فهو يشكّل مرحلة متحررة جزئياً من قبضة ذلك الأمر، وبالتالي يفتح الباب أمام فكر أشدّ وعياً بقدراته ووظائفه" (٣٩).

٢. القبلية: سند الدين والحكم

اشتهر ابن خلدون بمفهوم "العصبية" في شرح أحوال المجتمع في عصره وما قبله. وقد ألحق بها اصطلاحات أخرى شديدة الصلة بها، من قبيل: النعرة، الولاء، الحلف، اللحمة، المناصرة، إلخ. ولا شك أنّ هذا الاستعمال الخلدوني يعضد ثنائية البداوة والحضارة في حركة المجتمع العربي الإسلامي. ولا يذهب في الظنّ أنّ ابن خلدون اكتفى بالربط بين العصبية والملك. فقد تعدّى ذلك ليوحد بينها وبين الديني صلة متينة، منطلقاً من أنّ إبطاها لا وجاهة له، وما المذموم في القرآن إلا الحمية الجاهلية، المبينة على الباطل

(٤٣) موسوعة الحديث الشريف، البخاري رقم ٤٥٥٣ ص ٣٧٤

(٤٤) ابن خلدون، المقدمة، ٢٠٣/١-٢٠٤

(٤٥) الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته،

ص ٢١٥-٢١٦

(٣٨) ابن خلدون، المقدمة، ٢٩/٢

(٣٩) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ٧

(٤٠) ابن خلدون، المقدمة، ٣٨٣/١

(٤١) ابن خلدون، المقدمة، ٣١٣/١

(٤٢) موسوعة الحديث الشريف، الترمذي رقم ٣١١٦ ج ١٩٦٧،

وروايته، "في ثروة"، "في ذروة"

خديجة بـ "عام الحزن". ومثلما أسلفنا، فإن ابن خلدون أبطل نظرية بعض المعتزلة والخوارج في الإمامة، باعتبار أنّ إقامة أحكام الشريعة، المعتبرة عندهم واجبة، لا تحصل إلا بالعصبية والشوكة. والعصبية مقتضية بطبعها للملك. فيحصل الملك، وإن لم يُنصب إمام. فلا فرار، إذن من الملك، ولا وجاهة للقول بعدم وجوب تنصيب حاكم، من هذه الناحية^(٤٦).

ولقد استخفّ ابن خلدون بالذين يواجهون الملوك والسلاطين، آمرين بالمعروف، ناهين عن المنكر، وليسوا مسنودين بالحلف القبائلي والعشائري. فأكثرتهم يهلكون في هذا السبيل مأزورين غير مأجورين، لأنّ الله لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمرهم حيث تكون القدرة عليه^(٤٧) ولئن كنا نستحضر هنا، مثلاً، نجاح الحركة الوهابية المدعومة بسلطة آل سعود، فإننا لا نغفل عن توريط الوردي ابن خلدون، حينما تكلم عن ثورة الحسين (ت ٦١٠هـ/ ٦٨٠م) على يزيد (ت ٦٤٤هـ/ ٦٨٣م)، ورأى أنّ الحسين لم يغلط في ثورته من الناحية الشرعية، على الرغم من عدم اهتمامه بمبدأ العصبية، وكان في ذلك مجتهداً مأجوراً. وهذا ما جعل الوردي يتقصى أدلة على أنّ ابن خلدون تراجع عن موقفه المغلّط لثورة الحسين، خوفاً من الناس^(٤٨).

وبأسلوب جدليّ تبادليّ، يذهب ابن خلدون إلى أنه، كما لا تتم الدعوة الدينية إلا بالعصبية، فإنّ الدعوة تزيد الدولة قوة على قوة العصبية. فتلك تذهب

بالتنافس، والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتُفرد الوجهة إلى الحق. ويضرب على ذلك مثلاً بالصراع بين زناتة والمصامدة، وكيف أنّ هذه انتصرت على الأولى في مرحلة، بسبب الدعوة الدينية، التي كانت لها باتباع المهدي فتضاعفت قوة عصبيتهم^(٤٩). وفي هذا السياق، يبدو أنّ ابن خلدون يرى "المهدي المنتظر" ظهر في شخص محمد بن تومرت صاحب دولة الموحدين (ت ٥٦٤هـ/ ١١٦٨م)، الذي ادّعى لنفسه النسب العلويّ. ودافع عنه صاحب "المقدمة" لقوة دعوته وعصبية^(٥٠). ولذلك، وبعد تطويل غير مألوف منه، في سرد الأحاديث ونقدها، وتأكيداً على أهمية العشيرة الحامية في أيّ دعوة دينية، يستبعد ابن خلدون ظهور المهدي الفاطميّ الشيعي. وعلى افتراض صحة ذلك، لا وجه، في نظره، لظهور دعوته، إلا بأن تتم له شوكة وعصبية واقية، بإظهار كلمته، وحمل الناس عليها. ولا يكفي مجرد الانتساب إلى أهل البيت^(٥١). وشتان بين استعمال ابن خلدون، وبين استعمال ابن عاشور للعصبية، في هذا الموضوع، وإن كانا متفقين على إبطال هذه العقيدة^(٥٢).

لقد رأى العروي أنّ سرّ التقارب بين من أسماها بـ "المؤلفين الاجتماعيين"، ابن خلدون وماكس فيبر، في هذا الموضوع، أن طريقتيهما في تناول المواضيع متشابهتان إلى حد كبير. فهما ينطلقان من وصف الوقائع ليصلا إلى النماذج، ومنها يستخرجان المفاهيم.

٥٠) ابن خلدون، المقدمة، ١١٤/٢

٥١) ابن خلدون، المقدمة، ٥٤١/١-٥٤٢

٥٢

٤٦) ابن خلدون، المقدمة، ٣٦٨/١

٤٧) ابن خلدون، المقدمة، ٣١٦/١

٤٨) الوردي، منطق ابن خلدون، ص ٢١٩-٢٢٠

٤٩) ابن خلدون، المقدمة، ٣١٤/١-٣١٥

ومذهب ابن خلدون، هنا، أنه لا يوجد في تاريخ الإسلام دولة قائمة على العصبية وحدها، أو على الدعوة الدينية وحدها، أو على التنظيم العقلي وحده. فلا بد من وجود الدعائم الثلاث مجتمعة، وهذه الدعائم: العصبية - الشريعة - العدل، شبيهة إلى حد كبير المفاهيم المحورية التي استعملها فير (٥٣).

ي. الصراع على النفوذ

كما يُرجع ابن خلدون انقلاب الخلافة ملكاً، إلى غلبة الحضارة على البداوة، فإنه يفسره بانعدام الولاء الدموي (٥٤). وهو يرى أنّ الفتنة بين عليّ ومعاوية إنما كانت بمقتضى العصبية. فقد قضت طبيعة الملك الانفراد بالجمد، واستثثار الواحد به. فهو "منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية، والملذات النفسانية". ولم يكن لمعاوية، أن يدفعه عن نفسه وقومه (٥٥).

وفي تضليل لافت لمثاليات الفقهاء في شروط الحاكم، يؤكد ابن خلدون أنّ الملك تتوجه نحوه المطالبات، ويحتاج إلى المدافعات. ولذلك، لا يتم إلا بالعصبية القاهرة المتغلّبة، لا الضعيفة. فالملك على الحقيقة، هو من يستعبد الرعية، ويحجي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور (٥٦).

إنّ مما أضافه ابن خلدون في اعتماد حديث: "الأئمة من قريش" (٥٧)، التعليل الاجتماعي، الذي لا يجعل الحديث مُلْزِمًا أبد الدهر. فاشتراط النسب

القرشي في الإمام وجيه ومنطقي في وقته، حينما تكون قريش صاحبة الشوكة، ويعترف لها العرب بذلك، ويخضعون، كما كانت في عصر الرسول ﷺ. ولو أنّ النبي أمر أن تكون الخلافة في غير قريش، لتفرقت كلمة العرب، وتشتت أمر الأمة، وضعفت دولة الإسلام. وإذا كان ابن خلدون قد نفى بهذا أن يكون المقصد هو التبرك بقوم الرسول في الحكم، فإنه خطأ بعضهم ممن ذهب إلى اشتراط القرشية مطلقاً، وعوّلوا على ظواهر من الآثار، منها: "اسمعوا وأطيعوا وإن وُليّ عليكم عبد حبشي...". (٥٨). وهو في نظره حديث لا تقوم به حجة في الموضوع، لأنه خرج مخرج التمثيل، وغرضه المبالغة في إيجاب السمع والطاعة. ولم يؤخذ بالقلاني على نفيه اشتراط القرشية، لأنّ عصبية قريش بلغت، في عصره، مبلغاً عظيماً من التلاشي، والاضمحلال، واستبداد ملوك العجم من الخلفاء (٥٩).

٣. العلوم الشرعية والحكومية: ضرورة التقدير،

والتكييف، والملاءمة

وفق مقارنته الاجتماعية، والمتخذة التفسير المنطقي والواقعي منهجاً في النظر والاستنتاج، حدّد ابن خلدون مواقف من عدّة علوم، ومن أصحابها، ووثق صلاحها بالمجتمع.

ك. الكلام

يرى صاحب "المقدمة" أنّ علم الكلام في العصور المتأخرة، قد التبس بعلم الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد

(٥٧) النسائي، السنن الكبرى، ٤٠٥/٥ رقم ٥٩٠٩

(٥٨) موسوعة الحديث الشريف، البخاري رقم ٧١٤٢ ص ٥٩٥

(٥٩) ابن خلدون، المقدمة، ٣٧٠/١

(٥٣) العروي، مفهوم الدولة، ص ١٣١-١٣٢

(٥٤) ابن خلدون، المقدمة، ٣٨٩/١

(٥٥) ابن خلدون، المقدمة، ٣٠٨/١

(٥٦) ابن خلدون، المقدمة، ٣٦٠/١

هذا العلم، كما فعلاً بقدر ما أكد على المعقولية واللامعقولية في مواده. أمّا المقارنة بين "المقدمة" و"ملخص لباب المحصل" المنسوب لابن خلدون، فقد كانت عند محمد علي أبي ريان (ت ١٤١٦هـ/١٩٩٦)، الدليل المرجح لإبطال تلك النسبة. ففي الأول، لم يستخدم المؤلف الأقيسة المنطقية، بل استخدم القياس الفقهي، فقط. أما في الثاني، فقد خاض في كل أنواع الاستدلال من قياس، واستقراء، بالإضافة إلى قياس الأصوليين. ومن المعلوم أنّ المتأخرين من المتكلمين، والذين كانوا مقصد انتقاد ابن خلدون، هم الذين أسسوا تناول مشكلات علم الكلام بأسلوب منطقي قياسي^(٦٢). ولسنا من المؤيدين لصاحبة "الفكر الكلامي عند ابن خلدون"، من أنّ الموقف الخلدونيّ الحادّ من علم الكلام، أُوْثِرَتْ نكسة لهذا العلم. فالتاريخ والواقع، لا يثبتان ذلك. كما يظهر أنّها حملت ابن خلدون ما لا طاقة له به، إذ ناقشته وكأنه نفى الاحتياج إلى الكلاميات أبد الدهر، في حين أنه لم يقلّ بذلك. فهو الواعي بخصوصيات كلّ مرحلة، كما هو واضح من كلامه، وإن بالغ في ادعاء انقراض الإلحاد، مثلاً^(٦٣).

ل. الفقه

من أشدّ ما عبّر به ابن خلدون عن ضيقه بفقهائه عصره، أنه دعا إلى أن يتمّ إخراجهم من البلاطات، لأنهم لم يعودوا أهل حلّ ولا عقد، لأنهم لا قدرة لهم

الفنّين عن الآخر. وهو، ولئن ذهب إلى أنّ هذا العلم أصبح غير ضروريّ في عصره، حيث انقرض الملاحدة والمبتدعة، وهو توصيف غريب في رأينا، فإنه لم ينف فائدته في النخبة العلمية، حيث يعينهم الاشتغال به على ممارسة الحجج النظرية في سائر العقائد. وهو مثيل ما أنهى به كلامه عن الفلسفة، حيث لم يجحد أنّ لها ثمرة واحدة، وهي شخذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج، لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين. ولكنّ ابن خلدون، كاد أن ينسف الجدوى من علم الكلام، مطلقاً، ويُطل منعه الذي يحوم فيما فوق العقل، في كثير من المسائل. فعلماء الكلام في نظره، يخوضون في طور فوق إدراكهم، ونطاق أوسع من نطاق عقولهم، حينما تناولوا أمور التوحيد، والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية^(٦٠). وإذا كان هذا موقفاً من المعتزلة بالأساس، فإنّ لسائر المتكلمين منه نصيباً. ولذلك، يؤكد ابن خلدون أنّ العلم بالتوحيد البسيط، هو وحده الضامن للسعادة^(٦١). ولا شك أنّ هذا الجانب الإيمانيّ غير المعقد هو المحمود والضروريّ. أما ما سواه من القضايا المعقدة فلا. ولئن كان من الشطط أن نقارن بين هذا تناول الخلدونيّ الموجز لعلم الكلام، وبين كتابي "ذمّ الكلام وأهله" للهروي (ت ٤٨١هـ/١٠٨٨م)، و"صون المنطق والكلام عن فنيّ العلم والكلام" للسيوطي (ت ٩١١هـ/١٥٠٥)، فإنّ اللافت أنّ ابن خلدون لم يعتن بالآثار المزهّدة في

وراجع، سعيد البوسكلاوي، موقف ابن خلدون من علم الكلام على، com.mominoun.www

بتاريخ ١٦ نوفمبر ٢٠١٦

٦٠) ابن خلدون، المقدمة، ٢٠٦-٢٠٧

٦١) ابن خلدون، المقدمة، ٢٠٧-٢٠٨

٦٢) ابن خلدون، الباب المحصل في أصول الدين، ج ١٨-٣٣

٦٣) أبوزيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص ٣٤-٣٦

م. الميراث

يرى ابن خلدون أنّ تسمية هذا العلم بـ "الفرائض" بدعة اصطلاحية من الفقهاء، لم تكن صدر الإسلام، وأنشأها فهم غير رشيد لـ "إنّ الفرائض ثلث العلم"، وفي رواية "نصف العلم" (٦٩). والصواب عنده، أنّ الفرائض إنما هي الفرائض التكليفية، في العبادات والعادات، والموارث وغيرها. وبهذا المعنى، يصحّ فيها الثلثية والنصفية. وأما فروض الوراثة، فهي أقل من ذلك كله بنسبة إلى علم الشريعة كلها. "وعلى كلّ، يعتبره فناً شريعاً، لأنه يجمع بين المعقول والمنقول، ويُوصل إلى الحقوق في الوراثة، بوجه صحيحة يقينية، عندما يُجهل الحظوظ، وتُشكل على القاسمين. وإن انتقد ابن خلدون المغالاة في الحساب، وفرض المسائل، واستخراج المجهولات، الطافحة بها مصنّفات علم الميراث، ولا تفيد الناس في شيء من وراثتهم، لأنّها نادرة الوقوع، وغريبة، فإنه ثمنها من جهة أنها تمرينات رياضية مفيدة (٧٠).

ن. التاريخ

يُذكر طه حسين بما هو واضح من "المقدمة" ونبه إليه نقاد غربيون قبله، وهو أن ابن خلدون عند ترتيبه العلوم، لم يذكر "التاريخ" من بين العلوم الفلسفية، بل إنه لم يذكره بين العلوم إطلاقاً (٧١). ونحن نصنّفه من العلوم، حسب العُرف الآن، حتى ألحق بـ "العلوم الشرعية" أو "العلوم الإسلامية". ويعيننا منه، أن

عليهما في السياسة والحكم. وليس إيثارهم في الدولة إلاّ تحملاً بهم، وتعظيماً للرتب الشرعية، وتبرّعاً من الملوك والأمراء بإكرامهم. ومهمّتهم في الحاضر، إنما هي الإخبار بالأحكام الشرعية، وإصدار الفتوى، فقط. فالشورى معهم دينية، لا سياسية، "لأنّ الشورى، والحلّ والعقد، إنما يكون لصاحب عصبية يقتدر بها على حلّ أو عقد، أو فعل أو ترك. وأما من لا عصبية له، ولا يملك من أمر نفسه شيئاً، ولا من حمايتها، إنما هو عيالٌ على غيره، فأيّ مدخل له في الشورى؟ وأي معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟" (٦٤). ويزيد في تبريحهم بأنهم غير معنيين بحديث "العلماء ورثة الأنبياء" (٦٥)، لأنهم لم يحملوا الشريعة اتصافاً بها وتحققاً بمذاهبها. فالورثة بحق هم العلماء المتصوّفة، والسابقون لهم من الجيل الأوّل (٦٦). وقد سجّل عليهم ما فعلوه بصاحب دولة الموحّدين، وهو صنيع شنيع في نظره. ومن أسبابه، ضعف أنظارهم، وحسد قلوبهم، ووجهتهم الكاذبة عند ملوك لمتونة أعداء المهديّ الموحّديّ (٦٧). ولا نُغفل في هذا المقام ما لقيه ابن خلدون من مضايقات فقهاء معاصرين له، لا سيما ابن عرفة (ت ٨٠٣هـ / ١٤٠٠م) وبطانته الذين اعتبرهم من الموقعين بينه وبين السلطان أبي العباس المريني (ت ٧٩٦هـ / ١٣٩٤م) (٦٨).

(٦٨) الحضرة حسين، حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية، ص ٢٦
(٦٩) موسوعة الحديث، سنن ابن ماجه، رقم ٢٧١٩ ص ٢٦٤٠
(٧٠) ابن خلدون، المقدمة، ١٩٧/٢ - ١٩٨
(٧١) حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ٣٥

(٦٤) ابن خلدون، المقدمة، ٤٠٥/١

(٦٥) موسوعة الحديث، سنن أبي داود، رقم ٣٦٤١ ج ١٤٩٣

(٦٦) ابن خلدون، المقدمة، ٤٠٦/١

(٦٧) ابن خلدون، المقدمة، ١١٤/١

" (٧٣). ووفق كل هذه المعايير والاعتبارات، زعزع ابن خلدون، بنسبة ما، مقاييس قبول الأخبار ورفضها، وراجع أعلامًا في الأصول، والتفسير، والحديث، والفقه، اعتمدوا الواهي وبنوا عليه. ومن هؤلاء الطبري (ت ٣١٠هـ/٩٢٣م)، والثعالبي (ت ٤٢٩هـ/١٠٣٨م)، والزنجشيري (ت ٥٣٨هـ/١١٤٣م)، والباقلاني، إلخ... (٧٤). ولم يُقصر عن رصد هفوات منهجية أخرى، منها فهم المعطيات على غير وجهها، والسهو عن تنزيلها في سياقها العرقي والتاريخي (٧٥)، وتصنيف التراجم بأساليب لا تتلاءم وعصرها التي هي فيه (٧٦).

س. المنطق

اكتفى صاحب "المقدمة"، في موضع أول، بتفسير عداء بعضهم لعلم المنطق. وقد لاحظ مبالغة المتقدمين من المتكلمين في النكير على انتحال المنطق، حيث عدّوه بدعة أو كفرًا. وليس وراء ذلك في نظر ابن خلدون، إلا لأن المنطق يُبطل كثيرًا من مقدماتهم، وأدلتهم على العقائد (٧٧). أمّا في الموضع الثاني، فقد أفصح ابن خلدون بخطر المنطق، في سياق تأكيده على أنّ التجريدات والتصورات، والإيغال في العقلية، وشدة الذكاء والفتانة والكياسة، مفسدة في الحياة السياسية واليومية، وفي إدارة الأزمات وتقدير الاحتياجات. فهو يقول: "صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من الانتزاع، وبعدها عن المحسوس. فإنها تنظر في المعقولات الثواني. ولعل المواد

صاحب "المقدمة" ممن سبق
السخاوي (ت ٩٠٢هـ/١٤٩٦م) صاحب "الإعلان بالتويخ لمن ذم التاريخ"، في بيان فضل فن التاريخ، دينًا ودنيا. كما أنه لم يكن الوحيد الذي نقد روايات الأثبات، ونقول الإخباريين. ولكن امتياز، ظهر في منهجه الاستقرائي البديع، والمنطق المتسع، الذي وزن به المادة، وصان به تاريخه عن "مغالط" المؤرخين، والمفسرين، وأئمة النقل. وقد كثر، حسب ابن خلدون، العاثرون والضالون، الذين نقلوا من الحكايات غثًا وسمينًا، "ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. فضلوا عن الحق. وتاهوا في بیداء الوهم والغلط.." (٧٢). ولذلك، يحتاج صاحب هذا الفن إلى "العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأمصار، في السير والأخلاق والعوائد والتبخل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو البؤن ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعبًا لأسباب كل حادث، واقفًا على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول. فإن وافقها وجرى على مقتضاها، كان صحيحًا، وإلا زيفه واستغنى عنه

(٧٥) ابن خلدون، المقدمة، ١١٧/١-١١٨

(٧٦) ابن خلدون، المقدمة، ١١٩/١-١٢٠

(٧٧) ابن خلدون، المقدمة، ٢٦٥-٢٦٦

(٧٢) ابن خلدون، المقدمة، ٩٢/١

(٧٣) ابن خلدون، المقدمة، ١١٥/١-١١٦

(٧٤) ابن خلدون، المقدمة، ٩٨/١، ١٠٩

فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني" (٧٨).

ع. الفلسفة

لقد اعتبرها من العلوم العارضة في العمران، الكثيرة في المبدن، الكثيرة الضرر في الدين. وأهلها وإن كانوا "من عُقلاء النوع الإنساني"، وكانت مقاصدهم ذات شأن، فإنهم قد ضلوا، حينما زعموا أن السعادة في إدراك الموجودات كلها، ما في الحس وما وراء الحس، بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن البهجة الناشئة عن هذا النوع من الإدراك، هي السعادة الموعود بها. وقد جادلهم بما جادل به أهل الكلام، وهو أنّ أقيستهم، وتصوراتهم، وتجريداتهم، في علم ما وراء الطبيعة، أو العلم الإلهي، أو الروحانيات، قاصرة عن الإحاطة، عاجزة عن الإدراك، فضلاً عن أنهم هم أنفسهم، يقولون إنّ منتهى الفائدة منها الظن لا اليقين. ثم إنّ مسائل الطبيعيات، حسب ابن خلدون، لا تهم المؤمن في معاشه ولا في دينه. ومثلما هو النظر الخلدوني، دائماً، فإنه، وإن رأى الفلسفة مخالفة للشرائع وظواهرها، قد أثبت أنها تنفع في شحن الذهن في ترتيب الأدلة والحجج، لتحصيل ملكة الجودة، والصواب في البراهين، لأنّ قوانينها أصحّ قوانين الأنظار على قصورها. وشرطه، ألا يعتني بها المسلم إلا بعد الامتلاء من الشرعيات، والاطلاع على التفسير والفقه، حتى يسلم من معاطبها (٧٩).

أمّا الفلاسفة وسائر العلماء، فقد نفى عنهم الخبرة بالسياسة والحكم. فهُمْ معتادون النظر الفكري،

والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في الذهن أموراً كليّة عامّة، يطبقونها بعد ذلك على الخارجيات، ويقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس النظري. فسائر أنظارهم ذهنيّة فكرية، لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال، في حين أن النخبة الفكرية، "لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام، وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة، أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم، ونوع استدلالاتهم. فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم"، على خلاف العادة، متوسطي الذكاء، الذين يعالجون واقعهم وفق الحالات العارضة، والظروف الحافة، دون تطويف في القياسات والتعميمات. فيكونون أعرف بالسياسة، ومأمونين بالنظر في الشأن الذي يخصهم، مستقيمي التعامل مع أبناء جنسهم. فيحسن معاشهم. وتندفع عنهم الآفات والمضار باستقامة نظرهم (٨٠).

٤. المِهَن والبراعات: بين الحكم الفقهي والواقع المعيش

لم يكن ابن خلدون، فقيهاً يتولّى رفع صناعات، وخفّض أخرى، بمنطق التحليل والتحرّيم، ويرتقي ببعضها إلى مصاف الأعمال المقدّسة، بل، وبنفس المنهج في نقد العلوم، ألصق المهارات الفكرية والشغليّة، والإبداعات الفنيّة والجماليّة، بالاختيارات التقنيّة والعملية، وحركة العمران، انتعاشاً وكُموناً، ومصالح الناس في حياتهم اليومية. ولا شك أنّ تقييمات العلامة

(٨٠) ابن خلدون، المقدمة، ٣٥٩/٢ - ٣٦٠.

(٧٨) ابن خلدون، المقدمة، ٣٦٠/٢.

(٧٩) ابن خلدون، المقدمة، ٣٢٠/٢ - ٣٢٥.

أنّ الناس محتاجون إلى بضاعتهم من علم أو صناعة. والكمال في المعرفة محروم من الحظ^(٨٢). لكنّ ابن خلدون، وفي سياق إثباته أنّ الجاه مفيدٌ للمال، يذكر أنّ كثيرًا من الفقهاء وأهل الدين والعبادة، إذا اشتهروا، وحسّن الظنّ بهم، هرع الناس إلى إسداء الخدمات لهم، "وأُسّرت إليهم الثروة، وأصبحوا مياسير من غير مالٍ مُقتنى.... يسعى لهم الناس في الفلح والتجر، وكلّ هو قاعد بمنزله لا يبرح من مكانه. فينمو ماله. ويعظم كسبه. ويتأثّل الغنى من غير سعي.." (٨٣).

ص. التعليم

مذهب ابن خلدون أنّ العلوم الشرعيّة صناعات. فالتعليم ليس هو العلم. ومن أدلته عليه: /لا يحصل إلا باكتساب ملكة تحيط بمبادئ وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله. وهذه الملكة جسمية محسوسة، تفتقر إلى التعليم. /اختلاف اصطلاحات العلوم الشرعية، مثل الصنائع^(٨٤). وقد اعتبر تعدد الاصطلاحات داءً مستفحلاً، وعادة لم يُتخلَّ عنها، ومضيعة للوقت، وضراً في تحصيل العلم والوقوف على غاياته^(٨٥).

وفي سياق تصحيح أغاليط المؤرخين، في الاستنقاص من شأن الحجاج بن يوسف (ت ٩٥هـ/٧١٤م) بأنّ أباه كان مُعلِّم قرآن، يوضح ابن خلدون أنّ التعليم، صدر الإسلام، وفي الدولتين، الأموية والعباسية، كان شرفاً لصاحبه بأنه

وموازاته، تعبّر عن عصرها وعن الأغلب الأعمّ، وليس بالضرورة أن تصلح للاستثناءات ولما عقب عصره إلى عصرنا. ولكنها، مطلقاً، تبقى مثلاً في التنزيل الاجتماعي العميق، والاستقراء المتين.

ف. الصنائع الدينية: الكامل في المعرفة محروم من الحظ

عدّ منها القضاء، والفتيا، والتدريس، والإمامة، والخطابة، والأذان، وسائر الأعمال الأخرى، التي يضطلع بها القائمون على أمور الدين. وبإثباتات أرشيقيّة، رأى ابن خلدون أنّ أهل هذه الصنائع، على ما في خططهم وبضائعهم، من الشرف المشتمل على إعمال الفكر والبدن، لا يضطرّ إليهم عاقبة الناس، بل الخواصّ من المهتمّين بالدين، أو المتقاضين، والمستفتين. ولذلك يقع الاستغناء عنهم غالباً، ويهتمّ بإقامة مراسمهم الحُكّام فيقسم لهم نصيباً غير وافر. ولهذا السبب، لا يكون أرباب هذا النوع من الصنائع أصحاب ثروات، فضلاً عن أنهم "أعزّة على الخلق وعند نفوسهم. فلا يخضعون لأهل الجاه، حتى ينالوا منه حظاً يستندرون به الرزق، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك" (٨١).

ولعلّ ابن خلدون قد عامل أهل هذه الصنائع بما يليق بهم من الأدب واللفظ والتكريم. وإلاّ فهم معنيون باستنتاجه أنّ الكثير ممن يتخلّق بالترفع والشمم، لا يحصل لهم غرض الجاه. فيقتصرون في التكبّس على أعمالهم. ويصيرون إلى الفقر والخصاصة. فهم يعتقدون

(٨٤) ابن خلدون، المقدمة، ١٦٦/٢

(٨٥) ابن خلدون، المقدمة، ٣٤٤/٢-٣٤٦

(٨١) ابن خلدون، المقدمة، ٨١/٢

(٨٢) ابن خلدون، المقدمة، ٧٩/٢

(٨٣) ابن خلدون، المقدمة، ٧٦/٢

الفقه، مضيعين وقت طلبتهم عن الاهتمام بالمقاصد^(٩٠).

ق. الفلاحة

يعتبرها ابن خلدون من أقدم الصنائع، ومن معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو. فلا يشتغل بها الحضريون، ولا المترفون. وقد فهم الحديث، في سكة المحراث: "ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله الذل"^(٩١)، بأن الفلاحة، كثر الاشتغال بها أو قل، يتبعها المغرم المفضي إلى التحكم واليد العالية. فيكون الغارم ذليلاً بائساً مما تتناوله أيدي القهر والاستطالة. وقد تحدث عنها، باعتبارها مادة علمية، من فروع الطبيعيات، واهتم بها المتقدمون كثيراً^(٩٢).

ر. التجارة

يرى صاحب "المقدمة" أن أكثر طرق التجارة ومذاهبها، إنما هي تحليلات للحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع، لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. وإن كانت المغالبة في البيع من باب المقامرة، فقد شرعت، لأنها ليست من باب أخذ مال الغير مجاًناً. وحسب ابن خلدون، من مواصفات التاجر الناجح، واقعياً واقتصادياً، أن يكون "جريئاً على الخصومة، بصيراً بالحسبان، شديد المماحكة، مقدماً على الحكام". وحُلق التجارة، حسب رأيه، بعيدة عن المروءة، من المكايسة، ومعاناة البيع والشراء، وجلب الفوائد والأرباح، بالتحذلق وممارسة الخصومات،

تبليغ للدين، ولكنه أصبح، فيما بعد، من جملة الصنائع المعاشية والحرف، وصاحبه مستضعف، مسكين، منقطع الأصل، وشمخت عنه أنوف أهل الأنساب والعصبية والملك^(٨٦).

ومن الأمثلة الخلدونية على اعتبار العلوم صنائع، تفضيله المشاركة على المغاربة، في علم البلاغة. والسبب في ذلك، أن هذا الفن كمال في العلوم اللسانية. "والصنائع الكمالية توجد في العُمران. والمشرق أوفر عُمراناً من المغرب"، أو "لناية العجم. وهم معظم أهل الشرق، كتفسير الزمخشري، وهو كله مبني على هذا الفن، وهو أصله"^(٨٧).

ومن العيوب البيداغوجية التي رصدها ابن خلدون في التعليم: كثرة المصادر / ظاهرة المختصرات بألفاظها العويصة على الفهم، والمخلّة بالبلاغة. وهي من سوء التعليم وفساده. / ضعف متعلمي أهل إفريقية والمغرب في اللغة العربية، وجود عباراتهم، وقلة تصرفهم في الكلام، لاقتصارهم على تعلم القرآن، ومعرفة اختلاف قراءاته ورواياته، واستظهار ذلك. والقرآن لا يكون لصاحبه ملكة في اللسان العربي، لأنّ البشر مصروفون عن الإتيان بمثله، واستعمال أساليبه والنسج عليها. هذا إلى جانب تحفيظهم عبارات علوم تفتقد البلاغة^(٨٨). / جهل المعلمين بطرق التدريس الناجعة^(٨٩). ومن أخطائهم في ذلك، التوسع في علوم الوسائل بكثرة التفرعات، والنقول، والاستدلالات، بما أصبح لغواً، مثلما فعلوا في صناعة النحو، والمنطق، وأصول

(٩٠) ابن خلدون، المقدمة، ٣٥١/٢-٣٥٢

(٩١) موسوعة الحديث، البخاري، ٢٣٢١ ج ١٨١

(٩٢) ابن خلدون، المقدمة، ٨٢/٢، ١٠٢، ٢٧٠

(٨٦) ابن خلدون، المقدمة، ١١٧/١-١١٨

(٨٧) ابن خلدون، المقدمة، ٣٧٥/٢

(٨٨) ابن خلدون، المقدمة، ٣٥٤/٢-٣٥٥

(٨٩) ابن خلدون، المقدمة، ٣٤٧/٢

ابن سينا(ت٤٢٧هـ/١٠٣٧م) القائل باستحالتها، كان عليّة الوزراء، فهو من أهل الثروة والغنى، والفارابي(ت٣٣٩هـ/٩٥٠م) القائل بإمكانها، كان من أهل الفقر المعوزين (٩٦).

ت. علم الغيب

لا ينبغي ابن خلدون أنّ النفس الإنسانية مستعدّة لإدراك الغيب، حينما تغرق في عالم الباطن، وتنفصل عن الجثمانيات، فيكون لها هناك اتصال بالذوات التي فوقها من الملائ الأعلى. وبقوة الروحانيات، تظهر لها صور الموجودات وحقائقها. فتقتبس منها علوًّا. ثم ترجع إلى عالم الحس. وتُخبر بما رآته (٩٧). وهذا ما جعل البعض يذهب إلى أن ابن خلدون استطاع، مع عقلية الإسلامية أن يجعل من النبوة ظاهرة بشرية "فهي ليست ظاهرة خارقة، إذ هي مستمدة من الروح البشري ذاته". وبهذا كاد أن يعتبر الدين ظاهرة اجتماعية (٩٨).

في هذا السياق، ووفق مبدأ الغيبة عن الحسّ من عدمها، أقرّ صاحب "المقدمة"، صنائع في المجال، وأبطل أخرى. وأكّد على أنّ الغيوب لا تُدرك بصناعة، البتة، ولا سبيل إلى تعرّفها، إلّا للخواص من البشر المفطورين على الرجوع من عالم الحسّ إلى عالم الروح (٩٩). ويعتمد ابن خلدون الواقع حُجّة، على أنّ الاطلاع على الغيب، من البشر غير الموحى إليهم، جائز، ولا يسع أحداً جحّده ولا إنكاره، مثل "

والغشّ، والأيمان الكاذبة. وفي نظر ابن خلدون "أهل النصف قليل. فلا بدّ من الغشّ، والتطقيف، المجحف بالبضائع، ومن المطل في الأثمان المجحف بالربح.. ومن الجحود والإنكار المسحت لرأس المال..". وهذه ليست من خلق الملوك والأشراف. ولذلك قلّ من يشتغل بها منهم. ومن البديهيّ، أن ابن خلدون يعرف أنّ الرسول الأعظم امتنّ التجارة، وأنّ من التجار أفاضل. ولذلك، عبّ على ما قاله في توصيف واقع قطاع التجارة، أنّه قد يوجد من التجار مَنْ ليس له خلق المماحكة، والغشّ، والخلافة، "لشرف نسبه وخلاله". ولكنّ ذلك من النادر (٩٣). وليس هذا التوصيف الخلدونيّ البديع، إلّا فهمًا رشيدًا للحديث "التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء" (٩٤). فلندرة هذا النوع، كانت المثوبة بهذه العظمة.

ش. الكيمياء

هي كيمياء عصر ابن خلدون وما قبله وما بعده، إلى أن أخذت سياقها المفهوميّ والتقنيّ الحديث والمعاصر (٩٥). وقد اعتبرها صنعة العاجزين عن المعاش، اللاهين وراء اقتناء المال، من غير وجوه الطبيعية، كالفلاحة، والتجارة، والصناعة. وقد أطلعنا ابن خلدون عن عيّنة، من عيّنات أثر الواقع في الفكر. ففي سياق إفادته أنّ الفقراء من أهل العمران، هم المهتمون بالكيمياء والمدافعون عن صحتها، لا الأغنياء، ذكر أنّ

(٩٧) ابن خلدون، المقدمة، ٢١٩/١-٢٢٠.

(٩٨) حسين، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، ص ٨١.

(٩٩) ابن خلدون، المقدمة، ٢٣١/١.

(٩٣) ابن خلدون، المقدمة، ٦٩/٢، ٨٤، ٨٥، ٨٩.

(٩٤) موسوعة الحديث، الترمذي، ح ١٢٠٩ ص ١٧٧٢.

(٩٥) انظر مثلاً، روجي الخالدي، الكيمياء عند العرب

(٩٦) ابن خلدون، المقدمة، ٣٣٨/٢-٣٣٩.

الكهانة" و"العرافة"، و"الزجر"، و"خطّ الرمل"، و"التنجيم" (١٠٠).

لقد أثبت ابن خلدون أن "الكهانة" من خواص النفس الإنسانية، ولهذه النفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية التي فوقها. فالكُهان قادرون على إدراك الغيبات. وينفي زعم بعضهم، أنّ الكهانة قد انقطعت منذ زمن النبوة، بما وقع من شأن رجم الشياطين بالشُّهْب بين يديّ البعثة، وأنّ ذلك كان لمنعهم من خبر السماء كما ذُكر في القرآن، والكُهان إنما يستمدون الأخبار من الشياطين. وليس تفسير انقطاع الكهانة في عصر النبوة، حسب رأيه، إلا لأنّ النبوة هي النور الأعظم الذي يخفى معه كل نور، ولأنّ وجود النبوة لا بد له من وضع فلكيّ يقتضيه. وفي تمام ذلك الوضع تمام تلك النبوة التي دلّ عليها. ونقص ذلك الوضع عن التمام، يقتضي وجود طبيعة ناقصة، من ذلك النوع (١٠١).

ويعتبر ابن خلدون العرّافين دون الكُهان، لأنّ الكاهن لا يحتاج في رفع حجاب الحسّ إلى كثير معاناة، والعرّاف يعاني في العكوف على المرئيّ البسيط، حتى يبدو له مُدركه الذي يُخبر به عنه، وغيبية هذا أخفّ من غيبية ذاك (١٠٢).

ويعتبر صاحب "المقدمة" أنّ "الزجر" قوة في النفس، تبحث على الحرص والفكر، فيما زُجر فيه من مرئيّ أو مسموع. فيبعثها الزاجر في البحث، مستعيناً بما رآه أو سمعه. فيؤديه ذلك إلى إدراك ما (١٠٣).

أما صناعة "خطّ الرمل"، فهي، وإن كثرت في العمران، ووُضعت فيها التآليف، واشتهر فيها الأعلام من المتقدمين والمتأخرين، فإنها صناعة كثير من البطالين للمعاش في المدن، ومستندها ليس إلا أوضاعاً تحكّمية، وأهواءً اتفاقيّة، ولا دليل يقوم على شيء منها، ولا شيء في الحديث، يقرّ مشروعيتها، حتى قوله ﷺ: "كان نبيّ يُخطُّ فَمَنْ وافق خطّه فذاك" (١٠٤)، فتأويلاته لا تفيد شيئاً في ذلك (١٠٥).

ولا يُقرّ ابن خلدون صناعة النجوم، التي يرى أصحابها "أنهم يعرفون الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها، من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية، مفردة ومجمعة. وينفي ذهاب بعضهم إلى أنها كانت بالوحي، لأنّ الأنبياء أبعد الناس عن الصنائع، وأنهم لا يتعرّضون للإخبار عن الغيب، إلا أن يكون عن الله. ولا ينكر، في الوقت نفسه، أنّ هذه الصنعة صحيحة في ذاتها، متشعبة، كثيرة التفرّع، عصيّة على الفهم. وابن خلدون، وإن لفت الانتباه هنا، بإكثاره من الأدلة النقليّة والعقليّة الكلاميّة، في المنع والتحريم، على غير عادته، فإنه حكم الأثر السيّئ لهذه الصنعة، في العمران الإنسانيّ، بما تبعث في عقائد العوامّ والعزائم من الفساد. ولم يبلغ صاحب "المقدمة" هنا رتبة عالية في الإقناع، حسب رأينا، لأنّ موقفه لم يسلم من تناقض، ثمّ إنه نظر إلى آثار هذه الصناعة نظراً أحاديّاً. فلم ير إلا الوجه السيّئ، وسكّت عن أنّ من ثمراتها، بعث التفاؤل وجلب السعادة، التي ركّز عليها كثيراً، وذكر طرُقاً لتحصيلها، هي أسوأ من

١٠٣) ابن خلدون، المقدمة، ٢٢٠-٢٢١/١

١٠٤) موسوعة الحديث، مسلم، ح ٥٣٧ ص ٧٦١

١٠٥) ابن خلدون، المقدمة، ٢٢٨-٢٣٠/١

١٠٠) ابن خلدون، المقدمة، ٢١٨/١

١٠١) ابن خلدون، المقدمة، ٢١١-٢١٣/١

١٠٢) ابن خلدون، المقدمة، ٢٢٠/١

من البيئة التي عاش فيها، وجاعلة إياه، وهو الفقيه والقاضي الشرعي، مفسراً مادياً للتاريخ، يؤمن بالدين، لكن لا يُقحمه في نظريته عن مجرى التاريخ البشري إلا قليلاً، ولا يعبأ كثيراً بالمؤثرات اللامادية، فإن آخرين أكدوا أن ابن خلدون يبقى ابن الإسلام، ووليد البيئة الإسلامية الشرعية. وتبقى مقدّمته على مستوى الفكر، ومستوى الحياة، ثمرة من ثمارها الطيبة. وقد حاول بعض أصحاب هذا الموقف، أن يردّوا على من رأى في مقدمة ابن خلدون، انفصاماً عن الذات والثقافة. وكان من الردود، أن الرجل، لئن كان غير ملّم تماماً بالمنهج القرآني في تفسير الواقعة التاريخية، لأسباب، منها جدّة علم تفسير التاريخ، حينها، وعدم اتسام المناهج التفسيرية للقرآن الكريم بالتكامل والشمول، فإنه كان من جهة أخرى، على إلمام تام بمعطيات كتاب الله المجيد، في حقل التاريخ والاجتماع، وبالمواضيع المتشعبة التي تضمّنها. وهنا، على مستوى الموضوع، جاءت مقدمة ابن خلدون امتداداً للرؤية القرآنية، في مساحات واسعة من فصولها، والتزاماً بها في الوقت نفسه (١٠٧). ولا يقلل من قيمة محاولة ابن خلدون، أنه كان متبعاً ومبتدعاً في الآن ذاته، مثله في ذلك مثل كبار المفكرين، إلا أنه من المهم أن نذكر أن "الابتداع ينبي حتماً على الاتباع، وإلا كان جهلاً إن لم يكن وحياً. غير أن الاتباع لا يسفر حتماً عن الأصالة والنبوغ والابتداع. وهنا نقطة الاختلاف...

التنجيم، مثل التملّق. وقد صوّر لنا الإقبال على تعلّم هذا القلم بشكل مبالغ فيه، حتى يبيّن أنه مهجور ومنبوذ. ونسي أن صناعات مما ذكر أشدّ "ظلامية" من هذه. ولقد كذب العلم الحديث مذهب ابن خلدون هذا، واستوت هذه الصنعة علماً يُدرّس، كسائر العلوم الأخرى، والمسلمون يتطلّعون إليه، دون أن يحسّ قلوبهم شكّ في قدرة الله القاهرة، ولا علمه غير المحدود.

ث. الغناء

على خلاف الفقهاء، يذهب ابن خلدون إلى أن ازدهار الحضارة، ورفق فنّ الغناء، صنوان. فصناعته آخر ما يحصل في العمران من الصنائع، لأنها كمالية، وليس لها من وظيفة إلا الترفيه والسعادة. فنّ الغناء، عنده، مناسب لتركيبية البشر، بل الخليقة الناطقة وغير الناطقة. وصناعته أول ما ينقطع من العمران، عند اختلاله وتراجعها. وبذلك فسّر هجرة المغنّين من الفُرس والروم إلى الحجاز. فسبب ذلك "استيلاء الترف على العرب المسلمين، من خلال غنائم الأمم، والتنعم بنضارة العيش" (١٠٦).

خاتمة

إنّ ما تناولناه من تحليلات وأمثلة، صنفناها ضمن مادة "علم الاجتماع الديني"، وكان مرتكزها مقدمة ابن خلدون، المضغوطة بالكثافة التوصيفية والاستقرائية، بقدر ما رآها البعض منقطعة تماماً عن الأرضية الدينية، منهجاً وموضوعاً، ومخرجة صاحبها

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

*الكتب

الباقلاني، أبوبكر، الانتصار للقرآن. تحقيق: محمد عصام القضاة، ط١ دار ابن حزم بيروت ١٤٢٢/١/٢٠٠١م.

بن غضبان، فؤاد، مدخل إلى الجغرافيا الاجتماعية، دار اليازوري العلمية الأردن ١٤٣٩هـ/١٨/٢٠١٨م.

بوتول، غاستون، ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية، تعريب: عادل زعير، ط٢ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

الجاحظ، عثمان، الحيوان، تحقيق وشرح: عبدی السلام هارون، ط٢، مكتبة الحلبي ١٣٨٦هـ/١٩٦٧م.

ابن حزم، علي، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، ط٢ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد، تعريب: محمد عبد الله عنان، ط١، مطبعة الاعتماد مصر ١٣٢٣هـ/١٩٢٥م.

حسين، محمد الخضر، حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية، مؤسسة الهنداوي القاهرة، ١٤٣٤هـ/١٣/٢٠١٣م.

الخالدي، روعي، الكيمياء عند العرب، ط. الهنداوي ١٤٣٥هـ/١٤/٢٠١٤م.

لو كان فكره غريباً عن مسار الفكر الإسلامي ما نفعنا بشيء" (١٠٨).

لقد حاولنا أن ندقق في مقارنة ابن خلدون العمرانيّة، الجدليّة، الاجتماعيّة. فركّزنا على المسائل الدينيّة. وليس ذلك لاعتقادنا أنّ المقدمة لها بُعد ديني، كما يرى ذلك بعضهم، وهو بجانب للصواب، بل لأننا اخترنا جانب علم الاجتماع الديني في الكتاب. فافتضى منّا ذلك أن نغوص على المواضيع الدينيّة، أو ذات العلاقة. ونحن مع الذين يقولون إنّ ابن خلدون، إذا كان يذكر خلال بحثه كثيراً من الآيات القرآنيّة، فليس لذكرها علاقة جوهريّة بتدليله. ولعلّه يذكرها فقط، ليلفت الانتباه إلى أنّ فهمه وتفسيره للمسألة موافق لنصوص الشرع.

إننا حاولنا ألا نتعامل مع "المقدمة" على أنها مقارنة مقدّسة ومعصومة، بقدر اجتهادنا أن يكون عملنا جمع شتات التوصيف والتحليل، مقترناً بالتفكيك، والتحليل، والنقاش. ونُقرّ مع الوردي، أنّ علم الاجتماع الخلدونيّ، على الرغم من عيوبه الكثيرة، هو أقرب إلى فهم مجتمعنا من أيّ علم اجتماع آخر. فهو قد نشأ في أكناف المجتمع العربيّ، واستمدّ إطاره من واقع هذا المجتمع ومن تاريخه. ونسانده، مطلقاً، في أنّ هذه البذرة الخلدونيّة في حاجة إلى أن تلقح بما ظهر ولا يزال، من نظريات، ومفاهيم اجتماعيّة جديدة. ونضيف أنّ الشأن الدينيّ، وكلّ ذي علاقة به، في حاجة ماسّة، اليوم، إلى أن يُفهم، ويُطوّر، وفق المنهج الخلدونيّ وما بعده، مما لا يصادم المعتقد والثوابت. فيكون قطاعاً حيّاً، مثمرًا، يتقدّم بالمجتمع، لا العكس.

عدني، إكرام، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند
ماكس فيبر، ط ١، منتدى المعارف بيروت
١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.

العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، ط ١٠، المركز الثقافي
العربي الدار البيضاء ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

مبارك، زكي، التصوف الإسلامي في الأدب
والأخلاق، هنداوي القاهرة ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

المسعودي، علي، التنبيه والإشراف. تصحيح
ومراجعة: عبد الله إسماعيل الصاوي، مكتبة المثنى
بغداد ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.

المقريني، أحمد، الخطط المقرينية. تحقيق: محمد زينهم-
مديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي
١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

النسائي، أحمد، السنن الكبرى. تحقيق وتخريج: حسن
عبد المنعم شلبي، ط ١ مؤسسة الرسالة بيروت
١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون.
ط ١ دار الطليعة بيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

هيرفيه، دانيال وآخرون: سوسيولوجيا الدين. ترجمة:
درويش الحلوجي. ط ١ المجلس الأعلى للثقافة
القاهرة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته
وشخصيته، ط ٢، دار كوفان لندن
١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

الخريجي، عبد الله، علم الاجتماع الديني، ط ٢ رامتان
جدة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الرحمان عبد الله
محمد درويش، ط ١ دار يعرب دمشق ١٤٢٥هـ/
٢٠٠٤م. لباب المحصل في أصول الدين، ط ١ دار
المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م
خليل، عماد، ابن خلدون إسلامياً، ط ١ المكتب
الإسلامي بيروت دمشق ١٣٠٤هـ/١٩٨٣م

الخوري، فؤاد إسحاق، مذاهب الأنثروبولوجيا
وعبقرية ابن خلدون، ط دار الساقى
١٤١٣هـ/١٩٩٢م

رضا، محمد رشيد، الفتاوى، دار الكتاب الجديد
١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

أبوزيد، منى، الفكر الكلامي عند ابن خلدون،
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،
بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

الطبري، محمد، تاريخ الأمم والملوك، اعتناء: أبو
صهيب الكرمي، ط. بيت الأفكار الدولية،
د.ت.

ابن عاشور، محمد الطاهر، تحقیقات وأنظار في القرآن
والسنة. ط ٢ دار سحنون - دار السلام تونس
مصر ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

ابن عاشور، محمد الفاضل، المحاضرات المغربية.
جمع وإعداد: عبد الكريم محمد. الدار التونسية
للنشر د.ت.

اليعقوبي، أحمد، كتاب البلدان. المكتبة المرتضوية.

العراق ١٣٣٧هـ/ ١٩١٨م.

موسوعة الحديث الشريف. ط. دار السلام

الرياض. د. ت.

*المواقع الإلكترونية

www.mominoun.com

art.uobabylon.edu.iq

alarab.co.uk

أثر علم أصول الفقه في ترسيخ منهج الاجتهاد في الفكر الأصولي

The Role of Usul Al Fqihs in Reinforcing Methodology of Ijtihad in Jurisprudential Thought

RABII EL HAMDAOUI

د. ربيع الحمدادي (أستاذ متعاقد)

elhamdaouirabii@gmail.com

Université Sultan Moulay Slimane- Morocco

جامعة السلطان مولاي سليمان- المغرب

تأريخ قبول البحث: ٢٠٢١/٠٥/١٠م

تأريخ استلام البحث: ٢٠٢٠/١٢/١٦م

Abstract

The science of Usul Al fiqh through its formation rules represented a purposeful methodology that seeks to direct the ijtihad skill for researchers in the Islamic legitimacy where the Islamic mind established a legitimate philosophical approach that capable of ijtihad to derive rulings in all areas of civilized construction in Islamic thought. Thu, this science contained important benefits, irreplaceable or underestimated.

From this standpoint, our talk about the effect of Usul Al fiqh on the formation of ijtihad skill in Jurisprudential thought aims to achieve the following goals:

- to Determine the extent to which this science fulfills its goals, and its purposes, in past and present.
- to explore The Role of Usul Al fiqh in reinforcing moderation in jurisprudence Islamic.

This study has illustrated The Role of Usul Al fiqh in reinforcing methodology of Ijtihad and to do that the researcher uses a study on the fundamentalist analytical. This study has concluded that Usul Al fiqh very important in Jurisprudence Islamic.

Key words: Usul Al fiqh, ijtihad, Method, Jurisprudential thought.

الملخص:

إن علم أصول الفقه من خلال تفصيل قواعده مثل منهجا مقصديا يبتغي توجيه ملكة الاجتهاد عند الباحثين في العلوم الشرعية، حيث أسس به العقل الإسلامي منهجا شرعيا قادرا على الاجتهاد لاستنباط الأحكام في جميع مجالات البناء الحضاري في الفكر الإسلامي، وبذلك تضمن هذا العلم فوائد هامة، لا يمكن الاستغناء عنها أو تقليل أهميتها.

من هذا المنطلق فحديثنا عن أثر علم أصول الفقه في ترسيخ

منهج الاجتهاد في الفكر الأصولي، يبتغي تحقيق المقاصد الآتية:

- تحديد مدى وفاء هذا العلم بغاياته، ومقاصده قديما وحديثا.
- استكشاف دور علم أصول الفقه في ترسيخ الوسطية في الفكر الإسلامي.

لقد أوضحت هذه الدراسة الدور المنهجي لعلم أصول الفقه في

إحياء منهج الاجتهاد، وقد تَوَسَّلْتُ في ذلك بدراسة أصولية تحليلية،

كما خلصت هذه الدراسة لأهمية المنهج الأصولي في الفكر الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، الاجتهاد، المنهج، الفكر الأصولي.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

قليل من الدراسات التي تتحدث عن تجديد المنهج الأصولي، يفرد الحديث عن أثر هذا العلم ووظائفه المنهجية في تجديد الفكر الإسلامي، إلا أن هذا الإشكال قديم قدم الدرس الأصولي نفسه، فقليل من تكلم من الأصوليين عن وظائف هذا العلم ومقاصده، وإن كان بعضهم ذكر شذرات متفرقة هنا أو هناك حول هذه الوظائف. إلا أن أفراد الموضوع بالبحث كان من أؤكد الضرورات البحثية من أجل التحديد الدقيق لما يجب أن يكون عليه هذا العلم، ومعياراً للتقويم والتجديد المطلوب.

إن غياب الحديث عن وظائف علم أصول الفقه ومقاصد تعيد منهجه في التراث الإسلامي، إلا من بعض الإشارات في بطون المؤلفات الأصولية، هو الذي دفع بعض المعاصرين للحديث عنها^(١)، لأن بيان الوظائف والغايات والمقاصد معيار بحثي لا يختص بعلم أصول الفقه وحده، بل هو منهج في تقويم أي علم من العلوم، وأي عمل من الأعمال، لأنه منطق يبتغي النظر في المردود العلمي والمعرفي الوظيفي المتحقق من أي علم أو عمل، ومن هذا المنطلق فحديثنا عن أثر هذا العلم في تجديد الفكر الإسلامي وفي ترسيخ منهج الاجتهاد عند الباحثين فيه هو حديث بالضرورة عن وظائفه التي ترجى منه.

أهمية البحث

إذا كانت بعض الدراسات المعاصرة قد تحدثت عن وظائف علم أصول الفقه في تجديد الفكر الإسلامي، لكنها قصّرتها في نوعين من الوظائف: الأول: الوظائف العملية، وتشمل الوظيفة التفسيرية والوظيفة الاستنباطية، الثاني: الوظائف الترشيدية، وتشمل الوظيفة المنهجية ووظيفة توحيد المرجعية وتضييق شقة الخلاف^(٢).

لكن إذا كانت وجهة نظري تتفق مع هؤلاء في النوع الثاني الخاص بالوظيفة المنهجية، فالملحوظ في النوع الأول الذي يشمل الوظيفة التفسيرية والاستنباطية، أن مقصده هو وضع القواعد والضوابط والمناهج لاستنباط النصوص الشرعية وتفسيرها، لأن مهمة علم أصول الفقه ليست هي استنباط الأحكام خاصة، وإلا تداخلت وظيفته مع الفقه. كما أن وظيفة الأصولي ليست تفسير النصوص الشرعية خاصة كذلك، وإلا تداخلت مهمته مع المفسر لنصوص الشارع الحكيم، وإنما وظيفة علم أصول الفقه وضع القواعد لتفسير النصوص. كما أن وظيفته كذلك وضع القواعد لاستنباط الأحكام. وبالتالي فالحديث عن الوظيفتين التفسيرية والاستنباطية هو في الحقيقة حديث عن وظيفة شاملة لهما وهي الوظيفة التعيدية، لأن مهمة علم أصول الفقه وضع القواعد والمناهج المؤطرة لعمل الفقيه والمفسر، وليس من مهماته تفسير النصوص ولا استنباط الأحكام منها.

(١) ينظر: الريسوني، علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، ص ٢٧.

(٢) ينظر: محمد عوام، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، ص ٦٣-٨٣.

إشكالية البحث

إن الإشكال المحوري التي ينطلق منه البحث محاولة الجواب عن سؤال محوري مفاده: كيف يمكن لعلم أصول الفقه أن يساهم في ترسيخ منهج الاجتهاد في الفكر الأصولي؟ ثم تتفرع أسئلة أخرى عنه مفادها: ما وظائف هذا العلم وأدواره؟ ما معالم منهجه التقعيدي؟ كيف يرسخ علم أصول الفقه الصبغة المنهجية في الفكر الأصولي؟ هذه كلها أسئلة يحاول البحث الإجابة عنها.

أهداف البحث

يسعى البحث لتحقيق أهداف منها:

أولاً- بيان معالم منهجية علم أصول الفقه، وكيف يعين البحث فيها في فهم ظروف الاجتهاد في التراث الإسلامي، والاستعانة بهذا الفهم في الإجابة العلمية عن القضايا الراهنة.

ثانياً- بيان فائدة علم أصول الفقه في منهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي.

ثالثاً- بيان المسلك التقعيدي والمنهجي لعلم أصول الفقه وأثره في ترسيخ منهج الاجتهاد.

الدراسات السابقة

ينطلق البحث من عدة دراسات سابقة استفاد منها في تأسيس رؤيته المعرفية، ولعل أهمها:

أثر المنهج الأصولي في ترشيد العمل الإسلامي، لمسفر بن علي القحطاني، الصادر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠٠٨م.

التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، وهو إعداد جماعي بإشراف أحمد بن عبد السلام الريسوني، الصادر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط ١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة، لمحمد عبد السلام عوام، الصادر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني، الصادر عن دار المقاصد للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.

وقد أفدت من هذه الدراسات السابقة وبيّنت عليها فكرة البحث، التي تهدف إلى بيان فائدة علم أصول الفقه في ترسيخ منهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الأصولي، وكيف يمكن لهذا الفكر أن يساهم في تجديد الوعي في التفكير الإسلامي.

منهج البحث

يستند البحث على المنهج الوصفي التحليلي القائم على جمع المعطيات ووصفها من أجل القيام بالمقارنة بينها، وتفكيكها، بغية الوصول إلى نماذجها التفسيرية، فالوصف اعتمدت عليه في تجميع الحقائق والمعلومات، ثم مقارنتها وتفسيرها للوصول إلى تعميمات مقبولة، والتحليل وظفته في دراسة الإشكالات العلمية، تفكيكا وتقويما وتركيبا، من أجل استخلاص الأفكار وتحليلها ونقدها واستعراض نتائجها.

خطة البحث

لتحقيق أهداف هذه الدراسة فقد نظمت البحث وفق ثلاثة مباحث متكاملة: أولها يدرس مفهوم الاجتهاد وقضية منهجية علم أصول الفقه، والثاني: أثر علم أصول الفقه في منهج التقعيد في الفكر الأصولي، والثالث: أثر علم أصول الفقه في ترسيخ الصبغة المنهجية في الفكر الأصولي، وختاماً أُنهِيت البحث بخلاصات تركييبية جامعة لمجمل ما توصلت إليه من نتائج.

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد وقضية منهجية علم أصول الفقه

يعتبر مصطلح الاجتهاد من أقدم المصطلحات عند الفقهاء، بل إنه سبق في الاستعمال مصطلح أصول الفقه نفسه، وذلك من خلال إشارة الرسول وأصحابه إليه، انطلاقاً من الحديث المشهور في ذلك،

وهو ما روي عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ قال له حين بعثه إلى اليمن: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء، قال أقضي بكتاب الله، قال فإن لم تجده في كتاب الله، قال أقضي بسنة رسول الله ﷺ، قال فإن لم تجده في سنة رسول الله، قال أجتهد برأي لا آلوا، قال فضرِبَ بيده في صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضى رسول الله ﷺ»^(١).

والاجتهاد في اللغة افتعال من الجهد أي الطاقة والمشقة، يقول ابن فارس: "الجيم والهاء والdal أصله المشقة، ثم يُجْمَلُ عليه ما يقاربه، يقال جَهَدْتُ نفسي وأَجْهَدْتُ والجُهد الطَّاقة"^(٢)، وقيل بالتفريق بين الفتح والضم فـ"الجُهد المشقة والجُهد الطاقة"^(٣)، وغاية الأمر فيه أنه بذل الوسع في طلب أمر يورث المشقة، وهذا ما أشار إليه الراغب الأصفهاني الذي كان أكثر توفيقاً

(١) أخرجه أبو داود في السنن "باب اجتهاد الرأي في القضاء"، ج ٣، ص ٣٣٠، حديث رقم: ٣٥٩٤. قال الألباني: ضعيف، وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى ج ١٠ / ص ١١٤ حديث رقم: ٢٠١٢٦. وسبب تضعيف هذا الحديث الجهالة في حال أصحاب معاذ رضي الله عنه، ومع ذلك فهو حديث مشهور تلقته الأمة بالقبول، له طرق متعددة، ينتهز مجموعها للحجية كما قال الإمام الشوكاني، في إرشاد الفحول، ج ٢، ص ٢٢٣. وقد احتج به عددٌ من كبار الأئمة الفقهاء والمحدثين والحفاظ في كتبهم، حتى قال ابن قيم الجوزية في تصحيح هذا الحديث: "فهذا حديث وإن كان عن غير مسمين فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك لأنه يدل على شهرة الحديث، وأن الذي حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلى في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالحل الذي لا يخفى، ولا يعرف في أصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح بل أصحابه من

أفاضل المسلمين وخيارهم لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث، وقد قال بعض أئمة الحديث إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يدك به"، ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج ١، ص ٢٠٢. وقبل ابن القيم أجاب الخطيب البغدادي مصححاً للحديث وواصلًا لسنده بقوله: "أن قول الحارث بن عمرو، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ، يدل على شهرة الحديث، وكثرة روايته، وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والثقة والزهد والصلاح، وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم، عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد قبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم"، الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ج ١، ص ٤٧١.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة: (جهد)، ج ١، ص ٤٣٣.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (جهد)، ج ٣، ص ١٣٣.

حين جمع بين المعنيين في شرحه لهذا اللفظ، حيث قال: "والاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة"^(٤).

وأما في الاصطلاح فقد تفاوتت عبارات الأصوليين في تعريف الاجتهاد، وإن كان الجامع بينها أنه بذل جهد، أو استفراغ وسع، إلا أن عباراتهم اختلفت في بعض القيود دون بعض، فالغزالي يعرفه بأنه: "بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب"^(٥).

والآمدي يعرفه بأنه "استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه"^(٦)، أما السمعاني فقد عرفه بقوله: "بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالة عليها بالنظر المؤدي إليها"^(٧)، وقيده الجصاص بأدق من هذا في قوله: "وأما الاجتهاد فهو بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحراه، إلا أنه قد اختص في العرف بأحكام الحوادث التي ليس لله تعالى عليها دليل قائم يوصل إلى العلم بالمطلوب منها، لأن ما كان لله عز وجل عليه دليل قائم، لا يسمى الاستدلال في طلبه اجتهاداً"^(٨).

وتتفق تعريفات الاجتهاد فيما ذكرته سابقاً وما لم أذكره في تعريفه عند علماء آخرين، على أنه "مجهود فكري استدلالي متميز، وهذا المعنى هو أول ما يلوح من تعريفات الأصوليين لهذا اللفظ (...)"، وعليه

فالاجتهاد بهذا المعنى ينصب على استشارة أقصى الطاقات الفكرية والعلمية والمنهجية، واستعمالها توصلاً إلى درك صحيح لنصوص الوحي، أو تطبيق سديد للحكم الشرعي على محله"^(٩).

إن أهمية مراعاة منهجية الدرس الأصولي في الاجتهاد والتجديد تتضح ملامحها في:

حماية المعرفة الشرعية في مسارها من أي زيغ قد يؤدي إلى الخطأ في قراءة النصوص الشرعية، والذي يؤدي بدوره إلى الخطأ في فهم الأحكام من مظانها، ولذلك يمكن اعتبار "فائدة المنهج في الدرس الأصولي ضبط مسار المعرفة والتفقه في قراءة النصوص لمعرفة الأحكام، وإنما يصح الاستنباط بالسير على طريق واضح، والحركة النظرية بقواعد ومعالم توصل إلى هدف معلوم، وليست القراءة الفقهية بأسسها المقعدة عبر مسيرة الفقه الإسلامي وسيلة لاحتكار النص كما يقول القراء الجدد، بل هي منهج قويم، ونظام بديع، وطرائق نظرية وعقلية خاضعة للتجربة والاختبار صالحة للتطوير"^(١٠)، وعليه فحماية المعرفة الشرعية تنطلق أولاً من حماية فتوى المجتهد من الانحراف فيصبح المنهج السديد في أصول الفقه قانوناً لقبول الفتوى أو ردها، قال القرافي: "كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح، لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين الله تعالى"^(١١)، وبذلك

(٩) عبد الحميد عشاق، التجديد الأصولي، ص ٦٨٢.

(١٠) الشلبي، القراءة المعاصرة والفقه الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج، ص ٢٤٩.

(١١) القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، ج ٢، ص ١٩٧-١٩٨.

(٤) الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص ٢٠٨.

(٥) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ٣٤٢.

(٦) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص ١٦٩.

(٧) السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج ٢، ص ٣٠٢.

(٨) الجصاص، الفصول في الأصول، ج ٤، ص ١١.

يمكن اعتبار المنهج العلمي "تقنيا للفكر، ودون هذا التقنين يتحول الفكر إلى تأملات وخطرات انتقائية قد تكون عبقرية ولكنها لا تتصف بصفة المنهجية"^(١٢)، خصوصا إذا غابت عنها سمة الضبط المنهجي في التبويب والتصنيف والتفصيل، وهذا ما يميز علم أصول الفقه عن غيره من العلوم كون منهجه يحتكم لقواعد منهجية صارمة تضمن له سلامة الانتقال من المقدمات إلى النتائج.

تضمنه لفوائد جمة، وقواعد هامة "لا يستغني عنها عالم ولا صاحب فن، وذلك لاحتوائه على الطرق الضابطة لمعرفة الحق والصواب، وتحليلته للدليل الصحيح المناسب للوصول إلى الحكم الصحيح، بعيدا عن الخرص واتباع الهوى، ما قد يؤدي إلى التنازع والاضطراب في حياة الناس ومعاشهم، فلذلك لا يجدد في حياة الناس أمر أو ينزل بهم حادث إلا وفي أصول الفقه منهج التوصل إليه وبيان حكمه ومراد الشارع فيه، بما يضبط للناس حياتهم ويحقق لهم السعادة في الدارين"^(١٣).

اعتبار المنهج قانونا ضابطا للرأي المحمود الواجب مراعاته، والرأي المذموم واجب الحذر منه عند إعماله في النص الشرعي، وفي هذا الصدد يقول الشاطبي في ذلك: "والقول فيه أن الرأي ضربان: أحدهما جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة، فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما"^(١٤)، فثبت من كل ذلك

أن العقل الإسلامي أسس بعلم الأصول "منهجاً يتم من خلاله الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية في جميع مجالات البناء الحضاري، وهو المنهج الذي دون في علم أصول الفقه، وما تفرع عنه من علوم مثل علم المقاصد وعلم القواعد الشرعية..."^(١٥).

المنهج معيار لترتيب الأدلة من أقواها إلى أضعفها من حيث الدلالة، كما أنه معيار لنفي التعارض بينها، والذي مرده في الغالب إلى عدم فهمها أو إلى عدم إدراك مقاصدها، مما يوهم بتعارضها، لكنها في حقيقة الأمر تكمل بعضها بعضا وتوازرها أعلاها قوة أدناها، ولذلك وجدنا بعض علماء الأمة يقولون: "حجج الشرع أنوار فضم حجة إلى حجة كضم سراج إلى سراج"^(١٦).

اعتبار المنهج مختبرا للمجتهد وللعملية الاجتهادية برمتها، ففضله يمكن الحسم في صلاحية الفرد للاجتهاد من عدمه، "فالمنهج مختبر لعمل المجتهد الذي لا يقبل منه، ولا يؤخذ عنه إلا إذا بلغ رتبة الاجتهاد التي تمكنه من شرح النص وتفسيره وتأويله، وفق ضوابط تحول دون فوضى القراءة بالهوى، وهي مهمة لغير المجتهد الذي لا يقبل من مثله أن تُحرر له الفتوى أو الحكم بناء على معرفة بوجود القراءة الفقهية في مقابلة انحرافات القراءات التي لا يخلو منها عصر، ولا

١٤) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ٤، ص ٢٧٦-٢٧٧.

١٥) عبد المجيد النجار، معالم المنهج الحضاري في الإسلام، ص ١٦٨.

١٦) السرخسي، أصول السرخسي، ص ٢٨٨.

١٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، ص ٣٤.

١٣) القحطاني، أثر المنهج الأصولي في ترشيد العمل الإسلامي، ص ٨.

يسلم منها جيل مع اختلاف الدوافع والوسائل والمؤثرات" (١٧).

المنهج سبيل إدراك الأحكام من المجتهد الذي بلغ رتبة الاجتهاد، فيهتدي به السائلون وتصح فتواه ويصبح أهلاً للقضاء في الخصومات بين الناس، فهو مُخبر عن الله كالرسول الكريم، كما قال الشاطبي: "فالمفتي مخبرٌ عن الله كالنبي، وموقع للشرعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي، ولذلك سُموا أولي الأمر، وقُرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (١٨)" (١٩).

المنهج كفيل بصحة الفهم في الدين، "فصحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عبده، بل ما أعطي عبد عطاء بعد الإسلام أفضل ولا أجل منهما، بل هما ساقا الإسلام وقيامه عليهما وبهما يأمن العبد طريق المغضوب عليهم، الذين فسد قصدهم وطريق الضالين الذين فسدت فهمهم..." (٢٠).

إن سلامة المنهج في التصور الإسلامي تحتل مكانة بارزة تتضح معالمها في التأصيل لها من الوحي، وتنزيلها في العلوم الإسلامية، وأصدق تنزيل وأفضله هو الذي عُني به علم أصول الفقه، حتى أصبح المنهج الأصولي نقلة نوعية في المنهج من التأصيل إلى التنزيل،

فَعُدَّ بِحَقِّ أَجْلِ عِلْمٍ بَعْدَ الْعِلْمِ بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ.

بعد هذا التحليل الأولي للدور المنهجي لعلم أصول الفقه في تجديد الفكر الأصولي، أنتقل الآن لمزيد بيان ذلك في الآتي.

المبحث الثاني: أثر علم أصول الفقه في منهج التقعيد في الفكر الأصولي

إن الحديث عن منهج التقعيد في الفكر الأصولي هو بالضرورة حديث عن علم سُمي بعلم أصول الفقه، وعن محددات منهجية في هذا العلم أغنت طرق التفكير العلمي في الفكر الأصولي، فكأن أصول الفقه هو القاعدة المركزية التي انطلق منها منهجه، والتقعيد له بوصف علمي هو محاولات اجتهادية من أجل صياغته في قوالب وقواعد تسهل على الباحثين النظر والاستدلال، لذلك استنهض علماء السلف والخلف همهم من أجل تقعيدها وبنائها وربط جزئياتها خدمة للدين وترشيدها للفكر وتقويمها لسداد المنهج العلمي.

إن المقصد الأعظم والوظيفة الأبرز لعلم أصول الفقه هما تقعيد القواعد ورسم الضوابط والمناهج التي يعتمد عليها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. ومن هذا المنطلق يمكن القول إن الوظيفة التقعيدية تهدف الربط العلمي المحكم بين الأدلة الأصولية والفروع الفقهية. ولذلك نجد علماء الأصول في تعريفاتهم لهذا العلم ما فتئوا يذكرون بتقعيد القواعد

(٢٠) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ١، ص ٨٧.

(١٧) عبد الولي بن عبد الواحد، القراءة المعاصرة والفقه الإسلامي، ص ٢٤٩-٢٥٠.

(١٨) سورة النساء: ٥٩

(١٩) الشاطبي، الموافقات، ج ٥، ص ٢٥٧.

إن الوظيفة التعييدية في علم أصول الفقه مستمدة من تعريفه فهو حسب الإمام البيضاوي "معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد"^(٢٤)، والنظر في هذا التعريف يشمل الأركان الرئيسية التي يبنى ويقوم عليها علم أصول الفقه وهي ثلاثة:

١. معرفة أدلة الفقه وطرقه على سبيل الإجمال.
٢. كيفية الاستدلال بها على الأحكام.
٣. حال المستدل بها.

فالأصل الأول من هذه الأصول الثلاثة محط نظر المجتهد والمستدل ومصدر بحثه، فدلائل الفقه بنوعيتها المتفق عليه والمختلف فيه، هي الطرق التي يعمل فيها نظره، ليتوصل إلى الحكم الشرعي منها.

والثاني منها يبين كيفية استفادة الأحكام أو استثمارها على حد تعبير الغزالي في (المستصفى)، من هذه الأدلة وبيان المتقدم منها والمتأخر.

أما الثالث فإنه يتحدث عن الشروط الواجب توفرها فيمن يقوم بعملية الاستدلال هذه^(٢٥).

إن الوظيفة التعييدية لعلم أصول الفقه اتخذت منحنيين مهمين في وضع قواعد التفكير والنظر في الخطاب الشرعي، بُعداً تفسيريّاً، وبُعداً استنباطيّاً، ودليل ذلك أن أي قاعدة أصولية إلا وتشمل في ذاتها منهجاً علمياً شمولياً لتفسير النص وفقهه واستنباط

في محاولة ربط الأصول بالفروع، وربط القواعد بالأحكام. ولذلك نجدهم يقولون في تعريفاتهم الأصولية، هو: "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية"^(٢١)، أو هو: "إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية"^(٢٢)، مما يركي القول باعتنائهم بهذه القواعد في التأصيل للدرس الأصولي منذ نشأته إلى اليوم.

إن تعييد القواعد كان له أبلغ الأثر على الدور الاستنباطي والتفسيري لعلم الأصول، ولولاه لعجز الفقه عن أداء دوره، ولحار الفقيه في استخلاص حكمه، خصوصاً إذا علمنا تجدد الوقائع وحاجة الأمة إلى استمداد الأحكام الشرعية من النص، مما يبرز معه الدور المحوري لربط الأصول بالفروع مع صياغتها في قواعد جامعة مانعة، قال الزنجاني في هذا الصدد: "والأدلة التي يستفاد بها هذه الأحكام هي التي تسمى أصول الفقه، ثم لا يخفى عليك أن الفروع إنما تبنى على الأصول، وأن من لا يفهم كيفية الاستنباط، ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأداتها التي هي أصول الفقه، لا يتسع له المجال ولا يمكنه التفريع عليها بحال، فإن المسائل الفرعية على اتساعها وبعد غاياتها لها أصول معلومة، وأوضاع منظومة، ومن لم يعرف أصولها لم يحط بها علماً"^(٢٣).

(٢٢) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج ١، ص ١٨.

(٢٣) الزنجاني، تخرّيج الفروع على الأصول، ص ٣٤.

(٢٤) البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص ١.

(٢٥) الكفراوي، الإستدلال عند الأصوليين، ص ٤٣٢.

(٢١) تاج الدين السبكي، الإيجاز في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، ج ١، ص ٢٦. ابن اللحام، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣٠.

أحكامه، فعلماء أصول الفقه توصلوا إلى القواعد الأصولية "عن طريق دراستهم للنصوص الشرعية، وتتبع مقاصد الشرع من هذه الأحكام، فهي قواعد تكون مجموعها منهاجا علميا شموليا لتفسير النصوص الشرعية، وفقهاها واستنباط الأحكام منها" (٢٦).

انطلاقاً من ذلك يمكن تقسيم القواعد التي أثمرها علم أصول الفقه، إلى قواعد في تفسير النصوص وفهمها، وقواعد في استنباط الأحكام وفقهاها، وهذا لا يعني التفريق بينها لأن كثيراً منها يتداخل فيها الفهم والتفسير مع الفقه والاستنباط.

المطلب الأول: تقعيد القواعد لتفسير النصوص الشرعية

يعتبر تفسير النصوص الشرعية من أهم الوظائف الأصولية، فالدرس الأصولي بطبيعته يقدم منهجا شاملا لفهم النصوص وبيانها قرآنا وسنة، ذلك أن علم الأصول هو الذي يضبط ما يحتاج به من دلالات النصوص ويربط الجزئيات بالكليات، تحرزا من أي فهم جزئي يخرجها عن مقصدها الأصلي، وفي هذا الصدد قال أحمد بن حنبل: "لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث، وقال أيضا: كانت أفقيتنا في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تنزع، حتى رأينا الشافعي، فكان أفقه الناس في كتاب الله، وفي سنة رسول الله" (٢٧).

وانطلاقاً من هذه الوظيفة التفسيرية إن صح التعبير عنها بهذا اللفظ تجوزاً، والتي اضطلع بها علم أصول الفقه منذ بداياته الأولى، عدّه بعض المفسرين

أفضل منهج لتفسير النص الشرعي، ليست الأحكام الشرعية الجزئية فقط، بل النص الشرعي ككل، وفي هذا الصدد دعا الطاهر ابن عاشور إلى جعل منهج علم أصول الفقه مادة للتفسير وأداة للمفسر، وذلك لسببين:

أحدهما- أن علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللغة، أهمل التنبيه عليها علماء العربية مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة، وقد عدّ الغزالي علم الأصول من جملة العلوم التي تتعلق بالقرآن وبأحكامه، فلا جرم أن يكون مادة للتفسير.

ثانيهما- أن علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط، ويفصح عنها فهو آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها" (٢٨).

وانطلاقاً من وظيفة علم أصول الفقه في تفسير النصوص الشرعية، تحدث بعض العلماء على أن الغالب في القواعد المقيّدة أصولياً انتسابها للغة، وهدفها تفسير النصوص، ولذلك قالوا القواعد الأصولية "هي قواعد لغوية وضعت على أسس علمية لتقعيد تفسير النصوص وضبط الاستنباط والاجتهاد، وهذا هو الغالب فيها..." (٢٩) إلا أن هذا الوصف حسب رأيي هو اختزال واضح لحقيقتها.

لكن ما يهمني هنا من أمرها هو تأكيد اهتمام علم أصول الفقه بالبيان اللغوي لألفاظ الخطاب الشرعي بوضع قواعد تضبط الفهم السليم، والتي تعين

(٢٨) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٢٦.
(٢٩) الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص ٥٧.

(٢٦) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص ٩٠.
(٢٧) الشافعي، الرسالة، من كلام المحقق، ص ٦.

التقعيد البياني

وهو تقعيد يهتم بالسياق المقالي المرتبط بالنص في مفرداته وعباراته بُغية تفسيره، وهو نوعان: خاص وعام، فالسياق الخاص هو المرتبط بسياق الخطاب الشرعي، وهو يتبدى باللغة من حيث مفرداتها المعجمية، ومبانيها الصرفية، والسياق العام هو الذي جاء فيه الخطاب، ويشمل جملة العناصر والمؤشرات التي يحتف الخطاب بها من سوابق ولواحق الكلام، "والذي يتجلى مفهومه من خلال التعامل مع القرآن الكريم، وما يصح من السنة النبوية على أنها وحدة متكاملة يبين بعضها بعضاً" (٣١)، وهذه أول وظيفة اضطلع بها الدرس الأصولي في تفسير الخطاب الشرعي منذ بداية تدوينه، وذلك لسببين اثنين هما:

أن الخطاب الشرعي نزل باللسان العربي فلا يمكن تفهم معانيه إلا بالرجوع لأساليب العرب في البيان، يقول الإمام الشافعي: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ويستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص وظاهر يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره..." (٣٢)

في تفسير القرآن العظيم وسنة النبي المصطفى الأمين، وهي من بين الوظائف المهمة المتولدة عن الوظيفة التقعيدية.

لكن موقف الأصوليين من النصوص الشرعية يختلف عن موقف اللغويين أو النحويين، لأن اللغوي والنحوي إنما يعنيه من اللفظ معناه اللغوي، ينظر اللغوي في بلاغة الخطاب، وينظر النحوي إلى اللغة باعتبارها ظواهر صوتية تكون ألفاظاً وجملاً، أما الأصولي فموقفه تجاه النصوص يختلف عنهما، "ذلك أنه يريد وضع قواعد يرسم بها منهجاً لاستنباط الأحكام من تلك النصوص، يسير على مقتضاها المجتهد، فلا يُعنى الأصولي بالمعنى اللغوي الواضح الذي يستفاد من النص فحسب، كما يفعل اللغوي أو النحوي، لأن هذا هو المعنى الأول، وهذا المعنى الأول الواضح قد لا يكون مراداً للمشرع، لأن الشريعة ليست مجرد ألفاظ لغوية، أو جمل وعبارات منسقة، وإنما الشريعة أو القانون، دلالات ومفاهيم تمثل إرادة الشارع في كل نص، كما تمثل مقصده من تشريعه، وهو ما يسمى بحكمة التشريع" (٣٠)، أو روح التشريع.

وبالتالي فوضع القواعد في تفسير النصوص الشرعية عند الأصوليين لا يقتصر على الألفاظ فحسب، بل يشمل المعاني، ولذلك اهتم علم أصول الفقه في بدايته بالتقعيد البياني، ثم انتقل بعد ذلك إلى التقعيد المقاصدي وهو ما أوضحه الآن.

(٣١) بوسلامة، فاطمة، السياق عند الأصوليين المصطلح والمفهوم، مجلة الإحياء، العدد ٢٦، ص ٤٧.
(٣٢) الشافعي، الرسالة، ص ٥١-٥٢.

(٣٠) الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص ٤١-٤٢.

أن فساد السليقة اللغوية عند العرب مؤذن بالخطأ في الاستنباط والفساد في تنزيل الأحكام، مما يستوجب معه استحضار الوظيفة البيانية لفهم الخطاب الشرعي، وفي ذلك يقول الشافعي: "ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه" (٣٣).

إن ظهور الوظيفة البيانية مردها حل إشكالية فهم النص الشرعي نتيجة فشو اللحن في الخطاب، "فبداية علم أصول الفقه كانت أساسا تعالج مشكلة (الفهم) عن الله ورسوله، سواء من حيث الدلالة اللغوية الطبيعية، أو الدلالة (الدلالية) الأصولية التعقيدية، بل إن هذه إنما هي تطور عن تلك، فيما يتعلق بفهم النص الشرعي خاصة، كما يتبين من نص الشافعي المذكور سلفا، والمتعلق بكون خطاب الله إنما هو بلسان العرب على ما تعرف من معانيها" (٣٤).

لقد فرض التحول الاجتماعي، نتيجة الانفتاح على الفلسفة اليونانية، وما واكب ذلك من فساد السليقة اللغوية في بداية تعقيد القواعد الأصولية، الاهتمام بالتعقيد البياني، "ومن هنا وجدنا كثيرا من النصوص التي تؤرخ لهذا العلم، تؤكد هذا، معللة إياه بالتحول الاجتماعي، الذي طرأ على العرب بإسلام العجم، وخاصة الفرس، مما أدى إلى نشأة جيل فشا فيه اللحن، وضاعت منه الفصاحة نطقا واستيعابا، فأثر ذلك على فهم النص الشرعي، ولذلك كانت

رسالة ابن مهدي للشافعي تطلب أول ما تطلب بيان (معاني القرآن)، وكأنه وهو عالم بالحديث ينوب عن جمهور المحدثين الذين تجمعت لديهم الروايات المتعارضة ظواهرها، فلا يستطيع غير العربي الفصيح منهم تبين المراد، خاصة وأن أغلبهم كان من غير أصل عربي، والفصاحة تراجعت بسبب ما ذكر من اختلاط الأجناس، واختلاط اللغات، في المجتمع الإسلامي" (٣٥).

وإذا كان مفهوم الخطاب يحتل المكانة السامية، فقد أولى الأصوليون العناية الفائقة بدلالة الخطاب، فاهتموا بالبيان فأفادوا وأجادوا أكثر مما أفاد وأجاد غيرهم، سواء من اللغويين أو غيرهم.

التعقيد المقاصدي

وهو تعقيد في التفسير يتجاوز حدود النص الجزئي للآية أو السورة، ليشمل التشريع الإسلامي ككل، والذي سماه الإمام الشاطبي (المساق الحكمي) الذي يتجاوز السياق اللساني العربي إلى السياق المقاصدي، حيث قال: "وهذا الوضع وإن كان قد جيء به مضمناً في الكلام العربي، فله مقاصد تختص به يدل عليها المساق الحكمي أيضاً، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب" (٣٦).

لما كانت الوظيفة البيانية إذن لعلم أصول الفقه قائمة على أساس ضبط الظواهر دون البواطن، لأن عين الفقيه إنما كانت ناظرة إلى الأفعال من حيث هي

(٣٣) المرجع نفسه، ص ٥٣.

(٣٤) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي،

ص ١٢٨.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ١٢٨.

(٣٦) الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ٢٧.

أسباب، وأركان، وشروط وموانع، إن صح ذلك منها صحت، وإن بطل بطلت، وقوام ذلك كله راجع إلى صحة الفهم^(٣٧) بالبيان، فإن الواقع الجديد الذي كانت تعيش على وقعه الأمة في عصر الإمام الشاطبي من انحلال خلقي، وتراجع حضاري، وفساد سياسي، ومرد ذلك كله إلى انفصال العلم عن العمل، فكان لزاماً ربط العلم بالعمل "حتى تنقاد النيات إلى قوانين العلم، فلا تضل في متاهات البدع والخرافات، وينقاد العقل أو العلم إلى صلاح النيات، فلا يزل عن قصد التعبد، إلى قصد الحظ"^(٣٨)، وبذلك تغيرت وظيفة علم أصول الفقه من الوظيفة البيانية فقط، إلى وظيفة أخرى مكملتها هي الوظيفة المقاصدية، التي كان للإمام الجويني دور فيها في التقسيم الثلاثي للضروريات والحاجيات والتحسينيات، ثم الإمام الغزالي بتصنيف الضروريات إلى حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، ثم استثمر ذلك كله الإمام الشاطبي في نظرية المقاصد.

وهي الوظيفة التي تتجاوز في التعامل في تفسير النصوص الشرعية المعنى الجزئي، إلى المعنى الشمولي الكلي باستقراء النصوص الجزئية للوصول إلى حكم كلي. ولتوضيح ذلك تكفي الإشارة إلى أن الشاطبي ربط بين الاستقراء والوظيفة المقاصدية لعلم أصول الفقه منذ خطواته الأولى في كتاب الموافقات.

ولما كانت فكرة المقاصد تنبني على مسألة التعليل، أي أن "مقاصد الكتاب والسنة كلها قائمة

على فكرة تعليل الشريعة وأحكامها، وأن خلاصة هذا التعليل تتمثل في كون الشريعة معللة برعاية المصالح، فإن أول ما بدأ به الشاطبي استدلاله على هذا، هو الاستقراء^(٣٩)، حيث قال: "إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً"^(٤٠). ولتأصيل ذلك لم يستند على أدلة جزئية، بل باستقراء الجزئيات للوصول إلى حكم كلي، وفي ذلك يقول: "والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد"^(٤١).

وهنا تظهر الوظيفة المقاصدية لعلم أصول الفقه، والتي تتميز عن الوظيفة البيانية، فمع أن كليهما يتخذ الأصولي منهجاً في تفسير النص الشرعي وفهمه، إلا أن الدرس المقاصدي يستوعب الجزئيات للوصول إلى حكم قطعي كلي، ولذلك "فحتى النصوص التي أوردتها الشاطبي للتدليل على وجود التعليل في تفاصيل الشريعة، فإنما أوردتها على سبيل الاستقراء المفيد في المجموع للعلم القطعي، فكان دليلاً أولاً وأخيراً هو الاستقراء"^(٤٢).

المطلب الثاني: تقعيد القواعد لاستنباط الأحكام الشرعية

إن الناظر في تعريفات علماء أصول الفقه يدرك بوضوح الحضور القوي لوظيفة منهج التقعيد في الاستنباط. فنجدهم يقولون: "العلم بالقواعد الذي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من

(٤٠) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٩.

(٤١) المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٢.

(٤٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣١٠.

(٣٧) المرجع نفسه، ص ١٥٢.

(٣٨) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، مرجع سابق، ص ١٥٢.

(٣٩) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣١٠.

أدلتها التفصيلية"^(٤٣)، كما حض الغزالي على التزود بهذا العلم ضبطاً للعملية الاجتهادية من الاضطراب والزيف، حيث قال: "وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها"^(٤٤).

إذا كانت وظيفة أصول الفقه وضع قواعد لاستنباط الأحكام من النصوص الشرعية، فإن مجال عمل هذه القواعد الأحكام الشرعية نفسها، وتحديد ما يمكن اعتباره من الأحكام ممن ليس منها في النصوص الشرعية، انطلاقاً من اهتمام الأصولي بالحكم الشرعي في التقعيد الأصولي، وجدنا بعض العلماء يقصرون الحكم الشرعي على الحكم الجزئي التطبيقي المباشر فقط، لكنهم نظراً إلى تجدد الوقائع وعدم إحاطة النص الشرعي بكل الجزئيات والفروع، وكذلك وجود الآيات الكثيرة في القرآن العظيم التي تحمل دلالة العموم المستغرق لما لا يحصى من الجزئيات والفروع في الواقع، نجدهم يتحدثون عن القواعد الكلية والمقاصد الشرعية، فثبت من ذلك أن مجال التقعيد الأصولي في الاستنباط، يشمل الحكم الجزئي الخاص والقاعدة الكلية العامة المستقرأة من مجموع أدلة شرعية، وبذلك فمفهوم الحكم الشرعي بين الجزئي والكلّي، كان له الأثر على القواعد التي أصلها علماء الأصول.

إن الأحكام الشرعية التي هي مجال تقعيد القواعد الأصولية شقان:

الأحكام الجزئية: وهذا المعنى ذكره كثير من العلماء منهم الإمام الطبري، في تفسير قوله تعالى: {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} ^(٤٥)، قال: "والشرعية: الفرائض والحدود والأمر والنهي"^(٤٦)، وهذا التفسير للشرعية ضيق مجال الأحكام الدالة عليها، ولذلك "يرى بعض الأصوليين أن (آيات الأحكام) في القرآن الكريم، هي عموماً قليلة ومحصورة (...)"، وهذا التضيق ينبني على حصر مفهوم (الأحكام)، في الأحكام الجزئية التطبيقية المباشرة"^(٤٧).

الأحكام العائدة إلى القواعد الكلية: وهي مستنبطة من "مقاصد الشريعة وكمياتها وقواعدها وأحكامها الكبرى الدالة عليها"^(٤٨)، وقد نقل الزنجاني عن الإمام الشافعي أنه يرى جواز التمسك بالمصالح المستندة لكليات الشرع وإن لم تشهد لها أدلة جزئية خاصة، فقال: "واحتج (الشافعي) في ذلك بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي، فلا بد إذاً من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع

(٤٣) بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٦٥.

(٤٤) الغزالي، المستصفى، ص ١٨٠.

(٤٥) سورة الجاثية: ١٨

(٤٦) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٢، ص ٧٠.

(٤٧) الريسوني، الكليات الأساسية للشرعية الإسلامية، ص ١٤٥.

(٤٨) المرجع نفسه، ص ١٤٥-١٤٦.

الشرع ومقاصده على نحو كلي، وإن لم يستند إلى أصل جزئي^(٤٩).

لقد ارتبطت الوظيفة الاستنباطية لعلم أصول الفقه بالعمل. بل يمكن القول إن علماء الأصول جعلوا هذه الوظيفة معياراً في تنقيح المباحث وردّها. ولذلك، عندما بدأت تظهر مباحث لا علاقة لها بهذا الغرض من حيث كونها لا تنتج فقها، ولا يبنى عليها عمل، كالمباحث الكلامية واللغوية، ردّها الأصوليون كما فعل الشاطبي في الموافقات، حيث قال: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك. فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه. فإذا لم يفد ذلك، فليس بأصل له"^(٥٠).

وقاعدة ارتباط العلم بالعمل في الدرس الأصولي تستمد أصولها المؤسسة من التصور الإسلامي، والمنهجية الإسلامية "فالعلم الذي هو العلم المعتبر شرعاً - أعني الذي مدح الله ورسوله ﷺ أهله على الإطلاق - هو العلم الباعث على العمل، الذي لا يُخلّي صاحبه جاريًا مع هواه كيفما كان، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعاً أو كرهاً"^(٥١).

المبحث الثالث: أثر علم أصول الفقه في ترسيخ الصبغة المنهجية في الفكر الأصولي

تعتبر الوظيفة المنهجية أشمل وظيفة وأعظمها في الدرس الأصولي، ذلك أن هذه الوظيفة هي المسؤولة

عن الوظيفة التعيدية، والمحددة لمسارها وبدونها لا يستقيم منهاج التفكير الإسلامي، وتظهر هذه الوظيفة "في تنهيج الفكر وتسديده، فتولد في الباحث والمجتهد والدارس ما يسمى بالتفكير العلمي المستند إلى الدليل والبرهان، وكيفية الاستدلال، وترتيب القضايا والموازنة بينها، ويكسب الباحث والمجتهد وينمي فيهما القدرة على التحليل والتركيب والاستنتاج، فقواعده وأدلتها مساعدة على ذلك"^(٥٢).

وبذلك يمكن القول إن أول من تحدث عن الوظيفة المنهجية في أصول الفقه هو الإمام الشافعي حيث صوّر الفخر الرازي هذه النقلة المنهجية لعلم أصول الفقه في الفكر الإسلامي بقوله: "إن الناس قبل الإمام الشافعي كانوا يتكلمون في مسائل الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها. فاستنبط الشافعي رحمه الله علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع. فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطوطاليس إلى علم العقل"^(٥٣).

وهذا النص لأهميته يحثنا على أخذ دلالاته ومعانيه، لأنه يوضح بجلاء الدور الوظيفي المنهجي الذي اضطلع به المنهج الأصولي منذ البدايات الأولى في التنظير لعلم أصول الفقه. وما مقارنة الشافعي عند المسلمين بأرسطو عند الغرب إلا محاولة لفت الانتباه من خلالها الإمام الرازي للنقلة المنهجية التي أحدثها

(٥٢) عوام، الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة، ص ١٨.
(٥٣) الرازي، مناقب الشافعي، ص ٥٧.

(٤٩) الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص ٣٢٢.

(٥٠) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٣٧.

(٥١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٨٩.

بل استفتح الغزالي مؤلف المستصفى بنص يعبر فيه عن هذا التكامل، قال فيه: "أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد" (٥٨).

لقد جاء الدرس الأصولي ليحل إشكالية من أعقد الإشكالات التي واجهت الفكر الإسلامي القديم، والتي لازالت تحليلاتها حاضرة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر إلى اليوم، وهي إشكالية النقل والعقل، لكن الدرس الأصولي حل الإشكال، فقد وضع الشافعي في الرسالة تكامل العقل والنقل حينما أدرج الاجتهاد ضمن ما أبانه الله لخلقه في كتابه وجعله ضمن مفهوم البيان (٥٩)، لكنه في ذات الوقت نفى وأنكر استقلال العقل بالتشريع لأنه ليس بشارع. ولذلك رفض الاستحسان وشنع على الآخذين به، وإن كان المعنى الذي وضعه الشافعي، لم يقل به ولم يتبنه أي من الأصوليين، فيظهر من ذلك منطق التكامل بين النقل والعقل عند الأصوليين أجلى وأبهى.

لقد أثر الفكر الكلامي وتصوره لمفهومي النقل والعقل في الفكر الأصولي، فنقل الصراع المحتدم بين المتكلمين لمقدمات المؤلفات الأصولية، ولا أدل على

الدرس الأصولي في الحياة الإسلامية، ولأجل ذلك عده ابن السمعاني "أصل الأصول وقاعدة كل العلوم" (٥٤). قال علاء الدين السمرقندي عن هذه الوظيفة في كتابه (ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه): "وسميته ميزان الأصول في نتائج العقول، ليزن العاقل قضايا العقل بهذا الميزان، حتى يظهر له الحق مثل العيان، فيعتقد الحق الصريح ويرد الباطل القبيح" (٥٥). انطلاقاً مما ذكرت، تبرز وظيفة علم أصول الفقه في ترسيخ منهج الاجتهاد في الفكر الأصولي في منحنيين اثنين هما:

المطلب الأول: الوظيفة التوفيقية

إن الوظيفة التوفيقية التكاملية التي اضطلع بها الدرس الأصولي منذ بداياته كانت بهدف الوفاق والتكامل بدل الفراق والاختلاف، وقد وصف العلامة ولي الله الدهلوي الدور الأصولي التوفيقية الذي قام به الشافعي في منهج التفكير الإسلامي بأنه فتح لمن بعده باباً وأي باب (٥٦)، ويظهر ذلك من خلال:

الجمع بين النقل والعقل

وهذا لا يعني أنهما متعارضان، لأن دليل العقل والشرع لا يتعارضان في الأمر ذاته، بل التعارض مرده نظر المجتهد عند إعماله الأدلة، سواء العقلية منها أو النقلية، يقول الغزالي: "ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع، لأن الأدلة لا تتعارض" (٥٧).

(٥٧) الغزالي، المستصفى، ص ٢٥٠.

(٥٨) المرجع نفسه، ص ٤.

(٥٩) ينظر: الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٥٤) السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج ١، ص ١٧.

(٥٥) السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، ص ٥.

(٥٦) ينظر: الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف،

ذلك من مقدمات التقريب والإرشاد للباقلاني^(٦٠)، الذي خصص جزءا كبيرا من مقدماته للرد على شبهات المعتزلة حول العقل ونظرية التحسين والتقييح العقليين. لكن مع تراجع حدة الصراع الكلامي حول المسألة بعد ذلك، انتقل الخلاف إلى شبه وفاق بين الأصوليين فيها، سواء في إعمال الدليل العقلي أو في التعليل وإدراك المقاصد الشرعية، بل يمكن القول إن تطور علم أصول الفقه وظهور نظرية المقاصد، ما كان لها أن تبرز للوجود لولا هذا الدور التوفيقي بين العقل والنقل الذي قام به علم أصول الفقه. ويمكن القول كذلك إن هذا الدور أعان الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في تجاوز الخلاف التاريخي حول المسألة. وهذا كله مرده للدور التوفيقي لعلم أصول الفقه في مسألة العقل والنقل.

وإذا أردت مزيد بيان لأثر التوفيق بين النقل والعقل في المباحث الأصولية فإنني لا أجد مثالا أوضح من دليل المصلحة المرسله عند الأصوليين، حيث إن المصالح الشرعية منها ما ورد في شأنها أحكام جزئية خاصة، ومنها من لم يرد فيها، وهذا لا يعني إهمال الشارع لها بتركها مرسله بين الأخذ بها أو الإعراض عنها، وإنما النظر الكلي في النصوص الشرعية يعين على تحديد حكم كلي لها مستقرا من مجموع أدلة شرعية. وفي ذلك يقول العز بن عبد السلام: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودفع المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه

المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك"^(٦١).

وعليه "فمن خلال الإحاطة بأحكام الشريعة ومقاصدها، ومن خلال الخبرة بأحوال الأمة ومتطلباتها، ومن خلال النظر والتقدير العقلي، يتم تعيين المصالح المرسله، ووضعها في مراتبها اللائقة بها، وبالتأمل في هذه المجالات ومدى حاجتها إلى إعمال العقل وإيقاد الفكر، يتضح لنا جليا، أن حكمة الله اقتضت أن يفسح للعقل البشري وللاجتهاد البشري مجالات رحبة للعمل والنضج والترقي"^(٦٢)، وبالتالي فمن الغلط القول بتعارض النقل مع العقل، أو نفي العقل للنقل، انطلاقا من وحدة مصدريهما وتكاملهما واستحالة الفصل بينهما، وعليه فالذي يربطهما هو التجانس والتعاقد لا التنافي والتعارض.

الجمع بين النص والواقع

إن قواعد علم أصول الفقه هي واسطة تنزيل الحكم الشرعي في الواقع على اختلاف صوره، " فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل"^(٦٣)، وعندها نفهم عبارة الشافعي التي قال فيها: "فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"^(٦٤).

(٦٠) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، ج ١، ص ١٩٥-٢٧٨-٢٨٠-٢٨١-٢٨٦.

(٦١) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ج ٢، ص ١٨٩.

(٦٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٩٢.

(٦٣) الشاطبي، الموافقات، ج ٥، ص ١٥.

(٦٤) الشافعي، الرسالة، ص ٢٠.

"فكانه رضي الله عنه أثر ارتباط البيان بكتاب الله تعالى من كل وجه" (٦٥).

لقد راعى العلماء في منهج التوفيق بين النص والواقع تبادل العلاقة بينهما، فقد ميزوا بين النص باعتباره مصدر تلقّي، والواقع باعتباره محل تنزيل، ولذلك يبقى الواقع محكوماً بالشرعية لا حاكماً عليها في مصدرية الأحكام، أما في تنزيلها فله دور كبير في مراعاة تحقق المقاصد الشرعية للأحكام عند التنزيل، وإذا أردت بيان ذلك بمثال تطبيقي في المباحث الأصولية فإنني سأقتصر في ذلك على دليل الاستحسان تلافياً للإطالة، فالاستحسان حسب بعض تعريفاته هو "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي" (٦٦)، وهذا الاستثناء من القاعدة الكلية ناتج عن النظر في مآلات التطبيق في الواقع، الذي رجح المصلحة الجزئية عن القاعدة العامة، لأنها ألصق بالعدل والمصلحة، فهي بذلك مصلحة مقصودة شرعاً، "ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض

موارده، فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي" (٦٧).

وعليه ففكرة الاستحسان عند الأصوليين جاءت تعالج "غلو القياس، أي: تعالج ما يفضي إليه تطبيق القواعد العامة على ما يندرج تحت حكمها من وقائع، من نتائج غير مقصودة للشارع" (٦٨)، والتي تؤول إلى المفاسد بدل المصالح. وبذلك عندما يرى المجتهد أن القياس أو تطبيق القواعد العامة لا يحقق هدف التشريع في الواقع، ومناقض لما هو مقرر فيه، فإنه يعدل عنه إلى منهج يحفظ سلامة التنزيل من سوء التقدير، "ولا شك أن الاستحسان بما هو منهج أصولي يعالج الواقع، وعلى ضوء من المصلحة والعدل، هو أقوى أثراً من تلك القاعدة النظرية العامة المجردة، إذا أفضى تطبيقها على جزئية من جزئياتها في بعض الظروف إلى غلو ومفسدة لا تتفق مع الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة كلها من جلب المصالح ودرء المفاسد، أو بالأحرى: تحاكي العدل والمصلحة" (٦٩).

وعليه يمكن القول إن قيمة ثبات النص وقابلية فهمه للتجديد انطلاقاً من أن النص انتهى نزوله ولا ينتهي فهمه وتنزيله إلى يوم القيامة، هي التي تجعل الدرس الأصولي يتميز بالمرونة في التطبيق على الوقائع المستجدة، فهو الميزان الذي يربط الحكم بالواقع، والذي يرجع إليه الإنسان ولا مفر له منه في كل ما يعرض له، وما يجد في حياته من أحداث.

المطلب الثاني: الوظيفة الاستدلالية

(٦٨) الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص ١٣.
(٦٩) المرجع نفسه، ص ٤٨٦-٤٨٧.

(٦٥) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ١٢٦.
(٦٦) الشاطبي، الموافقات، ج ٥، ص ١٩٤.
(٦٧) المرجع نفسه، ج ٥، ص ١٩٤.

إن وظيفة علم أصول الفقه الكبرى ومقصده الأعظم وضع الأدلة، وتقعيد القواعد ورسم الضوابط والمناهج التي تعين الفقيه في استنباط الأحكام. وهذا الأمر واضح من تعريف العلماء لهذا العلم بحيث لا يخلو أي تعريف من طلب الدليل والاستدلال إما تصريحاً أو تلميحاً، فهذا أبو الحسين البصري يقول: "أصول الفقه كلام في أدلة الفقه" (٧٠)، وقال الإمام الجويني في التلخيص: "أجمعت الأمة قاطبة على أن من قال قولاً بغير دليل أو أمانة منصوبة شرعاً، فالذي يتمسك به باطل، ثم أجمعوا على بطلان اتباع الهوى، ومحصول ما قلموه ترك الدليل بغير دليل، ولو ساغ ذلك لساغ لكل عامي أن يستحسن من غير وجه الاستدلال، ويرجح في طرق الأدلة" (٧١).

ولو تتبعنا أقوال الأصوليين في هذه المسألة لما وسعني إحصاؤها لكثرة الحظ عليها، والتذكير بها، لاتفاقهم جميعاً على أن القول بلا دليل ممنوع شرعاً، وحرام لا يجوز تعاطيه. وهذا ما يجعلنا نجزم بكل اطمئنان وارتياح "أن الذي يشغل فكر الأصوليين، ويهيمن على منحاهم هو موضوع الدليل، فلا يخلو مؤلف قديم أو حديث، إلا وصرف فيه مؤلفه عنايته وأهميته إلى الدليل، وكيفية أعماله والاستدلال به" (٧٢).

فالمعرفة والعلم مؤسسان عند الأصوليين على الدليل والاستدلال "وهذا هو التفكير العلمي والمنهجي في عمقه وصلبه، فهو لا يأخذ، ولا يدع، ولا يقبل،

ولا يرفض، ولا يقدم، ولا يؤخر، إلا بدليل، فالمعرفة التي يعوزها الدليل وتفتقر إليه، أو التي لا تستند إلى برهان أو حجة لا يمكن أن تسمى علماً، إذ العلمية ترتكز أساساً على قوة الدليل وحجتيته وبرهانيتها، من ثم فارق العلم أنماطاً من التفكير المستند إلى الخرافة والأسطورة والأوهام والخيالات" (٧٣). وفي ذلك يقول الريبوني في أهمية الوظيفة الاستدلالية التي كان علماء الأصول روادها، "وإنما العلم الدليل والاستدلال، وما لا يقوم على الدليل والاستدلال، فإنما هو تحديد وتخريف" (٧٤).

ولم يقتصر الأمر على الاهتمام بالدليل عند الأصوليين بذكره فقط. بل وضعوا منهجاً لترتيب الأدلة في الاستدلال، فاهتموا بمسألة الترتيب بين الأدلة، والتي كان للشافعي فيها نصيب كبير حيث قال القاضي عياض: "وللشافعي في تقرير الأصول وتمهيد القواعد، وترتيب الأدلة والمآخذ، وبسطه ذلك ما لم يسبقه إليه من قبله، وكان فيه عليه عيلاً كل من جاء بعده" (٧٥).

ولأهمية المسألة وجدنا علماء الأصول بعد الشافعي يفرّدون لها باباً خاصاً في مقدمات مؤلفاتهم، كما فعل الإمام الباقلاني في (التقريب والإرشاد) سماه: "باب القول في حصر أصول الفقه وترتيبها وتقديم الأول فالأول منها" (٧٦)، وكما فعل كذلك أبو الحسين البصري في (المعتمد) في "باب ترتيب أبواب أصول الفقه" (٧٧)، مما يبرز الدور المحوري لترتيب الأدلة نظراً

(٧٥) عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام

مذهب مالك، ج ١، ص ٨٦.

(٧٦) الباقلاني، التقريب والإرشاد، ج ١، ص ٣١٠.

(٧٧) البصري، المعتمد، ج ١، ص ٨.

(٧٠) البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٦.

(٧١) الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ج ٣، ص ٣١٤.

(٧٢) عوام، الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، ص ٩١.

(٧٣) المرجع نفسه، ص ٩١-٩٢.

(٧٤) الريبوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، ص ٥٩.

لتفاوتها في القوة، فكان لزاما معرفتها لتقديم القوي منها وتأخير الضعيف.

يتضح إذاً أن الوظيفة المنهجية الاستدلالية هي من أعظم الوظائف التي تكفل بها علم أصول الفقه، فأفاد بها منهج التفكير الأصولي خاصة، ومنهج التفكير والاستدلال العلمي عامة، وبذلك يمكن القول إنه منهج لا تقتصر فائدته على الفقه وحده، بل تشمل فائدته مجموعة من العلوم الإسلامية لا شراكها جميعا في طلب الدليل واتباع المنهج العلمي في الاستدلال.

خاتمة

إن مسألة المنهج في التصور الإسلامي تحتل مكانة بارزة تتضح معالمها في التأصيل لها من الوحي، وتنزيلها في العلوم الإسلامية، وأصدق تنزيل وأفضله هو الذي عُني به علم أصول الفقه، حتى أصبح المنهج الأصولي نقلة نوعية في المنهج من التأصيل إلى التنزيل، فعدّ بحق أجل علم بعد العلم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

إن أي تحديد في الفكر الإسلامي من خلال استثمار منهجية الدرس الأصولي لا يراعي الوظائف المنوط به تحقيقها، لن يحقق فوائده المرجوة منه، خصوصا ونحن نشهد دعوات التجديد المتكررة في هذا العلم الجليل، منها ما يحاول تحجيم الدور الأصولي فيسقط في إعادة صياغة نفس الخطاب الأصولي القديم، ومنها ما يحاول الانسلاخ من الضوابط المرتبطة بوظائف هذا العلم ومقاصده، فينتج خطابا أصوليا هجيناً لا يعبر عن حقيقة هذا العلم وأهدافه. ومن هذا المنطلق يمكن القول إن البحث في المقاصد والغايات من صميم البحث الجدي في علم أصول الفقه، التي

تحقق التجديد المطلوب دون إفراط أو تفريط في الوظائف المنوط به تحقيقها.

لقد انتهى البحث لخلاصات يمكن إجمالها في الآتي:

١. إن المقصد الأعظم والوظيفة الأبرز لعلم أصول الفقه هي تقعيد القواعد ورسم الضوابط والمناهج، والتي لم تقتصر غايتها على المنهج الأصولي فقط، بل أثمر هذا المنهج التقعيدي فوائد تفسيرية للنصوص الشرعية واستنباطية للأحكام الفقهية، مما يدل على دور هذا العلم كونه منهجا معرفيا قادرا على توجيه الحياة الإسلامية والفكر الإسلامي في جميع تخصصاته.

٢. إن منهج علم أصول الفقه أثمر حلاً لكثير من الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي، فهذا المنهج كان أداة وصل بين العقل والنقل حتى وصفه الإمام الغزالي بأنه أشرف العلوم نتيجة ذلك. كما كان هذا المنهج أداة وصل بين النص والواقع. فلم يهمل مصدرية الوحي فيه. ولم يجارِ الواقع في تغييره وتبدله بتبريره. فكان بحق أفضل منهج معبر عن المنهج الوسطي الذي يجمع فقه التنزيل في الفهم بفقه الواقع بمراعاة مآله حال التنزيل.

٣. إن تكامل الوحي والعقل والكون في الفكر الأصولي أكبر تعبير عن وسطيته التي لا ترتضي أن يكون أحد الأسس بديلاً للآخر في وظيفته المنوط به تحقيقها. فالوحي وإن كان أشرفها بوصفه مصدراً لتلقي الهدى الإلهي إلا أنه لا يلغي العقل بوصفه أداة لفهم مقاصد الوحي، ولا يلغي الواقع كذلك باعتباره محل تنزيل مقاصد الوحي

الآمدي، سيف الدين، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سعيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

الباقلاني، أبو بكر، **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

البصري، أبو الحسين، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

بوسلامة، فاطمة، **السياق عند الأصوليين المصطلح والمفهوم**، مجلة الإحياء "الاجتهاد المعاصر واستعادة الوعي بالسياق"، الرابطة المحمدية للعلماء، العدد ٢٦ شوال ١٤٢٨هـ/نوفمبر ٢٠٠٧م.

البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

تاج الدين السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

الخصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، **الفصول في الأصول**، تحقيق: عجم جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دولة الكويت، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

في الكون. وبذلك تفرّد المنهج الإسلامي بهذه النظرة المتوازنة التي جعلت (النقل) يخاطب (العقل) ويرتاد له المواطن التي لا يحسن ارتيادها، ولا يملك أدواتها من عالم الغيب الفسيح، وجعلت (العقل) يعقل النقل ويتفهمه، ويستدل له، ويرتاد له أفضل سبل التطبيق والتنزيل على الواقع، فلا أحد منهما يمكن أن يكون بديلاً للآخر، ولا أحد منهما يمكن أن يغني عن الآخر، وكل منهما من عند الله تعالى.

أما بالنسبة لآفاق موضوع البحث وتوصياته من أجل استثمار هذه الرؤية المعرفية في تواصل مثمر بين الدرس الأصولي وباقي العلوم في الفكر الإسلامي، فما زال الموضوع في حاجة لدراسات تطبيقية تختبر إمكانية استكشاف معالم منهجية علم أصول الفقه بغرض توظيفه في باقي العلوم الإسلامية، قصد تجويد عطائها وإثراء منهجها في خدمة الفكر الإسلامي المعاصر. وهذا ما يتطلب من الباحثين مزيد جهد في الكشف عن ملامح منهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الأصولي، خدمة للدرس الفقهي خاصة والفكر الإسلامي بصفة عامة.

المصادر والمراجع:

الأصفهاني، أبو القاسم، **مفردات غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دار الشامية، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، دجنبر ١٩٩٩م.

الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٤٣٤/٢٠١٣م.

الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (١)، ط ٤، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

الزنجاني، محمود بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٨هـ.

السرخسي، أحمد، أصول السرخسي، دار الكتاب العلمية بيروت لبنان، ط ١، ١٤١٤ هـ- ١٩٩٣م.

السمرقندي علاء الدين، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط ١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

السمعاني، أبو المظفر، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن- محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م.

الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، طبعة الوفاء - المنصورة - مصر، الطبعة ١، ١٤١٨هـ.

التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جوالم النيبالي- شبير أحمد العمري مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، دار البشائر الاسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

حاج حمد، أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط ٢، ١٤٢١هـ.

الرازي، فخر الدين، مناقب الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

الريسوني، أحمد، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف أحمد بن عبد السلام الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان الأردن، ط ١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

الريسوني، علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، دار المقاصد للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.

الكلديات الأزهرية، القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، دار أم القرى، القاهرة، ط ١٤١٤هـ / ١٩٩١م.

عياض بن موسى السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق سعيد أحمد أعرابي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، الرباط، (دت).

الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ.

ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، طبعة ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.

فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م.

فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط ١، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م.

القراقي، شهاب الدين، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل للطباعة والنشر - بيروت، ط ١٩٧٣م.

الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية بيروت، (د.ط).

الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م الطبري، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: ١، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.

ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، طبعة ١٩٩٧م.

عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة (٩)، ط ١، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.

عبد القادر بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقق محمد أمين ضناوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي، القراءة المعاصرة والفقهاء الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، دار وجوه للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط ٣، ٢٠١٣م.

العز بن عبد السلام، أبو القاسم بن الحسن أبو محمد عز الدين السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة

ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب
الاختلاف، دار النفائس للطباعة، بيروت، ط ١،
١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

الكفراوي، أسعد عبد الغني السيد، الاستدلال عند
الأصوليين، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة،
مصر، ط ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

ابن اللحام، علاء الدين، المختصر في أصول الفقه على
مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د. محمد
مظهربقا، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة،
(د ط).

محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه
الإسلامي، المكتب الإسلامي ط ٣،
١٤٠٤هـ/١٩٧٠م.

محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في
اختلاف الفقهاء، أطروحة، منشورات كلية
الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح
الجديدة، الدار البيضاء، ط ١،
١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

محمد عبد السلام عوام، الفكر المنهجي العلمي عند
الأصوليين دراسة تحليلية لنظريتي الدليل
والترتيب والموازنة، المعهد العالمي للفكر
الإسلامي، ط ١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

مسفر بن علي القحطاني، أثر المنهج الأصولي في
ترشيد العمل الإسلامي، الشبكة العربية
للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠٠٨م.

النجار، عبد المجيد، معالم المنهج الحضاري في
الإسلام، ثقافتنا للدراسات والبحوث، العدد
الخامس والعشرون، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

المقارنات الفقهية عند الإباضية في القرنين الأول والثاني الهجريين

دراسة تحليلية

Jurisprudential comparaisons of the Ibadhi school in the first and second century,
An Analytical Study

Talib bin Ali Al Sadi (Assistant professor)

د. طالب بن علي السعدي (أستاذ مساعد)

talsadi@css.edu.om

College Of Sharia Sciences – Sultanate of Oman

كلية العلوم الشرعية – سلطنة عمان

تأريخ قبول البحث: ٢٠٢١/٠٥/١٠ م

تأريخ استلام البحث: ٢٠٢١/٢/٢٢ م

Abstract:

The study deals with the subject of jurisprudential comparisons by stating their meaning, importance, and effects, and takes from the first stage of the Ibadhi school a model to refer to that, and it brings examples of comparisons in matters and branches of jurisprudence between scholars of the same schools and scholars of different schools from the first Ibadhi sources. It also chooses different models of Imam Jabir bin Zaid and his student Abu Ubaidah and the students of Abu Ubaidah. The study concludes that the comparison did exist at that stage and paved the way for the prospects of benefiting from the different opinions without compromising. There is need to activate and continue comparisons in the Ibadhi school and other jurisprudential schools, and to acknowledge them at colleges of Sharia Sciences, scientific dissertations, and refereed journals. In order to benefit from the sources of the Ibadhi school in documenting the views of its scholars, and increasing the perception of various jurisprudential issues.

Key words: Ibadism, jurisprudential comparisons, Ibadhi jurisprudence.

الملخص:

تتناول الدراسة موضوع المقارنات الفقهية ببيان معناها وأهميتها، وآثارها، وتتخذ من المرحلة الأولى للمذهب الإباضي نموذجًا للتدليل على ذلك، فتورد أمثلة على المقارنة في المسائل والفروع الفقهية بين علماء المذهب نفسه، وعلماء المذاهب المختلفة من مصادر الإباضية الأولى، وتختار نماذج مختلفة للإمام جابر بن زيد، وتلميذه أبي عبيدة، وتلاميذه أبي عبيدة، وتخلص الدراسة إلى أن المقارنة كانت حاضرة في تلك المرحلة، وممهدة إلى آفاق الاستفادة من الآراء المختلفة دون غضاظة، وإلى ضرورة تفعيل المقارنات واستمرارها في المذهب الإباضي وغيره من المذاهب الفقهية، وتقريرها في الكليات الشرعية والرسائل العلمية والمجلات المحكمة، وإلى الاستفادة من مصادر المذهب الإباضي في توثيق آراء علمائه، وزيادة تصور المسائل الفقهية المختلفة.

الكلمات المفتاحية: الإباضية - المقارنات الفقهية - الفقه الإباضي.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل الإسلام رحمةً للعالمين، وجعل أحكامه يسراً على المكلفين، والصلاة والسلام على المبعوث هدايةً للخلق أجمعين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد....

فإن الشريعة الإسلامية تستوعب بأحكامها وغاياتها ومقاصدها الحوادث مهما كثرت، والنوازل مهما تشعبت، والاجتهادات مهما اختلفت؛ لترفع الحرج، وتثبت اليسر، وتزيل النزاع، وتديم الوفاق، وتقرب بين القلوب تحت مظلة الإسلام الجامعة. وكان من مظاهر ذلك تقديرُ الاجتهاد على تعدده واختلافه، وإثبات الأجر لأصحابه ونفي الإثم عنهم وإن أخطأوا فيه؛ ليستمر الاجتهاد مجيئاً عن الوقائع، ومتسعاً للأوجه المحتملة فيها ما بقي الناس.

وقد ظلت اجتهادات الفقهاء منذ عهد الصحابة إلى الوقت المعاصر ترفد الواقع بالآراء المختلفة في كل حادثة، فتظهر فيها رحمة الإسلام ويسره، وقدرته على استيعاب القضايا المتنوعة على اختلاف الزمان والمكان بالأحكام الاجتهادية المستوحاة من نصوص الشريعة أو من مقاصدها العامة والخاصة. وكان من بين الفقهاء - الذي أعملوا الاجتهاد وقارنوا بين الآراء، وفدّروها، وأجلّوا أصحابها - علماء الإباضية. فقد أسهموا باجتهاداتهم وآرائهم - القائمة على المصادر الشرعية، القرآن والسنة والقياس والمصلحة المرسلة والاستحسان - ومؤلفاتهم في الإجابة عن كثير من النوازل الفقهية. وأظهروا تقديرهم لجهود من قبلهم

واستفادتهم منها والبناء عليها، وإن اختلفت اختياراتهم ومذاهبهم. وقد بدأ ذلك منذ المرحلة الأولى لنشأة المذهب على يد المؤسس الإمام جابر بن زيد، واستمر ذلك إلى وقتنا هذا. وتأتي هذه الدراسة المتواضعة لتبين المقارنات الفقهية التي أجراها فقهاء الإباضية في القرنين الأول والثاني الهجريين مصحوبةً بالأمثلة المتنوعة مع التحليل والمناقشة.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة أولاً في تناولها للمقارنات الفقهية التي تُعين على تصور الفروع الفقهية وفهمها والإمام بجوانبها، وتساعد على اختيار الأصوب في حكمها، والأقرب إلى مقاصد الشريعة، وتخفف من غلواء التعصب لفريق أو طائفة أو مذهب، وترسخ حرية الاختيار الواعي المؤسس على الدليل والبرهان والمصلحة المعتمدة، وتقرب بين المذاهب الإسلامية المتنوعة التي تعتمد المصادر المعروفة في الاجتهاد واستنباط الأحكام، وثانياً في اختيارها نماذج واقعية في مرحلة مبكرة (ق ١-٢ هـ) للمذهب الإباضي، ترصد فيها المقارنات الفقهية وأثرها في تنوع الاجتهاد واستمراره، وتقبل الاختلاف وتقدير أصحابه، واختيار الأنسب والأرجح.

أسئلة الدراسة

تحاول الدراسة أن تجيب عن الأسئلة الآتية:

١. ما المقصود بالمقارنات الفقهية، وما فوائدها؟

الهجريين- وإيضاح طريقتهم في ذكر الآراء المتعددة وأصحابها سواء أكانت للمذهب الإباضي نفسه، أو لغيره من المذاهب، واستيعاب الأقوال المختلفة وترجيح الأنسب منها؛ باختيار نماذج محددة من تلك المرحلة. وترتكز مصادر الدراسة على أصول الآثار المروية عن فقهاء تلك المرحلة، مثل الرسائل والفتاوى والأجوبة والمؤلفات، ولن تمتد إلى غيرها إلا بمقدار ما تؤكد أو توضح وتفسر ما جاء في تلك الأصول، وأهم تلك المصادر "رسائل الإمام جابر بن زيد"، وآثاره المنقولة عنه، التي رتبها الشيخ سعيد الخروصي في كتابه المعنون بـ "من جوابات الإمام جابر بن زيد"، و"رسالة الزكاة" لأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، و"الجامع الصحيح" للربيع بن حبيب، و"مدونة أبي غانم" لبشر بن غانم الخراساني.

الدراسات السابقة

بعد بحثي في عناوين الدراسات الفقهية لم أطلع على عنوان يشابه الموضوع المبحوث أو يقاربه، وإنما توجد مصنفات فقهية متعددة- قديمة ومحدثة- تورد الآراء المختلفة في المسائل الفقهية، ودراسات معاصرة تتناول مواضيع خاصة في العبادات أو المعاملات أو فقه الأسرة...، تقارن بين مذهبين أو أكثر. ومن الكتابات المعاصرة بحوث ندوة تطور العلوم الفقهية في عمان خلال القرن الخامس الهجري التأليف الموسوعي والفقه المقارن في عمان، التي أقيمت بسلطنة عمان في مسقط (محرم ١٤٢٦ / مارس ٢٠٠٥)، وتناولت بحوثها مواضيع متعددة، أقربها لعنوان الدراسة "الفقه المقارن وضوابطه" للدكتور وهبة الزحيلي، وقد تناول البحث تعريف الفقه والمقارنة وشروطها وضوابطها، وتاريخ الفقه المقارن وعلم الخلاف، وأهم المصنفات

٢. هل هناك مؤلفات إباضية في القرنين الأول والثاني الهجريين تُعنى بالمقارنات الفقهية، وإلى أي مدى تتسع مقارناتها؟
٣. هل الإمام جابر بن زيد يجري المقارنات الفقهية في أجوبته وفتاواه؟
٤. هل التزم تلامذة الإمام جابر وأتباعه بأقواله، أم أجزوا عليها المقارنات، واختاروا ما يرونه أرجح، وإن خالف رأي إمامهم؟
٥. هل التزم تلامذة أبي عبيدة بآرائه أم اختاروا الأرجح لديهم؟
٦. هل تذكر المقارنات الإباضية في تلك المرحلة (ق ١ - ٢هـ) آراء لمذاهب فقهية وشخصيات علمية أخرى؟

أهداف الدراسة

تسعى الدراسة إلى الإسهام في معالجة الإشكال القائم بين المذاهب الإسلامية في اعتماد كل مدرسة على آراء أئمتها وفقهائها وحدهم، وتجنب الأخذ من المدارس الفقهية الأخرى والاستفادة من أقوالها واجتهادات أئمتها مع أن الجميع يستقي من الأصل الواحد: القرآن الكريم ثم السنة النبوية ثم بقية المصادر، فتحاول أن تذيب هذا الحاجز ببيان ضرورة الانفتاح على الآخر، وأخذ الأصوب من أي مذهب، وإيضاح أهمية المقارنات الفقهية في تفعيل الفقه الناضج المناسب، وتقريب الاجتهاد المعاصر بذكر نماذج من المذهب الإباضي في القرنين الأول والثاني الهجريين.

حدود الدراسة

تقتصر الدراسة على بيان المقارنات الفقهية عند فقهاء الإباضية -في حدود القرنين الأول والثاني

- تغير اجتهاد الفقيه، وظهور أكثر من رأي له في المسألة الواحدة.
- وجود الاختلاف بين الشيخ وتلامذته في اختياراتهم وترجيحاتهم.
- مخالفة الفقيه للرأي الأشهر في مذهبه أو مذهب جمهور الفقهاء.

واعتمدت الدراسة على المنهج العلمي في توثيق المعلومات، ونسبتها إلى مصادرها، وتخرج الحديث، وعرفت بأعلام تلك المرحلة ما عدا الصحابة الكرام؛ لشهرتهم.

هيكل الدراسة

- تمهيد في معنى المقارنات، والفقه المقارن، وثمره المقارنات الفقهية
- أولاً- معنى المقارنات
- ثانياً- ثمره المقارنات الفقهية
- ثالثاً- فوائد المقارنات الفقهية
- المبحث الأول: المقارنات الفقهية عند الإمام جابر بن زيد
- المبحث الثاني: المقارنات الفقهية عند الإمام أبي عبيدة
- المبحث الثالث: المقارنات الفقهية عند تلامذة الإمام أبي عبيدة.
- أهم النتائج والتوصيات.

الفقهية الموسوعية في القرن الخامس الهجري. وعرف بعالمين في ذلك القرن وهما أبو إسحاق الشيرازي الشافعي (ت ٤٧٦هـ) صاحب كتاب المذهب، والعتوبي الإباضي (ق ٥هـ) صاحب كتاب الضياء^(١). -"الفقه المقارن وضوابطه"؛ العوتبي نموذجاً" للدكتور مصطفى بن صالح باجو. وتناول البحث أهمية الفقه المقارن وغاياته وقواعده، ثم تكلم عن معالم الفقه المقارن في كتاب الضياء للعتوبي الإباضي (ق ٥هـ).

وتأتي هذه الدراسة لتخصص الحديث عن المقارنات الفقهية في القرنين الأول والثاني الهجريين للمذهب الإباضي، وطريقة المقارنة فيها، ومدى استيعابها للأقوال المتعددة داخل المذهب وخارجه بإيراد أمثلة تطبيقية ثم تحليلها ومناقشتها.

منهج الدراسة

تعتمد الدراسة على المنهج الوصفي في عرض النماذج المنقولة عن فقهاء تلك المرحلة، ثم المنهج التحليلي في التحقق من إعمالها للمقارنة والموازنة بين الآراء. وقد جعلت الدراسة أمارات المقارنة في المسائل المنقولة عن فقهاء تلك المرحلة ما يأتي:

- إيراد أكثر من رأي في المسألة الواحدة.
- ذكر دليل أو أكثر للآراء.
- نسبة الآراء كلها أو بعضها إلى أصحابها في المسألة الواحدة.
- ترجيح رأي على آخر.

عمان، مسقط، محرم ١٤٢٦هـ/ مارس ٢٠٠٥م)، ص ١٠٦ - ١٦٠.

(١) باجو، مصطفى صالح "الفقه المقارن وضوابطه العوتبي أنموذجاً"، ندوة التأليف الموسوعي والفقه المقارن في عُمان (سلطنة

تمهيد في معنى المقارنات، والفقه المقارن، وثمره المقارنات الفقهية

أولاً- معنى المقارنات

المقارنات جمع مفردة مقارنة، والمقارنة في اللغة مصدر يدل على الجمع بين شيئين فأكثر، وفعلها قارن، فالقاف والراء والنون حروف أصلية. وفعلها قارن يقارن مقارنة. وتردّ بعض المعاجم أصل بنيتها إلى القاف والراء والنون، وتخصر دلالتها الأولى في أصلين، الأول جمع شيء إلى شيء، مثل: قارنت بين شيئين. والأصل الثاني شيء يبتأ بقوة وشدة، ومنه قرن الشاة؛ فهو ناتئ قوي^(٢). ويستعمل الفعل قارن متعديًّا، مثل قارن الشيء الشيء مقارنةً، وقارنت الشيء بالشيء، أي وصلته به^(٣). وقد رصدت بعض المعاجم المعاصرة التطور والتوسع الدالّين لكلمة المقارنة. فنصّت على أن المقارنة بين شيئين وبين أشياء- إضافة إلى معنى الجمع - تعني الموازنة، وهي محدّثة، فيقال الأدب المقارن، والتشريع المقارن، وهو استعمال محدث^(٤). ونلاحظ مما سبق أن المعنى الأول- وهو الجمع بين شيئين وأكثر- هو المعنى الأقرب لموضوع المقارنات الفقهية وغيرها من المقارنات العلمية كما سيأتي.

ثانياً- المعنى الاصطلاحي للفقه المقارن

مصطلح " الفقه المقارن" مصطلح حادث، لم يكن معهودًا بهذا اللفظ، لكن كان حاضرًا بمعناه بمصطلح " اختلاف الفقهاء". وقد ظهرت كتب

عديدة بعنوان اختلاف الفقهاء مثل كتاب ابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ).

وقد قيلَ هذا المصطلح أكثر الفقهاء المعاصرين، فالمصطلح عندهم يُعبّر عن الدراسة الجامعة لآراء المجتهدين وأدلة أقوالهم، وتوجيهها، وبيان الأصوب والأرجح منها، وليس في ذلك محذور شرعي. وشاع هذا المصطلح في المؤسسات التعليمية الأكاديمية، والدراسات العلمية العليا والبحوث الفقهية. وحددت بعض المراجع المعاصرة موضوع الفقه المقارن، فموضوعه المسائل الفقهية الخلافية، ويكون بجمع آراء المذاهب في المسألة الواحدة، وبيان موضع الخلاف ومنشئه، وإيراد أدلة كل رأي ومناقشتها، واختيار الرأي الراجح أو الإتيان برأي جديد أرجح مُدعّم بالدليل^(٥). ويقترح أن يُعرّف الفقه المقارن -في الوقت المعاصر بعد انتشار المعارف وسهولة الوصول إلى المصادر والمراجع على اختلافها- بأنه: جمع الآراء المختلفة والمحتملة في المسألة الشرعية العملية المبحوثة، وتعيين محل الخلاف فيها، وإيراد أدلة كل رأي، وبيان دلالتها، ثم الموازنة بينها، واختيار الأنسب والأرجح منها. ف"الجمع" هو أصل معنى المقارنة، وهو الوسيلة إليها، و"الآراء المختلفة" عموم الآراء من أي توجه أو طائفة أو مذهب، و"المحتملة" لإدخال آراء جديدة لم تذكر، ويقصد ب"الشرعية العملية" الفروع الفقهية.

وتحمل كلمة المقارنة بعد تطورها معنى الموازنة والمفاضلة، وهذا لا يكون إلا بفهم المسألة وتصورها

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة(قرن)، ص ٨٥٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة(قرن)، ج ١١، ص ١٣٩.

(٤) مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مادة(قرن)، ج ٢،

ص ٧٣٠.

(٥) الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ج ١،

ص ١٧-١٨، الأشقر وآخرون، مسائل في الفقه المقارن، ص ١١.

رأيًا آخر، ويلفت إلى زاوية أخرى محتملة، وكم من قول خرج من بين رأيين أو أكثر. وتُسَعَفُ بأقوال قديمة أو نادرة قد تكون حلاًّ لإشكاليات معاصرة، فكم من قول مغمور كان حلاًّ لمعضلات مستجدة. وتُعرَفُ على مدارس أخرى وتوجهات متعددة، وتقرَّبُ بين المذاهب المختلفة، وتذهب الجفاء والخصومة بينها؛ فالصواب ليس ملكاً لمذهب أو توجه؛ وإنما هو ثمرة اختيار الأقوى حجة والأنسب أثراً ومالاً. وتُطْلَعُ على مناهج المذاهب الفقهية في الاستنباط والاستدلال والعمل بالأدلة الأصلية والتبعية.

إن المذهب الإباضي مذهب إسلامي أصيل، نشأ مبكراً في القرن الأول الهجري. ويعد الإمام جابر بن زيد^(٨) (ت ٩٣هـ) إمامه، ومؤسسه، وقد اعتنى علمائُه بالجوانب الشرعية المختلفة - توحيداً وأخلاقاً وفقهاً - وألفوا على امتداد العصور كتباً كثيرة، بعضها مطبوع، وبعضها مازال مخطوطاً. وتركوا آراء فقهية وسياسية متعددة ومفيدة، وتتميز غالب مؤلفاتهم بالموسوعية التي تتناول التوحيد والأخلاق والفقه، وتبرز فيها المقارنة بين الآراء المختلفة. ويلتقي المذهب الإباضي مع بقية المذاهب الإسلامية في اعتماد مصادر التشريع - القرآن والسنة والأدلة الأخرى كالقياس

وبيان محل الخلاف فيها، وذكر حجج الآراء؛ لتتم الموازنة فالمفاضلة باختيار الأرجح والأنسب. ونلاحظ أن جمع الآراء في المسألة مع أدلتها والترجيح بينها هو أساس المقارنة.

ثالثاً- فوائد المقارنات الفقهية

للمقارنات الفقهية فوائد جلييلة، وآثار عظيمة منها أنها:

تعطي الفقيه والباحث تصوّراً أعمق للمسألة المبحوثة، وتجلي له حقيقتها وجوانبها الغامضة وموضع الخلاف فيها؛ فتسهّل عليه الوصول إلى الأرجح^(٦). وتخفف من حدة التعصب للرأي والمذهب والطائفة^(٧)، وتُخَفِّضُ السَّعَةَ وَبُعْدَ النظر، وتقبّل الآخرين وآرائهم؛ فحين يرى الفقيه الآراء المختلفة في المسألة وحججها وأدلتها، واحتمالها لآراء أخرى، يدرك سعة الاختلاف فيها، ودرجتها الظنية القابلة للتغيير مع ظهور الدليل الأقوى أو الظرف الأنسب. وتختصر الطريق في تلمس وجهات النظر المحتملة؛ لأن تلك الأقوال المتعددة في المسألة الواحدة هي نتيجة درس عميق وجهد دؤوب وتراكم خبرات لعقول كثيرة أعملت نظرها في فهم تلك المسألة، فأثمرت هذه الأقوال المختلفة. وتفتح الأذهان إلى أقوال أخرى محتملة غير مذكورة، فقد يفتق الرأي

جمعاً من الصحابة، فأخذ عنهم الحديث، والفقه، يعد المؤسس الحقيقي للمذهب الإباضي، له روايات، وآراء، واجتهادات منتشرة في كتب الإباضية، ومن آثاره: "من جوابات الإمام جابر بن زيد" (مط)، رتبها الشيخ سعيد بن خلف الخروصي. توفي سنة على الراجح (٩٣هـ - ٧١١م). ينظر: الدرجيني، طبقات المشايخ، ج ٢، ص ٢٠٥، ٢١٤، البطاشي، إتحاف الأعيان، - ج ١، ص ٧٤ - ٨٥.

٦) الدرجيني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ج ١، ص ٢٣.

٧) الدرجيني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ج ١، ص ٢٥، باجو، الفقه المقارن وضوابطه، ص ١١٨، حماد، أثر تدريس الفقه المقارن بكماليات الشريعة في ترسيخ مفاهيم التعددية والحرية الفكرية، ص ١٤.

٨) جابر بن زيد اليحمدي العماني، ولد بنزوى من عمان سنة (١٨هـ) ذهب البصرة طلباً للعلم، وتردد على الحجاز، فالتقى

واضحة للمقارنة، ولا تنص على معايير محددة للترجيح والاختيار، لكن يستفاد من كثير منها إشارات تعين على تبين المنهج، وتلمس المعايير. فالمقارنة فيها تكون بذكر بعض الآراء التي وصلتهم، وإيراد بعض أدلتها ونسبتها لأصحابها في أحيان عديدة، والتصريح بالراجح والمختار بألفاظ مختلفة مثل "يعجبني"، "وأرى" .. والترجيح في أكثر الأحيان يكون دون ذكر الدليل، وقد يذكر الدليل أحياناً، مع اتساع المقارنة وكثرتها في القرن الثاني؛ إذ يبرز فيها إيراد الآراء ونسبة كثير منها لأصحابها من الإباضية وغيرهم، وذكر الأدلة ومناقشة بعضها، وإبداء المختار والمعمول به^(١١).

وأما معايير الترجيح لديهم فقرب الرأي من الأدلة الأصلية مترتبة القرآن ثم السنة النبوية، ففي أحيان كثيرة يستدل للقول بالآية القرآنية والحديث النبوي إن رأوا ثبوته، ثم تأتي الأدلة الأخرى كالإجماع والقياس والرأي، ويكثر ذكر رأي الصحابة عندهم ولا سيما عند الإمام جابر، والأخذ به، مع اختيار غيره حين يظهر لهم رجحان الرأي الآخر. ولا يعتمدون في الترجيح والاختيارات على آراء أئمتهم إن رأوا غيرها أقوى منها لقوة دليلها. وسيأتي توضيح ذلك والإشارة إليه عند الحديث عن النماذج من كل مرحلة^(١٢).

والمصلحة المرسله والاستحسان. - أصولاً للاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية^(٩). وظل المذهب الإباضي إلى الوقت المعاصر حاضراً بعلمائه وفقهائه ومؤلفاته الشرعية، يسهم مع مذاهب الأمة الإسلامية بالعطاء الواعي تعاوناً وتقارباً وانفتاحاً^(١٠).

رابعاً- منهجية المقارنات ومعايير الترجيح عند فقهاء الإباضية في القرنين الأول والثاني الهجريين

بالاطلاع على الآثار والفتاوى الفقهية المنقولة عن الأئمة الأوائل للمذهب الإباضي لا نجد المقارنة بمعناها العلمي المتعارف عليه عند المعاصرين؛ لأن غالب تلك الآثار هي أجوبة عن مسائل معروضة عليهم، أو رسائل أجيب فيها عن بعض النوازل لطلاب العلم وبعض القادة أو مناقشات محدودة بين الإمام وتلامذته تخلو أحياناً كثيرة من الأدلة التي بني عليها الاختيار والترجيح؛ ولأن المقارنات كانت في بداياتها حيث لم تتشكل المدارس الفقهية بمعناها المعروف بعد، غير أننا نلغي شيئاً من المقارنات المحدودة والمعدودة في تلك الآثار، التي تمثل البدايات، وتضع الأسس المبدئية في منهج المقارنات الفقهية، وتُشجع الأجيال المتعاقبة على تفعيل المقارنات وتطويرها والاستمرار عليها دون حرج. فما وصلنا من الفقه لتلك المرحلة الزمنية المبكرة ولا سيما القرن الأول لا تُظهر لنا منهجية متكاملة

الدعوة عند الإباضية، والسابعي، الخوارج والحقيقة الغائبة، بابا عمي، محمد موسى بابا عمي وآخرون، معجم أعلام الإباضية. (١١) سيأتي التمثيل على ذلك مع عرض النماذج في كل مطلب.

(١٢) في مقدمة محققي مدونة أبي غانم ملامح عامة لطريقة الاستدلال عند فقهاء المدونة. ينظر: الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٢٣ - ٣٢.

(٩) لمزيد من الإيضاح على المصادر المعتمدة في استنباط الأحكام ومنهجهم في ذلك ينظر: السالمي، طلعة الشمس، وباجو، منهج الاجتهاد عند الإباضية.

(١٠) للتوسع في معرفة المذهب الإباضي ينظر: الدرجيني، طبقات المشايخ، وأحمد بن سعيد الشماخي، السير، والنامي، دراسات عن الإباضية، وخليفات، نشأة الإباضية، صالح، منهج

المبحث الأول: المقارنات الفقهية عند الإمام جابر

بن زيد

المطلب الأول: ذكر المسائل وأهم الآراء فيها

يمكننا ابتداءً الاستئناس بالمقولة المشهورة عن مؤسس المذهب الإباضي الإمام جابر بن زيد: "لقيتُ سبعين عالماً من علماء بدر، فتعلّمتُ منهم حتى حطوا حلقي في الماء، حتى لقيت البحر" (١٣). ويقصد بالبحر ابن عباس. ففي هذه المقولة ما يشير إلى أن الإمام جابراً جمع ووعى كثيراً من آراء الصحابة وفقههم الذي يدخله اختلاف الرأي والتوجه.

وحين نمنع النظر في رسائل (١٤) الإمام جابر نجد في بعضها ذكراً لأكثر من رأي في المسألة الواحدة، ففي جوابه عن رجل حلف ألا يجامع امرأته شهراً قال "...وأما إن حلف شهراً ثم مضى لذلك أشهر، فإن ناساً يزعمون أن اليمين انقطعت يوم الشهر، وأما أنا فيعجبني أن يُعلم الرجل امرأته ذلك، فيقول: قد مضى الشهر وأنا مول منك، ويجامع إلا أن يكون لا يستطيع ذلك، فإن مضى ولم يراجع في يمينه بخير، فإنه

يعجبني أن يجعل عليه يمين مغلظة... غير أن عكرمة (١٥) يزعم أن شهراً وغير ذلك بمنزلة واحدة" (١٦).

ففي هذه المسألة يذكر الإمام جابر رأياً دون تعيين لأصحابه في قوله (فإن ناساً يزعمون...)، ثم يختار رأياً آخر بقوله (أما أنا فيعجبني...)، ويذكر رأياً لأحد معاصريه وهو عكرمة، وهذا جانب من المقارنة. لكنه لم يورد دليلاً على اختياره.

ونلاحظ في بعض أجوبته مثل ذلك يتكرر، ففي جواب له "عن أبي الشعثاء (أي جابر بن زيد) في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ثم مات؟ قال: لا صداق لها، وعليها العدة، ولها الميراث. قال أبو علي (١٧) إجماع من الفقهاء أن لها صداق نساءها أو من كان مثلها من أهل بيتها. وروي ذلك عن ابن مسعود أن لها الصداق. قال جابر: لو نجد هذا عن ابن مسعود أخذنا به" (١٨).

ففي هذا المسألة ورد أكثر من رأي، واختار الإمام جابر ما يراه أرجح، ولم يأخذ بالرأي الآخر مع أنه منسوب للصحابي الجليل ابن مسعود، ويذكر السبب في عدم أخذه بذلك الرأي أن نسبته لابن مسعود غير

(١٣) الكدومي، الاستقامة، ج ٢، ص ٦٠ - ٦١. وقد تناقلت المصادر الإباضية هذه العبارة بأكثر من صيغة، ومن أشهرها "أدركت سبعين بدرياً فحويت ما عندهم إلا البحر". أي الصحابي الجليل عبدالله بن عباس، فلم يكن من أهل بدر، وقد أخذ الإمام جابر عنه. لكن أقدم صيغة حسب المصادر المتاحة ما ذكره كتاب الاستقامة ٤ هـ. وينظر في الصيغ المروية عنه كتاب: بو لرواح، موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية، ج ١، ص ٧٨.

(١٤) رسائل الإمام جابر بن زيد هي أجوبة متعددة في ثمان عشرة رسالة، رد فيها على أسئلة طلابه، وحققها د. النامي في كتاب مطبوع متداول.

(١٥) عكرمة بن عبد الله البربري المدني، أبو عبد الله، مولى عبد الله بن عباس، ولد سنة (٢٥ هـ)، روى عن ابن عباس، وأخذه عنه، يعد من علماء التابعين، ومن أعلم الناس بالتفسير والمغازي، توفي بالمدينة سنة (١٠٥ هـ). ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٢٦٥، الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٢٤٤.

(١٦) جابر، رسائل الإمام جابر، الرسالة الثامنة عشرة، ص ١٢٤.

(١٧) لم أطلع على ترجمة له.

(١٨) الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٨٣.

ينهي الحياة الزوجية، فليس للرجل من أمر المرأة شيء، وإذا طلق فذلك بمنزلة من طلق ما لا يملك. وينسب ذلك إلى الفقهاء إذ يقول: "فإن الفقهاء يقولون لا طلاق لمن خلع^(٢١)"

المطلب الثاني: نسبة الآراء إلى أصحابها، وترجيحها لخلاف المشهور، وتغيير اجتهاده

الفرع الأول: نسبة الآراء إلى أصحابها

مما يدل على استحضر الإمام جابر للمقارنات ذكره لعدد من الآراء المختلفة منسوبةً إلى أصحابها. فمن الصحابة الأجلاء الذين ذكر آراءهم الفقهية ابن عباس، وهو أكثر الصحابة الذين يذكر آراءهم^(٢٢)، وعمر بن الخطاب^(٢٣)، وابن مسعود^(٢٤)، وأم المؤمنين عائشة^(٢٥)، ويذكر أحياناً آراء بعض التابعين كعكرمة تلميذ ابن عباس^(٢٦). وفي مسائل كثيرة يجيب الإمام جابر سائله بأقوال الصحابة ولا سيما الصحابي عبدالله بن عباس، ومن ذلك قوله "فإن ابن عباس كان يقول:

مؤكدة. ولم يبين الدليل على اختياره، ولعله قاس المسألة على الطلاق قبل الدخول إذا لم يفرض المطلق مهرًا. فهذه المقارنة تشكل البدايات، ففيها جمع لأكثر من رأي، واختياراً للراجح، والتعليل في ترك الرأي الآخر المنسوب للصحابي ابن مسعود.

وفي مسألة المرأة المتوفى عنها زوجها قال: "... وأما المتوفى عنها زوجها فلا نفقة لها، ولا لها إلا الميراث، ويكره للمتوفى عنها زوجها الزينة إلا الكحل، فلا بأس بالكحل. ولا تخرج من بيتها حتى تحل للزوج، وإن خرجت فلا جناح عليها. وبلغنا عن عائشة أم المؤمنين لما قتل طلحة انطلقت بأختها أم كلثوم، فاعتدت في بيتها"^(١٩).

ف نجد هنا الإمام جابرًا يورد رأيين في خروج المعتدة من الوفاة، ويرى ألا تخرج؛ لكن إن خرجت، فلا حرج عليها، ويدلل لهذا الرأي بفعل أم المؤمنين عائشة.

وفي جوابه عن القنوت في الصلاة يشير إلى الرأي الآخر الذي لا يختاره "الصلاة كلها قنوت، وأما الذي يصنعون فما أدري ما هو"^(٢٠). وفي ذلك دلالة على اطلاعه على الخلاف الحاصل في مشروعية القنوت. وفي مسألة الطلاق بعد الخلع يجيب السائل بأن الخلع

(٢٣) الربيع، الجامع الصحيح، ج ١، ص ٣٥، وص ٨٦، الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٤٣، وص ١٣٠، وص ١٦٠.

(٢٤) الربيع، الجامع الصحيح، ج ١، ص ٢٠٧، الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٨٣.

(٢٥) الربيع، الجامع الصحيح، ج ١، ص ٣٦، وص ٦٨، وص ١١١، وص ١١٥، وص ١٣١، الخروصي، من جوابات الإمام جابر، ص ١٦٨.

(٢٦) جابر، رسائل الإمام جابر، الرسالة الثامنة عشرة، ص ١٢٤.

(١٩) الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ١٦٨.

(٢٠) الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٢٧.

(٢١) جابر، رسائل الإمام جابر بن زيد، الرسالة السادسة عشرة، ص ١١٣.

(٢٢) جابر، رسائل الإمام جابر، ص ٧٢، وص ٨٥، وص ١١٤، و ص ١١٨، وص ١١٩، وص ١٢١، الربيع، الجامع الصحيح، ج ١، ص ٢٧، وص ٢٨، وص ٥٥، وص ٩٦، وص ١٠٧، وص ١٢٨، ص ١٤٤، الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٢٧، وص ٤٣، وص ٥٠، وص ٥٣، وص ٥٩، وص ٦٥، وص ٨١، وص ١٥٠.

الفرع الثاني: ترجيحه لخلاف المشهور

ويؤكد على استحضر الإمام جابر للمقارنات في المسائل اختيائه لأراء لم يسبق إليها، أو من اختارها قلة من فقهاء الصحابة قبله، ومن تلك المسائل:

١. كراهة الصلاة فوق الكعبة، وداخلها^(٣١).
وروي عنه عدم صحة الصلاة فوق الكعبة^(٣٢).

٢. أولوية تغسيل الزوج للزوجة المتوفاة، وتغسيل الزوجة لزوجها المتوفى؛ إذ يقول: "بعضهم أولى ببعض في الحياة وفي الممات^(٣٣)". وأوصى أن تغسله زوجته^(٣٤).

٣. المال المستفاد يحسب له حول مستقل، ويزكى زكاة مستقلة^(٣٥).

٤. عدم جواز نكاح الصبيان^(٣٦).

قضى عمر بن الخطاب في ذلك...^(٢٧)، وقوله " فإن ابن عباس... يقول: تحرم عليه^(٢٨). وقوله في اشتراط صاحب المال في المضاربة على الرجل الذي يضارب في المال: " فإن ابن عباس ينهى عن ذلك، إلا أن يقول له: لا تبارح بمالي، ولا تخاطر به بحرًا. فأما أن يقول له: اشتر كذا وكذا، ولا تشتتر كذا وكذا، فلا^(٢٩)".

ويؤكد الإمام جابر نفسه فضل علم الصحابة ورجحان رأيهم على رأيه ورأي من جاء بعده. فيقول بعد أن ذكر رأيًا يخالف رأي شيخه الصحابي عبدالله بن عباس في مسألة المرأة التي طلقت قبل الدخول في مرض موت زوجها " ولولا قول ابن عباس في ذلك لسرني وإن تزوجت إذا عرف الضرر أن تستوجب الأمر كله، مالم يذهب ميراثها. ورأيي من قبلنا أفضل من رأينا الذي نرى، ولم يزل الآخر يعرف للأول، وكانوا أحق بذلك؛ المهاجرين مع رسول الله ﷺ والتابعين له بإحسان...^(٣٠). وفي هذا دلالة على الاعتراف بفضلهم، وعلو قدرهم ومنزلتهم العلمية، ودلالة على أن الإمام جابرًا قد يختار ما يراه أصوب في نظره وإن كان قد خالف ما اختاره بعض الصحابة.

(٣٢) ابن بركة، الجامع، ج ٢، ص ٧٨٦، بكوش، فقه الإمام جابر بن زيد، ص ١٧٨-١٧٩، بولروح، موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية، ج ١، ص ٤٧٨.

(٣٣) الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٥٣.

(٣٤) الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٥٣.

(٣٥) بولروح، موسوعة آثار الإمام جابر، ج ١، ص ٦١٢.

(٣٦) الخروصي، من جوابات الإمام جابر، ص ١٣٢، بولروح، موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية، ج ٢، ص ٧٦٩-٧٧٠.

(٢٧) جابر، رسائل الإمام جابر بن زيد، الرسالة السادسة، ص ٨٥.

(٢٨) المرجع السابق، ص ٨٥. وينظر للمزيد، جابر، من جوابات الإمام جابر، ص ٢٧، و ص ٤٣، و ص ٥٠، و ص ٥٣، و ص ٦٥، و ص ١٥٠.

(٢٩) جابر، رسائل الإمام جابر بن زيد، الرسالة السابعة عشرة، ص ١٢١.

(٣٠) جابر، رسائل الإمام جابر، الرسالة السابعة عشرة، ص ١١٩.

(٣١) الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٢٣.

الفرع الثالث: تغيير اجتهاده

وأحياناً يكون للإمام جابر رأيان أو أكثر في المسألة، وهذا أمانة على تغيير اجتهاده فيها، ومراجعتها لها ومقارنة قوله السابق بأقوال أخرى، ومن أمثلة ذلك:

١. ما يقال بعد التكبيرة الثانية في الصلاة على الميت، ففي أحد أجوبته يقرأ الفاتحة^(٤٩)، وفي جواب آخر يحمد الله ويصلي على النبي محمد ﷺ.

٢. الصلاة فوق الكعبة، جاء عنه الكراهة، والمنع^(٥٠).

٣. في انتقال المرأة من بيتها أثناء عدة الوفاة ورد له رأيان الأول الانتقال، والثاني عدم الانتقال لكن لا تثريب عليها إن انتقلت^(٥١).

٥. العمرة تؤدي مرة واحدة في العام^(٣٧).

٦. وجوب الإشهاد على البيع^(٣٨).

٧. الخلع ليس بطلاق^(٣٩).

٨. جواز انتقال المعتدة عدة الوفاة^(٤٠).

٩. تحقق الإحصان بالزواج والدخول وإن لم يحصل جماع بين الزوجين^(٤١).

ولا شك أن هذه الاختيارات المتفرقة أو غير المشهورة لا تحصل بغير الاطلاع على الآراء المشهورة الأخرى.

ومن عبارات الإمام جابر في الاختيار الترجيح قوله (أرى)^(٤٢)، و (لا أرى)^(٤٣)، و (لا يعجبني)^(٤٤)، و (يعجبني)^(٤٥)، و (أحب إليّ)^(٤٦)، و (أحب ذلك إليّ)^(٤٧)، و (يسرني)^(٤٨).

٤٣ (الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٤٦، و ص ٦١.

٤٤ (جابر، رسائل الإمام جابر بن زيد، الرسالة الأولى، ص ٦١، والرسالة الرابعة عشرة، ص ١٠٧.

٤٥ (جابر، رسائل الإمام جابر بن زيد، الرسالة الأولى، ص ٦٢.

٤٦ (جابر، رسائل الإمام جابر بن زيد، الرسالة الثانية، ص ٦٥، والرسالة الرابعة عشرة، ص ١٠٧.

٤٧ (جابر، رسائل الإمام جابر بن زيد، الرسالة الثانية، ص ٦٦، والرسالة الخامسة، ص ٧٨.

٤٨ (جابر، رسائل الإمام جابر بن زيد، الرسالة السابعة عشرة، ص ١١٨، و ص ١١٩.

٤٩ (الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٥٤.

٥٠ (الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٢٣، بكوش، فقه الإمام جابر بن زيد، ص ١٧٨-١٧٩.

٥١ (الخروصي، من جوابات الإمام جابر، ص ٩١، و ص ١٦٧.

٣٧ (جابر، رسائل الإمام جابر بن زيد، الرسالة الرابعة، ص ٧٦. بكوش، فقه الإمام جابر بن زيد، ص ٣٠٣، بولرواح، موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية، ج ١، ص ٦٦٩.

٣٨ (جابر، رسائل الإمام جابر بن زيد، الرسالة الثانية، ص ٦٦، بولرواح، موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية، ج ٢، ص ٩٣٥-٩٣٦.

٣٩ (الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٩٣. بولرواح، موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية، ج ٢، ص ٨٦٦-٨٧٠.

٤٠ (الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٩١. بولرواح، موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية، ج ٢، ص ٩٠٠-٩٠١.

٤١ (الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٩٣. بولرواح، موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية، ج ٢، ص ١٠٤٧.

٤٢ (الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٩٣. بولرواح، موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية، ج ٢، ص ١٠٤٧.

المبحث الثاني: المقارنات عند الإمام أبي عبيدة^(٥٣)

المطلب الأول: المقارنات بذكر الآراء وأصحابها

وأدلتها، والمقارنات داخل المذهب وخارجه

الفرع الأول: المقارنات بذكر الآراء وأصحابها

وأدلتها

يعد أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة أشهر تلامذة الإمام جابر، وأكثرهم أثرًا وتأثيرًا في مسيرة المذهب الإباضي، إذ كان المرجع الأبرز للإباضية بعد الإمام جابر، وتلقى عنه العلم طلاب كثيرون نشروا العلم في المشرق والمغرب^(٥٤). وتبدو المقارنة أكثر تطورًا عند أبي عبيدة في أجوبته وفتاواه؛ ففي أحيان عديدة يذكر الآراء وأصحابها، والراجح منها، وقد يذكر حجج الرأي المخالف لرأيه، ففي رسالة الزكاة^(٥٥) بعض الأمثلة على ذلك، منها جوابه عن زكاة أموال الأطفال: "وأما ما ذكرتم من أطفال في حجر المسلم وهو خليفته أو غير خليفة، أترى له أن يزكى عنهم؟ فأصحابنا يأمرؤن الخليفة أن يزكى عنهم، ويروون ذلك عن عائشة وعمر بن الخطاب رحمة الله عليهما، وعن علي بن أبي طالب، وعن جابر بن زيد، وجميع فقهاءنا على ذلك. وزعم

ومما يؤكد استحضر الإمام جابر للآراء المختلفة والمقارنة بينها آراؤه الكثيرة وفتاواه المتناثرة في رسائله وأجوبته والمصادر التي روت فقهه وحفظت آثاره، وهي آراء تنم عن سعة في الفقه وعمق في المقاصد، وقد جمع الباحث بولروح آثار الإمام جابر - حسب مسحه للمصادر الإباضية وغير الإباضية - فبلغت ما يقارب (١٦٥٣) رأيًا، جلُّها في فروع الفقه المختلفة^(٥٦).

ونلاحظ بعد التمعن في كثير من أجوبة الإمام جابر وفتاواه ورسائله أن ألفاظ التمايز الفقهي المشهور مثل "أصحابنا" و"المعمول به" لم تكن قد ظهرت؛ إذ تخلو أجوبته وفتاواه منها.

ونخلص مما سبق أن الإمام جابرًا - مؤسس المذهب الإباضي - كان يجيب عن المسائل الفقهية بعد النظر في أدلتها والآراء التي تلقاها عن الصحابة مباشرة أو التي بلغته عنهم، ويقارن بينها، فيختار الأصوب منها وما يراه أرجح وأنسب في نظره واجتهاده. وأن المقارنة الفقهية لديه كانت أولية تعتمد على استحضر الآراء التي بلغته، واختيار الأرجح منها مع ذكر الدليل عليها أحيانًا.

٥٤ ينظر في مكانة أبي عبيدة: الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٣٧٠-٣٨٠.

٥٥ هي رسالة في موضوع الزكاة أجاب فيها الإمام أبو عبيدة عن بعض الأسئلة الموجهة إليه من إباضية المغرب غالبها في مسائل الزكاة. وقد أخرجت هذه الرسالة وزارة التراث العماني مطبوعة دون مقارنة بين النسخ. ثم قام د مبارك الراشدي بتحقيقها تحقيقًا علميًا مع دراستها في رسالته للماجستير، وهي مطبوعة في كتابه الإمام أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه. ينظر: الراشدي، الإمام أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي وفقهه، ص ٤٩٩-٥٣١.

٥٦ ينظر: بولروح، موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية، ج ٢، الفهارس، ص ١٤٦٨-١٥٥١.

٥٣ أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي بالولاء، من أشهر طلاب الإمام جابر بن زيد، وآلت إليه قيادة المذهب الإباضي بعد الإمام جابر، ودرس عليه طلاب كثيرون، انتشروا في أنحاء متعددة، ومن آثاره كتاب في الزكاة، ورسائل تعرف برسائل أبي عبيدة، وكتاب مسائل أبي عبيدة، وفتاوى متناثرة في كتب الإباضية. توفي سنة (١٤٥هـ - ٧٦٢م). الدرجيني، طبقات المشايخ، ج ٢، ص ٢٣٨، ٢٤٦، بابا عمي، معجم أعلام الإباضية، ج ٢، ص ٤١٨، ٤١٩.

بعض أهل العلم أنه لا زكاة على الطفل حتى يبلغ. واحتجّ الذين قالوا على اليتيم الزكاة بقول عمر وعلي وعائشة. واحتجّ الذين قالوا لا زكاة على الطفل حتى يبلغ وهذا في العين نفسه عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وبالكتاب نصاً، قال الله عزّ وجل: ﴿لَا تَحْزَنْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (التوبة ١٠٣)، والتطهير إنّما يكون من الذنوب ويكون أيضاً على التقرب، ولا ذنب على طفل ولا تقرب منه، وأمّا غير الخليفة فلا يزكي عنهم شيئاً من العين" (٥٦).

فهنا يورد الإمام أبو عبيدة رأيين، وينسب الرأي الأول لعلماء الإباضية (جميع فقهاءنا)، ويقول إنه مروي عن ثلاثة من الصحابة وهم أم المؤمنين عائشة والخليفان عمر وعلي، والتابعي جابر بن زيد، ثم يذكر الرأي الآخر بلفظ "بعض أهل العلم". ويذكر بعد ذلك دليل من يوجب الزكاة في ما لهم (الرأي الأول)، ودليل من لا يوجبها (الرأي الآخر)، ويستدل له بالقرآن الكريم. فيظهر في هذا النص القديم أهم سمات المقارنة، وهي ذكر الآراء، وقائلها، وأدلة الفريقين، واحترام المخالف في الرأي بلفظ (بعض أهل العلم).

الفرع الثاني: المقارنات داخل المذهب وخارجه

يجري الإمام أبو عبيدة مقارنات بين علماء مذهبه وغيرهم في مسائل متعددة، منها: "وأما ما ذكرتم من رجلين أصاب أحدهما زرعاً والآخر لم يصب شيئاً، وهما في الحاجة سواء أو متفاضلان فقلتم كيف يعطون؟ ذكر بعض أصحابنا أنه ينظر للذي أصاب الزرع كم هو فيحسب ببعض عياله، فيجعل في قوتهم، فإن كان

فيه قوت واحد أو اثنين حط من عياله فيعطى مع صاحبه الذي لم يصب شيئاً بالسواء، وما بقي على قدر العيال والحاجة. وزعم بعض أصحابنا أنه يحاسب الذي أصاب بحملته، ويعطى للذي لم يصب مثله ويقسم عليهما ما بقي بالسواء. وقال بعض أصحابنا: يرد ذلك إلى الذين يحضرون ذلك الأمر في كل زمان، ويجهدون رأيهم في العدل لفقائهم، ثم ينفذون ذلك على ما رأوا. وبالله التوفيق" (٥٧).

فهنا ينسب لبعض الإباضية قولاً بلفظ: "ذكر بعض أصحابنا، ثم يذكر قولاً آخر يقابله بلفظ: "وزعم بعض أصحابنا"، ثم يورد قولاً ثالثاً بلفظ: "وقال بعض أصحابنا". فجمع ثلاثة آراء في المسألة، لكنه لم يذكر الراجح؛ ولعله يُعلم السائل بالسعة في هذه المسألة.

وفي مسألة أخرى يعرض الإمام أبو عبيدة اجتهداين مختلفين للخلفتين الراشدين أبي بكر وعمر، ويميل إلى رأي الخليفة عمر: "وأما قولكم هل لأهل الفضل في الدين في الزكاة من فضل يخصون به؟ فأما أبو بكر فقد ساوى بين الناس وأعطاهم على قدر فقرهم، وثقله عيالهم، وأمّا عمر رحمة الله عليه فقد فضل أهل الفضل في الدين والفقهاء، والسابقة في الإسلام، وأهل النكاح وأهل كل ذي فضل من فضله، وهو أحب إلينا وبه نأخذ." (٥٨)

ففي هذه المسألة جمع لرأيين، واختيار لأحدهما، وهذا من أسس المقارنة الفقهية. وفي زكاة الزروع ذكر اختلاف الفقهاء في اشتراط النصاب وعدمه، وأورد رأيين، الرأي الأول نسبه للإباضية بلفظ "أصحابنا"

(٥٦) أبو عبيدة، رسالة في الزكاة، ص ٢٤ - ٢٥.

(٥٧) أبو عبيدة، رسالة في الزكاة، ص ١٧.

(٥٨) أبو عبيدة، رسالة في الزكاة، ص ١٠.

وبعض الفقهاء، وهو ما رجحه، فقال: "ففي ذلك قولان، ورأي أصحابنا وبعض الفقهاء أن يؤدي عن كل ما أنبتت الأرض عشره، قليلاً كان أم كثيراً... وهو رأي وبه نأخذ". والرأي الثاني نسبته لبعضهم فقال: "وقال بعضهم: إنه لا يؤدي من شيء من الحبوب والزبيب والتمر إلا ما فيه خمسة أوسق...." (٥٩). وفي هذا مقارنة مبدئية داخل المذهب وخارجه، وترجيح. ومما يدل على استحضر أبي عبيدة للآراء المختلفة ذكره لبعض الآراء ونسبتهما للصحابة كما في الأمثلة السابقة، وفي آثاره وأجوبته المنقولة عنه (٦٠).

المطلب الثاني: استقلال أبي عبيدة عن شيخه، واختلافه مع معاصريه وتغير اجتهاده

الفرع الأول: استقلال أبي عبيدة عن شيخه

نجد استقلال أبي عبيدة عن شيخه جابر في اجتهاده وترجيحه ظاهراً في مسائل كثيرة، وهذا لا يكون إلا بالنظر المستقل في أدلة المسألة، والمقارنة بين الآراء الواردة فيها، فمن المسائل التي تظهر استقلال أبي عبيدة عن شيخه جابر ومقارنته للآراء، ما ذكره أبو غانم في مدونته عند محاورته لابن عبد العزيز في

الإحصان وحده الزنا، وهل يقع الإحصان بمجرد العقد والدخول دون جماع؟ "قلت: فإن تزوج امرأة فدخل بها، ولم يجامعها، ثم زنا، أيرجم أم لا؟". قال: هذا أيضاً مما أخبرني أبو عبيدة عن جابر بن زيد أنه يراه محصناً، ويقول تحصنه المرأة وإن لم يدخل بها، غير أن أبا عبيدة يخالفه في ذلك ويقول: لا رجم عليه حتى يجامعها (٦١).

- ومن المسائل التي خالف فيها أبو عبيدة شيخه جابراً ما يأتي:
- يرى الإمام جابر أن كفارة الصيام تلزم من أكل متعمداً دون عذر، ولا يرى ذلك تلميذه أبو عبيدة (٦٢).
- يرى الإمام جابر فيمن طلقها زوجها في مرضه قبل الدخول فمات أن لها نصف الصداق ولا ميراث ولا عدة عليها (٦٣). ويرى تلميذه أبو عبيدة أنها إن اعتدت فلها صداقها والميراث، وإن تزوجت ولم تعتد فلها نصف الصداق، ولا ميراث لها (٦٤).

(٥٩) هذا النص يوجد في النسخة المحققة من رسالة أبي عبيدة المضمنة في كتاب الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٥٢٦. ولا يوجد في النسخة المطبوعة من وزارة التراث العثمانية. وقد ذكر الراشدي أن النسخة التي طبعتها وزارة التراث بها بعض السقط. ينظر: الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٤٩٩. وما يذكره الإمام أبو عبيدة هنا هو خلاف المشهور عن الإمام جابر والمذهب الإباضي، فهم لا يوجبون الزكاة في الزرع والثمار حتى تبلغ "خمس أوسق"، ويوجبونها في أصناف محددة. ويوافق أبا عبيدة تلميذه عبدالله بن عبدالعزيز. ينظر: الربيع، الجامع الصحيح، ص ١٣٥، الخراساني، مدونة أبي

غانم، ص ٤٢٦، بولرواح، آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية، ج ١، ص ٦١٣ - ٦١٦.

(٦٠) وينظر: الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٤٩.

(٦١) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٣٨٧ - ٣٨٨.

(٦٢) الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٤٦٩.

(٦٣) الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٨٩.

(٦٤) الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٤٧١.

• لا يرى الإمام جابر صحة نكاح الصبيان^(٦٥)، ويرى صحته أبو عبيدة^(٦٦).

• يثبت الإمام جابر بن زيد شفعة الجوار، ولا يثبتها أبو عبيدة^(٦٧).

وهذا يدل على أن أبا عبيدة يقارن بين الآراء، ويختار ما يراه أرجح وإن كان خلاف رأي شيخه وإمامه جابر بن زيد.

الفرع الثاني: اختلاف أبي عبيدة مع معاصريه

يدل على تفعيل أبي عبيدة للمقارنة ولو كانت مبدئية ما نقل من الاختلاف بينه وبين بعض معاصريه من فقهاء الإباضية. ففي قضية إقامة الجمعة في أرض الأعاجم اختار أبو عبيدة ألا تقام فيها؛ لأنها ليست من الأمصار، ورأى ضمّام بن السائب^(٦٨) وجوبها فيها إذا أقيمت الحدود^(٦٩). واختار أبو عبيدة جواز تفريق الدراهم بدل إخراج الطعام، ورأى ضمّام أن المشروع

(٦٥) الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ١٣٢. (٦٦) الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٤٧٠.

(٦٧) الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٤٦٩.

(٦٨) أبو عبدالله ضمّام بن السائب الأزدي عماني الأصل، ولد في البصرة وعاش فيها، يعد من تلامذة الإمام جابر البارزين، يعرف براوية جابر بن زيد؛ لأن أكثر فتواه قال جابر، وسمعت جابراً، توفي قبل سنة (١٢٩هـ — ٧٤٧م). الدرجيني، طبقات المشايخ، ج ٢، ص ٢٤٦ - ٢٤٨، السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، ج ٢، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٦٩) الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٤٧٦.

(٧٠) الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٤٧٧.

إخراج الطعام لا الدراهم^(٧٠). واختار أبو عبيدة ألا إعادة على من دخل الصلاة مع إمام قنت في صلاته وهو لا يعلم أنه سيقنت، ورأى حاجب بن أبي مودود^(٧١) أن عليه الإعادة مطلقاً علم أو لم يعلم^(٧٢). واختار أبو عبيدة في من أوتن على دراهم، فاقترض منها شيئاً، ثم تلفت الدراهم الباقية كلها أن عليه ضمان ما اقترض فحسب؛ لأن يده على الباقي يد أمانة لا ضمان، ورأى أبو نوح صالح بن الدهان^(٧٣) أن عليه ضمان الدراهم كلها^(٧٤).

الفرع الثالث: تغيير اجتهاده

ويغيّر الإمام أبو عبيدة نفسه اجتهاداته متى ما ظهر له الرأي الآخر أصوب، ومن المسائل التي تغير فيها رأيه مسألة الخلع؛ إطلاق أم فسخ؟ فحين كان ينقل رأي عبدالله بن عباس وجابر بن زيد في أن الخلع ليس طلاقاً، استحَب في آخر زمانه قول الصحابي ابن

(٧١) أبو مودود حاجب بن مودود الطائي، عماني الأصل ولد في البصرة ونشأ بها، تتلمذ على يد الإمام جابر بن زيد. عرف عنه الزهد والورع. توفي بين (١٣٦ - ١٤٥هـ) / ٧٥٤ - ٧٦٢م). الدرجيني، طبقات المشايخ، ج ٢، ص ٢٤٨ - ٢٥٣، السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، ج ١، ص ١٣٠ - ١٣٤.

(٧٢) الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٤٧٧.

(٧٣) أبو نوح صالح بن نوح الدهان، أصله من عمان، وعاش بالبصرة، وتلمذ على الإمام جابر، يعد من أئمة المذهب الإباضي، وكان له إسهام في نشر العلم. حي إلى سنة (١٢٩هـ - ٧٤٧م). الدرجيني، طبقات المشايخ، ج ٢، ص ٢٥٤ - ٢٥٥، السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، ج ٢، ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٧٤) الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٤٧٨.

أدلتها، واختيار الراجح منها. وظهر فيها استقلاله عن شيخه وأقرانه بالاجتهاد والترجيح. وبدأت فيها مصطلحات التمايز المذهبي في الاختيار والعمل.

المبحث الثالث: المقارنات عند تلاميذ أبي عبيدة^(٨٢)

المطلب الأول: المقارنات المتعددة داخل المذهب وخارجه

إذا اتجهنا إلى المسائل المنقولة عن تلامذة أبي عبيدة نلاحظ اتساع دائرة المقارنات، وحضور الاختلافات الفقهية بصورة أكبر وأوضح، ففي مدونة أبي غانم الخراساني^(٨٣) أمثلة زاهرة بالمدارس الفقهية عن طريق السؤال والجواب والاعتراض والمحاورة بين التلميذ وشيخه، ويتخللها أحياناً كثيرة ذكرٌ للآراء وأصحابها داخل المذهب وخارجه، واستحضارٌ للأدلة والعلل، وإبداءٌ للترجيح والاختيار.

وترسّخ مدونة أبي غانم سعة الاختلاف في الآراء وتقبُّله، وتجنّب اتهام الآخرين والتبرؤ منهم، فيقول أبو غانم: (سألت أبا المؤرج^(٨٤) عن الاختلاف في الرأي

مسعود أن الخلع تطليقة بائنة^(٧٥). وكان يرى أن الذهب والفضة جنسان مختلفان، فلا يحملان على بعض، ثم رجع عن ذلك، وعدهما جنساً واحداً^(٧٦). ونُقل عن أبي عبيدة أنه كان لا يرى النفقة للمطلقة ثلاثاً، لكنه قال بعد ذلك أن لها النفقة؛ لأن الطلاق إنما كان من الزوج^(٧٧). وهذا كله أمانة الاطلاع على الآراء والمقارنة بينها.

وقد ظهرت بعض المصطلحات التي تدل على استقلال المذهب الإباضي بالعمل الفقهي عند أبي عبيدة، مثل "المعمول به عندنا"^(٧٨)، "العمل عندنا"^(٧٩)، "أما العمل فعلى"^(٨٠)، و"أصحابنا"^(٨١). وهذا يدل على بروز الخلاف الفقهي بين المذاهب آنذاك، وحصول التمايز في الاجتهاد والاستنباط، واطلاع أبي عبيدة على الآراء المختلفة للمذاهب الأخرى.

ونخلص مما سبق أن المقارنة عند أبي عبيدة كانت أكثر اتساعاً وتطوراً من المقارنة عند شيخه الإمام جابر، فقد برز في كثير منها عرض الآراء ونسبتها وذكر

ينظر في تفاصيل تلامذة أبي عبيدة: الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٢٢٣ - ٢٦٨.

٨٣) أبو غانم بشر بن غانم الخراساني، من علماء الإباضية في ق(٢٠٠هـ)، وأحد تلامذة الإمام الربيع بن حبيب توفي سنة (٢٠٠هـ)، ويرى بعض المعاصرين أن وفاته بعد سنة (٢٢٠هـ). والمدونة كتاب جمع فيه أبو غانم ما بلغه من اجتهادات أئمة الإباضية الذين سبقوه كالإمام جابر وأبي عبيدة، والذين عاصروهم ولقيهم كالربيع وابن عبد العزيز. الدرجيني، طبقات المشايخ، ج ٢، ص ٣٢٣، البوسعيدي، رواية الحديث عند الإباضية، ص ٨٩، و ص ٩٨، ١٠٠.

٨٤) أبو المؤرج عمر بن محمد القدي السدوسي من بلدة قدم باليمن، تتلمذ على يد أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، يعد من

٧٥) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٢٥٥.

٧٦) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٥٢٥، الراشدي، الإمام

أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٤٨٧.

٧٧) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ١٨٨.

٧٨) الربيع، الجامع الصحيح، ج ١، ص ٣٠.

٧٩) الربيع، الجامع الصحيح، ج ١، ص ٥٢.

٨٠) الربيع، الجامع الصحيح، ج ١، ص ١٤٧.

٨١) الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٤٩٩.

٨٢) تلامذة أبي عبيدة كثيرون ومن أقطار متعددة، كالعراق، وخراسان، والحجاز وعمان واليمن ومصر والمغرب العربي الأكبر.

وفي عيوب النكاح التي تُردّ بها المرأة ومتى يعتد بالردّ تذكر المدونة آراء الصحابة الكرام عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، وابن عباس، ورأي أبي عبيدة، وتنقل عن ابن عبد العزيز قوله: " في هذه المسألة اختلاف من الفقهاء واختلاف من الصحابة..." وتورد ترجيحه لرأي الإمام علي وتعليقه لذلك بقوله " وقول علي أعدل عندي، وعليه وقع اختياري؛ لأنه ليس على الناس أن يخبروا بمثل هذا من عيوب بناتهم وأخواتهم، وعلى الخاطب بالبحث والسؤال، وليس عليهم أن يعلموهم بعيوب بناتهم وأخواتهم" (٨٨). ففي ذلك مقارنة بين الآراء وترجيح مع الاستدلال.

وفي نكاح المحرم ناقش أبو غانم ابن عبد العزيز عن حكم نكاح المحرم، فأجابه بالجواز، فاعترضه أن فقهاء آخرين لا يرون جواز ذلك، فذكر له أن أبا عبيدة حدّثه عن جابر عن ابن عباس أنه قال " تزوج رسول

واختلاف السلف قبلنا في رأيهم، أليس قد يسعهم الاختلاف، ولم يبرأ بعضهم من بعض؟ قال: بل ذلك واسع. قلت: فإن أخذ الناس ببعض أقاويلهم، وهو خلاف لما اجتمع عليه المسلمون، هل يبرأ بعضهم من بعض أم لا؟ فقال لي مغضباً: ما حملك على البراءة يا هذا، إنك إليها لسريع. ما يسع من قبلنا فهو يسعنا (٨٥). ففي هذه المحاورة تأصيلٌ قويم لتقبل الاختلاف في الاجتهاد، وتنبيهٌ إلى سعة الأمر ورحابته في تبني الآراء وإن كانت من غير المذهب، وتوجيهٌ إلى الابتعاد عن الطعن في اجتهاد الآخرين والتبرؤ منهم، والمأخوذ إلى الأخذ بالأصوب والأرجح.

ومن تلك المسائل الواردة في المدونة والتي تجلّي المقارنات الفقهية ما يأتي:

في ألفاظ الطلاق.. " عن أبي غانم قلت: فالبرية (أي لفظ أنت "برية")، قال ابن عبد العزيز (٨٦): قد اختلف أصحاب النبي عليه السلام فيها، وقول ابن عباس وعمر بن الخطاب وجابر بن زيد: إنها واحد، وهو أحقّ بها. وقول علي وأصحابه ومن وافقه على رأيه أنها ثلاث. وقول عمر وابن عباس أنه واحد إن نوى طلاقاً، وإن لم ينو طلاقاً فلا شيء، وبه نأخذ" (٨٧). ففي هذه المسألة اجتمعت أبرز عناصر المقارنة، وهي ذكر الآراء ونسبتها لأصحابها، والترجيح.

(٨٦) عبد الله بن عبد العزيز أبو سعيد، عاش في البصرة، وتلمذ على أبي عبيدة مسلم ابن أبي كريمة، له عدة آراء خالف فيها شيخه، وأصحابه، وروى له أبو غانم الخراساني كثيراً من آرائه في مدونته. الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٤، الشماخي، السير، ج ١، ص ٩٧.

(٨٧) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

(٨٨) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ١٧٠ - ١٧١.

كبار فقهاء الإباضية في القرن الثاني الهجري، وأورد أبو غانم في مدونته كثيراً من آرائه، تقدّر وفاته سنة (١٥٠ هـ). الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٢٣٩ - ٢٤٠، السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، ج ٢، ص ٣٨٤ - ٣٨٥.

(٨٥) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٥٢١.

بن عباس وعبدالله بن مسعود- عدم العمل به مع التأكيد على أنه لو ثبت أنه عن النبي ﷺ لأخذوا به، فالحديث عندهم حجة.

وفي صفة وضوء الأذنين "قلت^(٩٢): رأيت الأذنين؛ أيغسلهما مع الرأس؟ قال الربيع^(٩٣): ظاهرهما وباطنهما مع الرأس. قال أبو المؤرج: أي ذلك فعلت أجزأك، وقد رأيت أبا عبيدة رحمه الله فعل الأمرين جميعاً. وكذلك قال ابن عبد العزيز. قال أبو المهاجر^(٩٤): أحب إلي أن يغسل باطنهما مع الوجه

الله ﷺ ميمونة الهلالية وهو محرم^(٨٩)"^(٩٠). وفي هذه المسألة ذكر للرأين وترجيح لأحدهما بالحديث النبوي، وهو جانب من جوانب المقارنة.

وفي عدة الحامل المتوفى عنها زوجها يناقش أبو غانم أبا المؤرج فيما ينقل عن بعض الفقهاء من غير الإباضية أنهم يقولون إن عدتها تنتهي بوضع الحمل، ويروون في ذلك حديثاً عن أبي بن كعب، فيجيبه أبو المؤرج: "ولسنا نأخذ بحديثه، ولو نعلم أن النبي عليه السلام فعل ذلك لأخذنا به، واعتمدنا عليه، غير أن الأمر عندنا الذي جاء عن ابن عباس وابن مسعود أنها تعتد آخر الأجلين، وهو قول أبي عبيدة، والله أعلم بهذا الحديث وما معناه، وما قال رسول الله فهو حق^(٩١)". ففي هذه المسألة مقارنة بين رأيين أحدهما خارج المذهب، والآخر هو المأخوذ به عندهم، وبيان أن الحديث الذي يستدل به الفريق الآخر لم يثبت عندهم، والمروي عن بعض الصحابة -ومنهم عبدالله

(٩٣) أبو عمرو الربيع بن حبيب بن عمرو بن راشد بن عمرو الفراهيدي العماني، ولد بعمان بين سنتي (٧٥هـ) و(٨٠هـ)، وعاش بالبصرة، اشتهر عنه أخذه للحديث، وإتقانه له، ومن آثاره التي تدل على سعة علمه المسند الصحيح في الحديث توفي الإمام الربيع بين سنتي (١٧٥هـ) و(١٨٠هـ) تقريباً. الدرجيني، طبقات المشايخ، ج ٢، ص ٢٧٣، ٢٧٧، البطاشي، إتحاف الأعيان، ج ١، ص ٨٦، ٨٩، القنوي، سعيد بن مبروك القنوي، الربيع بن حبيب مكانته، مسنده، ص ١٥ - ٢٠، ٤٨ - ٥٠.

(٩٤) أبو المهاجر هشام بن المهاجر، من حضرموت باليمن، عاش في القرن الثاني الهجري، وسافر إلى البصرة، وتلمذ على يد أبي عبيدة، وكان من كبار المفتين، له مسائل في كتب الفقه الإباضي. الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٢٣٩، السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، ج ٣، ص ٢٨٤.

(٨٩) رواه الربيع في مسنده متصلاً في كتاب النكاح (باب ما يجوز من النكاح وما لا يجوز) من طريق جابر بن زيد عن ابن عباس برقم (٥٢٠). ورواه البخاري في صحيحه من = طريق عطاء ابن أبي رباح عن ابن عباس في كتاب جزاء الصيد (باب تزويج المحرم) برقم (١٨٣٧)، ومن طريق عكرمة عن ابن عباس في كتاب المغازي (باب عمرة القضاء) برقم (٤٢٥٨)، ومن طريق أبي الشعثاء جابر بن زيد في كتاب النكاح (باب نكاح المحرم) برقم (٥١١٤). ورواه مسلم في صحيحه في كتاب النكاح (باب تحريم نكاح المحرم) برقم (٤٦)، و(١٤١٠)، وبرقم (٤٧)، (١٤١٠). الربيع، مسند الربيع، ص ٢٠٩، البخاري، صحيح البخاري، ص ٣٥٠، وص ٨٠٦، وص ١٠١٤، مسلم، صحيح مسلم، ص ٥٥٥ - ٥٥٦.

(٩٠) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ١٧٧.

(٩١) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٢٦١.

(٩٢) أي أبو غانم.

وظاهرهما مع الرأس. وكذلك قال حاتم بن منصور^(٩٥) " (٩٦).

ففي المثال السابق أثرت هذه المدارس عن عدة أوجه محتملة، وفيها ذكر لرأي شيخهم أبي عبيدة.

في موضوع التشهد في الصلاة ذكر لألفاظ التشهد المنقولة عن بعض الصحابة كابن مسعود وابن عباس كما يسندها تلامذة أبي عبيدة: أبو المؤرج والربيع^(٩٧).

وفي موضوع "فضاء القاضي بعلمه" يورد أبو غانم اختلافاً بين تلامذة أبي عبيدة، فالربيع لا يرى ذلك مطلقاً، بينما يرى ابن عبد العزيز جواز ذلك في غير الحدود^(٩٨).

وفي المقارضة إذا أمر المقارض أن يقارض بالمال في بلدة معينة، ولا يتعدها إلى غيرها، فخالف، ثم تلف المال فهل يضمن، قال أبو المؤرج عليه الضمان إذا خالف. وينقل عبدالله بن عبد العزيز الخلاف في المسألة إذا سلّم المال، فبعضهم يقول: الربح بينهما، ومنهم من يقول: ليس لأحد منهما، والأفضل أن يتصدق به^(٩٩). ثم يعقب ابن عبد العزيز بقوله: "هذا قول إبراهيم - يقصد النخعي - وأنا أخالفه في ذلك، ولا أرى الربح إلا لمن ضمن المال؛ لأنب ألزمته في التعدي الوضعية، فإذا ألزمته في التعدي الوضعية، جعلت له الربح^(١٠٠)".

فهنا يجري عبدالله بن عبد العزيز المقارنة بين قولين، وينسب أحدهما لإبراهيم النخعي، وهو ليس من المذهب الإباضي، ويختار رأياً يخالف رأي النخعي، ويستدل له.

وتنقل لنا المدونة المناقشة بين أبي المؤرج وأبي غانم في حكم الوضوء والاعتسال بماء البحر، وموقف أبي المؤرج من القول المروي عن الصحابي عبدالله بن عمر الذي فيه النهي عن الوضوء والاعتسال بماء البحر، فيجيب أبو المؤرج: "لسنا نأخذ بهذا، وكان أبوه أمير المؤمنين يميز الوضوء بماء البحر والاعتسال به من الجنابة..." ثم يسترسل في الاستدلال^(١٠١).

ويورد أبو غانم خلافاً بين أبي المؤرج والربيع وبين عبدالله بن عبد العزيز في مسألة الدين "ضع عني وأعجل لك الباقي"؛ إذ يرى أبو المؤرج والربيع أن ذلك لا يصلح، بينما يرى ابن عبد العزيز جواز ذلك؛ وإنما المنع والبأس في أن يقول: أخربي، وأزيدك^(١٠٢). وهذه مقارنة داخل المذهب تظهر تباين الآراء بين التلامذة.

ويذكر أبو غانم على سبيل المقارنة رأي أبي عبيدة وموافقته للصحابي ابن عمر، ومخالفته للصحابي ابن عباس، واختيار عبدالله بن عبد العزيز لرأي ابن عمر فيقول (سألت أبا المؤرج عن رجل يشتري السلعة من رجل إلى أجل، فيعرض^(١٠٣) عليه يعجل له، ويضع

حاتم بن منصور أبو منصور الخراساني، رحل إلى البصرة، فتتلمذ على يد أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، يعد من فقهاء الإباضية في القرن الثاني الهجري، له آراء مبثوثة في كتب الفقه الإباضي. الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٢٤٦، السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، ج ١، ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٩٦) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٤٦-٤٧.

(٩٧) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٧٠-٧١.

(٩٨) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٤١٩.

(٩٩) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٥٠٤.

(١٠٠) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٥٠٤.

(١٠١) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٥٠ - ٥١.

(١٠٢) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٤٧٧.

(١٠٣) يقصد صاحب السلعة.

وفي المسائل والآثار الفقهية المنقولة في هذه المرحلة حضورٌ واضح لآراء التابعين^(١٠٧)، مثل سعيد بن المسيب^(١٠٨)، والحسن البصري^(١٠٩)، وعطاء بن أبي رباح^(١١٠)، وبروزُ لآراء مدرسة الرأي التي كانت في الكوفة؛ فلفظ "الكوفيين" وأهل الكوفة" يتردد كثيراً بعد ذكر رأي الإمام جابر أو أبي عبيدة أو تلامذتهم^(١١١).

والأمثلة الدالة -على المقارنات الفقهية الأولية بذكر الآراء وأصحابها سواء أكانوا من فقهاء الإباضية أو من بعض الفقهاء المعروفين في تلك الفترة- كثيرة في مدونة أبي غانم وما ألحق بها، وقد وردت أسماء كثير من الصحابة وفقهاء التابعين وتابعي التابعين مقرونة بأرائهم^(١١٢).

عنه؟ قال: كان أبو عبيدة يقول: لا يصلح ذلك؛ وكان يروي عن ابن عباس أنه كان لا يرى بأساً، لكنه يخالفه. قال ابن عبد العزيز: إنما أخذ أبو عبيدة في ذلك بقول ابن عمر، وكان ابن عمر يقول: ذلك الربا محضاً. قال ابن عبد العزيز: وقول ابن عمر هذا أحب إلي من قول ابن عباس^(١٠٤).

وتظهر المدونة اطلاع الربيع على الخلاف في نقض الوضوء في تقبيل الرجل لزوجته، وتشكيكه فيما يروي عن ابن مسعود في نقض الوضوء بذلك^(١٠٥).

وفي "باب الربا وأصنافه" من المدونة مثال واضح للمقارنة الفقهية داخل المذهب وخارجه، يظهر فيه الاختلاف وتباين الآراء وتعدد الترجيحات، وذكر أقوال الصحابة كابن عمر وابن عباس، وآراء تلامذة الإمام جابر كأبي عبيدة وضمائم^(١٠٦).

سنة (١١٠هـ، ٧٢٨م). ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، م ٢، ص ٦٩ - ٧٣، الزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ٢٢٦ - ٢٢٧. (١١٠) عطاء بن أسلم بن صفوان ابن أبي رباح، ولد في الجند باليمن سنة (٢٧هـ، ٦٤٧م)، يعد من التابعين، وأحد كبار الفقهاء في عصره، عاش بمكة، وكان مفتي أهلها، ومحدثهم. توفي بمكة سنة (١١٤هـ، ٧٣٢م). ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، م ٣، ص ٢٦١ - ٢٦٣، الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٢٣٥. (١١١) ينظر على سبيل المثال: جابر، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٥، ص ٧، ص ٨، ص ١١، ص ١٧، ص ١٨، ص ١٩، ص ٣٠، ص ٣٢، ص ٣٤، ص ٣٧، ص ٥٢، ص ٥٨، ص ٧١، ص ٧٩، ص ١٠٨، ص ١٢٦. الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٥٦٨. (١١٢) ينظر على سبيل المثال: الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٤٩، ص ٦٣ - ٦٤، ص ٦٦ - ٧١، ص ٤٣٢، ص ٤٧٧، ص ٥٥٣.

(١٠٤) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٤٧٧. (١٠٥) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٥٢. (١٠٦) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٤٧٧ - ٤٧٩. (١٠٧) ينظر على سبيل المثال: الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٢١١، ص ٢٢٣، ص ٢٦٣، ص ٢٨٠، ص ٣٢٢، ص ٣٩٠، ص ٥٦٨. (١٠٨) سعيد بن المسيب (بفتح الياء المشددة) بن حزن المخزومي القرشي، ولد سنة (١٣هـ، ٦٣٤م)، من كبار التابعين، وأحد فقهاء المدينة السبعة، عرف بالزهد، والورع، من أحفظ الناس بأحكام أمير المؤمنين عمر بن الخطاب حتى سمي راوية عمر. توفي بالمدينة سنة (٩٤هـ، ٧١٣م). ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، م ٢، ص ٣٧٥ - ٣٧٨، الزركلي، الأعلام، ج ٣، ص ١٠٢. (١٠٩) الحسن بن يسار البصري أبو سعيد، ولد سنة (٢١هـ، ٦٤٢م)، من فقهاء التابعين الفقهاء الزاهدين، توفي بالبصرة

المطلب الثاني: استقلال التلامذة عن شيوخهم،
واختلاف اجتهاداتهم

الفرع الأول: استقلال التلامذة عن شيوخهم،
وإجراء المقارنة على آرائهم

أولاً- استقلال التلامذة عن شيوخهم

مما يلفت النظر أن تلامذة أبي عبيدة يخالفون أئمتهم كجابر وأبي عبيدة، ويصرحون بذلك مع ذكر الأسباب، وهذا ظاهر عند ابن عبد العزيز، ففي مسألة "من زنى بأخت زوجته" أفق الإمام جابر بتحريم امرأته عليه، فقال ابن عبد العزيز: "بلغنا ذلك عن جابر كما قال أبو المؤرج، ولسنا نأخذ بذلك من قول جابر ولا نعتمد عليه، وقد جاء اختلاف الفقهاء، غير أنه لا تحرم عليه امرأته عندنا..."، وأخذ يتناقش مع أبي غانم نقاشاً مطولاً، يبين فيها دليل اختاره وصوابه، وكان لأبي غانم دور كبير في استخراج هذه المقارنة والموازنة بأسئلته التي يُظهر فيها صواب رأي الإمام جابر ومن وافقه من الفقهاء^(١١٣). وأوضح من ذلك وأكثر صراحةً ما جاء في مسألة "العمرى والرقي والسكنى"؛ إذ سأل أبو غانم ابن عبد العزيز عن العمرى والرقي والسكنى، فذكر له رأيين: *الرأي الأول أنها تكون للآخر ولورثته من بعده ولا ترجع لصاحبها الأول، وهو قول ابن عباس الذي يرويه أبو عبيدة عن جابر. *الرأي الثاني أنها ليست لورثته، فإذا مات رجعت لصاحبها الأول إلا أن ينص على أنها له ولعقبه من بعده، وهذا رأي

إبراهيم النخعي^(١١٤)، وهو الذي مال إليه ابن عبد العزيز ورجحه، حين قال: "وقول إبراهيم أعدل عندي. وحين ناقشه أبو غانم بقوله: "أراك تأخذ بقول إبراهيم في كثير من المسائل، وتختار قوله على من هو أكبر منه وأفضل؟" يقصد أبا عبيدة. أجاب بقوله: "الإنصاف في الحق قبول الحق ممن جاء به". وأخذ يناقش أبا غانم ويبين صواب اختياره، ويجيب عن حجج أبي غانم^(١١٥). وهذا يدل على وجود المقارنة بين رأيين، وترجيح لأحدهما مع أنه يخالف ما عليه شيوخ المذهب، والتنبيه إلى نبذ التعصب، وقبول الحق ممن جاء به.

والاختلاف بين أبي عبيدة وتلامذته في الاختيارات كثير، فهذا الربيع بن حبيب وهو أشهر تلامذته وأكثرهم اتباعاً لأثره يخالفه في جملة من المسائل، منها:

ترتيب الأعضاء في الوضوء، فقد جاء عن أبي عبيدة قوله "لا أبالي بأي عضو بدأت إذا أنقيت"، وعندما سُئل الربيع عن تقديم عضو على آخر قال: "لا إلا أن يتابع وضوءه كما جاءت به السنة"^(١١٦).

عدم قطع المار أمام المصلي للصلاة عند الربيع^(١١٧)، وعند أبي عبيدة يقطع المار أمام المصلي الصلاة^(١١٨).

(١١٣) الخراساني، مدونة أي غانم، ص ٢٤٥-٢٤٧.

(١١٤) إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي أبو عمران، من أهل لكوفة، ولد سنة (٤٦هـ)، من علماء التابعين، ومحدثهم، توفي سنة (٩٦هـ). ابن خلكان، وفيات الأعيان، م ١، ص ٢٥، ٢٦، الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ٨٠.

(١١٥) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٢٨٩-٢٩١.

(١١٦) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٤٧.

(١١٧) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٨٠.

(١١٨) الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٤٩٩.

النصرانية لها ثلاث تطبيقات كالمراة المسلمة عند الربيع، وعند أبي عبيدة لها طلاق واحد^(١١٩). وهذا الخلاف لن يحصل لولا المقارنة والاطلاع على الآراء الأخرى.

ومن المسائل التي تظهر فيها روح الاجتهاد والاستقلال عند تلامذة أبي عبيدة، وهذا لا يكون إلا بالاطلاع على الآراء المختلفة والمحتملة والمقارنة بينها، ما جاء عن ابن عبد العزيز فيمن قال لامرأته: أنت طالق إن شاء الله. إذ أجاب بقوله: "هي طالق عند عامة أصحابنا، أما أنا فلا أرى طلاقها هاهنا"، وعلل ذلك بوجود الاستثناء، وأنه يهدم اليمين والطلاق^(١٢٠). وقد خالف أبو حمزة المختار بن عوف^(١٢١) شيخه أبا عبيدة والإمام جابر في الصلاة خلف أئمة الظلم والجور، فكان لا يميز الصلاة خلفهم، ويميزها الإمامان جابر وأبو عبيدة^(١٢٢). وخالف ابن عباد المصري^(١٢٣) شيخه أبا عبيدة في حمل الذهب على الفضة؛ إذ اعتبرهما جنسين مختلفين، فلا يحملان على بعض في استكمال نصاب الزكاة، فهما بمنزلة رجل يمتلك ثلاثين شاة وعشرين بقرة وأربعة أبعرة، ويرى أبو عبيدة وفقهاء الإباضية أنهما جنس واحد يحملان على بعض في استكمال نصاب الزكاة^(١٢٤). وخالف ابن عباد شيخه

أبا عبيدة وأقرانه الربيع وابن عبد العزيز في تضمين من أصاب غلة نخل من أرض كانت في يده ثم ادعى آخر أنها له، وأقام الآخر البينة على ذلك، فهو لا يرى عليه ضمان قيمة ما أخذه من الغلة، ويرى أبو عبيدة والربيع وابن عبد العزيز أن عليه الضمان^(١٢٥). وهذا التباين في الآراء لم يكن ليحصل لولا المقارنة واستحضار الأقوال الأخرى.

وهنا نلاحظ - إضافة إلى تعدد الآراء في هذه المسألة والترجيح خلاف ما اختاره أئمة المذهب - وضوح المنهجية الاجتهادية لدى هؤلاء التلاميذ، واستقلالهم بالاجتهاد، وابتعادهم عن التقليد دون مستند، ونجد استفادتهم من الآراء الأخرى التي تبنوها غير علمائهم، واختيارها متى ظهر رجحانها لديهم.

ثانيًا - إجراء المقارنة على آراء أئمتهم

كثيرًا ما يُجري تلامذة أبي عبيدة المقارنة على آراء الإمام جابر وأبي عبيدة، وهذا بارز في أجوبة الإمام جابر التي ينقلها الربيع، فبعد إيراد رأي الإمام جابر يُذكر رأي الكوفيين وبعض الصحابة، ومن أمثلة ذلك ما جاء (... أن رجلاً سأل أبا الشعثاء، فقال: إن أخي هلك، وترك في حجري عيالاً - بنيه -، ولهم مال، فما

(١٢٢) الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٤٧٣.

(١٢٣) عبدالله بن عباد المصري، من مصر، تتلمذ على أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، ويعد من فقهاء الإباضية في القرن الثاني الهجري، وله أجوبة نقلها أبو غانم الخراساني في مدونته. الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٢٦٧ - ٢٦٨، بابا عمي، معجم أعلام الإباضية، ج ٢، ص ٢٦٩.

(١٢٤) الخراساني، مدونة أبي غانم، كتاب ابن عباد، ص ٥٢٥.

(١٢٥) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٥٦١.

(١١٩) الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٤٧٤.

(١٢٠) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٢١٢.

(١٢١) المختار بن عوف بن يحيى بن مازن السليمي أبو حمزة، ولد بعمان، وسافر إلى البصرة، فتتلمذ على أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، يعد من القادة الشجعان. توفي سنة (١٣٠هـ).

الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ص ٢٥١ - ٢٥٢، السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، ج ٣، ص ١٧٥ - ١٧٧.

ترى في زكاته؟ فقال له: زك بني أخيك.) (وقال الكوفيون: لا زكاة في مال الصبي حتى تحب عليه الصلاة) (١٢٦). وما جاء (عن أبي الشعثاء قال: إذا وهبت هبة في حق أو صلة رحم سوى الولد جاز، قبضه أو لم يقبضه. وقال الكوفيون: لا تجوز الهبة لأحد من الناس إلا مقبوضة معلومة محوزة) (١٢٧). وفي الميراث (عن أبي الشعثاء: في امرأة توفيت وتركت ابني عمها، أحدهما زوجها، والآخر أخوها لأُمها. قال: للزوج النصف، وما بقي فلأخ لأُم. وقال الكوفيون: للزوج النصف، ولأخيها لأُمها وهو ابن عمها السدس، والباقي بينهما نصفان. وهو قول علي وابن مسعود) (١٢٨). وفي مسألة الاستحلاف بالطلاق تجري المدونة مقارنة بين رأي الإمام جابر ومن وافقه، ورأي عبدالله بن عبد العزيز الذي يخالف في ذلك، ويبين وجهة رأيه وصواب اختياره (١٢٩). والأمثلة على ذلك كثيرة ومتعددة (١٣٠).

الفرع الثاني: اختلاف التلامذة

نجد في مرحلة تلامذة أبي عبيدة انقسام المدرسة إلى فريقين: *الأول أقرب لمنهجية شيخهم أبي عبيدة، فأكثر آرائهم واختياراتهم تتوافق مع آرائه واجتهاداته، ويمثل هذا الاتجاه أكثر التلامذة، ومنهم الربيع بن

حبیب. *الثاني يستقل بمنهجيته وآرائه واختياراته في الغالب، ويمثل هذا الاتجاه عبدالله بن عبد العزيز وأبو المؤرج. وقد بدأت ملامح هذا الاختلاف في حياة الإمام أبي عبيدة (١٣١). وقد مر في بداية هذا المبحث نماذج متعددة تبين اختلاف التلامذة في اختياراتهم. وتنقل لنا مدونة أبي غانم اختلاف آراء التلاميذ وتعدد اختياراتهم، وتنوع مناقشاتهم، وكثرة اعتراضهم (١٣٢). ومن المسائل التي تظهر اختلاف التلامذة ما ذكرته المدونة في شهادة النساء عن أبي المؤرج أن شيخه أبا عبيدة يرى أنها جائزة في كل شيء إلا فاحشة الزنا. وأنها جائزة وحدها في العذراء والرتقاء والرضاع، وفيما لا ينظر إليه غير النساء (١٣٣). بينما يخالف عبدالله بن عبد العزيز في أمر الرضاع؛ ويعده ظاهراً يرى، وليس مما يخفى على الرجال، ويقول: "ولم أخالف أبا عبيدة برأي مني، ولكني آخذ بقول غيره من الفقهاء، ورأيت أعدل عندي وأحسن من الأول (١٣٤)". ومثل ذلك من الخلاف وقع في شهادة الصبيان (١٣٥)، وفي شفعة الجوار (١٣٦)، وفي الحكم في بقاء زواج من حكم عليه

(١٣١) أشارت مصادر كثيرة إلى هذا الانقسام وأسبابه، منها: النامي، دراسات عن الإباضية، ص ٢٠١.

(١٣٢) ينظر على سبيل المثال: الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٤٧، ص ٧٤.

(١٣٣) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٤٤٩.

(١٣٤) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٤٤٩-٤٥٠.

(١٣٥) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٤٥٠.

(١٣٦) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٤٢٥-٤٢٦.

(١٢٦) الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ٥٨.

(١٢٧) الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ١٠٤.

(١٢٨) الخروصي، من جوابات الإمام جابر بن زيد، ص ١١٤.

(١٢٩) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٢٢٤-٢٢٥.

(١٣٠) ينظر على سبيل المثال: الخروصي، من جوابات الإمام

جابر بن زيد، ص ٥، ص ٥٨، ص ٨٤، ص ٨٥، ص ٩٣، ص ٩٤، ص ١١٥.

- بروز المقارنات الفقهية عند تلامذة أبي عبيدة بصورة أكبر وأوضح، وقد حفظت مدونة أبي غانم الخراساني كثيرًا من المقارنات.
- غالب المقارنات تكون بين آراء علماء المذهب الإباضي نفسه، غير أنه توجد مقارنات لآراء الصحابة والتابعين وبعض الفقهاء من غير الإباضية خاصة أهل الرأي.
- بدء ظهور المصطلحات الدالة على تميز المذهب الفقهي والنسبة إليه في عصر تلامذة الإمام جابر، وازداد حضورها بعد منتصف القرن الثاني مع تلامذة أبي عبيدة، ومن تلك المصطلحات "فقهائنا"، "عندنا"، "أصحابنا"، "أئمتنا"، "عامة أصحابنا".
- بروز الاستقلال في الاجتهاد والمقارنة بين الأقوال واختيار الأرجح منها عند أكثر فقهاء الإباضية في القرنين الأول والثاني، ويدل على ذلك كثرة الاختلافات الفقهية، وتنوع الاختيارات في الآراء.

التوصيات

- تفعيل المقارنة بين المذاهب الفقهية المختلفة في الدراسات الجامعية والعليا والمجلات المحكمة.
- إبراز المقارنات في مسيرة الفقه الإسلامي؛ لبيان اتساع مظلة الإسلام، ومراعاة

بالغياب إذا رجع ووجد زوجته قد تزوجت بغيره^(١٣٧)، وفي الوصية إذا أوصى لغير قرابته^(١٣٨).

وقد توسع استعمال المصطلحات التي تدل على النسبة للمذهب الإباضي مثل "فقهائنا"^(١٣٩)، "عندنا"^(١٣٩)، "أصحابنا"^(١٤٠)، "أئمتنا"^(١٤١)، "عامة أصحابنا"^(١٤٢) في مرحلة تلامذة أبي عبيدة.

فكل ما سبق يدل على أن المقارنات الفقهية في هذه المرحلة كانت حاضرة بكثرة، وتشتمل على أغلب عناصر المقارنات الفقهية: ذكر الآراء وأصحابها وأدلتها، والترجيح، وتمهّد لنهضة فقهية تستفيد من السابقين دون تعصب باختيار الأنسب والأصلح والأرجح، وتستوعب الاختلاف، وتحسن توظيفه والتعامل معه.

أهم النتائج

نستنتج من النظر في المنقول عن فقهاء الإباضية الأوائل في القرنين الأول والثاني الهجري ومن النماذج المعروضة سابقًا ما يأتي:

- ظهور بدايات المقارنات الفقهية عند الإمام جابر، وتمثلت في إيراد أكثر من رأي في بعض المسائل، ونسبة بعض الآراء لأصحابها، واختيار الأرجح لديه.
- توسع المقارنة الفقهية قليلًا عند أبي عبيدة التلميذ الأبرز للإمام جابر، وقد تجلّى ذلك في رسالته للزكاة والأجوبة المنقولة عنه.

(١٤٠) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٢٩٠، وص ٤٩٩، وص ٥١٦.

(١٤١) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٢٣٩.

(١٤٢) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٢١٢.

(١٣٧) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٥٥٢-٥٥٣.

(١٣٨) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٣٢١-٣٢٢.

(١٣٩) الخراساني، مدونة أبي غانم، ص ٨٤.

وتدريبتهم على إجراء المقارنات الفقهية في مقرراتهم المدرسية والجامعية.

- إدخال المذهب الإباضي في المقارنات الفقهية المعاصرة والاستفادة من آراء فقهاءه.

الاختلافات الفرعية، وإزالة التعصبات المذهبية.

- إطلاع الدارسين على سعة الفقه، واستيعابه للأقوال المختلفة، والمذاهب المتعددة،

المصادر والمراجع:

ابن بركة، عبدالله بن محمد، الجامع، تحقيق: مصطفى بن صالح باجو، سلطنة عُمان: وزارة التراث، ط ١، ٢٠١٧م.

البطاشي، سيف بن حمود، إتحاف الأعيان، سلطنة عمان مسقط: مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيد، ط ٢، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

بكوش، يحيى محمد، فقه الإمام جابر بن زيد، لبنان بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م.

البوسعيد، صالح بن أحمد، رواية الحديث عند الإباضية، دون دار، ط ١، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.
بولروح، إبراهيم بن علي، موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الفقهية، سلطنة عمان مسقط: مكتبة مسقط، ط ١، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

حماد، حمزة عبد الكريم، أثر تدريس الفقه المقارن بكليات الشريعة في ترسيخ مفاهيم التعددية والحرية الفكرية، dspaca، الموقع الإلكتروني:

الأشقر، أبو رحية، شبير، أبو البصل، مسائل في الفقه المقارن، الأردن: دار النفائس، ط ٤، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٣م.

بابا عمي، محمد موسى وآخرون، معجم أعلام الإباضية، لبنان بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

باجو، مصطفى باجو، "الفقه المقارن وضوابطه العوتبي أنودجًا"، ندوة التأليف الموسوعي والفقه المقارن في عُمان (سلطنة عمان، مسقط، محرم ١٤٢٦هـ / مارس ٢٠٠٥م)، ص ١٠٦ - ١٦٠.

باجو، مصطفى بن صالح، منهج الاجتهاد عند الإباضية، سلطنة عمان: مكتبة الجيل الواعد، ط ١، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، الرياض: بيت الأفكار الدولية، د. ط، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

(سلطنة عمان، مسقط، محرم ١٤٢٦هـ / مارس ٢٠٠٥م)، ص ٦-٤٤.

الزركلي، خير الدين الزركلي، **الأعلام**، بيروت لبنان، دار العلم للملايين. ط ١٥، ٢٠٠٢م.

السابعي، ناصر بن سليمان، **الخوارج والحقيقة الغائبة**، سلطنة عمان مسقط، د. دار، ط ١، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

السالمي، عبد الله بن حميد، **طلعة الشمس**، سلطنة عمان مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، د ط، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

سامي، سامي سقر، **الإمام جابر بن زيد وأثره في الحياة الفكرية والسياسية**، سلطنة عمان: مطابع النهضة، ط ١، ٢٠٠٠م.

ال شماخي، أحمد بن سعيد، **السير**، تحقيق: أحمد بن سعود السيادي، سلطنة عمان مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، د. ط، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

الصوافي، صالح بن أحمد، **الإمام جابر بن زيد وآثاره في الدعوة**، سلطنة عمان مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ط ٣، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

أبو عبيدة، مسلم بن أبي كريمة، **رسالة أبي كريمة في الزكاة**، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، د. ط، ١٩٨٢م.

<https://repository.najah.edu/haandle/20500/11888/8960>، شوهد في:

نوفمبر ٢٠٢٠م.

الخروصي، سعيد بن خلف، **من أجوبة الإمام جابر بن زيد**، سلطنة عمان مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، د. ط، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

ابن خلكان، أحمد بن محمد، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر، د. ط. د. ت. الدرجيني، أحمد بن سعيد، **طبقات المشايخ**، تحقيق: إبراهيم طلاي، د ط، د دار، د. ت.

الدريني، محمد فتحي، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.

الراشدي، مبارك بن عبد الله، **الإمام أبو عبيدة مسلم ابن أبي كريمة التميمي وفقهه**، د دار، ط ١، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.

الربيع، الربيع بن حبيب، **الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع**، تحقيق وتعليق: محمد إدريس، وعاشور بن يوسف، سلطنة عمان مسقط: مكتبة الاستقامة، د. ط، ١٤١٥هـ.

الزحيلي، وهبة، **"الفقه المقارن وضوابطه"**، ندوة التأليف الموسوعي والفقه المقارن في عُمان

الكدمي، محمد بن سعيد، الاستقامة، سلطنة عمان:
وزارة التراث، د.ط، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

مصطفى، عبد القادر، الزيات، النجار، المعجم
الوسيط، إيران طهران، مؤسسة الصادق، ط ٥.

ابن منظور، محمد ابن منظور، لسان العرب، تحقيق:
أحمد عزو، لبنان بيروت: دار إحياء التراث العربي،
ط ٢، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

النامي، عمرو خليفة، دراسات عن الإباضية، لبنان
بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠١م.

ابن العماد، عبد الحي الحنبلي، شذرات الذهب في
أخبار من ذهب، بيروت لبنان: دار الكتب
العلمية، د. ط، د.ت.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس
اللغة، لبنان بيروت: دار إحياء التراث العربي،
ط ١، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.

السعدي فهد بن علي، معجم الفقهاء والمتكلمين
الإباضية، سلطنة عمان مسقط: الجيل الواعد،
ط ١، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٢م.

القنوي، سعيد بن مبروك، الربيع بن حبيب مكانته
ومسنده، سلطنة عمان السيب: مكتبة الضامري،
ط ١، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.

