المملكة المغربية
الرابطة المحمدية للعلماء

المركز الأكاديمي للثقافة والدراسات

المؤسسة العلمية الكتانية

المذهب المالكي
في سياقاته المعاصرة

إعداد وتنسيق

الدكتور حمزة الكتاني
عضو الأكاديمية الاسلامية للعلوم

الدكتور عبد الله بنصر العلوي
رئيس المركز الأكاديمي للثقافة والدراسات

الدكتور محمد العلمي
رئيس مركز البحوث والدراسات في الفقه المالكي

المجلد الأول

أشغال الندوة الأكاديمية الدولية
المنعقدة أيام 21-22-23 ربيع النبوي 1433
الموافق 14-15-16 فبراير 2012
بقصر المؤتمرات بفاس- المغرب

المذهب المالكي
في سياقاته المعاصرة

طبع بمساهمة من الرابطة المحمدية للعلماء

الـــكـتـاب: المذهب المالكي في سياقاته المعاصرة (المجلد الأول).

إعـــــداد : د.حمزة الكتاني- د.عبد الله بنصر العلوي- د.محمد العلمي

منشورات: المؤسسة العلمية الكتانية - الرباط

المركز الأكاديمي للثقافة والـدراسات - فـاس

مركز البحوث والدراسات في الفقه المالكي - القنيطرة التابع للرابطة المحمدية للعلماء

مركز دراس بن اسماعيل لتقريب المذهب والعقيدة بفاس التابع للرابطة المحمدية للعلماء

الـطـبـعة : الأولى 1433-2012

الحـقـوق : جميع الحقوق محفوظة

المطبـعـة: دار أبي رقراق للطباعة والنشر - الرباط

الإيـداع : 2012MO3259

ردمـــك : 978-9954-542-79-8

الرابطة المحمدية للعلماء المركز الاكاديمي للثقافة والدراسات المؤسسة العلمية الكتانية

المذهب المالكي في سياقاته المعاصرة

ندوة أكاديمية دولية

بمشاركة

مركز البحوث والدراسات في الفقه المالكي بالقنيطرة

مركز دراس بن إسماعيل لتقريب المذهب والعقيدة بفاس

وبتعاون مع

جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس

جامعة ابن طفيل بالقنيطرة

المجلس العلمي المحلي بفاس

كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز بفاس

مجلس مدينة فاس

إعداد وتنسيق

الدكتور حمزة الكتاني
عضو الأكاديمية الاسلامية للعلوم

الدكتور عبد الله بنصر العلوي
رئيس المركز الأكاديمي للثقافة والدراسات

الدكتور محمد العلمي
رئيس مركز البحوث والدراسات في الفقه المالكي

المجلد الأول


بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم اللجنة العلمية

بسم الله الرحمن الرحيم
والصلاة والسلام الأتمان الأكملان، على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

إن أصالة المذهب المالكي وثراءه الفقهي ومرونته الفكرية وقابليته للتجديد والانفتاح قد جعلته من أكثر المذاهب الإسلامية تداولا على صعيد الدراسات والبحوث الأكاديمية المتخصصة التي تناولته من نواحي التأسيس والتحديث؛ لذا فهو يعد من الأصول التشريعية والروحية والمنهجية الأكثر رسوخا وثباتا وإشعاعا واتباعا في العالم في عصرنا هذا، إذ يأخذ به كثير من المسلمين في ربوع العالم، ففي ضوئه يدبرون شؤون مجتمعاتهم وسلوكهم العقدي. كما يعد حاضنا رئيسا لحركة الإسلام في العالم وملجأ آمنا للمسلمين في العصر الحديث.

ولاشك أن الفقهاء والباحثين والعلماء ما فتئوا يتدارسون مقوماته وقضاياه ومسائله مما خلف بحوثا قيمة تهتم بالتحام هذا المذهب بسياقاته المعاصرة، كما كان في سالف تاريخه.

وقد كانت ندوة: «المذهب المالكي في المغرب: **من الموطأ إلى المدونة** «التي نظمها بفاس **المركز الأكاديمي للثقافة والدراسات والمؤسسة العلمية الكتانية** في شهر ربيع الأول عام 1429 الموافق لشهر مارس سنة 2008 من بين الندوات العلمية المتميزة التي عقدت في الموضوع، وقد خلصت إلى توصيات مهمة، كان من بينها ضرورة عقد ندوة أكاديمية لدراسة « **المذهب المالكي في سياقاته المعاصرة** « التي تمثلت في الكثير من الاجتهادات والمناهج في مختلف المجالات والعلوم التي استمدت من المذهب المالكي قدرتها على إيجاد الحلول لمشكلات

الواقع المعاصر، والإسهام في رسم مسالك الترقي في الحضارة الإنسانية.

وسعيا إلى تحاور الباحثين المتخصصين في الفقه المالكي والعلوم الإنسانية، وتقريبا للرؤى، وتأصيلا للمفاهيم، وتعميقا للنظر في القضايا الأساسية التي تهم المذهب المالكي في العصر الحاضر، تنظم الرابطة المحمدية للعلماء بالرباط، والمؤسسة العلمية الكتانية بالرباط، والمركز الأكاديمي للثقافة والدراسات بفاس هذه الندوة الأكاديمية: « **المذهب المالكي في سياقاته المعاصرة**».

وتسعى هذه الندوة إلى تحقيق المقاصد الآتية:

أولا ـ إن انتشار الإسلام في كل بلاد العالم أصبح واقعا جديدا وجديرا بالدراسة، حيث أسهم هذا الانتشار في ظهور فئة من الباحثين الذين اعتنقوا الإسلام وأخذوا بالمذهب المالكي في الفقه والمعاملات، ففتح ذلك الانتشار آفاقا جديدة من البحث والاجتهاد في الثقافة الإنسانية، بما تضمنه المذهب المالكي من قواعد مناسبة لحل إشكالات واقع الحياة المعاصرة.

ثانيا ـ الحضور البارز للتراث المالكي والصوفي والأشعري في خزائن العالم، ووجود عدد مهم من المتخصصين من الدارسين الغربيين، الذين اعتنوا بخدمة هذا التراث وتحقيقه ودراسته.

ثالثا ـ الصلة الوثيقة للمذهب المالكي بأوجه الثقافة المعاصرة وخصوصا في مجال القانون العام والخاص، ومناهج العلوم الاجتماعية، علاوة على القضايا الاقتصادية، مما يعد دليلا على ارتباط الفقه المالكي بالجوانب الحيوية في عصرنا الحاضر.

رابعا ـ قوة المذهب المالكي في احتضان المذاهب الفقهية الأخرى، ومرونته الكبيرة في استيعاب اجتهادات مدارس الرأي الأخرى، والتعامل مع الاختلاف، بما يوسع على الناس ويسهل سبل التدين والتمدن في العصر الحاضر.

من أجل تفعيل هذا المشروع الفقهي الحضاري الكبير الذي نطمح جميعا إلى جعله بحثا متجددا في مكونات الهوية العقدية والإنسانية من خلال

ما يقدمه المذهب المالكي من رؤى معاصرة ثرية تحقق مقاصده النبيلة من خلال قراءات جديدة تسع المجالات الدينية والثقافية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها مما تشمله شؤون العبادات والمعاملات الدولية والإنسانية؛ لذا تأتي هذه الندوة المباركة لتتناول بعضا من الإشكاليات التي تواجه الإنسان المعاصر، وما يقدمه المذهب المالكي من إمكانيات منهجية تتعلق بالأسس والضوابط لاستجلاء مقومات المعاملات والسلوك.

وتصبو مداخلات هذه الندوة إلى الإسهام في إنجاز هذا المشروع الحضاري في ضوء مقومات الأصالة والامتداد، والتاريخ والمعاصرة، والواقع والمستقبل عبر محاور تضمنتها ست جلسات:

تدرس الجلسة الأولى **المذهب المالكي والأمن العقدي والروحي** من خلال تناغم الفقه والسلوك، باعتباره ضرورة لممارسة صوفية؛ قصد تمكين المجتمع من سبل الطمأنينة والسكينة لبناء نفسه وحضارته، وهو ينعم بعقيدة صحيحة وسليمة تهدف إلى صون وحدة الأمة وتحدى كل تطرف وتعصب.

وستحلل الجلسة الثانية **علاقة المذهب المالكي بالثقافة الإسلامية** وفق تعددية فكرية تمثل التكامل المنشود؛ وفق ضوابط الانفتاح على مختلف الثقافات والسعي إلى حضارة السلم باستجلاء أسس الحوار وقيم التسامح.

وستبرز الجلسة الثالثة علاقة **المذهب المالكي بالمدارس الفقهية** بما له من قواعد ومبادئ تقرب بين المذاهب وفق أحوال العمران البشري في حال ثبوتها وتغيرها وخصوصها وعمومها في ضوء مراعاة الخلاف باعتبارها ضرورة لاستيعاب مستجدات أوربا واقعنا المعاصر.

أما الجلسة الرابعة فتعتني بحضور **المذهب المالكي في الكتابات الغربية** من خلال ترجمة المؤلفات المالكية إلى مختلف اللغات، وتحقيق متونها التي توافرت مخطوطاتها في كثير من الخزائن العالمية، وكذا دراستها ونشرها، مما قام به كثير من المستشرقين المعاصرين. وجسد مثل هذا الحضور شيوع التمسك

بالمذهب المالكي لدى مسلمي الغرب في أوربا وأمريكا، بل سبيلا إلى نشر دين الإسلام، ومقاربة مقومات الاجتهاد في الفقه والسلوك.

وستحلل الجلسة الخامسة **علاقات المذهب المالكي بالقضايا المعاصرة** مما فعل آليات الاجتهاد من خلال بعث الفقه المالكي في عصرنا الحديث وتجديده ـ وفق مقاربات إعادة القراءة ـ بما يساعد تطوير بعض الأحكام تطويرا يجعلها صالحة لواقع الحياة المعاصرة، وقد تجلى بعض من ذلك في الكثير من المدونات الحديثة التي حققت الانسجام بين سلطة النص وسلطة الواقع باعتباره رؤية مالكية.

أما الجلسة السادسة والأخيرة فستدرس **علاقة المذهب المالكي بالقانون الدولي والإنساني** في مجالات القضايا المالية المعاصرة، والنوازل الاقتصادية في أبعادها: الإنسان والزمان والمكان والسياق، والقانون الخاص والعام...حيث كان المذهب المالكي بسعة مقوماته قد أرسى قواعد تهم الإنسان والمجتمع والدولة، وكذا الاهتمام بأسس ممارسة السلطة السياسية والاجتماعية.

وتختم الندوة أشغالها **بجلسة شعرية من وحي الندوة** يحضر فيها الإمام مالك ومذهبه، وكثير من الرؤى الصوفية التي تعانق الإنسان والإيمان والنور.

هذه الندوة يشارك فيها سبعة وعشرون باحثا من القارات الخمس، ومن مختلف الجامعات والمؤسسات الوطنية والدولية، من المغرب وموريتانيا والجزائر وتونس والنيجر وجنوب إفريقيا وتركيا وهولندا وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأستراليا، بالإضافة إلى مشاركة ستة من أبرز شعراء المغرب وواحد من شعراء أمريكا الكبار.

كما تتضمن الندوة تنظيم **ستة معارض** كتب متميزة، يقدم الأول منها مصورات لبعض مخطوطات نادرة لكتابي الموطأ والمدونة التي تضمنتها الخزانة الحسنية، ويعرض **المعرض الثاني** منشورات الرابطة المحمدية للعلماء ومراكزها، وهو يمثل جهودها العلمية الكبيرة في نشر الفكر الإسلامي في سائر

مجالاته، ويقدم **المعرض الثالث** منشورات المجلس العلمي المحلي لفاس وهو يجسد ما يبذله من حرص على شيوع الثقافة الإسلامية. كما يسهم **المعرض الرابع** الذي تسهم فيه خزانة القرويين العامرة – في مقرها - بعرض بعض مخطوطات أمهات كتب المذهب المالكي والدراسات المعاصرة عنه.

أما **المعرضان الخامس والسادس** فهما المميزان في هذه الندوة - وربما ينظمان لأول مرة - فالخامس يقدم بعض مخطوطات الفقه المالكي باللغة الأمازيغية السوسية، وهو تراث جدير بالاهتمام لتدارسه مختلف المجالات الفقهية والتجريبية والأدبية. و**المعرض السادس** يقدم بعض الترجمات لمؤلفات مالكية في اللغات الفرنسية والإنجليزية والإسبانية، وكذا بعض الدراسات التي أنجزها في الفقه المالكي جملة من الباحثين في أوربا وأمريكا، وهي جهود كبيرة تجسد الحضور الفكري والصوفي للثقافة الإسلامية عامة، والمذهب المالكي خاصة، وبصفة أخص تأثير التصوف المغربي.

كما تتميز الندوة بتدشين **كرسي دراس بن إسماعيل** لتدريس كتاب المدونة، ضمن الكراسي العلمية التي ينظمها المجلس العلمي المحلي لفاس في جامع القرويين، بالإضافة إلى ترميم مسجد دراس بن إسماعيل بالمدينة العتيقة، بدعم من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. وكل ذلك كان من التوصيات التي أقرتها الندوة السابقة.

وجدير بالذكر أخيرا، أن ملخصات هذه الندوة وبرنامجها العلمي قد طبعت باللغة العربية وترجمت إلى اللغتين الفرنسية والإنجليزية مما يفتح حوارا عالميا وإشعاعا حضاريا.

أيها السادة والسيدات

في هذه اللحظات التي نسعد اليوم جميعا بافتتاح هذه الندوة الأكاديمية الدولية، جدير بالرابطة المحمدية للعلماء بالرباط، والمؤسسة العلمية الكتانية بالرباط، وبالمركز الأكاديمي للثقافة والدراسات، بفاس وكذا مركز البحوث

والدراسات في الفقه المالكي بالقنيطرة، ومركز دراس بن إسماعيل لتقريب المذهب والعقيدة والسلوك بفاس أن يقدموا جزيل الشكر ووافر التقدير وصادق الترحيب إلى كل الباحثين الذين قدموا من مختلف المدن المغربية، ومن عدد من بلدان العالم؛ ليشاركوا هذه الندوة تطلعاتها العلمية بإثراء البحث والاجتهاد في المذهب المالكي.

والشكر موصول إلى وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ومندوبيتها الجهوية بفاس، وإلى كل المؤسسات التي دعمت هذه الندوة، وأخص بالذكر رئاسة جامعة سيدي محمد بن عبد الله ورئاسة جامعة بن طفيل والمجلس العلمي المحلي لفاس وعمادة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز والمجلس الحضري لمدينة فاس وكذا ولاية جهة فاس ـ بولمان .

أما من تطوع في إعداد هذه الندوة من أعضاء لجنها العلمية والتنظيمية ولجنة الترجمة، سواء من الطلبة الباحثين في مركز دراس بن إسماعيل لتقريب العقيدة والمذهب والسلوك ومن ماستر التصوف في الأدب المغربي الفكر والإبداع أو الأساتذة فحسبهم أنهم أسهموا في نشر ندوة علمية رائدة قصد نيل ثواب مقاصدها.

وجدير بالمركز الأكاديمي للثقافة والدراسات وبالمؤسسة العلمية الكتانية أن يعتزا معا بالتعاون مع الرابطة المحمدية للعلماء ومراكزها في تنظيم هذه الندوة العلمية اعتزازا يليق بحرصها على نشر الثقافة الإسلامية ودعمها بكل الوسائل.

ندعو الله جميعا :

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾. صدق الله العظيم

والحمد لله رب العالمين.

برنامج الندوة

الثلاثاء 23 ربيع النبوي 1433 الموافق 14 فبراير 2012

9.00 – 10.30: الجلسة الافتتاحية

الرئيس : **د. حمزة الكتاني** عضو الأكاديمية الإسلامية للعلوم

المقرر: **د. عبد الله معصر** رئيس مركز دراس بن إسماعيل بفاس

- تلاوة آيات بينات من الذكر الحكيم
- كلمة فضيلة الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء
- كلمة فضيلة السيد رئيس جامة القرويين
- كلمة فضيلة السيد رئيس جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس
- كلمة فضيلة السيد رئيس جامعة ابن طفيل بالقنيطرة
- كلمة فضيلة السيد الكاتب العام للمجلس العلمي المحلي بفاس
- كلمة مجلس مدينة فاس

10.30 – 11.00: تدشين المعارض مع حفل شاي

- معرض صور من بعض مخطوطات الخزانة الحسنية لكتاب الموطأ
- معرض مطبوعات الرابطة المحمدية للعلماء و فروعها

- معرض مطبوعات المجلس العلمي المحلي بفاس
- معرض مخطوطات الفقه المالكي في اللغة الأمازيغية السوسية
- معرض مخطوطات الفقه المالكي في اللغات الأجنبية

11.00 – 13.30: الجلسة العلمية الأولى

المذهب المالكي والأمن العقدي والروحي

الرئيس : **د. محمد السرار** رئيس مركز ابن القطان للدراسات والبحوث في الحديث الشريف والسيرة النبوية بفاس.

المقررة: **السيدة أسماء المصمودي** باحثة بمركز دراس بن إسماعيل بفاس.

- **المنهج العقدي للمذهب المالكي**

د .محمد المختار ولد باه رئيس جامعة شنقيط العصرية

- **الفقه المالكي والتصوف في غرب إفريقيا**

د. زاخاي رايت أستاذ التاريخ ودراسة الأديان بالجامعة الأمريكية بقطر

- **المذهب المالكي والتصوف ـ ابن عجيبة نموذجا**

د. محمود آي أستاذ باحث من تركيا

- **دور العقيدة في الأمن النفسي عند الإمام مالك**

د .محمد بنصر العلوي أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ مكناس

- **جوانب من محاسن الاعتقاد في المذهب المالكي**

د عبد القادر بطار أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ وجدة

13.30 – 14.00 : مناقشات

16.00 – 18.00 :

- زيارة معرض مخطوطات ومطبوعات حول المذهب المالكي بخزانة القرويين
- تدشين انطلاقة دروس كرسي دراس بن إسماعيل بجامع القرويين

الأربعاء 24 **ربيع النبوي** 1433 **الموافق** 15 **فبراير** 2012

9.00 – 11.30 : **الجلسة العلمية الثانية** (جلسة موازية)

المذهب المالكي والثقافة الإسلامية

الرئيس : **د. الحسن الزين الفيلالي** رئيس المجلس العلمي المحلي لمدينة صفرو

المقرر : **السيد عبد الرحيم السوني** باحث بمركز دراس بن إسماعيل بفاس

- **دور المذاهب الفقهية في ترسيخ الوسطية، وضرورتها في التعليم الجامعي في العالم الإسلامي**

د. محمد العلمي أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق ـ سلا

- **مبدأ عمل أهل المدينة المنورة من وجهة نظر معاصرة**

د. أسد الله بيت أستاذ بمعهد فيمر ـ ألمانيا

- **جهود علماء المالكية في محاورة أهل الكتاب**

د. سمير قدوري أستاذ باحث بقسم الدكتوراه بجامعة ليدن ـ هولندا

- **إسهام المذهب المالكي في تطور الشعر العربي الإفريقي**

د. يوسو منكيلا أستاذ الآداب العربي بجامعة نيامي ـ النيجر

11.30 – 12.00 : مناقشات

9.00 – 11.30 : الجلسة العلمية الثالثة (جلسة موازية)

المذهب المالكي والمدارس الفقهية

الرئيس : **دة. مريم آيت أحمد** أستاذة التعليم العالي بكلية الآداب جامعة ابن طفيل ـ القنيطرة

المقررة : **دة. أمينة مزيغة** باحثة بمركز دراس بن إسماعيل بفاس

- **دور المذهب المالكي في نشر ثقافة التقريب بين المذاهب في الغرب الإسلامي**

د. العروسي الميزوري أستاذ التاريخ والحضارة بجامعة الزيتونة ـ تونس

- **خصوصية الأدلة المالكية وأثرها في توجيه المسائل الخلافية**

د. عبد الحميد العلمي أستاذ التعليم العالي بدار الحديث الحسنية

- **انفتاح المذهب المالكي على المذاهب الفقهية من خلال أصل مراعاة الخلاف**

د. عبد السلام الزياني أستاذ التعليم العالي بكلية الشريعة ـ فاس

- **موقف المذهب المالكي من النزعة الظاهرية**

د. عبد الرزاق وورقية أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ فاس

11.30 – 12.00 : مناقشات

15.00 – 17.30 : الجلسة العلمية الرابعة (جلسة موازية)

المذهب المالكي في الكتابات الغربية

الرئيس : **د. إدريس جويل أستاذ بكلية الحقوق بمكناس**

المقرر : **السيد محمد الهاطي باحث بمركز دراس بن إسماعيل بفاس**

- **ترجمة بعض المؤلفات العقدية الأشعرية والفقهية المالكية إلى اللغات الأجنبية**

د. عـمار الطـالبي نائـب رئيـس جمعـية العـلماء بالجـزائر

- **مصادر المذهب المالكي المخطوطة في أشهر الخزائن الأوربية**

د. محمد السـرار أستاذ التعليم العالي بكلية الشريعة ـ فاس

- **النصوص المالكية في الأمريكتين إبان القرن التاسع عـشر**

د. محمود أهاري أستاذ بجامعة شيكاغو ـ (و.م.أ)

- **المـذهب المالكي في أمريكا:مرجعية تاريخية، وهوية دينية، وتأثير راهن**

د. عزيز الكبيطي إدريسي باحث بالمركز الأكاديمي للثقافة والدراسات ـ بفاس

17.30 – 18.00 : منـاقشـات

15.00 – 17.30 : الجلسة العلمية الخامسة (جلسة موازية)

المذهب المالكي والقضايا المعاصرة

الرئيس : **د. عبد الله الهيلالي** رئيس شعبة الدراسات الإسلامية كليـة الآداب ـ ظ. م . فاس

المقـررة : **السيدة نعيمة ملوكي** باحثة بمركز دراس بن إسماعيل بفاس

- **مساهمة الفقيه الحجوي في انبعـاث الفكر الفـقهي الـمالكي بالمـغرب**

د. محمد الكتاني أستاذ التعليم العالي ـ عضو أكاديمـية المملكـة المغـربية

- **التجديد الفقهي عند الفقيه محمد المرير من خلال كتابه الأبحاث السامية**

د.عبد الحميد عشاق المدير المساعد بمؤسسة دار الحديث الحسنية بالرباط

- **الفقه المالكي وضرورة التجديد**

أ.عبد الحي عمور رئيس المجلس العلمي المحلي ـ فاس

- **تقييم التغييرات الحالية في المدونة في ضوء المذهب المالكي**

د. محمد فاضل أستاذ بجامعة طورنطو ـ كندا

- **الانتصار لمذهب مالك في العصر الحاضر كيف نفهمه وكيف نمارسه**

د . محمد التمسماني أستاذ التعليم العالي بكلية أصول الدين ـ تطوان

17.30 – 18.00 : مناقشات

الخميس 25 ربيع النبوي 1433 الموافق 16 فبراير 2012

9.00 – 11.30 : الجلسة العلمية السادسة

المذهب المالكي والقانون الدولي الإنساني

الرئيس : **د. أحمد العراقي** عضو المركز الأكاديمي للثقافة والدراسات

المقرر: **الدكتور إدريس غازي** باحث بمركز دراس بن إسماعيل بفاس

- **النوازل الإقتصادية في المذهب المالكي والسياقات المعاصرة**

د. عبد الله معصر أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس بفاس

- **أهمية مالك والمذهب المالكي اليوم**

د. ياسين داتون أستاذ محاضر بجامعة كاب تاون ـ(جنوب إفريقيا)

- **المبادئ الإنسانية للقانون الدولي في المذهب المالكي**

د. إدريس السفياني أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق ـ سلا

- **أثر فقه الإمام مالك في القانون المدني الفرنسي "قانون نابليون"**

د. عبد السلام فيغو رئيس المجلس العلمي بطنجة الفحص

- **انعكاسات المنهجية المالكية على العلوم الاجتماعية**

د. رياض أزوات أستاذ بجامعة ميلبورن (أستراليا)

11.30 – 12.00 : مناقشات

15.00 – 17.30 : الجلسة العلمية السابعة

قراءات شعرية

الرئيس : **د. محمد المختار ولدباه** رئيس جامعة شنقيط العصرية

المقرر : **د.عزيز الكبيطي إدريسي** باحث بالمركز الأكاديمي للثقافة والدراسات بفاس

بمشاركة الشعراء :

- **أ . علي الصقلي الحسيني**
- **أ. ة. أمينة المريني**
- **أ .محمد إدريسي بدلاوي**
- **أ. ة. لويزا بولبرس**
- **أ. عبد السلام بوحجر**
- **أ . محمد علي الرباوي**
- **أ. دنيال عبد الحي مور**

17.30 – 18.30 : الجلسة الختامية

الرئيس : **د. عبد الله بنصر العلوي** رئيس المركز الأكاديمي للثقافة والدراسات بفاس.

- ✓ التقرير العام : د. عبد الله معصر رئيس مركز دراس بن إسماعيل
- ✓ التوصيات: د. عبد الحميد العلمي رئيس وحدة الفقه المالكي والفقه المقارن.
- ✓ كلمة المشاركين: د. العروسي الميزوري أستاذ التاريخ والحضارة بجامعة الزيتونة ـ تونس.

د . يوسو منكيلا أستاذ الآداب العربي بجامعة نيامي ـ النيجر

- ✓ تلاوة البرقية المرفوعة إلى صاحب الجلالة الملك محمد السادس.

د. عبد الوهاب الفيلالي منسق ماستر التصوف في الأدب المغربي. الفكر والإبداع

- ✓ آيات بينات من الذكر الحكيم.

الجلسة الافتتاحية

- كلمة فضيلة الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء
الدكتور أحمد عبادي

- كلمة فضيلة السيد رئيس جامعة القرويين
الدكتور محمد الروكي

- كلمة فضيلة السيد رئيس جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس
الدكتور الفارسي السرغيني

- كلمة فضيلة السيد رئيس جامعة ابن طفيل بالقنيطرة
الدكتور عبد الرحمن طونكول

- كلمة فضيلة السيد الكاتب العام للمجلس العلمي المحلي بفاس
الدكتور عبد الحي عمور

- كلمة فضيلة السيد نائب مدينة فاس
الدكتور محمد ملوكي

كلمة فضيلة الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

الدكتور أحمد عبادي

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

السيد والي صاحب الجلالة المحترم، السيد رئيس جامعة القرويين، السيد رئيس المجلس العلمي المحلي، السادة رؤساء المجالس العلمية الأحبة، السيد ممثل عمدة مدينة فاس، إخواني أخواتي العلماء والعالمات والأساتذة المحترمين، إخواني وأخواتي وأبنائي وبناتي طلبة العلم.

تناول هذا الموضوع «المذهب المالكي في سياقاته المعاصرة « لا شك أن له نكهة خاصة في هذه المدينة الغراء مدينة فاس محضن القرويين العامرة، ولا شك أن هذا الموضوع «المذهب المالكي في سياقاته المعاصرة» يزج بنا بطريقة قوية ومباشرة في قضايا العصر الحارقـة والمؤرقة، يفرض علينا أن ننظر نظراً تقابلياً إلى كل من المذهب المالكي وإلى السياقات المعاصرة، المذهب المالكي في ثرائه وتجدّده المستدام، والآليات الموّارة التي يكتنزها داخله وداخل أصوله، سواءً النقلية، أو الاستنباطية العقلية، ثم إلى الآليات التي تمكّن من استنطاق هذه الأداة التي تعطي الإنسان القدرة على المحاورة مع الوحي الخاتم؛ لاستخلاص هادياته، واستنباط أحكامه، لكن من زاوية أخرى، يفرض علينا هذا الموضوع أن ننظر إلى هذه السياقات، وأن نتساءل عن آليات استنطاق السياق، وكيف يمكن أن نسائل هذا السياق؟ وكيف يمكن أن نستخلص منه هذه الهموم، وهذه الآلام، وهذه الآمال، وهذه الانتظارات؟ ولا سيما في هذا العصر الموار

شديد التركيب، متعدد الأبعاد والسمات، هذا العصرالذي إيقاع الحركة فيه كما تشهدون وكما تعلمون،لا شك أن للمذهب المالكي جملة من المميزات في مقدمتها: أنه مذهب تشكّل في المكان الذي وقّع فيه سيدنا **رسول الله** ﷺ، عن الله والذي ينظر مثلاً في ترتيب المدارك للقاضي عياض، يجد عبق هذا البعد الذي يمكن أن نصطلح على تسميته بالبعد الأنطروبولوجي؛ لأن حديث من يعلم ويعرف الربى والذرى والأماكن التي تشكلت فيها الأحكام، ليس هو حديث من يقرأ عن هذه الأمور نظرياً، هناك نص رائع رائق في ترتيب المدارك للقاضي عياض، فيه حوار بين الإمام مالك والقاضي أبي يوسف الحنفي، حيث تحدثا عن الصاع فطفق القاضي أبو يوسف -رحمه الله- يقول: الصاع أربعة أمداد بكفي الرجل الرَّبعة لا بالطويل البالغ الطول ولا القصير...فقال له الإمام مالك: حسبك يا أبا يوسف، ثم التفت إلى الطلبة وقال أيّكم يأتيني بصاع جده؟ فانطلق سبعون كلهم أحفاد صحابة، وجاءوا بصيعان أجدادهم، فقال الإمام مالك: يا أبا يوسف هذا هو الصاع.

أيضا في نص رائع رائق تحدثوا عن إجراء الخيل إلى الغابة: فقال أبو يوسف -رحمه الله-: إلى الغاية، فقال له الإمام مالك لا هي الغابة، وهي وراءنا أو خلفنا، بمعنى أنه كان يتحدث عن مجال وعن سياق يعرفه ويعلمه، ويعلم الأماكن والأشخاص بأسمائهم وسماتهم، وبأصولهم وبجذورهم، وبالتبع فالحديث من قبل الإمام مالك في الفقه الإسلامي، كان حديثاً متلبساً ومتضمخاً بمقتضيات السياق، وبمقتضيات الواقع؛ لأن هذا المذهب تشكّل في المدينة المنورة، والتي هي المدينة بالألف واللام، أي: تجاوز ما كان يتحدث عنه المنظرون الفلاسفة باعتباره المدينة الفاضلة نظريا، إلى توقيعه في إطار منظومة الوحي الخاتم، واقعا عمليا شاخصا.

سيدنا رسول الله ﷺ أخرج ذلكم واقعاً حياً نابضاً، يعلم، وكما سلف بمعالمه وبأماكنه وبأشخاصه، المذهب المالكي كذلكم فيه جوانب تُمكّن من

فهم هذه الأصول فهماً عملياً مواراً، انطلاقاً من التدقيق والغوص في التفاصيل، والتجانف عـن المجملات، إن نظرنا في أصل الاستحسان فالاستحسان، في تعريف الأصوليين، هو: أن يُقدّم الفقيه المجتهد قياساً خفياً على قياس جلي؛ لعلة تنقدح في ذهنه، وهذا التعريف تعريف مستغلق لمن لم يُفَصّل إن بقيت في الإجمال، فإنك قد يصعب ويعسر عليك أن تقف على فحوى وعلى لباب هذا التعريف، في حين أن أهل المذهب عندنا لتفصيلاتهم -جزاهم الله عنا خيراً-، قد فسروا أن هذا الاستحسان قائم على أصلين، **الأصل الأول**: هو اعتبار المآل والنظر في المآلات، **والثاني**: هو فتح الذرائع أوسد الذرائع، وفتح الذريعة أو سد الذريعة يحتاج إلى تخريج المناطات، وإلى تنقيح هذه المناطات أي: متعلقات الأحكام، وبلْوَروا لكل ذلكم جملة من التقنيات؛ لأن المناط إذا اختلف، فإن الحكم ونكهته ورمته سوف تختلف كذلكم، هنالكم ذلكم النص الرائق الرائع الذي فيه تطبيق عملي لفتح الذريعة وسد الذريعة، فعن سيدنا عبد الله ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه كان في مجلس، فجاءه رجل سأله: هل للقاتل من توبة؟ قال: لا، وبعد لحظات جاءه رجل آخر، سأله السؤال نفسه فقال له: هل للقاتل من توبة؟ قال: نعم، فاستغرب أصحابه كيف أفتيت رجلين سألا السؤال نفسه بجوابين مختلفين؟ قال: أما الأول: فجاءني مُغضَباً يريد أن يفعل، يترخص ليفعل، فأغلقت، الذريعة أمامه، أغلقت أمامه أبواب معصية الله، وأما الثاني: فجاءني منكسراً فعلمت أنه فعل، فـفتحت أمامه ذريعة أبواب رحمة الله سبحانه وتعالى، والتوبة إليه، بمعنى أن تكوين الفقيه، لكي يكون قادراً على فتح ذريعة أو سد ذريعة، يحتاج ويقتضي جملة من المقتضيات، في مقدمتها: أن يكون قادراً على أن يرحل في أغوار ومسارب نفسية هذا الذي أو هذه التي تسأله، أمر ثان في أصل الاستصلاح أو المصالح المرسلة، وهي : المصالح التي لم يُنص، عليها كيف تحدد؟ هذه المصالح هل يترك الأمر في تحديدها للمزاج؟ أم أن ثمّة جملة من الضوابط تضبط هذه المصالح؟

الأستاذ محمد الروكي يقول: «إن الاستصلاح ضرب من القياس الموسع، كأنك تنظر في المقاصد وتنظر في المآلات ثم تقوم بهذه القياسات» وبالفعل فتحديد المصلحة يحتاج إلى جملة من الضوابط، ويحتاج إلى جملة من المعايير، ويحتاج إلى النظر في المآلات، حتى لا يكون هذا الذي ظاهره مصلحة، مفسدة في حد ذاته، وهذا يحتاج إلى نظر مستأنف، ويحتاج إلى إعمال لهذه الآليات التي تكشف عن مسالك المصالح: لكي يوقن بأنها مصلحة، رُغم أنها لم يُنص عليها قياساً لها بما نُصَّ عليه من المصالح، كذلكم الكسب الرائع الذي هو كسب تجلية المقاصد ومسالك هذه المقاصد، أي: الغايات الكلية الكبرى، وقد شبه ذلك بعض لوذعيي العلماء بمنهج تعامل البنّاء والمهندس مع تصميم البناء حين يكون عنده في التصميم أن محرر الضوء أو الكهرباء ينبغي أن يكون ثلاثين سنتميتر من الأرض، وخمسين سنتمير من الباب، لا يمكن أن يتجانف عن ذلك المكان يصر على أن يضع هذا المحرر الكهربائي في ذلكم المكان بالضبط؛ لأن التصميم هكذا قد دله، بيد أن المهندس يدمج جملة من المعطيات والمتغيرات تجعله أكثر مرونة؛ لأنه يتحدث عن الوظائف، الوظيفة الجمالية، والوظيفة العملية، والوظيفة النفعية، إلى غير ذلكم، ويكون قادراً على أن يغير الموقع بما لا يخل بالفحوى وبالمقصد العام الذي هو تلبية الوظائف، الإمام الشاطبي رحمه الله في موافقاته وغيره، قد استبصروا بهذه الأمور وبصَّروا بها بشكل يقيم الحجة على اللاحق لكي يضيف، ولكي ينسج على هذا المنوال، كسب الإمام القرافي -رحمه الله- كذلك في تجلية أنواع وأنماط وأصناف تصرفات سيدنا **رسول الله** ﷺ، هذه أيضاً شبكة قرائية أخرى، تمكن من ضرب من المرونة إضافي وزائد، وهكذا إذا ذهبنا نستقصي الكسب التفصيلي الذي قد وضح المجملات في الفقه المالكي، سوف نجد هذا الكسب يمكن من جعل الذي يتفقه بحسب المنهج المالكي، قادراً بفضل الله تعالى وقادرة، على أن يسبروا أغوار النص وسياقات تنزيله في آن.

ليس من المستغرب أن يكون الفقيه العلامة سيدي عبد الرحمن بن خلدون رحمه الله، الذي مر من هذه الديار، الواقعي، من أوائل من بحثوا في العمران وطبائع العمران، أي: السياق الواقعي، وكل مقدمته إنما هي محاولة لتجلية معالم السياق الواقعي، ومحاولة لإبراز مناهج استنطاق هذا السياق، فإصراره على أن يتكلم عن هذه المعالم مَعلما مَعلما، بحسب ما وصل إليه، مُعْمِلاً المفاتيح التي كانت متاحة في عصره، كان هذا عبارة عن سبق صاعد الأندلسي أيضاً في طبقات الأمم، كان مهتما بهذا الهم وهو علم اجتماع الحضارات، علم اجتماع الأمم، لكن هذا العلم لم يتطور بالطريقة التي ينبغي أن يتطور ويتبلور بها، الشاهد عندنا، أن النظر في السياقات المتعددة والمختلفة، كان هماً مقيماً لدى علماء المالكية كذلك. طيب ماذا عن الآن وهنا؟ اليوم هذه الهموم الرقمية، وهذه العولمة، وهذا التداخل الاقتصادي، والسياسي، والقانوني، والحقوقي، في عالمنا المعاصر، أين هو دور الفقيه المالكي في هذا السياق كله؟ ماذا عن فقه الأقليات؟ هل هناك فقه أقليات؟ أم أن هناك فقهاً عاماً وجب أن نُسَيِّقَهُ في سياقاته المحلية؛ لكي يصبح فقهاً إسلامياً، موائماً لذلكم السياق، وليس فقه أقلية؛ لأن الأرض كلها أرض الله، والناس كلهم خلق الله عز وجل؟ ماذا عن كل هذه الآليات التي باتت ظاهرة وضاغطة في الجوانب التواصلية في عصرنا الحالي؟ التوقيع الإلكتروني مثلا؟ الناس في عصرنا الحالي تجاوزت الحديث عن الاستنساخ وعن أطفال الأنابيب، هذا أصبح من الماضي البعيد، الآن بتنا في عصر السِّبرنطيقا والنانو تكنولوجيا والفازي تكنولوجيا، إلى غير ذلكم من المعطيات التي تحتاج إلى نظر مستأنف، ومحال أن يكون هذا النظر فردياً، لابد أن يكون جماعياً، وإن نحن استنطقنا مناهج تكوين العلماء في هذا العصر الراهن، كيف نسائل مذهبنا المالكي لكي نستخلص منه هاديات التكوين، لكي يكون العلماء والعالمات خرّيجي هذه المناهج، قادرين على أن يفقهوا المذهب، وأن يفقهوا السياق، ثم أن ينزّلوا المذهب على السياق المعاصر؟، لا شك أن ثمة

أسئلة كثيرة تثار حول هذه العلاقة بين المذهب المالكي والسياقات المعاصرة، أريد أن أختم بهدية أعتبرها هدية بخصوص علاقة المذهب المالكي بالسياقات المعاصرة، المذاهب الفقهية الإسلامية بفضل الله تعالى كلها لها كسبها ونحن نحمد جهود أهلها، ولا نقلل من شأن أي مذهب من هذه المذاهب المعتبرة، لكن قلّ أن نجد مذهبا فيه هذا التواشج مع السياق ومع البعد الاجتماعي لنقل أنتروبولوجي، الواقعي، أثناء الكلام على الأحكام؛ لأن الحديث هو حديث عن مكان التشكل، ولذلك تبلور في المذهب المالكي، أصل عمل أهل المدينة، ثم انتقل إلى أعمال أخرى، كعمل أهل فاس، وعمل أهل وهران، وعمل أهل وزان، وغيرها من الأعمال، لكن هناك بعداً آخر، فلئن كانت المذاهب كلها تدخل من باب الجلال، باب التشريع، والتحليل، والتحريم، فإن المذهب المالكي كان يدخل من باب الجمال أيضاً؛ لأن كسب مؤسس المذهب الإمام مالك الذي كان يصر على المشي حافياً في مسالك وربى المدينة المنورة حتى لا يقع نعل على أثر قدم سيدنا **رسول الله** ﷺ كان كسبا مبنياً على المحبة لسيدنا **رسول الله** ﷺ، ومن ثم فإن هاته الاستنباطات، وهذه التفريعات، كان رائدها الأساس والأول، هو محبة سيدنا **رسول الله** ﷺ ، ومحاولة الاقتداء به، ولذلك نقل عن الإمام مالك رضي الله عنه ، أنه كان حين يريد أن يحدّث بحديث عن سيدنا **رسول الله** ﷺ فإن لونه يتغير، وكان يلبس أحسن الثياب، ويتطيب بأحسن ما **يملك من الطيب، قبل أن يحدث** عن سيدنا **رسول الله** ﷺ، بمعنى أن نسغ المحبة يسري في كل جنبات هذا المذهب المبارك، كما يسري الماء في العود الأخضر، أو لنقل: في ورق الورد، بمعنى أن هذا المدخل الجمالي، كان مدخلاً معتمداً في هذا المذهب، وهو الذي يعطيه هذه السمة الروحانية، ويعطيه هذه السمة القائمة على أساس المحبة المكين، الذي لا يمكن أن يخذل صاحبه أبداً، نسأل الله عز وجل أن يكتب لأعمال ندوتنا هذه الفلاح والنجاح، وأن يجعلها إن شاء الله دوحة مثمرة بأمور عملية، تعانق هموم السياق وآلامه وآماله، والحمد لله رب العالمين.

كلمة فضيلة السيد رئيس جامعة القرويين

الدكتور محمد الروكي

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين،

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين،
وعلى كل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

السيد والي صاحب الجلالة بمدينة فاس، السيد الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء، السيد ممثل عمدة مدينة فاس، السادة رؤساء المجالس العلمية لفاس وأحوازها، وسلا وطنجة الفحص وغيرها، السادة العلماء، السادة الأساتذة والباحثون، معشر الحضور الكرام.

أشكرالجهات المنظمة لهذه الندوة، الرابطة المحمدية للعلماء بالرباط، وتوابعها ولواحقها، والمركز الأكاديمي للثقافة والدراسات بفاس، والمؤسسة العلمية الكتانية بالرباط.

أشكرها على تنظيم هذه الندوة العلمية التي جاءت في زمانها المناسب، زمان التخلية عن التسيب والانفراط، إلى التحلية بالتوحد والانضباط، زمان مجافات التقوقع والانغلاق، إلى نشدان الفكر الجماعي وعمل المؤسسات، والمذهب المالكي بقوة مضمونه، وعمق منهجه، ووفرة مدارسه، وثراء تجربته في تدبير الحياة وسياسة شؤونها العامة والخاصة، بالحكمة والرشادة، هو بذلك كـله أهل لتلبية الحاجات، وتوفير المتطلبات، والإجابة عن الإشكالات، المذهب المالكي أيها الأحبة الأفاضل، هو من أغنى المذاهب الفقهية، وأوسعها وأعمقها،

وهو قائم على أصول محكمة وقواعد راسخة، يتزاوج فيه النقل مع العقل والنص مع الاجتهاد، وترتبط فيه الجزئيات بالكليات، والظنيات بالقطعيات، وقد كتب له البقاء والانتشار، والتطور والازدهار، في ظل مدارسه التي تتكامل في تفسيره وتأصيله وتطبيقه وتنزيله، وأثراه فقهاؤه وأئمته بما ألفوا فيه من الكتب والمصنفات، انتفع بها الناس أيما انتفاع، وأبدعوا في دراستها والتفريع عليها غاية الإبداع، فنشط عندهم التخريج المذهبي، وازدهر اجتهاد الفقه في ضوء أصول المذهب وقواعده، استوعبوا به قضايا حياتهم، ونوازلها وحوادثها في مختلف مجالاتها، وها هو اليوم يثبت جدارته العلمية وصدارته الفقهية، بصموده أمام تحديات الواقع المعاصر بقضاياه المعقدة ونوازله الشائكة وتمكنه من استيعاب التطورات واحتواء التغيرات في مختلف مجالات الحياة؛ وذلك لما يمتلكه من خصائص تؤهله لذلك، وهي كثيرة. ومن أهمها:

أولا: سعة أصوله وعمقها، فالفقه المالكي قائم على أصول واسعة عميقة تمتد امتداد الزمان والمكان والإنسان؛ ومن أمثلتها: مراعاة المصالح المرسلة، والمقاصد الشرعية، في تقرير الأحكام، ومراعاة الخلاف في الانتقال من بعضها إلى بعض، فمثل هذه الأصول غاية في السعة والعمق والمرونة والتجريد، وهي بذلك مؤهلة لاستيعاب وقائع المكلفين مهما عرفت من التطور والتغير.

ثانيا: كثرة قواعده ودقتها، فللمذهب المالكي قواعد فقهية تعد بالمئات، تختزل الأحكام الشرعية، والمقررات الفقهية، التي اهتدى إليها الفقهاء في شتى الفروع والمسائل عند النظر في أحكامها وأدلتها وعللها ومناطاتها، وهذه القواعد من شأنها أنها تساعد الفقيه على الاجتهاد في المستجدات وتعينه على النظر فيما طرأ من النازلات، وتنزيل ما يتوصل إليه من الأحكام على محالها ومواردها تنزيلا يستوعب الواقع ويلبي حاجاته ومتطلباته.

ثالثا: تعدد الأقوال الفقهية والآراء الاجتهادية، فللفقه المالكي ثروة خصبة من هذه الأقوال والاجتهادات لا شك أن استرشاد الفقيه بها يساعده على تعميق الاجتهاد وتوسيع النظر الفقهي بالقياس والتخريج والتفريع والإلحاق وغيرها من طرق الاجتهاد المذهبي، إلى غير ذلك من الخصائص والمميزات التي جعلت المذهب المالكي جديراً باستيعاب الحياة المعاصرة بمجالاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، وقد أحسن القائمون على هذه الندوة المنظمون لها حين اتجه اهتمامهم فيها إلى دراسة المذهب المالكي في سياقاته المعاصرة مضمونا ومنهجاً ومدارس وأعلاما وقضايا وغير ذلك، مما يجلي قدرته على المواكبة والاستيعاب والاستمرار. فنسال الله تعالى لها التوفيق والسداد والنجح والرشاد، وان ينفع بها الحاضر والباد، كما نسأله تعالى أن يوفقنا إلى خدمة هذا المذهب الفقهي الشامخ الراسخ وإحياء معالمه ودراسة كنوز تراثه ومناجمه، وأن يعيننا على الاضطلاع برسالته العلمية والفقية والتربوية، لبناء الفكر الراشد والمجتمع الراشد في ظل السياسة الحكيمة والقيادة الرشيدة لأمير المؤمنين حفظه الله تعالى وأدامه ملاذاً للعلم للعلماء ودرعا واقية للفقه والفقهاء. أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم والحمد لله رب العالمين .

كلمة فضيلة السيد رئيس
جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس[1]*

الدكتور الفارسي السرغيني

أصحاب الفضيلة، أصحاب السعادة، أيها السادة والسيدات، أيها الحضور الكريم.

يشرفني ويسعدني أن أحضر اليوم افتتاح هذه الندوة المباركة في موضوع: المذهب المالكي في سياقاته المعاصرة المنظمة من قبل الرابطة المحمدية للعلماء، والمؤسسة العلمية الكتانية، والمركز الاكاديمي للثقافة والدراسات، وعدد من المؤسسات والهيئات المتعاونة الغيورة على الإسلام والمهتمة بشؤونه وبدعم من جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس وكلية الآداب ظهر المهراز بها.

إن من النعم التي أنعم بها الله على بلدنا المغرب نعمة الإسلام وقد «..ارتضى المغاربة الإسلام دينا لهم ؛ لقيامه على الوسطية والتسامح، وتكريم الإنسان، والتعايش مع الغير، ونبذ العدوان والتطرف... وفي ضوء هذه التعاليم السمحة، شيد أسلافنا حضارة إسلامية، ودولة مغربية مستقلة متميزة بالعمل في ظل وحدة إمارة المؤمنين... ووحدة المذهب المالكي».

إن الموضوع الذي اختاره المنظمون لهذه الندوة، موضوع جد هام، فالمذهب المالكي في المغرب من المبادئ الأساسية للهوية المغربية، ورمز أساسي للوحدة بمختلف أبعادها، اختاره المغاربة منذ القديم مذهبا رسميا للدولة وشعارا من شعاراتها، فكان بذلك أساس البناء الحضاري والثقافي في بلادنا.

1 * ألقى الكلمة بالنيابة فضيلة الاستاذ محمد ايت مكي نائب رئيس الجامعة.

ولقد تشبث المغاربة بهذا المذهب بالنظر إلى الخصائص التي انفرد بها، ومنها:

- شمولية قواعده.
- مرونته، وسعته، مما جعله قابلا لاستيعاب التطورات والمتغيرات واحتواء المستجدات.
- مراعاته للأعراف والعادات والتقاليد التي لا تتعارض مع النصوص الصريحة، والتي يأخذ بها الناس في معاملاتهم وشؤون حياتهم، وهو ما منحه قدرة على الانغراس في كل المجتمعات والتكيف مع كل البيئات.
- انفتاحه على غيره من المذاهب الفقهية والشرائع السماوية السابقة واعترافه بالجميع واستعداده الدائم للتعايش.
- اتسامه بالوسطية والاعتدال في أحكامه ومواقفه.
- دعوته على الدوام إلى نبذ الخلاف، والعمل على تحقيق الوحدة والتوحيد.
- اعتماده على الواقعية كصفة استمدها من كونه قد نشأ في المدينة المنورة مهد التراث النبوي وموطن التعايش والتسامح .

وفضلاعن ذلك، ومما يدل على قوة هذا المذهب: أنه يتسم بمتانة أصوله التي يعتمد عليها نقلاً وعقلا، وبأنه يوسع العمل بالقياس في باب المعاملات والعادات ونحوها، ويحارب البدع ويتشدد في ردها.

إن الخصائص السابق ذكرها للمذهب المالكي هي التي جعلت الدولة المغربية منذ اثني عشر قرنا -كما قلت آنفا-تتبناه كمذهب رسمي للدولة، وهو اختيار مكن من توحيد المغرب سياسيا، وعسكريا، ومذهبيا، والتوسع والانتشار شرقا وشمالا وجنوبا، كما سمح بتحقيق الوحدة العقائدية السنية

التي تميز بها المغرب الأقصى طوال تاريخه إلى يومنا هذا بفضل محاربة مختلف المذاهب المنحرفة، وبفضل حيازة فقهاء المالكية المنزلة الرفيعة عـند ملوك المغرب وكبار قومه ولدى الرعايا في كل المناطق التي وصل إليها نفوذهم بحيث نبذ الناس النظر فيما سوى ذلك من المذاهب.

وقد أعطى كل هذا للدولة المغربية هيبتها وشخصيتها المتميزة، وهويتها العربية الإسلامية السنية المالكية.

واليوم لا يزال المغاربة يتشبثون بالمرجعية التاريخية الواحدة للمذهب المالكي السني، متمسكين «بقواعده المرنة في الأخذ بمقاصد الشريعة والانفتاح على الواقع، مؤكدين ملاءمة اعتداله لروح الشخصية المغربية، المتفاعلة مع الثقافات والحضارات» ولذلك وحد المذهب المالكي على الدوام في المغرب بين الحكماء والفقهاء، وبين العلماء والخلفاء، وبين العامة والخاصة وكان ولا يزال أحد الأركان الكبرى التي قام عليها الكيان المغربي في وحدته وتماسكه وانسجامه واستقراره، واكتسب بذلك قوة وصلابة وتميزا ثقافيا وسياسيا واجتماعيا، قلما حظي به قطر إسلامي آخر.

إلا أن المذهب المالكي بالمغرب ليس مجرد منهجية أصولية، ولا هو مجموعة من الأحكام التي قال بها مالك بن أنس - رضي الله عنه -، ومضى عليها العلماء، وإنما هو فوق ذلك كله إرث حضاري، وثقافة اجتماعية، وهوية دينية، وقدرة تأليفية على المستوى الديني والاجتماعي والسياسي.

وبموازاة مع ذلك فإن المدرسة المغربية في هذا الميدان قد تميزت بخصائص ومؤهلات منحتها ذلك النفس المتجدد، ولم يصبها أبدا الانحسارأو الانكماش بل ظلت على الدوام تحمل بين طياتها بذور بقائها واستمرارها.

إن خصوصية في المغرب تتمثل في المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية والتصوف السني وإمارة المؤمنين، وفي هذا الباب يقول المغفور له الحسن الثاني:

«نريد مغربا في أخلاقه وفي تصرفاته جسدا واحدا موحدا، تجمعه اللغة والدين ووحدة المذهب، فديننا القرآن والإسلام، ولغتنا لغة الإسلام، ومذهبنا الإمام مالك ولم يقدم أجدادنا -رحمة الله عليهم- على التشبث بمذهب واحد عبثا أو رغبة في انتحال المذهب المالكي، بل اعتبروا أن وحدة المذهب كذلك من مكونات وحدة الأسرة».

واليوم، ما أحوجنا إلى التمسك بهذا المذهب الفضيل من أجل فرض وحدة وتماسك الأمة، كيف لنا وبلدان الإسلام تعيش زمن الاضطراب والاختلاف زمن الغربة والتغريب زمن محاولة البعض فرض مبادئ العلمانية ملفوفة في رداءات الحداثة والتراجع عن المكاسب الأساسية التي شكلت دوما ضمانا ضد التفرقة والتشتت وصمام الأمان واللحمة التي جمعت بين كل مكونات المسلمين.

ولذلك، سيظل المذهب المالكي- إن شاء الله- دوما مذهب المغرب وكل المغاربة، ومن يعمل خارج هذا المذهب، إنما يضع نفسه خارج إجماع المغاربة شيبا وشبابا وذكورا وإناثا، الذين يرون بأنه الضمانة الفعلية والواقعية لتحقق أمن المغاربة الروحي والسياسي .

أيها السادة:

بمناسبة انعقاد هذه الندوة المباركة أريد أن أهنئ الرابطة المحمدية للعلماء، والمؤسسة العلمية الكتانية، والمركز الأكاديمي للثقافة والدراسات، على مبادرتهم هذه واختيارهم لهذا الموضوع الهام.

كما أريد أن أشيد بالتعاون الذي جمع بين الرابطة المحمدية للعلماء ونخبة متميزة من المجتمع المدني العالم بالرباط و فاس، وباقي الفاعلين ولاسيما مع جامعة سيدي محمد بن عبد الله وكلية الآداب ظهر المهراز، بها معبرين عن استعداد الجامعة للعمل الدائم في خدمة ما ينفع المذهب المالكي خصوصا،

والدين الإسلامي عموما، وهو أمر تسعى لتحقيقه مختلف الشعب والمختبرات ومجموعات البحث على التراث مستوى الجامعة، ولا أدل على ذلك كل ما قامت به الجامعة بتعاون مع مجموعة البحث في التراث بالغرب الإسلامي بجامعة سيدي محمد بن عبد الله التي سبق وأن قامت بأنشطة عدة حول المذهب المالكي.

وندعو كافة الطاقات الغيورة على الإسلام من مختلف الأجيال، إلى المزيد من البحث في موضوع المذهب المالكي وتأصيله في بلادنا حتى يظل مذهب كل الأجيال ويزداد به المغاربة تشبثا وتمسكا.

كما أود بهذه المناسبة التنويه بالمجهودات الكبرى التي يقوم بها جميع المتعاونين والشركاء في هذه الندوة، كل باسمه وصفته في سبيل دعم البحث والتفكير في الأمور التي تنفع الإسلام والمسلمين بصفة عامة.

نتمنى لهذه الندوة المباركة النجاح والتوفيق وننتظرما ستسفرعنها أشغالها من نتائج. والسلام عليكم ورحمة الله.

كلمة فضيلة السيد رئيس
جامعة ابن طفيل بالقنيطرة[1]*

الدكتور عبد الرحمن طنكول

أيها الحضور الكرام

يسعدني أن أحضر افتتاح هذا الملتقى الدولي، ويشرفني أن نفتتح سويا هذه التظاهرة الثقافية والعلمية، هذه الندوة وهذا اللقاء العلميَّ المتميّز التي تنظمه الرابطة المحمدية للعلماء والمركزالأكاديمي للثقافة والدراسات والمؤسسة العلمية الكتانية والذي يتمحور حول موضوع: «المذهب المالكي في سياقاته المعاصرة».

بمشاركة:

- مركز البحوث والدراسات في الفقه المالكي بالقنيطرة
- مركز دراس بن اسماعيل لتقريب المذهب والعقيدة بفاس

وبتعاون مع :

- جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس
- جامعـة ابن طفيل بالقنيطرة
- المجلس العلمي المحلي بفاس
- كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز بفاس

1 * ألقى الكلمة بالنيابة فضيلة الاستاذ عبد الحنين بلحاج عميد كلية الآداب والعلوم الانسانية.

- مـجلس مـدينة فاس

في بداية هذا اللقاء العلمي المبارك يشرفني نيابة عن الأساتذة والطلبة والأطر الإدارية بجامعة ابن طفيل أن أعبر لكم جميعا عن كامل سروري بهذه المناسبة الجليلة، كما أود أن أعبر عن فائق تقديري وتثميني للمبادرة الحميدة التي أقدمت عليها الأطراف المنظمة، وذلك من خلال برمجة هذا اللقاء التواصلي العلمي.

وبهذه المناسبة، يسعدني أن أرحب بضيوفنا الكرام، والأساتذة الأجلاء، الذين تجشموا عناء السفر كما أشكرهم على تلبية الدعوة للمشاركة في تنشيط أعمال هذه الندوة بمداخلاتهم القيمة، وإغناء النقاش في موضوع كنا في حاجة إلى معرفة المزيد عنه تلبية الدعوة كذلك من أجل المشاركة وتبادل الرؤى مع نظرائهم الأساتذة والباحثين المغاربة.

والشكر موصول كذلك لكل الأطراف المنظمة على حسن إيوائهم لهذا الملتقى فضاء ولوجيستيكا، ولا يفوتني أن أتوجه بالتحية الخالصة إلى اللجنة المنظمة التي عملت طيلة عدة أشهر من أجل إنجاح هذه التظاهرة العلمية.

أيها الحضور الكرام:

يعتبر المذهب المالكي من المذاهب الإسلامية الحية لإجابه عن كثير من المستجدات التي اقتضاها التطور داخل المجتمعات الإسلامية؛ لذلك تبنته كثير من الدول؛ لما تميز به على المستوى الفقهي من غنى قل نظيره، ومن مرونة رفعته إلى مستوى النظريات الكونية، وهو ما ثبت جدوره كدستور للحياة في كثير من دول العالم الإسلامي لقدرته على معالجة عدة أمور في مجتمعاتهم ولقدرته على استيعاب طموحات هذه الأمم. و كون امتياز هذا المذهب بهذه الخصوصية والثراء فقد وجد لدى العلماء في ميدان الدراسة اهتماما كبيرا، وساهمت دراساته في اغناء المكتبة الدينية بقدر وافر، وغدا موضوعا لكثير من

الندوات العلمية الأصيلة كندوتنا المباركة هاته، التي استقصى فيها الدارسون مكامن الحلول لمشاكل انتجتها التطورات الحديثة.

ولاشك أن هذه الندوة ستكون فاتحة خير جديد لاضطلاع اساتذة أجلاء بمعالجة هذا المذهب في سياقاته المعاصرة.

تعتبر هذه التظاهرة أيضا إسهاما في توطيد أواصر التعاون عبر تكريس انفتاح الجامعة على محيطها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي المحلي والوطني والدولي، وهذا الجانب يكتسي في الوقت الراهن أهمية قصوى بحكم التوجهات الجديدة لجعل الجامعة قاطرة للتنمية على كافة المستويات وفضاء للنقاش والحوار الهادئ والرصين بين كافة الأطراف.

كما يكتسي هذا النشاط أهمية بالغة لكونه يندرج في إطار الدينامكية التي يعرفها البحث العلمي بالجامعة من خلال الندوات المبرمجة في أفق بلورة محاضن التميز التي ستسهم بدورها في ضمان جودة المنتوج العلمي بما يخدم المعرفة والتنمية على حد سواء.

لا يسعني في هذه المناسبة إلا أن أهنئ الطاقم المنظم على اختياراته ومجهوداته لتنظيم هذا النشاط العلمي المتميز، واقتراح ثلة من الباحثين ومن المؤسسات للمساهمة في هذا اللقاء.

فلي اليقين، أن هذه الندوة تشكل فرصة ثمينة أمام كل المشاركين لعرض النتائج والخلاصات المُتوصَّل إليها في الموضوع، كما تشكل أيضا مناسبة هادفة لاستقصاء الآراء، وإغناء النقاش بالاقتراحات، ووجهات النظر في الموضوع.

واسمحوا لي أن أتوجه مرة أخرى بالشكر الجزيل إلى كل المشاركين في هذا اللقاء - جميع المشاركين كباحثين وكمؤسسات على مجهوداتهم للمساهمة في توسيع دائرة النقاش حول القضايا المطروحة، كما أشكر جميع الحاضرين لمتابعة هذا النشاط العلمي من أساتذة باحثين ومهتمين، والشكر لأعضاء

اللجنة المنظمة الدين عملوا يدا في يد، من أجل توفير أحسن الظروف، لإنجاح أعمال هذه الأيام الدراسية، وإتاحة المجال لمساهمة واسعة للأطراف المهتمة من أساتذة وباحثين.

وختاما، أرحب بالحضور الكريم مرة أخرى، مع تمنياتي بالتوفيق للباحثين في إخراج هذا الملتقى في أحسن حلة، متوجا بتوصيات لا يمكن إلا أن يكون لها أثر في تمتين العلاقات الدينية، بغض النظر عن التفريعات المرجعية والمذهبية .

أتمنى لهذه التظاهرة كل النجاح والتوفيق. ومرحبا بالجميع وشكرا على حسن الإصغاء.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة فضيلة السيد رئيس
المجلس العلمي المحلي بفاس[1]*

الدكتور عبد الحي عمور

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وأصحابه التابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أيها السادة الأفاضل، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

في مدينة فاس... في عاصمة العلم والعلماء، معقل الفقه والفقهاء، في رحاب مدينة القرويين، يقام هذا الملتقى العلمي، وهذا العرس الثقافي، وحُق لكم معشر المنظمين أن تختاروا فاس لهذه الندوة الأكاديمية الكبرى، وقد صدق من قال:

قالوا تعشقت فاساً وانشغلت بها
عـــما ســواها ألــم تسحرك تطوان
إن كـان ذاك فـلتـخـلـد محبتنا
ولـيـس يـسمو بـغير الحب إنسان
لا، لا أوزع قـلـبي بـيـن ذاك وذا
فالحسن في فاس ما في الحق نكران

أيها السادة الكرام:

ندوتكم هذه تحت عنوان «المذهب المالكي في سياقاته المعاصرة » لاشك أنها ستحقق النجاح المطلوب، والهدف المرغوب.

* ألقى الكلمة بالنيابة فضيلة الاستاذ وزاني برادعي الكاتب العام للمجلس العلمي المحلي.

ندوتكم هذه، تهتم بالمذهب المالكي عقيدة وفقهاً وثقافة وسلوكاً، المذهب المالكي الذي يأخذ أساساً بالكتاب والسنة، وقد كان الإمام مالك -رحمه الله -يقول:

وخير أمور الدين ما كان سنة

وشر الأمور المحدثات البدائع

مذهب يراعي المصالح التي هي مبنى التشريع الإسلامي كله،

مذهب يسد الذرائع التي قد تؤدي إلى الانزلاق أو الانحراف،

مذهب يسعى إلى جمع الشمل والبعد عن تعميق الخلاف،

صدره رحب، منفتح على غيره من المذاهب الفقهية،

مرن في معالجته للقضايا الشائكة، والحالات المستعصية،

وسط معتدل في أحكامه ومواقفه، وفي أصوله وفروعه،

مذهب قابل للتطور والتجديد، يواكب العصر لكن في ظل الشريعة الإسلامية، وتحت مراقبتها.

ثم أقول: إن المجلس العلمي المحلي لفاس وهو يحضر ويشارك معكم في هذا العمل الجليل، ليرجو الله جل وعلا أن يصلح النيات ويسدد الخطوات، وأن يوفق المنظمين ويجازي المشاركين، ويتقبل من الحاضرين، كما نخبركم أن المجلس العلمي الذي هو مجلسكم، مجند على الدوام لخدمة هذا الدين الحنيف، وهذا الوطن العزيز، وأن أبوابه مفتوحة تستقبل كل المؤسسات والجمعيات من أجل إعادة عاصمة العلم إلى مكانتها، ومعقل القرويين إلى مجدها.

وفقنا الله وإياكم في ظل أميرالمؤمنين لخدمة دينه بصدق وإخلاص، إن ربي سميع مجيب... وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصبحه وسلم تسليماً.

كلمة السيد نائب عمدة مدينة فاس

الدكتور محمد ملوكي

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على نبي الأمة وشفيعها وكاشف الغمة ومخرجها من الظلمات الى النور وتاركها على المحجة البيضاء التي لا يزيغ عنها الا من موعود بالهلاك، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين.

الحضورالكريم: ممن تحفهم الملائكة، ويذكرهم الله فيمن عنده أعلام الهدى، وأنوار الهداية يشع بها الفضاء فتشرئب نحوها الاعناق، وتثوق إليها النفوس، وتنفتح فيها الأفكار والعقول، ويتشوق فيها العارف للمزيد والمتطلع للغوص في مكنون العلم وكنوزه. إنها فاس المقدسة العالمة، وهي كذلك كما أراد لها بانيها أن تكون، منارة علم ومقصد العالم، فقد استطاعت أن تكون قبلة يؤمها كل راغب في علم يضمن به الحياة السرمدية، وهي مهوى العشاق والأدباء، وبطحاء الفداء والشهداء، بفضل دعاء مؤسسها ورعاية مسؤوليها واستراتجية موقعها وكرم أهلها وخصوبة أرضها وعذوبة مائها وانبساط سهلها وتأنق رياضها وإبداع صناعها وتبحر علمائها ورجالها في شتى المعارف والعلوم، كانت محجا ومقصدا وأرضا للحوار والتسامح والسلام، وفضاء للتجليات والإشراقات الصوفية والفلسفية، منحها قطانها وزوارها القوة والمنعة فمنحتهم المجد والسمو. إنها فاس المستعصية عن الإدراك، هي سر من أسرار السماء، لا تكشف حجبها إلا للعاشقين، كل يرى منها على قدر عشقه لها، ويغرف من يمها بحسب منتهى غوصه، رفعت منها القواعد على مطالع

النورالذي لا يعقبه ظلام، فهي عصية عن الأفول، موطن المجد والحضارة والتاريخ والنضال والعقيدة تردد جدرانها أو أزقتها وجوامعها وفضاءات صنائعها وحرفييها أناشيد البطولة والملاحم، كل شبر فيها يحكي قصة، وكل ركن يروي حكاية وملحمة بل هي تهمس للمبدع الفنان والعالم بفكرة.

إنها فاس التي تفتح لكم اليوم أبوابها مشرعة مستقبلة فطاحل العلم واشاوس العلماء وذاك هو ديدنها ألحضور الكريم أصفياء القوم: وخاصتهم ممن جعلهم الله ورثة الأنبياء وقرن خشيته بهم. وظيفتكم اليوم في هذا اللقاء العلمي المتميز بموضوعه الذي كانت فاس من الأمكنة التي احتضنته وغذته بروحها لتقريب المذهب المالكي إلى الأفهام من خلال موضوع دراستكم في هذا اللقاء حول المذهب المالكي في سياقاته المعاصرة المتجلية من خلال محاوره البارزة حول الأمن وما أدراك ما الأمن الروحي فهو اللحاء الذي يحمي من الضربات الموجعة والتوجهات المتربصة كما يناقش فيه علماؤنا الأجلاء المذهب والثقافة الاسلامية والمدارس الفقهية الأخرى، كما ستنكب اللقاءات الفكرية في ندوتكم هذه على مواقف الغرب وتناولهم للمذهب المالكي في كتاباتهم، وكذا المذهب وتفاعلاته مع القانون الدولي، إنها إشراقات متميزة تستنير بها فاس في ندوتكم هذه، ويتسلح بها المتلقي لدررها في الحفاظ على درع الأمة العقدي في خضم التحولات الفكرية والتكنولوجية بتنوع وسائلها مما يجعل المتلقي لبحر الإشراقات المعاصرة إذا لم يكن مسلحا بزاد العلم والمعرفة عرضة للعري الثقافي والفكري وما أخطره على الأمة.

الإخوة والأخوات.

ان الجماعة الحضرية لفاس تجعل دعاء المولى إدريس حافزا لها وخريطة طريق عملها وبرامجها، واهتمام أمير المؤمنين المعبر عنه في كل مناسبة وخاصة في رسالته الى محفل ذكرى مرور 12 قرنا على تأسيسها هدفا إجرائيا لبناء

مستقبلها وتنمية مجالاتها وأسس برامج مجلس مدينتها بقيادة الأخ حميد شباط عمدة المدينة الذي يبلغكم تحياته، إن فاس أمانة في عنقنا جميعا لا كمجال جغرافي أو إنسان أو تراث، ولكن هي كلها مجتمعة مكانا وحضارة وإنسانا ووحدة عقيدة ومذهب، فالرسالة واضحة والطريق سالكة رغم الصعاب والمطبات، لأن ذلك يهون أمام عمق وسمو الرسالة التي نتحملها جميعا كل من موقعه فمرحبا بكم في مدينتكم مهد المذهب المالكي ومنطلقه عبر الأزمنة والأمصار.

ومتمنياتنا لكم بالتوفيق والنجاح، وتحية لكل العلماء وكل من سهر على التنظيم وتذليل الصعاب، وجعل فاس تحضى بشرف هذا الاحتضان الكريم، وفقنا الله وإياكم لما فيه خير أمتنا وسلامة عقيدتنا ومذهبنا بقيادة أمير المؤمنين نصره الله ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

بحوث الندوة العلمية

الجلسة العلمية الأولى

الرئيس: د. محمد السرار رئيس مركز ابن القطان للدراسات والبحوث في الحديث الشريف والسيرة النبوية بفاس

المقـررة : السيدة أسماء المصمودي باحثة بمركز دراس بن إسماعيل بفاس

المحور الأول: المذهب المالكي والأمن العقدي والروحي

- المنهج العقدي للمذهب المالكي

الدكتور محمد المختار ولد باه رئيس جامعة شنقيط العصرية

- الفقه المالكي والتصوف في غرب إفريقيا

الدكتور زاخاي رايت أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة نورث وسترن الأمريكية

- المذهب المالكي والتصوف – ابن عجيبة نموذجا

الدكتور محمود آي أستاذ التعليم العالي بجامعة إسطنبول بتركيا

- دور العقيدة في الأمن النفسي عند الإمام مالك

الدكتور محمد بنصر العلوي أستاذ بكلية الآداب - مكناس

- جوانب من محاسن الاعتقاد في المذهب المالكي

الدكتور عبد القادر بطار أستاذ العقائد و الأديان بكلية الآداب والعلوم الإنسانية – وجدة

المنهج العقدي للمذهب المالكي

الدكتور محمد المختار ولد باه

رئيس جامعة شنقيط العصرية

ملخص المداخلة بالعربية

تتعرض هذه المداخلة لموقف الإمام مالك من مسائل العقائد وأصول الدين، وعلاقة المالكية بمذهب أبي الحسن الأشعري، وخصائص هذا المذهب بالمشرق عند الباقلاني وابن مجاهد مثلا، وكيف انتقل إلى المغرب على يد عدد من العلماء كالإمام الأذري وغيره، وبعض المواقف لشيوخ المالكية في هذا الباب كالإمام القابسي وأبي عمران الفاسي والقاضي عياض، وعن جذور الأشعرية ودخولها إلى المغرب، حيث أنتجت كبار متقدمي المتكلمين على اعتقادات أهل السنة، كابن النعمة وابن الحوات والباجي وأضرابهم، وعلاقة الأشعرية بالمذهب المالكي، حيث إنه وإن انفصل المذهب عن العقيدة مع ابن تومرت والموحدين، ولكن مع الإمام السلالجي عادت إلى المذهب وتلازمت معه منذ الإمام السنوسي ومدرسته.

ملخص المداخلة بالفرنسية

La méthode dogmatique de la doctrine malékite

Cette intervention expose la position de L'Imam Malik vis-à-vis des sujets des croyances et les fondements religieux. De même, la relation de La doctrine malékite avec celle de Abi Al Hassan Ach'ari et ses spécificités en orient chez EL Baqillani et Ibn Mojahid. L'intervention met en lumière aussi le transfert de cette doctrine au Maroc, grâce à

certains Oulémas tels que L'Imam AL 'Adari et d'autres .Elle évoque aussi quelques positions de certaines grandes figures de la doctrine malékite comme L'imam AL Qabissi ,Abi Omrane Al Fassi et AL qadi Ayyad .D'un autre côté, il est question des origines de la doctrine Acharia et son introduction au Maroc qui était à l'origine de la formation de plusieurs thélogiciens conformes aux convictions des sunnites comme Ibn Niima, Ibn Al Hawatt, Al Bajji et semblables .Il est évoqué aussi la relation de Al 'Achaaria et la doctrine Malékite qui, quoi qu'ils se soient séparés, pendant l'ère d'Ibn Toumart et les Ahmomahades ,ils se sont réconciliés avec l'arrivée de l'Imam Slalgi, L'Imam Snoussi et ses disciples.

ملخص المداخلة بالانجليزية

Doctrinal Methodology in the Maliki School of Jurisprudence

This presentation deals with Imam Malik's position toward issues of creed and fundamentals of religion.It also deals with the relationship of the Maliki School with the creed of Abou Hassan Al-Achari .The characteristics of Maliki– School in the East as presented by Al-Bakalani and Ibn Moujahid ,and the way the Maliki– School spread in Morocco thanks to many scholars such as Imame Al-Adariand and other religious leaders ,the roots of the Ash'ari creed and the ways it spread in Morocco and produced great theologians such as Ibn-Enou-ema, Ibn Al-hawat and El-Baji ,and the interrelation between the Ash'ari creed and the Maliki School of Jurisprudence, in addition to other sub titles to be dealt with in this presentation.

المنهج العقدي للمذهب المالكي

1- رأي الأئمة في علم الكلام قبل الأشعري

أود أولا أن أنبه أن ما في هذه الورقة لا يعتبر بحثا بالمعنى العلمي، وإنما هو محاولة تذكير وتفكير في أصول الروابط التاريخية بين مذهب الإمام مالك وعقد الأشعري المعروف أنهما من ثوابت الفكر المغربي، إضافة إلى تصوف أبي القاسم الحفيد بن محمد البغدادي، فنقول وبالله التوفيق:

في عهد الإمام مالك لم تك مباحث أصول الدين علما مستقلا بذاته، ولا مدونا في منهجه، وإنما كانت مواده منتشرة في مسائل علوم السنة، مثل أحاديث أركان الإسلام، وشُعب الإيمان، وأحاديث الشفاعة، وأخبار المعاد من السمعيات، وهي الأحاديث التي دونت فيما بعد في أبواب التوحيد عند أئمة الحديث.

وأما مباحث علم الكلام ومعتقدات الفِرَق التي ظهرت في أواخر القرن الأول الهجري وأوائل القرن الثاني فقد كانت مرفوضة من طرف أئمة السنة، فكانوا يرون أن القدرية مجوس الأمة، وقد تبرأ منهم ابن عمر، وكانت الخوارج جماعة شاذة، أخبر **النبي** ﷺ أنها ستخرج من الدين كما يخرج السهم من الرمية، وصنف غلاة الشيعة الروافض بأتباع اليهودي عبد الله بن سبإ، وذُكر أن خصوم الشيعة المنكرين حق الإمام علي بن أبي طالب في الخلافة مما يعرف بالنواصب، واشتهرت قولة الشافعي بضرب المتكلمين بالجريد.

أما الإمام مالك فقد روى أن له رسالة في القدر، وأنه أخذ عن عبدالله بن هرمز علما لم يبثه، والصحيح هو إعراضه الشديد عن علم الكلام واحترازه

عند السؤال عن الاستواء على العرش، وكان من جوابه أن هذا السؤال بدعة وأن السائل رجل سوء.

غير أن القرن الثالث كان عصر المعتزلة بامتياز، وقد فرضت الخلافة العباسية معتقداتهم في خلق القرآن وفي خلق الأفعال، ولم يثن جماحهم إلا ظهور أبي الحسن الأشعري (ت333)، وردوده على نحلتهم.

2- ارتباط الأشعرية بالمذهب المالكي

وارتباط الأشعرية بالمذهب المالكي لم يتم في عهد الشيخ أبي الحسن الأشعري وإن كان بعض المصادر أورد أنه مالكي المذهب، إذ ترجمه القاضي عياض (ت544 ه) في المدارك، وأدرجه ابن فرحون (ت 799ه) في ديباجه، وكان له الفضل في ذكر بعض مؤلفاته التي لم ترد في العمدة ولا في وثائق ابن فورك، ومع ذلك فإن أغلب الظن أنه كان شافعيا؛ لأنه أخذ الفقه عن أبي إسحق المروزي (ت 340)، وقد يكون للسبكي (ت 771 ه) الحق في تعداده من أصحابهم، ولا ضير أن يسلم المالكية هذه الدعوى.

وأول من عُرف من أتباع المالكية أبو بكر الباقلاني (ت403ه)، وهو من أبرز الأشاعرة، والمعروف أنه من أئمة المذهب، كما يقال إن شيخه عبدالله بن مجاهد كان مالكيا كذلك، لكن من الواضح أن حَمَلة طريقة الأشاعرة أخذوها عن علماء ليسوا على مذهبهم الفقهي، فأبو الوليد الباجي(ت474ه) أخذ علم العقائد عن أبي جعفر السمناني (ت344ه) قاضي الموصل، وهو ليس مالكيا، وكثير منهم استمد أصول أشعريته من إمام الحرمين الجويني(ت478ه)، وهو من خصوم المالكية.

3- دور أبي عمران الفاسي (ت 430هـ) في ربط الأشعرية بأصول المذهب، وفي تأسيس دولة المرابطين

أما العالم الذي كان حلقة وصل بين المذهب المالكي وأصول الدين

على نهج الأشعرية فهو أبو عمران الفاسي الذي توطدت صلته بشيخه الباقلاني (ت403هـ)، وقد بالغ في إطرائه واستقل ما حصّل قبله مما روى عن الأصيلي(ت392هـ) والقابسي(ت403 هـ).

ويظهر أن أحد قرناء أبي عمران وأصدقائه، وهو المقرئ الكبير أبو عمر الداني (ت444 هـ)، شارك في هذا العمل، إذ ألف كتابه الرسالة الوافية. وحلى منهجه بمجموعة من قواعد العقائد الأشعرية.

أما أبو عمران فلم نر له كتابا مستقلا في علم الاعتقاد، وإنما أورد بعض من تحدث عنه مثل قصته مع أهل القيروان، في معرض عدم صحة إيمان من لم يعرف صفات الباري جل وعلا، وقد وقع فيها نزاع بين العوام، وقرر أبو عمران الفصل بينهم بضرب مثل يقول فيه: من وصف لكم أبا عمران وقال لكم إنه في سوق ابن هشام يبيع الحنطة والزيت ويسكن الصبرة، فهل تعرفونه؟ فقالوا: لا، فقال: وإذا قيل لكم إنه رجل يفتي الناس ويدرس العلم ويسكن قرب السماط فهل تعرفونه؟ قالوا: نعم، وكذلك من قال لكم: إن الله له صاحبة وولد، وأنه جسم وقصد بعبادته من هذا صفته فهل عرفه حقا بخلاف المؤمن الذي يقول: إنه الله الأحد الذي لم يلد ولو يولد ولم يكن له كفؤا أحد فقد عرفه ووصفه بصفته وقصد بعبادته من يستحق الربوبية.

وقد نجح في إيقاف النزاع بهذا المثل، كما أخذ من آرائه الفقهية عدم الاكتفاء بالتقليد في الإيمان.

ولا ننسى أيضا أن أبا عمران هو الذي عهد لتلميذه **وَكّاكْ بن زلو** بإرشاد وفد دولة صنهاجة التي ابتعدت عن العمل بالكتاب والسنة، فكان نتيجة ذلك تأهيل عبد الله بن ياسين ليكون الأب الروحي لدولة المرابطين التي انتهجت أشعرية أثرية لم تغلب عليها الأفكار البرهانية ولا الأدلة المنطقية التي صاحبت الفكر الأشعري فيما بعد.

وكان من رواد هذا العلم في الدولة المرابطية محمد بن الحسن المرادي الحضرمي(ت489هـ) دفين أزوكي، قرب أطار في بلاد شنقيط، ولا شك في أشعرية الإمام الحضرمي، ومما يدل عليه ما ذكر عنه في شأن الوليد النفزي الذي يقول إن ألفاظ القرآن غير مخلوقة، حيث قال عنه:

لا در در ســــــــــخافة شنـــعـاء جاء بـــها الوليد
أكلام ربي أحـــرف منظومـ ـــــة حمـــــر وســـــود
أو رنـة أو نـــغـــمة في الـسر أو صـوت مديد
إن كـــان هـــذا قولكم والحـــرف تحويه الحـدود
فـاعـبـد ثـلاثـة أحـرف من قبلها ألـــــف مزيد

ولقد ترسخ هذا الفكر الأشعري على يد ابن رشد (ت595هـ) الذي نعتقد أنه يميل إلى عقيدة ابن أبي زيد وآراء ابن عتاب، وهما ليسا على طريقة الأشعرية التقليدية.

4- أشعرية ابن تومرت (ت1128م) وانفصالها عن المذهب المالكي

أما الذي أقحم الاشعرية في المغرب فهو ابن تومرت الذي تأثر بمنهج الغزالي فوضع مرشدته وعممها على أصحابه، قبل أن يمزج آراءه بالفكر المهدوي والمعتزلي.

وابن تومرت هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله الذي ذاع صيته إذ كان مؤسس دولة الموحدين التي حكمت المغرب والأندلس في القرن السادس الهجري.

اشتهر ابن تومرت بالذكاء والنباهة، وبتخصصه في العلوم الشرعية، لقد درس في الأندلس ورحل إلى المشرق، فقرأ على مجموعة من العلماء منهم ألكيا الهراسي صاحب الجويني، واختلف المؤرخون في صلته المباشرة بالغزالي، مع الاتفاق على تأثره بأفكاره العقدية.

ولقد ترك مؤلفا مشهورا بعنوان «أعز ما يطلب» ومما يتضمن عقيدته المعروفة بالمرشدة، ولعله استوحى اسمها من كتاب إرشاد الجويني الذي كان سائدا في عهده، وهي عقيدة مختصرة، ذات منحى أشعري واضح.

ويبدو أنه مزج معتقداته ببعض الآراء الخارجة عن أصول الأشاعرة، ومنها ما هو قريب من نظرية الشيعة مثل فكرة المهدوية، وعصمة صاحبها، وقد تلقب بهذه الصفة، ويحكى أنه توصل إليها بعدة وسائل غير عادية استعملها لإقناع العامة بتحليه بها، وللاستيلاء على الحكم والقضاء على دولة المرابطين، ومنها قوله: إن الصفات ليست زائدة على الذات وهذا أقرب إلى آراء المعتزلة.

وبما أن شخصية ابن تومرت يلفها نوع من الاضطراب الذي جعل الآراء تختلف حوله، فمن الباحثين من نسبه للشعوذة والضلال، واستباحة كل الوسائل لبلوغ أهدافه السياسية، ومنهم من يقول: إنه الإمام المصلح المربي ويؤكد مهدويته، وينشأ فيه لما وقف على قبره:

سلام على قبر الإمام المجدد سلالة خير العالمين محمد
ومحيي علوم الدين بعد مماتها ومظهر أسرار الكتاب المسدد
أتتنا به البشرى بأن يملأ الدنا بقسط في الأنام مخلد

5- عودة ا لتلازم بين الأشعرية والما لكية عند ابن العربي (ت 345هـ) والسلالجي

لقد ابتعدت أشعرية ابن تومرت عن المذهب المالكي، ونأت عن منهج أبي عمران الفاسي وسلفية ابن أبي زيد وهو المنهج المرابطي المقبول عند جمهور المالكية، والمعتمد من قبل ابن رشد الجد. غير أن العالم القوي الذي استطاع في هذه الفترة أن يجمع بين المالكية والآراء الأشعرية، هو الإمام أبو بكر بن العربي المعافري (ت 543هـ).

لقد قام ابن العربي برحلة إلى المشرق مثل ابن تومرت، وعاد بمعتقدات الأشاعرة، وبكتب إمام الحرمين، وبعض مؤلفات حجة الإسلام الغزالي، سواء منها ما يتعلق بأصول الفقه أو بأصول الدين، واستطاع نشرها بالرغم من استنكار فقهاء المرابطين لما ورد عن الغزالي في كتاب الإحياء الذي تعرض للإحراق، ذلك أن شخصية ابن العربي ودوره المتميز في إرساء قواعد المذهب المالكي خوّل له أن يعتبر إماما في الفقه وفي أصول الدين.

وكتبه في الأحكام وفي شرح الموطإ معروفة، لكن له أيضا آراء ومصنفات في علم الاعتقاد، منها ما هو في العواصم، ومنها قانون التأويل والمتوسط في معرفة صحة الاعتقاد والرد على من خالف السنة من أهل البدع والإلحاد. وقد تجرأ على انتقاد عقيدة ابن أبي زيد، واستنكر تلقينها للأطفال وتبنى مواقف الأشاعرة في تأويل ما يوهم الجهة أو التشبيه، وردّ على المعتزلة في خلق الأفعال، وعلى منكري المعجزات أمثال ابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وأبي بكر الرازي الطبيب. والملاحظ أن مؤلفاته في التوحيد لم يتم نشرها إلى الآن بينما اشتهرت كتبه في التفسير والفقه.

ثم جاء بعده إبراهيم السلالجي بعقيدته البرهانية التي لم يأخذها من أصحاب الباقلاني المالكي، وإنما استمدها من إرشاد الجويني صاحب البرهان، وبسط فيها آراء الأشاعرة، وصحح ما مازجها عند الموحدين من أفكار شيعية ومعتزلية، ولقيت عقيدته قبولا بالغا وانتشارا واسعا.

6- ترسيخ الأشعرية عند ابن الحاجب والقرافي

أما في المشرق فقد أسهم في ترسيخ الأشعرية من المالكية عالمان كبيران من مصر وهما ابن الحاجب الذي صاغ عقيدته على منوال الفقهاء فأكثر فيها عبارات الترجيح، على طريقته في كتبه الأخرى في الأصول والفقه.

والثاني هو أحمد بن إدريس القرافي الذي امتاز داخل المنظومة الأشعرية

بآراء جريئة، منها ما خولف فيه مثل رأيه بعدم صحة القول بأن الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف، ولعله استند على ما روي عن البيهقي أن هذه العبارة لم ترد في الأحاديث الصحيحة، ومع ذلك فإن أصحاب السنوسي انتقدوها إذ يقول أحمد المقري:

وللقرافي هنا كلام نيط به من أجله الملام

أما رأيه الثاني: فيتعلق بما هو قديم ومحدث من القرآن الكريم، وهو بحث في غاية الدقة، أورده ابن الأعمش في شرح الإضاءة. وملخصه أن ألفاظ القرآن كلها محدثة، وأن مدلولاتها تنقسم إلى قسمين، فمنها ما هو قديم، ومنها ما هو محدث، وقد نظم أبو علي اليوسي هذه المسألة قائلا:

إن القرافي شهاب الدين جزي خيرا ليس بالمجنون
أفاد أن في القرآن ما حدث وفيه ما قدُم إذ فيه بحث
فقال قولا ثبتت دلائله واضحة حجته وحاصله
إن الأدلة أي الألفاظا حادثة كلا فكن حفّاظا
وقسم المدلول وهو المعني إلى قديم وحديث يعنى
والكل إما مفرد أو سند وللأخير أيضا التعدد
فمنه ما يحكى عن الله وما عن الغير والإنشا فاعلما
فالمفرد الذي له وصف القدم ذاتٌ لمولانا ووصفه الأتم
وهكذا انشاؤه وما حكى عن نفسه سبحانه فاستمسكا
والمفرد الذي وصف الحدوث وصفه يسأل عنهما بَحوث
فقل له ذواتنا ووصفنا وزده ما يحكيه عنا ربنا
فهذه ستة أقسام على تناصف في الصفتين فاعقلا
ثم على خير الورى أصلي وآله والصحب أولي الفضل

7- تلازم الأشعرية مع الفقه المالكي في المنحى السنوسي

غير أن التلازم بين المذهب المالكي والطريق الأشعري توطد في عهد السنوسية التي جددت معالم المنحى الأشعري ونقلته من مرحلة الدفاع، والرد على الملحدة والمبتدعة، إلى ترسيخ القواعد بالأدلة المنطقية، وقد وضح هذا التحول في فكر السنوسي نفسه الذي خصص كبراه للدفاع، لكنه انتقل في الصغرى إلى إرساء البراهين، دون التعرض لآراء المخالفين، واتبع أصحابه نهجه في الصغرى التي صارت تعرف بأم البراهين، وتقرر أن تكون العقيدة الرسمية في المغرب العربي، وقد بسط أحمد المقري القول فيها في إضاءة الدجنة التي لخصها الإمام ابن عاشر في توحيده وجعلها مقدمة لمرشده المعين.

وقد صارت مقدمة ابن عاشر في التوحيد جزءا من الفقه؛ لأنها تتناول أول واجب على المكلف بأمور الدين، ثم تابعه الفقهاء في اختصارها، وكأنهم يحاذون في ذلك صنيع السنوسي (ت1134 ه) الذي اختصر الوسطى من الكبرى، والصغرى من الوسطى، والحفيدة من الصغرى.

ومن الذين قاموا بهذا التقليص العلامة محمد مولود بن أحمد فال اليعقوبي الشنقيطي الذي خصص في مقدمة نظم الكفاف عشرين بيتا نصفها من عنده، والنصف الثاني من نظم الهلالي(ت 1175 ه).

وفي هذه المقدمة أورد العلامة محمد مولود الإجماع على وجوب معرفة علم العقائد إجمالا، وذكر الخلاف في معرفة الأدلة هل هي فرض عين أم على الكفاية، وعزا الندب لابن رشد، وذكر الحظر مخافة ترسيخ الشبه، وبيّن أنه يكفي في التوحيد اطمئنان القلب بالإيمان حتى لا يجيب على سؤال الملكين بأنه سمع ما قال الناس فكرره، وقال: إن خير الأدلة ما خبّر به النبي الأكرم ﷺ وما انتهجه الصحابة، وما يراه ذوو الألباب من عجائب الخلق، ثم إن محمد مولود أحال إلى عشرة أبيات للهلالي سرد فيها صفات الباري المصطلح

عليها بصفات المعاني والصفات المعنوية، وما يستحيل في حقه، وما يجب في حق الرسل، وما يستحيل في حقهم، مبينا أن كلمة الشهادة تتضمن مجمل قواعد الاعتقاد.

وفي هذا النوع من المقدمات عند ابن عاشر والهلالي ومحمد مولود اليعقوبي امتزج التوحيد بالفقه؛ لأنه كما يقول أبو حنيفة: هو الفقه الأكبر، ولأنه يتضمن مبادئ الوجوب، وأُسس سلوك المسلم في تعامله التعبدي، وهذا تركز في الفكر الديني المغربي الذي استقرت ثوابته في عقيدة الأشعري من خلال النهج السنوسي، وفي فقه الإمام مالك من طريق مدونة ابن القاسم، وفي طريقة الجنيد (ت 298هـ) التصوفية.

وقد يكون دمج مبادئ التوحيد في الفقه تبسيطا لقواعده وتقريبا لها من الطلاب حتى يصير من مكونات الثقافة الإسلامية العامة.

لكن هذا الاتجاه واجهته معارضة تمثلت في عملين رائدين، **أحدهما**: ما قام به أحمد المقري في نظم عقائد السنوسي في نظم **إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة**، فصاغ أرجوزة بديعة في أسلوبها الشعري الجميل، وواضحة في معانيها، **والثاني**: عمل الطيب بن كيران والشيخ الوزاني في شرح توحيد ابن عاشر، حيث صنّفا موسوعة ضخمة في هذا الشرح ولم يحيدا عن نهج السنوسية الجديد، ولم يضيعا وقتهما في عرض آراء الفرق المبتدعة، وإنما رسخا قواعد الاعتقاد بمجموعة من البحوث المتعمقة في أصول الفقه السنوسي الجديد أضافت كثيرا من البيانات حول الضوابط والأدلة المعتمدة في إثبات مطالب براهين التوحيد.

8- شرح عليش للإضاءة وبسط آراء المغاربة في هذا الشرح

أما أرجوزة المقري فقد صارت المقرر الرسمي في المغرب عموما، وحظيت بكثير من الشروح والتعاليق، وممن شرحها الشيخ محمد عليش(ت1299هـ)

المصري، وعرف شرحه بالفتوحات الإلهية عن المنظومة المقرية.

ويمتاز هذا الشرح بأنه استوعب أقوال آراء المغاربة في مباحث قضايا التوحيد على طريقة الأشعرية:

فقد نقل عن العلامة محمد بن المختار بن الأعمش في مقدمة الأرجوزة، وعزا له في خاتمتها منع عزل الإمام إذا طرأ عليه الفسق بعد توليته. والعلامة ابن الأعمش المتوفى سنة (2011 هـ) هو أول شارح للإضاءة.

وفي مبحث خلق القرآن عند قول المقري:

والحرف والصوت كذا التلاوه محـدثـة وغـيـر ذا غـبـاوه

أورد جواب أبي عبد الله محمد بن عبد القادر الفاسي عن دلالة ألفاظ القرآن على المعنى الأزلي القائم بذاته تعالى، فقال إما أن يراد به الدلالة العقلية، وإما أن يتأول بأن يقال: القرآن مساو للمعنى القديم القائم بالذات، فيما دل كل منهما عليه وقد نحى هذا المنحى الثاني من التأويل شهاب الدين العبادي، فقال: كلامه تعالى صفة واحدة لها تعلقات تنقسم إلى أمر ونهي وخبر، ثم إن تلك التعلقات باعتبار الألفاظ الدالة عليها إلى القرآن وغيره من بقية الكتب المنزلة فهي باعتبار اللفظ العربي المخصوص قرآن وهكذا، فمدلول القرآن ليس هو الصفة الواحدة القائمة بذاته حقيقة، بل مدلوله تعلقاتها، وحينئذ يظهر أن مدلول القرآن غير مدلول الإنجيل، وهكذا ضرورة أن التعلقات المدلولة للقرآن غير المدلولة لغيره فإن فيه من الأحكام ما ليس في غيره وهكذا غيره. والقرآن يطلق على ثلاثة معان، وهي:

أولا: كلام الله القائم بذاته سبحانه، ويستحيل خلقه عقلا.

ثانيا: اللفظ المنزل على **محمد عليه الصلاة والسلام** ويحرم القول بأنه مخلوق شرعا، وأورد على سبيل المقارنة أن لفظ الإنسان ورد في القرآن الكريم

في ثمانية وعشرين موضعا وقيل إنه مخلوق، وورد لفظ القرآن في أربعة وستين موضعا ولم يذكر أنه مخلوق، وجاء ذكرهما معا في آية فنسب الخلق إلى الإنسان ولم ينسبه إلى القرآن، وذلك في قوله: ﴿**الرحمن علم القرآن خلق الإنسان**﴾.

ثالثا: القراءة، فإنها مخلوقة.

• ونقل عن ابن العربي المعافري (ت 345هـ) أن نار الدنيا ما أخرجها الله تعالى إلى الناس من جهنم حتى غمست في البحر مرتين، ولولا ذلك لم ينتفع بها أحد من حرها، وكفى بهذا زاجرا، وبعد أخذ نار الدنيا منها أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت، ثم ألف سنة حتى احمرت، ثم ألف سنة حتى اسودت، فهي سوداء مظلمة وحرُّها مهلك محرق، ولا جمر لها سوى بني آدم والأحجار المتخذة آلهة من دون الله قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين ءامنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة**﴾.

• ونقل عن اليوسي (ت1111 هـ) في مسألة وجوب النظر أن في حكمه ثلاثة أقوال: **أحدهما**: وجوبه على الأعيان، **وثانيها**: أنه على الكفاية، **والثالث**: ندبة، ولا قائل بتفوق الإيمان عليه غير ما حكاه العلائي(ت 167هـ) عن الاستفرائيني، وتكلموا عليه حتى قال الغزالي: سفهت طائفة فكفرت عوام المسلمين، وزعموا أن من لم يعرف العقائد الشرعية التي حرروها فهو كافر، فضيقوا رحمة الله وجعلوا جنته الواسعة مخصصة لطائفة يسيرة من المتكلمين.

• وفي معرض ذكر واضع علم الكلام، أتى بأدبيات لمحمد بن الحاج(ت 178هـ) في أرجوزته في التوحيد في قوله:

واضعه هو الإمـام الأشعري أتى به من كل شبهة بري
أمـــره بـــه الـــرســـول رؤيـــا فـكان أحسن الإمـــام رأيـا

وأورد جواب ابن سعيد بن لب لليهودي أو الزنديق، ومنه قوله:

قضى الله كفر الكافرين ولم يكن ... ليرضاه تكليفا لدى كل أمة
نهى خلقه عما أراد وقوعه ... وإنفاذه والملك أبلغ حجتي
فنرضى قضاء الرب حكما وإنما ... كراهتنا مصروفة للخطيئة
فلا ترض فعلا قد نهى عنه شرعة ... وسلم لتدبير وحكم مشيئة
دعا الكل تكليفا ووفق بعضهم ... فخص بتوفيق وعم بدعوة
فتعصى إذا لم تنتهج طرق شرعه ... وإن كنتَ تمشي في طريق المشيئة
إليك اختيار الكسب والرب خالق ... مريد لتدبير له في الخليقة
وما لم يرده الله ليس بكائن ... تعالى وجل الله رب البرية
فهذا جواب عن مسائل سائل ... جهول ينادى وهو أعمى البصيرة
أيا علماء الدين ذمي دينكم ... تحير دلوه بأوضح حجة

وأبيات اليهودي معروفة يقول فيها:

أيا علماءَ الدين ذِمِّي دينَكم ... تحيرَ دُلُّوهُ بأوضح حجة
إذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم ... ولم يرضه مني فما وجهُ حيلتي

• ومن المغاربة الذين نقل الشيخ عليش عنهم: العلامة الطيب بن كيران، ومن ذلك ما أورده ابن كيران حيث قال: وإذا علمت أن الكل بإرادته حتى الفتن والكفر والمعاصي وإيلام الأطفال والبهائم، فاعلم أن له في طي ذلك حِكَما لا تحوم حولها العقول، فسلم تسلم وإياك أن يخالج قلبك شيء من الاعتراض وتقول: لِمَ كان أو لِمَ لَمَ يكن وتقع في الحيرة التي وقع فيها ابن الرواندي، احد زنادقة الإسلام إذ قال:

كم عالم عالم أعيت مذاهبه ... وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأوهام حائرة ... وصير العالم النحرير زنديقا

ولقد أجاد من رد عليه بقوله:

كم من أريب فهم قلبه مستكمل العقل مقل عديم
ومن جهول مكثر ماله ذلك تقدير العزيز العليم

9- دور علم الكلام اليوم

لنا أن نتساءل اليوم عن دور علم الكلام في المنظومة الفكرية العصرية؛ إذ الملاحظ أن التجديد في ساحته قد توقف منذ نحو قرن.

لنستعيد أولا جواب أهل علم الكلام.

لقد اعتاد مؤلفوهم أن يبدؤوا مصنفاتهم بعشر أجوبة عامة تقدم بين يدي المؤلف في كل علم، وهي: اسمه، وحدُّه، وموضوعه، ومادته، ومسائله، وفائدته، وفضله، وحكمه، ونسبته إلى العلوم الأخرى، وواضعه، وهي التي نظمها المقري في قوله:

من رام فنا فليقدم أولا علما بحده وموضوع تلا
وواضع ونسبة وما استفد منه وفضله وحكم يعتمد
واسم وما أفاد والمسائل فتلك عشر للمنى وسائل

ثم إنهم يثقون أن علم الكلام أشرف العلوم وأرفعها؟ لأن موضوعه العلم بالباري جل جلاله، وينشدون في ذلك الأبيات التالية:

أيها المغتذي لتطلب علما لك علم عبد لعلم الكلام
تطلب الفقه كي تصحح حكما ثم أغفلت منزل الأحكام

لكن هذه المكانة التي أعطاها المتكلمون لاختصاصهم ليست محل إجماع، فقد رأينا آراء الأئمة في نشأته التي تمثلت عندهم في بروز الفرق المبتدعة مثل القدرية والجهمية والخوارج.

ولم يزل أهل السنة يبدون نوعا من التحفظ اتجاه علم الكلام، ويذكرون أن أعلامهم يعترفون بضرورة هذا التحفظ لأن ضره قد يكون أكثر من نفعه، كما يقول الغزالي الذي يريد إلجام العام عنه، وكما يقول فيه الرازي (ت 606هـ):

نهايـة إقـدام العقـول عقـال وأكـثر سـعي العالمـين ضـلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصـل دنيانـا أذى ووبـال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سـوى أن جمعنـا قد قيـل وقالوا

أما الإصلاحيون والمفكرون الإسلاميون فقد ابتعدوا عنه وأخذوا اتجاهين مختلفين:

• **أحدهما**: ما يعرف باصطلاح السلفية التي بدأت بالدعوة إلى العودة إلى الأصول النقلية، والتمسك بظواهرها، فرفضت التأويلات الكلامية، والرموز الصوفية، ثم حملها هذا الرفض على اعتبار كل تجديد في أمر الدين أو في كثير من النظم الحكمية ابتداع يجب رده، وضلال تجب محاربته، ورأت طائفة منهم ضرورة الجهاد ضد جاهلية العصر وضد الغزو الغربي التي تتزايد عداوته للإسلام، غير أنهم في هذا التصرف لم يتقيدوا بضوابط الجهاد الشرعية، ولم يَزِنوا عواقب الفتن الناشئة عن تصرفاتهم المتطرفة.

• **والثاني**: هم المسلمون العلمانيون الذين يعتقدون بضرورة الأخذ بمعطيات الحداثة العصرية، وإصلاح النظم الحكمية وإخضاعها للواقع والتحرر من جمود الفقهاء على النصوص القديمة التي لم تعد صالحة للتطبيق اليوم. وهذا ما يقودهم إلى اعتبار الدين أمرا شخصيا بين العبد وربه. ومنهم من حاول نزع القداسة عن نص القرآن الكريم، وأراد إعادة قراءته ونقده على غرار ما قيم به من نقد النصوص الدينية الأخرى ولا حاجة للتنبيه على فكر الاستلاب والنفوذ الغربي الدافعين لهذا الاتجاه.

ويحاول الوسطيون اليوم أن يشقوا طريقا بين الفريقين. طريقا قوامها التمسك بالثوابت النقلية، ومنها الحكمة التي أنزل الله مع الكتاب على عبده، والتشبث بأوامر العدل والإحسان، وبنواهي المنكر والفحشاء والبغي، وحسن الاجتهاد في المتغيرات المتلاحقة، والسعي إلى الأفضل والأرقى لنيل صلاح الدارين.

فهل لهؤلاء الوسطيين أن يأخذوا من طريق الجنيد سلوكا وفضائل أخلاق تقاوم فوضى الفساد، وأن يغنموا من المذهب المالكي مصادره في الأصول، ومرونته في تطبيقات الفروع، وأن يستفيدوا من الخطاب الأشعري دقة استدلاله المنطقي في التقويم، ومنهجه في وضع التوازن بين العقل والنقل؟.

إنها أسئلة تنتظر الجواب والله ولي التوفيق إلى سواء السبيل.

الفقه المالكي والتصوف في غرب افريقيا

الدكتور زاخاي رايت
أستاذ الدراسات الإسلامية
في جامعة نورث وسترن الأمريكية

ملخص المداخلة بالعربية

أدرك الأكاديميون منذ وقت طويل أن العديد من كبار علماء الإسلام كانوا متضلعين في كل من التصوف والفقه، حسب القولة الشهيرة: «من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق». وللمذهب المالكي علاقة وثيقة بمختلف الطرق الصوفية الناشئة في شمال وغرب إفريقيا. ورغم أن العلاقة بين الفقه والتصوف لم تنشأ إلا في سياق نظري، فإن التفاصيل عن كيفية مناقشة العلماء للحدود الفاصلة بين هذين العلمين تتطلب التحليل الدقيق. إذ كان العديد من علماء المالكية لشمال وغرب إفريقيا متصوفة فكيف أثرت مشاربهم الصوفية في اشتغالهم الفقهي، وكيف أثر فقههم في ممارستهم الصوفية؟.

لقد تزعم الصوفي السنغالي الشيخ إبراهيم نياس (المتوفى عام 1975) حركة عدت من أنجح الحركات الإسلامية في إفريقيا (ق20)، حيث أسهبت في الروحانيات مثل تحقيق المعرفة، مع التركيز على الفقه المالكي. فخلال الدفاع عن حق العلماء في الاجتهاد من خارج المذهب، تكون الآراء الشرعية للشيخ إبراهيم أكثر إقناعا من داخل المذهب المالكي، على هذا النحو، فإنها تبرهن على التكيف المستمر للمدرسة الشرعية. والأهم من ذلك أن الحجج

الشرعية للشيخ تقدم مثالا معاصرا لأهمية التصوف بالنسبة لتطور التفسير الفقهي نفسه.

مداخلتي هاته، ستتناول بالتحليل رسالة الشيخ إبراهيم «رفع الملام عمن رفع وقبض اقتداء بسيد الأنام»، ارتباطا بسياق الممارسة الشرعية في بلده بالسنيغال. تضع الكتابات السابقة حول موضوع التصوف والفقه القارئ في أحد الاحتمالين التاليين: إما أن التصوف قوض الأمور الفقهية، وإما أنه مرادف لها. أخلص إلى أن المتصوفة من داخل المذهب المالكي من أمثال الشيخ إبراهيم، قد أحدثوا تحديا بمذهبهم كما قاموا بإحيائه. لقد كانوا متمكنين من الفقه، لكن لم يتوقفوا عند مسائله. وقد اعتُبِر هذا التحرر -المحققِ من خلال التربية على الأمور الفقهية ومن خلال التجربة الصوفية أيضا، الآلية الأساس التي تستمر في إعادة الحياة للمذهب المالكي وباقي الأمور الفقهية الأخرى.

ملخص المداخلة بالفرنسية

La doctrine malékite et le soufisme à l'ouest africain. les interprétations jurisprudentielles du Cheikh Ibrahim Niasse du Sénégal

Les académiciens se sont rendu compte, depuis longtemps, que la plupart des Oulémas étaient calés en soufisme et en Jurisprudence. L'Imam Malik n'hésite pas à dire que »celui qui emprunte la voie soufie sans être imprégné de Jurisprudence vivra dans la débauche et le libertinage, de même, celui qui prétend être soufi sans être imprégné de cette jurisprudence, risque d'affecter sa dévotion. Mais, s'il parvient à les associer (c'est-à-dire la jurisprudence islamique et le soufisme), il savourera les délices de la certitude.«

Si les Oulémas malékites sont majoritairement soufis au nord et à l'est de Afrique, comment donc leur influence fut patente sur l'interprétation de la Jurisprudence et vice-versa.

Cheikh Ibrahim Niasse (mort en 1975) a présidé l'une des voies soufies les plus brillantes en Afrique au 20ème siècle prônant à la fois un élan spirituel fort tel la concrétisation de la gnose et l'intérêt porté sur la doctrine malékite.

Cheikh Ibrahim se permet de convaincre pour prouver ses idées, de l'intérieur et de l'extérieur de la sphère malékite. Ceci prouve qu'il était plus souple et qu'il a pu progresser dans cette école donnant ainsi le bon exemple moderne du soufisme quant au développement de l'interprétation et son adaptation avec, selon les circonstances. L'exemple de son œuvre» Dissiper tout reproche de celui qui réchausse et conçoit l'inspiration du prophète comme idéal « nous livre deux hypothèses ; selon la première, le soufisme a saqué les affaires de la Jurisprudence et selon la seconde, il y'était un équivalent .De là, une déduction est importante : Les soufis, au sein de la doctrine malékite ont créé un défi, visant son activation tout en s'ingéniant dans les affaires de la Jurisprudence. Cette double dynamique a permis à la fois nouvelles vie et activité au soufisme ainsi qu'aux affaires de la Jurisprudence.

ملخص المداخلة بالانجليزية

Maliki Fiqh and Sufism in the West of Africa: The legal interpretations of Shaykh Ibrāhīm Niasse

Academics have long recognized that many of Islam's great scholars were well versed in both the science of Sufism (taṣawwuf) and jurisprudence (fiqh). According to the famous statement of Imam Mâlik," If someone practices Sufism without acquiring knowledge of the law, he has become an infidel) zindiq)) ,while he who practices law without acquiring knowledge of Sufism becomes a debauched degenerate)fâsiq)." The Mâlikî School of jurisprudence has had a particularly close relationship with the various Sufi orders emerging in North and West Africa.

Although the relationship between Law and Sufism has been established in a theoretical context, the specifics of how scholars negotiate the boundaries between these two dist inct sciences require closer analysis. If a great many of the Mâlikî scholars of North and

West Africa were also Sufis, how did their Sufi inclinations affect their interpretation of Law, and how did their legal training affect their Sufi practice?

The Senegalese Sufi Shaykh Ibrâhîm Niasse (d. 1975) led arguably the most successful Muslim movement in twentieth-century Africa) Wright, 2010; Seesemann, 2011). Steeped in lofty Sufi aspirations such as the attainment of gnosis (maʿrifa), Shaykh Ibrâhîm's movement also became characterized by a particular emphasis on Mâlikî jurisprudence. While defending the right of scholarly opinion (ijtihâd) outside of the legal school (madhhab), Shaykh Ibrâhîm's legal opinions are mostly argued from within the Mâlikî School.As such, they demonstrate the continued adaptability of the legal school. More significantly however,Shaykh Ibrâhîm's legal arguments provide a contemporary example – missing in most discussions of the Law and Sufism – of Sufism's importance for the process of juristic interpretation itself.

My paper analyzes Shaykh Ibrâhîm's major work of jurisprudence, Rafʿ al-malâm ʿamman rafaʿa wa qabaḍa iqtidâʿan bi sayyid al-anâm, in dialogue with the context of legal practice in the city of his dwelling, Medina-Baye Kaolack, Senegal. Previous literature on the subject of Sufism and Law leaves the reader with only one of two possibilities: Sufism undermined the legal tradition, or Sufism was synonymous with the legal tradition. My conclusion is that Sufis from within the Mâlikî School such as Shaykh Ibrâhîm Niasse have both challenged and revived the school. They were consummate masters of the legal tradition, but they were not confined by it. This independence, gained by traditional legal training and Sufi experience, has been the very mechanism that continues to bring life to the Mâlikî School and other legal traditions.

"Maliki Jurisprudence and Sufism in West Africa"

The intimate relationship between Maliki jurisprudence and Sufism in North and West Africa is best charted through the methodology and content of Islamic knowledge transmission shared between these two otherwise distinct Islamic sciences. The teaching of both Islamic jurisprudence and spiritual purification depended on an epistemology of embodied knowledge, whereby the teacher came to personify knowledge by his very bodily presence. By accompanying their shaykh, students learned how to bring the text to life, thereby keeping the Prophetic behavioral model (sunna) alive in a new generation. The nineteenth-century emergence of Sufi orders (ṭuruq, sing. ṭarīqa) in West Africa thus situated itself in the prior teacher-student networks that transmitted Maliki jurisprudence, networks that connected North and West Africa since the eleventh century. However, the comprehensive sainthood claimed by Sufi shaykhs in twentieth century West Africa challenged some understandings of the Maliki tradition in the region, even while these shaykhs maintained the tradition's importance. The dynamics of West African Sufism's relationship to the Maliki fiqh tradition is thus essential for understanding the intellectual history of Islam in West Africa.

This article begins with a brief discussion of embodied knowledge in Islamic learning practices and Maliki jurisprudence in particular. I next examine the typically close relationship of the North African Maliki jurist with the science of taṣawwuf (Sufism). Twentieth-century West African Sufism's simultaneous appreciation and adaptation of the Maliki fiqh tradition is best understood through a specific case study. Here I draw on field research conducted among the followers of the Tijānī Sufi Shaykh Ibrāhīm Niasse (d. 1975) in Medina-Baye, Kaolack, Senegal. I also consider the Shaykh's primary work on jurisprudence, the Rafʿ al-malām ʿamman rafaʿ wa qabaḍa iqtidāʾ sayyid al-anām, which deals mostly with the folding of the hands on the chest in ritual prayer, a practice at variance with the dominant (mash-hūr) Maliki opinion in North and West Africa.

The lengthiest section of any fiqh compendium is always that relating to ritual purification and prayer (ṭahāra and ṣalāt), demonstrating that the body was the primary site for the inculcation of Islamic practice. Although

such compendiums abound, proper ablution and prayer were rarely learned from the text itself, but replicated through the personal example of a teacher, whether Qur'ān instructor or family member. The Prophet Muḥammad was himself taught to pray through the physical example of the Angel Gabriel rather than Qur'ānic revelation.

Gabriel is not represented [in the earliest account of the instruction of ritual prayer] as instructing the Prophet in words at all. Instead the process is one of personal example by the teacher (Gabriel) and physical emulation by the disciple (Muḥammad). The process is repeated when the Prophet descends from the mountain and instructs [his wife] Khadija by example.

The verbal form of God's communication with mankind is completely eclipsed by personal example in the transmission of the ritual.1

The science of jurisprudence, which emerged as the vehicle for the transmission of Islamic ritual practice, was thus intimately connected to personalized knowledge transmission from master to disciple. One of Islam's most famous early jurists, Abū ḥanīfa (d. 767), thus advised students that sitting with scholars, taking their example, exalting them and relating stories about them was preferable to studying fiqh texts.2 Speaking of Islamic knowledge transmission in medieval Damascus, Michael Chamberlain observed: "Much of what we formulize as 'education' was the intersection of practices of khidma [service rendered to a scholar] with practices of mimesis."3 An adage from Chamberlain's sources sums up the importance of the master-disciple relationship in traditional Islamic learning: "One of the greatest calamities is taking texts as shaykhs."4

The Mālikī school laid particular emphasis on learning in the presence of teachers rather than texts. The eponym for this school, Imam Mālik b. Anas (d. 795), emphasized the lived practice (ʿamal) of the Muslim community, as exemplified by the majority of the Prophet's companions and successive generations in the Prophet's city of Medina. Imam Mālik considered the practice of the people of Medina the best representation of the Prophet's example (sunna), taking precedence over individual narrations from the

1- Marion Holmes Katz, Body of Text: The Emergence of the Sunnī Law of Ritual Purity, SUNY series in medieval Middle East history (Albany: State University of New York Press, 2002), 98. Mount Hira is where the Prophet Muḥammad first received revelation and learned the canonical prayer. His wife Khadija was the first convert to Islam.

2- Michael Chamberlain, "The Production of Knowledge and the Reproduction of the A'yan in Medieval Damascus," in Madrasa: La Transmission Du Savoir Dans Le Monde Musulman, ed. Nicole Grandin and Marc Gaborieau, 1st ed. (Paris: Arguments, 1997), 48.

3- Ibid., 57.

4- Al-Izz Ibn Jam'a; cited in Ibid., 34.

Prophet (ḥadīth al-aḥad).[1] Person-to-person knowledge transmission thus took precedence over the study of texts, and several opinions within the Mālikī school are at variance even with the school's first text, Imam Mālik's own Muwaṭṭa. When asked if a student could depend on books for knowledge, Imam Mālik disavowed such methods, saying: "Knowledge should only be acquired from one who has memorized [the text], who has himself kept company with the scholars, who has put his knowledge into practice, and who possesses piety."2

The teaching of Mālikī jurisprudence in North and West Africa nonetheless came to revolve around a more-or-less standard curriculum by the seventeenth century. These works, in the order of their study, can mostly be reduced to four: the Mukhtaṣar of ʿAbd al-Raḥman al-Akhḍarī (d. 1575, Algeria), the Murshid al-muʿīn ʿala al-ḍarūrī min ʿulūm al-dīn of ʿAbd al-Wāḥid b. ʿĀshir (d. 1630, Morocco), the Risāla of ʿAbd-Allāh b. Abī Zayd al-Qayrawānī (d. 996, Morocco), and the Mukhtaṣar of Khalīl b. Isḥāq al-Jundī (d. 1365, Egypt). Aside from the first, these texts were written in verse. Although meant to serve a mnemonic function, the emphasis on abridgement and versification meant that texts needed the continued presence of experts to decode them.

Moreover, the texts themselves emphasized the importance of taking knowledge from living exemplars. According to al-Akhḍarī, the student should "ask the people of knowledge and imitate those who follow the Sunna of Muḥammad, may God bless him and grant him peace, who direct people how to obey God and warn against following Satan."[3] Al-Qayrawānī opened his treatise by emphasizing that teachers, or "people of advice", are entrusted with "put[ting] good into the hearts of the children of the believers so that it becomes firmly established in them."[4] He went on to classify as "obligatory" the obedience to "men of knowledge."[5] Ibn ʿĀshir's later text demonstrates the most pronounced affinity between jurisprudence and Sufism. The Murshid contains a specific section on spiritual purification (taṣawwuf), in which the author urges the student to "accompany a shaykh who is cognizant of the manners of seeking (masālik), who protects him from the pitfalls on his path (ṭarīq). He remembers God when he sees him [the shaykh], and he [the

1- Yasin Dutton, The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Madinan Amal (London: Curzon Press, 1999), 42-52.

2- Muḥammad ʿAwwāmah, Adab al-ikhtilāf fī masā'il al -ʿilm wa al-dīn (Beirut: Dār al-bashā'ir al-islāmiyya, 1997), 145.

3- ʿAbd al-Raḥmān al-Akhḍarī, Mukhtaṣar al-akhḍarī fī al-ʿibādāt ʿala madhhab al-imām Mālik (Egypt: Muṣṭafa al-Ḥablī and sons, 1955), p. 2-3.

4- ʿAbd-Allāh b. Abī Zayd al-Qayrawānī, al-Risāla (trans. Alhaji Bello Mohammad Daura, The Risala: a treatise on Maliki Fiqh), p. 1.

5- Ibid, p. 12.

shaykh] causes the servant to arrive at his Lord."1 In explanation, Ibn ʿĀshir's student, al-Mayyara related the famous Sufi adage, "Whoever does not have a shaykh, Satan is his shaykh."[2] The Mālikī school's emphasis on lived practice and person-to-person transmission was a significant factor in the development of the shaykh-disciple relations so important for the social manifestation of Sufism in West Africa.

In broader historical terms, the Mālikī school, which came to predominate in the West Africa following the Almoravid movement of the eleventh century, played a seminal role in the early history of Islam in the region. New research on the Almoravid movement reveals that Almoravid military conquest likely did not extend south beyond the desert city of Awghwast, thereby not penetrating the kingdom of Ghana.[3] Mālikism may thus have been the more enduring legacy of the Almoravids in West Africa, and it is likely that the "conversion" of the Ghanaian capital Kumbe Saleh in 1076 refers to the switch from the ʿIbādī Kharajite school (which for centuries had dominated the trans-Saharan trade routes passing through Tahert) to Mālikism.[4] The rise of Mālikī "orthodox" Sunni Islam over the ʿIbādī sect in West Africa was thus a largely peaceful process, and the noted scholar of Timbuktu Ahmad Baba flatly rejected the notion of an Almoravid conquest, writing in 1615 that black African Muslims had accepted Islam willingly, never under threat of conquest.[5] With the adoption of the Mālikī school by the Soninke/Mandinka clerical lineages and the establishment of Timbuktu as a center for Mālikī scholarship, the school became the unrivaled source for the transmission of Islamic jurisprudence by the fourteenth century.[6] West African scholars attained notoriety in the subject, and several (Arab) North Africans, such as the Qadi of Fes, Abu al-Qasim al-Ghassani, studied Mālikī jurisprudence in Timbuktu.[7]

Even if Egyptian scholars such as al-Suyūṭi began to supplant the preponderant influence of North African Mālikī scholars as the primary

1- ʿAbd al-Wāḥid b. ʿĀshir, Murshid al-muʿīn ʿala al-ḍarūrī min ʿulūm al-dīn, in Ḥamdūn b. al-Ḥājj, Ḥāshiya ʿala sharḥ Mayyāra ʿala al-manẓūma murshid al-muʿīn (Beirut: al-Maktaba al-ʿAsriyya, 2009), p. 472, 474.

2- Al-Mayyāra, in Ibid., p. 474.

3- Pekka Masonen and Humphrey J. Fisher, "Not Quite Venus from the Waves: The Almoravid Conquest of Ghana in the Modern Historiography of Western Africa," History in Africa 23 (1996): 197-232.

4- Ibid, 217.

5- Ibid, 201.

6- Mansour Hasan Mansour, The Maliki School of Law: Spread and Domination in North and West Africa, 8th-14th Centuries (San Francisco, Calif: Austin & Winfield, 1994), 117, 129.

7- Ibid., 120.

external sources on West African Islam by the sixteenth century,[1] the imprint of Mālikī asceticism in the Maghreb since the ninth century[2] seems to have had a lasting influence on West African Muslim religiosity. Early Mālikī scholars in North and West Africa remained independent of state power, and often served as a rallying point for popular grievances against the state.[3] Mālikī scholars early on gained a reputation of resisting state appointments, for spiritual purification, and self-sacrifice.[4] In North Africa, fiqh and asceticism (zuhd) developed hand-in-hand,[5] especially in the culture of ribāt (outposts, from which the al-murābiṭūn, the Almoravids, take their name)[6] and the nomadic schools of eminent scholars in the southern Sahara, called maḥadra.[7] As scholars emerged south of the Maghreb, lack of access to libraries combined with the Mālikī emphasis on lived example in accenting the role of the master as the sole source of knowledge: "For the Moors, the shaykh was their library."[8] Such early scholars of jurisprudence were revered for their piety, the power of their supplications (for rain for example), and spiritual power.[9] The militancy of the Almoravid movement was an anomaly to an otherwise stabilizing influence of Mālikī jurists, who played a significant role in ensuring equitable trade terms across the trans- Saharan trade networks.[10] It was such scholars, both those who arrived in sub-Saharan Africa from the north, and the West African clerical lineages themselves, who deserve credit for the spread of Islam in West Africa, rather than the traders often thought responsible for spreading Islam in the region.[11]

1- John Hunwick, «Further Light on Ahmad Baba al-Tinbukti,» Research Bulletin—Centre of Arabic Documentation, University of Ibadan 2-3 (1966-67), 25-26.

2- For the ascendency of Mālikism over the Ḥanafī and Ḥanbalī schools in Morocco in the ninth century, see Nejmeddine Hentati, "Le Mālikisme: sa diffusion en Ifrīqiya et ses relations avec les autres ecoles," in Les Ecoles Juridiques en Afrique du Nord (trans. Michel Lagarde, Rome: Pontificio Instituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 2007), 51-74.

3- Mansour, The Maliki School of Law, 127.

4- Nehemia Levtzion, "Abd Allah b. Yasin and the Almoravids," in Willis (ed.), Studies in West African Islamic History: Volume I, the Cultivators of Islam (London: Frank Cass, 1979), 79-80.

5- David Stephan Powers, Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500, Cambridge studies in Islamic civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 14-16.

6- Levtzion, "Abd Allah b. Yasin," 80, 86.

7- C. E. Hamel, "The Transmission of Islamic Knowledge in Moorish Society from the rise of the Almoravids to the 19th century," in Journal of Religion in Africa 29, 1 (1999), 66, 79.

8- Ibid., 66.

9- Levtzion, "Abd Allah b. Yasin and the Almoravids," 80; Mansour, The Maliki School, 126;

10- Ghislaine Lydon, On Trans-Saharan trails: Islamic law, trade networks, and cross-cultural exchange in nineteenth-century Western Africa (Cambridge: Cambridge UP, 2009), 224-225.

11- Lamin Sanneh, "The Origins of Clericalism in West African Islam," in Journal of African History, v. 17, n. 1 (1976), 50-51.

The Mālikī school was thus a source of common identity for the early Muslim scholars who spread Islam in North and West Africa from the eleventh to the fourteenth centuries and beyond. Such scholars were largely revered as pious ascetics, responsive to popular needs, a source of political and legal stability and repositories of spiritual power. Pedagogical techniques among these scholars centered on person-to-person knowledge transmission from a master who had learned from his own teacher how to put his knowledge into practice. The bodily rituals of Islam were thus was put into practice in West Africa through the lived example of Mālikī scholars. The teaching of Sufism in nineteenth and twentieth century West Africa drew on the legacy of bodily mimesis and the scholarly-ascetic ideal in the Mālikī fiqh tradition, but also challenged the juristic tradition.

The followers of Shaykh Ibrāhīm Niasse, like other Sufī communities in twentieth century West Africa, were steeped in the Mālikī legal tradition. There are few in Medina-Baye today (the spiritual center of the community), from scholars to young girls, who have not studied the basic texts of Mālikī jurisprudence – such as Akhḍārī or Murshid al-muʿīn – in the presence of licensed instructors.[1] But person-to-person transmission of jurisprudence is not an argument for unchanging religious practice. Scholarly interpretation of the law (ijtihād) was evidenced in all times and places where Muslims practiced their religion, West African notwithstanding. The continued emphasis on the chain of knowledge transmission, however, emphasized a fundamental distinction between legitimate scholarly interpretation and the sort of evidentiary analysis that has characterized many "reformers" of modern times. The scholar trained by a master was able to bring Islamic practice to life in a new time, adapting to new circumstances so that the essential disposition carried by the scholar could be best transmitted. With new emphasis on personified gnosis (maʿrifa), Shaykh Ibrāhīm's movement was perhaps able to push this legacy of legal adaptability further than other communities of traditional Mālikī training in West Africa. Nonetheless, the legal interpretations of the movement were rooted in the sanad tradition rather than the kind of disembodied textual analysis of reformers trained outside of the traditional curriculum.

Understanding Shaykh Ibrāhīm's methodology of ijtihād requires a few qualifications to the model of person-to-person in the Mālikī fiqh tradition as presented by Yasin Dutton and similar writers on the Mālikī tradition. For Dutton, Mālikī jurisprudence transmitted a single authoritative model of early

1- I was surprised to learn, for example, that young girls from local villages sent by their families to serve in the kitchens of Medina-Baye had already been taught Akhḍārī by the local imam in their village. Interview with anonymous disciple formerly serving Sayyida Fāṭima Zahra Niasse, Chicago, IL, January 2010.

Muslim practice in the Prophet's city of Medina. If such practice (ʿamal) should be in conflict with a narrated text (naṣṣ or ḥadīth), from the Prophet or his companions, it was the transmitted practice of the school that triumphed.[1] In order to substantiate the notion of practice over narration, Dutton privileges some interpretations within this legal school over others. However, differing narrations from Imam Mālik question the legitimacy of a single, unchanging practice preserved by particular students of Imam Mālik over others. The point here is that Māliki jurisprudence was constructed differently by different students of Imam Mālik in varying degrees of dialogue with texts. A dominant (mashhūr) opinion within the school may not have been the dominant opinion of a previous generation, nor was the dominant opinion the same in different regions of the Muslim world where the school spread.

Perhaps more significant than divergent opinions on specific juridical issues was the existence of divergent tones within the Mālikī school in the Western lands of Islam. On the one hand, Māliki jurists like Ibn Rushd were pioneers in the field of comparative jurisprudence and discussion of evidentiary, text-based standards for legal rulings. On the other hand, the Māliki-inspired Almoravid movement seems to have been possessed of a degree of intolerance against divergent opinions both external and internal to the madhhab. This later trend is reflected in the debate between contemporary Muslim scholars Yasin Dutton and Gabril Haddad, the latter accusing the former of a sort of "Māliki triumphalism."[2] It also surfaces in discussions on the reception of works of Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Since some of the chief Almoravid Māliki jurists of Andalusia issued rulings that al-Ghazālī's magnum opus, Iḥyā' ʿulūm al-dīn, should be burned (ostensibly for arguing the ascendency of Sufi awliyā' over jurists),[3] Eric Ormsby concludes, Ḥāmid "Western Malikis displayed a tendency towards extreme dogmatism."[4] Of course, not all Mālikī scholars wanted to burn al-Ghazālī's works, and the madhhab was later taught alongside Sufism in North and West Africa. Indeed, the fossilization of the madhhab around particular issues (such as sadl), or its selective association with rare occasions of intolerance, ultimately does a disservice to the diversity and intellectual richness of legal tradition central to the formation of Muslim identity in North and West Africa.

1- Dutton, Origins of Islamic Law, 178.

2- G.F. Haddad, "Imam Malik vs Pseudo-Malikism: Review of Dutton's Original Islam: Malik and the Madhhab of Medina" (June, 2007, http://mac.abc.se/~onesr/ez/in/bn/Original.Islam-MalikMadh.html, accessed 12/1/2009).

3- Delfina Ruano, "Why did the scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazāli? Ibn Rushd al-Jadd's Fatwā on Awliyā' Allāh," in Der Islam (2006), p. 137-156.

4 Eric Ormsby, Al-Ghazali: the Revival of Islam (One World Press, 2007), p. 10.

More generally, the juristic emphasis on practice (ʿamal) did not exclude the use and production of texts. Islamic jurisprudence, of the Mālikī school notwithstanding, was perhaps the richest field of Arabic literary production, and in fact demonstrates a fruitful dialogue between text and practice. Over the centuries, several prominent Muslim scholars argued that texts were essential in preserving the Islamic scholarly

tradition and in constructing authority.[1] Collections of Prophetic narrations (ṣaḥīḥ or musnad) were important sources for fiqh, and in fact were transmitted in an initiatory fashion similar to the transmission of practical fiqh. According to an important study of ḥadith transmission, "There should be at least one interaction ritual between a disciple and a mentor of ḥadīth for the connection to be accepted as valid by the critics."[2] For Dutton, ḥadīth appear only as disembodied text, and thus are illustrative rather than constitutive of practice.[3] But when scholars evaluated fiqh opinions against ḥadīth, they were not breaking with the sanad tradition by throwing out practice for text: they were putting two practices of knowledge transmission in dialogue with each other. Moreover, Muslim orthopraxy was contested with reference to a diverse body of legal precedent often recorded in texts.

Discussions of Islamic legal reform in modern times – where activists trained in the new madrasa system and armed with direct access to texts break with person-to-person initiatory practices of traditional learning – often obscure ongoing changes within the sanad tradition that became visibly pronounced in the eighteenth century. The increased study of ḥadīth, through "traditional" learning techniques, had led to networks of ijtihād-minded scholars all over the Muslim world by the late eighteenth century.[4] Significantly, such

1- See Brinkley Morris Messick, The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society, Comparative studies on Muslim societies 16 (Berkeley: University of California Press, 1993), 16. Messick argues, "Authoritative texts are as fundamental to the history of shari'a scholarship as they are to the history of the other intellectual disciplines. Such a text was 'relied upon' in a place and time: the knowledgeable consulted it, specialists based findings upon it, scholars elaborated its points in commentaries, teachers clarified its subtleties, students committed its passages to heart."

2- Recep Senturk, Narrative Social Structure: Anatomy of the Hadith Transmission Network, 610-1505 (Stanford, CA: Stanford UP, 2005), 214.

3- Dutton, Origins of Islamic Law, 178. To his credit, Dutton seems to arguing against a particular way of reading the hadith without reference to transmitted practice. Nonetheless, he fails to excavate alternative ways of reading hadith beyond the utilitarian methodology of modern reformers.

4- John O. Voll, "'Abdallah ibn Salim al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship," Die Welt des Islams 42, no. 3, New Series (2002): 356-372; Basheer M. Nafi, "Taṣawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrāhīm al-Kūrānī," Die Welt des Islams 42, no. 3, New Series (2002): 307-355; John Voll, "Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madīna,"

scholars rarely rejected the legal schools (madhāhib) altogether, and were avid supporters of person-to-person knowledge transmission in all its forms, most explicitly including Sufism. Unlike later versions of ijtihad disconnected from the sanad (person-to-person transmission) tradition, this was reform that emerged from within traditional knowledge practices. Several representatives of this network thus argued that the saint should not be restricted to a particular school, especially the one in direct contact with the living presence (dhāt) of the Prophet Muḥammad, learning directly from him.[1] Such a scholar carried the entire Islamic scholarly tradition in himself, so that if all books were to suddenly disappear from the earth, he would be able to reconstruct the entire edifice of Islamic scholarship from what was contained in his being.[2]

The increased dialogue between ḥadīth and fiqh in the eighteenth century thus did not entail the abandonment of traditional scholarship in favor of reading texts. It was a commentary on the imperfect application of the sanad tradition: the perceived lack of "credentials" among jurists (fuqaha) who might have memorized texts but no longer carried the dispositions behind those texts. Shaykh Ahmad al-Tijānī, who remained a Mālikī but was himself closely connected to the eighteenth-century ijtihād networks,[3] thus advised his disciples: "Honor the scholars since they are the carriers of the Law, but abstain from frequenting them as long as they allow themselves to be dominated by their carnal selves."[4]

Methodologically speaking, Shaykh Aḥmad Tijānī held that the fiqh tradition could not itself be used as a justification for the contradiction of an established text (naṣṣ):[5] "As for the case where there exists concerning it [a fiqh issue] either the text of God, or the text of the Messenger, God's blessing and peace upon him, there is no scholarly opinion (ijtihād) in it, as is well known among those who have established the principles of jurisprudence (al-uṣūliyīn)."[6] This of course raises the question in regards to Shaykh Aḥmad

Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London 38, no. 1 (1975): 32-39.

1- This was an argument made by 'Abd al-'Aziz al-Dabbagh and al-Hajj 'Umar al-Futi; see Bernd Radtke, "Ijtihad and Neo-Sufism," Asiatische Studien 19, no. 3: 909-921.

2- Harāzim, Jawāhir al-maʿānī, 214; for further discussion of this notion within the Tijāniyya, see Wright, Path of the Prophet, 101-102.

3- Wright, Path of the Prophet, 94-95.

4- Harāzim, Jawāhir al-maʿānī; cited in Jacque Berque, L'interieur du Maghreb XV-XIX siècle (Poitiers: Éditions Gallimard, 1978), 261.

5- This seems to have been the dominant methodology of the ḥadīth-inspired "Neo-Sufi" reformers of the eighteenth century. For example, see Shāh Walī-Allāh, in Marcia Hermansen, Shāh Walī Allāh's Treatises on Islamic Law (Kentucky: Fons Vitae, 2010), p. 112-113.

6- ʿAlī Harāzim Barāda, Jawāhir al-maʿānī (Cairo, 2001), p. 213. Here the principle of uṣūl seems close to that established by Imam al-Shāfiʿī.

al-Tijānī: what constituted a text, and where was the text located? For Shaykh al-Tijānī, a text might include a hidden (bāṭin) narration that had been kept secret, forgotten, or not widely reported (mutawātir), although this was to be used only in cases where there could be no other text found.1 More importantly, however, was the fact these texts were contained and transmitted by the scholars themselves, not by books. According to the Shaykh, "The true scholar (mujtahid) is the one mentioned by the Prophet, God's peace and blessing upon him, in the ḥadīth: 'God does not remove knowledge from people except by taking from them the scholar (ʿulamā'). Whenever a scholar dies, what was with him goes with him. When no scholar remains, people take ignorant ones as their leaders, who give opinions when asked without knowledge, so they themselves are misguided while they misguide others.'"[2] The true scholar guarded the sacred texts in his breast, and he was possessed of a "divine light" and "Godly sanction" so that "if a thousand issues of the time were presented to him, each without a relevant text, he could bring forth (awrada) the text for each issue."[3]

Shaykh Ibrāhīm's major work on Islamic jurisprudence, Rafʿ al-malām ʿaman rafaʿ wa qabaḍ iqtidā' bi-sayyid al-anām,[4] situates the Shaykh's thinking firmly within the Mālikī school and the ijtihād-networks of the eighteenth and nineteenth century, especially the methodological principles reemphasized by Shaykh Aʿmad al-Tijānī. Shaykh Ibrāhīm and most of his followers, along with most Tijānīs, have held to the Mālikī school in practice.[5] But Shaykh Ibrāhīm rejected the idea that the common person should adhere to any one school of jurisprudence as a doctrine: unless a person has learned all the books of all the branches of a school, knowing all the narrations of its founder, a person should not claim to be an adherent of a particular school. "This would be like a man ignorant of (Arabic) grammar claiming to be a grammarian." The result of this would only be for ordinary Muslims to fight with each other, confusing scholarly disagreements for doctrinal differences.[6]

1- Al-Barāda, Jawāhir al-maʿānī, p. 213.

2- Al-Barāda, Jawāhir al-maʿānī, p. 214.

3- Al-Barāda, Jawāhir al-maʿānī, p. 214.

4- "Raising the blame from the one who raises (his hands in the prayer) and clasps (his hands in the prayer) for the sake of emulating the master of humanity." Although Shaykh Ibrāhīm did not cite the work directly, Rafʿ al-malām is also the title of a work by Ibn Taymiyya; which was an important source for Muḥammad al-Sanusi's Iqāẓ al-Wasnān, a work from which Shaykh Ibrāhīm did cite. See Knut Vikor, "The development of ijtihad and Islamic reform, 1750-1850" (presented at the Third Nordic conference on Middle Eastern Studies, Joensuu, Finland, June 1995), http://www.smi.uib.no/paj/Vikor.html.

5- Shaykh Aḥmad al-Tijānī himself referenced Imam Mālik as "the Imam of our school (madhhab)." See Barāda, Jawāhir al-maʿānī, p. 205.

6- Niasse, Rafʿ al-malām, 28-29. Much of this passage is a citation from Muḥammad al-Sanusi's Iqāẓ.

In other words, doctrinal adherence to one madhhab or another might interfere with the practice of actually following a living scholar and learning correct religious disposition to the knowledge in question. Shaykh Hassan Cisse thus told a disciple in the context of asking permission to follow an opinion outside of the Mālikī school, "Whoever emulates a scholar meets God safely."[1]

Shaykh Ibrāhīm's legal methodology is best understood in the context of a particular issue. One of the more historically significant reforms for which Shaykh Ibrāhīm argued was the practice of clasping the hands on the chest during prayer (qabḍ). This practice contradicted centuries of Mālikī custom in North and West Africa of praying with the arms hanging suspended at the sides (sadl), and the practice became one of distinguishing features of Shaykh Ibrāhīm's movement as it spread throughout West Africa. However, Shaykh Ibrāhīm never directly condemned sadl. According to the testimony of the Shaykh's prominent Mauritanian representative, Muḥammad al-Mishrī al-ʿAlawī, "The Shaykh never forced anybody to perform either qabḍ or sadl."[2] The argument for qabḍ in Rafʿ al-malām thus is best described as creating space for divergent practice within Mālikī fiqh as transmitted in West Africa. In any case, the change in ritual practice among Shaykh Ibrāhīm's followers had to do with the force of the Shaykh's personal example, rather than written interdiction. This was perhaps the case for Shaykh Ibrāhīm himself: Shaykh Hassan told me Shaykh Ibrāhīm first started praying qabḍ in 1944 after being instructed to do so in a waking encounter with the Prophet Muḥammad.[3]

The Shaykh's written reasoning for qabḍ involved a variety of arguments, including those based in text, rational deduction, appeal to religious disposition, and recourse to the sanad tradition itself. Analysis of the argument provides a rare insight into the practical flexibility of transmitted knowledge with respect to Mālikī fiqh. Although this might seem to be a minor point only important within the Islamic legal tradition, it is nonetheless significant in underscoring a wide diversity of opinion within the sanad tradition. Most explicitly, Shaykh Ibrāhīm was quick to advance the number of ḥadīth that substantiated the practice of qabḍ,[4] demonstrating the methodology previously

1- The question concerned whether a mother should have to make up days missed fasting in Ramadan while pregnant or breast-feeding. Shaykh Hassan said, "The Maliki opinion is that she has to make it up later. But if you find another scholarly opinion, you may take it. As it is said, 'Whoever emulates a scholar meets God safely.'" Shaykh Hassan Cisse, interview, Rabat, 9/20/2004.

2- Cited in Ahmadou Mokhtar Ba, "Cheikh Ibrahiima Niasse, Savant et Homme d'Action," Maitrise, 1982-1983, p. 29-30.

3- Shaykh Hassan Cisse, interview, Medina-Kaolack, 6/31/2003. This occurrence is not mentioned in the Rafʿ al-malām, perhaps because this would be inconsistent with the genre of fiqh argumentation with which Shaykh Ibrāhīm was demonstrably well versed.

4- The oft-cited narration in this regard is that from the Prophet's companion, Sahl b. Saʿd, in

mentioned that fiqh practice should not conflict with a clearly established text.

The crux of Shaykh Ibrāhīm's argument for his largely Mālikī audience was that the sanad tradition from Imam Mālik had been too narrowly understood in order to present uniformity of practice within the school. Indeed, the practice of sadl is often advanced as a prime example of an internally uncontested Mālikī practice demonstrating the victory of the Medinan practice (ʿamal) over ḥadīth: how else could Imam Mālik himself relate narrations of the Prophet praying qabḍ while holding to sadl?[1] Shaykh Ibrāhīm, oral sources relate, certainly valued the ʿamal of the Prophet's city, but in fact used it as an argument for qabḍ not sadl: "He said, 'Since the time of the Prophet till now, the ritual prayer (ṣalāt) has never ceased being performed in Medina. It is inconceivable that people would accept to change the prayer from what they knew before.'"[2] In any case, Shaykh Ibrāhīm's argument in the Rafʿal-malām was for a deeper understanding of the Prophet's practice based on broader consideration of narrations from Imam Mālik himself.

Consideration of narrations from all of Imam Mālik's students – besides that from Ibn Qāsim primarily responsible for the diffusion of the Mālikī school in North Africa – demonstrated a range of opinions from Mālik; including a number saying that qabḍ was preferred.[3] Of course this practice, Shaykh Ibrāhīm pointed out, was also widely substantiated in canonical ḥadīth collections.4 Shaykh Ibrāhīm seemed to suggest here that a broader reading of all his disciples' narrations indicated Imam Mālik's own example was not fully understood by later Mālikīs in North and West Africa. Imam Mālik's conflicting statements that qabḍ was disliked in the obligatory prayer (farḍ) and permitted in the supererogatory prayer (nāfila), or that it was actually preferred in all ritual prayers, could be reconciled by understanding Imam Mālik's intention, according to Shaykh Ibrāhīm. Mālik's dislike for qabḍ was if (only) it was used a means of resting (iʿtimād) during the prayer, something which invalidates obligatory but not supererogatory prayers.5

al-Bukhārī and in Imam Mālik's Muwaṭṭa: "The people used to be commanded that a man should put the right hand over the left in prayer."

1- Dutton, Origins, 46; for a fuller discussion of this argument, see Dutton, "ʿAmal v Hadīth in Islamic Law: the case of Sadl al-Yadayn (holding one's hands by one's sides) when doing the Prayer," in Islamic Law and Society, v. 3, n. 1 (1996), 13-40. For a critical analysis of Dutton, see G.F. Haddad, "Imam Malik vs Pseudo-Malikism: Review of Dutton's Original Islam: Malik and the Madhhab of Medina" (June, 2007, http://mac.abc.se/~onesr/ez/in/bn/Original.Islam-MalikMadh.html, accessed 12/1/2009).

2- Shaykh Hassan Cisse, interview, Medina-Kaolack, 6/31/03.

3- These include Ashhab, Matraf, Ibn Majishun; as well as one branch of Maliki school in Iraq (now extinct). See Niasse, Rafʿ, 54.

4- The most important being the narration from Wa'il b. al-Hajar in Bukhari, Muslim and Abu Dawud. See Niasse, Rafʿ, 54.

5- In any case, wrote Shaykh Ibrāhīm, Malikis should differentiate between a legal and advised

Mālik's commendation of qabḍ was for its being a mark of humility (khushū') in the prayer.[1] Those who narrowed Mālik's practice to only sadl were not transmitting the full picture: they were incompletely embodying the intention and practice of their teacher. This was in contrast to Mālikī scholars who fully actualized the school's teachings (muḥaqqiqīn) and permitted the practice of qabḍ, such as Lakhmī, Qāḍī Iyāḍ and Ibn Rushd.[2]

In a broader social context, the debate over variations in ritual practice could easily be mistaken for doctrinal differences. Even if sadl was legitimate, it was sometimes appropriate, Shaykh Ibrāhīm argued, to leave an established practice of the Prophet if it later became associated with deviancy (rafʿ). The Rafʿ goes on to tell of some West African Mālikīs traveling in the Middle East who had been taken before the jurists of Syria, accused of being outside Sunni Islam for praying with their arms down in the mosque (Shīʿa Muslims also pray sadl). Praying qabḍ was thus praiseworthy if only to protect against confusion among the common folk, who might mistake practical variations for doctrinal divergence.[3] Knowledge transmission, Shaykh Ibrāhīm here demonstrated, did not occur in a vacuum, but had to be put into dialogue with historical contexts. "The ruling (ḥukm) revolves with the cause (ʿilla)," the Rafʿ concludes in this instance. This was certainly something that could only be determined by a scholar who knew not simply a series of legal rulings, but exemplified the essential disposition behind those rulings.

The emphasis on intention or the internal condition reflected in external movements of the prayer – a central issue in Islamic jurisprudence more generally – plays an interesting role in the Rafʿ al-malām that was no doubt a function of Shaykh Ibrāhīm's Sufi affiliation. Aside from the common ascription of humility to the position of qabḍ, Shaykh Ibrāhīm said qabḍ was the position of true devotion or sacrifice (naḥr). Here the Shaykh referenced

---

dislike (kurh): "Whoever would leave the Sunnah of qabḍ, confused by the dislike of some Malikis, should know the difference between advised dislike (and legal dislike, the former being that) in which there is no proscription and no reward for leaving it; and no ugliness in doing it." See Niasse, Rafʿ al-malām, p. 60. Shaykh Ibrāhīm also related al-Suyuṭī's interpretation of Imam Malik's dislike for qabḍ as meaning he did not want common people to consider it among the integral parts of the prayer. See Niasse, Rafʿ, 67.

1- Niasse, Rafʿ, 54.

2- Ibid., 58.

3- Ibid., 55-56. Another example given here of a Sunnah that might be abandoned in contemporary circumstances was for a man to wear long hair, something which might be associated with femininity, or, in a black African context, with Rastafarianism. Such explains the condemnation of some present scholars in Medina-Kaolack for wearing dreadlocks. Shaykh Māḥī Cisse rebuked one figure, Soufi Bilal, who publically associated himself with Shaykh Ibrāhīm in Mali, for (among other things) wearing dreadlocks: "If they want to be rasta, let them follow Bob Marley then, he is the shaykh for that, not Shaykh Ibrāhīm!" Shaykh Māḥī Cisse, interview, Medina-Kaolack, 5/25/2009.

ʿAlī b. Abī Ḥālib's interpretation of the verse, "So pray and sacrifice (anḥar) to your Lord," as meaning to pray with the hands folded on the chest, since the word naḥr also means "upper part of the chest" besides "sacrifice."[1] The spiritual meaning of qabḍ was that it protected the purity of intention in the heart: "The heart is the place of the intention (niya), and it is accepted practice that whoever would guard something will put his hand over it."[2] Underscoring the influence of the Sufi tradition on his interpretation, Shaykh Ibrāhīm related that qabḍ was also the practice of prominent Sufi scholars of the Mālikī school, such as Ibn al-ʿArabī and Muḥammad al-Sanūsī.[3] In any case, the emphasis on the relationship between bodily practice and the purity of the heart resonated with long-standing embodied knowledge practices, even if the recourse to Sufi thought injected new life into this epistemology.

The adaptability of an Islamic legal tradition transmitted through personal example deserves emphasis: reformers who have broken with the sanad tradition have justified calls to a new legal methodology against the supposed fossilization of the transmitted schools of jurisprudence. Unfortunately most academic scholarship treating modern reform movements unthinkingly reproduces the same facile dichotomy between taqlīd (imitation) and tajdīd (renewal) or iṣlāḥ (reform). Deeper histories of Islamic legal traditions generally recognize the fruitful dialogue between transmitted knowledge and historical contexts. A history of Mālikī scholarship in Mauritania thus concludes: "We have endeavored to underline the originality and the practical utility" of legal rulings.[4] The variety of arguments that Shaykh Ibrāhīm used to change the inherited ritual practice from sadl to qabḍ clearly demonstrated such originality and practical utility, all while remaining firmly rooted in the sanad tradition.

The emphasis on exemplary disposition in the transmission of jurisprudence could also have social implications. The legal scholars of Medina-Kaolack have not shied from criticizing established West African social customs on the basis of transmitted learning. Brief reference can be made here to legal opinions surrounding female piety and social roles. One

1 Here Shaykh Ibrāhīm cited the tafsīr of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Qur'an, 108:2; see Niasse, Rafʿ, 58. According to Shaykh Ibrāhīm, this opinion of ʿAlī was also related in Saḥnūn and Ikmāl al-ikmāl.

2- Here Shaykh Ibrāhīm cited "Ḥāfiẓ," probably a reference to the renowned Sufi and Shāfʿī scholar al-Ḥāfiẓ b. al-Ḥajar al-Asqalānī. See Niasse, Rafʿ, 66.

3- Niasse, Rafʿ, 62. Shaykh Ibrāhīm's opinion nonetheless contradicted the reported practice of Shaykh Ahmad al-Tijānī, a source of contention within the Tijāniyya. Shaykh Hassan explained… (tariqa have nothing to do with fiqh, take tariqa from Shaykh Tijānī, prayer from the Prophet, etc).

4- Mohaemd El Mokhtar Ould Bah, La literature juridique et l'évolution du Malikisme en Mauritanie (Tunis: Publications de l'université de Tunis, 1981), 19.

prominent example was Ruqiyya Niasse, the daughter of Shaykh Ibrāhīm, who argued for the right of Muslim women to earn wages outside the home in her Arabic treatise, Ḥuqūq al-nisā' fī al-islām (" The Rights of Women in Islam").

Some of these men [in Senegal] consider their wives as servants to do all the work, night and day. Such women work in the fields then they work at home preparing food. They bring water a long distance to the home, they wash clothes and give water to the cattle and sheep. All of this is in addition to taking care of their husbands and children. Some of these men do not fulfill their responsibilities, and worse, they do not spend enough money on their homes. This mistreatment turns marriage into a hell and a curse. Moreover, some men refuse to allow their wives outside (the home to work), even if they are doing something beneficial for the family's survival.[1]

This argument shows sensitivity to increasing work-load on women following the transition to wage labor: they shouldered the same domestic responsibilities together with jobs men earlier did, such as cultivation and animal husbandry. In such circumstances, if the man cannot at least meet the financial requirements of the home, he did not have the right, Ruqiyya Niasse argued, to prohibit women from joining the wage-earning work force. Striking in such opinions is the dialogue between Islamic ethics and changing historical standards. Another example of such an engagement came during Shaykh Hassan Cisse's high-profile speech in Abuja, Nigeria, addressing a mixed crowd of Islamic dignitaries and world aid organizations concerning female circumcision, sometimes still practiced in West Africa:

We only have to look at the righteous people, and what they did or did not do, to know the acceptability of a given practice. The Prophet, peace upon him, never circumcised his daughters or wives. And here in West Africa, people like Ahmad Bamba, Hajj Mālik Sy or Shaykh Ibrāhīm, none of them ever circumcised their daughters or wives … We know that Islam has not come to eradicate our culture, that culture is present alongside Islam as long as it is a positive influence. But standards may change over time. What was once considered a good thing may later turn out to be harmful. If today science tells us that some of our past cultural practices, like female circumcision, are harmful, there should be no problem in leaving them aside.[2]

1- Ruqiyya b. Ibrāhīm Niasse , Ḥuqūq al-nisā' fī al-islām, The Rights of Women in Islam, ed. Hanee Saafir, trans. Abubakr Ali and Babacar Cisse (New Jersey, 2006), 35-36. I have made some changes to the original translation.

2- Shaykh Hassan Cisse, speech in Abuja, March, 2005; related by Shaykh Jere Cisse, interview, Medina-Kaolack, 5/4/2009.

The transmitted practice of the Prophet and successor saints thus becomes the source of discernment and adaptation. Practice was not determined by a specific text of legal judgments: it was formulated from lived example and transmitted disposition; in this case centered on benefiting real people. In the case where culture was found to harm people, there should be no Islamic legal obstacle to abandoning it. Refusing to do so would only constitute an ideological dam, stopping an otherwise fluid transmission of disposition and practice, meant to be continuously brought to life in new times in dialogue with new circumstances.

The accent on gnosis within the movement of Shaykh Ibrāhīm Niasse strengthened the adaptability of the Islamic legal tradition by rearticulating the importance of master-disciple relations and embodied knowledge. The gnostic's knowledge of jurisprudence allowed multiple chains of knowledge transmission to be put into dialogue, which could in turn be put in dialogue with texts and new knowledge. In accenting practical disposition over doctrine, the relationship between cultural/historical context and legal precepts could be critically interrogated. The gnostic's movement within an evolving legal tradition is perhaps best explained by Shaykh Hassan's description of the gnostic as ibn waqtihi, the son of the moment: "The Sufi is son of his hour. He will respond to the needs of the time. At every moment he is dealing with the requirements of that moment. The Muslim who is greatest in understanding is he who submits to the rule of his hour."[1]

1- Cisse, Revivalist of the Sunnah, 16.

المذهب المالكي والتصوف – ابن عجيبة نموذجا

الدكتور محمود آي
أستاذ باحث بتركيا

ملخص المداخلة بالعربية

لا شك أن الشيخ ابن عجيبة من أهم الشخصيات المتميزة بين العلماء والصوفيين، تحديداً في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين، من ناحية مؤلفاته ونشاطاته الصوفية. فهو ممن جمعوا بين العلوم الظاهرة والعلوم الباطنة.

من أهم مؤلفات الشيخ ابن عجيبة: تفسيره المسمى بـ «البحر المديد»، الذي يعتبر تفسيراً جامعاً بين التفسير الظاهري والتفسير الإشاري. وفي هذا البحث سنحاول أولاً أن نعرض صورة موجزة عن منهجه في التفسير الفقهي لآيات الأحكام. وإذا نظرنا إلى منهجه، نرى فيه أنه فقيه مالكي يهتم بتقرير مذهب المالكية. غير أنه لا يدخل في التفاصيل، إذ ليس الغرض من تأليفه هذا التفسير العرض التفصيلي لتفسير الآيات من جهة الفقه، بل مراده فيه تربية النفوس، كما بين ذلك هو بنفسه. والنقطة التي تلفت النظر في معالجته للقضايا الفقهية هي عدم تعصبه لمذهب الإمام مالك رحمه الله. وذلك أنه أحياناً يرجح رأي مذاهب أخرى غير مذهب الإمام مالك، عندما يرى أن أدلتها أقوى من دليل مذهب الإمام مالك -رحمه الله-.

بعد أن نعرض صورة موجزة عن التفسير الفقهي لابن عجيبة، سنحاول أن نعرض صورة موجزة عن الإشارات الصوفية التي ذكرها لآيات الأحكام؛ إذا نظرنا إلى هذه الإشارات نلاحظ أن ابن عجيبة يذكر بعض الإشارات الصوفية

والإيضاحات الرمزية بعد تقرير التفسير الظاهري والفقهي. هذه الإشارات إما تحتوي على الجانب الباطني الروحي لهذه الأحكام، أو تحتوي على الإيضاحات التمثيلية وفقاً للمبادئ الصوفية. باختصار هذا البحث يركز على كيفية جمع مذهب المالكية والآراء الصوفية من قبل الشيخ ابن عجيبة المالكي الشاذلي.

ملخص المداخلة بالفرنسية

La doctrine malékite et le soufisme. Ibn Ajiba comme exemple

Il n'ya aucun doute que Chikh Ibn Ajiba est l'une des figures les plus importantes parmi les Oulémas et les soufis pendant les 12ème et 13ème siècles de l'hégire. Il est de ceux qui ont traité à la fois des sciences ésotériques et exotériques de la religion.

Parmi ses grandes œuvres : «La longue mer» qui est considéré comme une explication à la fois littérale et insinuante. Dans cette intervention, nous essayerons d'évoquer brièvement un aperçu sur sa manière interprétative dogmatique de versets contenant les prescriptions. Si nous étudions son approche, nous trouvons qu'il est malékite et intéressé à rendre compte de la doctrine malékite sans entrer dans les détails. Son but est loin d'être l'explication détaillée et l'interprétation de ces versets d'un point de vue dogmatique, mais plutôt l'éducation des esprits comme il l'évoque lui-même.

Ce qui est chez lui plus plausible c'est qu'il ne s'acharne pas à adhérer complètement à la doctrine malékite, mais il puise parfois des autres doctrines quand il le juge nécessaire. Nous évoquerons aussi après avoir cité l'interprétation dogmatique d'Ibne Ajiba, nous exposerons brièvement, ses insinuations et ses suggestions soufies quant aux versets prescriptifs qu'il évoque après avoir cité l'interprétation littérale et dogmatique.

ملخص المداخلة بالانجليزية

The Maliki School of Jurisprudence and Sufism: Ibn 'Ajiba as an example

Ibn Ajiba is udoubtedly considered to be among the outstanding scholars

and sufi figures of the 12th and 13th c. His main book Al bahr Almadid (the immense ocean) is a commentary on the Qur'an which combines both an exoteric and an esoteric interpretation of the Qur'an. Therefore, this paper is an attempt to show Ibn Ajiba's methodology in the juristic interpretation of legal rulings. Although he was Maliki, Ibn Ajiba did not confine himself to detailed interpretations of the Qur'an, he was more concerned with the esoteric aspect of exegesis. It is also noticed that he was open to other juristic positions and was not strictly confined to Maliki opinions.

In short this presentation shows the ability of Ibn Ajiba to combine the Maliki doctrine and esoteric interpretations.

المذهب المالكي والتصوف – ابن عجيبة نموذجا

الحمد لله رب العالمين،
وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

السادة رؤساءَ الجامعات وعمداءَ الكليات المحترمين،
السادة أصحابَ العلم والفضيلة المُوَقَّرين،
أيها السيدات والسادة،
أيها الحضور الكرام.

بالأصالة عن نفسي وبالنيابة عن إخوتكم من تركيا أقدم لكم أخلصَ التحيات وأصدقَها: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته». وأشكر كل الجهات المنظمة لهذه الندوة المباركة.

وبعد، فإن هذه الندوة في مذهب المالكية، والشيخ ابن عجيبة مالكي المذهب، هو معروف كصوفي وليس معروفاً كفقيه، ولكنَّ الواقعَ أنه عالم مدقِّق وفقيه غير مقلِّد، حتى إنه يمكن أن يعتبر من أهل الترجيح بين المذاهب الأربعة كما سنراه؛ لذلك وددنا أن نُعرِّفه على أهل العلم من ناحية تبحُّره في الفقه أيضاً في هذا المؤتمر.

بحثنا ينقسم إلى قسمين: في القسم الأول: نتناول منهج ابن عجيبة في تفسير آيات الأحكام من ناحية علم الفقه، وفي القسم الثاني: نتناول منهجه في تأويل آيات الأحكام من ناحية علم التصوف.

قبل أن ننتقل إلى منهجه في تفسير آيات الأحكام نعتقد أنه من المناسب أن نتعرّف على حياته و تفسيره المسمى بـــ «البحر المديد» بإيجاز.

نَبذة من حياة الشيخ ابن عجيبة :

هو العالم المدقق والصوفي المحقق المفسر الجليل سيدي أحمدُ بنُ محمدٍ بنِ المهديِّ بنِ الحسينِ بنِ محمدٍ، المعروف بابن عجيبة، والمُكنَّى بأبي عباس، الحسني نسباً، التطواني داراً، المالكي مذهباً، الشاذلي طريقةً.

ولد فـي قرية «أعجبـيش» من قبـيلة « أنجـرة « بمدينة تطوان. وكان مولده عـلى حسب ما قيّد في فهرسته سنة ستين أو إحدى وستين ومائة وألف هجرية. بدأ بتحصيل العلم في بلدته ومن ثمّ سافر لطلب العلم إلى مدينتيْ القصرِ الكبير وفاس. وتتلمّذ على كثير من علماء عصره مثلِ الفقيه القاضي عبدِ الكريم بنِ قُرِّيش والفقيهِ العلامة الشيخ محمدٍ بنِ الحسنِ الجنوي الحسني والشيخ أحمدَ بنِ عبدِ الرحمن الرُشَيْ والشيخِ العلامة المحدّث أبي عـبد الله محمدٍ التاوْدي بن سُـودَة المُرّي والشيخ أبي عبد الله محمدٍ الطيب بن عبدِ المجيد بن كِيران والشيخ أبي عبد الله محمدٍ بنِ أحمد بَنِّيس الفاسي والشـيخ أبي عبد الله محمد بن علي الورزازي التطواني.[1]

بعد أن نال الشيخ ابن عجيبة الحظ الوفير والنصيب الكبير من العلوم العقلية والنقلية بدأ يُدرِّس هذه العلوم. عندما وصل سن ستٍّ وأربعين أو سبعٍ وأربعين، التقى بالشيخ مولاي العربي الدرقاوي وتلميذه الشيخ محمد البوزيدي، وأخذ الطريقة الشاذلية من الشيخ محمد البوزيدي، بعد الولوج إلى الطريقة انتهى من تدريس العلوم الشرعية وبدأ يقوم بنشاطات صوفية. وأخذ الكثير منه الطريقة وانتشرت خدماته الصوفية في شمال المغرب حتى الآن. توفي -رحمه الله- في السابع من شوال سنة ألف ومائتين وأربعٍ وعشرين في غُمارة.

1- انظر. محمد داود، تاريخ تطوان، ج. 6، ص. 215.

لم يمنع كونُه مهتماً بالنشاطات الصوفية من أن يشتغل بالتأليف، وألّف نحو أربعين كتاباً في التصوف والتفسير والحديث والفقه واللغة، ومن أهم مؤلفاته: البحر المديد، التفسير الكبير للفاتحة، حاشية على الجامع الصغير للسيوطي، حاشية على مختصر خليل (لكنها ناقصة)، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الآجُرّومية، أزهار البستان في طبقات الأعيان، الفهرسة، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ومعراج التشوف إلى حقائق التصوف.

إذا درسنا حياته يمكن أن نقول بأنه فقيه صوفي، لا صوفيٌ فقيهٌ مثلَ الإمام الغزالي والشيخ أحمد زروق -رحمهما الله-. هنا أريد أن أذكّركم بكلام هام جداً للشيخ أحمد زروق في أهمية علم الفقه للصوفية، حيث يقول: «ولم يَكْفِ التصوف عن الفقه، بل لا يصح دونه، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلا به، وإن كان أعلى منه مرتبةً، فهو أسلم وأعم منه مصلحةً؛ ولذلك قيل: كن فقيهاً صوفياً ولا تكن صوفياً فقيهاً»[1]

التعريف بـ «البحر المديد» بإيجاز

هو تفسير جامع بين تفسير أهل الظاهر وإشارات أهل الباطن من سورة الفاتحة إلى سورة الناس. ابن عجيبة يتناول الآيات حال كونها مجموعةً موضوعيةً، فيبدأ بتفسر مجموعة الآيات من ناحية الظاهر أولاً، وبعد تقرير المعنى الظاهري لهذه الآيات ينتقل إلى عرض الإشارات الصوفية، فيذكر الإشارات التي فتحت له، كما ينقل الإشارات التي ذكرها الصوفيون من قبله، مثل: القشيري والبقلي والغزالي وغيرهم.

هذا التفسير المبارك يُقرأ ويُدرس في أنحاء الأرض، فقد تُرجمت ثلاث سور منه إلى اللغة الإنجيليزية، وتمت ترجمته كاملاً إلى اللغة التركية، وطبع المجلدان الأوَّلان في عهد قريب. وعملت رسالتا الدكتوراه من قبل الأستاذ

1- الشيخ أحمد زروق، قواعد التصوف، تحقيق: عثمان الحويمدي، دار وحي القلم، بيروت 2004، ص. 39.

حسن عزوزي باللغة العربية ومن قبل أخيكم الفقير باللغة التركية. حيث تناولته من ناحية منهج التفسير الإشاري، والآن تُحضَّر فيه رسالة في الدكتوراه ودراسة لنيل الأستاذية باللغة التركية أيضاً.

مكانة علم الفقه عند ابن عجيبة

يقول ابن عجيبة في نسبة علم الفقه من العلوم: «هو كلي للعلوم الظاهرة دون الاعتقادية؛ إذ هي وسيلة له وجزئي للعلوم الباطنة؛ إذ هو وسيلة لها، لأن الفقه لإصلاح الجوارح الظاهرة وهو باب ومفتاح لإصلاح العوالم الباطنية الذي هو متعلَّق علم التصوف. فالفقه جزئي لعلم التصوف وكلي لغيره سوى علم التوحيد.»[1]

إذن يرى ابن عجيبة بأن العلاقة بين علم الفقه والتصوف هي علاقة الجزئية والكلية، وأن علم الفقه في خدمة التصوف. لكنَّ هذا لا يعني بأنه يستصغر مكانة علم الفقه، بل أثناء حديثه عن العلوم التي يجب على المفسر الإحاطةُ بها يَذكر الفقهَ لكون القرآن ممتلئاً بالأحكام الشرعية التي تحتاج إلى نظر دقيق.[2]

تفسير آيات الأحكام عند ابن عجيبة في البحر المديد

يجب علينا أن نؤكد بأن غرض ابن عجيبة من تأليف البحر المديد ليس الخوضَ في تفاصيل الأحكام الفقهية في الآيات، بل مراده من تأليف هذا التفسير تربيةُ النفوس كما بين ذلك هو بنفسه[3]؛ لذلك نجده كثيراً لا يريد أن يذكر التفاصيل في الأحكام الفقهية في الآيات ويُحيلها إلى كتب الفقه كأن يقول مثلاً: «وأحكام الإيلاء مقررة في كتب الفقه.»[4] «وفي مذهب مالك تفصيل

1- ابن عجيبة، تفسير الفاتحة الكبير، 49/1.
2- ابن عجيبة، تفسير الفاتحة الكبير، 140/1.
3- انظروا. ابن عجيبة، البحر المديد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي، القاهرة، 1999، 82/1.
4- ابن عجيبة، البحر المديد، 255/1.

يطول ذكره.»[1] ولكنه لا يستغني من أن يذكر الأحكام الفقهية في الآيات ولو بشكل مختصر.

ومن خلال عرض ابن عجيبة للأحكام الفقهية نلاحِظ فيه هذه الأمور:

1- ابن عجيبة فقيه مالكي يهتم بتقرير مذهب الإمام مالك غير أنه لا يدخل في تفاصيل المسائل الخلافية بين فقهاء المالكية ولا ينقل آراهم المختلفة في هذه المسائل إلا نادراً. وقد يكتفي أحياناً بالإشارة إلى أن هناك خلافاً داخل المذهب المالكي دون البيان عن تفاصيله.

2- كثير من الأحيان لا يكتفي ابن عجيبة بذكر المذهب المالكي بل يذكر آراء المذاهب الفقهية الأخرى غير أنه يُقِلُّ ذكرَ رأي المذهب الحنبلي بالنسبة للمذهبين الحنفي والشافعي. ومنهجه في ذكر آراء المذاهب الفقهية الأخرى أنه تارة يختار مسلك العرض والتوجيه وتارة يختار مسلك المناقشة والترجيح.

أ) أمثلة مسلك العرض والتوجيه :

1- في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ﴾[2] يقول ابن عجيبة: «واختلف العلماء في وجوب الإشهاد في النكاح على قولين: أحدهما أنه لا ينعقد إلا بشاهدين، وبه قال أبو حنيفة والشافعي. وقال مالك: ينعقد بدون شهود؛ لأنه عقد معاوضة فلا يشترط فيه الإشهاد، وإنما يشترط فيه الإعلان والإظهار بالدُّف والدخانُ ليتميز من السفاح.»[3]

2- في تفسير قوله تعالى: ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾[4] يقول ابن عجيبة: «أي: سافرتم للجهاد

1- ابن عجيبة، البحر المديد، 529/3.
2- سورة القصص، آية: 27.
3- ابن عجيبة، البحر المديد، 246/4.
4- سورة النساء، آية: 101.

أو غيره من السفر المباح أو المطلوب ﴿**فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة**﴾ الرباعية إلى ركعتين، ونفيُ الجُناح يقتضي أنها رُخصة ، وبه قال الشافعي، ويؤيده أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ أتمّ في السفر وأن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: يا رسول الله قَصَرْتَ وأتممْتُ، وصُمْتُ وأفطرتَ ؟ فقال: «**أحسنتِ يا عائشةُ.**» وأوجبه أبو حنيفة؛ لقول عمر رضي الله عنه : (السفر ركعتان ؛ تمامٌ غيرُ قصرٍ، على لسان نبيكم). ولقول عائشة: (أول ما فرضت الصلاة ركعتان، فأقرت صلاة السفر، وزيدت في الحضر). وقال مالك رضي الله عنه : القصرُ سنة ؛ لكونه ـ عليه الصلاة والسلام ـ داوم عليه في كل سفر، ولم يتُم إلا مرةً لبيان الجواز.

وقوله تعالى: ﴿**إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا**﴾ ظاهره أن الخوف شرط في القصر، وبه قالت عائشة وعثمان ـ رضي الله عنهما ـ، والجمهور على عدم شرطه، وإنما ذكره الحق ـ تعالى ـ لكونه غالبًا في ذلك الوقت، فلا يعتبر مفهومه، أو يؤخذ القصر في الأمن من السُنة. ويؤيد هذا حديثُ يَعلى بن أمية، قلت لعمر بن الخطاب: إن الله يقول: ﴿**إن خفتم**﴾، وقد أمن الناس؟ فقال: عجبتُ مما تعجبتَ منه. فسألت **رسول الله** ﷺ فقال: «**صَدقةٌ تصدَّق به الله علَيكم، فاقبلوا صدَقته.**» وقد ثبت أن **النبي** ﷺ قصر الصلاة وهو آمن.

وليس في الآية ما يدل على تحديد المسافة التي تُقصَرُ فيها الصلاةُ، بل ذَكَرَ مطلقَ السفر، ولذلك أجاز الظاهرية القصر في كل سفر طال أو قصر. ومذهب مالك والشافعي: أن المسافة أربعة بُرُدُ، واحتجوا بآثار عن ابن عمر وابن عباس. وقال أبو حنيفة: ستة بُرُد، وكذلك لم يقيد الحق السفرَ بمباح ولا غيره، ولذلك أجاز أبو حنيفة القصرَ في كل سفر. ومنعه مالك في سفر المعصية. ومنعه ابن حنبل في المعصية والمباح. والمراد بالفتنة في قوله: ﴿**إن خفتم أن يفتنكم**﴾: الجهاد والتعرض لما يُكره، وعداوة الكفار معلومة.»[1]

3- في تفسير قوله تعالى: ﴿**واعلموا أنما غَنِمتُم من شيء**﴾[2] يقول ابن

1- ابن عجيبة، البحر المديد، 1/552-553.

2- سورة الأنفال، آية: 41.

عجيبة: «مما أخذتموه من الكفار؛ قهراً بالقتال، لا الذي هربوا عنه بلا قتال، فكله للإمام فَيء، يأخذ حاجته ويصرف باقيه في مصالح المسلمين، ولا الذي طرحه العدو خوف الغرق، فلواجده، بلا تخميس، وكذا ما أخذه من كان ببلاد العرب على وجه التلصيص، فأما ما أخذه بالقتال: فلله ﴿خُمُسَهُ وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾؛ الجمهور على أن ذكر الله للتعظيم كقوله: ﴿واللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرضُوه﴾، وإنما المراد : قسم الخمس على الخمسة الباقية.

واختلف العلماء في الخمسة، فقال مالك : الرأي للإمام، يلحقه ببيت الفَيء، ويعطي من ذلك البيت لقرابة **رسول الله** ﷺ ما رآه، كما يعطي منه اليتامى والمساكين، وغيرهم، وإنما ذكر من ذكر على جهة التنبيه عليهم؛ لأنهم من أهم ما يدفع إليهم. وقال الشافعي: يعطي للخمسة المعطوفة على (الله)، ولا يجعل لله سهماً مختصاً، وإنما ذكر ابتداء تعظيماً، لأن الكل ملكه، وسهم الرسول يأخذه الإمام، يصرفه في المصالح، فيعطي للأربعة المعطوفة على الرسول، ويفضل أهل الحاجة. قال مالك: لا يجب التعميم، فله أن يعطي الأحوج، وإن حرم غيره، ومبنى الخلاف: هل اللام لبيان المصرف أو للاستحقاق، كما في آية الزكاة.

وقال أبو حنيفة: على ثلاثة أسهم، لليتامى والمساكين وابن السبيل، قال: وسقط الرسول وذوو القربى بوفاته عليه الصلاة والسلام. وقال أبو العالية: يقسم على ستةٍ، أخذاً بظاهر الآية، ويصرف سهم الله إلى الكعبة، وسهم **الرسول** في مصالح المسلمين، وسهم ذوي القربى لأهل البيت الذين لا تحل لهم الزكاة، ثم يعطى سهم اليتامى والمساكين وابن السبيل.»[1]

ب) أمثلة مسلك المناقشة والترجيح :

1- يرجح ابن عجيبة رأي المذهب المالكي أحياناً بالمناقشة والحجة مثلَ ما جاء في تفسير قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاء حَتَّى تَضَعَ

1- ابن عجيبة، البحر المديد، 332/2.

﴿الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾[1] في تفسير هذه الآية بعد أن نقل آراء المذاهب الفقهية في حكم الأسرى يقول ابن عجيبة:

«والمشهور مذهب مالك؛ لأن النبي ﷺ قتل عقبةَ بن أبي معيط، والنضر بن الحارث، يوم بدر صبراً، وفادى سائر الأسارى، ومَنَّ على ثمامة بن أثال الحنفي، وهو أسير، واسترق نساء بني قريظة، فباعهم، وضرب الجزية على نصارى نجران ومجوس هاجر.»[2] كما نرى، في هذا المثال يرجح ابن عجيبة رأي مذهب المالكية لكون دليله أقوى من دليل غيرهم.

2- يرجح ابن عجيبة رأي مذهب فقهي آخر غير المذهب المالكي عندما يرى أنّ دليله أقوى من دليل المذهب المالكي. ومن أمثلته:

2أ- في تفسير قوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم﴾[3] يقول ابن عجيبة: «وهو ما يجري على اللسان من غير قصد، كقول الرجل في مجرى كلامه : لا والله وبلى والله ، قاله ابن عباس وعائشة - رضي الله عنهما -، وبه قال الشافعي، وقال أبو هريرة والحسنُ وابن عباس - في أحد قوليه -: هو أن يَحلِف على ما يعتقد فيظهرَ خلافه. وبه قال مالك - رضي الله عنه - ، والأول ألْيَق بقوله تعالى: ﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ أي: بما عقدت عليه قلوبكم.»[4]

2ب- في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حقّاً على المحسنين﴾[5] يقول ابن عجيبة: «أي: حقّ ذلك عليهم حقّاً. حمل مالكٌ الأمْرَ على الندب، وحمله غيره على الوجوب، وهو الظاهر.»[6]

1- سورة محمد، آية: 4 .

2- ابن عجيبة، البحر المديد، 356/5.

3- سورة البقرة، آية: 225.

4- ابن عجيبة، البحر المديد، 254/1.

5- سورة البقرة، آية: 236.

6- ابن عجيبة، البحر المديد، 265/1.

2ت- في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[1] يقول ابن عجيبة: «واستدلت المالكية بالقصة على التدمية الحمراء، وهي قبول قول القتيل قبل موته بأن فلاناً قتله، وفيه نظر؛ لأن هذا حي بعد موته فلا يتطرقه الكَذِب، واستدلت أيضاً على حرمان القتل من الإرث، وفيه نظر؛ لأن هذه شريعة من قبلنا يتطرقها النسخ، لكن ثبت في الحديث أنه لا يرث. والله تعالى أعلم.»[2]

2ث- في تفسير قوله تعالى: ﴿مخلصين له الدينَ﴾[3] يقول ابن عجيبة: «أي: جاعلين دينَهم خالصاً له تعالى، أو: جاعلين أنفسهم خالصة له في الدين. قال ابن جُزي: استدل المالكية بهذا على وجوب النية في الوضوء، وهو بعيد؛ لأنّ الإخلاص هنا يُراد به التوحيدُ وتركُ الشرك، أو تركُ الرياء.»[4]

2ج - في تفسير قوله تعالى: ﴿إطعام عشرة مساكين﴾[5] يقول ابن عجيبة: «فمن أطعم غنيًا لم تُجْزِه، واشترط مالك أن يكونوا أحرارًا، وليس في الآية ما يدل على ذلك.»[6]

2ح- في تفسير قوله تعالى: ﴿أو تحرير رقبة﴾[7] يقول ابن عجيبة: «مؤمنة على مذهب مالك؛ لتقييدها بذلك في كفارة القتل. وأجاز أبو حنيفة عتق الكافر، لإطلاق اللفظ هنا، واشترط مالك أيضًا أن تكون مسلمة من العيوب، وليس في الآية ما يدل عليه، فهذه الثلاثة بالتخيير.»[8]

1- سورة البقرة، آية: 72.
2- ابن عجيبة، البحر المديد، 120/1.
3- سورة البينة، آية: 5.
4- ابن عجيبة، البحر المديد، 492/6.
5- سورة المائدة، آية: 71.
6- ابن عجيبة، البحر المديد، 71/2.
7- سورة المائدة، آية: 71.
8- ابن عجيبة، البحر المديد، 72/2.

2خ- في تفسير قوله تعالى: ﴿ولقد أُوحيَ إليك وإلى الذين من قبلك﴾[1] يقول ابن عجيبة: «من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ: ﴿لئن أشركتَ ليَحْبَطنّ عَمَلُكَ ولَتكُونَنّ من الخاسرين﴾، كلام وارد على طريق الفرض، لتهييج الرسل، وإقناطِ الكفرة، والإيذانِ بغاية بَشاعة الإشراك وقُبحه، وكونه بحيث يُنهى عنه مَن لا يكاد يمكن أن يباشره بمَن عداه أو: الخطاب له، والمراد غيره. وإفراد الخطاب مع كون الموحَى إليهم جماعةً، باعتبار خطاب كل واحد في عصره، واللام مُوَطِّئَةٌ لقسم محذوف، والثانية لام الجواب، وهو سادّ مسدّ جواب الشرط، وإطلاق الإحباط لاحتمال أن يكون من خصائصهم؛ لأن الإشراك منهم أشد، وأن يكون مقيداً بالموت، كما صرح به في آية البقرة، وهو مذهب الشافعي، وذهب مالك إلى أن الشرك يُحبط العمل قبل الردة، مات عليها، أو رجع إلى الإسلام، فينتقض وضوؤه وصومُه. وما قاله الشافعي أظهر.»[2]

هذه الأمثلة تشير إلى أن ابن عجيبة ليس من أهل التقليد، بل يمكن أن يعتبر من أهل الترجيح بين المذاهب الأربعة في القضايا الفقهية.

وفي بعض الأحيان نجده يرجح رأي مذهب فقهي آخر للضرورة

على سبيل المثال في تفسير قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيحفظوا فُرُوجَهُم﴾[3] يقول ابن عجيبة: «إلا على أزواجهم، أو ما ملكت أيمانهم، وتقييد الغض بمِن التبعيضية، دون حفظ الفروج؛ لِما في النظر من السَعَة، فيجوز النظر إلى وجه الأجنبية وكفَّيْها وقدميْها، وإلى رأس المَحارم والصدور والساقيْن والعَضُديْن، قاله النسفي. قلت: ومذهب مالك: حرمة نظر الساقين والعضدين من المَحْرَم، فإن تعذر التحرر مِنْهُ، كشغل البنات في الدار، بادياتِ الأرجلِ، فليُتمسك بقول الحنفي، إن لم يَقدِر على غض بصره.»[4]

1- سورة الزمر، آية: 65.

2- ابن عجيبة، البحر المديد، 99/5.

3- سورة النور، آية: 30.

4- ابن عجيبة، البحر المديد، 30/4.

يشير إلى مبنى الاختلافات الفقهية في الآيات الكريمة:

1- يشير إلى أن الاختلافات الفقهية تتصدر من اختلاف الأدلة في الأحاديث

في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُم﴾[1] يقول ابن عجيبة بعد أن نقل آراء المذاهب الفقهية في الموضوع: «فكل واحد أخذ بحديث، وما قاله مالك والشافعي هو الذي فعله ـ عليه الصلاة والسلام ـ في غزوة ذات الرقاع.»[2]

2-يشير إلى أن الاختلافات الفقهية تتصدر من معنى الأداة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[3] بعد أن ذكر اختلاف الفقهاء في مصرِف الغنائم والخُمُس، يقول ابن عجيبة: «ومبنى الخلاف: هل اللام لبيان المصرِف أو للاستحقاق، كما في آية الزكاة.»[4]

يُوضِّح عِللَ وحِكمَ الأحكام

على سبيل المثال في تفسير قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[5] يتكلم ابن عجيبة عن الشروط لكي يُنَفَّذ حد السرِقة فيقول: «ومنها: أن يكون نِصَابًا، وهو ربع دينار، أو ثلاثة دراهم، أو ما يساويهما عند مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: لا قَطْعَ في أقل من عشرة دراهم ... وعلة القطع: الزجر، ولذلك قال: ﴿جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم﴾. فإن قلت: ما الحكمة في قطعها في ربع دينار، مع أن دِيَّتَهَا إن قُطعت، خمسُمائة دينار؟

1- سورة النساء، اية: 102.

2- ابن عجيبة، البحر المديد، 553/1-554.

3- سورة الأنفال، آية: 41.

4- ابن عجيبة، البحر المديد، 332/2.

5- سورة المائدة، آية: 38.

قلت: ذل الخيانة أَسْقَطت حرمتَها بعد عز الصيانة. فافهم حكمة الباري.[1]

يُصحِّح الأخطاء في كتب التفاسير حول آراء الفقهاء

في تفسير قوله تعالى: ﴿فمن تاب من بعد ظلمه﴾ يناقش مسألة إسقاط الحدود عذابَ الآخرة و يقول: «وأما القطع: فهل يسقط، وهو مذهب الشافعي لظاهر الآية، أو لا يسقط، وهو مذهب مالك؛ لأن الحدود لا تسقط عنده بالتوبة إلا عن المحارب؟ قاله ابن جُزيْ، تبعًا لابن عطية، وفيه نظر، فإن مشهور مذهب الشافعي موافق لمالك، ولعله تَصَحَّفَ عنده الشافعي بالشعبي، كما نقل الثعلبي عنه. والله أعلم.»[2] كما يُرى يصحِّح هنا قول ابن عطية وابن جزي وهذا يشير إلى دقته في المسائل الفقهية.

يشير إلى أن أصول المالكية أُستخرجت من الآيات

ومن أمثلته:

1- في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[3] يقول ابن عجيبة: «واستدل المالكية بهذا على سد الذرائع.»[4]

2- في تفسير قوله تعالى: ﴿وأْمر بالعُرْفِ﴾[5] يقول ابن عجيبة: «واحتج المالكية بذلك على الحكم بالعرف الذي يجري بين الناس.»[6]

الإشارات الصوفية عند ابن عجيبة في آيات الأحكام

حتى الآن حاولنا أن نعرض صورة موجزة في كيفية تفسير آيات الأحكام

1- ابن عجيبة، البحر المديد، 2/38-39.
2- ابن عجيبة، البحر المديد، 2/39.
3- سورة المائدة، آية: 38.
4- سورة الأنعام، آية: 108.
5- سورة الأعراف، آية: 199.
6- ابن عجيبة، البحر المديد، 2/297.

من قِبَل الشيخ ابن عجيبة. والآن ننتقل إلى البُعد الآخر، إلى تأويلاته الصوفية حول آيات الأحكام.

قبل أن نذكر النماذج نريد أن نُلخِّص رأي الشيخ ابن عجيبة في تأويل القرآن بالإشارات الصوفية.

بدايةً هو يرى أن القرآن العظيم له ظاهر لأهل الظاهر وباطن لأهل الباطن وتفسير أهل الباطن لا يذوقه إلا أهل الباطن، لا يفهمه غيرهم ولا يذوقه سواهم.»[1]

كما يعتقد أيضاً أن القرآن العظيم بحرٌ زاخر لا تنقضي عجائبه، ولا تُدرَك غرائبه.[2] وينعكس هذا الرأي عن تسمية تفسيره «البحر المديد». فعنده كل تفسير يفيد الجزءَ من معاني الآيات ولا يستطيع أيُّ تفسير أن يستوعب جميعَ معاني الآيات القرآنية؛ لذلك هو يذكر عدة طوائف من المفسرين الذين فسروا القرآن من ناحية معيَّنة حسَبَ معلوماتهم ومكتسباتهم، وأما طائفة الصوفية فيقول فيهم: «ودقَّقت طائفةٌ النظر في غوامض أسراره، ودقائق إشاراته، فلاح لهم من ألفاظه معانٍ ودقائقُ، اصطلحوا عليها بعد أن ذاقوا معانيها وحقائقها، مثل الفناء والبقاء والحضور والغيبة والأنس والقبض والبسط وشبه ذلك، فسمَّوْوا ذلك علمَ التصوف ويُسمَّى تفسيرُهم لكلام الله تعالى وكلام رسوله: «تفسيرُ إشارات»[3].

الشيخ ابن عجيبة يقرِّر بأن الإشاراتِ خارجة عن ظاهر اللفظ حيث يقول: «تفسير أهل الإشارات خارجٌ عما يقتضيه ظاهرُ اللفظ، وإنما هي رموزٌ ودقائقُ تنكشف لهم من معاني الآية بعد تقرير ما يُفهم من الآية.»[4] ولذلك هو

1- ابن عجيبة، البحر المديد، 49/1.

2- انظر ابن عجيبة، تفسير الفاتحة الكبير، 125/1.

3- ابن عجيبة، تفسير الفاتحة الكبير، 131/1.

4- ابن عجيبة، تفسير الفاتحة الكبير، 133/1.

يؤكد في مقدمة البحر المديد بأنه لا يصحّ ذكرُ الإشارات إلاّ بعد تقرير المعنى الظاهر.»[1]

فضلاً عن هذه الإفادة، يؤكد أيضاً أنه لا يصحُّ تفسير الآية بالإشارات، يقول: «قال تعالى في ذم من كان عبداً لهواه: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ﴾ فالآية نصٌّ في ذم من أحب هواه واتخذ رباً من دون مولاه. وأما تفسير أهل الباطن فهو إشارة لا تفسير معنى... فقد ورد عن شيخ شيوخنا سيدي محمد بن عبد الله في إشارة هذه الآية أنه يمكن أن يكون مدحاً، ومعناه حينئذ: «أفرأيت من اتخذ إلهه الذي خلقه هواه لا يحب سواه، وأضله في محبته على علم وبيِّنة من ربه، وختم على سمعه وقلبه بمحبته، وجعل على بصره غشاوة مَنَعَه من النظر لما سواه، فمن يهديه هذه الهداية العظمى من بعد الله؟ لا هادي له سواه. هذا في ظاهر العبارة خارج عن سياق ظاهر الآية، لكنه باطنها، ولا يصحّ تفسير الآية به.»[2] إذن، هو يُصرِّح بأن الإشارة والتفسير شيئان مختلفان، ولا يجوز أن تُعدَّ الإشاراتُ تفسيراً. هذه التصريحات مهمة جداً، لاسيما إذا قارنا بين أقواله وبين أقوال غير الصوفية مثلِ ابن سينا مِن الذين فسَّروا القرآن بالمنهج الرمزي؛ لأن ابن سينا عندما يفسر الآيات بشكل رمزي يستخدم بلغة حاسمة بأنه لا يمكن أن تُفسَّر الآيات إلا بهذه المعاني المجازية أو الرمزية.

يجدر بنا أن نُصرِّح بأن معظم السادة المالكية منذ الإمام مالك رحمه الله، أكَّدوا على ضرورة الجمع بين مدرستي البيان والعرفان، علمِ الفقه وعلمِ التصوف. فقد رُوي أن الإمام مالك رحمه الله قال: «من تصوَف ولم يتفقّه فقد تزندق، ومن تفقّه ولم يتصوّف فقد تفسّق، ومن جمع بينهما فقد تحقّق.»[3]

1- ابن عجيبة، البحر المديد، 49/1.

2- ابن عجيبة، إيقاظ الهمم، ص. 338-337.

3- الشيخ أحمد زروق، قواعد التصوف، ص. 24؛ الإمام ملا علي القارئ، شرح عين العلم وزين الحلم ، ج. 1، ص. 33.

ويفيد الشيخ أحمد زروق نفس المعنى حيث يقول: «فلا تصوف إلا بفقه، إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلا بتصوف، إذ لا عمل إلا بصدق وتوجه.»[1] هكذا كان الشيخ ابن عجيبة؛ فهو ممن جمعوا بين الفقه والتصوف، فكذلك تفسيره جامع بين الفقه والتصوف.

والآن نريد أن نذكر بعض النماذج من الإشارات الصوفية التي ذكرها الشيخ ابن عجيبة حول آيات الأحكام:

1- في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾[2] يقول ابن عجيبة: «والذين يُتوفون عن الحظوظ والشهوات، ويتركون علوماً وأسراراً، ينبغي لهم أن يوصوا بحفظها وتدوينها، كان الشيخ أبو الحسن الشاذلي -رضي الله عنه- إذا استغرق في الكلام وفاضت عليه المواهب، يقول: (هلاّ رجلٌ يقيد عنا هذه العلوم)؛ ليقع التمتع بها للسائرين والطالبين.»[3] إذن على مقتضى قاعدة «النظير يُذَكِّر بالنظير» يُشبِّه ابن عجيبة الموتَ المجازيَّ أو المعنويَّ هنا بالموت الحقيقي، والعلومَ والأسرارَ بالتركة، وتقييدَ المواهب الإلهية بالكتابة بكتابة الوصيةَ؛ لأنها تُذَكِّره بهذه المعاني الصوفية.

2- في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[4] يقول ابن عجيبة: «كما أمر الحق ـ جل جلاله ـ بقطع سارق الأموال، أمر بقطع سارق القلوب، وهو الشيطان وجنوده، الخواطر الردية، فإن القلب بيت كنْز السر ـ أي: سرَّ الربوبية ـ لأن القلب بيت الرب، والبصيرة حارسة له، فإذا طرقه الشيطان بجنوده، فإن وَجَد البصيرةَ متيقظةً دفعته وأحرقته بأنوار ذكرها، وإن وجدها نائمةً، فإن كان نومها خفيفًا

1- الشيخ أحمد زروق، قواعد التصوف، ص. 24.
2- سورة البقرة: آية 240.
3- ابن عجيبة، البحر المديد، 267/1.
4- سورة المائدة: آية 38.

اختلس منها وفطِنت له، وإن كان نومها ثقيلاً بتراكم الغفلات، خرِب البيت ولم تَفطَن له، فيسكن فيه بجنوده الخواطر وهي نائمة. فالواجب على الإنسان حفظ قلبه، قبل أن يسكنه الشيطان، فيصعبَ دفعُه، وحِفظُه بدوام ذكر الله القلبي، فإن لم يستطع فبدوام اللسان، فإن لم يستطع فبالنية الصالحة، وربنا المستعان.»[1] كما يُرى يشبِّه ابن عجيبة هنا الشيطانَ بالسارق، لأن فعل السرقة يُذكِّره بعمل الشيطان وهو الوسوسة والخواطر الرديئة. كي نفهم خَلفيَّة هذا التأويل أو التشبيه بشكل واضح نريد أن ننقل قصة من الرسالة القشيرية، حيث يقول الإمام القشيري رحمه الله:

«دخل رجل على سهل بن عبد الله، فقال له: إن اللص دخل داري وأخذ متاعي! فقال له: اشكر الله تعالى، لو دخل اللص قلبك –وهو الشيطان- وأفسد التوحيد ماذا كنت تصنع؟ »[2] في هذه القصة نرى أن سهل بن عبد الله حينما سمع كلمة «اللص» تَذَكَّر الشيطانَ وأراد أن يعطي درساً بأن هناك أكبرَ وأخطر لصٍّ يجب أن يُنتبه له أشد الانتباه، وهو الشيطان. كما أن مراد الشيخ ليس أن ينكر بأن اللص لم يدخل دار هذا الرجل، بل مراده هو الموعظة والعبرة. ويمكن أن نقرأ إشاراتِ ابن عجيبة حول هذه الآية في نفس الإطار.

3-في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾[3] يذكر ابن عجيبة هذه الإشارات: «إذا ماتت النفس، ولم تبق لها بقية، وورثت الروحُ ما كان لها من العلوم الكسبية: النقلية والعقلية، وأضافته إلى مَا لهَا من العلوم الوهبية، فانقلب الجميع وهبيًا، قال بعض شيوخ أشياخنا: (كنت أعرف أربعة عشر علمًا، فلما دخلت علم الحقيقة سَرَطتُ ذلك كلَّه، فلم يبقى إلا الكتابُ والسنة)، أو كما ... فإن بقي للنفس بقية، نقص ميراثُ الروح منها،

1- ابن عجيبة، البحر المديد،39/2.

2- القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الكريم العطا، مكتبة أبي حنيفة، دمشق، ص. 284.

3- سورة البقرة: آية 12.

بقدر البقية، كما أن الزوج ينقص ميراثه مع الفرع، وكذلك إذا ماتت الروح بالرجوع عن طريق الجِد، ورثت النفسُ ما كان لها من العلوم الوهبية، والمعاني والأسرار القدسية، فتأكلها، وتردها نقلية حسية، بعد أن كانت وهبية ذوقية، فتتحسس المعاني، وتتكثف الأواني. والعياذ بالله من السلب بعد العطاء، إلا أن ميراث النفس من الروح أقوى، فإن بقي للروح شيء من الحياة، نقص ميراث النفس منها، كنقص الزوجة مع الفرع من ميراث الزوج، والله تعالى أعلم.»[1] كما لا يخفى على أحد موضوع هذه الآيات هو الفرائض، لكن -على مقتضى قاعدة النظير يذكر بالنظير-[2] هذه الآيات تُذَكِّر ابن عجيبة بأمور هو يرتكز فيها كزاهد وشيخ الطريقة والتربية، وهي: إماتة النفس، وتقوية الروح.

إذن، ليس الغرض من هذه الإشارات أن يُدَّعى أنها معاني الآيات الأوَّليَّة أو القطعية، بل أن يتعظ هو بنفسه ويعظَ تلاميذته ومريديه في سلوكهم بآيات القرآن الكريم. والواقع أن الشيخ ابنَ عجيبة يحمل ذهنية صوفية، وحينما ينظر إلى آيات الأحكام من نافذة هذه الذهنية يرى هذه المعانيَ المنسجمةَ مع مبادئ الصوفية.

4- في قوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾[3] يقول ابن عجيبة في قسم الإشارة: «الروح كالأب، والبشرية كالأم، وعقد الصحبة مع الشيخ كالولد، فإن كان الإنسان له صحبة مع شيخ التربية، يعني له ورد منه، فالبشرية والروحانية سواء؛ إذ كلاهما يتهذبان ويتنوران بالأدب والمعرفة، الأدب للبشرية، والمعرفة للروحانية، إذا استمد بالطاعة الظاهرُ استمد الباطنُ، وبالعكس، وإن لم يكن عقد الصحبة موجودًا كان ميراث البشرية من الحس أقوى كميراث الأم مع فَقْد الولد، أو تقول: الإنسان مركب من حس ومعنى، فالحس كالأم، والمعنى

1- ابن عجيبة، البحر المديد، 476/1.

2- انظروا. بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج. 2، ص. 171.

3- سورة البقرة: آية 11.

كالأب؛ لأن المعاني قائمة بالحس، والروح تستمد منها معًا، فهي كالولد بينهما، فإن كانت الروح حية بوجود المعرفة، استمدت منهما معًا، وإن كانت ميِّتة، كان استمدادها من الحس أكثر، كموت الولد في ميراث الأم.[1]

5- في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾[2] يقول ابن عجيبة في قسم الإشارة في البحر المديد: «بقدر ما يعلو المقام يُشدَّد العقاب، وبقدر ما يحصل من القرب يُطلَب الآداب، فليست المعصية في البعد كالمعصية في القرب، وليس يُطلب من البعيد ما يُطلب من القريب، وانظر إلى أزواج النبي ﷺ حيث قال تعالى لهن: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾[3] وما ذلك إلا لحُظْوَتهن وشدة قربهن من الله.»[4]

المعنى الظاهري لهذه الآية واضح، وهو حد الزانية من الجواري المتزوجات يكون نصف حد من زنت من الحرائر المتزوجات. انطلاقاً من هذا الحكم القرآني يخاطب ابن عجيبة هنا لمن يريد أن يتقرب إلى الله ولمن يشعر بأنه قريب من الله أن يكون أكثرَ حَذَراً من الآخرين، لأن الإنسان كلما ازداد تقرباً من الله ازداد شرفه ومقامه، ولذلك يتوقَّع منه الزهد والآداب والتيقظ أكثر مما يتوقع من الآخرين؛ فيكون عقابهم أكبرَ من عقاب أهل البعد.

1- ابن عجيبة، البحر المديد، 473/1.

2- سورة النساء، آية:25.

3- سورة الأحزاب، آية:30.

4- ابن عجيبة، البحر المديد، 491/1.

الخلاصة

لا شك أن الشيخ ابن عجيبة من أهم الشخصيات المتميزة بين العلماء والصوفيين، تحديداً في القرن الثاني عشر والثالث عشر الهجري من ناحية مؤلفاته العلمية، ونشاطاته الصوفية، فهو ممن جمعوا بين العلوم الظاهرة والعلوم الباطنة.

من أهم مؤلفات الشيخ ابن عجيبة: تفسيره المسمى بـ «البحر المديد» الذي يعتبر تفسيراً جامعاً بين التفسير الظاهري والتفسير الإشاري، يفسر الشيخ ابن عجيبة فيه الآياتِ الفقهيةَ بإيجاز. وإذا نظرنا إلى منهجه في تفسير آيات الأحكام نرى أنه فقيه مالكي يهتم بتقرير مذهب المالكية، غير أنه لا يدخل في التفاصيل؛ إذ ليس الغرض من تأليف هذا التفسير العرض التفصيلي لتفسير الآيات من جهة الفقه، بل مراد الشيخ ابن عجيبة من تأليف هذا التفسير تربية النفوس كما بين ذلك هو بنفسه. والنقطة التي تلفت النظر في معالجته للقضايا الفقهية هي عدم تعصبه لمذهب الإمام مالك رحمه الله، وذلك أنه يرجح رأي مذهب آخر غير مذهب الإمام مالك عندما يرى أن الدليل أقوى من دليل مذهب الإمام مالك رحمه الله، وهذا يشير إلى أنه يهتم بقوة الدليل لا بمذهب المستدل؛ ولذلك يمكن أن يُعدَّ من أصحاب الترجيح بين المذاهب الأربعة في الفقه. وإذا قارنا بين آرائه الفقهية وبين الآراء الفقهية للفقهاء المالكيين الآخرين نجده أكثر تسامحاً مع المذاهب الأخرى منهم، ونعتقد أنّ كونه صوفياً جعله متسامحاً ومنفتحاً في القضايا الفقهية، وذلك أنه للأحكام مجالٌ واسعٌ عند الصوفية؛ لأن الشريعة لها البعد الظاهري والبعد الباطني عندهم. ومن ير أن للشريعة ساحةً واسعةً سمحةً لا يتعصبُ لمذهب فقهي. ولذلك نرى أن للصوفية -كان ولم يزل- دوراً مهماً لتقريب المذاهب الإسلامية؛ لأن الفكر الصوفي يوحي بالتسامح مع الغير، وهذا التسامح هو ما نحتاج إليه في السياقات المعاصرة.

الشيخ ابن عجيبة يذكر بعض الإشارات الصوفية أيضاً لآيات الأحكام إلى جانب التفسير الفقهي، إذا نظرنا إلى هذه الإشارات نلاحظ أن ابن عجيبة لا يذكر هذه الإشارات الصوفية والإيضاحات الرمزية إلا بعد تقرير التفسير الظاهري والفقهي. هذه الإشارات إما تحتوي على الجانب الباطني الروحي لهذه الأحكام، أو تحتوي على الإيضاحات التمثيلية والدروس والمواعظ وِفقاً للمبادئ الصوفية. فيمكن لنا أن نقول باختصار: يوجد عنده انسجامُ و تلاؤمُ مذهب المالكية مع الآراء الصوفية.

وفي النهاية لا يسعني إلا أن أشكر لكل من سبقت له الخدمة والعناية في ترتيب هذه الندوة المباركة.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

دور العقيدة في الأمن النفسي عند الإمام مالك

الدكتور محمد بنصر العلوي
أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب – وجدة

ملخص المداخلة بالعربية

إن حرص الإمام مالك على اعتبار العقيدة أساسا في بناء مذهبه راجع إلى كونها بر الأمان والحافظة للكيان، وما قام عليه مذهبه من أصول وفروع موسوم بظل العقيدة التي يدين بها، ولذا نجد عنده كثيرا من الردود الصارمة والمواقف الحازمة، ضد أصحاب البدع والأهواء والزيغ من أهل الملل والنحل، كالمرجئة والقدرية والخوارج والرافضة والجهمية والمعتزلة، وغيرهم من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به.

إن الإيديولوجيات والمذاهب والعقائد أنشأت حضارات وعمرت مدائن، وهي نفسها أحدثت الخراب والدمار، وقد لاحظ الإمام مالك ذلك، فاعتبر العقيدة الإسلامية سبيلا إلى الأمان الدائم، فالمجتمعات التي تنعم به هي مجتمعات ذات عقيدة صحيحة سالمة، يدين بها الجميع، فلا يجد أصحاب الأهواء مكانا لهم بينهم، وقد انعكس هذا التوجه المالكي على أصل مذهبه، وهو ما سنبينه في العرض إن شاء الله .

ملخص المداخلة بالفرنسية

Le rôle du dogme dans la paix spirituelle chez l'Imam Malik

Même si L'imam Malik considère que la foi est essentielle dans la construction / la formation de sa doctrine, il y tient beaucoup parce qu'il

la considère comme une planche de salut suffisamment sécurisante. La preuve en est que les bases de sa doctrine et ses subdivisions sont teintées de la confession à laquelle il croit : C'est pour cela, on trouve chez lui plusieurs critiques acérées et des dénonciations virulentes contre les hérétiques, les hétérodoxes et d'autres comme les référentialistes à Dieu, les fatalistes, les renégats, les nihilistes et d'autres qui contrefont et falsifient la parole divine.

Les idéologies, les doctrines et les croyances ont forgé des civilisations, ont construit des cités, et en même temps, ils étaient à l'origine de leur destruction. Dans ce sens, Imam Malik en a fait la remarque et considère que la foi musulmane est le garant de la paix permanente. La preuve en est que les sociétés qui en jouissent sont les plus stables parce qu'elle est plus solide et ne permet pas l'intrusion des gens épicuristes.

ملخص المداخلة بالانجليزية

The creed's role in psychological security according to Imame Malik

Believing that creed (al-aqida)is the basic element in building his doctrine , and that it is the safe shore as well as the protector of Islam s essence , pushed Imame Malik to shape both the major and the minor matters of his doctrine by the doctrinal manifesto(al-aqida)in which he believes.Hence he devoted some of his writtings against any Islamic religious group (such as Murj-ites, Fatalists, Khawarijites, Errafidites, Mutazilis and the groupe of Jahm Ben Safwan)that may falsify the coranic meanings and make them follow their wishes and desires.

Ideologies, doctrines and different creeds have been means of both establishement and destruction of civilisations and cities.That s why, Imame Malik considered the true Islamic creed as the best means for the achievement of the permanent safe society.Therfore, Maliki doctrine was so influenced by his attitude twards the true creed.

دور العقيدة في الأمن النفسي عند الإمام مالك

تعد هذه الندوة المباركة ثاني ندوة تخص مذهب الإمام مالك، إلا أنها تزيد عليها شيئا، فإذا كانت الندوة الأولى تخص الجانب التاريخي تأليفا وفقها ومتابعة، فإن هذه تمس جانب استمرارية المذهب في ارتباطاته وتأثيراته في الفقه والقانون، إضافة إلى تأثيراته الثقافية، إن مذهب مالك بما له من مميزات وخصائص امتد عبر الزمان والمكان ووجد له من الأشياع والأتباع والأنصار ما لم يحظى به مذهب فقهي قبله أو بعده، ولعل السر يرجع في ذلك إلى أصول عقيدته وأصول فقهه ،أما أصول فقهه فلها مقام آخر، وأما أصول عقيدته فهو ما سنعمل على كشفها وبيانها في هذه المداخلة إن شاء الله، وشكرا أولا وأخيرا للرابطة المحمدية للعلماء، وللمؤسسة العلمية الكتانية، وللمركز الأكاديمي الذين عملوا معا على تنظيم هذه الندوة، وشكرا للذين سهروا على إعدادها.

والله الموفق.

مقدمة

يعد مالك بن أنس: (ت 179هـ) علما من أعلام الحديث والفقه، فنال بذلك الإمامة وعاش في عصر اضطربت فيه المنازع الفكرية والتوجهات الدينية، فمن آراء منحرفة في العقيدة وأخرى في السياسة ،إلى الزعم بخلق القرآن، فكان من الحق على كل من يتصدى للتصحيح والتصويب أن يعلم هذا ويدركه، ويرشد الناس إلى ما يجب أن يتبع في هذه المتاهات المنحرفة عن الصراط المستقيم، فاتخذ مالك من الأمن العقدي أصلا يقوم عليه مذهبه وما تناسل من أصوله من فروع وأحكام وقضايا شرعية وسياسة؛ لأن العقيدة في هذه المقام تلقي بظلالها على كل ما يرتبط بها ويتفرع عنها .

والأمن والأمان موضوع كانت ولا تزال تتعارك حوله الأقلام، وتتجاذبه الأفهام، فرغم ما أنجز فيه من بحوث ودراسات، وما أحيط به من قواعد وضوابط، وما حوصر به من آليات ووسائل، فإن الباحثين لم يصلوا منه إلى ما يريدون؛ لأن الأمن والأمان لا يتحقق بتوفر وسائل مادية، أو تشريعات صارمة، إن سبيل الأمن والأمان هو العقيدة، وهو مما امتن الله به على عباده، والمجتمعات التي تنعم بالأمن هي مجتمعات ذات عقيدة يدين بها الجميع فلا يجد الزيغ وتضارب الأهواء مكانا بينها، ومن ثم تنعم بالأمن والسلام والوحدة والوفاق.

وإذا حرص الإمام مالك على اعتبار العقيدة أساسا في بناء مذهبه، فلأنه يرى أنها بر الأمان والحافظة للكيان. وما قام عليه مذهبه من أصول وفروع فإنه موسوم بظل العقيدة التي يدين بها؛ ولذا نجد لديه كثيرا من الردود الصارمة والمواقف الحازمة ضد أصحاب البدع والأهواء والزيغ[1] كالمرجئة[2] والقدرية[3] والشيعة الخ.

إن المذاهب والعقائد والإيديولوجيات أنشأت حضارات وعمرت مدائن وهي نفسها أحدثت الخراب والدمار، وقد لاحظ الإمام مالك ذلك، فجعل من أصول مذهبه منهجا لتثبيت العقيدة وترسيخها ليس ذلك فيما اتفق عليه من أصول فقهه، ولكن كان ذلك أبين في المختلف فيه منها، لأنها تمس العقيدة من قريب أو بعيد. فمصطلح المصالح المرسلة مثلا تأصيل لكل خير ينفع العباد مما له أصل في الكتاب والسنة ولا يتعارض مع أصول العقيدة. وسد الذرائع دفع لكل شر يضر بالناس أو يحدث فتنة بينهم باعتبار المآل وهو ما حرص عليه الشارع، شرع من قبلنا مرتبط بالكتاب والسنة.... إلخ.

1- المبتدعة: من اعتقد شيئا مخالفا فيه اعتقاد أهل السنة، ويطلق عليهم أهل الأهواء والزيغ. وعن النبي ﷺ أنه قال لعائشة :»يا عائشة ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا﴾ هم أصحاب البدع وأهل الأهواء « المعجم الصغير للطبراني:1/ 203، الملل للشهرستاني 19/2.

2- المرجئة: بدعة ظهرت في القرن الأول من الهجرة يقوم أمرها على اعتقاد أن المسلم لا يفقد إيمانه بالخطيئة، وهو في هذا نقيض الخوارج الذين قالوا: إن المسلم يصبح كافرا إذا ارتكب الخطيئة المميتة.

3- القدرية أو الجبرية: هي فرقة ترمي إلى نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب .ن الملل للشهرستاني: 2/ 85 مذاهب الإسلاميين :98/1.

وإذا كان الموضوع المبحوث فيه يتعلق بالأمن العقدي في مذهب الإمام مالك فما من شك - وهو من صفوة تابعي التابعين- أن له عقيدة نقية صافية. ولم يكن ذلك الصفاء والنقاء عن متابعة وتقليد بقدر ما هو اختيار عن اقتناع كان نتيجة بحث ودرس ومدارسة ونقد للنحل التي ظهرت في عصره.

عاش الإمام مالك معظم عمره في القرن الثاني الهجري الموسوم بسيادة الدولة العباسية- ابتداء من سنة 132 هـ- التي خلفت الدولة الأموية وقد صاحب هذا الانقلاب تقوية شوكة كثيرا من الطوائف والفرق. فبعد الشيعة والخوارج التي كانت تنشط على استحياء في القرن الأول نجد أنها كشفت عن توجهاتها في القرن الثاني الهجري إضافة إلى القدرية والمعتزلة، وكونت لها دعاة وأتباعا يلهجون بمحامدها ويحشدون الناس على مبادئها، إضافة إلى ما ظهر من نحل الفرس والهند.

وسط هذا الركام –التنوع العقدي- كان على الإمام مالك أن يختار، ورغم أنه لم تثبت له رحلة فقد كان بالمدينة من أهل الأهواء والبدع ما يضل أمة، ومع ذلك تصدى للرد التوجيه حتى لا يقع أحد في شركهم.

ظهرت الفتن والأهواء ولما يمض على وفاة **الرسول** ﷺعقد من الزمن، فهذه حرب الردة، وحرب مدعى النبوة، وحرب مانعي الزكاة الخ حتى إذا ما أخمدت، ظهرت الفرق السالفة الذكر بقوة. فكان أن تصدى أهل العلم والرأي لهم وجادلوهم بل وقاتلوهم حتى تكون الكلمة لله، وقد تسربت هذه الأهواء إلى حلقات الدرس والتحصيل من قبل الطلاب ولم يبق الأمر خارج المدارسة وفي غيبة عنها.

فمن بين الشيوخ الذي لازمهم مالك وأخذ عنهم: أبو بكر عبد الله بن يزيد بن هرمز[1] **(ت**148 هـ). قال عنه مالك: « جالست ابن هرمز ثلاث

1- هو أبو بكر عبد الله بن يزيد بن هرمز الأصم (ت148هـ) من التابعين ومن فقهاء المدينة، قليل الفتيا كثير التحفظ، كان يتعبد ويتزهد ن التاريخ الكبير :224/5 النبلاء :379/6.

عشرة سنة في علم لم أبثه لأحد من الناس، وكان من أعلم الناس بالرد على أهل الأهواء وبما اختلف فيه الناس »[1]، وكان يتأدب بأدبه ويأخذ بكلمته ولقد قال في ذلك: سمعت ابن هرمز يقول: ينبغي للعالم أن يورث جلساءه قول: لا ادري، حتى يكون ذلك أصلا في أيديهم يفزعون إليه.[2]

عاش مالك في عصر استفحل فيه أمر الفرق، فكان الخوارج –مثلا- لهم أراء في فهم القرآن وتأويله وتنزيل أحكامه وعقيدته، وكان الشيعة بنحلهم المختلفة من كيسا نية وإمامية وزيدية يرون أنهم أصوب من غيرهم في عقيدتهم، وما تولد عنها من أحكام وتشريعات خاصة بهم. أما المعتزلة فجعلوا من العقل حكما يفزعون إليه في كل شيء فلا حسن إلا ما حسنه ولا قبح إلا ما قبحه.

وبناء على ما سمع الإمام مالك من ابن هرمز قسم العلم إلى قسمين:

فعندما جلس للدرس كان يلقي على الناس قسما منه لا يخص به أحدا؛ إذ لا ضرر في إشاعته وإذاعته بين الناس، وكل العقول تقوى على فهمه وتحصيله والانتفاع به وهو الخاص بتفهيم القرآن وبرواية أحاديث **الرسول صلى الله عليه وسلم**، وما يتبعها من بيان وشرح، إضافة إلى ما يرويه من فقه الصحابة وفتاواهم مثل فتاوى ابن عباس وابن مسعود وغيرهما.

أما القسم الثاني: وهو ما لم يُحَدِّثْ به أحد من عامة الناس، بل لا يعرفه إلى خاصتهم؛ لأن في إشاعته ضررا أكبر من نفعه، مثل أصول الفرق ومبادئها ومعتقداتها، وأسباب الاختلاف بينها؛ لأن فيها من المتشابه فيها فهذا مما لا ترقى إليه مدارك العامة وأفهامهم.

وإذا جعل الإمام مالك من العقيدة جوهر مذهبه، فلا شك أنه يراها أساسا لبناء مجتمع فاضل وركنا من أركان وحدة المجتمع ودعامة تميزه عن

1- مقدمة الجرح والتعديل لأبي حاتم : 28/1.
2- الديباج : 23.

غيره، وهي السبيل الوحيد لتربية الوازع الديني في النفوس فتقبل أحكام الشرع على ما هي عليه، كما تقبل الاحتكام إليها بصدر رحب، هذه المعطيات وغيرها من اعتماده مبدإ العقيدة أساس للأمن النفسي، هي ما سنحاوله بسطه بحول الله في هذه المداخلة.

المقولـة الأولى : الوسائل

1- التوحيد: (الإيمان بالله وبملائكته وكتبه.....)

إن أي مجتمع لا بد له من أن يقوم على أسس ومقومات، من العقيدة التي توحد أفراده وجماعاته، ويصدر عنها تصوره ومفاهيمه عن الكون والإنسان والحياة، والأنظمة التي تحكم تصرفات أفراده، والأعراف التي تتكون عليها مشاربه وأذواقه وعاداته، والإسلام قد بين لنا أن أساس المجتمع الفاضل عقيدة صالحة تمتاز بالبساطة وعدم التعقيد، « فالله في هذه العقيدة، واحد في ذاته، واحد في صفاته، واحد في أفعاله، مع الاعتقاد أنه لا ينبغي أن يعبد مع الله تعالى أحد سواه .[1] فالتوحيد أساس كل الدعائم التي تميز المجتمع الإسلامي عن سائر المجتمعات، والتوحيد في مدلوله العام يعني إخلاص العبادة لله وحده، «وتوحيد الإيمان بأن الله واحد أحد فرد صمد فحسب، ويعني كذلك التوجه إليه سبحانه بكل عمل يزاوله الإنسان، ومن ثم لا يخشى إلا خالقه، ويذر ما لا يصلح من الأقوال والأفعال مرضاة لربه».

فمجتمع التوحيد إذن مجتمع العزة والحرية والكرامة والإحسان في كل شيء، مجتمع تسوده القيم التي تجعل منه النموذج الأمثل والقدوة الحسنة في القول والفعل.

2- والدعوة إلى الإيمان بالله أساس المجتمع الفاضل، «يصحبها بيان أن الله وحده هو الحاكم، وأنه الغالب على أمره، القاهر فوق عباده وأنه هو الذي

1- مجلة الوعي الإسلامي عدد : 215 شتنبر :1984.

يبين الصراط المستقيم، ويوضح معنى الخير والشر، والصواب والخطأ حتى لا تضل البشرية ولا تزيغ، وحتى تكون صلتها به وحده سبحانه، وحتى يكون استعدادها الذي ينظم مجتمعها» [1].

والتوحيد بهذه الصورة الكاملة التي جاء بها الإسلام يضع الإنسان في إطار العبودية الصحيحة لله عز وجل، ويجعل مفاهيمه كلها في ممارسته لحياته تسير وفق هذا المبدإ، فكل عمل يقوم به سوف يكون ابتغاء وجه الله، ولا خوف إلا من الله، ولا تعظيم إلا لله.

3- وبهذه العقيدة القوية تتغلغل جذور العزة في نفس المؤمن، فلا ينافق أحدا؛ لأنه يعلم أن النافع والضار هو الله، ولا يغش ولا يخون؛ لأنه يعلم أن الله مطلع عليه، ولا يقصر في واجب؛ لأنه يعلم أن العمل عبادة يؤجر عليها، «وبالجملة، فإن الإيمان الحقيقي بالله الواحد الخالق المعبود، يقيم موازين الحياة على خط مستقيم لا تميل عنه ولا تحيد[2].

4- والتوحيد ضروري لتربية «الوازع الوجداني في الإنسان؛ لأن حياة البشر، تتأرجح بهم بين الخير والشر، فبعد أن بنى الإسلام لهذا الوازع أساس إثبات وجود الله وبعثة الرسل قام هذا الوازع للنفوس بإثبات الجزاء عن كل عمل بمثله»، ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾[3] أي: يرى جزاءه، فأوجد في النفوس الخوف والرجاء الذي أشار إليهما قوله تعالى: ﴿نبئ عبادي أني أنا الغفور الرحيم وأن عذابي هو العذاب الأليم﴾[4].

وهذا الأسلوب أفضل سبيل لتهذيب النفوس وتربيتها؛ لأنه يجمع بين عاملي الخشية والمحبة ويديم الارتياض على ذلك بتغليب عامل المحبة

1- المجتمع المتكافل في الإسلام :11

2- مجلة الوعي الإسلامي :عدد :215 .

3- الزلزلة :8-9.

4- سورة الحجر :49-50 .

خاصة؛ لأن المحبة من شأ نها النماء، فإذا غلب عامل المحبة تحققت الخشية ووجبت الطاعة[1].

فالمؤمن بعقيدة الإسلام إذا نفذ إلى سر الوجود، فأحب الله واهب الحياة ومصدرالخلق والإيجاد والإمداد،أحبه حبا يفوق حب الإنسان لأبويه بل لولده بل لنفسه، وأحب كل ما يجيء من قبله وكل ما يحبه سبحانه[2].

5- صحيح أن للإنسان حاجات كثيرة، منها ما هو أساسي لا غنى عنه؛ لأنه يتوقف عليها حفظ حياته وبقاء نوعه، ومنها ما هو عام وضروري لتحقيق أمنه النفسي وسعادته، وينبعث من هذه الحاجات دوافع تدفع الإنسان للقيام بنشاط توافقي لإشباع هذه الحاجات؛ « لأن إشباعها يحقق له الحياة الآمنة المطمئنة والسعيدة، وإذا حرم من إشباعها حرم من نعمة الشعور بالأمن النفسي، وانتابه القلق وأحاط به الشقاء»[3].

6- ومن بين أهم الدوافع النفسية الروحية الهامة في حياة الإنسان، دافع التدين؛ إذ أن في الإنسان استعدادا فطريا لمعرفة الله تعالى، والإيمان به وتوحيده والتقرب إليه، والالتجاء إليه، والاستعانة به عندما تحيط به الأخطار، وقد أشار القرآن الكريم إلى الأساس الفطري لدافع التدين في قوله تعالى ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾.[4] فالتوحيد الخالص إذا تحقق في حياة الفرد أو قامت عليه حياة أمة أتى بأينع الثمرات، وحقق أنفع الآثار في الحياة.

ومن أبرز ثمرات التوحيد وأثاره:

1- أصول النظام الاجتماعي :84 .

2- الإيمان والحياة :د يوسف القرضاوي :148.

3- م س.

4- الروم :30.

7- تحرير الإنسان من كل عبودية إلا لربه الذي خلقه فسواه، تحرير لعقله من الخرافات والأوهام، وتحرير لضميره من الخضوع والذل والاستسلام، وتحرير لحياته من تسلط الجبابرة والطغاة والأرباب المتألهين على عباد الله[1].

8- كما أنه يعين على تكوين الشخصية المتزنة، التي تميزت وجهتها في الحياة وتوحدت غايتها، وتحددت طريقتها، فليس لها إلا إله واحد يتجه إليه في الخلوة والجلوة، ويدعوه في السراء والضراء، وتعمل على ما يرضيه في الصغيرة والكبيرة.

في هذا السياق يذكر القرآن حوار إبراهيم مع قومه من المشركين حين خوفوه بأصنامهم وآلهتهم الزائفة، فرد عليهم متعجبا ومعجبا بقوله: ﴿**وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا، فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون**﴾[2].

إن الأمن ينبع من داخل النفس وليس من حراسة رجال الأمن والجند وهذا من أمن الدنيا. وأما أمن الآخرة فهو أعظم وأبقى؛ لأنهم اخلصوا عقيدتهم لله ولم يخلطوا توحيدهم بشيء. قال تعالى واصفا إياهم ومعرفا بهم :﴿**الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون**﴾ [3].

9- فالتوحيد في الإسلام - الخالص من الشوائب، الصادر من القلب- تتبعه حتما جميع الفضائل المتعارف عليها، فكلمة التوحيد ترسخ في قائلها، بأن لا معبود، ولا محيي، ولا مميت، ولا رازق ولا نافع إلا الله.

ومن هنا يتجسد الجانب الفعال للأمن في التوحيد، وذلك في سلامة النفس البشرية من التمزق الداخلي والتوزيع والانقسام بين مختلف الغايات وشتى الاتجاهات، وهو ما حرص عليه الإمام مالك.

1- حقيقة التوحيد للقرضاوي :71 .

2- الأنعام :148.

3- الأنعام :83.

لقد اختصر الإسلام غايات الإنسان في غاية واحدة؛ هي: إرضاء الله عز وجل، وركز همومه في هم واحد، هو العمل فيما يرضيه سبحانه وتعالى، فالإيمان بالله يطلق النفس من قيودها المادية فتتعالى على الشهوات ولا تبالي بالمنافع والمضار الخاصة، فيسعى الإنسان لنفسه، ولأمته وللناس جميعا ضمن قوانين الحق العامة وسنن الخير الشاملة، كل هذا يخلقه الأمن النفسي الذي يبعث في نفس الإنسان الهدوء والسكينة والاطمئنان. ومن الإيمان بالله الإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والإيمان بالقدر خيره وشره، كما هو وارد في حديث جبريل عليه السلام[1]. وهذا الإيمان بالشروط والكيفية والمواصفات التي أتينا على ذكرها تترتب عليه آثار، هي التي تحقق الغاية منه، فبدون هذه الغاية لن يكون إيمانا صادقا منتجا فعالا يذهب بصاحبه إلى صراط مستقيم.

إن ما أتينا على ذكره من تحليل وبيان لعقيدة التوحيد عند مالك، وما يرتبط بها، هو قليل من كثير، وإنما أردنا أن نكشف عن الدلالات المخبوءة والمعاني المحجوبة فيها، قد يكون ذلك هو ما دار بخلده وفكر فيه وحدث به وحلله وعرضه في مجالسه على الناس، وربما كان غير ذلك مما لم نوفق لتحصيله وتدوينه وفهمه، إلا أن الملاحظ أن كلامه في العقيدة ووجه بتساؤلات وجدالات كلامية طرحت عليه وكان عليه أن يحدد موقفه منها ويجيب عما سئل عنه منها فإن مسألة الإيمان وما يرتبط بها لم يسكت عنها المتكلون ولم يمرروها من غير تفسير أو تأويل، بل كانت محط أخذ ورد بين الفرق المتنازعة والمجادلة، وهذا ما سنبينه إتماما للفائدة لتكتمل صورة الإيمان صافية نقية في غيبة عن الشكوك والتأويلات .

إن اعتبار التوحيد أساسا للعقيدة، يفضي لدى الفرق غير السنية إلى المجادلة والمناظرة والمحاورة المفضية غالبا إلى التشكيك والحيرة وكثرة

1- ن صحيح البخاري : كتاب الإيمان.

المساءلة ، ومن هنا حدد الإمام مالك موقفه من مسائل تعد من جوهرالعقيدة، مثل حقيقة الإيمان، والإيمان بالقدر، ورؤية الله، وحكم مرتكب الكبيرة، وخلق القرآن،والثواب والعقاب..الخ فسارالإمام في معالجتها على منهج أهل السنة في دراسته للعقيدة، كما سار عليها في دراسته للفقه. فكان يدعو الناس إلى أخذ العقيدة صافية نقية من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وينكر دعوى من خالف ذلك من أهل الفرق والمعروف بعضهم بـ : أصحاب الكلام[1]» .

إن من شأن معرفة هذه الردود أن تبسط أمامنا عقيدة مالك واضحة بينة بكل عناصرها وتفاصيلها ودقائقها كبيرة كانت أو صغيرة .

ردود الإمام مالك على شبه المتكلمين[2]

قال مالك: (الكلام في الدين وصفاته أكرهه -الكره بمعنى المنع -ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه نحو الكلام في رأي الجهم، والقدر، وكل ما أشبه، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل[3] ، فأما الكلام في دين الله وفي الله عز وجل فالسكوت أحب إلي؛ لأني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلا فيما تحته عمل)[4].

هذا النص يدل صراحة على أن مذهب أهل المدينة هو مذهب مالك في العقيدة والفقه وهو مذهب السلف، وإذا كان يكره أن يخوض فيه فهولا

1- ترتب عن الاشتغال بالكلام ظهور «علم الكلام» وهو: علم يبحث عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدإ والمعاد الخ: التعريفات :185.

2- كانت الصحابة تتكلم في هذه المعاني من الاعتقادات أحيانا، وتبحث عن حقائقها وتعنى بذلك حتى تظهره وتسأل عنه الأيمة لتقف على الصواب منه ن المنتقى للباجي : 202/7.

3- إن قول من قال من التابعين:كانوا يكرهون الكلام فيما ليس تحته عمل، إنما ينصرف إلى أحد أمرين:
1) إما أن يتوجه المنع في ذلك إلى من ليس من أهل العلم ممن يخاف أن تزل قدمه ويتعلق قلبه بشبهة لا يقدر على التخلص منها ،قال مالك رحمه الله لا تمكن زائغ القلب من أذنك فإنك لا تدري ما يقلقك من ذلك .
2) أن يتوجه المنع في ذلك إلى أن يتكلم في ذلك بمذاهب أهل البدع ومخالفي السنة. ن المنتقى للباجي: 202 /7

4- جامع بيان العلم :2/ 116.

يفعل ذلك إلا إذا اضطر إلى ذلك اضطرارا، ورأى أن الكلام أولى من السكوت وأفضل منه، وجوابه عمن سأل عن الاستواء يدل على أمر هام يمثل موقفه من النقاش الدائر حول مسائل من العقيدة:

ا-فالجواب كما سيأتي يمثل كراهيته الشديدة للخوض في مثل هذه المسائل.

ب-واعتبار الخوض فيها بدعة في الدين.

ج- والقصد من ذلك: سد الطريق على الفرق التي شغلت الناس في عهده بإثارة الشبهات والتأويلات المنحرفة والمغرضة حتى أوقعوهم في حيرة من أمر عقيدتهم.

د-وتعنيفه للسائل إنما هو تنبيه لغيره من خطورة الاشتغال بالمتشابهات[1].

لقد تعرض الإمام مالك لآراء الفرق الكلامية بالتصحيح وبالرد وبالجرح والتعديل، وكان يكثر من الشواهد القرآنية في أغراض مختلفة ومقاصد متعددة. حتى غدت هذه السمة طابعا مميزا له؛ لأن هذه الفرق أو أهل الأهواء، عمدوا إلى القرآن فتأولوه على مذهبهم؛ تارة يستدلون بآياته على معتقداتهم ولا دلالة لهم فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه، ومن هؤلاء: الخوارج والرافضة والقدرية والمرجئة الخ وتوحيدهم هو توحيد الجهمية الذي مضمونه نفي الصفات وغير ذلك،[2] فقالوا: إن الله لا يرى، وأن القرآن مخلوق، وأنه ليس فوق العالم وأنه لا يقوم به علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر، ولا كلام ولا مشيئة ولا صفة من الصفات. والمقصود أن مثل هؤلاء اعتقدوا رأيا ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه تزكية لمقولاتهم ودعما لمزاعمهم[3].

1- العوامل الفكرية والعقدية ..218/1 مداخلة في ندوة الإمام مالك سنة : 2008.

2- روى عبد الله بن أحمد بن حنبل في كتاب الرد على الجهمية قول مالك :»الله في السماء وعلمه في كل مكان لا يخلو منه شيء» ن سيرة أعلام النبلاء :101/8

3- مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية :85-87.

لقد أدى البغض الشديد من قبل الإمام مالك لهذه الفرق إلى الظن السيئ بهم، واعتقاده أنهم يشوهون جمال الدين، وحقيقة التوحيد وأوقعوا الناس في حيرة من أمر دينهم وربما أوقعوهم في الشرك والضلالة من حيث لا يشعرون. ولقد نقل بعضهم عن الإمام مالك أنه كان ينهى تلاميذه عن مناكحة القدرية، والسير وراء جنائزهم والصلاة عليهم،[1] وروى القاضي عياض، قال: قال ابن وهب وغير واحد: سئل مالك عن أهل القدر[2]: أنكف عن كلامكم؟» قال: نعم، إذا كان عارفا بما هو عليه، قال: ونأمره بالمعروف وننهاه عن المنكر ونخبرهم بخلافهم ولا نواصل القول ولا يُصَلَي عليهم ولا نشهد جنائزهم لا أرى أن يناكحوا: قال الله تعالى: «ولعبد مومن خير من مشرك[3]».

قال في رواية أشهب: ولا يصلى خلفهم ولا يحمل عنهم الحديث، وإن وافيتموهم في ثغر فأخرجوهم منه. [4]

قال ابن القاسم عنه: «و لا يسلم عليهم و لا يعاد مرضاهم»[5].

فيبدو بوضوح تام، من خلال هذه النصوص أن مالكا كان يبغض القدريين الذين يقولون إن الإنسان يفعل بإرادته الخاصة ما هو مسئول عنه. وكذلك فعل مع المرجئة والمشبهة والمجسمة.

روى القاضي عياض، قائلا: قال ابن وهب: سمعت مالكا يقول: إذ جاءه بعض أهل الأهواء: أما أنا فعلى بينة من ربي، وأما أنت فشاك، فاذهب إلى شاك مثلك فخاصمه ثم قرأ: « قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة»[6].

1- سير أعلام النبلاء :68/8 .

2- للإمام مالك رسالة في القدر كتبها إلى ابن وهب . ترتيب المدارك : 204/1 سير أعلام النبلاء : 88/8. وله في الموطإ كتاب في القدر.

3- البقرة :209.

4- ترتيب المدارك :176/1 سير أعلام النبلاء :103/8.

5- ن ترتيب المدارك :2/ 47 .

6- يوسف :107.

موقفه من الإيمان

يرى الإمام مالك: أن الإيمان ليس اعتقادا أو قولا فقط، ولكنه اعتقاد وقول وعمل، فكان يقول: الإيمان قول وعمل، ويروي أن الطاعات من الإيمان. فالقيام بالصلاة من الإيمان ويستشهد على ذلك بأن الصلاة كانت إلى بيت المقدس ثم إلى بيت الله الحرام، فخشي بعض المؤمنين أن تكون صلاتهم الماضية إلى ضياع، فقال تعالى: ﴿**وما كان الله ليضيع إيمانكم**[1]﴾ فدل ذلك باللفظ البين أن الصلاة إيمان، وهي فعل، فالإيمان قول وفعل، و هكذا يأخذ بظاهر اللفظ، من غير التفات إلى ما وراء ذلك من التأويلات.

هل الإيمان يزيد و ينقص؟

وإذا كان الإيمان قولا وعملا فهو يزيد بالعمل، فقد أثر عنه أنه كان يرى زيادة الإيمان لصريح الآيات الدالة على ذلك نتيجة منطقية لاعتباره العمل من الإيمان، وينهى عن الأخذ بقول من يقول بغير ذلك .

أخبره زهير بن عباس أن الشام صنفين من الناس اختلفوا في الإيمان، صنف قال: الإيمان يزيد وينقص، وطائفة قالت: الإيمان واحد، إيمان أهل الأرض وأهل السماء واحد، وقال له: فما ينبغي للطائفيتين أن يقولوا؟ قال: يقولون: نحن مؤمنون ويكفون عما سوى ذلك من كلام، فإن **النبي** ﷺ قال: **(أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله . فإذا قالوها عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها).**[2] وقال تعالى: ﴿**ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا**[3]﴾ و قد أقام الناس يصلون إلى بيت المقدس ستة عشرة شهرا، ثم أمروا بالصلاة إلى بيت الحرام، فقال الله: ﴿**وما كان الله ليضيع إيمانكم**﴾. يعني صلاتكم إلى بيت المقدس، وإني لأنكر بهذه الآية قول المرجئة: إن

1- البقرة :143.

2- أخرجه ابن ماجة في مقدمة سننه الحديث :71-72 .

3- النساء :94.

الصلاة ليست من الإيمان[1] فكان الإمام مالك يرى أن الإيمان يزيد، ويراه ينقص، لأن ما يزيد ينقص؛ ولكنه وجد أن آيات القرآن، ذكرت الزيادة فقط ، فكف عن القول بنقصانه.

وفي الانتقاء لابن عبد البر:سئل مالك بن أنس عن الإيمان، فقال: قول وعمل، قيل أيزيد وينقص؟ قال: قد ذكر الله سبحانه في غير آي من القرآن أن الإيمان يزيد، قيل له أينقص؟ قال: دع الكلام في نقصانه وكف عنه، قيل: فبعضه أفضل من بعض؟ قال: نعم.[2] فيتضح من خلال هذا، أن الإمام مالك رضي الله عنه كان في دراسته لحقيقة الإيمان، الرجل الذي يقف عند المنقول، ولا يسعى وراء الافتراضات العقلية والمتاهات التي يظل سالكها؛ إذ لا دليل عليها، فليس العلم عنده هوى وتساؤلا وشكا ورأيا لا سند له.

مسألة القدر

إن الإمام مالك يؤمن بالقدر خيره وشره، ويؤمن بأن الإنسان حر مختار، وهو مسئول عما يفعل ويكتفي بهذا القول من غير أن يتعرض لكون أفعال الإنسان مخلوقة له بقدرة أودعها الله فيه أو غير مقدورة له، وقد قال في ذلك: «ما رأيت أحدا من أهل القدر إلا كان أهل سخافة وطيش وضعة « ويستشهد بكلام لعمر بن عبد العزيز: «لو أراد الله ألا يعصى ما خلق إبليس وهو رأس الخطايا « ويستدل بقوله تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾[3] .

ويعلق على الآية بقوله: ما أصعب هذه الآية على أهل القدر وأشدها عليهم؛ لأنها تكشف زيف معتقدهم[4].

1- ترتيب المدارك :43/2.

2 – الانتقاء في فضائل الثلاثة. :32.

3- السجدة :13 .

4- تفسير مالك :255 .

حكم مرتكب الكبيرة

الكبيرة من الذنوب والمعاصي هي التي تعظم عقوبتها[1]. واختلف فيها: أيخلد مرتكبها في النارأم لا؟ كان مالك يرى أن مرتكب الكبيرة يعذب بمقدار معصيته إن شاء الله غفر له لقوله: « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» وقال مالك في هذا المقام: إن العبد إذا ارتكب الكبائر كلها بعد ألا يشرك بالله شيئا ثم نجا من هذه الأهوال رجوت أن يكون في أعلى الفردوس، إن كبيرة بين العبد وربه هو منها على رجاء، وكل هوى ليس هو على رجاء إنما يهوي به في نار جهنم»[2].

مسألة خلق القرآن

وقد ثارت في عصر الإمام مالك مسألة خلق القرآن أثارها، الجعد بن درهم، وقد أخذها عن رجل كان يريد إفساد العقيدة الإسلامية، وهو يهودي، فقررت طائفة من المسلمين أن القرآن مخلوق، والمستمسكون بحبل من الله علموا أن هذه فتنة تثار بين المسلمين فأمسكوا عن الخوض فيها، وكان من بين هؤلاء الإمام مالك فما كان يرى أنه يجوز السير في الجدل وراء ما يثيره الذين نصبوا أنفسهم لفتنة المسلمين عن دينهم. وحكى عنه عياض في المدارك: «القرآن كلام الله وكلام الله منه، وليس من الله شيء مخلوق»[3].

وحكم على من قال بخلق القرآن:»من قال بخلق القرآن يجلد ويحبس».

وفي رواية أخرى عنه:يقتل ولا تقبل له توبة»[4].

رؤية الله تعالى

من المسائل التي أثارها الرافضة والجهمية والمعتزلة وغيرهم: رؤية الله

1- المفردات :438 .

2- ترتيب المدارك :207/1.

3- ترتيب المدارك :174/1 سير أعلام النبلاء :101/8.

4- النبلاء :102/8 .

سبحانه وتعالى، فأنكروا جوازها، وقالوا باستحالتها ونشروا هذه المقالة في وسط المسلمين، فرأى مالك أن فيها ما يخالف منهاج السلف الصالح، وفيها تخريج للقرآن على غير ظاهره، فأنكرها، وروي عنه إنكارها، وإثبات رؤية الله سبحانه في الآخرة لا في الدنيا.

قال أشهب قلت: يا أبا عبد الله: ﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾[1] ينظرون إلى الله ؟ قال: نعم. بأعينهم هاتين، قلت: فإن قوما يقولون: لا ينظرون إلى الله، إن «ناظرة» بمعنى منتظرة إلى الثواب والعقاب، قال: كذبوا، بل ينظرون إلى الله، أما سمعت قول موسى عليه السلام: ﴿أرني انظر إليك﴾[2] افترى موسى سأل ربه محالا؟ فقال: « لن تراني في الدنيا؛ لأنها دار فناء، ولا ينظر ما يبقى بما يفنى، فإذا صاروا إلى دار البقاء نظروا بما يبقى إلى مايبقى[3]»، وقال الله تعالى عن العصاة: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾[4] [5].

فنرى من خلال هذا الحوار أن مالكا -رضي الله عنه- يقرر جواز رؤية الله سبحانه و تعالى، وأن الله أخبر أن المؤمنين سيرونه في الآخرة وأنها ستقع.

كما أخبر الله سبحانه و تعالى في ظاهر القرآن، فهو هنا يقف عند ظاهر النص.

ويستدل على جوازها بأن موسى عليه السلام طلبها، وموسى النبي الكليم لا يطلب محالا، فلو كانت محالا ما طلبها، وأن النفي للرؤية إنما يقع على الرؤية في الدنيا؛ لأن الدنيا هي دار الفناء، فالجوارح الإنسانية فيها إلى فناء، إلى أن يعيدها الله سبحانه وتعالى كما بدأها، فتكون إلى البقاء، والباقي لا يرى إلا بما هو من الجوارح التي للبقاء، وهذا الأخير دليل خطابي بعث إليه الإيمان بظاهر المنقول وليس برهانا منطقي.

1- القيامة :22-23.

2- الأعراف :113.

3- تفسير الإمام مالك :337.

4- المطففين :15.

5- تفسير مالك /337، المدارك /1/ 137 ،الحلية :326/6 ، سير أعلام النبلاء النبلاء :102/8.

استواء الرحمن على العرش

قال سفيان بن عيينة: سأل رجل مالكا، فقال: ﴿**الرحمان على العرش استوى**﴾[1] كيف استوى؟ فسكت مالك مليا، حتى علاه الرحضاء[2]، وما رأينا مالكا وجد من شيء وجده من مقالته، وجعل الناس ينتظرون ما يأمر به، ثم سرى عنه فقال: الاستواء منه معلوم، والكيف منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب، وإني لأظنك ضالا، فناداه الرجل: يا أبا عبد الله، والله الذي لا إله إلا هو، لقد سألت عن هذه المسألة أهل البصرة، والكوفة والعراق، فلم أجد أحدا وفق لما وقفت له[3].

وهكذا كانت إجاباته في مثل هذه الحال تقف عند النص، ولا تتجاوز المعنى الواضح الظاهر في لفظ جاء به القرآن أو الحديث خاصا بالعقائد، وقد سئل عن مسائل كثيرة جرت في عصره فكانت إجابته فيها على هذا النحو. لا ينبغي أن يفهم من هذا أن مالكا يأخذ بمذهب الظاهرية بل هو أبعد من ذلك بدليل أن ما اعتمده من أصول نظرية وعقلية لم يقو غيره أن يجاريه فيها ويأخذ بها ويعمل بها .

وبعد... هذه بعض ما تيسر الوقوف عليه مما فيه رأي لمالك من مسائل كلامية ترتبط بالعقيدة وغيرها، ولا شك أن ما لم نقف عليه أكثر من ذلك، وهو إنما فعل ذلك ليوضح للناس ما غاب عنهم وما خفي من العلم بأمر العقيدة ودقائقها وتنزيلاتها، حتى لا يلتبس عليهم أمرها فيضلوا سواء السبيل.

المقولة الثانية: الغايات

الغايات تمثل الجانب المقاصدي للعقيدة شأنها شأن الصلاة التي تنهى عن الفحشاء والمنكر، وهو القصد من ورائها، والغايات في هذا المقام أبرز ما تكون في السكينة والطمأنينة:

1- طه :5.

2- الرحضاء : عرق يعلو الوجه من أثر الحمى. ن الأساس :224 اللسان : رحض.

3- تفسير مالك :210.

أ-السكينة

أما السكينة فهي تملأ قلب المؤمن فلا تستبد به المخاوف التي تتسلط على أهل الغفلة والضلالة والعبث والشرك، إنها وبكل وضوح بيان يسد منافذ الخوف التي يفتحها الناس على أنفسهم من مثل الخوف على الرزق والخوف من قرب الأجل، والخوف على النفس، والخوف على الأهل والأولاد، والخوف من الإنس والخوف من الجن، والخوف من الموت، والخوف مما بعد الموت.... أما المؤمن الموحد فلا يخاف شيئا ولا أحدا إلا الله، ولهذا تراه آمنا إذا خاف الناس، مطمئنا إذا قلق الناس، هادئا إذا اضطرب الناس[1]، مسالما إذا تنازع الناس، صامتا إذا لغا الناس، إنه من عباد الرحمن.

فسكينة النفس التي هي الينبوع الأول للسعادة، ليست شيئا يثمره توقد الذكاء، ولاعمق الفهم، ولا ينتجه العلم ولا الصحة ولا القوة ولا المال والغنى، ولا الشهرة والجاه، ولا التخطيط والتدبير، ولا غير ذلك من نعم الحياة المادية، بل هي سكون سليم دائم، مضاد لكل شعور أو اضطراب نفسي يصيب الإنسان، إن للسكينة النفسية مصدرا واحدا لا شريك له. هو «الإيمان بالله واليوم الآخر، الإيمان الصادق العميق، الذي لا يقتحمه النفاق ولا العبث واللهو .

فمن أثر الإيمان بالله أنه ينير لنا ظلمات هذه الحياة،» ففي ساعة اليأس يتذكر المؤمن أن هناك ملاذا يلجأ إليه، وأن ربه قادر على معونته، فليس هناك ما يدعوه إلى اليأس والجزع، فتطمئن نفسه، **وتصغر** أمامها الأهوال وتهون المصائب».[2] والله تعالى يخبر المؤمنين بأن يد المعونة والتأييد ممدودة لهم، مصداقا لقوله تعالى: ﴿**ومن يومن بالله يهد قلبه**[3]، **ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا**﴾[4].

1- م س.

2- روح الدين الإسلامي : 176.

3- سورة التغابن 11.

4- الطلاق :4 .

ولقد علمتنا الحياة أن أكثر الناس قلقا وضيقا واضطرابا، وشعورا بالتفاهة والضياع هم المحرومون من نعمة الإيمان، وبرد اليقين؛ لأن حياتهم لا طعم لها، ولا مذاق، وإن حفلت باللذائذ والمرفهات؛ لأنهم لا يدركون لها معنى، ولا يعرفون لها هدفا، ولا يفقهون لها سرا، فكيف يظفرون مع هذا بسكينة النفس؟.

ولما كان القلب هو مستقر الإيمان في الإنسان، فإن الله تعالى لا يعبأ إلا به،ولا ينظر إلا إليه، ويحكم بما يحتويه من يقين واعتقاد. ولهذا حكى القرآن قول الأعراب ولم يفرقوا بين الإيمان والإسلام: «قالت الأعراب أمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم»[1].

وحرف «لما» في اللغة العربية يفيد أن الشيء لم يقع، ولكنه على وشك الوقوع،[2] فقوله تعالى ﴿ولما يدخل الإيمان﴾ أي: أنه حتى هذه اللحظة لم يدخل، لكنه على وشك أن يدخل، وإذا فهناك شيء ما يدخل هذا القلب وهو الإيمان، كأثر من أثار القيام بأعمال الإسلام.

وإذا أراد الله للإنسان حياة مستقرة استقرار هدوء ورضا، أنزل السكينة في القلب، ليستقر الجسم، وترتاح الأعصاب وتتسق الأحاسيس والعواطف مصداقا لقوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم[3]﴾.

المؤمن- كما عرفنا- يتمتع في حياته بسكينة النفس، وطمأنينة القلب، وانشراح الصدر، وبسعة الأمل، ونعمة الرضا والأمن، وروح الحب والصفاء،» ولاريب أن لهذه الحالة النفسية أثرها في الإنتاج، فإن الإنسان الشارد أو المضطرب أو القلق أو اليائس أو الحاقد على الناس والكاره للحياة قلما يحسن

1- سورة الحجرات :14.

2- الكتاب :4/ 222-234 المقتضب :1/-91 و: 345.

3- الفتح :14.

عملا يوكل إليه، أو ينتج إنتاجا ينتفع ويرضى عنه»[1].

ومن أثر السكينة النفسية ذكر الله، الذي يبث في النفس السكينة والاطمئنان، وذكر الله في حد ذاته وسيلة فعالة للوصول إلى هذه السكينة، وهذا ما صرح به القرآن الكريم: ﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ [2].

وذكر الله هو مظهر لمعرفة الإنسان ربه والثناء عليه، وأفضل دواء لتنقية الإيمان وتصفيته، فإذا كان الإيمان يخلق كما يخلق الثوب فإن ذكر الله هوالمطهر والشفاء الوحيد لمثل هذه الحال، والذكر يحقق أكثرمن ذلك، ولهذا يصرح القرآن بأن ذكر الله وسيلة للتقرب منه سبحانه وتعالى، وأن الذاكرين مجزون بمحبته ورحمته، وحسبنا هذه الآية القرآنية في فضل الذكر:» فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون»[3]. فيتحقق بذلك -في قلب المؤمن- إخلاصه لدين الله، الذي يجعل منه مؤمنا متواضعا قويا وحريصا، بحيث لن يكون كسير النفس هابط المعنويات بل يصبح قوي الإرادة، مطمئن النفس هادئ البال عالي الهمة ثابت القلب والفؤاد، وفي فضل الذكر يقول **رسول الله** ﷺ: «ما جلس قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده»[4]، وهذا يدل على استحباب الجلوس في المساجد وتلاوة القرآن ومدارسته.

من أسباب السكينة عند المؤمن:

1- إن أول أسباب السكينة لدى المؤمن، أنه قد هدي إلى فطرته التي فطره الله عليها، وهي متسقة كل الاتساق مع فطرة الوجود الكبير كله،» فعاش

1- الإيمان والحياة :257.

2- الرعد :29 .

3- البقرة :152 .

4- جامع العلوم والحكم :295 .

المؤمن مع فطرته في سلام ووئام، لا في حرب وخصام، لأن في فطرة الإنسان فراغا لا يملأ علم ولا ثقافة أو فلسفة وما أشبه، إنما يملأه الإيمان بالله جلا وعلا»[1]، الذي عمل على تخليصه من الشعور بالنقص والضعف والخوف، فالإنسان حينما يشغل نفسه بإتباع الشهوات، والإخلاد إلى الأرض والغرق في لذائذ الحس ومطالب الجسد والطين، فإنه بذلك يفقد وجوده بل حتى نفسه إذ لم يعد يعرفها، ويلغي بذلك كل ما هو روحي وفطري فيه إليه، ودوام ذكره، وصدق الإخلاص له، ولو أُعْطِي الدنيا وما فيها لا تسد تلك الفاقة أبدا»[2]. هذه هي الفطرة الأصلية التي لا تجد سكينتها إلا في الاهتداء إلى الله والإيمان به، والالتجاء إليه، ولقد كان للإيمان بالله تعالى أثر عظيم في تغيير شخصيات العرب، فقد تخلوا عن كثير من أخلاقهم وعاداتهم في الجاهلية، وتحررت عقولهم من الجهل والخرافات، كما تحررت نفوسهم من الخوف من كثير من الأمور التي يخافها في العادة معظم الناس، «فتحرروا من الخوف من الموت، والخوف من الفقر، والخزف من مصائب الدهر، والخوف من الناس»[3]، فأصبحوا بذلك يعيشون في أمن وسلام، وكان **الرسول** ﷺ يدعوهم إلى التمسك بالله تعالى، والتقرب إليه، وإتباع كل ما يرضي الله، والاعتماد عليه وحده وألا يسألوا إلا الله وحده، كما يتضح ذلك من توجيهات **الرسول** ﷺ لابن عباس، وهو يركب على الرحل خلفه: «إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لا ينفعونك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك»[4].

1- حقيقة التوحيد للقرضاوي : 77 وما بعدها.

2- مدارج السالكين :54/1 .

3- القرآن الكريم وعلم النفس :106-109 .

4- أخرجه الترمذي عن ابن عباس وقال: حديث حسن صحيح 9/ 319 ، وأحمد في سننه :293/1-303.

فالمؤمن الخالص في إيمانه وعبادته لله يعلم أن الله تعالى معه، وأنه في رعاية الله وحفظه يهيئ له الله التوفيق في حياته، ويلقي محبته في قلوب الناس، مصدقا لقوله تعالى: ﴿**الذين أمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون**﴾[1].

2- جمع الإنسان في جسمه بين قبضة من طين الأرض، ونفخة من روح الله، فمن عرف جانب الطين، ونسي نفخة الروح لم يعرف حقيقة الإنسان، «ومن أعطى الجزء الطيني فيه غذاؤه وريه مما أنبتت الأرض، و لم يعط الجانب الروحي الذي غذاؤه من الإيمان، ومعرفة الله، فقد بخس الفطرة الإنسانية حقها، و جهل قدرها، وحرمها مما به حياتها وقوامها»[2]، وفي هذا الصدد يقول ابن القيم رحمة الله : «في القلب شعث لا يلمه إلا الإقبال على الله، وفيه وحشة لا يزيلها إلا الأنس بالله، وفيه حزن لا يذهبه إلا السرور بمعرفته، وصدق معاملته، وفيه قلق لا يسكنه إلا اجتماع عليه والفرار إليه، وفيه نيران حسرات لا يطفئها إلا الرضا بأمره ونهيه وقضائه، ومعانقة الصبر على ذلك إلى وقت لقائه، وفيه فاقة لا يسدها إلا محبته والإنابة.»

إن كلمة (سويته) الواردة في الآية الكريمة، «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي»[3] تشمل عملية التوازن النفسي بين جوانب التكوين الإنساني، فالجانب الجسمي له أهمية وحدوده وطاقته، فلا يجوز إهمالها في الرغبات والدوافع، كما لا يجوز إغراقها فوق طاقتها، وكذلك الجانب الانفعالي لا يجوز كبته وإهماله، لأنه سمة الحياة، ولا يجوز إهماله؛ أوإسقاطه من الحياة النفسية للإنسان، ولا يجوز أن يكون هو الحياة الإنسانية كلها». ولا يجوز أن يكون هو الحياة [4].

1- الأنعام ة:83.

2- الإيمان والحياة للقرضاوي :78 .

3- م س - ص :71 .

4- م س.

ب- الطمأنينة

بالقرآن يبدأ الاطمئنان لأنه يهب الأمن والسكينة، وبذكر الله تطمئن القلوب، والاطمئنان لغة السكون بعد الانزعاج[1]، والاطمئنان معناه أيضا تقليل الخطر والبعد عنه كليا، « ويكون الشخص مطمئن النفس حين يكون راضيا عن ربه وراضيا عن نفسه وأعماله. والإنسان المطمئن هو الذي يعيش وفق الفطرة التي فطره الله عليها، وهي فطرة التوحيد، وتحتاج هذه « الفطرة إلى ما يحفظها ويغذيها وينقيها وهو الشريعة المنزلية» [2]، ولقد أرسل الله تعالى رسله وأنزل كتبه لإرشاد الإنسان وتوجيهه إلى ما يحفظ فطرته السليمة، وإلى ما ينمي الجانب الروحي ويقويه عن طريق الإيمان بالله وعبادته وحده لا شريك له، والتمسك بالتقوى، و تجنب المعاصي، ومقاومة أهواء النفس وشهواتها، وبذلك يستطيع الإنسان أن يحقق التوازن بين البدن والروح في طبيعة تكوينه، بما يكفل له النفس المطمئنة، ويحقق له الصحة النفسية.

ومما ينبغي الإشارة إليه في هذا المقولة، أن الإيمان والسكينة والطمأنينة ليست معزولة عن جملة من الأسباب التي ترتبط بها تضمنا أو التزاما، والتي تمكن من تفعيلها، فلكي تتحقق لابد من وجود حماية للعقيدة والإنسان معا، وهو ما يعبر عنه بمقصد حفظ الدين وحفظ النفس، وهما أحد مقاصد الشريعة الستة.

إن التدين ليؤتي أكله وثمرته، لابد من توفر أسباب حفظ العقيدة بالتيسر وبالتبليغ وبالاجتهاد وحفظها أيضا من الاستبداد الفكري ومن التحريف ومن الإرجاف ومن مدافعة الهوى، وحفظ المجتمع مما قد يؤثر على سلامة عقيدة الناس وأمنهم فيحول بينهم وبين ما يشتهون من الوقوف عند شريعة الرحمن، إن أمر العقيدة ليس أمرا فرديا، ولكنه أمر جماعي واجتماعي،

1- المفردات :317 . اللسان :طمأن .

2- علم السلوك م-10 /146 من فتاوى ابن تيمية.

ويطول بنا الكلام لو وقفنا عند هذا المقصد شارحين ومحللين، فما بالك بإخوانه من حفظ العقل والنسل والمال وحفظ الإنسانية، ربما نحتاج إلى سفر أو أكثر، والمقام لا يتسع لذلك وإنما هي إشارات، وإذا أضفنا لذلك مبدأ التكافل الاجتماعي والعدالة الاجتماعية فبهما قيام المجتمع السليم الذي قال عنه الحق سبحانه: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ ولن نكون خير أمة إلا إذا كنا خير مجتمع تتحقق فيه مبادئ الإسلام عقيدة وسلوكا.

فالتكافل الاجتماعي: «هو كل ما قرر الإسلام من أحكام وما أنزل من تشريعات... وغايته من ذلك أن يصلح أحوال الناس وأن يعيشوا مطمئنين عقيدتهم سليمة وأهواؤهم مستقيمة، وأمورهم تسير حسب الشرع ومعاملاتهم يتحكم فيها نظام الإسلام»[1]، وللتكافل الاجتماعي في الإسلام مقولات لا يتسع المقام لذكرها وتفصيل القول فيها .

أما العدالة الاجتماعية فهي السمة الرئيسية في الإسلام، والتي على أساسها يقوم بناء الجماعة البناء الذي يحفظ للناس حقوقهم وكرامتهم، ويتضمن التشريعات الإسلامية كل المبادئ التي تقرر وتحقق العدالة الاجتماعية في الأرض بحيث يظهر جليا أن جانب الاطمئنان النفسي يندمج ضمنها؛ فلا اطمئنان في غيبة تلك العدالة لتحقيق مجتمع يسوده الرحمة والتعاون والتآزر والتآخي. وهذا الأمر لم يغب عن بال الإمام فأشار إليه ضمنيا حين أثنى على الخلافة الراشدة وأبدى رأيه في دقيق من مسائل تتعلق بالراعي والرعية، وهو ما سنشير إلى بعض منه حين الحديث عن مواقفه السياسية.

ونخلص من هذين المقولتين إلى أن البناء العقدي لمذهب الإمام مالك يحقق الأمان الروحي والنفسي لمن آمن به واتبعه وهما يتفقان وينسجمان مع مذهب السلف الصالح، فقد كان يحض على التمسك بعقائد أهل السنة، وينفر من البدع، ويدعو إلى إنكارها والابتعاد عنها. وقد أثر عنه أنه كان يتمثل

1- المجتمع المتكافل :78 .

دائما بقول الشاعر:

وخير أمور الدين ما كان سنة *** وشر الأمور المحدثات البدائع[1]

وكان يروي قول عمر بن عبد العزيز، ويحفظه، ويذكره في كثير من المناسبات في فضل السنة:

«سن **رسول الله** ﷺ وولاة الأمر من بعده سننا، الأخذ بها إتباع لكتاب الله استكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله، وليس لأحد بعد تبديلها، ولا النظر في شيء خالفها، من اهتدى بها، فهو مهتد، ومن استنصر بها فهو منصور، ومن تركها اتبع غير سبيل المومنين، وولاه الله ما تولى، وأصلاه جهنم، وساءت مصيرا.

كان مالك يحدث بهذا الكلام المأثور، وإذا حدث به أرتج سرورا، وتصديقا له.[2]

ولشدة تمسكه بعقيدة أهل السنة. كان إذا سئل عن السنة لم يدخل أهل الأهواء في سلكها، ولذلك لما قال له رجل: من أهل السنة يا أبا عبد الله؟ قال: «الذين ليس لهم لقب يعرفونه به، لا جهمي ولا رافضي، ولا قدري»[3].

وعندما سئل عن بعض المسائل التي خاضت فيها الفرق المختلفة لم يجب إلا بقليل من القول، حتى لا ينساق في الجدل كما يجادلون، وإلى الخوض فيما يخوضون، وكانت إجابته القصيرة على طريقته في الاعتماد على المأثور، والابتعاد عما لا يجد نصا عليه من كتاب أو سنة، ولم يتجاوز ذلك النهج الذي رسمه لنفسه وقيدها به.

1- ترتيب المدارك :2/ 38.

2- م س :41/2 الديباج :24.

3- م س .

منهج الإمام مالك في معالجة النصوص العقدية

دراسة مالك لهذه النصوص تقف عند مدلول النص القرآني أوالحديثي، ولا يتجاوز المعنى الواضح في لفظ جاء به القرآن أو السنة يخص العقائد، وقد سئل عن مسائل جرت في عصره فكانت إجابته فيها على النحو الذي اختطه لنفسه كما أشرنا آنفا. وسئل عن آيات وأحاديث الصفات فقال: أمرها كما جاءت بلا تفسير[1]، وقوله صريح بأنه لا يذهب مذهب المتأولين بل يبقي اللفظ على ظاهره، فكان أبعد الناس عن المتكلمين وأشدهم بغضا لهم، ولكراهية الجدل أكثر من النهي عنه فكان يقول: الجدال في الدين ينشئ المراء ويذهب بنور العلم من قلب العبد ويقسه ويورث الضغن [2].

لقد جرت في عصره مجادلات عن مسائل كلامية سئل عنها في درسه وفي غير درسه، فكانت إجابته فيها على طريقته في الوقوف عندما يقف عنده السلف وهو فهم النص الظاهر لا يتجاوزه، ولا يثير حوله المنازعات العقلية والافتراضات الظنية التي لا يهتدي المفكر فيها إلى رأي ولا يترتب عليها عمل. وهكذا نرى أن مالكا يسير في فهمه للعقائد على منهج أهل السنة، حتى لا يسير فهمه لها في متاهات الذين يفسدون على الناس العقيدة الإسلامية الصحيحة، ويحدثون الفرقة بينهم فيما يشيعونه من وراء ذلك من ضلال وانحلال عقدي و فكري.

موقف مالك من الخلافة وبعض المسائل السياسية

إن مجادلة الفرق من أمثال المرجئة والشيعة والمعتزلة في أمور دقيقة من العقيدة أفضى إلى التساؤل حول الخلافة ودورها في المجتمع؟ ومن يكون الخليفة؟ وهل من شرط ليكون قرشيا أو من آل البيت؟ أو من عامة الناس؟ إلخ وهي جملة من الأسئلة طرحت على الإمام مالك فأجاب عنها بما يحفظ

1- سير أعلام النبلاء :109/8 .

2- ترتيب المدارك :1/ 170 ، الديباج :24 ، النبلاء :106/8.

عقيدته ويضمن أمن الناس واستقرار الدولة، وعبر عن اختياراته وآرائه بكل صراحة ووضوح. فقد كان الإمام مالك يقر عمل الخلفاء الراشدين -رضي الله عنهم أجمعين-، ويرى أنه لا تجوز الإقامة في بلد لا يقام فيه العدل، ويسب فيه أصحاب **رسول الله** ﷺ، ويقول في ذلك: «ليس لمن سب أصحاب **رسول الله** ﷺ في الفيحاء[1] حق» ويقول: «لا ينبغي الإقامة في أرض يكون العمل فيها بغير الحق، وسب للسلف». «ولا يرى أن الخلافة تكون في البيت الهامشي أو العلوي وحده، لأن الشيوخ الثلاثة، أبا بكر، وعمر، وعثمان، لم يكونوا من واحد منها. وقد روى مالك حديث السقيفة» وقد انتهى الأمر فيها إلى أن تكون الخلافة في قريش، ويظهر من هذا أنه كان لا يرى بأسا في ذلك.

وكان يرى أن ما سلكه الصحابة في اختيار الخلفاء الراشدين هو الطريقة المثلى، ولذلك أقر نظام الاستخلاف بشرط المبايعة الحرة التي لا إكراه فيها، كما استخلف أبو بكر عمر -رضي الله عنهما-، ويقر نظام الشورى بين عدد يعينهم الخليفة السابق.

وكان يقر نظام الشورى ابتداء كما فعل الصحابة، مع أبي بكر وعلي رضي الله عنهما؛ ويرى أن بيعة أهل الحرمين الشريفين مكة والمدينة كافية، ولا تكفي بيعة الأقاليم إلا إذا دخلت فيها مكة والمدينة، وهو في ذلك كله يسير على منهاج الصحابة من غير انحراف.

وفي رأي مالك، أن الذي يتغلب ثم يبايعه الناس راضين- وهو عدل في ذاته – تعد ولا يته شرعية لا غبار عليها، ويرى في ذلك صلاحا للمسلمين .

والإمام مالك في آرائه السياسية ينظر دائما إلى المصلحة والعدالة، وما يفضى إليهما... فما يفضى إلى فساد لا يجوز، وما يفضى إلى المصلحة والعدالة يجوز. وليس من المصلحة ولا العدالة إكراه الناس على ما لا يريدون. وقد

1- الفيحاء: الأرض الواسعة. ولعله يقصد الجنة. وللفظ معاني أخر ولم يشر ابن الأثير إلى الحديث في غريبه 484/3. الأساس واللسان :فيح .

سأله بعض من خرجوا على المنصور، ولعله محمد النفس الزكية. «بايعني أهل الحرمين، وأنت ترى ظلم أبي جعفر (أي المنصور). فقال مالك: أتدري ما الذي منع عمر بن العزيز أن يولى رجلا صالحا بعده؟ قال: لا، قال مالك: كانت البيعة ليزيد فخاف عمر بن عبد العزيز إن بايع لغيره أن يقيم يزيد الهرج، و يقاتل الناس، ويفسد ما لا يصلح»[1].

وهكذا نجد مالكا لا يتجه إلى الصور المثالية لطريقة الاختبار، بل يتجه إلى الوقائع وما عليه حال الأمة، فيرى أن المصالح الواقعة يجب أن تكون مقدرة في اعتبار الذين يحثون على الطاعة أو الخلاف، وهو ينتهي من هذا إلى أن السكون خير من الخروج والانتقاض، وأن الابتعاد عن الفتن خير ممن يخب فيه ويضع. وإرشاد من غير خروج قد يحمل الحاكم على الجادة، فيكون الصلاح من غير عبث وفساد.

وإذا كان الحاكم ظالما فيرى مالك أن الأفضل الصبر عليه وإرشاده، فليس الصبر عليه صبر المستكين الذي لا يستنكر الظلم، بل صبر الذي يبغى صلاح الناس، وقد وجد أن الفساد يكون في الخروج، وأن حمل الظالم على العدل بالموعظة الحسنة وتذكيره أوامر الدين واجب. ويقوم بذلك الصالح المرشد، ولو تعرض لنقمة الحاكم الظالم فإن قتل في سبيل الموعظة الحسنة فهو شهيد، وقد **قال النبي** ﷺ في ذلك: **(خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قال كلمة حق أمام سلطان جائر فقتله)**[2]. ولو أن المسلمين أخذوا اليوم بنظرية مالك، فقام علماؤهم بواجب النصح والإرشاد و لم يكونوا من المنافقين المتملقين ما استمراستبداد، ولا بغى ظالم.[3]

1- ترتيب المدارك :1/ 149.

2- قال الأ زدي: فيه نظر؛ لأن فيه مجهولين ن النبلاء :173/1 – هـ.

3- بتصرف عن المذاهب الفقهية لأبي زهرة.

وعلى أية حال فالآراء السياسية للإمام مالك لم تدرس بعد بما فيه الكفاية. وتستحق أن تكون موضوع ندوة مستقلة.

خاتمة

يذهب الإمام مالك إلى أن الدين أمانة، وأن على الناس أن يجدوا في البحث عمن يأخذون دينهم من أهل العلم والفضل؛ لأن العلم هو أيضا أمانة وأمان لصاحبه، هذا وإن ما أتينا على ذكره من أمر العقيدة المالكية وما ارتبط بها معالجة وتحليلا لا يخرج عن إطار العقيدة الإسلامية الصحيحة السالمة الصافية في شمولها واتساعها، وقد بين رأيه في أركانها بوضوح وعمق مما كان موضوع جدل ولم يغفل شيئا منها مما هو دعامة لها، وهذا ما يعرفه كل عالم، وليست الفروق بين عقيدته وبين غيرها من فرق أهل السنة ذا خطر يذكر وتباين يعاب، إننا نلاحظ ونسجل الاهتمام البالغ لمالك بهذا الشأن أقصد بالكلام حتى إن موطأه يضم بعضا من مسائله وكأني به سيصير واحدا من المتكلمين، إلا أنه أعرض عن هذا العلم لكونه لا يحقق فائدة ولا يوصل لمطلوب، وإنما طلبه ليحصن نفسه من دسائس الأهواء وزيغ البدع، وليرد على المجادلين والمنكرين لأصول التوحيد، ومثيري الشبه ليقيم مذهبا بأصوله وفروعه على تقوى من الله، فلم يكن أبغض إليه منهم، ولا أشد عداوة له منهم، حتى إنه لا يجالسهم ولا يخالطهم ولا يجادلهم إلا لضرورة، وإنه وإن كان فيهم أهل علم إلا أن من مبدئه أنه لا يأخذ عن السفيه والمبتدع والكاذب.

إن مذهب مالك مدرسة عقدية وفقهية، وهو أيضا مدرسة اجتماعية وفكرية، ومذهب متكامل فيه من الأصول والفروع ماتم به بناؤه وكماله. فتخرج به من نطاق العبادات والمعاملات إلى نطاق الأخلاق والمقاصد والتصوف.

إن المذهب المالكي لكي يحقق الغاية التي أنشئ من أجلها ينبغي أن يؤخذ ككل، أقصد عقيدته وأصوله وفقه وصوفيته. إنه ليس ترفا علميا يتلهى بالألغاز والأحاجي، ولكنه مدرسة عقدية وفقهية، يقوم على وحدة الفكر، وإذا حظي المذهب بالذيوع والانتشار في ربوع العالم، فلا ينبغي أن يكون ذلك على حساب وحدته، فلا يؤخذ بجانب منه لتحقيق غاية أو قصد ويعرض عما عداه، إن ما يؤخذ منه أو يستنبط لن يحقق ما يرجى منه إلا إذا ارتبط بالسياقات التي وردت فيه تلك الاقتباسات، سواء كانت قواعد وضوابط أو أحكاما فقهية أو غير فقهية، إن عناصر المذهب ومقوماته وأصوله تتداخل وتتشابك وترتابط فيما بينها حتى إنه ليصعب أن نأخذ بجانب منه في غيبة عن الآخر، وإلا فسنكون مثل الذي يبصر إلا شجرة ولا ينظر الغابة التي توجد فيها ... فالذين يزعمون من أهل العلم أنهم مالكية يجب أن يكونوا على جانب من العلم الذي كان عليه الإمام مالك ليواصلوا رسالة مذهبه وليستمر إشعاعه في ربوع العالم.

وخلاصة المداخلة:

أن مذهب مالك العقدي ليحقق الأمن العقدي والنفسي يعتمد مقولات ثلاث، ذكرناها مشروحة وإن كانت غير مرتبة :

– الإقرار والتصديق بما جاء في القرآن وصحيح والسنة، وإمرار ما جاء فيهما من المتشابه كما هو من غير تفسير أو تأويل وتفويض معناها إلى قائلها .

–رد الشبه الكلامية بأدلة من القرآن والسنة والتسليم المطلق لنصوصهما .

– التأكيد على وحدة الفكر في مواجهة نصوص الإسلام الإعتقادية للاتجاهات المذهبية، وهو ما يفسر لنا أن الأصول الفقهية المختلف فيها عنده تزيد على العشرة مما يجعل للرأي والاجتهاد حظا وافرا في حل الخلافات والنزاعات العقلية والفقهية .[1]

1- كتاب الموطآت : 275-282.

المصادر والمراجع

- أحكام القـرآن لابن العـربي، دار الفكر- بيروت.
- أعمال ندوة الإمام مالك، وزارة الأوقاف -الرباط.
- الاطمئنان النفسي للشافعي، دار الفتوح- القاهرة.
- الانتقاء في فضائل الثلاثة الأيمة الفقهاء لابن عبد البر، دار الفكر بيروت.
- تاريخ المذاهب الفقهية لأبي زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة.
- ترتيب المدارك للقاضي عياض، وزارة الأوقاف - الرباط.
- تفسير الإمام مالك رسالة جامعية لحميد لحمر، كلية الآداب- فاس.
- تهذيب التهذيب لابن حجر، دار الفكر -بيروت.
- جامع العلوم والحكم لابن رجب، دار الفكر- بيروت.
- حقيقة التوحيد للقرضاوي، دار المعرفة البيضاء- المغرب.
- حلية الأولياء المتكافل في الإسلام لعبد العزيز خياط، مطبعة الرسالة -بيروت.
- الديباج المذهب لابن فرحون، دار الفكر- بيروت.
- روح الدين الإسلامي لطبارة، دار العلم للملايين- بيروت.
- سنن الترمذي، سنن الإمام أحمد، سنن ابن ماجة.
- سير أعلام النبلاء، دار الرسالة -بيروت.
- العوامل الفكرية والعقدية.... مداخلة في ندوة الإمام مالك- فاس 2008.
- القرآن الكريم وعلم النفس لعثمان نجاتي، دار الشروق- بيروت.
- المجتمعات الإسلامية لشكري فيصل، دار العلم للملايين- بيروت.

- مدارج السالكين لابن القيم، دار الفكر بيروت.
- مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، دار القرآن الكريم -الكويت.
- الملل والنحل للشهرستاني، دار الفكر- بيروت.
- الموطأ للإمام مالك، تحقيق فؤاد عبد الباقي - القاهرة.
- الموطآت الأستاذ نذير حمدان، دار القلم- دمشق.
- المنتقى في شرح الموطأ للباجي، دار الفكر- بيروت.
- مجلة الوعي الإسلامي عدد: 216 –215 لأبي نعيم، دار الفكر -بيروت.

جوانب من محاسن الاعتقاد في المذهب المالكي

الدكتور عبد القادر بطار
أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية- وجدة

ملخص المداخلة بالعربية

تروم هذه المداخلة -حسب التصور الأولي- إبراز بعض الجوانب العقدية المشرقة في المذهب المالكي، منها: الحفاظ على وحدة الأمة: (نظرية الإمامة)، ومواجهة الفرق المبدعة:(الرد على الشيعة والمعتزلة)، ورفض عقـيدة التكفير: (الرد على الخوارج)، وتحقيق التنـزيه:(الرد على المشبهة)، والبحث عما تحته عمل: (رفض الجدل الكلامي المذموم).

ملخص المداخلة بالفرنسية

Quelques aspects de la bonne croyance dans la doctrine malékite.

Cette intervention vise, de prime abord, la mise en évidence de certains aspects dogmatiques brillants de la doctrine malékite, notamment la préservation de l'Imam de la nation (la théorie du Maître) la confrontation des filières hérétiques (les chiites et les mo'tazila), le rejet du dogme de renégation (la dénonciation des gens anthropomorphistes), et la recherche de l'action (ou bien la dénonciation de la dialogique aberrante).

ملخص المداخلة بالانجليزية

Favorable Aspects of the Maliki School of Jurisprudence

This oral presentation aims , in its first conception, to show some of the illuminated sides of Maliki doctrine in its creedy dimension such as the preservation of Muslim s nation unity(theory of al-imama ; leadership theory),facing deviating groups (Answering shia and amautazilis), refusal of addressing muslim people by being atheist(answering Alkhawarij), defending the transendance of Allah (answering those who believe in incarnation)and the focus on the practical dimension of religion in stead of non fruitful speculative theology.

جوانب من محاسن اعتقاد في المذهب المالكي

الكلام فيما تحته عمل

من مميزات المذهب المالكي في مجال الاشتغال العقدي الإسلامي، أنه مذهب يهتم بالعمل أكثر من اهتمامه بالقضايا النظرية والأبحاث التجريدية العقدية، التي لا تفضي بالمكلف إلى عمل، فقد تأسس هذه المذهب السني في مجال الاشتغال العقدي على قاعدة كلامية، هي: أن الإيمان بالاستواء واجب، والسؤال عنه بدعة، وهذه القاعدة الكلامية ستصبح من القواعد الذهبية في المذهب؛ إذ يمكن إجراؤها على سائر الصفات السمعية.

كان الإمام مالك بن أنس- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- يعيش في بيئة إسلامية خالصة، لا زالت تشع بالأنوار المحمدية، ولا زلات تربتها الطيبة تنبت الإيمان الفطري الذي غرسه رسول الله ﷺ، وجنى ثماره صحابته الكرام، ومن جاء بعدهم من التابعين وأتباعهم، باتباع سنته وهديه، ولذلك لما رأى الإمام مالك بعض الأجسام الغريبة تتسرب إلى المسلمين وتحاول إفساد تلك الفطرة السليمة التي نشأت على عقيدة صحيحة، في فترة هي من خير القرون، لم يقو على تقبلها ولم يقبل بتلويث تلك التربة الطيبة التي لا مكان فيها سوى للوحي المنزل المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة التي آلت إلى أهل المدينة.

لقد رفض الإمام مالك -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- الكلام جملة وتفصيلا؛ لأن من أصول مذهبه الأخذ بعمل أهل المدينة لأنه أقوى في الاستدلال وأقوم؛ إذ هو بمنزلة روايتهم عن رسول الله ﷺ، وهو إلى الحديث المتواتر أقرب، خصوصا إذا كان هذا الأمر مجمعا عليه لا يخالفهم فيه غيرهم، ولما كانت مسائل الكلام من

الأمور المحدثة في الدين لم يخض فيها علماء المدينة كبر على الإمام مالك الخوض فيها.

فقد روي عن مالك - رضي الله عنه - أنه قال: الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، ولا أحب الكلام إلا فيما كان تحته عمل.[1]

كما رفض الإمام مالك رواية أحاديث الصفات التي يروج لها المبتدعة والمجسمة؛ لكونها من الأسباب التي أسهمت في تعميق الخلاف بين الفرق الإسلامية، وجعلت كثيرا منها - في هذا الموضع الشائك - تبتعد عن جوهر التوحيد الإسلامي القائم على الإثبات مع التفويض، كما هو مذهب السلف الصالح .[2]

لقد رفض الإمام مالك رحمه الله علم الكلام في بداية الأمر؛ لكون بنتاه الأوائل تكلموا حيث سكت السلف الصالح، وخاضوا في أمور ليس لهم فيها سلف. بل عمد بعضهم إلى الخلط بين مبحث هذا العلم ومناهج الفلسفة اليونانية فانتهوا إلى إقرار مقالات عقدية شنيعة مبنية على أسلوب السلب لينتهي بهم الأمر إلى العدم، كما هو الشأن بالنسبة للتيار الاعتزالي.[3]

وقد بلغ الأمر بالإمام مالك -رحمه الله- أن حذر من مجالسة القدرية وهم من جملة المبتدعة، أو أَخْذِ الحديث عنهم، غير أنه لم يكفرهم بمآل قولهم الذي يعتقدونه ويدينون به هم قوم سوء.[4]

1- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، جلال الدين السيوطي، الصفحة:120، علق عليه الدكتور علي سامي النشار، طبعة دار الكتب العلمية بيروت.

2- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تأليف القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي المتوفى سنة 544م، 44/2 تحقيق، عبد القادر الصحراوي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية الطبعة الثانية 1983.

3- لم تكن مقالة نفي الصفات في بداية الأمر نضيجة، وإنما أخذت طابعا تجريديا مع مطالعة أصحاب واصل بل عطاء كتب الفلسفة، الملل والنحل للشهرستاني 60/1.

4- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، لأبي الوليد بن رشد القرطبي الجد،210/18 ، تحقيق الدكتور محمد حجي، طبعة دار الغرب الإسلامي بيروت 1986.

لقد أصبح التحذير من المراء والجدال في الدين باعتباره مدخلا لعلم الكلام البدعي من أساسيات عقائد أهل السنة والجماعة الذين يرون مجانبة أهل البدع والأهواء.

يقول ابن أبي زيد القيرواني: «... وترك المراء والجدال في الدين» قال القاضي عبد الوهاب في شرح هذا المبدإ السني: اعلم أن مراده في هذا الفصل كراهية مناظرة أهل الأهواء ومجادلتهم، والندب إلى ترك ذلك، وذلك مكروه لما فيه من مخالطتهم والاعتداد بهم، وتأنيسهم إلى إظهار بدعتهم والإعلان بضلالهم، وهي غايتهم بخلاف ما يجب من منابذتهم وتجاهلهم ومعاقبتهم على ذلك بترك السلام عليكم ومواصلتهم، ومنها أنهم يدأبون على مقابلتنا والقدح في السلف من حيث لا نملك منعهم مما يوردون من شبه وطعون؛ لأن المناظرة تقتضي السماح للخصم في ذكر حجته وما يدعو إليه من ترويج بدعته، ومنها أنه يخاف على الولدان ومن يضعف قلبه، ويقصر فهمه أن يعلق به شيء مما يسمعه منهم، فربما صار أن يعتقد بدعهم وينشأ على ذلك فيُعوز تلافيه ويعجز، وقد ينتقل من اعتقاد صحيح إلى شبهة يسمعها؛ ولذلك ان يقال: لا تمكن زائغ القلب من أذنيك حراسة للقلب أن يطرقه من ذلك ما يخاف أن يعلق به.[1]

لقد انبثق من رفض الإمام مالك لعلم الكلام الذي كان يحيل في زمانه على آراء المبتدعة ومقالاتهم الشنيعة التي خالفوا فيها طريقة السلف الصالح، مذهب كلامي سني يجعل من بين مقاصده العظيمة الدفاع عن العقائد الإيمانية والرد على المبتدعة بمنهج كلامي سني يجمع بين النقل والعقل.

وتشير كتب التراجم إلى أن الإمام مالكا رحمه الله ألف كتابا هو عبارة عن رسالة إلى ابن وهب في القدر، يرد فيه على القدرية، وهذه الرسالة كما يقول

1- شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني في كتابه « الرسالة» للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، ص: 420، تحقيق د أحمد محمد نور سيف، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى 2004.

عنها القاضي عياض من خيار الكتب في هذا الباب، الدال على سعة علم الإمام مالك بهذا الشأن.[1] ولعل الإمام أبا عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي المصري (ت 157ه) ضمن جزءا يسيرا من رسالة الإمام مالك في كتابه: القدر وما ورد في ذلك من الآثار[2].

وقد تمثل هذا المنهج السني الذي وضع أسسه الإمام مالك رحمه الله فيما بعد أئمة المذهب الأشعري، الذين وقفوا في وجه جهالة المبتدعة والمشبهة. بدءا بالإمام الأشعري -رحمه الله- الذي كان يقرر مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الموضع بأسلوب كلامي:

فإن قال قائل: لم زعمتم أن الباري سبحانه وتعالى لا يشبه المخلوقات؟ قيل: لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما، وقد قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ الشورى: 11. وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 4][3].

لقد ظهرت في زمان الإمام مالك بعض البدع العقدية التي خالف فيها أصحابها الأمة بأسرها، مثل: الموقف من مرتكب الكبائر من أمة الإسلام، هل هو مؤمن أو كافر؟ فقد ذهب علماء التابعين إلى أنه مؤمن لما من معرفة

1- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تأليف القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي المتوفى سنة 544، 90/2، تحقيق، عبد القادر الصحراوي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية الطبعة الثانية 1983.

2- طبع كتاب القدر وما ورد فيه من الآثار لابن وهب بتحقيق الدكتور عبد العزيز عبد الرحمن العيثم في مكة المكرمة عام 1406، ثم طبع بتحقق عمر بن سليمان الحفيان، دار العطاء للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى سنة 2001.

3- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للإمام الأشعري، الصفحة 21، تحقيق الدكتور حمودة غرابة، مكتبة الخانجي بمصر، مطبعة الرسالة بدون تاريخ.

بالرسل والكتب المنزلة من الله تعالى، ولمعرفته أن كل ما جاء من عن الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام.[1] مخالفين بذلك مذهب الخوارج الذين حكموا بتكفير مرتكب الكبيرة مطلقا والمعتزلة الذين اعتبروه في منزلة بين المنزلين. أو الحكم بين الحكمين، أي لا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل بفرد له حكم ثالث... فإن صاحب الكبيرة كما يقول القاضي عبد الجبار:» له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن بل منزلة بينهما.[2]

وقد وقف الإمام الأشعري يقرر إن المكلف لا يخلو إما أن يكون مؤمنا أو كافرا، ولا منزلة بين هاتين المنزلتين، وإن الفسق إذا لم يكن كفرا فلا ينفي الإيمان بوجه من الوجوه، وإن الفاسق مؤمن مطلقا؛ لأن الذي كان له مؤمنا في الأول قبل وجود فسقه موجود معه في حال الفسق، فوجب أن يثبت على حكم التسمية له بأنه مؤمن، كما كان قبل حدوث فسقه، كما يقول: إن مذهب المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين خلاف الإجماع، وذلك أن قبل حدوث واصل بن عطاء كانوا على مقالتين في مرتكب الكبيرة من أهل القبلة، فمن قائل يقول: إنه كافر، ومن قائل يقول: إنه مؤمن فاسق، ولم يق أحد لا كافر ولا مؤمن، فخرق واصل بن عطاء إجماع الأمة، وقال: إن مرتكب الكبيرة لا كافر ولا مؤمن.[3]

وظيفة الكلام في المذهب المالكي

لم يقبل كثير من العلماء بعلم الكلام في بداية الأمر؛ لأنه يعني الاشتغال

1- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، ص:150، تحقيق محمد فتحي النادي، دار السلام مصر، الطبعة الأولى 2010.

2- شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار الصفحة: 697 تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة و هبة القاهرة الطبعة الثالثة.

3- مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، للإمام محمد بن الحسن بن فورك ص: 175، تحقيق أحمد السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة الطبعة الأولى 2005.

بمقالات مبتدعة؛ ولأن أصحاب هذه المقالات كانوا يمثلون شذوذا في المنهج والاعتقاد. لقد استند جل العلماء الذين رفضوا علم الكلام أنه من الأمور التي لم يشتغل بها السلف الصالح، الذين اهتموا ببيان الأحكام الشرعية التي تشتد الحاجة إليها أكثر.

فإذا كان الإمام مالك يكره الكلام في الدين، اقتداء بأهل بلده الذين كانوا يكرهونه إلا فيما تحته عمل، فإن الإمام الشافعي سار على هذه النهج السلفي في مناظراته لبشر المريسي وحفص الفرد.

فقد قال الإمام الشافعي لبشر المريسي (ت 217 ه) وقيل (228 ه) أخبرني عما تدعو إليه، أكتاب ناطق، وفرض مفترض، وسنة قائمة، ووجدت عن السلف البحث فيه والسؤال؟ قال بشر: لا إلا أنه لا يسعنا خلافه، فقال الشافعي: أقررت بنفسك على الخطإ، فأين أنت من الكلام في الفقه والأخبار؟ فلما خرج قال الشافعي: لا يفلح.[1]

وأثر عنه أيضا أنه قال: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام.[2]

وهذا الإمام أحمد بن حنبل - رضي الله عنه - يقول: لا يفلح صاحب كلام أبدا، ولا تكاد ترى أحدا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل.[3]

هذه النصوص وغيرها تحذر من الاشتغال بعلم الكلام، وقد عمد بعض المعاصرين إلى إحياء هذه النصوص والتحمس لها وحملها على كل من يشتغل بعلم الكلام من العلماء بدون تمييز بين كلام وكلام، بل بدون فقه لتلك

1 - صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، جلال الدين السيوطي، الصفحة:30.

2- المصدر السابق، الصفحة 31.

3- جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله، للحافظ ابن عبد البر، 192/2، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه فوزا أحمد زمرلي، مؤسسة الريان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى 2003.

النصوص والسياقات التاريخية التي وردت فيها، حتى أفضى بهم الأمر إلى تبديع كبار العلماء من مختلف المذاهب السنية.

ومن التأويلات الغريبة التي يستند إليها هؤلاء المعاصرون ما يذكره ابن عبد البر في تأويل قول مالك في الإجارات والشهادات، والتأويل منسوب لفقيه يسمى: ابن خويزمنداد المصري المالكي:

«قال في كتاب الإجارات من كتابه في الخلاف: قال مالك: لا تجوز الإجارات في شيء من كتب الأهواء والبدع والتنجيم، وذكر كتبا ثم قال: كتب أهل الأهواء والبدع عند أصحابنا هي كتب أصحاب الكلام من المعتزلة وغيرهم، وتفسخ الإجارة في ذلك.

قال: وكذلك كتب القضاء بالنجوم وعزائم الجن وما أشبه ذلك.

وقال في كتاب الشهادات في تأويل قول مالك: لا تجوز شهادة أهل البدع وأهل الأهواء، قال: أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع، أشعريا كان أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة في الإسلام أبدا، ويهجر، ويؤدب على بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منها.[1]

هذا النص كثيرا ما يستشهد به بعض المعاصرين من متأخري الظاهرية للتشنيع على الأشاعرة، وأنهم أهل أهواء وبدع. وهو استنتاج خطير لابد من التنبيه على تناقضاته وتهافته:

أولا : أن صاحب هذا الكلام: هو أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد الله الشهير بابن خويزمنداد، وهو معروف بشواذه عن مالك. يقول الإمام الذهبي في ترجمته: صنف كتبا كثيرة منها: كتابه في الخلاف... وعنده شواذ عن مالك، واختيارات وتأويلات لم يعرج عليها، حذاق المذهب... وقد تكلم فيه أبو

1- المصدر السابق 193/2.

الوليد الباجي ولم يكن بالجيد النظر، ولا بالقوي في الفقه، وكان يزعم أن مذهب مالك أنه لا يشهد جنازة متكلم، ولا يجوز شهادتهم ولا مناكحتهم ولا أمانتهم، وطعن ابن عبد البر فيه أيضا، وكان في أواخر المائة الرابعة.[1]

فحسب هذه الترجمة فإن ابن خويز نسب إلى الإمام مالك أمورا على سبيل الانفراد، والرجل لم يكن قويا في الفقه كما يقول عنه القاضي عياض[2].

ثم إن بعض الروايات عن مالك أنه منع شهادة القدري الذي يدعو إلى بدعته، وكذا والرافضي والخارجي، كما روي عنه المنع مجملا [3].

ثانيا: كيف يستشهد الحافظ ابن عبد البر بكلام رجل طعن فيه العلماء، وهو المحدث والحافظ الذي يعرف قيمة الخبر وطرق قبوله ؟.

ثالثا: لم يشر ابن خويز إلى أن كتب الأشاعرة من ضمن كتب أهل الأهواء والبدع عندما تكلم عن كتب الإجارة، في حين أشار إليهم عند كلامه على شهادة أهل الأهواء والبدع. فهل هذه الفقرة الأخيرة فعلا من كلام ابن خويز، أم أنها من إضافة بعض خصوم المذهب الأشعري؟ .

رابعا: أن مصطلح أهل الأهواء كان يقصد به في زمان مالك فرقا إسلامية معروفة، وهم على وجه التحديد: الجهمية، والقدرية، والروافض، ولم يدرج أحد من الأئمة المعتبرين الأشاعرة ضمن أهل الأهواء والبدع إلا أن يكون من متأخري الظاهرية، علما أن المذهب الأشعري ظهر في القرن الرابع الهجري، أي: بعد عصر مالك بحوالي مائتي سنة، فكيف يحمل كلامه أئمة هذه المدرسة السنية.

1- ميزان لاعتدال في نقد الرجال للذهبي291/5.

2- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تأليف القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي المتوفى سنة 544، 90/2، تحقيق عبد القادر الصحراوي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية الطبعة الثانية 1983.

3- المصدر السابق 47/2.

خامسا: رد كثير من العلماء كلام ابن خويز واعتبروه مخالفا للحق، فقد نقل الفقيه أبو القاسم بن أحمد البلوي المعروف بالبرزلي عن ابن بزيزة في شرح الإرشاد للجويني قوله: هذا النقل عن ابن خويز منداد باطل، وإن صح قوله فالحق حجة عليه، وإذا تصفحت مذاهب الأشعرية وقواعدهم ومبادئ أدلتهم وجدت ذلك مستفادا من الأدلة راجعا إليها، فمن أنكر قاعدة علم التوحيد أنكر القرآن، وذلك عين الكفر والخسران، وقد بدأ قبل العراقيين تلقيها، وكيف يرجع إلى رأي بن خويزمنداد ويترك أقاويل أفاضل الأمة وعلماء الملة من الصحابة ومن بعدهم، كالأشعري والباهلي والباقلاني والمحاسبي وابن فورك والإسفرايني وغيرهم من أهل السنة ...

فإن قلت هذا في محدثات الأمور ولم ينظر فيه السلف، فلا ينبغي أن يخوض فيه الخلف، وربما أعقب المراء والجدال والشبهات.

قلت: بل نظر فيه السلف قطعا، منهم: عمر بن الخطاب وابنه عبد الله وابن عباس حبر الأمة، وعلي -رضي الله عنهم-، ومن التابعين: عمر بن عبدالعزيز وربيعة وابن هرمز ومالك والشافعي، وألف فيه مالك رحمه الله رسالة قبل أن يولد الأشعري، وإنما نسب للأشعري؛ لأنه بين مناهج الأولين، ولخص موارد البراهين، ولم يحدث فيه بعد السلف إلا مجرد الألقاب والاصطلاحات، وقد حدث مثل ذلك في كل علم فنون العلم. وقول القائل: نهوا عن النظر فيه فباطل، وإنما نُهوا عن علم جهم والقدرية وغيرهم من أهل البدع، وهم الذين ذمهم الشافعي وغيره من السلف من المحدثين[1].

سادسا: يصر البعض على إحياء آراء ابن خويزمنداد والبحث في حياته وآثاره، وإظهاره أنه من فطاحل المذهب المالكي، وهذا الإجراء كان يكون محمودا لو أن أصحاب هذا الاتجاه كان مقصودهم البحث العلمي المجرد، غير

1- فتاوى البرزلي، جامع المسائل والأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام للإمام أبي القاسم بن أحمد البلوي التونسي المغروف بالبرزلي (214/6)، تحقيق الدكتور محمد الهيلة، دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى 2002.

أن الدافع -والله أعلم- هو ابن خويز طعن في الأشاعرة وعمد إلى تأويل كلام مالك تأويلا فاسدا لا يقره حتى مالك نفسه.[1]

لقد غاب عن ابن خويز ومن يردد كلامه من المعاصرين أن العلماء الذين رفضوا علم الكلام رفضوه لأن أصاحبه أحدثوا في الإسلام بدعا كثيرة ليس لهم فيها سلف، وأن هؤلاء معروفون بمقالاتهم الشنيعة، ومخالفاتهم الصريحة لإجماع الأمة... لكن النظر السديد والموضوعي لمقالات الرافضين لعلم الكلام يجعلنا نقسم علم الكلام إلى قسمين: كلام هو عبارة عن تأييد للعقائد الإيمانية بأدلة نقلية وعقلية، ويمكن تسمية هذا القسم بالكلام السني أو الكلام المحمود، وكلام هو عبارة عن مفاهيم جديدة في مجال الاعتقاد الإسلامي، ويمكن تسمية هذا القسم بالكلام البدعي أو الكلام المذموم، وعلى القسم الأخير تتنزل انتقادات العلماء لعلم الكلام.

وعن القسم الأول يقول الحافظ أبو القاسم علي بن الحسين بن عساكر الدمشقي: «فأما الكلام الموافق للكتاب والسنة الموضح لحقائق الأصول عند ظهور الفتنة فهو محمود عند العلماء ومن يعلمه، وقد كان الشافعي يحسنه ويفهمه وقد تكلم مع غير واحد ممن ابتدع وأقام الحجة عليه، حتى انقطع.[2]

وقد استنتج القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت 474 هـ) من أثر يرويه الإمام مالك في الموطإ في كتاب الجامع، أن كراهية العلماء للكلام إلا فيما تحته عمل لا ينبغي أن يحمل على إطلاقه، بل ينصرف إلى معنيين.

قال مالك، عن زيد بن أبي أُنيسة عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب أنه أخبره عن مسلم بن يسار الجُهني أن عمر بن الخطاب

1- ابن خويزمنداد حياته وأراؤه الأصولية رسالة مقدمة لنيل الماجستير، من إعداد عبد العزيز الصبحي، نشرتها جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية عام 1420، صدر أخيرا كتاب بعنوان: «تفسير خويز منداد جمع وتوثيق وتقديم» ، الدكتور عبد القادر حجوبي، وأصل الكتاب رسالة علمية قدم لها فضيلة الأستاذ الدكتور الشاهد البوشيخي المشرف على البحث.

2- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لابن عساكر الدمشقي، ص339، طبعة دار الكتاب العربي 1979.

سُئل عن هذه الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ الأعراف: 172 فقال عمر بن الخطاب: سمعت رسول الله ﷺ يُسأل عنها، فقال رسول الله ﷺ: إن الله -تبارك وتعالى- خلق آدم، ثم مسح على ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون، فقال رجل: يا رسول الله: ففيم العمل ؟ قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيُدخله ربه الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار يموت على عمل من أعمال أهل لنار فيدخله ربه النار.

فقد استنتج أبو الوليد الباجي من سؤال عمر بن الخطاب عن معنى الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ أن الصحابة كانوا يتكلمون في أمور العقيدة ويبحثون عن حقائقها. وأن قول من قال من علماء التابعين كانوا يكرهون الكلام فيما ليس تحته عمل إنما ينصرف إلى أحد أمرين: إما أن يتوجه المنع في ذلك لمن ليس من أهل العلم ممن يُخاف أن تزل قدمه، ويتعلق قلبه بشبهة لا يقدر على التخلص منها... والوجه الثاني: أن يتوجه المنع في ذلك إلى من يتكلم في ذلك بمذاهب أهل البدع ومخالفي السنة.[1]

لقد وقف الإمام مالك في وجه المبتدعة ينكر عليهم بدعهم الكلامية وغلوهم في تقرير العقائد الإيمانية، من ذلك: مسألة الاستواء التي جعلت الإمام مالكا -رحمه الله- يكره الكلام، فقد كان السلف الصالح لا يتكلون في مثل هذه الأمور بل يؤمنون بها كما وردت، ويعتقدون أن تفسيره هو تلاوته والسكوت عليه.

1- المنتقى شرح الموطأ للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي 267/9، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العليمة بيروت، الطبعة الأولى 1999 .

يقول عبد الله بن وهب: كنا عند مالك بن أنس فدخل رجل فقال: يا أبا عبد الله: الرحمن على العرش استوى، كيف استواؤه ؟ قال: فأطرق مالك وأختنه الرحضاء ثم رفع رأسه فقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه، ولا يقال كيف، وكيف عنه مرفوع، وأنت رجل سوء صاحب بدعة، أخرجوه. قال فأخرج الرجل. وفي رواية أخرى من طريق يحي بن يحي: كنا عند مالك بن أنس فجاء رجل فقال: يا أبا عبد الله: الرحمن على العرش استوى فكيف استوى؟ قال: فأطرق مالك رأسه حتى علاه الرحضاء ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أرك إلا مبتدعا فأمر به أن يخرج.[1]

مقاصد الكلام في المذهب المالكي

ومهما يكن من شيء فإن الاشتغال بعلم الكلام يكون بحسب الحاجة إليه، وفي حدود الرد على الشبهات والبدع، ثم لابد أن يكون المشتغل بالكلام قد بلغ درجة عالية من الفهم لأمور العقيدة، متمكنا من علوم الشريعة، خبيرا بمقالات المتكلمين... وهناك نص يورده الحافظ بن عبد البر يحدد فيه الإمام مالك مفهوم المبتدعة وموقفه من علم الكلام المحمود، يقول ابن عبد البر: قد بين مالك -رحمه الله- أن الكلام فيما تحته عمل هو المباح عنده، وعند أهل بلده، وأخبر أن الكلام في الدين نحو القول في صفات الله وأسمائه، وضرب مثلا فقال: نحو قول جهم... والذي قاله مالك- رحمه الله -عليه جماعة الفقهاء والعلماء قديما وحديثا من أهل الحديث والفتوى، وإنما خالف مالك أهل البدع المعتزلة وسائر الفرق، وأما الجماعة فعلى ما قال مالك -رحمه الله- إلا يضطر أحد إلى الكلام فلا يسعه السكوت إذا طمع برد الباطل وصرف صاحبه عن مذهبه أو خشي ضلالة عامة أو نحو هذا.[2]

1- الأسماء والصفات للبيهقي 306/2، تحقيق عبد الله الحاشدي مكتبة السوادي المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى 1993.

2- جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله، للحافظ ابن عبد البر، 190/2 حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه فوزا أحمد زمرلي، مؤسسة الريان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى 2003.

لقد أدرك فقهاء المذهب المالكي خطورة الكلام، ومن ثم وضعوا شروطا صارمة لمن يشتغل بالرد على الشبه والبدع الكلامية التي يثيرها أهل الأهواء.

يقول القاضي عبد الوهاب في معرض بيان أهمية المناظرة التي يقصد منها رد الشبه: «فأما المناظرة المقصود منها إيضاح الحجة وإبطال الشبهة، ورد المخطئ إلى الصواب، والزائغ إلى الحق، والضال إلى صحة الاعتقاد فإن ذلك غير منهي عنه، بل مندوب إليه، ومحضوض عليه، وقد قال تعالى: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125] وقال: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: 46] وقال مخبرا عن قوم نوح: ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا﴾ [هود: 32] هذه هي المناظرة التي بين المناظرين.[1]

يقول الإمام جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس: «وأما القيام بدفع شبه المبتدعة فلا يتعرض له إلا من طالع علوم الشريعة وحفظ الكثير منها، وفهم مقاصدها وأحكامها، وأخذ ذلك عن الأئمة وفاوضهم فيها، وراجعهم في ألفاظها وأعراضها وبلغ درجة الإمامة في هذا العلم بصحبة إمام أو أئمة أرشدوه إلى وجه الصواب، وحذروه من الخطإ والضلال حتى ثبت الحق في نفسه، وفهمه ثبوتا قوي به على رد شبه المخالفين، وإبطال حجج المبطلين، فيكون القيام بدفع الشبه فرض كفاية عليه، وعلى أمثاله حينئذ، فأما غيرهم فلا يجوز له التعرض لذلك؛ لأنه ربما ضعف عن رد تلك الشبهة وتعلق بنفسه منها ما يقدر على إزالته، فيكون قد تسبب إلى هلكته وضلال، ونسأل الله العصمة.[2]

ويقول ابن الحاجب في عقيدته: «ولا يجب القيام بدفع شبه أهل الضلال إلا على من تمكن في النظر في علوم الشريعة تمكنا يقوى بها على دفعها وهو

1- شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني في كتابه» الرسالة» للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، الصفحة 422، تحقيق د أحمد محمد نور سيف، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث الإمارات العربية المتحدة الطبعة الأولى 2004.

2- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لجلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس/31283 تحقيق د عبد الحميد لحمر، طبعة دار الغرب الإسلامي بيروت الطبعة الأولى 2003. انظر هذا النص في الذخيرة للقرافي 223/13، تحقيق الدكتور محمد حجي، طبعة دار الغرب الإسلامي بيروت الطبعة الأولى 1994 .

فرض كفاية.[1]

وقد ألف الإمام الأشعري رسالة بعنوان: «استحسان الخوض في علم الكلام» ومضمون هذه الرسالة كما يدل عليه عنوانها، هو: التدليل على جواز الاشتعال بعلم الكلام الذي حكم بعض الحنابلة بتحريمه، دون تميز بين المحمود منه والمذموم، وفي أحسن الحالات بتبديع المشتغل به، على الرغم من أهميته وشرف موضوعه.[2]

فقد ألف عبد الله الأنصاري الهروي (ت 481هـ) كتابه «ذم الكلام»... للتحذير من علم الكلام والإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي، في كتابه « تحريم النظر في كتب الكلام.[3]

وكان الإمام الأشعري من أوائل من ردوا على دعوى الحنابلة في ذم الكلام والنهي عن الخوض فيه مطلقا في الرسالة السابقة «استحسان الخوض في علم الكلام» فقال: إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأسَ مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين. ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال... .

1- تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، لأبي عبد الله محمد بن أبي الفضل البكي الكمي ص: 306، تحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعرف بيروت، الطبعة الأولى 2008.

2- طبعت هذه الرسالة سنة 1323هـ بحيدر أباد، ونشرها الأب مكارثي مع ترجمة إلى الإنجليزية ضمن كتابه «أبو الحسن الأشعري ومذهبه الكلامي» وقد أورد نص هذه الرسالة د. عمر النجار في مؤلفه: «علم الكلام عرض وتقد» ملحق (2) الصفحة 178، كما أوردها الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه «مذاهب الإسلاميين»، 15/1.

وقد شكك في صحة نسبة هذه الرسالة إلى الإمام الأشعري عبد الرحمن بدوي، أنظر كتابه» مذاهب الإسلاميين 181/1 وفوقية حسين، أنظر مقدمة تحقيق كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» للإمام الأشعري ص: 72. ومهما يكن من شيء فإن الآراء التي تتضمنها تلك الرسالة تعبر عن وجهة نظر الأشاعرة وموقفهم الإيجابي من الاشتغال بعلم الكلام. انظر كتاب «تبيين كذب المفتري فيما نَسَبَ إلى الإمام الأشعري لابن عساكر الدمشقي ص: 333. وقد رأينا بعض علماء الغرب الإسلامي ينحون هذا المنحى، أنظر كتاب «مقدمات المراشد إلى علم العقائد»، ص: 80. لابن خمير السبتي، وشرح السنوسية الكبرى، المسماة: «عمدة أهل التوفيق والتسديد» للإمام السنوسي، ص: 50.

3- رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، للإمام الأشعري.

وقد نقض الإمام الأشعري دعاوى متأخري الحنابلة من خلال تفكيك خطابهم التبديعي لينتهي بعد ذلك إلى إقرار شرعية علم الكلام لكون أصوله النظرية مأخوذة من القرآن الكريم،» فقد قال تعال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء:22] وهذا الكلام موجز منبه على الحجة بأنه واحد لا شريك له، وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه إلى هذه الآية.[1]

وقد سلك الإمام الأشعري منهجا واضحا في الدفاع عن مشروعية الكلام، فبعد أن أشار إلى أهم المقدمات التي استند عليها خصوم الكلام والحكم على المشتغل به بالضلال والابتداع قال: الجواب عنه من ثلاثة أوجه:

أحدها: قلب السؤال عليهم، بأن يقال: النبي ﷺ لم يقل أيضا أنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعا، فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالا إذ تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي ﷺ، وضللتم من لم يضلله النبي ﷺ[2].

وفي سياق الدفاع عن علم الكلام دائما يقول ابن خمير السبتي (ت614هـ): «...ومعلوم أنه ما صح عمن يؤبه به ويقتدى بقوله من فقهاء الدين والفضلاء المتدينين، أنه ذم هذا العلم ولا طعن فيه، وحاشا لمن توسم بالحنفية أن ينكر علما يثبت توحيد الباري تعالى ووصفه بإثبات صفات الكمال ونفي النقص عنه تعالى، وتنزيهه عما نسب إليه أصناف الكفرة وأهل الأهواء، وكذلك إثبات النبوة بالمعجزات والاستدلال على صحتها وصحة التفرقة بين الصادق والكاذب، وما يجب على المكلف ومتى يجب، وكيف يجب، وأي عقلة تبقى من إيمان من ينكر العلم بهذه الأمور ويحض على تركها.[3]

1- مذاهب الإسلاميين الدكتور عبد الرحمن بدوي 15/1.

2- رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، للإمام الأشعري ضمن كتاب مذاهب الإسلاميين للدكتور عبد الرحمن بدوي 16/1.

3- مقدمات المراشد إلى علم العقائد لابن خمير السبتي، الصفحة 80، تحقيق فضيلة الدكتور جمال علال البختي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية .

ويذهب الإمام أبو عبد الله السنوسي إلى أن القول بتحريم النظر في علم الكلام في غاية الفساد؛ لأنه مصادم للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة إن أخذ على ظاهره، ويلزم هذا القائل: أن يجعل الأوامر التي في الكتاب والسنة بالنظر ولاعتبار منسوخة، إذ علم الكلام إنما هو شرح لها، والإجماع على بطلان ذلك.[1]

تأسيسا على ما سبق فإن الإمام الأشعري الذي يمثل مذهب أهل السنة والجماعة الذين اشتغلوا بالدراية والرواية هو «أول من تصدى لتحرير عقائد أهل السنة وتخليصها ودفع الشكوك والشبه عنها، وإبطال دعوى الخصوم وجعل ذلك علما مفردا بالتدوين.[2]

لقد تطور علم الكلام وأصبح مع المدرسة الأشعرية من العلوم الشرعية بل من أجلها وأشرفها؛ لكونه يبحث في ذات الله عز جل وصفاته وأفعاله، وذوات رسله عليهم الصلاة والسلام وأحوال الآخرة ...

وعن شرف علم الكلام ومنزلته يقول الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن سالم المعروف بسيف الدين الآمدي: «وأشرف العلوم إنما هو العلم الملقب بعلم الكلام، الباحث عن ذات واجب الوجود وصفاته، وأفعاله ومتعلقاته، إذ شرف كل علم إنما هو تابع لشرف موضوعه الباحث عن أحواله العارضة لذاته، ولا محال أن شرف موضوع هذا العلم يزيد على شرف كل موضوع، ويتقاصر عن حلول ذراه كل موجود مصنوع، إذ هو مبدئ الكائنات، ومنشيء الحادثات، وهو بذاته مستغن عن الحقائق والذوات، مبرأ في وجوده عن الاحتياج إلى العلل والمعلولات، كيف والعلم به أصل الشرائع والديانات، ومرجع النواميس والديانات، ومسند صلاح نظام المخلوقات.[3]

1- شرح السنوسية الكبرى المسمى: «عمدة أهل التوفيق والتسديد» لأبي عبد الله السنوسي الصفحة:50.
2- حاشية محمد الطالب بن الحاج على ميارة، 16/1.
3- غاية المرام في علم الكلام، للآمدي ص:13.

ويقول سعد الدين التفتزاني: «... وبالجملة فهو – علم الكلام – أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته: العقائد الإسلامية. وغايته: الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية... وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فإنما هو للمتعصب في الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إفساد عقائد المسامين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات، وأساس المشروعات[1].

وإذا كان مقررا أن علم الكلام هو أشرف العلوم؛ لكونه يتعلق بذاته تعالى وذوات رسله عليهم الصلاة والسلام أولا؛ ولكونه أساس العلوم الشرعية ومرجعها الذي تبنى عليه ثانيا؛ فإن فائدته تظهر أيضا من خلال تحقيق المقاصد العقدية التي ترجع إلى المشتغل بعلم الكلام أو تعود إلى الغير أو إلى الكلام نفسه:

• بالنظر إلى الشخص في قوته النظرية، وهو الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، إذ من شروط المعرفة العقدية الصحيحة: الجزم، والمطابقة للواقع، وكونها ناشئة عن دليل.

• بالنظر إلى تكميل الغير، وهو إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة لهم إلى عقائد الدين، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم.

• بالنسبة إلى أصول الإسلام وهو حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين. خصوصا وأن أدلة التوحيد رأيناها كما يقول الإمام الجويني: عصاما للتسديد، ورباطا للتأييد.

• القيام بفرض مجمع عليه، وهو معرفة الله تعالى بصفاته الواجب ثبوتها له مع تنزيهه عما يستحيل اتصافه به، والتصديق برسله على وجه اليقين الذي تطمئن به النفس اعتمادا على الدليل لا استرسالا مع التقليد.

1- شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتزاني ص: 12.

• بالنظر إلى الشخص في قوته العملية، وهو صحة النية والاعتقاد، إذ به يرجى قبول العمل وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين فإن هذا الفوز مطلوب لذاته، فهو منتهى الأغراض، وغاية الغايات.[1]

محاسن التصنيف العقدي في المذهب المالكي

يرى بعض العلماء أن من خصائص المذهب المالكي في مجال التصنيف العقدي أن أئمته أدرجوا مباحث العقيدة في كتاب جامع يجعلونه عادة في آخر مؤلفاتهم، ويرى هؤلاء الأئمة أن هذا من محاسن التصنيف في المذهب المالكي؛ لأنه لا يوجد في تصانيف غيره من المذاهب؛ لكونه يتضمن بعض المباحث التي لا يتناسب وضعها في باب فقهي معين. ولعل هؤلاء العلماء كان متأثرين بالإمام مالك في التصنيف، فقد رأيناه يضمن آخر الموطأ كتابا جامعا يذكر فيه أمورا تتعلق بالعقيدة والأخلاق والأفعال والأقوال. وهذه الصناعة في التصنيف تنسجم مع اختيار الإمام مالك - رضي الله عنه - الذي كان يبحث عما تحته عمل، أي: العناية بالأحكام الفقهية.

ويذكر أبو بكر بن العربي أن هذا الأسلوب في التصنيف اختراعه الإمام مالك لفائدتين، إحداها: أنه خارج عن رسم التكليف المتعلق بالأحكام التي صنفها أبوابا ورتبها، والأخرى: أنه- رضي الله عنه - لما لاحظ أن الشريعة وأنواعها ورآها منقسمة إلى أمر ونهي، وإلى عادة وعبادة وإلى معاملات وجنايات نظمها أسلاكا، وربط كل نوع بجنسه، وشذت عنه من الشريعة معان مفردة لم يتفق نظمها في سلك واحد؛ لأنها متغايرة المعاني ولا أمكن أن يجعل لكل منها بابا لصغره، ولا أراد هو أن يطيل القول فيما إطالة القول فيها، فجمعها أشتاتا وسمى نظامها: كتب الجامع. فطرق للمؤلفين ما لم يكونوا قبل ذلك به عالمين في هذه الأبواب كلها.[2]

1- الموقف، للقاضي عضد الدين الإيجي، بشرح الجرجاني 40/1، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، طبعة دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى 1997.

2- كتاب القبس في شرح الموطأ لإمام أبي بكر بم العربي تحقيق محمد عبد الله ولد كريم، طبعة دار الغرب الإسلامي بيروت الطبعة الأولى 1992.

ومن العلماء الذين ساروا علـى هذا النهج: الإمام جلال الدين عبدالله بن نجم بن شاس (ت 616 هـ) في كتابه: «عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة» فقد أرجع المسائل التي تلحق عادة بكتاب الجامع على سبيل الحصر إلى ثلاثة أجناس: ما يتعلق بالعقيدة، وما يتعلق بالأقوال، وما يتعلق بالأفعال[1]

وقد سار على هذا النحو أيضا: الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت 684 هـ) في كتابه: «الذخيرة» حيث يقول: «هذا كتاب يختص بمذهب مالك لا يوجد في تصانيف غيره من المذاهب، وهو من محاسن التصنيف؛ لأنه تقع فيه مسائل لا يناسب وضعها في ربع من أرباع الفقه، أعني العبادات والمعاملات والأقضية والجنايات فجمعها المالكية في أواخر تصانيفهم وسموها بالجامع، أي: جامع لأشتات من المسائل التي لا تناسب غيره من الكتب، وهي ثلاثة أجناس: ما يتعلق بالعقيدة، وما يتعلق بالأقوال، وما يتعلق بالأفعال، وهو الأفعال والتروك بجميع الجوارح.[2]

ولكن هذا الأسلوب في التصنيف ليس مضطردا في المذهب المالكي فقد ألف بعض العلماء كتبا مستقلة في العقيدة، والقاضي أبو بكر الباقلاني في كتابه: «الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به»، وكتابه: « تمهيد الأوائل، وتلخيص الدلائل» وابن الحاجب في عقيدته أو تخصيص أبواب للعقيدة في أول مصنافتهم الفقهية، كما فعل ابن أبي زيد القيرواني في رسالته... وابن عاشر في منظومته.

علاقة المذهب المالكي بالمعتقد الأشعري

استطاع أئمة المذهب المالكي إقامة نظام كلامي قائم على الإثبات مع التنزيه، وبهذا المنهج القويم حافظ هؤلاء على جوهر التوحيد الإسلامي بعيدا

1- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس 1083/1.
2- الذخيرة لشهاب الدين القرافي 231/13 .

عن مذاهب المشبهة والمبتدعة، وقد جاء المذهب الأشعري بوصفه استئنافا للنظر الكلامي القائم على الاستدلال العقلي ليعيد بناء المذهب المالكي في جانبه العقدي بناء جديدا.

هذا التكامل المنهجي بين المذهبين المالكي والأشعري لا يثير أي إشكال بالنسبة لمعتنقي هذين المذهبين، لكن الباحثين من قصر نظرهم وقلة بضاعتهم يذهبون على سبيل الشذوذ، إلى أن هناك انفصالا بين مذهب الإمام مالك في الفقه والعقيدة، ومذهب عامة أئمة العقيدة الأشعرية في العقيدة، فيقول على سبيل النصح: وإنني أوجه الدعوة إلى الإخوة المالكية الذين ينتسبون إلى مذهب الإمام مالك -رحمه الله - في الفقه، ويسلكون منهج الأشاعرة في العقيدة المخالفة لمنهج السلف والصحيح من عقيدة مالك، ويدعون أن ذلك هو اعتقاد الإمام مالك... أقول لهم: هذا منهج الإمام مالك، وهذه عقيدته الصحيحة الثابتة الحقة فما وجه التفريق بين موافقة مالك في الفقه ومخالفته في العقيدة ؟[1]

وهذا استنتاج باطل وربط ساذج، بين المذهب المالكي الفقهي والمذهب الأشعري؛ لأن مذهب مالك الفقهي أسبق من المذهب الأشعري؛ ولأن مذهبه في العقيدة هو نفسه مذهب السلف الصالح، وهذه الحقيقة لا تخفى على السادة الأشاعرة الذين يفرقون بين مذهب السلف ومذهب الخلف بما يمتاز به الأول من إحكام وضبط، وأن الثاني جاء نتيجة لتطور العلوم وظهور قضايا كلامية جديدة ... على الرغم من العلاقة الجوهرية بين المذهبين من حيث تنزيه الباري سبحانه وتعالى والقول في النوة والصحابة والإمامة...

وإذا كان هذا الباحث يظن أن هناك فرقا بين المذهب الفقهي المالكي والمذهب العقدي الأشعري فإن هذا يلزم أيضا أصحاب الخطاب السلفي الذين

1- منهج مالك رحمه الله في إثبات العقيدة، الصفحة: 545 أعداد سعود بن عبد العزيز الدجعان، تحت إشراف حماد بن محمد الأنصاري وعلي بن عبد الرحمن الحذيفي وعبد الكريم بن مراد الأثري، دار الآثار الجزائر الطبعة الأولى 2006.

خالفوا مذهب مالك في العقيدة بل خالفوا الإمام أحمد رضي الله عنهما، فإنه لم يرد عن مالك أنه قال: إن الله تعالى يتكلم بحرف وصوت كما تقول المدرسة السلفية اليوم، وإنما قال كما قال الإمام أحمد -رضي الله عنهما-: القرآن كلام الله غير مخلوق، ولم يقل مالك: إن الله استوى استواء حقيقيا، كما تقول المدرسة السلفية اليوم، بل قال: الاستواء معلوم والكيف مجهول... ولم يقل: إن الله تعالى ينزل نزولا حقيقيا كما تقول المدرسة السلفية اليوم، بل وردت عنه تأويلات تنسجم مع نزعته التتريهية.

فقد روى مالك عن ابن شهاب عن أبي عبد الله الأغر وعن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ، قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له».[1]

فقد ذكر العلماء لهـذا الحديث عدة توجيهات، منها: أنه سبحانه وتعالى ينزل كما قال رسول الله ﷺ، وهم يصدقون بهذا الحديث، ولا يكيفون. وقال قوم من أهل الأثر:إنه ينزل أمره وتنزل رحمته. وهذا التأويل مروي عن مالك أيضا. قال الحافظ ابن عبد البر: وقد يحتمل أن يكون ما قال مالك - رحمه الله -: على معنى أنه تتنزل رحمته وقضاؤه بالعفو والاستجابة، وذلك من أمره، أي: أكثر ما يكون ذلك في ذلك الوقت والله أعلم.

وإذا كان البعض يقول: إنه ينزل بذاته، فإن هذا القول ليس بشيء، عند أهل الفهم من أهل السنة؛ لأن هذا كيفية، وهم يفزعون منها؛ لأنها لا تصلح إلا لما فيما يحاط به عيانا. وقد جل الله وتعالى عن ذلك.[2]

1- الموطأ كتاب الصلاة، ما جاء في الدعاء، صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب الدعاء نصف الليل، حديث رقم: 6321.

2- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للإمام الحافظ أبي عبد الرحمن يوسف بن عبد البر النمري القرطبي، (ت 463 ه) الجزء السابع الصفحة 128 تحقيق عبد الله بن الصديق، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية، 1399_1979.

ومن الأمور المقررة عند الإمامين: مالك وأحمد، بل وسائر أئمة السلف أنهم قالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره، وكانوا يحترزون من التشبيه إلى غاية أن قالوا: من حرك يده عند قوله تعالى ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:75] أو أشار بأصبعه عند روايته: «**قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن** «**وجب قطع يده وقلع أصبعه**»[1].

وإذا كان بعض الباحثين يذهبون على سبيل التخيل العلمي إلى أن هناك انفصالا معرفيا بين المذهب المالكي والمذهب الأشعري فإن هذا الاستنتاج لا يثبت أمام ما يقوله أئمة المذهب المالكي أنفسهم، وإنصافا للمدرسة الأشعرية أنقل هنا جواب ابن رشد الجد عن سؤال وجهه إليه أمير المسلمين يوسف بن تاشفين:

وسؤال أمير المسلمين – رضي الله عنه- للقاضي أبي الوليد بن رشد- رضي الله عنه- ما يقول الفقيه القاضي الأجل الأوحد أبو الوليد وصل الله توفيقه وتسديده، ونهج إلى كل صالحة طريقه، في الشيخ أبي الحسن الأشعري، وأبي إسحاق الإسفرايني وأبي بكر الباقلاني وأبي بكر بن فورك وأبي المعالي وأبي الوليد الباجي ونظرائهم، ممن ينتحل علم الكلام، ويتكلم في أصول الديانات، ويصف الرد على أهل الأهواء، أهم أئمة رشاد وهداية، أم هم قادة حيرة وعماية؟ وما تقول في قوم يسبونهم، وينتقصونهم، ويسبون كل من ينتمي إلى علم الأشعرية ويكفرونهم، ويتبرؤن منهم، وينحرفون بالولاية عنهم، ويعتقدون أنهم على ضلالة، وخائضون في جهالة، فماذا يقال لهم، ويصنع بهم، ويعتقد فيهم؟ أيتركون على أهوئهم أم يكف عن غلوائهم؟ وهل ذلك جرحة في في أديانهم، ودخل في إيمانهم؟ وهل تجوز الصلاة وراءهم أم لا ؟ بين لنا مقادر الأئمة المذكورين

1- الملل والنحل للشهرستاني 116/1 تقديك وتعليق الدكتور صلاح الدين الهواري، مكبية الهلال بيروت، الطبعة الأولى 1998.

ومحلهم من الدين، وأفصح لنا عن حال المنتقص لهم والمنحرف عنهم، وحال المتولي لهم، والمحب فيهم مجملا مفصلا، ومأجورا إن شاء الله تعالى.

فأجاب ابن رشد - رحمه الله- تصفحت -عصمنا الله وإياك- سؤالك هذا، ووقفت عليه، وهؤلاء الذين سميت من العلماء أئمة خير وهدى، وممن يجب بهم الاقتداء؛ لأنهم قاموا بنصر الشريعة، وأبطلوا شبه أهل الزيغ والضلالة، وأوضحوا المشكلات، وبينوا ما يجب أن يدان به من المعتقدات. فهم بمعرفتهم بأصول الديانات العلماء على الحقيقة، لعلمهم بالله عز وجل، وما يجب له، وما يجوز عليه، وما ينفى عنه، إذ لا تعلم الفروع إلا بعد معرفة الأصول. فمن الواجب أن يعترف بفضائلهم، ويقر لهم بسوابقهم، فهم الذين عني رسول الله ﷺ بقوله: «**يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين**». فلا يعتقد أنهم على ضلالة وجهالة إلا غبي جاهل أو مبتدع زائغ عن الحق مائل، ولا يسبهم وينسب إليهم خلاف ما هم عليه إلا فاسق. وقد قال الله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً**﴾. [الأحزاب: 58] فيجب أن يبصر منهم الجاهل منهم، ويؤدب الفاسق، ويستتاب المبتدع الزائغ عن الحق، إذا كان مستسهلا ببدعة فإن تاب وإلا ضرب أبدا حتى يتوب، كما فعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بصبيغ المتهم في اعتقاده من ضربه إياه حتى قال: يا أمير المؤمنين إن كنت تريد دوائي فقد بلغت مني موضعَ الداء، وإن كنت تريد قتلي فأجهز علي، فخلى سبيله، والله أسأله العصمة والتوفيق برحمته، قاله محمد بن رشد.[1]

التعليق على فتاوى ابن رشد

• السائل هو أبو الحسن علي بن يوسف بن تاشفين اللمتوني أمير المسلمين بمراكش، ثاني ملوك دولة المرابطين، المتوفى سنة (537 هـ) وسؤاله

1- فتاوى ابن رشد ، 802/2 لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور المختار بن الطاهر التليلي، طبعة دار الغرب الإسلامي. بيروت لبنان الطبعة الأولى 1987.

للفقيه أبي الوليد بن رشد الجد يدل دلالة واضحة على أنه لم يكن مقتعنا بما كان يروج له بعض خصوم العقيدة الأشعرية من تهم واهية، وافتراءات بينة حول هذه العقيدة السنية، بل كأنه بسؤاله لأبي الوليد بن رشد وحرصه الشديد على استصدار فتوى من العلماء المعتبرين الثقات من أمثال أبي الوليد أراد من خلالها أن يضع حدا فاصلا لهذه التهم الباطلة التي يتعالى عنها أعلام المدرسة الأشعرية، كما أنه بسؤاله أيضا لأبي الوليد مهد لظهور العقيدة الأشعرية التي ستصبح فيما العقيدة الرسمية للمغاربة.

• إن التشغيب على العقيدة الأشعرية ظهر منذ ظهور هذه العقيدة السنية الجماعية من قبل أناس قصر نظرهم، وضعفت بضاعتهم، ثم إن الطعن كان موجها بالأساس إلى كبار أئمة المذهب الأشعري، ربما لاعتقاد أصحاب هذا الأسلوب غير النبيل أن النيل من هؤلاء الأئمة الأعلام كاف لهدم المذهب الأشعري من أساسه، ولكن سقط في أيديهم، حيث أصبح المذهب الأشعري مذهبا رسميا مجمعا عليه من قبل الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة كما قال العز بن عبد السلام.

• لقد تولى كثير من العلماء الفضلاء بيان افتراءات المفترين على المدرسة الأشعرية وعلمائها، مثل ما فعله الإمام الحافظ ابن عساكر الدمشقي في كتابه: "تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري" وقد قال في مقدمة هذا الكتاب: «... واعلم يا أخي، وفقنا الله وإياك لمرضاته، وجعلنا ممن يخشاه ويتقيه حق تقاته، أن لحوم العلماء -رحمة الله عليهم- مسمومة، وعادة الله في هتك أستار منتقصيهم معلومة؛ لأن الوقيعة فيهم بما هم منه براء أمره عظيم، والتناول لأعراضهم بالزور والافتراء مرتع وخيم ...»[1].

1- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ص 29 طبعة دار الكتب العلمية.

• أن جواب ابن رشد يرتكز على العناصر الآتية:

أن أئمة العقيدة الأشعرية قاموا عبر التاريخ بحفظ الشريعة والرد على المخالفين لعقيدة أهل السنة والجماعة، في إطار رسالة العلماء التي حددها الحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه الرسول ﷺ: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»، والذي حمله ابن رشد على أئمة العقيدة الأشعرية.

• أن مهمة الأشاعرة واشتغالهم العقدي ارتكز بالأساس على بيان أمور العقيدة بخاصة مع الرد على الشبه التي كانت تثار حول العقائد الإسلامية بعامة.

• حدد ابن رشد ثلاث مستويات للرد على من يطعن في أعلام المدرسة الأشعرية: تبدأ بتبصير الجاهل منهم بحقيقة هؤلاء الأعلام، ثم تأتي مرحلة الجزر بالنسبة للمبتدع والفاسق.

• عمد بعض الباحثين المعاصرين إلى العبث بهذه الفتوى، وقراءتها قراءة غير منصفة، فقد كتب هذا الباحث فصلا بعنوان: "موقف علماء المغرب من على الكلام والأشعرية"، أورد فيه نص سؤال أمير المسلمين الذي أثبتناه فوق، ولم يعرج قط على جواب ابن رشد. بل اكتفى بالقول: "وبغض النظر في جواب أبي الوليد ابن رشد، عن السؤال فإن مضمونه يشير إلى وجود اتجاه في المغرب كان أصحابه ينقمون على علماء الأشعرية خصوصا".[1]

وتعليق الباحث على فتوى علمية بهذا الشكل في سياق الحديث عن مواقف علماء المغرب على زعمه، خُلُقٌ غير علمي وغير نبيل، الهدف منه النيل من السادة الأشاعرة، تمشيا مع الخط الذي رسمه لنفسه منذ البداية، وهو

1- جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة أهل السنة، د. إبراهيم التهامي، الصفحة: 276، مؤسسة الرسالة ناشرون بيروت الطبعة الأولى 2005.

يصدر عن منهج آخر ليس هو منهج أهل السنة والجماعة الذي نهض بالدعوة له أئمة العقيدة الأشعرية، فالزعم أن هناك اتجاها في المغرب كان يعارض الأشعرية ليس صحيحا، إذ كيف يعارض عاقل عقيدة سنية جماعية أجمع عليها العلماء الثقات، بل هي أي العقيدة الأشعرية الصياغة النهائية لعقائد أهل السنة والجماعة. وقد رأينا ابن رشد وهو واحد من كبار علماء المغرب الثقات الأثبات كيف يقدم لنا أئمة العقيدة الأشعرية ويعتبرهم المتكلمين حقيقة... فإذا كان مقصود هذا الباحث بالناقمين عوام المشبهة فهؤلاء لا يلتفت إليهم، وعداؤهم للأشعرية، بل لكل منزه قديم.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل

الجلسة العلمية الثانية

الرئيس: **د. الحسن الزين الفلالي رئيس المجلس العلمي المحلي لمدينة صفرو**

المقـرر : **السيد عبد الرحيم السوني باحث بمركز دراس بن إسماعيل بفاس**

المحور الثاني: المذهب المالكي والثقافة الإسلامية

- دور المذاهب الفقهية في ترسيخ الوسطية، وضرورتها في التعليم الجامعي في العالم الإسلامي

الدكتور محمد العلمي أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق - سلا

- مبدأ عمل أهل المدينة المنورة من وجهة نظر معاصرة

الدكتور أسد الله بيت أستاذ بمعهد فيمر - ألمانيا

- جهود علماء المالكية في محاورة أهل الكتاب

الدكتور سمير قدوري أستاذ باحث بقسم الدكتوراه بجامعة ليدن - هولندا

- دور المذهب المالكي في تطور الشعر العربي الإفريقي

الدكتور يوسو منكيلا أستاذ الآداب العربي بجامعة نيامي – النيجر

دور المذاهب الفقهية في ترسيخ الوسطية، وضرورتها في التعليم الجامعي في العالم الإسلامي

الدكتور محمد العلمي
أستاذ التعليم العلي بكلية الحقوق - سلا

ملخص المداخلة بالعربية

تدور هذه المداخلة على إثبات موضوعة قديمة يتم إغفالها أحيانا في العصر الحاضر، وهي أن مصدر الاعتدال والوسطية هو غاية المذاهب الفقهية التي استقرت عليه الأمة الإسلامية، حيث تعتبر مدارس للتربية العامة لتنشئة الناس على المشروعية الصحيحة، باللغة الواحدة والمعايير الواحدة.

إن الفقه الإسلامي هو المخول للتوجيه الديني للمجتمع، وكل العلوم الشرعية والعقلية لها دورها الذي يتبع وظيفتها، ولا يتعداه إلى مزاحمة الفقه في هذه المهمة الخطيرة، وقد تدرج الفقهاء إلى الإجماع على أن المذاهب الفقهية هي التي يجب تسليمها قياد شؤون المسلمين في الحياة.

وتعتبر هذه المذاهب البرنامج العملي للوسطية والاعتدال، والوعاء القانوني والاجتماعي الذي نفذ فيه الأئمة ما جاء من نصوص الشريعة في هذا المجال، ويتجلى هذا في أمرين أكدهما البحث، **أولهما**: أن نشأة المذاهب الفقهية كانت حتمية لمحاربة الفوضى التي بدت بوادرها في عهد السلف، عند اختلاط الشعوب الإسلامية، وشيوع العجمة وانخفاض الهمم، **وثانيهما**: أن أصول الفتوى وقواعد الكلام في الحلال والحرام قيده أئمة المذاهب وحموه من

أي مدخل للغلو أو التشديد، وبالاستناد عليها تمكنت الأمة من استبعاد غير المتأهلين لهذا المنصب الخطير، وبقي الاستقرار هو الطابع الغالب على المجتمع من هذه الناحية.

وقد ظهرت في التاريخ الإسلامي بعض الطوائف المخلصة التي أحبها العامة في العالم الإسلامي، كالصوفية والمحدثون، ولكن محبتهم لها لم تدفعهم إلى الثقة بطرقهم في الفتوى، ما لم تكن لهم صفة فقهية مستقلة. كما أن الظاهرية زاحموا المناهج الفقهية وفندوها، ولكنهم لم ينجحوا في قيادة المجتمع ولم يجيبوا على أسئلته الواقعية، خصوصا وأن دولة الموحدين بالمغرب اعتمدت مذهبهم فلم يفلحوا به، واضطروا إلى معاودة الاعتماد على مذهب الإمام مالك لتسيير شؤون المجتمع.

وتسعى هذه الورقة إلى الاستدلال على هذه الأفكار والإشارة إلى مصداقها في الفقه الإسلامي وأصوله، واقتراح آراء لدعم التعليم العالي بمواد وموضوعات فقهية لتعميم الوسطية في أجيال المستقبل.

ملخص المداخلة بالفرنسية

Le rôle des écoles jurisprudentielles dans l'approfondissement de la modération et du juste-milieu ainsi que son importance dans l'enseignement universitaire dans le monde islamique

Cette intervention a pour objectif la mise en une lumière de la modération et du juste- milieu qu'a connus l'approche jurisprudentielle sur laquelle repose l'équilibre de la nation islamique et qu'incarnent les méthodes Jurisprudentielles considérées comme des écoles visant à orienter les gens vers la juste légitimité par une seule langue, les mêmes critères pour détecter le faux, le juste, le bon et le laid.

La jurisprudence islamique est la seule habilitée à orienter la société. Toutes les sciences théologiques et rationnelles sont à son service sans aller jusqu'à basculer la Jurisprudence dans cette tâche dangereuse.

Dans ce sens, et à l'unanimité, les jurisconsultes réalisent que les doctrines jurisprudentielles sont dans l'obligation de conduire la masse musulmane et l'élite, sans oublier de distinguer ici la position du coran et celle de la tradition prophétique (la sunna) de celle du juste- milieu , de la modération et leur opposés à savoir, l'extrémisme et l'intégrisme.

Dans la même optique, les textes religieux et théologiques ont formulé trois critères.

1. La modération et le juste-milieu sont la caractéristique exigible entre les musulmans dans la vie et dans le déroulement chronologique.

2. L'extrémisme et l'intégrisme ne sont que de purs comportements individuels et personnels qui ne peuvent entrainer une orientation de la masse ni intervenir dans les affaires générales des gens et qui peuvent finalement influencer la réalité sociopolitique.

3. L'intégrisme devient un grand problème s'il se transforme en comportement violent qui dépasse la nature humaine et conduit à son empoisonnement, voire à son dérèglement.

Les doctrines jurisprudentielles sont nées d'une nécessité voire d'un déterminisme pour lutter contre l'anarchie apparue chez les anciens lors de l'intrusion des autres nations au sein de la nation musulmane et tout ce qui en est découlé, sinon cela aurait prêté à confusion et aurait conduit au désastre. D'un autre côté, les imams des doctrines ont instauré des règles justes mais modérées pour élucider le licite et l'illicite et autres préoccupations sans tomber dans l'extrémisme et l'intégrisme.

A noter aussi que les soufis ont été le point de mire de la société surtout lorsque leurs opinions légales: (fatwas) étaient qualifiées d'un profil jurisprudentiel indépendant. Cependant, les phénoménalistes ont gêné et parfois critiqué les approches jurisprudentielles sans pour autant, réussir à conduire la société ni avoir un impact sur elle, faute de réalisme et d'objectivité.

ملخص المداخلة بالانجليزية

The Role of Schools of Jurisprudence in Establishing Moderation and their Relevance in Higher Education in the Islamic World

This intervention tends to maintain an ancient subject which is forgotten sometimes nowadays , that is jurisprudential schools are the source of moderation upon which Islamic nations have settled. It has been considered that jurisprudential schools, which have a common language and criterion , are schools of general education for bringing people up on the right legitimacy. therefore, religiously speaking, it is up to Islamic jurisprudence to orient society and both other religious and rational sciences'.

The jurisprudence-schools can be considered as a practical program to moderation for the two following reasons the first is that the rise of jurisprudential-schools was for the sake of facing chaos that prevailed during the period of the first muslim ancestors. Second reason is related to Fatwa, that is the jurist opinion, whose roots were protected from any kind of exaggeration by the first jurisprudential leaders .

Historically speaking , sufi orders besides ahl alhadith and Ahl-Addahir couldn't t lead society. Such ideas are to be developed in this paper ; Suggestions which intend to support higher education for the sake of spreading moderation for the coming generations are to be mentioned too in this paper.

دور المذاهب الفقهية في ترسيخ الوسطية وضرورتها في التعليم الجامعي في العالم الإسلامي

مدخـل

يعد الفقه الإسلامي [بمذاهبه المعتبرة] وَزر المسلمين وملجأهم في مختلف أنظمتهم الاجتماعية التي تعاقبت عبر العصور، وهو المستقبل الوحيد الذي سيضمن الاستقرار الديني والتساكن الاجتماعي للأجيال الناشئة، ويحقق آمال الناس في الحياة بطريقة جامعة بين السمو والواقعية.

إن أهمية علماء القراءات والحديث الشريف وعلم التوحيد واللغة وكل العلوم التي نشأت لخدمة الدين وحماية مصادره من عاديات الزمن، لا تعلو فوق الفقه الإسلامي في قيادة الأمة [سلطة وشعوبا]، ومن هذا الباب اعتبر الغزالي وغيره أن الفقه الإسلامي «ثمرة» العلوم الشرعية[1]، وأنه العلم الشرعي الوحيد المخول «بمصالح الدنيا .. والمتكفل به الفقهاء وهم علماء الدنيا»[2].

ولأمر ما فإن المسلمين في تاريخهم الطويل [وفي سائر أقطارهم] وبالرغم من محبتهم الشديدة في أهل الحديث وفي رجال التصوف، -حيث كان هذان الصنفان ذوي حرمة وافرة لدى العامة-، فإن الثقة لم تمنح لغير الفقهاء من أئمة المذاهب الذين كانوا هم الأوصياء على تأمين الفتوى للنشاط الديني والمدني، في السلم والحرب، والقوة والضعف، ولدى الأفراد والجماعات.

1- انظر المستصفى 7/1.

2- الإحياء 17/1.

ومن المؤكد أن أبناء الأمة الإسلامية اليوم بعد أن تهمش في واقعهم أهمية «الفقه المذهبي» قد رهنوا أنفسهم لرياح لا يدري العقلاء أين سترسي بهم سفينَتهم، وإلى أين تأخذ لهم مستقبلهم.

لقد تطفلت على توجيه الناس وصياغة أفكارهم الأساسية آراء محلية وأجنبية مشوشة غاية التشويش، متراوحة بين التغريب والانحلال، وبين الغلو والميل إلى الطعن في المؤسسات الإسلامية الموروثة وسلب الثقة عنها، والنتيجة هي تعطل الطاقات وانحراف الشباب واضطراب الرسالة العالمية للإسلام.

لقد عانى الفكر الإسلامي القديم من الاتجاهات الشاذة عن الجمهور والشادرة عن سنن الشرع في الفقه والعمل تارة، وفي المعتقد تارة أخرى، فلم ينجح هؤلاء ولا أولئك في الحظوة بثقة الأمة، وبقيت المدارس الفقهية بكل ما نالها منهم من نقد وتجريح صمام الأمان الوحيد والقائد الموثوق به في الملمات وعاديات الزمن.

من هذا المنطلق ارتأينا في هذه الورقة أن نتعرض لأهمية المذاهب الفقهية في ترسيخ الوسطية في الأمة الإسلامية، لما تحقق لدينا من الحجج التاريخية والأصولية على تلك الأهمية.

وسنحلل هذه الورقة في النقاط التالية:

- مقدمة: تحتوي مداخل شرعية عامة عن الاعتدال والوسطية ومقابلاتهما.
- المبحث الأول: نشوء المذاهب الإسلامية، وصلته بالوسطية والاعتدال
- المبحث الثاني: أصول الفتوى التي تستند عليها المذاهب، وصلتها بالاعتدال.
- المبحث الثالث: مقترحات عامة لإدراج «المذاهب الفقهية» في برامج التعليم بالجامعات.

لن نعول في هذه النقطة كثيرا على الأصل اللغوي في تحديد هذه المفاهيم[1]، إذ التعريفات اللغوية وتَتَبُّع أصل الوضع يهدي ولا يُعرِّف، خاصة وأن كثيرا من المفاهيم في العلوم الإنسانية تتركب بطريقة تراكمية «جيولوجية»[2]، بحيث يتأثر إطلاق المصطلح بكثير من الملابسات الثقافية والسياسية والاجتماعية وحتى الفلسفية، فيصير فهمها مستحيلا بدون تحليل الملابسات المصاحبة لاستعمال تلك المصطلحات، إضافة إلى أن سلطتي الإعلام والسياسة، -وهما سلطتان عالميتان- صيغتا في اللغات الأوربية أولا، ثم عممتا في العالم، فكان لهما تأثير بالغ في دلالة المصطلحات المتداولة في المجال السياسي والاجتماعي والثقافي.

فما تفيدنا به اللغة في هذه المصطلحات يتلخص في الآتي:

أ- أن الاعتدال مأخوذ لغة من عدل «العدل: ضد الجور وما قام في النفوس أنه مستقيم.. والاعتدال: توسط حال بين حالين في كم أو كيف، وكل ما تناسب فقد اعتدل، وكل ما أقمته فقد عدلته»[3]، ويقابل الاعتدالَ الاعوجاجُ، وهو ما فارق الشيء المستقيم.

ب- أن الوسطية مصدر صناعي من الوسط، وهو الشيء بين طرفين، فإذا كان الطرفان مذمومين فالوسط هو المحمود عادة.

1- أفادنا ذ محمد عبد الله دراز بعدم التعويل على اللغة وحدها في تحديد المعاني في الفلسفة والعلوم الإنسانية، وذلك في «تحديد معنى الدين»، في كتابه الدين ص:28.

2- هذا الوصف تبعنا فيه المرحوم الأستاذ عبد الوهاب المسيري، الذي لاحظ تباينا في تعريفات العلمانية لدى علماء الاجتماع في الغرب للعلمانية، وعلله بأن العلمانية كحالة إنسانية تركبت بطريقة جيولوجية، أي أن التعريفات الأولى للعلمانية وصفتها بناء على حالتها في إبانها، لكن العلمانية تطورت تطورا كبيرا وتوسع مدلولها كثيرا، فبقيت التعريفات الأولى قاصرة الدلالة، وهذا ما أسماه التراكم الجيولوجي للمصطلح. انظر العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: الفصل الثاني: إشكالية اختلاط الحقل الدلالي لمصطلح ومفهوم العلمانية. 53/1، وقد كرر هذه الملاحظة في كتبه الأخرى التي تعرض فيها للحداثة والعلمانية، فلا حاجة للإطالة بسردها.

3- القاموس المحيط للفيرزآبادي فصل العين.

ج- أن الغلو من غلا الشيء إذا جاوز الحد، قال العسكري: « الغلو تجاوز حد المعنى والارتفاع فيه إلى غاية لا يكاد يبلغها»[1].

د- أن التطرف من التفعل، وهو تكلف أخذ الطرف وأقصى الجانب، وهو غير مستعمل قديما في معناه المتداول في اللغة الإعلامية الحالية.

هـ- أن التشدد هو اتباع الأصعب من الأمور، وأصله من المشادة، قال في القاموس: «المشادة: التشدد ومنه: (لن يشاد الدين أحد إلا غلبه)، والمتشدد: البخيل»[2]، والتشدد خاص بمن يشدد على نفسه، فأما المشدد على الغير فمصدره التشديد.

وسنقتصر في تحليلنا للموضوع على المعاني الأصلية لهذه المفاهيم، معرضين عن المعاني والظلال التي ألقى بها الإعلام المعاصر والاستعمال السياسي اليومي عليها، مما يشوش تناول الموضوع بطريق «أكاديمية» صحيحة وعميقة.

إذ إن الفقهاء والباحثين في الشرعيات معنيون بالمجتمع الإسلامي والناشئة المسلمة، حماية لوعيها، وتثبيتا لجنانها، وترشيدا لفكرها وتصرفها، فالفقه الإسلامي لا يوطن للمفاهيم والمعاني الأجنبية، ولا لأسلوب التفكير الغربي، ولكنه ينظر بحكمة وروية ليساعد في ترشيد الفكر الإسلامي، وينصح الدعاة والحكام وعامة المسلمين في هذا العالم الشديد التعقيد والتغير، كما في حديث تميم بن أوس الداري: (أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال الدين النصيحة، قلنا: لمن؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)[3].

وفي الحقل الدلالي الشرعي يتضاد مع الوسطية والاعتدال معنى التقصير ومعنى الغلو والتشديد، ولا تخرج أحكامها عن ثلاث نقاط أمهات:

1- كتاب الصناعتين لأبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري (ت 395هـ) الفصل العاشر. في الغلو.
2- القاموس المحيط للفيرزآبادي فصل الشين.
3- رواه مسلم كتاب الإيمان باب الدين النصيحة [82].

1- أن الاعتدال [والوسطية] ليس هو الإسلام، بل هو الصفة النفسية والاجتماعية المطلوبة شرعا من المسلمين أفرادا وجماعات، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[1]. وقد ذكر القرآن الكريم والسنة المشرفة للمسلمين ثلاث حالات: حالة التقصير، وحالة التشدد، وحالة الوسط. أما الحالة الأولى ففي مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾[2]. وأما حالة التشدد فقد ذكرت في مثل قوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ﴾[3].

وتعد حالة التقصير هي العامة في الناس، وقد منع الشرع الحكيم من ترتيب حكم عملي على المقصرين، ما داموا يؤدون ما عليهم من فرائض الدين الظاهرة، ويحترمون رسوم الشرع ولا يخرقون حدوده، ولا يبلغ بهم تقصيرهم إلى ما يوجب حدا أو إجبارا شرعيا، وفي هذا الإطار ذهب المالكية إلى أن القاضي لا يحكم بعلمه حتى تدل البينات والقرائن على ما يفيد الحكم[4].

1- سورة البقرة الآية 143.

2- سورة فاطر الآية 32، وأما تمام الآية ﴿وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾، فلا تشمل إلا حال الوسط ولا تشمل حالة التشدد.

3 -سورة الحديد الآية 27.

4- ذهب المالكية إلى منع حكم القاضي بعلمه لقوله عليه السلام (**فإنما أقضي له بنحو ما أسمع**)، وخالفهم الشافعي وأبو حنيفة، قال ابن عبد البر في الاستذكار: «وقد احتج بعض أصحابنا بهذا الحديث في رد حكم القاضي بعلمه لقوله: (فاقضي له على نحو ما أسمع منه)، ولم يقل على نحو ما علمت منه أو من قصته، قال: وإنما تعبدنا بالحكم بالبينة والإقرار، وهو المسموع الذي قال فيه ﷺ: (**إنما أقضي على نحو ما أسمع**)، وذلك المسموع من المقر في مجلس الحكم، وقد قيل في تأويل قول الله عز وجل: ﴿**وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب**﴾ إن فصل الخطاب: البينات أو إقرار من يلزمه إقراره، والعلة في القضاء بالبينة أو الإقرار دون العلم التهمة، لأن الحاكم إذا قضى بعلمه كان مدعيا عِلْم ما لم يعلم إلا من جهته، وقد أجمعوا أن القاضي لو قتل أخاه لعلمه بأنه قاتل لم يجب له القود منه، فإنه قاتل عمدا، والقاتل عمدا، لا يرث منه شيئا، لموضع التهمة في وراثته.. وأما من رأى للقاضي أن يقضي بعلمه منهم الشافعي والكوفي.. فمن حجتهم أنه مستيقن قاطع لصحة ما يقضي به إذا علمه علم يقين، وليست الشهادة عنده كذلك لأنها قد تكون كاذبة وواهمة، وعلمه بالشيء أوكد لأنه ينتفي عنه في علمه الشك والارتياب، وقد أجمعوا أن له أن يُعَدِّل ويسقط العدول بعلمه، فكذلك ما علم صحته..» الاستذكار 92/7.

أما حالة التشدد فهي حالة نفسية وقابلية في الإنسان نص الشرع على وجودها في هذه الأمة وفيما قبلها من الأمم[1]، وفي السيرة النبوية نماذج عليها، وقد حدت الشريعة لها الحدود التالية:

2- أن المعنى المقبول للتشدد هو انتهاج الطريق الأشد والأصعب في القربات والطاعات وسلوك عزائم الدين بشكل زائد على ما نصه الشرع، وهذا وإن لم يكن مندوبا إليه ولا مستحبا ولا مسنونا، لكنه ليس محرما، وذلك لعموم أدلة القربات والطاعات في الشريعة، ولأن السنة لم تخصصها بما يجعلها ممنوعة، على أن الشارع الحكيم أخبر أن التشديد على النفس ليس طريقا إلى الخلاص، إذ لا يقدر من شدد على نفسه أن يدوام على ما شدد به عليها طيلة عمره، قال الله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾، وعن أبي أمامة (أن رسول الله ﷺ كان يقول لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم، فإن قوما شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديار، (ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم))[2].

وسبب ذلك أن المرء إذا التزم شيئا من الطاعات لزمه، فمن جاوز المقدور عليه وشدد على نفسه وداوم عليه فإنه يكره له الانقطاع عنه، وقد أشار إلى ذلك النبي ﷺ في قوله لعبد الله بن عمرو بن العاص: (**يا عبد الله لا تكن مثل فلان كان يقوم الليل فترك قيام الليل**)[3]، و(عن عائشة أن رسول الله ﷺ خرج من جوف الليل فصلى في المسجد، فصلى رجالٌ بصلاته، فأصبح الناس يتحدثون بذلك فاجتمع أكثر منهم فخرج رسول الله ﷺ في الليلة الثانية فصلوا بصلاته، فأصبح الناس يذكرون ذلك، فكثر أهل المسجد من الليلة

1- سيأتي حديث النبي عليه السلام في سنن أبي داود (إن قوما شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديار، (ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم)).

2- رواه أبو داود [4258].

3- رواه البخاري [1084].

الثالثة، فخرج، فصلوا بصلاته، فلما كان الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله، فلم يخرج إليهم رسول اللهﷺ، فطفق رجال منهم يقولون الصلاة فلا يخرج إليهم رسول الله ﷺ، حتى خرج لصلاة الفجر، فلما قضى الفجر أقبل على الناس، ثم تشهد، فقال: **(أما بعد، فإني لم يخف علي شأنكم الليلة، ولكن خشيت أن تفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها)**، وفي رواية: **(فأقبل فقال يا أيها الناس خذوا من الأعمال ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملوا، وإن أحب الأعمال إلى الله ما دام وإن قل)**[1].

ويطرح السؤال هنا، لماذا التشدد في نفسه ليس حراما، ولماذا نقرر هنا أن التشدد بهذا المعنى ليس مطلوبا اجتثاثه من أصله؟

والجواب: أن التشدد ليس عملا من أعمال الجوارح أو القلوب، بل هو نزوع نفسي، كالغضب والحلم والعجلة والرقة، كلها من قبيل «الانفعال» لا «الفعل»، وما كان بهذه المثابة لم يتعلق الحكم بعينه في الشريعة كما تقرر في الأصول[2]، بل ينصرف الحكم الشرعي إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه[3]، سواء في جهة الأمر أو جهة النهي.

3- أما إذا تعدى المرء التشدد في نفسه إلى إلزام غيره بما لم يلزمه به الشرع، فهذا هو التشديد المذموم، وفيه الوعيد الشديد فيمن حرم الحلال على الناس، حيث سوى الشرع بينه وبين مقابله [أي تحليل الحرام]، وحكم على مرتكبهما بأنه منازع لله تعالى في ربوبيته وحاكميته، فقال تعالى: ﴿**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا**﴾[4]، ومعنى الآية يبينه النبي عليه السلام في حديث عدي بن حاتم، قال: (سمعته يقرأ في سورة براءة، ﴿**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا**

1- رواه البخاري [687].

2- انظر في هذا عامة كتب أصول الفقه، في تعريف الحكم الشرعي.

3- انظر الموافقات 171/2، حيث قال: « إذا ظهر من الشارع في بادئ الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه».

4- سورة التوبة الآية 31.

من دون الله﴾، قال: (**أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئا استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئا حرموه**)[1].

إن التشديد على العباد وعدم سلوك طريق الوسط في الفتوى معهم لا يفعله العلماء، وقد قال سفيان الثوري: (إنما الفقه الرخصة من ثقة، وأما التشديد فيحسنه كل أحد)[2].

وللتشديد غوائل ومخاطر تدب دبيب النمل في المجتمع، فلا تشعر إلا وأسباب الفرقة تفككه وعوامل الضعف تسري فيه.

وتزداد خطورة التشديد إذا تجاوز الحياة الخاصة والعبادات إلى الحياة العامة وما يوجب استحلال الدماء والأعراض والأموال، ويعد الخوارج العنوان الدقيق لهذه الظاهرة، وقد اعتبر الإمام الشاطبي في كتابه الاعتصام أن النبي ﷺ لم ينص على أوصاف فرقة في الإسلام إلا فرقة الخوارج، حيث وصفهم بالجمع بين نقيضين، أولهما: كثرة عبادتهم وصلواتهم، والثاني: كفرهم باستحلالهم دم مخالفيهم، (عن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال : **إن فيكم قوما يتعبدون حتى يعجبوا الناس، ويعجبوا أنفسهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية**)[3]، وفي رواية: (**تحقرون صلاتكم مع صلاتهم وصيامكم مع صيامهم وأعمالكم مع أعمالهم**). قال الإمام الشاطبي: «وقد وصف النبي ﷺ الخوارج بهذا النوع من الخصال، فقال: «إن من ضئضىء هذا قوماً يقرؤون القرآن لا يتجاوز حناجرهم، يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية»[4]، وقال: الحسن في ذلك: « يصبح محرماً لدم أخيه وعرضه وماله، ويمسي مستحلاً له، كأنه تأوله

1- رواه الترمذي [3020].
2- جامع بيان العلم 77/2.
3- إتحاف المهرة [7110]
4- الاعتصام 386/1.

على الحديث الآخر، «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»، والله أعلم[1].

والجدير بالذكر أن التشديد ارتبط عضويا بقلة العلم أو دروسه، وبالجهل واتباع الهوى، وأن الاعتدال والوسطية ارتبط بما استقرت عليه الأمة، وخصوصا في مجال الفقه والحلال والحرام.

وسنركز في مداخلتنا على هذا الجانب من الموضوع؛ لأن البحث فيه لم يُلتفت إليه بشكل جدي، ولأن مصادر تفسير التشديد وترسيخ الوسطية منحصرة في اعتقادنا: إما في الفقه، وإما في علم الاجتماع.

صلب الموضوع: أهمية الفقه الإسلامي بمذاهبه المعتبرة في ترسيخ الوسطية

النظر إلى تاريخ التشريع الإسلامي والمنهجية الفقهية من زاوية صلتها بالاعتدال والوسطية يقودنا إلى استنتاجات ذات خطر، يمكن أن نلخصها في أن علوم الشريعة والعقيدة وكل الأوضاع والمؤسسات والقيم التي استقرت عليها الأمة منذ وفاة الرسول عليه السلام إلى قبيل الحقبة الاستعمارية هو ميزان الاعتدال والوسط، ولو بحثنا عن الاعتدال في منهج لم تستقر عليه الأمة فلن نجده.

هذا هو المدخل الفقهي لمعالجة هذا الموضوع، إن البحث في كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام عن الاعتدال والتشدد، سيمكننا من القواعد العامة والأطر الكلية، وهي لا تخرج عن ثلاث أفكار أساسية:

أولا: أن الاعتدال والتشدد والتقصير هي الحالات الثلاث الممكنة في إطار الإسلام كما سبق، امتدح الشرع الوسط والاعتدال كما هو معروف، وحذر من غوائل التشدد والغلو، ومآلات التفريط والتقصير، ومن أن يطالا المس بالحقوق والحدود والأحكام الشرعية.

1- الاعتصام 372/1.

ثانيا: أن الوسط والاعتدال بهما تقوم الحياة الاجتماعية وينخرط الناس في المؤسسات الشرعية، أما التقصير والتشدد فهما الطرفان اللذان لهما صبغة ذاتية بحتة، لا يجوز بحال من الأحوال أن تسري إلى المؤسسات الاجتماعية.

ثالثا: أن الشريعة وضعت من القواعد والقوانين والمبادئ ما يسمح بتعايش الناس بكل تناقضاتهم ونزوعاتهم واختلافاتهم في إطار اجتماعي وسياسي وقانوني واحد، ولنا في إقرار النبي عليه السلام للمنافقين وعدم سفك دمهم -ما داموا محترمين لرسوم الشرع والحياة الإسلامية للمجتمع- حجة بالغة على ذلك[1].

ولكن يبقى السؤال: ما هو البرنامج العملي للاعتدال والوسطية؟

هذا البرنامج موجودة خطوطه العامة في الفقه الإسلامي ومذاهبه الشهيرة، فلسنا هنا بصدد القول: إن الشرع يذم التشديد والتقصير، أو يمتدح الوسطية والاعتدال، فهذا لا يخلص الموضوع ولا يحرره، وإنما هو جواب مدخلي كلي، يفتقر إلى تقرير الأفكار التفصيلية واستخراج النظريات الفقهية ومعرفة المؤسسات والنظم التي بها يتحقق مناط هذا الموضوع.

وسنحاول الإحاطة بهذه الخطوط العامة وإعطاء أضواء وصوى عنه من خلال ثلاث نقط:

1- نشوء المذاهب الإسلامية، وصلته بالوسطية والاعتدال.

2- أصول الفتوى التي تستند عليها المذاهب، وصلتها بالاعتدال والوسطية.

1- ذهب المالكية إلى أن إقرار الإمام للمنافقين مع علمه بكفرهم خاص بالنبي عليه السلام، وقالوا هم والحنفية إن الذي يبطن الكفر ويظهر الإيمان [الزنديق] ثم يظهر عليه أنه يقتل دون استتابة، وذهب عدد من الفقهاء إلى خلافهم، وأن الزنديق حاله كحال المرتد. انظر النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني 518/14، التمهيد 311/5، الاستذكار 160/8، الأم 426/1، الجامع للقرطبي 87/5، المحلى 58/13 - 90[2199-2203]. وانظر شروح مختصر خليل، عند شرح قوله: «وقتل المستسر بلا استتابة»، الشرح الكبير 306/4، شرح الخرشي 67/8، ومنح الجليل 218/9، وانظر البحر الرائق لابن نجيم الحنفي 499/13.

3- اقتراح نقط عامة لإدراج «المذاهب الفقهية» في برامج التعليم بالجامعات.

المبحث الأول: نشوء المذاهب الإسلامية، وصلته بالوسطية والاعتدال

إن المذاهب الفقهية هي المدارس التشريعية التي منحتها الأمة طوعا حق تسييرها وإدارة المجتمع الإسلامي ودوله على هديها عبر الأعصر، ولولاها ما شهد المسلمون استقرارا اجتماعا وفكريا، وعطاء حضاريا كبيرا بالرغم من الاضطرابات السياسية الداخلية والأجنبية الكثيرة التي اعترت مسيرته وتاريخه.

فاللافت للنظر أن المذهب الحنفي والحنبلي والشافعي والمالكي[1] تركت تراثا غنيا واسعا في فنون إدارة المجتمع وتشريع قوانينه ونظمه، وتأصيل أحكامه وقواعده، فكل المصادر التي ألفها أئمة المذاهب في النوازل والفتاوى، والقضاء والأحكام، والوثائق والشروط، والسياسة والولاية الشرعية، والحسبة والجهاد، والتوقيت والمناسك، والبيوع والالتزامات، والفرائض والوصايا، وغير ذلك، يبين لنا تفاصيل رجوع الأمة إلى أئمة المذاهب في تدبير شئونها وتوضيح أحكام الدين لأبنائها.

ويعد اتساق الأحكام وانسجامها وعدم تضاربها وتناقضها شاغل الفقهاء الأول منذ عهد الصحابة إلى الآن، كما تعد الفوضى والهرج وانفراط العقد الاجتماعي عقدتهم وخوفهم الأعظم الذي نلمسه في غير ما موضع، ويعبرون عنه في غير مناسبة.

لهذا السبب نشأت المذاهب وتمكن الفقهاء من إعلان نهاية عهد السلف، وهو عصر تميز بالحرية كما هو معروف، لكنه كان يستضمر بذور الفوضى التشريعية، وكثرة المدعين للاجتهاد، فخاف الأئمة من مآلاته ومصائره،

1- بالنسبة للمذاهب السنية، وهي نموذج صحيح لحال الأمة جمعاء، لأنها الجمهور، ولا شك أن الدارس للمذاهب غير السنية الموجودة الآن في العالم الإسلامي لن يخرج عما نقرر هنا.

مع توسع رقعة العالم الإسلامي، فقصروا الناس على المذاهب المشهورة، بحيث التُزم مذهب أبي حنيفة أولا ثم مذهب مالك ثانيا، ثم مذهب الشافعي ثالثا، ثم مذهب أحمد أخيرا.

وفي زمن السلف وقعت أحداث كثيرة أنذرت بوجوب ضبط التشعب وكثرة الاختلافات، الذي وسم الفتوى، وإذا كان زمنهم زمن مجتهدين كبار، فقد استشرفوا أن الزمن الذي ستطغى في العجمة ويقل المجتهدون ، أنه سيتحول إلى فوضى يعسر التنبؤ بمداها.

ويدلنا على هذا واقعتان شهيرتان:

الأولى: حكاها أبو يوسف في «اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى»، أنه «سأل.. ابن أبي ليلى عن حشيش الحرم، فقال له لا بأس بأن يحتش من الحرم، وسأل أبا حنيفة عنه، فقال: أكره أن يرعى من حشيش الحرم شيئا، أو يحتش منه. وسأل الحجاج بن أرطاة، فأخبره أنه سأل عطاء بن أبي رباح فقال: لا بأس أن يرعى، وكره أن يحتش..»[1].

والثانية: رواها وكيع (ت 305) في «أخبار القضاة» عن عبد الوارث بن سعيد قال: قدمت الكوفة وبها ابن أبي ليلى وابن شبرمة وأبو حنيفة، فأتيت أبا حنيفة فسألته عن رجل باع بيعا وشرط شرطا، فقال: البيع باطل والشرط باطل، وأتيت ابن شبرمة فقال: البيع جائز والشرط جائز، وأتيت ابن أبي ليلى فقال: البيع جائز والشرط باطل. فقلت: سبحان الله، ثلاثة من فقهاء العراق اختلفوا في مسألة واحدة، فرجعت إلى أبي حنيفة فأخبرته، فقال: لا أدري ما قالا، أخبرني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ نهى عن شرط وبيع، فالبيع باطل والشرط باطل، فأتيت ابن أبي ليلى فأخبرته، فقال: ما أدري ما قال، أخبرني هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ لي: اشتري بريرة واشترطي، فالبيع جائز والشرط باطل، وأتيت ابن شبرمة

1- اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، الأم للإمام الشافعي 153/7.

فأخبرته فقال: ما أدري ما قالا: حدثني مسعر بن كدام عن محارب بن دثار عن جابر قال: اشترى مني ﷺ بعيرا واشترط لي حلابه إلى المدينة، البيع جائز والشرط جائز»[1].

إن هذين المثالين يبينان لنا أن الاختلافات بين فقهاء السلف وأئمتهم يتفهمها العلماء ونبهاء الطلبة، ولكنها لو طالت وامتدت لورثت تمزقا شديدا بين العامة الذين لا يصلح لهم إلا الأمر الواحد والمنضبط.

وقد استندت المذاهب في نشوئها ومشروعيتها إلى مبدأين شرعيين:

أولهما: وجوب تسليم عامة المسلمين لعلمائهم، ورجوعهم إليهم لمعرفة ما أشكل عليهم من أمور دينهم، لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

ثانيهما: أن الشريعة ثابتة ونصوصها متناهية، في حين أن الحوادث متغيرة وغير متناهية، فلزم الاجتهاد اعتمادا على قواطع النصوص، ونظرا في مظنوناتها، ومسايرة للوقت، لإفتاء الناس بطريق واحدة، وتحقيق القدر الضروري من الاستقرار والأمن الاجتماعي.

ويخطئ من يظن أن هذين المبدأين من ابتداع المذاهب الفقهية، وأنهما تأخرا إلى نشوئها، بل الصحيح أن الصحابة أنفسهم قد اتفقوا عليهما.

فقد ترك النبي ﷺ بعده عشرات الآلاف من الصحابة[3]، ولم يكن فيهم من المفتين المعتمدين إلا عددا قليلا[4]، معدودا عند مؤرخي الفقه الإسلامي، وكان عامة الصحابة يعودون لفقهائهم ومفتيهم في بيان ما أشكل عليهم من أمور

1- أخبار القضاة لوكيع 3/ 46-47، والغنية للقاضي عياض ص: 56 – 57.

2- سورة النحل الآية 44.

3- ذكر الحافظ أبو زرعة الرازي بأن عدد الصحابة مائة وأربعة عشر ألفاً. «الجامع» للخطيب البغدادي (293/2).

4- تنبيه مهم: خلاف الأصوليين في قول الصحابي محمول على الصحابة الفقهاء المنتصبين للفتوى أو القضاء، المستجمعين لشروط الاجتهاد. انظر البحر المحيط 358/4.

الدين، وإذا لم نصادف حالات عامة من رجوع عوام الصحابة إلى مجتهديهم فلأن زمنهم كان قليل النوازل والأقضية، وإنما توسعت المسائل بعد الفتوح والاختلاط مع الشعوب والأقوام الجديدة.

إن اضطلاع المفتين المعتبرين بأمر التوقيع عن الشرع وتوضيح ما أشكل من أمور الديانة للناس هو الذي نعبر عنه الآن بـ«اتباع المذاهب» الأربعة التي حصل الإجماع على وجوب التزام أحدها بعد انقراض عصر الأئمة، وهو طريق الوسطية السمحة التي دونها الفوضى والاضطراب وفساد الأحوال والهرج وإهدار الحدود الشرعية، حيث يتحول المجتمع إلى ساحة من الفقهاء المفتين المفتقدين للشروط والصفات الأساسية، فعند ذلك يتحقق المحذور، ويقع ما خوف منه الشرع وأجمعت عليه الأمة، كحديث عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال: **(إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق، عالما اتخذ الناس رؤسا جهالا، فسئلوا، فأفتوا بغيرعلم، فضلوا وأضلوا)**[1].

والجدير بالذكر أن هذه الطريقة الوسط والمنهج الصحيح الذي أرشد إليه الشرع الحكيم، واتفقت عليه الأمة، قد اصطدم بمخالفة من بعض الطوائف ومناوأة بعض الأفراد، فلم يُسلَّم لهم ما نازعوا فيه، ولا قبلت الأمة إسلاس قيادها للطوائف المنزوية والشاردة عن محجة الجماعة البيضاء.

ومنذ عهد الصحابة ظهرت المسالك الشاردة عن مسلك الجماعة والحق في هذا الباب، شكلا أو مضمونا، فمن الناحية الشكلية ظهرت فرقة الخوارج، التي نازعت في «الأمر» ووقعت في انحرافات شكلية خطيرة، كالخروج عن السلطة الشرعية، ومنازعة جماعة الصحابة في المنهج، وطرح التبحر في النوافل والصلاة معيارا لسلامة المنهج، واللجوء إلى القوة القبلية لحسم الصراع، وتكفير الناس للذنوب والأعمال، كل هذا ونحوه كان انحرافا شكليا مبطلا للدعوى ابتداء قبل النظر في محتواها.

1- متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو، رواه البخاري [98] ومسلم [4828].

أما موضوعا، فيعد أبو ذر -رضي الله عنه- مثالا شاخصا للخطإ في الموضوع الفقهي مع التزامه سلامة الشكل والطريقة، فقد كان ينكر على الصحابة توسعهم في المباحات واتخاذهم للأملاك، فعد فقهاؤهم وأئمتهم ذلك منه خطأ، لإيجابه شرعا جديدا لم يوجبه الله ولا رسوله، وخلطه بين معايير الورع ومعايير الأحكام الشرعية، واتفقوا على خلافه، وعلى أن من أدى زكاة ماله المفروضة فقد دفع عن ماله صفة الكنز التي ذمها القرآن والسنة[1]، فلما أصر أبو ذر على التمسك برأيه طلب منه عثمان -رضي الله عنه- الاعتزال[2]، فاعتزل في الربذة حتى مات بها -رضي الله عنه-[3].

والجدير بالذكر أيضا أن ظهور المذاهب الفقهية واستقرارها، حسم الجدل بشأن أسبقية الرأي والحديث، وخف الجدال الذي احتدم حولهما بين أهل العراق وأهل الحجاز، واعترف الأئمة بهما جمعا، وانحصر الاختلاف في القواعد التفصيلية لهما، وفيما ترتب على ذلك من فروع واختيارات فقهية.

لقد أجمع الفقهاء على هذا المنهج واتفقوا على هذه الطريقة ولم يحيدوا عنها، ولكن ظلت النزعات الثائرة على هذه الطريقة كامنة في تاريخ الفقه، وكانت تظهر بين الفينة والأخرى، ويمكن القول: إن الطوائف التي خرجت منها الشذوذات في مجال الفقه ثلاثة: أ- الصوفية. ب- أهل الحديث. ج- الظاهرية.

1- وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ سورة التوبة الآية 34، أما الأحاديث فيرجع إلى الأحاديث التي توعدتَ على ترك الزكاة.

2- قال محمد بن يحيى بن أبي بكر المالقي الأندلسي (ت 741هـ) في كتابه التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان «ذكر حديث أبي ذر وخروجه إلى الربذة وفي سنة ثلاثين جرى بين معاوية وأبي ذر مناظرة في قوله تعالى ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾ التوبة (34). فقال معاوية: نزلت في أهل الكتاب. وقال أبو: بل نزلت فينا وفيهم. فكان بينهما في ذلك كلام فكتب معاوية إلى عثمان -رضي الله عنه- أن أبا ذر قد أفسد الشام. فكتب إليه عثمان -رضي الله عنه- أن جهزه، وابعث به إلي. ففعل، فكلمه عثمان في ذلك، فقال: إيذن لي الخروج من المدينة. فأذن له، فخرج إلى الربذة، وبنى مسجد، وأقطعه عثمان -رضي الله عنه- صرمة من الإبل، واعطاه مملوكين، وأجرى عليه جراية، ثم بعث معاوية بأهله إلى الربذة»

3- انظر سير أعلام النبلاء 60/2.

ولا بد من التقديم هنا بأن الصوفية وأهل الحديث طائفتان لهما حرمة وافرة عند المسلمين، أما المحدثون فلأنهم حفظوا السنة النبوية، وجهدهم الكبير في هذا الباب لا يمكن لأحد الغض منه أو المساس به، لكنهم عندما يلجون إلى الفتوى، ويقتحمون غمار الفقه، لا يكاد عدد واسع منهم يسلم من العثار، لأنهم يدورون مع الآثار حيث دارت، ويضيقون بمسالك الفقهاء في التوفيق بين الروايات ورد بعض الأحاديث التي لم تسلم من المعارض، وهذا بالطبع ليس عاما في «أهل الحديث»، بل هو كثير فيمن لم يستوف شروط الفتوى وتصدى لها.

ويبين المحدث الفقيه عبد الله بن وهب ما يعرض لأهل الحديث من صعوبة في التوفيق بين الأحاديث المتعارضة، وأهمية الفقهاء في درء التعارض بين الآثار، فيقول: « لقيت ثلاثمائة عالم ولولا مالك لضللت في العلم »[1]، وفي رواية: « لولا أن الله أنقذني بمالك والليث لضللت»[2]، «فقيل له: كيف ذلك؟ قال أكثرت من الحديث فحيرني، فكنت أعرض ذلك على مالك والليث، فيقولان: خذ هذا ودع هذا »[3].

هذا الترك لبعض الأحاديث لوجود معارض هو ما كان يزعج كثيرا من أهل الحديث، وهو الذي أتقنه الفقهاء بالرغم مما بينهم من الخلاف في تفاصيله.

والجدير بالذكر أن الأمة لم تسلس قيادها لأهل الحديث فيما يتعلق بقيادة الفتوى والقضاء والتوثيق والسياسة الشرعية، وإن كانت لهم يد طولى في نقل الحديث وتصنيفه وتوثيقه وشرحه، ولنا على ذلك الحجتان التاليتان:

أولاهما: أن التراث الواسع الذي ألفه شراح الحديث[4] لم يعتمد في الفتوى، على قيمته الجلى كمادة من مواد الاجتهاد، ففتح الباري لابن حجر مثلا ليس

1- ترتيب المدارك 232/3.

2- الانتقاء ص: 61.

3- ترتيب المدارك 236/3.

4- تنبيه: هذا علما أن شراح الحديث فقهاء في الأغلب، ولكن منهجهم هو جمع المعاني وشرح الغريب والجرح والتعديل، أما تقرير الفتوى فله مجال آخر.

مصدرا للإفتاء في مذهب الشافعية، وإعلاء السنن للتهانوي ليس مرجع فتوى عند الحنفية، والتمهيد لابن عبد البر ليس مرجعا في الفتوى عند المالكية، وشرح البخاري لابن رجب ليس مصدرا للفتوى عند الحنابلة، وهكذا.

والثانية: أن كثيرا من جلة المحدثين والرواة لم يُلتفت إلى ما شذوا فيه من مسائل، وهذا واضح في المذهب المالكي كثيرا، ومن أمثلة ذلك المحدث الكبير أحمد بن صالح المصري المالكي (ت 248هـ)، ذكر القاضي عياض أنه «كان يرى في الجنب إذا لم يقدر على طهارة الماء من برد وخوف على نفسه، أنه يتوضأ ويصلي، ويجزيه، على ما جاء في بعض الروايات في حديث عمرو بن العاص: (فتوضأ فصلى بهم)»، قال القاضي عياض معلقا: «ولم يقل بهذا الحديث أحد من فقهاء الأمصار سوى طائفة ممن ينتحل الحديث، لهذا الحديث، ولأن الوضوء عندهم فوق التيمم »[1].

ومنهم أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي الأسدي المالكي (ت 402هـ)، وكان محدثا من شراح الحديث المعتمدين، لكنه وقع في شذوذ في بعض المسائل من الفتاوى والرأي، فأمره الفقهاء بالسكوت، والإقلاع عن التدخل فيما لا يحسنه، لأنه لم يأخذ بطريقة الفقهاء، قال عياض: «وبلغني أنه كان ينكر على معاصريه من علماء القيروان سكناهم في مملكة بني عبيد [أي الشيعة الفاطميين الذين كانوا يحكمون تونس آنذاك]، وبقاؤهم بين أظهرهم، وأنه كتب إليهم مرة بذلك. فأجابوه: أسكت لا شيخ لك، أي لأن درسه كان وحده، ولم يتفقه في أكثر علمه عند إمام مشهور، وإنما وصل الى ما وصل بإدراكه، ويشيرون أنه لو كان له شيخ يفقهه حقيقة الفقه لعلم أن بقاءهم مع من هناك من عامة المسلمين تثبيت لهم على الإسلام، وبقية صالحة للإيمان، وأنهم لو خرج العلماء عن إفريقية لتشرّق[2] من بقي فيها من العامة الألف والآلاف،

1- ترتيب المدارك40/4. الديباج 85.

2- المقصود بالتشرق هنا انتحال عقيدة الشيعة العبيديين، وأشير هنا إلى أن مؤرخين مغاربة كعياض في ترتيب المدارك وابن حارث الخشني في كتابه «أخبار علماء إفريقية» يسمون العبيديين «المشارقة» ويعبرون عن التشيع العبيدي «بالتشرق» وقد عقد ابن حارث فصلا لذكر «من تشرق ممن كان ينسب إلى علم من أهل القيروان» ص: 291 من أخبار علماء إفريقية، لكن مؤرخين مشرقيين يطلقون على

فرجحوا خير الشرين، والله أعلم»[1].

أما الصوفية فإليهم المرجع في «علم السلوك»، وأحوال القلوب، وإليه يرجع الفضل في ترسيخ أخلاق المحبة والتواضع، وتعبئة الوجدان الشعبي بحب النبي ﷺ وآل بيته، والتقلل من أعراض الدنيا، والعناية بالرباط والجهاد في الثغور[2]، ولذلك فإن التصوف سمة ذاتية للتاريخ الإسلامي وللشعوب الإسلامية، لا يمكن لأحد أن يوهن من شأنها لا تاريخيا ولا واقعيا.

إلا أن تدخل الصوفية في الفتوى كان يؤدي إلى مشاكل كثيرة، ولم يستطع أحد لذلك أن يمنحهم ثقة الأمة في قيادتها عمليا وواقعيا، وأقتصر هنا على مثالين شهيرين:

- **أولهما**: أن صوفية الحنابلة في بغداد خلال القرن الرابع كانوا يخرجون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكانوا يتسرعون في إيذاء العامة، حتى ضج منهم الناس وضاقت منهم السلطة، ولم يعتبر ذلك منهم سلوكا مقبولا، قال ابن كثير: «وقويت شوكتهم [أي الصوفية من أصحاب البربهاري الحنبلي]، وصاروا يكبسون من دور القوّاد والعامّة، وإن وجدوا نبيذاً أراقوه، وإن وجدوا مغنيّة ضربوها وكسروا آلة الغناء، واعترضوا في البيع والشراء، ومشى الرجال مع النساء والصبيان، فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذي معه مَن هو، فأخبرهم، وإلاّ ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة، وشهدوا عليه بالفاحشة، فأرهجوا بغداد، فركب بدر الخرشَنيُّ، وهو صاحب الشُّرطة، عاشر جمادى الآخرة، ونادى في جانبَيْ بغداد، في أصحاب أبي محمّد البربهاريّ .. ألاّ يجتمع منهم اثنان»[3].

العبيديين «المغاربة». انظر أمثلة لذلك في سير أعلام النبلاء 56/15-163-167-، 181/16، وفي معجم البلدان لياقوت الحموي 264/4، 228/5-249 وغيرها.

1- ترتيب المدارك 104/7.

2- هذه الخاصية سمة ميزت التصوف المتقدم في إفريقية، انظر كتابي رياض النفوس للمالكي، والمعالم للدباغ، فهما سجل واف للزهد والتربية والرباط في الثغور. وانظر أيضا كتابنا المستوعب 394/1.

3- البداية والنهاية لابن كثير أحداث سنة 333.

- **وثانيهما**: ما وقع من صوفية المالكية بمصر مع عيسى بن المنكدر المالكي (سنة 214هـ)، حيث إنه لما تولى القضاء اغتر بهم، وجعلهم بطانته، وتجنب الفقهاء ونصحهم له، مما أوقعه في مشاكل كبيرة، «قال سعد بن عبد الله بن عبد الحكم: لما ولي ابن المنكدر، وكانت حاشيته الصوفية، فكان إذا بلغ أبي [أي الفقيه عبد الله بن عبد الحكم] أنه كان منه ما ينكره الناس، بعث له أخي عبد الحكم ينهاه عن ذلك، ويأمره بما يراه. فبعث إليه مرة، فالتفت إلى أخي وقال: ما يظن أبوك إلا أنه أعتق المنكدر [لأن عبد الله بن عبد الحكم هو الذي أشار به قاضيا على أمير مصر]، فأمسك عبد الله أن ينهاه عن شيء. وغلبت عليه الصوفية. فقالوا له: اكتب إلى أمير المؤمنين تشتكي عمال الخراج. فكتب ودفع المأمون كتابه إلى المعتصم، وكانوا عماله. فأغاظه. ولما قدم مصر عزله»[1].

أما المذهب الظاهري فوضعه مختلف عن المحدثين والصوفية، لأن الظاهرية طريقة فقهية ومسلك في الرأي، فأهل الظاهر ليسوا أجانب عن الفتوى ابتداء، إنهم أصحاب طريقة فيها تتميز بالسهولة الشديدة والبساطة، ورفض كل التراث الأصولي الذي راكمه الرأي والاجتهاد، ولذلك استقطب هذا المذهب عددا من طلبة العلم، وجمع له أتباعا وعلماء خلال قرنين من الزمن [القرنان الرابع والخامس]، قبل أن يتبين أن هذا المذهب عاجز عن إدارة مشكلات الحياة، وأن غاية رسالته في الفقه هي الدعوة إلى اللامذهبية، وعدم حساب ما ينجم عنه من مساوئ.

وتقوم فلسفة الفتوى والفقه عند الظاهرية على الأسس التالية:

أ- أن النصوص تحيط بكل الوقائع والأحداث إلى قيام الساعة بمقتضى منصوصها ومنطوقها، نازعين بقوله تعالى: ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾[2].

1- ترتيب المدارك43/4. والذي في قضاة مصر للكندي أنه كتب غير راض بولاية أبي إسحاق بن الرشيد مصر.ص: 332.

2- سورة الأنعام الآية 38.

ب- أن أهل التشريع لا يجوز لهم تجاوز النصوص إلى الرأي أو القياس أو سائر قواعد الاجتهاد لتعدية المنصوص إلى غيره من الوقائع الجديدة، كل ذلك حسب الظاهرية شرع لم يأذن به الله وتحليل وتحريم غير مشروعين.

ج- أن اطراد القواعد واتساق الفتوى ليسا شرطا في الاستنباط، بل يجب أن يدور المفتي مع ظواهر النصوص حيث دارت، وإن أدى ذلك إلى مناقضات وفواحش[1].

لقد خرج المذهب الظاهري من المذهب الشافعي أولا كما هو معروف، وانتقل مؤسسه داود بن علي الأصفهاني (ت 270هـ)، من مذهب الشافعي[2]، وأنشأ له قواعد جديدة ملخصة لما ذكرنا، وألف في ذلك وناظر وأقنع عددا من

1- أفاض الأئمة في تقرير شذوذات الظاهرية في كتب الأصول والفروع، وأسوق هنا نصا لأبي محمد بن أبي زيد القيرواني من كتابه الذب عن مذهب مالك، يعدد فيه بعض الشذوذات التي حفظ الفقهاء على الظاهرية، فقال وهو يرد على أحدهم: «وأنت قد تركت معانيهم أجمع، في اتباع الحديث، وظاهر الكتاب، وتركت الكلام على المعاني والعلل في ذلك، وطالبت الظاهر، دون أن تنتهي بذلك إلى العلل والمعاني، وتركت على الشافعي وغيره معانيهم في ذلك، تركا خرجت به إلى الشذوذ، حتى قلت ـ أو من قاله من أصحابك ـ: لا يجزئ مخرج البر في زكاة الفط، إذ لم يذكره النبي ﷺ في حديث ابن عمر، وليس قول الخدري: «كنا نخرج على عهد رسول الله ﷺ صاعا من طعام»، ثم ذكر غير البر من الأصناف حجة عنده، وهو يعلم أن رسول الله ﷺ هو الذي كان يأخذها من الخدري، أفيأخذ منه ما لا يجزئه؟ ومن يخرج أفضل من المذكور، كيف لقائل أن يقول: إنه لا يجزئه، هذا وظاهر الأمر إنما أراد به النبي ﷺ غنى الطوافين عن طواف ذلك اليوم، بما يعطونهم مما هو جل قوتهم، وأن أمر النبي ﷺ بطرح السمن الذائب تقع فيه الفأرة لا يوجب طرح الزيت أوسائر الأدهان، وأن ما نهى عنه من البول في الماء الدائم، ثم يتوضأ منه ويشرب، لا يوجب على غير البائل نهيا عن الشرب والوضوء منه، إذا لم يتغير لونه وطعمه، وكذلك ألزموه أن لو بال في إناء، فصبه فيه، لم يدخل تحت هذا النهي، على أصله، إذ لا يتعدى بالمسموع عنده غير ما يعطي ظاهره، دون طلب ما تؤدي إليه المعاني، من ذلك الظاهر. وهذا خروج عن ما يفهمه السامعون في التعارف، وتعطيل المقاصد في الأمور، في الأغلب منها. وحكي عن بعض من يتقلد مثل هذه الأقاويل: أن البكر إن تكلمت في الإذن بنكاحها لم يجز النكاح إلا بصماتها، على ظاهر الحديث، وهذا من ذلك، أن يكون قد جوز لها أن ينوب لها الصمت عن الكلام، فإذا أبت بالذي كان هذا منه بدلا لم ينب عنه، وكان دونه، فصار البدل من الشيء أقوى من المبدل منه. وهذا خارج عن عوائد الناس، فيما يفهمون من المخاطبة والأمر والنهي، بعيد من عرفهم.»

2- كان داود في أول أمره شافعي المذهب، متعصبا للإمام الشافعي، حتى وضع في مناقبه كتابا، قال ابن السبكي: «وأول من بلغني صنف في مناقب الشافعي الإمام داود بن علي الأصفهاني إمام أهل الظاهر له مصنفات في ذلك» طبقات الشافعية الكبرى 343/1، ثم أنشأ له مذهبا جديدا ورد على الشافعية. انظر ترجمته في طبقات الشافعية لابن السبكي 284/2.

الطلبة وأهل العلم بالانتماء إليه، وكان له ببغداد أنصار كثر[1]، ثم انتقل سريعا إلى الأندلس وانتشر بها.

في الأندلس وجد المذهب الظاهري بيئة للانتشار لم تتوفر له بالمشرق، لأن المالكية الأندلسيين كانوا «أصحاب فروع ومسائل»، ولم يستبحروا في السنن والأصول وقواعد الجدل المذهبي، فخرج عدد من طلبة المالكية إلى مذهب الظاهر، وألفوا فيه وناظروا عليه، وأنشؤوا له مدرسة قويت واشتدت، حتى أنجبت علمهم الشهير أبا محمد بن حزم (ت 456هـ)[2].

لكن الفقيه المالكي أبا الوليد الباجي (ت 474هـ)، تفرغ لمناقشة المذهب الظاهري ومناقضة أصوله وفروعه، وبيان فساد منازعه وضعف مسالكه، فناظر ابن حزم، ومال هذا المذهب بعده نحو الضعف والاندثار، قال القاضي عياض: « فلما ورد ابا الوليد الأندلس، وعنده من الإتقان والتحقيق والمعرفة بطرق الجدل والمناظرة ما حصله في رحلته، أمله الناس لذلك، فجرت له معه [أي مع ابن حزم] مجالس كانت سبب فضيحة ابن حزم وخروجه من ميورقة، وقد كان رأس أهلها، ثم لم يزل أمره في سفال، فيما بعد»[3].

لقد انتقد الفقهاء والأصوليون مذهب الظاهر كثيرا، وشنعوا عليه ما شذ فيه من مسائل الأصول والفروع.

إن قصة مذهب الظاهر توضح بجلاء أن المسالك الشاذة عن طريقة الفقهاء لا تعتمد ولا تنجح في لفت انتباه الأمة إليها، لقد كان هذا المذهب مغريا بسهولة أصوله، وبساطة أفكاره، وبعض رجاله الكبار، وكان لأئـمته ذلاقة في الطعن على المذاهب الفقهية الأخرى، وروح إقناعية في إبطالها جملة، لكنه لم ينل الاعتراف، وانقرض بعد مدة من انتشاره، وكل ما اعتد به علماء

1- وقد ذكرهم أبو إسحاق الشيرازي في طبقات الفقهاء

2- انظر كتابنا المستوعب في تاريخ الخلاف العالي ومناهجه عند المالكي 589/2.

3- ترتيب المدارك 122/8.

الظاهرية وافتخروا به، لم يحظ باستحسان العلماء، بل رأى بعضهم أنه «بدعة ظهرت بعد المائتين»[1]، وبعضهم رأى فيه «جمودا على النصوص»[2]، في حين ذهب جمهرة من الأصوليين إلى عدم الاعتداد بأقوالهم في مسائل الفقه، وأن خلافهم لا يخرق الإجماع[3]، وأنهم أحدثوا قواعد مناقضة «لمحاسن الشريعة»[4].

ويطابق الواقع ما لاحظه العلماء على هذا المذهب، فإذا كان للظاهرية قدرة نادرة على هدم المذاهب الفقهية وإبطالها وبيان نقاط ضعفها، واضطرابها، فإنهم في المقابل عجزوا عجزا كاملا عن الإجابة عن مشاكل الحياة والواقع، ولم نسمع أنهم ألفوا كتبا معتبرة في الوثائق والشروط، أو الفتوى والنوازل، أو الأحكام والأقضية، أو السياسة الشرعية، أو الحسبة، أو التوقيت، أو المسائل التي تستجد في الوقت، ولذلك في اعتقادي سببان: **أولهما** أن طريقتهم غير موثوق بها لتسيير الحياة، فتجنب الناس أن يمنحوهم ثقتهم، وأن يُحكِّموههم في أموالهم وأبشارهم وأمور دينهم، ولم يستفتوهم في أقضيتهم ونوازل أحكامهم، **والثاني**: أن رأس مال الظاهرية هدم أنساق المذاهب الأخرى، وبيان ضعفها، حتى إننا لا نجد كتابا تسلط على انتقاد كل المذاهب الأخرى، وجمع الحجج الوفيرة على إبطال الاجتهاد في الدين بالرأي، مثل كتابي الإحكام والمحلى لابن

1- ذكر القاضي عياض أن القاضي إسماعيل كان شديدا على داود، إذ «أخرجه من بغداد إلى البصرة لإحداثه منع القياس» ترتيب المدارك: (290/4. الديباج 154 (167)، وفي البحر المحيط للزركشي (31/5) ما نصه: «قال ابن المنير في شرحه [أي على البرهان للجويني]: ذكر القاضي بكر بن العلاء من أصحابنا أن القاضي إسماعيل أمر بداود منكر القياس، فصفع في مجلسه بالنعال، وحمل إلى الموفق بالبصرة ليضرب عنقه؛ لأنه رأى أنه جحد أمرا ضروريا من الشريعة في رعاية مصالح الخلق، والجلاد في هؤلاء أنفع من الجدال».

2- انظر إعلام الموقعين 222/1.

3- ممن لم يعتد بأقوال الظاهرية في الخلاف من الأصوليين الباقلاني والجويني والأستاذ أبو إسحاق والغزالي والنووي وأبو بكر الرازي من الحنفية. انظر البحر المحيط: (424/6 فما بعدها).

4- قال الزركشي نقلا عن العز بن عبد السلام: «وأما الظاهرية فلما أحدثوا قواعد تخالف قواعد الأولين أفضت به إلى المناقضة لمحاسن الشريعة [في المطبوعة لمجلس وهوغلط]، ولما اجترءوا على دعوى أنهم على الحق وأن غيرهم على الباطل أخرجوا، من أهل الحل والعقد، ولم يعدهم المحققون من أحزاب الفقهاء». البحر المحيط 572/4

حزم، وهما معتمدان في معرفة آراء المذاهب وأقوال الأئمة والسلف، ولكنه لم يتابع في آرائه فيهما للشذوذ الحاصل في كثير منها، وعدم اتساقها كنظام فقهي، وضعف الجهد المبذول فيها بمعالجة المشكلات وتحقيق المناط..

بل إن المذهب الظاهري سنحت له الفرصة لقيادة المجتمع وتسيير شؤونه، حيث اعتمدته الدولة الموحدية بالمغرب [تأسست سنة 543هـ] في أول أمرها، وفرضته على الناس[1]، ولكنها فشلت في تسيير الحياة اعتمادا عليه، فتراجعت وتركت المذهب المالكي رائدا للحياة الاجتماعية لأهل الغرب الإسلامي.

لذلك وُضع المذهب الظاهري في ذمة التاريخ، وبقي كالجملة الاعتراضية التي لم تقطع سياقه، ولم تصرف مذاهبه عن الامتداد والاستمرار ونيل ثقة الأمة الإسلامية التي انحصرت في المذاهب الأربعة[2].

وإذا كان نشوء المذاهب الفقهية [أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث] أحد سمات الوسطية التي كتب الله تعالى للأمة المحمدية، وأحد وجوه الاعتدال في التشريع، بحيث عد تدخل أهل الحديث والمتصوفة في الفتوى خروجا منهم عن موضوعهما، وبحيث عد مذهب أهل الظاهر تشويشا على الرسالة الحقيقية للفقه كما رأينا، فإننا نؤكد هنا على أن تأسس المذاهب الفقهية خلال القرنين

1- قال المراكشي: «كان قصده [أي أبي يعقوب الموحدي] في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب هذا، يشهد لذلك عندي ما أخبرني غير واحد ممن لقي الحافظ ابا بكر بن الجد أنه أخبرهم، قال: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه، وجدت بين يديه كتاب ابن يونس فقال لي: يا أبا بكر أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا، فأي هذه الأقوال هو الحق، وأيها يجب أن يأخذ به المقلد فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك فقال لي. وقطع كلامي: يا أبا بكر ليس إلا هذا وأشار إلى المصحف، أو هذا وأشار إلى كتاب سنن أبي داود وكان عن يمينه، أو السيف فظهر في أيام يعقوب هذا ما خفي في أيام أبيه وجده» المعجب ص: 279.

2- اقتصرنا هنا على المذاهب السنية التي عليها العمل رسميا، أما فقهيا، فقد اعترف الاجتهاد الفقهي عند أهل السنة بمجمل المذاهب الأخرى، كالمذهب الإباضي والمذهب الجعفري.

الثاني والثالث وازى دخول المعرفة الإسلامية إلى طور التدوين والتنظيم، الأمر الذي أنضج معايير الوسطية والاعتدال في المعرفة الإسلامية كافة.

فالحديث الشريف بدأ يكتمل بظهور الموطآت والجوامع ثم المسانيد في هذه المرحلة[1]، ولم يتوقف لما اعترض بها بعض الأئمة أولا ممن كره «كتابة العلم» حينها[2].

وعلم العربية جمع في الفترة الموازية، حيث ألفت المؤلفات التي غدت المصادر الأساسية للغة[3].

وأما في القراءات فقد سُبِّعت في هذا العصر، وتمكن أبو بكر بن مجاهد المقرئ (ت 325هـ) من ضبط القراءات المشهورة وحصرها، وجمع رواتها، وتشذيذ القراءات الشاذة[4].

وأما أصول الفقه ففي هذه المرحلة ألفت الرسالة للإمام الشافعي، فتقيد الاجتهاد بقواعده وانضبط بضوابطه، وانتقل الاجتهاد إلى طور منظم، ولولاه لقال من شاء ما شاء، وإلى ذلك يشير الإمام أحمد بقوله: « ما علمنا المجمل من المفسر ولا ناسخ حديث رسول الله ﷺ من منسوخه حتى جالسنا الشافعي »[5]، وقال أيضا: «لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى جاء الشافعي»[6].

كما ألفت في العقائد الإسلامية كتب «السنة»[7]، ردا على الفرق الزائغة، وأخذ الجدل على العقائد يتبلور، ومناقشة المخالفين تنضج إلى أن جاء إمام

1- قال ابن حجر: « إلى أن رأى بعض الأئمة منهم أن يفرد حديث رسول الله ﷺ خاصة، وذلك على رأس المائتين، فصنف عبيد الله بن موسى العبسي الأموي مسندا، وصنف نعيم بن حماد الخزاعي نزيل مصر مسندا.. » الرسالة المستطرفة ص: 7.

2- انظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر باب ذكر كراهية كتابة العلم وتخليده في الصحف 129/1.

3- وهي البيان والتبيين للجاحظ، والكامل للمبرد وكتاب ثعلب وأمالي القالي.

4- انظر كتاب السبعة في القراءات لأبي بكر بن مجاهد باعتناء شوقي ضيف.

5- الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي ص: 5.

6- انظر البحر المحيط للزركشي 5/3.

7- ككتاب أصول السنة للإمام أحمد والسنة لعبد الله بن أحمد وكتاب السنة للإمام المروزي.

السنة وحاميها أبو الحسن الأشعري، فقعد للعقائد أسسا ومعاقد أرخت بها بداية النهاية لأغلب الفرق الأجنبية الحائدة عن طريق الحق، خصوصا الاعتزال، الذي أنجى الله منه الأمة الإسلامية منذ القرن السادس الهجري.

هكذا نستنتج من هذا العرض المختصر أن المذاهب الإسلامية بنشوئها واستمرارها قد نالت الإجماع، واستحقت الاتفاق، وأن مسالكها ومناهجها في الإفتاء هو الاعتدال والطريق الصحيحة للأمة، لجمعها بين ثوابت الشريعة ومتغيرات الواقع، وهذا الذي عمق النظرة «المسؤولة» التي يتحلى بها الاجتهاد الفقهي، وميله إلى «التصحيح»، وعدم الإبطال، والنظر بعين الإشفاق إلى العامة ومشاكلها وأحوالها المتقلبة، وهو السر في الاستقرار الاجتماعي والديني التي نعمت به الأمة الإسلامية في القرون الخالية، في وقت كانت المذابح الدينية والحروب الطائفية سمة اجتماعية ثابتة في أوربا وغيرها من بلاد العالم القديم.

والملاحظ أيضا أن كل الطرق والمناهج التي زاحمت المذاهب وحاولت أن تكون بديلا عنها في الفتوى، كطريقة أهل الحديث والصوفية اعتبرت نزعات فردية لم تشكل تيارا ولم تنشئ مدرسة أو مذهبا معتمدا، كما أن الظاهرية اعتبرت نشازا، ولم تنل ثقة الأمة كمذهب مستمر معتمد.

المبحث الثاني: أصول الفتوى التي تستند عليها المذاهب، وصلتها بالاعتدال

إن قواعد الفتوى لدى المذاهب الأربعة قوضت مسالك التشديد والتقصير، وسكت طريقا أصيلا للوسطية والاعتدال، وجوهر هذه القواعد هو نفي «الفوضى» عن الإفتاء والإخبار عن أحكام الشرع بمسؤولية، بعيدا عن المزاجية و«الهوى» الذي يتصف به المقصرون والمشددون.

إن قواعد الفتوى هي بمثابة برنامج عمل واضح للتشريع، يتضمن تعيين من تؤهله كفاءته لمنصب المفتي، حسب استيفائه للشروط الأصلية، في الزمان والمكان، ثم تقيده ببيان مفصل للمصطلحات والمفاهيم الأساسية في الفتوى، ثم

تعين له القواعد والطرق التي إذا جانبها لم تقبل منه الفتوى شكلا. ويتخلل ذلك عدد من المسائل والقضايا والقواعد المفيدة للقاضي والمفتي على السواء.

وقبل تلخيص هذه القواعد لا بد من التنبيه إلى أن العصر الحالي وقعت فيه عوامل مضادة لهذه الحدود والقواعد، وذلك لانخفاض مستوى التعليم، ولشيوع المفهوم السلبي للحرية، ولتوفر وسائل الإعلام والكتابة والاتصال، ولعوامل سياسية بعضها أجنبي، فتردى الأمر إلى احتقار قواعد الإفتاء، وإلى تجاوز المذاهب الفقهية، والتهجم على الفتوى بدون شروط أو بشروط ناقصة، فتوهم بعض الناس أن الإفتاء مهيع سهل، ومجال بسيط، وظهر متحدثون جدد في الشرع بغير علم، أو بعلم ناقص لا أهلية منه، وشاع خطاب خطير من طرف فئتين يجمعهما «الهوى»، أحدهما يرى في المذاهب تصعيبا للدين، وأن الدين حقل للجميع، وأن الحديث في الشرع حق لكل أحد، بل تجرأ بعضهم فقاسوا فقهاء المذاهب بـ«كهنة الكنيسة»، وأن الله يعرفه الجميع، فلا يجوز أن يكون هناك «وسائط»، بينه وبين الناس، وهؤلاء في عمومهم «علمانيون»، متأثرون مباشرة بالمدارس الغربية وبتحيزاتها، وهم بذلك يُعرِّفون الإسلام تعريفا مسيحيا[1].

أما الطائفة الثانية، فهي طائفة المشددين، الذين بلغ بهم الحماس وقلة العلم إلى الطعن في الأئمة، ونسبة المذاهب إلى اتباع «الرأي»، وأن الدليل هو الذي يجب اتباعه لا أقوال الفقهاء، فما دامت كتب السنة موجودة فلا مساغ لتقليد أحد، وهم يستندون إلى قريب من قواعد الظاهرية التي أسلفنا.

وهؤلاء أتباع اتجاه شاذ موجود في التاريخ الإسلامي، حيث كان يخرج من صفوف طلبة العلم آحاد ينادون بمثل هذه الشعارات، ويطعنون في الأئمة، ويتعبدون الله بجمع العامة على «الثورة» على القواعد والمعايير.

1- انظر كتاب الإسلام بين الشرق والغرب لعلي عزت بيغوفيتش ص: 41.

وأذكر هنا مثالا حيا من تاريخ الفقه الإسلامي، وقع في الغرب الإسلامي خلال القرن الرابع، في زمن ابن أبي زيد القيرواني، حيث ألف أحدهم [لم نهتد إلى معرفة اسمه] ظهر بالغرب الإسلامي في القرن الرابع الهجري، ألف كتابا[1] بالغ فيه في الطعن على الإمام مالك ونسبته إلى اتباع الرأي دون دليل، فاستغرب العلماء هذا الكلام، وألف ابن أبي زيد كتابه الشهير بـ «الذب عن مذهب مالك»، فكان مما قال في مقدمته مما يتعلق بغرضنا هنا: «فإنه يهون علينا ترك المعارضة لمن أوقف نفسه موقف هذا الرجل من تسامحه في منطقه، وسوء ثنائه على أئمته، وشدة تقصيره في العلم، وقلة تحريه فيه.

ولو تكلف الناس أن يكتبوا قول كل ناعق فينقضوه، ويتتبعوا خواطر كل متكلف فيعارضوه، لطال هذا وأشغل عن ما هو أولى منه، ولولا ما ذكرتَ من كثرة من افتتن به من الضعفاء ما استجزت مناقضته، والله المستعان.

ولقد أثر من ابتدع في الأمة الكلام في الدين على الحمية والضغن أثر فتنة، فصارت زلة متبعة، عاقبتها لمن اتبعها الفرقة بالحمية بعد الألفة بالنصيحة، وضغن العداوة بعد ظفر الولاية، وأهل السنة لا يتخلقون بهذا الخلق في عامتهم فضلا عن أئمتهم، وهذا خلق الخوارج»[2].

ونذكر هنا أهم القواعد والمبادئ التي اتفق عليها أصوليو المذاهب الإسلامية وفقهاؤه، وإن اختلفوا في تفاصيلها وأحكامها الخاصة بكل مذهب.

إن قواعد الفتوى عند المذاهب الفقهية تتلخص في النقاط التالية:

1- بيان المفاهيم الأساسية للفتوى وحد كل مصطلحاتها، وتصنيف الناس بناء عليها.

2- توحيد القواعد والمصادر التي يجب على المفتي الرجوع إليها في الفتوى.

1- اسم الكتاب: التنبيه والبيان.

2- الذب عن مذهب مالك ص: 1 ، مخطوط سستربيتي بدبلن إرلندة عدد 4475.

3- وضع القواعد والأسس التي توفر تجدد الفتوى ومسايرتها للزمن.

ولن نتعرض لهذه النقطة اختصارا للموضوع، واقتصارا على ما تمس إليه الحاجة، يكفي أن نذكر أنها تتلخص في أربعة نقاط هي: تغير صفة المفتي حسب تغير الزمن - وجوب معرفة المفتي لأعراف المستفتين وعوائدهم- وجوب معرفة المصالح والمفاسد - وجوب معرفة ما جرى به العمل بالنسبة للمالكية.

وسنقتصر على النقطتين الأولى والثانية، وسنرسم مطلبا لكل منهما:

المطلب الأول: بيان المفاهيم الأساسية للفتوى وحد مصطلحاتها، وتصنيف الناس بناء عليها

إن المفاهيم الأساسية للفتوى عند الأصوليين هي: الفقه - الاجتهاد – التقليد – الحكم – الإفتاء[1].

فالاجتهاد يقابله التقليد، والإفتاء يصاحبه الحكم. وهذه المصطلحات الأربعة هي الأحوال الشاملة لجميع المشتغلين بالفقه، فالمشتغل بالفقه إما مجتهد فقيه أو مقلد، وإما مفت أو حاكم، وما سواهم، هو الأمي، وقد يكون طالبا للفتوى فهو المستفتي.

والمخبر عن الحكم الشرعي بغير إلزام منه للمستفتي هو المفتي، وبالإلزام هو الحاكم، وهذا هو ضابط الفرق بينهما[2].

ويعرف الاجتهاد بأنه بذل الفقيه كامل الجهد لتحرير الحكم الشرعي والإخبار به، أما القائم به وصف الاجتهاد فهو المجتهد، وهو الفقيه، ولكن الاجتهاد وصف له باعتباره «باذلا للجهد لاستخراج الحكم الشرعي» من مداركه، والفقه وصف له بعد أن يقوم به العلم بالحكم الشرعي الذي استخرجه من مداركه الشرعية.

1- يتوسع بعض المصنفين في قواعد الفتوى فيعرفون الدين والحكم الشرعي قبل تعريف الاجتهاد، انظر مثلا منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى لإبراهيم اللقاني ص: 111.

2 انظر الفروق للقرافي الفرق 18/1 ط عالم الكتب بيروت.

وللاجتهاد شروط قلما تجتمع في أحد بعد عصر السلف، ولذلك ولضرورات واقعية قسموا المجتهدين طبقات، وأحاطوا كل طبقة بشروط وقيود للأهلية إلى كل واحدة، بحيث لا يمكن لمن لم يتوفر على أوصاف أحدها أن يتصرف بناء عليها.

والمجتهدون عند الجمهور[1] طبقات ثلاثة: مجتهد مطلق، وبعده مجتهد المذهب، ثم مجتهد الفتيا، ولا يحل الإفتاء إلا لهم، إلا أن لكل واحد قواعد تخصه ومرتبة لا يجوز له تعديها، قال محمد الأمين الشنقيطي في شرح مراقي السعود: «المجتهد المطلق الناظر في الأدلة الشرعية من غير التزام مذهب إمام معين؛ كالأئمة الأربعة، وأما مجتهد المذهب فهو مجتهد أصوله أصول إمام مذهبه، سواء كانت منصوصة للإمام المقلد أم مستنبطة من كلامه، فكثيرا ما يستخرج أهل المذهب الأصول- أي : القواعد وفاقية أو خلافية -من كلام إمامهم، وشرطه المحقق له: أن يكون له قدرة على استنباط الأحكام من نصوص ذلك الإمام الملتزم هو له، كأن يقيس ما سكت عنه على ما نص عليه؛ لوجود معنى ما نص عليه فيه، سواء نص إمامه على ذلك المعنى أو استنبطه هو من كلامه، أو كأن يستخرج حكم المسكوت عنه من عموم ذلك أو قاعدة ذكرها، وأما مجتهد الفتيا فهو المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من أن يرجح قولا على قول آخر لم ينص ذلك الإمام على ترجيح واحد منهما، والمجتهد في المذهب أعلى رتبة من مجتهد الفتوى، والمقلد هو القائم بحفظ المذهب وفهمه في الواضح والمشكل العارف بعامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، المستوفي لحفظ ما فيه من الروايات والأقوال، وعلم خاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها»[2].

1- انظر مجموعة رسائل ابن عابدين 10/1 ط دار الفكر.

2- انظر أيضا شرح الكوكب المنير 468/4 ط مكتبة العبيكان. أما الحنفية فالمجتهدون عندهم سبعة مراتب ذكرها محمد أمين بن عابدين في منظومة رسم المفتي وشرحها 13/1، والملاحظ أنه سمى الثلاثة الأوائل «مجتهدين» في حين وصف الأربعة الموالين «مقلدين».

المطلب الثاني: توحيد القواعد والمصادر التي يجب على المفتي الرجوع إليها في الفتوى

تنبني قواعد الإفتاء على مبدإ مجمع عليه بين العلماء، وهو أن الواجب على المسلمين اتباع الشرع لا الهوى، وأن على المفتين أن يكونوا حساسين جدا لهذه المسألة.

ولما كانت المسائل الفقهية مختلفا في أغلبها بين الأئمة، فإنه لا يتحصل اتباع الشرع إذا اتبعت كل الوجوه المروية عنهم في مسائل الفقه، فإن في كل الفروع مذهبا يرخص ومذهبا يعزم، فلو اتبعت كل المذاهب على وجه انتقيت فيه رخصه ووجوهه الشاذة والضعيفة، لكان هذا هو عين اتباع الهوى المجمع على النهي عنه.

لهذا السبب كان مدخل العلماء في تقعيد أصول الإفتاء هو وجوب اتباع الراجح في مذهب المفتي والمستفتي، وهذا ما اتفق عليه العلماء من قاطبة المذاهب، قال ابن عابدين: «الواجب على من أراد أن يعمل لنفسه أو يفتي غيره أن يتبع القول الذي رجحه علماء مذهبه، فلا يجوز له العمل أو الإفتاء بالمرجوح.. وقد نقلوا الإجماع على ذلك، ففي الفتاوى الكبرى للمحقق ابن حجر المكي، قال في زوائد الروضة: إن لا يجوز للمفتي والعامل أن يفتي أو يعمل بما شاء من القولين أو الوجهين من غير نظر، وهذا لا خلاف فيه، وسبقه إلى حكاية الإجماع فيها ابن الصلاح والباجي من المالكية، في المفتي، وكلام القرافي دال على أن المجتهد والمقلد لا يحل لهما الحكم والإفتاء بغير الراجح، لأنه اتباع للهوى وهو حرام إجماعا، وأن محله في المجتهد ما لم تتعارض الأدلة عنده، ويعجز عن الترجيح، وأن لمقلده الحكم بأحد القولين إجماعا اهـ، وقال الإمام المحقق العلامة قاسم بن قطلوبغا في أول كتابه تصحيح القدوري: إني رأيت من عمل في مذهب أئمتنا -رضي الله تعالى عنهم- بالتشهي، حتى سمعت من

لفظ بعض القضاة هل ثم حجر؟ فقلت: نعم، اتباع الهوى حرام، والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم، والترجيح بغير مرجح في المتقابلات ممنوع، وقال في كتاب الأصول لليعمري: من لم يطلع على المشهور من الروايتين أو القولين فليس له التشهي والحكم بما شاء منهما من غير نظر في الترجيح، وقال أبو عمرو في آداب المفتي: اعلم أن من يكتفي بأن يكون في فتواه أو عمله موافقا لقول أو وجه في المسألة ويعمل بما شاء من الأقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح فقد جهل وخرق الإجماع، وحكى الباجي أنه وقعت له واقعة، فأفتوا فيها بما يضره، فلما سألهم قالوا: ما علمنا أنها لك، وأفتوه بالرواية الأخرى التي توافق قصده، قال الباجي: وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع، أنه لا يجوز .. وأما الحكم والإفتاء بما هو مرجوح فخلاف الإجماع»[1].

وقد تميزت قواعد الإفتاء بأنه موحدة بين المذاهب في عصر التقليد، ويمكن حصر أهم القواعد المتفق عليها في ما يلي:

1- وجوب رجوع كل مفت إلى الراجح من مذهبه، وحرمة الخروج عليه لغير اجتهاد شرعي صحيح.

فقد نص العلماء على وجوب الرجوع إلى الراجح من كل مذهب كما سبق، ومنعوا الخروج عليه لغير اجتهاد فقهي معتبر.

فالفتوى بغير الأقوى لا تجوز، وكل من عرف من المفتين والحكام بالإفتاء بخلاف الراجح فإنه يفقد العدالة تلقائيا، لأن ذلك يدل على قلة العلم أو قلة الورع، وكلاهما مسقط لصفة المفتي، بل إن من يكتفي أن يوافق في فتواه وجها ولو ضعيفا في مذهبه أو غيره، فإنه يخرق الإجماع، الذي سبقت الإشارة إليه من وجوب اتباع الراجح من الأقاويل في الآراء الفقهية.

1- شرح منظومة رسم المفتي ضمن رسائل ابن عابدين 10/1 – 11.

وليس معنى هذا أن الاختيار بين الأقاويل لا يجوز، بل هو جائز بشروطه لأهله، وهم المجتهدون، أما المقلدون فإنهم محجورون عن الاختيار الحر بين الأقاويل، لفقدانهم الآلة والشروط المرعية في هذا الباب، فيجب ردهم إلى الحكم والإفتاء بالراجح.

وقد رتب العلماء عدة جزاءات على الذي يفتي بغير الراجح، فمن جهة، يخرج من زمرة المفتين ويعزل من خطة القضاء كما سبق، وربما حكموا بتعزيره ومحاسبته في بعض الحالات، كما أنهم نصوا على نقض حكمه وإبطال فتواه، كما ذكروه في كتب المالكية المتأخرين[1].

نلاحظ في هذه النقطة أن الفقهاء والأصوليين قد سدوا الباب أما التلاعب بالفتوى، وتيسيرها لمن أراد أن يقول ماشاء، وبهذا الشكل تحمى الذريعة إلى فساد الأحوال واضطراب الأمور، الذي قد تنتجه فوضى الإفتاء كما لا يخفى.

2- وجوب الرجوع في الفتوى إلى مراتب الرواية التي حددها أئمة كل مذهب.

فرق الأئمة بين ترجيح الأقوال عند المجتهدين وبين المتعين في حق [المقلدين] المجتهدين المقيدين عند تعارض الأقول، فالمجتهد يرجح بين الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والقواعد الأصولية مباشرة، أما المجتهد المقيد بمذهب فترجيحاته بين أقاويل أهل مذهبه بمراتب وطرق معلومة تخص كل مذهب.

وقد اتفقت المذاهب الفقهية على أن الفتوى تستند إلى الرواية عن إمام المذهب وما تركب عليها من تأويلات وتخريجات.

1- انظر نظم البوطليحية للأغلالي الشنقيطي فصل في تحريم التساهل في الفتوى.

والمعروف أن لكل مذهب فقهي مدرستان أو أكثر، مدرسة لها ولاء للرواية وتحقيق الألفاظ عن إمام المذهب والرواة عنه والأئمة المعتبرين في الفتوى، ومدرسة تولي الأولوية للقياس والتأصيل والحجج وتماسك قواعد الأحكام.

ففي مذهب مالك اشتهر الاصطلاح العراقي والاصطلاح القروي، فالأول يهتم بالقياس والاحتجاجات والاستدلال، والثاني يهتم بتحقيق الألفاظ والرواية عن الإمام مالك[1]، لكن الاعتماد في الفتوى استقر على الاصطلاح القروي.

وقريب من هذا يوجد عن الشافعية، إذ استقر مذهبهم على طريقتين، طريقة العراقيين وطريقة الخراسانيين، فالعراقيون -كما يقول النووي- نقلهم لنصوص الإمام الشافعي: «وقواعد مذهبه ووجوه متقدمي أصحابنا أتقن وأثبت من نقل الخراسانيين غالبا، والخراسانيون أحسن تصرفا وبحثا وتفريعا وترتيبا»[2]، وهناك طريقة ثالثة جمعت بينهما أسسها أبو علي السنجي والفوراني وإمام الحرمين، وانتهت إلى الرافعي والنووي[3].

إن الذي اعتمد في الفتوى لدى المذاهب الفقهية هو مسلك الرواية وتحقيق الألفاظ عن الإمام، وتوثيق مراتبها وتخريج الأقوال وتأويلها، في حين تمحضت الطريقة القياسية والحجاجية للاستدلال للمذاهب والتأصيل لها، ولم تعتمد على العموم في الفتوى والقضاء.

1- قال الرجراجي في مقدمة كتابه مناهج التحصيل في شرح المدونة: «وكان للقدماء رضي الله عنهم في تدريس المدونة اصطلاحان: اصطلاح عراقي واصطلاح قروي، فأهل العراق جعلوا في مصطلحهم مسائل المدونة كالأساس، وبنوا عليها فصول المذهب بالأدلة والقياس، ولم يعرجوا على الكتاب بتصحيح الروايات ومناقشة الألفاظ، ودأبهم القصد إلى إفراد المسائل وتحرير الدلائل على رسم الجدليين وأهل النظر من الأصوليين . وأما الاصطلاح القروي، فهو البحث عن ألفاظ الكتاب وتحقيق ما احتوت عليه بواطن الأبواب وتصحيح الروايات..» انظر مقدمة شرح المدونة للرجراجي، وأزهار الرياض للمقري 22/3.

2- المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية د علي جمعة ص: 40.

3- المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية د علي جمعة ص: 34.

ففي مذهب الإمام أحمد يفتى بالراجح، ومستنده الرواية الصحيحة عنه، فإن تعددت وأمكن الجمع بينهما بأحد وجوه الجمع جمع بينهما، وإن تعذر الجمع وعلم التاريخ فالقول الأخير هو المذهب، وقيل الأول، فإن جهل التاريخ فالمذهب هو الأقرب إلى الأدلة حسب أصول الحنابلة[1].

ويجب حمل عام كلام الإمام أحمد على خاصه في المسألة الواحدة، وما قيس على كلامه هو من مذهبه في الأشهر، ويجوز التخريج على قوله والقياس أيضا.

ويعتمد الحنابلة تفسير أصحاب الإمام أحمد وإخبارهم عن رأيه مذهبا له، كما يعد مفهوم كلامه مذهبا له.

وعلى كل حال فالروايات عن أحمد كثيرة جدا في مسائله، قد فصل أئمة الفتوى والشراح والمحشون في بيان درجاتها وطرق التعامل معها للمفتي[2].

أما الشافعية فيلتزم المفتي عندهم بأقوال الإمام الشافعي في الجديد، ولا يعمل بقوله القديم إلا في مسائل معدودة عندهم، ويعمل بالراجح من الأقوال والوجوه والطرق، وعلامات الراجح عندهم أن يكون نص على أرجحيته أو يعلم تأخره، أو يفرع عليه أصحاب المذهب، أو ينص على فساد مقابله، أو يفرد في محل في جواب، أو يوافق مذهب أحد المجتهدين.

كما ذهبوا إلى الإفتاء بالحكم المأخوذ من الأصح والصحيح، وكذلك من الأظهر والمشهور[3].

1- قال محمد بن مفلح المقدسي في كتابه الفروع: « وإذا نقل عن الإمام في مسألة قولان ؛ فإن أمكن الجمع وفي الأصح ولو بحمل عام على خاص، ومطلق على مقيد فهما مذهبه، وإن تعذر وعلم التاريخ فقيل: الثاني مذهبه، وقيل: الأول (م 1) وقيل: ولو رجع عنه. وإن جهل ؛ فمذهبه أقربهما من الأدلة، أو قواعده. ويخص عام كلامه بخاصه في مسألة واحدة في الأصح؛ والمقيس على كلامه مذهبه في الأشهر. فإن أفتى في مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين في وقتين قال بعضهم : وبعد الزمن ؛ ففي جواز النقل والتخريج ولا مانع وجهان» 2/1.

2- للتوسع انظر المدخل لابن بدران، الإنصاف مرداوي والمدخل لبكر أبو زيد.

3- انظر مقدمة حاشيتي شهاب الدين القليوبي (ت 1069هـ) وأحمد البرلسي عميرة (ت 957هـ) على منهاج الإمام النووي.

وفي مذهب الإمام مالك يفتى بالقول المتفق عليه في المذهب، فالراجح، فالمشهور، فالقول المساوي لمقابله، فما جرى به عمل المفتين والقضاة.

ويعتمد المالكية تشهير المغاربة، ثم المصريين، في حين يؤخرون رواية العراقيين منهم؛ لأن المذهب بالعراق لم يستمر، ورواياته أقل اعتمادا من الروايات التي استقرت عند المغاربة من طريق متقدمي المصريين والقيروانيين[1].

أما مذهب الإمام أبي حنيفة فيلخص مراتب الأقوال المعتمدة في الإفتاء عندهم عبد الحي اللكنوي بقوله: «إن مسائل مذهبنا على ثلاث طبقات، الأولى مسائل الأصول، وهي مسائل ظاهر الرواية، وهي مسائل المبسوط لمحمد، ويقال له الأصل، ومسائل الجامع الصغير والجامع الكبير والسير والزيادات كلها تأليف محمد بن الحسن .. والطبقة الثانية هي مسائل غير ظاهر الرواية، [وتسمى عندهم رواية النوادر] وهي المسائل التي رويت عن الأئمة في غير الكتب المذكورة، إما في كتب أخرى لمحمد، كالكيسانيات والرقيات والجرجانيات والهارونيات، وإما في كتب غير محمد، كالمجرد للحسن بن زياد ومنها كتب الأمالي .. فإنها غير ظاهر الرواية، وتعد من النوادر، كما يقال : نوادر ابن سماعة ونوادر هشام ونوادر ابن رستم وغيره. والطبقة الثالثة، وتسمى الواقعات، وهي مسائل استنبطها المتأخرون من أصحاب محمد وأصحاب أصحابه ونحوهم فمن بعدهم إلى انقراض عصر الاجتهاد في الواقعات التي لم توجد فيها رواية الأئمة الثلاثة»[2].

3- وجوب التزام مصادر محددة في الإفتاء لكل مذهب.

إن المذاهب المعتمدة في تاريخها الطويل قد تشعبت فيها المعارف الفقهية إلى ثلاثة اهتمامات: أولا الاهتمام بالفتوى والحياة، ثانيا: الاهتمام بالتأصيل

1- انظر نور البصر في شرح مقدمة المختصر لأبي العباس الهيلالي المطبوعة على الحجر بفاس، ففيها تفصيل لذلك.

2- النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغيرلعبد الحي اللكنوي ص: 9.

والحجة والاستدلال، ثالثا: الاهتمام بما روي في المذهب من روايات وأقوال ووجوه وتخريجات.

ويعد هذا الصنف الأخير هو المعتمد في العموم عند الإفتاء، ولا تعتمد كتب الحجة والاستدلال مصادر للفتوى، بل هي قاصرة على تكوين ملكة المفتين وتوسيع مداركهم. فلا غرابة إذن أن لا تكون مؤلفات أحكام القرآن والمصنفات الحديثية وشروح الحديث وكتب الأصول والقواعد والفروق والجموع ومسائل الخلاف في لائحة مصادر الفتوى.

ويعد مذهب الحنفية أوسع المذاهب اعتمادا للمصادر وأكثرها تنوعا، فالفتوى عندهم تعتمد أولا الكتب الجامعة لظاهر الرواية، وهي الكتب الستة لمحمد بن الحسن، قالوا: الكتب الأصول الستة كالصحيحين في الحديث. وهذه الكتب هي التي جمعها الحاكم الشهيد منهم في كتابه الكافي، وهو الذي شرحه بدوره الإمام السرخسي في كتابه الشهير: المبسوط.

والمرتبة الثانية من مصادر الفتوى الحنفية هي الكتب الجامعة لنوادر الروايات، ككتب محمد بن الحسن سوى الأصول، وككتب الأمالي، وكمؤلفات غير محمد بن الحسن من أصحاب الإمام أبي حنيفة، وقد عدوها في الفتوى عندهم كالسنن الأربعة. وقد جمع كتاب المحيط الرضوي كتب الأصول والنوادر.

وأما المرتبة الثالثة فكتب النوازل، كنواز أبي الليث السمرقندي، ومجموع النوازل والحوادث والواقعات لأحمد بنموسى بن عيسى الكشي، والواقعات للناطفي أبي العباس أحمد الرازي، والواقعات للصدرالشهيد، وقد جمع بعض المتأخرين الفتاوى مختلطة، كقاضيخان في فتاويه، والخلاصة، والسراجية، والمحيط البرهاني[1].

1 - انظر شرح منظومة رسم المفتي لابن عابدين ضمن مجموع رسائله 17/1.

وفي المقابل حذر الحنفية من اعتماد كتب ضعيفة في الفتوى، قال ابن عابدين: «فحيث علمت وجوب اتباع الراجح من الأقوال وحال المرجح له، تعلم أنه لا ثقة بم يفتي به أكثر أهل زماننا بمجرد مراجعة كتاب من كتب المتأخرين، خصوصا غير المحررة، كشرح النقاية للقهستاني، والدر المختار، والأشباه والنظائر، وشرح الكنز لمنلا مسكي، والقهستاني، ونحوها». وقد علل ابن عابدين استبعاد هذه الكتب بـ: 1- إلغاز عبارتها لشدة الاختصار، 2- ما احتوته من السقط في النقل في مواضع كثيرة، 3- ترجيح ما هو خلاف الراجح في المذهب الحنفي، 4- ترجيح مذهب غير الحنفية عليه «مما لم يقل به أحد من أهل المذهب»[1]، قال صالح الجنيني: «لا يجوز الإفتاء من هذه الكتب إلا إذا علم المنقول عنه، والاطلاع على مآخذها»[2].

أما مذهب الإمام الشافعي فالمعتمد فيه ما اتفق عليه الشيخان النووي والرافعي، ثم ما انفرد به النووي عن الرافعي إن اختلفا.

وبعد الشيخين يعتمد ابن حجر الهيتمي في تحفة المحتاج، ومحمد الرملي في نهايةالمحتاج، فإن اختلفوا فذهب المصريون منهم إلى تقديم الرملي، وذهب الحضرميون والشوام والحجازيون والأكراد إلى تقديم ابن حجر الهيتمي.

وأما ما لم يتعرضا له فيفتى بكلام زكريا الأنصاري في المنهج وشرح الروضة وشرح البهجة وتحرير تلقيح اللباب وشرحه، ثم يؤخذ بكلام الخطيب الشربيني صاحب مغني المحتاج والإقناع شرح متن أبي شجاع.

ثم يفتى بكلام حاشية الزيادي، ثم بكلام حاشية ابن قاسم العبادي على تحفة ابن حجر، ثم بكلام عميرة في حاشيته على شرح المحلي على المنهاج، ثم بكلام علي الشبراملسي على كتاب النهاية للرملي، ثم بكلام حاشية الحلبي، ثم بكلام حاشية الشوبري ثم حاشية العنابي[3].

1- انظر شرح منظومة رسم المفتي لابن عابدين ضمن مجموع رسائله 13/1.
2- انظر شرح منظومة رسم المفتي لابن عابدين ضمن مجموع رسائله 13/1.
3- انظر المدخل د علي جمعة ص: 50.

وفي المذهب الشافعي توجد كتب لا يجوز الإفتاء منها قبل التحقق، وقد اختصروها في كل كتب المتقدمين التي لم يحقق ما فيها من فتاوى، قال د علي جمعة: «أجمع المحققون على الكتب المتقدمة على الشيخين [الرافعي والنووي] لا يعتد بشيء منها إلا بعد كمال البحث والتحرير، حتى يغلب على الظن أنه راجح مذهب الشافعي»[1].

وفي مذهب الإمام أحمد يلخص علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي (ت 885هـ) مصادر المذهب المعتمدة في الفتوى وطريقة ذلك بقوله: «قال العلامة ابن رجب في طبقاته.. وأهل زماننا ومن قبلهم إنما يرجعون في الفقه من جهة الشيوخ والكتب إلى الشيخين الموفق والمجد انتهى. فإن لم يكن لهما ولا لأحدهما في ذلك تصحيح، فصاحب القواعد الفقهية، ثم صاحب الوجيز، ثم صاحب الرعايتين، فإن اختلفا فالكبرى، ثم الناظم ثم صاحب الخلاصة، ثم تذكرة ابن عبدوس، ثم من بعدهم أذكر من قدم أو صحح أو اختار إذا ظفرت به، وهذا قليل جدا.. وقد قيل إن المذهب فيما إذا اختلف الترجيح ما قاله الشيخان، ثم المصنف، ثم المجد، ثم الوجيز، ثم الرعايتين. وقال بعضهم إذا اختلفا في المحرر والمقنع فالمذهب ما قاله في الكافي.

وقد سئل الشيخ تقي الدين عن معرفة المذهب في مسائل الخلاف، فيها مطلق في الكافي والمحرر والمقنع والرعاية والخلاصة والهداية وغيرها، فقال: طالب العلم يمكنه معرفة ذلك من كتب أخر، مثل كتاب التعليق للقاضي، والانتصار لأبي الخطاب، وعمد الأدلة لابن عقيل، وتعليق القاضي يعقوب وابن الزاغوني وغير ذلك من الكتب الكبار التي يذكر فيها مسائل الخلاف ويذكر فيها الراجح، وقد اختصرت هذه الكتب في كتب مختصرة، مثل رؤوس المسائل للقاضي أبي يعلى، والشريف أبي جعفر، ولأبي الخطاب، وللقاضي أبي الحسين، وقد نُقل عن أبي البركات جدنا أنه كان يقول لمن يسأله عن ظاهر

1- المدخل د علي جمعة ص:49.

المذهب: إنه ما رجحه أبو الخطاب في رؤوس مسائله، قال: ومما يعرف منه ذلك المغني لأبي محمد، وشرح الهداية لجدنا، ومن كان خبيرا بأصول أحمد ونصوصه عرف الراجح من مذهبه في عامة المسائل. انتهى كلام الشيخ تقي الدين ..»[1].

أما مذهب الإمام مالك فالمعتمد فيه حوالي أربعين مصنفا فقهيا، أغلبه من مؤلفات المتأخرين، هي: التهذيب للبرادعي – الجامع لابن يونس – التبصرة لأبي الحسن اللخمي – شرح الرسالة للقلشاني – التبصرة لابن فرحون المدني اليعمري – مؤلفات ابن رشد الفقيه: المقدمات والبيان والتحصيل والمسائل وغيرها – مؤلفات الإمام المازري: شرح التلقين وشرح المدونة وغيرهما – شروح بهرام الثلاثة على مختصر خليل- مواهب الجليل للحطاب – شرح سالم السنهوري على مختصر خليل – شرحان للمواق على المختصر – الشرحان الكبير والصغير على المختصر لحلولو القروي – مختصر ابن عرفه- شرح ابن مرزوق على المختصر – المتيطية للمتيطي – شرح الزواوي على مختصر خليل – أحكام ابن سهل – حاشية ابن غازي المكناسي على المختصر – حاشية أحمد بابا التنبكتي على المختصر – حاشية الطخيخي على المختصر – حاشية مصطفى الرماصي الجزائري على شرح التتائي على المختصر- الطرر لأبي إبراهيم الأعرج – طرر الطنجي – نوازل الهلالي – الدر النثير للهلالي – نوازل مازونة – المعيار المعرب للونشريسي.

ويوجد في مذهب مالك كتب كثيرة لم تعتمد وأخرى لا تعتمد إلا مقيدة بحواش تصحح ما فيها من أخطاء.

فالنوع الأول: وصفوه بالكتب «الشيطانية الليطانية» لكثرة الغلط ومخالفة الراجح فيها، كالتقريب والتبيين وكتاب الفصول والدلائل المنسوبين لابن أبي زيد القيرواني، وأجوبة ابن سحنون، وأجوبة القرويين، وأحكام الزيات، قال الأغلالي في نظمه:

1- 1/27.

فكلها فتوى من الشيطان وما لها في الشرع من سلطان

والنوع الثاني: كشرح علي الأجهوري على مختصر خليل، وشروح من تبعه من تلاميذه، كالزرقاني والخرشي والنثرتي والشبرخيتي، فلا تعتمد إلا مع بعض الحواشي خصوصا حواشي المغاربة، كالبناني، والتاودي والهلالي والرهوني.

ومن هذا الضرب نوازل ابن ناصر الدرعي، وأجوبة الورزازي، وطرر ابن عات [فيما انفردت به].

كما منعوا الاعتماد على بعض الفقهاء في بعض الأمور التي لم يحرروها، كابن عبد البر الذي حذر الشيوخ من إجماعات، وابن رشد الذي حذروا من اتفاقاته، والباجي الذي حذروا من خلافياته[1].

إن الفتوى في المذاهب الفقهية ليست مرسلة ولا مفتوحة لكل أحد وبأية طريقة، بل هي خطة جليلة الخطر دقيقة المعايير.

وليقول المفتي: هذا حكم الله في حق نفسه أو مستفتيه يتعين عليه احترام كل القواعد والمراتب والمصادر التي نص أصوليو مذهبه على اعتمادها، وأن يتجنب كل طريقة نبهوا على بطلان اعتمادها في ذلك.

وما ذلك إلا لهدف واحد، هو أن يحكم الناس بطريق واحدة، وأن يفتوا بقول صحيح راجح عند أئمتهم، وألا يترك الأمر سدى، وألا يبذر للفوضى بذورها ولا يرتكب للفتن مقدماتها.

وهذه القواعد والأسس هي الحدود الأساسية التي تمكن للاعتدال والوسطية في الإنسان والمجتمع.

1- قال المقري في قواعده: «قاعدة 121: حذر الناصحون من أحاديث الفقهاء، وتحميلات الشيوخ، وتخريجات المتفقهين، وإجماعات المحدثين، وقال بعضهم : احذروا أحاديث عبد الوهاب والغزالي، وإجماعات ابن عبد البر واتفاقات ابن رشد واحتمالات الباجي، واختلافات اللخمي». 349/1.

المبحث الثالث: مقترحات عامة لإدراج «المذاهب الفقهية» في برامج التعليم بالجامعات بما يكفل تحقيق الوسطية الإسلامية، وينفي غوائل الغلو والتشديد

ونفترض في هذه الاقتراحات أن التعليمين الابتدائي والثانوي قد حققا الحد الأدنى من المعارف الإسلامية الضرورية لحصول الوعي الديني الصحيح، واللغة المشتركة بين أبناء الأمة الواحدة.

لذلك لن تعنى الجامعة بهذا الجانب الأساسي، وإنما تنصرف رسالتها إلى ما يتعلق بالتكوين والبحث في سلك عال وطرق متقدمة.

في الجامعة يتعين التمييز بين ثلاث مستويات مختلفة من الاختصاصات:

أولا: ما يتعلق بالكليات والمعاهد لتخريج المتخصصين في العلوم غير الإنسانية، كالهندسة والطب والفيزياء والأحياء ونحوها.

وفي هذه الاختصاصات يتعين الحفاظ على القدر الضروري من المعرفة الدينية لدى طلبتها، وتحقيق قدر أساسي من الفقه المذهبي والمقارن المتصل مباشرة أو غير مباشرة بتخصصهم، مثل الأحكام الفقهية للطبيب، والقواعد الشرعية للتعامل مع البيئة والطبيعة والإنسان بالنسبة للمهندسين، ومثل أحكام المياه والأعيان والحيوان، وأحكام الاستحالة والتغير بالنسبة للمشتغلين بالبيولوجيا والكيمياء. [لأن البيولوجيا والكيمياء هي المشرفة على عدة منتوجات يومية في حياة الناس، ما يستدعي دراية هاته الأحكام،كالأدوية والمتحضرات والمبيدات ..]. وقد قال عمر: «لا يبع في سوقنا إلا من تفقه في الدين»، أي في أحكام البيوع والمعاوضات، وفيه تنبيه إلى ما ينبغي من المعرفة بالنسبة للمهنيين.

والجدير بالذكر: الإشارة إلى المنافع الجليلة التي يجنيها التكوين الجامعي والتنمية البشرية بهذه المعارف بالنسبة لهذه الشريحة، إذ بها ينتظم ويترشد

عقل المهندس والطبيب والعالم في حقل الماديات، وتتحدد له مسؤولياته الأخلاقية والقانونية.

ومن الأخطاء التي ارتكبتها أنظمة التعليم في عدة دول إسلامية وعربية أن عجمت أبناء هاته التخصصات، ولم يعد فرق بينهم وبين نظرائهم في الدول الأجنبية، وسبب ذلك أنها جعلت نموذجا جاهزا للطبيب والمهندس وعالم المادة والحياة، مستمدا حصرا من التجربة الغربية، ولم تلحظ أن هذه النماذج إنما ينبغي احتذاؤها في جانب الكفاءة والفاعلية، لا في جانبها الإنساني والثقافي، لأن المسلمين والعرب لهم نموذجهم الإنساني الكامل، والجدير بالذكر: أن المهندس البيروقراطي المجرد عن الطلقات الإنسانية والقيم الأخلاقية والمتصف بالكفاءة والبرود والحياد، هو الطراز المشخص لمرحلة «ما بعد الحداثة» في الغرب، وهو وجه من وجوه محنة الحضارة الغربية المعاصرة، وافتقادها للمعنى، ولهذا فإن هذه النماذج لا تصلح للاقتداء العام، ونحن نعتقد أن معاداة التكنولوجيا أو تحريم التلبس بها [الذي يقع فيه بعض الأغرار] له صلة بتقليد النماذج الغربية العدمية في هذا الباب، بحيث عجز العقل العربي أحيانا عن ابتداع نموذجه الحضاري المتوازن.

إن عددا من المتعرضين لموضوع التشديد والغلو لا ينتبهون إلى أن علاجهما مرتبط عضويا بإصلاح برامج التعليم العالي في العلوم المادية، ويقتصرون على الملاحظة والنقد لمعاهد الشريعة أو تكوين القيمين الدينيين، وفاتهم أن الصلة بين النزعة المادية والحياد الأخلاقي وبين الغلو الديني في المجتمع صلة جدلية [الفعل ورد الفعل]، لذلك تعين في هذا الحقل أمران يحققان الاعتدال في النماذج التنموية من جهة، والموقف الشعبي العام من المنتوج الحضاري المعاصر من جهة أخرى:

أ- ما ذكر من الحد الأدنى في المعارف الفقهية المتصلة بمجال التكوين والبحث الجامعيين.

ب- الحد الأدنى من اللغة العربية وأدبها، دفعا لمساوئ العجمة وموت عاطفة الانتماء، وليس ضروريا أن تكون اللغة في المناهج مباشرة، بل يمكن الاكتفاء بأن تكون إجبارية في الأنشطة الموازية أو أن تكون لغة البحث في التخصص مثلا..

ثانيا: في حقل العلوم الإنسانية

دأبت كليات الآداب أن تفرد شعبة للدراسات الإسلامية، وشعبا للفروع الأخرى للمعارف الإنسانية.

وقد أثبت مر الزمن أن هذا التقسيم من عوامل التمزق الفكري للمجتمع الواحد، وأن العلوم الإنسانية جميعا يجب أن تكون لها خلفية فلسفية واحدة؛ لأن دراسة العلوم الإنسانية بخلفياتها الفلسفية المادية والوضعية مثلا، يعمق من النسبية، ويخرج للمجتمع نماذج مادية اختزالية، ترى الدين عائقا، وتنظر للمجتمع نظرة علو واستعلاء، كما يبادلها المجتمع نظرة مماثلة، فيهمشها ولا يعترف بها، ويعدها غريبة عنه، ولعل هذا من أسباب فشل عدد من فروع من المعارف الاجتماعية والفلسفية وضعف البحث الأصيل فيها.

ونحن نرى استحكام الكراهية المتبادلة بين خريجي الدراسات الإسلامية وبين بعض خريجي بعض الشعب الأخرى للعلوم الإنسانية، فالأوائل يرون خصومهم «لا دينيين»، والآخرون يرون خصومهم «لا عقلانيين».

وهذا النفق الذي يعوق حركة المجتمع لا حل له إلا بأن يدرس أصحاب العلوم الإنسانية كافة جذرا مشتركا من المعرفة الفقهية والشرعية، ويمكن القول إن المفضل لهذه الشعب أن تدرس المناهج، كمناهج التشريع، وكقواعد الاستدلال وأصول الاستنباط، وكالدلالة، وكتاريخ الفقه، وفلسفة التشريع، ومقاصد الشريعة.

المهم يجب تعميم هذه الأسس حتى لا يقع الخريج في العدمية المستحكمة في مناهج العلوم الاجتماعية ذات المنطلقات الوضعية، وهي السائدة اليوم في الجامعات العصرية.

أما في كليات الشريعة، فهي المقصودة أساسا بهذه الاقتراحات، لأنها هي التي تخرج الفقهاء والباحثين الذين ينتجون «الخطاب الديني»، ويفترض فيهم أنهم حماة المجتمع في أمنه الروحي واستقراره الاجتماعي.

ولا بد لدعم مناهج كليات الشريعة من تحديد الوظائف العامة لعلوم الفقه، وهي في جميع المذاهب الفقهية لا تعدو ثلاثة أغراض أمهات، تتفرع منها سائر علوم الفقه وفنونه:

أ – الغرض الأول: الاشتغال على المتن المذهبي تحقيقا، وشرحا، وتخريجا، وتعليقا، ومنها تتفرع مصادر كل مذهب فقهي، وشروحها والحواشي والطرر والتعاليق عليها.

ب- الغرض الثاني: الاشتغال على الحجج والاستدلال والتأصيل، ومنها تتفرع أحكام القرآن، وشروح الحديث، والأصول والقواعد الفقهية، ومسائل الخلاف، وكتب الجدل المذهبي.

ج- الغرض الثالث: الاشتغال على الفتوى والأحكام وما يتصل بهما من خطط المجتمع ونوازل الناس، ومنها تتفرع النوازل والفتاوى، ومسائل الأحكام والأقضية، والوثائق والشروط، والسياسة الشرعية والولايات الدينية، والحسبة، وكل المسائل الفقهية التي فرضت الحاجة إفرادها بالتصنيف المستقل، كالتوقيت والفرائض والبيوع ..

إن كليات الشريعة يقع على عاتقها تخريج المؤهلين للإفتاء والقضاء والتوثيق، والحسبة والولايات الشرعية عموما.

ولا ننسى أن التشريع الحالي في جل الدول الإسلامية والعربية يعتمد القوانين الغربية، لذلك يجب مراعاة هذه القوانين في تحصيل طلبة الشريعة ليكون تكوينهم متكاملا.

ويجب تأسيس التكوين بكليات الشريعة على الأسس التالية:

أ- اعتماد علوم الفتاوى والأحكام وما يتصل بهما من معارف أساسا للتكوين بها، ويجب أن يكون مذهب البلد هو المرجع في التكوين، ثم يفتح للطلبة باب التوسع بدراسة الفقه المقارن والخلاف العالي، في جملة من الجوانب التشريعية حسب الحاجة التي تقتضي المقارنة، كالتشريع الجنائي الإسلامي مثلا، أو فقه الأموال، أو فقه الأسرة.

وعلة هذه المقارنة أن قانون البلد قد يخرج في بعض جوانبه عن المذهب الجاري به العمل، إلى مذاهب أخرى، فتتعين المقارنة والموازنة فيها.

ب- لا يستغني طلبة الشريعة عن تطلب الحجج والأدلة على أحكام مذهبهم، وموازنة أدلة المذاهب في المسائل، لذلك تعين تخصيص جانب في المناهج لعلوم الحجة والاستدلال، كدراسة أحكام القرآن وشرح الحديث، والقواعد الفقهية، وأصول الفقه.. ولكن ذلك يأتي في الدرجة الثانية بعد مقتضيات النقطة السابقة.

ج- يجب في مناهج التعليم العالي لكليات الشريعة التحقق من قواعد الفتوى في مذهب البلد، ومن الشروط والمسالك التي تواصى بها العلماء للإفتاء والحكم مع إيراد الحجج عليها، ولا بأس من المقارنة بين المذاهب في هذا الباب في مراحل متقدمة، لأن بهذه القواعد تتمحص الفتوى وتتوضح قضاياها.

د- يجب دراسة الاجتهاد ومقاصد الشريعة، كشرط ضروري لبيان اتساع دائرة الشريعة واستيعابها لحركة الزمن وجميع أحوال المكلفين.

هـ- يجب العناية الخاصة بمتون المذهب المعتمدة وما عليها من شروح وما اعتمد منها مما لم يعتمد، ودراسة أسباب الاعتماد وعدمه، وقواعد تصحيح الفتاوى من مصادر الفقه، ودراسة النقول والتخريجات والشروح المذهبية، لأن هذه المتون وما عليها من شروح وتخريجات هي مصادر الفتوى ومرجع الرأي في كل مذهب مذهب.

خـاتـمـة

خلصت هذه المداخلة إلى جملة من الخلاصات أهمها:

أ- الربط بين المذاهب الفقهية وبين الاعتدال والوسطية، وأن هذه المذاهب هي ميزان الاعتدال في المجتمع الإسلامي، وأن أي مسلك للفتوى يجافي المذاهب المعتمدة في كل بلد دون استيفاء شروط الاجتهاد لن يحظى بالتأييد الشرعي.

ب- أن هذه الحقيقة لها طبيعة تاريخية، إذ لم يتأهل لريادة المجتمع الإسلامي تاريخيا إلا المذاهب الفقهية المعتمدة.

ج- أن قواعد الفتوى تعكس تعقد الكلام في الدين بالتحليل والتحريم، وأن الأصوليين والفقهاء كانت لهم حساسية مفرطة من الفوضى التشريعية ومن اتباع الأمزجة الشخصية في هذا الباب.

د- أن الجامعات في العالم العربي يمكنها القيام بعمل مهم لجعل المذاهب الفقهية أساسا للتكوين في المجال الديني في التعليم العالي، مما يرشد يقينا الخريجين في مختلف التخصصات العلمية.

مبدأ عمل أهل المدينة المنورة من وجهة نظر معاصرة

الدكتور أسد الله بيت
أستاذ بمعهد فيمر – ألمانيا

ملخص المداخلة بالعربية

إذا أردنا أن نفهم ما هو الإسلام فعلا، فيجب أن نعود إلى هذا المصدر النقي؛ عمل أهل المدينة باعتباره مصدرا شرعيا لفهم الدين، لأن تأسيس الدين كان في المدينة المنورة دار الهجرة، ولهذا يذهب عدد من الأئمة إلى تفضيل المدينة على مكة المكرمة.

ولم يكن نقل الدين في الأمصار مجرد نقل أفكار نظرية، بل كان نقل ممارسة. وعنوان كتاب الموطأ للإمام مالك يعني حرفيا الطريق المداس من قبل الكثير، فهو طريق واسع، وهو الطريق الذي اختطه الآلاف من الصحابة في المدينة المنورة، وكان قصد الإمام مالك فيه تقديم توجيهات عامة للناس، ولذلك قام بتنظيمه على التبويب الفقهي، لكنه لم يحول الإسلام إلى نظام عقلاني بحت. وتفاصيل مذهبه يمكنك العثور عليها في المدونات الكبرى التي دونت من قبل طلابه.

وكان اختلاف الشافعي عن معلمه الإمام مالك في إطار محاولة الشافعي جعل كل المسائل الفقهية مطابقة للمبادئ العقلية. كان الدافع له إنشاء نظام مفاهيمي، بدلا من فهم للدين وأحكام الفقهاء من خلال وعي من تجارب رسول الله ﷺ والصحابة. عند الإمام مالك كان الدين الحياة نفسها، ولهذا السبب

لا يمكن اختزاله في المنهجية التحليلية إلى مجرد «النصوص» كما يقول الأكاديميون.

إن عمل أهل المدينة بصمة نقية تركت وراءها في لحظة من الكمال. يجب أن تكون علاقتنا قبل كل شيء علاقة حب واتباع، بدلا من علاقة أسست على التحليل النقدي، فلا يمكن للدين أن يقتصر على مجموعة محدودة من القواعد، وإنما يجب أن ينظر إليه باعتباره طريقا واسعا.

لذلك يبدو الفرق بين طريق عمل أهل المدينة والمنهج العقلي الذي يستنبط من الحديث، هو أن عمل أهل المدينة مخطط لحياة متوازنة. ومن يفهم الأولويات يفهم أن عمل أهل المدينة قد يكون أقوى من مجرد الحديث، لأنه كان المعمول به عند وفاة الرسول ﷺ. ففي رسالة مالك إلى الليث، قال الإمام: «ليس على أحد أن يخالف أمرا معمولا به في المدينة».

والفقهاء في المذاهب الأخرى تقر المكان العالي لعمل أهل المدينة رغم أنهم أنفسهم قد يفضلون أحيانا القياس على ذلك أو أخبار الآحاد، منهم ابن تيمية في رسالته صحة أصول أهل المدينة، وولي الله الدهلوي، الذي أوصى الطلبة بدراسة الموطأ. ويخلص البحث إلى أنه ربما في هذا العصر الظلماني أعظم العبرة التي يمكن استخلاصها من عمل أهل المدينة هو كلمة «عمل» نفسه الذي يعني الممارسات والمعاملات وهذا ما تحتاج إليه الأمة الإسلامية اليوم .

ملخص المداخلة بالفرنسية

Le principe de l'œuvre des gens de Médine d'un point de vue moderne.

Si nous voulons comprendre l'islam, nous devons retourner à la source pure de l'œuvre des gens de Médine comme source jurisprudentielle de la religion parce que l'édification de la religion islamique était d'abord à Médine, Le berceau de L'émigration, après

l'échec de ce projet à La Mecque bénite.

Le transfert de la religion à différentes contrées n'était pas un simple transfert des idées théoriques mais plutôt le transfert d'une pratique.

Dans cette optique, le livre « Al Mowataa » de l'Imam Malik signifie latéralement « la route battue »on le pavé battu par les autres est un chemin vaste qu'avaient emprunté de milliers de compagnons à Médine et Malek avait pour objectif, à travers cette œuvre, de donner aux gens des directives en établissant une méthode qui fragmentait son livre en sujets jurisprudentiels sans faire de l'islam un régime tout à fait rationnel. Pour découvrir les détails de sa doctrine, il faudrait voir les grandes moudawanas de ses disciples après lui.

D'ailleurs, c'est ce qui va l'opposer à son disciple achchafii qui essayait de rationaliser tous les sujets jurisprudentiels. Ce dernier était motivé pour la constitution d'un système rationnel pour comprendre la religion an lieu de la comprendre à travers les expériences prophétiques et celles des ses compagnons.

Mufti, jurisconsulte et juge, l'Imam Malik pratique son métier, analyse les incidents et applique les sentences tout en défendant la pureté de la religion sans tomber dans l'extrémisme on la grande rigueur. A ce propos, il a refusé de faire de l'ouvre de gens de Médine une religion stagnante et étroite de l'état ; au contraire, il a demandé aux compagnons de respecter les autres doctrines jurisprudentielles.

Pour l'imam Malik, la religion c'est la vie quotidienne qu'on ne peut pas réduire simplement à de simples « textes » et l'œuvre de gens de Médine comme « moule » à toutes les opérations de la vie : c'est une pure empreinte exemplaire de la religion c'est la voie divine et la voie signifie chemin.

C'est pour cela, cette œuvre des gens de Médine est un projet équilibré pour la vie (la preuve en est que le livre est l'œuvre des gens de Médine, qui invite donc à l'action et au travail) .

ملخص المداخلة بالانجليزية

The principle of 'Amal Ahlu' Madina from a contemporary perspective.

To understand the real meaning of Islam, the one should go back to investigate the life of people of the city. Their way of living is the pure source that can provide us with comprehensive idea about the teaching of Islam. It is consider as a legitimate source for the understanding of the religion, because Islam was first established in that place; the Medina. Therefore, a number of imams prefer to be based on medina events and life in deriving the rules and teachings of Islam. This presentation shows the difference between this method and another one that is based on the mental approach, and it argues that the first method is stronger than the second that is to say the work of people of medina is more eligible than any other method.

مبدأ عمل أهل المدينة المنورة من وجهة نظر معاصرة

كانت المدينة المنورة محل تأسيس الدين والمجتمع الإسلامي بعد الهجرة. والإمام مالك، إمام دار الهجرة، - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - ترك لنا مخططا لهذه المدينة وإن أردنا أن نفهم ماهو الإسلام فعلا، يجب أن نعود إلى هذا المصدر النقي.

وعمل أهل المدينة لم يكن أبدا مشكوكا فيه من قبل الفقهاء كمصدر شرعي لتدريس الدين - فهو بامتياز مصدر الدين، لأن تأسيس الدين كان في المدينة المنورة، دار الهجرة، بعد استحالة ذلك في مكة المكرمة .ولهذا السبب يرى عدد من كبار الشيوخ أن المدينة متفوقة على مكة المكرمة[1].

فإذا أردنا مثلا فهما حقيقيا للمسيحية يجب أن نعترف أنها لم تنشأ في أوروبا ، وإنما مع رسول كان يعيش في مكان معين - يعني في الطرف الغربي من الشام، ومع أصحابه المعينين وفي الظروف المعينة.

وإذا أردنا أن نفهم كيف نشأ الإسلام يجب أن ننظر إلى مصدره، وإلى المكان الذي كان يمارس فيه الدين، وهوالمدينة المنورة، وإلى الرجال والنساء الذين كانوا يعيشون هناك. ومن أعظم الشخصيات من بين هولاء الرجال والنساء الإمام مالك - أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي الذي تـوفي في السنة مئة و تسعة وسبعين هجرية ودفن في مقبرة البقيع.

كان الإمام مالك من تابع التابعين، يعني كان ينتمي الى الجيل الثالث بعد جيل الرسول ﷺ. والقول الشهير بأن لا أحد يفتى ومالك في المدينة دليل قاطع على أهميته .

1- وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، نور الدين السمهودي، الباب الأول.

لماذا هذه المدينة مهمة جدا؟ قد روى القاضي العياض في ترتيب المدارك: «قال عبيد الله بن عبد الكريم الرازي: « قبض رسول الله ﷺ عن عشرين ألف عين تطرف»[1]، يعني هو وأصحابه أخذوا دينهم من وراء عشرين ألف عيون مبللة بالدموع، أخذوه في حين إتمامه وإكماله في لحظة بكاء عشرة ألف صحابي لموت زعيمهم. وقبيل هذا أنزل الله تعالى آيته في سورة المائدة: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام دينا﴾[2].

نقل الدين من قبل مثل هذا العدد الكبير من الناس ومن قبل مثل هذا المنبع النقي هو أساس مذهب الإمام مالك. نجد الحديث التالى في موطأه:

قال رسول الله ﷺ: إنماالمدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها.

وقال ربيعة : ألف عن ألف أحب إلى من واحد عن واحد؛ لأن واحد عن واحد ينتزع السنة من أيديكم[3]. كان إذا نقل الدين نقل الممارسة وليس نقل شيء من الأفكار النظرية.

وعنوان كتاب الموطإ للامام مالك يعني حرفيا الطريق المداس من قبل الكثير، فهو طريق واسع، وهو الطريق الذي اختطه الآلاف من الصحابة في المدينة المنورة.

وكانة نية الإمام مالك فيه تقديم توجيهات عامة للناس ولذلك قام بتنظيم مواد الفقه: فإن «منهاجه» تبويب المواضيع الفقهية، لكنه لم يتحول الإسلام إلى نظام عقلاني بحت.

وتفاصيل مذهبه يمكنك العثور عليها في المدونة الكبرى التى دونت من قبل طلابه.

1- ترتيب المدارك، القاضي عياض، وزارة الاقاف الرباط،1983، مجلد1 ، ص 46.

2- سورة المائدة 3.

3- ترتيب المدارك، القاضي عياض، وزارة الاقاف رباط، 1983، مجلد 1، ص 46.

وكان اختلاف الشافعي عن معلمه الإمام مالك في إطار محاولة الشافعي جعل كل المسائل الفقهية مطابقة للمبادئ العقلية. كان الدافع له إنشاء نظام مفاهيمي بدلا من فهم للدين، وأحكام الفقهاء من خلال وعي من تجارب رسول الله صلى الله عليه وسلم و الصحابة.

كان الإمام مالك في عين العاصفة، في خضم الأحداث، ليس مفتيا وفقيها فقط، بل كان قاض أيضا – والقاضي الذي يمارس مهنته: يقّيِم الحالات، ويطبق الأحكام، بينما في نفس الوقت يدافع عن نقاء الدين، غير أنه قاوم كل المحاولات الرامية لجعله نظام صارم: رفض مثلا السماح بإتاحة «عمل أهل المدينة المنورة « إلى دين جامد وضيق للدولة. بل طلب الخلفاء أن يحترم جميع المذاهب[1].

عند الإمام مالك كان الدين الحياة نفسها، ولهذا السبب لا يمكن خفضها إلى المنهجية التحليلية – الى مجرد «النصوص» كما يقول الأكاديميون. بالأحرى يجب أن يُستخدم عمل أهل المدينة كقالب لكافة الإجراءات من الحياة.

إن عمل أهل المدينة بصمة نقـية تركت وراءها في لحظة من الكمال.

يجب أن تكون علاقتنا قبل كل شيء علاقة الحب والتقليد بدلا من علاقة أسست على التحليل النقدي.

يقول الله تعالى في كتابه الكريم و يتحدث عن نفسه: ﴿كل يوم هو في شأن﴾[2].

لا يمكن للدين أن يقتصرعلى مجموعة محدودة من القواعد، وإنما يجب أن ينظر إليه باعتباره طريقا واسعا والذي إذا ما واصل فيه ليصبح وسيلة لتنقية كافة الإجراءات للرجال وللنساء، هذا الطريق يمكن أن يَشمل جميع

1- الشيخ علي العراقي، الجريدة الإسلامية، أبريل2005 .
2- سورة الرحمان 27.

الأفعال المختلفة للإنسان، لكن هذا لا يعني أنه لا تُوجد حدود: الدين هو الشريعة وكلمة الشريعة تعني: طريق.

الفرق بين طريق عمل أهل المدينة والمنهج العقلي الذي يستنبط من الحديث- وهذا هو الأسلوب المفضل لمعظم المسلمين اليوم- هو أن عمل اهل المدينة مخطط لحياة متوازنة.

لماذا؟

إذا كان أحد يحصل على حديث عن أحد الصحابة في الكوفة ويريد أن يتصرف وفقا لذلك الحديث في لحظة من الوقت قبل وفاة الرسول ﷺ، على هذا الشخص أن يكون متأكدا أنه لم يكن هذا الحديث منسوخا من قبل عمل آخر أو قول آخر من الرسول في وقت لاحق في حياته أو ملغى من قبل آية من القرآن الكريم.

عندما يأخذ المرء حديثا من صحابي واحد قد لا تفهم السياق الذي روي الحديث: هل كان الشخص المخاطب بالحديث شخصا معينا، أو هل كان لظروف معينة؟ و هل كان الشيء الذي كان من المقرر أن يفهم من الحديث على نمط أمر أو توصية؟.

أخذ الدين من اللحظة النهائية في حياة الرسول ﷺ غير أخذه من وسط البعثة، فيمكن للمرء أن يكون على يقين من أن في اكتماله أنه يحتوي على عدد متوازن من الأحاديث المعمولة بها. فقد تبث إعطاء الأولوية للأشياء:

يعني قد فهم أى من الأحاديث يعتبر ضروريا، والتي أقل أساسية والتي هي خاصة لأشخاص معينين أو حالات معينة؛ و يرى كل الحديث في سياق الحياة بالمدينة ككل.

من يفهم مسألة الأولوية يفهم أن عمل أهل المدينة قد يكون أقوى من مجرد الحديث[1]؛ لأنه كان المعمول به عند وفاة الرسول ﷺ. ففي الرسالة المعروفة من الإمام مالك إلى الليث، قال الإمام بان ليس على أحد أن يخالف أمرا معمولا به في المدينة[2].

والفقهاء من المذاهب الأخرى تقر المكان العالي لعمل أهل المدينة، رغم أنهم أنفسهم قد يفضلون أحيانا القياس على ذلك أو الروايات «واحد عن واحد».

الشيخ الحنبلي مثلا ابن تيمية، يثني على سلامة عمل أهل المدينة في كتابه صحة أصول عمل أهل المدينة[3] والشيخ الحنفي شاه ولي الله كذلك كتب في وصيته الأخيرة بأن عندما الطالب قد اكتسب مهارات في اللغة العربية يجب أن يدرس موطأ الإمام مالك[4].

ربما في هذا العصر الظلماني أعظم العبرة التي يمكن استخلاصها من عمل أهل المدينة هو كلمة «عمل» نفسه الذي يعني الممارسات كما هو مبين أعلاه. ما تحتاج الأمة اليوم هي أكثر المعاملات لا أكثر الأحاديث.

يمكن أن نقول إن تكن مكة المكرمة هو مكان الشهادة الأولى لا إله إلاّ الله، ومكان العقيدة والمكان الذي ثبت الخوف من النار ورجاء للجنة لأول مرة في قلوب المسلمين الجدد. ولكن تكن المدينة المنورة هي محل النصف الثاني من الشهادة، محمد رسول الله، يعنى المكان الذى تحققت فيه المعاملات اليومية للمسلمين.

1- الشيخ عبد القادر الصوفي، التربية الإسلامية الأصلية، لندن، 1982.
2- ياس دتن، أصول الفقة الإسلامي، ص 39، لندن، 1999.
3- في مجموع الفتاوى، ج 20.
4- س. رضوي، شاه ولي الله و زمانه،ص 244، كنبرا، 1980.

جهود علماء المالكية في محاورة أهل الكتاب

الدكتور سمير قدوري
أستاذ باحث بقسم الدكتوراه بجامعة ليدن – هولندا

- ملخص المداخلة بالعربية

ساد رأي لدى بعض الناس مفاده أن المذهب المالكي لا يحب الجدل ولا يعتني بفني المباحثة والمناظرة للمخالف في المذهب أو في العقيدة والدين.

والغرض من مداخلتي المعنونة أعلاه الاستدلال على بطلان هذا الرأي في ما له صلة بالجدل مع المخالف في العقيدة والدين ببيان، الإنتاج المالكي الهائل في مجال الجدل مع أهل الكتاب عبر العصور. والبرهان على مكانته المميزة في سياق المؤلفات الإسلامية في المجادلة لأهل الكتاب، وأثر تلك المؤلفات المالكية على غيرها من مثيلاتها غير المالكية.

وسنتحدث في تضاعيف المداخلة عن بعض زلات المستعربين في تناول جهود بعض علماء الأندلس المالكية بالدراسة، ثم سنبين ما في تلك الدراسات من ضعف منهجي كبناء استنتاجات خطيرة على معطيات لا وجود لها في الواقع ومنشؤها الدعاوى العريضة وقلة التحري والنقد.

- ملخص المداخلة بالفرنسية

Les efforts des Oulémas malékites dans le dialogue avec les gens des autres livres sacrés.

Une fausse idée règne chez les gens selon laquelle, la doctrine Malékite évite le débat et le dialogue avec le contrevenant qui ne

partage pas les mêmes convictions doctrinales, religieuses on celles de croyance.

Mon intervention vise surtout montrer l'invalidité de cette thèse à partir de l'œuvre malékite riche dans ce sens.

L'objet de notre intervention traitera des aberrations et des écarts de certains orientalistes quant à leurs efforts à étudier faussement et à établir de manière erronée des déductions non-fondées sur des oulémas malékites de l'Andalousie à partir de préjugés loin de toute rigueur et de critique objective.

- ملخص المداخلة بالانجليزية

The efforts of Maliki Scholars in Establishing Dialogue with the People of the Book

Most people have come to think that Maliki doctrine is against speculative theology and that it isn t interested in the act of debating with other people who may have different doctrine, creed or religion.

In this paper , I ll try , by different arguments, to show the fallacy of the above mentioned attitude .My arguments will be based on presenting the enormous Maliki production on the level of speculative theology through different historical stages with chritians and judaisits. The particular presence of Maliki and its infleunce in Islamic books dealing with speculative theology is also a part of my arguments. In addition to this, my paper will include orientalist s methodological and deductions s mistakes in dealing with Andalusian Maliki scholars in their study.

جهود علماء المالكية في محاورة أهل الكتاب

منذ زمان وفي االنية أن أجمع شتات أخبار محاورات المالكية وما ألفوه في الجدل مع أهل الكتاب، ويثنيني عن ذلك الغرض أشغال وعوائق الدهر إلى أن دعاني الأخ الباحث فضيلة الدكتور محمد العلمي للمشاركة في هذه الندوة المباركة، فقبلت دعوته وشكرته على حسن ظنه بي، فشمرت على ساعد الجد واحتفلت بالموضوع أيما احتفال، فحشدت فيه كل صغيرة وكيرة لها صلة بذلك وقفت عليها، ونظمت جميع ذلك في عقد متسللة حلقاته تسلسلا زمنيا حسب تراجم من له من علماء المالكية مناظرة أو تأليف في مجادلة أهل الكتاب منذ القرن الثالث للهجرة النبوية وإلى القرن الحادي عشر.

آثار المالكية في محاورة أهل الكتاب بالقلم واللسان

لقد استقصيت بقدر الوسع خبر جميع مناظرات المالكية مع اليهود والنصارى، فسقت عدة منها بنصها، واكتفيت ببيان موضع غيرها لمن شاء الاطلاع عليها؛ لأن في اجتلاب سائرها طول ومشقة، كما أحصيت جميع ما بلغني خبره من مؤلفات المالكية في الجدل مع اليهود والنصارى، وسجلت عنوانها وبينت هل هي موجودة أو مفقودة، فإن وجدت بينت هل هي مخطوطة أم مطبوعة. وقد سلكت في التعريف بالأعلام مسلكا قريبا، إذ اقتصرت في الترجمة لأحدهم على الإحالة على مصادر أو مراجع يسيرة العدد مشهورة يسهل الوصول إليها أجدها تكفي لرفع الجهالة عنه؛ لأن في استقصاء مصادر ترجمة كل عالم ضربا من التكلف والترف العلمي، ما دام غرضنا يحصل إن شاء الله بأيسر من ذلك، فتركنا ذلك التفصيل ليس جهلا منا بمضان التعريف بعلماء المالكية، ولكن اقتصادا للجهد والوقت فقط.

[1] جهود الفقيه محمد بن سحنون (202هـ - 652هـ)[1] في محاورة أهل الكتاب

أ- قصة مناظرته ليهودي صاحب حمام بمصر كانت له دراية بعلم الكلام

كان رجل من أصحاب ابن سحنون قد حج فاجتمع مع يهودي صاحب حمام وناظره في أصول الدين فوجده قويا، ثم وصل القيروان فلما عزم ابن سحنون على الحج قال الرجل أحج معه حتى أجمع بينهما، فلما وصل معه لمصر قال له: حفظك الله، إن أهل مصر إذا سمعوا بك يأتون إليك، فهل لك أن تدخل الحمام؟ قال: أجل، فقصد به حمام ذلك الرجل اليهودي، فلما قرب خروج ابن سحنون خرج الرجل صاحبه قبله، وأنشب مع اليهودي المناظرة، فلما خرج ابن سحنون وجد اليهودي أقوى من صاحبه، فأزاله وأخذ يناظره حتى كانت صلاة الظهر، فصلاها محمد بن سحنون، ثم رجع فلما طلع الفجر وانقطع اليهودي في الحجة وخرج ابن سحنون وهو يمسح العرق عن وجهه وشاع بمصر ألا أن اليهودي قد أسلم على يدي محمد بن سحنون.[2]

ب- ألف محمد بن سحنون كتابا في الرد على النصارى موسوم بـ: الحجة على النصارى

[2] عُزَيز بن محمد بن عبد الرحمن الأندلسي (كان حيا في سن عالية سنة 303هـ)[3]

هو فقيه من أهل مالقة يكنى أبا هريرة، له تأليف موسوم بـ: الرد على أهل الكتاب من الكُتَّاب. لم يصلنا.

1- قف على ترجمته في: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تأليف القاضي إبراهيم بن فرحون المالكي، تحقيق، مأمون بن محيي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م، ص333- 335.

2- عبد الرحمن بن محمد الأنصاري بن الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج2، 66- 67.

3- قف على ترجمته في: أعمال مالقة، تأليف أبي عبد الله بن عسكر وأبي بكر بن خميس، تحقيق: عبد الله المرابط الترغي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999 ، ص294.

[3] عبد الله بن إسحاق بن التبان القيرواني (ت. 173هـ)[1] وقصة مناظرته لنصراني

رُوِي أن نصرانيا وفد على عبد الله بن محمد الكاتب صاحب القيروان وكان النصراني رأسا في مذهبه، فبعث عبد الله الكاتب إلى أبي محمد عبد الله بن التبان ليناظره، فلما جلس معه مجلس المناظرة قال أبو محمد بن التبان لعبد الله الكاتب: إن اخترت أن أطيل معه أطلت وإلا أوجزت، فقال له: أوجز، فقال أبو محمد لترجمانه قل له: أنتم تعتقدون ثلاثة؟ قال: نعم. فقال له: أخبرني، الواحد مفتقر إلى اثنين، أو مستغن عنهما؟ فضرب النصراني على وجهه وأطرق وعليه كآبة الانقطاع.[2]

[4] مناظرات القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني (ت.304هـ) للروم

في عشر التسعين من المائة الرابعة وجه عضد الدولة في بعض سفراته إلى ملك الروم الأعظم القاضي أبا بكر ابن الطيب الباقلاني، واختصه بذلك، ليظهر رفعة الإسلام، ويغض من النصرانية.

قال القاضي: فخرجت، فدخلنا بلاد الروم حتى وصلت إلى ملك الروم بالقسطنطينية، وأُخبر الملك بقدومنا، فأرسل إلينا من تلقانا، وقال: لا تدخلوا على الملك بعمائمكم حتى تنزعوها إلا أن تكون مناديل لطاف، وحتى تنزعوا أخفافكم. فقلت: لا أفعل، ولا أدخل إلا بما أنا عليه من الزي واللباس، فإن رضيتم، وإلا فخذوا الكتب تقرأونها، وأرسلوا بجوابها وأعود به، فأُخبر بذلك الملك، فقال: أريد معرفة سبب هذا وامتناعه عما مضى عليه رسمي مع الرسل، فسُئل القاضي عن ذلك، فقال: أنا رجل من علماء المسلمين، وما تحبونه

1- قف على ترجمته في: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص223- 224.

2- عبد الرحمن بن محمد الأنصاري بن الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق، عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ج3، 95.

منا ذلّ وصغار، والله تعالى قد رفعنا بالإسلام وأعزّنا بنبينا محمد ﷺ، وأيضاً فإن من شأن الملوك إذا بعثوا رسلهم إلى ملك آخر رفع أقدارهم لا إذلالهم، سيما إذا كان الرسول من أهل العلم، ووضع قدره انهدام جانبه عند الله تعالى وعند المسلمين. فعرّف الترجمان الملك بذلك، فقال: دعوه يدخل ومن معه كما يشاءون، وقد أخبرنا صاحبكم في كتبه: إنك لسان المسلمين والمناظر عنهم، وأنا أشتهي أن أعرف ذلك وأسمعه منك، كما ذكروه عنك. قلت: إذا أذن الملك، فقال: انزلوا حيث أعددت لكم، ويكون بعد هذا الاجتماع.

قال القاضي: فنهضنا إلى موضع أُعدّ لنا، فلما كان يوم الأحد، بعث الملك في طلبي، وقال: من شأن الرسول حضور مائدة الملك، فنحب أن تجيب إلى طعامنا ولا تنقض كل رسومنا. فقلت لرسوله: أنا من علماء المسلمين، ولست كالرسل من الجند وغيرهم، الذين لا يعرفون ما يجب عليهم في هذا الموطن. والملك يعلم أن العلماء لا يقدرون أن يدخلوا هذه الأشياء، وهم يعلمون، وأخشى أن يكون على مائدته من لحوم الخنازير، وما حرمه الله تعالى على رسوله، وعلى المسلمين؟ فذهب الترجمان، وعاد إليّ وقال: يقول لك الملك: ليس على مائدتي، ولا في طعامي شيء تكرهه، وقد استحسنت ما أتيت به، وما أنت عندنا كسائر الرسل، بل أعظم، وما كرهت من لحوم الخنزير إنما هو خارج من حضرتي بيني وبينه حجاب. فنهضت على كل حال، وجلست وقدّم الطعام، ومددت يدي وأوهمت الأكل، ولم آكل منه شيئاً مع أني لم أرَ على مائدته ما يكره.

المجلس الأول من مجالس المناظرة

قال القاضي: فلما فرغ من الطعام، بخّر المجلس وعطّره، ثم قال: هذا الذي تدعونه في معجزات نبيّكم من انشقاق القمر، كيف هو عندكم؟.

قلت: هو صحيح عندنا، وانشقّ القمر على عهد رسول الله ﷺ، حتى

رأى الناس ذلك، وإنما رآه الحضور، ومن اتفق نظره إليه في تلك الحال.

فقال الملك: وكيف لم يره جميع الناس؟.

قلت: لأن الناس لم يكونوا على أهبة ووعد لشقوقه وحضوره.

فقال: وهذا القمر بينكم وبينه نسبة وقرابة؟ لأي شيء لم تعرفه الروم وغيرها من سائر الناس، وإنما رأيتموه أنتم خاصة؟.

قلت: فهذه المائدة بينكم وبينها نسبة؟ وأنتم رأيتموها دون اليهود، والمجوس والبراهمة، وأهل الإلحاد، وخاصة يونان جيرانكم، فإنهم كلهم منكرون لهذا الشأن، وأنتم رأيتموها دون غيركم .

فتحيّر الملك وقال بكلامه: سبحان الله، وأمر بإحضار فلان القسيس ليكلمني، فلم أشعر إذ جاؤوا برجل كالذئب أشقر الشعر مسبله، فقعد، وحُكِيَتْ له المسألة، فقال: الذي قاله المسلم لازم، هو الحق لا أعرف له جواباً إلا ما ذكره.

فقلت له: أتقول إن الكسوف إذا كان، يراه جميع أهل الأرض أم يراه أهل الإقليم الذي بمحاذاته؟ قال: لا يراه إلا من كان في محاذاته .

قلت: فما أنكرت من انشقاق القمر، إذا كان في ناحية لا يراه إلا أهل تلك الناحية، ومن تأهب للنظر له؟ فأما من أعرض عنه وكان في الأمكنة التي لا يرى القمر منها فلا يراه. فقال: هو كما قلت. ما يدفعك عنه دافع، وإنما الكلام في الرواة الذين نقلوه، وأما الطعن في غير هذا الوجه فليس بصحيح.

فقال الملك: وكيف يطعن في النقلة؟ فقال النصراني: شبه هذا من الآيات، إذا صح وجب أن ينقله الجم الغفير إلى الجم الغفير، حتى يتصل بنا العلم الضروري به، ولو كان كذلك، لوقع إلينا العلم الضروري به، فلما لم يقع لنا العلم الضروري به، دلّ أن الخبر مفتعل باطل.

فالتفت الملك إليّ، وقال: الجواب.

قلت: يلزمه في نزول المائدة ، ما يلزمني في انشقاق القمر، ويقال له لو كان نزول المائدة صحيحاً، لوجب أن ينقله العدد الكثير، فلا يبقى يهودي ولا نصراني ولا ثنوي إلا ويعلم هذا بالضرورة، ولما لم يعلموا ذلك بالضرورة، دلّ أن الخبر كذب، فبهت النصراني والملك ومن ضمه المجلس، وانفض المجلس على هذا.

المجلس الثاني من مجالس المناظرة

قال القاضي: ثم سألني الملك في مجلس ثانٍ، فقال: ما تقولون في المسيح عيسى بن مريم عليه السلام ؟.

قلت روح الله، وكلمته، وعبده، ونبيه، ورسوله، كمثل آدم خلقه من تراب، ثم قال له: كن، فيكون. وتلوت عليه النص.

فقال: يا مسلم تقولون: المسيح عبد. فقلت: نعم، كذا نقول، وبه ندين. قال: ولا تقولون إنه ابن الله؟ قلت: معاذ الله، إنكم لتقولون قولاً عظيماً، فإذا جعلتم المسيح ابن الله، فمن أبوه وأخوه وجده وعمه وخاله، وعددت عليه الأقارب.

فتحيّر وقال: يا مسلم، العبد يخلق ويحيي ويميت ويبرئ الأكمه والأبرص؟.

قلت: لا يقدر العبد على ذلك، وإنما ذلك كله من فعل الله عز وجلّ.

قال: وكيف يكون المسيح عبداً لله وخلقاً من خلقه، وقد أتى بهذه الآيات، وفعل ذلك كله؟ قلت: معاذ الله، ما أحيى المسيح الموتى ولا أبرأ الأكمه والأبرص.

فتحيّر وقلّ صبره، وقال: يا مسلم، تنكر هذا مع اشتهاره في الخلق، وأخذ الناس له بالقبول؟.

فقلت: ما قال أحد من أهل الفقه والمعرفة، إن الأنبياء عليهم السلام، يفعلون المعجزات من ذاتهم، وإنما هو شيء يفعله الله تعالى على أيديهم، تصديقاً لهم، يجري مجرى الشهادة.

فقال: قد حضر عندي جماعة من أولاد نبيّكم، وأهل دينكم المشهورين فيكم، وقالوا: إن ذلك في كتابكم.

فقلت: أيها الملك، في كتابنا أن ذلك كله بإذن الله، وتلوت عليه منصوص القرآن في المسيح : (بإذن الله)، وقلت: إنما فعل ذلك كله بإذن الله وحده لا شريك له، لا من ذات المسيح، ولو كان المسيح يحيي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص من ذاته لجاز أن يقال: موسى فلق البحر، وأخرج يده بيضاء من غير سوء من ذاته، وليست معجزات الأنبياء عليهم السلام من ذاتهم وأفعالهم دون إرادة الخالق، فلما لم يجز هذا، لم يجز أن تسند المعجزات التي ظهرت على يد المسيح إليه.

فقال الملك: وسائر الأنبياء كلهم من آدم إلى من بعده كانوا يتضرّعون للمسيح حتى يفعل ما يطلبون.

قلت: أوَ في لسان اليهود عظم، لا يقدرون أن يقولوا إن المسيح كان يتضرّع إلى موسى؟ وكل صاحب نبي يقول: إن المسيح كان يتضرع إلى نبيه، فلا فرق بين الموضعين في الدعوى.

المجلس الثالث من مجالس المناظرة

قال القاضي: ثم تكلمنا في مجلس ثالث فقلت له: أتحد اللاهوت بالناسوت؟.

قال: أراد أن ينجي الناس من الهلاك.

قلت له: درى بأنه يُقتل ويُصلب ويُفعل به كذا ولم يؤمن به اليهود؟ فإن قلت إنه لا يدري ما أراد اليهود به، بطل أن يكون إلهاً، وإذا بطل أن يكون

إلهاً، بطل أن يكون ابناً، وإن قلت قد درى ودخل في هذا الأمر على بصيرة فليس بحكيم، لأن الحكمة تمنع من التعرض للبلاء، فبهت. وكان آخر مجلس كان لي معه.

وذكر ابن حيّان القرطبي المؤرخ عمن حدثه أن الطاغية وعد القاضي أبا بكر بالاجتماع معه في محفل من محافل النصرانية ليوم سمّاه، فحضر أبو بكر وقد احتفل المجلس، وبولغ في زينته، فأدناه الملك وألطف سؤاله، وأجلسه على كرسيه، دون سريره بقليل، والملك في أبهته وخاصته، عليه التاج، والذرية ورجال مملكته، على مراتبهم، وجاء البطرك قيم ديانتهم، وقد أوعد الملك إليه في التيقظ، وقال له: إن فناخسرو ملك الفرس الذي سمعت بدهائه وبكرامته، لا ينفذ إلا من يشبهه في نحلته وحيلته، فتحفظ منه، وأظهر دينك، فلعلك تتعلق منه بسقطة، أو تعثر منه على زلة تقضي بفضلنا عليه، فجاء البطرك قيم الديانة، وولي النِّحلة، فسلم القاضي عليه أحفل سلام، وسأله أحفى سؤال، وقال له: كيف الأهل والولد؟ فعظم قوله هذا عليه وعلى جميعهم وتغيروا له ، وصلبوا على وجوههم، وأنكروا قول أبي بكر عليه، فقال: يا هؤلاء تستعظمون لهذا الإنسان اتخاذ الصاحبة والولد، وتربئون به عن ذلك، ولا تستعظمونه لربكم، عزّ وجهه، فتضيفون ذلك إليه؟ سوءة لهذا الرأي ما أبين غلطه، فسقط في أيديهم، ولم يردوا جواباً، وتداخلتهم له هيبة عظيمة، وانكسروا، ثم قال الملك للبطرك: ما ترى في أمر هذا الشيطان. قال: تقضي حاجته، وتلاطف صاحبه، وتبعث بالهدايا إليه، وتخرج العراقي عن بلدك من يومك إن قدرت، وإلا لم آمن الفتنة منه على النصرانية. ففعل الملك ذلك وأحسن جواب عضد الدولة، وهداياه، وعجل تسريحه، ومعه عدة من أسارى المسلمين والمصاحف، ووكل بالقاضي من جنده من يحفظه، حتى وصل إلى مأمنه. قال غيره: وكان سير القاضي إلى ملك الروم، سنة نيف وثمانين وثلاثمائة.[1]

1- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، لأبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي الأندلسي الوفاة: 544هـ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان - 1418هـ - 1998م ، تحقيق: محمد سالم هاشم، ج 2، ص: 211- 213.

وللقاضي أبي بكر الباقلاني(ت.403هـ) كلام في نقض عقائد النصارى في كتاب التمهيد، له. وهو مطبوع.

[5] جواب أبي الوليد الباجي (ت.474هـ) على رسالة راهب إفرنسة

والرسالتان نشرتا معا أربع مرات اعتمادا على مخطوطة وحيدة في الأسكوريال رقم 538.

[6] مناظرة محمد بن فرج مولى ابن الطلاع القرطبي (ت.794هـ)[1] لنصراني من طليطلة

ورد نصراني قرطبة وطلب المناظرة، فاتفق أن اجتمع بابن الطلاع فقال له النصراني: ما تقول في عيسى؟ فقال له ابن الطلاع: لعلك تريد المبشر بمحمد؟ فانقطع النصراني.[2]

[7] أبو الحجاج يوسف بن موسى الضرير السرقسطي(ت.025هـ)[3] نزيل مراكش ومناظرته لبعض أحبار اليهود

قال أبو الحجاج الضرير: «حضرني يوما بعض أحبار اليهود فتكلم في التعديل والتجوير وجاء بتخليط كثير، وكان مما أحاله وأنكره أن يكون الله تعالى يأمر بما لا يريد كونه. فقلت له: أليس قد أمر الخليل أن يذبح ابنه؟ فقال: بلى. فقلت: فهل أراد ذبحه؟ فقال: لا. فانقطع لوقته وأمسك لحينه.»[4]

1- قف على ترجمته في: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص370- 371.

2- ابو علي عمر السكوني (ت. 717هـ)، عيون المناظرات، تحقيق: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، 1976 م، ص 298.

3- هو شيخ الأشاعرة بالمغرب وله فيه تصانيف منها أرجوزته الشهيرة الموسومة بالتنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد، قف على ترجمته في كتاب الغنية للقاضي عياض، ص 226، وبغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس للضبي، طبعة كوديرا، مدريد، 1884، ص 477.

4- ابو علي عمر السكوني، عيون المناظرات، ص 290- 291..

[8] جهود الفقيه أبي بكر الفهري الطرطوشي (ت.520 هـ) في الجدل مع اليهود

قال القاضي أبو بكر ابن العربي في رحلته الصغرى: «وكنا نفاوض الكرامية، والمعتزلة، والمشبهة، واليهود. وكان لليهود بها (يعني بيت المقدس) حبر منهم يقال له التستري، لقنا فيهم (...)، وقد حضرنا يوما مجلسا عظيما فيه الطوائف، وتكلم التستري الحبر اليهودي على دينه، فقال: اتفقنا على أن موسى نبي مؤيد بالمعجزات، معلم بالكلمات، فمن ادعى أن غيره نبي، فعليه الدليل. وأراد [اليهودي] من طريق الجدل أن يرد الدليل في جهتنا حتى يطرد له المرام، وتمتد أطناب الكلام.

فقال له الفهري: إن أردت به موسى الذي أيد بالمعجزات وعلم الكلمات، وبشر بمحمد، فقد اتفقنا عليه معكم، وآمنا به وصدقناه، وإن أردت به موسى آخر، فلا نعلم من هو؟ فاستحسن ذلك الحاضرون، وأطنبوا بالثناء عليه، وكانت نكتة جدلية عقلية قوية، فبهت الخصم، وانقضى الحكم.»[1]

ولأبي بكر الطرطوشي أيضا كتاب: السعود في الرد على اليهود[2]. لم يصلنا.

[9] جهود أبي عبد الله محمد بن علي المازري في الرد على النصارى

ذكر المازري في باب الإمامة من شرح التلقين أنه صنف كتابا سماه: (قطع لسان النابح في المترجم بالواضح)، حيث قال: «وهو كتاب نقضنا فيه كتابا ألفه بعض حذاق نصارى المشرق، قصد فيه إلى جمع المطاعن التي تشبث بها الملحدون وقذفها الطاعنون على ديننا، وأضافوها إلى العقل والنقل

1- سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر بن العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985، ص 207. وقد نقل عبد الرحمن بن محمد الأنباري هذه المناظرة ملخصة في كتابه، الداعي إلى الإسلام، ص، 336، قال: «ويحكى عن بعض الأئمة أنه ناظر بعض علماء اليهود، فقال له اليهودي :أنا لا أوافقك على نبوة محمد وأنت توافقني على نبوة موسى. فقال له الإمام: إن كان موسى الذي أقر بنبوة محمد ﷺ، وبشر به فأنا أوافقك على نبوته، وإن كان الذي ما أقر بنبوة محمد ﷺ فلا أوافقك على نبوته، فانقطع.»

2- القاضي عياض، الغنية، ص 63، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 494/19.

فاكتفينا بذكرها هناك عن ذكرها هاهنا لاشتغال أهل الأصول عن الخوض فيها دون أهل الفروع».[1]

وذكر ذلك المازري نفسه في كتاب المعلم قائلا عن كتابه: «هو كتاب نقضنا فيه كلام رجل وصف نفسه بأنه من علماء المسلمين ثم ارتد وأخذ يلفق قوادح في الإسلام فنقضنا أقواله في هذا الكتاب».[2]

ومن قوادحه أنه أخذ حديث أنس بن مالك -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- حيث قال: جمع القرآن على عهد النبي ﷺ أربعة كلهم من الأنصار: معاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو زيد أحد عمومة أنس. (أخرجه مسلم في صحيحه في باب فضائل أب، بن كعب وجماعة من الأنصار -رضي الله تعالى عنهم- في كتاب فضائل الصحابة).

وحين شرح المازري هذا الحديث أشبع الكلام فيه واستهله بجواب سلم فيه أنه لم يحفظ القرآن في عهد رسول الله ﷺ إلا الأربعة المذكورين.

فقال: «هذا الحديث مما ذكره بعض الملاحدة في مطاعنها، وحاولت بذلك القدح في الثقة بنقل القرآن، ولا مستروح لهم في ذلك؛ لأنا لو سلمنا أن الأمر كما ظنه وأنه لم يكمل القرآن سوى أربعة، فإنه قد جمع أجزاءه مئون لا يحصون، وما من شرط كونه متواترا أن يحفظ الكل الكل، بل الشيء الكثير إذا روي كل جزء منه خلق كثير علم ضرورة وحصل متواترا ولو إن قفا نبك روى كل بيت مائة رجل مثلا ولم يحفظ كل مائة سوى البيت الذي روته لكانت متواترة فهذا الجواب عن قدحهم.»

1- شرح التلقين 1/ 680، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل للحطاب، تحقيق دار الرضوان للنشر نواكشوط موريتانيا 10/1و11.

2- المعلم مع إكمال المعلم ج7، ص 492.

[10] جهود القاضي عبد الملك بن مسرة بن عزيز اليحصبي القرطبي (ت.255هـ)

ذكر ابن خير في فهرسته أن لأبي مروان عبد الملك بن مسرة قاضي الجماعة بقرطبة رسالة ميزان الصدق المفرق بين أهل الباطل وأهل الحق، ألفها حوابا على كتاب أساقفة النصارى إليه مع قصيدة له نظمها في معنى هذه الرسالة[1]. ولم يصلنا من ذلك شيء.

[11] جهود عبد الله بن سهل الغرناطي(كان حيا سنة 355هـ) في مناظرة النصارى

أبو محمد عبد الله بن سهل عني بعلم القرآن والنحو والحديث عناية تامة، ثم شهر بعد ذلك بالمنطق والعلوم الرياضية وسائر العلوم القديمة، وعظم بسببها، وأجمع المسلمون واليهود والنصارى أن ليس في زمانه مثله. وكانت النصارى تقصده من طليطلة تتعلم منه أيام كان ببياسة، وله مع قسيسهم مجالس في التناظر حاز فيها قصب السبق.[2]

[12] جهود أبي جعفر أحمد بن عبد الصمد الخزرجي القرطبي (ت285هـ) في الرد على النصارى ومناظرة اليهود

ألف الفقيه الخزرجي المذكور رسالة شهيرة في الرد على قسيس قوطي من طليطلة، سماها: **مقامع هامات الصلبان ورواتع روضات الإيمان**، وقد طبعت ثلاث طبعات، وعليها دراسات كثيرة.

لكن يهمنا الآن سوق نص مناظرة أحمد بن عبد الصمد الخزرجي لأحد علماء اليهود وردت في ثنايا الرسالة.

1- فهرسة ابن خير الإشبيلي، ص 373.

2- الإحاطة في أخبار غرناطة، للسان الدين بن الخطيب، تحقيق عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1974م، ج3، ص 404- 405.

قال الخزرجي: «في المصحف الخامس من التوراة الذي بأيديكم إلى اليوم، قال الله لموسى بن عمران: «إني أقيم لبني إسرائيل من إخوتهم نبيا مثلك، أجعل كلامي على فيه، فمن عصاه انتقمت منه.»

فإن قلت: أن ذلك هو يوشع بن نون. قيل لك: قال الله في آخر التوراة، أنه لا يخلف من بني إسرائيل نبيا مثل موسى. فلا محالة أن الذي بشرت به التوراة لا يكون من بني إسرائيل، لكن من إخوة بني إسرائيل، ولا محالة أنهم العرب والروم، فأما الروم فلم يكن منهم نبي سوى أيوب، وكان قبل موسى بزمان، فلا يجوز أن يكون هو الذي بشرت به التوراة، فلم يبق إلا العرب، فهو إذن محمد ﷺ، وقد قال الله في التوراة حين ذكر إسماعيل جد العرب، أنه يضع فسطاطه في وسط بلاد إخوته، فكنى عن بني إسرائيل بإخوة إسماعيل، كما كنى عن العرب بإخوة بني إسرائيل في قوله : ﴿**سأقيم لبني إسرائيل من إخوتهم مثلك**﴾ وقد ناظرني يوما أحد أحبار اليهود وأهل الذكاء منهم في هذا، فقال: «هذا كله صحيح لا أجد اعتراضا عليه، غير أنه قال: سأقيم لبني إسرائيل، ولم يكن محمد [نبيا] إلا للعرب».

فقلت له: ما على الأرض أحد يجهل أن محمدا ﷺ، قال: «بعثت إلى الأبيض والأسود، والعبد والحر، والذكر والأنثى»، وهذا كتابه ينطق أنه مبعوث إلى الخلق كافة، فلو أمكنك أن تقول: «إنه ادعى أنه مبعوث إلى العرب خاصة، لكانت لك حجة».

فقال: «لا يمكنني ولا غيري دفع ذلك، وبذلك أخبرنا أسلافنا من اليهود عنه أنه قال: بعثت إلى الخلق كافة، إلا فرقة من فرق اليهود يقال لها العيسوية، تقول بنبوته ومعجزاته، وتنكر أنه بعث إلى غير العرب، ولسنا على شيء مما هم عليه. ثم عطف على يهودي إلى جنبه، وقال له: نحن قد جرى نشؤنا على اليهودية، وبالله ما أدري كيف نتخلص من هذا العربي؟ إلا أنه أقل ما يجب علينا أن نأخذ به أنفسنا النهي عن ذكره بسوء» .

[13] قصيدة الفقيه أبي الأصبغ عيسى بن موسى ابن عمر بن زروال الشعباني ثم الغرناطي في الرد على ذقفور فوقاس عظيم الروم توفي قبل (سنة 575هـ[1])

لم تصلنا ولكن وصلتنا قصيدة نقفور فوقاس، ورد الفقيه الشافعي أبي بكر القفال الشاشي عليها، ورد الإمام ابن حزم أيضا في طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي، وفي البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي.

[14] جهود أبي الطاهر إسماعيل بن مكي بن إسماعيل بن عيسى ابن عوف (ت 185هـ) في الرد على النصارى.

كان ابن عوف إمام عصره وفريد دهره في الفقه على مذهب مالك، بيتهم بثغر الإسكندرية، بيت كبير شهير بالعلم وكان ابن عوف هذا ربيب الإمام أبي بكر الطرطوشي، قيل إن خالته كانت تحت الطرطوشي، وعليه تفقه، وبه انتفع في علوم شتى. قال ابن هلال: رأيت له مجلدا في الرد على المتنصر، وهذا المتنصر رجل يدعي العلم وليس من أهله، صنف كتابا سماه: الفاضح، واعتقد أنه نقد الشريعة المحمدية، وادعى فيها تناقضا في الأحكام. وكان جاهلا مصحفا فمما صحف قوله ﷺ: «**تمرة طيبة، وماء طهور**» بقوله «**خمرة طيبة**» وقال: انظر كيف يقول خمرة طيبة، وهو يحرم شرب الخمر؟ وصنف الإمام الرازي ردا سماه: قطع لسان البائح.»[2]

[15] الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام تأليف أحمد بن عمر بن إبراهيم بن عمر الأنصاري القرطبي (ت. 656هـ)

طبع هذا الكتاب وحقق مرات متكررة جزئيا وكليا منسوبا لغير مؤلفه، إذ لم ينجح جل محققيه في الوقوف على هوية القرطبي مؤلفه، بل نسبوا

---

1 - فهرسة ابن خير الإشبيلي، ص 386.

2 - الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص 155- 157.

الكتاب إلى القرطبي المفسر، تقليدا منهم لإسماعيل باشا البغدادي[1]، ولكارل بروكلمان[2]. وقد روج الدكتور القصبي محمود زلط لهذا الرأي في دراسة له حول القرطبي المفسر، فقال ما نصه: «ومنها- يعني كتب القرطبي المفسر- الإعلام بما في دين النصارى من المفاسد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام، ولقد أشار البغدادي إلى هذا الكتاب في هدية العارفين، وحدد بروكلمان مكان هذا الكتاب فذكر في كتابه: تاريخ الأدب العربي أنه يوجد منه نسختان خطيتان بمكتبة كوبريلي بتركيا تحت رقم 794؛ ورقم 814»[3].

أولا: تحقيق البابين الأول والثاني من كتاب الإعلام وترجمتهما للسان الفرنسي، على يد الباحث بول دوفيلار PAUL DEVILLARD، وكان عمله ذاك بمثابة رسالة للدكتوراه، نوقشت في شهر يناير عام 1970م بجامعة إكس من بروفنس AIX EN PROVENCE بفرنسا، واعتمد على مخطوطة واحدة هي نسخة كوبريلي رقم 794. وسنناقشه لاحقا فيما قاله بشأن هوية المؤلف وتاريخ تأليف الكتاب.

ثانيا: تحقيق نفس البابين من الكتاب من طرف الباحث علي بوعمامة، اعتمادا على مخطوطتين هما نسختا خزانة كوبريلي رقم 794، ورقم 814، ونال بذلك درجة الدكتوراه من جامعة ستراسبورغ Strasbourg من فرنسا سنة 1976م، و قد نسب الكتاب خطأ إلى القرطبي المفسر.

ثالثا: تم تحقيق الكتاب كاملا اعتمادا على مخطوطة كوبريلي رقم 794، على يد الدكتور أحمد حجازي السقا، وهو تحقيق سقيم؛ لأن المحقق يتجاسر على تحريف النص كلما عن له ذلك، وقد طبع الكتاب لأول مرة بالقاهرة سنة 1980م، ولم يجزم السقا بنسبة الكتاب إلى القرطبي المفسر، لكنه تراجع في

1- هدية العارفين 2/ 129.

2- Geschichte der arabischen Literatur, SI, 737.

3- القرطبي ومنهجه في التفسير، ص 47- 48.

كتبه الأخرى فنسبه له. وقد شحن أول الكتاب وآخره بكلام ممل لا طائل ورائه، دأب على تكريره في جميع تآليفه وتحقيقاته، وكان يجب عليه بدل ذلك القيام بتحقيق البحث في نسبة الكتاب لمؤلفه ووضع الكتاب في سياقه التاريخي والأدبي. ومع ذلك فلهذه النشرة الفضل الكبير في تداول القارئ العربي للكتاب وخروجه من حيز النسيان، وإن كان المحقق قد قصر في خدمة النص، وتخريج منقولات المؤلف عن المصادر الإسلامية وغيرها.

رابعا: تحقيق، القسم الثاني من الباب الثالث من الكتاب على يد الباحث التونسي عبد الله الخلائفي، في نطاق شهادة الكفاءة في البحث تحت إشراف الدكتور عبد المجيد الشرفي (تونس) عام 1981م، واعتمد الباحث على ثلاث نسخ من الإعلام[1]، ولم يفلح الخلائفي كسابقيه في التعرف على هوية القرطبي مؤلف الإعلام بل حوم بين قول دوفيلار وأقوال البغدادي وكارل بروكلمان المذكورة فيما سبق.

خامسا: حقق الكتاب كاملا على يد الباحث فايز سعيد صالح عزام في نطاق الدكتوراه لسنة 1405هـ- 1985م بجامعة أم القرى، وقد نسب الإعلام غلطا للقرطبي المفسر، واعتمد في تحقيقه على نسخة مخطوطة واحدة فقط[2].

وهكذا تعاقبت على الكتاب التحقيقات تلو التحقيقات دون أن يفلح أحد ممن ذكرنا في التعرف على هوية المؤلف، ثم شاء الله عز وجل أن يتمكن كاتب هذه السطور في ربيع سنة 1999م من التعرف على هوية المؤلف وإقامة البرهان على أنه هو أحمد بن عمر بن إبراهيم بن عمر الأنصاري القرطبي صاحب كتاب المفهم، ونشرت مقالين حول هذا الاكتشاف، أحدهما باللغة العربية، ونشرته جريدة العَلَم (بالمغرب)[3]، والثاني باللغة الإسبانية، ونشر سنة 2000م بمجلة القنطرة (بمدريد).

1- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، تأليف عبد المجيد الشرفي،ص 15.

2- دليل الرسائل الجامعية في المملكة العربية السعودية، ص 69، رقم 1060.

3- جريدة العَلَم، ملحق الفكر الإسلامي، الجمعة، 11 يونيو 1999م.

وبعد ذلك بيسير قام أحمد آيت بلعيد بدراسة وتحقيق المبحث الخاص بإثبات نبوة محمد ﷺ من كتاب الإعلام، وترجمة ذلك للسان الأسباني، ونال بعمله ذاك درجة الدكتوراه من جامعة كمبلوتينسي (Complutense) بمدريد، سنة 2002م، وقد نوهت اللجنة التي ناقشت الأطروحة بعمل الباحث. ثم طبع القسم العربي من تحقيقه بدار الكتب العلمية, بيروت، عام 2004م، وأرفقه بدراسة مقتضبة عن القرطبي وكتابه، وبذل في خدمة النص جهدا كبيرا يستحق عليه التقدير والتنويه، فقابل النص المطبوع (سنة 1980م) بما يماثله في مخطوط الخزانة الحسنية، وخرج الأيات القرآنية ومنقولات المؤلف من كتب السنة[1] والسيرة، وخرج نصوص الكتاب المقدس، وشرح بعض الغريب، وعرف بالأعلام الواردة أسماؤهم في النص.

إثبات صحة نسبة كتاب الإعلام لأبي العباس القرطبي

لنبدأ بتصفح ما قاله الدكتور بول دوفيلار بشأن الكتاب ومؤلفه، فقد حاول هذا الباحث دفع نسبة الكتاب للقرطبي المفسر، لكنه أتى بأوهام كثيرة. بيان ذلك أنه انطلق في بحثه من الفقرة التي وصفت بها نسخة كوبريلي 794 في فهرس المخطوطات المصورة بمعهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية، وهذا نصها: «رقم 29. الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، وإظهار محاسن دين الإسلام (...) تأليف القرطبي(؟)، وهو رد على كتاب ألفه أحد النصارى سماه « تثليث الوحدانية» بعث به من طليطلة إلى مدينة قرطبة. فرغ منه سنة 684 بالكرك المحروس، نسخة كتبت سنة 879هـ، بخط نسخ جيد واضح [كوبريلي 794 مكرر (يعني ثاني مجموع)، 107 ورقة، مقاس 26/18 سم]»[2].

1- نسي الباحث تخريج بعض النصوص، منها في ص74: «المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء»، وهو حديث لا يصح رفعه للنبي ﷺ، بل هو من كلام الحارث بن كلدة الطبيب، ولم ينبه الباحث على ذلك. راجع تخريج الحديث في كتاب كشف الخفاء للعجلوني 214/2، رقم الحديث 2320. ومنها في ص 80-81: «قال أبو هريرة: دخلت السوق مع النبي ﷺ فاشترى سراويل،...».

2- فهرس المخطوطات المصورة 1/ 117.

لقد اغتر دوفيلار بقول المفهرس «بأن الكتاب فرغ منه بالكرك المحروس سنة 684هـ»، فقال كيف يصح نسبة كتاب فرغ من تأليفه سنة 684هـ، للقرطبي المفسر المتوفى سنة 671هـ. وهذا الاستدلال من الدكتور دوفيلار، كان سيكون صائبا لو سلمنا صحة ما ذكره المفهرس، لكن الأمر غير مسلم عندي، فالتاريخ المذكور لا يوجد بآخر كتاب الإعلام، وإنما هو تاريخ فراغ علاء الدين الباجي الشافعي(ت.714هـ)، من تأليف كتاب الأسئلة على التوراة، وهو كتاب مخطوط يقع في آخر المجموع (كوبريلي رقم 794).

إذ نقرأ في آخر كتاب علاء الدين الباجي ما نصه: «قال المصنف -رحمه الله-: نجز ما يسره الله تعالى على خاطري من الأسئلة على التوراة في العشر الأواخر من شهر ربيع الأول سنة أربع وثمانين وستمائة، بالكرك المحروس. والصلاة والسلام على سيدنا محمد بن عبد الله وعلى سائر النبيين وآل كل أجمعين...»[1].

فلما ظن دوفيلار أنه تمكن من استبعاد فرض كون الإعلام من تأليف القرطبي المفسر، شرع في البحث عن هوية المؤلف الذي لم يرد اسمه في مخطوط كوبريلي، وإنما جاء على غلافها أنه الإمام القرطبي، فلما أعيت دوفيلار المطالب، رجع إلى كتاب الأدب الدفاعي والجدلي لمورتس شتاينشنيدر MORITZ STEINSCHNEIDER، فوجده يخصص فقرة لكتاب الأموال الذي ألفه أبو جعفر أحمد بن نصر الروادي(كذا)، المخطوط بالأسكوريال (تحت عدد 1165)[2] والمؤرخ عام 677هـ، قال موريتز: هو كتاب يضم معلومات عن أحكام أهل الذمة»، كما اعتقد أن الكتاب ألف فعلا سنة 677هـ[3]، فاكتفى دوفيلار بهذه الفقرة وقال، يترجح لدي أن أحمد بن نصر الروادي(كذا) هو مؤلف كتاب الإعلام.

1- على التوراة للباجي، ص 149.

2- أحال موريتز على رقمها القديم بالأسكوريال: 1160.

3 -Steinschneider , M., Polimische und apologetishe literatur in arabischer sprache, p 27.

وفي ما ذهب إليه دوفيلار أغلاط كثيرة، بعضها فوق بعض، فمؤلف كتاب الأموال هو أبو جعفر أحمد ابن نصر الداودي، (وليس الروادي)، وهو فقيه مالكي من شمال إفريقية، وليس هو من قرطبة التي لم يدخلها قط، وقد ترجم له القاضي عياض في ترتيب المدارك فقال: «أحمد بن نصر الداودي الأسدي، أبو جعفر، من أئمة المالكية بالمغرب، كان بطرابلس، وبها أصل كتابه في شرح الموطأ، ثم انتقل إلى تلمسان، وكان فقيها فاضلا متقنا مؤلفا مجيدا، له حظ من اللسان والحديث والنظر، ألف كتاب النامي في شرح الموطأ، والواعي في الفقه، والنصيحة في شرح البخاري، وله كتاب الأموال. توفي بتلمسان سنة 402هـ»[1].

ويوجد بآخر مخطوطة كتاب الأموال بالأسكوريال، ما نصه: «كان الفراغ من نسخه، نفع الله به، يوم السبت الثالث والعشرين لشهر صفر عام سبعة وسبعين وستمائة، ابتدأ بالنسخ لنفسه، وأكمل له محمد بن محمد بن عبدالرحمن المغيلي»، فهذا دليل على أن تلك النسخة كتبها محمد بن عبد الرحمن المغيلي سنة 677هـ، ثم إن لكتاب الأموال نسخة ثانية بالخزانة العامة بالرباط في مجموع (رقمه 98 ق) مؤرخ سنة 540هـ[2]. فلا يعقل أن يكون الداودي المتوفى عام 402هـ، قد ألف كتاب الإعلام المصنف في القرن السابع الهجري، بدليل قول القرطبي مؤلفه فيه: «وهذا دين محمد رسولنا ﷺ قائم منذ ستمائة سنة ونيف»[3].

نأتي الآن للكلام على من نسب الإعلام للقرطبي المفسر، فنقول: لقد سكتت نسخ كتاب الإعلام الثلاثة المعروفة لدينا عن ذكر اسم المؤلف، واكتفت بنسبته إلى بلده الأصلي قرطبة، فتجد على غلافها: «كتاب الإعلام... للإمام القرطبي(؟)»، وهذا السكوت هو الذي أوهم إسماعيل باشا البغدادي

1- ترتيب المدارك7/ 102.

2- للفائدة أقول: لقد قام الأستاذ رضا محمد سالم شحادة من فلسطين بتحقيق كتاب الأموال للداودي اعتمادا على النسختين المذكورتين، وطبعه مركز إحياء التراث المغربي بالرباط، سنة 1988م.

3- الإعلام، ص 219. وسنحدد عما قريب تاريخ تأليف الكتاب.

وكارل بروكلمان من بعده، وجميع من قلدهما بأن الأمر يتعلق بمحمد بن أحمد بن فرح القرطبي (ت. 671ه) مفسر القرآن، في حين أن اسم المؤلف حفظ بصورة عجيبة بآخر نسخة الإعلام المحفوظة بالخزانة الحسنية بالقصر الملكي بالرباط[1]، وهي نسخة كتبت بجزيرة جربة بتونس عام 1142ه، وأول من اكتشفها هو محمد إبراهيم الكتاني -رحمه الله-، وأشار إليها في مقال له[2]. جاء بخاتمة تلك النسخة، ما نصه: (وكان الفراغ منه أواخر يوم الخميس، أواخر شهر جمادى الأولى سنة 1142ه، بجزيرة جربة. وأما الفراغ من نسخ أصله [فكان] ضحوة سادس يوم من شعبان سنة 726هبدمشق المحروسة. ووجدت على الأصل المنتسخ منه ما صورته: «قرأته على الإمام العالم الزاهد مصنفه -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-، بتاريخ مفتتح عام 628ه، وكتب الحقير العبد الفقير إلى الله أحمد بن يوسف السلاسي». ووجدت على الأصل أيضا: «بلغت المقابلة بالمُبَيَّضَة و الحمد لله وحده، وذلك على يد الفقير إلى مولاه، الغني به، أحمد بن عمر في العشر الأول لمحرم سنة 617ه»).

حينما قرأت هذا الكلام كان أول شيء تبادر إلى ذهني، أن أحمد بن عمر المذكور في النص ربما هو اسم المؤلف الذي انتسخ لنفسه نسخة من كتابه قام بمقابلتها بالمبيضة، ثم سجل على تلك النسخة اسمه وتاريخ فراغه من المقابلة بالمبيضة، والنسخة المذكورة هي التي قرأها أحمد بن يوسف السلاسي على المؤلف وسجل اسمه بآخرها توثيقا لقرائته على الشيخ.

1- يرجع الفضل في معرفتي برقم النسخة ونص خاتمتها إلى البروفسور فان كونينكسفلد VAN KONINGSVELD من جامعة لايدن بهولندة، وبفضل مقاله بدأت البحث على هوية القرطبي صاحب الإعلام حتى وفقت لمعرفة من يكون كما شرحت ذلك في المقالين المذكورين أعلاه.

2- محمد إبراهيم الكتاني: «هل أثر ابن حزم في الفكر المسيحي» مجلة البينة(المغرب) السنة الأولى، العدد الثاني, 1962م، ص 79، هامش رقم 4 حيث قال:» وقد وقفت في مكتبة القصر الملكي بالرباط على مخطوط من تأليف أحد علماء القرن السابع الهجري – الثالث عشر الميلادي، يرد فيه على تأليف اسمه» تثليث الوحدانية» بعثه بعض رهبان طليطلة إلى مدينة قرطبة، يتضمن الاحتجاج للمسيحية و الطعن في الإعلام...».

بعد هذا الفرض لزمني البحث عن عالم قرطبي إسمه أحمد ابن عمر، عاش خلال القرن السابع الهجري، وله كتاب في الرد على النصارى، يسمى: الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام.

أثناء البحث عن العالم القرطبي الذي تتحقق فيه شروط افتراضي، وقع نظري وأنا بمنزل أستاذي مصطفى ناجي رحمه الله على كتاب تلخيص صحيح مسلم لأبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم بن عمر الأنصاري القرطبي(ت.656هـ)، فشد انتباهي تطابق اسمه وبلده الأصلي وعصره، مع الأوصاف التي اشترطت، فقمت أولا بعقد مقارنة بين أسلوب أبي العباس القرطبي في خطبة كتابه تلخيص صحيح مسلم، وبين أسلوب خطبة كتاب الإعلام، فلاحظت تشابها غريبا بينهما، وعزمت على البحث في كتب التراجم التي ذكر فيها أبو العباس القرطبي، لعلي أجد فيها ما يثبت أنه صنف كتابا في الرد على النصارى يسمى الإعلام، لكنني مع الأسف، لم أظفر في تلك المصادر- على كثرتها- بشيء مما أملته، فشرعت بعد ذلك في البحث في كتب أبي العباس نفسه لعلي أعثر على بغيتي هنالك، وبعد تصفح مخطوطات كتابه المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم، بالخزانة العامة بالرباط، جاءت النتائج مذهلة، إذ كان أول شيء وقفت عليه هو جملة من آخر المخطوطة رقم (ق 253) وفيها قول أبي العباس القرطبي: «وقد بينا ذلك في كتابنا في الرد على النصارى»[1] فثابرت على البحث في باقي مخطوطات المفهم، ووجدت سبعة مواضع أخرى ذكر فيها عنوان الكتاب بصيغ مختلفة، وعثرت على النصوص نفسها في كتاب المفهم المطبوع[2]، منها قول أبي العباس القرطبي: «وقد أسبغنا القول في هذا في كتاب الإعلام»، وقوله: «كما نقلنا ذلك في كتابنا المسمى بكتاب الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام».

1- المخطوطة ق 253، ورقة 317 ظهر.

2- كتاب المفهم 4/ 570، 5/ 203، 50/6، 6/ 52، 6/ 148، 6/ 176، 6/ 7، 183/ 404.

ثم خرجت جميع النصوص التي ذكر فيها الإعلام في المفهم، وذلك وقابلتها بما يماثلها من كتاب الإعلام المطبوع[1]، وعينتها في جدول ألحقته بآخر مقالي بمجلة القنطرة[2].

زمان ومكان تأليف كتاب الإعلام

في نص كتاب الإعلام ثلاث مواضع دالة على تاريخ تأليف الكتاب، لكن بصورة تقريبية فقط، ونحن نستعرض تلك المواضع، ونضيف لها قرائن أخرى خارجية تساعد على تحديد تاريخ التأليف بدقة كبيرة.

أ- قال القرطبي: «وهذا دين محمد رسولنا ﷺ قائم منذ ستمائة سنة ونيف»[3].

ب- قال القرطبي: «وهذا دين الإسلام الذي جاء به محمد عليه السلام له ستمائة سنة ونيف من الأعوام»[4].

هذان الموضعان فتحا الباب لكل الاحتمالات الممكنة بشأن قيمة النيف الذي زاد عن الستمائة سنة، فمن قائل «أن المراد به الخمسين، فيكون الكتاب ألف حوالي 650هـ»، ومن قائل «المراد بالنيف أقل من العشرين، وأن تاريخ التأليف لا يتجاوز 620هـ».

والحق أن القرطبي قد أعطى دليلا يستبعد به الفرض الأول.

ج- قال القرطبي: «أما بعد: فقد وقفت وفقك الله على كتاب كتب به بعض المنتحلين لدينا الملة النصرانية، سماه: كتاب تثليث الوحدانية، بعث به من طليطلة أعادها الله، إلى مدينة قرطبة حرسها الله»[5]. في هذا النص دليل

1- كتاب الإعلام ص370-373، 354- 356، 240، 353- 354، 263- 280، 204- 205، 420- 421، 348- 350.

2- Kaddouri Samir, «Identificacion de al-Qurtubi ,autor de al-I›lam bi-ma fi din al-nasara min al-fasad wa-l-awham»,al-Qantara, XXI, Madrid , 1(2000),215219-.

3- الإعلام، ص 219.

4- الإعلام، ص 277.

5- الإعلام، ص 43.

على أن القرطبي ألف الإعلام قبل سقوط قرطبة (سنة 633هـ) ولو كان ألفه بعد سقوطها لوجب أن يقول «قرطبة أعادها الله».

وقد وقفت في كتاب المفهم للقرطبي على نصين استعمل فيهما لفظة النيف بعد المئات، وقد قصد به عددا بين الثلاثة عشر والسبعة عشر، إذ قال بشأن عدد المسلمين الذين شهدوا معركة بدر:

«...لأن النبي ﷺ كان يوم بدر في ثلاثمائة من أصحابه ونيف، وقيل ثلاثة عشر وقيل سبعة عشر»[1]. يعني أن علماء السير والمغازي اختلفوا في عدتهم على قولين، أولهما أن عدتهم 313 رجلا، والثاني أن عدتهم 317رجلا. والشاهد عندنا هنا أن استعمال القرطبي للنيف يؤيد مذهب من جنح إلى جعل كتاب الإعلام قد صنف قبل عام 620هـ.

ثم تفيدنا نسخة الخزانة الحسنية أن أحمد بن عمر القرطبي كان قد بيض كتابه الإعلام قبل العاشر من محرم سنة 617هـ، وهذا دليل على أن الكتاب ألف قبل سنة 617هـ، بزمن، والراجح عندي أنه ألف الإعلام بقرطبة في تاريخ يقع حوالي 614هـ- 616هـ؛ لأننا بينا في ترجمته أنه كان بغرناطة عام 614هـ، وأنه بعد هذا التاريخ سمع بعض كتب شيخه القاضي أبي عبد الله ابن المناصف بقرطبة؛ ولأن القرطبي حين تحدث عن سبب تأليفه للإعلام، قال: بأن خبر كتاب النصراني نُمِيَ إليه[2]، أي أنه لم يبلغه الخبر في حينه، والسبب في ذلك راجع إلى سفرته حينئذ لغرناطة، فلما عاد لقرطبة أخبره جماعة من أصدقائه بقصة كتاب النصراني وتحديه لعلماء قرطبة، وأنهم أعرضوا عن جوابه، فعاود

1- المفهم 165/7. ونجد نصا مشابها لهذا في المفهم 572/3، قال القرطبي: «والمشهور بين أهل التواريخ أن جميع من شهد بدرا (...) في عدد ابن إسحاق: ثلاثمائة و أربعة عشر، وفي عدد موسى ابن عقبة: ثلاث مائة وستة عشر».

2- قال القرطبي: «ولما أعرضوا عنك لجهالتك، تبجحت بذلك عند عصابتك، فظننت أن سكوتنا عنك إنما هو لرهبة منك، حتى لقد أبلغتنا عنك نكرا، وقلت في كتابك هذا فحشا وهجرا (...) فعظم هذا الأمر حيث نمي خبره إلي مع أنه رغب إلي في ذلك جماعة من الإخوان، فصار ذلك كأنه من فروض الأعيان». الإعلام، ص 45.

النصراني مراسلتهم وأفحش في القول، وتبجح أمام قومه بأن علماء قرطبة عاجزون عن جوابه. وطلب أصحاب القرطبي منه الرد على النصراني، فامثتل أمرهم، وألف كتابه الإعلام.

ثم حمل كتابه الإعلام معه إلى المشرق عام 618هـ، فلقي استحسانا لدى من تصدى للرد على النصارى.

فأحمد بن إدريس القرافي (ت.684هـ) على رأس قائمة المجادلين الذين استعانوا بالكتاب كثيرا في تأليف الأجوبة الفاخرة.

ثم يليه ابن قيم الجوزية (ت.751هـ) صاحب هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، وهو ربما ينقل عن الإعلام بواسطة كتاب القرافي.

ثم استفاد من الكتاب الشيخ رحمة الله الهندي في كتابه إظهار الحق وذكره بالاسم.

وكتاب الإعلام خاتمة الردود القرطبية على النصارى؛ لأنه كتب بالأندلس قبل سقوط قرطبة بنحو ستة عشر عاما.[1]

[16] جهود شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت 486هـ)

له كتاب الأجوبة الفاخرة في الرد على أهل الأسئلة الفاجرة في الرد على اليهود والنصارى، طبع عدة مرات، ولا زال بحاجة مع هذا لتحقيق ودراسة جيدين لائقين بقيمة الكتاب. ولعل الله يعين على الاحتساب في عمل ذلك إن شاء الله تعالى.

[17] الحسين بن عتيق ابن رشيق المرسي (ت.696هـ)[2]

له مناظرة في مسألة الإعجاز في فصاحة القرآن مع راهب من مراكش

1- انظر مقال لسمير قدوري: «رحلات أحمد بن عمر الأنصاري القرطبي(ت.656هـ) في المغرب و المشرق ومؤلفاته العلمية» مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، مجلد 11، عدد 2، أغسطس 2005، ص 160- 209.

2- قف على ترجمته المفصلة في كتاب: ابن رشيق المرسي حياته وآثاره، دراسة وتحقيق، محمد بنشريفة، منشورات وزارة الأوقاف، 2008م.

جاء وجماعة من القسس والرهبان لمرسية من جهة ملك الروم، وصلنا في كتاب المعيار للونشريسي (طبع ورزارة الأوقاف، ج 11، 155- 158) نقلا عن كتاب الرائل والوسائل لابن رشيق. وقد أعاد نشرها محمد بنشريفة في كتابه ابن رشيق المرسي حياته وآثاره، صفحات 121- 126، فلتراجع هناك.

[18] جهود محمد بن خليل السكوني الإشبيلي (القرن السابع الهجري) في جواب يهودي

قال السكوني: «وصل ونحن بإشبيلية يهودي من طليطلة فلسفي، وذكر أنه ما أتى به من طليطلة مسيرة عشرة أيام أو أكثر من ذلك إلا مسألة عجز الناس عن الجواب فيها، فاتفق الاجتماع وحضر الأعيان والأشياخ والكتاب ومن يدعي العلم، فقال اليهودي: أتقولون إن الباري تعالى قديم؟ قلنا: نعم. قال: وسمعه قديم؟ قلنا: نعم. قال: فبماذا تعلق سمعه قديم؟ قلنا: نعم. قال: فبماذا تعلق سمعه تعالى في الأزل قبل خلق الخلق وأصواتهم وكلامهم؟ قلت له: تعلق سمعه القديم بكلامه القديم. فبادر اليهودي وقَبَّل يدي، فقلت له: وأزيدك أختها، وهي أن رؤية البارئ تعالى قديمة أيضا تعلقت في الأزل قبل خلق الخلق بوجوده الأزلي.»[1]

[19] جهود محمد بن محمد الكناني الأندلسي (ت. قبل 807هـ) في مناظرة النصارى

أبو عبد الله محمد بن محمد بن لب الكناني من أهل مالقة، يعرف بابن لب كان ذاكرا للعلوم القديمة معتنيا بها عاكفا عليها متقدما في علمها على أهل وقته من الرياضيات والطبيعيات والإلاهيات ذاكرا لمذاهب القدماء حافظا جدا ذاكرا لمذاهب المتكلمين من الأشعرية وغيرهم، فكان معتمده على حفظه في إيراد مناظرته، وكان ذاكرا مع ذلك لأصول الفقه وفروعه، عجبا في

1- أبو عبد الله محمد بن خليل السكوني الإشبيلي، أربعون مسألة في أصول الدين، تحقيق يوسف احنانا، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م، ص 68- 69.

ذلك، إذا وردت مسألة أورد ما للناس فيها من المذاهب. قعد آخر عمره بجامع مالقة يتكلم على الموطأ. وكان له أرب في التطواف خصوصا بأرض النصارى يتكلم مع الأساقفة في الدين فيظهر عليهم.[1]

[20] جهود محمد القيسي التونسي (ت.717هـ) في مجادلة النصارى

أسر محمد القيسي التونسي حين كان في شواطئ بلده تونس في غارة للنصارى وحمل لبلادهم، ونقل للاردة بأسبانيا حيث قضى سنين في سجنهم تجرب فيه القسس المناظرة مع المسلمين ويوجعونه سبا وضربا حين يفحمهم. ألف كتابه مفتاح الدين والمجادلة بين النصارى والمسلمين من قول الأنبياء والمرسلين والعلماء الراشدين الذين قرأوا الأناجيل بعد فقدانه للبصر فأملاه إملاء والكتاب لا زال مخطوطا[2].

[21] جهود الفقيه إبراهيم ابن عبد الرفيع التونسي (ت337هـ) في الرد على النصارى.

أبو إسحاق إبراهيم ابن عبد الرفيع قاضي الجماعة بتونس من بيوتات التونسيين، كانت له معرفة بالوثائق والأحكام وله تصانيف منها «الرد على المتنصر».[3]

[22] أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صفوان المالقي (ت.267هـ)[4]

له أبيات نظمها في الرد على شعر منسوب ليهودي في مسألة القدر.

1- الإحاطة في أخبار غرناطة، للسان الدين بن الخطيب، تحقيق عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1974م، ج 3، ص 79-81.

2- P.S. van Koningsveld and G.A. Wiergers, «The polemical works of Muhammad al-Qaysi…», al-Qantara, XV, 1 (1994) ,163- 199.

3- قف على خبره في: كتاب محمد بن إبراهيم اللؤلؤي الزركشي، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق، الحسين اليعقوبي، دار الغرب الإسلامي، 1998م،ص 144- 145.

4- الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 4، ص 253- 254.

[23] أبو جعفر أحمد بن علي بن محمد ابن خاتمة الأنصاري المالقي (ت. 770 هـ) [1]

له أبيات نظمها في الرد على ذلك الشعر المنسوب ليهودي في مسألة القدر.

[24] الفقيه أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد ابن لب الغرناطي (ت.287هـ)[2]

له أيضا أبيات نظمها في الرد على الشعر المنسوب ليهودي، وجوابه وجواب اللذين من قبله نشره محققا: عبد الله محمد الزيات في مقال: «نصوص أندلسية في الجدل الديني» مجلة كلية الدعوة الإسلامية (ليبيا)، عدد 19، سنة 2002م، ص 213- 240. فلتراجع هناك. لكن الأبيات في الحقيقة ثمانية لا ستة وردت من المشرق حيث نظمها معتزلي كتم اسمه، ولعله الذي يعرف بابن البققي، وقتل بتهمة الزندقة في ولاية تقي الدين ابن دقيق العيد، جعلها على لسان ذمي، ولعلماء المشرق في الرد على شعره خمس قصائد ناظموها هم: علاء الدين الباجي (ت.717)، ونجم الدين الطوفي (ت. 716هـ)، وأحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت.728هـ)، وعلاء الدين القنوي (ت. 729هـ)، وشافع بن علي الكناني (ت. 730هـ)، وابن اللبان (ت.749هـ).[3]

[25] محمد بن علي بن عبد الله اللخمي الشقوري الطبيب

طبيب من أصحاب لسان الدين ابن الخطيب، ولد عام 727هـ، وكان حيا عام 776هـ، وله كتاب: قمع اليهودي عن تعدي الحدود.[4]

1- الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، ص 245.

2- الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 1، ص 221.

3- طبقات الشافعية الكبرى، لعبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1977، ج 353،10.

4- قف على خبر ذلك في: الإحاطة في أخبار غرناطة، للسان الدين بن الخطيب، تحقيق عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1974م، ج3، ص178- 179.

[26] مناظرة أبي إسحاق الشاطبي (ت. 790هـ) ويهودي

قال إبراهيم بن موسى الشاطبي: «وقع يوما بيني وبين بعض من يتعاطى النظر في العلم من اليهود كلام في بعض المسائل إلى أن انجر الكلام إلى عيسى عليه السلام، فأخذ ينكر خلقه من غير أب، ويقول: «وهل يكون شيء من غير مادة؟ فقلت له بديهة: «فيلزمك إذا أن يكون العالم مخلوقا من مادة، وأنتم معشر اليهود لا تقولون بذلك، فأحد الأمرين لازم إما صحة خلق عيسى من غير أب، وإما بطلان خلق العالم من غير مادة. فبهث.»[1]

[27] الرد على اليهود لأحد المدجنين بمدينة وشقة الأندلسية ألفه عام 267هـ

قال مؤلفه الذي لم يعرف اسمه في مقدمته: «فإني لما رأيت تغير الزمان، وفساد أهله، وارتفاع العلم لِعَدْمِ حَمَلَتِه، لا سيما في أرض الشِّرْك التي نحن فيها، عن أهل ملتنا منقطعين، ومن العلم عاريين، ورأيت في بعض الأيام أنه إذا حضر طوائف من اليهود، في المحافل والأوطان، يطلقون ألسنتهم بالكذب، والبهتان، ويطعنون على نبينا محمد ﷺ، وينكرون شرعه ونبوته، ويزعمون أن الله سبحانه لم ينزل على أحد من الأمم شرعا ولا كتابا إلا عليهم، ويزعمون أن هاجر أم إسماعيل عليه السلام لم تكن زوجا لإبراهيم عليه السلام، وإنما كانت سُرِيَتَه، فهم يكذبون التوراة بقولهم ذلك ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون.

وليس العجب من قولهم هذا فقد قالوا على الله أكبر من ذلك، إذ تكلموا في الله وفي موسى بالسوء، فأرسل الله عليهم حيات لدغتهم، وقُتَلَتْ منهم خلقٌ كثيرٌ، وكذبوا أيضا نبيهم موسى وأخاه هارون لما أرادا أن يحملاهم إلى أرض كنعان، وأرادوا الهروب من عندهما، (وقال بعضهم لبعض: نولوا رؤوسنا ونهربوا ونرجعوا إلى مصر، فسمع الله طغيانهم وأراد أن يهلكهم لولا

1- الإفادات والإنشادات لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الأندلسي، تحقيق، محمد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983م، ص 156.

أن موسى عليه السلام تضرع إلى الله سبحانه، ودعاه حتى شفعه الله فيهم، وتجاوز عنهم لكرامة موسى). وسأبين ذلك في موضعه من هذا الكتاب.

والرب سبحانه قد نعتهم بذلك بقوله: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[1] وبقوله: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾[2] وقد شهد عليهم قوله تعالى على لسان أَشْعِيَا النبي عليه السلام حيث يقول: «**كَفِّيكُم مصبوغة بالدم وأُصْبُعَيْكُمْ مَمْلُوءة بالذنوب شَفَتَيْكُم تكلمت بالباطل وألسنتكم قد انسدت بالكذب. يا أولاد السوء يا زرع كاذب**». وسأذكر طرفا من ذلك إذا انتهينا إلى موضعه.

فلما رأيت ذلك سألت الله عز وجل بتضرع وخضوع أن يؤيدني عليهم ويهديني إلى سبيل الرشاد. فاطلعت على التوراة والزبور وكتب الأنبياء عليهم السلام، واستخرجت منها فصولا وشواهد[3] في الرد عليهم، وذكر كيف وبخهم الله ولعنهم وسماهم كفارا بتحريفهم الكلم عن مواضعه ونقضهم العهد والميثاق الذي أخذ الله منهم، وذكر الزوائد المنصوصة في التوراة. وألفت منها كتابا وسميته بكتاب تأييد الملة، ولم يكن القصد إلى ذكر ذلك من هذه الكتب لعدم وجوده في القرآن العزيز، لقوله عز وجل: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[4] إذ من حُكْم الشريعة أن كل قول لا يصح عن اللهَ تعالى أو عن نبي أو أصل مَرْوِيٍّ فهو كذب.

فلا يحل لمسلم أن يجادلهم إلا بما يعلمون، وأن لا يقبل منهم إلا ما يعلم مما نكتبه أسفل هذا، ولا ينبغي لأحد أن يجادلهم بالقرآن وقد نهانا الله عن ذلك: ﴿فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[5] وقال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ

1- سورة آل عمران: الآية 75- 78.
2- سورة النساء: الآية 46.
3- في م + ف: شواهدا.
4- سورة الأنعام: الآية 38.
5- سورة الأنعام: الآية 108.

﴿إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1]، فالتي هي أحسن ما يعلمونه من التوراة ولا يكذبونه ولا يسبونه][2] فإنه أجدلهم وأشنأ لهم وأصْوَنُ لكتاب الله الذي لا يمسه إلا المطهرون. فكيف يجادل به أهل الكفر والرجس المكذبون مع زعمهم أنهم لا يعرفونه، ولو عرفوه لكانوا مسلمين. ولكن نذكر معان وآيات مما ذكره في القرآن العزيز، كقصة فرعون حين أمر بذبح أولاد بني إسرائيل واستحيا منهم البنات بسبب ولادة موسى، وكيف أتاه موسى وهارون بالرسالة من عند الله وأظهر على أيديهما الآيات والمعجزات، وذلك قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ﴾[3] وكيف غلبا[4] السحرة، وكيف غرق فرعون وجنوده في البحر وأنجى موسى ومن معه أجمعين .

ثم بعد ذلك كيف أمرهم الله أن يدخلوا الأرض المقدسة وعصوا موسى، وماتوا أجمعين الذين كانوا منهم فوق العشرين سنة حاشى يوشع بن نون وكالب بن يُوفَنَّا. والباقون[5] منهم يعني من كان دون العشرين سنة بقوا في الجبل أربعين[6] سنة، وذلك قوله تعالى: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ (21) قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿افْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾، فعصوا الله فسماهم الله قوما فاسقين. ثم سألوا موسى أن يسمعهم كلام ربه ويريهم الله جهرة فأخذتهم الصاعقة، وكيف كلم الله موسى وأعطاه الألواح،

1- سورة العنكبوت: الآية 46.

2- جاء مكان هذه الفقرة في ف: «وإنما المجادلة ينبغي أن تكون بما يعلمونه من التوراة الذي أنزل الله على موسى وعلى نبينا عليهما السلام فإنهم يقرون بما جودل به عليهم، ولا سبيل إلى إنكاره وإكذابه وسبه فإن أنكروه وكذبوه وسبوه، فكفى بهم مجادلة أن ينكروا ويكذبوا ما أنزل على نبيهم وعليهم وخزيا وذلة، فينبغي لمن ناظرهم أن يناظرهم بما ذكرته أعلى هذا».

3- سورة الأعراف: الآية 133.

4- في م (غلبوا) .

5- في ف + م: الباقين.

6- في م + ف : أربعون .

وكيف كفر بنوا إسرائيل بالله، وصنعوا عجلا مسبوكا وعبدوه من دون الله. وذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَّهُ خُوَارٌ﴾[1]. ﴿فَقَالُوا هَذَا إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ﴾[2] وكسر موسى الألواح، ثم بعد ذلك كيف امتحنوا الله[3] في مواضع كثيرة حتى سخط الله عليهم، ولعنهم وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت. وما كان من قصة قارون حين بغى على موسى وهارون وأراد أن يرتفع عليهما ويعزلهما عن الإمامة حتى خسف الله به الأرض وبقومه. واسم قارون بالعبرانية قورح[4]. وكيف بغى بنو إسرائيل على موسى في البرية وعصوا ربهم، ثم سألوا موسى أن يدعو ربه أن يخرج لهم مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسا وبصلها، وكيف قتلوا الأنبياء ونقضوا عهد ربهم وكفروا به، وأمثال هذا في القرآن كثير. ولو ذهبنا إلى ذكر ذلك لخرجنا به عن حد الاختصار، ولطال الكتاب، ولكنه لم يكن القصد إلى ذكر ذلك من شواهد القرآن. ولكن ذكرنا ذلك ليعلم من اطلع على كتابنا هذا أنه لم نعرض عنه عجزا ولا تقصيرا، ولكن لتكون الحجة عليهم أبلغ، ورتبته على خمسة فصول.

الفصل الأول: في ذكر إسماعيل عليه السلام وبنيه، وكيف نص الله بذكره في التوراة وبارك عليه وعلى ذريته، وما وعده من الخير إلى يوم القيامة، وفيه سبعة أبواب.

الفصل الثاني: في الرد عليهم في جحدهم الشرائع والنسخ وقولهم: ما أنزل الله كتابا ولا شرعا على من سواهم من الأمم، وفيه خمسة[5] أبواب.

1- سورة الأعراف: الآية 148 .

2- سورة طه: الآية 88 .

3- في م (اليه) .

4- قورح: اسم عبري معناه ((قرع)) (قاموس الكتاب المقدس) .

5- في م (سبعة) .

الفصل الثالث: في فضل محمد ﷺ وذكره في التوراة وكتب الأنبياء عليهم السلام، وفيه خمسة أبواب.

الفصل الرابع: في ذكر معجزات نبينا محمد ﷺ، والطعن على نبوة موسى، وعلى كثير من أنبياء بني إسرائيل، وعلى التوراة وعلى ملتهم. ولم يكن غرضنا في ذلك سب الأنبياء، ولا ذكر مساوئهم، بل لهم الطهارة والنزاهة من جميع النقائص والآثام، فلا ينبغي أن يظن أنما ذكرنا طعنا على الأنبياء، ولكن نذكر تشريفا ورفعة لنبينا محمد ﷺ، وليعلم الخصم منهم أن لنا عليهم حجة أبلغ من حجتهم، وطعنا أكبر من طعنهم، فلا ينبغي أن يتكلم بذلك عاقل إلا أن تعرض منازعة. ولو عرضت جميع هذه المعاني التي نشرحها ما كانوا ينكرونها، فنذكرها لضرورة التفهيم.

الفصل الخامس: في ذكر كفرهم وطغيانهم ونقضهم العهد والميثاق الذي أخذ الله منهم، وكيف أهلكهم الله ودمرهم وجعلهم في الغالوث الدائم إلى يوم القيامة. ويعني بالغالوث العبودية والذلة التي هم فيها.»

سطر المؤلف تاريخ فراغه من كتابه فقال في آخره ما نصه: «**وكان الفراغ من تأليفه بمدينة وشقة، يوم الخميس، من ربيع الأول، موافقا لشهر يناير ماض منه ستة وعشرون يوما، عام اثنين وستين وسبع مائة، نفعنا الله به آمين.**»

لقد حقق الكتاب كاملا وترجم للسان الانجليز سنة 1969 كرسالة دكتوراه في أمريكا.

[28] السيف المحدود في الرد على اليهود للمهتدي عبد الحق الإسلامي السبتي

ألفه عبد الحق الإسلامي بسبتة سنة 796هـ بعد اعتناقه الإسلام بعدما نشأ في اليهودية. طبع قديما بفاس طبعة حجرية ثم طبع ثلاث طبعات واحدة في بيروت والثانية في دمشق والثالثة في مدريد.

[29] **جهود المهتدي عبد الله الترجمان الميورقي نزيل تونس(328هـ)**

كان قسيسا إسبانيا من ميورقة ألف بعد إسلامه في تونس كتاب تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب طبع مرتين. الأولى بعناية المستغرب الإسباني ميكل دي إبالثا، مع ترجمة للأسبانية، ومرة ثانية بتحقيق باحث عربي ونشرته دار البشائر في بيروت.

[30] **جهود محمد الأنصاري الأندلسي (ق. 9 هـ) في مجادلة النصارى**

في سنة 1968 نشر العلامة المغربي محمد المنوني رحمه الله (ت.1999م) مقالا مفيدا في مجلة البحث العلمي العدد 13 السنة الخامسة ص: 23- 32. عنوانه: «مناقشات أصول الديانات في المغرب الوسيط والحديث».

ذكر فيه جملة من المؤلفين المغاربة كان لهم باع وبلاء حسن في مناظرة اليهود والنصارى، وذكر من بينهم عالما لا يعرف عنه شيء ذو بال، له رسالة وحيدة فريدة موسومة بـ: «رسالة السائل والمجيب وروضة نزهة الأريب» كان غرضه من تأليفها ذكر طرف مما وقع له من محاورات ساخنة مع أساقفة النصارى بمدن قشتالة، حينما كان -على ما يبدو- أسيرا عندهم أو هاربا من بطش بعض الحكام.

ورسالته ممتعة جدا كتبها بأسلوب أدبي رفيع يكاد يحاكي (حسب رأي الدكتور إحسان عباس رحمه الله) رسالة الزوابع والتوابع لابن شهيد القرطبي (ت.426هـ)، وقد كان المؤلف ذكيا إذ عرف بنفسه عن طريق مقامة فيها حكاية عن لقاء له عجيب مع محاور ذكي من مؤمني الجن، الذي طفق يسأل المؤلف في شتى فنون العلم من نحو وصرف وفقه وبلاغة وشعر، وفي كل ذلك يجيب المؤلف أجوبة محكمة نثر فيها جملة من إطلاعه الواسع، وكأنه يقول لقارئ رسالته أنا رجل عربي تعلمت كل هذه العلوم وأتقنتها، ولكن كان من قدر الله

علي أن صرت إلى بلاد الروم، فمكثت في بلادهم -مرغما- سنين تعلمت فيها لسانهم ودرست كتب دينهم، وأن الروم لما رأوا مني هذا حشروا إلي خفافا وثقالا لمناظرتي، وكنت بحمد الله أرد على أسئلتهم وأفحمهم، مما اضطرهم لاحترام النبي ﷺ، كانوا يقضون حوائجي، وكنت أساعد من هناك من المسلمين في قضاء حوائجهم. وقد علم المؤلف إعراض مسلمي زمانه عن العناية بجدل النصارى لذلك لم يفاتح خطابهم في رسالته بمجريات مناظراته للقوم؛ ولكن قدم لذلك ب34 بابا تشبه المقامة، ليأتي في الأخير إلى غرضه من كل الرسالة فينثر في الباب 35 من رسالته مجريات ستة مجالس من مناظراته للأساقفة فيقول: «إنما دعاني لتأليف هذه الرسالة ما يأتي من الفصول الجدلية إن شاء الله، وذلك أني لما رميت بسهم الاضطرار عن قوس من الأقدار إلى بلاد النصارى وطال المقام بين أظهرهم، اطلعت على عنادهم، وفهمت لغتهم وكتابهم، واجتهدت في البحث عن أصول ديانتهم، والقواعد التي هي أس شريعتهم، رأيت من ركاكة نصوصهم، وتضاد منصوصهم ما تمجه العقول ويخالفه صريح المعقول، فلما رأت أساقفتهم أني قد رأيت أحكامهم وفهمت أقلامهم، حشروا إلي خفافا وثقالا وسارعوا إلى مناظرتي ركبانا ورجالا، فدارت بيني وبينهم مجادلات ومحاورات، في مجالس عدة جلها بقصر ملكهم، وهو ألفنش المعروف بابن الأصفر، ومنها بمنزلي، ومنها بدار رئيس كتبة الملك، وصاحب سره، وهو أعلم من بوطنه، وكان هذا اللعين يهوديا فتنصر وبلغ من الملك مبلغا عظيما، حتى استبد بتدبير ملكه. وها أنا أذكر إن شاء الله بعضا من تلك المجالس على جهة الاختصار والتقريب، لأن ذكرها بأسرها يستدعي طولا.

والقصد بذكر ما أذكر إعلام من لم يمتحن من المسلمين بأباطيلهم وتساويلهم، فإنه إن اضطر أحد إلى مناظرتهم يوما وهو غير عارف بأصولهم، ربما أفحموه وألبسوا له الحق بالباطل، فإن من شأنهم مكابرة العقول، وخلط المنقول بالمعقول.

ولتعلم عافاك الله أن ما في الملل ولا في جميع الآراء والنحل أسخف عقولا، ولا أجهل من الروم، ولا ينبغي لمن اضطر إلى مباحثتهم يوما أن

يناظرهم إلا بنصوص إنجيلهم، وما بأيديهم من صحف الأنبياء، لأنهم لا يقبلون غير ذلك، ولا يحتاج الماهر فيما ذكر أكثر من تكذيبهم والرد عليهم، ويصون دينه ونبيه، لأنهم -أبادهم الله- مهما ذكرت لهم النبيﷺ نفروا وزادوا طغيانا ومعاندة، وسددوا ضروبا من الأهاويس والفرية، لا يقولها إلا أمثالهم من منتقصي الأنبياء -عليهم السلام-، إذ لا ينكر عليهم ولا على اليهود ذلك، إذ قد صدر منهم من الشتائم في الأنبياء- أعني في بعضهم- ما يكون كافيا في خلودهم في النار».

قال محمد النوني -رحمه الله-: وقد تعددت هذه المجادلات وتناولت:

1- مكانة الدين المسيحي.

2- ومسألة الحلول والاتحاد والتجسد.

3- والسيد المسيح.

4- والشعائر الإسلامية.

5- والدين الإسلامي.

6- وبعض شؤون الآخرة.

7- والفرق بين الروح والنفس.

وباستثناء المجلس الأول فإن المؤلف يحدد البلدان التي، عقدت بها المجالس التالية فيذكر أن الثاني كان بمدينة سَلَمَنْقَة، والثالث والسادس كانا بمدينة مَجْرِيط، والرابع ببلد الوليد، والخامس بمدينة شقوبية. وقد كان المجادلون له: أساقفة ورهبان ووعاظ، وشمامسة». انتهى كلام المنوني -رحمه الله-.

قال محمد الأنصاري في الباب 35 من رسالة السائل والمجيب.

المجلس الثالث بمدينة مجريط أعادها الله للإسلام. كان هذا المجلس في شارع قصر الملك، ونحن ننتظر خروجه.

اجتمع إلي [فيه] جماعة من الأساقفة والشمامسة، فقالوا: «إنا سائلوك عن شيء وطالبون جوابك عليه، وهو أنَّا نعلم أنك تتعاطى شيئاً من علوم شريعتك، وقد اطَّلعت أيضاً على شريعتنا، وينبغي أن يكون قد ظهر لك الحق، فلم لا تدخل في دين المسيح والعهد الصريح؟ وأنت تعلم فضل المسيح ودينكم يُـثَبِّته ويقره، وأنتم تقولون إنه «رسول الله وكلمته، ألقاها إلى مريم وروح منه»، وهذا الكلام يؤذن باتفاقكم معنا إذ قال فيه: «وروح منه»، ونحن نقول: «باسم الأب والابن وروح القدس»، ثم نقول إلهاً واحداً، فما جوابك عن هذا؟».

قلت: «عَيِّنوا واحداً منكم للكلام عنكم كي أجيبه».

فأشاروا إلى واحد منهم، فقال: «تكلم!»

قلت: أما قولكم إني قد اطَّلعت على الحق، فلعمري إنه لكذلك، ولقد ظهر لي من اضطراب أحوالكم ما لم يكن في علمي، ولا أن واحداً من ولد آدم يقول بمثل قولكم، وسأبين لك ذلك إن شاء الله عز وجل بعد أن أبين لك ما ذكرت من نص كتابنا.

اعلم أن كل ما وَرَدَ من إضافة [روح] المسيح إلى الله إنما هي إضافة تشريف وتكريم، كما يقال في المسجد بيت الله، ولا شك أن البيوت كلها لله، وإنما خُصَّص المسجد بإضافته إلى الله لشرفه بين البقاع، وأنتم تتعاطون هذا الكلام صباحاً ومساءً، فإضافتكم جل الأمور إلى الله لا إضافة حقيقية، كما زلت بكم القدم في اعتقادها، إذ هو غير الحلول، وربنا يتعالى عن ذلك، فهذا معنى ما ذكرت من نص كتابنا.

وأما ما قُلتَ أنه يظهر لي من حق دينكم، فقد اتضح لي من ذلك ما لا أحتاج معه إلى شاهد غيره على بطلانه وتناقضه، وذلك من الإنجيل الذي بين أيديكم، وهو أنكم تقولون من جهة أنه الله، ومن جهة أخرى أنه ابن الله.

وهذه القولة الشنعاء لا تستند إلى أصل في دينكم، ولا نُصَّ عليها في كتاب من الكتب التي بين أيديكم بوجه ولا بحال، بل المنصوص الذي

في إنجيلكم على لسان المسيح هو خلاف ما تعتقدون من كل وجه، إذ فيه تكذيبكم على كل حال.

فأول ذلك من رواية يحيى -عليه السلام-، أن المسيح لما رأى تكذيب اليهود إياه وإذايتهم له، قال لأصحابه: «اخرجوا بنا إلى بلاد جلجال لعلهم يقبلون مني ما جئت به، لأنه لم يُقبَل قط نبي بأرضه». فقد صرَّح ونصَّ أنه نبي غير مقبول منه، فهلاَّ قال: «لم يُقبَل قط إله» كما قال: «لم يُـقبَل نبي».

وفي فصل آخر منه، لما ذهب إلى مدينة سام ووجد العجوز تبكي على قبر ابنها وقد اشتدّ حزنها [عليه] ، فدعا الله وأحياه لها حتى كلَّمه هو وكلَّمته العجوز، فقالت العجوز وجميع من حضر «إن النبي لنبي كريم»، فهلاَّ قالوا: «إله» أو هلاَّ ردَّ عليهم فيما قالوه، بل لو علِم بنو إسرائيل منه دعوى الإلهية لقتلوه لحينه، وزادوا في التشنيع عليه، إذ كانوا أحرص الناس على استنقاصه والنَّيْل منه بقصد تكذيبه، وكانوا يحفظون عليه كل ما يَلفظ، ولو لَفظ بشيء مما تزعمون لكان ذلك قُرة أعينهم، لأنهم كانوا يلتمسون مثل [ذلك] ليغروا به جهالهم، ولو سمعوا ذلك منه لابتهجوا بذكره تشنيعاً عليه، ولسطَّروه إلى آخر الدهر. ولم يُحفَظ قط عنهم أنهم أنكروا عليه إلا دعوى النبوءة، وهم قومه ورهطه ومباشروه.

وفي فصل من الإنجيل أيضاً أن بني إسرائيل اجتمعوا إليه يطلبون منه معجزة قائلين : «حتى متى يطول دعواك، أظهِر لنا معجزة تدل على صدقك وإلا أرِحنا من نفسك». فقال: «إن القبيلة الفاجرة تطلب مني معجزة، ولست بمعطيها لهم أبداً».

وفي فصل منه أيضاً: «لما جاءت أم السَبْدَيْ بولديها إلى المسيح، فقالت: «أيها المعلم الصالح! جئتك بابني هذين كي تجعل أحدهما عن يمينك والآخر عن يسارك، فقال لها: لا تقولي أيها المعلم الصالح! فإنما الصالح الله، وليس جعل ابنيك يميناً ويساراً إلي، إنما ذلك إلى الله ربي ومولاي».

أما أنه معشر المكابرين، قد أقر بأن السعادة والشقاوة بيد الله، وأن له ربا ومولى، وكذلك المرأة المذكورة لم تقل: «يا رب! » وإنما قالت: «أيها المعلم الصالح».

وفي فصل آخر من الإنجيل أيضاً، يقول المسيح فيه للحواريين: «معشر الحواريين! لا تسلكوا في سائر الأجناس، واقتصروا على الغنم الرابضة من بيت إسرائيل، فإنما بعثت لبني إسرائيل خاصة».

فهذا إقرار المسيح في غير ما نصٍّ من الإنجيل كثيرة، تركتُ ذكرها خوف الإطالة، فأتوني بنص واحد أنه قال إنه إله، وأنَّى لكم بما لم يُحفَظ عنه قط، وحاشا لجلاله من ذلك.

ومن الدلائل المكذِّبة لكم وأنتم لا تشعرون، ما اتفق عليه علماؤكم من قصة الصَّلب [أن المسيح] قال عندما أراد اليهود صلبه: «إلهي! إن نفسي قد جزعت من الموت.»

وأن أمه مريم قالت هذا بزعمكم ونقلكم، وهو: «يا رب! إن كان يمكن أن يذوق الموت غير ابني في هذا المقام، فخلِّصه لي». فإن كان ذلك، فلِم لَم تقل: «يا رب! خلص ولدك أو خلص نفسك»؟.

ومن أعجب التخاليط والأغاليط قولكم في الحلول والاتحاد أنه قَصد أن تصلبه اليهود ليخلصهم من النار، ثم أنتم متـفقون معشر المُهَوَّسِين أنه هرب واختفى حين طلبه بنو إسرائيل ليقتلوه وأنهم طلبوه ودلهم عليه يهوذا الإشْكَرِيُوتُ بثلاثين درهماً كما في زعمكم .

أنظر إلى هذا التناقض الصريح، إذ لو كان [قصد] بالإلتحام قتل اليهود إياه- كما تزعمون- لم يفر ولم يخف عند وقوع ذلك حتى يُخفي نفسه، أو يدل عليه غيره، والفرار من الموت والاختفاء [من شِيَم] البشر الضعفاء، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

فيا ليت شعري! بأي تأويل وخيم تأولون هذه النصوص الصريحة. نعم، لقد انقطع تأويلكم «وضل عنكم ما كنتم تزعمون» .

فلما [بَلَغْتُ] إلى هذا الحد، رأيت الأسقف كأنه أُلْقِمَ حَجَراً، وكَثُرَ لَغَطُ أصحابه قائلين: «ما قلتَ صحيح، إنه لم يُنَص على ذلك في الإنجيل، ولكن أساقفتنا فهموه من تأويلات وقرائن أحوال».

قلت لهم : «إن مَن يترك نص نَبِيِّهِ في أصل الاعتقاد الذي هو ركن الدين، ويعدل عنه إلى الضلال المبين بتأويلات لا تقوم على ساق من فسادها لأسخف وأجهل من أن يُخاطَب، أو أن يكون من زمرة العقلاء».

ثم راموا ضروباً من الأجوبة كلها حائدة عن الجواب، فقلت لهم: «إنكم لم تجيبوا، ولن تجيبوا، فما لي وللخوض معكم في غير شيء».

ثم انفصلت منهم [وقد امتلئوا] غيظاً وحِنْقاً، وشرعوا في إعابة دين الإسلام، وقد أردت الانصراف، فقلت: «اخسئوا صاغرين، فإن من يقول في معبوده من الشتائم- ظانّاً أنه يعظمه- ما قلتم من باب الأولى والأحرى يعيب دين غيره، ثم سِـرْتُ وتركتهم.

[31] أحمد بن قاسم الحجري الأندلسي المدعو أفوقاي (1047هـ)

هو من المورسكيين الذين فروا من غرناطة وجاء للمغرب، فعينه السلطان سفيرا له إلى أوروبا حيث زار فرنسا وهولندا وله كتاب ناصر الدين على القوم الكافرين، والكتاب مطبوع بالمغرب بعناية محمد رزوق، ومطبوع أيضا بأسبانيا ومترجم للأنجليزية[1] وفيه مناظرات كثيرة للمؤلف مع نصارى ويهود أثناء رحلاته[2].

1- حقق وترجم للأنجليزية من طرف جماعة من الأساتذة، وهم: شورد فان كونينكزفلد، و قاسم السامرائي، و خيرارد فيخرز، وطبعه المجلس الأعلى للأبحاث بمدريد، سنة 1997م.

2- محمد رزوق، الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين 16- 17، إفريقيا الشرق، الدر البيضاء 1991م، ص 269، 284- 285.

[32] كتاب النور الباهر في نصرة الدين الطاهر ليوسف بن عبد الله الإسلامي

مؤلفه حبر يهودي من مدينة تارودانت حين اعتنق الإسلام سنة 1020هـ، وساعده في تحرير عربيته وتهذيبه الفقيه عبد الرحمن التمنارتي قاضي تارودانت سنة 1023هـ[1]. والكتاب لا زال مخطوطا في نسختين مغربيتين إحداهما يحتفظ بها مركز جمعة الماجد بدبي، وهي بخط موسى بن العربي الرسموكي قاضي تارودانت، وقد وقفت على صورتها، والثانية بلغني أنها عند بعض الخواص بنواحي سوس.

خلاصة عامة

من جميع ما عرضناه عليكم يظهر أن عِدة المالكية الذين حاوروا أهل الكتاب في الفترة المذكورة اثنان وثلاثون بلغ عدد مناظراتهم اثنان وثلاثون مناظرة أو تزيد، ست منها في مناظرة اليهود وسائرها في مناظرة النصارى، وأن عدد تآليفهم في الجدل مع أهل الكتاب خمس وعشرون تأليفا ثمان منها في مجادلة اليهود وسائرها في مجادلة النصارى. فلهذه الأرقام دلالتها في نفي التهمة عن المالكية بأنهم مقصرون في فن الجدل ناكصون عن المناظرة لعدم تحققم بفنونها وأساليبها أو لتقليدهم لإمامهم مالك في النهي عن الجدل، فالحق أنهم ليس كما قد يظن من لم يقف على آثارهم في ذلك الشأن ولكن لهم منزعا لطيفا يمكن إجماله في أن المالكية قد راعوا مقاصد إمامهم التي نافرت ضربا من الجدل وهو المذموم عقلا وشرعا، وخاضت غمار المناظرة وقارعت الحجة بالحجة إذا استبان لها أن في خوضها مصلحة شرعية راجحة كإحقاق الحق وإزهاق الباطل وكبح جماح بعض الخصوم الذين قد يحملهم التعنت والغرور على الاستهانة بالحرمات، فيتعين حينئذ منازلته ليعلم أن الناقد بصير وبأساليب الجدل خبير.

1- راجع: محمد المنوني: «مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط والحديث»، مجلة البحث العلمي،العدد 13، السنة الخامسة، يناير/ دجنبر 1968م، ص 23- 32. انظر ص28 – 29.

دور المذهب المالكي في تطور الشعر العربي الإفريقي

الدكتور يوسو منكيلا
أستاذ الأدب العربي بجامعة نيامي – النيجر

ملخص المداخلة بالعربية

هذه الدراسة محاولة للإجابة عن سؤال سائد في معظم الأوساط الأدبية العربية وهو: هل للمذهب المالكي دور في تطور الشعر العربي الإفريقي؟ أو هل لإفريقيا شعراء يقرضون شعرهم بالعربية؟ إنها ترمي إلى معرفة المذهب المالكي في إفريقيا الغربية والأدب العربي الإفريقي، الذي هو صورة من صور الأدب العربي باعتبار أن الثقافة الإسلامية التي عاشها الأدباء الأفارقة المسلمون، لابد أن تنجم عنها صلات تربط بينهم وبين مذهبهم المالكي وأدبهم الإسلامي الذي بين أيدينا وذلك وفقا للمؤثرات التي عاشوها.

إن دخول المذهب المالكي وتوغله في غرب إفريقيا، ثم انتشاره فيما بعد في أنحاء المنطقة، يرجع الفضل فيه إلى الفقهاء المرابطين، وعلى رأسهم عبد الله بن ياسين الجدالي، الذي قام بنشاط واسع في سبيل نشر الإسلام السني على مذهب الإمام مالك. ولما كانت حياة الأدب العربي الإفريقي عامة والشعر العربي الإفريقي خاصة مرتبطة بالإسلام أولا، واللغة العربية وثقافتها ثانيا في إفريقيا كان من الضرورة أن يكون الحديث عن المذهب المالكي في إفريقيا المدخل الأول إلى مباحث هذه الدراسة، علما بأن أصول المذهب المالكي مبنية على القرآن الكريم والسنة النبوية الطاهرة، وعمل أهل المدينة وهذا الأصل هو

الذي ينفرد به الإمام مالك عن باقي الفقهاء، ومن ثم الرأي، الذي يشمل عند الإمام مالك جملة من الأصول، يلجأ إليها عندما يفتقر إلى النص.

تهدف هذه الدراسة إذن إلى تناول بعض جوانب المذهب المالكي في الشعر العربي الإفريقي، محاولة ربط المسائل الفقهية المختلفة والمتقاربة التي تناولها الشعراء لإظهار تمسكهم بالمذهب المالكي، وذلك بتسليط الضوء على محاولته الشعرية، واستخدام المذهب المالكي في الشعر العربي في إفريقيا فيما يخص تطبيق المسائل الفقهية المالكية العامة.

وقد قسمت هذه الدراسة على مدخل، ومباحث أربعة، وخاتمة، كان المبحث الأول عرضا لحالة اللغة العربية في إفريقيا، والمبحث الثاني تناول الهوية الإفريقية الإسلامية، والمبحث الثالث دار حول الشعر العربي الإفريقي، والمبحث الرابع ارتكز الكلام فيه عن دفاع الشعر العربي عن الهوية العربية الإسلامية، ومن ثم سجلت في الخاتمة أهم المستجدات التي توصلت إليها.

ملخص المداخلة بالفرنسية

La contribution de la doctrine malékite dans le développement de la poésie arabo-africaine.

Les axes importants de cette intervention sont :

- Le rôle de la doctrine malékite dans le développement de la poésie arabo-africaine qui est elle-même une forme de la poésie arabe émanant du fait que les poètes africains ont aussi adhéré à la doctrine malékite et s'en sont imprégnés.

- L'importance de l'invasion / l'entrée de la doctrine malékite à l'ouest africain surtout à travers les jurisconsultes morabitines qui, à leur tête abdellah Ben Yassine Jaddali, ont propagé l'islam sunnite à l'image de la doctrine malékite.

- Cette l'intervention met l'accent sur la langue arabe en Afrique, sur l'identité africaine islamique, sur la poésie arabo-africaine et enfin sur la défence de l'identité arabo-musulmane par la poésie arabe.

ملخص المداخلة بالانجليزية

The Contribution of the Maliki School of Jurisprudence in Developing Afro-Arab Literature

This paper is an answer to a question which has prevailed the Arabic literature milieu : did Maliki doctrine play any role in the developement of Afro-Arabic poetry ? In other words are Africans indebted to Arab as far as poetry is concerned ?.

this paper deals with the presence of Maliki doctrine in Afro-Arabic poetry. therfore, it is divided into four main parts .the part is an exposition of the state of Arabic language in Africa.the second part deals with Islamic African identity.the third part is restricted to Afro-arabic poetry. the fourth part focus on Arabic s poetry s defence of Islamic Arabic identity. And at last a conclusion of the most deductions.

دور المذهب المالكي في تطور الشعر العربي الإفريقي

محاور الموضوع

- تـــمـــهـــيـــد
- المبحث الأول: عوامل انتشار المذهب المالكي في غرب أفريقيا
- المبحث الثاني: مراكز إشعاع المذهب المالكي في غرب أفريقيا
- المبحث الثالث: طبيعة الشعر العربي الأفريقي
- المبحث الرابع: مساهمة المذهب المالكي في تطور الشعر العربي الأفريقي
- الخاتمة ونتائج البحث

تمهيد

هذه الدراسة محاولة للإجابة عن سؤال يتردد في نفوس الكثيرين وما زال يتردد في معظم الأوساط الأدبية العربية، وهو: هل للمذهب المالكي دور في تطور الشعر العربي الأفريقي؟ أو هل لأفريقيا شعراء يقرضون شعرهم بالعربية؟ إنها ترمي إلى معرفة المذهب المالكي في أفريقيا الغربية والأدب العربي الأفريقي، الذي هو صورة من صور الأدب العربي باعتبار أن الثقافة الإسلامية التي عاشها المسلمون الأدباء الأفارقة لا بد أن تنجم عنها صلات تربط بينهم وبين مذهبهم المالكي وأدبهم المالكي الإسلامي الذي بين أيدينا، وذلك وفقا للمؤثرات التي عاشها الأدباء الأفارقة المسلمون.

إن دخول المذهب المالكي وتوغله في غرب أفريقيا، ثم انتشاره فيما بعد في أنحاء المنطقة يرجع الفضل فيها إلى الفقهاء المرابطين، وعلى رأسهم عبد الله بن ياسين الجدالي الذي قام بنشاط واسع في سبيل نشر الإسلام السني على مذهب الإمام مالك - رضي الله عنه -.

ولما كانت حياة الأدب العربي الإفريقي عامّة والشعر العربي الإفريقي خاصة مرتبطة بالإسلام أولا، واللغة العربية وثقافتها ثانيا في إفريقيا، كان من الضرورة أن يكون الحديث عن المذهب المالكي في إفريقيا المدخل الأول إلى مباحث هذه الدراسة، علما بأن أصول المذهب المالكي مبنية على القرآن الكريم، والسنة النبوية الطاهرة، وعمل أهل المدينة، وهذا الأصل هو الذي ينفرد به الإمام مالك عن باقي الفقهاء، ومن ثم الرأي، الذي يشمل عند الإمام مالك بن أنس جملة من الأصول، يلجأ إليها عندما يفتقر إلى النص.

تهدف هذه الدراسة إذن إلى تناول بعض جوانب المذهب المالكي في الشعرالعربي الأفريقي محاولة ربط المسائل الفقهية المختلفة والمتقاربة التي تناولها الشعراء الأفارقة لإظهار مدى تمسكهم بالمذهب المالكي، وذلك بتسليط

الضوء على محاولاتهم الشعرية، واستخدام المذهب المالكي في الشعر العربي في أفريقيا فيما يخص تطبيق المسائل الفقهية المالكية العامة.

وقد قسمت هذه الدراسة على تمهيد ومباحث أربعة وخاتمة، كان المبحث الأول عرضا لعوامل انتشار المذهب المالكي في غرب أفريقيا، والمبحث الثاني تناول مراكز إشعاع المذهب المالكي في غرب أفريقيا، والمبحث الثالث طبيعة الشعر العربي الأفريقي، والمبحث الرابع ارتكز الكلام فيه عن مساهمة المذهب المالكي في تطور الشعر العربي الأفريقي، ومن ثم سجلت في الخاتمة أهم المستجدات التي توصلت إليها.

المبحث الأول: العوامل التي ساعدت على انتشار المذهب المالكي في غرب أفريقيا

هناك العديد من العوامل التي تضافرت وتفاعلت، فأدت إلى انتشار هذا المذهب في أنحاء غرب أفريقيا وإجماع سكانها عليه، يحاول هذا البحث عرض الأهم منها، وهي:

1- الرحلة في الاتجاهين

- *الاتجاه الأول*: يتمثل في رحلة عدد كبير من علماء غرب أفريقيا في طلب العلم، ولم يكتفوا بالدراسة في بلاد السودان على أيدي أساتذتها المحليين، بل كان الكثيرون منهم يقومون – بعد حفظ القرآن وتعلم الفرائض والسنن والمستحبات على الأساتذة السودانيين برحلة واسعة إلى معاهد فاس ومراكش والقيروان وتلمسان وغيرها من معاهد وجامعات شمال أفريقيا لإتمام تعليمهم ولاتصال بمن يحفظ ويحمل الفقه، أو يتوجهون إلى مصر، والحجاز للدراسة وأداء الحج.

ومن العلماء السودانيين الذين رحلوا في طلب العلم إلى فاس وتلمسان والقيروان وغيرها من المراكز الإسلامية في شمال أفريقيا والمشرق (مصر والحجاز) ثم عادوا إلى بلادهم بعد ما نهلوا من العلوم والمعارف المزدهرة في

تلك البلاد، وساهموا في نشر المذهب المالكي:

ا – أبو عباس أحمد بن عمر بن محمد أقيت: رحل إلى المشرق سنة ه/1485م، لقي بها جماعة من العلماء، منهم: الفقيه جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، وشمس الدين اللقاني[1] وأخوه ناصر الدين [2] وغيرهم، أخذ عنهم العلم واستفاد منهم، ثم رجع إلى بلاد السودان للتدريس، ونفع به كثير. توفي سنة 942ه/ 1535م.

ب – محمود بن عمر بن محمد أقيت: الذي رحل إلى المشرق وحج عام 915ه/1509م ولقي بعلماء عصره بمصر والحجاز، كالفقيه إبراهيم بن محمد المقدسي، والفقيه زكرياء بن محمد بن أحمد الأنصاري، والفقيه إبراهيم بن علي بن أحمد القلقشندي، وغيرهم من كبار أهل العلم وأئمة ذلك العصر، ثم عاد إلى بلده (تمبكتو). واستفاد منه الناس حتى توفي.

ج – مخلوف بن علي بن صالح البلبالي: رحل إلى المغرب لطلب العلم سنة 1512م وتتلمذ علي الفقيه أبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المشهور بابن غازي المتوفي عام 919ه/ 1513م وغيره من علماء المغرب، ثم رجع إلى السودان الغربي ، وزار مدن «كانو» (kano) و«كتشينا» (kastina) و«أغادس» (agadez) و«تمبكتو» (tombouctou) وغيرها للتدريس، فاستفاد منه أهلها من كل أفريقيا.

د – العقب بن عبد الله الأنصمني: سافر إلى المشرق، فحج، وتتلمذ على جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، وغيره من جهابذة علماء عصره. ثم عاد إلى

1- هو الفقه المالكي محمد بن حسن بن علي المعروف بشمس الدين اللقاني، نسبة إلى لقانة من قرى مصر، ولد عام 857ه/1453م، وتوفي سنة 935ه/ 1528م.
وكان أكثر ما يدرس مختصر خليل بن إسحاق.انظر:
نيل لابتهاج بتطرير الديباج لأحمد بابا التمبكتي، ص335، طبع بهامش كتاب الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون، مطبعة السعادة، القاهرة ، 1329ه.

2- هو الفقه المالكي ناصر الدين بن حسن اللقاني المتوفي عام 958ه/1551م .
انظر: نيل لابتهاج، ص336-337ز

بلاده «تكدة» (taghada) وكرس للتدريس ولإفتاء والقضاء بين الناس. توفي سنة 950هـ/ 1543م[1].

هـ- القاضي العاقب بن محمود بن عمر بن محمد أقيت: رحل إلى المشرق لأداء فريضة الحج وطلب العلم، فحج وتتلمذ على الفقيه المالكي ناصر الدين اللقاني والتاجوري[2] وغيرهما، فأجازاه إجازة عامة، ثم رجع «تمبكتو» (tombouctou)، وكون بدوره عددا من طلاب العلم.

كل هؤلاء يعبرون الصحراء ذهابا وإيابا، وتحملوا المشاق من أجل المعرف والتعليم.

- أما الاتجاه الثاني، فهو: وفود عدد كبير من أعلام المذهب المالكي من شمال أفريقيا والأندلس والمشرق إلى غرب أفريقيا، وأخص بالذكر رحلة عدد كبير منهم إلى «تمبكتو» (tombctouou) «كانو» (kano) و«كتشينا» (kastina) و«أغادس» (agadez) وغيرها من حواضر غرب أفريقيا للتدريس والإفتاء في مساجدها وجامعاتها، فاستوطنها بعض منهم نهائيا، وكان لهؤلاء الأعلام أثر فعال في نشر المذهب المالكي بين أهالي بلاد السودان الغربي، وذلك عن طريق طلاب العلم الذين كانوا يحضرون في حلقات دروسهم، ثم يشيعون ما حفظوا بين أهلهم. وقد ذكر المؤرخون وعلماء التراجم أسماء عديدة من الفقهاء المالكيين الذين خرجوا لأفريقيا الغربية، نذكر منهم:

ا – محمد الصديق البناني النفزاوي: وهو أول من توغل داخل الصحراء إلى غرب أفريقيا، وذلك منذ القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)[3].

ب – الفقيه أبو حسن علي بن يخلف النفوس: قدم إلى مملكة غانه عام 575هـ/ 1179م للتجارة والتدريس، وزار مدينة مالي (mali)، فسمع به ملكها

1- نيل الابتهاج، ص 217-21.

2- هو الفقيه المالكي عبد الرحمن بن الحاج أحمد المعرف بالتاجوري، نسبة إلى قرية تاجور قرب طرابلس اليوم.

3- عبد العزيز بن عبد الله: معلمة الصحراء، ص191، الدار البيضاء، الرباط، 1396هـ/ 1976م.

وأحضره إليه، فاختبره، وأسلم على يديه هو ورعيته وذلك عام 1180م، ومن استخلفه وأصبح يشاوره في كل أموره.

ج – الفقيه أبو الحسن علي بن أحمد الأنصاري: الذي رحل من الأندلس إلى غرب أفريقيا في عهد السلطان منسا موسى (712 – 738هـ/1312 – 1337م)، ودرس أهلها، ثم انتقل إلى القاهرة، وبها توفي سنة (724هـ/ 1323م).

د – محمد بن يوسف الغماري: المعرف بالزياتي. رحل إلى الجهة ذاتها، وأقام بها للتدريس إلى أن توفي بمدينة «جني» (djenne) سنة (992هـ/1584م)[1].

وغيرهم من أعلام المذهب المالكي الذين وفدوا على غرب أفريقيا إحساسا منهم بواجبهم تجاه إخوانهم في هذه بلاد، وكل فقيه من هؤلاء الفقهاء تتلمذ عليهم عديد كبير من طلاب العلم، قاموا بدورهم في نشر المذهب المالكي ربوعها.

2 – المكانة الاجتماعية للفقهاء

من العوامل التي ساعدت على انتشار المذهب المالكي في أنحاء غرب أفريقيا المكانة الاجتماعية للفقهاء المالكيين، فقد ذهب أغلب المؤرخين إلى أن هؤلاء الفقهاء كانوا يحظون باحترام كبير، سواء من الأهالي أو السلطة، وعندما يتحدث أحمد بابا في كتابه «نيل الانتهاج»[2]، والقاضي محمود كعت في تاريخ الفتاش[3] والسعدي في تاريخ السودان[4] عن القاضي وسلطته في عهد ملوك السودان، يخيل للباحث أن سلطة القاضي كانت أعلى من سلطة الملك نفسه في عهد الإمبراطورية سنغاي.

1- ابن القاضي المكناسي:دورة الحجال في أسماء الرجال، رقم 698، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، مطبعة النسة محمدية بالقاهرة،1971م

2- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص218 و 343 – 344.

3- تاريخ القتاش، ص121 – 124.

4- تاريخ السودان، ص33 – 118.

3 – العناية التامة بالطلبة واحترامهم

جاء على لسان غير واحد من المؤرخين أن طلبة العلم في السودان الغربي كانوا يتمتعون برعاية تامة وعناية كبيرة من قبل السلاطين والملوك، بل وحتى من قبل الرعية، وخاصة الغرباء والأفاقيين منهم، كانوا يتلقون المساعدات من تجار المدن التي كانوا يقصدونها للدراسة وأخيارها، ويقدم لهم الطعام والكسوة من أموال الأوقاف المخصصة لهم، أو صناديق المحاكم الشرعية، وهذا شأنه عن يشجعهم على طلب العلم والتسابق إليه والسعي وراءه ما دامت حياتهم ميسرة.

4 – ورود الكتب بكميات كبيرة على أسواق المدن الكبرى

لقد وردت كميات كبيرة من الكتب في المدن الكبرى بغرب أفريقيا، حيث أقبل عليها العلماء والطلاب والأمراء الذين كانوا يعملون على تأسيس المكتبات الخاصة، حتى حفلت خزائن مدن السودان الغربي بكل ما كان معروفا من كتب المالكية وغيرها من الكتب في مختلف الفنون، وقد تصل مكتبة العالم الواحد منهم إلى ألفي كتاب، وكانوا لا يبخلون على طلاب العلم بشيء منها[1]، وينبغي الإشارة هنا إلى أن الكتب التي وجدت رواجا في غرب إفريقيا هي نفس الكتب المتداولة في شمال إفريقيا والأندلس والمشرق (مصر والحجاز) ومن أهم هذه الكتب كما جاء في تراجم الفقهاء والعلماء: كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس في الحديث والفقه، والمدونة في فقه إمام مالك لقاضي القيرواني سحنون المتوفى سنة (241هـ/855)، والرسالة لابن أبي زيد القيرواني المتوفى عام (386هـ/996م) وغيرها من الكتب.

5 – مساندة الملوك للمذهب

ترعرع المذهب المالكي في غرب إفريقيا تحت رعاية بعض الملوك الذين

1- تاريخ السودان، ص 42، 44

أعطوا عناية خاصة لهذا المذهب وأكرموا أعلامه، واعتمدوا عليهم في إدارتهم وأحكامهم، وشجعوهم على البذل والعطاء، وسهلوا لهم مهمتهم بطرق متعددة كما حرص هؤلاء الحكام على إرسال البعثات العلمية إلى شمال إفريقيا للتعمق في العلوم الإسلامية على مذهب السادة المالكية، وكان أعضاء هذه البعوث يحتلون مراكز قيادية هامة حين يعودون إلى بلادهم، فمنهم الأئمة في المساجد والجامعات ومنهم القضاة والمعلمون.

لم يكن نشاط ملوك غرب أفريقيا مقتصرا على ما تم عرضه، بل علاوة على ذلك، اهتموا اهتماما شديدا باستخدام الفقهاء المالكيين من الحجاز ومصر وشمال أفريقيا لترسيخ المذهب المالكي في ربوع غرب أفريقيا، قد استخدم منسا موسى، وهو ملك من ملوك إمبراطورية مال[1] معه أثناء عودته من أداء فريضة الحج عام (726هـ/1325م) عددا من الفقهاء المالكيين هم:

1- أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الساحلي الغرناطي.

2 - القاضي أبو العباس الدكالي.

3 – القاضي عبد الرحمن التميمي.

4 – الفقيه أبو عبد الله بن خديجة الكومي.

ولم يكتف هذا السلطان العظيم الشأن باستخدام الفقهاء فحسب، بل عمل على شراء عدد كبير من الكتب الدينية الخاصة بفقه مذهب الإمام مالك -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-، من الحجاز ومصر وشمال أفريقيا، أثناء حجه، وذلك لتعزيز المراكز العلمية في أنحاء مملكته.

المبحث الثاني: مراكز إشعاع المذهب المالكي في الغربي الأفريقي

هذه المدن عبارة عن المدن الكبرى التي ازدهرت فيها الحياة العلمية

1- كان هذا السلطان مالكي المذهب.

إبان العصور الوسطى والحديثة، وكثرت فيها المساجد والجامعات والمعاهد، واستنبطت الكثير من علماء العالم الإسلامي وطلاب العلم والمعرفة. وقد قامت في السودان الغربي مراكز علمية مهمة بعد استقرار الإسلام في تلك المنطقة وفي مقدمتها: أوغشت (Aoudaghoste) وولاته (Walata) ونيما (Nema) في جمهورية موريطانيا الإسلامية حاليا، وتمبكتو (Toumbouctou) وغاو (Gao) في جمهورية مالي حاليا، وبوندوكو (salla Koumbe)، وكونغ (Kongue)، وأودينية (Aoudinia) في جمهورية ساحل العاج حاليا، ودنكاراي (Danka-rai) وتيمبو (timbou) وكانكان (Kankan) ولابه (WaLabe) في جمهورية غينيا حاليا، وكولاك (Kaoulaka) وتوبه (Aouba) وسيلا (Silla) في جمهورية السنغال حاليا، وكانو (Kano) وكاتشينا (katsina) وسوكوتو (Sokoto) في جمهورية نيجيريا الاتحاد حاليا، ووال (Wal) في جمهورية غانا حاليا، وأغادس (Agadez) وتكدة (Taghada) في جمهورية النيجر حاليا، ودوري (dori) في جمهورية بوركينا فاسو حاليا، بل وصلت بعض معاهد هذه المدن إلى مستوى المعاهد المشهورة في ذلك الوقت[1]، وسأكتفي في هذا البحث بعرض أشهر هذه المراكز، وهي:

1- أودغشت (aoudaghoste): كانت هذه المدينة مركزا ثقافيا ومنارة للتقدم العلمي منذ وقت مبكر، فهي أقرب مدن السودان إلى المغرب، حيث توجد مدينة «أغمات» ثم مدينة «فاس» التي كانت مركزا للإشعاع الثقافي بالمغرب وأفريقيا الغربية.[2]

2 – تكدة (Taghada): تقع هذه المدينة في شمال جمهورية النيجر حاليا، وكانت تعتبر في أيام عزها مركزا دينيا وتجاريا هاما يلتقي فيه المغاربة والمصريون والسودانيون،[3] ويبدو أنها قد بلغت أوج ازدهارها العلمي في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، وقد صادف مجيء الفقيه المالكي: أبو عبد الله

1 – أفريقيا الغربية في ظل الإسلام، ص 142.

2- الحركة العلمية والثقافية والإصلاحية في السودان الغربي من 400هـ إلى 1100هـ، ص46 – 47.

3- Culture et civlisation islamique: le Niger,p 94.

عبد الرحمن بن عبد الكريم المغيلي الذي قدم إلى مدينة «تكدة» في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي.

3 - تمبكتو (toumbouctou): تأسست هذه المدينة على الأرجح في أواخر القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، بأيدي الطوارق (touareg) المسلمين، واكتشفها سنغاي، فسيطر عليها، واتخذها العاصمة الثقافية للأمبراطورية، ثم أقام فيها المسلمون من كل مكان.

وسرعان ما أصبحت هذه المدينة سوقا للتجارة، يلتقي فيه البائع والمشتري من أهل المناطق المجاورة، ومركزا للثقافة الإسلامية في السودان الغربي كله.

4 – جني (djenne) تقع هذه المدينة على مرحلة من الضفة اليسرى لنهر «باني» (bani) أحد روافد نهر النيجر، وأسست قبل مدينة تمبكتو بوقت بعيد، في أواسط القرن الثاني الهجري، على أن أهلها كانو في ذلك العهد وثنيين، ولكنهم مع مرور الزمن بادروا إلى دخول الإسلام، وتوافد عليها العلماء، وأسسوا فيها مساجد، واتخذوا مدارس لتعليم الأهلي القرآن الكريم والعلوم الإسلامية.

5 – كاتشينا (katsina): تقع هذه المدينة فيما يسمى اليوم بجمهورية نيجيريا الشمالية، ورغم دخول أهلها الإسلام متأخرين (القرن الرابع عشر الميلادي). ظلت مدينة «كاتشينا» على ازدهار علمي إلى أن استولى عليها الاستعمار البريطاني، وكان أشهر علمائها الذين قاموا بدور بارز في نشر المذهب المالكي وظهر أثرها جليا في الدعوة والإصلاح في مدار س كاتشينا وجامعاتها:

- عبد الله بن محمد الفولاني.
- محمد بن أحمد التاذختي.
- محمد بن الصباغ الكاتشيناوي.
- أبو عبد الله محمد بن منساني.

6 – كانو (kano): تعتبر هذه المدين من أهم المراكز العلمية في السودان الغربي، وهي كسالفتها، تقع في جمهورية نيجيريا الشمالية اليوم.

وتبوأت مدينة «كانو» مركزا ممتازا كمدينة علمية في السودان الغربي، خاصة بعد اضمحلال شأن مملكة سنغاي الإسلامية، امتدت لتكون مقرا للعديد من العلماء والفقهاء الذين هربوا من «تمبكتو» وغيرها من المراكز العلمية الكبرى في مملكة سنغاي، فأصبحت نتيجة لذلك كعبة للمدن والدول المجاورة لها، يشدون إليها الرحال للأخذ والتعمق في العلوم[1].

7 – كومبي صالح (salleh koumbe): وهي عاصمة مملكة غانا الإسلامية، تقع على بعد حوالى 205 كم إلى الشمال من مدينة باماكو» (Bamako) ضمن أراضي جمهورية مالي الحالية.

8 – ولاته [2] (walata): وهي مدين صحراوية، تقع على بعد 150ميلا إلى الشمال الشرقي من مدينة «كومبي صالح» وعلى شمال غربي مدينة «تمبكتو». أنشأها المسلمون الجافلون من أهل مملكة غانه، على إثر هجوم «الصوصو» عليهم، وذلك سنة (1203م)، وموقعها اليوم إلى الجنوب من جمهورية موريطانيا الإسلامية.[3]

كانت هذه المدينة في أواسط القرن الرابع عشر الميلادي من أهم المراكز العلمية في مملكة مالي الإسلامية، بل وأكثرها ازدهارا، يؤدها العلماء والفقهاء والطلبة الذين كانوا يقصدون مساجدها للتعمق في العلوم الإسلامية، ثم يعودون إلى بلدانهم لنشر ما تلقوه من العلوم[4].

1- الأوضاع الثقافية في نيجيريا، ص 219 – 220.

2- وردت هذه المدينة في رحلة ابن بطوطة باسم «إيوالاتن». انظر رحلة ابن بطوطو ص 677 .

3- تاريخ غرب أفريقيا، ص 51.

4- تاريخ السودان، ص 21.

المبحث الثالث: طبيعة الأدب العربي الإفريقي

يتفاوت انفعال الناس مع الطبيعة بمقدار ما يهبهم الله من حس التذوق ومن القدرة على التصور والتمثل وعلى التصوير والتمثيل، وينسجم ذلك كله مع أمزجتهم ومع ظروف حياتهم المادية والفكرية والفنية[1].

والطبيعة أوسع منابع الجمال غنى في الكون، فهي ملهمة كل فنان، وهي مصدر الوحي في معظم الآثار الفنية، سواء أكانت شعرا أم نحتا أم موسيقى[2].

الحديث عن الأدب العربي الإفريقي حديث عن الإسلام، وعائه اللغوي والمعنوي نتيجة العوامل التي ساندت على بروز هذا الأدب في إفريقيا من جهة، وصوب الانتاجات الأدبية بكافة أشكالها في مصب إسلامي وفني من جهة ثانية، ومن المرابيع التي مارس فيها الأدب حياته الطفولية ليخرج منها بتربية ضربت على هيكله سياجاً وحصناً حصيناً لكل ما يمارس بالأدب خارج نطاق الدين ثالثاً، وذلك أن الأدب نبعة من نبعات الحياة، وخفقة من خفقات الإنسان، وتعبير عن وجوده وحياته ونشاطه وبيئته وكونه، وواقعه وعالمه، وعاطفته وشعوره، وفكره وتصوره.[3]

وعندما نختار أبا إسحاق إبراهيم بن يعقوب الكانمي 550هـ على طراز نموذجي كشخصية من المتوقع أن يكون هو الرائد للشعر العربي الإفريقي بشهادة بعض نقاد العرب، مثل محمد بن شريفة الذي ألحقه بأغربة العرب المشهورين، وعلى الرغم مما بات فيه إنتاجه الشعري من ضروب العبث والانتحال؛ فإن ما تبقى على قلته يمثل قوة ما يتمتع به الرجل العالم أو الأديب من عاطفة شعرية جياشة، وقدرته على تشخيصها في قوالب تصويرية بعيدة

1- ينظر في: الصنوبري شاعر الطبيعة، د.عبد الرحمن عطية، الدار العربية للكتاب ـ ليبيا ـ تونس 1981 ص: 69.

2- ينظر في: شعر الطبيعة في الأدب العربي، د.سيد نوفل 1945م ص: 140.

3- ينظر في الأدب الإسلامي، إنسانيته وعالميته، د. ص:19.

كل البعد عن طابع التكلف الذي غالباً ما يوقع صاحبه في التقليد الأعمى، ففي بيتيه المشهورين اللذين مدح فيهما الملك يوسف بن تاشفين عند ما حل ضيفاً على هذا الأخير فأكرمه، يقول :

أزال حجابه عني وعيني تراه من المهابة في حجاب

وقربني تفضله ولكن بعدت مهابة عند اقتراب

تتجلى لنا بوضوح قوة العاطفة الشعرية، ومن ثم وجوه البلاغة التي من النادر أن تجتمع بشكل كهذا في حدود بيتين من الشعر، ففي المستوى الموسيقي فإن البحر المستخدم وهو البحر الوافر يناسب تماماً غرض المدح في الشعر العربي وتظل الحروف في مستواها الصوتي تلائم الظرف العام والجو السائد، فحرف الباء الذي اتخذ في القافية كروية لا ينافي وموقف المدح الذي يتطلب نوعاً من الشعر بالقوة والمهابة في شخصية الممدوح، وفي المستوى المعجمي تبقى الألفاظ المستخدمة سهلة في متناول الجميع، وليس ثمة لفظ يستند الكشف عن معناه في صورته اللغوية إلى أي جهد يذكر، غير أن هذا لا ينفي القوة الفنية في ثنايا البيتين، فالمعجم اللغوي لا يتطلب ما يثقل السمع للوصول إلى ما ينشد من قيمة الشعر، وتستقر الصورة البلاغية في أبهى حلتها عندما نراه يستخدم كلمة الحجاب مرتين من البيت الأول؛ وتنحو الكلمة في المرة الأولى نحو النفي في حين تأخذ في الأخرى طابع الثبوت والاستقرار، هذه المعركة الانعكاسية في التقدم التدريجي التي تعرف في فن البلاغة -الجناس- قد أذيل الحجاب في صورته الظاهرية ومن قبل من يتمتع بالسيطرة والنفوذ، ويبقى نفس الحجاب بكامن طابعه في صورته المعنوية وعند من يسيطر عليه ويحكم من أجل ظاهرية المهابة والمنزلة التي يحتلها المسيطر وهو الملك.

1- ينظر في:إبراهيم الكاني، أنموذج مبكر للتواصل الثقافي بين المغرب وبلاد، محمد بن شريفة، منشورات معهد الدراسات الإفريقية بالرباط، ص:12.

وفي إسناد تقريبه إلى تفضل الملك مجاز، فالفضل بمفرده لا يقرب ولا يبعد، وإنما صاحبه هو المقرب والمبعد، وإنما عدل إلى ذلك بيتين أن الملك ذو فضل وإنعام، وأن هذا التقرب ليس إلا من باب الفضل والإنعام لا من باب الحق والواجب. ويبدو البيت الأخير في صورة غريبة جمعت بين نقيضين، فهو قريب من الملك من حيث الموقف المادي وسماحة الملك، وبعيد في نفسه عن الملك من حيث مهابته له وتوفير لمكانته والاعتزاز بشرفه وعلو منزلة.

ومن جيد شعره قوله يمدح أبا إسحاق إبراهيم بن يعقوب :

ما بَعْدَ بابِ أبي إسحاقَ منزلةٌ ... يسمو إليها فتًى مثلي ولا شرَفُ
أَبَعْدَ ما بَرَكَتْ عنسي بساحته ... وصرتُ مِنْ بَحْرِه اللُّجِيِّ أغترِفُ
هَمُّوا بِصَرْفِي وقَدْ أَصْبَحْتُ مَعْرِفَةً ... فكيف ذلك واسمي ليس ينصرِفُ

وواضحٌ من هذه الأبيات أن الشاعر مُتمَكِّنٌ، ويمتِلك من أدوات صناعة الشعر ما يمتلِكه أمثالُ المتنبّي وابن الروميّ والبحتريّ وغيرهما، ومع ذلك، فإنّ ما تركه هو وغيره من شعراء إفريقيا السوداء من روائع الشعر وعيونه، لم يحْظَ بشرفِ الانضمام إلى التراث الشعري الضخم الذي يحفلُ به تاريخُ الأدب العربي، ولم يجد له مكانًا من بين عيون الشعر العربي الذي يُدَرَّسُ في المدارس والجامعات، بل إن مؤرِّخي الأدب العربي لا يُدْرجونه بين الأعمال الأدبية الرائعة التي يحفل بها التراث العربي الإسلامي، ولقد أدَّى ذلك كلُّه إلى وجود فجوة في تاريخ الأدب العربيِّ أفقدت هذا الأدبَ تكامُلَه وتنوعَه وثراءَه، بل وأدَّت إلى طمس بعض معالمه العالمية.

والواقع أنَّ انقطاعَ الصلة بين علماء القارة الإفريقية وأدبائها ونظرائهم في المشرق والمغرِبِ العربيين، أدَّى إلى أن ينموَ الشعر العربي الإفْريقِي نموًّا ذاتيًّا داخل بيئته القديمة، وضمن بنيته الفنية التقليدية، فالصِّلات العلمية التي تزامنت مع الصِّلات التجارية إبَّان ازدهار الممالك الإفريقية لم تستمرَّ

في ربط شمال القارَّة بجنوبها على الرغم من حصول نوعٍ من التحسُّن في مجال الاتِّصالات ناتجٍ عن الكشوف الجغرافية والاختراعات العلمية.

ولا شَكَّ في أنَّ العالمَ العربيَّ استطاع أن يحافظَ على تراثه العلمي، رغم الغزو الثقافي الذي تعرَّض له عبر التاريخ، فنشطتْ فيه حركةٌ علميةٌ وأدبيةٌ واسعة النطاق، شملت ليس فقط مجالَ المحافظة على الهويّة العربية الإسلامية، وإحياءِ اللغة العربية، ولكن أيضا، شملت مجالَ جمع التراث العلمي الذي خلَّفه الأجداد، وتحقيقِه ونشرِه بمختلف الوسائل والطرق.

إلاّ أنَّ هذه النهضةَ العلميةَ المباركةَ لم تأخذ في الاعتبار الأدبَ الإفْريقِي كتراثٍ قيِّمٍ لا يقلُّ أهميَّةً عن الأدب العربي الأندلسي، وكان ـ مثله ـ قد نشأ في مناخٍ غيرِ عربيٍّ، وفي بيئةٍ جغرافيةٍ غير عربيةٍ كذلك، ولقد ظلّ هذا الإنتاجُ الضخمُ مدوَّنًا في مخطوطات قديمة لم تستطع مقاومةَ الزمان طويلا، فذهب الكثير منها ضحيَّةً للضياع أو الحرائق أو التلف، وبقي القليل منها مُتَفَرِّقًا لا يضُمُّه مكانٌ.

ولم يَحْظَ ـ في الواقع ـ أيُّ إنتاجٍ علميٍّ عربيٍّ إفريقيٍّ باهتمام الباحثين العرب وعنايتهم، ولم تَجْرِ محاولةٌ لإدراج روائع الشعر العربي الإفْريقِي ضمن النصوص الأدبية التي تُدَرَّس في الأدب العربي، ولا يتضمَّن تاريخُ هذا الأدب إشارةً إلى ما أنتجه الأفارقة من أعمال أدبية تمثل حلقة مُهِمَّةً من سلسلة الأعمال العظيمة التي خلَّفها رجالُ الأدب العربي على امتداد التاريخ.

ومهما يكن من أمر، فمن الواضح أنَّنا لا نعدم من بين شعراء العربية الأفارقة مَن كانوا لا يقلُّون عن المتنبي والبحتري وابن الرومي شاعريَّة، ويملكون من أدوات صناعة الشعر مثل ما ملك أولئك، ومن العاطفة والتخيُّل ما كانوا يتوفَّرون عليه، ومن الدوافع إلى قول الشعر ما كان يدفعهم إلى ذلك، وإن كانوا يفتقرون إلى بعض الشروط اللازمة لصقل الموهبة الشعرية، وتوسيع آفاق التعبير، وترويض ملكة الشعر.

ولا ينكر أحد مقدارَ العناية والاهتمام اللذين توليهما المؤسسات العلمية في الغرب بحملة الثقافة الغربية من الأفارقة، فبالإضافة إلى التسهيلات التي يجدها الأديب الإفْريقِي في مجال التعريف به، ونشر أعماله الأدبية، توجد عناية خاصة بالموهوبين منـهم، لدرجة أنَّ شاعرا إفريقيا، مثل (لِيُوبُولْد سِيدَارْ سِنْغُورْ)، يحظى بشرف الانضمام إلى عضوية الأكاديمية الفرنسية، وهو شرف لا يطمحُ إليه من الفرنسيِّين أنفسَهم إلا عددٌ قليلٌ، ولا شَكَّ في أنّ فرنسا لا تقوم بمثل هذا التقدير من أجل سواد عيني سنغور، وإنما لكونه من الذين أسهموا في توطيد أركان اللغة الفرنسية في غرب إفريقيا.

ونعتقد بأن رجال الأدب العربي لفي أمسِّ الحاجة إلى إعادة صياغة تاريخ الأدب العربي، وجدولة عصوره المختلفة، وتتبُّع مساره الجغرافي ليشمل المناطق التي طرقها بالفعل عبر التاريخ، وذلك بهدف العرض الموضوعيِّ له، ولا بدَّ من إدراج ما ثبتت جودتُه من الإنتاج الشعري العربي الإفْريقِي في قائمة الروائع الأدبية التي أنتجها عباقرة الشعر، ويتم ذلك خلال دمج طبيعي له مع هذه الروائع، يُراعَى فيه التسلسل التاريخي، أو تجانس المضمون والأغراض، ولا بد من إيجاد عنوان ثابت للشعر العربي الإفْريقِي تُدْرَسُ تحته عيونٌ مختارةٌ من إنتاجات شعراء إفريقيا، فإغفال هذا الإجراء جناية على الأدب العربي الأفريقي الإسلامي الذي يعتبر ـ بحق ـ من المكاسب الثمينة التي لا ينبغي التفريط فيه.

المبحث الرابع: مساهمة المذهب المالكي في تطور الشعر العربي الأفريقي

إن الأدب كان ولا يزال المرآة التي ينعكس عليها تفكير المجتمع ويشير إلى مكانة الضعف والقوة فيه وإلى ثقافته وحضارته، والأدب المؤثر والرفيع هو الذي يساير أخلاق مجتمعه وما يعيش أفراده من دين وبيئات وقضايا، وأن المجتمع يطمع دائما إلى أدب يرقى بنفوس أهله وعقولهم، ويسد عنهم هجمات الانحراف والضياع التي تشنها عليهم الجهات المعادية لهم، شريطة أن يتميز هذا الأدب بخاصية بيئته ومميزاته.

فالانتاجات الأدبية العربية في إفريقيا مدينة إلى القرآن من حيث الاقتباسات والتناص والإستشهادات والتفاسير والشروح ومن حيث إثراء ما يرسي لهم القرآن الكريم من أصول التشريع والانتماء إليه في غرض الدعوة إلى الله وإلى الأمر بالمعروف والتحلي بحميد الخصال والاجتناب عن الفحشاء والمنكر والبغي كما هو واضح في التنزيل الحكيم، لقد لعب المذهب المالكي في هذا الميدان دورا هاما، حيث ساهم بكل ما يمتلكه من وسائل في محاربة الجهل والتخلف العقلي، نذكر من هذه الوسائل عل سبيل المثال لا الحصر:

[أ]ـ ميدان الدعوة والصحوة: يقول الشاعر الشيخ آدم عبد الله الألوري

يا رب قد ضقت ذرعا بالمفهوم وقد ... رجوت فضلك أصلا ثم لم أزل
أرجوك والحال لا يخفى عليك على ... ما كان لي من حياة البؤس والعطل
لقد تعلمت علم الدين في لغة ... أنزلت فيها كتاب الذكر والمثل
صرفت فيها حياتي من بدايتها ... إلى أواسطها والنفس في شغل
لكن على غير جدوى في الحياة وقد ... ظلت معيشتنا ضنكا على الفشل
كدرت عيش بني الإسلام يا صمد ... كأنهم في ضلال الدين والخطل
وهاك قوم النصارى واليهود لقد ... نالوا حظوظ حياة قسمة الأزل
أعطيتهم كل خير في الهواء وفي ... بر وبحر وفي سهل وفي جبل
فما لنا غير قرآن وحكمته ... ونقل كل حديث الخاتم الرسل
هل أجبروك على توفير حظهم ... ومنعنا حظنا حتى من العمل
يا خالق الخلق يا رحمان قاطبة ... يا من يرى ما خفي يا عالم الجمل
إني قصدتك بالنجوى التي كتبت ... على الرجاء الذي قد شيب بالوجل
إن كنت من قال أدعو أستجيب لكم ... فارحم عبيدك ذا لنجوى وذا الزلل

وأصلح له الحال وارفع مستواه إلى أعلى مكانا ت من أعليت في زحل
يسر له العيش والأرزاق مسرعـة يا خالق الخلق أدرك صاحب الأمل

[ب]ـ ميدان التعليم والتثقيف، يقول العلامة عبد الله بن فودي

وهو شقيق الشيخ المجدد، وشاهد عصره الشيخ عثمان بن فودي في هذه الأبيات التي رد بها على أبيات العالم البر ناوي إلى الشيخ وأعوانه، حيث اتهمهم بالبدع الشنيعة في مجالسهم الوعظية بخاصة في اختلاط الرجال بالنساء:

لقد استنكر البر ناوي الماهر على الشيخ بن فودي حضور النساء لوعظه بقوله:

عـليك منا تـحيات مـباركـة شممن مسكا وسكا من يلا قونا
أيا ابن فودي قم فأنذر أولي الجهلا لعلهم يفقهون الدين والـدونا
فامنع زيارة نسـوان لـوعظك إذ خلط الرجال بنسوان كفى شيئا
لا تفعلن ما يـؤدي للـمعايب إذ لم يأمر الله عـيبا كان يؤذينا
إن الممات وما بعد الممات وجهلا بالعواقب وعـظ كـان يكفينا
وأبيـت المـصطـفى بـج يـتممهـا في عام رش مع زيد العد يغنينا

قد يكون هذا النص متكاملاً كبنية شكلية، وهو كفعل ودلالة يمثل انقطاعاً عن المعقول في الذهنية الإسلامية، غير أنه لا يستطيع مع ذلك أن يبدع فسحة شعرية إلا من خلال مستوى الصدق والكذب الذي تحقِّقه التراكيب المحدثة، وهذا المستوى ضيق جداّ بحيث لا يعتدُّ به في شعرية القول وفنِّيته، مادام لا يخرج عن كونه تقريراً إخبارياً يشرح.

ويقول العلامة عبد الله بن فودي ردا على قصيدة العالم البر ناوي الماهر:

يا أيها ذا الذي قـد جاء يـرشدنا سمعا لمـا قلت فاسمع أنت ما قلنا

نصحت جهدك لكن ليت تعذرنا وقلت سبحان هذا كان بهتانا
إن الشياطين إن جاءوا لمجلسنا هم يبثون سوء القول طغيانا
لسنا نخالط بالنسوان كيف وذا كنا نحذر لكن قلت سلمنا
إن كان ذاك ولكن لا أسلم أن يتركن بالجهل هملا كان إحسانا
إذا ارتكاب أخف الضر قد حتما يكفر الجهل إن ذا كان عصيانا
هذه البلاد وجدنا قومها غرقوا في الجهل نمنعهم أن يفقهوا الدينا
قد قيل تحدث للأقوام أقضية بقدر ما أحدثوا خذ ذاك ميزانا
الحمد لله ذي الإنعام هادينا ثم الصلاة على المختار هادينا
وآله صحبه أبياتنا كملت وعدها حب والتاريخ نشقنا[1]

تصور هذه الأبيات البيئة الأفريقية التي فيها نشأ الأدب العربي الأفريقي، وهي تنعكس على البيئة الأدبية والشعرية والثقافية العربية في إفريقيا، هذه البيئة التي تمثل المنبع والمصدر الثالث للشعر العربي الإفريقي بخاصة والأدب العربي الأفريقي بعامة بعد القرآن الكريم المصدر الأول والسنة النبوية الشريفة المصدر الثاني.

إن معرفة البيئة التي يعيش فيها الأديب مدخل طبيعي بل ضروري لدراسة الأديب والتعرف إلى الاتجاهات السائدة في أدبه، إذ من المسلم لدى دارسي الأدب أن الأديب الحق لا يستطيع أن يعيش منعزلا عن بيئته بل لا يستطيع أن يحول بين نفسه وبين الاستجابات لمؤثرات هذه البيئة وظروفها، فإن استطاع فإن ذلك نقص وقصور في تكوينه الأدبي.

ونعني بالبيئة هنا البيئة الخاصة والبيئة العامة: البيئة الخاصة بما تدل عليه من انتماء اجتماعي معين للأديب، واتجاه فكري خاص، ونشأة وأسرة

1- قصيدة العلامة مخطوط بمكتبة الباحث عدد الأوراق : 9 .
* قار: بلدة قار في بلاد غوبر القديمة التي فتحها الشيخ عثمان بن فودي عندما تأكد على الفساد والرد فيها .

وثقافة، وما لكل من أثر في الأديب محدد، ونعني بالبيئة العامة تلك التيارات المحيطة بالأديب والمجتمع الذي يعيش فيه، والتيارات الاجتماعية والسياسية والأدبية والإسلامية، وما يستطيع أن يؤثر به في الأديب تأثيرا عميقا قويا، لا يمكن لأديب حقا أن يتغافل عنه أو يحول بين نفسه وبيئته، وعلى قدر ما تؤثر البيئة العامة في الأديب نفسه يزداد مكانه عند دراسته كلما استطاع هو أن يؤثر في هذه البيئة العامة وتياراتها.

[ج]ـ ميدان الحث والترغيب في الإسلام، يقول الشاعر رباني زكريا الكيوتي

بشائر الفرح في رمضان قد برزت ... في جوت مياك جاء النور للقلب
أنى اتجهت ترى الإسلام مبتهجا ... في جوت مياك جاء الشهر بالطرب
وهذه الغبطة الكبرى تظللنا ... وقد بدت نعمة القرآن في القرب
فصائمون وعين الله تحرسنا ... وقد تفجرت فينا ثورة الحب
لم تبق في جوت أطماع لذي كفر ... ما عاد في أرضها أمل المغتصب
فهذه كلمة الإسلام قد رفعت ... في جوت مياك هيا صاح للقرن
والفضل يرجع نحو الشيخ مرشدنا ... لولاه ما جاها من عجم ومن عرب
فأهل جوت إلى الإسلام نسبتهم ... ونهجهم في الصيام فهم خير أب
كانوا مع الله جمعا دون تفرقة ... بفضل من هو في الخير لم يغب
هذه البشائر قم يا صاح واقطفها ... في جوت مياك جاء النور للقلب[1]

صورت هذه الأبيات ملامح تجربة شعورية عاشها الشاعر في بيئته الطبيعية والثقافية الصوفية الإسلامية، وتجسد انفعالات محنة نفسية كابد أحوالها، وتبرز هذه الملامح والانفعالات في صورتها بالمعاني من تلقاء نفسها وهي معان حسية، لأنها متصلة بالتجربة الشعورية اتصالا وثيقا، وناشئة من

1- ديوان الشاعر، مخطوط.

صميم معاناة الشاعر، كما ينشأ الموج من حركة البحر المتدفقة.

ومن هنا يكاد يكون إجماع بين دارسي الأدب على أن دراسة بيئة الأديب في مستوييها الخاص والعام ضرورة علمية ملحة للتعرف إلى أديب ما في عصر من العصور، وإذا كان للأديب الحق بالتأثر والتأثير، لا يكتفي بأن يتأثر بالتيارات التي تسود مجتمعه، بل يؤثر في هذه التيارات فيبعث في المجتمع بعض القيم التي يدعو إليها ضرورة.

أن الأدب ليس مجرد إعادة لصنع الحياة أو محاكاة لها دون تأثير فيها وإذا كان الأدب كذلك فإن الأديب الحق هو من يتأثر بمجتمعه.

[د]ـ ميدان التاريخ والتحرر، يقول الشاعر السنغالي أحمد عيان سه

يـا جامـع الناس في عـز وفي شرف ... وموقظ الناس مـن هون ومـن تلف
فقف بسـنغال والسـودان مشتكيا ... مـا دار بينهما مـن خالص الصلف
جيـلان جمعـت الأشـياخ بينـهما ... في الشرق والغرب جمع اللام والألف
فسـيغ فيهـا لنـا مـن قبـل ذا وطن ... ولي مواطـن فـي أرجاء مـن جلف
وكمـب أسـلافنا حلـوا بهـا وكـذا ... في بندلي سلف ناهيك مـن سـلف
مواطـن كلهـا في الأصـل متحـد ... وأهلهـا طـالمـا مالـوا إلى الـترف
فالـكل صـار لديـن الله مـتبعـا ... ولـم يمـل أبـدا عـن دينه الحنفي
وإن تفرقكـم بالقـول ألـسـنة ... فالدين يجمعكم في البيت ذي الغرف
اليـوم فرقـت الأعـداء بينهمـا ... وليـس جمعهمـا يومـا بمؤتلـف
قـد زيـن الله بـالإسـلام بهجتنـا ... والديـن قـوى بها ماكان من ضعف

يحاول الشاعر في هذه الأبيات أن يزرع في نفوس هذا الجيل الحاضر الشعور بالروابط الأخوية بينه وبين الجيل السابق، ويجعله يدرك أن ما يخوضه من معارك طاحنة في مقاومة الاستعباد حلقة في سلسلة متصلة، ثم بوجود مراكز علمية وتجارية وحضارية قامت الحركة العلميّة، والثقافية، والدّينيّة،

والتجارية، والسياسيّة في كل من أغادس و«تنبُكتُو، وغاو، وجِنّي، وكانو، وكاشنه»، وغيرها، وبتأليف شعوب المنطقة باللغة العربية في مختلف العلوم والفنون زاد الأمر تحسنا وازدهارا[1]، شهد هذا الازدهار نوعا من التدهور في أغلب المناطق بسقوط آخر الإمبراطوريات الإسلامية الأفريقية في القرن السادس عشر الميلادي، وهي كانم بورنو بعد سنغاي ومالي وغانه.

ولما دخل الاستعمار الفرنسي والإنجليزي إلى غرب إفريقيا، كان من أبرز أهدافهما مقاومة اللغة العربية والإسلام، وقد نجحت هذه القوى الظالمة في إقصاءها عن الدّوائر والمدارس الحكومية، لكن اللغة العربية بقيت صامدة يتعلمها المسلمون، ويتعلمون بها علوم الإسلام في حلقات علمة في المساجد، وفي الكتاتيب، وفي بيوت العلماء والسلاطين، واضطرّ الاستعمار تحت الضغط الشعبي إلى قبول تعلمها وتدريسها في بعض المناطق بالقارة، وإلى إنشاء مدارس ابتدائية مزدوجة تحت إدارته[2].

وعلى الرغم من المحاولات المتعددة لطمس الهوية الأفريقية من قبل القوى الاستعمارية الغربية بكل وسائلها واستعدادها المادي والمعنوي، فإن الحضارات الأفريقية الأصيلة المتمثلة في الإسلام تمكنت من الوقوف أمام إرادة تلك القوى البغيضة.

1- حركة اللغة العربية وآدابها في النيجر، د.شيخو أحمد سعيد، دار المعارف بالقاهرة، ط2، ص: 18- 19.
2- مجلة الدراسات اللغوية، العدد2، 1999م، ص: 235- 236.

الخاتمة ونتائج البحث

بهذا نكون قد وصلنا إلى نهاية هذا البحث الذي لا ندعي فيه الكمال، لأن القصور ن طبية الإنسان، فهو سمة في جميع أعماله، ولعل القارئ يلاحظ في هذه الدّراسة بداهة مقدار الجهد المبذول الذي كان يفوق إمكانياتي، وقد يلاحظ الدارس أيضا في هذا المجال أن الأدب العربي الأفريقي مهما يتوغل في التجديد يظل مرتبطا على نحو ما ببعض المظاهر الفنية في تراث الأدب العربي القديم، ومع أن الأدب الوجداني في هذه المرحلة قد تحقق له وضع عصري متميز، فإن كثيرا من سمات الأدب القديم ظلت تبدو فيه عند هذا الأديب أو ذاك.

تبين لنا بكل وضوح في نهاية هذا البحث أن الشعر العربي الأفريقي واكب خطوات الإسلام في القارة الأفريقية وظل يتطور مع اللغة العربية حتى أصبحت لغة الإدارة رسمية في مماليكها القديمة .. فذكر البكري أن ملك –غانة- قد استعان قبل إسلامه بخبراء الإدارة والتراجمة من المسلمين.. كا رأينا دولة –مالي- أيضا تتخذ العربية لغة رسمية وكذا دولة – سنغاي- ودولة –وكوتو-، وأن الفرية الاستعمارية التي تزعم أن حضارة غرب إفريقيا مرتبطة بالغرب مزيفة ومنقوصة، ذلك أن الإسلام هو العامل الأول والأخير في صبغ هذه المنطقة بالحضارة الحقيقية والرقي السلوكي، وذلك عبر رفيقتها وهي اللغة العربية بعلومها وفنونها الأدبية التي سايرت الحياة اليومة ن آلام وورور وأحداث ومناسبات، ومن ثم فإن المذهب المالكي ساند الإسلام في انتشاره بالعدد الهائل من القصائد التي دافع بها هؤلاء الشعراء عن دينهم وعقيدتهم في كل فترة ومناسبة.

الجلسة العلمية الثالثة

الرئيس: **دة. مريم أيت أحمد** أستاذة التعليم العالي بكاية الآداب جامعة ابن طفيل - القنيطرة

المقـرر : **دة. أمينة مزيغة** باحثة بمركز دراس بن إسماعيل بفاس

المحور الثالث: المذهب المالكي والمدارس الفقهية

- دور المذهب المالكي في نشر ثقافة التقريب بين المذاهب في الغرب الإسلامي

الدكتور العروسي الميزوري
أستاذ التاريخ والحضارة بجامعة الزيتونة - تونس

- خصوصية الأدلة المالكية وأثرها في توجيه المسائل الخلافية

الدكتور عبد الحميد العلمي
أستاذ التعليم العالي بدار الحديث الحسنية

- انفتاح المذهب المالكي على المذاهب الفقهية من خلال أصل مراعاة الخلاف

الدكتور عبد السلام الزياني
أستاذ التعليم العالي بكلية الشريعة - فاس

- موقف المذهب المالكي من النزعة الظاهرية

الدكتور عبد الرزاق وورقية
أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية – فاس

دور المذهب المالكي في نشر ثقافة التقريب بين المذاهب في الغرب الإسلامي

الدكتور العروسي الميزوري
أستاذ التاريخ والحضارة بجامعة الزيتونة – تونس

ملخص المداخلة بالعربية

تسعى هذه المداخلة إلى إبراز دور المذهب المالكيّ في الغرب الإسلاميّ، من خلال رؤية تاريخيّة وثائقيّة، ترصد الأسس النّظريّة والجوانب العمليّة الّتي من شأنها أن تكشف -بصفة موضوعيّة وعلميّة- مدى توفّق المذهب المالكيّ في التّقريب بين المذاهب، من خلال بعض الأمثلة المستقاة من واقع الاجتماع البشريّ، وأحوال العمران في ثباتها وتغيّرها.

وهذا من شأنه أن يجعلنا نخلص إلى إبراز مزايا المذهب المالكيّ وأثره في ظروفنا المعيشيّة الرّاهنة.

ملخص المداخلة بالفرنسية

Le Rôle del'Ecole malékite dans la diffusion de la culture du rapprochement entre les doctrines de l'ouest islamique.

Cette intervention cherche à mettre en évidence le rôle de l'Ecole Malékite à partir d'une vision historique et documentaire repérant les bases théoriques et les côtés pratiques qui révèlent de manière objective et savante la réussite de cette école dans le rapprochement entre les autre écoles à partir d'exemples puisés de l'environnement et des états urbains stagnes et mobiles. Cela nous conduit à conclure la suprématie

du malékisme et son influence sur nos conditions de vie actuelle.

ملخص المداخلة بالانجليزية

The Role of the Maliki School of Jurisprudence in Reconciling Schools of Jurisprudence in the Islamic West

This presentation seeks to highlight the role of the Maliki school of Islamic West, from a documentary as well as a historical perspective. This study has shaped a theoretical and practical aspects that helps in revealing to what extent the Maliki school can create a reconciliation between doctrines, and it is based on analyzing some examples drawn from social life and the conditions of urbanization in its stability and its change. This presentation will show also the advantages of Maliki school and its impact in our current living conditions as Muslims.

دور المذهب المالكي في نشر ثقافة التقريب بين المذاهب في الغرب الإسلامي

ما انفكّ المذهب المالكيّ يستأثر باهتمام الباحثين من حيث النّشأة والخصائص وطبيعة علاقته بغيره من المذاهب ومكانته في ظروفنا الثّقافيّة الرّاهنة. وفي هذا الإطار بالذّات، ارتأينا أن نخصّ بالبحث موضوع: «دور المذهب المالكيّ في نشر ثقافة التّقريب بين المذاهب في الغرب الإسلامي».

ويندرج تناول هذا الموضوع في سياق حرصنا الدّؤوب على الإسهام في إثراء الأبحاث المتعلّقة بالتّقريب بين المذاهب من جهة، ومتابعة مسيرة البحث في حقول معرفيّة تمثّل جزءا من أالتنا ومنبعا في تواصل تراثنا وحضارتنا، من جهة ثانية.

وقد اقتضت منهجيتنا أن يقع تناول هذا الموضوع وفق العناصر التّالية:

- في تحديد مفهومي: «المذهب» من جهة و«التّقريب بين المذاهب» من جهة أخرى.

- في خصوصيّات المذهب المالكيّ: رؤية وإجراء.

- في مدى إسهام المذهب المالكيّ في نشر ثقافة التّقريب بين المذاهب في الغرب الإسلاميّ.

- في آفاق التّقريب بين المذاهب وجدواه في ظروفنا الثّقافيّة الرّاهنة.

1)- في تحديد المفاهيم

أ)- مفهوم مصطلح «مذهب»

يفيد مصطلح «مذهب» في اللغة الطّريقة أو المعتقد الّذي يذهب إليه الإنسان[1]، وهو يعني لدى الفقهاء الطّريقة التي أسّسها أئمّة كبار من التّابعين لاستنباط الأحكام الشّرعيّة واتّبعهم فيها «جمهور المسلمين في جميع أقطار الأرض وكتب لها البقاء إلى اليوم»[2]، وهو عند المتكلّمين: «الاعتقاد، أو إظهاره بالخبر، والدّعوى والنّصرة، والدّلالة، فمتى ما تناولنا المذاهب التّناول الواحد كان لا بدّ في أحد الاعتقادين من أن يكون جهلا، وفي أحد الخبرين من أن يكون كذبا، فالحقّ لا يكون إلاّ في أحدها»[3]، أمّا عند الفلاسفة، فهو «مجموعة من الآراء والنّظريّات الفلسفيّة ارتبطت بعضها ببعض ارتباطا منطقيّا، حتّى صارت ذات وحدة عضويّة منسّقة ومتماسكة»[4].

وقد صار مصطلح « مذهب» يطلق في أدبيّات الفكر الحديث على وجهة النّظر المتّصلة بمسألة ما أو بالحياة عموما. ومن هذا المنطلق، صار مصطلح «مذهب» يُستعمل في مجالات مختلفة كالفكر والفلسفة والاجتماع والآداب والعلوم الدّينيّة وبالأخصّ المجال الفقهيّ، فهو يعني مجموعة من المبادئ والآراء الدّينيّة أو الفلسفيّة أو الفقهيّة المنسوبة إلى أحد المفكّرين أو إحدى المدارس[5]. وقد فرّق الباحثون بين العلم والمذهب فاعتبروا أنّ العلم يشاهد ويفسّر، وأنّ

1- ابن منظور: لسان العرب، مادة «ذهب»، بيروت، دار صادر، المجلد الأول، ص 394، « المَذْهَبُ: المُعْتَقَد الذي يُذْهَبُ إِليه، وذَهَب فلانٌ لِمَذْهَبِه أَي لمَذْهَبِه الذي يَذْهَبُ فيه. وحَكى اللحياني عن الكسائي ما يُدْرَى له أَينَ مَذْهَبٌ ولا يُدْرَى لَهُ ما مَذْهَبٌ، أَي لا يُدْرَى أَين أَصلُه ويقال ذَهَبَ فُلانٌ مَذْهَباً حَسَناً».

2- وزارة الأوقاف المصرية: كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1931، ص 23-24.

3- دغيم (سميح): موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، بيروت، مكتب لبنان، 1998، مادة «مذهب»، الجزء الثاني، ص 1207.

4- صليبا (جميل): المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللّبنانيّ، الجزء الثّاني، 1982، ص 361.

5- المرجع نفسه.

المذهب يحكم ويأمر ويطبّق[1].

ويُدرك المتأمّل في طبيعة علاقة المسلمين بالدّين الإسلاميّ بجلاء أنّ هؤلاء لم يختلفوا في أصول الدّين ولا في أمّهات الاعتقادات. لقد كانت حقائق الدّين وأركانه وثوابت الشّريعة وحدودها هي الجامع الموحّد للأمّة الإسلاميّة في اعتقادها الدّينيّ، وقد اتّسم هذا الجامع الموحّد بالتعدّد والتّنوّع والاختلاف في فروع الفقه من حيث العبادات والمعاملات، وهو ما أدّى إلى بروز عدّة مذاهب فقهيّة أبرزها المالكيّة والحنفيّة والشّافعيّة والحنبليّة والجعفريّة والإباضيّة، وقد مثّلت هذه المذاهب في حقيقة الأمر ثراء في الاجتهاد، وغنى في التنوّع في إطار أصول الفقه ومصادر الاستنباط. وسنقتصر في هذا البحث على الإشارة إلى أكثر هذه المذاهب ذيوعا وانتشارا بين المسلمين في مختلف البقاع.

ب)- مفهوم مصطلح «التّقريب بين المذاهب»

يقال قرّب الشّيء أي جعله قريبا، والقريب هو الدّاني في المكان أو الزّمان أو النّسب. ويفيد مصطلح « تقريب»، وفق تعريفات الجرجاني « سَوْق الدّليل على وجه يستلزم المطلوب، فإذا كان المطلوب غير لازم، واللاّزم غير مطلوب، لا يتمّ التّقريب»[2]. ويعني تقريب الشّيء عند المحدّثين إدناؤه من الحقيقة[3].كما يُطلق التّقريب على المعرفة الّتي تتقرّب شيئا فشيئا من الكمال. ولنا في تاريخ العلوم عدّة أمثلة تُفيد أنّ الحقائق المتعاقبة يُصحّح بعضها بعضا[4]. وتعني طرق التّقريب المحاولات الموجّهة إلى تحقيق هدف معيّن، وقد سمّيت بطرق التّقريب لأنّها تقرّب من المطلوب[5].

1- المرجع نفسه.

2- الجرجاني (علي بن محمد الشريف): كتاب التّعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، 1985، ص 67.

3- صليبا (جميل) : المعجم الفلسفيّ، ص 324.

4- المرجع نفسه.

5- المرجع نفسه، ص 325.

ونقصُد بالتّقريب بين المذاهب توفير أرضيّة للتّعارف والالتقاء بينها. يقول في هذا السّياق، أحد الدّارسين المحدثين: «والتّقارب أو التّقريب بين المذاهب وفقا للمعنى اللّغوي يعني محاولة أن يكون بينها تعارف والتقاء، وهذا يُومِئ إلى أنّ بينها من زمن حالة من التّنافر والتّباعد، وإلاّ لما كان للفظ التّقارب معنى. فالتّقارب إذن، وسيلة لجمع الشّمل ورأب الصّدع، وتبادل حسن الظّنّ والتّقدير من أجل صيانة وحدة الأمّة، ومن ثَمّ لا يُراد به إلغاء أصل الخلاف بين المذاهب، فما كان لأحد أن يَحْجر على عقول دعاها الله إلى النّظر في ملكوته أو يقصر النّاس على إحدى طرائق الفهم أو بعض وسائل النّظر، ولا يعني هذا تحبيذا للاختلاف أو دعوة إليه، وإنّما كلّ ما يشير إليه أنّ الاختلاف في مجال الدّراسات الفقهيّة لا يُعدّ قدْحا، وأنّ الفقهاء في اجتهادهم لم يخرجوا عن أصول دينهم.»[1].

فالتّقريب بين المذاهب من هذا المنطلق، هو سبيل لجمع الشّمل والعمل على صيانة وحدة الأمّة، وهذا لا يعني بالمرّة نبذ الاختلاف بين المذاهب؛ لأنّ الاختلاف بينها سنّة من سنن الاجتماع في الدّين الإسلاميّ.

إنّ التّقريب بين المذاهب لا يعني إلغاءها، أو دمج بعضها في بعض، أو تغليب مذهب على مذهب آخر. فالفقهاء متّفقون في أصول الدّين الإسلاميّ، ولكنّهم مختلفون في فروعه، وهذا يدلّ بالأساس على الحرّية الفكريّة في الإسلام وعلى الثّراء الفقهيّ الّذي لا يزيد حضارتنا الإسلاميّة إلاّ عزّة وفخرا. فغاية التّقريب بين المذاهب إذن، تكمن بالأساس في إرساء مبادئ التّعاون المثمر بين المذاهب، والتّعبير عن الأخوّة الإسلاميّة والعمل على وحدة الكلمة ونبذ الفرقة.

1- الدسوقي (محمد): « منهج التّقارب بين المذاهب الفقهيّة من أجل الوحدة الإسلاميّة»، في: على دروب التّقريب بين المذاهب الإسلاميّة، وقائع ندوة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (جامعة قطر)، بيروت، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، 1994، ص37-38.

2)- في خصائص المذهب المالكيّ

جدير بنا في البداية أن نعرّف بصورة ولو مقتضبة، بمؤسّس المذهب المالكيّ، وهو الإمام مالك بن أنس. يقول الزحيلي في هذا السّياق: « مالك بن أنس (93هـ/ 711م - 179هـ/ 795م) مؤسس المذهب المالكي: هو الإمام مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي، إمام دار الهجرة فقهاً وحديثاً بعد التابعين، ولد في عهد الوليد بن عبد الملك، ومات في عهد الرشيد في المدينة رحمه الله، ولم يرحل منها إلى بلد آخر، عاصر كأبي حنيفة الدولتين الأموية والعباسية، لكنه أدرك من الدولة العباسية حظاً أوفر، وقد اتسعت الدولة الإسلامية في عصر هذين الإمامين، فامتدّت من المحيط الأطلسيّ غرباً إلى الصّين شرقاً، ووصلت إلى أواسط أوربا بفتح الأندلس.

طلب العلم على علماء المدينة، ولازم عبد الرّحمان بن هرمز مدة طويلة، وأخذ عن نافع مولى ابن عمر وابن شهاب الزّهري، وشيخه في الفقه ربيعة بن عبد الرّحمان المعروف بربيعة الرّأي.

كان إماماً في الحديث وفي الفقه، وكتابه (الموطأ) كتاب جليل في الحديث والفقه، قال عنه الشّافعي -رحمه الله-: «مالك أستاذي، وعنه أخذت العلم، وهو الحجّة بيني وبين الله تعالى، وما أحد أمنّ علي من مالك، وإذا ذكر العلماء، فمالك النّجم الثّاقب». بنى مذهبه على أدلّة عشرين: خمسة من القرآن، وخمسة مماثلة لها من السنة، وهي نصّ الكتاب، وظاهره، وهو: العموم، ودليله، وهو: مفهوم المخالفة، ومفهومه، وهو: مفهوم الموافقة، وتنبيهه، وهو التّنبيه على العلّة، كقوله تعالى: ﴿**فإنّه رجس أو فسقاً**﴾ (الأنعام: 145). فهذه عشرة.

والبقيّة هي: الإجماع، والقياس، وعمل أهل المدينة، وقول الصّحابي، والاستحسان، والحكم بسدّ الذّرائع، ومراعاة الخلاف، فقد كان يراعيه أحياناً، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، وشرع من قبلنا.

وأهمّ ما اشتهر به: العمل بالسّنة، وعمل أهل المدينة، والمصالح المرسلة، وقول الصّحابي إذا صحّ سنده، والاستحسان.

كان من أشهر تلامذته فريق من المصريّين، وفريق آخر من شمال إفريقيّة والأندلس»[1].

وتتمثّل أبرز خصائص المذهب المالكيّ، بالمقارنة مع غيره من المذاهب الإسلاميّة، في ما يلي:

أ)- الأخذ بجميع الأصول

يتميّز المذهب المالكيّ عن غيره من المذاهب الإسلاميّة باعتماده جميع أصول التّشريع الإسلاميّ المتمثّلة في الكتاب، والسنّة، وإجماع الأمّة، والقياس، وعمل أهل المدينة، وشرع من قبلنا، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، وسدّ الذّرائع، والعرف، ومراعاة الخلاف، وهذا فضلا عن القواعد العامّة المتفرّعة عن هذه الأصول والّتي بلغت لدى بعض المالكيّة ألفا ومائتي قاعدة ذات اتّصال وثيق بأبواب الفقه ومجالاته.

ب)- المواءمة بين النّقل والعقل

اعتمد المذهب المالكيّ، فضلا عن وفرة أصوله وتنوّع مصادره، على المواءمة بين النّقل والعقل، وهو مسلك ضمن له الانتشار والوسطيّة والاعتدال ومزيد الإقبال على التّمذهب به.

ج)- قدرته بأصوله التّشريعيّة على التّوسّع في استثمار الأصول المتّفق عليها

وهو ما يساعد المجتهد على سدّ الفراغ الّذي يمكن أن يحسّ به خلال خوضه حقلي الاجتهاد والاستنباط.

1الزحيلي (وهبة): الفقه الإسلامي وأدلّته، دمشق، دار الفكر، 1989 (ط3)، الجزء الأوّل، ص 31-32.

د)- أهليته العلميّة واتّساع معرفته بالأصول والفروع

وقد ساعدت هاتان الخاصّيتان الإمام مالك على التوسّع في مجالي الفتوى والاجتهاد، فتمكّن شيخنا من الاطّلاع على شتّى المذاهب والاستفادة منها. وقد تجلّت أهليّته في أنّه لم يتصدّ لهذا الأمر حتّى شهد له أهله بذلك، وأمروه بالفتوى. قال مالك بن أنس في هذا السّياق: «ليس كلّ من أحبّ أن يجلس في المسجد للحديث والفتيا جلس، حتّى يشاور فيه أهل الصّلاح والفضل، وأهل الجهة والمسجد، فإذا رأوه لذلك أهلا جلس، وما جلست حتّى شهد لي سبعون شيخا من أهل العلم إنّي لموضع لذلك»[1]. «وقال الشافعي: إذا جاءك الأثر عن مالك فشُدّ به يدك.»[2].

وقد أشاد القاضي عياض بإمامة مالك بن أنس في تفسير كتاب الله، وإدراك معانيه، والغوص في جواهره وإمعان النّظر في مقاصده. قال في هذا السّياق ذاته: «وله في تفسير القرآن كلام كثير وقد جمع، وتفسير يرويه عنه بعض أصحابه، وقد جمع أبو محمّد مكيّ مصنّفا فيما روي عنه من التّفسير والكلام في معاني القرآن وأحكامه، مع تجويده له، وإحسانه ضبط حروفه.. قال البهلول ابن راشد وغيره: ما رأيت أنزع بآية من مالك بن أنس مع معرفته بالصّحيح والسّقيم والمعمول به من الحديث المتروك، وميزة الرّجال وصحّة حفظه، وكثرة نقده، إلى ما يؤثر عنه من الكلام في غير ذلك من العلوم كرسالته إلى ابن وهب في الردّ على أهل القدر»[3].

هـ) التوسّع في الاجتهاد من خلال المقاصد

أضحت الحاجة إلى الاجتهاد ضرورة نتيجة تشابك مصالح النّاس وتجدّد المعاملات، فقد عُرف عن الإمام أبي حنيفة أنّه كان يزور الإمام مالك بمناسبة

1- القاضي عياض: ترتيب المدارك، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1998، الجزء الأوّل، ص 59.
2- المصدر نفسه، ص 62.
3- المصدر نفسه، ص 36.

الحجّ في المدينة، وقد نتج عن ذلك بروز صلة علميّة بين الشّيخين تؤكّدها ما رواه الإمام الشّافعيّ عن الإمام مالك حين سُئل عن رأيه في الإمام أبي حنيفة: «نعم رأيت رجلا لو كلّمك في هذه السّارية أن يجعلها ذهبا لقام بحجّته»[1] أو قوله: «لقد وُفّق له الفقه حتّى ما عليه فيه كثير مؤنة»[2]. وليس أدلّ على ذلك من أنّ كبار تلامذة الإمام أبي حنيفة قد أخذوا الحديث والرّواية عن الإمام مالك، من أبرزهم:

- أبو مطيع الحكم بن عبد الله البلخي المتوفّى خلال أواخر القرن الثّاني للهجرة، وهو من أقدم أصحاب أبي حنيفة، وقد أثنى عليه الإمام مالك.

- الإمام محمّد بن الحسن الشّيباني المتوفّى سنة 189هـ/ 804م، وهو الّذي روى موسوعة الإمام مالك المعروفة بـ « الموطّإ « وقام بشرحها.

- أبو سعيد خلف بن أيّوب العامري البلخي المتوفّى خلال بداية القرن الثّالث الهجري، وكان يحفظ إثنين وأربعين ألفا من الأحاديث ...

3)- في مدى إسهام المذهب المالكيّ في نشر ثقافة التّقريب بين المذاهب في الغرب الإسلاميّ

يتجلّى إسهام المذهب المالكيّ في نشر ثقافة التّقريب بين المذاهب في ما يلي:

أ)- عدم الاختلاف مع المذاهب الأخرى في الأصول

لم يختلف المذهب المالكيّ مع غيره من المذاهب الإسلاميّة في الأصول. لقد اختلف معها في فروع، وهي مسائل لا تشكّل عقبة أمام التّقريب بين المذاهب، وقد عدّت هذه الاختلافات مظهرا من مظاهر الحرّية الفكريّة في الإسلام ومصدر إثراء فقهيّ بالنّسبة إلى الحضارة الإسلاميّة.

1- اللّكنوي (أبو الحسنات محمّد عبد الحيّ): النّافع الكبير في مقدّمة شرح الجامع الكبير، من الطّبعة الحجريّة المطبوعة في الطّبع المصطفالي سنة 1291 هـ/ 1874 م.

2- الكاندهلوي (محمّد زكريا): أوجز المسالك إلى موطّإ الإمام مالك، تحقيق: أيمن صالح شعبان، بيروت، 1999.

ب)- اعتماد مبدأي التّكامل والتّساند مع المذاهب الأخرى

ويتجلّى ذلك، بالأساس، في:

- تعظيم المذاهب السنّية النبويّة والالتزام بالاحتجاج بها، والمبالغة في الذّود عنها، وعدم الاعتداد بما سواها عند وجودها، وهذه ظاهرة لا تكاد تفارق خاصّة الشّافعيّة والحنبليّة والمالكيّة، بل هي ظاهرة مطّردة فيها.

- عدم الجمود، وإدارة النّصوص على معانيها وربطها بعللها، وتنزيلها على مقاصدها المتوخّاة منها.

- الاعتداد بفهم الصّحابة واعتماده، وخاصّة في مواطن الاحتمال أو في مجال العبادات الّتي لا تخضع للاجتهاد.

- إنتاج فقه واقعيّ، بعيد عن الافتراض والتّنظير، مرتبط بالحوادث الموجودة لا المتوقّعة[1].

كما كان التقارب كبيرا بين المذهب المالكيّ والمذهب الشّافعيّ في مصر إلى درجة أنّه كان من الصّعب التّفريق بينهما، وقد بدأ التّمايز عندما بدأ طرح مسائل علم أصول الفقه الّتي ردّ عليها المالكيّة في فترة متأخّرة، مثل: ابن القصّار والباقلاّني ثمّ ابن اللبّاد وغيرهم ...[2].

وفي بلاد المغرب كانت العلاقة بين المذهب المالكيّ والمذهب الإباضيّ علاقة مودّة، وتعايش، وتقارب في جزيرة جربة بتونس، وبلاد مزاب بالجزائر، وفي غيرها من المناطق، ولم يشهد التّاريخ فيها صراعات مذهبيّة بل كانت

1- آيت سعيد (الحسين): «المدرسة المالكيّة الأولى: عصر الإمام مالك»، في: بحوث الملتقى الأوّل القاضي عبد الوهّاب البغدادي، المجلّد الأوّل، دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربيّة المتّحدة، 2004، ص 113.

2 - شومون (إيريك): «حول كتاب الردّ على الشافعي المنسوب إلى محمّد أبي بكر بن محمّد بن اللبّاد القيرواني (ت 333هـ/944م)، والرّدود على الشّافعي عند المالكيّة المتقدّمين»، في: محاضرات ملتقى القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب حتّى نهاية القرن الخامس للهجرة، مركز الدّراسات الإسلاميّة بالقيروان، 1995، ص 327-334.

هناك محاولات للتّقريب المذهبيّ تشهد عليها أحكام متشابهة في العبادات والمعاملات نجدها متناثرة في كتب الفقه وموسوعاته لم تلق حتّى اليوم العناية الّتي تستحّقها من الدّراسة الفقهيّة المقارنة والمعمّقة.

ج)- انفتاحه على الشّرائع السّماويّة والمذاهب الأخرى

ويتجلّى ذلك في عدّة مظاهر أبرزها:

- الاستئناس بشرع من قبلنا ما لم يرد في الأمر ناسخ

ويمكن أن نذكر، في هذا الإطار نماذج منها أخذ المالكيّة بمشروعيّتي الجعالة والكفالة من شريعة يوسف، ويتجلّى ذلك واضحا في قوله تعالى: ﴿**وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ**﴾ (يوسف:72).

كما استدلّ المالكيّة على مشروعيّة قسمة مهيّأة وردت على لسان صالح، وقد قال تعالى في شأن ذلك: ﴿**وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ (الأعراف: 73).

- رفض تكفير المسلمين بالذّنب والهوى

وقد ورد في هذا السّياق أنّ الإمام مالك سئل عن المعتزلة أكفّار هم؟ فأجاب: «من الكفر فرّوا».

- العمل بما جاء في المذاهب الأخرى مثل الشّافعيّة والحنفيّة في حالة عدم توفّر رأي المالكيّة في مسألة ما

وهذا من شأنه أن يبرز بجلاء التّكامل بين المذاهب.

- رفض الإمام مالك فرض مذهبه وموطّئه على جميع الأمّة

- ويتّضح ذلك من خلال اعتذار الإمام مالك الاستجابة لطلب الخليفة

العبّاسيّ المأمون القاضي بفرض مذهب مالك وموطّئه على جميع أفراد الأمّة الإسلاميّة، وحملهم على اعتماد ما ورد في «الموطّإ»، فقد أجاب الإمام مالك المأمون قائلا: «دع النّاس يا أمير المؤمنين وما اختاروا لأنفسهم».

- ولمّا لاحظ المنصور استفحال الاختلاف بين علماء عصره طلب من الإمام مالك الطّلب نفسه، فنهاه مالك عن تنفيذ فكرته والعدول عنها.

لقد أدرك بثاقب نظره أنّ الاختلاف المذهبيّ ليس صادرا عن الأصول الشّرعيّة، وإنّما في أمور جزئيّة، وهي معرّضة للاختلاف بين النّاس.

ومن هذا المنطلق، يمكن اعتبار المذاهب الإسلاميّة ثروة فكريّة وفقهيّة وعلميّة. علينا إذن، أن نحرص على لمّ شمل الأتباع، ودعم التّعاون بينهم على البرّ والتّقوى وتحقيق السّعادة ودرء الأخطار ما دام الاختلاف بين مختلف هذه المذاهب ليس على جوهر الدّين وأصوله.

- احترام المذهب المالكيّ مبدأ التّعايش بين الأديان

- ويمكن أن نستدلّ على ذلك بما عرفته تونس عبر التّاريخ من تسامح مع أهل الذمّة على وجه الخصوص، فقد استطاع الشّيخ مُحْرِز بن خلف المتوفّى سنة 413هـ/ 1022م إقناع أصحابه بضرورة حماية اليهود من الغارات والنّهب والاعتداءات الّتي كانوا يتعرّضون لها نتيجة إقامتهم خارج أسوار مدينة تونس، وبفضل الشّيخ مُحرز بن خلف، تمكّن اليهود من الحلول بحيّ الحفصيّة بالعاصمة تونس، وتكوين حارتهم قرب بيت شيخنا ومسجده[1].

وفي هذا الإطار ذاته، سعى محمّد باي إلى جعل متساكنيّ الإيالة التّونسيّة على اختلاف انتماءاتهم العقائديّة مطمئنّين آمنين على أنفسهم وممتلكاتهم. وتبعا لذلك، أصدر في 10 سبتمبر 1274هـ/ 1857م، قانونا أساسيّا لسائر سكّان البلاد على اختلاف مذاهبهم أطلق عليه « عهد الأمان». وقد جاء فيه ما يلي:

1- ابن حمدة (عبد المجيد): سيّدي محرز بن خلف وموقفه من الشّيعة وأهل الذمّة، سلسلة « آفاق إسلاميّة »، وزارة الشّؤون الدّينيّة، 1994، ص 146-147.

- تأكيد الأمان لسائر سكّان الإيالة على اختلاف الأديان والألسنة والألوان في أبدانهم المكرّمة وأعراضهم المحترمة إلاّ بحقّ يوجبه نظر المجلس بالمشورة ويرفعه إلينا، ولنا النّظر في الإمضاء والتّخفيف ما أمكن أو الإذن بإعادة النّظر.

- تساوي النّاس في أصل قانون الأداء المرتّب، أو ما يترتّب وإن اختلف باختلاف الكمّيّة بحيث لا يسقط القانون عن العظيم لعظمته ولا يحطّ على الحقير لحقارته.

- التّسوية بين المسلم وغيره من سكّان الإيالة في استحقاق الإنصاف؛ لأنّ استحقاقه لذلك بوصف الإنسانيّة لا بغيره من الأوصاف، والعدل في الأرض هو الميزان المستوي يؤخذ به للمحقّ من المبطل وللضّعيف من القويّ.

- إنّ الذمّي من رعيّتنا لا يجبر على تبديل دينه، ولا يمنع من إجراء ما يلزم ديانته، ولا تمتهن مجامعهم، ويكون لها الأمان من الإذاية والامتهان، لأنّ ذمّتهم تقتضي أنّ لهم ما لنا، وعليهم ما علينا[1].

توفّي محمّد باي بعد أن وضع أسس مشروع «عهد الأمان»، و تولّى محمّد الصّادق باي من بعده تسيير شؤون الإيالة التّونسيّة، فأمر بتطبيق أصول هذا المشروع، فأُنشئت تبعا لذلك مجالس، كما انتخب مجلس أعلى متألف من ستّين عضوا للنّظر في مصالح البلاد والشّورى في المصالح السّياسيّة[2]. وقد تولّد عن كلّ ذلك بلورة دستور عهد الأمان وإصداره في 26 أفريل 1861م الموافق لسنة 1278هـ، فاستبشر بذلك أهل الذمة والأجانب المقيمون بتونس؛ لأنّهم وجدوا فيه امتيازات هامّة لفائدتهم.

---

1 - ابن أبي الضّياف (أحمد): إتحاف أهل الزّمان، الدّار التّونسيّة للنّشر، الطّبعة الثّانية، الجزء الرّابع، 1990، ص 269.

2 المصدر نفسه، الجزء الخامس، ص 39- 59.

- احترام المذهب المالكيّ مبدأ التّعايش بين الثّقافات

ولئن اختلفت الدّراسات من الموروث الفقهيّ المالكيّ، فإنّ دارسين عربا وعجما قد أثبتوا طبيعة تأثير الفقه المالكيّ في القوانين الغربيّة الحديثة أبرزها: القانون الفرنسيّ.

يقول مصطفى السّباعي في هذا السّياق: «وكان لاتّصال الطلاّب الغربيّين بالمدارس الإسلاميّة في الأندلس أثر كبير في نقل مجموعة من الأحكام الفقهيّة والتّشريعيّة إلى لغاتهم، ولم تكن أوروبّا في ذلك الوقت على نظام مقنّن ولا قوانين عادلة، حتّى إذا كان عهد نابليون في مصر ترجم أشهر كتب الفقه إلى اللّغة الفرنسيّة، ومن أوائل هذه الكتب «مختصر خليل» الّذي كان نواة القانون المدنيّ الفرنسيّ، وقد جاء إلى حدّ كبير متشابها مع أحكام الفقه المالكيّ »[1].

وقال سيديو، وهو عالم وباحث فرنسيّ: «والمذهب المالكيّ هو الّذي استوقف نظرنا على الخصوص، لما لنا من الصّلات بعرب إفريقيّة، وقد عهدت الحكومة الفرنسيّة إلى الدّكتور بيرون في أن يترجم إلى الفرنسيّة كتاب «المختصر في الفقه « لخليل بن إسحاق المتوفّى سنة 1422م»[2].

ويقول علاّل الفاسي: « إنّ الّذي يدرس القانون الفرنسيّ ومذهب الإمام مالك دراسة مقارنة يجد أنّ الفقيهين يتّفقان في تسعين بالمائة من الأحكام ... ممّا يؤكّد استمداد القانون الفرنسيّ من المذهب المالكيّ في تسعة أعشاره ... لأنّه المذهب الّذي كان مدوّنا ومعروفا في وقت لم يكن في فرنسا غير أعراف مختلفة لا تستمدّ من القانون الرّومانيّ إلاّ القليل من بعض أقاليمها[3].

1- السباعي (مصطفى): من روائع حضارتنا، دار السّلام، القاهرة، 1998، ص: 44-45.

2- المحمصاني (صبحي رجب): فلسفة التّشريع الإسلاميّ، بيروت، دار العلم للملايين، 1961، ص: 187 وما بعدها.

3- الفاسي (علاّل): تاريخ التّشريع الإسلاميّ، كتاب العلم، 1990، ص: 55.

ويقول محمّد مصطفي: « ... ومن يتتبّع موادّ القانون الفرنسي، يجد فيها الشّيء الكثير من الموافقة للفقه المالكيّ»[1].

وقد أثبتت الدّراسات المقارنة في المجال التّشريعيّ الأثر الواضح للفقه المالكيّ في القوانين الغربيّة عموما والقانون الفرنسيّ خصوصا، ويعدّ كتاب» المقارنات التّشريعيّة « للشّيخ مخلوف بن محمّد المنياوي، من أبرز الكتب الّتي خاضت في هذا المجال، فقد أثبت فيه الباحث استمداد القانون الفرنسيّ المدنيّ والجنائيّ من المذهب المالكيّ في تسعة أعشاره[2].

ويقول عبد العزيز بن عبد الله في مؤلّفه «مَعْلَمَة الفقه المالكيّ»: «ولا شكّ أنّ للفقه المالكيّ خاصّة بصمات تقوى وتضعف حسب الأقاليم الّتي تأثّرت في أوروبا وأمريكا بالإشعاع القانونيّ الإسبانيّ والبرتغاليّ انطلاقا من الأندلس الّتي استمرّت فيها تطبيقات فقهيّة مالكيّة إلى القرن الماضي... ولذلك أمثلة عديدة تبلور تأثير الفقه المالكيّ خاصّة في البحر المتوسّط والقارّتين الأوروبيّة والأميريكيّة»[3].

ويضيف في موضع آخر: «لقد كان للفقه المالكيّ وخاصّة بالمغرب والأندلس تأثير بليغ لا على القانون الكنسيّ، بل على التّلمود والفقه اليهوديّ منذ القرن العاشر بمدينة فاس، وهو العصر الّذي انتشر فيه المذهب المالكيّ بالمغرب بعد فترة ساد خلالها الفقه الحنفيّ والفقه الشّافعيّ وفقه الأوزاعيّ، ومن أمثلة ذلك أنّ أبا سعيد بن يوسف الفيّومي المعروف بالحاخام سعيديا المتوفّى سنة 331هـ/ 942م، والّذي يعتبر واضع الفلسفة اليهوديّة في العصور الوسطى، قد صنّف ترجمة عربيّة للعهد القديم، واستكمل قانون الميراث اليهوديّ بالشّريعة

1- مصطفى (محمّد): المدخل في التّعريف بالفقه الإسلاميّ، دار النّهضة العربيّة، بيروت، 1985.

2- ولد محمّد سالم (محمّد الأمين): «ملامح تأثّر القوانين الغربيّة بالفقه المالكيّ وأبعادها»، في: بحوث الملتقى الأوّل القاضي عبد الوهّاب البغدادي، دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث، دبي، الإمارات العربيّة المتّحدة، 2004، ص: 334.

3- ابن عبد الله (عبد العزيز): معلمة الفقه المالكي، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، 1983، ص: 41 – 43.

الإسلاميّة وخصوصا المذهب المالكيّ. وهناك عالم يهوديّ مغربيّ اسمه إسحاق بن يعقوب الكوهين الملقّب بالفاسي المولود سنة 404هـ/ 1013م بقلعة بني أحمد قرب فاس، والمتوفّى سنة 497 هـ/ 1103م بالوسنية بالأندلس، له شرح على التّلمود في عشرين مجلّدا، يعتبر إلى حدّ الآن من أهمّ كتب التّشريع التّلموديّ، كما له ثلاثمائة وعشرين فتوى محرّرة كلّها بالعربيّة وهي مقتبسة من الفقه المالكيّ السّائد بالأندلس والمغرب آنذاك، والفاسي هذا هو الّذي أسّس بالوسنية قرب غرناطة سنة 482هـ/ 1089م معهدا للدّروس العليا التّلموديّة، والوسنيّة هي الّتي آوى إليها فترة حياته العلميّة الإمام ابن رشد الحفيد، الّذي جمع بين الفقه المالكيّ والفلسفة والطبّ والتفّ حوله طلبة يهود أندلسيّون»[1].

د)- حكمة تدبير المذهب المالكيّ: حسن التّعامل مع المذاهب والفرق المخالفة له

لئن واجه المذهب المالكيّ في ما بين القرنين الثّالث والسّادس الهجريين فرقا وطوائف تباينت في أسسها ومبادئها وغاياتها وطرائق انتشارها، فإنّه يمكن الحديث عن واجهة فكريّة جداليّة حجاجيّة إقناعيّة، وواجهة ثانية عقديّة مذهبيّة. وقد أمكنه بطريقة عقلانيّة لم تخل أحيانا من بعض وجوه الصّراع المادّي والمعنويّ، أن يضمن حدّا لا بأس به من الحياديّة والموضوعيّة بينه وبين تلك المذاهب والفرق، وقد أدّت هذه الحكمة في تدبير سياسة المذهب إلى انتشار المذهب المالكيّ في الغرب الإسلاميّ وفرض سيادته، رغم تلك الظّروف الفكريّة، والأسباب العقديّة الّتي عقّدت الأمر بعض التّعقيد في تلك الرّبوع.

هكذا نفهم تراجع المذهب الأوزاعيّ في الأندلس لفائدة المذهب المالكيّ، وقد جرى الأمر نفسه على الواقع الدّينيّ والسّياسيّ لبعض الفرق الشّيعيّة بإفريقيّة والمغرب، وذلك ابتداء من أواخر القرن الثّالث الهجري.

1- المرجع نفسه، ص: 43 – 44. للتّصحيح نقول إنّ المدينة المقصودة هي: «اليُسَانَة» (Lucena)، وليست الوسنيّة، وهي اليوم إحدى بلديات مقاطعة قرطبة.

هـ)- شيوع المذهب المالكيّ في الغرب الإسلاميّ إلى درجة التصاقه بمكوّنات الشّخصيّة الثّقافيّة

اقتنع أهل الغرب الإسلامي بالمذهب المالكيّ نتيجة ذيوع مكانة مالك بن أنس العلميّة وملاءمة مذهبه مع طبيعة أهل الغرب الإسلاميّ الميّالة إلى البساطة والوضوح[1].

لقد أصبح المذهب المالكيّ عامل وحدة معنويّة وجزءا من مكوّنات الشّخصيّة الثّقافيّة والفكريّة لمنطقة الغرب الإسلاميّ رغم تعاقب العديد من المذاهب والفرق المخالفة له عبر المسار التّاريخيّ.

وقد استأثرت هذه الظّاهرة باهتمام العديد من الباحثين فانكبّوا على تحقيق أمّهات كتب هذا المذهب ومدوّناته، وكان ذلك في إطار موسوعات ومجلّدات وأطروحات دكتوراه، أعدّت في تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا وليبيا ومصر والسّودان، وحتّى في بلدان غربيّة شملت أوروبا وأمريكا.

4)- في آفاق التّقريب بين المذاهب وجدواه في ظروفنا الثّقافيّة الدّوليّة الرّاهنة

تتمثّل آفاق التّقريب بين المذاهب وجدواه في ظروفنا الثّقافيّة الدّوليّة الرّاهنة في ما يلي:

أ)- دعم غرس مبدإ الإيمان بأنّه لا اختلاف بين المذاهب في الأصول لدى المسلمين، ودعوتهم إلى دراسة ظاهرة الاختلاف في الفروع دراسة علميّة وموضوعيّة من أجل الكشف عن الأسباب والملابسات.

ب)- اعتبار أنّ اجتهادات الفقهاء وآراءهم ليست من قبيل الشّرع الواجب اتّباعه، وإنّما هي فهم بشريّ يحتمل الخطأ والصّواب، فهي إذن، اجتهادات ليست ثابتة ولا خالدة.

1- تيمور باشا (أحمد): المذاهب الفقهية الأربعة (الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي)، وانتشارها عند جمهور المسلمين، القاهرة، دار الآفاق العربية، 2001، ص: 7-8.

ج)- إبراز أنّ أصحاب المدارس الفقهيّة المشهورة لم يتعصّبوا لآرائهم، ولم يدّع أحد منهم أنّ اجتهاده هو الصّواب الوحيد. ومن هذا المنطلق، لا يمكن اعتبار الاختلافات عقبة في طريق التّقريب بين المذاهب، بل إنّها آية من آيات الحرّية الفكريّة في الإسلام.

د)- إنجاز دراسات فقهيّة مقارنة بالمؤسّسات الجامعيّة ومراكز البحث العلميّ، والتّكثيف من إقامة النّدوات والأيام الدّراسيّة بين الفقهاء على اختلاف توجّهاتهم.

إنّ مثل هذا التمشّي من شأنه أن يدعم مسيرة التّقريب بين المذاهب في مختلف بلدان العالم الإسلاميّ، ويرقى به إلى ما هو أفضل.

هـ)- إنتاج ثقافة فقهيّة مشتركة، منزعها إجماعيّ، وخطّيتها توافقيّة أساسها التّأليف بين القلوب والاجتهاد المتواصل ونبذ التعصّب للمذاهب أو الانغلاق على التّقليد، واعتبار أنّ الاختلافات بين المذاهب تندرج في إطار إثراء الفكر الاجتهاديّ في الإسلام.

و)- مزيد دعم البحث العلميّ الخاصّ بالعامل المذهبيّ في الغرب الإسلاميّ، وإبراز دوره في تشكيل تاريخ الغرب الإسلاميّ.

والحاصل لدينا، من خلال ما تقدّم بسطه، أنّ المذهب المالكيّ قد أسهم إسهاما فعّالا في إرساء مبادئ التّعايش بين المذاهب وتحقيق السّلم الاجتماعيّة في الغرب الإسلاميّ وبقيّة البلاد الّتي انتشر فيها.

لقد اعتبره أهل الغرب الإسلاميّ مذهبا يتماشى مع واقعهم المعيش ومتطلّبات الاجتهاد المتجدّد الموافق لمقاصد الشّريعة.

خصوصية الأدلة المالكية وأثرها في توجيه المسائل الخلافية

الدكتور عبد الحميد العلمي
أستاذ التعليم العالي بدار الحديث الحسنية

ملخص المداخلة بالعربية

اقتضت حكمة الخالق أن يُعدّ الخلق لعمارة الأرض وعبادته بها، فهيأ لهم بموجب ذلك الاقتضاء ما يُيسر لهم أمر الانخراط في فقه العبادة، وواقع العمارة بما يضمن لهم السعادة في المعاش والمعاد.

لذا بات لزاماً على الناظرين في العلوم الإسلامية أن يستحضروا قصد شرع الله في رفع الخلاف، وربط أحكامه بواقع الناس.

وقولي بالاستحضار يصدق على استدعاء الأدلة التي يتقوم بها ضبط الحكم باعتباره خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين.

وقد عمل حذاق علماء المالكية على بيان أوجه ذلك التعلق، فرتبوا أحكامهم على مقتضى قواعدهم حتى أصبح فقههم يمشي على وزان واقعهم، لذا اخترت موضوع المشاركة: «خصوصية الأدلة المالكية وأثرها في توجيه المسائل الخلافية».

وهذه دعوى بحاجة إلى إقامة الحجة عليها من خلال قضية تحتها مسألتان :

- أما القضية: فتتعلق بتصحيح النظر في مسمى الخصوصية مع بيان حضورها في الأدلة المادية.

- وأما المسألتان :

* فإحداهما لها تعلق بموضوع تتجلى بموجبه أهم الأدلة الشاهدة على تلك الخصوصية.

* والثانية لها ارتباط بمحمول يتبين بمقتضاه أثر ما اختصت به أدلة المالكية في توجيه المسائل الخلافية.

وبناء على ما تمت الإفادة به، فإن المقام يستدعي ربط موضوع الخصوصية بمحمول المسائل الخلافية للدلالة على أن أدلة المذهب المالكي قادرة على احتواء قضايا الأعيان، على مر العصور والأزمان.

ملخص المداخلة بالفرنسية

La particularité argumentative malékite et son influence dans l'orientation des affaires morales (des problèmes moraux)

Le titre de cette intervention laisse entendre à quel point l'école malékite a focalisé une grande partie de ses travaux sur l'analyse jurisprudentielle du quotidien, ses interactions pratiques, urbaines, religieuses qui exigent, pour être pures et opérationnelles, une éthique permettant de clarifier, sinon de dissiper les différends entre les gens en harmonie avec la jurisprudence.

L'intervention vise donc à démontrer la capacité de l'école malékite de pouvoir cerner et dominer ce genre de problèmes qui proviennent des fluctuations du quotidien et des interactions humaines à travers les lieux et les espaces.

ملخص المداخلة بالانجليزية

The Singularity of the Maliki Jurisprudence evidences and their Role in Directing Controversial Issues

In any differences in rules, scholars of the Islamic sciences resort to link God's law with people's reality and their situations to try to find

out a way to diminish the existing differences in religious rules. This takes place through bringing up religious evidences that is being used to come up with the right religious rule. This presentation comes to shed lights on the uniqueness of these religious evidences in relation to religious rules and it will show the uniqueness of Maliki evidences in directing controversial issues.

خصوصية الأدلة المالكية وأثرها في توجيه المسائل الخلافية

لقد اقتضت حكمة الخالق أن يعد الخلق لعمارة الأرض وعبادته بها، فهيأ لهم بموجب ذلك الاقتضاء ما ييسر لهم أمر الانخراط في فقه العبادة وواقع العمارة بما يمن لهم السعادة في المعاش والمعاد.

لذا بات لزاما على الناظرين في العلوم الإسلامية أن يستحضروا قصد شرع الله في رفع الخلاف وربط أحكامه بمقتضى واقع الناس.

وقولي بالاستحضار يصدق على استدعاء الأدلة التي يتقوم بها ضبط الحكم باعتباره خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين.

وقد عمل حذاق علماء المالكية على بيان أوجه ذلك التعلق، فرتبوا أحكامهم وفق قواعدهم حتى أصبح فقههم يمشي على وزان واقعهم.

لذلك اخترت أن أترجم لموضوع المشاركة ب :

«خصوصية الأدلة المالكية وأثرها في توجيه المسائل الخلافية»

وهذه دعوى بحاجة إلى إقامة الحجة عليها من خلال ثلاثة مباحث:

- أما الأول فيتعلق بتصحيح النظر في مسمى الخصوصية مع بيان حضورها في الأدلة المالكية.

- وأما الثاني فله تعلق بموضوع تتجلى بموجبه أهم الأدلة الشاهدة على تلك الخصوصية.

- والثالث يتبين بمقتضاه أثر ما أختصت به أدلة المالكية في توجيه المسائل الخلافية.

-وبناء على ما تمت الإفادة به، فإن المقام يستدعي ربط موضوع الخصوصية بمسائل الاجتهاد.

فماذا عن:

المبحث الاول

وهو مقدمة لا تنتج معولها إلا باستحضار الحيتيات؛ لأنها من لوازم الخصوصيات، ولا كلام هنا عما هو مشترك بين المذاهب الفقهية فيما يرجع للأدلة الإجمالية باعتبارها أصولا شرعية.

فنحن المسلمين قولا واحدا وإجماعا قائما من غير قيام نكير نعتقد اعتقادا جازما أنه ما من نازلة تعن إلا ولله تعالى فيها حكم خاص يدرك بالنص أو الاستدلال.

ولفظ الاستدلال اسم جامع لمعاني طب ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وشرط ذلك الطلب أن يكون له استمداد من المبادئ العامة للتشريع، وهذا من قبيل المشترك لعدم قيام الدليل على المعارضة.

إلا أن المالكية اختصوا بما تتقوم به تلك المبادئ، وذلك ضمن المقتضيات الآتية:

المقتضى الأول

يتعلق بالضمانات التشريعية الخادمة للإيالات الشرعية، وبابها العمل بالمصالح المرسلة التي تعتبر عند الإمام مالك من أصول الاستدلال المعتبرة، فهو دليل يمكن إعماله في مختلف القضايا الحياتية والتراتيب الإدارية، لذا تواتر النقل بأحقية تلك الضمانات من الفقهاء والأمراء.

فقد ذكر صاحب المعيار أن الأمير الحكم الأموي صرح أنه «نظر طويلا في أخبار الفقهاء فلم ير مذهبا أسلم من المذهب المالكي[1]».

1- المعيار 6/ 357 بتصرف.

المقتضى الثاني

يتعلق بالخصوصية التشريعية للمدرسة المالكية، وهي ما يعبر عنها بشخصية القانون في المدارس الوضعية. ومما يصور هذه الشخصية: أن المذهب المالكي لم يقتصر منذ نشأته على حدود قطرية أو ألوان عرقية أو اعتبارات جنسية، بل إن شخصيته الفقهية جعلت أحكامه صالحة لمختلف الفئات الإنسانية.

المقتضى الثالث

يتعلق بقدرة الفقه المالكي على حراسة الأحكام الدستورية، ودعم المؤسسات القضائية بناء على السلطة الفقهية التي قادها فقهاء استحقوا لقب المشاورين.

يقول صاحب النفح : «ان السلاطين يراعون أحوال الشرع في كل الأمور، وتعظيم الفقهاء، والعمل بأقوالهم وإحضارهم مجالستهم واستشارتهم [1]».

ولفظ الاستشارة يصدق على أمور منها:

أ) تدقيق النظر في الأمور العامة للمسلمين، وممارسة مبدأ الشورى بما يخدم مصالحهم العامة.

ب) انخراط المشاورين في توجيه السلطة القضائية، فقد جرت عادة القضاة أن يتوجهوا ببعض الأقضية إلى هذه الهيـأة قصد دراستها ومساعدتهم على بيان أحكامها، يقول خوان مارتوس كيصدا:

«وباستعمال هذا المبدأ في الحقل القضائي، فإن الأشخاص الذين يساعدون القاضي في إدارة القضاء يشكلون نوعا من مجلس الشورى، وبه يعلم أن أصول الاجتهاد عند المالكية وإن كانت تخدم المقتضيات السابقة، فإنها لا تخرج عن المبادئ المرعية الناظمة لقانون النظر في القضايا الجزئية.

1 - النظام القضائي بالأندلس ص: 17.

يقول ابن رشد الحفيد مبينا أهمية الالتزام بذلك القانون: « إن الإنسان إذا سئل عن أشياء متشابهة في أوقات مختلفة، ولم يكن له قانون يعمل عليه في تمييزها جاوب فيها بجوابات مختلفة، فإذا جاء بعده أحد فرام أن يجري تلك الأجوبة على قانون واحد عسر عليه ذلك»[1] .

ووجه الدلالة فيه تتعلق بضرورة ضبط أصول المحققين، والنسج على منوال المتقدمين، ولله در محمد بن إبراهيم الوزير عند ما نبه على ضرورة التعلق بالمنهج في العلم، وإفادة اللاحق من السابق فقال: « إن منزلة المتقدم من المتأخر بمنزلة من استخرج العيون العظيمة واحتفرها وشق مساقيها وأجراها، والمتأخر بمنزلة من نظر في أيها أعذب مذاقا وألذ شرابا، فلا يعجب من تيسير الأمر وسهولته عليه، أويظن أن ذلك لفرط ذكائه وعلو همته، وليعرف أنه بسبب سعي غيره قرب من البعيد، وسهل عليه الشديد، فليكثر لهم الدعاء» .

وبناء على التزام علماء المالكية بالمبادئ المنصوص عليها أعلاه، فقد تفردوا بأدلة يمكن الاستئناس بها في دعوى الخصوصية.

والقول بالتفرد آيل إلى مجموع القواعد التي لم يأخذها المعارض، أو تمض العلل بها في المذهب بضرب من الاعتبارية تلافيا لخرم أصل الاشتراك في العمومية.

ومما يجلي ما نحن فيه بيان ما وعدت به في:

المبحث الثاني

وتتعلق بالموضوع الذي تتحقق بموجبه الأدلة الشاهدة على تلك الخصوصية، وبابه التفرد من حيث تعلقه بالحيثية، ومنه:

1- بداية المجتهد.

1- أصل الأخذ بعمل أهل المدينة

ووجه الخصوصية فيه عدم سلامته من النقض في المذاهب الفقهية، وقوله عدم التسليم بمقولة إجماع أهل المدينة، لانحصاره في الجهوية مع ما يعتري ذلك من النظر في مستنده، وتردده بين النقلية والاجتهادية. لذا تصدى علماء المالكية للرد لى المخالفين فيما يعرف بفن الذب والانتصار، ككتاب الذب عن مذهب مالك لابن أبي زيد القيرواني، وكتاب الانتصار لعمل أهل المدينة لابن الفخار.

2- أصل العمل بمراعاة الخلاف

وهو عبارة عن إعمال دليل الخصم في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر[1]، وهو من الأصول التي تفرد بها المالكية، نص على ذلك المقري في قواعده[2]، إلا أن صاحب المعيار اعتبره من أقل القواعد إعمالا لعدم، اطراد العمل به، ووجهه ابن هلال بأنه: «إذا كان مذهبنا يراعي الخلاف الخارج عن المذهب فمراعاة خلافه أولى»[3] .

3- أصل العمل بتجنب الخلاف

وهذا ديدن أهل العلم من المذاهب الفقهية لتواتر النقل من الشرع على تجنب الجدل في الفقه والنهي عن المراء في الدين.

وقد عمل حذاق المالكية بهذا الأصل، ونصوا في مواطن من فقهياتهم على نبذ الاختلاف والتذرع بأسباب الائتلاف فاعتبر من هذا الوجه من متعلقات خصوصياتهم.

1- البهجة ص: 10.

2- القواعد ص: 6 .

3- نوازل ابن هلال ملزمة 4 ص: 8.

4- أصل العمل بالخروج من الخلاف

والخروج من هنا مستفاد مما نص عليه الشرع، وأصله قوله ﷺ: «إن الحلال بين وإن الحرام بين، وبينهما أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه .... الحديث».

ومعناه كما في عبارة بعضهم أنه « يستحب الخروج منه باجتناب ما اختلف في تحريمه، وفعل ما اختلف في وجوبه.»وحكى بعضهم عن بعض أكابر الأصحاب أن الخروج من الخلاف حيث وقع، أفضل من التورط فيه «.

هذا ما يسر الله تقييده في القواعد الدالة على التفرد والخصوصية عند السادة المالكية.

بقي الكلام عن:

المبحث الثالث

ويتقوم العمل فيه بترديد النظر في أثر ذلك المتفرد به في توجيه المسائل الخلافية الآيلة إلى أنظار الناظرين في المسائل الاجتهادية، تنزيها للشريعة عن الخلف والمناقضة.

وتحقيقا لما ألمعت إليه أعلاه، فإن بيان أثر الخصوصية متوقف على الإفادات الآتية:

1-إفادة تتعلق بعمل أهل المدينة وأثره في توجيه الخلاف

ومن صوره:

أ-مسألة مقدار الصاع النبوي

فالمنقول أن أبا يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة كان يرى أن وزن مكيال الصاع النبوي خمسة أرطال ونيف على ما يقتضيه قول المذهب، فلما

زار المدينة أراد التحقق من ذلك فدعا بصاع، فاستجاب أحفاد الصحابة، فما رجعوا إلا ومعهم أكثر من سبعين صاعا ورثوه عن أجدادهم. ولما قدره وجد مكيال وزنه ثلاثة أرطال وما يقارب الثلث كما هو المقاس عند أهل المدينة.

ثم إنه لما أبان عن قوله الجديد في العراق، سئل: هل في هذا رجوع عن قول صاحبه؟ فأجاب إنما رجعت من الظن إلى اليقين فتأمله.

ب-مسألة ترجيع الآذان

وقد اعترض فيها أبو يوسف الحنفي على الإمام مالك بقوله:

« تؤذنون بالترجيع وليس عندكم عن **النبي** ﷺ فيه حديث. فالتفت إليه مالك، وقال: يا سبحان الله! ما رأيت أمرا أعجب من هذا .. ينادي على رؤوس الأشهاد في كل يوم خمس مرات، يتوارثه الأبناء عن الآباء من لدن **رسول الله** ﷺ إلى زماننا هذا .. يحتاج فيه إلى فلان عن فلان، هذا أصح عندنا من الحديث »[1].

ج- مسألة تتعلق بالترجيح عند التساوي

فبالرغم من شافعية أبي حامد الغزالي القاضية بعدم القول بحجية عمل أهل المدينة كما نظر إليها في مواطن من مستصفاه ، إلا أنه عند بحثه لقضايا التعارض والترجيح سلم بها عندما اعتبر ما جرى به العمل في المدينة مرجحا، وذلك عند التقابل بين الخبرين المتساويين متنا وإسنادا.

2- إفادة تتعلق بمراعاة الخلاف و أثره في توجيه الخلاف

ومن صوره:

القول في نكاح الشغار

إذ المعلول من المذهب أن حكمه الفسخ، إلا أن المالكية أعملوا دليل

1- ترتيب المدارك 124/2، والموافقات 66/3.

المخالف، وهو عدم الفسخ في لازم مدلوله وما يترتب عنه من استحقاق الأولاد للنسب، وثبوت التوارث بين الزوجين، واستحلال الزوجة حق الصداق بما استحل الزوج من بعضها.

وقد استشكل الأصحاب مسألة الفسخ فشققوا لها صورا، هي:

1- صريح الشغار

وهو ما انتفى فيه الصداق بالتواطؤ بين المتعاقدين، وحكمه الفسخ قبل الدخول وبعده.

ب- وجه الشغار

وهو أن يتواطأ الرجلان على أن يزوج الأول أخته للآخر بصداق معلوم، على أن يزوجه الثاني أخته بصداق أقل منه. وحكمه الفسخ قبل الدخول والإمضاء بعده.

جـ- المركب منهما

وهو أن يتواطأ الرجلان على أن يزوج الأول أخته للآخر بصداق على أن يزوجه الثاني أخته بغير صداق، والحكم فيه كالذي قبله.

3-إفادة تتعلق بتجنب الخلاف و أثره في توجيه المسائل الخلافية

و له صور منها:

أ-كما لو صلى مالكي مأموم وراء إمام حنفي، ثم علم بعد الشروع في الصلاة بحنفيته القاضية بعدم شرطية القراءة بالفاتحة في الصلاة، وهي من لوازم صحتها عند المالكية.

وعملا بالقاعدة فقد نقل عن علماء المذهب جواز إتمام الصلاة وإجزاؤها تجنبا للخلاف، قال في شرح التلقين: «وقد حكى حذاق أهل الأصول

إجماع الأئمة على جواز إجزاء صلاة الأئمة المختلفين بعضهم وراء البعض؛ لأن كل واحد منهم يعتقد أن صاحبهم مصيب».

ب- ومن ذلك القول في القراءة بالبسملة، فقد تجنب المالكية الخلاف عن طريق الإقرار بجواز الإسرار بها. ومما يروى في الباب أن الإمام المازري إئتم في صلاة جهرية ببعض الشافعية، ثم استهل الفاتحة بالبسملة سرا فتفطن له أحد المأمومين، وبعد الفراغ أخبره أنه سمعه يقرأ بالبسملة سرا، وهي ليست من مذهب إمامه، فأجابه بقولته المشهورة:" لأن تكره صلاتي على مذهب مالك خير من أن تبطل على مذهب الشافعي ".

4-إفادة تتعلق بالخروج من الخلاف و أثره في توجيه الخلاف

وله صور منها :

أ)- طهورية الماء

وشروطها عدم تغير اللون والطعم والرائحة، وقد استثنى ابن حبيب خرم الطهورية بتغير الرائحة قياسا على الثوب، قال شهاب الدين القرافي: «ووجه قول عبد الملك أن الثياب لا تنجس بروائح النجاسات فكذلك الماء؛ لأنه أقوى في الدفع عن نفسه، ولأن الرائحة لو كان تغيرها معتبرا لذكر في الحديث»[1].

إلا أن الأخذ بالأوصاف الثلاثة يفضي إلى الخروج من الخلاف.

ومن أمثلته أيضا ما نقل عن الشافعية من أن الماء إذا بلغ القلتين لم يحمل الخبث. قال صاحب المنتور: « فإذا نقص شيء ووقع فيها نجس تأثرت، فتستحب الإعادة للخروج من الخلاف».

ب)- صدور الخطأ أو النسيان عن الإمام في صلاة الجنازة:

إذ لا محل للجبر فيها لغياب صفة السجود عن هيآتها، وقد وقع الخلاف في حكمها بين قائل بالإمضاء وقائل بالإعادة.

1- الذخيرة 143/1

إلا أن الرجوع إلى الأصل الشرعي للنازلة يقرب من طبيعة ذلك الخلاف. ومصدره ما أخرج أبو حنيفة عن إبراهيم ومالك والبخاري ومسلم عن أبي هريرة أن **رسول الله** ﷺ كان يكبر على الجنائز أربعا أو خمسا أو أكثر، وكان الناس في ولاية أبي بكر على ذلك، فلما ولي عمر رضي الله عنه ورأى اختلافهم، جمع أصحاب **محمد** ﷺ فقال: يا أصحاب **محمد** ﷺ متى تختلفوا يختلف من بعدكم، فأجمعوا على شيء يأخذ به من بعدكم، فأجمع أصحاب **محمد** ﷺأن ينظروا إلى آخر جنازة **صلى عليه رسول الله** ﷺ حين قبض فيأخذون بذلك.» فنظروا إلى آخر جنازة كبر عليها **رسول الله** ﷺ حين قبض أربع تكبيرات، فأخذوا بأربع وتركوا ما سواه».

وصورة الخروج من الخلاف في المسألة أن يعدل عن الإمضاء إلى الإعادة والله أعلم.

جـ- مسألة الأذنين وعلاقتها بالخروج من الخلاف

ومثاله ما نقل عن ابن سريج أنه كان يغسل أذنيه مع الوجه، ويمسحها مع الرأس، ويفردهما بالغسل مراعاة لمن قال: «إنهما من الوجه أو الرأس، أو هما عضوان مستقلان، فوقع في خلاف الإجماع».

فقوله: « خلاف الإجماع» مشعر بأن الخروج من الخلاف لا يعني العمل أو الجمع بين أقول المتخلفين؛ لأن في ذلك تجاوزا لقانون الترجيح، وخرما لمبدأ الخروج من جهة ثانية.

هذا تمام القول في أهم القواعد الشاهدة على خصوصية إعمال الأدلة الشرعية عند علماء المالكية.

أرجو الله أن تكون نافعة في بابها وأن تجد محلا عند سماعها، والحمد لله رب العالمين.

انفتاح المذهب المالكي على المذاهب الفقهية من خلال أصل مراعاة الخلاف

الدكتور عبد السلام الزياني
أستاذ التعليم العالي بكلية الشريعة – فاس

ملخص المداخلة بالعربية

تنقسم النصوص الشرعية في دلالتها على الأحكام إلى ما هو قطعي الدلالة لا يحتمل إلا معنى واحدا، وإلى ما هو ظني الدلالة يحتمل معاني عدة، وأوجها مختلفة من التأويل، وهذا النوع الأخير اهتم به العلماء، فاجتهدوا في بيان دلالته وتحديد المعني المقصود منه استنادا إلى المقاصد الشرعية والمبادئ العامة التي وضعها الأصوليون للاجتهاد واستنباط الأحكام.

وبما أن طبيعة هذا النوع من النصوص ظنية، فقد اختلف فيه العلماء تبعا لاختلاف أنظارهم وتفاوت مداركهم، وعلى هذا الاختلاف ترتب اختلافهم في الأحكام التي استنبطوها من هذه النصوص المحتملة. فالاختلاف في فهم النصوص المحتملة، لا يقع من جهة كونها محتملة فقط، وإنما أيضا من جهة تفاوت المجتهدين الناظرين فيها من حيث سعة العلم، وكثرة الفقه، وقوة الذكاء.

وأحيانا يكون الاختلاف في الوقائع التي لم يرد بشأنها نص، لأن النصوص محدودة والوقائع غير محدودة، فلا بد من الاجتهاد، بالنظر إلى علل الأحكام، ومراعاة المقاصد العامة للشريعة، وتحكيم كل ذلك في الوقائع والنوازل المستجدة، وفي هذا تختلف أفهام الفقهاء وتأويلاتهم وترجيحاتهم.

وقد أقر الشرع هذا الاختلاف الصادر عن أهل الاختصاص والمبني على الحجة والبرهان، وأثاب كل من استفرغ وسعه، وبذل جهده في معرفة الحق ولو بالظن.

وقد تميز المجتهدون بسعة الاطلاع والموضوعية واحترام رأي الغير، فكل واحد منهم مطلع على مذهب غيره، عالم بأدلته، فإذا صدر عن المكلف فعل منهي عنه في نظر مجتهد، فإما أن يترتب عليه آثار النهي من فسخ وإبطال الأمر الذي قد يؤدي إلى مفسدة أعظم من مفسدة المنهي عنه، أو يجد له مخرجا يوافق مقصد الشارع، وذلك بإعمال دليل مخالفه إذا كان راجحا، أو بعض ما يقتضيه ذلك الدليل لدرء مفسدة متوقعة، وجلب مصلحة محققة.

ومن هنا نشأ « أصل مراعاة الخلاف» باعتباره أصلا من أصول المذهب المالكي الذي بنيت عليه أحكام كثيرة، ومكن هذا المذهب من الانفتاح على المذاهب الفقهية الأخرى.

وقد قسمت المداخلة إلى:

المبحث الأول : مراعاة الخلاف، وحجيته، وشروطه، وأنواعه.

المبحث الثاني : مظاهر انفتاح المذهب المالكي على المذاهب الفقهية.

المبحث الثالث : آثار مراعاة الخلاف على تغير صفة الأحكام، واستيعاب مستجداتها.

ملخص المداخلة بالفرنسية

L'ouverture de la doctrine malékite sur les autres doctrines jurisprudentielles sur la base de la considération de la contraposition

Il est notoirement connu que les textes jurisprudentiels traitant des jugements sont soit univoques, ne permettant qu'un seul sens, soit équivoques permettant plusieurs sens et différents formes d'interprétation.

Ce dernier volet était le centre d'intérêt de plusieurs oulémas qui ont beaucoup travaillé pour délimiter le sens de sa signification à partir des intentions jurisprudentielles et de bases générales préconisées par les oulémas dans le domaine de la déduction des jugements.

Puisque ce genre de textes est hypothétique et équivoque, il était, par conséquent un point de divergence entre eux, chacun, selon ses compétences, ses visions et sa source de déduction de jugement également.

La différence donc dans la compréhension de ces textes ne provient pas seulement de leur probabilité mais aussi du degré du savoir des chercheurs, du taux de leur intelligence et l'abondance de leur jurisprudence .Parfois, il y a désaccord interprétatif vis-à-vis des événements on incidents dépourvus de texte d'appui qui les interprètent ou qui les légifèrent du moment que ces textes sont en nombre limité quant aux événements, qui sont en nombre illimité.

Vu tout cela, il est nécessaire de recouvrir à la perception innovatrice (L'ijtihad) pour réfléchir sur les causes et les intentions générales de la jurisprudence islamique, et son application sur les incidents récemment établis. Et c'est là, où divergent les interprétations, les significations et les vraisemblances des Oulémas.

Cette contraposition émanant des spécialistes en question repose sur l'argumentation et la démonstration qui leur permettent de mettre en lumière et en valeur leur érudition, leur respect mutuel et leur objectivité, à tel point que si un pratiquant réalise un acte jugé interdit par un précepteur (moujtahid), il sera prohibé, réfuté et résilié ou il (moujtahid) lui trouve un argument contaposant s'il est vraisemblable .

De là, est née la prise en considération de la contraposition qui demeure l'un des fondements de l'école malékite qui a légiféré plusieurs jugements ayant permis à cette école l'ouverture sur d'autres écoles.

J'ai donc réparti préalablement mon sujet en trois volets.

1- La considération de la contraposition, de son argumentativité de ses conditions et de ses types.

2- Les aspects de l'ouverture de l'école malékite sur les autres écoles jurisprudentielles.

3- L'impact de la considération de la contraposition dans le changement des jugements et l'assimilation des situations nouvelles.

ملخص المداخلة بالانجليزية

The openness of the Maliki school of jurisprudence on other schools of jurisprudence through taking difference into account

In terms of deriving rules, the religious texts are divided into what have an only one definite meaning and those that have different aspects of interpretations and several possible meanings. Since the nature of this last type is presumptive provisions, scholars have differed in the interpretation of these religious texts depending on their different sights and cognitive differences. And this difference resulted in differences in rules. In this regards, Maliki school has been unique in establishing what is called 'the origin of taking difference into account' which is consider as one of the element ways that has been used in deriving rules from religious texts and which has help this school to be oppen on the other schools of Islamic jurisprudence.

انفتاح المذهب المالكي على المذاهب الفقهية من خلال أصل مراعاة الخلاف

من المعلوم عند علماء الأصول أن النصوص الشرعية في دلالتها على الأحكام منها ما هو قطعي الدلالة لا يحتمل إلا معنى واحدا، ومنها ما هو ظني الدلالة يحتمل معاني كثيرة وأوجها مختلفة من التأويل، وهذا النوع الأخير اهتم به العلماء، فاجتهدوا في بيان دلالته، وتحديد المعنى المقصود منه استنادا إلى المقاصد الشرعية، والمبادئ العامة التي وضعها العلماء للاجتهاد واستنباط الأحكام.

وبما أن طبيعة هذا النوع من النصوص ظنية، فقد اختلف فيه العلماء تبعا لاختلاف أنظارهم وتفاوت مداركهم، وعلى هذا الاختلاف ترتب اختلافهم في الأحكام التي استنبطوها من هذه النصوص الظنية.

فالاختلاف في فهم النصوص الظنية لا يقع من جهة كونها ظنية فقط، وإنما أيضا من جهة تفاوت أنظار ومدارك المجتهدين الناظرين فيها.

وأحيانا يكون الاختلاف في الوقائع التي لم يرد بشأنها نص، لأن النصوص محدودة والوقائع غير محددة، فلا بد من اللجوء إلى الاجتهاد، وذلك بالنظر إلى علل الأحكام ومراعاة المقاصد العامة للشريعة، وتحكيم كل ذلك في الوقائع والنوازل المستجدة. وفي هذا تختلف أفهام الفقهاء وتأويلاتهم وترجيحاتهم.

وقد أقر الشرع هذا النوع من الاجتهاد الصادر عن أهل الاختصاص والمبني على الحجة والبرهان، وأثاب كل من استفرغ وسعه، وبذل جهده في

معرفة الحق ولو بالظن، وذلك في الحديث المشهور الذي رواه مسلم عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**».

وقد تميز المجتهدون بسعة الاطلاع والموضوعية، واحترام رأي الغير، فكل واحد منهم كان مطلعا على مذهب غيره، عالما بأدلته وأصوله، فإذا صدر عن المكلف فعل منهي عنه في نظر مجتهد، فإما أن يترتب عليه آثار النهي من فسخ وإبطال الأمر الذي قد يؤدي إلى مفسدة أعظم من مفسدة المنهي عنه، أو يجد له مخرجا يوافق مقصد الشارع وذلك بإعمال دليل مخالفه، أو بعض ما يقتضيه ذلك الدليل لدرء مفسدة متوقعة أو جلب مصلحة محققة.

ومن هنا نشأ «أصل مراعاة الخلاف» الذي يعتبر أصلا من أصول المذهب المالكي الذي بنيت عله أحكام كثيرة، ومكن هذا المذهب من الانفتاح على المذاهب الفقهية الأخرى.

وهذا ما جعلته محورا للموضوع الذي اخترته للمشاركة به في هذه الندوة التي نرجو لها كامل التوفيق.

والذي كان عنوانه «**انفتاح المذهب المالكي على المذاهب الفقهية من خلال أصل مراعاة الخلاف**».

وقد قسمته إلى مبحثين أساسيين.

المبحث الأول: مفهوم مراعاة الخلاف، ومشروعيتها، وشروطها.

المبحث الثاني: دواعي انفتاح المذهب المالكي على المذاهب الفقهية من خلال نماذج تطبيقية لمراعاة الخلاف في باب العبادات والأسرة.

المبحث الأول: مفهوم مراعاة الخلاف، ومشروعيتها، وشروطها.

هذا المبحث سأتناوله في مطلبين: المطلب الأول: سأتناول فيه مفهوم

مراعاة الخلاف، ومشروعيتها، وسأتناول في المطلب الثاني: شروط مراعاة الخلاف.

المطلب الأول: مفهوم مراعاة الخلاف، ومشروعيتها

أولا : مفهوم مراعاة الخلاف

مراعاة الخلاف مركب إضافي مكون من جزأين: مراعاة، وخلاف. ولكل جزء معناه الخاص به، ثم أصبح هذا المركب الإضافي لقبا وعلما على أصل معروف من أصول المالكية، ولمعرفة المعنى اللقبي والاصطلاحي لأي مركب إضافي ينبغي أولا معرفة جزأيه: المضاف والمضاف إليه، ولذلك فإن تعريف مراعاة الخلاف سيكون باعتبارين: باعتباره مركبا إضافيا، ثم باعتباره لقبا، أو علما على أصل من أصول المذهب المالكي.

1-مفهوم المراعاة ثم الخلاف

أ- مفهوم المراعاة

المراعاة في اللغة: من راعيت الأمر: نظرت إلى أين يصير، وراعيته: لاحظته، وأرعيته سمعي: أصغيت إليه، والمراعاة: المناظرة والمراقبة، يقال: راعيت فلانا مراعاة، إذا راقبته وتأملت فعله، وفلان يراعي أمرفلان: ينظر إلى ما يصير إليه أمره، والإرعاء: الإبقاء، وراعي أمره: حفظه وأبقى عليه ورفق به [1].

فالمراعاة على هذا لا تخرج عن الحفظ و الإبقاء والرفق والنظر إلى الشيء وملاحظته ومراقبته.

وهذا المعنى اللغوي هو المراد من المراعاة في الاصطلاح. فالمجتهد يلاحظ ويحفظ رأي واجتهاد مجتهد آخر ولا يهمله، بل يأخذه بعين الاعتبار

1 - تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري تحقيق: أحمد عبد الغفور عطا.ط: 4(1990) دار العلم للملايين بيروت-لبنان مادة (رع ي) ولسان العرب لابن منظور.ط: 3 (1419 ه/1999) دار إحياء التراث العربي بيروت-لبنان مادة(رع ي).

ويبني عليه الأحكام[1]. قال الشيخ الرصاع: الرعي معناه: اعتبار الشيء، كما تقول: رعي فلان فلانا معناه: اعتبره وقام له بما يناسبه[2].

ب- مفهوم الخلاف

الخلاف في اللغة: مصدر خالف يخالف خلافا ومخالفة، وهو نقيض الاتفاق. قال ابن منظور: الخلاف: المضادة، وقد خالفه مخالفة وخلافا وقال الراغب الأصفهاني: الاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله وأقواله.

ويستعمل الخلاف في الاصطلاح بمعناه اللغوي، وهو مطلق المغايرة وعدم الاتفاق، فالمجتهد يراعي قولا مغايرا لما استقر عليه اجتهاده، ويعمله ويبني عليه أحكاما جديدة.

2- مفهوم مراعاة الخلاف لقبا

أ-تعريف مراعاة الخلاف لغة

برجوعنا إلى المعنى اللغوي للمراعاة والخلاف، يمكننا تحديد التعريف اللغوي لهذا المركب الإضافي، وهو: ملاحظة الخلاف واعتباره عند النظر في القضايا والمسائل المختلف فيها.

ب-تعريف مراعاة الخلاف اصطلاحا

عرف المالكية مراعاة الخلاف بتعاريف كثيرة غير أن التعريف المشهور هو تعريف ابن عرفة الذي ورد فيه: إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر[3]، وقد اختار ابن عرفة نكاح الشغار مثالا تطبيقيا لتوضيح

1- مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية لمحمد أحمد شقرون ص 44 ط: 1(1423 هـ/2002م) دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث دبي-الإمارات العربية المتحدة.

2- شرح حدود ابن عرفة لأبي عبد الله محمد الرصاع 264/1. تحقيق محمد أبو الاجفان ط: 1 (1993) دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان.

3- شرح حدود ابن عرفة للإمام الرصاع 263/1

تعريفه. ونكاح الشغار أن يقول الرجل للآخر زوجني ابنتك على أن أزوجك ابنتي، من غير ذكر صداق أصلا بأن جعلا بضع كل منهما صداق الأخرى[1].

وقد اختلف العلماء في أثر هذا الشرط على صحة العقد بعد الوقوع هل يفسده أولا؟ فقال الحنفية: العقد صحيح والشرط باطل، ويلزم مهر المثل[2]، وقال المالكية: العقد فاسد يجب فسخه قبل الدخول وبعده ولو ولدت الأولاد[3] لحديث عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- أن النبي ﷺ قال: «لا شغار في الإسلام»[4]، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه.

والمشهور في المذهب المالكي أن النكاح الشغار يفسخ بطلقة بائنة، ويثبت الميراث بين الزوجين مراعاة لقول أبي حنيفة [5] ؛ لأن كل نكاح فاسد اختلف فيه فإنه يثبت به الميراث، ويفتقر في فسخه إلى الطلاق.

فالدليل في تعريف ابن عرفة هو حديث النبي ﷺ: «لا شغار في الإسلام»، ومدلول هذا الدليل: تحريم نكاح الشغار، لأن النهي يقتضي الفساد، ولازم هذا المدلول: فسخ نكاح الشغار، وقوله: أعمل في نقيضه دليل آخر: أي أعمل مالك دليل أبي حنيفة القائل بعدم فسخ نكاح الشغار في لازم مدلوله، وهو لزوم الطلاق وثبوت الميراث بين الزوجين [6].

ويزيد هذه المسألة وضوحا ما أورده الشاطبي في الموافقات [7]، وهو قوله: «إذا دخل المصلي مع الإمام في الركوع وكبر للركوع ناسيا تكبيرة الإحرام، فإنه يتمادى مع الإمام مراعاة لقول من قال: إن تكبيرة الركوع تجزئ عن

1- البهجة في شرح التحفة لأبي الحسن علي بن عبد السلام التسولي 272/1 دار الرشاد الحديثة.
2- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني 278/2.
3- البهجة في شرح التحفة للتسولي 272/1.
4- أخرجه مسلم في النكاح باب تحريم الشغار وبطلانه.
5- البهجة للتسولي 272/1، الموافقات للشاطبي 124/4.المكتبة التوفيقية القاهرة – مصر.
6- مراعاة الخلاف عند المالكية لمحمد شقرون ص: 57 .... 59 ..
7- 124/4.

تكبيرة الإحرام؛ لأنه بعد دخوله في الصلاة تعلق به دليل عدم جواز إبطال الأعمال وهو يرجح قول المخالف ويقويه في هذه الحالة، وكذلك من قام إلى الركعة الثالثة في النافلة ناسيا، وعقدها يضيف إليها رابعة مراعاة لقول من يجيز التنفل بأربع».

ثانيا: مشروعية مراعاة الخلاف

ذهب إلى القول بمراعاة الخلاف جمهور علماء المالكية، واعتبروه أصلا من أصول الإمام مالك، واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة من بينها:

- قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا**﴾[1].

فالله سبحانه علل النهي في هذه الآية عن استحلال المشركين الآمين البيت الحرام بابتغائهم فضل الله ورضوانه مع كفرهم بالله الذي لا تصح معه عبادة، ولا يقبل معه عمل، وهذا فيه نوع من الاعتبار والمراعاة، لزعمهم الباطل أن ما هم فيه عبادة لله تعال: فكيف لا يراعي خلاف عبد مسلم، وتستبعد عبادته الواقعة على وجه دليل شرعي لا يقطع بخطئة فيه، وإن كان يظن ذلك ظنا[2]، فهذا الحكم وإن نسخ فيما بعد إلا أنه لا مانع من الاستدلال به في هذا المعنى[3].

- حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة مني قابضه إليك، قالت: فلما كان

1- سورة المائة الآية: 3.

2- المعيار المعرب والجامع المعرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب لأبي العباس أحمد الونشريسي 395/6. نشر وزارة الأوقاف المغربية ودار الغرب الاسلامي.

3- مراعاة الخلاف-بحث أصولي لعبد الرحمان بن معمر السوسي. ط: 1 (1420هـ/2000م) مكتبة الرشيد+الرياض المملكة العربية السعودية.

عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص، وقال: ابن أخي قد عهد إلي فيه. فقام عبد بن زمعة، فقال: أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه، فتساوقا إلى **النبي** ﷺ فقال سعد: **يا رسول الله** ابن أخي كان قد عهد إلي فيه. فقال عبد بن زمعة: أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه فقال **رسول الله** ﷺ: «هو لك يا عبد بن زمعة»، ثم قال **النبي** ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

- ثم قال لسودة بنت زمعة زوج **النبي** ﷺ: «احتجبي منه يا سودة»، لما رأى من شبهه بعتبه فما رآها حتى لقي الله» [1].

ودلالة الحديث على مراعاة الخلاف أن **الرسول** ﷺأعطى كل واحد من الدليلين- دليل الفراش، ودليل الشبهة- ما يناسبه من الحكم، حيث أعطى للفراش حكمه، فألحق الولد بصاحبه الذي هو زمعة، وأعطى للشبه حكمه، فأمر بنت صاحب الفراش التي هي سودة بالاحتجاب من الولد وهذا شأن مراعاة الخلاف [2].

قال ابن العربي: القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية، بل يجب العطف على المرجوح بحسب رتبته **لقوله** ﷺ: «واحتجبي منه يا سودة» [3].

- حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال **رسول الله** ﷺ: «لا تزوج المرأة المرأة، ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها» [4].

وحديث عائشة -رضي الله عنها-، قالت: قال **رسول الله** ﷺ: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر، بما استحل من فرجها ..» [5].

1- أخرجه البخاري في كتاب باب تفسير الشبهات، ومسلم في كتاب الرضاع باب: الولد للفراش، وتوقي الشبهات.

2- مراعاة الخلاف عند المالكية لمحمد شقرون ص: 111.

3- المعيار للونشريسي 37/12.

4- أخرجه ابن ماجة في النكاح باب لا نكاح إلا بولي. والدار قطني في سننه وصححه 227/3.

5- أخرجه الترمذي في النكاح باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، وابن ماجة في النكاح، باب لا نكاح إلا بولي.

فقد حكم النبي ﷺ ببطلان عقد المرأة التي زوج نفسها بغير إذن وليها، وأكده بالتكرار ثلاثا، وسماه زنى في حديث أبي هريرة، وأقل مقتضياته عدم الاعتبار، ثم عقبه بما يدل على اعتباره بعد وقوعه، فقال: «فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها» و إثبات المهر لها دليل على اعتبار العقد الفاسد بعد الوقوع، لأن مهر البغي حرام، فلو كان زنى لما أثبت لها الشارع المهر، وهذا هو المراد بمراعاة الخلاف[1].

قال الشاطبي معلقا على حديث عائشة الأخير: وهذا تصحيح للنهي عنه من وجه، ولذلك يقع فيه الميراث، ويثبت النسب للولد، وإجراؤهم النكاح الفاسد مجرى الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليل على الحكم بصحته على الجملة، وإلا كان في حكم الزنى، وليس في حكمه باتفاق، فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف، فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول، مراعاة لما يقارن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح، وهو كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد[2].

كما استدل جمهور المالكية أيضا بفتاوى واجتهادات أعلام الصحابة -رضي الله عنهم- التي تدل على اعتبار مراعاة الخلاف، حيث يقدمون الدليل المرجوح بعد الوقوع على الدليل الراجح، لاعتضاده بعد الوقوع بما يقوي جانبه[3].

المطلب الثاني: شروط مراعاة الخلاف

لضبط عملية مراعاة الخلاف وضع علماء المالكية شروطا خاصة بالذي يراعي الخلاف، وبالدليل أو القول الذي يجب مراعاته.

1- مراعاة الخلاف عند المالكية لمحمد أحمد شقرون ص : 112-113.

2- الموافقات في أصول الشريعة 4/167-168.

3- مراعاة الخلاف عند المالكية لمحمد شقرون ص: 114.

الشرط الأول: أن يكون المراعي مجتهدا

مراعاة الخلاف عملية دقيقة تحتاج إلى عالم مطلع على الخلاف، وله قدرة على تمييز الأدلة الراجح منها والمرجوح وهو المجتهد، يقول الشاطبي: مراعاة الأقوال الضعيفة أو غيرها شأن المجتهدين من الفقهاء، إذ مراعاة الخلاف إنما معناه مراعاة دليل المخالف، ومراعاة الدليل أو عدم مراعاته ليس إلينا معشر المقلدين، فحسبنا فهم أقوال العلماء، والفتيا بالمشهورمنها، وليتنا ننجو مع ذلك رأسا برأس، لا لنا ولا علينا [1].

ويقول الشيخ محمد عليش: مراعاة الخلاف وظيفة المجتهد لا المقلد، لأن مراعاة الخلاف بعد الوقوع بمثابة اجتهاد جديد لتحقيق مناط خاص، يؤدي إلى ترجيح دليل مرجوح لما اقترن به من القرائن القوية [2].

الشرط الثاني: أن تكون المسألة مختلفا فيها

يجب أن تكون المسألة التي يراعى فيها الخلاف من المسائل المختلف فيها بين الفقهاء، يقول الشاطبي: «فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها، فإن كانت مختلفا فيها روعي فيها قول المخالف وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها» [3].

الشرط الثالث: أن يكون الدليل المراعى قويا

لا يراعي من الخلاف إلا ما رجح دليله، وقوي مدركه في نظر المجتهد، قال الزركشي: أن يكون ما أخذ المخالف قويا، واهيا لم يراع كالرواية المنقولة عن أبي حنيفة في بطلان الصلاة برفع اليدين، فإن بعضهم أنكرها، وبتقدير

1- الفتاوى للإمام الشاطبي ص: 119، تحقيق أبو الأجفان. ط: 2 (1406 هـ/1985 م).
2- فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك لمحمد عليش 61/2، دار الفكر.
3- الموافقات للشاطبي 124/4.

ثبوتها لا يصح لها مستند، والأحاديث الصحيحة معارضة لها [1]، وكذلك اسقاطه الحد في القتل بالمثقل واعتباره إياه شبهة تدرأ الحد [2].

وقال ابن رشد: على قوة الخلاف تقوى مراعاته [3]، وقال الزركشي: قال القرطبي، لم يراع مالك كل خلاف، وإنما راعى خلافا لشدة قوته [4]، وقال ابن عبد السلام شيخ ابن عرفة: والذي ينبغي أن يعتقد أن الإمام مالك إنما يراعي ما قوي دليله [5].

الشرط الرابع: أن لا يترك المراعي للخلاف مذهبه من كل الوجوه

سبق في الشرط السابق أن اعتبار الخلاف القوي إنما يكون من وجه يرجح فيه مقتضاه، بحيث يصير إليه المجتهد دون ترك لاجتهاده بالكلية، أما إذا لزم من رعي الخلاف ترك المجتهد لقوله ودليله جملة، فإن ذلك يكون خارجا عن مسمى مراعاة الخلاف.

مثاله: أن يتزوج مالكي زواجا فاسدا على مذهبه، صحيحا على مذهب غيره، ثم يطلق فيه ثلاثا، فابن القاسم يلزمه الثلاث مراعاة لمن يقول بالصحة، فلا تحل له إلا بعد أن تتزوج زوجا غيره، فلو تزوجها قبل أن تتزوج غيره لم يفسخ نكاحه؛ لأن التفريق حينئذ إنما يكون لاعتقاد فساد النكاح وهو عنده صحيح وعند المخالف فاسد [6].

فلو روعي خلاف المخالف في هذه الحالة أيضا للزم ترك المذهب من كل الوجوه.

1- المنثور في القواعد للزركشي 129/2 تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود طبعة وزارة الأوقاف الكويتية.
2- مراعاة الخلاف لعبد الرحمان السنويسي ص: 73.
3- البيان والتحصيل لابن رشد 302/4 تحقيق: محمد العرايشي ط: 2 (1408 هـ/1988 م) دار الغرب الإسلامي بيروت-لبنان.
4- البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي 265/6. ط:2 (1412 هـ/1992 م) وزارة الأوقاف الكويتية.
5- المعيار للونشريسي 37/12، شرح حدود ابن عرفة للرصاع 269/1.
6- الدرة الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، للحسن بن محمد المشاط.ص:237.

فمنعه من تزويجها أولا أنما هو مراعاة للخلاف، وفسخه ثانيا لو قيل به لكان مراعاة للخلاف أيضا، ومراعاة الخلاف مرتين تؤدي إلى ترك المذهب بالكلية [1].

الشرط الخامس: أن لا تؤدي مراعاة الخلاف إلى صورة تخالف الإجماع

وذلك كمن تزوج بغير ولي ولا شهود بأقل من ربع درهم، مقلدا أبا حنيفة في عدم الولى ومالكا في عدم اشتراط الشهادة عند العقد، والشافعي في أقل من ربع درهم، فإن هذا النكاح يجب فسخه إجماعا ولا يراعي فيه خلاف، لان هذه الصورة لا يقول بها أحد من الأئمة، فكل واحد منهم لو سئل عنها بانفراد لأبطلها، فالشافعي يبطلها لعدم وجود الولي والشهود، وأبو حنيفة يبطلها لعدم وجود الشهود وعدم توفر أقل الصداق عنده، ومالك يبطلها لعدم توفر أقل الصداق كذلك وعدم وجود الولي[2] .

الشرط السادس: أن يكون الجمع بين المذاهب ممكنا

قال الزركشي مبينا هذا الشرط: فإن لم يكن كذلك، فلا يترك الراجح عند معتقده لمراعاة المرجوح، لأن ذلك عدول عما وجب عليه من اتباع ما غلب على ظنه، وهو لا يجوز قطعا. ومثاله: اشتراط أبي حنيفة المقر الجامع في انعقاد الجمعة، لا يمكن مراعاته عند من يقول: إن أهل القرى إذا بلغوا العدد الذي تنعقد به الجمعة لزمتهم ولا يجزئهم الظهر، فلا يمكن الجمع بين القولين[3].

1- المعيار، للونشريسي 38/12.

2- مراعاة الخلاف-بحث أصولي لعبد الرحمن السنوسي ص: 79،مراعاة الخلاف عند المالكية لمحمد شقرون ص 247.

3- المنثور في القواعد للزركشي: 132/2.

المبحث الثاني: دواعي انفتاح المذهب المالكي على المذاهب الفقهية من خلال نماذج تطبيقية لمراعاة الخلاف في باب الطهارة وباب النكاح

من المعلوم أن الشريعة الإسلامية جاءت للتيسير والمرونة ورفع الحرج عن الناس، وتتجلى هذه المرونة في التوسيع على المكلفين وجلب المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم، كما أخبر بذلك الحق سبحانه في قوله: «**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**»[1]، وقول النبي ﷺ: «**إن الدين يسرو لن يشاد الدين أحد إلا غلبه**» [2].

وبناء على ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية من نصوص يستفاد منها المرونة والتيسير، فقد راعى المالكية في تعاملهم مع تنزيل الأحكام على الوقائع ما يوافق المرونة والتيسير على المكلف، وهذه الخاصية أصبحت من أهم دعائم المذهب المالكي وكثرة أتباعه، ناهيك عن استجابته لمتطلبات الحياة ومستجداتها، وملاءمته لتنوع الأقطار والأجناس، واختلاف الأعراف والعادات، وتعايشه مع سائر المذاهب الفقهية، ومراعاته لاختلافاتها وتغاير أصولها وقواعدها وفروعها.

وتتجلى مظاهر المرونة والتيسير في المذهب المالكي في مجالات كثيرة يمكن إجمالها في الأصول والمقاصد والفروع، ومن تلكم الأصول التي كاد أن ينفرد بها المذهب المالكي كأصل «مراعاة الخلاف» الذي قال عنه أبو العباس أحمد القباب: «إنه من محاسن هذا المذهب» [3].

هذا الأصل أبعد المذهب المالكي عن التقوقع والانغلاق، بل أضاف إليه سمة الوسطية، والجنوح إلى أعدل الأقوال وأوفقها، وجعل منه فضاء لتقبل قول الغير ودليله. وهذا التقبل يعتبر من إفرازات القاعدة السلوكية: التخلية قبل

1- سورة البقرة الآية 185.

2- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب الدين يسر.

3- المعيار للونشريسي 388/6.

التحلية. فالتخلية تقوم على تنقية النفس وطرح ما بها من نزغات ونزاعات وخلفيات وأنانية، وبعد ذلك تأتي التحلية وأول مستواها غرس التجرد والموضوعية، وينبني على ذلك قبول فكر الآخر واحترامه، ثم الرقي إلى درجة اعتباره ثم الوصول إلى حكم متوالد من الرأيين معا.

مع بيان دواعي ومسوغات الانفتاح على المذاهب الفقهية الأخرى في كل نموذج.

وسأقتصر على دراسة نموذج من باب الطهارة ونموذج من باب النكاح ولذلك فإنني سأتناول هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: دراسة نموذج لمراعاة الخلاف في باب الطهارة.

المطلب الثاني: دراسة نموذج لمراعاة الخلاف في باب النكاح.

المطلب الأول: دراسة نموذج لمراعاة الخلاف في باب الطهارة .

توجد أمثلة كثيرة لمراعاة الخلاف في فقه العبادات، غير أنني سأقتصر على دراسة نموذج للتوضيح من باب الطهارة، مع بيان دواعي الانفتاح والأخذ بالمذاهب الأخرى.

النموذج المختار للتطبيق: صلاة عدد من الفرائض بتيمم واحد:

كما هو معلوم فإن المالكية يرون أن المتيمم لا يصلي صلاتين بتيمم واحد نافلة ولا فريضة[1]. كما جاء في المدونة: «لا يصلي مكتوبتين بتيمم واحد»[2] وجاء في مختصر خليل: «لا فرض آخر وإن قصدا»[3]. أي لا يصلي الفرض الثاني بتيمم الأول وإن نواهما عند تيممه.

1- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، الامام الحطاب 339/1. ط: 3 (1412 هـ/1992 م) دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء- المغرب.

2- المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون 149/1. ط: 1 (1415 هـ/1994 م)، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان.

3- مختصر خليل ص 20 الطبعة الاخيرة(1401 هـ/1981 م) دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء.

واستدل المالكية بحديث عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- أنه قال: «يتيمم لكل صلاة وإن لم يحدث»[1]. قالوا: هذا الحديث وإن كان موقوفا على ابن عمر، إلا أن له حكم المرفوع لتعلقه بعبادة لا مجال للاجتهاد فيها، ولأن الطهارة بالصعيد ليست كالطهارة بالماء، لأنها طهارة ضرورية لاستباحة الصلاة قبل خروج الوقت، وليست طهارة كاملة بدليل بطلانها بوجود الماء قبل الصلاة. وإن الجنب يعود جنبا بعدها إذا وجد الماء. قال مالك: يتيمم، لكل صلاة لأن عليه أن يبتغي الماء لكل صلاة، فمن ابتغى الماء فلم يجده فإنه يتيمم، لأن التيمم لا يرفع الحدث[2].

وذهب الحنابلة إلى أنه إذا تيمم صلى الصلاة التي حضر وقتها، وصلى به فوائت إذا كانت عليه والتطوع إلى أن يدخل وقت صلاة أخرى، ولا يصلي بالتيمم فريضتين في وقتين. أما الحنيفة فذهبوا إلى أن المتيمم يصلي ما شاء من الفرائض والنوافل، ولا ينقض التيمم إلا بما ينقض به الوضوء أو برؤية الماء، والتيمم طهارة كاملة كالوضوء يرفع الحدث ويفعل به ما يفعل بالوضوء.

قال الطبري: وأولى القولين في ذلك عندنا بالصواب من قال بتيمم المصلي لكل صلاة.... وأما القائم إليها وقد تقدم قيامه إليها بالتيمم لصلاة قبلها، ففرض التيمم له لازم بظاهرالتنزيل بعد طلبه الماء إذا أعوزه[3].

إلا أن المالكية راعوا مذهب الحنفية وبنوا عليه جواز الصلاة بتيمم واحد ما اتصل من النوافل، والنافلة إذا اتصلت بالفريضة. قال ابن رشد: «الأصل كان أن لا يصلي صلاتين بتيمم واحد نافلة ولا فريضة، وأن لا يجوز التيمم للصلاة عند عدم الماء إلا عند القيام لها بظاهر قوله عز وجل، فأجيز أن

1- أخرجه البهيقي في سننه- كتاب الطهارة باب: التيمم لكل صلاة طبعة (1414 هـ/1994 م) مكتبة دار الباز مكة المكرمة.

2- المنتفى شرح الموطا، للإمام الباجي 109/1. ط1-1331 هـمطبعة السعادة بمصر.

3- جامع البيان في تأويل القرآن، لابن جرير الطبري 422/8-425. تحقيق أحمد محمد شاكر ط: 1 . (1420 هـ/2000 م) مؤسسة الرسالة.

يصلي بتيمم واحد ما اتصل من النوافل، والنافلة إذا اتصلت بالفريضة مراعاة للخلاف، لكونها باتصالها في حكم الصلاة الواحدة، فإذا تباعد ما بينهما سقط مراعاة الخلاف ورجعت المسألة إلى حكم الأصل فوجب إعادة التيمم[1].

ودواعي الانفتاح على مذهب المخالف تطبيقا لأصل مراعاة الخلاف هو المرونة والتيسير ورفع الحرج عن المكلفين. قال الشاطبي: «إن الله وضع الفرائض على العباد على وجه من التيسير، يشترك فيه الصغير والكبير والقوي والضعيف والرجل والمرأة، حتى إذا كان بعض الفرائض يدخل الحرج على المكلف يسقط عنه جملة أو يعوض عنه ما لا حرج فيه»[2].

فالأَصل عند المالكية أن المتيمم لا يصلي صلاتين بتيمم واحد، نافلة كانت أو فريضة، إلا أنهم خرجوا عن هذا الأصل واخذوا بالمذهب المخالف مراعاة لما قد يلحق المكلف من مشقة وعناء أثناء التيمم لكل فريضة، ولكل نافلة على حدة.

المطلب الثاني: دراسة نموذج لمراعاة الخلاف في باب النكاح:

هناك أمثلة كثيرة راعى فيها المالكية الخلاف في باب النكاح غير أنه نظرا لضيق الوقت سأقتصر على دراسة نموذج واحد قصد البيان والتوضيح.

النموذج المختار للدراسة والتطبيق: الزواج بدون ولي:

تعد الولاية في الزواج مظهرا من مظاهر تكريم الإسلام للمرأة، بحيث كلف الرجل بأن يضع نفسه في خدمة المرأة التي في ولايته، ليعينها على اختيار الزوج الصالح لها.

وقد اختلف الفقهاء في حكم الولاية في الزواج، هل هي شرط في صحة الزواج أو ليست بشرط؟.

1- البيان والتحصيل لابن رشد 213/1.

2- الاعتصام للشاطبي 181/2-182. ضبط وتعليق أبو عبيد مشهور بن حسن آل سلمان. مكتبة التوحيد.

فذهب الحنفية إلى ان المرأة الرشيدة إذا عقدت نكاحها بغير ولي وكان الزوج كفؤا جاز[1] . واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿**فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف**﴾[2] قالوا: وهذا دليل على جواز تصرفها في العقد على نفسها. قالوا: أضاف إليهن في غير ما آية من الكتاب الفعل فقال: ﴿**أن ينكحن أزواجهن**﴾[3] وقال: «حتى تنكح زوجا غيره»[4] .

وأما السنة فاحتجوا بحديث ابن عباس -رضي الله عنهما- أن **رسول الله** ﷺ قال: «**الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صمتها**»[5]. ووجه الاستدلال بالحديث أنه جعل الحق للثيب في نفسها، ونفي أن يكون ليوليها أمر فيما يتعلق بنكاحها وهو عام، لأنه نكرة في سياق النفي، فيشمل ما يتعلق باختيار الزوج، وما يتعلق بمباشرة العقد.

أما المالكية والشافعية والحنابلة فذهبوا إلى أن المرأة لا يجوز لها أن تباشر عقد الزواج لا لنفسها ولا لغيرها، فالنكاح عندهم لا يصح إلا بولي.

ومن أظهر ما احتجوا به من الكتاب قوله تعالى: ﴿**فإذا بلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن**﴾[6]. قالوا: وهذا خطاب للأولياء، ولو لم يكن لهم حق في الولاية لما نهوا عن العضل وقوله تعالى : ﴿**ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا**﴾[7].

1- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد 8/2.ط:2 (1406 هـ/1986 م)، دار المعرفة بيروت – لبنان.

2- سورة البقرة الآية 232.

3- سورة البقرة الآية 230.

4- سورة البقرة الآية 228.

5-اخرجه مسلم في النكاح باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت. ويراجع بداية المجتهد لابن رشد 2/ 10،9.

6- سورة البقرة الآية 230.

7- سورة البقرة الآية 219.

قال القرطبي: ووجه الاستدلال بالآيات أن الله سبحانه وتعالى خاطب بالنكاح الرجال، ولو كان الخطاب موجها إلى النساء لذكرهن[1].

ومن أشهر ما احتج به هؤلاء من الأحاديث ما روي عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: قال **رسول الله** ﷺ: «**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ...** »[2] الحديث وما روي عن أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - قال: قال **رسول الله** ﷺ: «**لا نكاح إلا بولي**»[3]، وهو صريح في أن النكاح لا يصح إلا بولي.

فالأصل في المذهب المالكي أن عقد النكاح الذي بدون ولي هو عقد فاسد يجب فسخه ولا يترتب عليه أي أثر، إلا أن المالكية راعوا الخلاف في المسألة ورتبوا بعض الآثار على هذا النكاح بناء على أنه صحيح عند الحنفية، ومن هذه الآثار: أن الزوجين يتوارثان إذا مات أحدهما قبل فسخ هذا النكاح، ومثل ثبوت النسب للأولاد الذين قد يولدون من هذا الزواج الفاسد، ومثل اعتبار الفسخ طلاقا، ومثل أن هذا النكاح ينشر الحرمة بين الزوجين وأقاربهما.

ومن هذه الامثلة يتبين أن المالكية لو طبقوا ما يترتب على قولهم بفساد النكاح بدون ولي لما رتبوا عليه أي أثر من هذه الآثار المذكورة، ولكنهم طبقوا قولهم فيما يتعلق بفساد هذا النكاح فحكموا بفسخه، وراعوا القول الذي يرى أن هذا الزواج صحيح فرتبوا عليه الآثار التي تترتب على الزواج الصحيح جلبا للمصالح التي تترتب على الأخذ بمذهب الحنفية الذي يعتبر هذا الزواج صحيحا، ودفعا للمضار التي تترتب على اعتبار هذا الزواج فاسدا[4].

وبهذا يظهر جليا أهمية مراعاة الخلاف التي من خلالها ينفتح المذهب المالكي على المذاهب الأخرى، فوجه مراعاة الخلاف في هذه المسألة والدواعي إلى

1- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 73/3، تحقيق: هشام سمير البخاري طبعة (1423 هـ/2003 م) دارعالم الكتب -الرياض.

2- سبق تخريجه في ص 6 ويراجع بداية المجتهد لابن رشد 9/2.

3- أخرجه أبو داود في النكاح باب في الولي والترمذي في النكاح باب ما جاء لا نكاح إلا بولي.

4- محاضرات في أصول الفقه د. محمد ابن معجوز ص 147.

مراعاته هو دفع الضرر والنظر إلى جلب المصلحة للزوجين، واستقرار حياتهما، ولتجنب آثار الفسخ وما يترتب عليه من ضياع للحقوق بالنسبة للزوجين والأولاد.

خاتمة

تبين لنا من خلال ما سبق أن العمل بمراعاة الخلاف دليل واضح على نبذ الأئمة الأعلام من المالكية للتعصب المذهبي، وأنه من الأصول المهمة الـتي تؤدي إلى رفع الخلاف بين المجتهدين أو تقليله، ذلك أنه من المقاصد العليا والغايات العظمى التي يلتفت إليها في مراعاة الخلاف هي تضييق هوة الاختلاف بين المسلمين وحسم أسباب الفرقة بينهم، وتقليل مسائل الخلاف بين المذاهب الفقهية، فكثيرا ما أحدثت هذه الخلافات شروخا في وحدة المسلمين، وخلقت جراحات وفتنا عظيمة، وعاها التاريخ وشهد بها الواقع.

وبقدر ما في اختلاف الفهوم والأنظار من خير ونفع، وما في تعدد المذاهب من ثراء وسعة، بقدر ما فيه من دواعي الفرقة وأسباب التشتت ما يأسى له القلب ويحزن. ولا شك أن الخلاف الفقهي لا ينهض في ذاته لإحداث الفرقة وإنما تتسبب الفرقة عن ضيق الصدور، واستحكام الهوى والتعصب للرأي.

فيجب علينا أن نعمل جاهدين من أجل نبذ التعصب المذهبي، والبعد عن التقليد الذي يؤدي إلى ضعف الهمم، وركود الفكر ووقوع القطيعة بين المذاهب، وحصول الشقاق والخصومة بين الاتباع. إذ كلما فهم الناظر في أمـور الشريعة أن الاـتلاف المبني على دليل سائغ وجائز، وأنه سبيل يسر الدين كلما أدرك رحابة صدر الشريعة وسعة أفـقها، فيعمل على احترام رأي الغير، ثم تقبله، ثم الوصول إلى اعتباره و الاستدلال به في الأحكام.

أقول قولي هذا واستغفر الله والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

موقف المذهب المالكي من النزعة الظاهرية

الدكتور عبد الرزاق وورقية
أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية – فاس

ملخص المداخلة بالعربية

إن من بين النزعات السلبية التي تنامت في الفكر الإسلامي عبر العصور نزعة الظاهرية، حيث تأثر بعض المتعلمين بالتعلق بالألفاظ دون المعاني، رافضين التأويل بإطلاق، جامدين على نصوص الأحاديث، دون نظر كلي يراعي المقاصد الشرعية، وأسهم هؤلاء في نشر آراء شاذة، تسببت في أغلب الأحيان في التضييق على عوام المسلمين في عباداتهم ومعاملاتهم، بل أشعلت فتنا خطيرة كادت تهدد المقاصد الكلية بالنقض، وقد تنبه الفقهاء المالكية منذ الإمام المؤسس لهذا الانحراف الفكري، ولم يترددوا في تقويمه وإصلاحه وذلك بضبط قواعد الاجتهاد الصحيح، مما دفعهم إلى تقعيد علم المقاصد، ذلك العلم الضابط لإعمال النصوص، وتنزيل الأحكام، فكانوا بالمرصاد للنزعة الحرفية في فقههم، وفي معالجة نوازل زمانهم، وبذلك حصنوا الأمة من خلل فكري على جانب كبير من الخطورة، وإذا تبين هذا وتقرر، فسوف أتعرض في عرضي هذا إلى موقف فقهاء المالكية من الاتجاه الظاهري عبر العصور، وإلى البدائل العلمية التي أعملوها من أجل مواجهته ونقده، وإلى أي حد توفقوا في تحصين أهل الغرب الإسلامي من الآراء الظاهرية الشاذة؟.

كل هذا سوف نتطرق له عبر المحاور الآتية:

- ما المقصود بالنزعة الظاهرية؟.

- موقف المذهب المالكي من التأويل الظاهري للنصوص الشرعية.

- مواقف المالكية من آراء الظاهرية في نوازل مختلفة.

- مقاصدية المالكية في مواجهة الاتجاه الظاهري.

ملخص المداخلة بالفرنسية

La prise de position malékite vis-à-vis du phénoménalisme

Le phénoménalisme est l'une des tendances négatives qui ont foisonné dans la pensée islamique à travers les âges. Il consiste à prendre en considération les vocables, abstraction faite de leurs significations et refusant ainsi toute interprétation. Il s'intéresse aux hadiths comme de simples textes purs loin de toute vision générale préconisée par les intentions jurisprudentielles. Leurs comportements ainsi à diffuser leurs idées a embêté la grande masse pratiquante et a entraîné une forte zizanie qui allait jusqu'à mettre les grandes intentions générales sujettes à réfutation.

C'est ainsi que l'Ecole Malékite a bien prêté attention à cette déviation et a essayé de la redresser et de la corriger en précisant la réglementation de la science des intentions, laquelle science délimite l'usage des textes, et par conséquent, sécurise la notion (la Ouma) de ce déséquilibre phénoméniste dangereux.

Pour ce, mon intention s'étalera sur les volets suivants :

- Que signifie le phénoménalisme ?

- Quelle est la position malékite à son égard ?

- Quelle est la position malékite à l'égard de ses idées quant au traitement des incidents ?

- Quelle est la position malékite de l'interprétation phénoménologique des textes jurisprudentiels ?

- Quelle est l'intentionnalité malékite dans la lutte contre le phénoménalisme ?

ملخص المداخلة بالانجليزية

The Position of the Maliki School of Jurisprudence toward Tahirid's Trend

Among the negative trends that have been developed within the Islamic thoughts is the Tahirids trend. This later has played a major role in the dissemination of extremist views that in most cases make it harder for ordinary Muslims to worship or follow the religious rules. This presentation comes to shed light on this Tahirids trend and show the position of Maliki school from the interpretations of religious texts that have been introduced by this Tahirids trend. Not only that, but the main aims of Maliki school in putting an end to this Tahirids trend.

موقف المذهب المالكي من النزعة الظاهرية

مـقـدمـة

إن من بين النزعات السلبية التي تنامت في الفكر الإسلامي عبر العصور نزعة الظاهرية، حيث تأثر بعض المتعلمين بالتعلق بالألفاظ دون المعاني، رافضين التأويل بإطلاق، جامدين على نصوص الأحاديث، دون نظر كلي يراعي المقاصد الشرعية، وأسهم هؤلاء في نشر آراء شاذة، تسببت في أغلب الأحيان في التضييق على عوام المسلمين في عباداتهم ومعاملاتهم، بل أشعلت فتنا خطيرة كادت تأتي على المقاصد الكلية بالنقض، وقد تنبه الفقهاء المالكية منذ الإمام المؤسس لهذا الانحراف الفكري، ولم يترددوا في تقويمه وإصلاحه وذلك بضبط قواعد الاجتهاد الصحيح، مما دفعهم إلى تقعيد علم المقاصد، ذلك العلم الضابط لإعمال النصوص، وتنزيل الأحكام، فكانوا بالمرصاد للنزعة الحرفية في فقههم، وفي معالجة نوازل زمانهم، وبذلك حصنوا الأمة من خلل فكري على جانب كبير من الخطورة، وإذا تبين هذا وتقرر، فسوف أتعرض في عرضي هذا إلى موقف فقهاء المالكية من الاتجاه الظاهري عبر العصور، وإلى البدائل العلمية التي أعملوها من أجل مواجهته ونقده، وإلى أي حد توفقوا في تحصين أهل الغرب الإسلامي من الآراء الظاهرية الشاذة؟.

كل هذا سوف نتطرق له عبر المطالب الآتية:

- المطلب الأول: النزعة الظاهرية: نشأتها وأثرها على العلوم الإسلامية
- المطلب الثاني: موقف بعض فقهاء المذاهب من النزعة الظاهرية.

- المطلب الثالث: موقف الفقهاء المالكية من النزعة الظاهرية
- المطلب الرابع: نقد المالكية لمسلك الظاهرية في فهم الأدلة الشرعية، وتنزيلها.

المطلب الأول: النزعة الظاهرية: نشأتها وأثرها على العلوم الإسلامية

1- التعريف بالنزعة الظاهرية

الظاهرية نسبة إلى ظاهر اللفظ، وهو عند أهل الأصول مصطلح دقيق وقد عرفوه أنه «ما دل على معنى دلالة راجحة بحيث يظهر منه المراد للسامع بنفس الصيغة، ويكون محتملا للتأويل والتخصيص»[1]، لذلك تبقى دلالته ظنية[2].

وعلى هذا فالنزعة الظاهرية ارتبط أصحابها بالدلالة الظاهرة، وأهملوا ما عاداها من المعاني المبنية على التعليل والمقاصد، وتبعا لصنيعهم هذا فإننا نعني بالظاهرية في هذا التقييد المنتسبين إلى العلم الشرعي، المكتفين بالدلالة الظاهرة للألفاظ طريقا لاستنباط الأحكام من النص الشرعي، وبهذا المعنى قد لا يقتصر مسمى الظاهرية على أصحاب المذهب الفقهي المشهور الذي أسسه الإمام داود بن علي الأصبهاني (ت 290هـ) -رحمه الله-، وإنما يشمل كل من جمد على اللفظ وأهمل المعنى أي الحكمة والمقصد، حيث لم يخل زمان من نزعة ظاهرية تتفاوت درجات تشددها وشذوذها من عصر إلى آخر، فيمكن التمثيل للظاهريين قديما بالحروريين[3]، والخوارج، والحشوية[4] المشبهة،

1- التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي :1 /489، تحقيق د. محمد رضوان الدية، الطبعة الأولى 1410، دار الفكر المعاصر، بيروت دمشق .

2- الحدود الأنيقة، زكريا الأنصاري : 80/1 ، تحقيق د. مازن البركة ، الطبعة الأولى 1411، دار الفكر المعاصر، بيروت .

3- «والحروري نسبة إلي حروراء وهو موضع بظاهر الكوفة اجتمع فيه أوائل الخوارج ثم كثر استعماله حتى استعمل في كل خارجي» إحكام الأحكام ، ابن دقيق العيد : 128/1، ط.د.ت ، دار الكتب العلمية .

4- هي فرقة كلامية على مذهب التشبيه و«سموا حشوية؛ لأنهم كانوا يجلسون في حلقة الحسن البصري أمامه فلما أنكر كلامهم قال جردوهم إلى حشو الحلقة أي جانبها» ينظر: «شرح قصيدة ابن القيم 2 / 77 ، أحمد بن إبراهيم بن عيسى، تحقيق: زهير الشاويش، الطبعة الثالثة 1406 المكتب الإسلامي ، بيروت .

والمجسمة، وبعض اجتهادات المذهب الظاهري الفقهي، وبعض المنتسبين للمذهب الحنبلي، وبعض الشافعية في خلافهم مع المالكية، وبعض الفرق الكلامية الأخرى...، وفي العصر الحديث يمكن اعتبار دعاة اللامذهبية من ذاك القبيل... مع بعض الفروق في التطبيق على الرغم من الاشتراك في المبدأ...

وقد أطلق العلامة محمد بن زاهد الكوثري[1] عدة أسماء على أصحاب هذه النزعة منها: الحشوية[2]، المجسمة[3]، دعاة اللامذهبية[4]، المتمجهدون[5] ...

وتعددت أسماء الفرق ذات النزعة الظاهرية قديما وحديثا وهذا التعدد مُشْعِرٌ باختلاف جوانب تجلي هذه الظاهرة، فعند طائفة غلبت عليها هذه النزعة في الجانب العقدي فسقطت في التجسيم، وعند طائفة غلبت عليها في الجانب الفقهي فدعت إلى تجاوز المذاهب، ... وهكذا فكلما تعددت الأسماء إلا وتعددت المجالات العلمية التي وقعت ضحية النزوع إلى الظاهرية.

وقد حاول علماء الأمة صياغة موقفهم من النعرة الظاهرية مقررين أن «فقهاء الأمة منذ عهد الصحابة -رضي الله عنهم- مضوا على الأخذ بالكتاب والسنة وبما جرت عليه العمل عند أهل العلم، وبرد الشيء الذي لم يرد فيه نص إلى نظيره الذي ورد فيه نص وإن اختلفوا في وجوه دلالة تلك الأدلة وشروط الأخذ بها. وبعد انعقاد الإجماع على تلك الأصول حاول محاولون التشكيك في كل منها... ثم إلى أن جاء داود بن علي الأصبهاني ...ثم انتحل القول بالظاهر ونفى القياس في الأحكام قولا، واضطر إليه فعلا فسماه دليلا ...»[6]

1- وهو الذي عانى مع أصحاب هذه النزعة الكثير، وهو من أعلام الدولة العثمانية، وكان على المذهب الحنفي.

2 مقالات الإمام الكوثري، محمد زاهد الكوثري، ص: 52، الطبعة الأولى: 1418هـ/ 1998م، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع .

3- المرجع السابق: 239 .

4- المقالات: 106ـ111.

5- المقالات: 135 .

6- الفقه وأصول الفقه ، من أعمال الإمام محمد زاهد الكوثري، ص: 481 ،ط1، 1425ـ2004، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان .

2- ظروف نشأة الظاهرية

ارتبطت نشأة الظاهرية بنوع من الفوضى والتسيب في المجال العلمي حتى أصبحت العامة لا ترى بأسا في الخوض في الأمور الشرعية دون علم، وقد شجع الظاهريون الأوائل هذا النمط من التطفل، قال العلامة الكوثري واصفا عمل داود الظاهري في تشجيع هذا السلوك التطفلي: «وقد جرأ داود العامة على ما لا قبل لهم به من أخذ الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة حيث حرم عليهم التقليد»[1].

وقال الكوثري في ابن حزم ونزوعه للأخذ بالظاهر: «قام ابن حزم بعد أن اكتهل يتفقه إلى أن أصبح يناهض فقهاء الملة، فأخذ يدعو إلى الأخذ بالظاهر ونبذ التمذهب، وعلى سعة علمه كان كثير التهجم والاستطالة حتى عد لسانه كسيف الحجاج... وكان ابن حزم شديد الانحراف عن الأشاعرة، وكانت أشد حملاته على المالكية، ثم الحنفية، ثم الشافعية، وحيث كانت نشأته في بيت عز واعتزاز كان يطمح إلى التفرد بمذهب ليكون متبوعا لا تابعا، ففعل بين ضوضاء الأخذ والرد، ولم يؤد قوله بالظاهر إلى مذهب الحشوية في المعتقد بل كان شديدا عليهم أيضا، وكان يرى التنزيه البالغ هو مقتضى الأخذ بظاهر الكتاب والسنة .»[2]

وبالرغم مما قيل عن ظاهرية ابن حزم فإنها تبقى ظاهرية إيجابية بحسب نظرنا، لأنها أذكت روح الاجتهاد في المجال العلمي مع احترام أغلب قواعد البحث العلمي، أما الظاهرية الحديثة فقد أثرت بشكل سلبي على الواقع العلمي وعلى الواقع الاجتماعي أيضا، مما أحدث شروخا في العالم الإسلامي لا انسداد لها، مع ازدهارها أكثر في الأوساط الأمية.

1- الفقه وأصول الفقه:481.

2- الفقه وأصول الفقه:482ـ483.

وروما للموضوعية في الحكم على مثل هذه الظواهر، لابد من التمييز بين المذهب الفقهي الظاهري وبين الظاهرية الجديدة ذات الأثر السلبي، لذلك فبالرغم من نقد العلماء لابن حزم فإنهم يقدرون فقهه ومنهجه العلمي المستقل، بل في بعض الأحيان يحتجون به على الحرفية الجديدة.

وتشترك النزعات الظاهرية في جميع تجلياتها في كونها لا تتجاوز ظواهر الألفاظ، وتمج رائحة المقاصد، إذ رتبت الأدلة الشرعية على صورة انتفت معها جميع الأدلة المقصدية، قال ابن حزم الظاهري (ت456هـ) ـ وهو من أهل هذا المنهج قديما ـ «... بينا أقسام الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلا منها، وأنها أربعة وهي: نص القرآن، ونص كلام **رسول الله** ﷺ الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام نقل الثقات أو التواتر وإجماع جميع علماء الأمة، أو دليل منها لا يحتمل إلا وجها واحدا»[1].

وبهذا البيان الحصري مهد إبطاله للقياس والاستحسان وخصص أجزاء من كتابه الأصولي[2] لهذا الغرض، بل أبطل كل ما تشم فيه رائحة التعليل كدليل الخطاب انسجاما مع موقفه المبدئي من نفي التعليل وإبطال القول بالمصالح[3]. فهكذا نفى الظاهرية أي امتداد معنوي أو مقصدي لنصوص الكتاب والسنة، ولما كانت الظواهر معدودة العدد ولا تكفي لاستيعاب الوقائع اللامتناهية يلجأ الظاهرية إلى استصحاب الإباحة الأصلية، قال ابن حزم: «فقد كان الدين والإسلام لا تحريم فيه ولا إيجاب، ثم أنزل الله تعالى الشرائع، فما أمر به فهو واجب، وما نهى فهو حرام، وما لم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق، حلال كما كان...»[4].

1- الإحكام في أصول، الأحكام،لإبن حزم الظاهري: 69/1.

2- الجزء الثامن من كتاب الإحكام لإبطال القياس والعلل.

3- انظر ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، عبد الرزاق وورقية: ص:109 وما بعدها، ط2003، دار لبنان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت .

4- الإحكام، ابن حزم الظاهري: 487/8.

وهكذا لجأ الظاهرية إلى «حل الرباط، وقطع أسباب الاستنباط، وتخيير الخلق بين التفريط والإفراط»[1]، فحالة الإباحة في غياب الظواهرالتي يبقون عليها المكلفين هي منافية للمقاصد الشرعية، فإن ما نص على تحريمه باللفظ قليل وعلى هذا الميزان الظاهري آلت كثير من الأمور إلى الإباحة ولو حملت مفاسد وأضرارا... قال الشاطبي: «فاتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده، والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنظر الأول... معلوم أن هذا الرأي يصد عن اتباع الحق المحض، ويضاد المشي على الصراط المستقيم»[2]، وعلى هذا ذم العلماء الراسخون رأي داود الظاهري، وقالوا: إنها بدعة بعد المائتين[3].

وإذا كان هذا منهج الظاهرية قديما، فإن «الظاهريين الجدد»[4] وإن انطلقوا من المبادئ نفسها، إلا أنهم يختلفون مع القدماء في الحالة التي تغيب فيها الظواهر. فهم لا يطلقون الأمور على الإباحة في الغالب، وإنما يعتبر عندهم كل ما لم يثبت بظواهر النصوص داخلا في مفهوم البدعة، فالقضايا المسكوت عنها لا تحمل عندهم على العفو أو الإلحاق بالمنصوص عليه، وإنما تحمل على المخالفة الشرعية؛ لذلك حملوا الأمة في هذا العصر على الشدة والحرج، وبدَّعوا وفسقوا من لم يخضع لمنهجهم، وأدخلوا كثيرا من الامتدادات المقاصدية للخطاب القرآني في سلك الفهم البدعي المحظور. وقد تنبه المقاصديون ـ قديما ـ لهذا المزلق الظاهري فقرروا أن سكوت الشارع أنواع، وليس كل ما سكت عنه صاحب الشريعة يحمل على التحريم وعلى مسمى «البدعة»، وقد

1- البرهان، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت 478هـ) : 496/2، تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب، طبعة 3، 1412هـ/1992م، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع المنصورة.

2- الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي: 129/4، تحقيق الشيخ عبد الله دراز. ط. دت. دار المعرفة بيروت .

3- المصدر السابق. وانظر أيضا الديباج المذهب, ابن فرحون المالكي: ص: 54، دراسة وتحقيق مأمون بن محي الدين الحبان، طبعة 1، 1417هـ/1996م، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان.

4- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي: ص: 47، طبعة 2، 1410هـ/1989م، دار القلم ـ الكويت.

أجاد الشاطبي وأفاد في هذه المسألة بالذات في كتابيه الموافقات[1] والاعتصام[2].

وإذا كان من أهم هفواتهم العلمية الارتباط باللفظ وإهمال المقصد الذي من أجله كان ذلك اللفظ، فهم يقتصرون في كثير من الأحكام العادية على المنصوص في دلالته الوضعية الظاهرة.

ومن ثم وإن كانوا من الرائمين للاجتهاد فخطأهم حتمي ولازم؛ إذ القاعدة المقررة عند أهل المقاصد أن «كل من وقف عند ظواهر النصوص الجزئية وأهمل المقاصد الكلية، يتعرض للخطإ في الاجتهاد».

3- الأثر السلبي للنزعة الظاهرية على العلوم الإسلامية

إن النزعة الظاهرية في العصر الحديث ترافقت مع مرحلة من الفتور العلمي في العالم الإسلامي، ولاسيما في مرحلة الاستعمار، مما شجع تطفل المتعلمين على ميدان العلوم الشرعية، ولما اجتمعت قلة العلم مع الحماس للانتصار للدين جاءت النتيجة فهما ظاهريا لعلوم الدين، وتأثرت كثير من علوم الشريعة بهذا المنهج، واتسع ذلك الأثر ليشمل جميع العلوم الإسلامية، ويمتد إلى كثير من المسلمين بما فيهم أتباع المذاهب المشهورة، ولاسيما المذهب الحنبلي، فأصبح «الأخذ المباشر» من الكتاب والسنة شعار المتمسكين بهذه النزعة دون مراعاة لشروط الاجتهاد ولا لقواعد الشريعة الكلية.

ولما انتشرت النزعة الظاهرية في المجتمعات الإسلامية مع مطلع العصر الحديث، انعكست على سلوك الناس بتصرفات سلبية في عباداتهم، ومعاملاتهم، وحياتهم، فوقعت الفتن، وانتشر التكفير والتبديع لأسباب غير معقولة، فَفَعَل الفهم الحرفي الظاهري فعلته فسفكت دماء بغير حق وانتهكت أعراض[3]، وما زالت تبعات ذلك تطارد المسلمين إلى الآن، وقد ألف عدد

1- الموافقات 310/2 فما بعدها.

2- كتاب الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي كله في موضوع البدع والمصالح المرسلة.

3- لاسيما ما قام به غلاة الحنابلة المائلين إلى الظاهرية في العصور المتأخرة، وفي مطلع العصر الحديث. انظر: «ما أبرزته الأقدار في نصرة ذوي المناقب والأسرار «المشهورة ب «رسالة الوتري»»، علي بن طاهر

كبير من علماء العصر الحديث في الرد على هذه النزعة السيئة، حيث يمكن تقديرهم بأكثر من مائتين من المشايخ من جميع المذاهب، ومن جميع الأصقاع، توزعت مؤلفاتهم بين شتى فروع العلوم الإسلامية[1]، مؤكدين على نبذ الفتوى بغير علم، وتجنب الفهم الظاهري للنص الشرعي في غياب المقاصد الشرعية، داعين المسلمين إلى التمسك بأئمة المذاهب الفقهية المشهود لهم بالعلم والصلاح.

المطلب الثاني: موقف بعض فقهاء المذاهب من النزعة الظاهرية

بناء على القوادح السابقة وغيرها، ندد العلماء من جميع المذاهب بالنزعة الظاهرية كثيرا، حتى أنهم رفضوا إدخال أصحاب المنهج الظاهري ضمن سلك المجتهدين، وأكدوا أنه لا يعتد بخلافهم وليسوا من أهل الاستنباط[2]، و فيما يلي آراء بعض العلماء البارزين في هذا الموضوع:

- **موقف إمام الحرمين الجويني**

فالجويني في نصرته للمقاصد والقياس كان من الأوائل الذين تبين لهم خلل المنهج الظاهري حيث قال: «المحققون لا يقيمون لخلاف الظاهرية وزنا؛

الوتري المدني الحنفي (ت 1322هـ)، منشورة في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، عدد 1985م. وانظر أيضا: الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية للشيخ سليمان بن عبد الوهاب أخ محمد بن عبدالوهاب، فتنة الوهابية لأحمد بن زيني دحلان (ت 1304 هـ)، ويراجع أيضا ابن عابدين في حاشيته، والصاوي في حاشيته على تفسير الجلالين، ومحمد لبيب البتنوني في الرحلة الحجازية، ومرآة الجزيرة العربية لأيوب صبري باشا وتاريخ الدولة العثمانية لمحمد فريد بك، وتاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبو زهرة والفكر الإسلامي في تطوره لمحمد البهي.

1- نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: فرقان القرآن بين جهات الخالق وجهات الأكوان، للشيخ سلامة العزامي القضاعي الشافعي، فتنة الوهابية، لأحمد بن زيني دحلان المتوفى سنة 1304 هـ، مصباح الأنام وجلاء الظلام للسيد علوي بن أحمد الحداد، المتوفى سنة 1222، البصائر لمنكري التوسل بأهل المقابر لحمد الله الداجوي الحنفي الهندي، تطهير الفؤاد من دنس الاعتقاد، للشيخ محمد بخيت المطيعي الحنفي، التحفة الوهبية في الرد على الوهابية للشيخ داود بن سليمان البغدادي النقشبندي الحنفي، التوسل بالنبي والصالحين وجهلة الوهابيين لأبي حامد بن مرزوق الدمشقي الشامي.

2- «ومن علم فقه المراد به هنا معرفة الأحكام الشرعية نصا واستنباطا... وخرج بالاستنباط الظاهرية كما قاله ابن سريج وأفتى به القاضي الحسين وغيره» انظر مغني المحتاج ج3/ص60.

لأن معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد، ولا تفي النصوص بعشر معشارها»[1].

وقد حكى إمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني في القول بالظاهر، فقال له ابن سريج: أنت تلتزم الظواهر وقد قال تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره﴾ فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين؟ فقال مجيبا: الذرتان ذرة وذرة فقال ابن سريج: فلو عمل مثقال ذرة ونصف فتبلد وانقطع»[2].

● موقف شيخ الإسلام ابن تيمية

وشيخ الإسلام ابن تيمية بالرغم مما عرف عليه من ارتباط بمنهج السلف ومذهب الحنابلة، فإنه أيضا ندد بالنزعة الظاهرية حيث يقول معقبا على منهج أهل الظاهر: «ومن لم يلحظ المعاني من خطاب الله ورسوله، ولا يفهم تنبيه الخطاب وفحواه من أهل الظاهر كالذين يقولون: إن قوله: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ لا يفيد النهي عن الضرب، وهو إحدى الروايتين عن داود، واختاره ابن حزم، وهذا في غاية الضعف، بل وكذلك قياس الأوْلى، وإن لم يدل عليه الخطاب، لكن عرف أنه أولى بالحكم من المنطوق بهذا؛ فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف، فما زال السلف يحتجون بمثل هذا وهذا»[3].

● موقف الإمام ابن الصلاح الشهرزوري

ويعد الإمام ابن الصلاح أيضا من كبار أهل الحديث، وقد أخرج الظاهرية من دائرة الاجتهاد فأفتى بذلك قائلا: «وهكذا لا يعتد بخلاف من خالف فيه من الظاهرية؛ لتقاصرهم عن درجة الاجتهاد في أحكام الشريعة»[4].

1- إرشاد الفحول: ج 1/ص148.
2- الموافقات ج 3/ص153.
3- كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: ج 21/ص207.
4- فتاوى ابن الصلاح : ج 2/ص501.

● **موقف ابن قيم الجوزية**

وابن القيم أيضا في سياق ضبط غلو القياسيين أوصى بتجنب الظاهرية لمضادتها لمقاصد الشريعة، قال في هذا الصدد: «ودع الظاهرية البحتة فإنها تقسي القلوب وتحجبها عن رؤية محاسن الشريعة وبهجتها وما أودعته من الحكم والمصالح والعدل والرحمة»[1].

● **موقف الإمام عبد الرحيم الأسنوي (ت 277هـ)**

جاء في تمهيده: «واعلم أن الظاهرية لا يستحقون مما هو مرصد باسم الفقهاء»[2].

وهناك نصوص لكثير من العلماء ينددون بالنزعة الظاهرية اللفظية، لا يتسع المقام لذكرها، وكلها متواطئة على إخراج أصحاب الظاهر من دائرة المجتهدين، وعدم اعتبار خلافهم.

المطلب الثالث: موقف الفقهاء المالكية من النزعة الظاهرية

انسجاما مع موقف الإمام المؤسس الداعي إلى الاحتياط في مجال الفتوى والقول في الدين، وَاجَهَ السادة المالكية النزعة الظاهرية في جميع مراحل تطور الفقه الإسلامي، وحاولوا المنافحة عن الضوابط والشروط العلمية للاجتهاد، ودافعوا عن مقاصدية الأدلة الشرعية، فبعد المرحلة الأولى التأسيسية التي رسخ فيها الإمام مالك أغلب أصول المصالح والمقاصد، مدعما لها بتطبيقات من فتاوى وأقضية مضمنة في الموطإ والمدونة، أصبح المجال مفتوحا للتلامذة والأصحاب للجريان وفق تلك الأصول المؤسسة، حيث توسع أئمة المالكية الأوائل في إعمال المقاصد والبحث عن العلل والمصالح، ومن يطلع على مؤلفات بعضهم كالقاضي عبد الوهاب، وابن أبي زيد القيرواني، وغيرهم يستنتج أمرين أساسين، أحدهما: محاربة المالكية للنزعة الظاهرية التي تتنافى

1- حاشية ابن القيم ج 1/ص82.
2- التمهيد، الأسنوي : ج 1/ص54.

مع الأخذ بالمقاصد، وهذا ظاهر في كتب الذب على المذهب، والكتب الخلافية التي انتشرت في القرنين الثالث والرابع.

وقد صرح البعض منهم بموقفه واضحا من هذا الاتجاه، فهذا أبو بكر بن العربي يحط كثيرا من مرتبة الظاهرية في كتاب «القواصم والعواصم» فقال: «هي أمة سخيفة تسورت على مرتبة ليست لها، وتكلمت بكلام لم نفهمه، تلقوه من إخوانهم الخوارج حين حكم علي- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- يوم صفين فقالت: لا حكم إلا لله، وكان أول بدعة لقيت في رحلتي القول بالباطن فلما عدت وجدت القول بالظاهر، قد ملأ به المغرب سخيف كان من بادية إشبيلية يعرف بابن حزم نشأ وتعلق بمذهب الشافعي، ثم انتسب إلى داود، ثم خلع الكل واستقل بنفسه وزعم أنه إمام الأمة، يضع ويرفع ويحكم ويشرع ينسب إلى دين الله ما ليس فيه، ويقول عن العلماء ما لم يقولوا؛ تنفيرا للقلوب منهم، وخرج عن طريق المشبهة في ذات الله وصفاته فجاء فيه بطوام ...»[1]

أما إمام المقاصد أبو إسحاق الشاطبي فقد انتقدهم علميا وبين مثالبهم، وشبه منهجهم بطريقة الخوارج في التعامل مع الأدلة، وقال في سياق ذلك: «فَقَدْ عرَّف عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِهَؤُلَاءِ، وَذَكَرَ لَهُمْ عَلَامَةً فِي صَاحِبِهِمْ، وَبَيَّنَ مِنْ مَذْهَبِهِمْ فِي مُعَانَدَةِ الشَّرِيعَةِ أَمْرَيْنِ كُلِّيَّيْنِ:

أَحَدُهُمَا: اتبَّاعِ ظَوَاهِرِ الْقُرْآنِ عَلَى غَيْرِ تَدَبُّرٍ وَلَا نَظَرٍ فِي مَقَاصِدِهِ وَمَعَاقِدِهِ، وَالْقَطْعُ بِالْحُكْمِ بِهِ بِبَادِئِ الرَّأْيِ وَالنَّظَرِ الْأَوَّلِ، وَهُوَ الَّذِي نَبَّهَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ فِي الْحَدِيثِ: «**يقرءونَ الْقُرْآنَ لَا يجاوزُ حَنَاجِرَهُمْ**»[2]، وَمَعْلُومٌ أَنَّ هَذَا الرَّأْيَ يَصُدُّ عَنِ اتِّبَاعِ الْحَقِّ الْمَحْضِ، وَيُضَادُّ الْمَشْيَ عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، وَمِنْ هُنَا ذَمَّ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ رَأْيَ دَاوُدَ الظَّاهِرِيِّ، وَقَالَ: إِنَّهَا بِدْعَةٌ ظَهَرَتْ بَعْدَ الْمِائَتَيْنِ، أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ جَرَى عَلَى مُجَرَّدِ الظَّاهِرِ تَنَاقَضَتْ عَلَيْهِ السُّوَرُ وَالْآيَاتُ، وَتَعَارَضَتْ فِي يَدَيْهِ الْأَدِلَّةُ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَالْعُمُومِ.

1- أعلام النبلاء : ج18/ص188.

2- صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم الحديث: 3611.

فَإِذَا كَانَ النَّظَرُ فِي الشَّرِيعَةِ مُؤَدِّيًا إِلَى مُضَادَّةِ هَذَا الْقَصْدِ، صَارَ صَاحِبُهُ هَادِمًا لِقَوَاعِدِهَا، وَصَادًّا عَنْ سَبِيلِهَا، فالشاطبي في كتابيه: الموافقات والاعتصام، ما فتئ ينبه على مثالب الظاهرية كلما سطر قاعدة في المقاصد، ودعا إلى تنزيل الشريعة على الطريق العدل الوسط، الآخذ من الطرفين دون ميل أو انحياز، وانتهى إلى موافقة العلماء في اعتبارهم الظاهرية بدعة، جاء في الاعتصام: «قال العلماء: وهو بدعة ظهرت في الشريعة بعد المائتين»[1].

ويضيف إمام المقاصد مؤكدا على مخالفة الظاهرية لآداب العلماء الراسخين: «وقلما وجدت فرقة زائغة، ولا أحد مخالف للسنة إلا وهو مفارق لهذا الوصف، وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ، ولا تأدب بآدابهم، وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم».

وحكى الشاطبي ما وقع للمالكية عندما مال الموحدون إلى الأخذ بالظاهر فقال: «كَمَا اتَّفَقَ لِعُلَمَاءِ الْمَالِكِيَّةِ بِالْأَنْدَلُسِ إِذْ صارت ولايتها للمهدويين، فَمَزَّقُوا كُتُبَ الْمَالِكِيَّةِ، وَسَمَّوْهَا: كُتُبَ الرَّأْيِ، وَنَكَّلُوا بِجُمْلَةٍ مِنَ الْفُضَلَاءِ بِسَبَبِ أَخْذِهِمْ فِي الشَّرِيعَةِ بِمَذْهَبِ مَالِكٍ، وَكَانُوا هُمْ مُرْتَكِبِينَ لِلظَّاهِرِيَّةِ الْمَحْضَةِ، الَّتِي هِيَ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ بِدْعَةٌ ظَهَرَتْ بَعْدَ المائتين من الهجرة، ويا ليتهم وقفوا على مَذْهَبَ دَاوُدَ وَأَصْحَابِهِ، لَكِنَّهُمْ تَعَدَّوْا ذَلِكَ إِلَى أَنْ قَالُوا بِرَأْيِهِمْ، وَوَضَعُوا لِلنَّاسِ مَذَاهِبَ لَا عَهْدَ لَهُمْ بِهَا فِي الشَّرِيعَةِ، وَحَمَلُوهُمْ عَلَيْهَا طَوْعًا أَوْ كُرْهًا، حَتَّى عَمَّ دَاؤُهَا فِي النَّاسِ، وَثَبَتَتْ زَمَانًا طَوِيلًا، ثُمَّ ذَهَبَ مِنْهَا جملة، وبقيت أخرى إلى اليوم.»

وإذا اتضح موقف المالكية الصريح من نزعة الظاهرية، فإن موقفهم هذا قد بنوه على نقد علمي مؤسس على استقراء لمواطن التطرف والشذوذ في الفهم الظاهري للنصوص الشرعية كما سيأتي بيانه.

1- الاعتصام: ج3/ص92.

المطلب الرابع: نقد المالكية لمسلك الظاهرية في فهم الأدلة الشرعية وتنزيلها

تشكل الموقف المالكي من النزعة الظاهرية عبر قرون من البحث العلمي المضني والحجاج والمذاكرة، وقد تطرق المالكية لنقد الظاهرية على ثلاثة مستويات:

- المستوى الأول: الشروط العلمية للاجتهاد.
- المستوى الثاني: فهم الخطاب الشرعي والاستدلال به.
- المستوى الثالث: تنزيل مقتضيات الخطاب الشرعي.

1- المستوى الأول: الشروط العلمية للاجتهاد

من بين الإشكالات الكبرى التي أفرزتها النزعة الظاهرية؛ التجرؤ على الفتوى والقول في الدين بغير علم، واستسهال عملية الاستدلال، لذلك تجرأ كثير من العامة أو أنصاف المتعلمين على الإفتاء وتجاوز المذاهب الفقهية، وادعاء الأخذ المباشر عن الكتاب والسنة، حتى غدا الإفتاء من الكتب الحديثية أمرا رائجا في أوساط شباب لم يتعلموا قواعد الاستنباط ولا فهموا المقاصد الشرعية، وإنما بمجرد حفظهم لحديث في المسألة يبنون عليه الحكم وينزلونه على الواقع دون مراعاة قواعد فهم الخطاب ...

ولسد هذا الباب المفتوح أمام التسيب والفوضى في مجال الإفتاء، قرر فقهاء المالكية بناء على أدلة مستقرأة من أدلة الشريعة أن لا يقبل قول في الدين لا بالجواز ولا بالمنع إلا من ذوي المؤهلات العلمية، فقد ذكر العلماء في كتب أدب المفتي والمستفتي: أن «كل من لم يبلغ درجة المفتي فهو فيما يسأل عنه من الأحكام الشرعية مستفت ومقلد لمن يفتيه» وعليه، يمنع عليه أن يتجرأ على منصب ليس له، إلا أن هذا الأدب لم يحترم مع تطاول الأزمان، وقد شجع الفهم الظاهري هذا المنحى من القول في الدين بغض النظر عن الدرجة العلمية، واعتقد الناس أن كل من عرف القراءة والكتابة يحق له أن يصدر أحكاما باسم

الدين، حتى غدا أغلب المتعلمين من أهل الاختصاصات المختلفة يستفتون فيفتون ويعظون ويخطبون، وإن كان بعضهم عن حسن نية إلا أنهم في صنيعهم هذا ألحقوا ضررا كبيرا بالإسلام؛ لأنهم جعلوا منه كلأ مباحا لجميع الناس فوقعت التسوية بين العلماء والجهال، حتى أننا نجد الناس من مختلف الفئات يفتون ويحرضون على آراء لهم تحت غطاء الأحكام الشرعية، فينطلق عامة الناس إلى تطبيقها، وربما أفضت بهم إلى أضرار ومفاسد، فيتملص أصحاب تلك الآراء منها، مع العلم أن فقهاء المالكية في هذا الباب نصوا على ما سموه بضمان المفتي إذ تساءلوا إذا أفتى المفتي بفتوى وأخطأ فيها وأدت إلى إتلاف نفس، أو مال هل يضمن ما أتلف أم لا ؟[1].

وقد ميز العلماء بين حالتين[2]:

الحالة الأولى: يكون فيها المفتي أهلا للفتوى، ولم يقصر في فتواه، فلا شيء عليه، أي: فلا يضمن لكونه بذل الجهد العلمي وأخطأ فله أجر بحسب الحديث.

الحالة الثانية: لا يكون فيها المفتي أهلا للفتوى، أو مقصرا في البحث عن الحكم الصائب، فإنه يضمن الأضرار التي أدت إليها فتواه، ويعزل عن الفتوى، واستدلوا على هذا بقاعدتين شرعيتين:

أ**ولهما**: قياس خطأ المفتي على خطإ الشاهد في شهادته، فكما يضمن الشاهد المخطئ بعد الحكم بها فكذلك المفتي.

ثانيهما: قياس ضمان المفتي غير الأهل لذلك، على ضمان الطبيب الجاهل، لقوله ﷺ: «**من تطبب ولا يعلم منه طب فهو ضامن**»[3]، و«**الشارع هو الطبيب الأعظم**؛» لذا من أراد أن يتكلم باسمه فعليه أن يكون أهلا لذلك،

1- ينظر كتاب: «أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي»، محمد رياض، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1996، الدار البيضاء: ص 328.

2- المرجع السابق نفسه.

3- سنن أبي داود، كتاب الديات، باب فيمن تطبب بغير علم فأعنت، رقم الحديث: 4586.

فإن كلامه قد تنجم عليه إباحة الفروج، وإراقة الدماء، ونزع الأملاك، ... ناهيك عن تشويه صورة الدين الصحيح.

2- المستوى الثاني: فهم الخطاب الشرعي والاستدلال به

وفي باب فهم الخطاب الشرعي يتجلى الانحراف الكبير لذوي النزعة الظاهرية، حيث تراهم يجهلون أو يتجاهلون قواعد الأصول، ومقاصد الشريعة حتى أصبح فهمهم في كثير من الأحيان يناقض المقاصد الشرعية الكلية، ويؤول إلى ما يشبه منظومة أحكام جامدة، وفي هذا الباب سوف يتجلى أحد أهم إبداعات المالكية وهو الفهم المقاصدي لنصوص الشرع، والانتقال من الأدلة والعلل الجزئية إلى تحكيم الكليات، فتتبعوا الفهم الظاهري، فاستخرجوا الكثير من القوادح التي تجعل منه مجانبا للمسلك الصحيح في فهم خطاب الوحي، ومن تلك القوادح:

أ- قوادح متعلقة بنظر ذوي النزعة الظاهرية إلى تعليل الخطاب والتشريع

إن المالكية وكباقي مدارس الجمهور تقرر عندهم بالقطع أن من تجليات صفة الحكمة الإلهية قصدية الخطاب الشرعي، بينما رفض أهل الظاهر مراعاة مقتضيات الحكمة الإلهية حيث نفوا القصدية عن أفعال الله تعالى، وبالأخص التشريعية منها، فابن حزم في سياق رده على قياس الجمهور قال: «إن أول ضلال هذه المسألة قياسهم الله تعالى على أنفسهم في قولهم: إن الحكيم بيننا لا يفعل شيئا إلا لعلة فوجب أن يكون الحكيم عز وجل كذلك»[1].

ومعلوم أن رده هذا قد يحمل على حرصه على تنزيه الصفات الإلهية عن التشبيه، إلا أنه سقط في التعطيل، وعارض كثيرا من الآيات المستقرأة والمتضافرة على تعليل أفعال الله تعالى، وبناء على نفي مقتضيات صفة الحكمة أسقط الظاهرية جميع الامتدادات الدلالية للخطاب القرآني المترتبة عن هذه الصفة كبعض أنواع مفهوم الموافقة ودليل الخطاب، والقياس ...

1- الإحكام لابن حزم 582/8.

وقد ذكر الشاطبي: أن الظَّاهِرِيَّةَ لَا يُفَرِّقُونَ بين العبادات والعادات، بل الكل تعبد غَيْرُ مَعْقُولِ الْمَعْنَى، فَهُمْ أَحْرَى بِأَنْ لَا يَقُولُوا بِأَصلِ الْمَصَالِحِ، فَضلًا عَنْ أَنْ يَعْتَقِدُوا المصالح المرسلة.

فعلى مستوى مفهوم الموافقة أسقط الظاهرية استدلال الجمهور على تحريم ضرب الوالدين بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[1] .

وعلى مستوى دليل الخطاب لم يحمل الظاهرية المسكوت عنه على نقيض حكم المنطوق به، فمن جهة يبقى المسكوت عنه في الغالب على أصل الإباحة عند الظاهرية الحزمية، وعلى التحريم عند الظاهرية المعاصرة، ومن جهة ثانية دليل الخطاب عندهم هو سبيل التعليل وهو مرفوض تبعا لما سبق.

وعلى مستوى القياس، فالأمر أوسع حيث إن الظاهرية لم تأخذ بالأحكام القياسية، فمثلا لا ربا في غير الأصناف الستة المنصوص عليها، ولا زكاة في العروض التجارية، ولا في الزروع والثمار مهما كثرت...

وقد تصدى المالكية لهذا الفهم الضيق والمعطل لصفة الحكمة الإلهية، حتى إنهم قعدوا علم المقاصد وتوسعوا في اعتبار المصالح الشرعية مما ساعدهم على استيعاب وقائع زمانهم.

ب- القوادح المتعلقة بطريقة الاستدلال بالخطاب

وفيما يتعلق بطريقة إعمال الأدلة يمكن إجمال القوادح التي أثارها السادة المالكية لإفحام دعاة الظاهرية في قادحين اثنين:

أولهما: الاستدلال التجزيئي بنصوص الشرع

أصبح النظر التجزيئي لنصوص الخطاب الشرعي سمة بارزة للمنهج الظاهري وبمقتضاه أضحت النصوص وكأنها مفيدة لمعان بعضها مستغن عن البعض الآخر، إذ لا يأخذون الأدلة مأخذ التعاضد والتضافر والتعاون،

1- [الإسراء : 23]

وإنما ينظرون إلى نصوص الخطاب القرآني مجزأة متنافرة، وهذا ما أوقعهم في إشكالات وشواذ في الأحكام المستنبطة، ومن أمثلة ذلك:

• قولهم بنجاسة ذوات الكفار بناء على قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾[1]، وقد ذهب الجمهور من السلف والخلف ومنهم أهل المذاهب الأربعة إلى أن الكافر ليس بنجس الذات؛ لأن الله سبحانه أحل طعامهم وثبت عن النبي ﷺ في ذلك من فعله وقوله ما يفيد عدم نجاسة ذواتهم؛ فأكل في آنيتهم وشرب منها وتوضأ فيها وأنزلهم في مسجده[2].

وقضية نجاسة الكفار هذه من الأمور التي يثير بها الظاهرية الجديدة فتنا عظيمة في أوساط الجالية المسلمة في الديار الأجنبية، ولو أنهم نظروا بعين المقاصد الكلية لما وقعوا في هذه المضايق.

• ومن استدلالاتهم التجزيئية أيضا قولهم بوجوب حد السارق مطلقا دون اعتبار للنصاب بناء على قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[3] مع إغفالهم للأدلة الحديثية والعملية المتضافرة عل تحديد النصاب.

مع أن المقرر عند أهل الأصول والمقاصد أن أنجع طريقة في الاستدلال هو التتبع والاستقراء للنصوص، والأدلة الواردة في الموضوع وأخذها متضافرة متعاضدة على ما تفيده في مجموعها من معنى إذ للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق .

• ومن استدلالاتهم التجزيئية أيضا قولهم بوجوب الإفطار على المسافر في رمضان لقوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ

1- [التوبة : 28].

2- فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني: ج2/ص349.

3- [المائدة : 38].

﴿أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1] دون النظر إلى باقي الأدلة المرخصة فقط وليس الموجبة .

القادح الثاني: عدم اعتبارهم لطبيعة لغة الخطاب الشرعي

ومن جهة نظرهم إلى لغة الخطاب لم يعتبروا معهود العرب في كلامهم البتة، وإنما لجأوا إلى ما يشبه المعاني المعجمية بغض النظر عن الاستعمال، وتجلى ذلك في أمور منها:

● *أولا* : اعتماد الدلالة الوضعية وإلغاء اللغة المستعملة آناء النزول، أي: العرف الذي وقع به التخاطب مع أن القاعدة المقررة عند جمهور الأمة: أن «المتكلم إنما يتكلم بالكلام العرفي، أعني الألفاظ التي يراد بها معانيها التي وضعت في العرف كما أن العربي حال كونه من أهل اللغة إنما يتكلم بالحقائق اللغوية فوجب صرف ألفاظ المتكلم إلى ما عهد أنه المراد بها»[2].

● *ثانيا:* إنكار وقوع المجاز في القرآن الكريم: فمن المعلوم أن القرآن الكريم أنزل بلغة العرب، وحسب معهودهم في كلامهم، وهم استعملوا الألفاظ في الحقيقة كما استعملوها في معناها المجازي، ولما كان القرآن معجزا من جهة البيان جاء بلسان العرب وبأفصح أساليبه من حيث استعمال الحقيقة والمجاز، والعام والخاص وغيرها، من معهود العرب في خطابهم ...

وقد أنكر أغلب الظاهرية[3] وقوع المجاز في الخطاب القرآني وحتى الذين أثبتوه منهم وضعوا شروطا شديدة للانتقال إليه عند التأويل، وتبعا لذلك الإنكار سقطوا في أمور شنيعة حملوها على الحقيقة فبان خطؤهم فيها، فمثلا في العقائد انتهوا إلى» إثبات الجوارح للرب - المنزه عن النقائص - من العين واليد والرجل والوجه المحسوسات والجهة وغير ذلك من الثابت للمحدثات»[4].

1- [البقرة : 184].

2- البحر الرائق، ابن نجيم الحنفي: 4/ص323.

3- المدخل في مذهب الإمام أحمد بن حنبل ابن بدران الدمشقي: 183/1، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط2، 1401، مؤسسة الرسالة بيروت .

4- الاعتصام :240/2.

حتى أن ابن حزم صنف ضمن أسماء الله تعالى الحسنى الدهر[1]، بناء على حديث «**لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر**»[2]، وفي هذا غفلة أيضا عن أسباب النزول وعن الصفات الإلهية الواردة في القرآن حيث ذهب كثير من الأئمة في تفسير الحديث إلى أن العرب كانت «في جاهليتها إذا أصابهم شدة أو بلاء أو نكبة قالوا: يا خيبة الدهر فيسندون تلك الأفعال إلى الدهر ويسبونه، وإنما فاعلها هو الله تعالى فكأنهم إنما سبوا الله عز وجل؛ لأنه فاعل ذلك في الحقيقة فلهذا نهى عن سب الدهر بهذا الاعتبار؛ لأن الله تعالى هو الدهر الذي يعنونه ويسندون إليه تلك الأفعال، هذا أحسن ما قيل في تفسيره وهو المراد»[3].

● *ثالثا:* عدم تفريقهم بين مراتب الطلب في القرآن الكريم: فالأمر يحمل دائما عندهم على الوجوب إلا في النادر، والنهي على التحريم أيضا، وهذا أيضا لإغفالهم ما تفيده صيغ الأمر والنهي في العرف الذي جرى به التخاطب عند العرب من جهة، ومن جهة تقسيمهم للحكم التكليفي إلى ثلاثة أقسام فقط: الواجب والحرام والمباح قال ابن حزم: «والشريعة كلها إما فرض يعصي من تركه، وإما حرام يعصي من فعله، وإما مباح لا يعصى من فعله ولا من تركه»[4]. وهذا التقسيم يوشك أن يجعل كثيرا من المباحات الواردة في صيغة الأمر ضمن الواجبات حيث أوجبوا الزواج، وكتابة الدين ...

وإذا تبين هذان القادحان فيما يتعلق بالاستدلال بالنصوص الشرعية، فإن الشاطبي المالكي قد أسس قواعد في الباب، قرر فيها أن المعتمد في فهم الخطاب الشرعي هو اعتبار معهود العرب عند نزول الوحي، وهذا أصل عظيم كما هو معلوم في فهم النصوص الشرعية باعتبار سياقاتها، وسبر أغوارها عبر

1- انظر المحلى: 31/8.

2- صحيح مسلم : كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها ، باب النهي عن سب الدهر ، رقم 4169 .

3- تفسير ابن كثير 152/4.

4- المحلى: 62/1-63، و قد ضمن المباح قسمي المكروه و المندوب حيث قال : «وهذا المباح ينقسم ثلاثة أقسام إما مندوب إليه يؤجر من فعله ولا يعصى من تركه، وإما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصى من فعله، وإما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه ولا يعصى من فعله ولا من تركه».

البحث عن قصد الشارع، وليس الاكتفاء بالدلالة المعجمية للغة.

المستوى الثالث: تنزيل مقتضيات الخطاب الشرعي

من المعلوم -كما تقرر عند المالكية- أن للخطاب مستويين: مستوى الفهم ومستوى التنزيل، فإذا كان حال الظاهرية على مستوى الفهم كما ذكرنا وتصدى لهم المالكية بإعمال المقاصد، فإن نزعتهم الظاهرية ستؤثر على طريقة تنزيلهم للأحكام، ولما كان المكلف به هو الواقعة موضوع تنزيل الخطاب، فقد قامت نزعتهم على أمور في أغلبها لا تقيم وزنا للمناط ولا لطبيعة الوقائع البشرية، وذلك من وجوه متعددة منها:

الوجه الأول: وهو الواقع البشري الموجهة إليه تكاليف الخطاب لا يراعى عندهم، حيث يؤخذ المعنى الظاهري دون اعتبار حال المنزل عليهم، ومن هنا جاء إهمالهم في كثير من الأحيان لسبب النزول، وسبب ورود الخطاب: كما في صحيح البخاري أن **ابن عُمَرَ كَانَ يَرَى في الخوارج شرار خَلْقِ اللَّهِ، وَقَالَ: إِنَّهُمْ انْطَلَقُوا إِلَى آيَاتٍ نَزَلَتْ فِي الْكُفَّارِ فَجَعَلُوهَا عَلَى الْمُؤْمِنِينَ**[1]، وقد تقدم تشبيه الشاطبي للنزعة الظاهرية بمسلك الخوارج في عدم اعتبارهم لسبب النزول، أي الواقعة التكليفية الأول، ى التي تنزل عليها الحكم الأصلي.

الوجه الثاني: إلغاء مرتبة العقل البشري الممنوحة له من قبل الوحي، في التخصيص والتقييد واستنتاج الدلالة اللزومية... حيث تم عزله، مع أنه في الأصل القاضي الذي لا يعزل كما برهن الإمام الغزالي (ت505ه)، وقال في ذلك: «فقد تناطق قاضي العقل وهو الحاكم الذي لا يعزل، ولا يبدل، وشاهد الشرع وهو الشاهد المزكى المعدل، بأن الدنيا دار غرور لا دار سرور، ومطية

1- الجامع الصحيح، الإمام البخاري: كتاب استتابة المرتدين والمعاندين و قتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، ط 1987م، دار القلم بيروت.

عمل لا مطية كسل، ومنزل عبور لا متنزه حبور ...»[1].

ففي هذا الصدد يرد الظاهرية جميع أنواع الدلالات العقلية اللزومية رافضين احتجاج الجمهور في صحة الاستنباط العقلي بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [2-3].

وقد رد المالكية على استبعاد الظاهريين للعقل في عملية الاستنباط، بالرغم من أنه مناط التكليف، فأثبتوا أن الأدلة إما أصل أو معقول أصل، وأن الشريعة لا تناقض قضايا العقول، وأن العقل عند الأصوليين مخصص ومقيد ومقتض ... حتى إنه لا يتوجه الخطاب شرعا إلا لمن يفهم، وآلة الفهم العقل، فكيف يستبعد من عملية تنزيل النصوص الشرعية.

1-المستصفى، أبو حامد الغزالي: 3/1 ، تحقيق محمد عبد السلام شافي، ط1، 1413، دار الكتب العلمية، بيروت.

2- [النساء : 83].

3- الإحكام لابن حزم: 197/6.

خـاتـمـة

اتفق العقلاء قديما وحديثا على أن الألفاظ أوعية للمعاني والمقاصد إذ جعل اللسان على ما في الفؤاد دليلا، فما يصدر عن المتكلم من خطاب فهو بلا ريب يحمل علامة على مراده، وهذا في خطاب الناس الذي يعتريه السهو واللغو ... أما إذا اعتبرنا أن المتكلم هو الله المتصف بجميع صفات الكمال من الإرادة والحكمة وغيرها فكيف يقرأ خطابه قراءة حرفية سطحية خالية من الأسرار والحكم؟ وكيف ينجرف فريق من أهل العلم إلى دائرة الجمود على القشور وإهمال اللباب؟ ولا يسعنا ختاما لهذا العرض إلا أن نؤكد على ما قرره إمام المقاصد أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله بقوله: «اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنظر الأول، وهو الذي نبه عليه قوله في الحديث: «يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم «ومعلوم أن هذا الرأي يصد عن اتباع الحق المحض و يضاد المشي على الصراط المستقيم»[1].

هكذا أبلى المالكية البلاء الحسن في مواجهة الانحراف الظاهري، متمسكين بالحجج العلمية الدامغة، يحذوهم في ذلك حرصهم الشديد على حماية الدين من القول بغير علم، وقد أفادوا في ذلك وأجادوا، وتركوا لنا تراثا غنيا يليق بالباحثين المجدين النهوض به، والاستفادة منه، وتحيينه من أجل تحصين الأمة من الموجات الجديدة من المتطفلين على الاجتهاد الشرعي.

1- الموافقات : ج 4/ص179.

هذا الكتـــاب

تسعى هذه الندوة إلى تحقيق المقاصد الآتية :

أولا ـ الصلة الوثيقة للمذهب المالكي بأوجه الثقافة المعاصرة وخصوصا في مجال القانون العام والخاص، ومناهج العلوم الاجتماعية، علاوة على القضايا الاقتصادية، مما يعد دليلا على ارتباط الفقه المالكي بالجوانب الحيوية في عصرنا الحاضر.

ثانيا ـ قوة المذهب المالكي في احتضان المذاهب الفقهية الأخرى، ومرونته الكبيرة في استيعاب اجتهادات مدارس الرأي الأخرى والتعامل مع الاختلاف، بما يوسع على الناس ويسهل سبل التدين والتمدن في العصر الحاضر.

ثالثا ـ إن انتشار الإسلام في كل بلاد العالم أصبح واقعا جديدا وجديرا بالدراسة، حيث أسهم هذا الانتشار في ظهور فئة من الباحثين الذين اعتنقوا الإسلام وأخذوا بالمذهب المالكي في الفقه والمعاملات، ففتح ذلك الانتشار آفاقا جديدة من البحث والاجتهاد في الثقافة الإنسانية، بما تضمنه المذهب المالكي من قواعد مناسبة لحل إشكالات واقع الحياة المعاصرة.

رابعا ـ الحضور البارز للتراث المالكي والصوفي والأشعري في خزائن العالم، ووجود عدد مهم من المتخصصين من الدارسين الغربيين، الذين اعتنوا بخدمة هذا التراث وتحقيقه ودراسته.

من أجل تفعيل هذا المشروع الفقهي الحضاري الكبير الذي نطمح جميعا إلى جعله بحثا متجددا في مكونات الهوية العقدية والإنسانية من خلال ما يقدمه المذهب المالكي من رؤى معاصرة ثرية تحقق مقاصده النبيلة من خلال قراءات جديدة تسع المجالات الدينية والثقافية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها مما تشمله شؤون العبادات والمعاملات الدولية والإنسانية، لذا تأتي هذه الندوة المباركة لتتناول بعضا من الإشكاليات التي تواجه الإنسان المعاصر وما يقدمه المذهب المالكي من إمكانيات منهجية تتعلق بالأسس والضوابط لاستجلاء مقومات المعاملات والسلوك.