المملكة المغربية
جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس
كلية الشريعة

مجلة كلية الشريعة

سنوية محكمة

عدد 27

1440
2017/2018

المملكة المغربية
جامعة سيدي محمد بن عبد الله – فاس
كلية الشريعة

مجلة
كلية الشريعة

سنوية محكمة

عدد: 27 1440

2018/2017

المملكة المغربية
جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس

مجلة كلية الشريعة

سنوية محكمة
العدد/ 27

المدير: عميد الكلية

رئيس التحرير:

ذ/ محمد بن جبور

هيئة التحرير

دة/ رشيدة ناصر
د/ عبد الله غازيوي
د/عبد المجيد الكتاني
د/عبد القادر بوعصيبة
ذ/ عبد الحكيم السباعي

* الهاتف: 0535618224 / الفاكس 0535618224
* العنوان صندوق البريد 60فاس المغرب
* البريد الإلكتروني: chariaa@usmba.ac.ma /majalatchariaa@usmba.ac.ma
* الموقع على الانترنيت www.chariaafes.com
* الإيداع القانوني2016PE0134
* الترقيم الدولي للمجلة:ISSN 2509-1956
* طبع وتصميم: مطبعة آنفو –برانت، 12 شارع القادسية – الليدو – فاس
* الهاتف: 05.35.64.17.26/06.61.20.16.41/ الفاكس 05.35.65.72.47
* البريد الإلكتروني: infoprintfes@gmail.com

مجلة كلية الشريعة

- مجلة كلية الشريعة مجلة علمية محكمة.
- تصدر المجلة عن كلية الشريعة بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس.
- تصدر باللغة العربية وتنفتح على البحوث والدراسات المقدمة باللغتين الأنجليزية والفرنسية.
- تعنى بنشر البحوث والدراسات في العلوم الشرعية والقانونية والاقتصادية واللغوية وأعمال الترجمة.
- تقبل نشر أعمال طلبة الدكتوراه.

شروط النشر بالمجلة

- يجب أن تتسم المقالة بالأصالة والجدة وعمق الرؤية وسلامة اللغة.
- أن يكون الموضوع المقترح للنشر ينسجم مع اهتمامات المجلة.
- يجب اعتماد الشروط الأكاديمية في كتابة المقالات.
- لا تقبل المقالات التي سبق نشرها أو إرسالها إلى مجلات أخرى، وألا تكون جزءا من رسالة وأطروحة جامعية.
- لا تعاد المقالات إلى أصحابها، نشرت أم لم تنشر.
- يجب ألا يزيد عدد صفحات المقال على ثلاثين صفحة.
- يُقدّم البحث مطبوعا في شكل ثلاث نسخ ورقية مرفوقا بقرص مضغوط cd أو يرسل المقال عن طريق البريد الإلكتروني للمجلة.
- تخضع جميع المقالات الواردة إلى المجلة للتحكيم.
- يجب أن ترفق بالمقال سيرة علمية وجيزة.
- تُعبّر الأبحاث المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها ولا تعبر عن رأي المجلة.
- يخضع ترتيب المقالات لاعتبارات فنية.

تُوجه جميع المراسلات:

إلى رئيس تحرير مجلة كلية الشريعة عن طريق البريد الالكتروني:

majalatchariaa@usmba.ac.ma

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

من آفاق تطوير الدرس التفسيري قراءة في بعض المقترحات والسبل
د/ منعم السنون 11

علم المناسبات وأثره في تدبر القرآن (تطبيقا)
د/ عبد المحسن بن زبن المطيري 55

جمال المبنى وجلال المعنى في نسق أبنية الأفعال في القرآن الكريم
-دراسة في الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم –
د/ عبد المالك علمي 97

من تجليات البيان في التعاطف بين الاسم والفعل في القرآن
د/ محمد اوالسو 145

جهود الفلاسفة وعلماء الكلام في دراسة الأصوات
ذ/ عبد الحكيم السباعي 167

منهج الإمام مالك في رواية الحديث وتعديل الرجال
د/ عبد الله غازيوي 181

المدرسة المالكية الفاسية النشأة الأولى والمميزات – عهد الدولة الإدريسية
أ.د/ حميد لحمر 189

المسائل التي خالف فيها القرطبي الإمام مالك والسادة المالكية
كتاب الصلاة أنموذجا جمع وتوثيق
د/ المصطفى بن جبور 223

الخطبة: مقوماتها وتكييفها وآثار العدول عنها (دراسة فقهية مقارنة بمدونة الأسرة المغربية)
دة/ سعاد العمراني المريني 247

تحمل الشهادة وأداؤها من قبل المرأة العدل الموثقة، هل تعرقل مسيرتها في الخطة؟ أم تعبد لها طريقها؟

د. نادية النحلي 287

الوصية بما لم يتم ملكه دراسة لبعض صوره المعاصرة

د/ عدنان علي الملا - د/ خالد هايف المطيري 299

قواعد النسب في الفقه المالكي والاجتهاد القضائي

د/ عبد القادر بوعصيبة 341

حماية حق الجنين في الحياة في المواثيق الدولية والقانون المغربي

د/ أحمد الأمراني 363

حماية الإرادة التعاقدية للمستهلك في عقود الإذعان في ضوء القانون رقم 31-08.

ذ/ يوسف التبر 375

الجوانب المضيئة الخاصة بالاعتقال الاحتياطي الواردة في مسودة مشروع قانون المسطرة الجنائية

د/ محمد الأمين 397

سريان القانون الإسلامي من حيث المكان: دراسة في ضوء مختلف النظريات الفقهية الإسلامية.

د/ عبد المجيد بوكير 411

أهمية التوثيق

دة/ سعاد العمراني المريني 427

توثيق التصرفات العقارية في التشريع المغربي بين المحررات الرسمية والمحررات ثابتة التاريخ

د/ عبد المجيد الكتاني 431

الإعجاز التشريعي في جعل الطلاق بيد الزوج

د/ محمد مصمودي 475

مقدّمة تحقيق كتاب: مناقب الشيخ أبي الحسن الشاذلي (مخطوط بخزانة القرويّين) لعبد النور العمراني الفاسي (1286/685- بعد 750/ 1349)

د/عزالدين الخرشافي 493

حالة الضرورة وأثرها في قيام المسؤولية المدنية لرجال الدفاع المدني "تعليق على قضاء دبي"

د/ محمد السيد السيد الدسوقي 509

الديانة الكونية بين الهندوسية والفرق الغالية

د/عبدالله عوض العجمي 545

نبذة عن حياة عالم وإفادات أخرى

د/عزالدين الخرشافي 577

تحفة الإخوان في فوات بيع الثُنيا بطول الزمان لأبي عبد الله محمد التاودي بن الطالب بن عليّ بن أبي القاسم ابن سودة المري الفاسي المالكي (المتوفى: 1209هـ)

تحقيق د. نايف بن عمار بن وقيان الدوسري 585

Contextes et Thèmes de la Littérature "Beur"

Professeur Hayat Aloui 3

UN PROJET DE REFORME A LA QARAWIYÎN EN 1330 / 1912

Professeur Abdelghani Maghnia 13

من آفاق تطوير الدرس التفسيري
قراءة في بعض المقترحات والسبل

د. منعم السنون

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المصطفى الأمين سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحابته أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد؛

فبإمعان النظر فيما تحصل من جهود مبذولة، فيما يتعلق بالدراسات القرآنية، يُلحظ أن الباب لا يزال بحاجة لعمل مضن، يروم استكناه وجوه التألق والإبداع، التي من شأنها إعطاء دفعة قوية للسير قدما من أجل سد الثغرات في مسار البحث العلمي في الدراسات القرآنية عامة والتفسيرية خاصة.

ولعل أحد معالم التجديد في الدرس التفسيري المنشود؛ يتعلق **بتأصيل القواعد، وتمييز العلوم، وتوجيه المباحث، وتحرير محال النزاع** لإيضاح الاستشكال، وقصدي هنا يتنزل على أربعة أسس-في اعتقادي- أهميتها كبيرة، وحاجة الدرس التفسيري إليها شديدة؛ باعتبار مطلب التجديد، والعمل على التدارك وسد الثغرات، واستكمال جهود الأوائل، واستشراف آفاق رحبة للدراسات القرآنية.

وأول هذه الأسس يتعلق **بموضوع قواعد التفسير**؛ الذي هو بحاجة إلى دراسات حصيفة؛ حقيقة بفتح آفاق أوسع، ذلك أن النظر فيه يرقى من حيز الجزئية إلى الكلية، فصار التقعيد التفسيري منطلقا أساس للتفكير الجدي في مشروع إخراج موسوعة قواعد التفسير من جلّ المصنفات التفسيرية بأنواعها وشتى مدارسها.

والأساس الثاني **يتعلق بالتمييز**، الذي يراد به بيان أوجه الاعتلاق وحدود الارتباط بين سائر العلوم؛ شرعية كانت أو وضعية وعلم التفسير، فيتنزل على وزانه

تمييز العلوم الأصلية في الدرس التفسيري من العلوم التبعية التي يستأنس بها في محالها، فالأولى علوم أساس حقها التقديم والأولوية، والثانية من ملحه وفضوله.

والأساس الثالث **يتعلق بالتوجيه**، الذي يراد به التنصيص على القدر الكافي الخادم للتفسير، دون الدخول في تفاصيل المباحث المتشعبة، والمسالك المتداخلة، لإبراز أدلة المذاهب وحجج الخصوم وإيراد لاختلافات.

والأساس الرابع يتعلق **بتحرير محال النزاع** لإيضاح الاستشكال، الذي اعترى بعض القضايا فكانت إلى الأمس القريب محل اختلاف وتضاد، ولبس وخلاف، وحقيقتها لا تعدوا أن تكون من باب اختلاف التنوع.

وما تقدم يعتبر بعضا من مقترحات آفاق تطوير الدرس التفسيري منهجا وعملا في الآن والمآل، والعمل على الأقطاب الأربعة، من شأنها الإسهام في مسار تطوير علم التفسير، ونفي المقولات الزاعمة بأنه من العلوم التي نضجت واحترقت، وحقه تجدد النظر والبحث فيه دائما، باعتباره يتناول بالدراسة النص القرآني، وهو دستور الأمة، ومعدن علومها، وموردها الأول في الاحتجاج والاستدلال.

ولبيان ذلك نوزع هذا البحث على أربعة مباحث أساس، تتخللها مطالب متتمة للغرض مشفوعة بنماذج تطبيقية من كتب أهل التأويل، تُعنى بإيضاح الأسس الأربعة المقترحة في تطوير الدراسات القرآنية والتفسيرية، بشكل يجلي الأهمية العلمية، وشدة الحاجة العملية، ويرسم قراءة منهجية في مضمار تقديم سبل واقترحات تطوير وتجديد الدرس التفسيري، ونختم بمجموعة من النتائج والتوصيات في الباب.

❖ المبحث الأول: أُفق التقعيد ومعالمه في الدرس التفسيري.

لقد شغل موضوع التقعيد حيزا مهما في المنظومة الفكرية والمرتكزات العليمة والمنهجية عند علماء الأمة على اختلاف تخصصاتهم، فقلما تجد عالما إلاَ ونسق التقعيد حاضر في فكره، مترجم في تراثه، متجذر في قناعته، بما يكشف أهمية المسلك، والمنهج المتبع في تناول الدرس العلمي في كل تخصص.

وإذا كان هذا شأن القواعد عموما، فإن تقييدها بعلم معين له أهميته، فيكون بذلك -أي العلم- أعم من القواعد من جهة اشتماله عليها إلى جانب زمرة من القضايا، وبالنظر لطبيعة القواعد المتسمة بالاستيعاب والشمول في صيغ التأصيل؛ تكون أعم منه، فتتجاذب المسألة صفة الخصوصية والعمومية.

وإذا كان شأن التقعيد حاضرا في عدد من العلوم الإسلامية، فإن:"**علم التفسير**" لم يشذ عن ذلك بغض النظر عن الكم والكيف، مقارنة بقواعد علوم حازت قصب السبق اهتماما وتدوينا، نظير **قواعد الفقه، والأصول، والحديث، والجرح والتعديل**..غير أن السمة المميزة لـ"**قواعد التفسير**"، تتجلى في كونها متنوعة المباحث لخصوبة علم التفسير، فكانت طبيعة قواعده كذلك، الأمر الذي يستدعي تقييد القضية بشرطين أساس: **أولهما:** تحديد نوعية الاتصال المباشر بالدرس التفسيري من غيره من باب التمييز، **وثانيهما:** الاكتفاء بالقدر المحقق لخدمة الدرس التفسيري، وبهما تتحدد الغاية، ويتضح المسار.

ف:"**قواعد التفسير**" فن تم تناوله قديما وحديثا إلى جانب مباحث تتعلق بعلوم القرآن والتفسير، لذلك لم تتحدد معالمه وتتضح مسالكه، فاحتاج الأمر تخصيص بحثه بإفراد، ذلك أن المتقدمين تطرقوا إليه من جوانب يتقدمها مستوى التطبيق والتمثيل، والإشارة الضمنية والصريحة أحيانا في مقدماتهم أو ضمن مباحث كتب علوم القرآن، والأصول وغيرهما.. بيد أن بحثه بالمستوى المطلوب لم يكن بالقدر الذي عرفته قواعد علوم أخرى، الشيء الذي نلحظه في غياب تعريفه الدقيق، وإن ظهرت بوادر ضبطه على يد باحثين تناولوه بمسميات: "**قواعد التفسير**"، "**أصول التفسير**"، "**مباحث التفسير**"، وتبعا لتراجم كتبهم تعددت تعريفاتهم،فجاءت مضامينها شاملة لقضايا التفسير، وعلوم القرآن، ومبادئ عامة للتأويل.

وهذا الأساس يحتاج بسطا عميقا لتجلية أبعاده، بقصد تأصيل مفهوم دقيق لقواعد التفسير؛ من شأنه أن ينير طريق البحث فيه، غير أن المقام لا يسمح بذلك، فاستعضت عن ذلك بثلاث قضايا، **إحداهما:** تتعلق بتعريف قواعد التفسير، **والثاني:** بإبراز الأهمية والمصنفات، **والثالث:** بذكر نماذج تطبيقية؟.

➢ المطلب الأول: تعريف مفهوم قواعد التفسير.

المطلب الأول يتناول مسألة تعريف قواعد التفسير، الذي يعرف خلطا وتداخلا، فيحتاج الأمر مزيد عناية لبيان الحدّ، ف"**قواعد التفسير**"مركب من جزأين مضاف ومضاف إليه، و:"المركّب لا يمكن أن يعلم إلاّ بعد العلم بمفرداته، لا من كلّ وجه، بل من الوجه الّذي لأجله يصحّ أن يقع التّركيب فيه فيجب علينا تعريف"[1]؛

مصطلحي:"**القواعد**"[2]، و"**التفسير**"[3]، ورغبة في الاختصار، نتناول المركب الإضافي"**قواعد التفسير**"، باعتباره صلب الموضوع، فنذكر جملة غير يسيرة من تعاريفه مع بعض التعليق وتقديم التعريف المقترح محاولة في ضبط المفهوم، فقد عرفه:

أ- الدكتور عبد الرحمن العك بقوله:"أصول التفسير: هي المناهج التي تحد وتبين الطريق الذي يلتزمه المفسر في تفسير الآيات الكريمة، أما التفسير فهو إيضاحها مع التقعيد بهذه المناهج"[4].

---

[1]-"المحصول في علم الأصول" للرازي:5/1.

[2]- ينظر تعريف المصطلح لغة واصطلاحا وبيان الفرق بينه والضابط في: "معجم المقاييس":150/5، "العين":410/3،"اللسان":361،"المفردات":426،"الأساس":91/2،"القاموس":450/1،"مختارالصحاح":282، "المصباح المنير":303، "قواعد المقري":204،"الأشباه والنظائر":11/1،"شرح العضد":22/1،"المنثور من القواعد":71/1، "بيان المختصر":54/1،"الكليات":728،"نثر الورود على مراقي السعود":12/1،"دستور العلماء":52/3،"كشاف اصطلاحات الفنون":1292/2"المستثنيات من القواعد الفقهية والقياس عليها":14، "القواعد الفقهية وأثرها في الفقه":4،"القواعد الفقهية" للباحسين:48،"القواعد الفقهية" للروكي:159، "القواعد الفقهية و تطبيقاتها في المذاهب "للزحيلي:23/1،"القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب الذخيرة للقرافي":151.

[3]- ينظر تعريف المصطلح لغة واصطلاحا وبيان اشتقاته في:"العين":23/3،"معجم المقاييس في اللغة": 504/4، "المحيط في اللغة":311/8،"مفردات غريب القرآن":395،"الأساس في البلاغة":92/2،"المصباح المنير": 281، "القاموس المحيط":636/1،"لسان العرب":1092/2،"تاج العروس":349/7،"مختار الصحاح": 264 ،"البرهان في علوم القرآن":92/2،"كشاف اصطلاحات الفنون":492/1،"مقدمة التفسير "للراغب الأصفهاني: 10، "روح المعاني":4/1،"بصائر ذوي التمييز"للفيروزآبادي:78،"الإكسير في علم التفسير" للطوفي: 28، "معالم التنزيل":46/1،"تفسير ابن عرفة":19/1 "التعريفات":67،"دستورا لعلماء":30/1،"التحرير والتنوير": 11/1، "مناهل العرفان":7/2، "إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز":27، "مجمع البيان في تفسير القرآن":2/1.

[4]-"أصول التفسير وقواعده":10.

ب-والدكتور عثمان السبت بقوله:"الأحكام الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط معاني القرآن العظيم ومعرفة كيفية الاستفادة منها"[1].

ج-والدكتور فهد بن عبد الرحمن سليمان الرومي بقوله:"أصول التفسير هي"القواعد والأسس التي يقوم عليها علم التفسير وتشمل ما يتعلق بالمفسر من شروط وآداب وما يتعلق بالتفسير من قواعد وطرق ومناهج وما إلى ذلك"[2].

د-والدكتور عماد حسين بقوله أصول التفسير:"هو أصول وقواعد تحكم خطة المفسر وتحول بينه وبين الخطأ في الفقه والاستنباط، وتعينه على أداء مهمة التفسير على الوجه الأفضل"[3].

هـ-والدكتور عمر بن سالم بازمول بقوله أصول التفسير: "القضايا الكلية المحيطة بجزئياتها والتي ينبني عليها فهم القرآن، ومعرفة مراد الله بحسب الطاقة البشرية"[4].

و-الدكتور حامد الفريح: "الأسس والقواعد والمقدمات العلمية التي تعين على الفهم الصحيح للقرآن"[5].

ز- والدكتور سليمان الطيار: "هي الأسس العلمية التي يرجع إليها المفسر، ويحتكم إليها في بيان معاني القرآن وتحرير الاختلاف فيها"[6].

والملاحظ على بعض التعاريف؛ حضور سمة العمومية والتداخل، فشملت القواعد والطرق والمناهج والأسس وشروط وآداب المفسر، نظير تعريف "فهد الرومي"، و"عبد الرحمن العك" وغيرهما، وتعريف: "خالد السبت"، و"عماد حسين"،

---

[1]-"قواعد التفسير جمعا ودراسة":30/1.

[2]-"بحوث في أصول التفسير ومناهجه":11.

[3]-"التيسير في أصول التفسير":12.

[4]- "شرح مقدمة أصول التفسير لابن تيمية":17.

[5]-"جهود الأمة في أصول تفسير القرآن الكريم":2، بحث قدم للمؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه في موضوع: "جهود الأمة في خدمة القرآن وعلومه"، المنعقدة أيام 14-15-16 أبريل 2011م بمدينة فاس المغرب.

[6]-"جهود الأمة في أصول تفسير القرآن الكريم":3.

و"سالم بازمول"، و"حامد الفريح"، و"سليمان الطيار"، اتسمت بتحديد دقيق للمصطلح، كما يلاحظ عند البعض ترادف مصطلحي: قواعد التفسير وأوصوله.

وبه يتبين اللبس الواقع في تحديد مفهوم: **"قواعد التفسير"** الذي تتداخل فيه مصطلحات ومفاهيم تشكل روافد معرفية دقيقة: **كمصطلح المنهج، الأصول، المبادئ، بحوث، الأحكام، القضايا**، وكذلك الخلط الحاصل في تداخل قواعد بعض العلوم التي لا تتصل بالموضوع إلاّ عن تكلف وإقحام، أو لها وجه اعتلاق بالقصد التبعي لا الأصلي، فاحتاج الأمر وضع تعريف دقيق، لبيان المعالم والحدود.

ومن أهمها بيان الفرق البيّن بين **أصول التفسير وقواعد التفسير** فبينهما عموم وخصوص، إذ **الأصول** نعني بها الخطوات الأساس، والمبادئ العامة، والآليات والمعايير والأصول المعتمدة في عملية التفسير بشكل عام وشمولي، **والقواعد** نعني بها الضوابط والقواعد الدقيقة المتعلقة بنظم كلية جامعة لجزئيات عدة في صيغة تجريدية صالحة للحكم بها على مثيلاتها.

وهذا التفريق هو المعتمد في كثير من العلوم، فهناك فرق بين علم الفقه والقواعد الفقهية، وأصول الفقه والقواعد الأصولية، وعلم الحديث وقواعد الحديث، وهكذا دواليك..

وهذا الملحظ هو ما غفل عنه من كتب في أصول التفسير وقواعد التفسير فجعلوا بين المصطلحين ترادفا، وحقهما التفرقة كما هو الشأن في كثير من العلوم والمباحث زيادة في الضبط والتحرير، ونشدا لقصد استقلالية الذات وقوام المادة التقعيدية التفسيرية، وعليه أقترح التعريف الآتي: "**قواعد التفسير هي قواعد كلية شرعية يتوصل بها إلى فهم واستنباط مراد الله ﷻ من كتابه العزيز حسب الطاقة البشرية**".

ولولا خشية الإطالة لوقفت وقفات بيانية لعناصر التعريف المقترح ومحترزاته، فماذا عن المطلب الثاني؟.

➢ المطلب الثاني: أهمية قواعد التفسير ومصنفاته.

الحديث عن أهمية **"قواعد التفسير"** هو حديث عن نشأة **"علم التفسير"**، والحديث عن كليهما مرتبط بطبيعة نشأة العلوم الإسلامية من بداية الظهور والتقييد بشكل مشترك، مرورا بمرحلة التصنيف والفصل والاستقلال، ذلك أن المتتبع للمصنفات التفسيرية المبتوتة بين ثناياها قواعد وتأصيلات؛ يجد جذورها الأولى حاضرة، وإنما امتاز الخلف في كشفها، وبلورتها في مصنفات مستقلة، بما جادت به قرائحهم وحصافة فكرهم، الأمر الذي سمح بنسبتها لواضعها على هذا المستوى، ويبقى الفضل للسلف في إثارتها.

فموضوع التقعيد قد احتل أولوية مهمة من قبل علماء الأمة على اختلاف تخصصاتهم، يجمعهم أمر التأصيل والتقعيد الكلي المنتظم لفروع وجزئيات لا تتناهى بتجدد الحوادث والأقضية، ويحذوهم شأن الرقي بالعلوم الإسلامية إكمالا لمسيرة السلف، فقلما تجد عالما إلاّ ونسق التقعيد حاضر في فكره، مترجم في تراثه، متجذر في قناعته التربوية والإصلاحية كل ومجال تخصصه وبحثه، ومساهمته ومشاركته.

وما يقال عن القواعد على تنوعها صالح لغيرها من قواعد العلوم الأخرى، التي يجمعها رباط واحد يعود أساسا بالخدمة للكتاب العزيز، وتهدف إلى الحفاظ على التراث الإسلامي، والعمل على تطويره وتجديده، فمن هذه الحيثية اهتم السلف قديما بأمر التقعيد، بالنظر القويم لما يسفر عنه من نتائج، فكان من مظاهر عنايتهم؛ التنصيص في مقدمات مؤلفاتهم على أهمية التقعيد عموما، وإبراز مجال أبحاثهم[1].

وإذا كان أمر التقعيد حاضرا في عدد من العلوم الإسلامية، فإن **"علم التفسير"** لم يشذ عن هذا الحضور العلمي المتميز، بغض النظر عن الكم والكيف مقارنة بالعلوم الأخرى، التي حازت قصب السبق اهتماما وتدوينا، ودرسا وتحليلا، وإعمالا وتعليلا. غير أن السمة المميزة **ل"قواعد التفسير"** عن غيرها من القواعد، تتجلى في كونها متنوعة المباحث، ومتعددة المشارب، وكثيرة التخصصات العلمية،

[1]-"غياث الأمم":201-203،"الفروق":1/5-8،"مجموع الفتاوى":19/110،"المنثور في القواعد":1/65-66.

بسبب خصوبة علم التفسير، الذي تلتقي في بؤرته جملة من العلوم الإسلامية المنبثقة منه، والعائدة عليه بالخدمة.

وأمر التقعيد ليس بالنازل الجديد من غير سبق لدى الأوائل، ذلك أن المتتبع لعدد من الفنون الحادثة في التراث العلمي للأمة، يجد جذورها الأولى حاضرة، وإنما امتاز الخلف في إظهارها وكشفها، وبيانها وبلورتها في مصنفات مستقلة عن غيرها، الأمر الذي سمح بنسبتها لواضعها بهذا الاعتبار، ويبقى الفضل للسلف في إثارتها، وبروز ملامح تدوينها الأولي، ويلتقي الجمعان في قصد الخدمة والإفادة معا.

وإذا أردنا الوقوف على المراحل الأولى لتدوين **"قواعد التفسير"**، فإن الأمر يستدعي النظر في النص القرآني وتفسيره من حيث النزول والبيان، فقد اشتمل على قواعد كثيرة سيقت للدلالة على تشريعات فالناظر فيها يستشف القصد الكلي، والتأسيس الشمولي لمبادئ الأحكام، وتكاليف الأنام في عدد من الآي، وهو مبدأ أصيل نبه إليه القرآن الكريم، وقرره في تعاليمه وأساسات خطابه للعالمين، من ذلك قوله ﷻ: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدِيكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[1]. وقوله ﷻ: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَاۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لاَ يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[2]، وقوله ﷻ: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[3].

فالآية الأولى: ترجمت دلالتها التشريعية في قاعد فقهية موسومة ب:**"المشقة تجلب اليسر"**، والآية الثانية: ترجمت دلالاتها وتطبيقاتها في قاعدة بعنوان: **"الجزاء من جنس العمل"**، والآية الثالثة: وسم معانيها وغاياتها أهل الاختصاص في قاعدة بعنوان: **"الضرورات تبيح المحظورات"**، وغيرها من القواعد.

والنبيﷺ كان يفسر القرآن للصحابةرضي الله عنهم منذ نزوله، بشرح ألفاظه وبيان معانيه، من أحكام وعقائد وأخلاق وآداب، وبيانهﷺ تمثل في سنته الغراء الزاخرة

[1]-"البقرة" جزء من الآية:184.
[2]-"الشورى" جزء من الآية:37.
[3]-"البقرة" جزء من الآية:172

بتقعيدات وتأصيلات جليلة من ذلك قولهﷺ:«العجماء جرحها جبار»[1]، وقولهﷺ: «الخراج بالضمان»[2]، وقولهﷺ: «على اليد ما أخذت»[3]، وقولهﷺ: «أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج»[4]، وقولهﷺ:«لا ضرر ولا ضرار»[5].

ولقد سار على نهجهﷺ صحابتهﷺ، ومن تتلمذ على أيديهم ونهل من معين علمهم ورصيدهم المعرفي، القصد أن أمر التقعيد كان حاضرا في فكر الجيل الأول[6]، ومذاعا طريقا ومنهجا، ومبثوثا في ثنايا المادة التفسيرية من المراحل الأولى، التي تلقوا معالمها من المنهج النبوي[7] وسار السلف من التابعين[8] على خطاها.

هذا وإن عددا من الباحثين[9] يعتبرون أول مصنف يمكن عدّهُ ضمن مصنفات قواعد التفسير: **"رسالة الإمام الشافعي"**، فهي بحق جوهرة فريدة ضمت إلى جانب التأليف الأصولي قواعد في التفسير، من خلال طرق مواضيع ترسم معالمه، وتكشف الخطوات المنهجية والاستثمارية للعملية، كالحديث عن مباحث الكتاب والسنة، وكيفية الاستفادة منهما على مستوى تحليل خطابهما، ومراتب البيان، والناسخ والمنسوخ، والعموم والخصوص، والمجمل والمفصل، والإجماع، والاختلاف

---

[1]-"البخاري"- كتاب الديات- باب: المعدن جُبار والبئر جُبار، رقم 6912 من حديث أبي هريرةﷺ،"مسلم"- كتاب الحدود- باب: جرح العجماء جبار، والبئر جبار، رقم:128.

[2]-"الترمذي"- كتاب البيوع- باب ما جاء فيمن اشترى العبد ويستغله ثم يجد به عيبا، رقم 1289،"النسائي"- كتاب البيوع- باب: الخراج بالضمان، رقم:4497،"أبو داود"- كتاب البيوع- باب: من اشترى عبدا واستعمله ثم وجد به عيبا، رقم:3508-3510،"ابن ماجه"- كتاب التجارات- باب: الخراج بالضمان، رقم:2242.

[3]-"الترمذي"- كتاب البيوع- باب: ما جاء في أن العارية مؤداة، رقم:1270، وقال حديث حسن صحيح، "أبو داود"- كتاب البيوع-باب: في تضمين العارية،رقم:3561،"ابن ماجه"-كتاب الصدقات -باب:العارية، رقم:2398.

[4]-"البخاري"- كتاب النكاح- باب: شروط في المهر عند عقدة النكاح، رقم:2721.

[5]-"موطأ مالك"- كتاب القضية- باب:26 رقم 31،"ابن ماجة"- كتاب الأحكام- باب: من بنى في حقه ما يضر جاره، رقم :2340، وتفاصيله تنظر في: "قاعدة لا ضرر ولا ضرار مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية"للهلالي:95/1.

[6]- من ذلك رسالة عمرﷺ إلى أبي موسى الأشعريﷺ:"إعلام الموقعين": 75/1، فقد تضمنت عددا من القواعد وقف الدكتور محمد الروكي عندها، ينظر كتابه: "القواعد الفقهية عند القاضي عبد الوهاب":201.

[7]-"جهود الأمة في أصول تفسير القرآن الكريم":6.

[8]- تنظر رسالة الباحثة صفية حسن: "القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب الذخيرة":176، فقد ذكرت أمثلة كثيرة.

[9]-"أصول التفسير وقواعده":35،"قواعد التفسير جمعا ودراسة":42/1.

والحديث[1].. بل الجلّي أن علم أصول الفقه استفاد كثيرا من خصوصيات وضوابط قواعد التفسير لتحليل النص التشريعي.

يقول الفراهي ت:1349هـ:"قد جعل العلماء طرفا من أصول التأويل جزءا لأصول الفقه أي فروع الشرائع، فلكونه جزءا صار غير مستقل، ولم يعط من الإمعان والإتمام ما يعطى لفن مستقل. ثم لكونه مستعملا في الفروع، لم يعط من التيقظ والاحتياط ما يعطى لأصول الدين. ومعلوم أن الاختلاف في فروع المسائل هين فهان أمره. وكذلك لكونه مشتركا بين الكتاب والسنة لم يختص بما هو أهله، والسنة معظم العناية فيها نقد الرواة، فلا يتعمق في متونها من قبل خواص ألفاظها وتراكيبها، فإن الروايات أكثرها بالمعنى، وأما القرآن، فيعض عليه بالنواجد فيحافظ على حروفه وحركاته ويعتمد على ما يستنبط من نظمه وإشاراته.. فلو جعل هذا الفن من علم التفسير لعظم محله في الدين، ولأفرغ له الجهد التام والاحتياط من الآراء الضعيفة. وبعد ذلك كان استعماله في الحديث وسائر الكلام على التطفل. وبالجملة فإدخال أصول التأويل في أصول الفقه بمعنى علم المسائل الفرعية، حطّ علم التأويل عن محله بثلاث مراتب: **الأولى:** أنه كان حريا بالبحث المستقل، فصار له شركاء فصار مغمورا فيها. **والثانية:** أنه كان معظم علم التفسير لكونه أصولا لفهم القرآن، وإذا جعل من علم الفروع لم يبالغ في تنقيحه حتى يصير لعلم التأويل كالمعيار والميزان، مثل علم النحو والعروض.. **والثالثة:** أن القرآن ليس مقصورا على الفروع، بل معظمه يتعلق بالعقائد وبواطن الأخلاق، وإذ جعل من أصول الفقه صار مقصورا عليه، ومن هذه الجهة خاصة وقع خلل فاحش في بناء العلم الذي يهدي إلى فهم القرآن.."[2].

هذا ويمكن عدُّ كتب التفسير المبكرة التي ظهرت؛ أحد المظان الأصلية لقواعد التفسير، فقد ضمت بين جنباتها عددا من المباحث والقضايا والمبادئ والخطوات الأساس المعينة في تفسير آي القرآن بشكل منهجي تأصيلي، من ذلك كتاب: "تأويل مشكل القرآن "لابن قتيبةت:276هـ، وكتاب: "جامع البيان عن تأويل آي الفرقان "للطبري ت:310هـ، و"أحكام القرآن "للجصاص ت:370هـ و"أحكام القرآن" لابن

[1]-"جهود الأمة في أصول تفسير القرآن الكريم" للدكتور حامد الفريح:14.
[2]-"التكميل في أصول التأويل":9-10.

العربي ت:543هـ، و"أحكام القرآن "لابن الفرس ت:597هـ، و"أحكام القرآن" للكيا الهراس ت:504هـ، و"التفسير الكبير "للرازي ت:606هـ، و"الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي ت: 671هـ، وغيرها..

وتتالى الأمر في القرون الموالية على ذلك المنوال، لكن التصنيف المقصود لم يظهر بشكل جلي إلاَ في القرن السابع وما تلاه، لاسيما في الفترة المعاصرة، وهذه لائحة ببعض المصنفات مع بعض تنبيهات.

1-**"قواعد التفسير"** لمحمد الخضر الحنبلي المعروف بابن تيمية الحراني الملقب: بفخر الدين بن الخطيب، ولد في حران سنة542هـ وتوفي622هـ، لكنه لم يصل إلينا. ذكره صاحب "مفتاح السعادة"[1].

2-**"مقدمة في أصول التفسير"** لابن تيمية ت:728هـ، وهي المقتبسة من: "الفتاوى"[2]، وعليها شروح.

3-**"أصول التفسير"** لابن القيم ت:751هـ، ذكره في بعض كتبه. جاء في: "جلاء الأفهام": **"الوجه الثاني:** أن صلاة الله ﷻ خاصة بأنبيائه ورسله وعباده المؤمنين. وأما رحمته فوسعت كل شيء. فليست الصلاة مرادفة للرحمة، لكن الرحمة من لوازم الصلاة وموجباتها وثمراتها.. وهذا كثيرا ما يأتي في تفسير ألفاظ القرآن. والرسول ﷺ يفسر اللفظة بلوازمها وجزء معناها لتفسير الريب بالشك. والشك جزء من الريب. وتفسير المغفرة بالستر، فهو جزء من مسمى المغفرة. وتفسير الرحمة بإرادة الإحسان. وهو لازم الرحمة. ونظائر ذلك كثيرة قد ذكرناها في أصول التفسير"[3].

4-**"المنهج القويم في قواعد تتعلق بالقرآن الكريم"** لشمس الدين ابن الصائغ محمد بن عبد الرحمن الحنفي ت:777هـ ، وقد ذكره صاحب "كشف الظنون" بدون معلومات عنه[4].

---

[1]-"مفتاح السعادة "لطاش كبري زادة:102/2.قال:"ومن التفاسير قواعد ابن تيمية"، ثم ذكر ترجمة المؤلف.

[2]-"مجموع الفتاوى":176/13.وعليها شروح منها: شرح الشيخ ابن صالح العثيمين، وشرح د. محمد بازمول.

[3]-"جلاء الأفهام":110، بتحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط.

[4]-"كشف الظنون":1883/2.

5-"**قواعد التفسير**" لابن الوزير اليماني ت:840هـ (مخطوط) بعنوان: "فصل في **الإرشاد إلى طريق المعرفة لصحيح التفسير**" يتناول طرق التفسير ومراتيه وأنواعه، قال في الختام: "وهذا آخر القول في القسم الأول من هذا المختصر وهو في ذكر المقدمات العامة الجميلة، ولو أفرد لاستقل بنفسه كتابا مفيدا"[1].

6-"**التيسر في قواعد علم التفسير** "لمحمد بن سليمان الكافيجي ت:879هـ وهو كتاب في علوم القرآن. وباصطلاحنا الخاص، يكون هذا الكتاب غير مراد بالرغم من إيحاء عنوانه.

7-"**الفوز الكبير في أصول التفسير**" لولي الله الدهلوي ت:1106هـ، وكتابه تضمن بعض القواعد التي يمكن إدراج موضوعها في التفسير، ومباحث وفصول تهم علوم القرآن.

8-"**التكميل في أصول التأويل**" تأليف الإمام حميد الدين الفراهي ت:1349هـ، تضمن جملا من المباحث المتعلقة بأسلوب القرآن وبعض قواعده الدقيقة، سلفت الإشارة إليه والتوثيق من نصوصه.

9-"**القواعد الحسان لتفسير القرآن**" للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي ت:1376هـ وقد طبع مرات، وهو كذلك ضم بين جنباته قواعد تتعلق بالقرآن وبعض خصائص ومزايا وجوه.

10-"**شرح القواعد الحسان في تفسير القرآن للعلامة الشيخ عبد الناصر السعدي 1376هـ**شرح وتعليق العلامة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ت:1421هـ، وهو شرح تضمن بعضا مما يمكن اعتباره قواعد للتفسير، وبعضا من وجوه خطابات القرآن وخصائصه وعلومه ومتعلقاته.

11-"**شرح أصول التفسير**" للشيخ محمد بن صالح العثيمين:1421هـ، وهو مطبوع مع شرحه لأصول التفسير لابن تيمية، تناول فيه مباحث تهم جوانب التفسير من مراتب وأنواع، وعلوم القرآن.

[1]-"إيثار الحق على الخلق" لا بن الوزير:146-157.

12- "**قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله ﷻ**" لعبد الرحمن حنبكة الميداني، وهو كتاب مطبوع، ذكر فيه مؤلفه أمورا يجب مراعاتها للقارئ، وهي مجموعة من الفوائد والتوجيهات، والحكم المتعلقة بالتنزيل.

13-"**أصول التفسير وقواعده**" لعبد الرحمن العك، وهو مطبوع، اشتمل على أصول التفسير وبعض القواعد المقصودة عندنا، تناول فيه مباحث عامة في التفسير من مراتب وأقسام ومدارس.

14-"**أمهات قواعد التفسير وفروعها**" للدكتور الجيلالي المريني، وهو مطبوع من إصدارات المجلس العلمي المحلي بفاس، اقتصر مؤلفه على بعض القواعد المهمة في التفسير وهو مختصر.

15-"**التيسير في أصول التفسير** "للدكتور عماد علي عبد السميع حسين، ومواضيعه شبيهة بما سبقه، فقد تناول تلك القضايا والموضوعات، التي يحسن الإطلاق عليها مباحث أو دراسات في التفسير.

16-"**دراسات في أصول تفسير القرآن**" للدكتور محسن عبد الحميد وهو شبيه بسابقه في الموضوع.

17-"**منهجية في التفسير**" تأليف الدكتور مساعد الطيار، نسخة مصورة عن الشبكة العنكبوتية، ذكر فيه منهجية التفسير، وبعض القواعد العامة التي ترسم مسار العملية التفسيرية.

18-"**الشرح اليسير على مقدمة أصول التفسير**" وهو شرح للباحث الدكتور مهران ماهر عثمان لأصول التفسير للشيخ العثيمين، والشيخ عمر بازمول، والمقدمة لشيخ الإسلام ابن تيمية ت:728هـ.

19-"**بحوث في أصول التفسير ومناهجه**" للدكتور فهد بن عبد الرحمن الرومي، كسابقه في الموضوع.

20-"**قواعد التفسير جمعا ودراسة**" للدكتور خالد بن عثمان السبت، وهو رسالة ماجستير جيدة، ضم مجموعة من القواعد المتنوعة في التفسير تتعلق بقضايا علوم القرآن والدرس الأصولي وغيرهما من العلوم.

20-**"قواعد الترجيح عند المفسرين دراسة نظرية وتطبيقية"** للدكتور حسين بن علي بن حسين الحربي، وهو رسالة ماجستير جيدة، تناول فيها قواعد الترجيح عند المفسرين على اختلافها وتنوعها.

هذه لائحة ببعض المصنفات في قواعد التفسير، سقتها على سبيل المثال والتقريب، للدلالة على عراقة هذا الصنف من التأليف، الذي تناول قضايا التفسير، ومباحث علوم القرآن، وقواعد وأصول التأويل.

وبالجملة فإن موضوع قواعد التفسير بحاجة ماسة إلى الاهتمام المتزايد من قبل الباحثين، والمشتغلين بالدراسات الأكاديمية، والقصد الأعظم من ذلك هو؛ العمل الحثيث على إخراج موسوعة قواعد التفسير، من جلّ المصنفات التفسيرية على اختلاف أنواعها، وتنوع مدارسها، وتباين مناهج أصحابها، وانتماءات أعلامها، والاشتغال بعد عملية الجرد والجمع، بعمليات التصنيف والتبويب والتمييز وفق معايير علمية.

- **المطلب الثالث: نماذج من قواعد التفسير في كتب أهل التأويل.**

المطلب الثالث نخصصه لذكر مثالين اثنين من الأمثلة التطبيقية لبعض أهل التأويل في معرض تفسيرهم للآي القرآنية، ومن خلالها نبيّن وجه إعمالهم للقواعد التفسيرية في ضبط الاختلاف والاحتكام لمعايير.

فالمثال الأول للإمام الطبري يبين أهمية إعمال مبحث أسباب التنزيل في الدرس التفسيري؛ بيانا لوجوه التأويل، ووقوفا على أسباب التنزيل لبعض الآي، وكشفا لضرب من الاختيار لدى أهل التأويل من ذلك:

* في تفسير قوله ﷻ: ﴿ **إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ** ﴾[1]. بيّن الإمام الطبري ت:310هـ اختياره التفسيري قائلا: "قد اختلف أهل التأويل في السبب الذي لأجله نزلت هذه الآية، وجائز أن يكون نزولها كان بسبب دعاء عمر رضي الله عنه في أمر الخمر، وجائز أن يكون ذلك كان بسبب ما نال سعدا من الأنصار عند انتشائها من

[1]-"المائدة"الآية:93.

الشراب وجائز أن يكون كان من أجل ما كان يلحق أحدهم عند ذهاب ماله بالقمار من عداوة من يسره وبغضه. **وليس عندنا بأي ذلك كان خبر قاطع للعذر، غير أنه أي ذلك كان، فقد لزم حكم الآية جميع أهل التكليف، وغير ضائرهم الجهل بالسبب الذي له نزلت هذه الآية، فالخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فرض على جميع من بلغته الآية من التكليف اجتناب جميع ذلك** كما قال:(فاجتنبوه لعلكم تفلحون)"[1].

فالمثال هو تمثيل لأحد أقسام النزول، المتعلق بتعدد الروايات المبينة سبب نزولها[2]، والطبري لم يكتف بإيراد مجمل الأقوال[3]، بل عقب بقاعد تفيد وجوب امتثال الجميع للتكليف إذ الضابط صحة النقل، لأن: **"القول في الأسباب موقوف على النقل والسماع"**[4]. وما كان حقه كذلك، كانت الحجة سبيل إدراكه. بيد أن الإشارة الواجب ذكرها، أن صحة السبب ثابت في الصحيحين[5] في هذا المثال، وقوله: **"وليس عندنا بأي ذلك خبر قاطع للعذر"** محمول على عدم وصول أو ثبوت الخبر بالسند الصحيح إليه، أو ارتأى فيه مقال أو غير ذلك.

هذا عن المثال الأول، والمثال الثاني لابن الفرس، نتناول فيه بالبيان وجه مناقشته لقضية من قضايا النسخ في البحث الأصولي، المتعلقة بجواز النسخ قبل التمكن من الفعل، فابن الفرس بيّن مأخذ الفقهاء وأهل التأويل في تفسير الآية، فأثار أدلتهم ووجوه استدلالهم، وبيانه في الآتي:

* ففي تفسير قوله ﷻ :﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ** ﴾[6]. قال ابن الفرس ت:597هـ مؤكدا هذا التوجيه: **"هذه الآية مقدّمة في التلاوة مؤخّرة في المعنى، من الآية التي بعدها وهي قوله: (وإذا قتلتم نفسا)-البقرة:67- مؤخّرة في التلاوة ومقدّمة في المعنى على الآية قبلها. وإنما يُقدّر هذا لأن البقرة إنما أمر بذبحها بسبب القتيل وقع**

---

[1]-"جامع البيان":38/7.

[2]- تنظر الأقسام في:"البرهان":42/1،"الإتقان":61/1،"مناهل العرفان":155/1،"أصول التفسير" للعك:101.

[3]-"تفسير القرآن" لأبي حاتم الرازي:1200،"أحكام القرآن"للجصاص:128/4،"أحكام القرآن "لابن العربي":140/2، "الهداية":1860.

[4]- ينظر تحرير القاعدة وأمثلتها في: "قواعد التفسير" لعثمان السبت:54/1.

[5]-"البخاري"-كتاب التفسير-المائدة:90-رقم:4616-4617،"مسلم"- كتاب التفسير- المائدة:90- رقم:3032

[6]-"البقرة" جزء من الآية :66.

أولا، ثم الأمر بذبح البقرة بعد ذلك. ويجوز أن يكون قولهﷻ:(وإن قتلتم نفسا فادّرأتم فيها) مُقدما في النزول، وجاءت التلاوة به على ما هو مؤخر ويجوز أن ترتّب نُزُلها على حسب تلاوتها فكأن اللهﷻ أمرهم بذبح البقرة حتى ذبحوها، ثم وقع أمر القتيل فأُمرُوا أن يضربوه ببعضها، ويجوز أن يكون ترتيب نزولها على حسب تلاوتها، وإن كان أمر القتيل مُقدّما في المعنى[1]، **لأن الواو لا توجب ترتيبا**، كقول القائل اذكر إذا أعطيت زيدا ألف درهم وابني داري. والبناء مُقدّم على العطية. ونظيره في قصة نوح بعد ذكر الطوفان وانقضائه في قولهﷻ:(قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين) إلى قوله:(إلا قليل)-هود:40- فذكر إهلاك من هلك منهم، ثم عطف عليه بقوله[2]:(وقال اركبوا فيها باسم الله مجراها ومرساها)-هود:41- **فالمعنى يجب مراعاة ترتيبه لا اللفظ**، وقد اختلف في قوله ﷻ: (أن تذبحوا) هذه هل هي مجمل يفتقر إلى بيان، أو عام؟ فإن قلنا: إنه مجمل ففيه دليل على **جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة**، وإذا قلنا: إنه عموم وهو الذي ذهب إليه بعض حذاق الأصوليين كان ما بعده بيانا على مذهب كثير من الأصوليين، وعلى مذهب القاضي يكون نسخا. وقد اعترض على من قال هذا فقيل له نسخ قبل مجيء وقته فأجابوا فإنه قد جاء وقته وقصروا في الأداء، قيل فهلاّ أنكر عليهم في أول مراجعة فأجابوا أن التغليظ ضرب من التكبر[3]، ودلّ عليه قولهﷻ:(وما كادوا يفعلون) على القول بأنه لفظ عام لم يكن للمراجعة فيه وجه لأن الامتثال كان يصحُّ بأي بقرة كانت، إلا على القول الواقفيّة في لفظ العموم، فإنّ حكمه عندهم حكم المجمل في الاحتياج إلى البيان، ويدلّ على أنه لم يكن لهم التوقيف فيه"[4].

والذي يمكن أن نستشف من المثال، أن ابن الفرس لا يقول بذلك كله، وإنما استعرض حجج الفقهاء ومآخذ أهل التأويل في استنباط المعنى المراد[5] وسكت، وأشار

[1]-"الكشاف":154/1،"تفسير ابن عرفة":130/1،"النكت والعيون":143/1.
[2]-"الجامع لأحكام القرآن":422/1.
[3]-"الكشاف":154/1،"المحرر الوجيز":165/1،"تفسير ابن عرفة":130/1.
[4]-"أحكام القرآن":68/1-69.
[5]-"التفسير الكبير":112/3.

إلى المعنى الظاهر من الآية التي سيقت في مقام ذم اليهود، وإظهار التعنت والتشدد الذي أظهره اليهود في عدم الامتثال[1].

إلى غير ذلك من الأمثلة الإجرائية، التي تكشف المركزية المنهجية لقواعد التفسير، ووجه استثمارها في المادة التفسيرية للدلالة على معايير التفسير، وللإفصاح جملة عن الاختيارات والقناعات في عدد من المباحث.

❖ المبحث الثاني: أُفق التمييز ومعالمه في الدرس التفسيري.

الأساس الثاني يتناول قضية جوهرية، تندرج ضمن آفاق تطوير الدرس التفسيري؛ ومُفادها التمييز بين علائق العلوم الشرعية بعضها ببعض؛ درءا للتداخل والحشو والاستطراد؛ فقصد الإفادة والامتزاج بين العلوم نقلية كانت أو عقلية حاصل، غير أن إغراق العلوم بمباحث هي من ملح ذلك العلم لا من صلبه مرغوب عنه، لاسيما بعدما اتضحت معالم العلوم وتطورت، فأصبح لكل علم قواعده التي تليق به.

ولعل **علم التفسير** أكثر العلوم الشرعية، التي تعرف تداخلا وحشوا واستطرادا، وذلك لاعتبارات عدة، أهمها كونه أس العلوم الشرعية ومنبعها الأوحد استدلالا واحتكاما، وما يليه منبثق من أساساته، وعائد عليه بالخدمة والعناية، فكان والحال كذلك؛ أن يكون كل ما يصدر عن الأمة نابع من معينه، وراجع لتلكم المشكاة، قال الشافعيﷺ:"جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة والسنة شرح للقرآن"[2].

ولبيان سمات هذا الأس نوزع المبحث على مطلبين، **الأول:** يعنى ببيان خصيصة التوسع في إعمال العلوم مقارنة بدعوات التقييد والاقتصار من حيث التعريف الاصطلاحي لعلم التفسير، ومن حيث نصوص أهل التأويل، **والثاني:** نستعرض نماذج من العلوم الأصلية والتبعية للدرس التفسيري، فماذا عن المطلب الأول؟.

[1]-"جامع البيان":417/1،"الجامع لأحكام القرآن":426/1.
[2]-"البرهان في علوم القرآن":53/1.

➢ المطلب الأول: سمة الشمولية والاقتصار في تناول العلوم عند أهل التأويل.

الناظر في تعاريف علم التفسير الاصطلاحية، يستشف سمة التميز بين الأقوال الداعية إلى الاقتصار على القدر الخادم للعملية، والقول بالتوسع والشمول في تعاريف أخرى، كما يمكن اقتناص هذا الملحظ من خلال نصوص أهل العلم في صدر مصنفاتهم أو بين ثنايا مادتهم التأويلية، وبيان ذلك كالآتي، فقد عرفه:

1- الراغب ت:502هـ بقوله: "هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها[1]، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، مجملها ومفسرها، وزاد فيها قوم فقالوا: علم حلالها وحرامها ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها، وهذا الذي منع فيه القول بالرأي"[2].

2- وعرفه البغوي ت:516هـ بقوله: "التفسير هو الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها، فلا يجوز إلا بالسماع بعد ثبوته من طريق النقل"[3].

3- وأبو حيان ت:754هـ:"التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي يحمل عليها حال التركيب وتتمات ذلك"[4].

4- والزركشي ت:794هـ بقوله: "التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه"[5].

5- وابن عرفة ت:803هـ:"هو العلم بمدلولات القرآن وخاصيته وكيفية دلالته ومتشابهه والناسخ والمنسوخ"[6].

---

[1]- وفي: "مقدمة التفسير" ذكر علوما حصرها في عشرة بعنوان: (فصل في بيان الآلات التي يحتاج إليها المفسر):33.

[2]-"جامع التفاسير" للأصفهاني نقلا عن "البرهان":91/2،"الإتقان":347/2.

[3]-"معالم التنزيل":46/1.

[4]-"البحر المحيط":26/1،"روح المعاني":4/1.

[5]-"البرهان":33/1.

[6]-"تفسير ابن عرفة":19/1.

6- والجرجاني ت:816هـ بقوله: "التفسير.. في الشرع: توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة"[1].

7- وابن عاشور ت:1393هـ بقوله: "هو اسم للعلم الباحث عن معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع"[2].

8- والزرقاني ت:1367هـ بقوله: "علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله ﷻ بقدر الطاقة البشرية"[3].

9- وعرفه حاجي خليفة ت:1067هـ بقوله: "هو علم باحث عن معنى نظم القرآن بحسب الطاقة البشرية، وبحسب ما تقتضيه اللغة العربية.."[4].

10- وعرفه جواد مغنية بقوله: "علم يبحث فيه عن معاني القرآن وخصائص التفسير"[5].

إلى غير ذلك، والناظر فيما تقدم من تعاريف القوم يستشف جملة أمور منها:

أولا: اختلاف التعاريف من حيث البسط والإسهاب، والاختصار والإيجاز؛ فتعريف "الأصفهاني "و"أبو حيان" و"الزركشي" تميز بالبسط، وفي المقابل نلحظ تعاريف كل من: "البغوي"، و"ابن عاشور"، و"الزرقاني"، و"جواد مغنية"، و"كبري زادة"، اتسمت بالاختصار؛ لأن المتأخرين اطلعوا واستفادوا.

ثانيا: النقل والاجترار سمة طغت على بعض التعاريف، "فالسيوطي" نقل تعريف "الزركشي" و"الألوسي" نقل تعريف "أبي حيان" من باب الاختيار، أو بسبب الاعتماد الكبير في النقل.

ثالثا: اهتمام بعض المعرِّفين بجوانب علمية معينة، نظير ما صنعه "البغوي" الذي نص على مباحث معينة تتصل بعلم التفسير أصالة، مقيدا قبولها بطريق السمع الصحيح، وفي تقييده إغفال أن المادة التفسيرية فيها ضرب من الرأي وإعمال

---

[1]-"التعريفات":67،"دستورا لعلماء":30/1.

[2]-"التحرير والتنوير":11/1.

[3]- "مناهل العرفان":7/2.

[4]-"كشف الظنون" لحاجي خليفة:427/1، وتبعه في ذلك صاحب: "مفتاح السعادة" لطاش كبري زادة:53/2.

[5]-"الكاشف عن التفسير" لجواد مغنية:9/1.

العقل، وفي تعريف: "أبي حيان" حيث ركز على جانب كيفية النطق بألفاظ القرآن، وهو جانب القراءات، ومتعلقات أحكامها على مستوى الإفراد والتركيب، ودلالات الألفاظ والنصوص على المعاني.

في حين نلحظ تعريف "الأصفهاني" شمل علوما منهاما له صلة مباشرة بالتفسير؛ كعلم سبب النزول، والمكي والمدني، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمجمل، الأمر نفسه نلحظه في تعريف "القاضي البكري"، الذي اشتمل هو الآخر على علوم وفنون.

رابعا: وتعريف "الجرجاني" اقتصر على جانب معرفة سبب النزول، المعين أصالة في فهم معنى الآية وقصتها ودلالتها.. الحال نفسه في تعريف "طاش كبري زادة".

قال الطبرسي ت:561هـ:".. وأنت تعلم من اختلاف كلماتهم في التعريفات التي مرَ بيانها، ومن التأمل فيما أنهم قد اعملوا الفكر ليكون التعريف جامعا مانعا، ولكن هذا العلم لكونه يطوي في تضاعيف مسائله مسائل من علوم شتى يدخلها بعضهم فيه ويخرجها بعضهم منه، وهي داخلة في حدود غيره من العلوم، لا تكاد تجد تعريفا جامعا لمسائله مانعا من دخول غيره فيه، ولا تكاد تدلنا على جهة واحدة تضبط مسائله إجمالا"[1].

وبالموازاة مع ما تقدم؛ فإن نصوص أهل الشأن خير شاهد أيضا على سمات التوسع لأهل التأويل، ودعوات الاقتصار على الجانب الخادم للغرض من وجه آخر، وبين هذا وذاك تتضح الرؤية لدى كل من الفريقين، ذلك أن الناظر في مقدمات التفاسير يلحظ التوسع في ذكر جملة علوم دون أخرى على وجه التفصيل[2].

قال القنوجي ت:1307:"علم التفسير لا يتم إلا بأربع وعشرين علما، وعدّ الإمام الشافعي في مجلس الرشيد ثلثا وستين نوعا من علوم القرآن. وقال بعض العلماء: العلوم المستخرجة من القرآن ثمانون علما ودّون"[3].

---

[1]-"مجمع البيان في تفسير القرآن":2/1.

[2]-"مقدمة التفسير"للأصفهاني:425،"علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير" إبراهيم حقي، "روح المعاني":6/1.

[3]-"أبجد العلوم":8/2، وينظر تفسير: "روح المعاني" للأوسي:8/1.

قال ابن جزي ت:741هـ:"الكلام على القرآن يستدعي الكلام في اثني عشر فنا من العلوم، وهي: التفسير، والقراءات والأحكام، والنسخ، والحديث، والقصص، والتصوف، وأصول الدين، وأصول الفقه، واللغة، والنحو، والبيان. فأما التفسير فهو المقصود بنفسه وسائر هذه الفنون أدوات تعين عليه أو تتعلق به أو تتفرع منه"[1].

هذا عن نصوص أهل التوسع والإسهاب؛ رغبة في بيان المراد بكل السبل الممكنة، أما عن دعوات الاقتصار فامتازت بقصد الدقة والتمييز بين العلوم الأساس، وما يمكن عده من باب الاستئناس.

فقد عاب أبو حيان ت:745هـ الأمر قائلا: "وكثيرا ما يشحن المفسرون تفاسيرهم من ذلك الإعراب، بعلل النحو، ودلائل أصول الفقه، ودلائل أصول الدين، وكل هذا مقرر في تآليف هذه العلوم، وإنما يؤخذ ذلك مسلما في علم التفسير دون استدلال عليه"[2].

وفي تأويل آية النسخ[3] قال معقبا: "تكلم المفسرون هنا في حقيقة النسخ الشرعي، وأقسامه، وما اتفق عليه منه، وما اختلف فيه، وفي جوازه عقلا ووقوعه شرعا، وبماذا ينسخ وغير ذلك من أحكام النسخ، ودلائل تلك الأحكام وطوّلوا في ذلك، وهذا كله موضوعه علم أصول الفقه، فيبحث في ذلك كله فيه، وهكذا جرت عادتنا أن كل قاعدة في علم من العلوم يرجع في تقريرها إلى ذلك العلم ونأخذها في علم التفسير مسلمة من ذلك العلم ولا نطول بذكر ذلك في علم التفسير فنخرج عن طريقة التفسير كما فعله أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي المعروف بابن خطيب الري، فإنه جمع في كتابه في التفسير أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير، ولذلك حكي عن بعض المتطرفين من العلماء أنه قال: فيه كل شيء إلا التفسير، وقد ذكرنا في الخطبة ما يحتاج إليه علم التفسير فمن زاد على ذلك فهو فضول في هذا العلم، ونظير ما ذكره الرازي وغيره أن النحوي مثلا يكون قد شرع في وضع كتاب في النحو فشرع يتكلم في الألف المنقلبة فذكر أن الألف في الله أهي

[1]-"التسهيل لعلوم التنزيل":1/8-12. وينظر:"البرهان":2/95،وينظر:"مناهل العرفان":2/62.
[2]-"البحر المحيط":1/104.
[3]-"البقرة" الآية:105.

منقلبة من ياء، أو واو، ثم استطرد من ذلك إلى الكلام في اللهﷻ فيما يجب له، ويجوز عليه، ويستحيل، ثم استطرد إلى جواز إرسال الرسل منهﷻ إلى الناس ثم استطرد إلى أوصاف الرسولﷺ ثم استطرد من ذلك إلى إعجاز ما جاء به القرآن وصدق ما تضمنه، ثم استطرد إلى أن مضمونه البعث والجزاء والثواب والعقاب ثم المثابون في الجنة لا ينقطع نعيمهم، والمعاقبون في النار لا ينقطع عذابهم، فبينا هو في علمه يبحث في الألف المنقلبة إذا هو يتكلم في الجنة والنار ومن هذا سبيله في العلم فهو من التخليط والتخبيط في أقصى درجة، وكان أستاذنا العلامة أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي قدّس الله تربته يقول: ما معناه متى رأيت الرجل ينتقل من فن إلى فن في البحث، أو التصنيف فاعلم أن ذلك إما لقصور علمه بذلك الفن، أو لتخليط ذهنه وعدم إدراكه حيث يظن أن المتغايرات متماثلات، وإنما أمعنت الكلام في هذا الفصل لينتفع به من يقف عليه ولئلا يعتقد أنا لم نطلع على ما أودعه الناس في كتبهم في التفسير، بل إنما تركنا ذلك عمدا واقتصرنا على ما يليق بعلم التفسير"[1].

وفي تفسير آية الرضاع[2] قال: "وقد تكلم بعض المفسرين هنا في مسائل لا تتعلق لها باللفظ القرآني منها مدة الرضاع المحرمة وقدر الرضاع، الذي يتعلق به التحريم والحضانة ومن أحق بها بعد الأم وما الحكم في الولد إذا تزوجت الأم وهل للذمية حق في الرضاع، وأطالوا بنقل الخلاف والدلائل وموضوع هذا علم الفقه"[3].

وللإشارة فإن هذا الملحظ وجيه من قبل عدد من أهل التأويل، ومستندهم فيه النص القرآني أصالة، فمن المعلوم أن القرآن قد أشار لعدد من العلوم وهي كثيرة، غير أن السؤال الجوهري هل إشارته لتلك كانت في مرتبة واحدة؟ طبعا الجواب لا، فهناك من العلوم التي أشار لها بمستويات التصريح والدلالة، وعلوم أخرى بمستوى التلميح والإشارة، وأخرى بالتنبه في معرض المدح ونحوه، كما أن طبيعة النص المكي غير المدني، والسور الطوال بخلاف المائتين، والمفصل، وأحكام كل

[1]-"البحر المحيط":512/1.
[2]-"البقرة" الآية:231.
[3]-"البحر المحيط":222/2.

ضرب من السور فيه ما فيه من الأحكام والمواعظ والقصص والعلوم ما يزكي اختلاف كل صنف وباب.

وبالتالي فمستند دعوات التمييز والتقييد له وجه من الصحة وصدق الدعوى تأسيسا على النص القرآني أصالة، فوجب أخذ ذلك بعين الاعتبار ووضعه بالحسبان عند النظر قبل الإقدام أو الإحجام.

- **المطلب الثاني: نماذج من العلوم الأصلية والتبعية في الدرس التفسيري.**

تقدم الحديث عن دعوات الاقتصار والتوسع في تناول العلوم وتوظيفها في فهم خطاب الله ﷻ، بمستوياتها من النص القرآني ومن تعريفات أهل التأويل ونصوصهم في الباب، وتبيّن أن الأليق هو اعتماد منهج التوسط والاعتدال لا إفراط ولا تفريط، وفيما يلي نذكر نماذج من هذه العلوم مشفوعة بمثال رغبة في الاختصار.

فمن المعلوم أنه: "لا يخفى على أحد ما بين علوم الشريعة من الوشيجة والصلة، وهذه الصلة أوجدت اشتراكا بين هذه العلوم في الأصول والضوابط العامة التي تحكمها، فهي علوم خادمة لبعضها لا يستغني منها علم عن الآخر، وهذا الاشتراك بين هذه العلوم، لا يلغي استقلال كل علم منها عن الآخر، بل يتيح لكل علم أن يكون له أصوله وضوابطه الخاصة التي تشيد عليها دعائمه، وترتسم عليها معالمه، كما يسمح هذا الاشتراك أن يكون لكل فن من الفنون طبيعته ومقاييسه التي تختلف عن طبيعة ومقاييس فن آخر"[1].

فمن خلال استقراء ما تم إقراره في الدرس التفسيري بشتى أضربه، تبيّن لي أن العلوم الموظفة في المادة التفسيرية يمكن إجمالها في قسمين، **الأول**: يعنى بالعلوم الأصلية للدرس التفسيري، **والثاني**: العلوم التبعية للدرس التفسيري، ويمكن تفريع القسمين إلى علوم تعتبر **عناصر أساس للدرس التفسيري**، بحيث لا يمكن الحديث عن قوام المادة التفسيرية إلا بها، فتحتل بذلك مرتبة الصدارة، **وعلوم تعتبر أدوات** التحليل والنظر والتحرير لمقتضيات الدرس التفسيري، فتأخذ بذلك محلها من الاعتبار الأكيد، **وعلوم تعتبر موضوعات وقضايا** تناولها الدرس التفسيري بوجه من الوجوه يتقدمها تناول النص القرآني لها.

[1]-"اختلاف السلف في التفسير بين التنظير والتطبيق":218.

فقيدُ العلوم الأصلية يوذن بأصالة بحثها وجدارة النظر في مسائلها، فهي تشكل بمجموعها بوابة النظر في المادة التفسيرية، ومفتاح البحث والتحرير لمقتضيات الخطاب القرآني، نظير إعمال **علوم اللغة، والقراءة، والحديث، ومباحث أسباب التنزيل، والمحكم والمتشابه، وطرق التأويل، والنسخ، وخصائص الخطاب القرآني، والنظم العربي**، فهذه العلوم تعتبر أساسات في الدرس التفسيري.

فأسباب النزول-على سبيل المثال- يكتسي أهمية كبيرة في علوم القرآن والدرس التفسيري، ذلك أنه من العلوم المتصلة أساسا بعلم التفسير، ولا يمكن بحال إغفاله بحكم النظر للفوائد المستفادة منه، فهو معين في الفهم، وسبيل لمعرفة الأحوال، بل المفتاح الأول قبل الإقدام أو الإحجام في تفسير الآي[1].

فبات أمره أكيدا في التفسير، فهو: "أوفى ما يجب الوقوف عليها وأولى ما تصرف العناية إليها لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها"[2]، وللأهمية الموضوعية لمباحثه "استعمل في أكثر من وسط شرعي، وبخاصة عند علماء أصول الفقه"[3].

ف:"معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران: **أحدهما**: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام لفظه واحد، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك؛ وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلاّ الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال، وينشأ عن هذا

[1]-"معالم التنزيل":33/1،"البحر المحيط":103/1، "البرهان":46/1، "الإتقان":64/1،"كشف الظنون":78/1.
[2]-"أسباب النزول"للواحدي:4،"البرهان":40/1،"الإتقان":63/1.
[3]-"أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص" للدكتور عماد الرشيد:24.

الوجه. **الوجه الثاني**: وهو الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع"[1].

والجدير بالذكر أنه: "لا تقتصر صلة أسباب النزول بعلوم القرآن الكريم فحسب، بل هي ذات صلة وثيقة بعلم الحديث، إذ تشكل أسباب النزول جانبا عظيما من كتاب التفسير عند البخاري والترمذي والنسائي في سننه الكبرى والحاكم وغيرهم، وليس ذلك مستبعدا، فإن أسباب النزول ذات طبيعة حديثية، إذ هي حوادث نقلها الرواة على أنها ثبتت بنزول آيات من القرآن الكريم، لذا فإن إثبات هذه الرواية والحكم عليها قبولا أو ردا يخضع لمنهج المحدثين في نقد الروايات"[2].

* ففي تفسير قوله ﷻ: ﴿ **وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ** ﴾[3]. ذكر الطبري ت:310هـ الاختلاف في سبب النزول، وأورد أقوالا في الباب، خاتما بحثه بترجيح ضمنه قاعدة نفيسة قائلا: "وأما ما روي من نزول الآية في أمر صهيب[4]، فإن ذلك غير مستنكر **إذ كان غير مدفوع جواز نزول الآية من عند الله على رسوله ﷺ بسبب من الأسباب، والمعني بها كل من شمله ظاهرها**. فالصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله ﷻ وصف شاريا نفسه ابتغاء مرضاته، فكل من باع نفسه في طاعته حتى قتل فيها أو استقتل وإن لم يقتل، فمعني بقوله ﷻ:(ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله) في جهاد عدو المسلمين كان ذلك منه أو في أمر بمعروف أو نهي عن منكر"[5].

فالطبري وحّد الأسباب، غير ناظر لسبب معين[6]، أو ذكر الأسباب فحسب بلا ترجيح ولا توجيه[7]، والقاعدة نفسها استدل بها في مواطن، مع اختلاف يسير في ألفاظها وصيغها من ذلك: **"الآية تنزل في خاص من الأمر ثم يكون حكمها عاما في**

---

[1]-"الموافقات":3/294-295،"مناهل العرفان":1/146.

[2]-"أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص":102.

[3]-"البقرة"الآية:205.

[4]-"تفسير ابن جريج":47،"تفسير القرآن" لعبد الرزاق:1/81،"تفسير القرآن العظيم" لأبي حاتم الرازي:1/369.

[5]-"جامع البيان":2/362، وهو اختيار صاحب: "تفسير القرآن" لابن زمنين:1/214،"محاسن التأويل":1/512.

[6]-"تفسير الضحاك:187،"تفسير عبد الرزاق":1/81،"التفسير الكبير:1/369،"معالم التنزيل": 1/236، "التسهيل": 1/105،"الكشاف":1/249،"أسباب النزول"للعراقي:1/267،"التحرير والتنوير":1/273.

[7]-"أحكام القرآن "لابن العربي:1/170،"الجامع لأحكام القرآن"للقرطبي:3/21،"تفسير ابن كثير":1/291.

كل ما جانس المعنى الذي أنزلت فيه"، وقوله:" **الآية تنزل في سبب من الأسباب ويكون الحكم عاما في كل ما كان بمعنى السبب الذي نزلت فيه"**[1].

هذا عن **العلوم الأصلية**، أما **العلوم التبعية**، فهي العلوم الخادمة للمادة التفسيرية بوجه الاستعانة والاستئناس، **فقيدُ التبعية** يشعر أنها تتمة ووسيلة مكملة للغرض، يُؤخذ القدر المحقق للحاجة منها، وحاجة المفسر إليها غير شديدة، إذ بغيرها يصح التفسير ويقوم مراد تأويل النص، نظير تناول **علم الفقه، والأصول، والكلام، وسائر العلوم الوضعية والعقلية والطبيعية**.. بشكلها المستفيض، وأبحاثها العميقة، فمحل اعتبارها علوم تبعية، أما تناول القدر الخادم للتفسير فمرغوب فيه، وغيره موقع في حيز التعصب للمذهب.

فعلم أصول الفقه-على سبيل المثال-في علاقته بالدرس التفسيري، تحكمه قضايا الاشتراك ونقط الالتقاء في أداء الغاية؛ المتمثلة في بيان مراد الله ﷻ، ذلك أن: "غرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله ﷻ في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلا وتفريعا"[2].

من هذا المنطلق كانت مفاهيم العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والبيان، والأوامر والنواهي، وغيرها من المباحث الدلالية، ذات أهمية كبيرة في استنطاق وجوه المعاني، فلاقت بذلك اهتماما كبيرا من أهل التأويل، تبلور ذلك إجراء وإعمالا، واحتكاما لتلكم المفاهيم في بيان الاختيارات[3].

قال ابن جزي ت:741هـ:"وأما أصول الفقه فإنها من أدوات تفسير القرآن. على أن كثيرا من المفسرين لم يشتغلوا بها. وإنها لنعم العون على فهم المعاني وترجيح الأقوال. وما أحوج المفسر إلى معرفة النص. والظاهر. والمجمل. والمبين.. وغير ذلك من علم الأصول"[4].

---

[1]-"جامع البيان":7/5،14/127،17/17.

[2]-"التحرير والتنوير":43/1، وينظر:"الموافقات":319/3،"روح المعاني":3/1.

[3]-"البرهان":6/2،"الإتقان":15/2-86-360، وينظر فصول في الباب في: "مناهل العرفان" للزرقاني:368/2.

[4]-"التسهيل لعلوم التنزيل":12/1.

* في تفسير قولهﷻ : ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[1]. في تأويل الآية بيّن ابن الفرس ت:597هـ وجه استدلال بعض علماء المالكية في حكم المضطر، وفي مناقشته استدل بقاعدة: "اختلف المفسرون في معنى قولهﷻ:(فمن اضطر) فقيل غُلب أو أُكره. وقيل معناه ضمّه إليه أو غرث أي جوع وكذلك اختلفوا في معنى قولهﷻ:(غير باغ ولا عاد)البقرة:173. قال قتادة وغيره: غير قاصد فسادا ولا متعدّيا بأن يجد عن هذه المحرمات مندوحة ويأكلها. وقال مجاهد وغيره: المعنى غير باغ على المسلمين ولا عاد عليهم. وقال السّدّي: غير باغ: أي مُتزيّد على إمساك رمقه وإبقاء قوته ولا عاد أي متزود[2]. وقيل "عّاد" مقلوب من عائد. **وبحسب هذه الاحتمالات التي تجاذبها المفسّرون اختلف العلماء في العاصي بسفره هل يحلّ له أكل الميتة أم لا؟ إذا اضُطر؟ فالمشهور عند مالك أنه يحل له ذلك وفرّق بينه وبين القصر والفطر.** وروى زياد بن عبد الرحمن الأندلسي، عن مالك: **أن العاصي بسفره يقصر الصلاة ويفطر في رمضان ويأكل الميتة إذا اضطر. فسّوى بين ذلك كله وبه قال أبو حنيفة.** وقال ابن حبيب ومالك: **إنّه لا يحلّ أكل الميتة من ضرورة**، وعن الشافعي القولان. ويشهد للقول بحلّية ذلك له قولهﷻ:(ولا تقتلوا أنفسكم)-النساء:29- وعموم قولهﷻ:(إلاّ ما اضطررتم إليه)-الأنعام:119- **قال** أبو الحسن: وليس أكل الميتة عند الضرورة رخصة، بل هو عزيمة واجبة ولو امتنع من أكل الميتة كان عاصيا. كذا قال وفي "البسيط" عن الشافعي هل يجب الأكل؟ ولا يجب ويجوز الاستسلام قولان. وقد قال مسروق: من اضطُر إلى الميتة ولم يأكلها، فمات دخل النار. قال ابن عبد البر: فهو فرض عليه. وعليه جماعة من علماء السلف والخلف. وأما ظاهر الآية فإن فيها رفع الحرج في الأكل، وهو يدلّ على الإباحة لا على الوجوب، لكن الوجوب على القول به يتلقّى من وجه آخر. قال أبو الحسن: وليس أكل الميتة من رُخص السفر **أو متعلقا به، بل هو من نتائج الضرورة سفرا أو حضرا، وهو** كالإفطار للحاضر المقيم إذا كان مريضا، وكالتيمم للحاضر والمسافر عند

[1]-"البقرة" جزء من الآية:172.

[2]- تنظر أقوال ما يؤكل عند الضرورة: "جامع البيان":95/2،"التفسير الكبير":23/5. "الموافقات":248/1،"الجامع لأحكام القرآن":207/2،"أحكام القرآن" للكيا الهراس:45/1،"التحرير والتنوير":120/2.

عدم الماء وهو الصحيح عندنا. **وقال ابن حبيب: إذا وقع الاضطرار في الحواضر فيسأل ولا يأكل الميتة، وهذا من باب تخصيص العموم بالعادة.."**[1].

وما تقدم يبيّن أهمية اعتماد مسلك التمييز بين العلوم الأصلية والتبعية في البحث التفسيري، فهو أحد وجوه التطوير والتجديد، من خلال تحديد الأولويات من التبعيات، والتمييز جملة ليس بدعا من القول، وإنما له مستند من النص القرآني أصالة، ومن نصوص أهل التأويل، والأليق بالمقام هو نشد التوسط والاعتدال، والبعد عن حشو الدرس التفسير بملح العلم وفضوله، والتفريط في أصوله وقواعده، رغبة في تخليصه من كل وجوه الحشو والاستطراد، والزيادة والإقحام، وفي المقابل التأكيد على خصيصة الضبط والإحكام.

❖ المبحث الثالث: أُفق التوجيه ومعالمه في الدرس التفسيري.

تقدم غير ما مرة؛ أن سمة الإسراف في تناول العلوم الكثيرة؛ أوقع الدرس التفسيري في الحشو والاستطراد، فاحتاج الأمر تبيين مواطن الاستشكال، ببيان القدر الواجب إعماله من المناهج والعلوم، ولقد كان من أثر ذلك؛ إقحام المادة التفسيرية في الانتصار لخصوصيات المذهب وإبراز قواعده في كل فن من المفسر.

ممّا حذا بأهل التحقيق الدعوة إلى تخليص الدرس التفسيري مما علق به، فتعالت أصوات الغيورين بضرورة تجديد الدرس التفسيري من خلال إبراز معالم التوجيه لمسار البحث فيه، وقد كان لهذه الدعوة صدى طيب وأثر عميق، وحضور وازن في فكر وعمل كثير من أهل التأويل، تجلى ذلك أساسا في صدر مصنفاتهم، أو في ثنايا أعمالهم ومواطن تأويلهم للآي، إما على سبيل الذكر والإشارة لمعالم التوجيه، أو بالبيان والإيضاح في تناول القضايا من مظانها، أو بمستوى التوجيه والإرشاد.

ولبيان هذه الخصيصة يأتي المبحث الثالث الموزع على مطلبين، **أحدهما:** يبين منطلق أهل التأويل في إبراز معالم التوجيه وأهميته، **والثاني:** لذكر نماذج من معالم التوجيه في الدرس التفسيري، فماذا عن المطلب الأول؟.

[1]-"أحكام القرآن":151/1.

➢ **المطلب الأول: مستند مسلك التوجيه في الدرس التفسيري.**

المقصود بالتوجيه، هو تلمس الجهة السليمة التي بها يُتعامل مع النص القرآني، ولا تكون السلامة إلا بتلمس منهجه، واقتناص معهود خطابه؛ الدال بالنص أو الإشارة إلى الاهتمام بالتقعيدات الكلية، مع الاهتمام بجانب التفصيل والتفريع بما يخدم الأصل، فمن استحضر هذه الخصوصية كان تعامله مع النص القرآني تأويلا وبيانا موافقا لمعهوده، دون التكلف بالإقحام أو التعنت في الاستطراد، فوجب بذلك أخذ هذا المعطى بعين الاعتبار ووضعه في مقام الحسبان، قبل الإقدام أو لإحجام عن أي تأويل للقرآن.

فمعلم التوجيه في كتب أهل التأويل يعتبر ضربا من التجديد، ومناط حقيق بالدرس والتحليل، لاستجلاء مواطن الإفادة والخدمة الفعلية في المادة التفسيرية، وأساس منطلقهم في ذلك تعاليم الخطاب القرآني نصا ودلالة، فإشاراتهم لمباحث العلوم على تنوعها كان بقصد خدمة النص التفسيري أصالة، فكان توجيهيم بشأنها أن تؤخذ من عند أهلها مسلمة، دون تكلف إقامة الدلالة على صحتها أو نفيها، إذ لكل علم خواصه ومواطنه ومظانه التي تستتفاد منه، وغاية ما يمكن عند الإفادة هو الإشارة والإحالة.

وبالرجوع إلى نصوص الكتاب العزيز، نستشف معالم التوجيه فيه ظاهرة لما فيه الخدمة والإفادة وتحصيل الثمرة علما وعملا، فكثيرة هي الآيات الجليلة التي وجهت الأسئلة والاستفسارات العامة والاحتمالات المتواردة والاستشكالات المعرفية إلى أقوم السبل وأنجع الطرق، إذ مدار تلكم الأسئلة الواردة في القرآن أريد بها بيان حقيقتها وماهيتها والفائدة منها، وجواب القرآن كان شافيا كافيا بإيضاح الفائدة والغاية منها إما موافقة لسؤال السائل، أو تنبيها على الفائدة المرجوة، والإعراض عن الحقيقة التي لا ينبني عليها فقه عمل أو ثمرة علم، أو النهي عن السؤال بعينه، أو بصفته، والأمثلة تبيّن:

<u>المثال الأول:</u> في تفسير قول الله ﷻ: ﴿ **يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ** ﴾[1]. قال أبو حيان ت:745هـ في تأويل الآية: "نزلت على سؤال قوم من المسلمين النبيﷺ، عن الهلال وما فائدة محاقه، وكماله، ومخالفته لحال الشمس،

[1]-"البقرة" الآية:188.

قاله "ابن عباس" و"قتادة" و"الربيع" وغيرهم، وروي أن من سأل هو "معاذ بن جبل" و"ثعلبة بن غنم الأنصاري" قالا: يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط، ثم يزيد حتى يمتلئ، ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ لا يكون على حال واحدة، فنزلت. ومناسبة هذه الآية لما قبلها ظاهرة، وهو أن ما قبلها من الآيات نزلت في الصيام، وأن صيام رمضان مقرون برؤية الهلال، وكذلك الإفطار في شهر شوال، ولذلك قالﷺ"صوموا لرويته وأفطروا لرؤيته" وكان أيضا قد تقدّم كلام في شيء من أعمال الحج، وهو الطواف، والحج أحد الأركان التي بني الإسلام عليها، وكان قد مضى الكلام في توحيد اللهﷻ، وفي الصلاة، وفي الزكاة، والصيام، فأتى بالكلام على الركن الخامس، وهو الحج ليكون قد كملت الأركان التي بني الإسلام عليها.. والضمير في(يسألونك) ضمير جمع على أن السائلين جماعة، وإن كان من سأل اثنين، كما روي، فيحتمل أن يكون من نسبة الشيء إلى جمع، وإن كان ما صدر إلا من واحد منهم، أو اثنين، وهذا كثير في كلامهم، قيل: أو لكون الاثنين جمعا على سبيل الاتساع والمجاز، والكاف خطاب النبيﷺ و(يسألونك) خبر فإن كانت الآية نزلت قبل السؤال، كان ذلك من الإخبار بالمغيب، وإن كانت نزلت بعد السؤال، وهو المنقول في أسباب النزول، فيكون حكاية عن حال مضت و(عن) متعلقة بقوله (يسألونك) يقال: سأل به وعنه بمعنى واحد، ولا يراد بذلك السؤال عن ذات الأهلة، بل عن حكمة اختلاف أحوالها، وفائدة ذلك، ولذلك أجاب بقوله(قل هي مواقيت للناس) فلو كانت على حالة واحدة، ما حصل التوقيت بها.."[1].

<u>المثال الثاني:</u> في تفسير قول الله ﷻ:﴿ **يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ** ﴾ [2]. قال الألوسي ت:1270هـ:".. ومعنى الآية(يسألونك) عما في تعاطي هذين الأمرين، ودل على التقدير بقولهﷻ(قل فيهما) إنما المراد في تعاطيهما بلا ريب(إثم كبير) من حيث تناولهما مؤدّ إلى ما يوجب- الإثم- وهو ترك المأمور، وفعل المحظور (ومنافع للناس) من اللذة. والفرح. وهضم الطعام. وتصفية اللون. وتقوية الباه. وتشجيع الجبان. وتسخية البخيل. وإعانة

[1]-"البحر المحيط":69/2،"الهداية إلى بلوغ النهاية" للمكي:630،"روح المعاني":71/2.
[2]-"البقرة" الآية:217.

الضعيف. وهي باقية قبل التحريم وبعده، وسلبها بعد التحريم مما لا يعقل ولا يدل عليه دليل، وخبر "ما جعل الله تعالى شفاء أمتي فيما حرّم عليها" لا دليل فيه عند التحقيق كما لا يخفى (وإثمهما أكبر من نفعهما) أي المفاسد التي تنشا منها أعظم من المنافع المتوقعة فيهما، فمن مفاسد الخمر إزالة العقل الذي هو أشرف صفات الإنسان، وإذا كانت عدوّة للأشراف لزم أن تكون أخس الأمور لأن العقل إنما سمي عقلا لأنه يعقل-أي يمنع صاحبه عن القبائح التي يميل إليها بطبعه- فإذا شرب زال ذلك العقل المانع عن القبائح وتمكن إلفها- وهو الطبع- فارتكبها وأكثر منها، وربما كان ضحكة للصبيان حتى يرتد إليه عقله.. ومنها صدّها عن ذكر الله ﷻ وعن الصلاة وإيقاعها العداوة والبغضاء غالبا. وربما يقع القتل بين الشاربين في مجلس الشرب، ومنها أن الإنسان إذا ألفها اشتد ميله إليها وكاد يستحيل مفارقته لها وتركه إياها، وربما أورثت فيه أمراضا كانت سببا لهلاكه.. وبالجملة لو لم يكن فيها سوى إزالة العقل والخروج عن حد الاستقامة لكفى فإنه إذا اختل العقل حصلت الخبائث بأسرها.. ومن مفاسد (الميسر) أن فيه أكل الأموال بالباطل وأنه يدعو كثيرا من المقامرين إلى السرقة. وإضاعة العيال. وارتكاب الأمور القبيحة. والرذائل الشنيعة والعداوة الكامنة. والظاهرة. وهذا أمر مشاهد لا ينكره إلا من أعماه الله ﷻ وأصمه، ولدلالة الآية على أعظمية المفاسد ذهب بعض العلماء إلى أنها هي المحرمة للخمر فإن المفسدة إذا ترجحت على المصلحة اقتضت تحريم الفعل وزاد بعضهم على ذلك بأن فيها الإخبار بأن فيها الإثم الكبير، والإثم إما العقاب أو سببه، وكل منهما لا يوصف به إلا المحرم.."[1].

إلى غير ذلك من الأسئلة المتعددة بعد هذه الآية من سؤال عن **الإنفاق، واليتامى، والمحيض**، ومن قبل ذلك عن **الجهاد والقصاص** وغيره، فكان الجواب مرشدا للأصلح، وبيانا للأنفع، وما فيه الخير في الدنيا والآخرة، وفي الأجوبة أيضا توجيه لمحل السؤال، ومنطق البحث الدقيق في المسألة، كما في سؤال الخمر والميسر.

[1]-"روح المعاني":2/114-115.

➢ المطلب الثاني: نماذج من معالم التوجيه في الدرس التفسيري.

المطلب يتناول نماذج نصّ عليها أهل التأويل في مقام توجيه وترشيد مسار تناول النص القرآني بالبيان، فالقوم حملوا على عاتقهم خدمة النص القرآني، ومن جملة ذلك التنصيص على مواطن الاستفادة من العلوم، التي أخذوا منها حظا وافرا من مباحث لها وجه اعتلاق قوي بالدرس التفسيري، وميزوا بين ما هو أصيل البحث في المادة بحيث يعتبر أساسا، وبين ما هو من الملح التي تعتبر من الفضول والزيادة.

فإشارات أهل التأويل لمباحث العلوم من فقه وأصول وحديث وعقيدة ولغة ونحو.. إن كان مما يخدم النص التفسيري أصالة، كان حالها متسما بالدقة، وتنصيصهم- في المقابل- على تجنب إقحام عدد من مباحث العلوم، كان توجيهم بشأنها أن تؤخذ من عند أهلها مسلمة دون تكلف إقامة الدلالة على صحتها وصدقها أو نفيها، إذ لكل علم خواصه ومواطنه ومظانه التي تستتفاد منه، وترك الحبل على الغارب، منه تسرب الحشو.

والمتتبع لعدد من التفاسير يلحظ هذه المعالم متجلية في المقدمات أو ثنايا تأويل الآيات، بما يؤذن بعبء الأمانة الملقاة على عاتقهم، بالنهوض بمقام التجديد والحث على مواطن تطوير الدراسات القرآنية والتفسيرية خاصة، ولما كان المقام بحاجة إلى تدليل، ارتأيت إيراد نموذجين اثنين: **أحدهما:** يتناول المبدأ العام المؤطر لقضايا تفسير الآي القرآنية، **والثاني:** يتناول إحدى القضايا الأصولية والكلامية المشهورة.

- المثال الأول: الخوض فيما لا يرجى من وراء بحثه ثمرة علم أو عمل.

من المعالم التوجيهية التي نص عليها أهل التأويل، النهي عن الخوض فيما لا يرجى من وراء بحثه ثمرة علم أو عمل، وما كان حقه كذلك، كان موضوعا عن المكلفين طلبه والسعي وراءه، وبالتالي كان إعمال هذا المعلم التوجيهي قمين بتجنب حشو التفسير بقصص أو قضايا غير صحيحة هي من ملح ذاك العلم لا من صلبه، بل ربما من الفضول والزيادات المرغوب عنها، بل ذلك من المزالق التي وقع فيها كثير

من أهل العلم في عدد من العلوم، ومن جملتها علمي: الأصول[1] والتفسير، وإذا كان الأول وجد من ينهض بدعوة تخلصيه مما لا يخدم قضاياه، فإن الثاني في أمس الحاجة إلى طرح ما لايخدم صلب عمله.

هذه الخصيصة نصّ عليها أهل التأويل في مواطن تأويلهم للآي، ومنطلقهم في إعمال هذا المعلم التوجيهي هو النص القرآني، الذي سكت عن أشياء ليس في العلم بها ثمرة عمل أو فائدة، وذكرها أصالة يفتقد للحجة.

* ففي تفسير قوله ﷻ: ﴿ **وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُواْ فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ** ﴾[2]. قال الرازي ت:606هـ معقبا: "اعلم أنه ثبت في الأخبار أن الذي اشتراه، إما من الإخوة أو من الوارد على الماء، ذهب به إلى مصر وباعه هناك وقيل الذي اشتراه قطفير أو إطفير، وهو العزيز الذي كان يلي خزائن مصر يومئذ الريان بن الوليد رجل من العماليق، وقد آمن بيوسف ومات في حياة يوسف.. **واعلم أن شيئا من هذه الروايات لم يدل عليه القرآن، ولم يثبت أيضا في خبر صحيح وتفسير كتاب الله لا يتوقف على شيء من هذه الروايات فالأليق بالعاقل أن يحترز عن ذكرها**"[3].

والناظر بإمعان يلحظ داعي جنوح أهل التأويل إلى ذكر تفاصيل القصص[4] بما لا فائدة تجنى منها، بل ذلك من أسباب الخطأ في التفسير[5]، إذ لو كانت الحاجة ماسة، لدلّ التنزيل عليها نصا أو أمارة، ومن المقرر في المعهود القرآني: **"أن الله ﷻ يتعالى عن أن يخاطب عباده بما لا يفيدهم به فائدة"**[6].

- المثال الثاني: قضية حكم الأشياء قبل ورود الشرع.

---

[1]-"مزالق الأصوليين" للصنعاني:68.
[2]-"يوسف"الآية:20.
[3]-"التفسير الكبير":89/18.
[4]- تنظر النماذج في: "الإسرائيليات في كتب التفسير" لأبي شهبة.
[5]-"أسباب الخطأ في التفسير" محمد يعقوب:160،"الأقوال الشاذة في التفسير" سليمان الدهش:325.
[6]-"جامع البيان":205/6.

القضية من المسائل الكلامية الموسومة ب:**"حكم الأشياء قبل ورود الشرع"**[1]، هل هي على الحظر أو الإباحة أو الوقف؟. وقد تنافست أقلام المعتزلة فيها تحليلا ونقاشا، وقرائح أهل السنة بيانا لشبههم، ولأثر البحث الكلامي والأصولي في الدرس التفسيري؛ تناولها كثير من أهل التأويل في مصنفاتهم، وكان ضرب التوجيه والإرشاد لحقيقة مظان الدرس التفسيري هو موقف عدد من أهل التأويل.

* ففي تفسير قوله ﷻ: ﴿ **هُوَ ٱلذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ** [2]﴾. قال ابن العربي ت:543هـ مؤكدا على هذا التوجيه النفيس: "لم تزل هذه الآية مخبوءة تحت أستار المعرفة حتى هتكها الله ﷻ بفضله لنا، وقد تعلق كثير من الناس بها في أن أصل الأشياء الإباحة، إلا ما قام عليه دليل بالحظر، واغترّ به بعض المحققين وتابعهم عليه. وقد حققناها في: "أصول الفقه" بما الإشارة أن الناس اختلفوا في هذه الآية على ثلاثة أقوال: **الأول:** أن الأشياء كلها على الحظر حتى يأتي دليل الإباحة. **الثاني:** أنها كلها على الإباحة حتى يأتي دليل الحظر. **الثالث:** أن لا حكم لها حتى يأتي الدليل بأي حكم اقتضى فيها. والذي يقول بأن أصلها إباحة أو حظر اختلف منزعُه في دليل ذلك؛ فبعضهم تعلّق فيه بدليل العقل، ومنهم من تعلق بالشرع. والذي يقول: إن طريق ذلك الشرع قال: الدليل على الحكم بالإباحة قوله ﷻ:(هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا) فهذا سياق القول في المسألة إلى الآية. فأما سائر الأقسام المتقدمة فقد أوضحناها في"أصول الفقه"، وبيّنا أنه لا حكم للعقل، وأن الحكم للشرع، ولكن ليس لهذه الآية في الإباحة ودليلها مدخل ولا يتعلق بها محصل. وتحقيق ذلك أن الله ﷻ إنما ذكر هذه الآية في معرض الدلالة، والتنبيه على طريق العلم والقُدرة وتصريف المخلوقات بمقتضى التقدير والإتقان بالعلم وجريانها في التقدير والتأخير بحكم الإرادة، وعاتب الله ﷻ الكفار على جهالتهم بها، فقال: (أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدّر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء

[1]-"نفائس الأصول":172/1،"إيضاح المحصول":57،"الإبهاج":380/1،"تحفة المسؤول":450/1.
[2]-"البقرة" جزء من الآية:28.

للسائلين)-فصلت:10،9-.. وليس في الإخبار بهذه العبارة عن هذه الجملة ما يقتضي حكم الإباحة، ولا جواز التصرّف.."[1].

وبالجملة إن هذا الأساس نفيس، ومعلمُه دقيق، والعمل على وزانه من شأنه البلوغ إلى غاية التوفيق بين الأقوال ومختلف التفسيرات، وكفيل بدرء وجوه الاختلافات ومنافاة أسبابه، وبين هذا وذاك؛ تتلخص أهميته في طرح مداخل للتأويل المرغوب عنه، والاقتصار على التفسير السليم، من خلال الاعتماد على معلم مبدأ التوجيه.

❖ المبحث الرابع: أُفق تحرير محل النزاع ومعالمه في الدرس التفسيري.

مفهوم تحرير محل النزاع، من المفاهيم التي كثر استعمالها في التراث الإسلامي، لاسيما في الدرس الأصولي، والفقهي، والجدلي، والتفسيري، من حيث التطبيق والإجراء، دون الوقوف على تحديد رسومه ذلك أن اشتغال القوم بالجانب العملي طغى على الجانب النظري، اللهم بعض الإشارات منها:

جاء في تفسير ابن عاشور ت:1367هـ لقولهﷻ: ﴿ وَلاَ تُجَـٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلاَّ بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلاَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِالَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَـٰهُنَا وَإِلَـٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾[2]:"وعطف (وقولوا آمنا) إلى آخر الآية تعليم لمقدمة المجادلة بالتي هي أحسن، وهذا ما يسمى تحرير محل النزاع وتقريب شقة الخلاف، وذلك تأصيل طرق الإلزام في المناظرة وهو أن يقال قد اتفقنا على كذا وكذا فلنحتج على ما عدا ذلك، فإن ما أمروا بقوله هنا مما اتفق عليه الفريقان فينبغي أن يكون هو السبيل إلى الوفاق وليس هو بداخل في حيز المجادلة، لأن المجادلة تقع في موضع الاختلاف"[3].

فتحرير محل النزاع يُراد منه إخراج المسألة المبحوثة من النزاع بطرح ما ليس منها، وإدخال ما يُظنُّ أنه كان خارجاً عنها، والواقع أنه داخل فيها بوجه من الوجوه،

[1]-"أحكام القرآن" لابن العربي:29/1.
[2]-"النحل": جزء من الآية:67، ومن أكثر المفسرين إعمالا للمفهوم صاحب: "أضواء البيان": للشيخ الشنقيطي.
[3]-"التحرير والتنوير":7/8.

وهو بهذا يقلل الخلاف في المسألة، ويحصره في نطاقه الضيق، ويقرب مسعى المتناظرين، ويهدم هوة الجفاء، وسائر أوجه الاختلاف.

ولعل أهم الثمرات المنشودة تتمثل في؛ جعل هوة الخلاف والاختلاف تضيق حتى تنعدم، ومحال الاتفاق تتبيّن وتتقارب حتى تتطابق، وموضع النقاش والسجال يتحدد موضعه، وتتركز نقاط البحث فيه بدقة وتحقيق، وتتميز مواطن الإجماع، وتتضح محال الخلاف، وتنقشع عن الناظر ضبابة التباس ما هو معتبر في الخلاف من غيره، وأنواعه من تنوع وتضاد، وأقسامه من خلاف لفظي وحقيقي.

ولبيان المسألة نشقق المبحث إلى مطلبين اثنين: **أحدهما:** يختص ببيان أهمية مسلك تحرير محل النزاع في التراث الإسلامي وثمرته، **والثاني:** بذكر نماذج منى تحرير محل النزاع، فماذا عن المطلب الأول؟.

- المطلب الأول: أهمية تحرير محل النزاع في قضايا التراث الإسلامي وثمرته.

تكتسي قضية تحرير محل النزاع أهمية كبيرة في البحث الشرعي خاصة والعلمي والإنساني عامة، بالنظر لما يحتاجه الفكر البشري من بيان لحقيقة المسائل، والوقوف على أصلها ومواردها المعين، فأهمية مسلك تحرير محل النزاع تكمن في تحقيق قضايا التراث بقصد رفع اللبس والإشكال، وبيان الإيهام.

ومن جملة تلك المسائل الواجب وضعها تحت مجهر البحث، من لدن المشتغلين بالدراسات الشرعية والتفسيرية؛ قضايا تجاذبتها قرائح السلف وأنظار الخلف، بحثا ودراسة واستدلالا، فاختلفت فهوم تلقيها، فاعتبرت مواطن اختلاف تارة، لعدم تدقيق محل النزاع نقلا وتحقيقا، فاحتاج الأمر بذل الجهد لكشفها.

فكم من مسألة نقل فيها الخلاف، وهي في حقيقتها لا تعدوا أن تكون من قبيل التنوع لا تضاد، وكم من قضية فُهمت بوجه عن قائليها، وهي على غير ذلك، والحاصل غياب تحرير محل النزاع، وإيضاح مواطن الاستشكال، وكم من نازلة قيل فيها ما قيل، وأساسها منقوض لعدم صحة النقل، أو التباس معناها لتعدد وجوه الاحتمال بلا مزية الترجيح، فإذاك لا مناص من الرجوع إلى المظان الأصلية للاستفصال عن الحكاية الحقيقية، وإلا إذا بقي المرء على حاله؛ كان الخلط والتداخل حاصل لا محالة.

وبإعمال هذه المعايير والمسالك، يتحقق قصد إلزام الخصم بمحل النزاع الذي تم تحريرُه؛ فيكتسي الأمر بذلك فائدتين، **أحدهما: بحثية**: تتمثل في توضيح المنهج السليم للبحث والمناظرة والمساجلة والنقاش الرصين، **والثاني: جدلية**: وهي إلزام الخصم بالنتيجة تبعا لاتفاقهم في المنهج والطريقة، وعند انتفاء الفائدتين ينتج عنهما نقاش يدخل في حيز الجدال والمراء، والمكابرة والعناد، وهو مضيعة للوقت بلا ثمرة.

ولما كان فائدته كذلك، كان استبيان خطوات إجرائه، وحدود إعماله من آكد الأولويات الواجب الوقوف عليها قبل العمل به، فأقتصر في هذا المقام على بعض النقاط المهمة، الواجب الالتفات إليها:

1- النص على محل النزاع في بداية البحث أو المناظرة، حتى تتبيّن المعالم الواجب الوقوف عندها، وعدم الخروج عنها، وإلا كان ذلك وقوعا في الحشو والاستطراد، وزيغ عن طريق النقاش.

2-توضيح مدلولات الألفاظ والمفاهيم؛ قصد رفع الإشكال، وتبيين المصطلحات الدائرة بين المتناظرين معنى ولفظا، فمتى ما سلّم الموافق والمخالف بهذه المقدمات صح المنطلق، وألزم كل منهما بالنتيجة.

3-الاتفاق على مصادر الاستدلال والاحتجاج، ومسالك النظر والاعتبار، وذلك بالتنبيه عليها في حال المناظرة، وتقريرها إن كان المحاور منكرًا لها أو لبعضها، حتى لا يعترض كل منهما على الآخر.

4- البدء بتصنيف المسائل والقضايا المراد بحثها إلى **قسمين: قسم المتفق عليها، وقسم المختلف فيها**، حتى لا يقع الخلط والتداخل، باستخدام مسلك السبر والتقسيم، والاستعانة بجهود الأوائل.

5-نقل الإجماعات المتواردة على محل البحث؛ حتى تخرج عن محل النزاع، باعتبارها قضايا مسلمة.

6-تحديد نوع الخلاف، وحصر أوصافه لإخراج الزائد عن محل النزاع، ويحرر المتعلق به، **وهو نوعان:**

الاختلاف اللفظي: وهو أن يكون مدلول اللفظ موافق لمدلول اللفظ الآخر، وإن اختلف اللفظان، فهذا من قبيل التنوع لا التضاد، **واختلاف التضاد**: وهو أن

يكون مدلول القول الأول مخالف لفظا ومعنى لمدلول القول الثاني، بحيث يمتنع اجتماعها، فيكون كل قسم مباين للآخر.

7-يستبعد خلاف التضاد من محل النزاع اتفاقًا، ويبقى النقاش دائرا على تحرير الخلاف اللفظي، أو ما هو من قبيل التنوع، لبيان وجه الاتفاق من محل كل منهما، وتوضيح أن الغاية آيلة لمدلول معين.

وما تقدم من بيان للأهمية في التراث الإسلامي، وكشف للثمرة؛ قمين ببيان الأثر العائد على كشف المراد لعدد غير يسير من قضايا التراث الإسلامي، من جملتها ما نشير إليها باقتضاب في المطلب الثاني.

- المطلب الثاني: نماذج من قضايا تحرير محل النزاع لإيضاح الإشكال ورفع الالتباس.

فعلى سبيل المثال لا الحصر؛ نورد بعض القضايا-مختصرة تناسب المقام- التي كثر فيها القيل والقال، بنقل الخلاف وتعدد وجوه الاحتمال، وهي في جوهرها كانت تحتاج تحرير محل النزاع لبيان الصحيح، من ذلك:

أولا: النسخ من القضايا التي استأثرت باهتمام بالغ؛ تحقيقا لأغراض ترجمتها دراساتهم علماء الشريعة، ذلك أن أمر إثباته ردٌّ عملي على منكريه، وضبط شروطه وتحديد رسومه؛ تقعيدٌ لمجال إعماله، وتدقيق لخصوصياته المخالفة لقضايا تشبهه باعتبار العموميه، وقصدي بذلك (التخصيص، التقييد، الاستثناء، المجمل، البيان).

قال ابن القيم ت:751هـ:"مراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملته تارة وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والظاهر وغيرها تارة، إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه، حتى إنهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخا لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ، بل بأمر خارج عنه، ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى، وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر"[1].

[1]-"إعلام الموقعين":36/1.

ثانيا: شاع القول عن الإمام الطبري أنه يقول بالتخيير بين غسل ومسح الرجلين[1] في آية الوضوء، بناء على تواتر القراءتين، فهما كالآيتين، ولم ينحوا منحى التخيير كما نقل عنه غير واحد من أهل العلم[2].

قال ابن كثير ت:774هـ محررا محل النزاع:".. ومن نقل عن ابن جرير أنه أوجب غسلهما للأحاديث وأوجب مسحهما للآية فلم يحقق مذهبه في ذلك، فإن كلامه في تفسيره إنما يدل على أنه أراد أنه يحب دلك الرجلين من دون سائر أعضاء الوضوء لأنهما يليان الأرض والطين وغير ذلك فأوجب دلكهما ليذهب ما عليهما ولكنه عبر عن **الدلك بالمسح**[3] فاعتقد من لم يتأمل كلامه أنه أراد وجوب الجمع بين غسل الرجلين ومسحهما فحكاه من حكاه كذلك، ولهذا يستشكله كثير من الفقهاء وهو معذور فإنه لا معنى للجمع بين المسح والغسل سواء تقدمه أو تأخره عليه لاندراجه فيه وإنما أراد الرجل ما ذكرته والله أعلم"[4].

ثالثا: من القضايا التي حصل فيها الأخذ والرد، القول بأن الرازي ت:606هـ يقول بأن الأدلة اللفظية لا تفيد القطع، لما يعتريها من العناصر العشرة التي تخل بالفهم وتحول دون تحقيق قطعية الدلالة[5].

وللإمام الرازي في بحث القضية قولان مختلفان، حيث نفى إفادة الأدلة اللفظية القطع في تفسيره[6]، وفي كتاب "المطالب العالية"، و"المحصّل"، و"نهاية العقول"[7]، بينما جعله محتملا في: "المحصول"[8]، واختيار الأصح في: "المحصول"، و"الأربعين"[9]، القاضي بإفادته القطع بانضمام قرائن وأحوال.

---

[1]-"جامع البيان":142/6-143.

[2]-"أحكام القرآن"لابن الفرس:379/2،"إكمال المعلم":33/2،"دلائل الأحكام":142/1،"بداية المجتهد":34/1، "الذخيرة": 70/1،"المنتقى":278/1،"شرح السنة":429/1،"التفسير الكبير":137/11،"الجامع للأحكام":82/6.

[3]- لأن لفظ المسح مشترك في كلام العرب بين المسح والغسل، وهذا الكلام أحد أوجه تأويل قراءة الخفض، ينظر: "الهداية إلى بلوغ النهاية":1617،"المحرر الوجيز":163/2،"الجامع للأحكام":82/6.

[4]-"تفسير ابن كثير":33/3، وينظر: "المحرر الوجيز":163/2.

[5]-"البرهان":18/1،"المحصول":194/1،"المنخول":62،"الإبهاج":103/1،"البحر المحيط":97/1.

[6]-"التفسير الكبير":39/1.

[7]-"درء تعارض العقل والنقل":22/1،"الثابت والمتغير في فكر أبي إسحاق" للدكتور مجدي عاشور:178.

[8]-"المحصول من علم الأصول":100/1، وينظر: "تشنيف المسامع " للزركشي:158/1.

[9]-"المحصول":100/1-222،"الموافقات":26/1،"تحفة المسؤول":416/1،"تشنيف المسامع" للزركشي:158/1.

رابعا: قضية التعليل ترتبط بشكل أوثق بالمجال التشريعي، والخلاف تطرق إليه بتسرب الفكر العقدي للقضية، فاختلطت المفاهيم، واضطربت الآراء، وكان ممن نسب إليه الاضطراب الرازي ت:606هـ.

وبيان موقف الرازي من خلال نصوصه في كتابيه: **"التفسير"**[1]، وفي **المحصول**[2]، تكشف حقيقة المسألة، فالرازي كان ينكر التعليل في البحث الكلامي، ويثبته في سياق حديثه عن التعليل الفقهي.

خامسا: اختلف أهل التأويل في تفسير العول الوارد في قوله ﷻ: **﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا ﴾**[3]."على ثلاثة أقوال: **الأول:** ألا يكثر عيالكم، قال الشافعي، **الثاني:** ألا تضلوا، قاله مجاهد، **الثالث:** ألاّ تميلوا، قاله ابن عباس والناس"[4].

وفي تفسير أن تعولوا بمعنى كثرة العيال المنقول عن الشافعي، اعتبره الرازي ت:606هـ موافقا للجمهور بطريق الكناية والتعريض، لأن كثرة العيال مظنة للجور والظلم، ولأن تفسير الجمهور يوقع في التكرار، فخلص إلى أن التفسيرين للآية متوافقان[5]، وبتحرير محل النزاع يزول الاستشكال الشائع عن الشافعي أنه فسر العول بمعنى كثرة العيال فحسب، فعلى هذا التفسير يكون الفعل رباعي بمعنى أعال، وقول المفسرين أنه ثلاثي من عال، ونظر الشافعي هو أخذ أحد معاني العول التي هي بمعنى كثرة من الفعل الرباعي أعال، وكثرة العيال جملة مظنة للعول الذي هو بمعنى الميل والجور للنساء عند التعدد.

فمسلك تحرير محل النزاع في غاية الأهمية في دراسة القضايا التفسيرية، وهو ضرب نفيس في مجال البحث والدراسة سواء في الدرس التفسيري أو غيره من قضايا التراث الإسلامي، والأمثلة السالفة غيض من فيض، الغرض منها التنبيه على أهميته

---

[1]-"التفسير الكبير":130/11.

[2]-"المحصول":1196/4.

[3]-"النساء" الآية:3.

[4]-"أحكام القرآن" لابن العربي:410/1، وينظر: "الجامع لأحكام القرآن":209/3.

[5]-"التفسير الكبير":154/9.

وحاجة إعماله، ولفت الانتباه للاهتمام به، والعمل وفق وزانه في إطار القصد المنشود المتعلق برسم معالم تطوير وتجديد الدرس التفسيري.

خاتمة:

وبعد، فإن هذا البحث استعرض نبذا من الأقطاب الأربعة، المرام منها توضيح معالم وآفاق تطوير الدرس التفسيري، ذلك أنه في غياب التحديد الدقيق **لمفهوم قواعد التفسير، ومسلك التمييز والتقسيم** المنهجي في إعمال العلوم، **ومسلك التوجيه في تناول القضايا والمسائل، ومسلك تحرير محل النزاع**؛ جعل الباب مفتوحا على مصراعيه، ومنه تطرق الحشو والاستطراد، فغابت الدقة وحسن الإعمال؛ فنتج عن كل ذلك وغيره وقوع الدرس التفسيري في منزلة العلوم الواجب الاعتناء بها أشد العناية، والاهتمام بسبل تطويرها وتجديدها من خلال ما أشار إليه أهل العلم والاختصاص، ونصّ عليه أهل التأويل، وأرباب التصنيف في علوم القرآن، وعلى أساس ذلك بان لي أن مرتكزات **التقعيد، والتمييز، والتوجيه، وتحرير محل النزاع**، كمقترحات وسبل من أهم أسس التطوير اللازمة للدرس التفسيري في الدراسات الأكاديمية، والخطط والبرامج التعليمية.

هذه المعالم تعتبر قراءة اجتهادية في آفاق تجديد الدرس التفسيري، والعمل على وفقها ووزانها؛ يستدعي تضافر جهود الباحثين، وتعميق نقاش المختصين، لرسم معالم التفعيل، وصولا إلى غاية إبراز مظاهر التجديد والرقي بالدراسات القرآنية والتفسيرية خاصة، وذلك باعتماد خطة استراتيجية محكمة، متوافق عليها من نخبة المختصين، تروم تحقيق الغايات المنشودة، من خلال العمل على التوصيات الآتية:

1- ضرورة العمل على تفعيل الأقطاب الأربعة في مسار تجديد وتطوير الدرس التفسيري، في الدراسات الأكاديمية العلمية، وفي البحوث الجامعية من رسائل وأطاريح، وفي مختبرات البحث والتكوين، وفي المقررات الدراسية على كافة المستويات التعليمية الجامعية لاسيما منها في قسم الدراسات العليا، ومراكز الدكتوراه.

2- العمل على جرد وتصنيف الموسوعات التفسيرية، التي هي بأمس الحاجة إلى تفعيل أحد هذه الأقطاب الأربعة أو بمجموعها، أو التفكير الجدي في غيرها، قصد تحقيق الأغراض المنشودة.

3- العمل على إخراج موسوعة قواعد التفسير، وتخليص الدرس التفسيري من العلوم المقحمة، والزيادات والروايات المدرجة في إطار الاستطراد المرغوب عنه، وتحديد القضايا الأساس الواجب بيانها، وتجنب غيرها مما هو من الملح والحشو فحسب في إطار توجيه مسار البحث التفسيري، وإعادة النظر في تفسيرات وأقوال، هي بحاجة لتحرير محال النزاع لإيضاح مواطن الإشكال، وإشاعة النقد الهادف والبناء.

4- عقد شراكات مع مختلف الفاعلين التربويين، والمهتمين بالأنظمة التعليمية، والخبراء البيداغوجيين، ومنظمات التربية والتكوين، والمعاهد والجامعات، والمختبرات ومراكز البحث المحلية والوطنية والدولية والعالمية، من أجل التواصل والتلاقح، وتبادل الأفكار والخبرات، والإفادة والاستفادة من التجارب.

5- تعزيز الشراكات العربية والإسلامية، والتفكير الجدي في توحيد الأنظمة التعليمية الأكاديمية على الأقل في منهج البحث والدراسة لموضوعات وقضايا وعلوم بعينها، والعمل على تنظيم اللقاءات التأطيرية والأيام الدراسية، والرحلات العلمية بين الطلبة والباحثين، وتيسير سبل التواصل عبر التقنيات الحديثة.

فهرس بأهم المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.**

*"**أحكام القرآن**" لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي ت:543هـ، تحقيق رضى فرج الهمامي الكنبة العصرية للطباعة والنشر، ط 1، 1424هـ/2003م - بيروت – لبنان.

*"**أحكام القرآن**" لأبي محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم المعروف بابن الفرس الأندلسي ت:597هـ الكتاب في ثلاثة أجزاء، حقق جزأه الأول د. طه بن علي بوسريج (الفاتحة والبقرة)، د. منجية بنت الهادي النقري السوايحي (الجزء الثاني آل عمران- المائدة)، صلاح الدين بوعفيف (الجزء الثالث الأنعام- المعوذتين) دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1427هـ /2006م- بيروت- لبنان-.

*"**الإتقان في علوم القرآن**" لجلال الدين السيوطي ت:911هـ، ضبطه وصححه وخرج آياته محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2000م- بيروت- لبنان.

*"**البرهان في علوم القرآن**" تأليف الإمام بدر الدين الزركشي ت:794هـ قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، 1428هـ/2008م- بيروت- لبنان

*"**التحرير والتنوير**" للطاهر ابن عاشور ت:1394هـ دار سحنون للنشر والتوزيع- تونس-.

*"**التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**" للإمام فخر الدين الرازي ت:606هـ، قدم له هاني الحاج، حققه وخرج أحاديثه عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية طبعة 2003م- القاهرة- جمهورية مصر العربية.

*"**التكميل في أصول التأويل**" للإمام حميد الدين الفراهي ت:1349هـ حققه وخرج آياته وأحاديثه محمد سميع مفتي، نسخة نسخة الكترونية محملة من الشبكة العنكبوتية.

*"**الجامع لأحكام القرآن**" لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ت:671هـ تقديم هاني الحاج، حققه وخرج أحاديثه عماد زكي البارودي وخيري سعيد، المكتبة التوفيقية- القاهرة- مصر.

*"**تفسير البحر المحيط**" لأبي حيان ت"745هـ دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، شارك في تحقيقه د. زكريا عبد المجيد النوتي ود. أحمد المنجولي الجمل، قرظه الأستاذ د. عبد الحف الفرماوي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/1993م - بيروت – لبنان.

*"**تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن**" محمد بن جرير الطبري ت:310هـ تحقيق هاني الحاج وعماد زكي البارودي، وخيري سعيد، المكتبة التوفيقية، 2004م- القاهرة- مصر.

*"**كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان**" لابن قيم الجوزية ت:751هـ عني بتصحيحه محمد بدر الدين النعماني ط1، 1327هـ على نفقة محمد أمين الخانجي الكتبي وشركاه بمصر.

*"**مقدمة التفسير**" للعلامة الشهير أبي القاسم الراغب الأصفهاني ت:502هـ المكتبة الأزهرية الطبعة الأولى 1339هـ مصر.

علم المناسبات وأثره في تدبر القرآن (تطبيقا)

د. عبد المحسن بن زين المطيري
جامعة الكويت، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، الهادي البشير والسراج المنير، وعلى آله وصحبه خير آل وأعظم جيل، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن نعمة القرآن على أمة محمد سابغة، ومنّته سبحانه في اختصاصه بلغة العرب منّة بالغة، ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: 124]، ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: 3]، وقد أوجب الله ﷻ على أمة محمد ﷺ تدبر القرآن العظيم فقال ﷻ: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: 29] فجعل مقصد الإنزال هو التدبر، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82] فعاتب اللهُ تعالى من لم يتدبر، ولا يكون العتاب والتوبيخ على ترك مستحب، ثم أعاد هذا العتاب مرةً أخرى في سورة محمد فقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: 24]، وحكم على من لم يتدبر بأنه مقفل القلب.

وقد كتبت بحثًا في علم المناسبات تأصيلًا، ذكرتُ فيه المبادئ العشرة لعلم المناسبات، وأدلة مشروعية العلم من الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة، وغير ذلك من الأدلة.

وقد تبين لي في ذلك البحث أن المناسبات تنقسم ثلاثة أقسام رئيسة لها فروع ترجع إليها، وهي:

1- **المناسبات في السور**، وأنواعها:

أ- المناسبة بين مقصد السورتين المتجاورتين.

ب- المناسبة بين مطلع السورة وخاتمتها.
ت- المناسبة بين مطلع السورة وخاتمة التي قبلها.
ث- المناسبة بين مطلع السورة ومطلع السورة التي تليها.
ج- المناسبة بين سورتين أمَرَ الشارع بالجمع بينهما.

2- **المناسبات في الآيات**، وأنواعها:
أ- المناسبة بين الآية والتي تليها.
ب- المناسبة بين الآية وخاتمتها.
ت- المناسبة بين الجُمَل المعطوفات.
ث- المناسبة في ترتيب المفردات المعطوفة.
ج- المناسبة بين القَسَم والمُقسم به.

3- **المناسبات في المتشابهات**، وأنواعها:
أ- المناسبة بين المتشابهات لفظًا.
ب- المناسبة بين المتشابهات معنىً.
ت- المناسبة بين المتشابهات وصفًا.
ث- المناسبة بين القراءات.

فأردت إكمال البحث التأصيلي بهذا البحث التطبيقي.

لتمهيد

المناسبات **لغة**: جمع مناسبة، وهو مصدر ناسَب يناسب مناسبة، والمناسبة في اللغة: المشابهة والمشاكلة والمقاربة[1]، ومنه النَّسيب: القريب المتصل؛ كالأخوين وابن العم ونحوه، ممن بينهم مناسبة؛ أي رابطة تربط بينهم وهي القرابة.

وفي **علم البلاغة:** التناسب الترتيب للمعاني المتآخية التي تتلاءم ولا تتنافر[2].

وفي الاصطلاح العام: المناسبة هي علة الترتيب[3].

---

[1]- انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (324/5)، والصحاح (245/2).

[2]- انظر: معجم المفصل في علوم البلاغة جمع وترتيب د. إنعام عكاوي، ضمن سلسلة الخزانة اللغوية، (430/6)، ط دار الكتب العلمية.

[3]- علم المناسبات. لبازمول (ص: 27).

وفي اصطلاح **المفسرين**: عرفها ابن العربي في كتابه (سراج المريدين): بأنها: "ارتباط آي القرآن بعضها ببعض، حتى تكون كالكلمة الواحدة، متسقة المعاني، منتظمة المباني"[1].

وقال البقاعي: "علم تعرف منه علل ترتيب أجزاء القرآن"[2].

وقيل: "هو الارتباط بين الآيات القرآنية أو بين السور، لوجود أمر يقارب بينها"[3].

وقيل: "هو المعنى الذي يربط بين سور القرآن وآياته"[4].

"فعلم المناسبة: علم يُعنى بإبراز أوجه الصلة، وتناسب الآيات والسور، أو هو: معرفة مجموع الأصول الكلية، والمسائل المتعلقة بعلل ترتيب أجزاء القرآن العظيم بعضها ببعض"[5].

أو "علمٌ يبْحَث فِي الْمعَانِي الرابطة بَين الْآيَات بَعْضهَا بِبَعْض، وَبَين السُّور بَعْضهَا بِبَعْض، حَتَّى تُعرف عللُ تَرْتِيب أَجزَاء الْقُرْآن الْكَرِيم"[6]، والتعاريف متقاربة المعنى كما هو ظاهر.

وبعضهم يسمي علم المناسبات: دلالة الاقتران، أو المتجاورات، أو التلازم، أو الترتيبات، أو الروابط.

---

[1]- سراج المريدين. للقاضي أبي بكر ابن العربي نقلا عن الإتقان (3/ 369).

[2]- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي، (5/1)، مكتبة ابن تيمية – الطبعة الثالثة، 2006م.

[3]- علم المناسبات وأهميته في تفسير القرآن الكريم وكشف إعجازه، لنور الدين عتر، (ص:6)، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، ط1، 1432هـ.

[4]- انظر: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (323/2).

[5]- علم المناسبات، بازمول (ص:27).

[6]- مصابيح الدرر في تناسب الآيات والسور، عادل أبو العلاء (ص: 18)، بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية، العدد 129، عام 1425هـ.

المبحث الأول: المناسبات في السور:

المطلب الأول: المناسبة بين مقصد السورتين المتجاورتين:

وهذا القسم هو الأصل في هذا الباب، وما بعده تبَع له وفرعٌ منه، فإذا ثبت أن السورتين بينهما تناسبٌ في المعنى والمقصد؛ فسيكون هناك –غالبًا- مناسبة بين مطلع السورة وخاتمة التي قبلها، ومطلع السورتين، ومطلع السورة وخاتمتها، وقد اهتم المفسرون بذلك وعُنوا به، وبيّنوا أن كل سورة لها مقصد، وكل سورتين متتاليتين مرتبطتان؛ بل قال السيوطي رحمه الله: "إن كل سورة شارحة لما أُجمل في السورة التي قبلها"[1].

وإليك بعض الأمثلة:

1- الماعون، والكوثر: "مِنْ لَطَائِفِ سُورَةِ الْكَوْثَرِ: أَنَّهَا كَالْمُقَابِلَةِ لِلَّتِي قَبْلَهَا[2]، لِأَنَّ السَّابِقَةَ قَدْ وَصَفَ اللَّهُ فِيهَا الْمُنَافِقَ بِأُمُورٍ أَرْبَعَةٍ: الْبُخْلِ، وَتَرْكِ الصَّلَاةِ، وَالرِّيَاءِ فِيهَا، وَمَنْعِ الزَّكَاةِ؛ فَذَكَرَ هُنَا فِي مُقَابَلَةِ البخل: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ أَيِ الْكَثِيرَ، وَفِي مُقَابَلَةِ تَرْكِ الصَّلَاةِ: ﴿فَصَلِّ﴾ أَيْ دُمْ عَلَيْهَا، وَفِي مُقَابَلَةِ الرِّيَاءِ: ﴿لِرَبِّكَ﴾ أَيْ لِرِضَاهُ لَا لِلنَّاسِ، وَفِي مُقَابَلَةِ مَنْعِ الْمَاعُونِ: ﴿وَانْحَرْ﴾ وَأَرَادَ بِهِ التَّصَدُّقَ بِلَحْمِ الْأَضَاحِيِّ، فَاعْتَبَرَ هَذِهِ الْمُنَاسَبَةَ الْعَجِيبَةَ"[3].

2- النساء، والمائدة: قَالَ الصاوي فِي حَاشِيَته على تَفْسِير الجلالين، في بيان العلاقة بين سورة النساء والمائدة: "وَجه الْمُنَاسبَة بَينهَا وَبَين مَا قبلهَا: أَنه حَيْثُ وعدنا الله بِالْبَيَانِ كراهةَ وقوعنا فِي الضلال -آخر آيَة من النِّسَاء- تمَّم ذَلِك الْوَعْد بِذكر هَذِه السُّورَة؛ فَإِن فِيهَا أحكاماً لم تكن فِي غَيرهَا، قَالَ الْبَغَوِيّ: عَن ميسرَة قَالَ: إِن الله تَعَالَى أنزل فِي هَذِه السُّورَة ثَمَانِيَة عشر حكمًا لم تنزل فِي غَيرهَا من الْقُرْآن"[4].

---

[1]- تناسق الدرر للسيوطي: (ص: 54).

[2]- يعني سورة الماعون.

[3]- البرهان في علوم القرآن للزركشي: (39/1).

[4]- نقله في مصابيح الدرر: (ص: 133).

3- الضحى، والشرح:

قال السيوطي في سورة الشرح: "هي شديدة الاتصال بسورة الضحى، ولهذا ذهب بعضُ السلف إلى أنهما سورة واحدة بلا بسملة، وفي حديث الإسراء أن الله تعالى قال: (يا محمد ألم أجدك يتيمًا فآويت، وضالا فهديت، وعائلا فأغنيت، وشرحتُ لك صدرك، وحططتُ عنك وزرك، ورفعتُ لك ذِكرك؛ فلا أُذكر إلا ذُكرت)"[1].

وسورة الضحى ذِكر لنعم الله ﷻ الحسية على نبيه ﷺ، وأما سورة الشرح فذكر الله ﷻ فيها نِعمَه المعنوية على النبي ﷺ.

4- العلق، والقدْر: سورة العلق أول سورة نزلت، فكأنه قيل: متى كان هذا؟ فجاء الجواب في السورة التي تليها: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾؛ قال الطاهر بن عاشور عن الضمير في قوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه﴾ [القدر: 1] أنه "إيماء إلى أن الضمير في ﴿أنزلناه﴾ يعود إلى القرآن الذي ابتدئ نزوله بسورة العلق"[2]، وقَالَ أَبُو جَعْفَرِ بْنُ الزُّبَيْرِ: حَكَى الْخَطَّابِيُّ أَنَّ الصَّحَابَةَ لَمَّا اجْتَمَعُوا عَلَى الْقُرْآنِ ووَضَعُوا سُورَةَ الْقَدْرِ عَقِبَ الْعَلَقِ؛ اسْتَدَلُّوا بِذَلِكَ عَلَى أَنَّ المراد بهاء الْكِنَايَة فِي قَوْلِهِ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ الْإِشَارَةُ إِلَى قوله: ﴿اقرأ﴾، قال القاضي أبو بكر ابن الْعَرَبِيّ: وَهَذَا بَدِيعٌ جِدًّا"[3].

5- الفيل، وقريش: لما ذكر الله ﷻ حِفظه لقريش؛ ذكر ما أسداه من نِعَم عليهم، قال السمين الحلبي: "قوله: ﴿لإيلاف قريش﴾ في متعلَّقِ هذه اللامِ أوجهٌ؛ أحدُها: أنه ما في السورةِ قبلَها مِنْ قولِه: ﴿فجعلهم كعصف﴾ [قريش: 5]، قال الزمخشري: «وهذا بمنزلةِ التَّضْمينِ في الشِّعْرِ» وهو أَنْ يتعلَّقَ معنى البيتِ بالذي قبلَه تَعَلُّقاً لا يَصِحُ إلاّ به، وهما في مصحفِ أُبَيّ سورةٌ واحدةٌ بلا فَصْلٍ"[4].

6- الزهراوان (البقرة، وآل عمران): لما ذكر الله ﷻ المغضوبَ عليهم والضالينَ في الفاتحة؛ فصّل حال المغضوب عليهم في البقرة، وحالَ الضالين في آل عمران.

---

[1]- تناسق الدرر في تناسب السور: (ص: 139).

[2]- التحرير والتنوير (456/30).

[3]- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (3/ 383).

[4]- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي [ت:756] (111/11)، تحقيق أحمد الخراط، دار القلم، دمشق.

7- المعوذتان: يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض كلامه عن سورة الناس: "فكانت هذه السورة للشر الصادر من العبد، وأما الشر الصادر من غيره فسورة الفلق؛ فإن فيها الاستعاذة من شر المخلوقات عمومًا وخصوصًا"[1].

وأوضح ذلك ابن القيم بما لا مزيد عليه فقال: "هذه السورة ـ أي سورة الناس ـ مشتملة على الاستعاذة من الشر الذي هو سبب الذنوب والمعاصي كلها، وهو الشر الداخل في الإنسان، الذي هو منشأ العقوبات في الدنيا والآخرة، (فسورة الفلق) تضمنت الاستعاذة من الشر الذي هو ظلم الغير له بالسحر والحسد، وهو شر من خارج، (وسورة الناس) تضمنت الاستعاذة من الشر الذي هو سبب ظلم العبد نفسه، وهو شر من داخل، فالشر الأول: لا يدخل تحت التكليف ولا يُطلب منه الكف عنه لأنه ليس من كسبه، والشر الثاني: في سورة الناس يدخل تحت التكليف ويتعلق به النهي، فهذا شر المعائب، والأول شر المصائب، والشر كلّه يرجع إلى العيوب والمصائب ولا ثالث لهما، فـ(سورة الفلق) تتضمن الاستعاذة من شر المصيبات، و(سورة الناس) تتضمن الاستعاذة من شر العيوب التي أصلها كلها الوسوسة"[2].

المطلب الثاني: المناسبة بين مطلع السورة وخاتمة التي قبلها:

"إِذَا اعْتَبَرْتَ افْتِتَاحَ كُلِّ سُورِهِ وَجَدْتَهُ فِي غَايَةِ الْمُنَاسَبَةِ لِمَا خَتَمَ بِهِ السُّورَةَ قَبْلَهَا، ثُمَّ هُوَ يَخْفَى تَارَةً وَيَظْهَرُ أُخْرَى" وقد ذكر العلماء أمثلة كثيرة لذلك، منها:

1. "كَافْتِتَاحِ سُورَةِ الْأَنْعَامِ بِالْحَمْدِ، فَإِنَّهُ مُنَاسِبٌ لِخِتَامِ سُورَةِ الْمَائِدَةِ مَنْ فَصْلِ الْقَضَاءِ، كَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الزمر: 75].

2. وَكَافْتِتَاحِ سُورَةِ فَاطِرٍ بِـ﴿الْحَمْدُ﴾ أَيْضًا فَإِنَّهُ مُنَاسِبٌ لِخِتَامِ مَا قَبْلَهَا مِنْ قَوْلِهِ: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ﴾[سبأ: 54]، وَكَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الأنعام: 45].

3. وَكَافْتِتَاحِ سُورَةِ الْحَدِيدِ بِالتَّسْبِيحِ؛ فَإِنَّهُ مُنَاسِبٌ لِخِتَامِ سورة الواقعة من الأمر به.

---

[1]- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (536/17).

[2]- بدائع الفوائد: (250/2).

4. وكافتتاح الْبَقَرَةِ بِقَوْلِهِ: ﴿الم * ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: 1-2]؛ إِشَارَةٌ إِلَى ﴿الصِّرَاطَ﴾ فِي قَوْلِهِ: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ المستقيم﴾ [الفاتحة: 6] كَأَنَّهُمْ لَمَّا سَأَلُوا الْهِدَايَةَ إِلَى الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ قِيلَ لَهُمْ: ذَلِكَ الصِّرَاطُ الَّذِي سَأَلْتُمُ الْهِدَايَةَ إِلَيْهِ هُوَ الْكِتَابُ، وَهَذَا مَعْنًى حَسَنٌ يَظْهَرُ فِيهِ ارْتِبَاطُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ بِالْفَاتِحَةِ"[1].

5. وكالمناسبة بين سورة النساء وآل عمران:

فآل عمران خُتمت بالأمر بالتقوى، وافتُتحت سورة النساء بذلك، وهذا من آكد المناسبات فى ترتيب السور[2].

6. والمناسبة بين النساء، والمائدة: "قَالَ الْكَوَاشِيُّ فِي تَفْسِيرِ الْمَائِدَةِ: "لَمَّا خَتَمَ سورةَ النساء آمرًا بِالتَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ بَيْنَ الْعِبَادِ أَكَّدَ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]"[3].

7. وبين المائدة، والأنعام: فـ"سُورَة الْأَنْعَام: ختمت السُّورَة السَّابِقَة بقوله تَعَالَى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: 120]؛ فَنَاسَبَ أَن يُبيّن سَبَب تِلْكَ الملكية ومنشأها؛ فَافْتتحَ هُنَا بجملة: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: 1]، فسبب ملكية الله للسماوات وَالْأَرْض أَنه خالقهما وَمَا فيهمَا"[4].

8. و"تَأَمَّلِ ارْتِبَاطَ سُورَةِ ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ﴾ بِسُورَةِ الْفِيلِ، حَتَّى قَالَ الْأَخْفَشُ: اتِّصَالُهَا بِهَا مِنْ بَابِ قَوْلِهِ: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾"[5]، يعني لام العاقبة.

9. وفي آخر سورة الإسراء قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا...﴾ [الإسراء: 111]، وفي أول سورة الكهف التي تليها قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا...﴾ [الكهف: 1].

---

[1]- البرهان في علوم القرآن. للزركشي (38/1)، الإتقان في علوم القرآن. للسيوطي (3/ 381).

[2]- تفسير المراغي (173/4).

[3]- البرهان في علوم القرآن (1/ 186).

[4]- مصابيح الدرر (ص:133).

[5]- البرهان في علوم القرآن. للزركشي (38/1).

10. وفي آخر سورة الطور قال: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ﴾ [الطور: 49]، وفي أول سورة النجم قال: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ [النجم: 1]"[1].

11. وفي نهاية الأحقاف: ﴿فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [الأحقاف: 35]، وفي أول محمد: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ فكأنه تعريف بالفاسقين[2].

12. وفي الفاتحة وأول البقرة: "لما قال العبد بتوفيق ربه: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ قيل له: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: 2] هو مطلوبك، وفيه أرَبك وحاجتك، وهو الصراط المستقيم: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ القائلين: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ والخائفين من حال المغضوب عليهم والضالين"[3].

13. وفي سورتي الفتح والحجرات: "لما أثنى الله على أصحاب رسوله في خاتمة سورة الفتح؛ جعل سورة الحجرات في تكميل إيمانهم وتأديبهم، فبدأ بالأدب مع الله، ثم مع رسوله، ثم مع المؤمنين، سواء من حضر منهم، ومن غاب ومن تلبّس بفِسق"[4].

إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة، وهو ظاهر، والمناسبة فيه واضحة.

المطلب الثالث: المناسبة بين مطلع السورة وخاتمتها:

والمناسبة في هذا الباب ظاهرة في كثير من السور، وللسيوطي رحمه الله فيه كتاب سمّاه (مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع)، ومن أمثلته:

1- "سورة النمل بُدأت بذكر الكتاب وأنه هدى، وخُتمت بذلك في قوله: ﴿وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى﴾ [النمل: 92].

القصص: في أولها: ﴿فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِّلْمُجْرِمِينَ﴾ [القصص: 17]، وفي آخرها: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيراً لِّلْكَافِرِينَ﴾ [القصص: 86]. وفي أولها: هجرة موسى من

---

[1]- مصابيح الدرر: (ص:55).

[2]- مباحث في التفسير الموضوعي، لمصطفى مسلم (ص: 82).

[3]- كتاب ليدبروا آياته: (ص: 32).

[4]- المرجع السابق: (ص: 211).

موطنه والعود إليه، وفي آخرها هجرة النبي صلى الله عليه وسلم من بلده والعود إليه"[1].

2- قَالَ الزَّمَخْشَرِيُّ: "وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ فَاتِحَةَ سُورَةِ ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: 1] وَأَوْرَدَ فِي خَاتِمَتِهَا ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون: 117] فَشَتَّانَ مَا بَيْنَ الْفَاتِحَةِ وَالْخَاتِمَةِ!"[2].

3- "وَذكَرَ الْكِرْمَانِيُّ فِي الْعَجَائِبِ مِثْلَهُ، وَقَالَ فِي سُورَةِ "ص": بَدَأَهَا بِالذِّكْرِ ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ [ص: 1]، وَخَتَمَهَا بِهِ فِي قَوْلِهِ: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾[ص: 87].

4- وَفِي سُورَةِ "ن" بَدَأَهَا بِقَوْلِهِ: ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ [القلم: 2] وَخَتَمَهَا بِقَوْلِهِ: ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ [القلم: 51]"[3].

5- سورة الحشر: مطلعها قوله سبحانه: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الحشر: 1]، وفي آخرها ﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الحشر: 24]، والعلاقة ظاهرة.

6- سورة الممتحنة: ومقصدها الولاء والبراء، مطلعها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ...﴾ [الممتحنة: 1]، وخاتمتها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَئِسُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ﴾ [الممتحنة: 13]، وكلاهما في النهي عن موالاة الكفار.

7- سورة طه: في مطلعها: ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾[طه: 2]، وفي نهاياتها: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾[طه: 123]، وكلاهما في بيان سبيل السعادة ودفع الشقاء.

---

[1]- مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع، للسيوطي (ص:57) تحقيق د. عبد المحسن العسكر، دار المنهاج، الرياض، 1426، ط1.

[2]- تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (3/ 207).

[3]- الإتقان في علوم القرآن: (3/ 379 -380).

8- سورة العنكبوت: في أوائلها: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾ [العنكبوت: 6]، وفي آخرها: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: 69]، وكلاهما حديث عن مجاهدة النفس؛ الأمر به، ثم أثره وفائدته.

9- قوله تعالى في أول سورة البقرة: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: 3]، ثم قال في آخر السورة: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ...﴾ [البقرة: 285] ففي أول السورة يذكر صفات المتقين التي يتميزون بها؛ وفي آخر السورة يبين أن الرسول ﷺ والذين آمنوا معه قد امتثلوا تلك الصفات وتحلَّوا بها[1].

المطلب الرابع: المناسبة بين مطلع السورة ومطلع السورة التي تليها:

من المناسبات التي ذكرها العلماء وأفردوها بقسم خاص؛ المناسبات بين مطالع السور المتجاورات، وقد مثّلوا لذلك بما يلي:

- مطلع سورة البقرة مع سورة آل عمران، كلتاهما بدأت بـ(ألم) ثم ذُكر الكتاب: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: 2] ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ * نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ [آل عمران: 2، 3]؛ في إشارة لعظيم أمر القرآن الكريم وتقديمه على غيره.

- "وَكَذَلِكَ مُنَاسَبَةُ فَاتِحَةِ سُورَةِ الْإِسْرَاءِ بِالتَّسْبِيحِ، وَسُورَةِ الْكَهْفِ بِالتَّحْمِيدِ، لِأَنَّ التَّسْبِيحَ حَيْثُ جَاءَ مُقَدَّمٌ عَلَى التَّحْمِيدِ؛ يقال: سبحان الله والحمد الله"[2].

- ولما افتتحت سورة الأنبياء بقوله تعالى: ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: 1]، وكان في معرض التهديد؛...اتصل بذلك ما يناسبه من الإعلام بهول الساعة وعظيم أمرها فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ * يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ

[1]- وانظر إلى مزيد من الأمثلة: كتاب الشيخ مصطفى مسلم (مباحث في التفسير الموضوعي)، (ص74).

[2]- البرهان في علوم القرآن للزركشي (39/1).

حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج: 1، 2][1].

وهو أقل الأنواع ذكرا، ولو ضُم إلى القسم الأول لكان أولى.

المطلب الخامس: المناسبة بين سورتين أَمَرَ الشارعُ بجمعهما:

وهذا المطلب يتحدث عن المناسبة بين سورتين جاء النصُّ بالأمر بقراءتهما في صلاةٍ أو موضعٍ معين، ولا أعني بذلك السورَ المتتالية - مثل المعوذتين، والزهراوين، وسبح والغاشية - فهذه تقدّم الحديثُ عنها في المطلب الأول، ولكني أخص هنا الكلام حول السور التي نَدب الشارعُ لقراءتهما في موضعٍ وهما غير متتاليتين في المصحف، ولم أجد مَن نبّه عليه تأصيلا، وأما تطبيقًا فالكثير من العلماء يمثّلون له، ويذكرون أوجه المناسبة في ذلك.

وإليكم أمثلةً لبعض صور هذا النوع:

- سورة الكافرون والإخلاص:

أمر الشرعُ بقراءتهما في سنة الفجر[2]، وسنة المغرب[3]، وبعد الطواف[4]، والوتر[5].

يقول ابن القيم - رحمه الله - عن سورتي الكافرون والإخلاص: "وقد جمع ﷻ هذين النوعين من التوحيد في سورتي الإخلاص وهما: سورة (قل يا أيها الكافرون) المتضمن للتوحيد العملي الإرادي، وسورة (قل هو الله أحد) المتضمنة للتوحيد العلمي الخبري، فسورة (قل هو الله أحد) فيها بيان ما يجب لله تعالى من صفات

---

[1]- البرهان في ترتيب سور القرآن للغرناطي: (ص:256)، تحقيق محمد الشعباني، طبع وزارة الأوقاف في المغرب 1990م.

[2]- أخرجه مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب ركعتي سنة الفجر والحث عليهما وتخفيفهما والمحافظة عليهما وبيان ما يستحب أن يقرأ فيهما، رقم (726).

[3]- أخرجه النسائي: كتاب الافتتاح، باب القراءة في الركعتين بعد المغرب، رقم (992).

[4]- أخرجه مسلم عن جابر: كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (1218).

[5]- أخرجه أحمد في المسند عن عبد الله بن عباس: رقم (2720)، قال الترمذي في سننه (1/ 585): "وفي الباب عن علي، وعائشة، وعبد الرحمن بن أبزى، عن أبي بن كعب".

الكمال، وبيان ما يجب تنزيهه من النقائص والأمثال، وسورة (قل يا أيها الكافرون) فيها إيجاب عبادته وحده لا شريك له، والتبري من عبادة كل ما سواه، ولا يتم أحد التوحيدين إلا بالآخر، وَلِهَذَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقْرَأُ بِهَاتَيْنِ السُّورَتَيْنِ فِي سُنَّةِ الْفَجْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْوِتْرِ اللَّتَيْنِ هُمَا فَاتِحَةُ الْعَمَلِ وَخَاتِمَتُهُ؛ لِيَكُونَ مَبْدَأُ النَّهَارِ تَوْحِيدًا وَخَاتِمَتُهُ تَوْحِيدًا"[1].

- **ق والقمر:**

قال الإمام ابن كثير: "في حديث أبي واقد: أن رسول الله ﷺ كان يقرأ بقاف، واقتربت الساعة، في الأضحى والفطر[2]، وكان يقرأ بهما في المحافل الكبار، لاشتمالهما على ذكر الوعد والوعيد، وبدء الخلق وإعادته، والتوحيد، وإثبات النبوات، وغير ذلك من المقاصد العظيمة"[3].

- **السجدة والإنسان:**

عن أبي هريرة ﷺ قال: "كان النبي ﷺ يقرأ في صلاة الفجر يوم الجمعة: (ألم تنزيل)، و(هل أتى على الإنسان)"[4].

"وسئل – يعني شيخ الإسلام ابن تيمية - عمن قرأ سورة السجدة يوم الجمعة: هل المطلوب السجدة؛ فيجزئ بعض السورة والسجدة في غيرها؟ أم المطلوب السورة؟

فأجاب: الحمد لله، بل المقصود قراءة السورتين: (الم تنزيل)، و(هل أتى على الإنسان)، لما فيهما من ذِكر خلق آدم، وقيام الساعة وما يتبع ذلك؛ فإنه كان يوم الجمعة، وليس المقصود السجدة، فلو قصد الرجلُ قراءةَ سورة سجدةٍ أخرى كُره ذلك، والنبي ﷺ يقرأ السورتين كلتيهما؛ فالسنة قراءتهما بكمالهما..."[5].

---

[1]- اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية (94/2).

[2]- أخرجه مسلم: كتاب صلاة العيدين، باب ما يقرأ به في صلاة العيدين، رقم (891).

[3]- تفسير ابن كثير (470/7)، تحقيق سامي سلامة.

[4]- متفق عليه: البخاري: أبواب سجود القرآن، باب سجدة تنزيل السجدة، رقم (891)، مسلم: كتاب الجمعة، باب ما يقرأ في يوم الجمعة، رقم (880).

[5]- مجموع الفتاوى (206/24).

وقال ابن القيم – رحمه الله -: "وَسَمِعْت شَيْخَ الإِسْلامِ ابْنَ تَيْمِيّة يَقُولُ: إنّمَا كَانَ النّبِيّ ﷺ يَقْرَأُ هَاتَيْنِ السّورَتَيْنِ فِي فَجْرِ الْجُمُعَةِ لأَنّهُمَا تَضَمّنَتَا مَا كَانَ وَيَكُونُ فِي يَوْمِهَا، فَإِنّهُمَا اشْتَمَلَتَا عَلَى خَلْقِ آدَمَ، وَعَلَى ذِكْرِ الْمَعَادِ، وَحَشْرِ الْعِبَادِ، وَذَلِكَ يَكُونُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَكَانَ فِي قِرَاءَتِهِمَا فِي هَذَا الْيَوْمِ تَذْكِيرٌ لِلأُمّةِ بِمَا كَانَ فِيهِ وَيَكُونُ، وَالسّجْدَةُ جَاءَتْ تَبَعًا لَيْسَتْ مَقْصُودَةً حَتّى يَقْصِدَ الْمُصَلّي قِرَاءَتَهَا حَيْثُ اتّفَقَتْ"[1].

المبحث الثاني: المناسبات في الآيات

بعد ذكر المناسبات بين السور وفي السورة؛ ننتقل إلى المناسبات بين الآيات وفي الآيات، وكلام العلماء فيه أكثر؛ لاتفاقهم على أن ترتيب الآيات توقيفي، ولظهور المناسبة في غالب الأحوال، وتحت هذا المبحث خمسة مطالب:

المطلب الأول: المناسبة بين الآية والتي تليها:

قال الطَّاهِر بن عاشور: "وَلما كَانَ يَقِين الْآيَات الَّتِي أَمر النَّبِي ﷺ بوضعها فِي أماكنها فِي مَوضِعٍ معِين غير مروي إِلَّا فِي عددٍ قَلِيل؛ كَانَ حَقًّا على الْمُفَسّر أَن يتطلب مناسباتٍ لمواقع الْآيَات، مَا وجد إِلَى ذَلِك سَبِيلا"[2].

وهذا من أوضح أنواع المناسبات وأظهرها، ولكن مناسبة الآية بالتي تليها على نوعين:

الأول: الآيتان المرتبطتان بأي نوعٍ من أنواع الارتباط؛ فلا إشكال فيه، وهو متفق عليه، كالقصص والأحكام ونحوه.

والثاني: لا يظهر فيه الارتباط، وهو الذي يحتاج إلى بحث.

قال الزركشي - رحمه الله -: "ذِكْرُ الْآيَةِ بَعْدَ الْأُخْرَى إِمَّا أَنْ يَظْهَرَ الِارْتِبَاطُ بَيْنَهُمَا لِتَعَلُّقِ الْكَلَامِ بَعْضِهِ بِبَعْضٍ، وَعَدَمِ تَمَامِهِ بِالْأُولَى فَوَاضِحٌ، وَكَذَلِكَ إِذَا كَانَتِ الثَّانِيَةُ لِلْأُولَى عَلَى جِهَةِ التَّأْكِيدِ وَالتَّفْسِيرِ أَوِ الِاعْتِرَاضِ وَالتَّشْدِيدِ، وَهَذَا الْقِسْمُ لَا كَلَامَ فِيهِ.

---

[1]- زاد المعاد لابن القيم (364/1).

[2]- التحرير والتنوير: (80/1).

وَإِمَّا أَلَّا يَظْهَرَ الِارْتِبَاطُ، بَلْ يَظْهَرُ أَنَّ كُلَّ جُمْلَةٍ مُسْتَقِلَّةٌ عَنِ الْأُخْرَى، وَأَنَّهَا خِلَافُ النَّوْعِ الْمَبْدُوءِ بِهِ؛ فَإِمَّا أَنْ تَكُونَ مَعْطُوفَةً عَلَى مَا قَبْلَهَا بِحَرْفٍ مِنْ حُرُوفِ الْعَطْفِ المشترك في الحكم أو لا:

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: أَنْ تَكُونَ مَعْطُوفَةً، وَلَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ بَيْنَهُمَا جِهَةٌ جَامِعَةٌ عَلَى مَا سَبَقَ تَقْسِيمُهُ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾ [الحديد: 4]، وقوله: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: 245]، وَفَائِدَةُ الْعَطْفِ: جَعْلُهُمَا كَالنَّظِيرَيْنِ وَالشَّرِيكَيْنِ.

وَقَدْ تَكُونُ الْعَلَاقَةُ بَيْنَهُمَا الْمُضَادَّةَ؛ وَهَذَا كَمُنَاسَبَةِ ذِكْرِ الرَّحْمَةِ بَعْدَ ذِكْرِ الْعَذَابِ، وَالرَّغْبَةِ بَعْدَ الرَّهْبَةِ، وَعَادَةُ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ إِذَا ذَكَرَ أَحْكَامًا ذَكَرَ بَعْدَهَا وَعْدًا وَوَعِيدًا، لِيَكُونَ ذَلِكَ بَاعِثًا عَلَى الْعَمَلِ بما سبق، ثم يذكر آيات التوحيد والتنزيه لِيُعْلَمَ عِظَمُ الْآمِرِ وَالنَّاهِي، وَتَأَمَّلْ سُورَةَ الْبَقَرَةِ وَالنِّسَاءِ وَالْمَائِدَةِ وَغَيْرَهَا تَجِدْهُ كَذَلِكَ.

القسم الثاني: وَقَدْ تَأْتِي الجملة معطوفة على ما قبلها، ويُشكِل وَجْهُ الِارْتِبَاطِ؛ فَتَحْتَاجُ إِلَى شَرْحٍ، وَنَذْكُرُ مِنْ ذَلِكَ صُوَرًا يَلْتَحِقُ بِهَا مَا هُوَ فِي معناها:

فمنها قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا...﴾ [البقرة:189] الْآيَةَ. فَقَدْ يُقَالُ: أَيُّ رَابِطٍ بَيْنَ أَحْكَامِ الأهلّة وبين حكم إِتْيَانِ الْبُيُوتِ؟ وَالْجَوَابُ مِنْ وُجُوهٍ..."[1].

وهذه بعض الأمثلة لهذا النوع من المناسبات:

"1- في سورة النساء: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا...﴾ [الآيات: 51-57].

هذه الآيات نزلت في كعب بن الأشرف عندما ذهب إلى مكة - بعد انتصار المسلمين في بدر- يحرض المشركين على الأخذ بثأرهم، فسألوه: من أهدى سبيلًا: المؤمنون أم المشركون؟ فقال: بل أنتم، أنتم أهدى من المؤمنين سبيلًا! أخرج عبد الرزاق، وابن جرير عن عكرمة، أن كعب بن الأشرف انطلق إلى المشركين من كفار

[1]- البرهان: (40/1).

قريش فاستجاشهم على النبي ﷺ، وأمرهم أن يغزوه وقال: إنا معكم نقاتله، فقالوا: إنكم أهل كتاب، وهو صاحب كتاب، ولا نأمن أن يكون هذا مكرًا منكم، فإن أردت أن نخرج معك فاسجد لهذين الصنمين، وآمِن بهما؛ ففعل! ثم قالوا: نحن أهدى أم محمد؟ فنحن ننحر الكوماء، ونسقي اللبن على الماء، ونَصِل الرحم، ونَقري الضيف، ونطوف بهذا البيت، ومحمد قطَع رَحِمه، وخرج من بلده! قال: بل أنتم خير وأهدى؛ فنزلت فيه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ...﴾ الآية.

وجاء بعد هذه الآيات قولُه تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58].

وهذه الآية نزلت في شأن عثمان بن طلحة بن أبي طلحة العبدري - صاحب سدانة الكعبة - لما أخذ منه رسول الله ﷺ مفتاح الكعبة يوم الفتح ثم ردّه عليه.

وبين الآيتين ست سنوات، ومع ذلك فالمناسبة بين الآية الأولى والآية الأخيرة في غاية الوضوح، حيث ذكر المفسّرون: أن أحبار اليهود كانوا على اطلاع بما في كتبهم من وصف محمد ﷺ، وأُخذت عليهم المواثيق للإيمان به ونصرته: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [آل عمران: 81]، ثم خان هؤلاء الأحبارُ هذه الأمانة، ونقضوا الميثاق، ولم يؤدوا هذه المسئولية، فالسياق سياق تحمّل مسئولية وأمانة وأدائها على الوجه المطلوب المبرئ للذمة.

فالموضوع واحد، والسياق منسجم تمامًا، على الرغم من وجود الفاصل الزمني.

2- المناسبة بين الآيات الكريمة في سورة البقرة:

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ...﴾ [البقرة: 255].

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾ [البقرة: 256].

﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...﴾ [البقرة: 257].
﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ...﴾ [البقرة: 258].
﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا...﴾ [البقرة: 259].
﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى...﴾ [البقرة: 260]
﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 260].

فمن الممكن أن يقال: إن آية الكرسي قد بينت صفات الجلال والكمال لله سبحانه وتعالى وحده، وإذا كان الأمر كذلك فالله الذي يزيد هذه الفطرة نورًا وضياءً، وإذا التبس بها شيءٌ أنقذها الله سبحانه وتعالى من تلك الظلمات إلى النور.

ومن الأمثلة على انحراف التفكير: نمروذ الذي زعم في نفسه الألوهية! علمًا أنه أدرى الناس بحقيقة عجزه! ثم تفسيره للإحياء والإماتة، ولكنه بُهت عندما أجابه بأن من شأن الإله التصرف المطلق في الكون.

ثم عقّب على ذلك بأن حقيقية الإماتة والإحياء ما حدث لعبد الله الصالح عزير وحماره، وما أجراه الله سبحانه وتعالى على يد خليله إبراهيم عليه السلام في إحياء الطيور الأربعة، ثم انتقل إلى إحياءٍ من لون آخر: وهو إحياء النفوس بالصدقة والإنفاق في سبيل الله، وموت النفوس وخنق الأجر وإماتته بالمَنّ والأذى[1].

3- ومثال آخر: قوله تعالى في سورة الزمر:

---

[1]- جاء في التحرير والتنوير (3/ 25): وتعقيب آية الكرسي بهذه الآية بمناسبة أن ما اشتملت عليه الآية السابقة من دلائل الوحدانية وعظمة الخالق وتنزيهه عن شوائب ما كفرت به الأمم، من شأنه أن يسوق ذوي العقول إلى قبول هذا الدين الواضح العقيدة، المستقيم الشريعة، باختيارهم دون جبر ولا إكراه، ومن شأنه أن يجعل دوامهم على الشرك بمحل السؤال: أيتركون عليه أم يكرهون على الإسلام؟ فكانت الجملة استئنافا بيانيا.

فالمراد بالنور نور البرهان والحق، وبالظلمات ظلمات الشبهات والشك، فالله يزيد الذين اهتدوا هدى؛ لأن اتباعهم الإسلام تيسير لطرق اليقين، فهم يزدادون توغلا فيها يوما فيوما، وبعكسهم الذين اختاروا الكفر على الإسلام؛ فإن اختيارهم ذلك دل على ختم ضرب على عقولهم فلم يهتدوا، فهم يزدادون في الضلال يوما فيوما. ولأجل هذا الازدياد المتجدد في الأمرين وقع التعبير بالمضارع في- يخرجهم- ويخرجونهم- وبهذا يتضح وجه تعقيب هذه الآيات بآية ﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم﴾ [البقرة: 258] ثم بآية ﴿أو كالذي مر على قرية﴾ [البقرة: 259] ثم بآية ﴿وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحي الموتى﴾ فإن جميعها جاء لبيان وجوه انجلاء الشك والشبهات عن أولياء الله تعالى الذين صدق إيمانهم.

﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ، وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ، وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الزمر: 53-55].

فالسورة مكية كلها إلا هذه الآيات، فقد نزلت في المدينة، وذكروا سببًا لنزولها:

أخرج الشيخان عن ابن عباس، أن ناسًا من أهل الشرك كانوا قد قَتلوا فأكثروا، وزنوا فأكثروا، فأتوا محمدًا ﷺ فقالوا: إن الذي تقول وتدعو إليه لحَسَن، لو تخبرنا أن لما عملنا كفارة؛ فنزل: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ...﴾ [الفرقان: 68] ونزل: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ...﴾ [الزمر: 53].

وفي رواية محمد بن إسحاق قال نافع: عن عبد الله بن عمر، عن عمر رضي الله عنهما في حديثه قال: كنا نقول: ما الله بقابلٍ ممن افتتن صَرفًا ولا عدلًا ولا توبة، عرفوا الله ثم رجعوا إلى الكفر لبلاء أصابهم، قال: وكانوا يقولون ذلك لأنفسهم، قال: فلما قدِم رسول الله ﷺ المدينةَ أنزل الله تعالى فيهم - في قولنا وقولهم -: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾، قال عمر رضي الله عنه: فكتبتها بيدي في صحيفة، وبعثت بها إلى هشام بن العاص رضي الله عنه؛ فقال هشام: لما أتتني جعلتُ أقرؤها بذي طوى، أصعِّد بها فيه وأصوّب ولا أفهمها! حتى قلت: اللهم أفهمنيها، قال: فألقى اللهُ عز وجل في قلبي أنها إنما أنزلت فينا وفيما كنا نقول في أنفسنا، ويقال فينا، فرجعتُ إلى بعيري فجلست عليه، فلحقت برسول الله ﷺ بالمدينة[1].

فالآيات مدنية كما تفيد روايات أسباب النزول، إلا أن وضعها في السورة المكية منسجم تمام الانسجام مع ما قبلها وما بعدها، واقرأ الآيات: ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ، قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ

[1]- تفسير ابن كثير. ت سلامة (7/ 109).

الرَّحِيمُ * وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ * وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لا تَشْعُرُونَ * أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ﴾[الزمر: 52-56].

فنجد أن الآيات متلاحمة تمام التلاحم، فلما كان بسط الرزق والتضييق فيه مظنة الإسراف على النفس، فمع البسط الترف، وارتكاب المحرمات والموبقات، وصرفه على الشهوات... فاقتضت الحكمة الإلهية عدم التيئيس من رحمة الله تعالى، وفتح باب التوبة لهم"[1].

- "تأمل كيف ربط بين السبب والمسبب في قوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: 3، 4]، وهذا ظاهر في أول آية في المصحف: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الفاتحة: 1] والمعنى: أنه سبحانه مستحق للحمد؛ لأنه رب العالمين وخالقهم ورازقهم، وقرر هذا في أول نداء في المصحف: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21] ثم بيّن السبب بقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾"[2].

المطلب الثاني: المناسبة بين الآية وخاتمتها:

وهذا النوع متفق عليه، وينبّه عليه المفسرون كثيرا، وقد تنبّه له الأعراب الذين لم تخالِط فصاحتَهم عجمةٌ، كما روى الأصمعي: قرأت هذه الآية ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: 38] وإلى جنبي أعرابيٌ، فقلت: والله غفور رحيم! سهواً، فقال الأعرابي: كلام مَن هذا؟ قلت: كلام الله. قال: أَعِد؛ فأعدتُ: والله غفور رحيم! فقال: ليس هذا كلام الله! فتنبهتُ، فقلت: وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛ فقال: أصبتَ، هذا كلام الله، فقلت له: أتقرأ القرآن؟ قال: لا، قلت: فمن أين علمت أني أخطأت؟ فقال: يا هذا! عزَّ فحكم فقطع، ولو غفر ورحم لما قطع[3].

---

[1]- مباحث في التفسير الموضوعي، لمصطفى مسلم، (ص: 71) دار القلم، الطبعة الرابعة، 2005هـ.

[2]- كتاب ليدبروا آياته، (ص: 284).

[3]- زاد المسير. لابن الجوزي (546/1)، تحقيق عبد الرزاق مهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.

وفي قوله ﷻ: ﴿فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة:209]؛ "رُوِيَ أَنَّ قَارِئًا قَرَأَ: غَفُورٌ رَحِيمٌ- أي بدل ﴿عزيز حكيم﴾-، فَسَمِعَهُ أَعْرَابِيٌّ فَأَنْكَرَهُ! وَلَمْ يَكُنْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ، وَقَالَ: إِنْ كَانَ هَذَا كَلَامَ اللَّهِ فَلَا يَقُولُ كَذَا الْحَكِيمُ، لَا يَذْكُرُ الْغُفْرَانَ عِنْدَ الزَّلَلِ، لِأَنَّهُ إِغْرَاءٌ عَلَيْهِ، وَقَدْ رُوِيَ عَنْ كَعْبٍ نَحْوُ هَذَا، وَأَنَّ الَّذِي كَانَ يَتَعَلَّمُ مِنْهُ أَقْرَأَهُ: فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ، فَأَنْكَرَهُ حَتَّى سَمِعَ: ﴿عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ فَقَالَ: هَكَذَا يَنْبَغِي!"[1].

ومن أمثلة ذلك:

ختم الآيات بأسماء الله الحسنى، فيها مناسبة ظاهرة، وارتباط واضح، وأثرٌ كبير في أتمام المعنى وتجليته:

1. كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر:53]، فانظر إلى وقع اسم (الغفور الرحيم) على النفوس بعد دعوته للتوبة، فكيف لا يغفر وهو الغفور الرحيم سبحانه!

2. وكقوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الزمر: 4]، فالواحد لا يكون معه ولد ثان، والقهار لايحتاج لولد يعينه – كما هو حال الخلوقين-، فأكد معنى الآية بختمها بهذين الاسمين الكريمين.

3. وكقوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء:34] فـ"قَوْلُهُ: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ تَهْدِيدٌ لِلرِّجَالِ إِذَا بَغَوْا عَلَى النِّسَاءِ مِنْ غَيْرِ سَبَبٍ، فَإِنَّ اللَّهَ الْعَلِيَّ الْكَبِيرَ وَلِيُّهُنَّ، وَهُوَ مُنْتَقِمٌ مِمَّنْ ظَلَمَهُنَّ وَبَغَى عَلَيْهِنَّ"[2].

---

[1]- مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (5/ 356). فخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، دار إحياء التراث العربي. ط3 - 1420هـ

[2]- تفسير ابن كثير (296/2).

4. وكقوله سبحانه: "﴿وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [الشورى: 28] ومناسبة ختم الآية بهذين الاسمين الكريمين: ﴿الولي الحميد﴾ دون غيرهما؛ لمناسبتهما للإغاثة، لأن الولي يُحسِن إلى مواليه، والحميد يُعطي ما يُحمَد عليه"[1].

وخاتمة الآيات في غير أسماء الله تعالى لها أثر كبير أيضا مثل:

5. وكقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [البقرة: 203] "لما كان الحج حشراً في الدنيا، والانصراف منه يشبه انصراف أهل الموقف بعد الحشر عن الدنيا – فريقاً إلى الجنة وفريقاً إلى السعير - ذكّرهم بذلك بقوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ فاعملوا لما يكون سبباً في انصرافكم منه إلى دار كرامته لا إلى دار إهانته"[2].

المطلب الثالث: المناسبة بين الجمل المعطوفات

وهذا باب من المناسبات لطيف ومهم في التفسير، وفيه الإشارة إلى بيان مناسبة عطف الجُمَل بعضها على بعض في الآية، وفيه أسرارٌ وحِكَم عظيمة، فمن أمثلة ذلك:

- قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ [النور: 30] "قرن اللهُ النهي عن النظر إلى المحارم بذكر حفظ الفرج فقال: ﴿وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ تنبيهًا على عِظم خطر النظر؛ فإنه يدعو إلى الإقدام على الفعل"[3]، فهو من عطف المسبب على السبب.

- وقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: 18] فإما أن يتبع العبدُ شريعةَ الله أو يتبع هواه.

---

[1]- ليدبوا آياته (ص:196).

[2]- المرجع السابق (ص: 28).

[3]- لطائف الإشارات للقشيري، (607/2)، تحقيق إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3.

- وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت:26]، "والمناسبة بين الجملتين هي: عطف السبب على المسبب، فاللغو يمنع كمالَ الاستماع والانتفاع بكلام الله"[1].

- وقوله جل جلاله: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [البقرة: 268]، كنت في زيارة لبعض علماء اليمن، فقال لي: هناك دعوة قوية في اليمن لفتح باب السياحة على مصراعيه، وإن لم يتم ذلك فشبح الفقر سيبقى قابعًا، ثم تلا هذه الآية ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾، فالشيطان يهدد بالفقر إن لم تفتح أبواب الفواحش في السياحة وغيرها؛ فأعجبني استنباطه!

- وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 231] فـ"لا يستهزئ بآيات الله إلا من نسي نِعَم الله عليه؛ فذِكر النِّعم يوجب تعظيمَ المنعِم"[2].

- وقوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾[آل عمران: 147] فـ"الذنوب تؤخر النصر، والاستغفار يعجّل به"[3].

- وقوله جل وعلا: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ [الكهف: 28] فـ"ذكر الله والهوى ضدّان، كلما لهج اللسانُ بالذكر نَفَر الهوى من القلب"[4].

- و"تأمل كيف قرن الله بين أكل الطيبات وعمل الصالحات في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا﴾ [المؤمنون: 51] فأكل الحلال

---

[1]- مبادئ تدبر القرآن، (ص: 96)، دار الحضارة، الرياض، ط1، 1437هـ.

[2]- أسطر في النقل والعقل والفكر، للشيخ عبد العزيز الطريفي، (ص: 16)، والشيخ عبد العزيز من المكثرين في هذا النوع من المناسبات، فقد فتح له هذا الباب.

[3]- المرجع السابق: (ص: 57).

[4]- المرجع السابق: (ص: 68).

الطيب مما يعين العبدَ على فعل الصالحات، كما أن أكل الحرام أو الوقوع في المشتبهات؛ مما يُثقِل العبدَ عن فعل الصالحات"[1].

- وقال سبحانه: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: 152] فأكثر الناس شكرًا لنعم الله؛ أكثرهم ذكرًا لله، فالذكر بوابة الشكر[2].

- وقال الله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مريم: 59]: فأكثر الناس صلاة أشدّهم ضبطًا لشهواته، ولا تغلب الشهواتُ إلا مَن أضاع الصلوات"[3].

- ويقول سبحانه: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...﴾ [البقرة:195] "اتفق المفسرون أن المعنى: إن تركتم النفقة أُهلكتكم"[4].

المطلب الرابع: المناسبة في ترتيب المفردات المعطوفة:

في المطلب السابق الحديث عن الجُمَل المعطوفة، وأما هذا المبحث فالحديث فيه سيكون عن المفردات المعطوفة والمناسَبة بينها، ويُسمّيه بعضُ العلماء: (النظم القرآني)، ويقصدون به بيان أوجه المناسبة بين المعطوفات في الآيات، وسبب تقديم هذا وتأخير ذاك.

قال الرافعي: "وما يَشِذ في القرآن الكريم حرفٌ واحد عن قاعدة نظمه المعجِز؛ حتى إنك لو تدبرت الآيات التي لا تقرأ فيها إلا ما يسرده من الأسماء الجامدة، وهي بالطبع مظنة أن لا يكون فيها شيء من دلائل الإعجاز؛ فإنك ترى إعجازها أبلغ ما يكون في نظمها وجهات سردها، ومن تقديم اسمٍ على غيره أو تأخيره عنه، لنظم حروفه ومكانه من النطق في الجملة؛ أو لنكتة أخرى من نكت المعاني التي وردت فيها الآية، بحيث يوجِد شيئًا فيما ليس فيه شيء، تأمل قوله ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ

---

[1]- كتاب ليدبروا آياته، (ص: 129).

[2]- أسطر في النقل والعقل والفكر، (ص: 69).

[3]- المرجع السابق (ص: 83).

[4]- المرجع السابق (ص: 114). ذكر الطبري وابن أبي حاتم والبغوي وابن كثير في تفاسيرهم أقوالا في تفسير التهلكة! ولم أجد من نقل الإجماع، إلا أن ابن عطية عزا هذا القول لجمهور الناس، لكنه رغم هذا ذكر غيره من الأقوال.

وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ﴾ [الأعراف: 133] فإنها خمسة أسماء، أخفها في اللفظ: "الطوفان، والجراد، والدم"، وأثقلها: "القمل، والضفادع"؛ فقدّم "الطوفان" لمكان المَدَّين فيها؛ حتى يأنس اللسان بخفتها؛ ثم الجراد وفيها كذلك مد، ثم جاء باللفظين الشديدين مبتدئًا بأخفهما في اللسان، وأبعدهما في الصوت، لمكان تلك الغنة فيه، ثم جيء بلفظة "الدم" آخرًا، وهي أخف الخمسة وأقلها حروفًا؛ ليسرع اللسان فيها، ويستقيم لها ذوق النظم، ويتم بها هذا الإعجاز في التركيب، وأنت فمهما قلبتَ هذه الأسماء الخمسة؛ فإنك لا ترى لها فصاحة إلا في هذا الوضع، لو قدّمت أو أخّرت لبادرك التهافتُ والتعثّر، ولأعيتك أن تجيء منها بنظمٍ فصيح"[1].

ومن أمثلة هذا الباب:

- قوله تعالى: ﴿وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ..﴾ [الأحزاب: 7] وترتيب الأنبياء في الآية ترتيب زمني كما هو ظاهر.

- وقوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا...﴾ [التوبة: 24] "وتأمل هذا الترتيب البديع في تقديم ما قُدِّم، وتأخير ما أُخّر؛ يُطلِعك على عظمة هذا الكلام وجلالته؛ فبدأ أولًا بذكر أصول العبد؛ وهم آباؤه المتقدمون طبعًا وشرفًا ورتبة، وكان فخر القوم بآبائهم ومحاماتهم عنهم أكثر من محاماتهم عن أنفسهم وأموالهم، وحتى عن أبنائهم، ولهذا حملتهم محاماتهم عن آبائهم ومناضلتهم عنهم إلى أن احتملوا القتل وسبي الذرية ولا يشهدون على آبائهم بالكفر والنقيصة ويرغبون عن دينهم! لما في ذلك من إزرائهم بهم، ثم ذكر الفروعَ وهم الأبناء؛ لأنهم يتلونهم في الرتبة، وهم أقرب أقاربهم إليهم، وأعلق بقلوبهم، وألصق بأكبادهم من الإخوان والعشيرة، ثم ذكر الإخوان وهم الكلالة وحواشي النسب، فذَكر الأصول أولًا ثم الفروع ثانيًا ثم النظراء ثالثًا ثم الأزواج رابعًا، لأن الزوجة أجنبية عنده، ويمكن أن يتعوض عنها بغيرها..."[2].

---

[1]- تاريخ آداب العرب، لمصطفى الرافعي، (155/2)، دار الكتاب العربي.

[2]- بدائع الفوائد لابن القيم (75/1).

- وقوله ﷻ: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ [آل عمران: 14]:

والظاهر أن الترتيب على حسب شهوات العمر؛ فالرجل إذا بلغ الحلم كانت شهوة النساء غالبة، ثم إذا تزوج اشتهى الولد، فإذا كثُر أولادُه اشتهى الأموال، فإذا تحصل المال اشتهى المركب الحسن (الخيل المسومة)، فإذا حصل ذلك وبلغ الكِبَر تمنى الأنعام، ثم الحرث (المزرعة) ليضع فيها نَعَمه.

- و"من أسرار الترتيب في القرآن في قوله ﷻ: ﴿أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [البقرة: 125] فذكر أخص هذه الثلاثة وهو الطواف الذي لا يجوز إلا بالبيت، ثم ذكر الاعتكاف – وهو أعم من الطواف – لأنه لا يكون إلا في المساجد فقط، ثم ذكر الصلاة التي تعم سائرَ بقاع الأرض سوى ما استُثني شرعاً"[1].

- وقوله سبحانه: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ﴾ [عبس:34-36] فقد "بدأ بالأخ، ثم بالأبوين لأنهما أقرب منه، ثم بالصاحبة والبنين لأنهم أقرب وأحب، كأنه قال: يفرّ من أخيه، بل من أبويه، بل من صاحبته وبنيه"[2].

- وقوله تعالى: ﴿يُبَصَّرُونَهُمْ يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ * وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ * وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ﴾ [المعارج:11-14] في مقام الفرار كان الترقي من الأدنى إلى الأعلى، ولكن في مقام الفداء كان الترقي من الأعلى إلى الأدنى، فهو مستعد أن يفتدي من العذاب بأقرب الناس له، فإن لم يُفدِ جاء بمن وراءه وهكذا[3].

- وقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [فاطر: 32]: قيل في سبب

---

[1]- كتاب ليدبروا آياته، (ص: 30).

[2]- الكشاف للزمخشري، (705/4).

[3]- انظر: لمسات بيانية، للدكتور فاضل السمرائي، (ص: 193).

تقديم الظالم لنفسه على السابق بالخيرات – مع أن السابق أعلى مرتبة منه –: لئلا ييأس الظالم من رحمة الله، وأخّر السابق لئلا يُعجَب بعمله[1].

وقيل: قدّم الظالم لكثرته – يعني في الأمة-، ثم المقتصد وهو أقل ممن قبله، ثم السابقين وهم أقل، قال الزمخشري: "فإن قلت: لم قدّم الظالم ثم المقتصد ثم السابق؟ قلت: للإيذان بكثرة الفاسقين وغلبتهم، وأن المقتصدين قليل بالإضافة إليهم، والسابقون أقل من القليل"[2].

المطلب الخامس: المناسبة بين المقسَم به والمقسَم عليه

من المناسبات اللطيفة في الآيات: المناسبة بين المقسم به والمقسم عليه[3]، فغالب الأمور التي أقسم اللهُ تعالى بها لها علاقة عجيبة بالمقسم عليه، وأركان القسم – كما هو معلوم في اللغة- أربعة: فعل القسم، وأداة القسم، والمقسم به، والمقسم عليه، نحو: أقسم بالله لأتصدقنّ، ف(أقسم) فعل القسم، ويُحذف كثيرا، لذلك لا يجعله بعضُهم من أركان القسم، و(الباء) أداة القسم، وأدوات القسم ثلاث: الباء والتاء والواو، ولفظ الجلالة(الله) مقسَم به، و(لأتصدقنّ) مقسَم عليه، ويُسمى جواب القسم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ﴾ [المائدة: 53]، والمخلوق لا يُقسِم إلا بالخالق، والخالق ﷻ يُقسِم بما شاء، لذلك فالمقصود بهذا الباب إقسام الخالق ﷻ.

وإليك بعض الأمثلة على المناسبة بين القسم وجوابه:

- قال تعالى: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا...إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ [العاديات: 1-6]:

أقسم بالخيل التي تفدي صاحبها بنفسها لقاء طعامها وشرابها، وأن الإنسان - مع ما أغدق الله عليه من النعم التي لا تُحصَى - لربه لكنود، أي جحود النعمة،

---

[1]- تفسير الثعلبي = الكشف والبيان عن تفسير القرآن (8/ 107).

[2]- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. للزمخشري (3/ 613).

[3]- انظر: بحث التناسب بين القسم المفرد وجوابه في القرآن الكريم، د ناصر الدوسري، نشر في مجلة الدارسات الإسلامية.

"ومناسبة ذلك: تذكير الجاحد بأن الخيل لا يَنسى فضل مالكه عليه؛ فيورِد نفسَه المهالك لأجله، تقديرًا لنعمةِ المنعِم، فلا تكن البهيمةُ خيرًا وأوفى منك أيها الإنسان!"[1].

- وقال سبحانه: ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: 2-3]:

"المقسم به هو القرآن المبين، ومن بيانه: إنزاله بأفصح اللغات، قال الزمخشري: "وهو من الأَيمان الحسنة البديعة؛ لتناسب القسم والمقسم عليه، وكونهما من واد واحد"[2].

- ﴿يس * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ * إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾[يس: 1 - 3]:

يقول الشيخ السعدي: "ولا يخفى ما بين المقسم به - وهو القرآن الحكيم- وبين المقسم عليه، وهو رسالة الرسول محمد ﷺ من الاتصال، وأنه لو لم يكن لرسالته دليل ولا شاهد إلا هذا القرآن الحكيم لكفى به دليلا وشاهًدا على رسالة محمد ﷺ، بل القرآن العظيم أقوى الأدلة المتصلة المستمرة على رسالة الرسول، فأدلة القرآن كلها أدلة لرسالة محمد ﷺ"[3].

- ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة: 75، 76]:

قال الإمام ابن القيم: "المناسبة بين ذكر النجوم في القسم وبين المقسم عليه وهو القرآن من وجوه:

أحدها: أن النجوم جعلها الله يُهتدى بها في ظلمات البر والبحر، وآيات القرآن يُهدى بها في ظلمات الجهل والغي، فتلك هداية في الظلمات الحسية، وآيات القرآن في الظلمات المعنوية، فجمع بين الهدايتين، مع ما في النجوم من الرجوم للشياطين، وفي آيات القرآن رجوم شياطين الإنس والجن..."[4].

---

[1]- ليدبروا آياته (ص: 677)، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط1، 1436هـ.

[2]- تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (4/ 236).

[3]- تيسير الكريم الرحمن للشيخ السعدي رحمه الله، (ص: 638).

[4]- التبيان في أقسام القرآن (ص: 220).

المبحث الثالث: المناسبات في المتشابهات

المطلب الأول: المناسبة بين المتشابهات لفظًا:

في كتاب الله ﷻ الكثير من الآيات التي تتشابه في لفظها ونظمها، واهتم العلماءُ بها كثيرًا؛ لمعرفة الحكمة في تكرارها والفرق بينها، وقد ألف تاج القراء أبو القاسم الكرماني (ت:505) في ذلك كتاب (أسرار التكرار في القرآن، المسمى: البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان)[1]، وألف الشيخ عبد المحسن العباد (آيات متشابهات الألفاظ في القرآن الكريم وكيف التمييز بينها)، والمؤلفات في هذا الباب كثيرة، وأرجع العلماء المتشابهات لفظًا في القرآن إلى ثلاثة أنواع:

1- تقديم وتأخير.

2- زيادة ونقصان.

3- إبدال كلمة بأخرى.

فمن النوع الأول (التقديم والتأخير):

- قوله ﷻ: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾ [البقرة:48]، وقوله: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾ [البقرة:123].

وسبب التقديم والتأخير: هو اختلاف عَود الضمير في قوله: (ولا يقبل)؛ ففي الآية الأولى يعود على النفس الأولى وهي الجازية، فهذه النفس تبدأ بالشفاعة، ثم عند عدم القبول تنتقل إلى الفداء، وأما الآية الثانية فالضمير يعود فيها على النفس الثانية وهي المجزي عنها، فهذه النفس تبدأ بالفداء، ثم عند عدم القبول تبحث عن شفيع[2].

- وقال ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا...﴾ [البقرة:264].

1- تحقيق عبد القادر عطا، ونشر دار الفضيلة.

2- انظر: تفسير الشعراوي، (318/1)، مطابع أخبار اليوم.

وقال ﷻ: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ...﴾ [إبراهيم: 18]،

قال ابن جُماعة: "وسر هذا التغاير: أن المثَل هنا للعامل، فكان تقديم نفي قدرته وصلتها أنسب، أما آية (إبراهيم) فالمثل للعامل، لقوله: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ...﴾ تقديره: مثل أعمال الذين كفروا"[1].

ومن النوع الثاني (وهو الزيادة والنقصان):

- قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا...﴾ [البقرة: 126] مع قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا...﴾ [إبراهيم: 35]، فزاد (ال) على (بلد)، والفرق بينهما: أن إبراهيم عليه السلام سأل ربه ﷻ أن يجعل مكة بلدًا آمنًا، لأنها كانت واديًا غير ذي زرع لا يسكنها أحد، فلما سكنتها جُرهم وأصبحت بلدًا سأل ربَّه ﷻ أن تكون آمنة، ففي الآية الأولى تُعرب (بلدًا) مفعول به ثان، وفي الآية الثانية (آمنًا) مفعول به ثان[2].

- "قال تعالى في سورة الذاريات: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات: 19]، وقال في سورة المعارج: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [المعارج: 24، 25] فزاد في الآية الثانية كلمة (معلوم)؛ فلماذا؟ لعل السبب – والله أعلم – أنه في سورة المعارج: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ﴾ قال: (معلوم) لأن المقصود الزكاة المحددة، والحديث قبلها عن الفرائض والواجبات: (إلا المصلين) أما في سورة الذاريات: (وفي أموالهم حق للسائل والمحروم) فالآيات قبلها في بيان فضل المتطوعين زيادة على الواجب: ﴿كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ * كَانُوا قَبْلَ ذَٰلِكَ مُحْسِنِينَ﴾ [الذاريات: 16، 17] فناسب الإطلاق في الإنفاق بلا تقييد؛ حيث المراد ما زاد على الواجب"[3].

---

[1]- كشف المعاني في المتشابه من المثاني، لابن جماعة، (ص: 120)، اعتنى به د. عبد الجواد خلف، دار الوفاء، مصر- المنصورة. ط1، 1410هـ

[2]- انظر: مفاتيح الغيب للرازي (100/19)، والكشاف للزمخشري (186/1).

[3]- ملاك التأويل، للغرناطي، (ص: 1036)، تحقيق عبد الغني الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت.

ومن النوع الثالث (وهو إبدال كلمة بأخرى):

- قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ..﴾ [الأنعام: 151]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ..﴾ [الإسراء: 31] والفرق بينهما: أن قوله: (من إملاق) أي الفقر، فيه أن الفقر متحقق، فخوف الأب على نفسه أكبر، ولذلك قدّمه في الاهتمام (نحن نرزقكم وإياهم...)، وأما الآية الثانية (خشية إملاق) فالأب غني ويخشى الفقر على ولده، فخوفه على الابن ولذلك قدّمه في الاهتمام (نحن نرزقهم وإياكم...)،

قال الإمام ابن كثير: "وَقَوْلُهُ: ﴿مِنْ إِمْلَاقٍ﴾ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ، وَقَتَادَةُ، والسُّدِّي: هُوَ الْفَقْرُ، أَيْ: وَلَا تَقْتُلُوهُمْ مِنْ فَقْرِكُمُ الْحَاصِلِ، وَقَالَ فِي سُورَةِ "سُبْحَانَ": ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ أَيْ: خَشْيَةَ حُصُولِ فَقْرٍ، فِي الْآجِلِ؛ وَلِهَذَا قَالَ هُنَاكَ: ﴿نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ فَبَدَأَ بِرِزْقِهِمْ لِلِاهْتِمَامِ بِهِمْ، أَيْ: لَا تَخَافُوا مِنْ فَقْرِكُمْ بِسَبَبِهِمْ، فَرِزْقُهُمْ عَلَى اللَّهِ. وَأَمَّا فِي هَذِهِ الْآيَةِ فَلَمَّا كَانَ الْفَقْرُ حَاصِلًا قَالَ: ﴿نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾؛ لِأَنَّهُ الْأَهَمُّ هَاهُنَا"[1].

– وفي قصة إبراهيم عليه السلام في سورة الأنبياء قال تعالى: ﴿وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾[الأنبياء: 70] وفي الصافات قال سبحانه: ﴿فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ﴾ [الصافات: 98] وهي قصة واحدة، فما الحكمة فيه؟ والجواب: في سورة الأنبياء أخبر الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام أنه كاد أصنامهم ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾ [الأنبياء: 57]، وأخبر أنهم أرادوا أن يكيدوه كذلك (فأرادوا به كيداً) فتقابل الكيدان، فلما عاد عليهم كيدُهم عبّر بالخسارة، وفي الصافات قال قبلها: ﴿قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ﴾ [الصافات: 97] فلما رموا نبي الله من فوق البناء إلى أسفل؛ عاقبهم الله من جنس عملهم فجعلهم هم الأسفلين، وأصبح أمرُ نبي الله عالياً[2].

---

[1]- تفسير ابن كثير (362/3) تحقيق سلامة.

[2]- درة التنزيل، للإسكافي (ص: 209).

والأمثلة تحت هذه الأنواع الثلاثة كثيرة، وهي تستحق أن تُفرد برسائل جامعية، ولولا خشية الإطالة لذكرتُ الكثير من الأمثلة التي لا ينقضي العجَبُ من أسرارها وجميل مناسباتها، ولطيف علاقتها.

المطلب الثاني: المناسبات في الآيات المتشابهات معنى:

التشابه في المعنى في القرآن هو الأصل، فالقرآن جاء لهداية الناس، وبيّن التوحيد والرسالات والبعث، وبيّن ماذا ينتظر الصالحين، وكيفية الوصول إليه، وما للمجرمين وكيف تجنّبه، والآيات يكمّل بعضُها بعضًا، ويوضّح بعضُها بعضًا، وهذا أمر ظاهر ولا إشكال فيه.

ولكني أقصد هنا نوعين خاصَّين فقط؛ وهما:

1- الجمع بين آيتين متقاربتين في بعض المعاني، ثم استنباط معنى ثالث منهما.

2- والمناسبة بين العمل والجزاء في القرآن.

والنوع الأول:

- افتتح بابَه الصحابيُّ الجليل الأسد الغالب علي بن أبي طالب ﷺ في القصة المشهورة؛ فيما رواه ابن أبي حاتم "عَنْ بَعْجَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْجُهَنِيِّ قَالَ: تَزَوَّجَ رَجُلٌ مِنَّا امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنة، فَوَلَدَتْ لَهُ لِتَمَامِ سِتَّةِ أَشْهُرٍ، فَانْطَلَقَ زَوْجُهَا إِلَى عُثْمَانَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، فَبَعَثَ إِلَيْهَا، فَلَمَّا قَامَتْ لِتَلْبِسَ ثِيَابَهَا بَكَتْ أُخْتُهَا، فَقَالَتْ: مَا يُبْكِيكِ؟! فَوَاللَّهِ مَا الْتَبَسَ بِي أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ غَيْرَهُ قَطُّ، فَيَقْضِي اللَّهُ فِيَّ مَا شَاءَ، فَلَمَّا أُتِيَ بِهَا عُثْمَانُ أَمَرَ بِرَجْمِهَا، فَبَلَغَ ذَلِكَ عَلِيًّا؛ فَأَتَاهُ فَقَالَ لَهُ: مَا تَصْنَعُ؟ قَالَ: وَلَدَتْ تَمَامًا لِسِتَّةِ أَشْهُرٍ، وَهَلْ يَكُونُ ذَلِكَ؟ فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: أَمَا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟ قَالَ: بَلَى! قَالَ: أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15] وَقَالَ: ﴿يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233]؟ فَلَمْ نَجِدْهُ بَقَّى إِلَّا سِتَّةَ أَشْهُرٍ، قَالَ: فَقَالَ عُثْمَانُ: وَاللَّهِ مَا فَطِنْتُ لِهَذَا، عَلَيَّ بِالْمَرْأَةِ؛ فَوَجَدُوهَا قَدْ فُرِغَ مِنْهَا، قَالَ: فَقَالَ بَعْجَةُ: فَوَاللَّهِ مَا الْغُرَابُ بِالْغُرَابِ، وَلَا الْبَيْضَةُ بِالْبَيْضَةِ بِأَشْبَهَ مِنْهُ بِأَبِيهِ، فَلَمَّا رَآهُ أَبُوهُ قَالَ: ابْنِي، إِنِّي

وَاللَّهِ لَا أَشُكُّ فِيهِ) رَوَاهُ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ"[1]. قال ابن كثير- كما في الموضع السابق-: وَهُوَ اسْتِنْبَاطٌ قَوِيٌّ صَحِيحٌ[2].

- وأخرج الترمذي عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ التَّيَمُّمِ، فَقَالَ: "إِنَّ اللَّهَ قَالَ فِي كِتَابِهِ حِينَ ذَكَرَ الوُضُوءَ: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: 6]، وَقَالَ فِي التَّيَمُّمِ: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء: 43]، وَقَالَ :﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]، فَكَانَتِ السُّنَّةُ فِي القَطْعِ الكَفَّيْنِ، إِنَّمَا هُوَ الوَجْهُ وَالكَفَّانِ» يَعْنِي التَّيَمُّمَ[3].

فاستدل ابن عباس رضي الله عنهما من مجموع الآيات أن القرآن إذا ذكر اليد إنما يريد الكفين، فإن أراد أكثر من ذلك نص عليه، مثل: (وأيديكم إلى المرافق).

– و"قال أبو محمّد بن حزم: الصحابة كلّهم من أهل الجنة قطعًا، قال اللَّه تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾[الحديد: 10]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: 101]؛ فثبت أن الجميع من أهل الجنة، وأنه لا يدخل أحدٌ منهم النار، لأنهم المخاطبون بالآية السابقة"[4]. وهو استنباط رائع من الإمام ابن حزم رحمه الله.

– و"انظر إلى قوله تعالى في سورة يوسف عن النسوة: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾[يوسف: 31]، وقول الملك ليوسف عليه السلام: ﴿فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾[يوسف: 54] فيه: أن النساء يروقهن حسنُ المظهر، وأما الرجال فيروقهم جمالُ المنطق والمخبَر، وتلك من الطبيعة التي خلقها الله تعالى في النفوس"[5].

---

[1]- تفسير ابن أبي حاتم - محققا (10/ 3293) برقم (18566).

[2]- تفسير ابن كثير. ت سلامة (7/ 280).

[3]- أخرجه الترمذي: كتاب أبواب الطهارة، باب ما جاء في التيمم، رقم (145).

[4]- الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر (163/1)، دار الكتب العلمية، بيروت.

[5]- ليدبروا آياته، (ص: 289) نقلا عن الشيخ الفاضل د محمد بن إبراهيم الحمد.

– و"قال الضحاك ابن قيس: اذكروا الله في الرخاء يذكركم في الشدة؛ إن يونس عليه السلام كان عبداً صالحاً، وكان يذكر الله، فلما وقع في بطن الحوت سأل الله، فقال الله: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الصافات: 143، 144]، وإن فرعون كان عبداً طاغياً، ناسياً لذكر الله تعالى، فلما أدركه الغرق قال: ﴿آمنت﴾ فقال الله: ﴿آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ [يونس: 91]؛ فاجعل لك ذخائرَ خيرٍ من تقوى تجد تأثيرها"[1].

– ودلّ القرآنُ على تفضيل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فإن قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ﴾ [الليل: 17، 18] نزل في أبي بكر بإجماع المفسرين، والأتقى: أفعل تفضيل، فإذا ضممتَ إلى ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]؛ تبين لك أن أبا بكر أفضل هذه الأمة بعد رسول الله ﷺ.[2]

– و"قال تعالى في سورة فاطر: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28]، وقال في سورة البينة: ﴿أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: 7] إلى قوله: ﴿لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ [البينة: 8] فاقتضت الآيتان: أن العلماء هم الذين يخشون الله تعالى، وأن الذين يخشون الله تعالى هم خير البرية؛ فتبين بهذا: أن العلماء هم خير البرية"[3].

– ولبعض الأفاضل: "الأولية تزيد الخير والشر، قال تعالى في الخير: ﴿إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: 51]، وقال في الشر: ﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ [البقرة: 41]. واستيعاب هذا المبدأ القرآني يثمر للإنسان معرفةَ فضلِ الروّاد في الخير، وخبث الروّاد في الشر"[4].

ومن النوع الثاني (المناسبة بين العمل والجزاء في القرآن):

---

[1]- زاد المسير لابن الجوزي (60/4).

[2]- انظر: التفسير الكبير للرازي، (204/31).

[3]- تذكرة السامع والمتكلم، لابن جماعة، (ص: 6).

[4]- ليدبروا آياته، (ص: 433) عن الشيخ إبراهيم السكران.

– قوله ﷻ عن قوم لوط: ﴿فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ﴾ [الحجر: 74] هذا من المناسبة بوضوح، فإنهم لما انقلبوا عن الحقيقة والفطرة، ونزلوا إلى أسفل الأخلاق؛ جعل الله أعالي قريتهم سافلها[1].

– ولما افتخر فرعون بقوله: ﴿وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي﴾ [الزخرف: 51] عُذِّب بما افتخر به! فأُغرق في البحر، وعادٌ عُذّبت بألطف الأشياء – وهي الريح – لما تعالت بقوتها وقالت: ﴿مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصلت: 15]![2].

– وفي قول الحق سبحانه: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: 15] يقول الحسين بن الفضل: كما حجبهم في الدنيا عن توحيده؛ حجبهم في الآخرة عن رؤيته[3].

– وفي قوله تعالى: ﴿وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾ [الإنسان: 12] لما كان في الصبر – الذي هو حبس النفس عن الهوى – خشونة وتضييق؛ جازاهم على ذلك نعومةَ الحرير وسعة الجنة[4].

– وقال تعالى: ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ * النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ﴾ [البروج: 4، 5]، فالذين أحرقوا المؤمنين في الأخدود سيحرقون، ولكن أين؟ في جهنم ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ﴾ [البروج: 10] أحرقوا المؤمنين في الدنيا؛ فأُحرقوا في الآخرة، وما أعظم الفرق بين حريق وحريق[5].

وهذا النوع في القرآن كثير جدا.

---

[1]- المرجع السابق، (ص: 94) نقلا عن الشيخ ابن عثيمين رحمه الله.

[2]- المرجع السابق، (ص: 171) نقلا عن الشيخ ابن عثيمين أيضًا.

[3]- معالم التنزيل للبغوي، (366/8).

[4]- روضة المحبين لابن القيم، (ص: 480).

[5]- ليدبروا آياته، (ص: 654).

المطلب الثالث: المناسبات بين المتشابهات وصفًا:

من لطيف المناسبات التي ذكرها بعض العلماء: المناسبات في الأوصاف، حيث لاحَظَ العلماء أن بعض الآيات تشترك في استفتاحٍ أو ختامٍ أو صفةٍ معيَّنة، ووجدوا بينها مناسبة لطيفة، وهذه بعض الأمثلة التي توضح هذا النوع من المناسبات:

– قال ﷻ: ﴿فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا﴾ [المعارج: 5]، ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [المزمل: 10]، ﴿فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾[الحجر: 85]:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وَالله تَعَالَى ذكر فِي الْقُرْآن: الهجر الْجَمِيل، والصفح الْجَمِيل، وَالصَّبْر الْجَمِيل، وَقد قيل: إن الهجر الْجَمِيل هُوَ هجرٌ بِلَا أَذَى، والصفح الْجَمِيل صفحٌ بِلَا معاتبة، وَالصَّبْر الْجَمِيل صَبرٌ بِغَيْر شكوى إِلَى الْمَخْلُوق"[1].

ولم يذكر رحمه الله السراحَ الجميل ﴿سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: 28]، وهو الطلاق بلا انتقام وقطيعة.

- وجاء في القرآن وصف بعض الأمور بـ"الجاهلية" (ظن الجاهلية - حكم الجاهلية - تبرج الجاهلية - حمية الجاهلية).

ظن الجاهلية: تشير إلى الجانب العقدي.

وحكم الجاهلية: تشير إلى الجانب السياسي.

وتبرج الجاهلية: تشير إلى الجانب الأخلاقي.

وحمية الجاهلية: تشير إلى الجانب الاجتماعي.

وهي أبرز معالم الجاهلية، التي يجب على الأمة الحذر من التشبه بها[2].

- (قولا ثقيلا- يوما ثقيلا):

لم يصف الله ﷻ في كتابه شيئًا بالثقل إلا أمرين: الوحي، ويوم القيامة، فقال: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل:5]، وقال: ﴿وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾ [الذاريات:27]، والمناسبة في ذلك – والله أعلم-: أنه لا ينجو في اليوم الثقيل إلا من تمسك بالقول الثقيل.

---

[1]- العبودية لشيخ الاسلام ابن تيمية، (ص:85) تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت.

[2]- انظر بحث: الألفاظ التي اقترنت بمصطلح (الجاهلية) في القرآن الكريم ودلالة الاقتران، لناصر الماجد، في موقع ملتقى أهل التفسير.

- وافتُتحت سورتان بقوله: ﴿يا أيها الناس﴾، وهما: سورتا النساء، والحج، وجاء الأمر بالتقوى فيهما، ثم ذكر في الأولى بدء الخلق والحياة للإنسان: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...﴾ [النساء: 1]، وفي سورة الحج ذكر نهاية هذه الحياة وبداية حياة أخرى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: 1].

- "ومن أمثلة ذلك أيضاً: قوله تعالى في سورَتي إبراهيم والنحل: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا...﴾ [النحل: 18]، وقد ختمها في سورة إبراهيم ختماً مختلفاً عنه في سورة النحل؛ إذ أن السياق والنظم ليس واحداً؛ لأن الله قد وصف في سورة إبراهيم الإنسانَ وما فيه من ظلم وإنكار لفضل المنعم؛ ثم قال: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم:34]، أما في سورة النحل فقد وُصف الله وذُكرت صفاته وأُثبتت ألوهيته؛ ثم قال: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ اللهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: 18]"[1]، فالأولى خُتمت بتعامل العبد مع ربه، والثانية ختمت بتعامل الرب مع عبده، فما أرحم الله ﷻ! وما أجحد العبد!.

- ومن أمثلت ذلك، وصف السكن لبعض الأمور، وهي:

1. الليل : قال تعالى (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا..)[الأنعام: 96]
2. البيوت: قال تعالى(وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا..)[النحل: 80]
3. الزوجة: قال تعالى (مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا..)[الروم: 21]

فمن نام ليلا في بيته مع أهله تحقق له السكن كله،
فمن نام نهارا ناقص السكن
ومن لم يجد بيتا ناقص السكن
ومن كان أعزبا كان ناقص السكن.

[1]- جمال النظم القرآني، للدكتور جمال الدين عبد العزيز شريف، مجلة الداعي الصادرة عن دار العلوم ديوبند، العدد5-6، السنة 36، جمادى الثانية 1433هـ

المطلب الرابع: المتشابهات في القراءات:

القراءات فيها من الفوائد الغزيرة والكثيرة ما لا يُحصى، والكثير من هذه القراءات بينها مناسبات لطيفة، وقد ذكر العلماء الكثير من الأمثلة في هذا الباب، فمنها:

- قوله ﷻ: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: 33]:

"﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ فيه قراءتان متواترتان، الأولى: وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ، وهي قراءة عاصم ونافع، والقراءة الثانية: (وقِرْن في بيوتكن) بكسر القاف، وبعض أهل العلم يقولون: إن معنى القراءتين واحد، فهو من القَرار، وبعض أهل العلم يفرّق بينهما، وهذا التفريق ليس بين القولين فيه منافاة؛ ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ من القرار، مِن قرَّ الماءُ في الحوض، أي استقر، فتكون مستقرة باقية، غير خرّاجة ولا ولاّجة، لأن المرأة التي تُكثر الخروج في أول نهارها وفي آخره؛ لا يقال إنها قارة في البيت. والقراءة الأخرى، (وقِرن في بيوتكن) فسرها جمع من الأئمة -أئمة التفسير- بمعنى الوقار، **والمعنيان متلازمان**؛ إذ إن وقار المرأة المسلمة يكمن في قرارها في بيتها، وذلك أن المرأة إذا كانت خراجة ولاجة فإن ذلك يكون على حساب وقارها ولا بد، وهذا أمر مشاهد، فإن المرأة الخراجة الولاجة يكون فيها من الجرأة ما لا يكون في غيرها عند النساء القارَّات في البيوت"[1].

- قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: 222]:

"قرئت بالتخفيف والتشديد (يطْهُرن) (يطّهَرن)؛ وهما قراءتان متواتران، وقراءة التشديد تدل على المبالغة في طهر النساء من المحيض؛ وذلك بالاغتسال، لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، وقراءة التخفيف تدل على أصل الطهارة، وهو انقطاع الدم؛ فمجموع القراءتين دل على أن الحائض لا يقربها زوجها حتى يحصل على أصل الطهر بانقطاع الدم، وحتى تتطهر بالاغتسال"[2].

---

[1]- مقال (هكذا ربى القرآن أمهات المؤمنين) للشيخ العلامة د. خالد السبت (ص: 3).

[2]- الأساس في القراءات، د. علي الجعفري (ص:380) ط1، 1436هـ، أروقة للدراسات والنشر، الأردن.

- قوله ﷻ: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[المائدة: 6]:

قرئت بفتح اللام في (أرجلكم) وكسرها، وكلاهما متواترتان، فالفتح عطفًا على المغسولات، والكسر عطفًا على الممسوحات، والقدَم إنما تُغسل لمن لم يلبس عليها خُفًا، وتمسح إذا لبس الخف، فاستوعبت القراءات حال القَدَم"[1].

الخاتمة

بعد أن طوّفنا في جمال القرآن ومناسباته، وحلّقنا في سماء لطائفه وارتباطاته؛ فأختم بأهم الفوائد والنتائج والتوصيات:

1- علم المناسبات من العلوم الشرعية الأصيلة التي تحتاج إلى الكثير من التحقيق والتحرير.

2- علم المناسبات منضبط؛ فله أصول وقواعد وموازين، ينبغي الحرص على تطبيقها.

3- المناسبات القرآنية ترجع إلى ثلاثة أصول: المناسبات بين السور، وبين الآيات، وفي المشتبهات.

4- علم مقاصد السور من ثمار علم المناسبات.

5- أكثر فوائد التدبر من علم المناسبات.

6- البحث يُظهر أهمية اللغة وأثرها الكبير في تدبر القرآن الكريم.

7- أوصي الباحثين بإفراد مباحث هذا الكتاب برسائل وأبحاث، لاسيما أنواع المناسبات.

وبهذا نكون قد وصلنا إلى نهاية المطاف، وخاتمة الكتاب، الذي أسأل الله ﷻ بمنّه وكرمه أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، نافعًا للمسلمين، ونسأل الله ﷻ التيسير لإكمال هذه السلسلة المباركة.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

[1]- انظر: الأساس في القراءات، (ص:380).

قائمة المصادر

1- القرآن الكريم.

2- الإتقان في علوم القرآن. عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ). المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم. نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ط: 1394هـ/ 1974م.

3- اجتماع الجيوش الإسلامية. محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ). تحقيق: عواد عبد الله المعتق. نشر: مطابع الفرزدق التجارية - الرياض. ط1، 1408هـ - 1988م.

4- الأساس في القراءات، د. علي الجعفري، ط1، 1436هـ، أروقة للدراسات والنشر، الأردن.

5- أسطر في النقل والعقل والفكر. للشيخ عبد العزيز الطريفي، جمع وترتيب: عزام محمد الحسيني نشر: مكتبة دار المنهاج، ط4.

6- الإصابة في تمييز الصحابة. أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ). تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض. نشر: دار الكتب العلمية - بيروت. ط1- 1415 هـ.

7- الألفاظ التي اقترنت بمصطلح (الجاهلية) في القرآن الكريم ودلالة الاقتران. ناصر الماجد، في موقع ملتقى أهل التفسير.

8- بدائع الفوائد. محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ). نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

9- البرهان في ترتيب سور القرآن. للغرناطي، تحقيق محمد الشعباني، طبع وزارة الأوقاف في المغرب 1990م.

10- البرهان في علوم القرآن. أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: 794هـ). المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط1، 1376هـ - 1957م. الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه.

11- تاريخ آداب العرب. مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر الرافعي (المتوفى: 1356هـ). نشر: دار الكتاب العربي.

12- التبيان في أقسام القرآن. محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ). المحقق: محمد حامد الفقي. نشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان.

13- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد». محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ). نشر: الدار التونسية للنشر – تونس. سنة النشر: 1984هـ.

14- تذكرة السامع والمتكلم. لمحمد بن إبراهيم ابن جماعة الكناني، المتوفى سنة 733هـ، نشر: مكتبة المشكاة الإسلامية.

15- تفسير الثعلبي (الكشف والبيان). أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: 427هـ). تحقيق ابن عاشور. دار أحياء التراث العربي. بيروت. ط1 1422هـ.

16- تفسير الشعراوي - الخواطر. محمد متولي الشعراوي (المتوفى: 1418هـ). نشر: مطابع أخبار اليوم.

17- تفسير القرآن العظيم لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ). المحقق: أسعد محمد الطيب. الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية. ط2- 1419هـ.

18- تفسير القرآن العظيم. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ). المحقق: سامي بن محمد سلامة. الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع. ط2. 1420هـ - 1999م.

19- تفسير المراغي. لأحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: 1371هـ). نشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر. ط1، 1365هـ - 1946م.

20- التناسب بين القسم المفرد وجوابه في القرآن الكريم، د. ناصر الدوسري، بحث نشر في مجلة الدارسات الإسلامية.

21- تناسق الدرر في تناسب السور. عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، المحقق: عبد القادر أحمد عطا، نشر: دار الكتب العلمية، ط1.

22- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: 1376هـ). المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. نشر: مؤسسة الرسالة. ط1. 1420هـ - 2000م.

23- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر. الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). الطبعة: الأولى، 1422هـ.

24- جمال النظم القرآني. للدكتور جمال الدين عبد العزيز شريف، مجلة الداعي الصادرة عن دار العلوم ديوبند، العدد: 5-6، السنة: 36، جمادى الثانية 1433هـ.

25- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: 756هـ). تحقيق أحمد الخراط، دار القلم، دمشق.

26- درة التنزيل وغرة التأويل. أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني المعروف بالخطيب الإسكافي (المتوفى: 420هـ). دراسة وتحقيق وتعليق: د. محمد مصطفى آيدين. نشر: جامعة أم القرى، وزارة التعليم العالي سلسلة الرسائل العلمية الموصى بها (30) معهد البحوث العلمية مكة المكرمة. ط1، 1422هـ - 2001م.

27- روضة المحبين ونزهة المشتاقين. محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ). نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ط: 1403هـ -1983م.

28- زاد المسير في علم التفسير. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ). المحقق: عبد الرزاق المهدي. نشر: دار الكتاب العربي – بيروت. ط1.

1422هـ.

29- زاد المعاد في هدي خير العباد. محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ). نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت. ط27، 1415هـ -1994م.

30- سنن الترمذي. محمد بن عيسى الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ). تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ4، 5). نشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر. ط2، 1395هـ - 1975م.

31- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ). تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. نشر: دار العلم للملايين - بيروت. ط4. 1407هـ - 1987م.

32- العبودية. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ). المحقق: محمد زهير الشاويش

33- علم المناسبات وأهميته في تفسير القرآن الكريم وكشف إعجازه، لنور الدين عتر. دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، ط1، 1432هـ.

34- علم المناسبات في السور والآيات، د. محمد بن عمر بازمول، المكتبة المكية، ط1، 1423 – 2002م.

35- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ). نشر: دار الكتاب العربي – بيروت. ط3. 1407هـ.

36- كشف المعاني في المتشابه من المثاني. أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي، بدر الدين (المتوفى: 733هـ). اعتنى به د. عبد الجواد خلف، دار الوفاء، مصر، المنصورة، ط1، 1410هـ.

37- لطائف الإشارات = تفسير القشيري. عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (المتوفى: 465هـ). المحقق: إبراهيم البسيوني. نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر. ط3.

38- لمسات بيانية في نصوص من التنزيل. فاضل بن صالح بن مهدي بن خليل البدري السامرائي. نشر: دار عمار للنشر والتوزيع، عمان - الأردن. ط3. 1423هـ - 2003م.

39- ليدبروا آياته. دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط1، 1436هـ.

40- مباحث في التفسير الموضوعي. مصطفى مسلم. نشر: دار القلم. ط4. 1426هـ - 2005م.

41- مبادئ تدبر القرآن. د. عبد المحسن بن زبن المطيري. دار الحضارة، الرياض، ط1. 1437هـ.

42- المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ). تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. نشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب. ط2. 1406 - 1986.

43- مجموع الفتاوى. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: 728هـ). المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية. عام النشر: 1416هـ/1995م.

44- مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع. عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ). تحقيق د. عبد المحسن العسكر، دار المنهاج، الرياض، 1426، ط1.

45- مسند الإمام أحمد بن حنبل. أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (المتوفى: 241هـ). المحقق: أحمد محمد شاكر. نشر: دار الحديث – القاهرة. ط1، 1416هـ - 1995م.

46- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

47- مصابيح الدرر في تناسب الآيات والسور. عادل أبو العلاء. بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية، العدد 129، عام 1425هـ.

48- معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي. محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (المتوفى: 510هـ). المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش. نشر: دار طيبة للنشر والتوزيع. 4، 1417هـ - 1997م.

49- معجم المفصل في علوم البلاغة جمع وترتيب د. إنعام عكاوي، ضمن سلسلة الخزانة اللغوية، ط: دار الكتب العلمية.

50- معجم مقاييس اللغة. المؤلف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ). المحقق: عبد السلام محمد هارون. نشر: دار الفكر. 1399هـ - 1979م.

51- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير. فخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، دار إحياء التراث العربي. ط3 - 1420هـ.

52- مقال (هكذا ربى القرآن أمهات المؤمنين). للشيخ العلامة د. خالد السبت.

53- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل. أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، أبو جعفر (المتوفى: 708هـ). وضع حواشيه: عبد الغني محمد علي الفاسي. نشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

54- الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت. 7. 1426هـ - 2005م.

55- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، لإبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي ابن أبي بكر البقاعي (المتوفى: 885هـ). مكتبة ابن تيمية – ط3، 2006م.

جمال المبنى وجلال المعنى في نسق أبنية الأفعال في القرآن الكريم
ـدراسة في الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم –

د/ عبد المالك علمي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الشريعة - فاس

تمهيد

قضية العلاقة بين المبنى والمعنى، التي تتمحور حولها هذه الدراسة، من القضايا الكبرى التي شغلت الإنسان منذ بداية تفكيره في حدث اللسان؛ لأن اللغة في عمومها مجرد اعتلاق مدلول بدال اعتبارا لسياق مقام أو حال. وحظيت هذه القضية في الدرس اللساني العربي القديم والحديث بأهمية بالغة، سواء من الناحية الصرفية أو النحوية أو المعجمية أو الدلالية أو الأسلوبية...

و تعد مسألة تعدد المبنى للمعنى الواحد من مواضيعها الرئيسة التي خصصت بالتأليف والتصنيف، في كتب مستقلة أو فصول، مُثيرة مجموعة من الإشكاليات والقضايا، لعل أهمها إشكالية الزيادة في المعنى لزيادة المبنى بين أنسقة الأفعال في سياق التجريد والزيادة وبخاصة: نسقي(فعل) و(أفعل).

والمستقرئ لهذه القضية في التراث المعرفي العربي: صرفا ونحوا ومعجما وتفسيرا...، يلاحظ أن أهل الاختصاص انقسموا بسببها على مذهبين: الأول وصفي وعليه الجمهور: وصف الظاهرة واعتل لها باختلاف اللغات أو اللحن والشذوذ في القليل، واعتقد أنها آثار باقية، في العربية وعربية القرآن، من العادات اللغوية للهجات شبه الجزيرة العربية، مثل العديد من الظواهر اللغوية الأخرى، ولم ير فيها غرضا دلاليا أو بلاغيا أو أسلوبيا إلا نادرا. والثاني تأويلي: تعدى الوصف إلى التحليل والتأويل، وحاول توجيهها على أن سمة أسلوبية تميز بعض التراكيب اللغوية البليغة.

و في التسليم بوجهة نظر المذهب الاول – فيما يبدو- صرف النظر عن العديد من الجماليات الأسلوبية واللطائف البلاغية التي يهدي إليها سر اختلاف المعنى لاختلاف المبني في الأساليب الرفيعة، والذي يرقى إلى مرتبة الإعجاز في النظم الكريم.

ويرى الباحث أن حسم الخلاف في هذه المسالة، وبناء تصور واضح ودقيق حولها، يقتضي عرضها على النص القرآني لأنه الأعلى فصاحة وبلاغة وثبوتا، والاهتداء بآراء العلماء المحققين المدققين: مفسرين ولغويين ومعانيين...

من أجل ذلك انتجب البحث نماذج من نسق أبنية الأفعال في القرآن المجيد قيل بتعدد المبنى واتفاق المعنى في سياقها، وحاول، بناء على فرضية افترضها في علاقة الأصلي بالزائد، أنْ يؤكد أنّ اختلاف المبنى في النظم القرآني يوجب اختلاف المعنى ضرورة، وأنّ العدول عن بناء إلى آخر لا يكون إلا لحكمة ينبغي أن تطلب، ولأسرار بلاغية ولطائف أسلوبية يجب أن تدرك.

وقد اقتضت معالجة الموضوع تقسيمه على جانبين: الأول نظري أسس للموضوع وناقش إشكالية تعدد المبنى للمعنى الواحد، وبيّن موقف العلماء منها، وأكد أن الزيادة في المبنى إن لم تكن لغرض دلالي - أو غيره - كانت عبتا، وهو ما يتعارض مع حكمة الوضع والواضع، وهذا ما سعى الجانب التطبيقي إلى تعضيده من خلال نماذج من أبنية نسق المزيد بحرف واحد، وردت مجردة ومزيدة، قيل باتفاق المعنى فيها، مؤكدا بلاغة العدول من صيغة المجرد إلى المزيد بحرف واحد.

أهمية الدراسة

يعتقد الباحث أن اللغة نسق عام، تنتظم تحته أنسقة صغرى، متداخلة فيما بينها تداخلا في غاية الإحكام، ينبغي أخذه بعين الاعتبار في دراسة مختلف الظواهر اللسانية دراسة يكون هدفها الأساس تحديد الدلالة

الدقيقة للوحدات اللغوية إفرادا أو تركيبا أو تداولا.

وإذا كانت موضوع إشكالية العلاقة بين مبنى الصيغة الصرفية ودلالتها في سياق التجريد أو الزيادة قد بُحث من الناحية الصرفية الصوتية أو الصرفية الدلالية، فإنه في هذا العمل سَيُدرس في إطار تفاعل المستويات: الصرفية والتركيبية والدلالية والتداولية، مستندا إلى فرضية تنفي ما يسمى بالتناوب الدلالي في الصيغ الصرفية أو ترادف الأبنية على المعنى الواحد في نسق الأفعال تحديدا، بناءً على المبدأ الذي يؤكد أن الزيادة في المبنى توجب الزيادة في المعنى ضرورة، ومحتكما إلى سياق النص القرآني وملابساته ومقتضيات أحوال خطابه، إيمانا بأن القرآن الكريم ليس

فيه وحدة لسانية مهملة: صوتية كانت أو صرفية أو اشتقاقية أو تركيبية... وأن كل بناء في نظمه موزون بميزان الحكمة، ومقُدِّر بمقدار يقضيه سياقه، لا يصلح فيه زيادة ولا نقصان، وأنه عز وجل لا يأتي في الكتاب العزيز بما لا يفيد، وأن "العدول عن صيغة من الألفاظ إلى صيغة أخرى لا يكون إلا لنوع خصوصية اقتضت ذلك"[1]، ف"إذا أورد الحكيم – تقدَّست أسماؤه – آية على لفظة مخصوصة، ثمَّ أعادها في موضع آخر من القرآن، وقد غيَّر لفظة عمَّا كانت عليه في الأولى فلابد من حكمة تُطلب، وإن أدركتموها فقد ظفرتم، وإن لم تدركوها فليس لأنَّه لا حكمة هناك، بل جهلتم"[2] على حد تعبير الخطيب الاسكافي.

إشكالية الدراسة:

تبنى الدرس الصرفي بخصوص إشكالية العلاقة بين المبنى والمعنى مبدأ يقضي بوجوب الزيادة في المعنى لزيادة المبنى، وأثبت الواقع اللغوي وجود رصيد مهم من معجم اللغة العربية الفصيح يخرق هذا المبدأ في اعتقاد الكثير، أي أن الدلالة الصرفية فيه لم تتأثر بالزيادة.

وقد وقع في ظنون معظم المعنيين أن يكتفي الواحد منهم، عند استعمال البنائين: المجرد والمزيد في سياق تركيبي متشابه، بالقول باتفاق المعنى فيهما، دون أن يذكر وجه وحكمة العدول عن بناء إلى آخر، من أين كان؟ وما هي الخصوصيات التي اقتضته؟ وما هي الجماليات الأسلوبية التي جعلت نظما أشرف من نظم، فعظم التفاوت، واشتد التباين، وكيف ترقى الأسلوب في مراقي الجمال والجلال فوصل في التعبير القرآني إلى الإعجاز ؟.

وهذه المسألة دفعتنا إلى التساؤل عن مدى قياسية هذا المبدأ في نسق أبنية الأفعال في اللغة العربية، هل هو مطرد دون اشتراط، أم باشتراط قيود ؟ وما حقيقة اتحاد الدلالة في الأفعال التي قيل باختلاف مبانيها واتفاق معانيها؟ هل تقع في اللغة الواحدة أم أنها اختلاف لغات؟ أم هناك أسباب أخرى غير العامل اللهجي أو اللغوي؟

[1] - ضياء الدين ابن الأثير: **"المثل السائر"**، تقديم وتعليق أحمد الحوفي وبدوى طبانة، طبعة دار نهضة مصر للطبع والنشر،12/2.

[2] - الخطيب الإسكافي:**"درة التنزيل وغرة التأويل"**، تحقيق الدكتور محمد مصطفى آيدين، مطابع جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1422هـ ، ص250.

أم أن الأمر لا يعدو أن يكون تسامحا في العبارة، وأن مفهوم الاتفاق الذي يذكرونه إنما يحيل على معنى التقارب، ولا يرقى إلى التماثل أو التطابق، وأن الهدف من اصطلاحه هو تقريب المعنى من الأفهام لا غير ؟ وإذا سلمنا بجواز وقوع هذه الظاهرة في العربية الفصحى التي انصهرت فيها مجموعة من خصوصيات لهجات شبه الجزيرة العربية، فهل يجوز أن تقع في لغة التنزيل العزيز المنزهة عن الزيادة والنقصان ؟ أم أن القرآن الكريم وهو كتاب العربية الأكبر إنما نزل على معهود العرب في كلامها، وفيه من لهجاتها السبع والعشر، وما جاز فيها جاز فيه؟ وإذا جاز خرق مبدأ وجوب الزيادة في المعنى للزيادة في المبنى في أساليب اللغة عموما، ألا يخرق هذا مبدأ أعم منه، والذي تنزع إليه اللغات البشرية، وهو مبدأ الاقتصاد اللغوي، أو مبدأ بذل المجهود الأقل، أو الإيجاز بتعبير المعانيين؟.

أهداف الدراسة:

تتمثل أهداف هذه الدراسة في نقل أقوال المهتمين في مسألة اختلاف المبنى وتقارب المعنى، وإبداء إشكالاتها وأسبابها واحتمالاتها ووجوهها، وتحقيق العلم فيها حسب المستطاع احتكاما إلى السياق القرآني، واهتداء بآراء العلماء: مفسرين وبلاغيين ورواد معان، وذلك من خلال النقط:

- مناقشة آراء الصرفيين والنحويين والمعجميين والأصوليين حول حقيقة وقوع هذه الظاهرة في النسق الصرفي والمعجمي العربي الفصيح.
- التحقيق في الأدلة التي تؤكد اطراد أو عدم اطراد مبدأ الزيادة في المعنى لزيادة المبنى.
- الاحتكام في هذه المسألة إلى أقوال العلماء المحققين وعرضها على لغة التنزيل العزيز لحسم الخلاف فيها.
- التأكيد على أهمية هذه الظاهرة في العربية وعربية القرآن، وعلى ضرورة استثمار منجزاتها في تطوير وإثراء المستوى الدلالي والأسلوبي للعربية.
- التأكيد على أن هذه الظاهرة لم توجد في عربية القرآن عبثا بل تمثل وجها من وجوه إعجاز القرآن الكريم في الجانب الصرفي.

- الإسهام في تأسيس نظرية واضحة ودقيقة لمسألة تفاعل الأصلي والزائد في معجم أفعال اللغة العربية الفصيح.

1- في التأسيس النظري

تبنى الفكر اللغوي العربي التقليدي معايير دقيقة في وصف نسق اللغة العربية العام وتقسيم أنسقته الصغرى، فبناء على معيار الاسمية والفعلية، انقسم على نسقين: نسق الأسماء ونسق الأفعال، وينقسم كل واحد منها إلى أنسقة أصغر باعتبارات متعددة؛ فباعتبار الأصلي والزائد ينقسمان على نسق المجرد والمزيد...

و يتفاعل الأصلي والزائد لتوليد دلالة مستحدثة، لم تكن في الأول، تختلف باختلاف نوع الزيادة وطبيعتها وعدد وحداتها... والأصل عندهم الدلالة الإفرادية ثم التركيبة، واللفظ دليل عليها وتابع لها، وهو يدور معها وجودا وعدما، وقوة وضعفا، وثقلا وخفة، وكثرة وقلة، وشدة ولينا، وطولا وقصرا. والمناسبة بينهما معتبرة ومقيدة بقانون التلاؤم والانسجام، وأي تغيير في المعنى يوجب تغييرا في المبنى.

وهذا يدل كما ذكر أبو الفتح على: "...أن الأصوات **تابعة** للمعاني -فمتى قويت قويت، ومتى ضعفت ضعفت. ويكفيك من ذلك قولهم: قَطَعَ وقَطَّعَ، وكَسَرَ وكَسَّرَ. زادوا في الصوت لزيادة المعنى، واقتصدوا فيه لاقتصادهم فيه "[1].

من أجل ذلك تقرر في التفكير الصرفي العربي أن اللفظ مفردا أو مركبا، دليل على المعنى المقصود، وأن أي تغيير فيه عن أصله الموضوع له: زيادة أو اقتصادا دليل على معنى حدث فيه، وأن الزيادة في المبنى توجب الزيادة في المعنى ضرورة، فإذا" كان اللفظ على وزن من الأوزان ثم نقل إلى وزن آخر أعلى منه، فلا بد من أن يتضمن من المعنى أكثر مما تضمنه أولا، لأن الألفاظ أدلة المعاني، فإن زيد في الألفاظ وجبت زيادة المعنى ضرورة "[2].

---

[1] - أبو الفتح عثمان ابن جني:" **المحتسب في تبيين شواذ القراءات والإيضاح عنها**"، وزارة الأوقاف – المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،(د –ت)، 210/2.

[2] - بدر الدين محمد الزركشي: "**البرهان في علوم القرآن**"، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث ، القاهرة، ط: 3، 1984، 78/4. و يقول أبو الفتح ابن جني " وبعد فإن كانت الألفاظ أدلة المعاني، ثم زيد فيها شيء أوجبت القسمة له زيادة المعنى به، وكذلك إذا انحرف به عن سمته [وهديته][*] كان ذلك دليلا على حادث متجدد له". **الخصائص**، تح: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:2، 1952، 263/3.

ولأن مبدأ الزيادة في المعنى توجب الزيادة في المبنى هو أصل مسألة هذه الدراسة، فقد وجب التذكير إلى أن أهل الاختصاص انقسموا بسببه على مذهبين: الأول: وصف الظاهرة واعتل لها باختلاف اللغات، والثاني: تعدى الوصف إلى التحليل والتأويل، وحاول توجيهها على أن سمة أسلوبية تميز بعض التراكيب اللغوية البليغة.

1- 1. مذهب القائلين بالاتفاق في المعنى

نقل أتباع هذا الفريق رصيدا مهما من معجم اللغة العربية الفصيح يخرق هذا المبدأ(الزيادة في المعنى توجب الزيادة في المبنى)؛ بحيث إن السمات الدلالية للبناء المجرد تنتقل إلى البناء المزيد، دون أن يؤدى ذلك إلى توليد معنى جديد، فتكون حروف الزيادة فيه فارغة دلاليا، فيأتي البناء المزيد مثلا: (أفعل) أو (فاعل) (تفعل) أو (استفعل) بمعنى (فعَل) المجرد.

وسلم بهذا التعليل كثير من العلماء، وانفردت " فعلت وأفعلت" بالتأليف فيها، فعقدت لها أبواب في جل كتب النحو والصرف، بل وخصصت بالتأليف لدى طائفة من العلماء أبرزهم أبو إسحاق الزجاج في كتابه (فعلت وأفعلت)[1]، وأبو حاتم السجستاني في كتابه الذي حمل نفس العنوان: (فعلت وأفعلت)[2]، واهتمت هذه الكتب برصد ما وقع بين البنائين من اتفاق أو اختلاف في المعنى في رصيد مهم من معجم الأفعال في اللغة العربية.

و يبدو أن هذا الاهتمام يرجع لسببين.

الأول: جودة تكوين (فعَل) و(أفعل) من الناحية الصرف- صوتية جعلتهما أكثر خفة من غيرهما من الأبنية، فكانا أكثر استعمالا في العربية؛ لأن العرب بطبعهم

[1] - أبو إسحاق الزجاج :"**فعلت وأفعلت**" ، تح: ماجد حسن الذهبي، الشركة المتحدة للتوزيع، ط 1 – 1984 .

[2] - ذكر خليل إبراهيم العطية محقق كتاب (فعلت وأفعلت) للسجستاني العلماء الذين أفردوا لموضوع (فعلت وأفعلت) مؤلفات خاصة و هي ستة عشر مؤلفا، كما أفرده علماء آخرون بفصول في مؤلفاتهم، مثل: سيبويه في (الكتاب)، وأبي عبيد القاسم بن سلام في (الغريب المصنف)، وابن السكيت في (إصلاح المنطق)، وابن قتيبة في (أدب الكاتب)، وثعلب في (الفصيح)، وابن دريد في (الجمهرة)، وابن القوطية في (الأفعال)، وابن سيده في (المخصص)، وابن القطاع الصقلي في(الأفعال). مقدمة كتاب "**فعلت و أفعلت**" لأبي حاتم السجستاني، تح: إبراهيم خليل العطية، دار صادر، بيروت، ط:2، 1996، ص ص: 67- 71.

ينزعون إلى استعمال أخف الأبنية وينفرون من أثقلها. وبسبب القرابة الصوت – صرفية، حصلت قرابة دلالية جعلتهما يتناوبان على المعنى الواحد تقريبا في رصيد مهم من معجم أفعال اللغة العربية الفصيح.

الثاني: يتفرع عن الأول وهو أن النحاة والصرفيين جعلوا (أفعل) لقربها من (فعَل)، بنيويا ودلاليا، أصلا تقاس عليه بقية الأبنية؛ فإمام النحاة سيبويه رحمه الله، في جل المواضع التي حصل فيها تقارب في المعنى بين (فعَل) المجرد والفعل المزيد بحرف أو حرفين أو ثلاثة، جعل (أفعل) أنموذجا يقاس عليه، وكثيرا ما كان يستعمل عبارة:..." كما بني هذا على (أفعل)..."[1]؛ فبين: (فعَل) و(فاعل) قال:" وقد يجيء فاعلت لا تريد بهما عمل الاثنين، و لكنهم بنوا عليه الفعل كما بنو على أفعل"[2]، وبين (فعل) و(استفعل) قال: "... كما بنوا ذلك على أفعل بنوا هذا على استفعلت "[3].

وكان سيبويه رحمه الله أول من أشار إلى هذه الظاهرة، ووصفها بالقلة، وأرجع سبب وقوعها في اللغة العربية الفصحى إلى العامل اللهجي، قال:" وقد تجئ فعلت وأفعلت المعنى فيهما واحد، إلا اللغتين اختلفتا - زعم ذلك الخليل- فيجيء بها قوم على فعلت، ويلحق قوم فيه الألف، فيبنونه على أفعلت"[4].

و سار على هذا النهج كثير من النحويين والصرفيين، واختلفت اصطلاحاتهم تعليلهم بين: اختلاف اللغات، وتعدد اللغات، وتراكب اللغات، والازدواج اللغوي...

وهناك عوامل أخرى أسهمت في إيجاد هذه الظاهرة في مسيرة تطور اللغة العربية، غير العامل اللهجي أو اللغوي، أبرزها: التطور الدلالي والقياس الخاطئ (اللحن) والبنية المقطعية للصيغتين والمخالفة بين المشتقات وأفعالها[5].

---

[1] - سيبويه، أبو بشر عمر عثمان ابن قنبر: **"كتاب سيبويه"** :شرح وتحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1991، 74/4.

[2] - الكتاب: 68/4

[3] - نفسه: 70/4

[4] - نفسه: 61/4

[5] - للتفصيل ينظر محور: عوامل الترادف بين الصيغتين في بحث: جزاء محمد المصاورة:" الترادف بين صيغتي فعل و أفعل في العربية"، حوليات آداب عين شمس، المجلد: 37، أبريل- يونيو 2009.

واتسمت الأعمال التي رصدت هذه الظاهرة بطابع الوصف، وحين تتعدى إلى التفسير تحصر أسباب الظاهرة في العامل اللهجي في الأغلب الأعم، وهي في ذلك منسجمة مع الغرض من تأليفها ؛ فهي معاجم لغوية تخصصت في قسم من أقسام الكلم في العربية، وهو الفعل، وبالأخص (فعَل) و(أفعل)، ومن طبيعة العمل المعجمي تدوين اللغة كما وردت على الألسنة، ونادرا ما يتدخل لتفسير ومناقشة أسباب الورود وملابساته.

ونظرا لصلة قضية الترادف بمتجه هذا الفريق، فإن البحث سيقف باقتضاب شديد عند مفهومها وأسباب وقوعها في اللغة وفوائدها وموقف العلماء منها.

الترادف ظاهرة لغوية وُجدت في اللغة لتحقيق مقاصد تواصلية وتعبيرية... ترتقي في بعض المقامات إلى مستوى الضرورة.

ويقع الترادف في النظام الصرفي العربي بين وحدات النسق الواحد، أسماء كانت أم صفات أم أفعالا أم حروفا. والدراسات التي عالجت هذه الظاهرة اهتمت كثيرا بالأسماء والصفات، وقليلا بالأفعال، ونادرا بالحروف.

و الترادف فيما نقله الجلال السيوطي عن الفخر الرازي هو: " الألفاظ المفردة **الدالة** على شيء واحد باعتبار واحد"[1]، فهل هذه الدلالة تعنى:

1- الاتحاد التام لمعاني الألفاظ المقول بترادفها،

2- أو أن هناك فروقا دقيقة بين هذه الألفاظ، وأن لكل منها دلالتها الخاصة بها إلى جانب اشتراكها مع غيرها في المعنى العام[2].

إن المستقرئ لهذه الظاهرة في الفكر اللغوي العربي، يلحظ أن العلماء انقسموا بسببها على فريقين:" فريق يرى أن المعنى الدقيق للترادف يقضي أن تدل الكلمات المترادفة على معنى واحد تحديدا لا تقريبا، إذ مجرد وجود أدنى الفروق يخرجها عنه، بينما يرى الفريق الآخر أن المترادفات كلمات متشابهة في المعنى

[1]-جلال الدين السيوطي:" **المزهر في علوم اللغة و أنواعها**" ، تح: محمد جاد المولى وآخرين، دار الجيل، بيروت، (د: ط- ت)، 402/1.

[2]- محمد بن عبد الرحمن الشايع: "**الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم**"، مكتبة العبيكان، ط:1، 1993ص 15

الأساس، مع قليل من التباين في نواح أخرى، أو أنها تشترك في المعنى العام، ولكن كل واحدة تختص بنصيب تنفرد به دون الأخرى"[1].

وقد كان القدماء على وعي تام وواضح بتميز الألفاظ بعضها عن بعض بسمات دلالية لا تخرجها عن التقارب مع أبنية أخرى في المعنى في اللغة العادية، وأدخلوه في باب الاتساع أو التسامح في العبارة أو المباحات التعبيرية الاختيارية، وقد ألمع أبو الفتح إلى ذلك في باب إيراد المعنى **المراد** بغير اللفظ **المعتاد** قائلا:" اعلم أن هذا موضع قد استعملته العرب، واتبعتها فيه العلماء، والسبب في هذا: الاتساع، أن المعنى المراد مفاد من الموضعين جميعا، فلما آذنا به وأديا[ه]، سامحوا أنفسهم في العبارة عنه، إذ المعاني عندهم أشرف من الألفاظ"[2].

ونص إمام البلاغيين على أن المقاصد التواصلية تبيح للمتكلم تقريب المعنى بالألفاظ المتعددة تأديةً للغرض، قال: "ولا يغرنك قول الناس: قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه. فإنه تسامح منهم، والمراد أنه أدى الغرض. فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول حتى لا تعقل ههنا إلا ما عقلته هناك وحتى يكون حالهما في نفسك حال الصورتين المشتبهتين... ففي غاية الإحالة، و ظن يفضي بصاحبه إلى جهالة..."[3].

وأسباب وقوع هذه الظاهرة في اللغة العربية كثيرة، ذكر منها جلال الدين السيوطي اثنين لهما - معا – علاقة بوضع اللغة:" أحدهما أن يكون من واضعين، وهو الأكثر؛ بأن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين، والأخرى الاسم الآخر للمسمى الواحد، من غير أن تشعر إحداهما بالأخرى، ثم يشتهر الوضعان، ويخفى الواضعان، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع آخر. وهذا مبني على كون اللغات اصطلاحية.

و الثاني: أن يكون من واضع واحد، وهو الأقل".[4]

---

[1]- بتصرف عن الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، ص 36.

[2]- الخصائص: 466/2. و ونقل السيوطي أن قطربا قال: "إنما أوقعت العرب اللفظتين على المعنى الواحد، ليدلوا على اتساعهم في كلامهم". المزهر1/ 400 .

[3]- عبد القاهر الجرجاني:" **دلائل الإعجاز**" ، تح: محمد رضوان الداية وفايز الداية، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2007، ص 266- 267.

[4]- المزهر: 1/ 405

و غيرهما كثير، منها: التطور الدلالي للألفاظ، وتداخل معناها مع مرور الزمن، والحاجة إلى تقريب المعني شرحا وتفسيرا في مقامات تخاطبية عامة وخاصة كالتعليم والإرشاد والوعظ... بالإضافة إلى أسباب عروضية وأسلوبية وبلاغية لا تكاد تنحصر.

أما فوائده فكثيرة " منها: أن تكثر الوسائل – أي الطرق – إلى الإخبار عما في النفس؛ فإنه ربما نسي أحد اللفظين أو عسر علية النطق به... ومنها التوسع في طرق الفصاحة وأساليب البلاغة في النظم والنثر، وذلك لأن اللفظ الواحد قد يتأتى باستعماله مع لفظ آخر: السجع والقافية والتجنيس والترصيع، وغير ذلك من أصناف البديع ولا يتأتى ذلك [إلا] باستعمال مرادفه"[1].

1- 2. مذهب القائلين بالفروق في المعنى

ذهب هذا الفريق إلى أن (مبدأ الزيادة في المعنى يوجب الزيادة في المبنى) غالب في اللغة العربية، بل ويطرد في بعض أنسقتها الفرعية وأنماطها الخطابية[2]، وما يبدو شاذا عنه فليس من قصد المرسل، بل من سوء تقدير المرسل إليه لتنوع أساليب التعبير بتنوع المقاصد والمقامات التخاطبية، لذا يجب رده إليه بلطيف التأويل وسديد النظر ومزيد تأمل، - دون تمحل أو تكلف-، وذلك بغية الاستفادة من طاقات الأبنية الصرفية في كشف الأسرار البلاغية والجماليات الأسلوبية للتعابير اللغوية، والتي تصل إلى مرتبة الإعجاز في النظم القرآني.

و يبدو أن صلة أدلة غلبة واطراد هذا المبدأ بمنطق اللغة تركيبيا وتداوليا قوية؛ فإذا كانت الألفاظ أدلة المعاني –من الناحية المنطقية - "ثم زيد فيها شيء أوجبت القسمة زيادة المعنى، وكذلك إذا انحرف عن سمته[...] كان دليلا على حادث متجدد له"[3].

وتبنى هذا التوجه ثلة من العلماء، منهم الزركشي الذي يقول في هذا الصدد:" اعلم أن اللفظ إذا كان على وزن من الأوزان ثم نقل إلى وزن آخر أعلى منه، فلا بد

---

[1]- نفسه : 1/ 406.

[2]- أنماط الخطاب متفاوتة بين الموجهة للعموم و الخصوص و خصوص الخصوص، فالمبدأ : يقل في الأول ويغلب في الثاني ويطرد في الثالث. ينظر ص من هذا البحث.

[3]- الخصائص: 3/ 268.

أن يتضمن من المعنى أكثر مما تضمنه أولا، لأن الألفاظ أدلة المعاني، فإذا زيد في الألفاظ وجب زيادة المعنى ضرورة"[1]. وهذا النوع لا نزاع فيه لبيانه، ولا يستعمل إلا في مقام المبالغة [2]، حسبما ذكر ضياء الدين ابن الأثير.

و في مقابل ذلك زعم كثير من أهل الفن أن تغيير المبنى الصرفي خصوصا، **في اللغة الواحدة** لا يقتضي مغايرة الدلالة الإفرادية أو التركيبية، وهو أمر يتعارض مع مقاصد الوضع والطبع؛ فليس من مقاصد الواضع ولا من طبيعة المتكلم تغيير المبنى زيادة أو اقتصادا لغير فائدة تذكر وإلا كان عبتا، وفي هذا الصدد يقول رضي الدين الأستراباذي:" اعلم أن المزيد فيه لغير الإلحاق، لابد لزيادته من معنى؛ لأنها إن لم تكن لغرض لفظي كما في الإلحاق، ولا لمعنى كانت عبتا، فإذا قيل مثلا: إن (أقال) بمعنى (قال)، فذلك تسامح في العبارة، وذلك على نحو ما يقال: إن الباء في (كفى بالله) ومن في(وما من إله) زائدتان، لمّا لم تفيدا فائدة زائدة في الكلام سوى تقرير المعنى الحاصل وتأكيده، فكان لابد من الهمزة في (أقالني) من التأكيد والمبالغة"[3].

و يستحيل وقوع هذه الظاهرة في اللغة الواحدة في اعتقاد ابن درستويه، بل في غاية الإحالة حسب الشيخ الجرجاني. قال ابن درستويه:"... لا يكون فعَل وأفْعَل بمعنى واحد كما لم يكونا على بناء واحد إلا أن يجيء ذلك في لغتين مختلفتين فأما من لغة واحدة فمحالٌ أن يختلف اللفظان والمعنى واحد كما يظنُّ كثير من اللغويين والنحويين وإنما سمعُوا العرب تتكلمُ بذلك على طِباعها وما في نفوسها من معانيها المختلفة وعلى ما جرت به عادتُها وتعارفُها ولم يعرف السامعون لذلك العلة فيه والفروق فظنُّوا أنهما بمعنى واحد وتأوَّلُوا على العربِ هذا التأويلَ من ذات أنفسهم فإن كانوا قد صدَقوا في رواية ذلك عن العرب فقد أخطأوا عليهم في تأويلهم ما لا

---

[1]- " **البرهان في علوم القرآن**"/ الزركشي: 34/3.

[2]- و قال ضياء الدين بن الأثير "اعلم أن اللفظ إذا كان على وزن من الأوزان ثم نقل إلى وزن آخر أكثر منه فلا بدّ من أن يتضمن من المعنى أكثر مما تضمنه أوّلا؛ لأن الألفاظ أدلّة على المعاني، وأمثلة للإبانة عنها، فإذا زيد في الألفاظ أوجبت القسمة زيادة المعاني، وهذا لا نزاع فيه، لبيانه، وهذا النوع لا يستعمل إلا في مقام المبالغة".المثل السائر: 241/2:

[3]- رضي الدين الأستراباذي: "**شرح شافية بن الحاجب**"، تح: محمد نور الحسن، ومحمد الزفاف،ومحمد محي الدين عبد الحميد دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، طبعة 1975، 83/1.

يجوزُ في الحكمة وليس يجيء شيء من هذا الباب إلا على لغتين متباينتين كما بيّنا أو يكون على معنَيَيْن مختلفين أو تشبيه شيء بشيء "[1].

وقال في موضع آخر: أهلُ اللغة أو عامتُهم يزعمون أن فعل وأفعل بهمزة وبغير همزة قد يجيئان لمعنًى واحد وأن قولهم: دِير بي وأُدِير بي من ذلك. وهو قول فاسد في القياس والعقل مخالفٌ للحكمة والصواب ولا يجوز أن يكون لفظان مختلفان لمعنًى واحد إلا أن يجيء أحدُهما في لغة قومٍ والآخر في لغة غيرهم"[2].

و قال شيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجاني:" ولا يغرنك قول الناس: قد أتى بالمعنى نفسه، وأخذ معنى كلامه، فأداه على وجهه، فإنه تسامح منهم، والمراد أنه أدى الغرض، فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول حتى لا تعقل ههنا إلا ماعقلته هناك... ففي غاية الإحالة"[3].

أما ابن خالويه فيرى أن: "جميع كلام العرب أن يقال: فعل الشيء، وأفعله غيره، مثل جلس وأجلسه غيره"[4]. فينتفي حسبما ذكر توارد البنائين على المعنى الواحد.

ومن المحدثين الذين حققوا في هذه المسألة: إبراهيم خليل العطية، وقد اتضح له من استقرائها في كتب المتقدمين:" أن الاتفاق الوارد بين صيغتي الأفعال آت من اختلاف اللهجات؛ فلهجة قبيلة ما (أفعل)، ولقبيلة أخرى (فعل)، ثم جاء جامعو المعجمات فضموا هذه المعاني بعضها إلى بعض، بدون أن يعنوا في كثير من الأحيان برجع كل معنى إلى القبيلة التي كانت تستخدمه"[5].

ويبدو أن مرد تكرار هذه الظاهرة في كتب القدماء، بتصور وجهاز تمثيلي ومفاهيمي نمطي، غياب معجم تاريخي للمداخل الفعلية في التراث المعجمي العربي

---

[1]- المزهر1:/385.

[2] - نفسه: 386/1.

[3]- دلائل الإعجاز ص 266-267،(مكرر)

[4]- الحسين بن أحمد بن خالويه:" **ليس في كلام العرب**"، تح: أحمد عبد الغفور عطار، مكة المكرمة، ط:3 ، 1979، ص:75.

[5]- مقدمة كتاب "**فعلت و أفعلت**" لأبي حاتم السجستاني، ص ص: 59- 60.

الفصيح: يؤصل المادة اللغوية بإرجاعها إلى لهجاتها الأصلية، ويرصد التغييرات التي طرأت عليها في مسيرة التطور اللغوي التركيبي والدلالي والتداولي للغة العربية.

أما ما تجود به المعاجم من إفادات فتعزل الظاهرة عن سياقها الثقافي، وتختصر أسباب وقوعها في العامل اللهجي، وهذا لا يسعف المهتم في بناء تصور دقيق للموضوع.

بقي أن نشير إلى أن هذا المبدأ يطرد من الناحية الصرفية المحضة في النسق الواحد وبين وحدات النوع الواحد ؛ كأن يكون اللفظان اسمين من نوع واحد، بأن يكون كل منهما اسم فاعل ك" صَدٍ" و"صَديان"، أو فعلين، ك" قطع" وقطّع" أو صيغي مبالغة ك "رحيم" و"رحمان..."[1].

1- 3. ظاهرة تعدد المبنى للمعنى الواحد في القرآن الكريم

استقرأ الباحث نماذج من أبنية الأفعال وردت مجردة ومزيدة في القرآن الكريم قيل باتفاق المعنى فيها رغم اختلاف مبانيها، وانتهى إلى أن لا أثر للاتحاد التام في المعنى بين الأبنية، وأن كل بناء في التعبير القرآني قد صيغ بقدر موزون غايةً في الإحكام، دالا على معناه الدقيق الذي لا يمكن أن يشترك معه غيره فيه، بل يقتضيه سياق الحال والمقام ؛ فلا يصلح في مجرده معنى مزيده، ولا العكس، فكل لفظة فيه بمنزلة الفريدة من العقد وهي:" دالة على عظم فصاحة هذا الكلام، وقوة عارضته، وجزالة منطقه، بحيث لو أسقطت من الكلام عزت عن الفصحاء"[2]، فكان للبيان القرآني القول الفصل في هذه المسألة حين هدى إلى سر الكلمة لا تقوم مقامها كلمة سواها من الألفاظ المقول بترادفها [3].

[1]- ينظر: محمد ذنون يونس" إشكالية المبنى و دلالتها على زيادة المعنى: دراسة تطبيقية على السين وسوف في القرآن الكريم"، كلية التربية الأساسية، المجلد:8، العدد: 4، 2009، ص: 178- 207.

[2] - جلال الدين السيوطي: "**الإتقان في علوم القرآن**"، تح: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 2007، 181/2.

[3] - ينظر: عائشة عبد الرحمن:" **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق**"، دار المعارف القاهرة، الطبعة :1، 1971م .ص 193.

ولهذا وجب على الباحث في القرآن الكريم بخصوص هذه الظاهرة:" مراعاة الاستعمالات والقطع بعدم الترادف ما أمكن، فإن للتركيب معنى غير معنى الإفراد"[1]. إنه – أي التركيب- يختلف باختلاف مقام الخطاب بين:

●**العام**: ويمثله عموم كلام الناس فضلا عن خصوصهم، وفيه تتناوب الأبنية على المعاني قطعا، قصد تيسير التواصل وتقريب الأفكار والمفاهيم والآراء وشرح وتفسير الغامض منها...

●**الخاص**: تختص به الأساليب الأدبية الرفيعة والنصوص العلمية والقانونية الدقيقة، وهو موجه للمتخصصين، ويمتاز بالتدقيق في تحديداته التعبيرية، لكن يمكن أن تحتمل فيه الألفاظ أكثر من وجه.

●**الأخص**: وتنفرد به لغة التنزيل العزيز؛ لأن العليم الكريم "قد أحاط بكل شيء علما، **وأحاط بالكلام كله علما**، فإذا ترتبت اللفظة من القرآن علم بإحاطته أي لفظة تصلح أن تلي الأولى وتبين المعنى بعد المعنى، ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره، والبشر معهم الجهل، والنسيان، والذهول، ومعلوم ضرورة أن بشرا لم يكن قط محيطا"[2]، فتؤدي اللفظة القرآنية معنى لا يمكن أن يؤديه غيرها، فتمثل سرا من أسراره ووجها من وجوه إعجازه حتى إنك:" لو نزعت منه لفظة، ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد"[3].

ونعتقد أن علماءنا القدامى: صرفيين ونحويين ولغويين وبلاغيين ومفسرين وأصوليين كانوا على علم تام بتنوع أساليب التعبير، في العربية وعربية القرآن، عن المعاني بمباني تختلف باختلاف الحال والمقام، ولم يغب عن أذهانهم الراجحة أن ألفاظ الكلام وضعت لملائمة المعاني المقصودة، وأن تغير المعاني يقتضي تغير المباني، وذهاب بعضهم إلى القول بتناوب البناءين أو الأبنية على المعنى الواحد ينبغي أن يحمل على الاتساع أو التسامح في الاصطلاح، كيف لا وهم الأقرب إلى عهود

---

[1] - البرهان/ الزركشي: 4/ 78.

[2]- أبو محمد بن عطية الأندلسي:" **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**" ، تح:عبد السلام عبد الشافي،دار الكتب العلمية – بيروت، ط1 - 1422 هـ ، 52/1.

[3]- نفسه.

الفصاحة والأبعد من عصور اللحن والتصحيف والركاكة، ومنهم العربي القح، والمفسر الملهم، واللغوي البحر، والبلاغي اللبيب، والأديب الأريب.

ولتأكيد ما سبق تقريره سيعرض الباحث هذه القضية على لغة التنزيل العزيز باستقراء جزء يسير من نسق أبنية الأفعال قيل بتناوب مجردها ومزيدها على المعنى الواحد، مبتدئا بالمزيد بحرف واحد فالمزيد بحرفين ثم المزيد بثلاثة أحرف[1]، متخذا نموذجا لكل علاقة وفق التصميم التالي:

1. المجرد والمزيد بحرف واحد
1. 1. فعل أفعل: (أسقى) و(أبدأ) نموذجا.
1. 2. فعل فعّل: (زين) و(قدر) نموذجا.
1. 3. فعل فاعل: (خادع) و(واعد) نموذجا.

2- في الجانب التطبيقي

1. فعل وأفعل: أسقى وأبدأ نموذجا

يعد (أفعل) من ناحية التكوين البنيوي أقرب الأبنية إلى (فعل)، و بسبب ذلك كثر دورانه في العربية ورودا وتواترا، واستعمل في معان شتى، دفعت بعض المعنيين إلى القول باتفاقه في المعنى مع(فعل)، في رصيد مهم من معجم أفعال اللغة العربية.

والمستقرئ لمعجم الأفعال المزيدة في القرآن يلحظ تصدر رصيد (أفعل) المعجمي نسق المزيد بحرف خاصة والمزيد بحرفين عامة بحوالي ستة وستين ومأتي(266) فعل، دلت في التنزيل العزيز على معان كثيرة، من بينها التقارب في المعنى مع(فعل).

[1] - وقف البحث في هذه الدراسة على المزيد بحرف واحد، على أن يكمل دراسة قسيميه- المزيد بحرف وبحرفين- مستقبلا إن شاء الله.

1. 1.أسقى

1.1.1 في الورود

وردت مادة هذا الفعل في التنزيل العزيز(25) مرة: (3) مرات بلفظ الاسم، و(22)مرة بلفظ الفعل: المجرد (14) مرة مبنيا للفاعل وللمفعول، والمزيد(08)مرات مبنيا للفاعل فقط. وتوزع على الصيغ على الشكل التالي:

1- **المجرد:**

1-1 المبني للفاعل:(08) مرات، بصيغة الماضي(03) مرات، وبصيغة المضارع (05) مرات.

1-2 المبني للمفعول(06) مرات، بصيغة الماضي(01) مرة واحد، وبصيغة المضارع (05)مرات.

2- **المزيد:**

2-1 على وزن **أفعل:** (6) مرات بصيغة الماضي(03) مرات، وبصيغة المضارع (03)مرات.

2-2 على وزن **استفعل** (2) مرتان بصيغة الماضي.

قال جل وعلا:

وزن أفعل

1. ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا ﴾ (المرسلات:27).
2. ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ (الحجر:22)
3. ﴿وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا ﴾الجن:16
4. ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ (النحل:66).
5. ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾(المؤمنون:21).
6. ﴿لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾ (الفرقان:49).

وزن أستفعل

1. ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة:60).

2. ﴿وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (الأعراف:160).

2-1-1 في المعنى اللغوي

تدور مادة السين والقاف والحرف المعتل في معجم اللغة العربية حسب ابن فارس على إشراب الشيء الماء وما أشبَهَه سواء بنيت على (فعل) أو(أفعل)، إلا أن(أفعل) اختصت بمعنى الجعل، ومن جعلت له سقيا فقد سقيته، يقول: "السين والقاف والحرف المعتل أصلٌ واحدٌ، وهو إشراب الشيء الماء وما أشبَهَه. تقول: سقيته بيدي أَسقيهِ سَقيا، وأَسْقيته، إذا جعلتَ له سِقياً."[1].

و صيغ في اللسان من هذه المادة من المزيد بحرف: (أفعل) و(فعّل) و(فاعل)، وبحرفين: (تفعّل) و(تفاعل) و(افتعل)، وبثلاثة أحرف: (استفعل). وبينهما اشتراك وافتراق في المعنى حسب السياق.

ففي سياق العموم عُممت الدلالة بين الفعل المجرد والمزيد على وزن: (أفعل) و(فعّل) و(استفعل)، فدلت هذه الأبنية على معنى واحد حسب ابن منظور.

فبالنسبة ل(فعل) و(أفعل) نقول:

- سَقاهُ اللهُ الغيثَ
- وأسَقى اللهُ الغيثَ

وكلاهما بمعنى واحد، وقد جَمَعَهما لَبيدٌ في قوله:

[1] - أحمد بن فارس:" **مقاييس اللغة**"، تح: أنس محمد الشامي، دار الحديث، القاهرة،(د-ط)،2008، مادة (سقي).

سَقى قَوْمي بني مَجْدٍ،**وأَسْقى** *** نُمَيْراً والقبائِلَ من هِلالِ

و"في القرآن: ونَسْقيه مما خَلقْنا أَنْعاماً؛ من سَقى ونُسقيه من أَسْقى **وهما لغتان بمعنى واحد**. أَبو زيد: اللهم أَسْقِنا إِسْقاءً إِرْواءً."

ويذهَبُ" أَبو الحسن إلى التسوية بين فَعَلْت وأَفْعَلْت، وأَنَّ أَفْعَلْت غيرُ مَنْقولَة من فَعَلْت لضَرْب من المَعاني كنَقْل أَدخلت"[1].

وبالنسبة ل (فعل) و(فعّل) و(استفعل) نقل ابن منظور أن ابن سيده قال:": سَقاهُ سَقْياً وسَقَّاهُ وأَسْقاه"[2].

كما: "يقال: اسْتَسْقى وسَقى اللهُ عبادَه الغَيْثَ وأَسْقاهم، والاسم السُّقْيا بالضمّ"[3].

و في سياق الخصوص ؛ انفرد كل بناء بمعنى: ف:(فعل) بسقي الشيء مباشرة، و"أفعل" بسقيه بواسطة؛ بجعله له أو دَلّه على موضعه "يقال: سَقَيْته لشَفَتِه، وأَسْقَيْته **لِماشيَتِهِ** وأَرْضِهِ،...وقيل: سَقاه بالشَّفَة وأَسْقاهُ **دَلَّهُ** على موضعِ الماء". قال سيبويه:" سقيته فشرب، وأسقيته: جعلت له ماء وسقيا...فسقيته مثل كسوته، وأسقيته مثل ألبسته"[4]

و دخل (فعّل) على (أفعل) في معنى الدعاء، كما دخل (أفعل) على (فعّل) في معنى التكثير، تقول:"سَقَّيْت فلاناً وأَسْقَيْته إذا قُلت له سَقاكَ اللهُ؛ قال ذو الرُّمة:

وقَفْتُ، على رَبْعٍ لِمَيَّةَ، ناقَتي، فما زِلْتُ أُسْقي رَبْعَها وأُخاطِبُهْ

وأُسْقيهِ حتى كادَ، ممَّا أُبِثُّه، تُكَلِّمُني أَحْجارُهُ ومَلاعِبُهْ..

وسَقّيْته الماءَ: شُدِّدَ للكثرة... وسَقى الثوبَ وسَقَّاهُ: أَشربه صِبغاً"[5].

---

[1] - جمال الدين ابن منظور: **"لسان العرب"**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 3 ، 1994. مادة (سقي).

[2] - نفسه.

[3] - نفسه.

[4] - كتاب سيبويه: 59/4.

[5] - اللسان:مادة (سقي).

وصيغ منه (فاعل) أيضا:" يقال: ساقى فلان فلاناً نخله أو كرْمَه إذا دفعه إليه واستعمله فيه على أَن يَعْمُرَه ويَسقِيَه ويقومَ بمصلحته من الإبارِ وغيره، فما أَخرج الله منه فللعامل سهمٌ من كذا وكذا سَهْماً مما تُغِلُّه، والباقي لمالِكِ النخل، وأَهل العراق يُسَمُّونَها المُعاملة."[1]

ودل على معنى المشاركة بزنة (تفاعل)،وعلى التمهل بزنة (تفعل). قال ابن منظور:" وتساقى القَوْمُ: سَقى كلُّ واحدٍ صاحِبَه بِجِمام الإناءِ الذي يَسْقيان فيه؛ قال طَرَفة بن العبد:

وتَساقى القَوْمُ كأْساً مُرَّةً، وعلى الخَيْلِ دِماءٌ كالشَّقِرْ

وقول المتنخل الهذلي:

مُجَدَّلٌ يَتَسَقَّى جِلْدُهُ دَمَه، كما تَقَطَّر جِذعُ الدَّومَةِ القُطُلُ

أَي يتَشَرَّبه... وتَسَقَّى الشيءُ: قَبِلَ السَّقْيَ"[2]

كما دل على معنى الطلب بزنة (افتعل) و(استفعل)قال: "**واسْتَقى** الرجلَ **واسْتَسْقاه**: طَلب منه السَّقْيَ.

وفي الحديث: خرج يَسْتَسْقي فقلب رِداءَه؛ وتكرر ذكر الاسْتِسْقاء في الحديث، وهو اسْتِفْعال من طَلَب السُّقْيا أَي إنْزال الغَيْثِ على البلادِ والعِبادِ...**واسْتَسْقَيْت** فلاناً إذا طلبت منه أَن يَسقِيَك"[3].

واستَقى من النهَر والبئرِ والرَّكِيَّة والدَّحْل استِقاءً: أَخذ من مائها[4].

و قال أبو إسحاق الزجاج في باب فعلت وأفعلت والمعنى واحد: "...و يقال... سقيت وأسقيت، واحتج باجتماعهما في بيت لبيد بن ربيعة:

سَقى قَوْمي بني مَجْدٍ، **وأَسْقى** *** نُمَيْراً والقبائِلَ من هِلالِ[5]

---

[1] - نفسه :مادة (سقي).

[2] -نفسه .

[3] - نفسه .

[4] -نفسه .

[5] - كتاب :" فعلت و أفعلت"/ أبو إسحاق الزجاج: ص 50.

واتهم أبو عبيدة هذا البيت من شعر لبيد بالخروج عن قواعد الفصاحة، محتجا بأن الشاعر المطبوع لا يتكلم بلغتين في بيت واحد [1].

في حين ذهب ابن جني إلى أن:" ما اجتمعت فيه لغتان أو ثلاث، أكثر من أن يحاط به."[2]، وأرجع سبب وقوعه إلى عامل التعدد اللهجي. وعقد لهذه المسألة بابا في الخصائص سماه "باب في الفصيح يجتمع في كلامه لغتان فصاعدا"، بحث فيه أسباب ورودها في كلام الفصيح، وانتهى إلى أنه:" كلما **كثرت** الألفاظ على المعنى الواحد كان ذلك أولى بأن تكون لغات لجماعات اجتمعت لإنسان واحد من هَنَّا ومن هَنَّا... من **حيث كانت القبيلة الواحدة لا تتواطأ في المعنى الواحد على ذلك كله**"[3].

والتمس كثير من اللغويين فروقا دلالية بين الفعلين (سقى/ أسقى) احتكاما إلى السياق ومقتضيات الأحوال، وانتهوا إلى أن اختلاف مبنى الفعلين في السياق أوجب اختلافا في المعنى، أسهم في تخصيص دلالة الفعل المجرد وإثرائها، وفي بعض السياقات تتقلص الفروق بينهما فيتناوبان على المعنى الواحد وهو تهيئ الماء للشارب مطلقا عاقلا كان أو غير عاقل، مباشرة أو غير مباشرة،بتكلف أو دون تكلف، وهذا لا يعني عدم اختصاص كل فعل بدلالته التي تميزه عن غيره.

وكان أبرز ما ميز المجرد دلالته على إعطاء الشارب الماء مباشرة ليشربه، والمزيد دلالته على معنى الجعل، وقد يخرج للدلالة على الدعاء والاتخاذ...، وفي هذا الصدد يقول السجستاني ويقال " سقيت زيدا شربة فشربها، وأسقيته أيضا. هذان معروفان إذا أردت سقي الشفة. ويقال أسقيته إذا **جعلت** له شربا، والشرب الماء.

و يقال سقيت له جلدا **يتخذ** منه سقاء، وأنا أسقيه، وأنكره أبو زيد وأبو عبيدة، وقالوا كلهم: أسقيه جلدا لا يختلفون فيه...و يقال أسقيت الموضع والرجل: إذا **دعوت** له بالسقيا"[4].

---

[1] - نقل السجستاني عن أبي عبيدة أنه قال:" أنا و الله أتهم هذا البيت من شعر لبيد ، ولكن أن يكون مطبوعٌ يتكلم بلغتين في بيت واحد" . كتاب " فعلت و أفعلت": ص 145.

[2] - الخصائص: 1/ 372 .

[3] - بتصرف عن الخصائص :1/370-373.

[4] _ كتاب " فعلت و أفعلت" / السجستاني" : ص 145.

و دل الفعل المجرد (سقى) في المعجم الموسوعي للقرآن الكريم على: إعطاء الظمآن ما يشرب أو إرواءه أو تزويده بالماء، والمزيد الذي على وزن(أفعل): أسقى على معنى الجعل: جعله يشرب، و(استفعل): استسقى على معنى الطلب أي طلب السقيا.[1]

3-1-1 في المعنى القرآني

استند المفسرون في تفسير معنى الفعل:" سقى وأسقى" في القرآن الكريم إلى أقوال اللغويين، وانقسموا – كاللغويين - طائفتين:

الأولى قالت باتفاقهما معنى؛ وأنهما لغتان بمعنى واحد، واحتجت له ببيت لبيد السالف الذكر، والأخرى قالت بالفرق.

قال الفراء في قوله تعالى: ﴿وإن لكم في الأنعام لعِبْرةً نُسْقِيكُم مما في بُطونِهِ﴾[2]: العرب تقول لكل ما كان من بطون الأَنعام ومن السماء أَو نهَر يَجْري لقوم: أَسْقَيْت. فإذا سَقاكَ الرجل ماءً لشَفَتِك قالوا: سَقاهُ. ولم يقولوا: أَسْقاهُ؛ كما قال الله عز وجل: ﴿وسَقاهم ربهم شراباً طَهُوراً﴾[3]، وقال: ﴿والذي هو يُطْعِمُني ويَسْقِين﴾[4]؛ وربما قالوا لِما في بطون الأَنْعام ولِماءِ السماء سَقى وأَسْقى كما قال لبيد:

سَقى قومي بَني مَجْدٍ، وأَسْقى نُمَيْراً والقَبائِلَ من هِلالِ.

...و قد اختلف القراء فقرأ بعضهم: (نَسْقِيكُم) وبعضهم: (نُسْقِيكُم)."[5]

1. أما الذين قالوا بالاتفاق فوجهوا اختلاف القراءتين في قوله جل وعز: "نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ"[6]، التي قرئت ب(أفعل) و(فعل) باختلاف اللغتين والمعنى

---

[1] - ينظر أحمد مختار عمر و آخرون، "**المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته** "، مؤسسة سطور المعرفة، ط:1، 2002: ص .240

[2] - النحل: 66.

[3] الإنسان:21.

[4] الشعراء:79.

[5] - أبو زكرياء يحيى الفراء: "**معاني القرآن**" ،تح: جماعة من الأساتذة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ط.ت)، 108/2 .

[6]-في قوله سبحانه:﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ النحل:66.

واحد[1]، مثلهم في ذلك مثل اللغويين في توجيههم لبيت لبيد، وقد جاءت عربية القرآن فيهما على معهود العرب من اجتماع اللغتين في الكلام الفصيح .

2. والحق أن الذين قالوا بالفرق أغنوا معجم الأفعال بإضافات لطيفة، بيّنها لهم سياق الورود ومقتضياته. وفحواه: أن السقي متعلق بالإنسان، والإسقاء به وبغيره جعلا أو دعاءً؛ فإن كان منفعة مباشرة أو مناولة فلا يكون فيه إلا (فعل)، وإن كان عرضا أو تهيئة أ وإعدادا فلا يكون إلا (أفعل)، وربما دخلت عليه "فعل" في هذا المعنى، لكن لابد في "أفعل" من زيادة المعنى لزيادة الحروف: وهو في سياقه: المبالغة والتوكيد.

ولا خلاف بينهم في أن أفعل في"أسقى" جاء لمعنى الجعل: جعل الشيء: الماء، اللبن... شربا، أو جعله له منه: جعل له من السماء، الأنعام، شربا أو مسقى.

و نحوه "أسقى" في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾[2].

فقد دلت فيها "أفعل" على معنى الجعل، فمعنى (**أَسْقَيْنَاكُمُوهُ**) "جعلناه لكم سقياً، فالهمزة فيه للجعل. وكثر إطلاق أسقى بمعنى سقى"[3]، لكن لا بد من المبالغة في "أفعل" لزيادة الحروف، وهو ما يؤكده الألوسي في تفسير للآية، قال:"...(فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآء) بعد ما أنشأنا بتلك الرياح سحاباً ماطراً (مَاء **فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ**). **جعلناه** لكم سقيا تسقون به مزارعكم ومواشيكم وهو على ما قيل **أبلغ** من سقيناكم لما فيه من الدلالة على جعل الماء معداً لهم ينتفعون به متى شاءوا"[4].

---

[1] - قوله: (نُّسْقِيكُمْ مَّمَّا فِي بُطُونِهِ)قرأ أهل المدينة، وابن عامر، وعاصم في رواية أبي بكر " نسقيكم " بفتح النون، من سقى يسقي. وقرأ الباقون وحفص عن عاصم بضم النون من أسقى يسقي، قيل: هما لغتان. ... وجميع القراء على القراءتين الأوليين، **والفتح لغة قريش، والضم لغة حمير**.محمد بن علي الشوكاني :" **فتح القدير**"، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط:1 - 1414 هـ، 208/3.

[2] - الحجر:22.

[3] - محمد الطاهر بن عاشور "**تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**"، الدار التونسية للنشر – 1984 ،14 /38.

[4] - شهاب الدين الألوسي:" **تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**"،تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية بيروت،ط:1، 1415هـ ، 276/7-277. و في تفسير القرطبي: (فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ) أي جعلنا ذلك المطر لسقياكم ولشرب مواشيكم وأرضكم. وقيل: سَقى وأسقى بمعنىً. وقيل بالفرق". أَبو عَبد الله محَمد القرطبي:" **الجامع لأحكام القرآن** - تفسير القرطبي" ، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط:2، 1384هـ - 1964 م ، 18/10.

أما الراغب الأصفهاني فقد سار على سمت أصحاب معاجم اللغة العربية في التفريق بين السقي والإسقاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم: فالفعل المجرد ينصرف لمعنى الإعطاء والمزيد على (أفعل) لمعنى الجعل، وعلى (استفعل) للطلب أو الجعل مَثلها في ذلك كمثل (أفعل) ؛ أما ما قرئ فيه بالمجرد والمزيد وهي آية [المؤمنون/21] ف (أفعل) فيها وفي غيرها أبلغ من (فعل)"[1].

و ذهب الجلال السيوطي في الإتقان إلى أن مبنى فعل السقي منسجم مع المعنى الذي يقتضي سياق الورود، وبناء عليه قال بالفرق بين" (سَقَى) و(أَسْقَى)،: " فالأول لما لا كلفة فيه ولهذا ذكر فِي شَرَابِ الْجَنَّةِ، نحو:(وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا) [الْإِنْسَان: 21]، والثاني لِمَا فِيهِ كُلْفَةٌ، وَلِهَذَا ذكر في ماء الدُّنْيَا، نحو: (لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا) [الْجِنّ: 16]"[2].

2-2- أبدأ

2-2- 1 في الورود

ورد في التنزيل العزيز بلفظ الفعل فقط في خمسة عشر (15) موضعا؛ مجردا إثني عشر(12) مرة، منقسما بالتساوي على صيغة الماضي والمضارع، ومزيدا على وزن (أفعل) فقط ثلاث(03) مرات.

قال تعالى:

1- المجرد

1-1 بصيغة الماضي

- ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ﴾ (يوسف:76).

[1]- و ملخصه في معجم مفردات القرآن الكريم: فالسقي:" أن يعطيه ما يشرب"، و الإسقاء:" أن يجعل له ذلك حتى يتناوله كيف شاء"، أو:" أن تجعل له ما يسقى منه ويشرب"، وقرئ في[المؤمنون/21] (نسقيكم مما في بطونها) بالفتح والضم، أي على وزن(فعل و أفعل)، إلا أن المزيد أبلغ من المجرد ؛ قال :" **فالإسقاء أبلغ من السقي**". أما استفعل في قوله جل وعز:" وإذا استسقى موسى "، فقد دلت -حسب الراغب- على الطلب أو الجعل أي على معنى" أفعل"، قال:" والاستسقاء: طلب السقي أو الإسقاء. أبو القاسم، الحسين (الراغب الأصفهاني): **"معجم مفردات القرآن الكريم"** ضبطه وصححه وخرج شواهده إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.مادة (سقي).

[2] - " الإتقان في علوم القرآن"/جلال الدين السيوطي: 395/1.

- ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (العنكبوت:20).
- ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ (السجدة:07).
- ﴿وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف:29).
- ﴿وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (التوبة:13).
- ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾(الأنبياء:104).

1-2 بصيغة المضارع

- ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ (يونس: 4).
- ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ (يونس: 10).
- ﴿أَمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾(النمل: 64).
- ﴿اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (الروم: 11).
- ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الروم: 27).

المزيد على وزن أفعل

- ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (العنكبوت: 19).
- ﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾ (سبأ: 49).
- ﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ﴾ (البروج: 13).

2-2-2 في المعنى اللغوي

نص معظم أهل العلم صرفيين ومعجميين ومفسرين على أن (أفعل) في الآيات السالفة جاء بمعنى (فعل)؛ فالإبداء كالبدء في المعنى كأبدأ وبدء.

و ذكر أبو إسحاق الزجاج في باب فعلت وأفعلت والمعنى واحد:"... وتقول: بدأ الله الخلق يبدأهم بدءا، وأبدأهم إبداء."[1]، وقال الجواليقي: "وبدأ الله الخلق وأبدأهم فطرهم."[2]

و تدل مادة هذا الفعل في اللغة العربية، حسب ابن فارس، على معنيين: افتتاح الشيء أي فعله أولا قبل غيره، والخروج من مكان إلى آخر، أي الانتقال منه، قال:" الباء والدال والهمزة من افتتاح الشيء، يقال بدأت بالأمر وابتدأت، من الابتداء... وتقول: أبدأْت من أرضٍ إلى أُخرى أُبدِئُ إبداءً، إذا خرجتَ منها إلى غيرها[3].

وأضاف صاحب اللسان معان أخر؛ منها:، إدراك الشيء أولا أي قبل إنعام النظر، والخلق أي الإيجاد والإبداع، وإحسان الشيء أي إتقانه...

قال:...وأَبْدَأْتُ بالأَمْرِ بَدْءاً: ابْتَدأْتُ به. وبَدأْتُ الشيءَ: **فَعَلْتُهُ ابْتِداءً**....وبادِئُ الرأْيِ: أَوَّلُهُ وابْتِداؤُهُ. وعند أَهلِ التحقيقِ من الأَوائِلِ **ما أُدْرِكَ قبلَ إِنْعامِ النَّظرِ**؛ يُقال فَعَلَه في بادِئِ الرأيِ...وبَدَأَ اللّهُ الخَلْقَ بَدْءاً وأَبْدَأَهمْ بمعنى **خَلَقَهم**...والبَدِيءُ: **الأَمْرُ البَدِيعُ**، وأَبْدَأَ الرَّجُلُ: إِذا جاءَ بهِ، يُقال أَمرٌ بَدِيءٌ... والبَدْءُ: **السيِّدُ**، وقِيلَ **الشَّابُّ المُسْتَجادُ** الرأْيِ، المُسْتَشَارُ، والجَمْعُ بُدُوءٌ"[4].

و في الصّحّاح:"... وبدأ الله الخلق وأبدأهم، بمعنىً"[5].وفي القاموس المحيط:" بَدَأَ...و اللَّهُ الخَلْقَ: خَلَقَهُمْ، كَأَبْدَأَ فيهما...وكالبَدِيعِ: المخْلُوقُ، والأَمْرُ المُبْدَعُ، والبِئْرُ الإِسْلامِيَّةُ."[6].

وتحيل مادة هذا الفعل في مفردات ألفاظ القرآن الكريم على معنى واحد سواء في بناء (فعل) أو (أفعل) أو(افتعل) وهو: تقديم الشيء على غيره، " يقال: بَدَأْتُ

---

[1]- كتاب "فعلت و أفعلت"/ الزجاج، ص: 6

[2]- نفسه: ص 27 ، و ينظر: السجستاني. كتاب " فعلت و أفعلتّ" ص: 133.

[3]- مقاييس اللغة :(مادة :بدأ).

[4]- لسان العرب:(مادة بدأ).

[5]- إسماعيل بن حماد الجوهري:" **الصّحّاح - تاج اللغة وصحاح العربية**" ، تح: عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين بيروت، (مادة بدأ).

[6]-مجد الدين الفيروزآبادى: "**القاموس المحيط** "،مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالةبإشراف:محمد نعيم العرقسُوسي،مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط:8، 1426 هـ - 2005 م:(مادة بَدَأَ)

بكذا وأَبْدَأْتُ وابْتَدَأْتُ، أي: قدّمت، والبَدْءُ والابتداء: تقديم الشيء على غيره ضربا من التقديم...، وشيء بَدِيءٌ:لم يعهد من قبل كالبديع في كونه غير معمول قبل"[1].

وفي المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم، يدل (بدأ)على معنيين: **الأول:** افتتاح الشيء أولا، **والثاني:** الإنشاء والخلق، و(أبدأ) على معنى: الإنشاء والخلق والإبداع[2].

ويدل استقراء معاني (بدأ) و(أبدأ) في اللغة على اشتراكهما في بعض المعاني وهي قليلة بالنسبة للمختلف فيها؛ فعندما يسند كل واحد منهما إلى اسم الجلالة الأعظم (الله) متعديا إلى (الخلق)، يشتركان في معنى الإيجاد والإنشاء والاختراع والإخراج (من العدم إلى الوجود)[3]، و"الخلق تقدير وإيجاد والإيجاد هو إعطاء الوجود"[4]، و"الإيجاد إذا لم يكن مَسْبُوقا بِمثلِهِ سمي إبداء وَإِذا كَانَ مَسْبُوقا بِمثلِهِ سمي إِعَادَة "[5]و الإنشاء: إيجاد الشيء[6]

وينماز (أبدأ) بفعل الشيء إبداعا، ويستشف ذلك من قول صاحب اللسان: "...والبَدِيءُ: **الأَمْرُ البَدِيعُ**، وأَبْدَأَ الرَّجُلُ: إِذا جاءَ بهِ"[7]، أي جاء بالأمر البديع العجيب.

3-2-2 في المعنى القرآني

اختلف المفسرون في معنى بناء (يبدئ) في الآيات أعلاه على مذهبين:

الأول: وعليه أكثر العلماء، لم يفرق بين الفعل المزيد على (أفعل) والمجرد (فعل) في المعنى؛ فـ(يبدئ) بمعنى (يبدأ)، وهما لغتان وردتا في القرآن الكريم بمعنى

---

[1]- معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم. مادة (بدأ)

[2] - المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته، ص: 78.

[3]- وملخص عبارة اللغويين السالف ذكرهم هي:" وبَدَأَ اللّهُ الخَلْقَ بَدْءاً وأَبْدَأَهمْ بمعنى **خَلَقَهم** .وبَدَأ الله تعالى الخلق وأبدأهم، بمعنى. وبدأ الله الخلق وأبدأهم، بمعنىً، بَدَأَ ... اللَّهُ الخَلْقَ: خَلَقَهُمْ، كَأَبْدَأَ فيهما. **بدَأَاللهُ** الخلقَ : أوجدَهم ، خَلَقَهم { وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ }**أبدأ** اللهُ الكونَ أوجده ، خلَقه { أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ **يُبْدِئُ** اللهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ }.

[4]- أبو البقاء الكفوي: "**الكليات**"، تح: عدنان درويش - محمد المصري ،مؤسسة الرسالة - بيروت ط: 2 ، 1419هـ - 1998 .ص: 29

[5]- نفسه ص: 218.

[6] - معجم مفردات القرآن الكريم: ص 547

[7]- لسان العرب. (مادة بدأ).

واحد، بل في السورة الواحدة أيضا. قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ* قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: 19-20].

جاء في تفسير البحر المديد "يقال: بدأ الله الخلق، وأبدأه: بمعنى واحد، وقد جاءت اللغتان في هذه السورة"[1]. وفي جامع البيان للطبري:" يقال: أبد وأعاد، وبدأ وعاد: لغتان بمعنى واحد"[2]، وقرئ بهما[3].

الثاني: يقول باختصاص كل فعل بسمات دلالية تميزه عن الآخر، تمييزا لا يجعلهما مختلفين بل متكاملين؛ ففي المجرد جمال وجلال وفي المزيد ترق في درجات الجمال والجلال.

ونشير إلى أن الفعلين (يبدئ ويعيد) وردا في القرآن الكريم " متزاوجين بمنزلة الإتباع"[4]، ثلاث مرات (03) بصيغة المضارع المبني للفاعل فقط ؛ أسند في اثنين منها إلى الخالق عز وجل، بلفظ الاسم الظاهر في [العنكبوت:19] والضمير المستتر في [البروج: 13]، ونُفي في الثالثة عن غيره في [سبأ:49].

و يدل تعلق الإبداء بالإعادة وإسنادهما إلى الخالق عز وجل ونفيهما عن غيره، على الاختصاص والحصر؛ ففعل الإبداء والإعادة مختص به سبحانه ولا يتعدى إلى غيره البتة بدليل آية سبأ (قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ) التي تنفي الفعل – أي فعل- عن الباطل كيفما كان وأينما حل وارتحل، ففعله معدوم حالا أو

[1] - أبو العباس أحمد بن عجيبة :" **تفسير البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**"، تح: أحمد عبد الله - القاهرة، طبعة 1419:هـ ، 294/4.

[2] - محمد بن جرير الطبري:" **جامع البيان في تأويل القرآن**"، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط:1، 1420 هـ - 2000 م. 20/20.

[3] - و في فتح القدير:" قَرَأَ الْجُمْهُورُ «كَيْفَ يُبْدِئُ «بِضَمِّ التَّحْتِيَّةِ مِنْ أَبْدَأَ يُبْدِئُ .وَقَرَأَ الزُّبَيْرِيُّ، وَعِيسَى بْنُ عُمَرَ، وَأَبُو عَمْرٍو بِفَتْحِهَا مِنْ بَدَأَ يَبْدَأُ".228/3. وينظر: جار الله الزمخشري: **"تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"** ، رتبه وضبطه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية،، بيروت، لبنان، ط1، 1995" :3/.443

[4] - التحرير والتنوير:20/ 229.

مآلا، بدليل النفي (توظيف الأداة: ما) وتأكيد النفي بسبق الحق[1] إياه في سياق الجملة الخاص (قُلْ جَاءَ الْحَقّ)، وفي السياق العام القرآني:"﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء:81].و سياق أسباب نزول الآية: "قال صاحب الدر المنثور : أخرج ابن أبي شيبة، والبخاري ومسلم، والترمذي والنسائي، وابن جرير وابن المنذر، وابن مردويه عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: دخل النبي ﷺ مكة، وحول البيت ستون وثلاثمائة نصب، فجعل يطعنها بعود في يده ويقول: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا [81 \ 17]، جاء الحق وما يبدئ الباطل وما يعيد [49 \ 34]."[2].

و جاء الإبداء:

- بزمنه الصرفي أي بصيغة المضارع لإفادة تجدد فعل الإبداء والإعادة واستمراره باستمرار الزمان ودوامه، وفي كل الأحوال فهو فعل عام في جميع المخلوقات و" عام في جميع الأشياء"[3] حسبما ذكر حبر الأمة ابن عباس.
- و ببنائه على (أفعل) على تقرير فعل الإبداء (والإعادة) وتكراره وتصرفه فيه تصرفا مطلقا واسعا، وتأكيد أنه فعل إبداعي مختص بالخالق جل وعلا لا يشركه فيه غيره.

أما البدء في القرآن الكريم فقد أسند بصيغة الماضي إلى الله جل وعز، ولغيره من عباده [يوسف: 71- التوبة:13]، واختص بصيغة المضارع معتلقا بالإعادة بالخالق سبحانه.

---

[1]- قَوْلُهُ تَعَالَى: وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا، الْحَقُّ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ: الثَّابِتُ الَّذِي لَيْسَ بِزَائِلٍ وَلَا مُضْمَحِلٍّ، وَالْبَاطِلُ: هُوَ الذَّاهِبُ الْمُضْمَحِلُّ. وَالْمُرَادُ بِالْحَقِّ فِي هَذِهِ الْآيَةِ :هُوَ مَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ، وَالْمُرَادُ بِالْبَاطِلِ فِيهَا: الشِّرْكُ بِاللَّهِ، وَالْمَعَاصِي الْمُخَالِفَةُ لِدِينِ الْإِسْلَامِ .
محمد الأمين الشنقيطي:"**أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**"،دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ،بيروت 1415هـ / 1995م .180/3.

[2] - نفسه

[3]- أبو حيان الأندلسي: "**البحر المحيط في التفسير**" ، الطبعة الجديدة، بعناية الشيخ زهير جعيد، دار الفكر، بيروت، لبنان (د.ط)، 1992، 455/10.(يبدئ ويعيد): " قال ابن زيد والضحاك: يبدىء الخلق بالإنشاء، ويعيده بالحشر. وقال ابن عباس :عام في جميع الأشياء، أي كلّ ما يبدأ وكل ما يعاد. وقال الطبري: يبدىء العذاب ويعيده على الكفار؛ ونحوه عن ابن عباس قال: تأكلهم النار حتى يصيروا فحماً، ثم يعيدهم خلقاً جديداً.وقرىء: يبدأ من بدأ ثلاثياً، حكاه أبو زيد .".

و سياق وروده بصيغة المضارع يجعله داخلا في المعنى على(أفعل) بدليل:

- تعلق البدء بالإعادة في جميع مواضع الورود.
- القراءة ب(يُفعل: بضم الياء) في معظم آيات (يَفعل: بفتح الياء)، ولا يوحي الملمح الدلالي ل (أفعل) بتعارض القراءتين في المعنى، بل بتكاملهما في الدلالة على مطلق قدرة البارئ جل جلاله على خلق المخلوقات والأكوان.
- اتحادهما في الدلالة على معنى الخلق والإيجاد والإنشاء بدليل سياق الآي الخاص والعام، وتميز (أفعل) بزيادة المعنى لزيادة الحروف؛ ففي (أفعل) مزيد تقرير لفعل الخلق والإعادة وتأكيد أن أمر الخلق أمر بديع عجيب في غاية الإحسان والإتقان، يحملنا على التفكر والتدبر في بديع صنع الله الذي أتقن كل شيء صنعا.

وقال بعضهم **الإبداء هو الإظهار على وجه التطوير المهيأ للإعادة** وهى الرجوع على مدرج تطوير الإبداء"[1].

2- فعل فعّل: زين وقدّر نموذجا

2- 1 زيّن

2-1-1 في الورود

وردت مادته في التنزيل العزيز بلفظ الاسم على بناء فعلة – زينة - تسع عشر (19) مرة، وبلفظ الفعل الماضي المبني للفاعل (زَيّن) خمس عشر (15) مرة، والمبني للمفعول (زُين) عشر (10) مرات، ومرة واحدة (01) بصيغة المضارع المبني للفاعل (أزين)، ومرة واحدة (01) مزيدا على وزن(تفعل): (ازينت).

قال تعالى:

1- زَين

1. ﴿وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: 43)
2. ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ﴾ (الأنعام:137)

[1]- إسماعيل حقي: " **روح البيان**"، دار الفكر – بيروت. 392/10.

3. ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ﴾ (الأنفال:48)

4. ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ (النحل: 63)

5. ﴿وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ (النمل: 24)

6. ﴿وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسَاكِنِهِمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ (العنكبوت: 38)

7. ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ﴾ (الأنعام:108)

8. ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ﴾ (النمل: 04)

9. ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ﴾ (الصافات: 06)

10. ﴿وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا﴾ (فصلت:12)

11. ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ﴾(الملك: 05)

12. ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾(الحجر: 16)

13. ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا﴾ (ق 06)

14. ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: 07)

15. ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فصلت: 25)

2- أزين

1. ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾(الحجر: 39)

3- زُين

1. ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ (البقرة: 212)

2. ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ﴾(آل عمران: 14)
3. ﴿كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: 122)
4. ﴿يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِّيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ﴾(التوبة: 38)
5. ﴿كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (يونس: 12)
6. ﴿بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ﴾(الرعد: 33)
7. ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ﴾ (فاطر: 08)
8. ﴿وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ﴾(غافر: 38)
9. ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ كَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ﴾ (محمد 14)
10. ﴿وَزُيِّنَ ذَٰلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَنتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ﴾ (الفتح: 12)

4- زينة

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (الأعراف: 32)

2-1-2 في المعنى اللغوي

يدلُّ الزاء والياء والنون" على حُسن الشيء وتحسينه. فالزَّيْن نَقيضُ الشَّيْن. يقال زيَّنت الشيء تزييناً.

وأزْيَنتِ الأرضُ وازّيَّنتْ وازدانت إذا حَسَّنَها عُشْبُها"[1].

ويتناوب في اللغة (فعل) و(فعّل) على معنى واحد، جاء في اللسان "ويقال: زانه الحُسْنُ يَزِينه زَيْناً...، وزانَه وزَيَّنَه بمعنى"[2]

و في الصحاح الزينَةُ: ما يُتَزَيَّنُ به...والزَيْنُ نقيض الشَيْنِ. وزانَهُ وزَيَّنَهُ بمعنىً.[3]

2-1- 3 في المعنى القرآني

يدل الفعل(زيّن) على وزن (فعّل) في القرآن الكريم على التحسين والتحبيب والتجميل والإغواء والإغراء والوسوسة[4]. وقد أسند إلى الله تعالى جده في آيات، وفي

[1] -مقاييس اللغة: (مادة زين).
[2] - اللسان: (مادة زين).
[3] - الصّحّاح في اللغة:(مادة زين).
[4] - الآيات السابقة، و ينظر المعجم الموسوعي للقرآن الكريم، ص : 225 – 226.

أخرى إلى الشيطان[1] - وإن كان المزين في الحقيقة هو الحق سبحانه لأنها فاعل الأشياء كلها- ؛ فالتزيين من الله إبداع وإيجاد[2] وتحبيب وتحسين[3] لأشرف الأعمال وأكرمها، وهو يوجب الحمد والثناء على إيجاد الوجود وعلى نعمة الجود (الإيمان)، ومن الشيطان وسوسة وإغواء وإغراء بسوء العلم والعمل (سوء الظن، القتل، المكر، حب الشهوات، الإسراف، إيثار العاجلة على الآخرة...). وهو يقتضي ذم هذه الأعمال والفرار منها إلى الله. وفي هذا المعنى يقول الراغب: "و زانه كذا وزَيَّنَهُ: إذا أظهر حسنه، إما بالفعل أو بالقول... وتَزْيِينُ الله للأشياء: قد يكون بإبداعها مزينة وإيجادها كذلك. وتَزْيِينُ الناس للشئ: بتزويقهم، أو بقولهم، وهو أن يمدحوه ويذكروه بما يرفع منه."[4].

و أيّا كان فاعل التزيين، فإن (فعّل) مبنيا للفاعل وللمفعول يحتمل معنى الجعل أي جعل الشيء زْيناً حسنا ؛عملا كان أو اعتقادا محمودا عقلا وشرعا وعرفا أو مذموما. قال ابن عاشور "والتزيين: جعل الشيء زْيناً أو الاحتجاج لكونه زيناً، لأن التفعيل يأتي للجعل ويأتي للنسبة كالتعليم وكالتفسيق والتزكية، والزَّيْن شدة الحسن."[5]

و يختص (فعّل) بمعنى التكلف والتَعمُّل والتدرج والتكرير عند ما يكون الفاعل هو الشيطان ؛ فحصول أثر الإغواء والإغراء والوسوسة وتحسين أعمال السوء لا يتأتى مرة واحدة ولا تقبلها الفطر دفعة واحدة، بل يقتضي تدبيرا كثيرا وعملا دائما دائبا لا يستطيعه إلا الشيطان جانا كان أو إنسيا.

وذهب أبو حيان إلى أن (فعّل) في قوله تعالى: ﴿زين للذين كفروا الحياة الدنيا﴾" بمعنى المجرد، والتضعيف فيه ليس للتعدية وكونه بمعنى المجرد هو أحد المعاني التي جاء لها (فعّل)كقولهم: قدّر الله وقدر، وميّز وماز، وبشّر وبشر"[6].

---

[1]-صريحا في البناء للفاعل أو غير صريح في البناء للمفعول.

[2]- (خلق السماء وتزيينها للناظرين المتدبرين في ملكوته).

[3]-(الإيمان في قلوب المؤمنين) .

[4]- مفردات معجم القرآن الكريم: (مادة زين).

[5]- التحرير والتنوير: 2 /294 .

[6]- البحر المحيط 2: /318

2- 2 قدر

2- 2 -1 في الورود

وردت مادته بلفظ الفعل المجرد المبني للفاعل ثلاث وعشرين (23) مرة، والمبني للمفعول مرتان(02)، ومزيدا على وزن(فعّل) فقط ست عشرة(16) مرة.

قال تعالى:

- ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (الأنعام:91)
- ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾ (القمر:12)
- ﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ﴾(الحجر: 60)
- ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: 02)

2- 2 – 2 في المعنى اللغوي

القاف والدال والراء في مقاييس ابن فارس" أصلٌ صحيح يدلُّ على مَبْلَغ الشَّيء وكُنهه ونهايته. فالقدر: مبلغُ كلِّ شيء. يقال: قَدْرُه كذا، أي مبلغُه. وكذلك القَدَر. وقَدَرتُ الشّيءَ أَقْدِرُه وأَقْدُرُه من التقدير، وقدَّرته أُقَدِّره"[1].

ويتفق معظم اللغويين على أن (فعَل) و(فعّل) من مادة هذا الفعل يتناوبان على المعنى الواحد؛ فتأتي (فعَل) بمعنى(فعّل)، و(فعّل) بمعنى (فعَل). قال صاحب القاموس المحيط:" القَدَرُ، محرَّكةً: القَضاءُ، والحُكْمُ، ومَبْلَغُ الشيءِ، ويُضَمُّ كالمِقْدارِ، والطاقةُ، كالقَدْرِ فيهما ج: أقْدارٌ....وقَدَرَ اللّهُ تعالى ذلك عليه يَقْدُرُهُ ويَقْدِرُهُ قَدْراً وقَدَّرَهُ عليه وله.... والتَّقْديرُ: التَّرْوِيَةُ، والتَّفْكيرُ في تَسْوِيَةِ أمرٍ."[2].

وفي اللسان" وقَدَّرْتُ الشيء تَقْدِيراً وقَدَرْتُ الشيء أَقْدُرُه وأَقْدِرُه قَدْراً من التقدير. وفي الحديث في رؤية الهلال: صوموا لرؤيته وأَفطروا لرؤيته فإِن غُمَّ عليكم فاقْدُرُوا له، وفي حديث آخر: فإِن غم عليكم فأَكملوا لعِدَّة؛ قوله: فاقْدُرُوا له أَي

[1]- مقاييس اللغة: (مادة قدر).

[2]- القاموس المحيط: (مادة قدر).

قَدِّرُوا له عَدَدَ الشهر حتى تكملوه ثلاثين يوماً، واللفظان وإن اختلفا يرجعان إلى معنى واحد"[1]

والمصدر المنسبك من المخفف يكون على بناءين: (فعْل) و(فعَل)، ومن المثقل على (تفعيل) نقول: قَدَرَ الله عليه ذلك يَقْدُرُه ويَقْدِرُه قَدْراً وقَدَراً، وقَدَّره عليه وله تقديراً.

و "القدر و التقدير: تبيين كمية الشيء. يقال: قدرته وقدرته. وقدره، بالتشديد: أعطاه القدرة"[2].والتقدير في التهذيب "على وجوه من المعاني: أَحدها التروية والتفكير في تسوية أَمر وتهيئته، والثاني تقديره بعلامات يقطعه عليها، والثالث أَن تَنْوِيَ أَمراً بِعَقلِك تقول: قَدَّرْتُ أَمر كذا وكذا أَي نويتُه وعَقَدْتُ عليه[3].

2- 2 – 3 في المعنى اللقرآني

قرئ في التنزيل العزيز بالتخفيف (قدر) بوزن (فعَل)، والتثقيل (قدّر) بوزن (فعّل)، على أنهما لغتان بمعنى واحد عند معظم المفسرين، قال الفراء في قوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾[4]: "ذكر عن عليّ ابن أي طالب رحمه الله وعن أبي عبد الرحمن السلمي: أنهما شددا، وخففها الأعمش وعاصم، ولا يبعدن أَن يكون المعنى في التخفيف والتشديد واحداً ؛لأَن العرب قد تقول: قُدِّرَ عليه الموتُ، وقُدِّرَ عليه رزقه، وقُدِر بالتخفيف والتشديد، واحتج الذين خففوا فقالوا: لو كانت كذلك لكانت: فنعم المُقَدِّرون، وقد يجمع العربُ بين اللغتين. قال الله تعالى: فَمَهِّلِ الكافرين أَمْهِلْهُم رُوَيْداً."[5].

---

[1]- اللسان: (مادة قدر).

[2]- مفردات معجم القرآن الكريم:(مادة قدر).

[3]- اللسان: (مادة قدر).

[4]- المرسلات: 23.

[5]- أبو زكرياء يحيى الفراء: **"معاني القرآن"** تحقيق جماعة من الأساتذة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ط.ت)، 223/3.

وقال تعالى: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ﴾. "قرأ الجمهور (قدّرنا)ـ بتشديد الدال ـ من التقدير. وقرأه أبو بكر عن عاصم ـ بتخفيف الدال ـ من قدَر المجرد وهو من القدر، وهما لغتان"[1]: قَدَّر وقَدَر.

وفي قوله تعالى: ﴿قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَـٰبِرِينَ﴾ مسائل:

"المسألة الأولى: اعلم أن معنى التقدير في اللغة: **جعل الشيء على مقدار غيره**. يقال: قدر هذا الشيء بهذا أي اجعله على مقداره، وقدر الله تعالى الأقوات أي جعلها على مقدار الكفاية، ثم يفسر التقدير بالقضاء، فقال: قضى الله عليه كذا، وقدره عليه أي جعله على مقدار ما يكفي في الخير والشر، وقيل في معنى: (قَدَّرْنَآ): كتبنا. قال الزجاج: دبرنا. وقيل: قضينا، والكل متقارب.

المسألة الثانية: قرأ أبو بكر عن عاصم (قَدَّرْنَآ) بتخفيف الدال ههنا وفي النمل. وقرأ الباقون فيهما بالتشديد. قال الواحدي يقال: قدرت الشيء وقدرته، ومنه قراءة ابن كثير: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ﴾ [الواقعة: 60] خفيفاً، وقراءة الكسائي: {وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ} ثم قال: **والمشددة في هذا المعنى أكثر استعمالاً** لقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾ [فصلت: 10] وقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان:2].

المسألة الثالثة: لقائل أن يقول: لم أسند الملائكة فعل التقدير إلى أنفسهم مع أنه لله تعالى، ولم لم يقولوا: قدر الله تعالى؟

والجواب: إنما ذكروا هذه العبارة لما لهم من القرب والاختصاص بالله تعالى كما يقول خاصة الملك دبرنا كذا وأمرنا بكذا والمدبر والآمر هو الملك لا هم، وإنما يريدون بذكر هذا الكلام إظهار ما لهم من الاختصاص بذلك الملك، فكذا ههنا. والله أعلم.

المسألة الرابعة: قوله؛ ﴿إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَـٰبِرِينَ﴾ في موضع مفعول التقدير قضينا أنها

[1]- التحرير و التنوير:62/14 .

تتخلف وتبقى مع من يبقى حتى تهلك كما يهلكون. ولا تكون ممن يبقى مع لوط فتصل إلى النجاة والله أعلم"[1].

و في تفسير أبي السعود: "وقرىء بالتخفيف ﴿قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَـٰبِرِينَ﴾ الباقين مع الكفرة لتُهلَك معهم، وقرىء قدَرْنا بالتخفيف، وإنما عُلّق فعلُ التقدير مع اختصاص ذلك بأفعال القلوبِ لتضمُّنه معنى العلم، ويجوز حملُه على معنى قلنا لأنه . بمعنى القضاء . قولٌ وأصلُه **جعلُ الشيء على مقدار غيرِه**، وإسنادُهم له إلى أنفسهم وهو فعلَ الله سبحانه لِما لهم من الزلفىٰ والاختصاص"[2].

وتحتمل قدّرنا في الآية معنى قضينا وكتبنا ودبرنا، والكل متقارب، و"يجوز أن يكون (قدرنا): أجرى مجرى قلنا؛ لأن التقدير بمعنى القضاء قول، وأصله: **جعل الشيء على مقدار غيره**"[3]، فيكون (فعّل) دالا على معنى الجعل مثله في ذلك مثل (زيّن) في الآية السابقة.

وقال العكبري في تفسير قوله تعالى: ﴿وقدره منازل﴾[4] أي وقدر له، فحذف حرف الجر، وقيل: التقدير: قدره ذا منازل. و(قدر)على هذا متعدية إلى مفعولين لأن معناها: **جعل وصير**، ويجوز أن يكون متعديا إلى واحد، بمعنى: خلق، ومنازل حال، أَيْ مُنْتَقِلًا "[5].

وذهب صاحب البحر المحيط إلى أن (فعّل) تحتمل معنى (فعل) المجرد "وكون (فعّل) بمعنى المجرد هو أحد المعاني التي جاءت لها (فعل) كقولهم: قدّر الله وقدر، وميّز وماز، وبشّر وبشر"[6]

---

[1]- فخر الدين الرازي : " **مفاتيح الغيب - التفسير الكبير**"، دار إحياء التراث العربي – بيروت ، ط:3، 1420 هـ .153/19.

[2]- أبو السعود العمادي، "**تفسير إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**"، تح: عبد القادر حمد عطا، دار إحياء التراث العربي – بيروت. 83/5.

[3]- تفسير البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ابن عجيبة، 96/3.

[4] - يونس:5.

[5]- أبو البقاء عبد الله العكبري: "**التبيان في إعراب القرآن**" تح:علي محمد البجاوي، (د: ت – ط) 2/ 666.

[6] - البحر المحيط :318/2

3 - فعل فاعل: خادع وواعد نموذجا

3-1 خادع

3-1 -1 في الورود

ورد مرتين في القرآن الكريم، بصيغة المضارع في قوله تعالى:

- ﴿ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 09].

- ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: 142].

3-1 -2 في المعنى اللغوي

قال ابن فارس "الخاء والدال والعين أصلٌ واحد، ذكر الخليلُ قياسَه. قال الخليل. الإخداع إخفاءُ الشَّيء. قال: وبذلك سُمِّيت الخِزانة المِخْدع. وعلى هذا الذي ذكر الخليلُ يجري البابُ. فمنه خَدَعْتُ الرَّجُلَ خَتَلْتُه".[1]، وفي الصحاح: "خَدَعَهُ يَخْدَعُهُ خَدْعاً وخِداعاً أيضاً، أي ختله وأراد به المكروه من حيث لا يعلم والاسم الخديعَةُ. يقال: هو يَتَخادَعُ، أي يُري ذلك من نفسه."[2]

وفي اللسان: "الخَدْعُ: إظهار خلاف ما تُخْفيه"[3]. ويصاغ بلفظ الفعل باتفاق المعنى على (فعل) و(فعّل) و(فاعل) و(افتعل) قال: "وخادَعَه مُخادَعة وخِداعاً وخَدَّعَه واخْتَدَعه: خَدَعه"4. وقال الزمخشري:"الخدع أن يوهم صاحبه خلاف ما يريد به من مكروه"[(5)]،

---

[1] -مقاييس اللغة: (مادة: خدع).

[2] -الصّحّاح في اللغة: (مادة: خدع).

[3]- اللسان :(مادة: خدع). و في القاموس المحيط:" والمُخادَعَةُ في الآيةِ الكَريمةِ: إظْهارُ غيرِ ما في النَّفْس، وذلك أنَّهُم أبطَنوا الكُفْرَ وأظْهَروا الإيمانَ، وإذا خادَعوا المؤمنينَ، فقد خادَعوا اللّهَ، {وما يُخادعونَ إلا أنْفُسَهُمْ}، أي: ما تَحُلُّ عاقِبَةُ الخِداعِ إلا بِهِم، وقِراءَةُ مُوَرِّقٍ: {وما يَخَدِّعون}، بفتح الياءِ والخاءِ وكسرِ الدالِ المشدَّدَةِ، على إرادَةِ يَخْتَدِعونَ. (مادة: خدع)

[4] - اللسان (مادة: خدع).

[5] - الكشاف: 1/ 64.

وقال أهل اللغة في توجيه المفاعلة في قوله تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ﴾ [البقرة،: 09]:

قال الله عز وجل: يُخادِعون اللهَ؛ جازَ يُفاعِلُ لغير اثنين لأَن هذا المثال يقع كثيراً في اللغة للواحد نحو عاقَبْتُ اللِّصَّ وطارَقْت النعلَ. قال الفارسي: قرئَ يُخادِعون الله ويَخْدَعُون الله؛ قال: والعرب تقول خادَعْت فلاناً إذا كنت تَرُوم خَدْعه وعلى هذا يوجه قوله تعالى: يُخادِعون الله وهو خادِعُهم؛ معناه أَنهم يُقدِّرون في أَنفسهم أَنهم يَخْدَعون اللهَ، والله هو الخادع لهم أَي المُجازي لهم جَزاءَ خِداعِهم؛ قال شمر: روي بيت الراعي: وخادَعَ المَجْدَ أَقْوامٌ، لهم وَرَقٌ راح العِضاهُ به، والعِرْقُ مَدْخُول قال: خادَعَ ترك، ورواه أَبو عمرو: خادَع الحَمْد، وفسره أَي ترك الحمدَ أَنهم ليسوا من أَهله. وقيل في قوله يُخادعون الله: أَي يُخادعون أَولياء الله.

وقيل: يخادعون في الآية بمعنى يخدعون بدلالة ما أَنشده أَبو زيد:

وخادَعْت المَنِيَّةَ عنكَ سِرّاً أَلا ترى أَن المنيَّة لا يكون منها خداع؟

وكذلك قوله: وما يخادعون إلاّ أَنفسهم، يكون على لفظ فاعَل وإن لم يكن الفعل إلاّ من واحد كما كان الأَوَّل كذلك، وإذا كانوا قد استجازُوا لتشاكُلِ الأَلفاظ أَن يُجْزوا على الثاني ما لا يصح في المعنى طلباً للتشاكل، فأَنْ يَلْزَم ذلك ويُحافَظَ عليه فيما يصح به المعنى أَجْدَرُ نحو قوله: أَلا لا يَجْهَلَنْ أَحَدٌ علينا، فنَجْهَلَ فوقَ جَهْلِ الجاهِلِينا وفي التنزيل: فمن اعْتَدَى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم؛ والثاني قِصاص ليس بعُدْوان[1].

3-1 -3 في المعنى القرآني

اختلف المفسرون في تأويل (خادع) في هاتين الآتيين، لاستحالة كونه سبحانه وتعالى خادعا ومخدوعا، وانطلق جار الله الزمخشري، في توجيهه لمفهوم الخداع في الآية من الإشكال التالي: كيف ذلك ومخادعة الله والمؤمنين لا تصح، لأن العالم الذي لا تخفى عليه خافية لا يخدع، والحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع، والمؤمنون وإن جاز أن يخدعوا لم يجز أن يخدعوا؟ وذكر أن مفهوم الخداع في الآية يحتمل أربعة أوجه نوجزها في النقط التالية:

[1]- ينظر اللسان: (مادة: خدع).

أحدها: أن يقال كانت صورة صنعهم مع الله، حيث يتظاهرون بالإيمان وهم كافرون، صورة صنع الخادعين، وصورة صنع الله معهم، حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم، وهم عنده في عداد شرار الكفرة وأهل الدرك الأسفل من النار صورة صنع الخادع، وكذلك صورة صنع المؤمنين معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامهم عليهم.

والثاني: أن يكون ذلك ترجمة عن معتقدهم أن الله ممن يصح خداعه، فلم يبعد من مثله أن يكون الله في زعمهم مخدوعا، ومن ثم خادعا.

والثالث: أن يذكر الله ويراد الرسول«ص» لأنه خليفته في أرضه.

والرابع: أن يكون المعنى يخادعون الذين آمنوا[1].

ويحتمل (فاعل) في الآية حسب أبي حيان أن يكون موافقا لـ (فعَل) المجرد أو للمشاركة.يقول: "وخادع هنا إما لموافقة الفعل المجرد فيكون بمعنى خدع ... ويحتمل أن يكون خادع من باب المفاعلة، فمخادعتهم تقدم تفسيرها، ومخادعة الله لهم حيث أجرى عليهم أحكام المسلمين واكتفى منهم في الدنيا بإظهار الإسلام، وإن أبطنوا خلافه، ومخادعة المؤمنين لهم كونهم امتثلوا أحكام المسلمين عليهم"[2].

و قد قرئ بهما في الآية – أي بفاعل وفعل- ؛ قرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وأبو حيوة (يخدعون) بدل يخادعون في قوله تعالى:(يُخَادِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ).

وقد جاء هذا على معهود العرب في كلامها فهي كثيرا ما تستعمل في لغتها (فاعل) للواحد وليس للاثنين، وتزكيه عربية القرآن الكريم؛ فقد ورد في التنزيل العزيز حوالي نصف رصيد «فاعل» المعجمي غير دال على المعنى الغالب فيه – المشاركة-، واحتمل ستة (06) أفعال معنى المشاركة ومعنى المجرد أيضا، ويتجلى الرصيد المعجمي للصنف الأول في الأفعال التالية: آخذ – بارك- جازى- جاوز-

[1] - بتصرف عن الكشاف ج1 من ص :62 إلى ص: 67. وينظر تفسير الآية الثانية في الكشاف: 1/ 567. و للتفصيل ينظر: البحر المحيط: ج1 من: ص: 91 إلى ص: 95،

[2] - البحرالمحيط: 1/ 92-93.

حاسب حافظ- خادع- خافت- داول- رابط- راعى- راود- سارع- ساقط- ساوى- ظاهر- عاقب- غادر- فادى- لاقى- لامس- نادى- نافق- هاجر- وارى- واطأ.

و الزيادة في مبنى هذه الأفعال وإن لم يقصد بها معنى المشاركة في أصل الفعل فقد قصد بها زيادة المعنى وتأكيده، و" يكون إيثار صيغة المفاعلة **لإفادة المبالغة في الكيفية** فإن الفعل متى غولب فيه بولغ به أو في الكمية كما في الممارسة والمزاولة فإنهم كانوا مداومين على الخدع..."[1].

قال ابن عاشور:"...أن يكون خادع بمعنى خدع أي غير مقصود به حصول الفعل من الجانبين بل **قَصْدُ المبالغة.** قال ابن عطية عن الخليل: يقال خَادع مِنْ واحد لأن في المخادعة مُهْلةً كما يقال عَالجت المريضَ لمكان المهلة، قال ابن عطية كأنه يرد فَاعَل إلى اثنين ولا بُدَّ من حيثُ إن فيه مهلة ومدافعة ومماطلة فكأنه يقاوم في المعنى الذي يجيء فيه فاعَلَ... وهذا يرجع إلى جعل صيغة المفاعلة مستعارة لِمعنى **المبالغة** بتشبيه الفعل القوي بالفعل الحاصل من فاعَلْين على وجه التبَعية، ويؤيد هذا التأويل قراءة ابن عامر ومن معه: (يخْدَعون الله). وهذا إنما يدفع الإشكال عن إسناد صدور الخداع من الله والمؤمنين مع تنزيه الله والمؤمنين عنه، ولا يدفع إشكال صدور الخداع من المنافقين لله"[2].

ويقول جار الله الزمخشري في الفرق بين خدع وخادع:" ... فإن قلت هل للاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح؟ قلت: وجهه أن يقال: عني به " فعَلت" إلا أنه أخرج من زنة " فاعلت" لأن الزنة في أصلها للمغالبة والمباراة، والفعل متى غولب فيه فاعله جاء أبلغ وأحكم منه، إذا زاوله وحده من غير مغالب ولا مبار لزيادة قوة الداعي إليه"[3].

[1] - روح المعاني/ الألوسي: 149/1.
[2] - تفسير التحرير والتنوير/ ابن عاشور : 276/1.
[3] - الكشاف: 66/1.

2-3 واعد

2-3 -1 في الورود

ورد في القرآن الكريم أربع (04) مرات، ثلاث(03) منها بصيغة الماضي، والرابعة بصيغة المضارع، يقول تعالى:

- ﴿ وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ [البقرة: 51].

- ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَن تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [البقرة : 235].

2-3 -2 في المعنى اللغوي

"الواو والعين والدال: كلمةٌ صحيحةٌ تدلُّ على تَرجِيَةٍ بِقَوْل. يقال: وَعَدْتُه أعِدُهُ وَعْداً. ويكون ذلك بخيرٍ وشَرٍّ. فأ[مّا ا] لوَعِيدُ فلا يكون إلاّ بشَرّ. يقولون: أوعَدْتُه بكذا. قال: والمُوَاعَدَة من المِيعاد. والعِدَة: الوَعْد"[1]. و"واعَدَهُ الوَقْتَ والمَوْضِعَ فَوَعَدَهُ: كانَ أكثرَ وعْداً منه"[2].

و جاء في اللسان: "و قوله تعالى: وإِذْ واعدنا موسى أَربعين ليلة، ويقرأُ: وَعَدْنا. قرأَ أَبو عمرو: وعدنا، بغير أَلف، وقرأَ ابن كثير ونافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي واعدنا، بالألف؛ قال أَبو إِسحق: اختار جماعة من أَهل اللغة. وإِذا وعدنا، بغير أَلف، وقالوا: إِنما اخترنا هذا لأَن المواعدة إِنما تكون من الآدميين فاختاروا وعدنا، وقالوا دليلنا قول الله عز وجل: إِن الله وعدكم وعد الحق، وما أَشبهه؛ قال: وهذا الذي ذكروه ليس مثل هذا.

وأَما واعدنا فجيد لأَن الطاعة في القبول بمنزلة المواعدة، فهو من الله وعد، ومن موسى قَبُول واتّباعٌ فجرى مجرى المواعدة قال الأَزهري: من قرأَ وعدنا، فالفعل لله تعالى، ومن قرأَ واعدنا، فالفعل من الله تعالى ومن موسى. قال ابن سيده: وفي

[1] - مقاييس اللغة:(مادة :وعد).

[2] - القاموس المحيط: (مادة :وعد).

التنزيل: وواعدنا موسى ثلاثين ليلة، وقرئ ووعدنا؛ قال ثعلب: فواعدنا من اثنين ووعدنا من واحد؛ وقال: فَواعِديهِ سَرْحَتَيْ مالِكٍ، أَو الرُّبى بينهما أَسْهَلا قال أَبو معاذ: واعدت زيداً إِذا وعَدَك ووَعَدْته"[1].

2-3 – 3 في المعنى القرآني

قرأه الجمهور بالألف (واعدنا)، وقرأه أبو عمرو بغيرها (وعدنا) وقد رجح أبو عبيدة القراءة الأولى وأنكر الثانية، ولا وجه لترجيح إحدى القراءتين على الأخرى كما قال أبو حيان، لأن كلا منهما متواتر، فهما في الصحة على حد سواء[(2)].

ويحتمل " واعدنا"، أن يكون من واحد أي بمعنى «وعدنا»،، ويحتمل أن يكون من اثنين على أصل المفاعلة، فيكون الله قد وعد موسى الوحي، ويكون موسى قد وعد الله المجيء للميقات، أو يكون الوعد من الله وقبوله كان من موسى، وقبول الوعد يشبه الوعد[(3)].

والمفاعلة في هذا السياق إما أن تحمل على بابها، فيكون الفعل وقع من الجانبين لقصد الإيجاز البديع لقصد إعظام المتعلق من الجانبين، أو على غير بابها فتتميز عن المجرد بالمبالغة والتأكيد.

قال الطاهر بن عاشور في تفسير قوله تعالى:

﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ﴾:

"والمراد من المواعدة هنا أمر الله موسى أن ينقطع أربعين ليلة لمناجاة الله تعالى وإطلاق الوعد على هذا الأمر من حيث إن ذلك **تشريف** لموسى ووعد له بكلام الله وبإعطاء الشريعة.

وقراءة الجمهور {وواعدنا} بألف بعد الواو على صيغة المفاعلة المقتضية حصول الوعد من جانبين الواعد والموعود.

---

[1] -اللسان: (مادة :وعد).

[2] - بتصرف عن البحر المحيط: 1/ 321.

[3] - نفسه، وينظر : أبو إسحاق الزجاج:" **معاني القرآن وإعرابه**" ،شرح وتحقيق: عبد الجليل عبدو شلبي، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط:1، 1994: 1/ 103. و الكشاف : 1/ 142.

1. **والمفاعلة على غير بابها لمجرد التأكيد** على حد سافر وعافاه الله، وعالج المريض وقاتله الله، فتكون مجازاً في التحقيق لأن المفاعلة تقتضي تكرر الفعل من فاعلين فإذا أخرجت عن بابها بقي التكرر فقط من غير نظر للفاعل ثم أريد من التكرر لازمه وهو **المبالغة والتحقق** فتكون بمنزلة **التوكيد اللفظي**. والأشهر أن المواعدة لما كان غالب أحوالها حصول الوعد من الجانبين شاع استعمال صيغتها في مطلق الوعد وقد شاع استعمالها أيضاً في خصوص التواعد بالملاقاة كما وقع في حديث الهجرة «وواعداه غار ثور». وقول الشاعر:

فواعديه سَرْحَتَي مالك أو الرُّبا بينهما أسهلا

واستعملت هنا لأن المناجاة والتكلم يقتضي القرب فهو بمنزلة اللقاء على سبيل الاستعارة ولذلك استغني عن ذكر الموعود به لظهوره من صيغة المواعدة.

2. **وقيل المفاعلة على بابها** بتقدير أن الله وعد موسى أن يعطيه الشريعة وأمره بالحضور للمناجاة فوعد موسى ربه أن يمتثل لذلك، فكان الوعد حاصلاً من الطرفين وذلك كاف في تصحيح المفاعلة بقطع النظر عن اختلاف الموعود به، وذلك لا ينافي المفاعلة لأن مبنى صيغة المفاعلة حصول فعل متماثل من جانبين لا سيما إذا لم يذكر المتعلق في اللفظ كما هنا لقصد الإيجاز البديع لقصد إعظام المتعلق من الجانبين، ولك أن تقول سوغ حذفه علم المخاطبين به فإن هذا الكلام مسوق للتذكير لا للإخبار والتذكير يكتفى فيه بأقل إشارة فاستوى الحذف والذكر فرجح الإيجاز وإن كان الغالب اتحاده[1].

خاتمة

يوفر المكون الصرفي العربي الفصيح للمتكلم مجموعة من الأبنية الفعلية المجردة والمزيدة استنادا إلى القيود الصرفية والتركيبية والدلالية والتداولية، فلا يعدل عن بناء إلى آخر: مجردا أو مزيدا إلا لحكمة دلالية تقتضيها ظروف وملابسات الخطاب.

[1] - تفسير التحرير و التنوير / ابن عاشور: 497/1.

واستقراء نماذج من نسق الأفعال في التنزيل العزيز، وردت مجرد ومزيدة في سياق تركيبي متشابه أو غير متشابه، كشف أن ورود الأبنية في سياق آي الذكر الحكيم اعتمد على الحمولة الدلالية التي يحملها البناء المخصوص، المستعمل في السياق التركيبي والمقامي المخصوص، الذي لا سبيل إلى الوصول إليها إلا باستحضار الظروف التي اقتضت وجود ذاك البناء في ذاك السياق والمقام لا وجود غيره.

ويخضع توظيف البناء في السياق المعين للقيد البنيوي المستند - في اعتقاد الباحث - إلى التقارب البنيوي بين الأبنية؛ فكلما تقيد بالقيود الكمية والعروضية المبنية على جودة التكوين وخفة اللفظ، كان حاملا لمعاني كثيرة وجديرا بأن يستعمل في سياقات كثيرة، مَثله في ذلك مثل المجرد «فَعل». فيحصل التقارب الدلالي للتقارب البنيوي.

وقد أكد البحث، فيما يخص تعدد المبنى للمعنى الواحد، أنه لا وجود لبناء في القرآن الكريم ماثل بناءا آخر في المعنى مماثلة تامة، رغم وجود بعض الوشائج المعنوية التي لا ترقى إلى المطابقة.

وبخصوص ما ورد في الذكر الحكيم بقراءاته المتواترة متعدد المبنى في الآية الواحدة فيُعدّ ترقيا في الجمال والجلال، ولا يوحي البتة بالتعارض بل بالتكامل والغنى الدلالي لسياقات القرآن الكريم المتعددة.

إن لغة التنزيل الحكيم تعضد المذهب القائل أن كل بناء يحمل معنى خاصا به، وأن ما قال به بعض اللغويين والتصريفيين والمفسرين بشأن الاتفاق في المعنى، لا يعدو أن يكون مشابهة فقط، لا تمس الخصوصية الذاتية لكل بناء.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. **الإتقان في علوم القرآن**، جلال الدين السيوطي":تح: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 2007.

2. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، محمد الأمين الشنقيطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت، 1415هـ / 1995م.

3. **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، أبو السعود العمادي، دار إحياء التراث العربي – بيروت. (د: ط- ت).

4. **إشكالية المبنى ودلالتها على زيادة المعنى: دراسة تطبيقية على السين وسوف في القرآن الكريم**، محمد ذنون يونس، كلية التربية الأساسية، المجلد:8، العدد: 4، 2009.

5. **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق**، عائشة عبد الرحمن،دار المعارف، القاهرة، الطبعة :1، 1971.

6. **البحر المحيط في التفسير**، أبو حيان الأندلسي، الطبعة الجديدة، بعناية الشيخ زهير جعيد، دار الفكر، بيروت، لبنان (د.ط)، 1992.

7. **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**،أبو العباس أحمد بن عجيبة،تح: أحمد عبد الله، القاهرة،طبعة: 1419هـ

8. **البرهان في علوم القرآن**، بدر الدين الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة (د: ط –ت).

9. **التبيان في إعراب القرآن**،أبو البقاء عبد الله العكبري: تح:علي محمد البجاوي، (د: ت – ط).

10. **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد/ التحرير والتنوير**،محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر – 1984.

11. **الترادف بين صيغتي فعل وأفعل في العربية**، جزاء محمد المصاورة، حوليات آداب عين شمس، المجلد: 37، أبريل- يونيو 2009.

12. **الجامع لأحكام القرآن** - تفسير القرطبي، أَبو عَبد الله محَمد القرطبي "، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط:2، 1384هـ - 1964 م.

13. **جامع البيان في تأويل القرآن**،محمد بن جرير الطبري، تح:أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط:1، 1420 هـ - 2000 م.

14. **الخصائص**،أبو الفتح عثمان ابن جني:، تح: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:2، 1952.

15. **درة التنزيل وغرة التأويل**، الخطيب الإسكافي، تح: الدكتور محمد مصطفى آيدين، مطابع جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1422هـ.

16. **دلائل الإعجاز**، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمد رضوان الداية وفايز الداية، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2007.

17. **روح البيان**،إسماعيل حقي: دار الفكر – بيروت (د: ط- ت).

18. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، شهاب الدين الألوسي، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت،ط:1، 1415هـ

19. **شرح شافية بن الحاجب**،رضي الدين الأستراباذي:تح: محمد نور الحسن، ومحمد الزفاف،ومحمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 1975.

20. **الصّحاح - تاج اللغة وصحاح العربية**، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت.

21. **فتح القدير**،محمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط:1 - 1414 هـ

22. **الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم**، محمد بن عبد الرحمن الشايع مكتبة العبيكان، ط:1، 1993.

23. **فعلت وأفعلت**،أبو إسحاق الزجاج، تح: ماجد حسن الذهبي، الشركة المتحدة للتوزيع، ط 1 – 1984.

24. **فعلت وأفعلت**، أبو حاتم السجستاني، تح: إبراهيم خليل العطية، دار صادر، بيروت، ط:2، 1996.

25. **القاموس المحيط**، مجد الدين الفيروزآبادى: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالةبإشراف:محمد نعيم العرقسُوسي،مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط:8، 1426 هـ - 2005 م.

26. **كتاب سيبويه**،سيبويه، أبو بشر عمر عثمان ابن قنبر:شرح وتحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.

27. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**،جار الله الزمخشري، رتبه وضبطه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية،، بيروت، ط1، 1995.

28. **الكليات**، أبو البقاء الكفوي: تح: عدنان درويش - محمد المصري،مؤسسة الرسالة - بيروت ط: 2، 1419هـ - 1998.

29. **لسان العرب**، جمال الدين ابن منظور: دار صادر، بيروت، لبنان، ط 3، 1994.

30. **ليس في كلام العرب**، الحسين بن أحمد بن خالويه "، تح: أحمد عبد الغفور عطار، مكة المكرمة، ط:3، 1979.

31. **المثل السائر**، ضياء الدين ابن الأثير، تقديم وتعليق أحمد الحوفي وبدوى طبانة، طبعة دا نهضة مصر للطبع والنشر.

32. **المحتسب في تبيين شواذ القراءات والإيضاح عنها**، أبو الفتح عثمان ابن جني، وزارة الأوقاف – المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،(د:ط –ت).

33. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، أبو محمد بن عطية الأندلسي، تح:عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1 - 1422 هـ

34. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، جلال الدين السيوطي، تح: محمد جاد المولى وآخرين، دار الجيل، بيروت، (د: ط- ت).

35. **مفاتيح الغيب - التفسير الكبير**، فخر الدين الرازي: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط:3، 1420 هـ

36. **مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس، تح: أنس محمد الشامي، دار الحديث، القاهرة، (د-ط)،2008.

37. **"معجم مفردات القرآن الكريم"**: الحسين أبو القاسم، (الراغب الأصفهاني):ضبطه وصححه وخرج شواهده إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

38. **المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته**،أحمد مختار عمر وآخرون، مؤسسة سطور المعرفة، ط:1، 2002.

39. **معاني القرآن**، أبو زكرياء يحيى الفراء: ،تح: جماعة من الأساتذة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ط.ت).

40. **معاني القرآن وإعرابه**، أبو إسحاق الزجاج، شرح وتحقيق: عبد الجليل عبدو شلبي، دار الحديث، القاهرة، ط:1، 1994.

من تجليات البيان في التعاطف
بين الاسم والفعل في القرآن

د/ محمد اوالسو

جامعة سيدي محمد بن عبد الله بكلية الشريعة بفاس.

تتضمن قواعد اللغة العربية أسرارا بلاغية ونكتا دلالية تكمن في ظلال أساليبها المختلفة وتراكيبها المتنوعة المصوغة من ألفاظها الغنية بالدلالات والمعاني التصورية.

ومن المسلمات عند العلماء أن القرآن الكريم معجز بلفظه ومعناه، وهذه حقيقة تدعو إلى مواصلة التأمل والتدبر لآياته وأساليبه وكلماته، وكلما تجدد التدبر تجددت الدلالات وتوالت الإشارات من جواهر أسراره، ودرر بحاره.

ومن أجل هذه الغاية نشأت علوم، وتولدت فنون، وكان من أجلّها علوم اللسان، وقواعد البيان المتعلقة بالقرآن؛ وكان بين تلك العلوم تكامل لما يلازمها من تداخل، ولما في مقاصدها من تشابه وتماثل.

فلن يجيد فهم الفقه من جهل قواعد المنطق والبيان، ومن جهل النحو أفسد منطق اللسان ولسان البنان، ومن لم يفهم الكلام لم يصح له في الأصول كلام.

فمن المسائل التي تستوجب التدبر والتأمل: مسألة عطف الاسم على الفعل وعكسه المشار إليها بقول ابن مالك في خلاصته:

واعطف على اسم شبه فعل فعلا # وعكسا استعمل تجده سهلا[1]

واختار بعضهم تسميتها عطف الجملة على الاسم وعكسه.

وهي مسألة نحويةٌ صياغةً، بلاغيةٌ دلالةً،[2] فقد تناولها النحاة من منطلق

---

[1] ألفية ابن مالك باب العطف بشرح ابن أم قاسم المرادي 1034/2 تح: عبد الرحمن علي سليمان ط: دار الفكر العربي.

[2] مما يغفل عنه بعض الباحثين قضية التوجيه البلاغي للقواعد النحوية، وتدقيقات الأصوليين في مباحث الأقوال، وكذا استحضار المنطق في ثناياها، نحو ماسمعت في إحدى المناقشات من إنكار سببية الفاء الرابطة بين الشرط والجواب مع تصريح فحول الأصوليين بأن الشرط اللغوي سبب شرعي، و ما قرره المناطقة في القياس الشرطي من السببية واللزومية واشتراط انتفاء الاتفاق الوقوعي بين الشرط والجواب.

لفظي، في حين تدارسها البلاغيون من منطلق دلالي معنوي استنباطي.

وقد ذكر البهاء أبو حامد أحمد السبكي في معرض حديثه عن الوصل بين الأسماء والأفعال تجويز أكثر النحاة للتعاطف بين الفعل والاسم ناقلا ذلك عن السهيلي بتصرف ... [1]

وهذا نص كلام الإمام السهيلي المحقق، قال ـ بعد كلام ـ:

"... فإن قيل: فإذا جاز عطف الفعل على الاسم الحامل للضمير، فينبغي أن يجوز عطف الاسم على الفعل، فيقول: " مررت برجل يقوم وقاعد "؟

قلنا: هذا ممتنع على قبح، والزجاج قد أجازه في "المعاني" قياسا على الأول، وليس هو مثله، لأنك إذا عطفت الفعل على الاسم المشتق منه رددت الفرع إلى الأصل، لأن الاسم المشتق من الفعل فرع للفعل، فهو متضمن لمعناه، فجاز عطف الفعل عليه.

وإذا عطفت الاسم المشتق على الفعل كنت قد رددت الأصل فرعاً، وصيرت الفعل في المعنى الاسم، وهو فعل محض، وإن كان قد وقع موقع الاسم فلم يقع موقع اسم جامد، وإنما وقع موقع اسم في تأويل فعل، فلم يخرجه ذلك إلى أن يكون في تأويل الاسم، وإنما هو فعل محض، فلا يجوز عطف الاسم عليه، لأنك تشرك الاسم مع الفعل في عامل واحد، وإذا قلت: " مررت برجل قائم ويقعد "، ففي يقعد ضمير فاعل، كما في " قائم " ضمير فاعل، فكأنك إنما عطفت جملة على جملة... فافهمه، فإني لم أقصد الإطالة إلا لأسد أبواب الاعتراض، وأحمي جنبات الكلام من الطعن عليه، والله الموفق لما يزلف لديه."[2]

فقد وقف السبكي ـ وهو من البلاغيين، وقبله السهيلي وهو من النحويين ـ على ما عند النحويين مما هو مجرد تقعيد نظري لا يبحث عن أسرار اللغة العربية الكامنة وراء ذلك العطف لا سيما في القرآن الكريم.[3]

---

[1]. ينظر: عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح 3/ 115 ومابعدها ضمن شروح التلخيص.

[2] ينظر نتائج الفكر في النحو للسهيلي ص: 248 ط: دار الكتب العلمية.

[3] نعم عاد السبكي في عروسه إلى نكت المسألة في الفصل والوصل بين المفردات في أواخر الفصل والوصل.

ولبيان شيء من أسرار ذلك أقول:

يعطف في القرآن الكريم الفعل على الاسم كعكسه بأن يأتي فعل معطوفا على اسم مشبه للفعل بكونه مشتقا كاسم الفاعل مثلا، فهما حالتان:

الحالة الأولى: تقدم الاسم على الفعل ذكرا،[1] ومنه:

الآية الأولى: قوله تعالى:

﴿إِسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي ٱلدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلْمَهْدِ وَكَهْلاً وَمِنَ ٱلصَّالِحِينَ﴾ [2]

قال أبو حيان: "وعطف "ويكلم"، وهو حال أيضاً على: وجيهاً، ونظيره: إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن أي: وقابضات، وكذلك: ويكلم أي: ومكلماً، وأتى في الحال الأولى بالاسم لأن الإسم هو للثبوت، وجاءت الحال الثانية جاراً ومجروراً لأنه يقدر بالإسم . وجاءت الحالة الثالثة جملة لأنها في الرتبة الثالثة"[3]

لكن الإمام الرازي له رأي آخر إذ قال:

"وهذا عندي ضعيف، لأن عطف الجملة الفعلية على الإسمية غير جائز إلا للضرورة، أو الفائدة والأولى أن يقال تقدير الآية "إن الله يبشِّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم" الوجيه في الدنيا والآخرة المعدود من المقربين، وهذا المجموع جملة واحدة، ثم قال: "ويكَلم الناس" فقوله "ويكلم الناس" عطف على قوله "إن الله يبشرك"."[4]

قلت: ولا يخفى ما في رأي الإمام الرازي من التكلف على ما فيه من إيهام العطف على فعل "يبشرك"؛

---

[1] التقدم الذكري مغاير للتقدم الترتيبي، ويجتمعان في أن كلا منهما يتضمن نكتة بلاغية، لكنها في الترتيبي ترتبية غالبا وفي الآخر ما هو أعم.

[2] من الآية: 45 وآية 46 سورة آل عمران.

[3] البحر المحيط لأبي حيان 482/2 . 483

[4] تفسير الفخر الرازي (مفاتيح الغيبب) 224/8 ط: دار إحياء التراث العربي.

والسر في اختيار "يكلم" بدل "مكلما" أن في الفعل حكاية الحال الماضية واستحضارها كي تبقى عبرة ذات عهد ذهني بالنسبة لمن بعد عيسى عليه السلام وأمه مريم، وأما مريم حال خطابها بمضمون الآية فالمضارع على حاله من الحال المتجددة المتصلة بالمستقبل الذي ينتهي التعجيب به ببلوغه سنا يتكلم فيها أضرابه، فلذلك المضارع اختير معطوفا على الصفات المشتقة قبله لصلاحيته للاعتبارين وشموله الفائدتين، والله أعلم.

الآية الثانية:

﴿ وَلاَ تَحْسِبَنَّ ٱلذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَاتاً بَلَ اَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتِيهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالذِينَ لَمْ يَلْحَقُواْ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلاَّ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[1].

فقول الله تعالى: (وَ يَسْتَبْشِرُونَ) عطف على قوله (فَرِحِينَ) وهو واحد من أربعة أوجه إعرابية في الآية[2]؛ وهو أولاها لبعده عن الإضمار في الكلام وتكلف ما لا يليق بالمقام.

والمعنى الذي يشير إليه عطف الفعل على الاسم هنا حاصله بيان:

1 ـ أن حالة الفرح ثابتة ل "المقتول" في سبيل الله، وفي هذا المشار إليه التخفيف من آثار الحزن على أهل الشهيد حين ينعى.

2 ـ فيه أكثر من ذلك إشارة إلى أن ما قد يقع من حزن لا يستمر لا قيمة له أمام فرح دائم، ولسان حال الشهيد يقول: **﴿ يَلَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ﴿٢٦﴾ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ ٱلْمُكْرَمِينَ ﴿٢٧﴾ ﴾**[3]

3 ـ أن جملة يرزقون المسبوقة بظرف عندية ربهم مع حال لازمة وهي قوله:

---

[1]. سورة آل عمران الآيتان 170/169

[2]. انظر الدر المصون للسمين الحلبي 484/3 تح أحمد محمد الخراط ط: دار القلم ـ دمشق.

[3]. سورة يس من الآية: 25 وآية: 26 كاملة.

"فرحين" كل ذلك إشارات متوالية على اللف والنشر المعكوس للجواب، إذ يرجع قوله: بل أحياء، إلى قوله: "أمواتا" وقوله عند ربهم يرزقون راجع إلى قوله: في سبيل الله.

الآية الثالثة:

. قول الله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ﴾[1]

قال ابن عاشور: " "ويرسل" عطف على "القاهر"، فيعتبر المسند إليه مقدما على الخبر الفعلي فيدل على التخصيص بقرينة المقام، أي هو الذي يرسل عليكم حفظة دون غيره، والقصر هنا حقيقي، فلا يستدعي رد اعتقاد مخالف، والمقصود الإعلام بهذا الخبر الحق ليحذر السامعون من ارتكاب المعاصي"[2].

وقد ظهر لي أن هذا الإعراب واحد من خمسة أوجه وهو من أقربها كجعله من باب عطف الجملة الفعلية على الاسمية فينتقل إلى عطف الجمل، غير أن هذا أضعف من الأول وإن صدر به أبو حيان، وذلك لاختلاف النحاة فيه كعكسه على ثلاثة أقوال:

1) الجواز مطلقا بالواو وغيرها، وهو المفهوم من قول النحويين في نحو: قام زيد وعمرا أكرمته: فإن نصب عمرو أرجح لأن تناسب الجملتين أولى من تخالفهما.

2) المنع مطلقا.

3) الجواز في الواو فقط عند أبي علي[3].

وبعد تأمل عطف الفعل على الاسم في هذه الآية ظهر ما يلي:

1. التعبير باسم الفاعل عن صفة القهر للإشارة إلى كونها ثبوتية، فهو سبحانه قدر الموت على عباده وذلك من مظاهر القهر الثابت، فلذلك عبر عنه باسم الفاعل الدال على الثبوت والتلبس بالمشتق منه.

---

[1]. سورة الأنعام، من الآية 62

[2]. التحرير والتنوير، 278/7

[3]. انظر هذه الأقوال في شرح الأشموني لألفية ابن مالك، 122/3

2. أن اسم الفاعل بدلالته الثبوتية عام مدلول المادة في الأزمنة الثلاثة، وهو مع ذلك عام في الأحوال والبقاع.

3 أن عطف "يرسل" الفعل وتعديته بـ"على" دون "إلى" إشارة إلى استحضار القهر الفوقي ـ المعنوي طبعا ـ وهو تأكيد للفوقية التي تأسست بكلمة "فوق" نقلا، بعد ثبوتها عقلا، باعتبار تعلق الخطاب التنجيزي، وذلك في قوله ـ سبحانه عز وجل ـ: "فوق عباده" وأنه فعل متجدد كما يشير إلى ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: ((يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون في صلاة العصر وصلاة الفجر ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم بهم كيف تركتم عبادي فيقولون: تركناهم وهم يصلون وأتيناهم وهم يصلون))[1].

الآية الرابعة:

قول الله تعالى: ﴿ فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَاعِلُ ٱلَّيْلِ سَكَنًا ﴾[2].

"وجعل" بصيغة الفعل الماضي قراءة الكوفيين وهم: عاصم وحمزة والكسائي، وهذه القراءة أثبتها ابن الجزري بقوله: "واختلفوا في ﴿ وَجَاعِلُ ٱلَّيْلِ سَكَنًا ﴾ فقرأ الكوفيون "وجعل" بفتح العين واللام من غير ألف وبنصب اللام من الليل وقرأ الباقون بالألف وكسر العين ورفع اللام وخفض الليل"[3].

قال ابن عطية في إشارة إلى توجيه قراءة الكوفيين: "وهذا لما كان فالق بمعنى الماضي فكأن اللفظ فلق الإصباح وجعل؛ ويؤيد ذلك نصب "الشمس والقمر"[4].

والرسم يحتمل القراءتين إذ تكتب (وَجَاعِلُ) بألف محذوفة "حسب اصطلاح المغاربة".

وقد أشار النحاس إلى ما في الآية من قراءات إذ قال:

---

1. أخرجه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي) 170/1. باب جامع الصلاة. حديث: 411 ترقيم عبد الباقي.
2. سورة الأنعام، من الآية: 97
3. النشر في القراءات العشر 260/2
4. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية، 384/2.

"وقرأ الحسن وعيسى بن عمر فالق الأصباح بفتح الهمزة، وهو جمع صبح، وروى الأعمش عن إبراهيم النخعي أنه قرأ: ""فلق الإصباح"". على جعل الهمزة مكسورة والحاء منصوبة.

وقرأ الحسن وعيسى وحمزة والكسائي: "" وجعل الليل سكنا ""، أي جعله يصلح أن يسكن فيه، وقرأ أهل المدينة:

﴿ وَجَٰعِلُ ٱلَّيْلِ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ﴾ بنصب الشمس والقمر عطفا على المعنى أي وجعل، والخفض بعيد لضعف الخافض وأنك قد فرقت.

وقرأ يزيد بن قطيب السكوني[1] وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر بالخفض عطفا على اللفظ"(2).

والظاهر أن السر في قراءة "جعل " بالماضي الإشارة إلى أصلية الليل للنهار كما يشير إلى ذلك قول الله تعالى:

﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾[3]

ففي الآية استعارة تصريحية تبعية في الفعل، وبيان المقام في كلام السعد إذ قال:

"المستعار منه معنى السلخ وهو كشط الجلد عن نحو الشاة والمستعار له كشف الضوء عن مكان الليل وهو موضع القاء ظله وهما حسيان والجامع ما يعقل من ترتب امر على آخر أي حصوله عقيب حصوله دائما أو غالبا كترتب ظهور اللحم على الكشط وترتب ظهور الظلمة على كشف الضوء عن مكان الليل، والترتب أمر عقلي.

[1] يزيد بن قطيب السكوني الشامي، ثقة، له اختيار في القراءة ينسب إليه، روى القراءة عن أبي بحرية عبد الله بن قيس صاحب معاذ بن جبل، روى القراءة عنه عمران بن عثمان الحمصي، وحدّث عنه صفوان بن عمرو ويحيى بن عبيد والوليد بن سفيان الكسائي.
ترجمته في غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري 382/2 نشر مكتبة ابن تيمية.

[2]. إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس، 84/2.
[3]. سورة يس الآية: 36

وبيان ذلك ان الظلمة هي الأصل والنور فرع طارئ عليها يسترها بضوئه فإذا غربت الشمس فقد سلخ النهار من الليل أي كشط وأزيل كما يكشف عن الشئ الشئ الطارئ عليه الساتر له فجعل ظهور الظلمة بعد ذهاب ضوء النهار بمنزلة ظهور المسلوخ بعد سلخ إهابه عنه وحينئذ صح قوله تعالى ﴿ **فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ** ﴾، لأن الواقع عقيب إذهاب الضوء عن مكان الليل هو الإظلام.

وأما على ما ذكر في المفتاح من أن المستعار له ظهور النهار من ظلمة الليل ففيه إشكال لأن الواقع بعده إنما هو الإبصار دون الإظلام، وحاول بعضهم التوفيق بين الكلامين، بحمل كلام صاحب المفتاح على القلب، أي ظهور ظلمة الليل من النهار أو بأن المراد من الظهور التمييز أو بأن الظهور بمعنى الزوال، كما في قول الحماسي:

وذلك عارٌ ياابن رَيطةَ ظاهرُ.[1]

وفى قول أبى ذؤيب:

وتلْك شَكاةٌ ظاهرٌ عنكَ عارُها.[2]

أي زائل وذكر العلاّمة في شرح المفتاح ان السلخ قد يكون بمعنى النزع، مثل سلخت الإهاب عن الشاة، وقد يكون بمعنى الإخراج، نحو سلخت الشاة عن الإهاب، فذهب صاحب المفتاح إلى الثاني؛

وصح قوله تعالى فإذا هم مظلمون بالفاء لأن التراخي وعدمه مما يختلف باختلاف الأمور والعادات، وزمان النهار وإن توسط بين إخراج النهار من الليل وبين دخول الظلام، لكن لعظم شأن دخول الظلام بعد إضاءة النهار، وكونه مما ينبغى أن يحصل إلا في أضعاف ذلك الزمان من الليل عد الزمان قريبا، وجعل الليل كأنه يفاجئهم عقب إخراج النهار من الليل بلا مهلة؛ وعلى هذا حسن "إذا" المفاجاة كما يقال أخرج النهار من الليل ففاجأه دخول الليل، ولو جعلنا السلخ بمعنى النزع وقلنا

[1]. صدر البيت: "وعيرتنا ألبانها ولحومها ..." ينظر خزانة الأدب للبغدادي 509/9 تحقيق محمد نبيل طريفي/اميل بديع يعقوب ط: دار الكتب العلمية 1998م

[2]. هو لأبي ذؤيب الهذلي وصدره: وعيّرها الواشون أني أحبها ....." ينظر شرح أشعار الهذليين ص: 70 ولسان العرب مادة: " ظ هـ ر "

نزع ضوء الشمس عن الهواء ففاجأه الظلام لم يستقم أو لم يحسن" [1]

الآية الخامسة:

قول الله تعالى: ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾ [2].

في الآية كأخواتها عطف الفعل على الاسم أو بعبارة أخرى عطف الجملة الفعلية على الاسم، فالاسم هو القسط والفعل هو "أقيموا" مسندا إلى ضمير الجمع، وقد رأى الزمخشري خلاف هذا كما يلوح من كلامه حين قدر فعلا مضمرا بين الواو والفعل، فانحل الكلام لديه هكذا: قل أمر ربي بالقسط وقل أقيموا وجوهكم... فجعلها معطوفة على الجملة الأولى: قل أمر ربي [3].

غير أن توجيه الزمخشري فيه ما يلي:

1). أن تقديره "قل" محذوفا يجعل الأمر بإقامة الوجوه مقولا للقول الأول.

2). أن فيه تقديرا لجملة أخرى هي "قل" بينما يمكن التأويل لكلمة بأخرى.

3). أن نتيجة كلامه في قوة الأمر بالأمر وهو محل خلاف بين الأصوليين في كونه أمرا للثالث أولا.

وفي ذلك قال صاحب المراقي:

وليس من أمر بالأمر أمر * لثالث إلا كما في ابن عمر [4]

ومن هنا يبدو لي ـ والله أعلم ـ ما يأتي:

جَعْل الآية من وصل الفعل بالاسم أولى من تقدير الزمخشري لما يلي:

1). أنه بذلك يكون إقامة الوجوه من المأموربه، والتقدير: قل أمر ربي بالقسط

---

[1]. مختصر السعد على التلخيص ص: 217 وما بعدها ط: دار الفكر 1411

[2]. سورة الأعراف، من الآية: 28

[3]. ينظر الكشاف 2/ 95

[4]. مراقي السعود بشرحه: نثر الورود ص: 185

وإقامة وجوهكم عند كل مسجد.

2). على ذلك يكون الأولى تأويل فعل "أقيموا" بالمصدر: "إقامة" كما أشرت إليه، لأن الأصل تبعية المعطوف للمعطوف عليه في الأحكام فيلحق بتلك الأحكام حاله من كونه اسما أو غير ذلك.

3). أنه على هذا يكون الأولى عدم الوقف على "القسط" لأن ما بعده موصول به والوقف مشعر بالاستئناف أو العطف على "قل" كما سبق في رأي الزمخشري، وذلك لأن "أقيموا" متصل المعنى ب "أمر".

وقد عبّر أرباب الوقف عن الوقف على قوله تعالى: "بالقسط" بأنه "كاف" وفسروا الكافي بما اتصل ما بعده بما قبله معنى لا لفظا، والكافي والحسن يتقاربان"(1).

4). هذا الذي بدا لي أولى . والله أعلم . من قول أبي حيان: "وأقيموا معطوف على ما ينحل إليه المصدر الذي هو القسط أي بأن أقسطوا وأقيموا، وكما ينحل المصدر لأن والفعل الماضي نحو عجبت من قيام زيد وخرج، أي من أن قام وخرج، وأن المضارع نحو:

لَلُبسُ عباءةٍ وتقرّ عيني"[2]. [3]

ثم قال: "ولما أشكل هذا التخريج جعل الزمخشري "وأقيموا" على تقدير "وقل" فقال: أقيموا. فيحتمل قوله وقل أقيموا أن يكون أقيموا معمولا لهذا الفعل الملفوظ به، ويحتمل أن يكون قوله: " وأقيموا" معطوفا على " أمر ربي بالقسط "، فيكون معمولا ل"قل" الملفوظ بها أولا، وقدرها ليبين أنها معطوفة عليها. وعلى ما خرجناه نحن يكون في حيز معمول "أمر" وقيل: وأقيموا معطوف على أمر محذوف تقديره فأقبلوا وأقيموا"[4].

---

[1]. ينظر منار الهدى في الوقف والابتدا للأشموني، 28/27 و 296.

[2]. شطر بيت عجزه: " أحب إلي من لبس الشفوف" نسبه ابن جني في سر صناعة الإعراب 1/ 273 لميسون بنت بحدل وكذلك الأزهري في موصل الطلاب ص: 133

[3]. البحر المحيط، لأبي حيان، 589/4 ط: دار الكتب العلمية 2001

[4]. البحر المحيط، 289/4 ط: دار الكتب العلمية.

ويبدو لي أن ما دفع الزمخشري إلى ما ذهب إليه من تقدير "قل" قبل "أقيموا" تجنب عطف الإنشاء على الخبر، وهو أمر فيه خلاف نحوي بياني أشار إليه المولى عبد الحفيظ في نظمه لمغني اللبيب، إذ قال:

وعطفك الإنشا على الإخبار * وعكسه في خلاف جاري
أهل البيان وابن مالك ابوا * مثل ابن عصفور وبالجل اقتدوا
وجوزته فرقة جليلة * كسيبويه وارتضوا دليله
وخلفهم في غير مالها محل * ووفقهم فيما لها المحل حل(1)

وقد بين المولى عبد الحفيظ هنا أن محل الخلاف في الجملة التي لا محل لها من الإعراب.

الآية السادسة:

4. قول الله تعالى: ﴿ قَالَ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرٗا وَلَآ أَعۡصِي لَكَ أَمۡرٗا ﴿٦٨﴾ ﴾[2].

قال البيضاوي: "عطف على "صابرا" أي ستجدني صابرا وغير عاص أو على ستجدني.."[3].

ورجح أبو السعود الأول بقوله: "عطف على صابرا، أي ستجدني صابرا وغير عاص وفي الوعد هنا بالوجدان من المبالغة ما ليس في الوعد بنفس الصبر وترك العصيان، أو على ستجدني فلا محل له من الإعراب، والأول هو الأولى لما عرفته ولظهور تعلقه بالاستثناء حينئذ وفيه دليل على أن أفعال العباد بمشيئة الله سبحانه وتعالى"[4].

---

[1]. السبك العجيب في نظم مغني اللبيب، ص78 الطبعة الفاسية.
[2]. سورة الكهف، الآية 68
[3]. أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي 288/3 ط: دار إحياء التراث.
[4]. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، 234/5.

وقد لاح لي ـ والله أعلم بالصواب ـ أن السر في جعل صفة الصبر اسما لا فعلا أن المقصود من الصبر ثبوته ودوامه مصاحبا طلب العلم وبذلك ينتج الطاعة المعبر عنها بنفي العصيان، لأن الصبر من صفات السلب، فثبوته سلب لما لا يليق وهو عصيان الأوامر، ذلك أن غير الصابر أصلا أو الذي يصبر مرة دون أخرى لا يستطيع امتثال كل الأوامر، ولذلك بني عموم نفي العصيان المفهوم من النكرة في سياق النفي على الصبر الثابت المدلول عليه باسم الفاعل الدال حقيقة على التلبس بالمشتق منه.

ومن جهة أخرى فإن نفي عصيان الأوامر كالدليل على الاتصاف بالصبر، ولا يقال: إذن كان يمكن الإتيان بالفاء التفريعية، إذ الجواب أن ما يدل على الاتصاف بالصبر أعم من عدم عصيان الأوامر، لكن لما كان عدم العصيان من أهم ما يطلب الاتصاف به ذكر بعد الصبر اهتماما به.

الآية السابعة:

5. قول الله تعالى: ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴿٦﴾ ﴾.[1]

قال ابن عاشور: "المعنى: ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هاديا إلى صراط العزيز الحميد، وهو من عطف الفعل على الاسم الذي فيه مادة الاشتقاق وهو الحق، فإن المصدر في قوة الفعل لأنه إما مشتق أو هو أصل الاشتقاق، والعدول عن الوصف إلى صيغة المضارع لإشعارها بتجدد الهداية وتكررها"[2].

وبدا لي أن العطف أولى من جعل الواو للحال، مع أن الحال في غايته الدلالية وصف، بيد أن اعتماد العطف يؤدي إلى تعدد مزايا القرآن الكريم من كونه حقا وهاديا.

والحاصل أن السر في وصل الفعل بالاسم هنا وهو " الحق " إفادة ما يلي:

---

1. سورة سبأ الآية: 6

2. التحرير والتنوير، 146/22.

1. أن القرآن الكريم عين الحق، لذلك جاء بصيغة المصدر لتأكيد دلالته على الثبوت كقوله: ﴿ هُدىً لِّلْمُتَّقِينَ ۝ ﴾ [1] على تقدير الوقف على (فِيهِ) من (لاَ رَيْبَ فِيهِ) بمعنى أنه عين الهداية.

2 . عبر هنا عن الهداية بالفعل وذلك نظرا لتجددها التنجيزي بعد ثبوتها الصلاحي وذلك التنجيزي باعتبار الأفراد وتجدد حدوثهم وتكليفهم.

3. وأيضا فإن إسناد فعل الهداية إلى القرآن فيه نكته المجاز العقلي من إسناد الشيء لسببه وفي ذلك إشارة إلى أن القرآن الكريم نفسه من لوازمه الهداية لمن أمعن النظر فيه وتدبره.

4. اختيار الواو دون غيره من حروف العطف إشارة إلى أن الصفتين ثابتتان معا، لا سبق لإحداهما، وأنهما لا تفترقان.

وهذا كله يبين لنا أولويته على قول من جعل الواو للاستئناف، لا للعطف، رادا كل ما ذكرناه مما ينبني على كون الواو للعطف.

وهذا ما عرّج عليه القونوي إذ قال:

"قوله: ويهدي: مستأنف مثل "ويرى" مسوق لمدح ما أنزل بكونه هاديا إلى الصراط القويم، إثر مدحه بأن الحق لا يأتيه الباطل؛

وكونه عطفا على الحق لكونه في تأويل الاسم، كأنه قيل: ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك أنه الحق وهاديا تكلف، وكذا كونه حالا بتقدير المبتدأ، أي وهو يهدي، تعسف أيضا"(2).

الآية الثامنة:

قول الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَآءِ

[1]. سورة البقرة من الآية: 1

[2]. حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، وبهامشه حاشية ابن التمجيد 451/15.

حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٤٨﴾ ﴾ [1].

"قرأ: نافع: "أو يرسل رسولا": برفع اللام، فيوحي بسكون الياء، ومحله رفع على تقدير: وهو يرسل فيوحي، والباقون بالنصب على تأويل المصدر كأنه قيل: ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو إسماعا لكلامه من وراء حجاب أو يرسل" لكن فيه إشكال، لأن قوله: وحيا أو إسماعا اسم، وقوله: "أو يرسل" فعل، وعطف الفعل على الاسم قبيح، فأجيب بأن التقدير: وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا أن يوحي إليه وحيا، أو يسمع إسماعا من وراء حجاب أو يرسل رسولا"[2].

وحاصل كلام القوم هنا من حيث التوجيه النحوي: أن في الآية قراءتين:

1). قراءة نافع برفع "يرسل".

2). قراءة غير نافع بنصب يرسل.

فأما القراءة الأولى ففيها ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه رفع على إضمار مبتدإ، أي أو هو يرسل.

الثاني: أنه عطف على "وحيا" على أنه حال، لأن وحيا في تقدير الحال أيضا فكأنه قال: إلا موحيا أو مرسلا.

الثالث: أن يعطف على ما يتعلق به "من وراء" إذ تقديره أو يسمع من وراء حجاب؛ و"وحيا" في موضع الحال عطف عليه، ذلك المقدر المعطوف عليه أو يرسل، والتقدير إلا موحيا أو مسمعا من وراء حجاب أو مرسلا، وأما الثانية ففيها ثلاثة أوجه:

1) أن يعطف على المضمر الذي يتعلق به من وراء حجاب إذ تقديره أو يكلمه من وراء حجاب، وهذا الفعل المقدر معطوف على وحيا، والمعنى إلا بوحي أو إسماع من وراء حجاب أو إرسال رسول.

ولا يجوز أن يعطف على يكلمه لفساد المعنى إذ يصير التقدير وما كان لبشر أن

[1]. سورة الشورى، من الآية: 48

[2]. مفاتيح الغيب للرازي، 3982/1.

يرسله رسولا فيفسد لفظا ومعنى، لأنه يلزم منه نفي الرسل ونفي المرسل إليهم.

2) أن ينصب بأن مضمرة وتكون هي وما نصبته معطوفين على "وحيا"، و"وحيا" حال فيكون هذا أيضا حالا، والتقدير إلا موحيا أو مرسلا.

. الثالث: أنه عطف على معنى "وحيا" فإنه مصدر مقدر بأن والفعل، والتقدير: إلا بأن يوحي إليه أو بأن يرسل؛ ذكره مكي وأبو البقاء[1].

فلعل هذا حاصل كلامهم في الشأن الإعرابي للقراءتين.

أما البلاغة القرآنية في هذا العطف، ففي ذلك أقول:

لعل السر في عطف الفعل على الاسم ـ دون الحديث عن نصبه أو رفعه ـ يدل على ما يأتي:

1. التمييز بين مرتبتين من مراتب الوحي وهما:

أ) وحي بلا واسطة، وهو النوع الأول والثاني المجموعان في قوله تعالى: "وحيا أو من وراء حجاب".

ب) وحي بواسطة المشار إليه بقوله سبحانه: أو يرسل، فغاير في التعبير لتغاير المرتبتين والحالتين.

2. أن إرسال الرسول ـ وهو جبريل عليه السلام ـ هو الغالب، ولذلك جاء بصيغة الفعل المفيد للتجدد والتكرار حين إنزال رسالة رسول ما.

3. لعل من التعبير بالفعل بيان أن إرسال الرسول هو الواقع حين نزول هذه الآية فكأن فيه حكاية الحال.

فالآية ـ والله أعلم ـ عبرت بالاسمين عن المرتبتين الأوليين من مراتب الوحي للإشارة إلى أنهما كانتا في الماضي في حالات ما، كالوحي بمعنى الإلهام لأم موسى، وبمعنى الإلقاء في الروع لإبراهيم عليه السلام حين رأى في المنام أنه يذبح ولده؛ والحالة الثانية مع موسى عليه السلام حين كلمه الله من غير أن يراه موسى عليه

[1]. اللباب في علوم الكتاب 222/17 بتصرف.

السلام.

الآية التاسعة:

قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُصَّدِّقِينَ وَٱلْمُصَّدِّقَٰتِ وَأَقْرَضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَٰعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ ﴿١٨﴾ ﴾[1].

قول الله جل جلاله: "وأقرضوا" عطف المصدقات على المصدقين لإفادة الاهتمام بإصلاح حال المرأة لأن النساء أكثر شحا من الرجال كما دلت عليه أشعار العرب[2].

وهذا على قراءة الجمهور المصدقين بتشديد الصاد على أن أصله "المتصدقين" فأدغمت التاء في الصاد بعد قلبها صادا لقرب مخرجيهما.

أما عطف فعل "أقرضوا" على الوصف: "المصدقين"، ففيه ما يأتي:

1) على قراءة تخفيف الصاد . وهي قراءة ابن كثير وشعبة . يكون المعنى إن المؤمنين والمؤمنات؛ وينحل المعنى: إن الذين آمنوا واللواتي آمنّ وأقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم أجر كريم.

وعند فخز الدين الرازي أن المعنى: "إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات" لأن الإقراض من الأعمال الصالحة[3].

والظاهر . والله أعلم . أن السر في عطف الفعل على الوصف بالتصديق على هذه القراءة بيان أن برهان التصديق بمعنى الإيمان هو الإقراض الحسن لله، وهو التصدق بما أمكن التصدق به والمتصدق صحيح شحيح يأمل الغنى ويخشى الفقر.

ولذلك جاء وصف التصديق اسما لا فعلا، للدلالة على التلبس الحقيقي، وعلى أنه صفة ثبوتية، وجاء الفعل من معنى آخر موصولا بالاسم للدلالة على أنه من آثاره الدالة عليه، واكتفى بـ"أقرضوا" عن "أقرضن" لأن الإنفاق عند الرجال أكثر

---

1. سورة الحديد الآية: 17
2. ينظر: التحرير والتنوير 395/27.
3. ينظر مفاتيح الغيب، 4408/1

بكونهم أكثر ملكا للمال من النساء كقول الله تعالى: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾[1].

2) على قراءة التشديد للصاد يكون المعنى المتصدقين والمتصدقات وهي أيضا قراءة أبيّ رضي الله عنه، يكون المعنى: إن الذين يتصدقون واللواتي يتصدقن وأقرضوا الله أي أخلصوا في صدقاتهم بأن لم ينتظروا جزاء من غير الله يضاعف لهم أجر ما تصدقوا به، ولهم بسبب الإخلاص والتصدق من الطيب أجر كريم بإخلاف ذلك في الدنيا والثواب في الآخرة.

﴿ أَوَلَمْ يَرَوْاْ إِلَى ٱلطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ ﴾[2].

قوله: "صافات" اسم فاعل، وهو جمع صافة وهي التي تبسط جناحها للطيران.

ففي التاج: "وقبض الطائر وغيره: أسرع في الطيران، أو المشي؛ وأصل القبض، في جناح الطائر، هو أن يجمعه ليطير، وقد قبض، وهو قابض"[3]

قال ابن جزي: "والقبض ضم الجناحين إلى الجنب"[4].

والسر في عطف الفعل على الاسم هنا أنه لما كان البسط أصلا عبر عنه باسم الفاعل الذي هو حقيقة في الحال، أي حال التلبس بالمشتق منه، وعبر بالفعل عما ليس بأصل لإفادة التجدد وللفت الانتباه إلى عظمة قدرة الله على إمساك الطير في جو السماء، ومحط الإعجاز حين القبض مع البقاء في الهواء إذ هو أقوى منه حين البسط.

تبين كذلك أن السر في تقديم الاسم على الفعل . وإن لم تفد الواو ترتيبا . أنه من تقديم الغالب والأصل على القليل الطارئ، وقد أحسن الزمخشري صنعا

---

[1]. سورة النساء، الآية

[2]. سورة الملك من الآية: 20

[3] تاج العروس من جواهر القاموس مادة: (ق ب ض)

[4]. ينظر التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي 469/2 ط: دار الكتب العلمية تح: محمد سالم هاشم.

حين شبه الطيران في الهواء بالسباحة في الماء من حيث قبض الأطراف وبسطها[1].

الآية العاشرة:

قول الله تعالى: ﴿ وَالْعَـٰدِيَـٰتِ ضَبْحاً ﴿١﴾ فَالْمُورِيَـٰتِ قَدْحاً ﴿٢﴾ فَالْمُغِيرَٰتِ صُبْحاً ﴿٣﴾ فَأَثَرْنَ بِهِۦ نَقْعاً ﴿٤﴾ ﴾[2].

الإعراب المألوف عند المعربين هنا أن فعل ﴿فَأَثَرْنَ﴾ معطوف على الاسم لكون الاسم في معنى الفعل وكأنه قال أغرن فأثرن.

ويبدو لي ـ والله أعلم ـ أن السر في اختيار الفعل دون الاسم ما يأتي:

أن القسم هنا بالعاديات المغيرات، وكل من العدو والإغارة عمل له نتائج قيمة في هذا السياق الجهادي الدفاعي عن الإسلام والمسلمين.

أما إثارة النقع فقد ذكر على التبع كأنه من أمارات العدو والإغارة الدالة على القوة والفتك بالعدو، لذلك أتي بالفاء التعقيبية التسببية، ولذلك أيضا أتى بالفعل عوض الاسم المشتق من مصدر ذلك الفعل، وتفسير الآية على أنها سياق الجهاد في سبيل الله أولى من جعلها في سياق أداء مناسك الحج لمكان قوله: "فالمغيرات صبحا". وذلك لأن الأمر في سياق تقوية رسول الله ﷺ بدعم معنوياته بإشارات مستقبلية تدل على ما سيكون له من قوة على أعدائه الذين كانوا حينئذ في العهد المكي يعتدون بكل الوسائل على المسلمين المستضعفين.

الحالة الثانية: عطف الاسم على الفعل:

من ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ فَـٰلِقُ ٱلْحَبِّ وَالنَّوَىٰ ۖ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾[3].

---

[1]. ينظر الكشاف للزمخشري، 585/4 دار إحياء التراث العربي – بيروت. تحقيق : عبد الرزاق المهدي.

[2]. سورة العاديات، الآيات الأربعة الأولى منها.

[3]. سورة الأنعام، الآية: 96

يرى الإمام الزركشي أن العطف هنا جار بين مخرج وفالق قائلا: "قلت: عطفه على فالق الحب والنوى لا على الفعل، ويخرج الحي من الميت واقعة موقع الجملة المبيّنة لقوله: فالق الحب والنوى"[1].

ونقل الألوسي عن ابن المنيّر اختيار كونه موصولا بالفعل قبله، "قال: وقد وردا جميعا بصيغة المضارع كثيرا وهو دليل على أنهما توأمان مقترنان وهو يبعد القطع، فالوجه والله أعلم أن يقال: كان الأصل أن يؤتي بصيغة اسم الفاعل إسوة بأمثاله في الآية، إلاّ أنه عدل عن ذلك إلى المضارع في هذا الوصف وحده إرادة لتصور إخراج الحي من الميت، واستحضاره في ذهن السامع، وذلك إنما يتأتى بالمضارع دون اسم الفاعل والماضي".[2]

والسر في ذلك أن التعبير بالمضارع في إخراج الحي من الميت فيه مزيد اعتنا بالحي بما يفيد التجدد في الحال والاستقبال، ولأن الإنسان نفسه من أفراد الحي، وهذا إذا جعلنا الحي والميت على حقيقتيهما، أو على مجازيهما وحقيقتيهما، بناء على جواز الجمع بينهما كما هو مذهب محققي الأصوليين لعدم اشتراطهم المنع في قرينة المجاز، لا على مذهب البلاغيين المشترطين للقرينة المانعة.

قال ابن السبكي رحمه الله:

"وفي الحقيقة والمجاز الخلاف خلافا للقاضي ومن ثم عم وافعلوا الخير الواجب والمندوب خلافا لمن خصه بالواجب ومن قال للقدر المشترك وكذا المجازان"[3].

أما إذا جعلناهما مجازين فالأمر يكون أنسب بالعطف بين مخرج وفالق، وحينئذ يكون المضارع بيانا لفالق كما ذكره الزمخشري.[4]

والحاصل أن القرآن الكريم مليء بالأساليب التي تتضمن عدة فوائد، وكثيرا من الشوارد، ووابلا من الفرائد، ولا سبيل إليها إلا من طريق فقه اللسان العربي الذي هو مفتاح المعرفة الإسلامية.

---

[1]. الكشاف 45/2-46، ط دار إحياء التراث العربي، تح. عبد الرزاق المهدي

[2]. روح المعاني للألوسي 226/7. 227

[3]. جمع الجوامع في أصول الفقه لابن السبكي بشرحه: (الغيث الهامع) للعراقي، ص168.

[4]. ينظر الكشاف 45/2

لائحة أبرز المصادر والمراجع مرتبة وفق الألفبائية المغربية

1) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، تأليف: أبي السعود محمد بن محمد العمادي، ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

2) ألفية ابن مالك بشرح المرادي (ينظر: ش)

3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل لناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: 685هـ) تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي ط:1 دار إحياء التراث العربي - بيروت- 1418 هـ

4) إعراب القرآن الكريم لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (ت338)، تحقيق زهير غازي زاهد، ط: 3، عالم الكتب مكتبة النهضة العربية، 1409هـ 1988م.

5) البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، ط: 1: دار الكتب العلمية - بيروت - 1422 هـ - تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض.

6) تاج العروس للسيد محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق حسين نصار ومراجعة جميل سعيد وعبد الستار أحمد فراج بإشراف لجنة فنية من وزارة الإرشاد مطبعة حكومة الكويت 1969م.

7) التحرير والتنوير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور . ط: الدار التونسية للنشر. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان .

8) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي الكلبي الغرناطي ط: دار الكتب العلمية تح: محمد سالم هاشم.

9) حاشية القونوي على تفسير البيضاوي ومعه حاشية ابن التمجيد، ضبطه وخرجه وصحح آياته عبد الله محمود محمد عمر ط: دار الكتب العلمية 1422هـ 2001م

10) خزانة الأدب للبغدادي تحقيق محمد نبيل طريفي/اميل بديع يعقوب ط: دار الكتب العلمية 1998م

11) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون لشهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: 756هـ) حققه: الدكتور أحمد محمد الخراط؛ ط: دار القلم، دمشق.

12) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تأليف: العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت

13) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لجار الله محمود الزمخشري ومعه حاشية الجرجاني وكتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ط: دار الفكر بدون تاريخ.

14) اللباب في علل البناء والإعراب لأبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي(المتوفى: 616هـ) تح: د. عبد الإله النبهان: ط: دار الفكر - دمشق، 1416هـ 1995م

15) لسان العرب لابن منظور أعاد بناءه على الحرف الأول يوسف الخياط قدم له الشيخ عبد الله العلايلي، دار لسان العرب بيروت بلا تاريخ.

16) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تأليف: أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ط: دار الكتب العلمية - لبنان - 1413هـ- 1993م، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد.

17) مختصر السعد التفتازاني على التلخيص للقزويني ضمن شروح التلخيص ط: دار السرور بدون تاريخ

18) مراقي السعود بشرحه نثر الورود تحقيق وإكمال تلميذه: محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي ط:3 دار المنارة ودار ابن حزم 1423هـ 2002م.

19) منار الهدى في الوقف والابتداأحمد بن عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الأشموني المصري الشافعي (المتوفى: نحو 1100هـ) ومعه المقصد لتلخيص ما في المرشد لزكرياء الأنصاري السنكي تح: شريف أبو العلاء العدوي ط: 1 دار الكتب العلمية بيروت 1422هـ 2002م.

20) مفاتيح الغيب لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ) ط: 3: دار إحياء التراث العربي – بيروت - 1420 هـ

21) الموطأ للإمام مالك برواية يحيى بن يحيى الليثي تح: محمد فؤاد عبد الباقي ط: دار إحياء التراث العربي . مصر.

22) نتائج الفكر في النحو للسهيل لأبي القاسم السهيلي (ت: 581هـ) ط: دار الكتب العلمية – بيروت1412 هـ 1992م

23) النشر في القراءات العشر لشمس الدين أبي الخير ابن الجزري،(المتوفى: 833 هـ) تح: علي محمد الضباع (المتوفى 1380 هـ) المطبعة التجارية الكبرى (تصوير دار الكتاب العلمية)

24) عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي ضمن شروح التلخيص، ط: دار السرور بدون تاريخ.

25) غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري،(ت: 833هـ) ط: مكتبة ابن تيمية، عني بنشره لأول مرة عام 1351هـ

26) الغيث الهامع شرح جمع الجوامع لولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي تح: محمد تامر حجازي ط: دار الكتب العلمية بيروت لبنان 1425هـ 2004م.

27) السبك العجيب في نظم مغنى اللبيب، للمولى عبد الحفيظ العلوي سلطان المغرب ـ الطبعة المولوية بفاس عام: 1330هـ

28) سر صناعة الإعراب لأبي الفتح عثمان بن جني، تح: د.حسن هنداوي، ط:1 دار القلم . دمشق، 1985:

29) شرح ألفية ابن مالك المسمى توضيح المقاصد والمسالك للحسن بن أم قاسم المرادي؛ تح: فخر الدين قباوة؛ ط: دار مكتبة المعارف للطباعة والنشر، بيروت لبنان.1428هـ 2007م.

30) شرح الأشموني مع حاشية الصبان ط: دار الفكر بدون تاريخ.

31) شرح أشعار الهذليين صنعة أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري، رواية أبي الحسن علي بن عيسى النحوي عن أبي بكر أحمد بن محمد الحلواني عن السكري تح: عبد الستار أحمد فراج، راجعه محمود محمد شاكر؛ ط: مكتبة دار العروبة.

جهود الفلاسفة وعلماء الكلام
في دراسة الأصوات

ذ/ عبد الحكيم السباعي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الشريعة – فاس

مقدمة:

اهتم الفلاسفة وعلماء الكلام العرب بالأصوات عموما، فدرسوا الصوت الطبيعي والصوت الإنساني، وبينوا كيفية حدوث الصوت والصدى، وأسبابه، وكيفية إدراك القوة السامعة له. ودرسوا كذلك الحروف المصوتة وغير المصوة، والحركة والسكون، والمقطع والنبر، واهتموا بعيوب النطق. ودراستهم . كما سنرى . يغلب عليها في مجملها الجانب الفيزيائي.

يقول الفارابي في كتابه " إحصاء العلوم "في الفصل الخاص بعلم اللسان: "علم اللسان في الجملة ضربان: أحدهما حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما وعلم ما يدل عليه شيء منها، والثاني علم قوانين تلك الألفاظ ... وعلم قوانين الألفاظ المفردة يفحص أولا في الحروف المعجمة عن عددها ومن أين يخرج كل واحد منها في آلات التصويت، وعن المصوت منها وعما يتركب منها في ذلك اللسان وعما لا يتركب، وعن أقل ما يتركب منها حتى يحدث عنها لفظة دالة وكم أكثر ما يتركب ..."[1].

إن الفارابي يجعل دراسة الأصوات اللغوية فرعا من فروع علم اللسان، هذا الفرع الذي يدرس مخارج الحروف وصفاتها والمصوتات، وما يأتلف منها وما لا يأتلف في العربية. وهو لا يعطيه اسما دقيقا كما هو الحال عندنا اليوم، بل يدعوه " علم قوانين الألفاظ المفردة "، ويسميه إخوان الصفا " علم المنطق اللغوي" [2].

---

[1]- إحصاء العلوم، ص: 45 – 47.

[2]- انظر رسائل إخوان الصفا: 392/1.

كيفية حدوث الصوت الطبيعي:

ينطلق الفارابي في دراسته للأصوات من العام ليصل إلى الخاص، أي من الصوت كظاهرة طبيعية إلى الصوت اللغوي. وهو يجعل فهم حدوث هذا متعلقا بفهم حدوث ذاك.يقول متحدثا عن كيفية حدوث الصوت: " إن من الأجسام ما إذا زحمه جسم آخر لم يقاوم الزاحمَ وانقاد له، إما بأن يندفع إلى عمق نفسه مثل الأجسام الجامدة اللينة، أو أن ينخرق للزاحم مثل الأجسام الرطبة، أو أن ينتحي إلى الجهة التي إليها كانت حركة الزاحم من غير مقاومة أصلا، فمتى كان كذلك، لم يوجد في الجسم الذي زحم صوت أصلا.

ومنها ما إذا زحم بجسم آخر قاوم الزاحم، فلم ينخرق له ولم يندفع لا إلى عمق نفسه ولا إلى الجهة التي إليها حركة الزاحم وذلك مثل جميع الأجسام الصلبة، حتى كانت قوة الزاحم دون قوة الذي زُحم، وحينئذ يمكن متى قُرع أن يوجد له صوت.

والقرع[1] "هو مماسة الجسم الصلب جسما آخر مزاحما له عن حركة، والأجسام التي لدينا تتحرك إلى جسم آخر في هواء أو في ماء أو فيما جانسهما من الأجسام التي يسهل انخراقها.

ومتى تحرك الجسم القارع إلى المقروع الذي يقرعه فإن أجزاء الهواء التي بينه وبين المقروع، منها ما قد ينخرق له ويبقى من الهواء أجزاء لا تنخرق، لكن تندفع بين يديه فيضطره القارعُ إلى أن ينضغط بينه الجسم المقروع فينفلت ما بينهما ثانيا، كما يعرض للخزرة إذا ضُغطت بين أصبعين أن تنفلت من بينهما.

ومتى نبا الهواء من بين القارع والمقروع مجتمعا متصل الأجزاء حدث حينئذ صوت، وكلما كان الهواء النابي من بينهما أشدَّ اجتماعا، فحدوث الصوت فيه أمكن وأجود، وذلك مثل ما يَنْبُو متى قُرعت الأجسام الصلبة المُلس المتراصة الأجزاء، مثل النحاس والحديد، ومتى كان المقروع خشنا أو متخلخل الأجزاء، كان ذلك فيه أقل إمكانا، وأقل ذلك إمكانا الصوف والأسفنج.

[1]- لم يذكر الفارابي السبب الآخر لحدوث الصوت وهو " القلع " كما فعل ابن سينا.

وقد يحدث في الهواء وحده صوت أيضا، مثل ما يُعرض متى قُرِع بالسياط، وذلك أن الجزء من الهواء الذي يقرعه السوطُ يقاوم السوطَ ولا ينخرف له، بل يبقى مجتمع الأجزاء متصلا، فيقوم ذلك مقام النحاس وما أشبهه، وكذلك الماء أيضا فإنه متى قاوم القارعَ وُجدَ له صوت، ومتى انخرق ولم يُقاوِم ولم يكن له صوت أصلا، فهذه صفة جملة حدوث الصوت كيف يكون"[1].

ويشير إخوان الصفا في عدة مواضع من رسائلهم إلى الكيفية التي تحدث بها الأصوات؛ فالأصوات عندهم " إنما هي قرع يحدث في الهواء من تصادم الأجرام، وذلك أن الهواء لشدة لطافته وخفة جوهره وسرعة حركة أجزائه، يتخلل الأجسام كلها، فإذا صدم جسم جسما آخر انسل ذلك الهواء من بينهما، وتدافع وتماوج إلى جميع الجهات، وحدث من حركته شكل كروي، واتسع كما تتسع القارورة من نفخ الزجاج فيها، وكلما اتسع ذلك الشكل ضعفت حركته وتموجه،إلى أن يسكن ويضمحل"[2].

أما كيفية انتقال الصوت وإدراك القوة السامعة له فقد أشار إليها الفارابي بقوله: " وأما كيف يتأدى إلى السمع (أي الصوت) فإن الهواء الذي ينبو من المقروع هو الذي يحمل الصوتَ فيحرِّك بمثل حركته الجزءَ الذي يليه، فيقبل الصوت الذي كان قبله الأول، ويحرك الثاني ثالثا يليه فيقبل ما قبله الثاني، والثالث رابعا يليه فلا يزال هذا التداول من واحد إلى واحد حتى يكون آخر ما يتأدى إليه من أجزاء الهواء هو الهواء الموجود في الصماخين، وهواء الصماخ ملاقٍ للعضو الذي فيه القوة التي بها يُسمع، فيتأدى ذلك إلى القوة فيسمعه الإنسان"[3].

وقد تطرق إخوان الصفا إلى هذه الكيفية بصورة أوضح، وكأنني بهم يشرحون ما غمض من كلام الفارابي، حيث يقولون،: " ... فإذا صدم جسم جسما انسل ذلك الهواء من بينهما" ، وتدافع وتموج إلى جميع الجهات، وحدث من حركته شكل كروي يتسع كما تتسع القارورة من نفخ الزجاج. وكلما اتسع ذلك الشكل، ضعفت قوة ذلك الصوت إلى أن يسكن، ومثال ذلك إذا رميت في الماء الهادئ الواقف في مكان

---

[1]- الفارابي: كتاب الموسيقى الكبير، ص: 212 – 214.

[2]- رسائل إخوان الصفا 189/1 وانظر كذلك: 407/2 . 95/3 . 102.

[3]- كتاب الموسيقى الكبير ص: 214.

واسع حجرا، فيحدث في ذلك الماء دائرة من موضع وقْع الحجر، فلا تزال تتسع فوق سطح الماء وتتموج إلى سائر الجهات. وكلما اتسعت ضعفت حركتها حتى تتلاشى وتذهب، فمن كان حاضرا في ذلك الموضع أو بالقرب منه من الصوان، سمع ذلك الصوت، فبلغ ذلك التموج الذي جرى في الهواء إلى مسامعه ودخل صماخه، وتحرك الهواء المستقر في عمق الأذنين بحسب القوة السامعة بذلك التموج والحركة التي تنتهي إلى مؤخر الدماغ"[1].

وفي هذا الإطار يقول أبو الحسن الأشعري باختصار شديد:" الصوت ينتقل في الجو فيصاك الأسماع ويؤلمها، ولا يسمع إلا باتصال السمع أو مداخلته إياه"[2].

كيفية حدوث الصوت الإنساني.

إن اهتمام الفلاسفة بدراسة الصوت الطبيعي قادهم إلى دراسة كيفية حدوث الصوت الإنساني، فهو " يحدث بسلوك الهواء في الحلوق وقرعه مقعرات أجزاء الحلوق وأجزاء سائر الأعضاء التي يسلك فيها، مثل أجزاء الفم وأجزاء الأنف ... فإذا دفع الإنسان هواء التنفس إلى خارج جملة واحدة وترفق لم يحدث صوت محسوس، وإذا حصر الإنسان هذا الهواء في رئتيه وما حواليها من أسفل الحلق، وتسرَّب أجزاءه إلى خارج شيئا شيئا على اتصال، وزحم به مقعر الحلق وصدم أجزاءه حدثت حينئذ نغم، بمنزلة ما تحدث بسلوك الهواء في المزامير فإذا ضيَّق مسلكه كانت النغمة أحدَّ، وإذا وَسَّع كانت النغمة أثقل[3].

وتختلف أصوات الحروف " باختلاف أجزاء الفم القارعة أو المقروعة "[4] وبذلك يأخذ كل حرف هيأته الخاصة به التي تميزه عن بقية الحروف. وللسان دخل كبير في تحديد هذه الهيأة بحيث يتلقى الهواء " فيضغطه إلى جزء جزء من أجزاء باطن الفم وإلى جزء جزء من أجزاء أصول الأسنان وإلى الأسنان، فيقرع به ذلك الجزءَ فيحدث من كل جزء يضغطه اللسان عليه ويقرعه به تصويت محدود، وينقله اللسان بالهواء من جزء إلى جزء من أجزاء أصل الفم فتحدث تصويتات

---

[1]- رسائل إخوان الصفا: 102/3 . 103.

[2]- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، 99/2.

[3]- كتاب الموسيقى الكبير ص: 1066.

[4]- أبو نصر الفارابي: شرح العبارة، ص: 29.

متوالية كثيرة محدودة. وظاهرة أن اللسان إنما يتحرك أولا إلى الجزء الذي حركته إليه أسهل"[1].

ولدراسة الكلام الإنساني كان لابد من دراسة الأصوات اللغوية المفردة أو الحروف على حد تعبيرهم. والكلام الإنساني عندهم " صوت، وهو عرض، وقد يكون باللسان مسموعا، وفي القرطاس مكتوبا، وفي القلوب محفوظا، فهو حالّ في هذه الأماكن بالكتابة والحفظ والتلاوة[2]. أو هو " تقطيع الصوت"[3].

والصوت اللغوي يتميز عن الصوت الممتد بأشياء؛ منها أن الأصوات اللغوية أو الحروف "تتقطع وتصير كلاما منظوما مفارقا للصوت الممتد من حيث اختص بمخرج مخصوص، وبنية تقطع الحروف، فيجب أن يستحيل وجودها مع فقد البنية"[4]، في حين أن الصوت الممتد ليست له مقاطع، فهو يخرج مع النفس مستطيلا ساذجا دون أن يعترضه عارض. وتتميز كذلك الأصوات اللغوية بكونها مفيدة ودالة.

أما عدد الحروف فهي عند إخوان الصفا ثمانية وعشرون حرفا، منها أربعة عشر حرفا، للسان دخل في إحداثها، وهي " ت ث د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ل ن، والأربعة عشر حرفا أخرى فمخارجها مختلفة ليس لسان فيها مدخل"[5].

ولاختلاف المخارج دور في اختلاف صفات الحروف، وهذه الصفات هي التي تعتمد عليها القوة السامعة في التمييز بين صوت وآخر، وفي فك رموز الرسالة. يقول إخوان الصفا: " واعلم أن كل صوت له نغمة وصيغة وهيئة روحانية خلاف صوت الآخر، وأن الهواء من شرف جوهره ولطافة عنصره يحمل كل الصوت بهيئة وصيغة، ويحفظها لئلا يختلط بعضها ببعض، فتفسد هيأتها، إلى أن يُبلغها أقصى مدى غاياتها عند القوة السامعة لتؤديها إلى القوة المتخيلة"[6].

---

[1]- أبو نصر الفارابي: كتاب الحروف، ص: 136..

[2]- مقالات الإسلاميين 99/2.

[3]- " " 99/2.

[4]- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، 32/7.

[5]- رسائل إخوان الصفا:329/3.

[6]- " " " 408/2.

وهم يقسمون الأصوات من جهة الكيفية إلى ثمانية أنواع متقابلة، وهذا التقسيم له علاقة بسعة الموجة " Amplitude"، فهناك العظيم والصغير، والسريع والبطيء، والحاد والغليظ، والجهير والخفيف.

وقد تحدث الفارابي وابن سينا عن درجة الصوت وشدته [1] لأنهما من الصفات الأساسية في التمييز بين الأصوات اللغوية، وهما صفتان بينهما علاقة متينة حيث يتأثر كل واحد منهما بالآخر؛ وتحدثا كذلك عن الحدة والثقل في الأصوات[2].

والحدة كما وصفها ابن سينا تتصل بدرجة الصوت العالية، أما الثقل فبدرجة الصوت المنخفضة، يقول : " أما نفس التموج فإنهيفعل الصوت، وأما حال التموج في نفسه من جهة اتصال أجزائه وتماسها أو بسطها ونحتها فيفعل الحدة والثقل: أما الحدة فيفعلها الأولان، وأما الثقل فيفعله الثانيان. وأما حال التموج من جهة الهيئات التي تستفيدها من المخارج والمحابس في مسلكه فتفعل الحروف. والحرف هيئة للصوت عارضة له يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع[3].

وقد حاول احد الدارسين حصر الأسباب التي يعزو إليها الفارابي الحدة والثقل في:

1- قطر الأنبوب الهوائي : كلما كان الأنبوب أضيق كلما كان الصوت أحدّ، وكلما كان أوسع كلما زاد ثقل الصوت.

2- طول الأنبوب الهوائي: كلما كان الأنبوب أطول قلت حدة الصوت والعكس بالعكس.

3- كمية الهواء المتحرك: كلما زادت الكمية زاد الثقل.

4- القوة الدافعة للتيار الهوائي: كلما كانت هذه القوة أكبر تزيد حدة الصوت.

---

[1]- ابن سينا : أسباب حدوث الحروف، ص:6 "طبعة المحب الدين الخطيب".

[2]- درجة الصوت " Pitch " هي كمية ذاتية تقاس من خلال استجابة الأذن للمثيرات الصوتية المختلفة. أما الشدة "Intensité" فهي الصفة التي يتميز بواسطتها ضعف الصوت وقوته، وهي ترجع إلى سعة الموجة ومرتبطة بالتردد "Fréquence"

[3]- ابن سينا: أسباب الحروف، ص: 6 (طبعة محب الدين الخطيب).

5- شكل وكثافة الجسم المقروع: كلما كان أصلب وأملس كان الصوت أحد.

6- وبالنسبة للأوتار: فكلما كان الوتر أقصر زادت حدة الصوت كان أطول زاد ثقل الصوت، وكلما زادت كثافة الوتر زاد الثقل والعكس يزيد الحدة. وهذه أوصاف علمية دقيقة لأسباب الحدة والثقل وهي تماما درجة الصوت"[1].

وأسباب الحدة والثقل في النغم المسموعة من المزامير هي عند الفارابي نفس أسباب الحدة والثقل في النغم الإنساني، لأن الحلوق . كما يقول . كالمزامير الطبيعية، والمزامير كالحلوق الصناعية. والتجاء الفارابي في دراسة الأصوات والحدة والثقل إلى المزامير والأوتار يبرره استحالة ذلك من خلال الحلوق الطبيعية، وقد أصبح ذلك ممكنا في الوقت الحاضر بفضل التقدم العلمي. يقول الفارابي: " وتحديد الأمكنة متى يقرعها الهواء المندفع من الصدر ومعرفة ما بينها من القرب والبعد غير ممكن، وكذلك معرفة مقدار ما يتسع له الحلق أو يضيق، ولذلك ليس يمكن أن يوقف على مقادير النغم المسموعة منها، ما لم يقايَس بينها النغم المسموعة من بعض الآلات التي توجد فيها أمكنة النغم محدودة المقادير"[2].

تقسيم الأصوات اللغوية:

قسم الفارابي الأصوات اللغوية إلى مصوتة وغير مصوتة، وقسم المصوتة إلى مصوتات قصيرة وهي الحركات، ومصوتات طويلة وهي حروف المد. وقسم المصوتة إلى ممتدة مثل اللام، والميم، وغير ممتدة مثل: التاء والدال. ويقول في هذا الإطار: "والحروف منها مصوت ومنها غير مصوت. والمصوتات منها قصيرة ومنها طويلة، والمصوتات القصيرة هي التي تسميها العرب" الحركات".

والحروف غير المصوتة منها ما يمتد بامتداد النغم ومنها ما لا يمتد بامتدادها، والممتدة مع النغم هي مثل اللام والميم والنون والهمزة والعين والزاي وما أشبه ذلك، وغير الممتدة مثل التاء والدال والكاف، وما جانس ذلك"[3].

---

[1]- يوسف الهليس: " علم الصوتيات الموجي والسمعي عند علماء المسلمين القدماء" المجلة العربية للدراسات اللغوية، المجلد الثالث، العدد الثاني، ص: 108.

[2]- كتاب الموسيقى الكبير، ص: 1068.

[3]- المرجع السابق ص: 1072.

وقسم كذلك المصوتات الطويلة إلى أطراف أي مصوتات خالصة " Voyelles pures" وإلى ممتزجة "Diphtongues " حيث يقول: " والمصوتات الطويلة، منها أطراف ومنها ممتزجة عن الأطراف، والأطراف ثلاثة، إما الطرف العالي وهو الألف، وإما الطرف المنخفض وهو الياء، وإما المتوسط وهو الواو، والممزوجة أما ممزوجة من الألف والياء، وإما من ياء وواو، وإما من ألف وواو"[1].

يظهر من خلال هذا النص وعي الفارابي بطبيعة المصوتات الطويلة التي تلحقها تغييرات دقيقة لا يدركها إلا من أحاط بدقائق اللغة. وقد قسم المصوتات إلى عال ومتوسط ومنخفض تبعا للأوضاع التي يتخذها اللسان خلال النطق بها كما يفعل المحدثون من علماء الأصوات، وقد ميز بين اثني عشر ممتزجا وطرفا.

ولم يستعمل الفارابي مصطلح "حركات" بل ذكره عرضا، واستعمل بدله مصطلح "مصوتات" و" حروف مصوتة"؛ هذه المصوتات التي تتميز أساسا بكون إنجازها لا يتوقف على ظهور حاجز يكون مخرجا لها كما هو الحال بالنسبة للصوامت، فالحركات " توجد في النفَس والهواء الذي يخترق الفم دون نفْس اللسان واللهوات وإن كان لهما تأثير في تقطيعه"[2].

دراسة المقطع:

اطرد لدى الدارسين المحدثين عموما أن العرب القدماء لم يعرفوا المقطع بمفهومه الحديث، وهذا ادعاء خاطئ تنفيه النصوص التي بين أيدينا.

لقد اهتم الفلاسفة بدراسة المقطع، وقسموه إلى قصير وطويل. والمقطع عندهم لا يعني اجتماع حرف وحركة كما قد يتوهم البعض، بل هو شيء جديد نتج عن هذا الاجتماع ويختلف جوهريا عن عناصره، ويتضح ذلك من كلام ابن رشد حيث يقول : "وإذا تقرر أن هاهنا أمورا مركبة لم يجتمع منها شيء واحد بالفعل كالمركبة من الأشياء التي لا يكون منها واحد إلا بالتماسِّ مثل الكدس المجموع من حبوب كثيرة، بل يكون المجتمع فيها بحيث يحدث عنه شيء زائد غير المجتمعات من غير أن يكون المجتمعات أنفسَها مثل المقطع الذي يحدث عن اجتماع الحرف

[1]- المرجع السابق ص: 1073.

[2]- القاضي عبد الجبار: كتاب المغني: 46/7.

المصوت وغير المصوت، فإن المقطع ليس هو اجتماع الحروف التي تولد منها بل هو شيء زائد على الحروف"[1]. وكانت نظرتهم إلى المصوتات وتقسيمها إلى قصيرة وطويلة كفيلة بدفعهم إلى تقسيم المقاطع إلى قصيرة وطويلة. وهذا ما أشار إليه الفارابي بقوله: " وكل حرف غير مصوت أتبع بمصوت قصير قرن به، فإنه يسمى " المقطع القصير" والعرب يسمونه " الحرف المتحرك"، من قبل أنهم يسمون المصوتات القصيرة حركات.

وكل حرف لم يتبع بمصوت أصلا، وهو يمكن أن يقرن به، فإنهم يسمونه " الحرف الساكن". وكل حرف غير مصوت قرن به مصوت طويل، فإنا نسميه " المقطع الطويل"[2].

ويستعمل ابن رشد مصطلحين قريبين من هذين، فالمقطع القصير يسميه " مقطعا مقصورا"، والمقطع الطويل يسميه " مقطعا ممدودا"[3].

والفارابي . بحكم تكوينه الموسيقي . يقارن بين المقاطع ونظائرها في الإيقاع ليزيد المسألة وضوحا فيقول: وكل مقطع طويل، فإن قوته قوة السبب الخفيف، فلذلك يعد في الأسباب الخفيفة، وكل ما لحق الأسباب الخفيفة لحق المقاطع الطويلة ... وكل سبب خفيف فإنه يقوم مقام نقرة تامة تعقبها وقفة، وكذلك كل مقطع طويل"[4].

والاهتمام بالمقطع بهذا الشكل جاء نتيجة للاستفادة من علم الموسيقى، كما أنه جاء كذلك نتيجة لدراسة الحركة والسكون فيزيائيا، مما جعل نظرة الفلاسفة إلى القضايا الصوتية نظرة واسعة ومحيطة بأسرارها على خلاف النحاة والبلاغيين وغيرهم، الذين كانت معلوماتهم في هذا المجال جد بسيطة. والحركة والسكون هما الأصل الذي ترجع إليه اللغة والموسيقى لأن " اللحن مركب من النغمات، والنغمات مركبة من النقرات والإيقاعات، وأصلها كلها حركات وسكون، كما أن الأشعار مركبة من المصاريع، والمصاريع مركبة من المفاعيل، والمفاعيل مركبة من الأسباب والأوتاد

[1]- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة: 1016/2.
[2]- كتاب الموسيقى الكبير، ص:1075.
[3]- ابن رشد: تلخيص الخطابة، ص: 286.
[4]- كتاب الموسيقى الكبير، ص: 1078 – 1079.

والفواصل، وأصلها كلها حروف متحركات وسواكن ... وكذلك الأقاويل كلها مركبة من الكلمات، والكلمات من الأسماء والأفعال والأدوات، وكلها مركبة من الحروف المتحركات والسواكن"[1].

وفي الحديث عن الحدة والثقل في النغم[2] فرق الفلاسفة العرب القدماء بين الحدة والثقل كظاهرة طبيعية وبين كونها صفة لغوية يتصف بها الكلام الإنساني، بل كونها إحدى مكونات الجملة في اللغة المنطوقة، وفي هذه الحالة تدخل عوامل أخرى . إضافة إلى الظاهرة الطبيعية . لها علاقة بمعنى الكلمة أو الجملة، بالإضافة إلى أمور أخرى لها علاقة بالإنسان كإنسان وما يعبر به عن نفسه، وهذه الصفات والعوامل هي التي تحدد نوع النغم وهي تسمى كيفيات النغم.

والواقع أن هذا الوصف للحدة والثقل في الكلام الإنساني إنما هو وصف للتنغيم "Intonation" وهو التحكم في نوع النغم لأداء معنى خاص أو للتعبير عما يجول في النفس. والتنغيم طبعا لا يعتمد على الصفات الطبيعية لجسم الإنسان فقط، وإنما هو ظاهرة لغوية مبرمجة يتحكم فيها الدماغ الذي يعطي الأوامر لعضلات الحنجرة التي تتحكم في طول وشدة الوترين الصوتيين لإحداث نغمة معينة لها معنى.

وبمعنى أخر فإن تردد الوترين الصوتيين يحدث بتناسق كامل وتام مع حركة أعضاء النطق الأخرى، وفي ذلك يقول الفارابي: " وكل واحدة من هذه الأحوال التي هي أسباب للحدة والثقل، إنما تحصل في أعضاء الصوت بمعونة أعضاء من أعضاء الصدر وبمعونة كثير من أجزاء الأعضاء التي تجاور الصدر من تحته، مثل الأضلاع والخواصر وبمعونة أجزاء من أجزاء الأعضاء التي تجاور الحلوق واللهوات والأنف من أعلى جسم الإنسان"[3].

وبما أن الفلاسفة درسوا المقطع والتنغيم فإنهم لم يغفلوا النبر، إلا أن قضية النبر لم تلق العناية اللازمة كما هو الحال بالنسبة للمقطع. ولابن سينا إشارات

---

[1]- رسائل إخوان الصفا: 196/1 – 197.

[2]- النغم: ج. نغمة، والنغمة كما عرفها الخوارزمي في مفاتيح العلوم ، ص : 138 – 139 ، هي : " صوت غير متغير إلى حدة ولا ثقل ... والنغم للحن بمنزلة الحروف للكلام منه يتركب وإليه ينحل".

[3]- كتاب الموسيقى الكبير، ص: 1068.

مفيدة وقيمة تؤكد معرفته بالدور الوظيفي للنبر الذي يمثل أحد المكونات الأساسية للنغم.

إن هذه الخلاصات تؤكد أن العرب القدماء كانوا على علم ووعي بالمقطع والنبر، وهي تنفي الاتهامات التي كانت تلصق بتراثنا منذ مدة، وهي في مجملها أحكام مسبقة ناتجة عن عدم الإطلاع على ما يزخر به تراثنا من كنوز[1].

عيوب النطق:

درس الفلاسفة وعلماء الكلام عيوب النطق، وقد ربطوا حديثهم عن هذه العيوب بحديثهم عن المخارج،فكل حرف له مخرج معين في جهاز النطق، فإذا حاد عنه نتج هذا العيب أو ذاك. يقول القاضي عبد الجبار: " الكلام المسموع منا يحتاج إلى بنية مخصوصة كما يحتاج إلى محل. وكل حرف منه يحتاج إلى بنية ومخرج بخلاف ما يحتاج إليه الحرف الآخر، ولذلك يتعذر على الألثغ والتمتام بعض الحروف دون بعض، ولذلك انقسمت الحروف على مخارج مختلفة[2].

وهذه العيوب تنقسم إلى: عيوب دائمة لازمة، وعيوب طارئة، فالعيوب الطارئة يمكن التغلب عليها وإصلاحها، أما العيوب الدائمة مثل: الفأفأة والتمتمة فلا يمكن إصلاحها.

وللكندي الفيلسوف رسالة في اللثغة، تقع في ثمانية أبوا، تحدث في الباب الأول عن أعضاء النطق، وفي الباب الثاني تحدث عن صلة النطق بالحرف. وعرف اللثغة في الباب الثالث بقوله: " تغيير اللسان عن الحال الجاري المجرى الطبيعي". وهو يرجع ذلك إلى أمرين هما: التشنج والاسترخاء، وقال: " فأما التشنج فهو أن يأتي بألفاظ خارجة عن الجاري المجرى الطبيعي على غير نظام".

ووصف في الباب الرابع أصوات العربية وصفا يختلف عن وصف النحاة وفقهاء اللغة وغيرهم، فالدال في رأيه " تحتاج إلى نغمة مع همزة بطرف اللسان على

---

[1]- انظر مثلا: كانتينو " دروس في علم أصوات العربية" ص/ 191 و 194 و 195 ، وهو ينفي معرفة العرب للمقطع والنبر. وانظر كذلك أحمد مختار عمر: "البحث اللغوي عند العرب" ص: 107 الطبعة الرابعة 1402 هـ / 1982م.

[2]- القاضي عبد الجبار: المغني 198/7.

طرف الحنك ومقاديم الأسنان وفتحة ثم عطفة إلى داخل الحنك". والزاي " تحتاج إلى نغمة مع إلزام طرف اللسان ومقدم الأسنان وإخراج النفس خروجا يسيرا من بين الأسنان بزمزمة. وظل يعالج أصوات العربية وفق هذا المنهج إلى أن أتى عليها كاملة.

وخصص الباب الخامس للأصوات التي تصيبها اللثغة عند العرب، وأورد منها عشرة عند الشيوخ هي: الغين والسين والشين والكاف والضاد والجيم والحاء والزاي والقاف والراء. أما عند الأطفال فهي أكثر من ذلك لأن الطفل " إذا قلت بين يديه مرة ومرتين خبرا، حكى قولك في ذلك وهو لا يعلم أين ينبغي له أن يضم لسانه من الأماكن الواجبة النطق " وهي ملاحظة سديدة لا تحتاج إلى بيان.

وفي الباب السادس يشير إلى أسماء عيوب النطق، ويعدد مظاهر اللثغة ويسمي مراحلها، فاللأَّثغ بالتاء يقال له المتمتم، واللاثغ بالجيم يقال له المدمدم، واللاثغ بالراء يقال له ذا العقل، واللاثغ بالقاف يقال له ذا الحبس.

وفي الباب السابع يحاول معالجة الألكن والأخن باعتبار أن الألكن من غلظ في آلة النطق . يعني اللسان . لأن " العضل المحركة لهذا العضو لا تطيق حمله وتحركه وتنقله عن الأماكن الواجبة للنطق". أما علة الأخن فإن النفَس يسبق الخياشيم.

أما الباب الثامن فيعرض فيه وجوها ثلاثة: وجهين متعلقين بما سماه النفس الناطقة في حالتي قوتها وضعفها، والوجه الثالث يكون إما لزيادة آلة النطق وإما لنقصانها[1].

خاتمـة:

هذا باختصار ما جاء في تراثه الفلاسفة وعلماء الكلام من حديث عن الصوت كظاهرة طبيعية وكظاهرة إنسانية.

ودراستهم للقضايا الصوتية جاءت، مختلفة عن دراسة باقي علماء العربية، وذلك راجع أساسا إلى طبيعة تخصصهم واهتماماتهم ونظرتهم إلى الأمور.

[1] - نقلا بتصرف من كتاب: " في البحث الصوتي عند العرب" للدكتور خليل إبراهيم العطية، الموسوعة الصغيرة عدد 124، ص: 94 . 96.

المصادر والمراجع

1 - إحصاء العلوم: أبو نصر الفارابي . تحقيق: د. عثمان أمين . دار الفكر العربي، الطبعة الثانية .1948

2- أسباب حدوث الحروف: أبو علي بن سينا. تحقيق: محب الدين الخطيب . المطبعة السلفية، القاهرة 1352 هـ

3- أسباب حدوث الحروف: أبو علي بن سينا . تحقيق: محمد حسان الطيان ويحيى مير علم . مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق 1403هـ / 1982م.

4- البحث اللغوي عند العرب، د. أحمد مختار عمر . عالم الكتب القاهرة، الطبعة الرابعة 1402 هـ / 1982م.

5- تفسير ما بعد الطبيعة: أبو الوليد بن رشد. تحقيق: موريس بويجس . دار المشرق، بيروت . لبنان . الطبعة الثالثة .1983

6- تلخيص الخطابة: أبو الوليد بن رشد. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت . لبنان (بدون تاريخ).

7- دراسة الصوت اللغوي: د. أحمد مختار عمر . عالم الكتب، القاهرة الطبعة الثالثة 1405هـ / 1985 م.

8- دروس في علم أصوات العربية، جان كانتينو. ترجمة: صالح القرمادي، الجامعة التونسية، نشريات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية .1966

9- رسائل إخوان الصفا: إخوان الصفا: الناشران: دار بيروت ودار صادر للطباعة والنشر، بيروت . لبنان 1376 هـ / 1957 م.

10- شرح العبارة: أبو نصر الفارابي. نشر وتقديم: ولهم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي . دار المشرق . بيروت، الطبعة الثانية .1971

11- في البحث الصوتي عند العرب: د. خليل إبراهيم العطية . الموسوعة الصغيرة، عدد 124. منشورات دار الجاحظ، بغداد .1983

12- كتاب الحروف: أبو نصر الفارابي. تحقيق: د. محسن مهدي . دار المشرق . بيروت . لبنان .1970

13- كتاب الموسيقى الكبير: أبو نصر الفارابي. تحقيق: غطاس عبد الملك خشبة. دار الكتاب العربي، القاهرة (د . ت).

14- المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبد الجبار، تحقيق: إبراهيم الإبياري. مطبعة دار الكتب، الطبعة الأولى 1380 هـ / 1961م.

15- مفاتيح العلوم: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي. دار الكتب العلمية، بيروت . لبنان (د .ت).

16- مقالات الإسلاميين: أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

17 – المجلة العربية للدراسات اللغوية، المجلد الثالث، العدد الثاني(1405 هـ /1985م) معهد الخرطوم الدولي للغة العربية. مقال يوسف الهليس " علم الصوتيات الموجي والسمعي عند علماء المسلمين القدماء ".

منهج الإمام مالك في رواية الحديث وتعديل الرجال

د/ عبد الله غازيوي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الشريعة - فاس

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد الذي هدانا إلى أقوم طريق وأوضح سبيل، وعلى آله وصحبه ومن اتبع سنته إلى يوم البعث والنشور.

وبعد؛ فإن أفضل ما تنفق فيه الأعمار، وتعمر به الأوقات، الاشتغال بنصوص العلم عامة، ونصوص الوحي من القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف على وجه الخصوص، لقد اختار الله سبحانه وتعالى أمة سيدنا محمد – ﷺ- من بين الأمم، لأن يكون بعض رجالها محل عناية وتكريم، فيحظى بالدراسة الفائقة، من قبل الدارسين المؤرخين وغيرهم، لأنهم يعتبرون قنطرة للعبور إلى تشريف اللسان، وتشنيف السمع، بالنور الذي يخرج من فم سيدنا محمد –ﷺ– ولا غرابة أن السنة النبوية المشخصة في شخص سيدنا محمد – ﷺ - شكلت جزءا من العقيدة الإسلامية.

مع العلم، أن السند يعتبر جزءا من الحديث، فالسند إلى جانب المتن، والرواية إلى جانب الدراية.

وقد أكرم الله أمة سيدنا محمد - ﷺ - بأن جعل بعض أفرادها سندا للحديث بحيث لا يجوز للإنسان أن يتحدث عن المتن إلا بعد أن يجتاز قنطرة السند.

ورجال السند ما كان لهم أن يصلوا إلى ما وصلوا إليه من تقلد وسام الشرف، الذي جعلهم يحظون بلقب الثقة، إلا بتوفيق من الله لهم، فهو سبحانه الذي تكفل بحفظ القرآن الكريم صراحة، وهو قطعا يحتاج إلى بيان، ولا بيان له إلا عن طريق السنة النبوية، فهي المبين والموضح والمفسر لإجماله والمخصص لمطلقه، فقد حفظها الله سبحانه وتعالى ضمنا وعن طريق اللزوم العقلي.

وبعد هذه المقدمة الموجزة أنتقل لأفكك عناصر العنوان باقتضاب شديد:

1- منهج

قبل الحديث عن خطوات المنهج عند الإمام مالك –رحمه الله تعالى- لا بد من إلقاء إطلالة سريعة على معنى كلمة منهج، فهو يعني الطريق الواضح، والمنهج، والمنهاج مثله. .

فإحكام المناهج وتوحيد التصورات أساس متين في الوصول إلى صواب التصديقات، وبلوغ الأهداف والغايات، ومما تجدر الإشارة إليه، هو أن استقام الحياة كلها متوقف على رسم المناهج وتسطير الأهداف والغايات، وأنه لامجال للعبث.

وإذا كانت الحياة المادية لا تستقيم إلا بمناهج محكمة، فالجانب العلمي من باب أولى وأحرى.

2- الإمام مالك

هو شيخ الإسلام وحجة الأمة، إمام دار الهجرة، أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك... ولد سنة93هـ عام موت أنس خادم رسول الله – ﷺ - طلب العلم وهو حَدَثٌ،[1]

عن ابن عيينة قال: مالك عالم أهل الحجاز، وهو حجة زمانه. وقال الشافعي –وصدق وبر– إذا ذُكِرَ العلماءُ فمالك النجم.[2]

بداية طلبه العلم: قال مطرف قال مالك: قلت لأمي أذهب فأكتب العلم؟ فقالت: تعال فالبس ثياب العلم، فألبستني ثيابا مشمرة، ووضعت الطويلة على رأسي وعممتني فوقها ثم قالت: اذهب فاكتب الآن. وقال - رحمه الله – كانت أمي تعممني وتقول لي: اذهب إلى ربيعة فتعلم من أدبه قبل علمه[3] وقال ابن وهب: الذي تعلمنا من أدب مالك، أكثر مما تعلمنا من علمه.[4]

---

[1] يقال للفتى: حديث السن، فإن حذفت السين قلت: حدث بفتحتين وجمعه أحداث. المصباح المنير مادة – ح – د – ث.

[2] سير أعلام النبلاء 367/7.

[3] - ترتيب المدارك1/ 54.

[4] - نفسه 53/1.

وقال أبو عمر بن عبد البر – رحمه الله: معلوم أن مالكا كان من أشد الناس تركا لشذوذ العلم، وأشدهم انتقادا للرجال، وأقلهم تكلفا، وأتقنهم حفظا، فلذلك صار إماما.

وقال أبو مصعب عن مالك: ما أفتيت حتى شهد لي سبعون محنكا أني أهل لذلك،[1] ..... وذكر أبو جعفر محمد بن الحسين البغدادي قال: وسألت ابن معين قلت يا أبا زكريا مالك ابن أنس قلَّ حديثه؟ قال: لكثرة تمييزه يعني تحريا.

ثم اختلف في وفاة الإمام مالك، قال القاضي عياض: إن الصحيح من ذلك في ربيع الأول سنة تسع وسبعين ومائة يوم الأحد.

3- **"في رواية"** وردت عند العلماء تعاريف كثيرة لعلم رواية الحديث، من أشهرها:

–أنها علم يشتمل على أقوال النبي – ﷺ – وأفعاله وتقريراته وصفاته وروايتها وضبطها وتحرير ألفاظها...[2]

4- **"الحديث"** يقال: "مصطلح الحديث" أو "علوم الحديث" أو "أصول الحديث" وهو علم بقوانينَ يعرف بها أحوال السند والمتن[3].

5- **تعديل الرجال.** هو تزكية الراوي والحكم عليه بأنه عدل أو ضابط، وهو من له ملكة تحمله على ملازمة التقوى والمروءة[4]. وعبارة جمع الجوامع: ملكة تحمل على اجتناب الكبائر وصغائر الخسة والرذائل المباحة، وهي الصيانة عن الأدناس والترفع عما يشين عند الناس.[5] والمراد بالعدل هنا هو عدل الرواية، وهو المسلم العاقل البالغ السالم من الفسق، وهو ارتكاب كبيرة أو إصرار على صغيرة، والسلامة مما يَخرم المروءة.[6]

---

[1] - مقدمة تنوير الحوالك ص:2.

[2] - منهج النقد في علوم الحديث للدكتور نور الدين عتر ص: 31.

[3] - نفسه ص: 32.

[4] - شرح الزرقاني على البيقونية ص: 16.

[5] -حاشية: الشيخ عطية الأجهوري على شرح البيقونية ص:1.

[6] -شرح الزرقاني ص: 16.

والجرح هو الطعن في راوي الحديث بما يسلب أو يخل بعدلته[1]

إن الإمام مالكا نهج نهجا فريدا من نوعه في رواية الحديث جاء على النحو الآتي:

●أ- أنه كان لا يروي إلا عن ثقة، ولفظ ثقة من ألفاظ التعديل، فإذا قيل للواحد: إنه ثقة، أو متقن، أو ثبت فهو ممن يحتج بحديثه.[2] والمتصف بصفة الثقة يعتبر من أعلى الرواة المقبولين، وسواء عبر أهل الجرح والتعديل ب :ثقة متقن، أو ثقة ثقة. ولهذا السبب كان مالك –رحمه الله – لا يروي إلا عن الثقة.

●ب – أنه يقول بقبول خبر الواحد العدل، وأنه يوجب العمل دون القطع على غيبه.

●ج - أنه يرد خبر الواحد حينما يتعارض مع عمل أهل المدينة. والدليل على وجوب العمل به في قول الله عز وجل:"....إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا[3]

فدل على أن العدل لا يُتثبت في خبره، إذ لو كان الفاسق والعدل سواء، لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة.[4] ومثاله ما أخرجه مالك في الموطأ، حدثني يحيى عن مالك عن عبد الله بن عمر أن رسول الله – ﷺ- قال: "المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه، ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار"[5] وكذلك ما جاء في غسل الإناء. وهو قوله: وحدثني عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله – ﷺ – قال: "إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات"[6]

●د – أنه يقول بقبول الخبر المرسل إذا كان مُرْسِلُهُ عدلا عارفا بما أرسل،[7] مثاله: قال يحي: قال: مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه أن رسول الله –ﷺ– قضى باليمين مع الشاهد[8] ومثاله أيضا في باب الشفعة حدثنا يحيى عن مالك عن ابن

---

[1] -منهج النقد ص:92.
[2] -منهج النقد ص:106.
[3] - سورة الحجرات جزء آية: 6.
[4] - المقدمة في الصول 67 – 68.
[5] - صحيح الموطأ كتاب البيوع باب بيع الخيار.
[6] - صحيح الموطأ كتاب الطهارة باب جامع الوضوء.
[7] - نفسه ص:71.
[8] - صحيح الموطأ. كتاب الأقضية. باب القضاء باليمين مع الشاهد.

شهاب عن سعيد بن المسيب، وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، أن رسول الله – ﷺ – "قضى بالشفعة فيما لم يُقسم بين الشركاء، فإذا وقعت الحدود بينهم فلا شفعة"[1] قال مالك – رحمه الله – عقب ذلك، وعلى ذلك السنة التي لا اختلاف فيها عندنا.

قال ابن عبد البر: إن مُرْسَل الثقة تجب به الحجة، ويلزم به العمل، كما يجب بالمسند سواء[2]

والحجة لمالك أن المرسِل إذا كان عدلا متيقظا فقد أسقط عنا بعدالته وتيقظه تعديل من لم يذكره لنا ممن روى عنه، وناب منابنا وكفانا التماس عدالة من نَقَلَ عنه[3].

●هـ - أنه يقول يحتج بإجماع أهل المدينة فيما طريقه التوقيف من رسول الله - ﷺ – أو أن يكون الغالب منه أنه عن توقيف منه –عليه الصلاة والسلام - [4] ومثله ما جاء في كتاب الزكاة، قال مالك: السنة التي لا اختلاف فيها عندنا والذي سمعت من أهل العلم، أنه ليس في شيء من الفواكه كلها صدقة: الرمان والفِرْسِكُ والتين، وما أشبه ذلك، وما لم يُشْبِهْهُ إذا كان من الفواكه. قال: ولا في القَضْبِ[5] ولا في البُقُولِ كلها صدقة، ولا في أثمانها إذا بيعت صدقة، حتى يحول على أثمانها الحول من يوم بيعها ويقبض صاحبها ثمنها.[6]

ثم بعد ذلك ذكر مالك - رحمه الله – صنيعه في عمل أهل المدينة في الموطأ فقال:

1- إن في كتابي حديثَ رسول الله – ﷺ - وقولَ الصحابة، وقولَ التابعين،

2- ورأيا هو إجماع أهل المدينة لم أخرج عنهم... قال له أبو جعفر ذات يوم: - وهو بمكة - اجعل العلم يا أبا عبد الله علما واحدا. قال، فقلت: يا أمير المؤمنين إن أصحاب رسول الله – ﷺ - تفرقوا في البلاد، فأفتى كل في مصره بما رآه.

---

[1] صحيح الموطأ. باب ما تقع فيه الشفعة.

[2] - التمهيد.

[3] - المقدمة في الأصول ص: 73.

[4] - المصدر نفسه، ص: 75.

[5] - القضب: كل نبت اقتضب فأكل طريا. المصباح المنير مادة: ق- ض- ب.

[6] - صحيح الموطأ. كتاب الزكاة. باب ما لا زكاة فيه.

3- ثم قال: وقد تكلمتُ برأي على الاجتهاد وعلى ما أدركتُ عليه أهل العلم ببلدنا، ولم أخرج عن جملتهم إلى غيره...

4- ثم قال: أما أكثر ما في الكتاب فرأي، فلعمري ما هو رأي، ولكن سَماعٌ من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المقتدى بهم الذين أخذت عنهم وهم الذين كانوا يتقون الله، فكثر علي فقلت: رأي وذلك إذا كان رَأْيُهُمْ، مثلَ رأي الصحابة، أدركوهم عليه وأدركتهم أنا على ذلك، فهذا وِرَاثَةٌ توارثوها قرنا عن قرن إلى زماننا.

5- وما كان أرى، فهو رَأْيُ جماعة ممن تقدم من الأئمة،

6- وما كان فيه الأثر المجتمع عليه، فهو ما اجتُمع عليه من قول أهل الفقه والعلم لم يختلفوا فيه،

7- وما قلت: الأمر عندنا فهو ما عمل الناس به عندنا، وجرت به الأحكام، وعرفه الجاهل والعالم.

8- كذلك ما قلت فيه: ببلدنا وما قلت فيه: بعضُ أهل العلم فهو شيء اسْتَحْسَنْتُه في قول العلماء.

9- وأما مالم اسمعه منهم، فاجتهدت ونظرت عل مذهب من لقيته حتى وقع ذلك موضع الحق أو قريبٌ منه، حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة وآرائهم [1]

●و – أنه يقول بقبول زيادة الثقة، وصورته أن يروي أحدُ الراويَيْنِ خبرا يُفيدُ معنى من المعاني، ويروي آخرُ ذلك الخبر بزيادة لفظة فيه، لأن تلك اللفظة تدل على زيادة معنى آخر في الحديث، وتكون اللفظة الزائدة لو انفردت لا استُفيد منها معنى، فيصير الخبر مع زيادته كالخبرين، فمن قَبِلَ خبر الواحد لزمه قبولُ ذلك، لأن الزيادة كخبر آخرَ فقبولها واجب[2]

تعديل الرجال

قال ابن عبد البر: حدثنا محمد بن إسماعيل الترمذي، قال: سمعت ابن أبي أويس يقول: سمعت خالي مالكَ بْنَ أنس يقول: إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم، لقد أدركت سبعين ممن يحدث: قال فلان: قال رسول الله – ﷺ – عند هذه الأساطين، وأشار إلى مسجد رسول الله – ﷺ – فما أخذتُ عنهم شيئا، وإنَّ

[1] - ترتيب المدارك 1/ 101 +102+103.

[2] - المقدمة في الأصول : 92 +93.

أحدَهم لو أُؤْتُمِنَ على بيت المال: لكان أمينا، لأنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن، [1]وقدم علينا ابن شهاب فكنا نزدحم على بابه[2]

والازدحام على الباب يعني تعديل ابن شهاب، والذين لم يكونوا من أهل الرواية لم يثبت لهم تعديل، وترك حديثهم يعني تجريحهم.

قال مالك: أَكُلَّما جاءنا رجلٌ أجدلُ من رجل تركنا ما نزل به جبريل على محمد – ﷺ – لجدله؟ قال الإمام الشافعي: كان مالك إذا جاءه بعض أهل الأهواء، قال: أما إني على بينة، من ديني، وأما أنتَ فشاك، اذهب إلى شاكٍ مثلِكَ فخاصمه.

وعن ابن وهب، سمعت مالكا يقول: ما أكثر أحد قط فأفلح.[3]

وعن إبراهيم بن المنذر قال: حدثنا مَعِنٌ وغيرُه عن مالك قال: لا يؤخذ العلم عن أربعة: سفيهٌ يُعلن السفه، وإن كان أروى الناس، وصاحبُ بدعة يدعو إلى هواه، ومن يكذب في حديث الناس، وإن كنتُ لا أتهمه في الحديث، وصالحٌ عابدٌ فاضلٌ إذا كان لا يحفظ ما يُحدث به.[4]

وقال ابن عدي في مسند مالك بإسناد صح عن ابن وهب، سمعت[5] مالكا يقول: لقد سمعتُ من ابن شهاب أحاديثَ كثيرةً ما حدثتُ بها قط.

وقال ابن أبي خيثمة، وسمعتُ مُصعبَ بنَ عبد الله يقول: كان مالك بن أنس لا يروي عن جعفر حتى يضُمه إلى آخرَ من أولئك الرفقاءِ ثم يجعله بعده، [6].

وقال أبو جعفر: قال محمد بن نصر بلغني أن مالكَ بنَ أنس قال: أدركت أقواما صالحين لهم فضلٌ وعبادةٌ مع سننٍ، وما منعني أن أكتب عنهم إلا أنهم كانوا ذوي غفلة[7]

---

[1] - التمهيد 1/ 54.

[2] - ترتيب المدارك 57/1.

[3] - نفسه 7/ 372

[4] - نفسه: 7/ 373

[5] - نفسه 398/7.

[6] - أسماء شيوخ مالك بن أنس الأصبحي تأليف القاضي أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن محمد بن عبد الرحمن بن خلفون الأزدي ت: 636هـ 66.

[7] - نفسه ص: 26.

وعن ابن كنانة عن مالكِ بنِ أنس قال: رُبَّما جلس إلينا الشيخُ فيُحدث جُلَّ نهارِهِ وما نأخذ عنه حديثا واحدا، وما بنا نتهمه، ولكنه ليس من أصحاب الحديث.[1].

خاتمة: هذه نبذة مختصرة عن منهج الإمام مالك في رواية الحديث وتعديل رجاله، ويتبين من خلالها أن الأمة هي في أمس الحاجة إلى الوقوف على مناهج العلماء الصالحين الصادقين الذين ينفع الله بهم من يأتي بعدهم.

والحمد لله رب العالمين.

[1] نفسه ص:27.

المدرسة المالكية الفاسية
النشأة الأولى والمميزات – عهد الدولة الإدريسية –

د/ حميد لحمر

جامعة سيدي محمد بن عبد الله – فاس

كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس

ذهب أغلب الباحثين ممن يهتم بتاريخ المذهب المالكي ومدارسه إلى القول بأنه بعد وفاة الإمام مالك بن أنس- رحمه الله- تكونت في أنحاء البلاد الإسلامية براعم المدرسة المالكية الكبرى، كان من وراءها أولئك الذين تتلمذوا على الإمام مالك والتزموا مذهبه وأصوله الاستنباطية الفقهية، وتطورت هذه البراعم، لتصبح فروعا كبيرة لشجرة المذهب العظيمة، بل ليصبح كل فرع منها مدرسة تحت راية المدرسة المذهبية الكبرى، ولكل مدرسة من هذه المدارس نشاطها العلمي الذي تتميز به وممن ذهب إلى هذا، الدكتور محمد إبراهيم أحمد علي، ثم حصر هذه المدارس فحصرها في خمسة، وهي:

المدرسة المدنية الأم، والمدرسة المصرية والمدرسة العراقية والمدرسة المغربية، والمدرسة الأندلسية.

ومعلوم لدى البعض، أن هناك مدرسة أخرى مستقلة، لا تقل أهمية عما سبق، ظلت ولمدة طويلة مهملة، على رغم أهميتها، وحتى إذا ذكرت، جاءت مقرونة بالمدرسة المغربية –الكبرى – [1] التي تعنى أو تشغل حيزا جغرافيا واسعا [2]

---

[1]- انظر كتابه مصطلحات المذهب عند المالكية لمحمد إبراهيم أحمد علي صفحة 7

[2]- قال صاحب مفاخر البربر، في باب ذكر حدود بلاد المغرب : فصل : ذكر ذووا العناية بعلم الجغرافيا أن المغرب جزيرة أحاطت بها البحار من كل جهة، بحر القلزم من المشرق وهو الهابط من بحر اليمن، من موضع يقال له المندب، يهبط منه إلى عدن إلى القلزم، فبينه وبين مصر ثلاثة أيام، وبينه وبين بحر الروم مسيرة يومين على الاستقامة، وهذا البحر، أعني بحر القلزم يأتي قبلة وشرقا من مصر، وحد المغرب من الشمال البحر الرومي وهو بحر الإسكندرية، وهو المتفرع من الزقاق من جزيرة جزيرة طريف، وقادس، وحد المغرب من الغرب البحر المحيط بداية، فصار المغرب كالجزيرة دخل فيها مصر والقيروان، والمغرب الأوسط والزاب والسوس الأقصى، وحد مساكن البربر آخر عمل مصر شمالي الإسكندرية، إلى البحر المحيط إلى بلاد السودان " ص 185.

هذه المدرسة هي: المدرسة المالكية الفاسية –بالمغرب الأقصى – ولعل التقصير في ذكر أخبار هذه المدرسة وقضاياها وشؤونها عموما بالشكل الكافي، إنما هو من طرف أهلها، فهي لحد الآن لا زالت بعد لم تحظ بالعناية الكافية والدراسة التامة اللازمة كما درست المدارس الأخرى.

وقد نبه على هذا النوع من الإهمال لبعض الجوانب التاريخية المغربية، الدكتور عبد الهادي التازي – رحمه الله -، قال:" ظلت الشكوى من إهمال المغاربة لتاريخهم لازمة لكل الذين حاولوا أن يقدموا إلى المكتبة المغربية تاريخا مدققا، وخاصة المراحل الأولى التي تقع وراء الظلال ".[1]

وفي حدود اطلاعي، أن أول مؤلف نبه على هذه المدرسة وأهميتها ورتب أعلامها وترجم لهم هو العلامة الشيخ محمد مخلوف[2] في كتابه: شجرة النور الزكية في طبقات علماء المالكية أثناء الحديث عن فروع المدرسة المالكية الكبرى، حيث ذكر فرع العراق، وفرع مصر، وفرع إفريقية، وفرع الأندلس، وختم بفرع فاس، وفي مكان آخر، عبر بفرع المغربين: الأقصى والأوسط تحت مسمى فاس.

بل ذهب إلى أبعد من هذا حيث ذكر طبقات كل فرع بالترتيب، ومنهم طبقة علماء فاس، وبدأ هذا الفرع بالفقيه دراس بن إسماعيل الفاسي المتوفى سنة 357 هـ، واعتبره مؤسس مدرسة فاس المالكية [3]، وقال في مقدمة ترجمته: ومن هنا كان تفريع فاس، وهو جامع لعلماء المغربيين الأقصى والأوسط "، والمغرب الأوسط هو المعروف –بالقطر الجزائري حاليا -، وهو الرأي الذي سوف يتبناه صاحب الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للشيخ الحجوي الثعالبي.

يقول الشيخ محمد مخلوف في مكان آخر،: " اعلم أن عقود درر الشجرة –يعني كتابه- انتظم من سبع وعشرين طبقة، والإمام مالك قدس الله روحه من

---

[1]- انظر كتاب جامع القرويين : 108/1

[2]-سبقه في هذا الترتيب القاضي عياض في ترتيب المدارك

[3] -ينسب إلى دراس أسبقيته في نشر المذهب المالكي بفاس والمغرب الأقصى، لما ناله من شهرة واسعة بإقامته في إفريقيا والأندلس، وأخيرا المغرب الأقصى، ولنبوغ العديد من تلامذته الذين أخذوا عنه بهذه الأقطار المغربية، وفي مقدمتهم الإمام الشيخ أبو محمد بن أبي زيد القيرواني الملقب بمالك الصغير، والشيخ أبو الحسن القابسي.

رجال الطبقة الرابعة، ومذهبه ظهر بالمدينة المنورة، ثم انتشر في حياته وبعد وفاته في أقاليم كثيرة وأقطار متعددة، منها الحجاز والعراق ومصر وطرابلس والأندلس وإفريقية، وصقلية والسودان والمغرب الأقصى والأوسط، لكن انتشاره كان طويل المد في خصوص العراق ومصر وإفريقيا والأندلس والمغربين، فحالته في هاته الأقطار جديرة بأن تذكر وتطلب، وحقيقة أن تبسط، إذ هي فروع خمسة في رجال المذهب وترتيب رجال كل فرع على مقتضى الوفيات من أوله إلى منتهاه "[1]

فقد ذهب الشيخ إلى اعتبار فروع المدرسة المالكية الكبيرة خمسة: وهو مخالف لما ذهب إليه آخرون من أنها أربعة فقط، وإهمالهم لفرع فاس.

وقال صاحب مظاهر النهضة الحديثة في عصر يعقوب المنصور الموحدي:" وقد قامت في رحاب المذهب المالكي أربع مدارس، يختلف بعضها عن بعض، اختلافا يسيرا، حسب اجتهادات فقهائها داخل المذهب، وهي:

1- المدرسة المالكية العراقية.

2- المدرسة المالكية المصرية يتزعمها عبد الرحمن بن القاسم العتقي تلميذ الإمام مالك ت 191هـ.

3- مدرسة القيروان، التي يتزعمها عبد السلام بن سحنون المتوفى سنة 204هـ

4- مدرسة قرطبة، يترأسها يحيى بن يحيى الليثي المصمودي الأندلسي تلميذ الإمام مالك بن أنس المتوفى سنة 234 هـ.

5- و هاتان المدرستان الأخيرتان تحولتا فيما بعد إلى مدينة فاس "[2]

فتكون فاس إذن هي المدرسة الخامسة بعد المدارس الأربع.

كما نجد التجيبي في برنامجه يشير إلى هذه المدرسة معبرا عنها بقوله:" فاس دار فقه المغرب "[3]

---

[1]- انظر كتاب : شجرة النور الزكية :449

[2]- انظر مظاهر النهضة : 132/1

[3]-البرنامج :233

و كذا قال مؤرخ المذهب، الشيخ محمد الفاضل بن عاشور:"...و قد ساق – الهدي الإلهي – لجامع القرويين فقيها عمره، فتأسس به المركز التوجيهي الجديد، ونبت به فرع جديد، لم يكن له سابق من فروع المذهب المالكي، وهو فرع المغرب الأقصى...."[1]

كما أشار إلى هذه المدرسة الدكتور محمد إبراهيم أحمد علي في كتابه: اصطلاح المذهب أثناء الحديث عن المدرسة التونسية، حيث قال: "تمخضت مدرسة تونس عن مدرسة مالكية أخرى، هي: مدرسة فاس والمغرب الأقصى "[2]

هذا الفرع الفاسي، هو الذي أضحى فيما بعد، الممثل للمذهب المالكي في المغرب العربي بعامة، والأندلس بخاصة، بعد استقرار المهاجرين من علمائه في أنحاء المغرب العربي.

فإذا تبث ومن خلال النصوص التي ذكرناها، بأن هناك مدرسة مالكية خامسة أسست بالمغرب الأقصى إلى جانب المدارس الأربع المشهورة، وأنها عرفت بالمدرسة المالكية الفاسية، فإن الأخبار التي وصلتنا عنها تكاد تكون جد شحيحة، لا تقدم لنا هذه المدرسة بالشكل الذي يليق بها.

ومساهمة مني في بحث هذه المدرسة بأقصى الغرب الإسلامي، ومحاولة إبراز بعض جوانبها التاريخية، وبعض مميزاتها، قررت أن أبحث فيها جانب النشأة الأولى، مركزا على دور الدولة الإدريسية بالخصوص، وعنونتها ب:" المدرسة المالكية الفاسية: النشأة الأولى والمميزات، عهد الدولة الإدريسية "

وقيدت هذه المدرسة بمصطلح الفاسية تمييزا لها عن المدرسة المغربية [3] - ذات الجغرافيا الواسعة الممتدة – والهدف من اختيار هذا الموضوع، هو محاولة

[1]- أعلام الفكر الإسلامي : صفحة 36.

[2]انظره في الصفحة : 74.

[3]-قال الناصري في الاستقصا :" اعلم أن لفظ المغرب يطلق في عرف أهله على ناحية من الأرض معروفة بعينها، حدها من جعة مغرب الشمس البحر المحيط المعروف بالكبير، ومن جهة مشرق الشمس بلاد برقة، وما خلفها إلى الإسكندرية ومصر، فبرقة خارجة عن بلاد المغرب بهذا الاعتبار وبلاد طرابلس وما دونها إلى جهة البحر المحيط داخلة فيه، وحدها من جهة الشمال البحر الرومي المفرع على المحيط

إثبات وجود مدرسة مالكية بهذا البلد الأمين، وكان مركزها مدينة فاس مركز الدولة المغربية الأولى، تكاملت – سابقا – مع باقي المدارس الأخرى، فشكلت إلى جانبها سلسلة ممتدة متماسكة، من المحيط إلى الخليج، وقد وضع حجرها الأساس في إطار نشأتها الأولى في أواخر القرن الثاني الهجري، تميزت عن باقي المدارس، بخصائص ومميزات محلية.

وأريد أن أنبه منذ البداية، أن الحديث عن فاس العالمة والمدرسة المالكية بها، هو في الواقع حديث عن المغرب الأقصى بكامله [1]، ذلكم لأن أول دولة إسلامية متكاملة الأركان سوف تتأسس بالمغرب الأقصى كانت بفاس، وأول مؤسسة جامعية شعبية مفتوحة في وجه جميع الشرائح، سوف تؤسس بالمغرب الأقصى كانت بفاس، وتحتضن المذهب المالكي كانت بفاس، وهي جامع القرويين، وأول مدينة بعد وليلي تستقبل وتحتضن بعض ساكنة حاضرتي: قرطبة والقيروان المالكيتين، هي فاس.

وفي حقها يقول الشريف الإدريسي ت 560 هـ:" ومدينة فاس قطب ومدار المغرب الأقصى.....و هي حاضرتها الكبرى ومقصدها الأشهر، تشد لها الركاب، وإليها تقصد القوافل....و لها من كل شيء حسن أكبر نصيب وأوفر حظ."[2].

ويعرف هذا الرومي بالصغير، ومن جهة الجنوب جبال الرمل الفاصلة بين بلاد السودان وبلاد البربر، وتعرف عند العرب الرحالة هناك بالعراق.

ثم هذا المغرب يشتمل على ثلاث مماليك : مملكة إفريقية،و هي المغرب الأدنى، وقاعدتها في صدر الإسلام مدينة القيروان....ثم مملكة المغرب الأوسط، وقاعدتها تلمسان وجزائر بني مزغنة،...ثم بعد ذلك مملكة المغرب الأقصى، وسمي الأقصى لأنه أبعد الممالك الثلاث عن دار الخلافة في صدر الإسلام...." 127/1.

[1] -و قد امتد المغرب الأقصى في وقت الأدارسة من فاس إلى وهران بالمغرب الأوسط. قال الناصري في الاستقصا نقلا عن عن ابن أبي زرع : كانت مدة ملك الأدارسة بالمغرب من يوم بويع إدريس بن عبد الله الكامل، وذلك يوم الخميس السابع من ربيع الأول سنة اثنتين وسبعين ومائة إلى أن قتل الحسن بن كنون، وذلك في جمادى الأولى سنة خمس وسبعين وثلاثمائة سوى شهرين تقريبا.

و كان عملهم بالمغرب من السوس الأقصى إلى مدينة وهران، وقاعدة ملكهم مدينة فاس ثم البصرة، وكانوا يكابدون دولتين عظيمتين :دولة العبيديين بإفريقية، ودولة بني أمية بالأندلس، وكانوا يزاحمون الخلفاء إلى ذروة الخلافة، ويقعد بهم عنها ضعف سلطانهم وقلة مالهم، فكان سلطانهم إذا امتد وقوي، ينتهي إلى مدينة تلمسان....." 261/1.

[2] -نقلا عن جامع القرويين : 108/1

وقال عنها المراكشي:" إنها حاضرة المغرب في وقتنا هذا، وموضع العلم منه، اجتمع فيها علم القيروان وعلم قرطبة، إذ كانت قرطبة قاطرة الأندلس لما كانت القيروان حاضرة المغرب، فلما اضطرب أمر القيروان بعبث العرب فيها،و اضطرب أمر قرطبة باختلاف بني أمية بعد موت أبي عامر بن محمد بن عامر وابنه، رحل من هذه من كان فيها من العلماء والفقهاء من كل طبقة فرارا من الفتنة، فنزل أكثرهم مدينة فاس، فهي اليوم على غاية الحضارة....، وما زلت أسمع المشايخ يدعونها بغداد المغرب، وبحق ما قالوا من ذلك...، وما أظن في الدنيا مدينة كمدينة فاس.." [1].

بهذه الكلمات يقدم المراكشي مدينة فاس، وهي تؤكد القولة المأثورة: العلم كقمح نتج بالمدينة، وصفي ببغداد، وطحن بالقيروان، وغربل بقرطبة، وأكل بفاس " [2]

و يختم الدكتور عبد الهادي التازي وهو يتحدث عن فاس كلامه قائلا:" وهل عرف العالم كله بلاد المغرب إلا إذا قرن باسم فاس "[3].

قلت: وهل عرف العالم كله مدينة فاس، إلا إذا قرن باسم القرويين ؟

وإن الحديث عن المدرسة المالكية الفاسية يدفعني –و من باب الاستحسان- إلى الحديث عن تاريخ دخول الإسلام، والوضع المذهبي الذي كان سائدا بالمغرب الأقصى بعد الفتح إلى حين ظهور المذهب المالكي.

فأقول باختصار شديد: لقد عرف الإسلام طريقه إلى المغرب منذ بداية النصف الثاني من القرن الأول الهجري، فقد تم فتحه على يد عقبة بن نافع – رحمه الله- سنة 62 للهجرة، ثم دخلته مجموعة يقودها الفاتح موسى بن نصير – رضي الله عنه – سنة 87 للهجرة، ثم طارق بن زياد، الشخصية البطولية الجهادية التي لم تقف عند نقطة المغرب الأقصى، بل امتد فتحه حتى وصل الضفة الأخرى، حيث الجزيرة الخضراء، ثم جاء بعد هؤلاء داعية حاول استكمال ما تم إنجازه من

[1]-انظر كتاب المعجب : 221.

[2]- انظره في : 109/1

[3]-انظره في كتاب جامع القرويين : 111/1

قبل، وهو المولى إدريس بن عبد الله الكامل بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين. ثم خلفه بعده ابنه المولى إدريس الثاني، فأكمل بناء الدولة، وأسس عاصمتها فاس، وقد كانت الدولة الإدريسية هي أول دولة مغربية مسلمة مستقلة عن المشرق في المغرب الأقصى.

أما عن الوضع الديني والمذهبي قبل دخول المولى إدريس، فتذكر كتب التاريخ أنه في النصف الأخير من القرن الثاني الهجري، كان المغرب يعيش وسط خضم من المذاهب والتيارات والفرق الإسلامية، سواء على صعيد السياسة أو العقيدة أو الفقه، وكان بعضها يتسم بالغلو والمبالغة، فهناك من جهة وجود الخوارج [1] هؤلاء الذين رحب بهم المغاربة حين هزموا في المشرق واستقروا في مراكز مختلفة من المغرب، في مدينة طنجة التي سوف يظهر فيها زعيم كبير من زعماء الخوارج الصفرية [2] وهو ميسرة المدغري الذي سيقوم من المغرب بحملة ضد الدولة المركزية في المشرق، سوف يتقوى الخوارج ويكون لهم نفوذ في سجلماسة التي أسست فيها إمارة على رأي الصفرية كذلك، وهي إمارة بني مدرار، ومن سجلماسة التي يبدو أنها كانت مركزا مهما للخوارج سيذهب إلى طرابلس أبو الخطاب المعافري الذي كانت له الرياسة في ليبيا وسوف يطارده العباسيون إلى أن يرحل إلى القيروان، ثم هناك الاعتزال، هذا الاعتزال الذي يقول لنا التاريخ أن قبيلة أوربة التي آوت المولى إدريس كانت على رأيه ولابد أن نعيد إلى الذاكرة أو أول درس لقنه إدريس لحاكم "وليلي " كان يتعلق بمذهب المعتزلة.

ويحدثنا التاريخ كذلك، عن جماعة تسمى الواصلية –نسبة إلى واصل بن عطاء – كانت موجودة في المغرب، ووجد إلى جانب هذا، مذهب أبي حنيفة في

[1]- هم فرقة من المسلمين، خرجت عن علي بعد قبوله التحكيم، وقالوا لا حكم إلا لله، بمعنى أنهم أنكروا الخلافة، وكذبوا كثيرا في أحاديث الرسول، وكثيرا من أحكام السنن والقرآن وتمردوا على الخلافة الإسلامية، ولم تعد تعترف بها، وهكذا تنكرت لعلي ولمعاوية، ونادت بأنه لا حكم إلا لله، أي المسلمون ليسوا في حاجة إلى حاكم يحكمهم، وينظم شؤونهم الدينية والدنيوية.

[2]-الصفرية : فرقة من فرق الخوارج تنتسب إلى عبد الله الصفار، وتقول بعض كتب الفرق، أنها تنسب ’لى زياد بن الأصفر، وقال بعضهم ترجع تسميتهم لصفرة وجوههم من كثرة العبادة، أو لأنهم خرجوا من الذين صفرا حسب زعم أعدائهم من فقهاء الإباضية، ولا صحة للقول الذي نسبهم إلى المهلب بن أبي صفرة أعدى أعداء الخوارج.

الفقه، وسوف يستمر إلى عهد المولى إدريس الثاني بعد بناء فاس، وهو الذي أكده القاضي عياض في المدارك، ونقله الناصري في الاستقصا، حيث قال:" ظهر مذهب أبي حنيفة بإفريقية ظهورا كبيرا إلى قرب أربعمائة سنة فانقطع منها، ودخل منه شيء إلى ما وراءها من المغرب قديما بمدينة فاس وبالأندلس...." [1]

وفي هذه الفترة أيضا، لا نستبعد أن يكون لمذهب الإمام الأوزاعي وجود في المغرب الأقصى بسبب العلاقة والقرب من الأندلس التي كانت تساس من طرف الدولة الأموية، وكانت تتمذهب بمذهب الإمام الأوزاعي، وهو مذهب أهل الشام والرحلات المتبادلة بين البلدين.

فالمغرب بالرغم من بعد مسافته عن المشرق، ظل مرتبطا به، يتلقف ما يصل إليه من آراء وأفكار بواسطة المبعوثين والرسل، والحجاج، والرحالة، و كذلك عن طريق المضطهدين الذين كانوا يجدون في المغرب حماية منيعة لهم من متابعة الحكام في المشرق.

وعلى العموم، هكذا كانت حالة المغرب إلى عهد دخول المولى إدريس المغرب، فلا يوجد فيه ذكر للمذهب المالكي.[2] باستثناء ما ذكره ابن الخطيب في إعمال الأعلام من أنه كانت بشمال المغرب الأقصى إمارة عربية سنية مالكية لعبت دورا كبيرا في نشر الإسلام واللغة العربية والفكر السني بين سكان منطقة الريف، كما قاومت في نفس الوقت، التيار الخارجي، والغزو الشيعي، وهو نفس المهمة التي اضطلعت بها إمارة الأمويين بالأندلس والأدارسة في أغلب فترات حكمهم ببلاد المغرب الأقصى، وهذا ما يفسر مسالمة الأدارسة، ومؤازرة الأمويين لبني صالح

[1]-انظر كتاب : جامع القرويين :193/1

[2]-و قد طالعنا أبو العلاء العلوي في كتابه الدرر البهية والجواهر النبوية برأي يخالف ما ذهب إليه جمهور المؤرخين مفاده أن سجلماسة كانت حاضرة علم قبل فاس بكثير، وأن من أعلام سجلماسة من أخذ عن الإمام مالك بالمدينة ورجع إليها ودرس العلوم بها وبقيت مأوى الصالحين والعلماء والأمراء، ويقول بعد هذا : أن سجلماسة قاعدة المغرب قبل فاس، ودار الملك منذ عمرت قبل حلول الأدارسة الحسنيين بهذا النقطر المغربي بقريب من أربعين سنة، وذلك عام أربعين ومائة "140" ولم يتقدم لأهلها كفر، ولم تزل من ذلك الوقت آهلة بالعلماء والصلحاء، وهي أول بلاد يدرس العلم بها في المغرب " 63/1 طبعة حجرية

الحميريين – اليمنيي الأصل -، هذه المؤازرة التي خففت من أثر الضربات التي تلقتها هذه الإمارة السنية، وهي تقاوم تيار الخوارج وعدوان الشيعة الروافض.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى اعتبار الإمارة النكورية ما هي إلا ولاية أندلسية، وليست إمارة مستقلة ببلاد الريف، وهذا ما جعل التواصل العلمي والوجود الأندلسي حاضرا باستمرار في الإمارة النكورية، وعلى جميع المستويات والمجالات، فالنكورية ينجدون إخوانهم الأندلسيين في حروبهم مع النصارى، ولا تقتصر هذه المشاركة في الغزو على العامة، بل يسهم في هذا الإنجاد الأمراء كذلك، كما أن الأندلسيين كانوا يسارعون إلى نجدة إخوانهم النكوريين [1] كلما هددهم عدوان [2].و لذلك ذهب أغلب الباحثين إلى اعتبار الإمارة النكورية ما هي إلا جزء تابع لإمارة المدرسة المالكية الأندلسية.

فمتى إذن ظهرت بذور هذا المذهب بالمغرب؟

يجيبنا الباحث محمد أبو العزم عن هذا السؤال قائلا: وأما المغرب –يعني المغرب الأقصى – فيمكن إرجاع تكوين نواة مدرسة مالكية به إلى عصر الدولة الإدريسية الذي بدأ منذ سنة 172 للهجرة [3]. وهو بهذا يرجع ظهور المذهب المالكي بالمغرب إلى عهد إدريس الأول – رضي الله عنه – وهو الذي سوف يتبناه الدكتور عبد الهادي التازي في كتابه جامع القرويين.

وقد أجمعت كتب التاريخ على أنه في الوقت الذي سيفد المولى إدريس على المغرب، سوف يرحب به المغاربة ويبايعونه [4] وانصب اهتمامه منذ البداية

---

[1]-النكور : مدينة مندرسة في شمال شرق المغرب بمنطقة الريف، وتوجد خرائبها على الضفة الغربية لوادي النكور الذي سميت باسمه، وتعرف عند أهل تلك الناحية إلى اليوم باسم المدينة، وتبعد عن شاطئ البحر المتوسط بنحو خمسة أميال، وكان من أعمالها " الحسيمة " بعد تحوير في اللفظ، وقد صارت مزارع لبني ورياغل إحدى القبائل الريفية، وإليها ينتمي المجاهد محمد بن عبد الكريم الخطابي –رحمه الله- انظر أعمال الأعمال /171.

[2]-انظر: تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي : 73-74

[3]-انظر الأندلس السياسي والحضاري لمالكية الأندلس : 246.

[4]-لما استقر إدريس بن عبد الله بمدينة وليلي عند كبيرها إسحاق بن محمد بن عبد الحميد الأوربي أقام عنده ستة أشهر، فلما دخل شهر رمضان من السنة جمع ابن عبد الحميد عشيرته من أوربة وعرفهم بنسب إدريس وقرابته من رسول الله ﷺ وذكر لهم فضله ودينه وعلمه واجتماع خصال الخير فيه،

باستكمال الدعوة الإسلامية التي بدأها من جاء قبله، يظهر ذلك جليا في خطبته الشهيرة التي خطب بها المغاربة، وفيها يقول:".....أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وإلى العدل في الرعية، والقسم بالسوية، ورفع المظالم، والأخذ بيد المظلوم، وإحياء السنة، وإماتة البدعة، وإنفاذ حكم الكتاب على القريب والبعيد....-إلى أن يقول -....فعسى أن تكونوا معاشر إخواننا من البربر اليد الحاصدة للظلم والجور وأنصار الكتاب والسنة القائمين بحق المظلومين من ذرية النبيين.....".

فيبدو واضحا أن هذه الرسالة تفوح بروح معاني الكتاب والسنة، وهو المنهج السني المطلق، ولا تشم منها أية رائحة يمكن أن يفهم منها أن المولى إدريس كان يريد أن يوحي أو يثير أو يفرض شيئا، فالذي كان يهم المولى إدريس وهو في معركة ضد العباسيين، ومعه أسرته، وكان يكفيه أي يقوي نفسه، وأن يجد له مكانا يستقر فيه وينطلق منه، ويبدو أن العباسيين أدركوا ذلك، ولهذا ما كاد يستقر في المغرب حتى طاردوه وأرسلوا له من قتله بالسم، كما هو معروف تاريخيا.

وبناء على هذا الموقف ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن المولى إدريس كان همه نشر الكتاب والسنة، وهو الذي حمل بذور شجرة المذهب إلى المغرب الأقصى، وأن هذا تم في حياة الإمام مالك – رحمه الله-

وممن تبنى هذا الرأي الدكتور عبد الهادي التازي – رحمه الله -، في كتابه جامع القرويين حيث قال:" لقد ورد إدريس يحمل مذهبا غير كل هذه المذاهب فنحن على سابق علم بما ورد عن الإمام مالك من مناصرة بالأمس لمحمد النفس الزكية، تلك المناصرة التي عرفته المحنة والعذاب، فلم لا يدعو الإمام إدريس اليوم إلى الاقتصار على مذهب مالك"[1] وهكذا جاءهم بالموطأ فنشره بينهم، وكان

فقالوا الحمد لله الذي أكرمنا به وشرفنا بجواره وهو سيدنا ونحن العبيد، فما تريد منا ؟ قال : تبايعونه، قالوا : ما منا من يتوقف من بيعته ؟ فبايعوه بمدينة وليلي يوم الجمعة رابع رمضان المعظم سنة اثنتين وسبعين ومائة.

و كان أول من بايعه قبيلة أوربة على السمع والطاعة والقيام بأمره، والاقتداء به في صلواتهم وغزواتهم وسائر أحكامهم، وكانت أوربة يومئذ من أعظم قبائل البربر بالمغرب الأقصى وأكثرها عددا وتلتها في نصرة إدريس والقيام بأمره مغيلة وصدينة، وهما معا من ولد تامزيت بن ضرى.انظر : الاستقصا : 211/1

[1]-و قد ذهب إلى هذا بعض الباحثين أثناء الحديث عن المذاهب التي فرضت من طرف السلاطين، قال : "....فإن الأمر ينطبق على سلاطين المغرب الأقصى، حيث حملوا الناس على الأخذ بمذهب الإمام مالك،

يؤثر عنه قوله: "نحن أحق باتباع مذهب مالك وقراءة كتابه " وذلك لرواية الإمام إدريس للموطأ عن والده عبد الله الكامل "[1]

وإذا كان هذا صحيحا، فسوف يكون حينئذ أن الموطأ دخل المغرب في حياة الإمام مالك –كما كان الأمر في الأندلس، وهذا جد مستبعد- في تقديري – لافتقارنا إلى المصادر التي تثبت ذلك، أو تقوي الرأي الأخير.

و هذا هو الذي أكده الكتاني في الأزهار العطرة، فقد جزم بأن الإمام إدريس كان على مذهب مالك، ودعا الناس للأخذ به واتباع منهجه، وجعله مذهبا رسميا للدولة معززا ذلك بقوله:" نحن أحق باتباع مذهب مالك وقراءة كتابه " [2]

وفي تقديري أنه من الصعب جدا أن نسلم بهذا القول الذي يحتاج إلى المزيد من البحث والتوثيق، ثم المصادر التاريخية التي بين أيدينا لا تساعدنا لكي نتبنى هذا الرأي ونسلم به، فهي نفسها تحتاج إلى توثيق.

لكن الذي يمكن أن نميل إليه في هذا الصدد ونسجله كنقطة إيجابية نحو هذا المذهب، هو أن هناك تعاطفا كان بين الأدارسة في شخص الإمام إدريس الأب والإمام مالك، وهو تعاطف له مظهران إثنان يقول الدكتور عباس الجراري:

وقد علم هذا منذ دخول المذهب إلى تلك الديار، وأكثر من هذا فقد كان عدد من السلاطين يحسبون في عداد علماء الفقه المالكي بدءا من الإمام إدريس الأول مؤسس الدولة الإدريسية، ثم ابنها الإمام إدريس الثاني، واستمر الأمر في مختلف العصور....." الدكتور مصطفى علي القضاة ندوة القاضي عبد الوهاب البغدادي : 359/1.

[1]-انظر : جامع القرويين 118/1، وهو نقله عن تاريخ الجزائر العام : 219/1.و يضيف :" وكما كان موقفه مع المعتزلة عند مقدمه، فقد ناهض مذاهب الخوارج هنا وهناك في محاولة ناجحة لجمع المغرب على كلمة واحدة، وإنه إذا كان هناك من فضل للدين سعوا من أجل مغرب موحد المذهب، موحد العقيدة، موحد المحراب، موحد الحرف والتلاوة، فإن الفضل الأكبر يرجع إلى إدريس الذي استطاع أن يحمل الناس على أن يتخذوا مذهب عالم المدينة قاعدة لعقيدتهم، ولم يكن عمل إدريس شاقا في المغاربة بقبول مذهب مالك، لأن كل الخصائص التي تنسجم مع طبائعهم تتوفر فيه، فهم ميالون إلى الأشياء الواضحة التي لا يكتنفها غموض " 118/1.

[2]-انظر كتاب الأزهار العطرة للكتاني : 1

و إذا كان هناك اختلاف بين المؤرخين والباحثين في اعتماد الأدارسة المذهب المالكي مذهبا رسميا بالمغرب، فلا جدال في كون المرابطين أقروا هذا المذهب بصفة رسمية، مثل أسلافهم الزناتيين، وغدا محور حركتهم الإصلاحية فعكف الفقهاء على دراسة وتدريس كتب المذهب، وأبدعوا في ذلك.

1- الأول: يتمثل في أن الإمام مالك يروي في موطئه عن عبد الله الكامل والد المولى إدريس.

2- الثاني: أي المظهر الثاني، يتجلى في أن الإمام مالك، كان له موقف من العباسيين، هذا الموقف الذي كان لصالح أخ المولى إدريس، وهو المسمى بالنفس الزكية، ولهذا بمجرد ظهور هذا الأخير، أعلن الإمام مالك بطلان بيعة أبي جعفر، لماذا ؟

لأنها كانت على الإكراه، بل كان قبل ذلك يقول ببطلان طلاق المكره، وسقوط يمين الإكراه على العموم، وقصته في ذلك مشهورة، فقد ضرب في ذلك بالسياط، ومدت يده حتى انخلعت عن كتفه، كما تحكي كتب التاريخ.

إذن يمكن القول بأن هناك ما يجعل المولى إدريس يسير على خط أهل السنة، وهو الذي يترجمه نص خطبته السابقة، وربما كان يعمل على التهيئ مستقبلا لنشر المذهب المالكي.

على أن هذا الأختلاف الواقع حول إدريس الأول وعلاقته بالمذهب المالكي، سوف يختفي ولا نجده مع إبنه إدريس الثاني، الذي تكاد تجمع المصادر، على أنه في وقته دخل أول كتاب حديثي للمغرب، وبالضبط لفاس، وهو موطأ الإمام مالك، وهذا الأخير هو عمدة المذهب، ولبه وأصله، وهذا متفق عليه، كما يقال بأنه ألزم الناس بقراءته وإقراءه.

وهذه الرواية تنفي ما ذهب إليه الدكتور التازي ومتبوعه الدكتور أبو العزم.

وإذا سلمنا بأن المذهب المالكي دخل المغرب في عهد الدولة الإدريسية وأن أغلبية المؤرخين ذهبوا إلى أن هذا تم في عهد إدريس الثاني فهل يمكن تحديد فترته الزمنية وآلياته المعتبرة في هذا الدخول والانتشار ؟

هناك روايتان في تحديد تاريخ المذهب المالكي والآليات المعتبرة في دخوله:

الأولى: تذهب إلى أن دخوله تأخر إلى أواسط القرن الثاني الهجري –تاريخ تأسيس الدولة الإدريسية –

الثانية: تذهب إلى أن دخوله تأخر إلى أواسط القرن الرابع الهجري –يعني أواخر عصر الأدارسة –

ومنشأ الخلاف راجع إلى الخلاف في ما هو المعتبر في دخول المذهب المالكي إلى المغرب الأقصى، هل دخول موطأ الإمام مالك بن أنس ؟ أم دخول المدونة السحنونية ؟

ومعلوم أن كتاب الموطأ دخل أواخر القرن الثاني الهجري، أما كتاب المدونة، فقد دخلت المغرب الأقصى في أواسط القرن الرابع الهجري.

والذي أميل إليه وأختاره وأرجحه في تاريخ دخول المذهب المالكي المغرب الأقصى، هو دخول كتاب الموطأ، فدخول هذا الكتاب يعتبر نقطة بدء دخول المذهب وتكوين نواة المدرسة المالكية الفاسية، سيما وأنه أصل المذهب ولبه وأساسه، كما أن أغلب المدارس المالكية كان أول ما دخلها من آثار هذا المذهب كتاب الموطأ، فبدخوله بلاد الأندلس مثلا – رواية وسماعا – تم وضع اللبنات الأولى لقيام المدرسة الفقهية المالكية ببلاد الأندلس وقد كان ذلك من طرف الغازي بن قيس أيام عبد الرحمن الداخل، وقيل: إن من أدخل الموطأ هو زياد بن عبد الرحمن المعروف بشبطون.

وفي قول ثالث، أنه يحيى بن يحيى الليثي المصمودي [1].كما قامت المدرسة المالكية التونسية في البداية على موطأ الإمام مالك، وعلي بن زياد هو أول من أدخله تونس [2]

إلى جانب هذا، فإن القواعد الأصولية والحديثية، توجب تقديمه لأمور منها:

---

[1]- انظره في : ترتيب المدارك :117/3.

و قد اعتبر الأستاذ إحسان عباس المسألة صعبة التحديد، فقال : " ومن الصعب أن تحدد من هو أول من أدخل مذهب مالك بن أنس إلى الأندلس، فمن قائل : إنه زياد بن عبد الرحمن المعروف بشتطون، لأنه أول من أدخل الموطأ إلى بلده، ومن قائل إن الغازي بن قيس دخل الأندلس بالموطأ في أيام عبد الرحمن." تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة ص 28

فكما نلاحظ، أن دخول الموطأ هو الأساس المعتبر في دخول المذهب المالكي إلى الأندلس.

[2]-انظر مقدمة الشاذلي النيفر لتحقيق موطأ مالك رواية علي بن زياد :40/39

1- لأن الموطأ كتبه الإمام مالك بيده، ونقحه مدة أربعين سنة، والمدونة ليس كذلك، لأنه لم يكتبها ولم ينقحها.

2- أن الموطأ رواه عن الإمام، عدد كبير من العلماء، فهو منقول بالتواتر، والمدونة ليست كذلك، بل انفرد بها ابن القاسم.

3- أن من جملة رواة الموطأ أصحابه وتلاميذه المدنيين، وهم الذين لازموه إلى وفاته، وابن القاسم الذي بنيت المدونة على روايته فارق مالكا قبل مماته بعشرين سنة، والملازم للشيخ، مقدم على المفارق له.

4- أن أقوال الإمام في الموطأ، مصحوبة بدليلها من آية أو حديث أو أثر، أما الأقوال المنسوبة إليه في المدونة فجلها إن لم نقل كلها عارية عن الدليل.

5- الموطأ كتاب يجمع خلاصة ما تلقاه من مشيخة المدينة الحافظين لعلم الصحابة والتابعين بها ولما نقل عنهم من الآثار. يجمعها بعد التحري والنظر والعرض على الأصول التي انبنت عليها الأفكار الشرعية.

وعليه فيكون دخول المذهب المالكي إلى المغرب في أواخر القرن الثاني الهجري، الذي هو تاريخ دخول كتاب الموطأ في عهد إدريس الثاني، وكان ذلك على يد القاضي عامر بن محمد القيسي الأندلسي.

قال الكتاني: وبدخول الموطأ المغرب تحول المغاربة من المذهب الحنفي إلى المذهب المالكي، إذ لم يكد القرن الرابع يطل، حتى كان المذهب المالكي قد بدأ ينتشر في المغرب الأقصى. وتتجدر أصوله وفروعه في سائر مرافق الحياة."[1]

ومن الروايات التي ذهب ذهبت إلى القول بأن هذا الفرع تأسس في النصف الثاني من القرن الرابع ما نص عليه الفاضل بن عاشور، حيث قال:"....لقد ساق – الهدي الإلهي – لجامع القرويين فقيها عمره فتأسس به المركز التوجيهي الجديد، ونبت به فرع جديد، لم يكن له سابق من فروع المذهب المالكي، وهو فرع المغرب الأقصى الذي لم يتكون إلا في أوائل القرن الرابع بهذا الفقيه...و هو دراس بن إسماعيل...."[2]

---

[1]- انظره في الأزهار العطرة : 130

[2]-انظره في : من أعلام الفكر الإسلامي : 36

ولنا أن نتساءل بعد هذا عن كيفية تعامل الدولة الإدريسية مع هذا المذهب، فإذا كان هذا المذهب قد دخل في عصرهم، فهل تقرر مذهبا رسميا بالمغرب على يد الأدراسة، أم تأخر ذلك إلى ما بعد عصرهم ؟؟

اختلف المؤرخون في الإجابة عن هذا السؤال، فهناك من يذهب إلى أنه لا يوجد أي نص، ولا رواية تاريخية، تثبت أن الأدارسة دعوا إلى مذهب الإمام مالك رسميا، ولا أن مؤسس الدولة الإدريسية أخذ بالمذهب المالكي، وأن عصر الأدارسة عرف مذاهب متعددة: الخارجية والشيعية والمالكية، وأنهم كانوا أميل إلى المذهب الشيعي منهم إلى غيره.

في حين هناك من يرى أن إدريس بن إدريس "177-213"" جعل مذهب الإمام مالك مذهبا رسميا للدولة، وأصدر أمره لولاته بذلك، بل جزم البعض أن إدريس بن إدريس كان مالكي المذهب ويحفظ الموطأ ويستوعبه.

وقد ذهب أحمد بن عبد الحي الحلبي الفاسي المتوفى سنة 1120إلى أن إدريس الثاني كان على مذهب الإمام مالك أو سفيان الثوري "[1]

وقد فسر هذا الرأي بناء على أن أول قاض سوف يعينه إدريس الثاني كان هو: عامر بن محمد القيسي الأندلسي، وهذا الأخير أخذ عن الإمامين: مالك بن أنس وسفيان الثوري، وروى عنهما. وبالتالي فهو لا يستبعد أن يكون على مذهب أحدهما، وهذا هو الذي جعل بعض المؤرخين يرجحون أن المولى إدريس كان على مذهب الإمام مالك بن أنس، أو سفيان الثوري لاعتقادهم أنه تبنى مذهب قاضيه المذكور[2]

والذي أميل إليه وأرجحه أن القاضي عامر القيسي كان على مذهب مالك بن أنس، لأسباب ظهرت لي أجملها فيما يلي:

1- أنه قدم من بلاد مذهبها الرسمي، هو مذهب الإمام مالك بن أنس.

[1]-انظره في: الدر النفيس 248 وجدوة الاقتباس :25/3 والاستقصا : 163/1

[2]-انظر: الأنيس المطرب بروض القرطاس :35-38، والأزهار العطرة : 136

2- أنه من تلامذة الإمام مالك بن أنس، والراجح أنه سمع منه أشياء أخرى غير الموطأ، وبالتالي، فهو متشبع بالتوجه المالكي.

3- أتى المغرب يحمل موطأ الإمام مالك، وهو أصل المذهب، وهذا يدل على الاهتمام الذي كان يوليه لهذا الكتاب، وربما إشارة منه إلى المولى إدريس بأهمية الكتاب ومذهب صاحبه.

4- كما يغلب على الظن أنه كان على علم تام بعلاقة الدولة العلوية الإدريسية وموقف الإمام مالك لفائدة عمه محمد النفس الزكية، الذي انتصر له في قضية البيعة، وجده عبد الله الكامل الذي يروي عنه في الموطأ.

أما الفئة التي ذهبت إلى إقرار المذهب المالكي مذهبا رسميا في عصر الدولة الإدريسية عللوا رأيهم بشيئين اثنين:

أولا: أن مالكا يروي في موطئه عن عبد الله الكامل، وهو والد المولى إدريس الأول.

ثانيا: أن مالكا له موقف ضد العباسيين لصالح العلويين، فقد أفتى هذا الأخير عند قيام محمد النفس الزكية، أخ المولى إدريس الأول، بأن بيعة أبي جعفر المنصور العباسي لا تلزم، لأنها وقعت بالإكراه، وضرب في ذلك كما هو معروف تاريخيا، وبايع محمدا المذكور، وعهد لأخيه إدريس الأكبر بالخلافة بعده [1].

وقد اشتركت هذه الأمور مجتمعة في التعاطف مع مذهب الإمام مالك والدعوة له والتمسك به، وسينضاف إلى هذين السببين عنصر ثالث هو:

هجرة الأندلسيين – القرطبيين – والقيروانيين إلى المغرب في العهد الإدريسي الثاني، وحول هذا الموضوع ذهب بعض المؤرخين إلى أن أول مرحلة من مراحل اتصال المغاربة بالمذهب المالكي في منطقة النفوذ الإدريسي كان عن طريق الدفعة الأولى من العرب الوافدين على المغرب من إفريقية والأندلس[2]، فوافوا إدريس الثاني بمدينة وليلي، وذلك سنة 189 للهجرة، وكان هؤلاء الوافدون في

[1]-انظره في : الترتيب الإدارية :8/1

[2]- قال الباحث الدكتور نجم الدين الهنتاتي : ومن الأندلس على الأرجح تسرب المذهب المالكي إلى المغرب الأقصى أيام الأدارسة.

الجملة، نحو خمسمائة فارس من مختلف قبائل العرب، فسر إدريس بمقدمهم، واتخذهم بطانة له، حيث استوزر منهم عمير بن مصعب الأزدي، وكان من فرسان العرب وساداتها، وكان موقع العاصمة الإدريسية الثانية فاس من اكتشافه واختياره، واستقضى منهم: عامر بن محمد القيسي الأندلسي [1]، وكان رجلا صالحا ورعا فقيها، سمع من مالك وسفيان الثوري – كما ذكرنا سابقا – وروى عنهما كثيرا، قدم من المشرق إلى الأندلس مجاهدا ثم وفد على إدريس الثاني في جملة الوافدين عليه من الأندلس.

واستكتب إدريس الثاني من هؤلاء، الفقيه المالكي: أبا الحسن بن مالك الأنصاري الخزرجي، وهو الذي تولى كتابة عقد شراء المولى إدريس الثاني للبقعة التي بنيت عليها العاصمة فاس من أهلها، وكان ذلك سنة 191 للهجرة.

وبإشراك المولى إدريس الثاني لهذه النخبة من رجال العلم والصلاح في مسؤولية الحكم، وتسيير الدولة يكون قد فتح الباب على مصراعيه لدخول مذهب عالم المدينة إمام الأئمة مالك بن أنس الذي تربطه بالأدارسة أكثر من صلة ولذلك قال الباحث أبو العزم محمد أثناء الحديث عن تكوين المدارس المالكية:" أما في المغرب يمكن إرجاع تكوين نواة مدرسة مالكية به إلى عصر الدولة الإدريسية الذي بدأ منذ سنة 172 للهجرة – أي في عهد إدريس الأول-....و سار إبنه إدريس الثاني على نفس النهج، فلم يدخل معركة خاسرة مع فقهاء المذهب المالكي، بل كان متعاطفا معهم، وحسبنا أن مجموعة من الفقهاء المالكيين وفدوا في عهده من الأندلس بعد وقعة الربض سنة 202 للهجرة، سعى إلى استقطابهم جميعا.[2]

وفي هذه الحقبة تم إدخال كتاب الموطأ إلى المغرب، فكان أثره في تعميم المذهب المالكي وذيوعه في أوساط المغاربة.

---

[1]-انظر: نفح الطيب : 339/1، والنبوغ المغربي : 114/1

[2]- قامت ثورة الربض أيام الحكم بن هشام المتوفى سنة 206 هـ، لأنه في صدر ولايته كان قد انهمك في ملذاته، فاجتمع أهل العلم والورع بقرطبة مثل يحيى بن يحيى الليثي صاحب الإمام مالك وأحد رواة الموطأ عنه، وطالوت الفقيه وغيرهما، فثأروا به وخلعوه وبايعوا بعض قرابته، وكانوا بالربض الغربي من قرطبة، وكان محلة متصلة بقصره، فقاتلهم الحكم فغلبهم وافترقوا، وهدم دورهم ومساجدهم ولحقوا بفاس....." انظر: نفح الطيب :339/1

ثم توالت الوفود بعد هذا على المولى إدريس الثاني من الحاضرتين المالكيتين: القيروان والأندلس، الأمر الذي جعله ينزل أهل كل بلد في عدوة من عدوتي فاس بعد بنائها، حيث نسب كل عدوة إلى نازليها، فكانت عدوة القرويين، وعددهم نحو ثلاثمائة أسرة، منها آل الفهري الذين أسسوا جامع القرويين، وعدوة الأندلسيين ويبلغ عددهم نحو أربعة آلاف بيت، وقد هاجرت هذه الأخيرة من قرطبة بعد ثورة الربضيين، وكان ذلك بزعامة رجل أمازيغي، أصله من طنجة من قبيلة نفزة المصمودية، يحيى بن يحيى الليثي المصمودي المتوفى سنة 234 للهجرة وهو الذي سمع الموطأ كملا من مالك بن أنس.

وكان من جملة ما حملته هذه الوفود إلى المغرب الأقصى، وقد سر المولى إدريس الثاني بقدوم هذه الوفود وقربهم إليه، وأسكنهم معه في مدينة فاس [1] وأقطع كلا من الوافدين مكانا يحمل إلى اليوم اسمه – وهو الذي أشرنا إليه – عدوة القرويين، وعدوة الأندلسيين [2]، ومن الجالية العربية استقضى على فاس – كما ذكرنا سابقا – عامرا القيسي الأندلسي.[3]

يقول الباحث التونسي نجم الدين الهنتاتي نقلا عن عبد العزيز الفيلالي: " ومن الممكن أن التقارب الذي برز في مرحلة أولى بين الأدراسة والأمويين والموجه ضد العباسيين، قد ساهم في تسرب الاتجاه السني إلى المغرب الأقصى إلا أن ذلك

---

[1]- وإن مقدم الوافدين من القيروان والأندلس بالإضافة إلى كونه عاملا قويا في دعم دولته، وترجيح كفته على خصومه، فإن استخدام بعض ذوي الكفاءات منهم في المناصب السامية للدولة، يعد تدبيرا سياسيا رشيدا وخطة رائدة في تقوية جهاز الدولة وتطويره وتعريبه، بتطعيمه بمثل تلك العناصر من ذوي العلم والكفاءة والإخلاص والنجدة، ممن لا يقلون كفاءة عن رجال دولة بني الأغلب بإفريقية، أو بني مروان ببلاد الأندلس.

ولا يعد ذلك بتاتا تعصبا من إدريس الثاني للعرب، واستبعادا لأخواله الأمازيغ، بل هو نصح لهم وسعي فيما يصلح معاشهم ومعادهم " انظر تطور المذهب المالكي ص : 86.

ثم إن هذه الهجرة التي قام بها القيروانيون والأندلسيون إلى مدينة فاس كانت سببا في نهضتها العلمية والاقتصادية وسببا في ازدهارها وترقيتها، وعاملا فعالا في نشر اللغة العربية بين أرجائها وتعميم هاته اللغة من بعد في بلاد المغرب، كما أن هذا الاهتمام الذي أولاه المولى إدريس الثاني لهؤلاء المهاجرين جعل الهجرة إلى هاته المدينة يعلو رقمها بعد يوم، وجعلها تستمر ولو بعد وفاته حتى بلغ رقما قياسيا أيام حفيده يحيى بن محمد الذي تولى الملك سنة 234 للهجرة

[2]- انظر الاستقصا :222/1-223

[3]- انظر: نفح الطيب :339/1، والنبوغ المغربي :114/1.

التقارب سرعان ما ينقلب إلى عداوة نتيجة لاستقبال إدريس الثاني للثوار العرب الأندلسيين [1]

على هذا الأساس تكون الدولة الإدريسية في شخص إدريس الثاني – على الخصوص- هي التي وضعت الحجر الأساس في تأسيس هذه المدرسة بعد اختيارها للخط السني الذي يقوم على الدعوى إلى الكتاب والسنة [2]-و هو بمثابة غرس بذرة المذهب – وبعد فتحها الباب لدخول أول كتاب حديثي، وهو موطأ الأمام مالك بن أنس والدعوة له، ثم تطعيم هذه المبادرة باستقبال طائفتين تنتميان لمركزين كبيرين من مراكز المذهب المالكي، هما: قرطبة والقيروان . وقد حدث هذا في عهد إدريس الثاني.

فالدولة كما يقول المرحوم المكي الناصري: لا تستطيع أن ترسم مذهبا إذا لم تكن لديها الأطر الكافية لذلك المذهب، فالمذهب المالكي لا في الأندلس، ولا في المغرب لم يصبح رسميا إلا بعد أن اختارته النخبة المثقفة عن طواعية وبينة...فوجدت الدولة الأطر الكافية للقضاء والفتوى من تلك النخبة الممتازة، وبعد ذلك أخذت على عاتقها مساندته وتشجيعه، ولقد جاء الفاطميون وحاولوا أن يفرضوا مذهبهم

---

[1]- انتظر المذهب المالكي في الغرب الإسلامي :130.

و أضاف موضحا : " وفي هذا الإطار برزت ظاهرتان ساهمتا في تثبيت المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، الأولى تخص الأندلس، والثانية تهم المغرب الأقصى، بهدف احتواء الخطر الشيعي، ومنعه من التسرب إلى الأندلس، دعم الأمراء الأمويون قرارات من سبقهم في سبيل وحدة الأندلس المذهبية، نعني جعل المالكية مذهبا رسميا للدولة.

الظاهرة الثانية : تهم سعي الأمراء الأمويين إلى التعاون مع الإمارات المجاورة للأدارسة بهدف التضييق على هؤلاء، فقد تعاونوا مثلا مع إمارة برغواطة، وإمارة بني مدرار الصفرية بسجلماسة، ومن الممكن أن هذا الأمر ساهم في توسيع انتشار المذهب المالكي في تلك الإمارات، ولتأكيد ذلك يكفي أن نذكر بأن أمير سجلماسة محمد بن الفتح بن ميمون الملقب بالشاكر لله، انتهى بنبذ المذهب الصفري، واتباع المذهب المالكي في منتصف القرن الرابع " صفحة 130.

[2]- يحكى أن سجلماسة كانت حاضرة علم قبل فاس بكثير، ففي كتاب الدرر البهية لأبي العلاء العلوي عن القاضي عياض في المدارك أنه قال :" أن أعلام سجلماسة من أخذ عن الإمام مالك بالمدينة، ورجع إليها، ودرس العلوم بها وبقيت مأوى الصالحين والعلماء والأمراء.

و يقول بعد هذا : أن سجلماسة قاعدة بلاد المغرب قبل فاس، ودار الملك منذ عمرت قبل حلول الأدارسة الحسنيين بهذا القطر المغربي بقريب من أربعين سنة، وذلك عام أربعين ومائة [140] ولم يتقدم لأهلها كفر، ولم تزل من ذلك الوقت آهلة بالعلماء والصلحاء، وهي أول بلاد درس العلم بها في المغرب " ص 63

الشيعي بدلا من مذهب الإمام مالك، وجاء الموحدون فحاولوا في بداية أمرهم أن يفرضوا مذهبهم المهدوي بدلا من مذهب الإمام مالك بن أنس، ولكن باءت محاولاتهم أخيرا بالفشل."[1]

فالمذهب المالكي – كما ذكرنا – أصبح رسميا، لأن أرضية استنباته، كانت مهيأة ومستعدة لتقبله رسميا.

على أننا إذا تخطينا الجهد الذي قام به إدريس في دعم المذهب المالكي ونشره كخطوة أولى من خطوات التأسيس للمدرسة المالكية، والدور الذي كان لقاضيه عامر القيسي الأندلسي في ذلك، واتجهنا لبحث المرحلة الموالية لمرحلة النشأة، وهي مرحلة البناء، أمكننا حصر بناتها الأساسيين في دور ثلاثة أمور نرتبها في الفقرات التالية:

1- الفقرة الأولى: دور كبار علماء المالكية – البناة- في الفترة الإدريسية.
2- الفقرة الثانية: الأصول العلمية المالكية المعتمدة في نقل المذهب المالكي.
3- الفقرة الثالثة: بناء جامع القرويين، والأندلس.

الفقرة الأولى: الأعلام البناة للمدرسة المالكية الفاسية بعد نشأتها الأولى:

لعب بعض علماء المذهب المالكي الأوائل دورا مهما في ترسيخ المذهب المالكي بالمغرب الأقصى، فإلى جانب ما ذكرناه سابقا من الأعلام الذين وافوا المولى إدريس، فاستقضى واستوزر واستكتب منهم، أنجبت البيئة المغربية – الفاسية- طائفة من العلماء تتلمذ أغلبهم على القرطبيين والقيروانيين، ثم رحلوا بعد ذلك لاستكمال ثقافتهم وتكوينهم في المذهب المالكي، اشتهر منهم أسماء أربعة ممن كان لهم أثر بارز في مسيرة هذه المدرسة في عهد الدولة الإدريسية – عهد النشأة والبناء- وعملوا على توطيد المذهب المالكي في المغرب الأقصى انطلاقا من فاس، وهم حسب ترتيب تاريخ وفاتهم:

[1]-ندوة الإمام مالك :361/1

1- الشيخ أبو هارون العمري ت سنة 313هـ

البصري[1] من بصرة المغرب، قرب مدينة فاس، واسمه عمران بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمر بن عبد الله بن علي بن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه –

قال القاضي عياض: قال بعضهم عن سلمة بن فضل بن سلمة: طرأ إلينا إلى بجانة، وهو من أهل بصرة المغرب، فسمع أبي منه كتب ابن المواز ثم رجع إلى بلده.

قال غيره: وهو أول من أدخل كتاب محمد بن المواز الأندلس، وسمع منه فضل كتاب ابن المواز.

كما خرج حاجا مع جماعة من أهل بلده، فوصلوا إلى المدينة فقصد دار جده عمر، فاجتمع بأهله، فأنسب لهم، فقبلوه وصححوا نسبه، وأخرجوا إليه درع عمر وسيفه، فلبي الدرع وتقلد السيف.

وسمع بالإسكندرية من ابن ميسر، وابن أبي مطر، وبالقيروان من ابن اللباد.

و قال: كان هارون فقيها، وقرأت بخط الحكم أنه كان ببجانة يطلب عند فضل بن سلمة، وأخذ عنه فضل كتاب إجازة عن ابن ميسر، واختصر فضل بعض الكتاب.

و كانت وفاة أبي هارون الفقيه بالبصرة سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة [313هـ][2]

2- الشيخ جبر الله بن القاسم الفاسي المتوفى سنة:350 للهجرة.

من المتقدمين الذين كانوا يلازمون بصفة خاصة جامع الأندلس في الجانب الغربي منها، وهو ممن أدخل علم مالك بن أنس إلى فاس، وساعد على نشره

---

[1]-البصرة : مدينة أسسها الأدارسة قرب القصر الكبير، أو قرب فاس كما في المدارك، وكان تأسيسها في القرن الثالث الهجري، حيث اتخذها القاسم بن إدريس مقر حكمه، وكانت لها شهرة كبيرة في الازدهار والعمران، وقد خربها الشيعة في حملاتهم على المغرب خلال القرن الرابع.انظر أعمال الأعلام ص : 163.

[2]-انظر : المدارك :5/148-149، ومختصر المدارك لابن رشيق :122 وجمهرة تراجم فقهاء المالكية :2/896.
و لتعدد رحلاته في أقطار الغرب الإسلامي، ووفرة من روى عنه من الأعلام اشتهر به مذهب مالك بفاس بالمغرب الأقصى، كما اشتهر هو أيضا بمذهب مالك.

بالعدوتين، ولذلك يعد من مشاهير علماء فاس وفقهائها، لقي الإمام أصبغ بن الفرج المصري وسمع منه، وهو ممن لحقوا دراس بن إسماعيل الفاسي.

ويروى أن دراسا لما قدم بكتاب محمد بن المواز قال له جبر الله: ما الذي جئت به ؟ فأخبره بالكتاب المذكور، فقال له: أذكر منه، فجعل دراس يذكر المسائل، وجبر الله يجيبه بما حفظ، وما لم يحفظ قاسه على أصول مذهب مالك.[1]

3- الشيخ ابن سعادة المتوفى سنة 355 للهجرة:

هو الفقيه أبو موسى عيسى بن سعادة، من فقهاء فاس الأولين، الذين أخذوا عن جبر الله بن القاسم، وقد طلب العلم أيضا بالقيروان ومصر والأندلس، كان صاحب أبي الحسن القابسي، وسمع من أبي الحسن بن الإمام والدباغ والأبياني، وصحب الأصيلي أيضا، وحمزة بن محمد وغيرهما. ذكره ابن سهل في مختصر المدارك، أدركه أجله بمصر سنة 355 للهجرة، ولما توفي تنازعه الفقهاء والمحدثون كلهم يدعيه ويقول: أنا أحق بالصلاة عليه.[2]

وأرجح أن يكون ابن سعادة هذا، هو أول من أدخل المدونة لفاس، يدل على ذلك قطع المدونة السحنونية الرقية التي بخزانة القرويين بفاس بعضها تحمل اسم تملك ابن سعادة لها قبل دراس بن إسماعيل.

4- الشيخ دراس بن إسماعيل الفاسي المتوفى سنة:357 للهجرة

يقول الدكتور عبد الهادي التازي – رحمه الله -: وهذا علم عظيم من أعلام فاس، أستاذ بالأندلس والقيروان وسبتة، أخذ العلم عن شيوخ بلده، ورحل إلى الأندلس واستقر بها طالبا ومجاهدا.

---

[1]-انظر : ترتيب المدارك :85/6.و جني زهرة الآس :95 والجدوة :109، وسلوة الأنفاس : 356، وجمهرة تراجم فقهاء المالكية : 374/1.

[2]-انظر : ترتيب المدارك :85/6، والجدوة ص 280، وجمهرة تراجم فقهاء المالكية : 908/2.

قال القاضي: وله رحلة حج فيها، وسمع من علي بن أبي مطر[1] بالإسكندرية كتاب ابن المواز، وحدث به بالقيروان، وأخذ عنه بها أبو محمد بن عبد الله بن أبي زيد القيرواني صاحب الرسالة والنوادر والزيادات، وأبو الحسن القابسي المحدث الفقيه صاحب الملخص والممهد، وغيرهما. ثم رجع إلى فاس، فكان أو من أدخل إليها مدونة سحنون، وممن أخذ عنه أو المطرف عبد الرحمن بن خلف التجيبي الإقليشي[2]، وأبو عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن أحمد بن العجوز الكتامي عالم سبتة الذي روى عنه جماعة من سبتة وفاس.

وكانت إليه الرحلة بالمغرب في وقته، وعليه مدار الفتيا. وذكر عن بعض أصحاب أبي بكر بن اللباد، قال: كنت يوما جالسا في مجلس أبي بكر بن اللباد وأبو ميمونة يقرأ عليه الموطأ، فتوافقا في حديث، فخالفه فيه شيخنا، وقال أبو ميمونة: كتابي هذا قرأته بالأندلس وبفاس. فأمر أبو بكر بإخراج موطأ ابن وهب وكتب كثيرة، حتى تقرر عددهم حقيقة الحرف الذي اختلفوا فيه، فلما نظر أبو بكر إلى الكتب والرزم قد حلت ضاق، وقال لابن ميمونة، يا هذا فيك استقصاء وما أظنك تريد إلا أن تكون ديكا في بلدك.

فقال أبو ميمونة: أكرمك الله، ولو شئت أن أكون ديكا في غير بلدي كنت....." والقصة بكاملها في ترتيب المدارك.

وتوفي بفاس –رحمه الله- في ذي الحجة سنة سبع وخمسين وثلاثمائة [357هـ] فيما قاله ابن الفرضي، ودفن بالموضع المعروف بمطرح الأجلة، الموقوف على دفن الغرباء خارج باب الجيزيين من مدينة عدوة فاس الأندلس، وتعرف حاليا بباب الحمراء.

---

[1]-هو علي بن عبد الله بن أبي مطر المعافري الإسكندري الفقيه العالم قاضي الإسكندرية، روى عن محمد بن عبد الله بن ميمون صاحب الوليد بن مسلم وغيره، توفي سنة ثلاثين وثلاثمائة [330] عن مائة سنة.
انظر: الديباج المذهب : 307، وشجرة النور الزكية : 88/1، والعبر للذهبي : 250/2، وحسن المحاضرة لجلال الدين السيوطي : 449/1.

[2]- أقليش: مدينة بالأندلس.

وكان له –رحمه الله- بفاس مسجد يعرف به بحومة مصمودة من عدوة فاس الأندلس، ويقال: إن قبلته أقوم قبلة بفاس، وبه كان يدرس الفقه، بعد رجوعه من المشرق.

وقال صاحب السلوة: ويحكى أن أبا محمد بن أبا زيد القيرواني قد فاس لزيارته، فوجده قد توفي في ذلك اليوم، فحضر جنازته وأقام بقبره ثلاثة أيام، وكان ذلك سبب زيارة القبور بفاس تلك الأيام إلى الآن.و لما أراد الرحيل من تم إلى بلده أنشد:

قف بالمقابر للتوديع يا حادي "" فإن في جوفها قلبي وأكبادي [1]

وقد اعتمد هؤلاء الفقهاء في بناء هذه المدرسة على أصول علمية في غاية الأهمية [2]، هي محور النقطة الموالية التالية:

2- الفقرة الثانية: الأصول العلمية المالكية المعتمدة في بناء المدرسة المالكية الفاسية – عهد الدولة الإدريسية –

هذه الفقرة مرتبطة بالتي قبلها، فمن خلال تراجم العلماء السالفي الذكر يمكننا الوقوف على أهم الأصول العلمية التي دخلت المغرب الأقصى، واعتمدتها المدرسة المالكية الفاسية أساسا في ترسيخ المذهب المالكي، واعتبارها قاعدة صالحة للبناء- إلى حدود النصف الأول من القرن الرابع الهجري، فترة بداية اضمحلال وضعف الدولة الإدريسية – وهي على العموم:

---

[1]-انظر ترجمته في : سلوة الأنفاس :2/197-200، وجني زهرة الآس :21-22، وترتيب المدارك : 81/6، وشجرة النور الزكية : 130، وبغية الملتمس : 738، والفكر السامي :111/3.

[2]-و قد سجل التاريخ علماء آخرين لعبوا دورا كبير ا في نشر المذهب المالكي بالمغرب الأقصى إلى جانب ما ذكرنا في المتن منهم : إبراهيم بن عثمان أبي القاسم الوزاني المتوفى سنة 346للهجرة، انظر ترجمته في الديباج 92.

و ذكر ابن الفرضي طائفة أخرى منها : أحمد بن الفتح الميلي المعروف بابن الحراز، وإبراهيم بن عثمان أبو القاسم الوزان المتوفى سنة 362 للهجرة.كما كان من علماء هذه الحقبة أبو عمران الفاسي المتوفى سنة 430 للهجرة.و من أعلامها أيضا عبد الله بن محمد بن إبراهيم الأصيلي المنسوب إلى أصيلة، وهو أحد أفراد عائلة مشهورة بالعلم له كتاب اختلاف الأئمة، ركز على الشافعي وأبي حنيفة ومالك، وسماه: الدلائل على أمهات المسائل توفي سنة 392.و انظر ابن الفرضي في تاريخ علماء الأندلس :208/1، وهؤلاء كلهم تقريبا كانوا في أواخر عصر الدولة الإدريسية.

أ/ كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس الأصبحي المتوفى سنة 179هـ.

ب/ كتاب مدونة سحنون المتوفى سنة 204هـ عن ابن القاسم عن مالك بن أنس.

ج/كتاب الموازية لمحمد بن المواز المتوفى سنة 269 هـ.

د/ أسمعة أصبغ بن الفرج المتوفى سنة 255 هـ.

هذه الكتب، هي أشهر ما ألف في المذهب المالكي عموما في مرحلة التأسيس، بعد كتاب الموطأ، الأصل الأول لهذا المذهب، وهي التي تشكل الأسس التي قام عليها المذهب المالكي على العموم إلى جانب بعضها الآخر – كالعتبية والواضحة – كما نالت منزلتها عند أهل المذهب لأسباب زمنية وموضوعية، باعتبارها من أوائل المصنفات الجامعة للروايات والأقوال في المذهب المالكي، حيث تمت على يد المتقدمين من كبار العلماء حتى أصبحت بمنزلة الأم بالنسبة للمؤلفات التي جاءت بعدها.

ولقد وصل منها إلى المغرب الأقصى إلى حدود الفترة التي ندرسها، وحسب ما توصلت إليه، الأربعة المشار إليها أعلاه، وهي التالية:

الأصل الأول: كتاب الموطأ:

دخل موطأ الإمام مالك بن أنس مدينة فاس، مع القاضي عامر القيسي الأندلسي أيام إدريس الثاني، وهو كتاب فقه وحديث معا، ويعد كتاب الموطأ أول مؤلف في تاريخ الإسلام تناقلته الأجيال منذ تأليفه، ثبتت نسبته إلى صاحبه.

قال القاضي عياض في كتابه القبس: " الموطأ هو أول كتاب ألف في شرائع الإسلام وهو آخره، لأنه لم يؤلف مثله إذ بناه مالك على تمهيد الأصول للفروع، ونبه فيه على معظم أصول الفقه التي ترجع إليها مسائله ".

و قال ولي الدهلوي: كتاب الموطأ أصح كتب الفقه وأشهرها وأقدمها، وأجمعها، وقد اتفق السواد الأعظم من الملة المرحومة على العمل به، والاجتهاد في روايته"[1].

كما بوبه على أبواب الفقه، فأحسن ترتيبه وتبويبه، فكان كتابا حديثيا فقهيا، جمع بين الأصل والفرع، فهو أول تدوين يعتبر في الحديث والفقه [2] إذ لم يختلف أهل النظر إلى معاني الأمور وغايتها في أن الموطأ أول كتاب قصد منه إثبات الصحيح من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم [3].

وقد وصفه الإمام الشافعي، قال: " ما كتاب أكثر صوابا بعد كتاب الله من كتاب مالك. " وقال: ما في الأرض بعد كتاب الله أكثر صوابا من موطأ مالك بن أنس " وقال: ما كتاب بعد كتاب الله عز وجل أنفع من موطأ مالك بن أنس "[4]

ومن اليقين أنه ليس بيد أحد اليوم كتاب في الفقه أقوى من الموطأ، لأن فضل كتاب: إما باعتبار المؤلف، أو من جهة التزام الصحة، أو باعتبار الشهرة، أو من جهة القبول، أو باعتبار حسن الترتيب واستيعاب المقاصد، ونحو ذلك، وكل ذلك يوجد في الموطأ [5].

وقد اعتمدت المدرسة المالكية الفاسية على الموطأ، وأصول المذهب هي المدونة والموطأ إلا أن الموطأ مقدم في الفقه على المدونة، فالموطأ عدة مذهب مالك وأساسه.

---

[1] انظر: كتاب المسوى من أحاديث الموطأ : 4-5

[2] - انظر الفكر السامي :" 335/1

[3] -انظر: كشف المغطى :27.

[4] -انظر: ترتيب المدارك :70/2.و التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد :76/1.

قال الدكتور فاروق النبهان : لقد أثبت مالك رضي الله عنه من خلال تألايفه الموطأ أن منهج التأليف الفقهي يجب أن يعتمد أولا على النصوص من قرآن وسنة، وأن السنة النبوية قادرة على إمداد الفقهاء بجميع الأدلة التي يحتاجون إليها لاستنباط الأحكام الفقهية " ندوة الإمام مالك :172/2.

[5] -انظر: أوجز المساللك :30/1

الأصل الثاني: كتاب المدونة.

أجمع العلماء على أن أول من أدخلها مدينة فاس هو الفقيه دراس بن إسماعيل الفاسي [ت 375هـ]. وهي للإمام عبد السلام سحنون المتوفى سنة 240 للهجرة، ويعتبر أقدم كتاب وصل المغرب الأقصى بعد كتاب الموطأ، وهو في مجمله عبارة عن أسئلة سئل عنها عبد الرحمن بن القاسم، تلميذ مالك، فأجاب عنها بما كان سمعه من شيخه مالك بن أنس، وكان إذا لم يجد في المسألة جوابا لمالك، يجيب عنها باجتهاده، كما تحتوي على آراء فقهية وأجوبة لبعض تلامذة الإمام مالك: كعبد الله بن وهب، وأشهب بن عبد العزيز، وغيرهم.

والمدونة هي أصل المذهب المالكي وعمدة الفقهاء في القضاء والإفتاء المرجح روايتها على سائر الأمهات، وهي الأصل الثاني بعد الموطأ في الفقه المالكي إذ بها كانوا يتناظرون ويتذاكرون، وإليها كانوا يرجعون فيما أشكل عليهم من هذا المذهب [1]

ولعل أي كتاب من كتب المذهب لم يحظ بما حظيت به المدونة، إذ تعلق الناس بها، وحفظوها عن ظهر قلب على كبر حجمها، وأكثروا من الشروح لها، ومن التعليق عليها، والتنبيه على غريبها ومشكلاتها، وقد روى ابن رشد عن بعضهم قوله:" ما بعد كتاب الله أصح من موطأ مالك رحمه الله، ولا بعد الموطأ ديوان في الفقه أفيد من المدونة "[2]

وعلى العموم المدونة دستور المالكية الذي يحتكمون إليه، أيا كانت مدارسهم وعصورهم، حتى قال قائلهم:" ما من حكم نزل من السماء إلا وهو في المدونة "فهي أشرف ما ألف في الفقه من الدواوين، وهي أصل المذهب وعمدته، حتى صار يطلق عليها:" الأم " وكذلك إذا أطلق الكتاب فإنما يريدونها لصيرورته عندهم علما بالغلبة عليها [3]. ولقيمتها العلمية وأهميتها بين كتب المذهب، ذهب بعض المؤرخين للمذهب إلى اعتبار دراس بن إسماعيل – الذي يعتبر أول من أدخلها فاس – بأنه أول من أدخل المذهب المالكي المغرب الأقصى.

---

[1]-انظر: ترتيب المدارك : 272/3.

[2]-انظر: المقدمات الممهدات : 44/1

[3]- انظر: مواهب الجليل : 34/1، وحاشية العدوي على الخرشي :38/1.

وفي تقديري، أن هذا كلام جانب الصواب، وأن أول من أدخل المدونة، هو: ابن سعادة.

الأصل الثالث: كتاب الموازية:

دخل هذا الكتاب المغرب الأقصى عن طريق ثلاثة من الأعلام، والراجح أن يكون أول من أدخله، هو أبو هارون البصري ت 313 للهجرة، كما كان هو السباق في إدخاله إلى الأندلس، وسمعه منه، فضل بن سلمة.

أما الثاني ممن أدخله المغرب الأقصى، فهو: جبر الله بن القاسم الفاسي ت 350 للهجرة، وهو الراجح المتأكد من خلال الحوار الذي دار بينه وبين دراس بن إسماعيل.

أما الثالث: فهو دراس بن إسماعيل، وهو الذي اشتهر على ألسنة الناس، بأنه أدخل الموازية، ومعلوم أنه هو الذي يقال أنه أدخل المدونة أيضا [1].

وقد صارت الموازية في القرن الرابع الهجري أحد أشهر كتب الفقه في شمال إفريقيا، حيث ضمت كبت المسائل العويصة في الفقه المالكي، فضلا عن الاهتمام بفروع المالكية[2].

و قد بلغ من تقدير المالكية لهذا الكتاب، أن رجحه أبو الحسن القابسي على سائر الأمهات، وتعد سماعات ابن المواز وآراؤه التي ضمنها كتابه قمة ترجيحات المدرسة المالكية المصرية، فعلى قول ابن المواز المعول في مصر [3]

الأصل الرابع: أسمعة أصبغ بن الفرج:

هذه الأسمعة عن ابن القاسم تلميذ الإمام مالك بن أنس، وهي عشرون كتابا، سمعها الشيخ جبر الله بن القاسم الفاسي، الذي كانت له رحلة إلى المشرق

---

[1]- انظر تراجمهم بالمتن

[2]-انظر: دراسات في مصادر الفقه المالكي : 152.

و توجد بخزانة القرويين قطعة من هذا الكتاب يعود تاريخ نسخها إلى عهد قديم جدا، وهي عبارة عن كتاب النكاح مبتور الأول، يغلب على ظني أنها من النسخ التي دخلت المغرب الأقصى مع هؤلاء، خصوصا دراس بن إسماعيل الفاسي -

[3]--انظر ترتيب المدارك : 167/4.

تمكن خلالها من حضور مجلس أصبغ فسمعها منه، ويغلب على الظن أن يكون هو أول من أدخلها المغرب الأقصى.

والذي يغلب على هذه الكتب، أنها في عمومها عبارة عن مسموعات عن الإمام مالك، وإن البنية الأساسية لمذهب مالك تتكون من الموطأ، ومن السماعات، أي الآراء الفقهية التي يرويها تلامذته وينقلونها عنه.و الكتب التي تجمع السماعات كتب لا شك في اعتمادها إذ هي منقولة نقل الثقة عن الإمام مالك بن أنس، وقد تضم هذه الكتب اجتهاد الناقل الشخصية تكتسب الاعتماد من الثقة لقائلها، ومدى معرفته بمذهب مالك وأصوله.

تلكم هي أهم كتب هذه المرحلة من تاريخ المدرسة المالكية الفاسية، وأكثرها اعتمادا، وهي من الكتب التي اصطلح على تسميتها، بالكتب الأمهات.

وغني عن التنبيه، أن الأمهات كانت تمثل الكتب الأساس لجميع فروع المدارس الفقهية المالكية، ومنها المدرسة الفاسية، فهذه الأخيرة تسير والاتجاه التي سلكته باقي المدارس في بداية نشأتها، وما يميزها أنها إنتاجات مدارس أسسها تلاميذ الإمام مالك خصوصا المصريين والقيروانيين، فالمدونة مثلا، إنتاج مدرسة قيروانية مصرية، مؤلفوها تلاميذ مالك، والموازية، إنتاج مدرسة مصرية أغلبها مرويات تلاميذ الإمام مالك، وأسمعت أصبغ مصرية المواد، بنيت أساسا على مرويات التلاميذ عن إمام المذهب.

3- الفقرة الثالثة: بناء جامع القرويين، والأندلس.

أ/ جامع القرويين:

جرت العادة أنه عندما يتحدث التاريخ عن حضارة مدينة ما من المدن، فإنه يقصد إلى عدد من الكيانات وطائفة من المقومات والخصائص والمميزات، جعلت من تلك المدينة حاضرة، وفيما يخص فاس بالذات فهي على الرغم من أنها العاصمة الأولى للدولة الإدريسية في المغرب الأقصى، وكونها مدينة شكلت أساسا من ساكنة عدوتين مالكيتين: أندلسية وقيروانية، وكونها الأولى التي احتضنت

المذهب المالكي بشكل رسمي، ورحبت بموطأ الإمام مالك بن أنس، أول كتاب حديثي يحل بها، وبمدونة سحنون – ولعله- أول كتاب فقهي يدخلها مع دراس بن إسماعيل الفاسي – كما تحكي الروايات.[1] فيها شيء آخر تولد عن هذه الحركات المتطورة المتلاحقة، وكان وراء نهضة كبيرة انعكست على جوانب مختلفة، هو قلبها وهو عصبها، وهو روحها وبصرها، هو كل شيء فيها، ولم يكن هذا الشيء غير جامع القرويين، هذا الجامع الذي تميز بأنه شيد في مدينة وضع حجرها الأساس لا برسم أن تكون معبرا أو متجرا، أو مصنعا لكن لتكون أولا وبالذات: " دار فقه وعلم " [2] وكذلك كان، فقد فتح جامع القرويين عيونه على مذهب الإمام مالك بن أنس وبعض المذاهب، بيد أن سائر تلك المذاهب أخذت تختفي شيئا فشيئا على مر الأيام، إلى أن انقرضت نهائيا من المغرب الأقصى، وسيبقى المذهب المالكي هو السائد، والمذهب الرسمي للمغاربة.[3]

وإن الفضل في انتشار المذهب المالكي، يرجع إلى هذا الجامع، لأنه منذ تأسيسه سنة 245 هـ [4] وهو يقوم بخدمة هذا المذهب، وذلك بما خرجه من علماء كان لهم الأثر الحاسم في نشر مبادئه بين المغاربة، ثم سيتعزز ذلك بوفود نخبة من العلماء الذين وصلوا إلى المشرق، وعادوا يحملون أصولا علمية في غاية الأهمية عليها المعول في الشرق، سوف نتعرض لذكرها في مبحث خاص.

ومما تميز به هذا الجامع، استمرار الدراسة به بصفة مطردة منذ الفترات الأولى، ولم تتفكك حلقاته الدراسية، وحتى عندما اتخذ المرابطون مراكش

---

[1]-- يحكى أن سجلماسة كانت حاضرة علم قبل فاس بكثير، ففي كتاب الدرر البهية لأبي العلاء العلوي عن القاضي عياض في المدارك أنه قال :" أن أعلام سجلماسة من أخذ عن الإمام مالك بالمدينة، ورجع إليها، ودرس العلوم بها وبقيت مأوى الصالحين والعلماء والأمراء.

و يقول بعد هذا : أن سجلماسة قاعدة بلاد المغرب قبل فاس، ودار الملك منذ عمرت قبل حلول الأدارسة الحسنيين بهذا القطر المغربي بقريب من أربعين سنة، وذلك عام أربعين ومائة [140] ولم يتقدم لأهلها كفر، ولم تزل من ذلك الوقت آهلة بالعلماء والصلحاء، وهي أول بلاد درس العلم بها في المغرب " ص 63

[2]-انظر: جامع القرويين :111/1.

[3]- من مقالة للأستاذ عبد الهادي احسيسن /مجلة دار الحديث الحسنية، العدد 3/ص 521.

[4]-بنته السيدة فاطمة بنت محمد الفهري القيرواني،، وتكنى بأم القاسم، وقد وردت من إفريقية مع أفراد أسرتها على المدينة حيث سكنت عدوة القرويين على مقربة من مكان الجامع الذي كتب لها شرف تشييده.

عاصمتهم عام 462 للهجرة، وبناء جامع ابن يوسف، ظلت القرويين مركز إشعاع علمي وظل قضاة "مقر الخلافة" مراكش من أمثال عيسى بن عمران ت 578 للهجرة، يبعثون أبنائهم للتزود من معينها، وكان يتم مثل هذا في الأصقاع الجنوبية، ومدن الساحل الشمالي[1]

و يرجع الفضل في تأسيس هذا الجامع – إلى جانب السيدة الفاضلة فاطمة الفهرية المتبرعة بالمال – إلى حفيد المولى إدريس الثاني، وهو: يحيى الأول بن محمد بن إدريس الثاني بن إدريس الأول المتوفى سنة 249 للهجرة، فهو الذي أشرف على بناء جامع القرويين.[2]

ب/ بناء جامع الأندلس:

إلى جانب جامع القرويين، وجد جامع آخر بنته امرأة قروية، يقال لها: مريم بنت محمد بن عبد الله الفهري القروي، -أخت فاطمة الفهرية بانية جامع القرويين – وابتدأ البناء فيه سنة خمس وأربعين ومائتين، بعد أن اشترت أرضه بوجه صحيح، وأنفقت فيه من مالها الموروث من أبيها، ونقلت إليه خطبة جامع الأشياخ، سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة.[3]. وقد كان بناؤه في عهد السلطان يحيى بن محمد بن إدريس بن إدريس المتوفى سنة 249 للهجرة.

وقد لعب هذا المسجد الجامع دورا كبيرا في نشر المذهب المالكي وخدمته خصوصا خلال فترة بناء المدرسة المالكية، وقد وصف الجزنائي الدراسة أواسط القرن الرابع بجامع الأندلس، توأم جامع القرويين، قال: وكان جملة من الفقهاء يدرسون العلم في مواضع من هذا الجامع، وكانوا أهل الشورى ممن يقتدى بهم يقصدهم الناس من أقطار البلاد، فمن مدرس، ومن طالب مما شاء من صنوف

---

[1] - انظر جامع القرويين : 113/1.

[2] انظر جامع القرويين : 152/1، والأنيس لابن أبي زرع :32 ويذكر ابن خلدون أن الدولة المغربية عظمت في أيامه الفاسية، وأن العمران استجد في مدينة فاس العاصمة على عهده، فاستدعى بناء المزيد من فنادق التجار والحمامات،، وامتدت معه العمارة إلى خارج أسوارها لاستيعاب الذين قصدوا المدينة من الأندلس وإفريقية والثغور.

[3] - سلوة الأنفاس :91/1

العلم في مجالس شتى يقصدهم الناس للفتوى، وطلب العلم، كالفقيه جبر الله بن القاسم الفاسي....."[1] نزيل عدوة الأندلسيين.[2].

قال الجزنائي:" وهو ممن أدخل علم مالك إليها، وهو من مشاهير فقهائها ومتقدميهم، لقي أصبغ بن الفرج، وسمع منه، وهو ممن لحق دراس بن إسماعيل –رحمه الله- كان جبر الله هذا مطلعا على الفقه المالكي اطلاعا متينا حتى أنه استطاع أن يجيب دراسا عن كل ما تضمنه ابن المواز.

وشاء القدر لهاته النهضة العلمية أن يكبح جماحها، ولهذا المسجد الجامع أن يفقد نشاطه العلمي حين أرسل العبيديون جيشا عظيما سنة 349 للهجرة، بقيادة قائدهم جوهر، فدخل فاسا عنوة، وقتل عددا من أبنائها وعلمائها وأسر أميرها أحمد بن أبي بكر الزناتي وخمسة عشر من أعيان البلاد وحملهم إلى القيروان، وهم في أقفاص من خشب.[3]

خاتمة

في خاتمة هذه الدراسة أسجل بعض ما توصلت إليه من نتائج:

- أن المدرسة المالكية الفاسية، آخر مدرسة مالكية سوف تظهر بالغرب الإسلامي، وقد استفادت من المدارس المجاورة لها: الأندلسية والقيروانية.

- كل المدارس التي تأسست قبل مدرسة فاس، قامت على جهود التلاميذ الذين أخذوا عن الإمام مالك بن أنس، وأول ما أدخلوه إلى بلادهم موطأ الإمام مالك، كذلك الشأن بالنسبة للمدرسة الفاسية، دخلها تلميذ مالك عامر القيسي، وهو أول من أدخل الموطأ.

- كان لرحلات الحج والعمرة أثر كبير في نقل المذهب المالكي إلى المغرب الأقصى، وتطعيم بذوره الأولى التي غرست في الفترة الإدريسية الأولى.

---

[1]-انظر الأزهار العطرة : 139

[2]-أنظر ترتيب المدارك : 85/6.

[3]-انظر : سلوة الأنفاس : 356/1

- كان لسلاطين المغرب الأقصى دورا فاعلا في ترسيخ المذهب المالكي، حيث كان بعضهم من علماء المذهب كإدريس الثاني وحفيده يحيى بن محمد بن إدريس، كما حملوا الأمة عليه، وألزموا القضاة بالعمل به منذ إدريس الثاني.

- اجتمعت في المدرسة المالكية الفاسية بالمغرب الأقصى أثار مجموعة من المدارس المالكية سبقتها في النشأة، استفادت من آثارها الأولى التي تمتاز بكثرة السماع عن إمام المذهب.

- كان لتبادل الوفود والبعثات بين الأقطار الثلاثة: تونس، والأندلس والمغرب الأقصى، أثر في ترسيخ المذهب المالكي خاصة بعد أن تأسس جامع القرويين في فاس سنة 245 للهجرة، وغدا مركز إشعاع في المنطقة بكاملها، وكان إلى جواره جامع الأندلس.

- تعاقب على تأسيس المدرسة المالكية الفاسية في بناء صرحها الشامخ أعلام أفاضل، وفقهاء فطاحل من مختلف ربوع المغرب الأقصى، بل من أقطار أخرى وذلك منذ المولى إدريس، ومن تم فإن القول بأن دراس بن إسماعيل المتوفى سنة 357 للهجرة، هو مؤسس هذا الفرع كما ذكر البعض غير صحيح، فقد وجد قبل هذا العلم أئمة كبار أسهموا جميعا وبنسب متفاوتة في وضع الحجر الأساس لبناء هذه المدرسة كما ذكرنا.

و قد امتازت هذه المدرسة ب:

اعتمد علماؤها البناة على أسمعة أغلب تلاميذ الإمام مالك من خلال الكتب التي أدخلوها فاس واعتمدوها في نقل أقوال الإمام مالك ومنهجه في استنباط الأحكام والأصول المعتمدة لديه.

- امتاز شيوخنا بالعلو في الإسناد في رواية المذهب، ورسوخ أقدامهم في فروع المذهب وأصوله.

- كذا من مميزات أعلام هذه المدرسة، أن أغلبهم كان يجمع بين الفقه والحديث، فكان محدثا وفقيها في آن واحد، وهذه ميزة جيدة، تأثرا بتكوين الإمام ومنهجه في كتاب الموطأ، فأبو عمران الفاسي كان حافظا للمذهب المالكي ومتمكنا من علم الحديث رواية ودراية، ألف كتاب التعاليق على المدونة، وخرج عوالي حديثه في مائة ورقة.

ودراس بن إسماعيل كان محدثا حافظا، حتى كان يقال، ليس في وقته أحفظ منه. وعيسى بن سعادة كان محدثا وفقيها.

- وصل بعض فقهاء المدرسة الفاسية إلى مراتب متفوقة في علم الفقه، وأخذوا بألباب جماهير واسعة خارج فاس نذكر منهم: الشيخ عيسى بن سعادة الفاسي المتوفى سنة 355 للهجرة، لما توفي في مصر تنازعه الفقهاء والمحدثون كلهم يدعيه، ويقول أنا أحق بالصلاة عليه، وهذا يدل على شهرته بالمشرق ومقامه السامي بين علماء مصر، هؤلاء الذين كانوا يعتبرون في تلك الحقبة أقطاب العلم وفطاحله الكبار، ومع درجتهم هذه يتسابقون في الحصول على شرف الصلاة على هذا العالم المغربي الفاسي.

- تميزت المدرسة بأنها أسست على أحاديث وفقه كتاب الموطأ المدعم بما صح من الأحاديث والآثار وما عليه العمل، كما تميزت بأنها بنيت كذلك على فقه وآثار المدونة التي ضمت أقوال الإمام مالك وتلامذته الكبار كسحنون وعبد الرحمن بن القاسم، وعبد الله بن وهب، وأشهب بن عبد العزيز، وغيرهم من الصحابة والتابعين.

المسائل التي خالف فيها القرطبي الإمام مالك والسادة المالكية
كتاب الصلاة أنموذجا
جمع وتوثيق

د/ المصطفى بن جبور
باحث في الفقه المقارن

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين الملك الحق المبين هادي الورى إلى الصراط المستقيم، والصلاة والسلام على المصطفى الأمين سيدنا محمد الصادق الأمين والشافع في الخلق يوم الدين وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحابته الغر الميامين وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد؛ فالثروة الفقهية التي خلفها السلف الصالح من مصنفات ومؤلفات، وشروح ومختصرات وأقوال وآراء، واستنباطات واجتهادات، وتخريجات وتفريعات.. تحتاج عناية كبيرة على مستويات عدة تروم بمجموعها تحقيق مقاصد الحفظ والخدمة، والاستفادة والإفادة، والفهم والتفهيم.

ولعل أحد أوجه الخدمة المنشودة؛ كشف أسباب الاختلاف، وبيان أوجه الاتفاق تارة والتباين تارة أخرى داخل المذهب من قبل أعلامه تارة، ومن قبل أحد أعلامه وإمام المذهب تارة أخرى.

فمبدأ اتباع إمام المذهب والانتصار إليه، والذود عن أصوله وقواعده، والحفاظ على أسسه ومراعاة خصوصياته لا يغني-كل هذا مع ضرورته- عن التقيد بما جاء في المذهب، أو صدر عن إمامه أو أعلامه من آراء واجتهادات، والنهي عن الحيد عنها قيد أنملة تحت أي ظرف.

إنما المبدأ العام الذي بني عليه الاجتهاد في الشريعة هو الأخذ والترك لأي قول أو اجتهاد صدر من أي علم من أعلامها، مادام ذلك منضبطا بالقواعد والأصول المتعارف عليها.

والناظر في الثروة الفقهية التي تختزنها المكتبة الإسلامية، يلحظ بوضوح وجود هذا المبدأ تأصيلا وتنزيلا، بل لقد عرفت مدارس بعينها بسمة التجديد لعملها بمبدأ

الاتجاه النقدي، وكانت الحاجة ماسة لذلك من حيث شيوع التقليد والتعصب للأقوال والجمود على آراء.

ولعل أبرز هذه المدارس المدرسة المالكية بالقيراون التي تأسست جذورها على يد أعلام أمثال الإمام اللخمي وعبد الحميد الصائغ وتطور الأمر كثيرا على يد الإمام المازري، كما تجلت معالم الاتجاه النقدي في مدرسة الغرب الإسلامي على يد أئمة كبار أمثال ابن عبد البر والباجي وابن العربي..

ومن جملة هؤلاء الأعلام نجد الإمام القرطبي المالكي فقها وأصولا وتفسيرا، فأقواله المبثوثة في مصنفاته تنم عن حصافة فكره وجودة قريحته وقناعته الراسخة بآرائه واجتهاداته النابعة من تأثره بمبادئ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، وبمبادئ معالم الاتجاه النقدي الفقهي والأصولي.

ولعل أحد مؤلفاته الضخام التي تضم بين طياتها هذه المعالم والمبادئ كتابه النفيس في بابه: **"الجامع لأحكام القرآن"**، فقد حوى هذا الكتاب ثروة فقهية غزيرة بحكم مجال انتماء تفسيره، الذي يعد أحد كتب التفسير الفقهي المالكي، فالفترة الزمنية التي عاشها القرطبي مكنته من الاستفادة ممن سبقه في هذا الباب خاصة، لاسيما كتب التفسير الفقهي المالكي، فهو كثيرا ما ينقل عن ابن العربي بالنص الصريح، وتارة بالمعنى، وتارة يصرح باسمه أو بدونه.

والكتاب جملة تضمن عددا من المسائل الفقهية المختلفة في أبواب العبادات والمعاملات والمناكحات والدماء والعقوبات والفرائض والمواريث، وغيرها من الكتب والأبواب الفقهية. وهذه المسائل تضمنت أقوال الإمام مالك واجتهاداته، وآراء عدد من أعلام المذهب وتفريعاتهم.

وتعامل القرطبي معها كان متسما بالتوسط والاعتدال، والمرونة والاتزان، فما اقتنع به حجة ودليلا وقوة وبينة أخذ به ودافع عنه، وما بدا له فيه من نظر توقف فيه واجتهد بترجيح غيره، والميل إلى ما سواه مع بيان حجته ودليله، سواء صدر عن الإمام مالك أو أحد تلامذته المباشرين أو التابعين في طبقات لاحقة، أو أحد أعلام المذهب جملة.

وبحكم أن الكتاب من جملة كتب التفسير الفقهي، ولتعدد أبوابه وكتبه وأبحاثه الفقهية، ارتأيت تخصيص هذا البحث بباب الصلاة أنموذجا، وكذا الاقتصار على عدد من المسائل التي تناسبه من حيث الكم والكيف.

وعليه يكون عنوان هذا البحث موسوما ب:**"المسائل التي خالف فيها القرطبي الإمام مالك والسادة المالكية كتاب الصلاة أنموذجا جمع وتوثيق"**، وهو موزع على سبعة مسائل نتناولها بالبيان مع ما يقتضيه المقام من توثيق للأقوال والآراء، ونسبة الاجتهادات لأصحابها.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

المسألة الأولى: "مخالفة القرطبي لأحد أقوال مالك ألا تصلى نافلة الفجر بعد إقامة الصلاة لا داخل المسجد ولا خارجه".

المثال الأول يتعلق بمسألة صلاة نافلة الفجر بعد إقامة الصلاة، فالمعلوم أنها نافلة مرغب فيها، وفي فضلها وردت أحاديث كثيرة، والمثال الآتي ذكر فيها الإمام القرطبي اختلاف الفقهاء داخل المذهب وخارجه في جواز صلاتها بعد إقامة الصلاة المفروضة.

فبعدما ذكر أقوال الفقهاء واستعرض قولين للإمام مالك في المسألة، رجح قوله المحكي عنه القاضي بعدم صلاتها إذا أقيمت الصلاة لا خارج المسجد ولا في المسجد، وهو قول الطبري وأحمد بن حنبل، وبيان ترجيحه يبينه المثال الآتي:

* في تفسير قوله ﷻ: **﴿ ٱلذِينَ يُومِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾**[1]، قال القرطبي رحمه الله في المسألة التاسعة من تأويل الآية مرجحا أحد قولي الإمام مالك غير المشهور في مسألة الإتيان بركعتي الفجر والإمام يصلي صلاة الصبح بقوله: "واختلف العلماء فيمن دخل المسجد ولم يكن ركع ركعتي الفجر ثم أقيمت الصلاة، فقال مالك: يدخل مع الإمام ولا يركعهما[2]، وإن كان لم يدخل

[1]-"البقرة": الآية:2.

[2]-"المدونة الكبرى" كتاب الصلاة الثاني:211/1،"الجامع لابن يونس" كتاب الصلاة الثاني:758/1.

المسجد فإن لم يخف فوات ركعة فليركع خارج المسجد[1]، ولا يركعهما في شيء من أفنية المسجد-التي تصلى فيها الجمعة- اللاصقة بالمسجد[2]، وإن خاف أن تفوته الركعة الأولى فليدخل وليصل معه، ثم يصليهما إذا طلعت الشمس إن أحب، ولأن يصليهما إذا طلعت الشمس أحب إليّ وأفضل من تركهما[3].

وقال أبو حنيفة وأصحابه: إن خشي أن تفوته الركعتان ولا يدرك الإمام قبل رفعه من الركوع في الثانية دخل معه، وإن رجا أن يدرك ركعة الفجر خارج المسجد، ثم يدخل مع الإمام.

وكذلك قال الأوزاعي، إلا أنه يجوز ركوعهما في المسجد ما لم يخف فوت الركعة الأخيرة.

وقال الثوري: إن خشي فوت ركعة دخل معهم ولم يصليهما وإلا صلاهما وإن كان قد دخل المسجد.

وقال الحسن بن حيّ ويقال بن حيان: إذا أخذ المقيم في الإقامة فلا تطوع إلا ركعتي الفجر.

وقال الشافعي: من دخل المسجد وقد أقيمت الصلاة دخل مع الإمام ولا يركعهما لا خارج ولا في المسجد، وكذلك قال الطبري وبه قال أحمد بن حنبل وحكي عن مالك، وهو الصحيح في ذلك، لقوله ﷺ:«إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة

---

[1]- جاء في كتاب: "المقدمات والممهدات": "ومن "العتبية" من سماع ابن القاسم، قيل لمالك: فمن وجد الناس قد صلّوا في المسجد، أيركع للفجر؟ قال: نعم، إلا أن يُسفر جدا. قيل: فإذا أصابهم في التشهد، فجلس معهم فتشهد وسلّم معهم، أيركع؟ قال: يبدأ بالمكتوبة. قيل: فمسجد الجامع أيصلي فر رحابه. يريد والإمام يُصلي. قال: غير ذلك أحبُّ إليّ، وإن سمع الإقامة خارج المسجد، فإن خاف أن تفوته الصلاة فلا يركعهما، ويدخل مع الإمام، وإن لم يخف ذلك، فليركعهما، وأراه في سعة. إن دخل ولم يركع. قال: وإن صلّى ركعة، وخاف فوت الصلاة، فليدخل معهم". كتاب الصلاة - ما جاء في ركعتي الفجر-: 496/1.

[2]- جاء في المدونة الكبرى: "قال: وسألنا مالكا في الرجل يدخل المسجد بعد طلوع الصبح ولم يركع ركعتي الفجر فتقام الصلاة أفيركعهما؟ فقال: لا وليدخل في الصلاة، فإذا طلعت الشمس فإن أحب أن يركعهما فعل":211/1، وجاء في كتاب: "المقدمات والممهدات":"ومن"العتبية".. وأكره أن يصليهما الرجل في أفنية المسجد المُتّصلة به والإمام يُصلي". كتاب الصلاة - ما جاء في ركعتي الفجر-: 496/1،"الجامع لابن يونس" كتاب الصلاة الثاني:758/1.

[3]-"المدونة الكبرى" كتاب الصلاة الثاني:211/1،"الجامع لابن يونس" كتاب الصلاة الثاني:759/1.

إلا المكتوبة»[1]. وركعتا الفجر إما سنة، وإما فضيلة، وإما رغيبة، والحجة عن التنازع حجة السنة.

ومن حجة قول مالك المشهور وأبي حنيفة ما روي عن ابن عمرﷺ أنه جاء والإمام يصلي صلاة الصبح فصلاهما في حُجرة حفصة رضي الله عنها، ثم إنه صلى مع الإمام.

ومن حجة الثوري والأوزاعي ما روي عن عبد الله بن مسعودﷺ أنه دخل المسجد وقد أقيمت الصلاة فصلى إلى أُسطوانة في المسجد ركعتي الفجر، ثم دخل الصلاة بمحضر من حذيفة وأبي موسىﷺ. قالوا: وإذا جاز أن يشتغل بالنافلة عن المكتوبة خارج المسجد جاز له ذلك في المسجد[2].

روى مسلم عن عبد الله بن مالك بن بُحينةﷺ قال: أقيمت صلاة الصبح فرأى رسول اللهﷺ رجلا يصلي والمؤذن يقيم، فقالﷺ:«أتصلي الصبح أربعا»[3].

---

[1]-"مسلم" كتاب صلاة المسافرين- رقم 63/710،"ابو داود" كتاب الصلاة-باب- رقم:1266،"الترمذي" كتاب أبواب الصلاة-باب:- رقم:421،"النسائي" كتاب الإمامة-باب:- رقم:166-117،"ابن ماجة" كتاب إقامة الصلاة-باب:- رقم:1105.

[2]- جاء في كتاب:"مشكل الآثار" للطحاوي ت:321هـ بعد تشكيكه في بعض الآثار في الباب:".. وكان فيما تقدّم منا في الباب الذي قبل هذا الباب منعُ رسول اللهﷺ الناس أن يصلوا ركعتي الفجر في المسجد الذي تُصلى فيه صلاة الفجر قبل الصلاة، وإذا كان ذلك كذلك، كانا بعد أن تُقام الصلاة في المنع منهما في المسجد أوكد. فغنينا بذلك عما رويناه في هذا الباب من هذه الآثار المشكوك فيها، ووجب علينا التمسك بما أمرنا به رسول اللهﷺ في ركعتي الفجر أن نُصليهما في منازلنا قبل أن تأتي المسجد لصلاة الفجر حتى نصليهما فيه، وكان ذلك عندنا-والله أعلم- ما لم تكن ضرورة تحول بيننا وبين ركعتي الفجر قبل أن نصليهما في منازلنا حتى نأتي المسجد، إذ كنا قد رأينا رسول اللهﷺ لما نامَ عن صلاة الصبح حتى طلعت الشمس صثلى حين حلت الصلاة له بعد أذان بلاب لها ركعتي الفجر، ثم صلى صلاة الفجر، فكان ذلك منه في موطن واحد، لأنه لم يكن له حينئذ فيما هناك مَنْزل، فدلّ ذلك على إباحة صلاتهما في الموطن الذي يُصلى فيه صلاة الفجر عند مثل هذه الضرورة التي دعت إلى ذلك، وقد ذكرنا ما قد رويّ عن رسول اللهﷺ في ذلك فيما تقدم منا في كتابنا هذا. وقد وجدنا عن غير واحد من أصحاب رسول اللهﷺ أنه صلاهما في المسجد بعدما أُقيمت صلاةُ الفجر لضرورة دعت إلى ذلك، مهم عبد الله بن مسعود، وبمحضر من حُذيفة، ومن أبي موسى لذلك، ولم يُنكراه عليه، فدلّ ذلك على متابعتهما إيّاه عليه".كتاب الصلاة-النوافل-:258/2.

[3]-"مسلم" كتاب صلاة المسافرين- رقم 63/711.

وهذا إنكار منهﷺ على الرجل لصلاته ركعتي الفجر في المسجد والإمام يصلي، ويمكن أن يستدل به أيضا على أن ركعتي الفجر إن وقعت في تلك الحال صحّت، لأنهعليه السلام لم يقطع عليه صلاته مع تمكنه من ذلك، والله أعلم"[1].

فالمثال السالف رجح فيه القرطبي أحد أقوال الإمام في صلاة نافلة الفجر، موافقا في ذلك قول الإمام الشافعي والطبري وأحمد بن حنبل، ومستدلا على ذلك بحجج نقلية وعقلية. مما ينبئ عن نفسه العلمي واعتداله واتزانه في اختيار الأقوال والآراء.

المسألة الثانية: "ترجيح قول الشافعي على قول مالك في وجوب استقبال القبلة في السفر نفيا للتعارض بين الحديثين".

المسألة الثانية تتناول مسألة استقبال القبلة، وهي من واجبات الصلاة، غير أنه هناك اختلاف في وجوب استقبالها في السفر لتعذر الظرف والوضع المصاحب للمسافر لاسيما إذا كان على راحلته، وقد ورد في الباب حديثان ظن البعض أنهما متعارضان، غير أن الإمام القرطبي في ترجيح لقول الإمام الشافعي على قول مالك استدل بالحديثين وبين أنهما من باب حمل المطلق والمقيد وليس متعارضان، وبيان ذلك كالآتي:

* في تفسير قولهتعالى:﴿ **وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ** ﴾[2] بيّن القرطبي معنى الآية موضحا وجوه تأويلها، وفي معرض ذلك رجح قول الشافعي على مالك قائلا:"قوله تعالى:(ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام) قيل: هذا تأكيد للأمر باستقبال الكعبة واهتمام بها لأن موقع التحويل كان صعبا في نفوسهم جدا فأكد الأمر ليرى الناس الاهتمام به فيخفّ عليهم وتسكن نفوسهم إليه. وقيل: أراد بالأول: ولّ وجهك شطر الكعبة أي عاينها إذا صليت تلقاءها. ثم قال: (وحيث ما كنتم) معاشر المسلمين في سائر المساجد بالمدينة وغيرها(فولوا وجوهكم شطره). ثم قال:(ومن حيث خرجت) يعني وجوب الاستقبال في الأسفار فكان هذا أمرا بالتوجه على الكعبة في جميع المواضع من نواحي الأرض.

[1]-"الجامع لأحكام القرآن":175/1.

[2]-"البقرة" الآية:148.

قلت: هذا القول أحسن من الأول لأنه فيه حمل كل آية على فائدة. وقد روى الدارقطني عن أنس بن مالك قال: «كان النبيﷺ إذا كان في سفر فأراد أن يصلي على راحلته استقبل القبلة وكبّر ثم صلّى حيث توجهت به»[1]. أخرجه أبو داود أيضا[2].

وبه قال الشافعي وأحمد وأبو ثور.

وذهب مالك إلى أنه لا يلزمه الاستقبال، لحديث ابن عمر قال: «كان رسول اللهﷺ يصلي وهو مُقبل من مكة إلى المدينة على راحلته، قال: وفيه نزل(فأينما تولوا فثم وجه الله)»[3]. وقد تقدم.

قلت: ولا تعارض بين الحديثين؛ لأن هذا من باب المطلق والمقيد، فقول الشافعي أولى، وحديث أنس في ذلك حديث صحيح. ويروى أن جعفر بن محمد سئل ما معنى تكرير القصص في القرآن؟ فقال: علم الله أن كل الناس لا يحفظ القرآن، فلو لم تكن القصة مكررة لجاز أن تكون عند بعض الناس ولا تكون عند بعض فكُررت لتكون عند من حفظ البعض"[4].

فالإمام القرطبي في هذا المثال استدل على اختياره الموافق للإمام الشافعي بالحديثين الذين قضا بأنهما غير متعارضين، وخرّج تعارضهما على أنهما من باب المطلق والمقيد، وهو بذلك يكون قد نظر للمسألة من وجهة أصولية تضبط وجه التعارض والتباين بين الحديثين، وهو تعارض ظاهري.

المسألة الثالثة: "ترجيح القرطبي لقول جواز تكبير النساء دبر صلوات العيد خلافا لما في المختصر أنه مخصوص بالرجال فقط".

المثال الثالث يتناول مسألة فقهية تتعلق بجواز تكبير النساء دبر صلوات العيد خلافا لأحد الآراء الواردة في المذهب بالمنع، وقد استدل القرطبي على اختياره المخالف لأحد الأقوال في المذهب بمساواة المرأة مع الرجل في ذلك كما أنها مساوية له في الإحرام ولا دليل يمنع من ذلك.

---

[1]-"سنن الدراقطني":395/1.

[2]-"أبو داود" كتاب الصلاة- باب: التطوع على الراحلة- رقم:1225،"مسند أحمد" 126/3-203.

[3]-"الجامع لأحكام القرآن":150/2.

[4]-"الجامع لأحكام القرآن":150/2.

* في تفسير قوله ﷻ : ﴿ وَاذْكُرُواْ اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُواْ اللَّهَ وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾[1]، خصّ الإمام القرطبي المسألة الثالثة من تأويل الآية لبيان المخاطبين بالتكبير، وفي معرض بيانه اعتبر تكبير النساء في حكم تكبير الرجال لاشتمالهما معا على الالتزام بأحكام الإحرام مخالفا بذلك أحد أقوال مالك في المختصر قال: "ولا خلاف أن المخاطب بهذا الذكر هو الحاج، خوطب بالتكبير عند رَمْي الجمار، وعلى ما رُزق من بهيمة الأنعام في الأيام المعلومات وعند أدبار الصلوات دون تَلْبِية وهل يدخل غير الحاج في هذا أم لا؟ فالذي عليه فقهاء الأمصار والمشاهير من الصحابة والتابعين على أن المراد بالتكبير كل أحد-وخصوصا في أوقات الصلوات- فيكبر عند انقضاء كل صلاة-كان المصلي وحده أو في جماعة- تكبيرا ظاهرا في هذه الأيام، اقتداء بالسلف رضي الله عنهم. وفي المختصر: ولا يكبر النساءُ[2] دُبر الصلوات. والأول أشهر[3]، لأنه يلزمها حكم الإحرام كالرجل في المدّونة[4]"[5].

المسألة الرابعة: "مخالفة القرطبي لمالك ولكثير من أئمة المذهب في جواز صلاة المأموم قائما وراء إمامه قاعدا".

الإمام القرطبي في هذا المثال- كعادته- استعرض أقوال وآراء كل فريق سواء ممن يجيز صلاة المأموم قائما وراء الإمام قاعدا، أو ممن يرى عدم الجواز ، وناقش حججهم وأدلتهم في المسألة، وفي معرض ذلك رجح القرطبي اختياره المخالف للإمام مالك ولكثير من الأئمة.

---

[1]-"البقرة" الآية :202.

[2]-"مختصر ابن عرفة" كتاب الصلاة-صلاة العيدين-: 409/1.

[3]- ومن المدونة: "قال مالك: ويكبر في أيام التشريق الرجال والنساء والعبيد والصبيان وأهل البادية والمسافرين، وكل مسلم صلى في جماعة أو وحده". "الجامع لابن يونس" كتاب الصلاة الثاني:958/1. وهو المشهور، جاء في كتاب: "مختصر ابن عرفة". رواية "المازري عن ابن شعبان روى الواقدي: التكبير دبر الفرض، والنفل على الرجال، والنساء، وفي غير الصلاة، وفي الطريق، وفي غير ذلك". كتاب الصلاة-صلاة العيدين-: 409/1.

[4]- جاء في: "المدونة الكبرى": "قلت"..-أي لابن القاسم- وهل كان يرى-أي: مالك- على النساء ومن صلى وحده وأهل القرى وأهل البوادي والمسافرين وغيرهم من المسلمين التكبير أيام التشريق؟ قال: نعم.. قال: وقال مالك في التكبير أيام التشريق، قال: يكبر النساء والصبيان والعبيد وأهل البادية والمسافرون وجميع المسلمين..":248/1.

[5]-"الجامع لأحكام القرآن":5/3.

وقد اعتمد في بيان ترجيحه إعماله لمسلك الجمع بين الأحاديث والأخبار المتعارضة ظاهريا، إضافة إلى قواعد أصولية وضوابط شرعية، ومعقبا على تخريجات بعض الفقهاء المرجوحة من وجهة نظرهم، وبيان ذلك نورده في الآتي:

* **في تفسير قوله**ﷻ:﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَالصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴾[1]. خصّ القرطبي المسألة الثامنة من تأويل الآية لبيان صحة صلاة المأموم قائما وراء إمامه قاعدا خلافا لقول مالك وكثير من أئمة المذهب، ولبيان اختياره فصل القول في المسألة بإسهاب بيّن، فقال: "القنوت: القيام، وهو أحد أقسامه فيما ذكر أبو بكر بن الأنباري، وأجمعت الأمة على أن القيام في صلاة الفرض واجب على كل صحيح قادر عليه، منفردا كان أو إماما[2].

وقالﷺ:«إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا صلّى قائما فصلوا قياما»[3]. الحديث، أخرجه الأئمة، وهو بيان لقولهﷻ:(وقوموا لله قانتين).

واختلفوا في المأموم الصحيح يصلّي قاعداً خلف إمام مريض لا يستطيع القيام؟ فأجازت ذلك طائفة من أهل العلم، بل جمهورهم لقولهﷺ: «وإذا صلّى جالسا فصلوا جلوسا أجمعون»[4].

---

[1]-"البقرة" الآية:236.

[2]- جاء في كتاب: "الجامع لابن يونس" تعليل المنع بقولهم: "قال الأبهري: وإنما ذلك؛ لأن صلاة القاعد أنقص من صلاة القائم؛ لقولهﷺ:"صلاة القائم على النصف من صلاة القاعد":-أخرجه الدراقطني والبيهقي- فاستحب أن لا يصلي ناقص الصلاة بمن هو أكمل منه على ما ذكرنا من الأخبار، ومن أن يكون الإمام أفضل حالا من المأموم، فإن صلى فإنه يجوز لاستواء حرمته في نفسه مع حرمة المأموم، وإنما لم تجز إمامة الجالس؛ لقولهﷺ "إنما جعل الإمام ليؤتم به". فإن صلوا هم قياما فقد خالفوه وخالفوا الحديث، وإن صلوا جلوسا فقد أسقطوا فرض القيام، وهم قادرون عليه، والإمام لا يحمله عنهم، فلذلك لم تجز إمامة الجالس. والله أعلم كتاب الصلاة:527/1.

[3]-صحيح: "البخاري" كتاب الصلاة-باب: الصلاة في السطوح والمنبر والخشب- رقم:378،"مسلم" كتاب الصلاة-باب: ائتمام المأموم بالإمام- رقم:411،"أبو داود" كتاب الصلاة-باب: الإمام يصلي من قعود- رقم:601،"الترمذي" كتاب الصلاة-باب: ما جاء إذا صلى الإمام قاعدا فصلوا قعودا- رقم:361،"النسائي" كتاب الإمامة-باب: ما جاء في إنما جعل الإمام ليؤتم به- رقم:98/2، من حديث أنسﷺ. وفي الباب من حديث أبي هريرةﷺ.

[4]-صحيح وهو الحديث السابق.

وهذا هو الصحيح في المسألة على ما نبينه آنفا إن شاء الله ﷻ.

وقد أجاز طائفة من العلماء صلاة القائم خلف الإمام المريض لأن كُلاً يؤديّ فرضه على قدر طاقته تأسياً برسول الله ﷺ:"إذ صلى في مرضه الذي تُوفي فيه قاعدا وأبو بكر إلى جنبه قائما يصلّي بصلاته والناس قيام خلفه، ولم يُشر إلى أبي بكر ولا إليهم بالجلوس، وأكمل صلاته بهم جالسا وهو قيام"[1] ومعلوم أن ذلك كان منه: "بعد سقوطه عن فرسه فعُلم أن الآخر من فعله ناسخ للأول"[2].

قال أبو عمر: وممن ذهب على هذا المذهب واحتج بهذه الحجة الشافعيّ وداود بن عليّ، وهي رواية الوليد بن مسلم عن مالك. قال: وأحب إليّ أن يقوم إلى جنبه ممن يُعلم الناسَ بصلاته، وهذه الرواية غريبة عن مالك.

وقال بهذا جماعة من أهل المدينة وغيرهم وهو الصحيح إن شاء الله ﷻ لأنها آخر صلاة صلاّها رسول الله ﷺ. والمشهور عن مالك أنه لا يَؤُمّ القُيّام أحدٌ جاسا، فإن أمهم قاعداً بطلت صلاته وصلاتهم، لأن رسول الله ﷺ قال: «لا يؤمّنّ أحد بعدي قاعداً»[3].

قال: فإن كان الإمام عليلاً تمت صلاة الإمام وفسدت صلاة من خلفه. قال: ومن صلّى قاعداً من غير علّة أعاد الصلاة هذه الرواية أبي مُصعب في مختصره عن مالك، وعليها فيجب على من صلّى قاعداً الإعادةُ في الوقت وبعده.

وقد روي عن مالك في هذا أنهم يعيدون في الوقت خاصة، وقول محمد بن الحسن في هذا مثل قول مالك المشهور.

---

[1]-صحيح:"البخاري" كتاب الأذان- باب: من قام إلى جنب الإمام لعلة- رقم:683،"مسلم" كتاب الصلاة- باب: استخلاف الإمام إذا عرض له عذر- رقم:418،"ابن ماجه" كتاب إقامة الصلاة- باب: ما جاء في صلاة رسول الله ﷺ في مرضه- رقم:1233، من حديث عائشة رضي الله عنها.

[2]-صحيح وقد تقدم من حديث رضي الله عنه.

[3]- ضعيف جدا:"الدارقطني":398/1،"البهقي":80/3 عن الشعبي مرسلا، كما أن فيه جابر الجعفي، وهو متروك.

واحتج لقوله ومذهبه بالحديث الذي ذكره أبو مصعب، أخرجه الدراقطني عن جابر عن الشعبيّ قال: قال رسول اللهﷺ:«لا يؤمّنّ أحد بعدي جالساً»[1].

قال الدراقطني: لم يروه غير جابر الجعفي عن الشعبيّ وهو متروك الحديث، مُرْسل لا تقوم به حجة. قال أبو عمر: جابر الجعفي لا يحتج بشيء يرويه مسندا فكيف بما يرويه مرسلا؟ قال محمد بن الحسن: إذا صلّى الإمام المريض جالساً بقوم أصحاء ومرضى جلوسا فصلاته وصلاة من خلفه ممن لا يستطيع القيام صحيحة جائزة، وصلاة من صلّى خلفه ممن حكمه القيام باطلة.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: صلاته وصلاتهم جائزة. وقالوا: لو صلّى وهو يومئ بقوم وهم راكعون ويسجدون لم تجزهم في قولهم جميعا وأجزأت الإمام صلاته. وكان زُفر يقول: تجزئهم صلاتهم لأنهم صلّوا على فرضهم وصلّى إمامهم على فرضه، كما قال الشافعيّ.

قلت: أما ما ذكره أبو عمر وغيره من العلماء قبله وبعده أنها آخر صلاة صلاّها رسول اللهﷺ، فقد رأيت لغيرهم خلاف ذلك ممن جمع طرق الأحاديث في هذا الباب، وتكلم عليها وذكر اختلاف الفقهاء في ذلك، ونحن نذكر ما ذكره ملخصا حتى يتبين لك الصواب إن شاء اللهﷻ.

وصحة قول من قال إن صلاة المأموم الصحيح قاعداً خلف الإمام المريض جائزة، فذكر أبو حاتم محمد بن حبان البُستي في المسند الصحيح له عن ابن عمر أن رسول اللهﷺ كان في نفر من أصحابه فقال: «"ألستم تعلمون أني رسول الله إليكم"؟ قالوا: بلى، نشهد أنك رسول الله! قال: "ألستم تعلمون أنه من أطاعني فقد أطاع الله ومن طاعة الله طاعتي"؟ قالوا: بلى، نشهد أنه من أطاعك فقد أطاع الله ومن طاعة الله طاعتك. قال "فإن من طاعة الله أن تطيعوني ومن طاعتي أن تطيعوا أمراءكم فإن صلوا قعوداً فصلو قعوداً"»[2]. في طريقه عقبةُ بن أبي الصّهباء وهو ثقة قاله يحيى بن معين.

[1]- ضعيف جدا:"سنن الدارقطني":398/1،"البهقي":80/3 عن الشعبي مرسلا، كما أن فيه جابر الجعفي، وهو متروك.

[2]- حسن:"ابن حبان" 2109 بسند حسنه الشيخ شعيب الأرناؤوط.

قال أبو حاتم: في هذا الخبر بيانٌ واضح أن صلاة المأمومين قعودا إذا صلى إمامهم قاعدا من طاعة اللهﷻ التي أمر بها عباده، وهو عندي ضرب من الإجماع الذي أجمعوا على إجازته لأن من أصحاب رسول اللهﷺ أربعةً أفْتَواْ به: جابر بن عبد الله وأبو هريرة وأسيد بن حُضير وقيس بن فهد، ولم يرو عن أحد من الصحابة الذين شهدوا هبوط الوحي والتنزيل وأعيذوا من التحريف والتبديل خلاف لهؤلاء الأربعة، لا بإسناد متّصل ولا منقطع فكأن الصحابة أجمعوا على أن الإمام إذا صلى قاعداً كان على المأمومين أن يصلّوا قعودا.

وبه قال جابر بن زيد والأوزاعي ومالك بن أنس وأحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم وأبو أيوب سليمان بن داود الهاشمي وأبو خيثمة وابن أبي شيبة ومحمد بن إسماعيل ومن تبعهم من أصحاب الحديث مثل محمد بن نصر ومحمد بن إسحاق بن خزيمة: وهذه السّنّة رواها عن المصطفىﷺ أنس بن مالك وعائشة وأبو هريرة وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمر بن الخطاب وأبو أمامة الباهلي.

وأوّل من أبطل في هذه الأمة صلاة المأموم قاعدا إذا صلى إمامه جالسا المغيرة بن مقسم صاحب النخعيّ وأخذ عنه حماد بن أبي سليمان ثم أخذ عن حماد أبو حنيفة وتبعه عليه من بعده من أصحابه.

وأعلى شيء احتجوا به فيه شيء رواه جابر الجعفي عن الشعبي قال: قال رسول اللهﷺ:«لا يؤمّنّ أحد بعدي جالساً»[1]. وهذا لو صح إسناده لكان مرسلا، والمرسل من الخبر وما لم يرو سيان في الحكم عندنا، ثم إن أبا حنيفة يقول: ما رأيت فيمن لقيت أفضل من عطاء، ولا فيمن لقيت أكذب من جابر الجعفيّ، وما أتيته بشيء قطّ من رأي إلا جاءني فيه بحديث، وزعم أن عنده كذا وكذا ألف حديث عن رسول اللهﷺ لم ينطق بها.

فهذا أبو حنيفة يجرّح جابرا الجعفيّ ويكذّبه ضدّ قول من انتحل من أصحابه مذهبه. قال أبو حاتم: وأما صلاة النبيﷺ في مرضه فجاءت الأخبار فيها مجملة ومختصرة، وبعضها مفصّلة مبينة ففي بعضها: فجاء النبيﷺ فجلس إلى جنب أبي

[1]-ضعيف جدا:"سنن الدارقطني":398/1،"البهقي":80/3 عن الشعبي مرسلا، كما أن فيه جابر الجعفي، وهو متروك.

بكر فكان أبو بكر يأتم بالنبيﷺ والناس يأتمون بأبي بكر. وفي بعضها: فجلس عن يسار أبي بكر وهذا مفسر. وفيه: فكان النبيﷺ يصلّي بالناس قاعدا وأبو بكر قائما.

قال أبو حاتم: وأما إجمال هذا الخبر فإن عائشة حكت هذه الصلاة إلى هذا الموضع، وآخر القصة عند جابر بن عبد الله: أن النبيﷺ أمرهم بالقعود أيضا في هذه الصلاة كما أمرهم به عند سقوطه عن فرسه أنبأنا محمد بن الحسن بن قتيبة قال أنبأنا يزيد بن مَوْهَب قال حدثني الليث بن سعد عن أبي الزبير عن جابر قال: «اشتكى رسول اللهﷺ فصلينا وراءه قاعدا، وأبو بكر يُسمع الناسَ تكبيره، قال: فالتفت إلينا فرآنا قياما فأشار إلينا فقعدنا فصلينا بصلاته قعودا، فلما سلم قال: "كدتم أن تفعلوا فعل فارس والروم يقومون على ملوكهم وهو قعود فلا تفعلوا ائتموا بأئمتكم إن صلّى قائما فصلوا قياما وإن صلّى قاعدا فصلوا قعودا"»[1].

قال أبو حاتم: ففي هذا الخبر المفسّر بيانٌ واضح أن النبيﷺ لما قعد عن يسار أبي بكر وتحوّل أبو بكر مأموما يقتدى بصلاته ويكبر يُسمع الناسَ التكبير ليقتدوا بصلاته، أمرهمﷺ حينئذ بالقعود حين رآهم قياما ولما فرغ من صلاته أمرهم أيضاً بالقعود إذا صلى إمامهم قاعدا.

وقد شهد جابر بن عبد الله صلاتهﷺ حين سقط عن فرسه فجُحِش شقّه الأيمن، وكان سقوطهﷺ في شهر ذي الحجة آخر سنة خمس من الهجرة، وشهد هذه الصلاة في علّتهﷺ في غير هذا التاريخ فأدّى كلّ خبر بلفظه ألا تراه يذكر في هذه الصلاة: رفع أبو بكر صوته بالتكبير ليقتديَ به الناس، وتلك الصلاة التي صلاّها رسول اللهﷺ في بيته عند سقوطه عن فرسه، لم يحتج إلى أن يرفع صوته بالتكبير ليُسمع الناسَ تكبيره على صغر حُجرة عائشة، وإنما كان رفعه صوته بالتكبير في المسجد الأعظم الذي أم فيه رسول اللهﷺ في علّته، فلما صَحّ ما وصفنا لم يجز أن نجعل بعض هذه الأخبار ناسخا لبعض وهذه الصلاة كان خروجه إليهاﷺ بين رجلين، وكان فيها إماما وصلى بهم قاعدا وأمرهم بالقعود.

[1]-صحيح: "مسلم" كتاب الصلاة-باب: ائتمام المأموم بالإمام- رقم:413،"أبو داود" كتاب الصلاة-باب: الإمام يصلي من قعود- رقم:606،"النسائي" كتاب السهو-باب: الرخصة في الالتفاف في الصلاة يمينا وشمالا- رقم:9/3،"ابن ماجه" كتاب إقامة الصلاة-باب: ما جاء في إنما جعل الإمام ليؤتم به- رقم:1240،"مسند أحمد":334/3،"صحيح ابن حبان":2122.

وأما الصلاة التي صلاّها آخرَ عمره فكان خروجه إليها بين بريرة ونُوْبَة، وكان فيها مأموما، وصلى قاعدا خلف أبي بكر في ثوب واحد متوشحا به. رواه أنس بن مالك قال: آخر صلاة صلاّها رسول اللهﷺ مع القوم في ثوب واحد متوشحا به قاعدا خلف أبي بكر فصلىعليه السلام صلاتين في المسجد جماعة لا صلاة واحدة. وإن في خبر عبيد الله بن عبد الله عن عائشة أن النبيّﷺ خرج بين رجلين. يريد أحدهما العباس والآخر عليا.

وفي خبر مسروق عن عائشة: ثم إن النبيّﷺ وَجَد من نفسه خفّة فخرج بين بريرة ونوْبة، إني لأنظر إلى نعليه تخطان في الحصى وأنظر إلى بطون قدميه الحديث. فهذا يدلك على أنهما كانتا صلاتين لا صلاة واحدة.

قال أبو حاتم: أخبرنا محمد بن إسحاق بن خزيمة قال حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا بَدَل بن المحبر قال حدثنا شعبة عن موسى بن أبي عائشة عن عبيد الله ابن عبد الله عن عائشة أن أبا بكر صلى بالناس ورسول اللهﷺ في الصف خلفه.

قال أبو حاتم: خالف شُعبةُ بن الحجاج زائدة بن قُدامة في متن هذا الخبر عن موسى بن أبي عائشة فجعل شُعبةُ النبيّﷺ مأموما حيث صلى قاعدا والقوم قيام، وجعل زائدة النبيﷺ إماما حيث صلّى قاعدا والقوم قيام، وهما متقنان حافظان. فكيف يجوز أن يجعل إحدى الروايتين اللتين تضادتا في الظاهر في فعل واحد ناسخا لأمر مطلق متقدّم! فمن جعل أحد الخبرين ناسخا لما تقدم من أمر النبيّﷺ وترك الآخر من غير دليل ثبت له على صحته، سوّغ لخصمه أخذ ما ترك من الخبرين وترك ما أخذ منهما.

ونظير هذا النوع من السنن خبر ابن عباس: «أن النبيّﷺ نكح ميمونة وهو محرِم»[1]. وخبر أبي رافع: «أن النبيّﷺ نكحها وهما حلالان»[2]. فتضادّ الخبران في فعل

[1]-صحيح: "البخاري" كتاب جزاء الصيد- باب: تزويج المحرم- رقم:1837،"مسلم" كتاب النكاح-باب: تحريم نكاح المحرم- رقم:1410،"أبو داود" كتاب المناسك-باب: المحرم يتزوج- رقم:1844،"الترمذي" كتاب الحج-باب: ما جاء في الرخصة في ذلك- رقم: 843-844،"النسائي" كتاب المناسك-باب: الرخصة في النكاح للمحرم- رقم:5/ 191، وفي كتاب النكاح-باب: الرخصة في نكاح المحرم- رقم:87/6،"سنن الدارمي":1822.

[2]-حسن:"الترمذي" كتاب الحج-باب: ما جاء في كراهية تزويج المحرم- رقم:841،"النسائي في الكبرى" رقم:5402، "سنن الدارمي" رقم:1825،"صحيح ابن حبان" رقم:4130-4135،"الدراقطني" رقم:262/3،"وهو عند مالك مرسلا:348/1، والحديث حسنه الألباني في:"صحيح سنن الترمذي".

واحد في الظاهر من غير أن يكون بينهما تضادّ عندنا فجعل جماعة من أصحاب الحديث الخبرين اللذين رُويا في نكاح ميمونة متعارضين، وذهبوا إلى خبر عثمان بن عفان عن النبيّﷺ:«لا ينكح المحرِم ولا ينكح»[1].

فأخذوا به، إذ هو يوافق إحدى الروايتين اللّتين رُويتا في نكاح ميمونة، وتركوا خبر ابن عباس أن النبيّﷺ نكحها وهو محرِم فمن فعل هذا لزمه أن يقول: تضادّ الخبران في صلاة النبيﷺ في علّته على حسب ما ذكرناه قبلُ، فيجب أن يجيء إلى الخبر الذي فيه الأمر بصلاة المأمومين قعودا إذا صلّى إمامهم قاعدا فيأخذ به، إذ هو يوافق إحدى الروايتين اللّتين رُويتا في صلاة النبيﷺ في علته ويترك الخبر المنفرد عنهما كما فعل ذلك في نكاح ميمونة[2].

قال أبو حاتم: زعم بعض العراقيين ممن كان ينتحل مذهب الكوفيين أن قوله: "وإذا صلى قاعدا فصلّوا قعودا" أراد به وإذا تشهد قاعدا فتشهدوا قعودا أجمعون فحرّف الخبر عن عموم ما ورد الخبر فيه بغير دليل ثبت له على تأويله[3]"[4].

من خلال المثال السالف يتبيّن أن الإمام القرطبي نحى في ترجيحه الفقهي في هذه المسألة إلى الجمع بين الأخبار والأحاديث، وهذا راجع لانتمائه للمدرسة الحديثية موافقا في ذلك الإمام ابن عبد البر والباجي، ولذلك نلحظه في المثال السالف تصدى للرد على كل الأحاديث التي يحتمل ظاهرها التعارض أو إيثار استشكال في المسألة، وفي جوابه عنها كان حصيف الفكر وجيد القريحة في البيان والإفادة.

---

[1]-صحيح: "مسلم" كتاب النكاح-باب: تحريم نكاح المحرم- رقم:1409،"أبو داود" كتاب الحج-باب: المحرم يتزوج- رقم:1841،"الترمذي" كتاب الحج-باب: ما جاء في كراهية تزويج المحرم- رقم:840،"النسائي" كتاب المناسك- باب: النهي عن نكاح المحرم- رقم:192/5،"ابن ماجه" كتاب النكاح-باب: المحرم يتزوج- رقم:1966،"سنن الدارمي" رقم:1823-2198،"مسند أحمد" رقم:64/1،"صحيح ابن حبان" رقم:4123-4126.

[2]-ذكره ابن حبان هذا الكلام عقب الحديث:2117.

[3]-ذكره ابن حبان هذا الكلام عقب الحديث:2113.

[4]-"الجامع لأحكام القرآن":190/3-195.

المسألة الخامسة: "اختيار القرطبي لقول ابن العربي المخالف لمالك في الجهر بالقنوت وفاقا للشافعي".

في هذا المثال نلحظ الإمام القرطبي يوافق الإمام ابن العربي في اختياره الفقهي في هذه المسألة، وللإشارة فالقرطبي كان كثير النقد والتعقيب على ابن العربي في تفسيره خاصة، وفي هذه المسألة نراه يوافق ابن العربي في مسألة جواز الجهر بالقنوت وفاقا للشافعي ومخالفة منهما للإمام مالك، وبيان هذا بالتفصيل نورده في المثال الآتي:

* **في تفسير قوله ﷻ:﴿ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا ﴾**[1]، قال القرطبي رحمه الله في المسألة الثالثة من تأويل الآية مرجحا قول ابن العربي الموافق للشافعي في جواز الجهر في دعاء القنوت خلافا لمالك:"قوله ﷻ: (إذ نادى ربه نداء خفيا) مثل قوله: (ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لا يحب المعتدين)-الأعراف:55- وقد تقدم. والنداء الدعاء والرغبة، أي ناجى ربه بذلك في محرابه. دليله قوله:(فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب)-آل عمران:39- فبيّن أنه استجاب

له في صلاته، كما نادى في الصلاة.

واختلف في إخفائه هذا النداء.

فقيل: أخفاه من قومه لئلا يلام على مسألة الولد عند كبر السن، ولأنه أمر دنيوي، فإن أجيب فيه نال بغيته، وإن لم يجب لم يعرف بذلك أحد.

وقيل: مخلصا لم يطلع عليه إلا الله ﷻ. وقيل: لما كانت الأعمال الخفية أفضل وأبعد من الرياء أخفاه. وقيل: (خفيا) سرّا من قومه في جوف الليل، والكل محتمل والأول أظهر والله أعلم.

وقد تقدّم أن المستحب من الدعاء الإخفاء في سورة "الأعراف" وهذه الآية نصّ في ذلك، لأنه ﷻ أثنى بذلك على زكريا. وروى إسماعيل قال: حدثنا مسدد قال: حدثنا يحيى بن سعيد عن أسامة بن زيد عن محمد بن عبد الرحمن وهو ابن أبي

[1]-"مريم": الآية:2.

كبشة عن سعد بن أبي وقاص عن النبيﷺ قال:«إن خير الذكر الخفيّ وخير الرزق ما يكفي»[1]. وهذا عام.

قال يونس بن عبيد: كان الحسن يرى أن يدعو الإمام في القنوت ويؤمن من خلفه من غير رفع صوت، وتلا يونس(إذ نادى ربه نداء خفيا) قال ابن العربي: وقد أسر مالك القنوت وجهر به الشافعي، والجهر به أفضل، لأن النبيﷺ كان يدعو به جهرا"[2].

المسألة السادسة: "مخالفة القرطبي لقول مالك في توحيد لفظ الإقامة وموافقته في التثنية كما عند الشافعي".

في هذا المثال نجد القرطبي يخالف الإمام مالك في مسألة توحيد لفظ الإقامة، وفي المقابل يوافق القرطبي الشافعي الذي يرى تثنيتها، وترجيحه لقول الشافعي جاء نابعا من استفاضة الآثار الدالة على التثنية، مع أن قول مالك أيضا له وجه من الصحة لصحيح الخبر وعمل أهل المدينة، إلا أن القرطبي مال إلى رأي الشافعي في المسألة، وبيان ذلك نورده في الآتي:

* في تفسير قولهﷻ:﴿ **وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ** ﴾[3]، قال القرطبي رحمه الله في المسألة الرابعة من تأويل الآية مرجحا أحد قول الشافعي في تثنية لفظ الإقامة للآثار الدالة على ذلك خلافا لقول مالك في توحيدها بقوله: "واتفق مالك[4] والشافعي وأصحابهما على أن الأذان مثنى والإقامة مرة مرة[5]، إلا أن الشافعي يربع التكبير الأول[6]، وذلك محفوظ من روايات الثقات في حديث أبي محذورة[1].

---

[1]- ضعيف: "مسند أحمد":172/1-180،"مصنف ابن أبي شيبة":370/10،"مسند أبي يعلى":731،"مسند عبد بن حميد":137، صحيح ابن حبان":809، وفي سنده محمد بن عبد الرحمن بن أبي لبيبة وهو ضعيف.

[2]-"الجامع لأحكام القرآن":65/11-66.

[3]-"المائدة" الآية:60.

[4]-"المدونة الكبرى" كتاب الصلاة الأول-باب: ما جاء في الأذان والإقامة-: 157/1.

[5]-"الجامع لابن يونس" كتاب الصلاة:442/1،"مختصر ابن عرفة" كتاب الصلاة: 214/1.

[6]- "الجامع لابن يونس" كتاب الصلاة:442/1.

وفي حديث عبد الله بن زيد، قال: وهي زيادة يجب قبولها.

وزعم الشافعي أن أذان أهل مكة لم يزل في آل أبي مَحْذُرة كذلك إلى وقته وعصره.

قال أصحابه: وكذلك هو الآن عندهم، وما ذهب إليه مالك مجود أيضا في أحاديث صحاح في أذان أبي محذورة، وفي أذان عبد الله بن زيد، والعمل عندهم بالمدينة على ذلك في آل سعد القُرظي إلى زمانهم.

واتفق مالك والشافعي على الترجيع في الأذان[2]، وذلك رجوع المؤذن إذا قال: "أشهد أن لا إله إلا الله مرتين أشهد أن محمد رسول مرتين" رَجّع فمدّ من صوته جهده[3].

ولا خلاف بين مالك والشافعي في الإقامة إلا قوله:"قد قامت الصلاة" فإن مالكا يقولها مرة[4]، والشافعي مرتين[5]، وأكثر العلماء على ما قال الشافعي، وبه جاءت الآثار.

وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري والحسن بن حيّ: الأذان والإقامة جميعا مثنى مثنى[6]، والتكبير عندهم في أول الأذان وأوّل الإقامة"الله أكبر" أربع مرات[7]، ولا ترجيع عندهم في الأذان، وحجتهم في ذلك حديث عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: حدثنا أصحاب محمدﷺ أن عبد الله بن زيد جاء إلى النبيﷺ فقال: يا رسول الله

وجاء في: "المقدمات": "من "المجموعة"، قال ابن نافع وعلي عن مالك: التكبير في الأذان والإقامة سواء،"الله أكبر. الله أكبر" يُثنّيه ولا يُربّعهُ. وروى عنه أشهب في:"العتبية" نحوه" كتاب الصلاة الأول-في هيئة الأذان..-: 161/1.

[1]-"مسلم" كتاب الصلاة--- رقم:379.

[2]-"الجامع لابن يونس" كتاب الصلاة:442/1.

[3]-"المدونة الكبرى" كتاب الصلاة الأول-باب: ما جاء في الأذان والإقامة-: 157/1.

[4]- جاء في:"المدونة الكبرى":".. وأخبرني ابن وهب قال بلغني عن أنس ابن مالك أن رسول اللهﷺ أمر بلالا أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة ابن وهب وقال لي مالك مثله" كتاب الصلاة الأول-باب: ما جاء في الأذان والإقامة-: 157/1.

[5]- وهي رواية عن البصريين، جاء في كتاب:"مختصر ابن عرفة"."الإقامة كالأذان غير مثناه الجمل إلا التكبير بزيادة"قد قامت الصلاة" قبل آخره، مرة لها، وروى البصريون مرتين معربة الجمل"-كتاب الصلاة-: 214/1.

[6]-"الجامع لابن يونس" كتاب الصلاة:442/1.

[7]- جاء في كتاب:"الجامع لابن يونس"."وذهب أبو حنيفة والشافعي: إلى أن التكبير أربع مرات". كتاب الصلاة:442/1.

رأيت في المنام كأن رجلا قام وعليه بردان أخضران على جِذْمِ[1] حائط فأذّن مَثْنى وأقام مَثْنى وقعد بينهما قعدة، فسمع بلال بذلك فقام وأذّن مَثْنَى وقعد قعدة وأقام مثنى، رواه الأعمش وغيره عن عمرو ابن مرة عن ابن أبي ليلى، وهو قول جماعة التابعين والفقهاء بالعراق.

قال أبو إسحاق السبيعي: كان أصحاب عليّ وعبد الله يشفعون الأذان والإقامة، فهذا أذان الكوفيين، متوارث عندهم به العمل قرنا بعد قرن أيضا، كما يتوارث الحجازيون، فأذانهم تربيع التكبير مثل المكيين. ثم الشهادة بأن لا إله إلا الله مرة واحدة، وأشهد أن محمدا رسول الله مرة واحدة، ثم حيّ على الصلاة مرة، ثم حيّ على الفلاح مرة، ثم يرجع المؤذن فيمدّ صوته ويقول: أشهد أن لا إله إلا الله-الأذان كله-مرتين مرتين إلى أخره.

قال أبو عمر: ذهب أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وداود بن علي ومحمد ابن جرير الطبري إلى إجازة القول بكل ما روي عن رسول اللهﷺ جميع ذلك، الإباحة والتخيير، قالوا: كل ذلك جائز، لأنه قد ثبت عن رسول اللهﷺ جميع ذلك، وعمل به أصحابه، فمن شاء قال: الله أكبر مرتين في أول الأذان، ومن شاء قال ذلك أربعا، ومن شاء رجّع في أذانه، ومن شاء لم يرّجع، ومن شاء ثَنى الإقامة، ومن شاء أفردها، إلا قوله "قد قامت الصلاة" فإن ذلك مرتان مرتان على كل حال!!"[2].

وكما تقدم فالإمام القرطبي في اختياره يستند للعمل بالأحاديث أكثر من الرأي، وبالتالي استفاضت الأخبار بالتثنية كما استفاضت بالتوحيد، وكل ذلك من باب اختلاف التنوع، إلا أن القرطبي مال اختياره للثنية مخالفا بذلك قول الإمام مالك، وهو ما يؤكد أن الرجل تستند أقواله للحجج والأدلة، واتباعه متسم بالتوسط والاعتدال، والاتزان والروية دون تعصب.

[1]- الجذم: بكسر الجيم وسكون الذال: الأصل، أراد بقية حائط أو قطعة من حائط.

[2]-"الجامع لأحكام القرآن":199/6.

المسألة السابعة: "اختيار القرطبي جواز المصافحة خلافا لمالك في رواية ابن وهب واعتذاره عنه".

المثال الآتي يبيّن وجه مخالفة الإمام القرطبي للإمام مالك في رواية ابن وهب عنه في جواز المصافحة بعد الصلاة، عملا بالأخبار والأحاديث الباب من جهة، وتخريج أنها في قوم الأعاجم من جهة أخرى لا يدل على المنع أو التحريم أو التشبه، والمثال الآتي يوضح اختيار القرطبي:

* في تفسير قوله ﷻ: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًاۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّاۖ وَقَدْ أَحْسَنَ بِيٓ إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ ٱلسِّجْنِ وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلْبَدْوِ مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِيٓۚ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾[1]، قال القرطبي رحمه الله في المسألة الثالثة من تأويل الآية مرجحا القول بجواز المصافحة للحديث وتعقيبه على رواية ابن وهب عن مالك: "فإن قيل: فما تقول في الإشارة بالإصبع؟.

قيل له: ذلك جائز إذا بَعد عنك، لتعيّن له به وقت السلام، فإن كان دانيا فلا، وقد قيل: بالمنع في القرب والبعد، لما جاء عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من تشبه بغيرنا فليس منا»[2]. وقال: «لا تُسلموا تسليم اليهود والنصارى فإن تسليم اليهود بالأكف والنصارى بالإشارة». وإذا سلّم فإنه لا ينحني، ولا أن يُقبّل مع السلام يده، ولأن الانحناء على معنى التواضع لا ينبغي إلا لله. وأما تقبيل اليد فإنه من فعل الأعاجم، ولا يتبعون على أفعالهم التي أحدثوها تعظيما منهم لكبرائهم، قال النبي ﷺ: «لا تقوموا عند رأسي كما تقوم الأعاجم عند رؤوس أكاسرتها»[3]. فهذا مثله. ولا بأس بالمصافحة، فقد صافح النبي جعفر بن أبي طالب حين قدم من الحبشة، وأمر بها،

---

[1]-"يوسف" الآية:100.

[2]-"الترمذي" كتاب الاستئذان-باب: ما جاء في كراهية إشارة اليد بالسلام بلفظ:"ليس منا من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا النصارى، فإن تسليم اليهود الإشارة، وتسليم النصارى الإشارة بالكف" قال الترمذي: هذا حديث إسناده ضعيف. وروى ابن المبارك هذا الحديث عن ابن لهيعة فلم يرفعه.

[3]-"أبو داود" كتاب الأدب- رقم:5230،"ابن ماجه" كتاب الدعاء- رقم:3836،"مسند أحمد" رقم:253-256. وسنده ضعيف.

وندب إليها، وقال: «تصافحوا يذهب الغِلّ»[1]. وروى غالب التّمّار عن الشعبي أن أصحاب النبيﷺ كانوا إذا التقوا تصافحوا، وإذا قدموا من سفر تعانقوا.

فإن قيل: فقد كره مالك المصافحة؟.

قلنا: روى ابن وهب عن مالك أنه كره المصافحة والمعانقة، وذهب إلى هذا سُحنون وغيره من أصحابنا، وقد روي عن مالك خلاف ذلك من جواز المصافحة، وهو الذي يدلّ عليه معنى ما في الموطأ، وعلى جواز المصافحة جماعة العلماء من السلف والخلف.

قال ابن العربي: إنما كره مالك المصافحة لأنه لم يرها أمرا عاما في الدّين، ولا منقولا نقل السلام، ولو كانت منه لاستوى منه.

قلت: قد جاء في المصافحة حديث يدلّ على الترغيب فيها، والدأب عليها والمحافظة، وهو ما رواه البراء بن عازب قال: لقيت رسول اللهﷺ فأخذ بيدي فقلت: يا رسول الله! إني كنت لأحسب أن المصافحة للأعاجم؟ فقال: «نحن أحق بالمصافحة منهم ما من مسلمين يلتقيان فيأخذ أحدهما بيد صاحبه مودة بينهما ونصيحة إلا أُلقيت ذنوبهما بينهما»[2]"[3].

إلى غير ذلك من الأمثلة في باب الصلاة وغيرها من الأبواب الفقهية التي ضمنها كتابه التفسيري: **"الجامع لأحكام القرآن"**، فما سلف من الأمثلة هي غيض من فيض ما جادت به عقلية هذا الرجل، وهو ما يفتح الباب لتعميق البحث وسبر أغواره لعل الله ييسر أمره.

وبعد؛ فالمسائل الفقهية السالفة المتعلقة بباب الصلاة، كشفت وجوه استدلال الإمام القرطبي على اجتهاداته، ومناط احتجاجه للدلالة على نجاعة اختياراته، كما كشفت أوجه مخالفته للإمام مالك في أقواله أو أحد أقواله في المدونة

[1]-"الموطأ" 908/2 بسند مرسل.

[2]-"الترمذي" كتاب الاستئذان-باب ما جاء في المصافحة- رقم:2727،"ابن ماجة" كتاب الأدب-باب: المصافحة- رقم:3703.

[3]-"الجامع لأحكام القرآن":316/9-317.

والموطأ، وكذا أوجه مخالفته للتلاميذ المباشرين للإمام مالك أو من تلاهم في الطبقات، أو أحد أعلام المذهب جملة.

وبالنظر للمبادئ السالفة، ولأهمية الدرس الفقهي بمستويات الاتجاه النقدي، ارتأيت البحث في هذا الموضوع، الذي يتناول عددا من المسائل الفقهية التي خالف فيها الإمام القرطبي الإمام مالك والسادة المالكية، مع بيان أوجه تعليله، ومناط استدلاله، ومستويات اختلافه ومرتكزات جنوحه إلى الرأي الموافق أو المخالف للإمام مالك وللسادة المالكية.

فهرس المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.**

* **"التهذيب في اختصار المدونة"** تأليف أبي سعيد البراذعي خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي القيراوني ت:ق4، دراسة وتحقيق محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، راجعه د. أحمد علي الأزرق، طبع دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1420هـ/1999م- دبي- دولة الإمارات العربية المتحدة.

* **"النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات"** لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني ت:386هـ، تحقيق الأستاذ محمد عبد العزيز الدباغ، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م.

***"المجموع شرح المهذب"** للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي ت:476هـ تأليف الإمام محي الدين أبي زكريا يحي بن شرف النووي ت:676هـ، تحقيق وتعليق ثلة من العلماء، دار الكتب العلمية-بيروت- لبنان، ط1، 1428هـ/20017م.

***"المغني"** لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الدمشقي الحنبلي ت:620هـ ويليه:**"الشرح الكبير"** لشمس الدين عبد الرحمن بن محمد ابن أحمد بن قدامة المقدسي ت:682هـ، تحقيق ثلة من العلماء، دار الحديث طبع ونشر وتوزيع- القاهرة- جمهورية مصر العربية، 1425هـ/2004م.

* **"سنن ابن ماجة "** للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ت:275هـ، تخريج صدقي جميل العطار دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1421هـ / 2001م- بيروت- لبنان.

* **"سنن أبي داود"** للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني ت:275هـ ضبط وترقيم وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط1421،1هـ/2000م.

* **"سنن الترمذي"** للحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة ت:279هـ، تخريج وترقيم وضبط صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1422هـ/ 2002م.

* **"سنن النسائي"**لأبي عبد الرحمن بن شعيب النسائي ت:303هـ تخريج وترقيم وضبط: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1421،2هـ/2001م-بيروت- لبنان.

* **"شرح السنة"** تأليف الحسن البغوي ت:516هـ حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه شعيب الأرناؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط1403،2هـ/1983م-بيروت- لبنان.

* **"صحيح ابن خزيمة"** لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري ت:311هـ حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، 1400هـ/1980م-بيروت- لبنان.

* **"فتح الباري شرح صحيح البخاري"** للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت: 852هـ اعتنى به محمود بن الجميل، موافقة لترقيم وتبويب الشيخ: محمد فؤاد عبد الباقي مع تعليقات للعلامة عبد العزيز بن باز. مكتبة الصفا، ط1، 1424هـ/ 2003م- القاهرة- مصر العربية.

* **"كتاب السنن الكبرى"** لأبي عبد الرحمن بن شعيب النسائي ت:303هـ قدم له الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، أرشف عليه شعيب الأرناؤوط، حققه وخرج أحاديثه حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1421هـ/2001م، -بيروت- لبنان.

* **"كتاب الموطأ"** للإمام مالك ت:179هـ برواية يحي بن كثير الليثي ت:243هـ مع الإشارة إلى رواية محمد بن الحسن الشيباني ت:189هـ، وأهم الفروق بين أشهر الروايات، ضبط ومراجعة صدقي جميل العطار، دار المعرفة، ط1، 1419هـ/1998م- الدار البيضاء- المغرب.

***"صحيح مسلم بشرح النووي"** لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي ت:676هـ، ضبط: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،1421هـ/ 2000م.

الخطبة: مقوماتها وتكييفها وآثار العدول عنها
(دراسة فقهية مقارنة بمدونة الأسرة المغربية)

دة/ سعاد العمراني المريني

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الشريعة - فاس

يعتبر عقد الزواج من أهم العقود والتصرفات ذات الشأن العظيم، التي يجريها الإنسان في حياته، وذلك لما يترتب عليه من التزامات وتكاليف وآثار جد مهمة، كثبوت النسب وحرمة المصاهرة.

من أجل ذلك؛ اعتنى الشارع الحكيم بهذا العقد، وجعل من مقدماته الخطبة، فنظم أحكامها؛ ليكون الزوجان على بينة منها، ويتحقق لهما بمقتضى هذا العقد السعادة والألفة والراحة والطمأنينة. فما المقصود بالخطبة؟ وما هي مقوماتها الشرعية؟ وما هو تكييفها الشرعي (الفقهي) والقانوني؟ وهل يجوز العدول عن الخطبة أم لا؟ وما هي آثار هذا العدول على الهدايا التي يقدمها أحد الطرفين للآخر في فترة الخطبة؟ وعلى الصداق أو جزئه إذا قدمه الخاطب لمخطوبته؟ ثم هل يترتب على مجرد العدول تعويض؟ أو أنه لابد من اقتران العدول بتصرفات أخرى قولية أو فعلية من أحد الخطيبين، نتج عنها ضرر أو أضرار للطرف الآخر؟

سنجيب عن هذه الأسئلة وغيرها من الإشكاليات التي يطرحها هذا الموضوع من خلال الفصلين التاليين:

الفصل الأول: الخطبة مقوماتها وتكييفها شرعا وقانونا.

الفصل الثاني: آثار العدول عن الخطبة، ومسألة التعويض.

الفصل الأول: الخطبة: مقوماتها وتكييفها شرعا وقانونا

هذا الفصل يتضمن التعريف بالخطبة ومقوماتها الشرعية (المبحث الأول)، وتكييفها الشرعي والقانوني (المبحث الثاني) وشروط المرأة التي يمكن خطبتها (المبحث الثالث).

المبحث الأول: التعريف بالخطبة ومقوماتها الشرعية

المطلب الأول: التعريف بالخطبة

الفرع الأول: الخطبة لغة

يقول ابن فارس: **(الخاء والطاء والباء أصلان: أحدهما الكلامُ بين اثنين، يقال خاطبهُ يُخاطِبه خِطاباً... وفي النِّكاح الطّلَب أن يزوّج. والخُطْبة[1]: الكلام المخطوب به. ويقال: اختطب القومُ فلاناً، إذا دعَوْه إلى تزوج صاحبتهم)**[2].

ويقال للرجل: خاطب. وللمرأة: مخطوبة.[3]

ويقال رجل خطاب: أي كثير التصرف في الخطبة[4].

الفرع الثاني: الخطبة في الاصطلاح الشرعي

قال الكاندهلوي: **(الخطبة بكسر الخاء: التماس النكاح، وهي ما يفعله الخاطب من الطلب والاستلطاف بالقول والفعل، مأخوذ من الخطب أي الشأن لما أنه شأن من الشؤون. قال: وقيل: هي من الخطاب؛ لأنها نوع مخاطبة تجري بين جانب الرجل وجانب المرأة)**. ثم قال: **(قال الباجي: هي ما يجري من المراجعة والمحاولة للنكاح؛ لأنه غير مقدر، ولا يتعين له أول ولا آخر، لأن هذا اللفظ قد يستعمل في كل ما يستدعي به النكاح من القول، وإن لم يكن مؤلفا على نظام الخطب)**[5].

---

[1] / وصفة الخطبة بالضم: أن يحمد الله ويثني عليه ويصلي ويسلم على نبيه عليه الصلاة والسلام، ثم يقول ما رواه الترمذي: (يا أيها الذين آمنوا اتقو الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا) الآية، ثم يقول: أما بعد فإن فلانا رغب فيكم وانطوى إليكم وفرض لكم من الصداق كذا وكذا فأنكحوه. (انظر مواهب الجليل، 407/3)

[2] / **معجم مقاييس اللغة، ابن فارس** :أحمد بن فارس بن زكريا بن حبيب الرازي، تحقيق: عبد السَّلام محمد هَارُون، 2/ 198، اتحاد الكتاب العرب، ط.(1423هـ-2002م).

[3] / القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادى، 1 / 65، طبعة دار الجيل، بيروت.

[4] / لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي بن منظور، 1 /306. ط.(1314هـ – 1855م)، دار الطباعة والنشر، بيروت.

[5] / أوجز المسالك إلى موطأ الإمام مالك، محمد زكريا الكاندهلوي، 336/9، دار الكتب العلمية، لبنان.

وجاء في مواهب الجليل عند شرح قول الشيخ خليل: **(وخُطبة بخِطبة وعقد): " الخطبة بكسر الخاء قال في التوضيح: عبارة عن استدعاء النكاح وما يجري من المحاورة انتهى. والخطبة بالضم واحدة الخطب وهي مشروعة في الخطبة (بالكسر) وفي العقد).**[1]

وقال أبو زهرة: (**الخطبة: طلب الرجل يد امرأة معينة للتزوج بها والتقدم إلى ذويها ببيان حاله ومفاوضتهم في أمر العقد**).[2]

وعرفها الأستاذ الخمليشي بقوله: **(يقصد بالخطبة: عرض الرجل رغبته في الزواج من امرأة وعدم رفض هذه الأخيرة للعرض وتواعدهما على إبرام عقد الزواج الرسمي).**[3]

ومما يمكن ملاحظته: أن التعريف اللغوي والاصطلاحي يلتقيان في معنى الخطبة حسب حركة الضمة والكسرة الواقعتين على حرف الخاء.

الفرع الثالث: الخطبة في مدونة الأسرة

نصت مدونة الأسرة في المادة الخامسة على ما يلي:" **الخطبة تواعد رجل وامرأة على الزواج.**

تتحقق الخطبة بتعبير طرفيها بأي وسيلة متعارف عليها تفيد التواعد على الزواج ويدخل في حكمها قراءة الفاتحة وما جرت به العادة والعرف من تبادل الهدايا."

من خلال هذه المادة يتضح أن المدونة لم تكلف نفسها عناء لتعريف الخطبة، وإنما تعرضت - بمقتضى الفقرة الأولى من هذه المادة - لطبيعتها فقط؛ حيث اعتبرتها مجرد تواعد بين رجل وامرأة على الزواج، فيعد الرجل المرأة بالزواج، كما تعده هي

[1] / مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمان الطرابلسي المغربي المعروف بالحطاب، 407/3، مطبعة النجاح، طرابلس، ليبيا.

[2] / الأحوال الشخصية، محمد أبو زهرة، ص28، (1950م)، دار الفكر العربي.

[3] / من مدونة الأحوال الشخصية إلى مدونة الأسرة، أحمد الخمليشي، 76/1، (ط. 2012م)، دار نشر المعرفة، الرباط، المغرب.

بالزواج، وهذا يعني أن الخطبة اتفاق مبدئي يتم بإيجاب وقبول يتعلق بوعد بعقد الزواج.

وغالبا ما تتم الخطبة شفويا، كما أنه لا يمنع شرعا أو قانونا كتابتها، وهذا ما يستفاد من القراءة المتأنية للفقرة الثانية للمادة 5 أعلاه.

وذكرت المدونة بعد ذلك أنه " **يدخل في حكمها قراءة الفاتحة**"، بمعنى أنه إذا تمت موافقة المخطوبة على عرض وطلب الخاطب، وأبدت رغبتها في أن تكون خطيبة له؛ فإن ذلك يتوج بقراءة الفاتحة بحسب ما جرت به العادة والعرف عندنا. وتقع غالبا بين والدي الخطيبين أو أولياءهما، دون إبرام أي عقد.

وخلاصة القول: إن الخطبة تعني: طلب أو التماس الرجل الزواج بامرأة يحل له شرعا الارتباط بها، وعرض رغبته فيها عليها أو على أهلها، وقد يوكل الرجل غيره في ذلك، فإذا ما أجيب الخاطب لطلبه، فقد تمت الخطبة بينهما.

المطلب الثاني: حكم الخطبة

اختلف العلماء في حكم الخطبة بناء على اختلافهم في حكم الزواج.[1]

ومذهب جمهور العلماء على أن الخطبة مستحبة؛ إن وقعت على من يجوز للخاطب التزوج بها، فإن وقعت على من لا يجوز له الزواج بها فحرام. وعليه لا يجوز للشخص أن يخطب امرأة تحرم عليه حرمة مؤبدة أو مؤقتة كما سيأتي بيانه.

جاء في القوانين الفقهية: " **(المسألة الثانية) في الخطبة وهي مستحبة...**".[2]

ومما استدل به جمهور الفقهاء: فعله عليه الصلاة والسلام، فقد خطب عائشة رضي الله عنها، وها هي تروي رضي الله عنها هذه الخطبة المباركة فتقول: (**لما**

[1] / قال ابن رشد في بداية المجتهد ونهاية المقتصد: (فأما حكم النكاح فقال قوم هو مندوب إليه وهم الجمهور، وقال أهل الظاهر هو واجب، وقال المتأخرة من المالكية هو في حق بعض الناس واجب، وفي حق بعضهم مندوب إليه، وفي حق بعضهم مباح؛ وذلك عندهم بحسب ما يخاف على نفسه من العنت. وسبب اختلافهم هل تحمل صيغة الأمر به في قوله تعالى: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) وفي قوله عليه الصلاة والسلام: (تناكحوا فإني مكاثر بكم الأمم) وما أشبه ذلك من الأخبار الواردة في ذلك على الوجوب أم على الندب أم على الإباحة..). راجع الجزء الثاني، الصفحة 3. مطبعة الاستقامة، القاهرة.

[2] / القوانين الفقهية، أحمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، ص168، طبعة جديدة منقحة.

ماتت خديجة جاءت خولة بنت حكيم فقالت: يا رسول الله ألا تتزوج؟ قال: ومن؟ قالت: إن شئت بكرًا وإن شئت ثيبًا؟ قال: مَن البكر ومَن الثيب؟ قالت: أما البكر فعائشة بنت أحب خلق الله إليك، وأما الثيب فسودة بنت زمعة وقد آمنت بك واتبعتك. فقال: اذكريهما علي. قالت: فأتيت أم رومان فقلت: يا أم رومان ما أدخل الله عليكم من الخير والبركة؟ قالت: وما ذاك؟ قالت: رسول الله يذكر عائشة. قالت: انتظري فإن أبا بكر آت. فجاء أبو بكر فذكرت ذلك له فقال لها: قولي لرسول الله فليأت فجاء فملكها..، ثم إنها تعرض لنا رضي الله عنها الخطوة الثانية في هذه الخطبة فتقول' :**فأتتني أم رومان وأنا على أرجوحة ومعي صواحبي فصرخت بي فأتيتها وما أدري ما تريد بي؛ فأخذت بيدي فأوقفتني على الباب.. فقلت: هه هه حتى ذهب نفسي؛ فأدخلتني بيتًا فإذا نسوة من الأنصار فقلن على الخير والبركة وعلى خير طائر)**.[1]

ودخل عليه الصلاة والسلام على أم سلمة - وهي متأيمة من أبي سلمة - فقال لها: **(لقد علمت أني رسول الله وخيرته من خلقه وموضعي من قومي)**[2] فكانت تلك خطبة.

المطلب الثالث: أهمية الخطبة وحكمة مشروعيتها

تظهر أهمية الخطبة في كونها مقدمة لعقد له صفة خاصة، وهو عقد الزواج الذي سماه الله تعالى بالميثاق الغليظ في قوله سبحانه: ﴿وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وقد أخذن منكم ميثاقا غليظا﴾،[3] فمن هذا الميثاق الغليظ اكتسبت الخطبة أهميتها.

فالخطبة مقدمة وتمهيد تيسر أمر عقد الزواج وإتمامه، وهي وسيلة للتعارف، حيث يطمئن كل طرف على سلوك الآخر، وأخلاقه وعاداته، وهذا كله بهدف إقامة حياة زوجية على أسس سليمة، ودعائم قوية بعيدا عن المفاجآت التي كثيرا ما تعرض الزواج للانحلال.

---

[1] / سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في الأرجوحة رقم الحديث 4933 .

[2] / رواه الدارقطني (انظر نيل الأوطار، للشوكاني، 6/ 167).

[3] / سورة النساء، من الآية 21.

ومن أهمية الخطبة تظهر حكمة مشروعيتها كمقدمة قبل عقد الزواج، كما تظهر حكمة مشروعية الخطبة من وجوه أخرى، ومنها:

الوجه الأول: إعطاء المخطوبة وأهلها وأوليائها الفترة الكافية للسؤال عن الخاطب، وتكوين صورة واضحة عن خصاله: مثل تدينه وطباعه ومعرفة شمائله، وفي الخطبة أيضا فرصة للخاطب ليعرف خصال المرأة، وما يريد أن تكون عليه زوجته المستقبلية.

الوجه الثاني: التعارف العقلي بين الخاطب المخطوبة، أي كيف يفكر كل منهما، وما أهدافهما في الحياة ونحوه، فالتركيز هنا على ملامح شخصية كل منهما، والتعارف القوي الوثيق الذي يزيد الرغبة في ارتباطهما بعقد الزواج، على أن يتم ذلك في إطار شرعي.

الوجه الثالث: كما تعتبر فترة الخطبة فرصة " للتداول والاتفاق على ما يتطلبه عقد الزواج من صداق وشروط وشكليات قانونية وعرفية".[1]

المبحث الثاني: أنواع الخطبة وتكييفها الشرعي والقانوني

المطلب الأول: أنواع الخطبة

تتم الخطبة إما بالتصريح أو التعريض، وقد تصاحبها قراءة الفاتحة وتقديم الهدايا أحيانا، وليس هناك ما يمنع من كتابتها شرعا وقانونا، وهو ما يمكن استخلاصه من استقراء الفقرة الثانية من المادة الخامسة من المدونة **(تتحقق الخطبة بتعبير طرفيها..)**.

أولا: الخطبة بالتصريح: هي أن يطلب الرجل أو من يمثله، يد امرأة خالية من الموانع الشرعية مع إظهار الرغبة فيها، كأن يقول الخاطب أو من ينوب عنه: أريد الزواج منك، أو يقول ولي المتزوج أو وكيله: أريدك زوجة لابني، أو لموكلي ويسميه باسمه.

ولا بأس أن يعرض الإنسان ابنته أو أخته على أهل الخير، فقد ورد في القرآن أن شعيبا عرض إحدى ابنتيه على موسى عليهما السلام: ﴿ قال إني أريد أن أنكحك

[1] / من مدونة الأحوال الشخصية إلى مدونة الأسرة، أحمد الخمليشي، 77/1.

إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج﴾[1]، وفي حديث ابن عمر: **(أن عمر بن الخطاب حين تأيمت حفصة بنت عمر من خُنيس بن حُذافة السهمي، وكان من أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام فتوفي بالمدينة، فقال عمر بن الخطاب: أتيت عثمان بن عفان فعرضت عليه حفصة، فقال: سأنظر في أمري، فلبثت ليالي، ثم لقيني فقال: قد بدا لي أن لا أتزوج يومي هذا. قال عمر: فلقيت أبا بكر الصديق، فقلت: إن شئت زوجتك حفصة بنت عمر. فصمت أبو بكر، فلم يرجع إليّ شيئا، وكنت أوجد عليه مني على عثمان، فلبثت ليالي، ثم خطبها رسول الله ﷺ فأنكحتها إياه، فلقيني أبو بكر فقال: لعلك وجدت عليّ حين عرضتَ عليّ حفصة فلم أرجع إليك شيئا؟ قال عمر: نعم. قال أبو بكر فإنه لم يمنعني أن أرجع إليك فيما عرضت عليّ إلا أني كنت علمت أن رسول الله ﷺ قد ذكرها، فلم أكن لأفشي سرّ رسول الله ﷺ، ولو تركها رسول الله ﷺ قبلتها).**[2]

ثانيا: الخطبة بالتعريض

التعريض ضد التصريح، مأخوذ من عرض الشيء وهو جانبه، وهو أن يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على المقصود وغيره، إلا أن إشعاره بالمقصود أتم ويسمى تلويحا.[3]

فالتعريض بالخطبة: يعني التلميح والتلويح بكلام تفهم المرأة من لوازمه رغبة الرجل في الزواج منها. ومنه قول الله تعالى: ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَن تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[4]

[1] / سورة القصص، الآية 27.

[2] / صحيح البخاري، كتاب النكاح، حديث رقم5177، ومعنى: وكنت أوجد عليه: أي أشد موجدة أي: غضبا على أبي بكر من غضبي على عثمان. ابن حجر، فتح الباري،83/9.

[3] / مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، الحطاب، 417/3 ؛ وانظر معجم المعاني الجامع، مادة (عرض).

[4] / سورة البقرة، الآية 235.

قال الدكتور ابن معجوز: (**والتعريض هو أن يذكر الشخص شيئا مقصودا بلفظ حقيقي؛ أو مجازي؛ أو كنائي؛ ليدل على شيء آخر لم يذكر في الكلام**).[1]

وقد مثل الفقهاء للتعريض بالخطبة للمعتدة بقول الرجل لها: رُب راغب فيك، أو أنا رجل أحسن المعاشرة لمن أتزوجها، أو لوددت أن ييسر الله لي امرأة صالحة، ومنه ما روي أن النبي ﷺ دخل على أم سلمة وهي متأيمة من أبي سلمة - أي معتدة من وفاته- فقال لها: (**لقد علمت أني رسول الله وخيرته من خلقه وموضعي من قومي**).[2] وكانت تلك خطبة.

فمثل هذا التعبير مشعر برغبة الرجل في الزواج من هذه المرأة المخاطبة بهذا الكلام، ولكنه ليس صريحا في ذلك، بل هو تلويح وتلميح وتعريض.

ومن التعريض كذلك: إرسال الهدايا للمعتدة.

المطلب الثاني: التكييف الشرعي (الفقهي) للخطبة

وقع خلاف بين الفقهاء حول ما إذا كانت الخطبة عقد زواج، بحيث يترتب عليها كل ما يترتب على الزواج الصحيح من آثار، أو إنما تعتبر من مقدمات عقد الزواج، لا يترتب عليها أي أثر من آثار الزواج، مادام العقد لم يتم بجميع أركانه.

يرى بعض الفقهاء أن الحكم في الخطبة يرجع إلى العادة والعرف.

فإن كانت العادة تقضي بأن هذا الاتفاق يكفي في عقد الزواج وثبوته، فإن الخطبة حينئذ تعتبر عقد زواج.

وإن كانت العادة تقضي بأن هذا الاتفاق يعتبر مقدمة وتوطئة للعقد، وأمارة على ميل كل لصاحبه، فإنها لا تعتبر عقدا، ولا تترتب عليها آثار الزواج الصحيح.

وإن كانت العادة لا تقضي بشيء من ذلك، فمن الفقهاء من قال إنها تعتبر عقدا؛ لأنها تدل على التراكن والتراضي بالفعل، والدلالة الفعلية أقوى من الدلالة القولية. ومنهم من قال إنها لا تعتبر عقدا؛ لأن العقد يتم بالصيغة التي تدل على

---

[1] / أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية، 28/1، ط.2 (1415هـ -1994م)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب.

[2] / رواه الدارقطني (انظر نيل الأوطار، للشوكاني، 6/ 167).

الإيجاب والقبول. كما أن الزواج لا يتم إلا بالإشهاد. ومادام لم يتحقق كل ذلك، ولم يوجد ما يدل على انبرام العقد، فإن الأمر لا يعدو أن يكون وعدا بإبرام عقد الزواج في المستقبل، خصوصا وأن مجرد الميل وبعث الهدايا وقبولها؛ إنما يحتمل الرغبة في الزواج، ولكنه لا يقطع بذلك، ولا يفصح على العزم على العقد.[1]

المطلب الثالث: التكييف القانوني للخطبة

جاء في الفقرة الأولى من المادة الخامسة من مدونة الأسرة:" **الخطبة تواعد رجل وامرأة على الزواج.**

تتحقق الخطبة بتعبير طرفيها بأي وسيلة متعارف عليها تفيد التواعد على الزواج ويدخل في حكمها قراءة الفاتحة وما جرت به العادة والعرف من تبادل الهدايا."

إن مدونة الأسرة - بمقتضى هذه المادة - حسمت الخلاف الفقهي السابق، حيث اعتبرت الخطبة مجرد وعد بالزواج[2] ومقدمة له، وليست بزواج رسمي. وهذا الوعد أو التواعد الذي يقع بينهما غير ملزم للجانبين من الناحية القانونية، بل جائز منهما، وعليه فإذا عدل أحد الخطيبين عن خطبته؛ فإن عدوله هذا لا يعد خارقا لاتفاق قانوني بينه وبين المعدول عنه.

فالخطبة من هذا المنطلق ليست إلا وسيلة للتعارف بين الخطيبين وإن طال أمد تراكنهما.

خلاصة القول: تكييف الخطبة بأنّها وعد بالزواج يعد أقرب للواقع وأقرب للصواب، فمن غير العدل إلزام أحد الخطيبين بالعقد في مرحلة هو في حاجة ماسة إليها؛ وهي التعرف على من سيشاركه حياته، وبالتالي تنتفي المقاصد التشريعية من مرحلة الخطوبة، وتنتفي معها مقاصد الزواج كلية، إذا ألزمنا الطرفين بإتمام عقد الزواج.

[1] / أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية، ابن معجوز المزغراني، 1/24-25.

[2] / وقد نصت أغلب القوانين العربية على أن الخطبة وعد بالزواج، وهذا ما نجده في المادة 02 من مجلة الأحوال الشخصية التونسي، والمادة 05 من القانون الجزائري، والمادة 02 و 03 من قانون الأسرة السوري.

وعقد الزواج من العقود الرضائية التي لا تتم إلا برضا الزوجين حقيقة أو حكما[1]، فإذا جعلنا الخطبة عقدا لازما يجب الزواج بعده، وكان هذا الزواج زواجا بالإكراه وليس بالرضا، وهو ممنوع شرعا وقانونا.

المبحث الثالث: شروط المرأة التي يمكن خطبتها

يشترط في المرأة التي يمكن للرجل أن يخطبها: أن تكون غير مخطوبة لغيره، وأن لا تكون محرمة عليه حرمة مؤبدة أو مؤقتة.

المطلب الأول: كون المرأة غير مخطوبة للغير

إذا كانت المرأة مخطوبة لرجل، فإنه يحرم على أي رجل آخر أن يتقدم لخطبتها إذا علم بخطبة الأول لها حتى يتركها الخاطب الأول أو يأذن له؛ وذلك لما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: **(لا يخطب الرجل على خطبة أخيه).**[2]

ولما روي عن ابن عمر:" **أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يبيع بعضكم على بعض ولا يخطب الرجل على خطبة الرجل حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب"** [3].

ولذلك اتفق الفقهاء على تحريم الخطبة الثانية على الخطبة الأولى.[4]

إلا أن فقهاء المالكية اشترطوا في تحريم خطبة المخطوبة شرطين، وهما:

1- أن يكون الخاطب الأول غير فاسق، بأن كان صالحا أو مجهول الحال، فإن كان الأول فاسقا فلا تحرم خطبتها؛ لأن في خطبة الثاني لها إنقاذها وتخليصها من الخاطب الأول ومن فسقه، وبالتالي فلا إثم على الخاطب الثاني؛ لأن الفاسق لا يعتبر أخا للمؤمن كما قال النبي ﷺ: **(المؤمن أخ المؤمن فلا يحل للمؤمن أن يبتاع على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يذر).**[5]

---

[1] / حقيقة إن كان الزوجان بالغين، وحكما إذا كانا قاصرين، ويتم الزواج حينئذ بموافقة ورضا وليهما.

[2] / موطأ الإمام مالك، كتاب النكاح، رقم الحديث:964.

[3] / صحيح البخاري، كتاب النكاح، حديث رقم:5197.

[4] / راجع فتح الباري بشرح البخاري، لابن حجر العسقلاني، 199/9.

[5] / رواه مسلم في كتاب النكاح، باب: باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه، 1034/2 ؛ أحمد في مسنده، 147/4.

2-أن يقع الركون بين الخاطب الأول ومخطوبته، ويتراضيا ويتفقا على الخطبة، سواء قدر لها صداقا أو لم يقدر.[1]

فإذا لم يقع ركون فلا مانع يمنع من رفض الخطبة؛ بدليل حديث فاطمة بنت قيس:" **أنها جاءت النبي ﷺ - بعد أن انتهت عدتها من طلاق زوجها لها- فذكرت له أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم بن حذيفة خطباها، فقال رسول الله ﷺ: (أما أبو جهم فرجل لا يرفع عصاه عن عاتقه[2] وأما معاوية فصعلوك لا مال له انكحي أسامة بن زيد...)**".[3]

فإذا تقدم رجل وخطب امرأة مخطوبة، وعقد عليها بناء على هذه الخطبة، فقد اختلف المالكية في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن النكاح صحيح ولا يفسخ، سواء أكان دخل بها أو لم يدخل بها، ويؤدب فاعله، وعلى هذا الرأي سار جمهور العلماء.

القول الثاني: أن النكاح غير صحيح، ووجب فسخ العقد مطلقا، أي سواء أكان دخل بها أو لم يدخل بها. وعلى هذا الرأي سار داود الظاهري.

القول الثالث: أن الفسخ يكون قبل الدخول لا بعده، وبئس ما صنع، وهذا هو أشهر الأقوال. قال أبو عمر: **(والمشهور عن مالك وعليه أكثر أصحابه أنه يفسخ النكاح قبل الدخول استحبابا؛ لأنه تعدى ما ندب إليه، وبئس ما صنع، فإن دخل بها مضى النكاح ولم يفسخ)**.[4] يقول الشيخ خليل رحمه الله: **(وحرم خطبة راكنة لغير فاسق ولو لم يقدر صداق وفسخ إن لم يبن)**. فشمل قوله تسع صور: لأن الأول إما أن يكون صالحا، أو فاسقا، أو مجهول الحال، والثاني كذلك ثلاثة في

[1] / مواهب الجليل شرح مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المعروف بالحطاب، 410/3-411، مطبعة النجاح، طرابلس، ليبيا.

[2] / قوله عليه السلام: (أما أبو جهم فلا يضع العصا عن عاتقه) فيه تأويلان مشهوران أحدهما أنه كثير الأسفار، والثاني أنه كثير الضرب للنساء وهذا أصح؛ بدليل الرواية التي ذكرها مسلم بعد هذه أنه ضراب للنساء. راجع صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها.76/3.

[3]/ وتمام الحديث: (...فكرهته ثم قال: انكحي أسامة فنكحته فجعل الله فيه خيرا واغتبطت). نفس المصدر.

[4]/ حاشية الدسوقي، 217/2 ؛ وانظر المغني لابن قدامة، 523/7 ؛ والأم للشافعي، مج3، 39/5-40 ؛ والمحلى لابن حزم، 33/10.

ثلاثة تسعة، تحرم خطبة الثاني على الأول في سبع صور منها، وتجوز في صورتين وهما:

1- إذا كان الأول فاسقا وكان الثاني صالحا.

2- إذا كان الأول فاسقا وكان الثاني مجهول الحال.

وتحرم في الصور الباقية ولو لم يقدر صداق بين الأول والمرأة أو وليها[1].

المطلب الثاني: كون المرأة غير محرمة على الرجل حرمة مؤبدة أو مؤقتة

الخطبة مندوب إليها شرعا، إن وقعت على من يجوز للخاطب التزوج بها. أما إذا وقعت على من لا يجوز له الزواج بها فحرام.

وعليه؛ فلا يجوز للشخص أن يخطب امرأة من النساء المحرمات عليه شرعا، حرمة مؤبدة أو مؤقتة.

الفرع الأول: المحرمات من النساء حرمة مؤبدة

وهن النساء اللاتي يحرم على الرجل أن يتقدم لخطبتهن - صراحة أو تعريضا - حرمة مؤبدة أي مطلقا؛ حيث كان سبب تحريمهن وصفا قائما ودائما غير قابل للزوال، كالبنوة والأخوة والعمومة، وهن ثلاث أنواع:

أولا: المحرمات بسبب القرابة، وهن أربعة أصناف:

الصنف الأول: أصول الرجل، فتحرم عليه أمه، وأم أبيه، وأم أمه؛ وما علا منهما.

الصنف الثاني: فروع الرجل من النساء، فتحرم عليه ابنته وبنتها وما سفل، وبنت ابنها وما سفل؛ وبنت ابنه وما سفل.

الصنف الثالث: فروع أول أصوله: فتحرم عليه أخته وابنتها وما سفل، وبنت ابنها وما سفل، وبنت أخيه وما سفل؛ سواء كانت أخته أو أخوه شقيقا أو لأب أو لأم.

[1] / حاشية الدسوقي، 2 /244 –245.

الصنف الرابع: فروع الأجداد والجدات إذا انفصلن بدرجة واحدة، فتحرم عليه العمات والخالات مهما تكن درجة الجد والجدة، فتحرم عليه عماته وخالاته، وعمات أبيه وعمات أمه، وخالاته وخالات أمه، سواء كانت العمة أو الخالة شقيقة أو لأب أو لأم.

وهؤلاء النساء المحرمات هن المنصوص عليهن في المادة 36 من مدونة الأسرة المغربية بقولها: **(المحرمات بالقرابة: أصول الرجل وفصوله، وفصول أول أصوله، وأول فصل من كل أصل وإن علا).**

ودليل تحريم الزواج بهؤلاء النسوة قوله تعالى:﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت﴾.[1]

ثانيا: المحرمات بسبب المصاهرة، وهن أربعة أصناف:

الصنف الأول: أصول زوجة الرجل: أي أم الزوجة وأم أمها وما علا، فبمجرد أن يعقد الرجل على امرأة تحرم عليه أمها، وأم أمها وما علا، كما تحرم عليه أم أبيها وما علا، أي تحرم عليه كل امرأة لها ولادة على زوجته؛ بحيث إذا طلق زوجته، أو ماتت عنه ولو قبل الدخول، لا يجوز له أن يتزوج إحدى أصولها، وهذا مذهب الإمام مالك رحمه الله وجمهور الفقهاء؛ ولهذا يقولون: **"العقد على البنات يحرم الأمهات".**

والدليل على التحريم قوله تعالى: ﴿وأمهات نسائكم﴾، وهو معطوف على قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾، فيكون المعنى: حرمت عليكم أمهاتكم وأمهات نسائكم بمجرد العقد عليهن.[2]

الصنف الثاني: فروع الزوجة وما تنسل منها: أي بنتها من رجل آخر، وهي التي تسمى (الربيبة)، فيحرم على زوج أمها أن يتزوجها أو ما تنسل منها بعد موت أمها أو طلاقه لها، لكن يشترط أن يكون قد دخل بأمها، فإن لم يدخل بأمها فلا

[1] / سورة النساء، من الآية 23.

[2] / وروي عن سيدنا علي وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما أنهما قالا: لا تحرم أصول الزوجة على زوجها بمجرد العقد عليها؛ وأنه لابد للحرمة من توفر الدخول بها كما هو الشأن بالنسبة لبنت الزوجة. لكن هذا الرأي مروي من طرق ضعيفة. (راجع تفسير القرطبي، 106/6 وما بعدها).

جناح عليه أن يتزوجها، أو يتزوج ما تنسل منها؛ والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم﴾. فالآية معطوفة على قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾. والدليل من السنة ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال: **(أيما رجل نكح امرأة فدخل بها فلا يحل له نكاح ابنتها فإن لم يكن دخل بها فلينكح ابنتها، و أيما رجل نكح امرأة فدخل بها أو لم يدخل فلا يحل له نكاح أمها).**[1]

وسميت بنت الزوجة من رجل آخر ربيبة الرجل؛ لأنه يربيها في حجره في الغالب.

وقد أجمع العلماء على أن الربيبة تحرم على زوج أمها إذا دخل بالأم وإن لم تكن في حجره، ووصف الربيبة بكونها في حجر الزوج إنما هو على الأغلب، وشذ من جعل هذا الوصف شرطا ثانيا إلى جانب الدخول بالأم؛ ولهذا يقولون: **"والدخول بالأمهات يحرم البنات"**؛ أي سواء كن في حجر الرجل أم لا.

الصنف الثالث: زوجات أصول الرجل: فتحرم عليه زوجة أبيه المباشر وزوجة جده للأب، أو زوجة جده للأم وما علا، بمجرد أن يعقد الأب أو الجد عليها، سواء دخل بها الأب أو لم يدخل، وسواء طلقها قبل الدخول أو مات عنها.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا﴾.[2]

وسبب نزول هذه الآية، ما رواه ابن سعد عن محمد بن سعد عن محمد بن كعب قال: " **كان الرجل إذا توفي عن امرأته، كان ابنه أحق بها أن ينكحها إن شاء، إن لم تكن أمه أو ينكحها من شاء. فلما مات أبو قيس بن الأسلت قام ابنه محصن فورث نكاح امرأته، ولم ينفق عليها، ولم يورثها من المال شيئا، فأتت النبي ﷺ فذكرت ذلك له. فقال: "ارجعي لعل الله ينزل فيك شيئا فنزلت الآية:**

[1]/ سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب فيمن يتزوج المرأة ثم يطلقها قبل أن يدخل بها هل يتزوج ابنتها أم لا، رقم1143.

[2]/ سورة النساء، من الآية 22.

﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا﴾. والمراد بالنكاح في الآية العقد،

الصنف الرابع: زوجات فروع الرجل: والمراد بها زوجة ابنه المباشر، وزوجة ابن ابنه، وزوجة ابن بنته وما تنسل منها، بحيث يحرم على الأب أن يتزوج امرأة عقد عليها ابنه، أو ابن بنته وما تنسل منها إذا طلقها أو مات عنها، سواء دخل بها الابن أو لم يدخل؛ والدليل على ذلك قول الله تعالى: عاطفا على المحرمات من النساء: ﴿وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم﴾[1].

ووصف الله تعالى الأبناء بالذين هم من الأصلاب؛ لإخراج ما كان متعارفا عليه في الجاهلية من اعتبار الابن المتبنى كابن الصلب في سائر الحقوق، فأبطل الله تعالى هذا الاعتبار بقوله تعالى:﴿ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله﴾،[2] وبقوله تعالى:﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيئين﴾[3].

وهؤلاء المحرمات بالمصاهرة نصت عليهن مدونة الأسرة في المادة 37 بقولها: **"المحرمات بالمصاهرة أصول الزوجات بمجرد العقد، وفصولهن بشرط الدخول بالأم. وزوجات الآباء وإن علوا وزوجات الأولاد وإن سفلوا بمجرد العقد".**

ثالثا: المحرمات بسبب الرضاعة، وهن ثمانية أصناف:

الصنف الأول: أصول الرجل من الرضاع، فتحرم عليه أمه التي أرضعته وأمهاتها، وأمهات أبيه الرضاعي؛ لأنهن جداته وإن علون.

الصنف الثاني، فروع الرجل من الرضاع: فتحرم ابنته رضاعا، وهي التي تكون قد رضعت من لبن كان هو سبب وجوده، وتحرم بنت ابنه من الرضاع، أو بنت ابنته من الرضاع وإن نزلن.

الصنف الثالث: فروع أبويه من الرضاع، وهن الأخوات من الرضاع، وبنات إخوته وأخواته من الرضاع مهما نزلن، فتحرم عليه الأخت من الرضاع، والأخت لأم من الرضاع، والأخت لأب من الرضاع، سواء اتحد زمن الرضاعة أو لم يتحد.

[1] / سورة النساء، من الآية 23.
[2] / سورة الأحزاب، من الآية 5.
[3] / سورة الأحزاب، من الآية 40.

الصنف الرابع: فروع أجداده من الرضاع إذا انفصلن بدرجة واحدة، سواء أكن من جهة الأم أم جهة الأب، فتحرم عليه عمته من الرضاعة، وخالته من الرضاعة من جهة الأب أو الأم وإن علون.

الصنف الخامس: أصول زوجته من الرضاع، فتحرم عليه من أرضعت زوجته؛ لأنها أمها، وتحرم عليه أم مرضعة زوجته؛ لأنها جدة لزوجته، وتحرم عليه أم أبي زوجته الرضاعي؛ لأنها جدة زوجته وإن علت، سواء دخل بزوجته أو لم يدخل بها.

الصنف ا لسادس: فروع زوجته من الرضاع إن دخل بزوجته، فتحرم عليه من أرضعتها زوجته المدخول بها؛ لأنها ابنة زوجته، وتحرم عليه بنت ابن زوجته من الرضاع، وبنت ابنة زوجته من الرضاع وإن نزلن .

الصنف السابع: زوجات أصوله من الرضاع، فتحرم عليه زوجة أبيه من الرضاع، وزوجة جده من الرضاع، سواء دخل بها أو لم يدخل.

الصنف الثامن: زوجات فروعه من الرضاع، فتحرم عليه زوجة ابنه من الرضاع، وتحرم عليه زوجة ابن بنته من الرضاع، وتحرم عليه زوجة ابن ابنه من الرضاع وإن نزلوا، وإن لم يدخل الفرع بزوجته.

والدليل على تحريم ما سبق قوله تعالى عاطفا على المحرمات من النساء: ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة﴾،[1] وقول الرسول ﷺ: ﴿ **إن الله حرم من الرضاع ما حرم من النسب)**.

ومن هذا الحديث أخذت المدونة لفظها؛ حيث قالت: **"يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب والمصاهرة"**.

وهكذا يتضح أن الرضاع يكون رابطة بين الرضيع (ذكرا كان أو أنثى) وبين مرضعته وزوجها؛ حيث تصبح المرضعة أما للرضيع وزوجها أبا له، لكن كونها أما له لا خلاف فيه، وكون زوجها أبا له اختلف فيه، وقد سارت مدونة الأسرة مع الذين يعتبرونه أبا له، وهم أئمة أهل السنة الأربعة ومعهم كثير من الفقهاء، وحجتهم على

[1]/ سورة النساء، من الآية 23.

ذلك حديث مولاتنا عائشة – رضي الله عنها - حيث قالت : **"جاء عمي من الرضاعة يستأذن علي، فأبيت أن آذن له حتى أسأل رسول الله ﷺ عن ذلك، فجاء رسول ﷺ فسألته، فقال: إنه عمك، فأذني له: قلت يا رسول الله إنما أرضعتني المرأة ولم يرضعني الرجل، فقال: إنه عمك، فليلج عليك، قالت عائشة: وذلك بعد ما ضرب علينا الحجاب"**[1] فهذا الحديث دليل على أن زوج المرضعة يعتبر أبا للرضيع، كما يعتبر أخ الزوج عما للرضيع.

ثم إن الرضيع هو الذي يعتبر ولدا للمرضعة وزوجها، أما إخوانه وأخواته من الولادة أو الذين أرضعتهم أمه؛ فلا علاقة لهم بمرضعته وزوجها، وهذا ما أخذت به المدونة في الفقرة الثانية من المادة الثامنة والثلاثين حين قالت:" **يعد الرضيع خاصة دون إخوته وأخواته ولدا للمرضعة وزوجها".**

الفرع الثاني: النساء المحرمات حرمة مؤقتة: وهن النساء اللاتي لا يجوز للرجل أن يخطبهن فضلا على أن يتزوجهن؛ وذلك لوجود المانع، فإذا زال جاز له بعد ذلك خطبتهن والتزوج بهن، وهؤلاء النسوة هن:

أولا: المرأة المتزوجة، فإنه لا يجوز للرجل أن يخطب امرأة غيره - صراحة أو تعريضا- باتفاق الفقهاء؛ لأن في ذلك تحريضا لها على طلب الفراق من زوجها. والدليل على ذلك قوله تعالى عاطفا على المحرمات: ﴿والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾[2] والمراد من المحصنات المتزوجات، فهن من المحرمات.

ثانيا: المرأة المعتدة من طلاق رجعي، فإنه لا يجوز للرجل خطبتها باتفاق الفقهاء؛ لأن حق مطلقها في أن يرجعها لعصمته لا يزال قائما مادامت في العدة. فهي تعتبر كالزوجة فتحرم خطبتها صراحة أو تعريضا.

ثالثا: المرأة المعتدة من طلاق بائن أو وفاة، فقد أجمع الفقهاء على أنه لا يجوز التصريح لها بالخطبة في العدة؛ والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾.[3]

---

[1]/ أخرجه الإمام مالك في الموطأ كتاب الرضاع، باب رضاعة الصغير، ص529.

[2]/ سورة النساء، من الآية 24.

[3]/ سورة البقرة، من الآية 235.

" والحكمة من هذا التحريم تتجلى في أن المعتدة من الطلاق البائن قد تكون من المصلحة أن ترجع إلى عصمة زوجها الذي طلقها، فإذا صرح لها شخص آخر بأنه يخطبها فقد تفضله على زوجها، ولا ترضى بالرجوع إليه إذا طلب مراجعتها، فتضيع تلك المصلحة، وتقوم الأسرة الجديدة على أنقاض الأسرة الأولى، وتنشأ الكراهية في قلب الزوج الأول للرجل الثاني، الذي كان سببا في امتناع زوجته من الرجوع إليه.

وأما المعتدة من وفاة فتكون في حالة حداد على زوجها، وذلك لا يتناسب مع خطبتها. كما أن خطبتها أثناء العدة يثير كراهية أقارب المتوفى لها، وللرجل الذي كان ينتظر وفاة قريبهم ليبادر إلى خطبة زوجته".[1]

نعم، يجوز بإجماع العلماء التعريض بالخطبة للمعتدة من وفاة؛ بدليل قوله تعالى:﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَن تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾.[2]

أما المرأة المعتدة من طلاق بائن؛ فقد اختلف الفقهاء في جواز خطبتها عن طريق التعريض: فيرى الحنفية أنه لا يجوز التعريض لها بالخطبة؛ لأنها مثل المطلقة رجعيا، ويرى الجمهور ومنهم المالكية أنه يجوز التعريض لها بالخطبة؛ قياسا على المرأة المعتدة من وفاة.[3]

والدليل على إباحة التعريض: أن الزوجية قد انقطعت بالوفاة، ولا أمل في عودتها، فليس هنا زوج يتضرر من هذا التعريض، وقد يكون في ذلك عزاء للمرأة التي فقدت عائلتها، فلا ينقطع أملها في الحياة الكريمة في ظل زوج كريم.[4]

---

[1] / أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأسرة، محمد ابن معجوز المزغراني، 27/1.

[2] / سورة البقرة، الآية 235.

[3] / شرح الزرقاني على مختصر خليل، 166/3، وانظر أيضا: الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، 16/7-17.

[4] / أحكام الأسرة في الإسلام دراسة مقارنة بين فقه المذاهب السنة والمذهب الجعفري والقانون، محمد مصطفى شلبي، ص 58، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط. 2 (1397هـ -1977م).

رابعا: المرأة المستبرأة، أي التي تنتظر ثلاث حيضات ليعلم خلو رحمها من الحمل الذي ينشأ عن زنا أو وطء بشبهة، أو عن نكاح مجمع على فساده، فإنه يحرم التصريح بخطبتها أثناء استبرائها ولو من طرف من زنى بها.[1]

خامسا: الجمع بين محرمتين، فيحرم على الرجل – باتفاق العلماء - أن يجمع بين المرأة وأختها بعقد الزواج، سواء كانتا شقيقتين، أو لأب، أو لأم، أو من الرضاع بدليل قوله تعالى عاطفا على المحرمات من النساء: ﴿**وأن تجمعوا بين الأختين**﴾[2] ما جاء في سنن الترمذي عن أبي وهب الجيشاني أنه سمع ابن فيروز الدّيلمي يحدث عن أبيه، قال: "**أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله إني أسلمت وتحتي أختان، فقال عليه الصلاة والسلام: اختر أيتهما شئت** ".[3]

وكذلك يحرم على الرجل أن يجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها بإجماع علماء الإسلام، والدليل على ذلك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال:﴿**لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها**﴾.[4]

ويشمل النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها؛ والمرأة وخالتها، عمة وخالة الأب وما علا.

وحكمة تحريم الجمع بين الأختين، أو بين المرأة وعمتها، أو المرأة وخالتها: هي الاحتراز عن قطع صلة الرحم التي بينهما، إذ الغالب على المرأة أن تعادي شريكتها في رجلها؛ لما تدخله عليها من ضرر، ولذلك غلب على الشريكة في الزواج وصف (الضرة).

سادسا: الجمع بين أكثر من أربعة نسوة، فيحرم على الرجل أن يجمع في عصمته أكثر من زوجات أربع، فمن في عصمته أربع زوجات وعقد زواجه بخامسة، فإن زواجه بهذه الخامسة فاسد[5]؛ لأنها محرمة عليه مادام أن في عصمته أربع نسوة غيرها، ولا فرق بين أن تكون الأربع الموجودة في عصمته حقيقة أو حكما. والدليل

[1] / راجع شرح الزرقاني على مختصر خليل،294/3.
[2]/ سورة النساء، من الآية:23.
[3]/ سنن الترمذي، باب في الرجل يسلم وعنده أختان، رقم1157.
[4]/ موطأ الإمام مالك، كتاب النكاح، باب ما لا يجمع بينه من النساء، ص473.
[5] / بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، 613/2.

على إباحة التزوج بأربع وتحريم ما زاد عليهن قوله تعالى:﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾.[1] وما روي عن نوفل بن معاوية أنه أسلم وتحته خمس نسوة فقال له النبي ﷺ:﴿**أمسك أربعا وفارق الأخرى**﴾.[2]

والإسلام عندما أباح التعدد وضع له عدة قيود ليضمن للمرأة حقوقها، ومن بينها: تحقيق العدل بين الزوجات. والعدل المطلوب من الزوج يشمل: النفقة، والقسم في المبيت، والقرعة في السفر، وحسن المعاشرة.

سابعا: المطلقة ثلاثا، فيحرم على الرجل التزوج بامرأته التي طلقها ثلاثا، أي طلاقا بائنا بينونة كبرى. والدليل على ذلك قوله تعالى:﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾[3] وقوله تعالى بعد:﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون﴾،[4]

والحكمة في هذا: أن الزوج إذا علم أنه بإيقاع الطلقات الثلاث تحرم عليه زوجته حتى تتزوج غيره؛[5] لا يتسرع في إيقاع الطلاق، فيكون حل العصمة على أساس التفكير وتدبر العواقب. وكذلك الزوجة إذا علمت أن وقوع الطلقات الثلاث عليها يحرمها على مطلقها ويضطرها إلى الزواج بغيره؛ حملها ذلك على حسن العشرة، واجتناب ما يؤدي إلى إيقاع الطلاق عليها.

ثامنا: الزواج بامرأة لا تدين بدين سماوي، فلا يجوز للمسلم أن يتزوج الوثنية، ولا المرتدة عن الإسلام، ولا عابدة البقر، ولا المعتقدة لمذهب الإباحة

---

[1] / سورة النساء، من الآية 3.

[2] / سنن الترمذي، باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة، رقم1156.

[3] / سورة البقرة، من الآية 229.

[4] / سورة البقرة، الآية 230.

[5] / وتشترط في الزواج الثاني الذي يحل المبتوتة شروط وهي: 1-أن يكون الزواج الثاني غير مجمع على فساده، 2-أن يكون لازما، 3- أن يجامعها الزوج الثاني بعد العقد، 4- أن يثبت وقوع الخلوة بين الزوجين في الزواج الثاني ولو بشهادة امرأتين، 5- أن يقع الوطء بعلم الزوجة، أما علم الزوج فالمعتمد عند المالكية أنه لا يشترط، 6- أن لا ينكر أحد الزوجين في الزواج الثاني وقوع الوطء،7- أن يكون الزوج الثاني بالغا مسلما حين الوطء، 8- أن تكون الزوجة حين الوطء خالية من موانع الوطء الشرعية. (شرح الزرقاني، 214/3).

بإجماع العلماء، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر[1]﴾ واختلفوا في نكاحها بالملك، قال ابن رشد: "وسبب اختلافهم معارضة عموم قوله تعالى: (ولا تمسكوا بعصم الكوافر) وعموم قوله تعالى ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾[2] وهن المسبيات."[3]

نعم؛ يجوز للمسلم الزواج بالكتابية (يهودية أو مسيحية) الحرة بالعقد، والدليل على ذلك قوله تعالى عاطفا على ما أحل للمسلم: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾[4] وإن كان ذلك مكروها؛ نظرا إلى أن الكتابية تعتاد شرب الخمر وأكل الخنزير؛ وتناولها أولادها، كما أنها تدخل الكنيسة، وقد يؤثر ذلك على الأولاد. وتشتد الكراهة فيما إذا تزوج المسلم كتابية في غير البلاد الإسلامية؛ لما في ذلك من الخوف على تربية أولاده ومصيرهم من جهة؛ ولأنه لا يؤمن أن يميل إليها فتفتنه عن الدين؛ أو يتولى أهل دينها.[5]

الفصل الثاني: العدول عن الخطبة وآثاره ومسألة التعويض

بما أن الخطبة وعد بالزواج فقط وليست زواجا؛ فإنها لا تكتسي الصبغة الإلزامية لكل من الخاطب والمخطوبة، ومن تم يجوز لهما أو لأحدهما إنهاء هذه الخطبة، وهذا ما يسميه العلماء " العدول عن الخطبة" فما هو الحكم الشرعي والقانوني لهذا العدول؟ وما هي الأسباب المؤدية إليه؟ وإذا علمنا أن كثيرا ما يعقب الخطبة تقديم الهدايا والهبات، وذلك من أجل تقوية الصلات، وتأكيد العلاقات الجديدة، بل وقد يقدم الصداق كله أو بعضه لتجهز المخطوبة نفسها. فما هو مصير تلك الهدايا؟ وما هو مصير ذلك الصداق في حالة العدول عن الخطبة؟ ثم ما هو رأي الفقه والقانون في مسألة التعويض؟ هذه الأسئلة نجيب عليها في المبحثين التاليين:

---

[1]/ سورة الممتحنة، من الآية 10.

[2]/ سورة البقرة، من الآية 221.

[3]/ بداية المجتهد،43/2.

[4] / سورة المائدة، من الآية 5.

[5] / شرح الزرقاني، 225/3.

المبحث الأول: العدول عن الخطبة أسبابه وحكمه

المطلب الأول: العدول عن الخطبة وأسبابه

الفرع الأول: العدول لغة واصطلاحا

جاء في لسان العرب: " **يقال عَدَلَ يَعْدِلُ عُدولاً: حاد. وعن الطريق: جار. وعدل إليه عدولا: رجع**".[1]

وأما اصطلاحًا [2] فهو: **أن يتراجع الخاطبان أو أحدهما عن الخطبة بعد تمامها وحصول الرضا منهما.**

الفرع الثاني: أسباب العدول عن الخطبة

عادة ما تتوج الخطبة بعقد الزواج، غير أنه قد يحدث عارض[3] أو تتولد أسباب تحول دون العقد، فيتفق الخاطبان على إنهاء الخطبة رضاء، أو يعدل أحدهما عنها لسبب من الأسباب. وقد تتعدد هذه الأسباب وتختلف من شخص لآخر، ويمكن أن نذكر منها ما يلي:

1- عدم التكافؤ أو التقارب بين الخطيبين في المكانة الاجتماعية، والقيم الأخلاقية الحميدة، والتمسك بالدين: فإن سوء الاختيار، والتسرع في إتمام الخطبة قبل السؤال والبحث والتقصي، غالبا ما يكون سببا في فسخ الخطبة، وخصوصا إذا تعلق الأمر بالالتزام الديني والتدين، والجانب الأخلاقي، فقد روى عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: (جاءت فتاة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أبي زوجني من ابن أخيه ليرفع بي خسيسته، قال: فجعل الأمر إليها، فقالت: قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن أعلم النساء أن ليس للآباء من الأمر شيئا).[4]

---

[1] / لسان العرب، ابن منظور، 62/9 -63.

[2] / أطلق كثير من المعاصرين على العدول عن الخطبة اسم (فسخ الخطبة)، وهذه التسمية فيها تسامح؛ لأنها توهم أن الخطبة عقد؛ لأن الفسخ لا يكون إلا في العقود، بينما الخطبة وعد بالعقد لا عقد، ولا تكاد تجد كتابًا يخلو من مصطلح (فسخ الخطبة). انظر أحكام الزواج والطلاق، بدران أبو العينين بدران، ص54؛ نظام الأسرة في الإسلام، محمد عقلة، مكتبة الرسالة الحديثة، ط1، 1410هـ، 230/1.

[3] / مثال العارض: أن يتبين بعد تمام الخطبة أن المخطوبة أخت للخاطب من الرضاعة.

[4] / سنن ابن ماجة، كتاب النكاح، باب: من زوج ابنته وهي كارهة، 1/ 3، رقم الحديث 1874.

2- تنوع مطالب المخطوبة وكثرتها، وضيق ذات اليد بالوفاء بها. فقد تكثر المطالب المادية للمخطوبة، فيشعر الخاطب بأنه غير قادر على تحمل نفقات الزواج. ويرى الراحة النفسية له بأن يفسخ الخطوبة؛ ليتخلص من هذا الشعور.

3- طول فترة الخطوبة وكثرة الاختلاط بين الخاطب والمخطوبة، قد يؤثران على العلاقة بالسلب، فتكثر الخلافات والتعقيدات. ولهذا ينبغي ألا تتجاوز فترة الخطوبة مدة السنة، وإن كان في وقتنا الحالي نرى أن بعضها يفوق السنتين والثلاث بل وأكثر؛ بحجة أن يتعرفا على بعضهما ويتدارسا أخلاقهما وما إلى ذلك من الحجج.

4- خفة عقل بعض الفتيات بقولها: إنه غير فارس الأحلام، فقد ترسم الفتاة في خيالها رجلا يمتاز بعدة مواصفات لا تجدها فيمن خطبها، فتقرر العدول عن الخطبة.

5- الغيرة المفرطة بين الخطيبين: قد يكون أحد الخطيبين ذات غيرة لا يتحملها الطرف الآخر، ويظن أن غيرته نابعة من الشك وعدم الثقة، فيخاف أن تكون حياته معه شبه مستحيلة، ولهذا يتعجل بطلب فسخ الخطبة.

6- كثرة الانتقادات المتبادلة بين الخطيبين: فقد يكون الخاطب كثير الانتقاد في شخصية المخطوبة، ويلاحظ أخطاءها الصغيرة والكبيرة بصفة متكررة؛ ولهذا تنظر لهذا الخاطب الدائم للنقد، بأنه مزعج وأنه يتصيد عليها الأخطاء، وترى في فسخ الخطبة خيرا لها من العيش مع رجل ينغص عليها حياتها.

المطلب الثاني: الحكم الشرعي والقانوني للعدول عن الخطبة

الفرع الأول: الحكم الشرعي للعدول عن الخطبة

تقدم أنّ الخطبة وعد بالزواج، ويكره خلْف الوعد عند الجمهور، فينبغي أن يكون الحكم في العدول عن الخطبة أنه مكروه، وهذا ما ذهب إليه المالكية.[1]

ودليلهم على ذلك:

[1] / مواهب الجليل، الحطاب، 3 /411 .

- قوله تعالى: ﴿ وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا ﴾.[1]

وجه الدلالة: إنّ العهد يُطلب الوفاء به، وهي من الأمور التي يسأل الله تعالى عنها العبدَ يوم القيامة،[2] فأقل ما يُقال: إنّ خلف الوعد مكروه.

- قول النبي ﷺ: **(آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا ائتمن خان).**[3]

وجه الدلالة: خلف الوعد خصلة من النفاق، فإتيانها والاتصاف بها مكروه.

وذهب الحنفية والحنابلة إلى جواز العدول، غير أن الحنابلة قالوا بالكراهة إن كان العدول لغير غرض.[4] فإن كان العدول لغرض مشروع فالجميع على عدم الكراهة.

ومما استدلوا به: الحديث السابق عن ابن عمر -رضي الله عنهما-: **(نهى النبي -ﷺ- أن يبيع بعضكم على بيع بعض، ولا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب).**

وجه الدلالة:

1- نهى النبي ﷺ أن يخطب الرجل على خطبة أخيه؛ لأن للخاطب الأول حقًّا في الفتاة فلا يُنازع عليه؛ لئلا يسري التباغض والتشاحن بين المسلمين.

2- جعل النبي ﷺ للخاطب الأول حقّ الترك، وأجاز له التنازل للخاطب الثاني فالنبي ﷺ يجوّز العدول عن الخطبة، ويصور هذا العدول بصورتين: الترك، أو إعطاء الإذن للغير كي يتقدم لخطبة الفتاة، وفيه إشعار بإسقاط الحق النابع من العدول عن الخطبة. ولم يجعل النبي صلى الله عليه وسلم جواز الترك معلقًا على سبب، بل جعله حقًّا للخاطب الأول.[5]

---

[1] / سورة الإسراء، من الآية 34.

[2] / التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، دار الأرقم، 446/1.

[3] / صحيح البخاري 1 /21، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1 /78.

[4] / المغني، ابن قدامة، 7 /111.

[5] / فتح الباري بشرح البخاري، ابن حجر، 7 /86.

ومن الجدير بالذكر أن الوعد عند المالكية غير ملزم، وهو كذلك عند الجمهور؛ حيث نصوا على كراهة خُلْفِ الوعد.[1]

والوعد بالخِطبة يعتبر غير ملزمٍ حتى على الرأي الذي ينص على إلزامية الوعد عند بعض المالكية؛ لأن إلزامية الوعد في هذا الرأي إنما تكون في العقود المالية لا في عقد الزواج؛ لخطورة الآثار المترتبة على هذا العقد.[2]

ولو سلمنا لزوم الوفاء بالوعد، فأراد الخاطب أن يعدل عن خطبته فلا يستطيع؛ لئلا يقع في الإثم، فيضطر إلى عقد نكاحه مكرهًا، وهذا الإكراه ينافي حرية الاختيار والإرادة الواجب توفرهما في العقود، ولا سيما عقد الزواج.

وخلاصة القول – والله أعلم -: إنه يجوز العدول عن الخطبة إن كان للعدول سبب، ولو كان هذا السبب كراهية الفتاة للرجل أو العكس؛ استنباطا من قصة سيدنا علي -رضي الله عنه-حيث رجع عن خطبته لسبب وهو كراهة النبي -ﷺ- لتلك الخطبة[3]. أما العدول دون سبب فمكروه؛ لأنه من قبيل خلف الوعد، وإن كان الحديث الشريف **(حتى يترك الخاطب...)** يفيد الجواز مطلقًا، إلا أنّ هذا الجواز لابد أن يقيد بالسبب؛ للأدلة القوية التي تنهى عن خلف الوعد، وهذا الحكم يتناسب مع السياج الأخلاقي الذي يفرضه الإسلام على كل مسلم.

الفرع الثاني: حكم العدول عن الخطبة في مدونة الأسرة

سبق لنا أن المدونة اعتبرت الخطبة تواعدا بين رجل وامرأة بالزواج، والتواعد على صيغة المفاعلة من الوعد، أي أن يعد كل طرف منهما الطرف الآخر بالنظر في

---

[1] / الهداية شرح بداية المبتدي، المرغيناني، المكتبة الإسلامية، بيروت، 1 /189، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، النفراوي، 2 /11، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، الدمياطي، 3 /154، المغني، لابن قدامة، 7 /111.

[2] / راجع: إدرار الشروق على أنواء الفروق، لابن الشاط: قاسم بن عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط.1-1418هـ)، 4 /57 ؛ خطبة النساء في الشريعة الإسلامية والتشريعات العربية للمسلمين وغير المسلمين، عبد الناصر توفيق العطار، ص43، مطبعة السعادة.

[3] / عن المسور بن مخرمة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول على المنبر:(**إن بني هاشم بن المغيرة استأذنوا في أن ينكحوا ابنتهم عليا بن أبي طالب: فلا آذن ثم لا آذن، ثم لا آذن، إلا أن يريد علي بن أبي طالب أن يطلق ابنتي وينكح ابنتهم، فإنما هي بضعة مني يريبني ما أرابها ويؤذيني ما أذاها**). سنن الترمذي، كتاب المناقب، حديث رقم3802، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

أمر الزواج، أيمضيه أو أن لا يمضيه. و"**مجرد الوعد لا ينشئ التزاما**"[1]، وعليه فإن الخطبة لا تكتسي الصبغة الإلزامية؛ فيجوز لكل من الخطيبين الحق في العدول عن الخطبة، وهكذا نصت المدونة في المادة السادسة على أنه:" **يعتبر الطرفان في فترة خطبة إلى حين الإشهاد على عقد الزواج ولكل من الطرفين حق العدول عنها**".

ويمكن إرجاع جواز العدول عن الخطبة في التشريع المغربي لاعتبارات، منها ما يعود إلى أهداف الخطبة، التي شرعت تمهيدا للزواج، وتمكين الخاطبين من التعرف على بعضهما البعض، فإذا ما تبين لأحدهما أن الطرف الآخر غير صالح لأن يكون زوجا للثاني، أمكن لكل منهما العدول قبل الارتباط بالزواج، ومنها ما يعود إلى التقليل من الفشل في الزواج، ومنها ما يرجع إلى حرية الزواج .

المبحث الثاني: آثار العدول عن الخطبة ومسألة التعويض

كثيرا ما يعقب الخطبة تقديم الهدايا، وأحيانا تقديم الصداق أو جزء منه؛ بدعوى أن تجهز المرأة نفسها وتستعد لإبرام عقد الزواج.

والسؤال المطروح: إذا وقع العدول عن هذه الخطبة بسبب من الأسباب، فما هو مصير تلك الهدايا؟ وما هو مصير الصداق الذي قدمه الخاطب لمخطوبته؟

المطلب الأول: مصير هدايا الخطبة

الهدايا جمع هدية: وهي ما يقدمه أحد الخطيبين للطرف الآخر بمناسبة الخطبة تطوعا.

الحكمة منها: أنها تقوي الحب والتآلف، وتنمي المودة، وتشعر بالسعادة والرضا، كل ذلك من أجل توثيق العلاقة بين الخطيبين.

والهدية مشروعة في الإسلام، فقد قال الرسول ﷺ: (**تهادوا تحابوا**)[2]، حيث ربط عليه الصلاة والسلام الهدية بالحب، وهي سلاح المودة، ومفتاح من مفاتيح القلوب.

[1] / الفصل 14 من قانون الالتزامات والعقود المغربي.
[2] / رواه البيهقي في السنن، 169/6.

لكن إذا وقع العدول عن الخطبة؛ فهل يجوز للمهدي أن يسترد هداياه من المهدى إليه؟

اختلف الفقهاء في حكم استرداد الخطيبين للهدايا التي قدمت في فترة الخطبة على النحو التالي:

أولا: يرى الحنفية أن هدية الخطبة تأخذ حكم الهبة؛ حيث قالوا بإمكانية الرجوع في الهبة إلا لمانع من الموانع، ومن هذه الموانع: خروج العين الموهوبة من ملك الموهوب له، أو هلاك الشيء الموهوب أو استهلاكه، أو تغير وصفه أو صورته.

وعلى هذا فإذا حصل عدول عن الخطبة، فيكون حكم هذه الهدية أنها إن كانت قائمة بعينها، لم يحصل تغير فيها وهي في ملك المهدى إليه، فإن للمهدي أن يستردها بعينها، وإن حصل تغيير فيها، أو هلكت، أو استهلكت، أو خرجت من ملك المهدى إليه، فإنه لا يرجع المهدي على المهدى إليه لحدوث مانع من موانع الرجوع، وذلك بصرف النظر عمن عدل عن الخطبة، وعما إذا كان هذا العدول بمبرر أو بغير مبرر.[1]

ثانيا: يرى الشافعية أن هدايا الخطبة مقيدة بشرط الزواج؛ لذلك عدت من ضمن هبات الثواب التي يحق لصاحبها طلب ردها متى لم يتحقق ذلك المقابل.[2]

ثالثا: فصل المالكية[3] بين أن يكون العدول من جهة الخاطب أو من جهة الخطيبة أو من جهتهما معا.

1- فإن اتفقا على العدول عن الخطبة؛ حق لكل منهما أن يسترد هداياه التي قدمها للآخر.

2- وإذا كان العدول من جهتها؛ حق له استرداد هداياه،

[1] / رد المحتار على الذر المختار، ابن عابدين،599/2، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان ؛ البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد العيني، ص 130-131، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، 1980.

[2] / أنظر الأم، لأبي عبد الله محمد بن ادريس الشافعي، 61/4 – 62، (ط. 1980)، دار الفكر، بيروت.

[3] / الشرح الصغير، الخرشي، 456/2، والشرح الكبير، للدردير، 210/2.

3- أما إذا كان العدول من جهته فقط؛ فلا حق له في استرداد هداياه؛ لأنها متمسكة بالخطبة، مستعدة لتمكينه من إتمامها بالعقد. ومن مكن شخصا من حقه اعتبر ذلك الشخص قابضا له؛ لأن التمكين كالاستيفاء.

وفي حالتي رد الهدايا ترد بنفسها إن كانت قائمة؛ ويرد مثل المثلي؛ وقيمة المقوم إن لم تكن قائمة بنفسها.

وبرأي المالكية أخذت مدونة الأسرة حيث نصت في المادة الثامنة على أنه: **"لكل من الخاطب والمخطوبة أن يسترد ما قدمه من هدايا ما لم يكن العدول عن الخطبة من قبله.**

ترد الهدايا بعينها، أو قيمتها حسب الأحوال".

على أن العادة جرت أن لا تقدم المخطوبة شيئا في فترة الخطوبة؛ لأن الهدايا في هذا الظرف تعتبر تعبيرا عن الرغبة والتعلق، وإظهار الاستعداد من طرف المهدي ومن شأن المخطوبة وأهلها أن يكون مرغوبا فيهم، يبتغى رضاهم فلا تسمح المخطوبة لنفسها ولا أهلها يسمحون لها أن تظهر رغبتها في الخاطب وأهله؛ بتقديم هدايا في فترة الخطوبة لأنها مطلوبة غير طالبة، وحتى إذا كانت طالبة راغبة يمنعها العرف أن تظهر رغبتها، كما تمنعها كرامتها وعزتها ووضعها كخطيبة أن تتنازل عن كرامتها كمطلوبة، فتصبح طالبة راغبة في الخاطب، فإذا وقع العكس فذلك نادر، والنادر لا حكم له.

وأما حكم المصاريف وما أنفقه الخطيبين بمناسبة حفلة الخطبة، فلم تتعرض إليه المدونة، ويرى الدكتور ابن معجوز -رحمه الله- أنه: " لا يحق لأحد الخطيبين أن يطالب بها الآخر، ولو كان الرجوع من قبل هذا الآخر".[1] ونشاطر الدكتور الرأي خصوصا مع غياب النص الشرعي والقانوني المنظم لهذه الحالة. وسكوت الشرع والقانون عن ذلك؛ فيه إشارة للتقليل من ارتفاع نفقات ومصاريف الخطبة.

[1] / أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية، ابن معجوز، 26/1.

كما أن مدونة الأسرة لم تتعرض لمصير الهدايا، فيما إذا توفي أحد الخطيبين -كما هو الحال في الصداق- ولذلك فليس من الملزم للطرف الآخر أن يرد الهدايا في حالة الوفاة التي لا يد للطرفين فيها. كما أنه لا حق للورثة في استرجاعها؛ لأن حكمها حكم الهبة، والوفاة مانع من حق الرجوع فيها.

أضف إلى ذلك أن المدونة لم تتعرض لمصير الهدايا، في حالة ما إذا طرأ عارض حال دون هذا الزواج، كما لو ظهر أنهما أخوين من الرضاع. ونرى أن حكم هذه الحالة كحكم سابقتها، فلا يحق استرداد الهدايا؛ حيث لا يد للخطيبين في إنهاء الخطبة.

وحكم الهدايا في فترة الخطبة، هو غير حكمها في الزواج، والمشرع لم يتعرض إلى حكم الهدايا أثناء سريان عقد الزواج، وعليه فتطبق مقتضيات المادة 400 من المدونة، التي تقول: **(كل ما لم يرد به نص في هذه المدونة، يرجع فيه إلى المذهب المالكي والاجتهاد الذي يراعى فيه تحقيق قيم الإسلام في العدل والمساواة والمعاشرة بالمعروف).**

وقواعد الفقه المالكي تقتضي بأن كل ما يبعثه الزوج قبل البناء: من الثياب والحلي وغير ذلك، ثم يقع الفراق بطلاق أو فسخ، فلا يجوز ارتجاعه إن سماه هدية، وكان للزوجة، إلا أن يفسخ بينهما قبل البناء بوجه من وجوه الفسخ، فله حينئذ استخلاص ما بقي دون ما ضاع منها فلا تطالب به.[1]

يقول ابن عاصم في التحفة:[2]

وكل ما يرسله الزوج إلى زوجته من الثياب والحلي

فإن يكن هدية سماها فلا يسوغ أخذه إياها

إلا بفسخ قبل أن يبتنيا فإنه مستخلص ما بقيا

[1] / راجع شرح ميارة على تحفة ابن عاصم، ص 187.

[2] / نفسه.

المطلب الثاني: مصير الصداق الذي قدمه الخاطب في فترة الخطبة

الصداق: هو ما يعطيه الزوج لزوجته لحلية الاستمتاع، فهو عطية مفروضة من الله تعالى على الزوج لزوجته بدليل قوله تعالى: (**وآتوا النساء صدقاتهن نحلة**).[1]

والحكمة من الصداق هي التدليل على الرغبة في الزواج، والاستعداد للإنفاق، وإشعار المرأة بالمستقبل، والسعادة الزوجية المبنية على الحب والود والاحترام والرغبة المتبادلة.

ولا خلاف بين الفقهاء في أن الصداق يجب رده في حالة ما إذا حدث العدول عن الخطبة، سواء وقع العدول من طرف الخاطب أو المخطوبة، أو منهما معا؛ لأن الصداق أثر من آثار الزواج الصحيح، وحق من حقوق الزوجة، والخاطب إنما قدم الصداق - في فترة الخطبة - من أجل تتويجها بعقد الزواج ولم يتم؛ ولذلك جاز للخاطب رد ما أهداه لخطيبته في حالة العدول؛ لعدم تعلق حق المخطوبة به، إذ لم تصبح زوجة. وهذا ما لم يتنازل عنه الخاطب بمحض إرادته وعن طيب خاطره.

وإذا توفي أحد الطرفين (الخاطب) أو(المخطوبة) في فترة الخطبة فالحكم كما يلي:

- إن كان الميت المخطوبة، فللخاطب أن يسترد الصداق أو الجزء الذي قدمه لها في فترة الخطبة من أهلها.

- وإذا كان الميت الخاطب، فلورثته أن يستردوا الصداق من المخطوبة.

وفي حال رد الصداق، فإنه يسترده بعينه إن كانت قائما، وإن هلك أو ضاع استرد مثل المثلي وقيمة المقوم يوم تسلمه.

وبهذه الأحكام أخذت مدونة الأسرة في المادة التاسعة على مايلي: **"إذا قدم الخاطب الصداق أو جزءا منه وحدث عدول عن الخطبة أو مات أحد الطرفين أثناءها؛ فللخاطب أو لورثته استرداد ما سلم بعينه إن كان قائما، وإلا فمثله أو قيمته يوم تسلمه.**

[1] / سورة النساء، من الآية 4.

إذا لم ترغب المخطوبة في أداء المبلغ الذي حول إلى جهاز، تحمل المتسبب في العدول ما قد ينتج عن ذلك من خسارة بين قيمة الجهاز والمبلغ المؤدى فيه ".

وبمقتضى الفقرة الثانية من هذه المادة يتضح أنه إذا كان الصداق الذي قدم الخاطب لمخطوبته عبارة عن مبلغ مالي، وتصرفت فيه المخطوبة؛ بأن اشترت به أفرشة أو أثاثا أو غير ذلك مما تجهز به نفسها، ثم بعد ذلك حصل عدول عن الخطبة، وامتنعت المخطوبة عن أداء ذلك المبلغ نقدا؛ جاز للخاطب أن يسترد الجهاز أو الثمن الذي بيع به. يعني: مادام أنه المتسبب في العدول، فيتحمل ما قد ينتج من خسارة بين قيمة الجهاز والمبلغ المؤدى فيه.

ويطبق نفس الحكم إذا كان المتسبب في العدول عن الخطبة هي المخطوبة.

المبحث الثاني: التعويض على العدول عن الخطبة

قبل الكلام عن موقف الفقه والقانون من مسألة التعويض، لا بأس أن نعرف بكلمة " التعويض" لغة واصطلاحا.

التعويض لغة: أصل التعويض لغة: العوض، وهو البدل. تقول: عوضته تعويضا إذا أعطيته بدل ما ذهب منه. وتعوض منه واعتاض: أخذ العوض.[1]

التعويض اصطلاحا:

يفهم من عبارات الفقهاء أن التعويض اصطلاحا هو: دفع ما وجب من بدل مالي بسبب إلحاق ضرر بالغير.

أما التعويض عن الضرر المعنوي، فلا يوجد في الكتب الفقهية أن أحدا من الفقهاء تكلم عن التعويض المالي في شيء من الأضرار المعنوية، وإنما هو تعبير حادث.[2]

المطلب الأول: التعويض عن الضرر عند فقهاء الشريعة

لم نعثر - فيما رجعنا إليه من كتب الفقه الإسلامي- على نصوص تجيز الحكم بالتعويض عن الضرر الذي يحصل لأحد الطرفين بسبب عدول الآخر عن الخطبة؛ إذ أنه لم يكن يترتب على العدول ضرر لمجموعة من الأسباب، نذكر منها ما يلي:

[1] / راجع: تاج العروس، ولسان العرب، والمصباح المنير، مادة: (عوض).

[2] / الموسوعة الفقهية، 13/ 35 و 40.

أ- كان الزواج مبكرا؛ فإذا عدل الخاطب عن الخطبة، فالمخطوبة تبقى لها فرص الزواج قائمة غالبا.

ب- كانت الخطبة تتم في إحدى المساجد بعد صلاة العصر؛ فلا ينفق أي منهما أموالا من أجل إقامة حفلة الخطبة.

ج- كان التعدد جاريا به العمل يستوعب نسبة الزيادات في مواليد الإناث؛ وبذلك كان العرض قليلا بالنسبة للطلب.

د- كان الزواج يقوم على البساطة حسب المستوى المادي للعائلتين، وأغلب العائلات متوسطة الغنى أو ضعيفة؛ فلم ترتفع نسبة الأغنياء إلا بعد الحرب العالمية الثانية؛ وظهور الذهب الأسود. فلم يكن يحصل ضرر مادي لأحد.

و- كانت نسبة السكان قليلة في الدول الإسلامية؛ نظرا للوضع الصحي وما يطرأ عليه من تدهور؛ نتيجة كثرة الأمراض وارتفاع نسبة الوفيات، مما كان معه العرض قليلا.

أما فقهاء العصر الحالي فقد اختلفوا في ذلك على آراء:

الرأي الأول: يرى أنه لا تعويض عن الضرر الناشئ عن العدول عن الخطبة؛ أخذا بقاعدة " **الجواز الشرعي ينافي الضمان**"[1]، وأن من استعمل حقه الشرعي لا يكون ضامنا ولا مطالبا بالتعويض عن الضرر الناشئ عن هذا الاستعمال. فمن عدل عن الخطبة فقد استعمل حقه الشرعي، ومن استعمل حقه لا يكون ضامنا ولا مطالبا بالتعويض عما ينشأ من ضرر لغيره باستعمال حقه استعمالا مشروعا.

الرأي الثاني: يرى أن عدول أحد الطرفين عن الخطبة؛ يجيز للطرف الآخر طلب التعويض عن الضرر الذي يصيبه بسبب العدول، فالتعويض ليس مقابلا للعدول عن الخطبة الذي هو حق لكل الطرفين حتى يمتنع، بل هو مقابل بالضرر الذي ينشأ عن العدول. والأصل في ذلك قول النبي ﷺ: **(لا ضرر ولا ضرار)**[2] وقاعدة

[1] / القواعد الفقهية، لأحمد الزرقا، ص 449.

[2] / أخرجه الدارقطني في كتاب الأقضية، 4/ 228 ؛ وابن ماجة في كتاب الأحكام 2/ 784.

(الضرر يزال)[1] ؛ فإنها تعد دليلا على إزالة الضرر بالتعويض عنه، وفي ذلك يقول محمد أبو زهرة : **(والضرر يزال، وطريق إزالته هو التعويض).**[2]

وهذا الرأي أخذت به بعض المحاكم المصرية، مع اختلاف بينها في مستند الأخذ به، فمنها ما استند إلى القواعد العامة في المسؤولية التقصيرية، واستلزم توافر شروطها وبصفة خاصة توافر الخطأ من جانب من عدل عن الخطبة. ومنها من يشير إلى إساءة استعمال الحق في العدول ويترتب عليه المسؤولية في التعويض.[3]

الرأي الثالث: فصل بين ما إذا كان الضرر ناشئا عن مجرد العدول عن الخطبة، دون أن يكون لمن عدل عنها دخل فيه غير مجرد عدوله، ففي هذه الحالة لا وجه للتعويض، وبين ما إذا كان الضرر الذي أصاب أحد الطرفين لم يكن لمجرد العدول، وإنما كان بسبب آخر غير مجرد العدول، إذن فلا غضاضة للحكم بالتعويض لمن أصابه الضرر بسبب عدول الآخر عن الخطبة.[4]

يقول الشيخ أبو زهرة: (**وعلى هذا يكون الضرر قسمين، ضرر ينشأ وللخاطب دخل فيه غير مجرد الخطبة والعدول، وضرر ينشأ عن مجرد الخطبة والعدول من غير عمل من جانب العادل، فالأول يعوض والثاني لا يعوض، إذ الأول كان تغريرا، والتغرير يوجب الضمان، كما هو مقرر في قواعد الفقه الإسلامي).**[5]

وقد استقر القضاء المصري على هذا الرأي؛ حيث اعتبر الخطبة وعدا بالزواج، وأن مجرد العدول عن الخطبة لا يكون سببا موجبا للتعويض، غير أنه أشار إلى أنه إذا اقترن هذا العدول بأفعال أخرى ألحقت ضررا بأحد الخطيبين، جاز الحكم بالتعويض على أساس المسؤولية التقصيرية.[6]

---

[1] / شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا، ص 179.

[2] / الأحول الشخصية، ص 36، دار الفكر العربي.

[3] / أحكام الأسرة في الزواج والطلاق وآثارهما، ص51 -52.

[4] / الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، زكي الدين شعبان، ص 82.

[5] / الأحوال الشخصية، ابو زهرة، ص23.

[6] / الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، عبد الرزاق أحمد السنهوي،830/1، (ط. 1952م) دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة.

قال الدكتور ابن معجوز: **(وهذا رأي سليم؛ لأن من المبادئ المسلم بها في الفقه الإسلامي أنه لا ضرر ولا ضرار والضرر يزال).**[1]

المطلب الثاني: التعويض عن الضرر في مدونة الأسرة

نصت المادة السابعة من المدونة على أن:" مجرد العدول عن الخطبة لا يترتب عنه تعويض غير أنه إذا صدر عن أحد الطرفين فعل سبب ضررا للآخر يمكن للمتضرر المطالبة بالتعويض".

ويستفاد من هذا النص أن المشرع المغربي قد ساير القضاء المصري، حيث اعتبر أن مجرد العدول عن الخطبة لا يكون سببا لطلب التعويض، لكن إذا اقترنت بهذا العدول أقوال أو أفعال غير مشروعة؛ ألحقت ضررا بأحد الخطيبين- مادية كانت أو معنوية - فإنه يجوز للمتضرر منهما أن يرفع الأمر إلى القضاء؛ للمطالبة بالتعويض عن الضرر الحاصل له؛ بناء على المسؤولية المدنية المنصوص عليها في الفصلين 77 (الفقرة الأولى) و78 من قانون الالتزامات والعقود.[2]

- ومن بين الأفعال الغير المشروعة التي توجب التعويض: أن لا يكون للعادل مبرر معقول لإنهاء الخطبة، بل يفعل ذلك لمجرد التهور والطيش، أو أن يكون له دور في إنجاز التصرف الضار بالطرف الآخر؛ كما إذا استعجلت الخطيبة حفلة الزفاف، وعندما هيأ لها الخاطب أعلنت عن إنهاء الخطبة، أو العكس. أو كأن يطلب الخاطب من خطيبته الانقطاع عن الدراسة، أو التخلي عن وظيفتها، فتفعل ذلك ثم يتراجع عن الخطبة بدون سبب معقول.[3]

---

[1] / أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأسرة، 1/ 26

[2] / نص الفصل 77:"كل فعل ارتكبه الإنسان عن بينة أو اختيار، ومن غير أن يسمح له به القانون، فأحدث ضررا ماديا أو معنويا للغير، ألزم مرتكبه بتعويض هذا الضرر، إذا ثبت أن ذلك الفعل هو السبب المباشر في حصول الضرر" ونص الفصل 78 على ما يلي: "كل شخص مسؤول عن الضرر المعنوي أو المادي الذي أحدثه، لا بفعله فقط ولكن بخطإه أيضا، وذلك عندما يثبت أن هذا الخطأ هو السبب المباشر في ذلك الضرر.

وكل شرط مخالف لذلك يكون عديم الأثر.

والخطأ هو ترك ما كان يجب فعله، أو فعل ما كان يجب الإمساك عنه، وذلك من غير قصد لإحداث الضرر".

[3] / من مدونة الأحوال الشخصية إلى مدونة الأسرة، أحمد الخمليشي، 93/1.

ومثال ذلك أيضا ما جاء في الحكم الصادر عن المحكمة الابتدائية بمراكش الذي جاء فيه: "**العدول عن الخطبة دون سبب ولمجرد أن الخاطب متزوج ولم يتمكن من الحصول على موافق زوجية ليتزوج من المخطوبة.**

تعويض عن الضرر. نعم."[1]

- ومن الأقوال الغير المشروعة التي توجب التعويض:

*أن تتعمد المخطوبة عند العدول عن الخطبة؛ إلى الحط من كرامة الخاطب باستعمال ألفاظ مشينة، من شأنها أن تحقره بين أهله وذويه ومعارفه، وتفسد سمعته، فيكون ذلك سببا في نفور الناس منه.

*أن يتعمد الخاطب حين عدوله عن الخطبة؛ إلى نشر روايات مخزية تمس شرفها وتهدر كرامتها وكرامة أسرتها، كأن يرمي أهلها بأنهم لا يتورعون عن ارتكاب الفواحش، أو أن عيشهم من حرام، أو غير ذلك من النعوت والأوصاف التي تجعل المخطوبة عرضة للاحتقار الاجتماعي والمعرة بين الناس.

فكل هذه الأضرار وغيرها إذا ثبتت في حالة العدول، وطالب بها الطرف المتضرر، فإنها توجب له التعويض، وذلك على أساس المسؤولية التقصيرية المنبثقة من القاعدتين (لا ضرر ولا ضرار)، و (الضرر يزال). فمتى وجد الضرر وعلاقة السببية بينه وبين الخطأ فلابد من التعويض؛ إذا طالب به الطرف المتضرر.

ولم يحدد المشرع المغربي مقدار هذا التعويض؛ وإنما أوكل الحكم بالتعويض عما يثبت من ضرر ناتج على العدول عن الخطبة لسلطة القاضي، فهو الذي يراقب أولا توافر عناصر المسؤولية المدنية في جانب الطرف العادل من خطإ وضرر وعلاقة سببية بينهما، ثم يجتهد في تقدير التعويض المناسب لترضية الطرف المضرور وإصلاح الضرر الذي أصابه.

[1] / حكم صادر عن المحكمة الابتدائية بمراكش بتاريخ 09/6/17 في الملف عدد 09/36 منشور بمجلة المقال، عدد 2 ص 223 وما يليها.

خاتمة:

يتضح مما سبقت دراسته أن الخطبة مشروعة في الإسلام، وهي مستحبة عند جمهور الفقهاء إن وقعت على من يجوز للخاطب التزوج بها.

ولم تضع مدونة الأسرة تعريفا للخطبة، تاركة الأمر للفقهاء الذين عرفوها بأنها: طلب أو التماس الرجل الزواج بامرأة معينة خالية من الموانع الشرعية، وعرض رغبته فيها عليها أو على أهلها، فإذا ما أجيب الخاطب لطلبه، فقد تمت الخطبة بينهما.

وإذا كان الفقهاء اختلفوا في تحديد طبيعة الخطبة؛ إلا أن المدونة حسمت ذلك الخلاف، وكيفت الخطبة على أنها مجرد تواعد بين الخطيبين بالزواج، غير ملزم للطرفين؛ إذ يجوز لكل منهما أن يعدل عن خطبته بمبرر أو بغير مبرر.

ويترتب على العدول عن الخطبة آثار تتعلق بالهدايا، وبالصداق الذي يقدم في فترة الخطبة. وقد لاحظنا أن الفقهاء اتفقوا على أن للخاطب استرداد ما سلمه للخطيبة من الصداق، مع استمرار الخطبة وبعد العدول عنها على السواء، إلا أنهم اختلفوا في استرداد الهدايا، وقد أخذت مدونة الأسرة بالتفصيل الذي سار عليه المذهب المالكي.

ومن أهم المستجدات التي نظمتها المدونة للخطبة، أنه إذا صدر عن أحد الخطيبين فعل سبب ضررا للآخر، يمكن للطرف المتضرر أن يرفع أمره إلى القضاء للمطالبة بالتعويض.

لائحة بأهم المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

- أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية، محمد ابن معجوز المزغراني، ط.2 (1994م)، مطبعة النجاح، الدار البيضاء.

- أحكام الأسرة في الإسلام دراسة مقارنة بين فقه المذاهب السنة والمذهب الجعفري والقانون، محمد مصطفى شلبي، (ط. 2) (1397هـ -1977م)، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

- أحكام الأسرة في الزواج والطلاق وآثارهما، سعيد محمد الجليدي، ط. 1995، دار الكتاب الجديدة المتحدة.

- الأحوال الشخصية، محمد أبو زهرة، (ط. 1950م)، دار الفكر العربي.

- إدرار الشروق على أنواء الفروق، لابن الشاط: قاسم بن عبد الله، (ط.1) (1418هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

- إعانة الطالبين على حل ألفظ فتح المعين، لأبي بكر بن محمد شطا الدمياطي، (ط.1) (1418هـ -1997م)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

- أوجز المسالك إلى موطأ الإمام مالك، الكاندهلوي، دار الكتب العلمية، لبنان.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المعروف بالحفيد، مطبعة الاستقامة، القاهرة.

- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط.3 (1387هـ-1967م)، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.

- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للشيخ الدردير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، دار الفكر، (د. ط.) و(د. ت.).

- خطبة النساء في الشريعة الإسلامية والتشريعات العربية للمسلمين وغير المسلمين، عبد الناصر توفيق العطار، مطبعة السعادة.

- رد المحتار على الذر المختار، ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.

- سنن الدارقطني، للإمام علي بن عمر الدارقطني، عنى بتصحيحه وتنسيقه وترقيمه وتحقيقه السيد عبد الله هاشم يماني المدني، (ط. 1386هـ-1966م)، دار المحاسن للطباعة، المدينة المنورة، الحجاز.

- شرح الزرقاني على مختصر خليل، للإمام عبد الباقي الزرقاني، ط.(1398هـ-1978م)، دار الفكر، بيروت.

- شرح القواعد الفقهية، أحمد بن محمد الزرقا، صححه وعلق عليه مصطفى أحمد الزرقا، ط.2 (1409هـ -1989م)، دار القلم، دمشق، سوريا.

- صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة البخاري، (ط. 1401هـ -1981م)، دار الفكر.

- فتح الباري بشرح البخاري، للحافظ شهاب الدين أبي الفضل العسقلاني المعروف بابن حجر، (ط. 1378هـ-1959م)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

- القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، طبعة جديدة منقحة.

- لسان العرب، ابن منظور، ط. (1314هـ – 1855م)، دار الطباعة والنشر، بيروت.

-معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا بن حبيب الرازي، تحقيق: عبد السَّلام محمد هَارُون، اتحاد الكتاب العرب، ط.(1423هـ-2002م).

- المغني لابن قدامة المقدسي، تعليق محمد رضا، ط.3 (1367هـ)، دار المنار.

- المحلى لابن حزم، ط.-1350هـ)، إدارة الطباعة المنبرية، مصر.

- من الأحوال الشخصية إلى مدونة الأسرة، أحمد الخمليشي، (ط.2012) دار نشر المعرفة، الرباط، المغرب.

- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المعروف بالحطاب، مطبعة النجاح، طرابلس، ليبيا.

- الموطأ، للإمام مالك بن أنس، (ط.2) (1414هـ-1993م)، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب.

- نظام الأسرة في الإسلام، محمد عقلة، (ط1) (1410هـ)، مكتبة الرسالة الحديثة.

- الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، عبد الرزاق أحمد السنهوري، (ط. 1952م) دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة.

- الهداية شرح بداية المبتدي، لأبي الحسن، علي بن أبي بكر المرغيناني، المكتبة الإسلامية، بيروت.

تحمل الشهادة وأداؤها من قبل المرأة العدل الموثقة، هل تعرقل مسيرتها في الخطة؟ أم تعبد لها طريقها؟

دة/ نادية النحلي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله ، كلية الشريعة - فاس

مقدمة:

بالإعلان عن قرار **المؤسسة الملكية** تمكين المرأة المغربية من مزاولة **مهنة التوثيق العدلي**، طرح الإشكال القانوني والفقهي في **القانون رقم 03 .16** فيما يتعلق بتصدر المرأة لعملية الإشهاد، وهي العملية المؤطرة بنص **قرآني** ينص على ضرورة شهادة **امرأتين اثنتين في حال غياب الرجل**، وحيث أن نصاب الشهادة هو **رجلين** اثنين وعوضهما هو **رجل وامرأتان**، فإن **المرأة العدل الموثقة ستمارس ضمن فريق** يتشكل كالآتي :

- **رجل وامرأتان**
- **أو أربع نساء**

ومع توقي نفور المجتمع من الصيغة الثانية فالغالب هي الصيغة الأولى.

وبالتالي فإن مهنة التوثيق العدلي بشكل عام ستكون في حاجة إلى إعادة النظر وتنظيم عملية الإشهاد لتتلاءم مع ولوج النساء للمهنة، من حيث **الشكل** أي العدد، وكذا من حيث **المضمون**، فالمرأة العدل الموثقة ستبرم جميع العقود المسماة، ومنها البيع والشراء والرهن والهبة وغيرها ، **فكيف لها كعدل أن لا تبرم عقود الزواج والطلاق؟**

والقاضية المغربية تقضي في الجانيات وفي الجنح والتلبس والإداري والتجاري والمدني والشرعي، وهذا الأخير نقصد به دعاوى التطليق، فكيف تبث كقاضية في التطليق وتمارس قضاء التوثيق ولا يسمح لها كعدل بتوثيق **الزواج والطلاق**؟

وتجدر الإشارة إلى أن السادة العدول يعانون من إكراهات كثيرة في ممارستهم للمهنة، لا أدل على ذلك من أن ممارستهم تظل في معزل عن أية حماية أو تأمين أو

تغطية صحية أو تقاعد، وبانخراط المرأة في خطة العدالة، فإن انخراطها سيضيف إلى ذلك مظلومية المرأة الاقتصادية والسياسية التي تعتمد على الامتياز الأجري، والاحتكار الاقتصادي، والاستفراد بالقرار والتخطيط والبرمجة.

يتضح أن الإشكالات عديدة، وهو ما يبرر طرح التعديل الجذري للقانون 16-03 .

وإذا كنا نتبنى مبدأ المؤسسة الملكية في مضمار ترقية وضعية المرأة في القانون" فلا نحلل حراما ولا نحرم حلالا" ، فإن ذلك لا يتنافى ومحاكمة الاجتهاد الفقهي في تعامله مع آية المداينة، في مسألة الكتابة والشهادة وأحقية المرأة في ممارستهما معا أو إحداها، ومن ثم فإننا نروم **فك الارتباط بين الإشهاد والكتابة في القوانين المنظمة للمهنة كإشكال رئيسي لتمكين المرأة من الممارسة الرصينة، وكذا التفرس في أسباب استثناء عقود الزواج والطلاق مع إمكانية المخاطبة عليها من قبل القاضية في التوثيق، كل** ذلك مع استحضار تطور أساليب التوثيق والتحمل بالشهادة وأداءها بشكل إلكتروني لا يخامره شك، ومع مراعاة عدم توافر علة النسيان في المرأة بشكل مسترسل، وتغير هذا المعطى بين زمن التحمل بالشهادة وزمن أداءها – **قسم أول**-. وبتوظيف كل ذلك لرفع المنع بشكل لا لبس فيه، نضع شهادة المرأة العدل الموثقة في قلب رؤية المشروع التعديلي للقانون رقم 16-03 – **القسم الثاني**.

قسم أول . فك الارتباط بين الكتابة والإشهاد: الزاوية الشرعية

القسم الثاني . أي سبيل لتعديل وتنظيم شهادة المرأة في قانون خطة العدالة ومرسومه التطبيقي

I قسم أول . فك الارتباط بين الكتابة والإشهاد: الزاوية الشرعية

نتساءل من الزاوية الشرعية عن **طبيعة مهنة التوثيق العدلي داخل المنظومة التوثيقية بالمغرب؟**

فقد عرف أقطاب الفقه الإسلامي هذه المهنة بقولهم : "**العدالة** هي وظيفة دينية تابعة للقضاء.. وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين

الناس فيما لهم وعليهم تحملا عند الإشهاد وأداء عند التنازع، وكتابة في السجلات تحفظ حقوق الناس وأملاكهم وديونهم وسائر معاملا تهم".[1]

والظاهر من هذا التعريف لابن خلدون أن خطة العدالة: "هي شهادة وإشهاد وكتابة وتوثيق بين الناس في آن واحد دون انفصال".[2]

وفي هذا يختلف النظام المغربي عن قانون التوثيق **اللبناني** في المادة 25 منه: "على الكاتب العدل أن يتلو على المتعاقدين والشهود.. السند الذي نظمه، وأن يذكر ذلك في عبارة التصديق وعلى جميع الحاضرين أن يوقعوا في أسفل العبارة، ثم يمهر الكاتب العدل السند بخاتمه ويؤرخه ويوقعه".

ونفس المنحى في قانون التوثيق **المصري** ودول الخليج[3]، مما يعني أن ثمة اختلاف **شكلي** واختلاف **منهجي** بين المغرب وتلك الأمصار العربية، ومناط الاختلاف يتجلى أساسا في **"موضوع تحمل الشهادة وأدائها"**، فبما أن النظام القانوني المغربي للتوثيق[4] يجمع على عاتق العدل الموثق المهتمين معا، فإن النقاش حول ولوج المرأة للمهنة جاء مغلفا بنظرة شرعية فقهية تضع نصب عينيها "شهادة المرأة في ميزان الشريعة".

فما هي أحكامها؟ وكيف تم تفسير الآيات الكريمة التي تناولتها؟

قال العزيز الحكيم في الآية 282 من سورة البقرة: "واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين، فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهن فتذكر إحداهما الأخرى".

---

[1]- ابن خلدون: "المقدمة" ، 248 الطبعة 2، 1996، تصحيح وفهرسة أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت - لبنان.

[2]- د. عبد السلام آيت سعيد: "المرأة ومهنة العدول، إشكالية الولوج بين الفقه والقانون والعرف"، الطبعة الأولى، نونبر 2007، مطبعة طوب بريس – الرباط 164، ص 81.

[3]- الوسيط في التوثيق "للسيد عبد الوهاب عرفة، طبعة 2005، دار المطبوعات الجامعية الإسكندرية، مصر ص 11 و12.

[4]- القانون رقم 03.16 متعلق بخطة العدالة، ج.ر عدد 5400 بتاريخ 2 مارس 2006.

قال أبو بكر بن العربي في تفسير الآية: "رتب الله تعالى الشهادات بحكمته في الحقوق **المالية والبدنية والحدود**، فجعلها في كل فن **شهيدين**، إلا في **الزنا** فإنه قرن ثبوتها **بأربعة شهداء** تأكيدا في الستر".[1]

ثم أورد تفصيلا كالتالي:

- لما جعل الله تعالى امرأتين بدل شهادة الرجل، وجب أن يكون حكمها حكمه، أي أن المرأة أهل للشهادة من حيث المبدأ الشرعي،

- إذا اشترط الرضا والعدالة في المداينة، فاشتراطها في النكاح أولى، أي يشترط في الاثنين شروط الشهادة وهي الرضا والعدالة ولا وجود لشرط الذكورة،

- إذا كانت امرأتين، **وذكرت** إحداهما الأخرى، كانت شهادتهما تعدل شهادة رجل و احد.

- وقد حقق الفقهاء الاختلاف بين شهادة الرجل والمرأة، من حيث مراتب الشهادة وعددها ومتعلقاتها.

أ. المراتب:

المرتبة الأولى: "الزنا" ولا يثبت إلا بشهادة أربعة رجال لقوله تعالى "لولا جاءوا عليه بأربعة شهدا" الآية 13من سورة النور.

المرتبة الثانية: النكاح والرجعة، لقوله تعالى: "وأشهدوا ذوي عدل منكم" الآية 2 من سورة الطلاق، قال الغزالي "ألحق الشافعي به كل ما ليس بمال كالقصاص والعتق والاستيلاد والكتابة والوصايا والوكالة... والترجمة في مجلس القضاء وإثبات الردة والإسلام والنسب والبلوغ والولاء والعدة والموت.[2]

[1]- أبو بكر بن العربي محمد بن عبد الله: "أحكام القرآن" تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1988.

[2]- أبو حامد الغزالي 505هـ، "الوسيط في المذهب" الطبعة الأولى، 1997م، تحقيق أحمد محمود ابرثيهم ومحمد محمد تامر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ج 366/7.

المرتبة الثالثة: الأموال وحقوقها وأسبابها، تثبت بشهادة رجل وامرأتين بدليل آية المداينة، ويدخل فيه الشركة والإجارة وإتلاف الأموال وعقود الضمان، والقتل الخطأ وكل جراحة لا توجب إلا المال.

المرتبة الرابعة: ما لا يطلع عليه الرجال غالبا، ويثبت برجل وامرأتين، وبأربع نسوة كالولادة والبكارة وعيوب النساء، والرضاع، وما يخفى على الرجال.

وهذا ملخص كلام الإمام الغزالي رحمه الله في المسألة، وقد تعرض لها كذلك ابن القيم في كتابه "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية".[1]

وعليه، فإنه لا خلاف في جواز الاعتماد على الشهادة في الإثبات، لورود النصوص القرآني والسنة النبوية الدالة على مشروعيتها والقضاء بها، **وشهادة النساء مع الرجال تقبل عند الحنفية في الأموال والأحوال الشخصية (من زواج وطلاق وتوابعهما)**، وعند **المالكية والشافعية والحنابلة، لا تقبل شهادة النساء مع الرجال إلا في الأموال وتوابعها وعقودها**، ولا تقبل شهادة النساء مع الرجال في المذاهب الأربعة في الحدود والجنايات والقصاص...[2]

بناء على ما سبق لا ينتظر أن ينجلي تعديل قانون خطة العدالة رقم 16.03 في مسألة **الشهادة** بوصفها لا **تنفصل** عن الكتابة في هذا القانون كالتالي:

1- الأخذ بالمذهب المالكي، أي أن يسمح للمرأة بممارسة التوثيق العدلي في مجال التصرفات المالية وتوابعها فقط، أما الزواج والطلاق والرجعة فلا.

2- وإما "الانفتاح الفقهي والاستفادة من كل المذاهب و العلماء بناء على قاعدة "اختيار الأيسر لا الأحوط"، وهو ما مال إليه ودافعه عنه د عبد السلام آيت سعيد في كتابه "المرأة ومهنة العدول"، يقول: إذا كثرت الأحوطيات في الفقه المتصل بحياة الناس فإن مجموعها التراكمي سينتهي إلى شيء من الآصال والأغلال التي جاء النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها عن الأمة...، وعلى هذا الاختيار يكون **المذهب**

[1]- المكتبة التجارية مكتبة مكة المكرمة، المطبعة العربية السعودية، 1996، الطبعة الأولى، ص 180 وما بعدها.

[2]- د. عبد السلام أيت سعيد: "المرأة ومهنة العدول، إشكالية الولوج بين الفقه والقانون والعرف"، الطبعة الأولى، نونبر 2007- مطبعة طوب بريس، الرباط، ص 90، نقلا عن د. وهبة الزحيلي.

الحنفي هو الراجح والأليق للمرأة لولوج خطة العدالة، نظرا لشموله الزواج والطلاق والأموال من منظور الشهادة.[1]

فالعدل يقتضي حسبه أن تمارس المرأة مهنة التوثيق العدلي جنبا إلى جنب مع أخيها الرجل، وألا تقتصر مهمتها على الكتابة، بل تتعداها لتلقي **الشهادة** على خيار المذهب الحنفي من باب التيسير أيضا.

وقد ذهب الفقه الحديث إلى أن أصل عقود المعاوضات أو الحقوق المالية المقصودة في آية المداينة تقوم على مبدأ الالتزامات المتبادلة، وأن المعاوضات تشمل كافة الالتزامات بما فيها الالتزامات المتبادلة، في إطار العلاقة الزوجية.[2]

والثابت أن المؤسسة الملكية قد رسخت مبدأ هاما في إطار التعامل مع أحكام الشريعة مفاده: "لن نحلل ما حرم الله، ولن نحرم ما أحل الله"، فمع التسليم بالحكم الشرعي للشهادة "رجلين" أو "رجل وامرأتان"، والتيسير بناء على المذهب الحنفي، يوصى بالاحتراز في مجلس العقد من خلال مفهوم الشهادة في قانون التوثيق العدلي، قياسا على قضاء التوثيق الذي تمارسه المرأة منذ زمن يسير في المغرب.

القسم الثاني . أي سبيل لتعديل وتنظيم شهادة المرأة في قانون مهنة التوثيق العدلي ومرسومه التطبيقي (إشكالية التنزيل)

انقلب الحديث اليوم في موضوع تقلد المرأة مهنة التوثيق العدلي من الحديث عن رفع المنع أو الإبقاء عليه بعد القرار، إلى اتخاذ الحدث وسيلة لنفض الغبار عن النظرة التقليدية التي لا زالت تطبع المهنة مقارنة بنظيرتها "مهنة التوثيق العصري"، بل وحتى "مهنة المحاماة" حيث اكتسب ممارسوها كذلك الحق في توثيق العقود وعلى رأسها عقود اقتناء **السكن الاقتصادي**؛ فالأمل معقود على هدف دخول المرأة الخطة لتعديل ماعوج من ظروف وملابسات ممارستها، وقيل في هذا الصدد:

- أن دخول المرأة دون تعديل قانون المهنة سيكون بمثابة بطالة مقنعة.

[1]- عبد السلام آت سعيد، نفس المرجع، ص 1-92.

[2]- اذ. محمد غزويل موثق عصري بهيئة فاس، وأستاذ مادة عمل التوثيق بكلية الشريعة بفاس.

- أن ثمة خطر على المرأة، بل مخاطر إبان الممارسة قد تصل حد الإيذاء الجسدي.

- أن هناك خطر المتابعة الجنائية بالخطأ المادي والتزوير...

ومع تعدد هذه الذرائع تفصل في ألأهداف تعديل قانون خطة العدالة في عنوان: حول – مسألة الكتابة والشهادة للمرأة باعتبار محورية في تنزيل الممارسة.

- ثم نخوض في الجوانب المكملة لتحسين شروط الممارسة والتي تشترك فيها المرأة والرجل معا.

1) شروط وضوابط تلقي الشهادة وتحرير الوثيقة العدلية في أفق التعديل

من أهم الضوابط التي يستند إليها العدول في تحرير الوثائق العدلية، وضع الشهادة في الوثيقة: "يجب على العدل باعتباره شاهدا أو كاتبا أن يسجل شهادته بطريقة تميزه عن غيره بأن يضع علامته الخاصة ويكتب اسمه، وذلك منعا للتزوير (المادة 21 من المرسوم التطبيقي للقانون المنظم للخطة.

وكثيرا ما يستعمل المرسوم الوثيقة كمرادف للشهادة، جاء في المادة 14" "يضمن العدلان في الشهادة فصولها الجوهرية التي ينتفي معها كل غموض أو إبهام...".

وهكذا، فالوثيقة شهادة، والعدلان مثنى.

هل معنى هذا أن ممارسة المرأة للمهنة تتداخل فيها كذلك أحكام الشهادة؟ أي أنها ستمارس لزوما مع زميلة وزميل عمل ذكر؟

تقول د. رجاء ناجي جوابا على هذا السيناريو المقترح، أن "آية المداينة جاءت في بيع السلم وهو نوع من البيوع الاستثنائية المؤجلة التسليم، وسدا لذريعة الخلاف رتب الحق سبحانه وسيلة إثباته بالترتيب:

1- الكتابة (للدين المؤجل) ولا علاقة لها بالشهادة، وتشبه العهد الذي يقوم به الموثق والكاتب بالعدل رجلا كان أو امرأة.

2- فإن لم تجدوا كاتبا فاستشهدوا، أي الشهادة تعوض الكتابة عند عدم وجود الكاتب، والحال أننا لا نعدم كاتبا في عصرنا الراهن.

3- ثم وإن كنتم على سفر "فرهان مقبوضة" أي الرهن الحيازي كضمان للأداء حيث يصل الأجل.

كما أن تتبع هذا المسار هو الذي أتاح التجربة التوثيقية الممارسة في بلاد الشر على خلاف التجريد المغربية التي تجاهلت التحرير حسب تحقيق العلماء للآية[1]، ويضيف ذ. عبد السلام آيت اسعيد: "الشهادة أنواع:

1- الشهادة الشفاهية أو الاسترعائية، وتخص اللحظة وتفترض مهمة "التحمل بها" وبعد مرور زمن، يتم أداؤها عن الطلب، وفيها ما لا يمكن أن يطلع عليه الرجال فستشهد المرأة مع زميلة لها بعلة النسيان لا أكثر.

2- الشهادة الأصلية التي تطلب من العدل الموثق بمعزل عن الكتابة.

3- الشهادة التوثيقية (الكتابة) ومن هنا سيناريو التلقي الفردي وتفكيك الثنائية بين الشهادة والتوثيق.

وقد عزر مليه إلى فك الثنائية بالزميلة الموثقة التي تكتب ولا تشهد، في حين أن الممارسة المغربية لخطة العدالة تفرض حتى على الرجل التلقي بشاهدين.[2]

ولفي حال عدم فك الارتباط بين الشهادة والكتابة، فإن ذلك سيكون مخالفا للآية التي استعملت لفظ الإبدال فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، أي أن الإسلام لم يرفض شهادة المرأة.[3]

وعلى أي فإن مسطرة التلقي تقوم على التحمل والأداء في الإبان واللحظة ولذلك لا مجال للنسيان ومن ثم جواز تلقيها الشهادة خاصة وأن التوثيق في اللحظة يتلوه التضمين في مذكرة الحفظ، وبعد ذلك سجل الحفظ بعد المخاطبة لدى القاضي، فإذا انتفت العلة (النسيان) انتفت ضرورة المرأتان.

---

[1]- د. رجاء ناجي مكاوي: مناظرة حول ممارسة المرأة لمهنة العدول 7 فبراير Radio Chada FM 2018

[2]- د.عبد السلام أيت سعيد، نفس البرنامج.

[3]- بن عربي في أحكام القرآن.

ومع أن مشروع (المقترح) الذي وضع لتعديل قانون خطة العالة جاء في سياق رفع المنع عن المرأة وفك الارتباط بين الكتابة والشهادة إلا أن المادة 34 منه و41 منه لازالتا تستعملان الشهادة ويراد بها الوثيقة المكتوبة.

م 34: "يمنع على كل عدل أن يقبل توثيقا في سجل الحفظ أو على أوراق تتضمن التزامات أو اعترافات مع ترك بياض فيه من الشهادة.

م 41: يجب على العدل أن يدرج العقود والشهادات بتمامها في سجل الحفظ..". وإن كان قد حسم في المسألة النسائية حيث جاء في المادة 43: " يجب أن تكون الشاهدة أو الشاهد في العقود أو الشهادات.. مغربيا راشدا متمتعا بحقوقه المدنية".

وأما المادة 45 من المشروع فأبقت صراحة على الثنائية في تلقي عقدي الزواج والطلاق، وأكدت المادة 46 أن العقود الأخرى[1] يمكن توثيقها بعدل واحد (م46).

وأما المادة 47 فجاءت صريحة "يحق للمرأة أن تتلقى هذه العقود والشهادات دون حاجة إلى العطف عليها من طرف عدل آخر".

وفي معرض الاهتمام الذي أولاه المشروع لشهادة اللفيف وإعادة تنظيمها كانت المادة 61 حاسمة في أنه يمكن أن يكون شهود اللفيف ذكورا أو إناثا أو مختلطين.

2) الجوانب المكملة لتحسين ممارسة خطة العدالة بالمغرب للمرأة والرجل:

هي جوانب حيوية لتحديث المهنة والسير بها قدما، ومن أهم ما حث عليها المقارنة التي تقام بين التوثيق العصري و التوثيق العدلي والتي تسجل ميزات قانونية مهمة للموثق العصري مقارنة بالموثق العدل رجلا كان أو امرأة.

من أهم هذه النقاط:

1- إضفاء الصبغة الرسمية على الشهادة أو العقد ابتداء من تاريخ توقع العدل بسجل الحفظ (م 55 من المشروع).

[1]- المال والعقار غير المحفظ وما يؤول إليه من تركات ووصيا الهبات والصدقات وقروض وبيوع، الكفالات واعتناق الإسلام ورؤية الهلال، وأخيرا النوازل المستحدثة ما قبل الجالية.

2- إضفاء صبغة المرفق العام على مكاتب عدول التوثيق انطلاقا من عدة معطيات (فالمادة 90) مثلا أعطت وزير العدل حق تفتيش تلك المكاتب بمفتشين من الإدارة المركزية، وحق لوزير العدل إيقاف العدل عن عمله (م 91)، وللوكيل العام لمللك مراجعة صناديق العدول (م 95).

3- إحداث معهد تكوين العدول (م 7).

4- المادة 12 تحدثت عن القيم المودعة لدى العدل وهو ما لم يكن مسموحا به إلا للموثق العصري، ثم جاءت المادة 32 لتؤكد على تسليم ودائع العدل لدى صندوق الإيداع والتدبير في الحساب المفتوح باسم العدل الموثق.

5- تقرير المسؤولية للعدل الموثق وتكريس واجب التأمين على هذه المسؤولية (م 28).

6- توسيع مجال تحرك العدل إلى القيام بالإجراءات من أداء واجبات التسجيل، التقييد بالسجلات العقارية، إجراءات النشر والتبليغ و حفظ الوثائق (م 19)، وهو ما كان حكرا على الموثق العصري.

7- إلزام العدل بتوفير الأجهزة الإلكترونية، بمكتبه حرصا على تحديث منظومة العمل (م16).

وقد أحدث المشروع هيئة قضائية مهنية للرقابة وصندوق ضمان العدول لأداء المبالغ المحكوم بها لفائدة الأطراف المتضررة في حال عسر العدل وعدم كفاية المبلغ المؤدى من شركة التأمين أو انعدام التأمين.

ولم ينتبه المشروع إلى تعديل مقتضى القانون 03.16 القاضي باعتبار الخطأ المادي في الوثيقة جناية يتابع مرتكبها بالزور في حين أن الخطأ المادي المرتكب في إطار قانون التوثيق العصري لا يشكل إلا جنحة، وه وإغفال لا معنى له.

خاتمة:

إذا كان الماضي والحاضر ذكوريا، فالمستقبل سيكون حتما بتاء التأنيث، فبعد أن أصبحت الرشيدة تعقد على نفسها، ووضعت مدونة الأسرة هذه الأخيرة تحت رعاية الزوجين، ومارست المرأة القضاء وقضاء التوثيق مؤخرا، وتم الحديث عن

العقد المالي للزوجية وتمكين المرأة من الملكية كأهداف في قلب التنمية الاقتصادية وأثبتت المرأة جدارتها في التسيير المالي والاقتصادي عصب المجتمع الحديث، أصبحت هذه الجارة هي التي تخوض المعركة عوض المرأة، فإذا كان أقصى ما تبتغيه المرأة المغربية في هذا الوقت بالذات هو الخروج للحياة الاجتماعية في أمن وأمان تامين، فإن تتويج المسار بقانون تجريم العنف والتحرش بالمرأة خلال فبراير 2018 قد جاء بعد نضال ومخاض عسير، في حين أن الإذن بممارسة خطة العدالة لم يأتي عبر مطالبة وطنية عريضة المنكبين وإنما جاء كذلك تتويجا للجدارة والاستحقاق.

وفي ظل هذا الوضع الجديد، لن تستأسد المرأة المغربية الرصينة على أخيها الرجل، بل هي واعية كل الوعي بأن للرؤية المستقبلية تتأسس على قاعدة مشتركة بين الرجل والمرأة، في تكامل وتفاعل سينفي التمييز لا محالة وإلى غير رجعة.

الوصية بما لم يتم ملكه
دراسة لبعض صوره المعاصرة

د/ عدنان علي الملا

د/ خالد هايف المطيري

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليًا مرشدًا، وبعد:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[1]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[2]، وقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما﴾[3].

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

لقد نظمت الشريعة الإسلامية شئون الإنسان كلها ومعاملاته في حياته وبعد مماته، ففرضت عليه في حياته أمورًا، وشرعت شرائع ليسير بها في الأرض يبتغي طلب الرزق الطيب الحلال، ووضعت له في ذلك طرقًا مباحة متعددة للتربح وكسب المال، وجعل الفقهاء لتلك الطرق بابًا واسعًا في الفقه الإسلامي يسمى بالمعاملات.

ولم تقف التشريعات الربانية عند هذا الحد في تنظيم معاملات الإنسان

---

[1] - [آل عمران: 102].

[2] - [النساء: 1].

[3] - [الأحزاب: 70، 71].

وكيفية سعيه وطلبه للرزق وجمع المال في حياته المعيشية، بل وضعت التشريعات التي تبين مآل المال بعد وفاة الإنسان، فشرعت الفرائض حقوقًا للورثة من الأبناء والآباء والإخوة والأقارب في مال الميت، بعد قضاء ديونه إن كان مدينًا.

ومن هذه التشريعات التي تختص بتركة الميت الوصية، ولها أحكام كثيرة ومسائل متعددة تكلم فيها الفقهاء قديماً وحديثاً، وأفاضوا في الحديث عنها وأفردوها بالتأليف، ولا يتسع المقام لاستيفاء أحكامها وبيان مسائلها، ولذا اخترنا أن نسلط الضوء على بعض الأحكام المتعلقة بها والتي تتناول نازلة من نوازل العصر، ومشكلة من مشكلاته الحديثة التي لم ينص فقهاؤنا السابقون على حكمها، واخترنا لها هذا العنوان: (**من أحكام الوصية المعاصرة: الوصية بما لم يتم ملكه**).

ويعتمد هذا البحث على جانب نظري تأصيلي وجانب تطبيقي عملي.

خطة البحث

يشتمل البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة:

أما المقدمة: فإنها تشتمل على بيان أهمية الموضوع وتشرح خطة البحث.

وأما المبحث الأول: فهو باب نظري تأصيلي يشتمل على أربعة مطالب، وهي كالتالي:

المطلب الأول: تعريف الوصية لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: مشروعية الوصية وبيان حكمها.

المطلب الثالث: في ذكر أركان الوصية وشروط المُوصَى به.

المطلب الرابع : في الملك التام والملك الناقص.

وأما المبحث الثاني: فهو قائم على الجانب التطبيقي المتعلق ببعض صور الوصية المعاصرة، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في تكييف البيع المؤجل ثمنه من حيث الملكية التامة والناقصة.

المطلب الثاني: في تكييف عقد الإجارة المنتهي بالتمليك من حيث الملكية التامة والناقصة

المطلب الثالث: الوصية بمبيع مقسط ومعقود عليه عقد إجارة ينتهي بالتمليك.

وأما الخاتمة: ففيها بيان النتائج المستخلصة من البحث.

والله نسأل التوفيق والعون لما يحب ويرضى، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

المبحث الأول:

وهو مبحث يقوم على التأصيل العلمي لمسألتنا المعاصرة من خلال ما قرره أئمة الفقه في كتبهم المعتمدة مما له صلة ببحثنا، ولما كان الحكم على الشيء فرعًا عن تصوره كان لا بد من تعريف الوصية لغةً وشرعًا ثم بيان حكمها، وأركانها وشروط الْمُوْصَى بِهِ، وتجلية معنى الملك التام والناقص، وبيان الفروق بينهما، وأثر ذلك في تكييف بيع الآجل والإجارة المنتهية بالتمليك.

المطلب الأول: تعريف الوصية لغةً واصطلاحًا

أولاً: الوصية لغة

الوصية من الجذر اللغوي (**و ص ي**) قال ابن فارس: "الواو والصاد والحرف المعتل" أصل يدل على وصل شيء بشيء، ووصَيت الشيء: وصلته، **ويقال:** وطئنا أرضا واصية أي: إن نبتها متصل قد امتلأت منه، ووصيت الليلة باليوم وصلتها، وذلك في عمل تعمله، والوصية من هذا القياس، كأنه كلام يُوْصَى أي: يوصل، **يقال:** وصّيته توصية وأوصيته إيصاء»[1].

قال الفيومي: وَصَيْتُ الشيء بالشيء أَصِيْهِ من باب وعد: وصلته، ووصّيت إلى فلان توصية، وأوصيت إليه إيصاء، والاسم الوصاية بالكسر والفتح لغة، وهو وصي فعيل بمعنى مفعول، والجمع الأوصياء، وأوصيت إليه بمال: جعلته له، وأوصيته بولده: استعطفته عليه، وهذا لمعنىً لا يقتضي الإيجاب، وأوصيته بالصلاة: أمرته بها، ولفظ الوصية مشترك بين التذكير والاستعطاف وبين الأمر، وتواصى القوم: أوصى بعضهم بعضا، واستوصيت به خيرا[2].

---

[1] - مقاييس اللغة 6/ 116 (و ص ى).

[2] - ينظر: المصباح المنير 2/ 662 (و ص ى) بتصرف.

الوصية بعد الموت، وهي ما أوصَيت به، والوصاية فعل الوصي[1].

ثانيًا: الوصية اصطلاحًا

الوصية: تمليك مضاف إلى ما بعد الموت بطريق التبرع، سواء كان ذلك في الأعيان أو في المنافع[2].

وعرفت أيضا بأنها: تبرع بحق مضاف ولو تقديرًا لما بعد الموت، وليس التبرع بتدبير ولا تعليق عتق، وإن التحقا بها حكمًا، كالتبرع المنجز في مرض الموت أو الملحق به[3].

وقيل أيضا: إيجاب شيء من مال أو منفعة لله تعالى أو لغيره بعد الموت[4].

وقد فرق الشافعية الحنفية وبعض المالكية وبعض الحنابلة بين الوصية والوصاية، قال الإمام الخطيب الشربيني رحمه الله تعالى: «والإيصاء يعم الوصية والوصاية لغة، والتفرقة بينهما من اصطلاح الفقهاء، وهي تخصيص الوصية بالتبرع المضاف لما بعد الموت، والوصاية بالعهد إلى من يقوم على من بعده»[5].

المطلب الثاني: مشروعية الوصية وبيان حكمها

دل على مشروعية الوصية الدليلُ من الكتاب والسنة والإجماع.

أولاً: الأدلة من الكتاب[6]:

1- قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[7].

---

(1) ينظر: العين 7/ 177 (و ص ى).

(2) أنيس الفقهاء ص 111.

(3) مغني المحتاج 52/3، الفتاوى الخانية : 513/3، أحكام الوصية والميراث والوقف في الشريعة الإسلامية د/ زكي الدين شعبان ود/ أحمد الغندور (ص10-11).

(4) دستور العلماء 3/ 314.

(5) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج 4/ 66.

(6) ينظر تلك الأدلة في: شرح مختصر الطحاوي 4/ 153، 154، والمعونة على مذهب عالم المدينة ص 1619، والحاوي الكبير 8/ 185، 186، والمغني لابن قدامة 8/ 389، 390.

(7) [البقرة: 180].

2- قوله سبحانه وتعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾[1] .

3- قوله سبحانه وتعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾[2] .

وجه الدلالة من هذه الآيات: أنها نصت صراحة على أن الوصية مشروعة في الإسلام.

ثانيًا: الأدلة من السنة:

1- حديث سعد بن أبي وقاص، وفيه: «**الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ ،إِنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ** »[3].

2- حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: « **إِنَّ اللَّهَ تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ بِثُلُثِ أَمْوَالِكُمْ عِنْدَ وَفَاتِكُمْ؛ زِيَادَةً فِي حَسَنَاتِكُمْ** »[4].

3- حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: إن رسول الله ﷺ قال: «**مَا حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، لَهُ شَيْءٌ يُوصَى فِيهِ ، يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ عِنْدَهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ**»[5].

4- حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: « **مَنْ مَاتَ عَلَى وَصِيَّةٍ مَاتَ عَلَى سَبِيلٍ وَسُنَّةٍ، وَمَاتَ عَلَى تُقًى وَشَهَادَةٍ، وَمَاتَ مَغْفُورًا لَهُ**»[6].

وجه الدلالة من هذه الأحاديث: أنها نصت الأحاديث النبوية على أن الوصية مشروعة يجوز العمل بها.

---

(1) [النساء: 11].

(2) [النساء: 12].

(3) أخرجه البخارى والسياق له (185/2 ، 485/3) ومسلم (71/5).

(4) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الوصايا، باب الوصية بالثلث 2/ 904 (2709). وقال البوصيري في مصباح الزجاجة 3/ 143: هذا إسناد ضعيف.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوصاية، باب الوصايا وقول النبي ﷺ: وصية الرجل مكتوبة عنده (رقم 2738)، ومسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب وصية الرجل مكتوبة عنده (رقم 4204).

(6) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الوصايا، باب الحث على الوصية 2/ 901 (2701). قال البوصيري في مصباح الزجاجة 3/ 140: هذا إسناد ضعيف.

ثالثًا: الإجماع:

أجمع الفقهاء والأئمة على مشروعية الوصية إذا توافرت فيها الشروط المذكورة، **فقد قال ابن حزم:** «واتفقوا أن الوصية لا تجوز إلا بعد أداء ديون الناس، فإن فضل شيء جازت الوصية، وإلا فلا»[1].

وقال ابن هبيرة[2]: «وأجمعوا على أن الوصية غير واجبة لمن ليست عنده أمانة يجب عليه الخروج منها، ولا عليه دين لا يعلم به من هو له، أو ليست عنده وديعة بغير إشهاد، وأجمعوا على أن من كانت ذمته متعلقة بهذه الأشياء أو بأحدها، فإن الوصية بها واجبة عليه فرضا، وأجمعوا على أنها مستحبة مندوب إليها كمن لا يرث الموصي من أقاربه وذوي أرحامه، وأجمعوا على أن الوصية بالثلث لغير وارث جائزة، وأنها لا تفتقر إلى إجازة الورثة، وأجمعوا على أن ما زاد على الثلث إذا أوصى به من ترك بنين وعصبة أنه لا ينفذ إلا الثلث، وأن الباقي موقوف على إجازة الورثة، فإن أجازوه نفذ، وإن أبطلوه لم ينفذ، وأجمعوا على أن لزوم العمل بالوصية إنما هو بعد الموت»[3].

وقال ابن قدامة المقدسي: «وأجمع العلماء في جميع الأمصار والأعصار على جواز الوصية»[4].

وقال الإمام المرغيناني: وعليه – أي مشروعية الوصية – إجماع الأمة[5].

وممن نص على وقوع الإجماع الخطيب الشربيني[6].

فقد دلت نصوص العلماء هذه على وقوع الإجماع على مشروعية الوصية.

---

(1) مراتب الإجماع ص 110.

(2) هو: يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة بن سعد، الوزير عون الدين أبو المظفر الشيباني الدوري العراقي الحنبلي، كان دينا خيرا متعبدا عاقلا وقورا متواضعا مكبا على العلم، تفقه بأبي الحسين الفراء، وسمع من إسماعيل بن قيلة وغيره، سمع منه أبو الفرج ابن الجوزي وغيره، وصنف «الإفصاح» وغيره، وتوفي سنة (560هـ). ينظر: وفيات الأعيان 6/ 230، وسير أعلام النبلاء 20/ 426.

(3) اختلاف الأئمة العلماء 2/ 69، 70.

(4) المغني 8/ 390.

(5) الهداية في شرح بداية المبتدي 513/4.

(6) مغني المحتاج: 52/3.

رابعًا: المعقول:

زيادة التقرب إلى الله سبحانه وتعالى واكتساب الحسنات من الأمور التي لا غنى للإنسان عنها في حياته ومماته، فإن كان الإنسان قد فرط في حياته وشغلته دنياه عن زيادة حسناته وخيراته فإن الوصية فرصة له لتعويض ما قد فات، بأن يوصي بثلث ماله إلى أحد الفقراء أو الأقارب المحتاجين فيكسب الحسنات.

يقول المرغيناني: «والقياس يأبى جوازها؛ لأنه تمليك مضاف إلى حال زوال مالكيته، ولو أضيف إلى حال قيامها بأن قيل: ملّكتك غدًا كان باطلاً، فهذا أولى، إلا أنا استحسناه لحاجة الناس إليها، فإن الإنسان مغرور بأمله مقصر في عمله، فإذا عرض له المرض وخاف البيات يحتاج إلى تلافي بعض ما فرط منه من التفريط بماله على وجه لو مضى فيه يتحقق مقصده المآلي، ولو أنهضه البرء يصرفه إلى مطلبه الحالي، وفي شرع الوصية ذلك فشرعناه»[1].

خامسًا: الحكم الشرعي للوصية

كانت الوصية في الإسلام واجبة بكل المال للوالدين والأقربين، ثم نسخ وجوبها وبقي استحبابها، وإن كانت الصدقة في الحياة أفضل منها.

ولكن ليس للوصية حكم واحد ينطبق عليها في جميع الحالات، بل تعتريها الأحكام التكليفية كلها، فقد تكون أيضًا واجبةً أو مباحةً أو مكروهةً أو حرامًا، وهذا بيان تلك الأحكام:

1- أن تكون الوصيةُ واجبةً:

تجب الوصية على من عليه حق لله تعالى كحج أو زكاة أو كفارة، أو حق لآدمي كوديعةٍ أو مغصوبٍ أو دينٍ، إذا لم يُعلم بذلك إلا من جهته؛ لأن قضاء الديون وأداء الحقوق واجب، فما تعين طريقًا له كان واجبًا مثله، لأن ما لا يؤدى الواجب إلا به فهو واجب، فإذا تركه كان آثمًا مستحقًا للعقاب.

---

(1) الهداية في شرح بداية المبتدي 4/ 513.

2- أن تكون الوصية مستحبة:

وهي الوصية المشروعة لجهة من جهات الخير والبر، وانتفى فيها ما ذكرناه في الوصية الواجبة والمباحة والمكروهة، وتكون الحكمة منها انتفاع الميت بعد موته بثواب ما أوصى به، والاستحباب هو الذي يذكره أكثر الفقهاء للوصية ابتداءً باعتباره هو الأصل في حكمها، ثم يذكرون بقية الأحكام.

3- أن تكون الوصية مكروهة:

تكره الوصية لفاسقٍ إذا لم يكن قصد المُوصي إعانته على الحرام، بل مكافأته على خدمة قدمها له، أو إعانته على إطعام أولاده ونحو ذلك مما لا حرمة فيه.

ومما يكره عند الشافعية الوصية لوارث، ولو بأقل من الثلث، ولو قلّت جدًا، لقوله ﷺ: **(وَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ، إِلَّا أَنْ يُجِيزَ الْوَرَثَةُ ذَلِكَ)**[1]، أما نفاذ الوصية لوارث فموقوف على الرغم من كراهة الوصية لهم على باقي الورثة، فإن أجازوا نفذ، وإلا فلا [2].

ومما يكره عند المالكية والحنابلة وصية ذي مال قليل وورثته فقراء محتاجون؛ لأنه إن أوصى شح ميراث ورثته في أيديهم وقد لا يفي بحوائجهم ولا يسد فقرهم وعوزهم، وخالف ذلك الحكمة التي لأجلها فرض الله سبحانه وتعالى الفرائض والتي جاءت في حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه حيث قال له النبي ﷺ: « **إِنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ** »[3].

قال ابن بطال: «فدل هذا أن ترك المال للورثة خير من الصدقة به، وأن النفقة على الأهل من الأعمال الصالحة»[4].

---

(1) رواه البيهقي بإسناد صالح كما قاله الذهبي.

(2) حاشية الباجوري على شرح ابن قاسم 84/2.

(3) تقدم تخريجه.

(4) شرح صحيح البخاري 8/ 144.

4- أن تكون الوصية محرمة:

تحرم الوصية إذا كانت في معصية، كالوصية ببناء كنيسة، والوصية بمال لفاسق بقصد إعانته على الفسق، والوصية بإنشاء ناد لشرب الخمر أو لعب الميسر، والوصية بمال لفلان ليقتل ذا دم معصوم.

5- أن تكون الوصية مباحة:

تباح الوصية إذا كانت في حالة غير التي تندرج تحت الأحكام السابقة، كالوصية للأغنياء، وكأن يكون ماله كثيراً ولا تضر الوصية بالورثة، بل يأخذون ما يكفيهم ويسد حاجتهم وعوزهم، أو أن يكون الورثة أغنياء وما سيأخذونه إرثًا زيادة لا تضر معه الوصية[1].

المطلب الثالث: أركان الوصية وشروطها

أولا: أركان الوصية

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن أركان الوصية أربعة: المُوصي، والمُوصَى له، والشيء الموصَى به، والصيغة.

وذهب الحنفية إلى أن ركن الوصية هو: الصيغة الدالة على إنشاء الوصية، وأما الموصي والموصى به وله فهي من لوازم وجود الصيغة وليست من أركان الوصية[2].

وهو خلاف في التسمية لا يؤثر في الأحكام العلمية.

وقد ذكر العلماء لكل ركن من هذه الأركان شروطا وأفاضوا في ذلك، وبينوا أن الشروط نوعان: شروط صحة، وشروط نفاذ، فقد تصح الوصية ولكن لا تنفذ، وليس من غرض بحثنا الخوض في ذلك، ولكن لا بد من ذكر ما له صلة مباشرة

([1]) انظر: مغني المحتاج 52/3، حاشية الباجوري على ابن قاسم 84/2-85، الهداية للمرغيناني 514/4، أحكام الوصية والميراث والوقف في الشريعة الإسلايمة د.زكي الدين شعبان ود.أحمد الغندور (ص 16-19).

([2]) مغني المحتاج 53/3، كشاف القناع 345/4، الشرح الصغير مع حاشية الصاوي 585/4، حاشية ابن عابدين 416/5 ط. بولاق، انظر لتحليل هذا الخلاف وبيان منشئه ما حبره العلامة د/ زكي الدين شعبان رحمه الله تعالى في كتابه عن الوصية ص(23 – 25).

بالبحث وهو شروط المُوصَى بِهِ.

ثانيا: شروط الموصى به: وهو محل الوصية الذي يظهر أثرها فيه

1) **أن يكون مالاً**، لأن الوصية تمليك، والتمليك إنما يقع على المال.

ويشمل ذلك الأموال النقدية والعينية والمنافع كسكنى الدار وركوب السيارة والحقوق المقومة بالمال أو التابعة للأعيان المالية كحقوق الارتفاق والتابعة للعقار والديون التي في ذمة الغير.

فلا تصح الوصية بما ليس بمال كالميتة والدم.

2) **أن يكون متقومًا:** أي يباح الانتفاع به شرعًا، لأن المال المتقوم هو الذي يكون محلًا للتصرفات، أما غير المتقوم فليس بمحل لها، كالخمر والخنزير اللذين لم يبح الشرع الانتفاع بهما، وليس لهما قيمة معتبرة في عرف الشرع، ولا يصح أن يكونا محلًا للتعامل بين الموصي والموصى به.

3) **اشترط الحنفية أن يكون الموصى به قابلاً للتمليك:** بعد موت الموصي بعقد من العقود، وإن كان معدوماً وقت الوصية، فيشترط أن يكون الموصى به مما يصح تملكه بعقد من العقود شرعاً أو بالإرث، لأن الوصية تملك، وما لا يقبل التملك فلا يصح الإيصاء به.

فتصح الوصية بالعين، والمنفعة لأنها تملك بالإجارة، وبالدين الذي للموصي على فلان، لأنه في الحقيقة وصية بالعين.

وتصح الوصية بما تثمره النخلة أبداً، لأن شراء المنتجات الزراعية قبل وجودها جائز شرعاً عن طريق عقد السلم، فتصح الوصية وإن لم يكن في نخله تمر، وتقع الوصية على ما سيوجد في المستقبل؛ لأن هذا من قبيل الوصية بالمنافع، والمنافع يجوز التعاقد عليها على الرغم من انعدامها عند العقد، لإنها ستوجد في المستقبل آنًا فآنًا.

وذهب جمهور الفقهاء إلى صحة الوصية بالمعدوم مطلقاً عند الوصية، لأنه يقبل التملك في حال حياة الموصي بعقد المساقاة أو السلم، فتصح الوصية به، والمشروط عندهم وجود الموصى به وقت موت الموصي؛ لأن الوصية احتمل فيها

وجوه الغرر رفقًا بالناس وتوسعةً وفتحًا لأبواب الخير.

وفصل الحنفية ذلك فقالو ا:

إن كان المال الموصى به معيناً بالذات فيشترط وجوده عند الوصية.

وإن كان شائعاً في كل المال كالوصية بثلث ماله أو الربع فالشرط وجوده عند موت الموصي.

وإن كان شائعاً في بعض المال كالوصية بثلث غنمه:

فإن كان له غنم اشترط وجوده وقت الوصية كالنوع الأول .

وإن لم يكن له غنم وقت الوصية فهو كالنوع الثاني (الشائع في المال كله) يعتبر فيه الموجود عند موت الموصي.

هذا إذا كانت الوصية بالأعيان.

أما الوصية بالمنفعة فلا يشترط وجودها لا عند الوصية ولا عند موت الموصي؛ لأن المنافع معدومة وقت التكلم وتوجد شيئاً فشيئاً فلا يمكن اشتراط وجودها، بل يكفى أن تكون مما يصح للموصي التعاقد عليها حال حياته.

ومن أمثلة الوصية بالمنافع التي ذكرها الفقهاء: الوصية بثمرة نخله والوصية بغلة بستانه.

أقول: ومثلها أيضاً الوصية بريع عقار مؤجر أو ريع بعضه؛ فإنه كغلة البستان[1] .

والحاصل أن الوصية بثلث ما يملك الموصي أو ربع ما يملك الموصي لا تصح إلا بما كان مملوكًا للموصي عند موته، ولا تصح بما وعد بتملكه في المستقبل فمات قبل حلول هذا الوقت.

4) **اشترط المالكية والشافعية في الأصح، والحنابلة في المذهب: أن يكون الموصى به المعين مملوكًا للموصي حين الوصية**، فلا تصح الوصية بمال الغير ولو

([1]) الوصايا والوقف في الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي (ص43–44 -وص73)، الفرائض والمواريث والوصايا: د. محمد الزحيلي (ص463–464)، الموسوعة الفقهية (ج43ص256 –257).

ملكه الموصي بعد الوصية؛ لفساد الصيغة بإضافة المال إلى غيره، فلا تنعقد وصية الفضولي؛ لأنه يتصرف فيما لا يملك ولا ولاية له عليه، وهذا التصرف باطل.

وذهب الحنفية، والشافعية في غير الأصح، والحنابلة في قول: إلى أنه لا يشترط لصحة الوصية أن يكون الموصى به مملوكًا للموصي حين الوصية، لأنه حينئذٍ يكون فضولياً، ووصية الفضولي منعقدة موقوفة على إجازة المالك.

فلو أوصى الموصي بدار يملكها غيره وليكن اسمه أحمد، فإن أحمد بالخيار، إن شاء أجاز وإن شاء أبى، فإن أجاز أحمد مالك الدار الوصية كانت الوصية صحيحة وإلا كانت باطلة.

فإن أجاز المالك الوصية فهو بالخيار، إن شاء سلمها للموصي، وإن شاء لم يسلمها للموصي، فتكون إجازته هبة مبتدأة من جهته فيراعى فيها شروط الهبة وأحكامها[1].

المطلب الرابع : في الملك التام والملك الناقص

أشكل ضبط الملك على بعض الفقهاء؛ فإنه عام يترتب على أسباب مختلفة، البيع، والهبة، والصدقة، والإرث وغير ذلك، فهو غيرها، ولا يمكن أن يقال هو التصرف؛ لأن المحجور عليه يملك ولا يتصرف، فهو حينئذ غير التصرف، فالتصرف والملك كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه، فقد يوجد التصرف بدون الملك كالوصي والوكيل والحاكم وغيرهم يتصرفون ولا ملك لهم، ويوجد ملك بدون التصرف كالصبيان والمجانين وغيرهم يملكون ولا يتصرفون، ويجتمع الملك والتصرف في حق البالغين الراشدين النافذين للكلمة الكاملين الأوصاف، وهذا هو حقيقة الأعم من وجه والأخص من وجه: أن يجتمعا في صورة، وينفرد كل واحد

([1])- انظر في شروط الموصى به: الموسوعة الفقهية (254/43 – 258)، وأحكام الوصية: للدكتور زكي الدين شعبان (ص110-116)، والوصايا والوقف: للدكتور وهبة الزحيلي... ...(ص41-48)، والفرائض والمواريث والوصايا: للدكتور محمد الزحيلي (ص461-466).

وانظر: مغني المحتاج: (3/44-45)، وحاشية ابن عابدين: (416/5)، والمغني لابن قدامة: (64/6)، ومطالب أولي النهى: (4/489-491)، والخرشي: (160/8).

منهما بنفسه في صورة، كالحيوان والأبيض[1] .

وقد عرف الإمام القرافي رحمه الله الملك فقال: الملك حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة، يقتضي تمكن من يضاف إليه من انتفاعه بالمملوك والعوض عنه من حيث هو كذلك[2].

وقال ابن الشاط: الملك هو تمكن الإنسان شرعًا بنفسه أو بنيابة من الانتفاع بالعين أو بالمنفعة ومن أخذ العوض، أو تمكنه من الانتفاع خاصة[3].

أولاً: أقسام الملك باعتبار المحل:

ينقسم الملك باعتبار محله وما يقع عليه إلى: ملك عين، وملك منفعة، وملك انتفاع، وملك دين.

1- أما ملك العين: ويسمى ملك الرقبة فهو أن تكون ذات الشيء وعينه مملوكة، كالأموال المنقولة، والعقارات غير المنقولة من أراض ودور وحوائج.

2- وأما ملك المنفعة: فهو ملك حق الاستفادة من الشيء مع المحافظة على عينه، كملك حق قراءة الكتاب مع بقاء عينه، وملك حق سكني الدار مع بقاء عينها، وذلك بطريق الإجارة أو الإعارة أو غيرها من أسباب تمليك المنافع، ولمالك المنفعة أن يباشر الانتفاع بنفسه، أو يمكن غيره من الانتفاع، بعوض كالإجارة، أو بغير عوض كالعارية[4] .

3- وأما ملك الانتفاع: فهو أن يملك الشخص حق الاستفادة من الشيء مع المحافظة على عينه دون التصرف في المنفعة لغيره، فلمالك الانتفاع حق مباشرة الانتفاع بنفسه، وليس له أن يمكن غيره من الا نتفاع بعوض أو بغير عوض، ومثال ذلك سكنى المدارس، فللطالب حق الانتفاع بذلك، وليس له تمليك هذه المنفعة لغيره، ومن أمثلته النكاح، فللزوج حق مباشرة الانتفاع بالبضع بنفسه، وليس له تمكين غيره منه.

---

(1) - الفروق للقرافي القاعدة 180 .

(2) - الفروق 209/3.

(3) - إدرار الشروق على أنواء الفروق 209/3.

(4) - الموسوعة الفقهية ج 39 ص 35 .

والجمهور على التفرقة بين ملك المنفعة وملك الانتفاع كما بينا، خلافاً للحنفية، فقد ذهبوا إلى أنه لا فرق بين ملك المنفعة وحق الانتفاع، وأنهما شيء واحد، فللمنتفع أن ينتفع بنفسه أو أن يملك غيره المنفعة، إلا إذا وجد مانع صريح من قبل مالك العين، أو وجد مانع يقتضيه العرف والعادة، كمن وقف داره لسكنى الطلاب الغرباء، فللطالب حق السكنى فقط، وكالمرافق العامة كالمدارس والمشافي فإن الانتفاع بها مقيد بالمنتفع فقط، وليس له تمليك غيره [1].

وبهذا يبتين أن ملك المنفعة أعم وأشمل من ملك الانتفاع عند من قال بالتفرقة؛ لأن لمالك المنفعة حق مباشرة الانتفاع بنفسه وبغيره، فيتصرف فيها تصرف الملاك في أملاكهم كالإجارة والعارية، فهو تمليك للمنفعة مطلق في زمن خاص، وليس لمالك الانتفاع إلا حق المباشرة بنفسه[2] .

4- وأما ملك الدين: فهو لزوم حق في الذمة من غير أن يكون مشخَّصاً معيناً سواء أكان نقداً أم غيره، وذلك كثمن مبيع يثبت على مشتريه، وبدل قرض على المقترض، وقيمة مال متلف على من أتلفه[3] .

ثانيًا: ينقسم الملك باعتبار الحقيقة إلى ملك تام وناقص:

الأصل في الملك هو الملك التام، والناقص خلاف الأصل، والمقصود من مشروعية الملك هو الانتفاع بالأشياء، ولذلك كان ملك الرقبة دون الانتفاع بها ناقصاً[4] .

القسم الأول الملك التام:

هو الملك الذي يثبت للإنسان حق التصرف في رقبة الشيء ومنفعته، فيقع الملك على ذات العين وعلى منفعتها، وهذا هو الأصل في ملك الأعيان[5]، فلمالك العين ملكاً تاماً أن يتصرف فيما يملكه عيناً ومنفعةً واستغلالاً كيفما شاء، لا يحد

---

(1) - د. وهبة الزحيلي ج 4 ص 60 ، الموسوعة الفقهية ج 39 ص 34-36.

(2) - الفروق للقرافي ص 205 – 206 ، المدخل الفقهي العام ج1 ص 348 – 349.

(3) - المدخل الفقهي العام ج1 ص 349 ، الموسوعة الفقهية ج21 ، ص102.

(4) - الموسوعة الفقهية: ج39، ص34.

(5) - المدخل إلى فقه المعاملات المالية: د.محمد عثمان شبير ص121.

تصرفاته في ذلك إلا الحدود الشرعية التي لا يجوز أن يتعداها، فله أن يبيع ما يملكه من المال وله أن يهبه ويرهنه ويقفه، وله أن يبني داره على أي هيئة أراد، ويزرع الأرض كما يشاء، وله أن يؤجر ويعير[1].

فالملكية التامة تصدق بتملك الشخص رقبة الشيء ومنفعته معاً، بحيث يثبت للمالك فيهما جميع الحقوق المشروعة.

*** خصائص الملكية التامة:**

1- أن للمالك حق التصرف في العين ومنافعها، وإنشاء جميع التصرفات المشروعة من عقود ناقلة للملك تاماً أو ناقصاً، كالبيع للعين والإجازة والإعارة وغيرها مما يتعلق بذات العين ومنفعتها معاً، أو بالمنفعة فقط.

وهذا الإطلاق لا يتقيد بقيد سوى القيود الشرعية العامة الضابطة للتصرفات بما هو مباح في الشرع الحنيف لا يتعارض مع ضوابطه كعدم الإضرار بالآخرين[2].

2- أن للمالك حق الانتفاع بالشيء المملوك بأي وجه من وجوه الانتفاع غير متقيد بزمان محدد ولا مكان معين ولا بشكل خاص، ما لم يكن ذلك محرماً شرعاً، كأن يجعل داره نادياً للقمار[3].

3- أن الملكية التامة مؤبدة غير مؤقتة، بل هي دائمة مستمرة لا تتقيد بزمان محدود ما دام الشيء محل الملك قائماً، فليس له نهاية إلا بسبب مشروع قاطع يخرج به الشيء المملوك من يد المالك، سواء أكان السبب اختيارياً أو اضطرارياً كالموت، فلا يجوز تأقيت العقود الناقلة للملك التام كالبيع ونحوه، فلا يجوز أن يقال: بعت لك هذه الدار بألف دينار لمدة سنة إلا إذا قصد بها الإجارة فيحمل عليها من باب أن العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

أما الملك الناقص فالعقود الواردة على المنافع فيها لا بد من تأقيتها، مثل

---

(1) - المعاملات الشرعية المالية للشيخ أحمد إبراهيم بك ص10.

(2) - الموسوعة الفقهية ج39 ص36، المدخل إلى فقه المعاملات المالية: د.محمد عثمان شبير ص122.

(3) - المدخل إلى فقه المعاملات المالية: د.محمد عثمان شبير ص122 .

الإجارة والإعارة، فهي قابلة للتقييد بالزمان والمكان ونوع الانتفاع [1].

4- أن المالك للشيء ملكًا تامًا لا يضمن لنفسه إذا أتلفه أو تجاوز في استعماله الحد المتعارف عليه؛ إذ لا فائدة من هذا الضمان بسبب اتحاد الضامن والمضمون له في ذات واحدة، ولا يعني ذلك أنه يجوز للمالك أن يتلف ماله بلا سبب، فإذا فعل ذلك عوقب بالتعزير ، كما لو كانت العين المملوكة دابة للحمل أو الركوب فأتلفها عمداً مباشرةً أو بسبب الإساءة في استعماله إياها فيؤاخذ بذلك وبمثله ديانة؛ لأن اتلاف المال حرام، وقد يؤاخذ قضاء فيحجر عليه إذا ثبت سفهه[2].

أما مالك المنفعة فيضمن إن أتلفها بتعدٍّ في الاستعمال، أو تقصير في الحفظ، أو عيَّبها.

5- أن الملك التام لا يقبل الإسقاط، فلو أسقط شخص ملكيته عيناً لم تسقط بل تبقى مملوكة له؛ لأن هذا هو السائبة، ولا سائبة في الإسلام، فلو غصب شخص عينًا مملوكةً لآخر، فقال المالك المغصوب منه: أسقطت ملكي، فلا تسقط ملكيته ويبقي الشيء ملكًا له، وإنما يقبل النقل، إذ لا يجوز أن يكون الشيء بلا مالك، وطريق النقل إما: العقد الناقل للملكية كالبيع، أو الميراث، أو الوصية[3].

القسم الثاني الملك الناقص:

وهو ما يثبت للإنسان من تملك عين الشيء وحدها، أو تملك المنفعة وحدها دون العين، سواء أكانت المنفعة حقاً شخصياً للمنتفع يتبع شخصه، أم كانت المنفعة حقاً عينياً يتبع العين بقطع النظر عن الشخص المنتفع.

فالملكية الناقصة لا يجتمع فيها ملك العين وملك منفعتها، وإنما يكون

---

(1) الموسوعة الفقهية: ج39 ص 36 ، المدخل إلى فقه المعاملات المالية: د. محمد عثمان شبير ص 122 ، الفقه الإسلامي وأدلته: د. وهبة الزحيلي ج4 ص 58 ، المعاملات الشرعية المالية: للشيخ أحمد إبراهيم ص 10.

(2) المعاملات الشرعية المالية: للشيخ أحمد إبراهيم ص 10 – 11 ، الفقه الإسلامي وأدلته: ج 4 ص 59 ، المدخل إلى فقه المعاملات المالية: د. محمد عثمان شبير ص 122 – 123.

(3) الفقه الاسلامي وأدلته: د. وهبة الزحيلي ج 4 ص 58 ، المدخل إلى فقه المعاملات المالية: د. محمد عثمان شبير ص 123.

للشخص ملك الرقبة دون المنفعة او ملك المنفعة دون الرقبة[1] .

أنواع الملك الناقص:

1- ملك العين فقط:

وهو أن تكون العين (**الرقبة**) مملوكة لشخص، ومنافعها مملوكة لشخص آخر ، وهذا خلاف الأصل في ملكية الرقبة التي من خصائصها أن تتبع المنفعة، إذ لا فائدة من إيجاب ملكية مجردة من حق الانتفاع، فلهذا كان هذا النوع قليلاً واستثناء يثبت مؤقتاً ثم يؤول إلى تبعية المنفعة للرقبة.

وهذا النوع من الملكية لا يكون إلا بطريق الوصية في صورتين منها فقط، وهما:

الصورة الأولى: إذا أوصى المالك لشخص غير وارث بمنفعة، كسكنى الدار أو زراعة أرض، مدة معينة كثلاث سنوات، أو مدة حياة الشخص الموصى له، فإن ورثة الموصي في هذه الحالة إنما يملكون بالإرث رقبة هذا الشيء فقط، أما منفعته فيملكها الموصى له ويتأخر إرث هذا الشيء، فإذا مات الموصى له أو انتهت المدة الموصى بها له انتقلت المنفعة الى الورثة، وجاز لهم التصرف فيها.

الصورة الثانية: إذا أوصى مالك العين لشخص بمنفعتها مدة معينة أو مدة حياة الشخص الموصى له وأوصى لشخص آخر برقبتها، فإن الموصى له بالعين يكون مالكاً لرقبتها وحدها مدة انتفاع الموصى له بالمنفعة حتى تنقضي بانتهاء المدة المحددة له أو بموته.

وفي كلتا الحالتين يكون انفكاك ملك الرقبة عن ملك المنفعة مؤقتاً بمدة استحقاق المنتفع للمنفعة، فمتى انتهت عادت المنفعة إلى تبعيتها للرقبة، فيصبح مالك الرقبة مالكاً للمنفعة على حكم الأصل فليس لمالك العين الانتفاع بها ولا التصرف بمنفعتها ما دام غير مالك لمنفعة العين، فإذا انتهت مدة تملك منفعة العين صح لمالك العين التصرف فيها وفي منفعتها.

---

[1] الموسوعة الفقهية: ج39 ص 1-33، المعاملات الشرعية المالية: الشيخ أحمد إبراهيم ص11، الفقه الاسلامي وأدلته: ج4 ص9، المدخل إلى فقه المعاملات المالية: د. محمد عثمان شبير ص 123، المدخل الفقهي العام: الشيخ مصطفى الزرقا ص 329.

وبها يظهر أن الأصل في ملكية العين أن تكون دائمة تامة، أو تنتهي إلى ملكية تامة[1].

2- ملك المنفعة بلا عين:

قد يمتلك الشخص منفعة الشيء وعينه وهذا هو الأصل، وقد يكون مالكاً للمنفعة فقط من غير أن يكون مالكاً للرقبة، ولذلك أسباب، منها ما يكون بغير عقد، ومنها ما يكون بعقد.

فأما استفادة الشخص حق منفعة الشيء فقط بغير عقد فإن ذلك يكون بالوقف أوالإباحة [2].

وأما استفادته حق المنفعة بعقد فإنه ينقسم إلى أنواع:

فإن كانت المنفعة مقابلة بعوض مالي يؤديه المنتفع إلى مالك العين فإن هذا العقد يسمى إجارة، وإن كان بغير مقابل فإنه يكون إعارة، وإن كان بعد وفاة المالك سمي وصية بالمنفعة.

فحق المنفعة يستفاد بخمسة أسباب لا غير: الوقف، والإباحة، والإجارة، والإعارة، والوصية.

وأما الملك التام فيستفاد بكل أسباب الملك.

([1]) - المدخل الفقهي العام: للشيخ مصطفى الزرقاء ج1 ص350 – 351 ، الفقه الإسلامي وأدلته: د.وهبة الزحيلي ج4 ص59، المدخل الي فقه المعاملات المالية: د. محمد عثمان شبير ص123 – 124 المعاملات الشرعية المالية: لأحمد ابراهيم ص 11.

([2]) - الإباحة عرفها العلامة المحقق الشيخ أحمد إبراهيم رحمه الله تعالي فقال: معني الإباحة هو أن يأذن لغيره بالانتفاع بماله أو بتملكه لا على وجه التعاقد ، وقد يكون الإذن عاماً أو خاصًا، ولا يشترط أن يكون المأذون له بذلك معلوماً للآذن بشخصه أو باسمه، مثاله: الضيافة العامة والخاصة، ونثر النقود في العرس ونحوه ليأخذها من تصل يده اليها، ومن ذلك مالو ألقى الإنسان شيئاً من ماله أو سيبه وقال: من أراد أن يأخذه فليأخذه، (المعاملات الشرعية المالية: ص12).

وذكر العلامة الدكتور وهبة الزحيلي رحمه الله : " أن الملك يكسب صاحبه حق التصرف.. .. في الشيء المملوك مالم يمنع مانع . أما الإباحة فهي حق الإنسان بالانتفاع بشيء بموجب إذن ، وأن الإذن قد يكون من المالك كسيارة ، وقد يكون من الشرع كالمرافق العامة ، وأن المباح ينتفع به ولا يملك (الفقه الإسلامي وأدلته ج4 ، ص61).

والانتفاع بالمنفعة يتحقق بطريقين:

الطريق الأول: الاستغلال بأن يؤجر مالك المنفعة العين التي له منفعتها لغيره في مقابلة أجرة يأخذها منه لنفسه.

الطريق الثاني: أن يستوفي هو المنافع بنفسه.

والوقف تنتقل منفعته إلى الموقوف عليهم، أما رقبته فينتقل ملكها إلى الله تعالى، وهذا هو الأظهر عند الشافعية، ورواية عند أحمد، ورأي الصاحبين من الحنفية.

وللموقوف عليه استيفاء المنفعة بنفسه أو بغيره إن أجاز له الواقف الاستثمار والاستغلال، فإن نص على عدم الاستغلال أو منعه العرف من ذلك فليس له الاستغلال، بل له الانتفاع بنفسه فقط.

وإن سكت الواقف فلم ينص على استغلال ولا منفعة ففي المسألة قولان:

القول الأول: أن الموقف عليه يملك الاستغلال ويملك الانتفاع بنفسه.

القول الثاني: أن يملك الاستغلال فقط، وهذا هو مذهب الحنفية، وهو كذلك قولهم في الوصية بالمنفعة أيضاً.

أما الشافعية والحنابلة فيرون أن من ملك المنفعة ملك الاستغلال، ومن ملك الاستغلال ملك المنفعة [1].

وأما عقد الإعارة فهي عند جمهور الحنفية والمالكية تمليك المنفعة بغير عوض، فللمستعير أن ينتفع بنفسه، وله إعارة الشيء لغيره، لكن ليس له إجارته، لأن الإعارة عقد غير لازم، يجوز الرجوع عنه في أي وقت، والإجارة عقد لازم، والضعيف لا يحتمل الأقوى منه، وفي إجارة المستعار إضرار بالمالك الأصلي.

والإعارة عند الشافعية والحنابلة هي: إباحة المنفعة بلا عوض، فليس

[1] المعاملات الشرعية المالية: لأحمد إبراهيم ص12 – 13 ، الفقه الإسلامي وأدلته: ج4 ص60 – 61 ، المدخل إلى فقه المعاملات المالية: د. محمد عثمان شبير ص 124 .

للمستعير إعارة الشيء المستعار إلى غيره[1].

هذا وقد فرق الجمهور بين ملك المنفعة وحق الانتفاع، فملك المنفعة اختصاص جاهز للغير، يبيح لمن يثبت له أن يستوفي المنفعة بنفسه وأن يملكها لغيره، كالإجارة، فللمستأجر أن يستوفي المنفعة بنفسه وله أن يملكها لغيره بعوض وبغير عوض.

أما حق الانتفاع فهو مجرد رخصة بالانتفاع الشخصي بناء على إذن عام، كحق الانتفاع بالمنافع العامة كالطرق والأنهار والمدارس والمشافي والأسواق، أو على إذن خاص كإذن شخص لآخر أن ينتفع بسيارته أو آلته.

فلا يجوز لصاحب حق الانتفاع إلا أن ينتفع بنفسه، وليس له أن يملكه لغيره بعوض أو بغير عوض، ومن أمثلة حق الانتفاع: النكاح.

وخالف الحنفية في ذلك فلم يفرقوا بين ملك المنفعة وحق الانتفاع، بل هما شيء واحد عندهم، فللمالك أن ينتفع بنفسه، وله أن يملك غيره المنفعة، إلا إذا وجد مانع حدث من قبل مالك العين، أو عرف يمنع ذلك[2].

خصائص ملك المنفعة:

يختص ملك النفعة الذي هو ملك ناقص بالخصائص التالية :

1- أنه يقبل التقييد بالزمان والمكان والصفة عند إنشائه، بعكس الملك التام، فيجوز لمن يعير سيارة مثلًا أن يقيد ذلك بمدة كشهر أو مكان أو شخص يركبها.

2- أن ملك المنفعة لا يقبل التوارث عند الحنفية؛ لأن الإرث يكون للمال الموجود عند الموت، والمنافع لا تعد من المال عندهم، بل هي داخلة تحت الملك وليست مالاً.

وذهب الجمهور إلى أن المنافع تورث في المدة الباقية، لأن المنافع عندهم أموال

---

(1) الفقه الإسلامي وأدلته: د. وهبة الزحيلي ج4 ص 60 ، المعاملات الشرعية المالية: لأحمد إبراهيم ص 13.

(2) الفروق للقرافي: 187/1 – 188 وتهذيبه بهامشه 195-193/1 ، حاشية الجمل على شرح المنهج: 453-452/3 ، الفقه الإسلامي وأدلته: ج4 ص 60 ، المدخل إلى فقه المعاملات المالية: د. محمد عثمان شبير ص 124 ، الموسوعة الفقهية: ج39 ، ص35.

فتورث كغيرها من أصناف المال.

فمن أوصى لغيره بسكنى داره مدة معلومة، ثم مات الموصى له قبل انتهاء هذه المدة، فلورثته الحق بسكنى الدار إلى نهاية المدة عند الجمهور.

3- أن مالك المنفعة يضمن العين إن أتلفها بتعد في الاستعمال أو تقصير وإهمال في الحفظ، وكذلك إذا تعيبت، أما مالك العين فلا يضمن كما سبق.

4- على المنتفع ما تحتاجه العين من نفقات إذا كان انتفاعه بها مجاناً كما في الإعارة، فإن كان الانتفاع بعوض كما في الإجارة فعلى مالك العين نفقتها.

5- أن مالك المنفعة فقط لا يحل ولا يصح له تجاوز المنفعة والتعدي على العين بالتصرف فيها بيعًا أو شراءً أو غير ذلك؛ لأنه تصرف فيما لا يملك ولا سلطة له عليه[1].

المبحث الثاني:

وهو مبحث يقوم على بيان الجانب التطبيقي لما سبق ذكره من حيث الملكية التامة والناقصة وأثر ذلك على صحة الوصية بالتمليك.

المطلب الأول: في تكييف بيع الآجل من حيث الملكية التامة والناقصة.

لما كان الحكم على الشيء فرعًا عن تصوره وجب أن نعرف البيع لغةً وشرعًا، ونذكر أقسامه، وما له صلة ببحثنا، فنقول:

أولاً: تعريف البيع لغةً واصطلاحًا:

1- البيع (لغةً): هو إعطاء المُثمَن وأخذ الثمن، أو مبادلة مال بمال، أو مقابلة شيء بشيء[2].

2- البيع (اصطلاحاً): هو مبادلة المال بالمال تمليكًا وتملكًا [3]، هذا تعريف

---

(1) المعاملات الشرعية المالية: لأحمد إبراهيم ص14–15، الفقه الإسلامي وأدلته: د. وهبة الزحيلي ج4 ص 61-62 ، المدخل إلى فقه المعاملات المالية: د. محمد عثمان شبير ص 125.

2 - "الزاهر" لأبي منصور الأزهري (ص 287) ، و "مفردات ألفاظ القرآن" للراغب الأصفهاني (ص 155)، المصباح المنير مادة بيع.

3 - "المغني" للموافق أبن قدامة (6 / 5)، و "الشرح الكبير" لابي الفرج ابن قدامة (5/11) ، و"عقد البيع" للشيخ مصطفى الزرقا (ص 21) .

مختصر.

وعُرِّفَ بتعريف يعتبر كالشرح للتعريف السابق، فقيل: البيع: (مبادلة عين مالية، أو منفعة مباحة مطلقاً بإحداهما، أو بمال في الذمة للملك على التأبيد، غير ربا وقرض[1]) .

وقيل: مقابلة مال بمال على وجه مخصوص، **وقيل:** عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين أو منفعة على التأبيد لا على وجه القربة[2].

ثانيًا: البيع مشروع بالكتاب والسنة والإجماع

قال تعالى : «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»[3]، ووردت به السنة القولية والعملية والتقريرية، فقد قال النبي ﷺ: (وَلا يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ) [4]، وغيره من الأحاديث الكثيرة، وثبت أن النبي ﷺ باع واشترى وأقر المسلمين على ذلك.

وكذلك أجمع المسلمون على مشروعيته بلا نكير على مر العصور وتعاقب الدهور [5].

ثالثًا: تقسيم البيع باعتبار كيفيّة الثّمن

ينقسم البيع بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام:

1- **منجز الثّمن**، وهو ما لا يشترط فيه تأجيل الثّمن، ويسمّى بيع النّقد، أو البيع بالثّمن الحالّ.

2- **مؤجّل الثّمن**، وهو ما يشترط فيه تأجيل الثّمن، وهو جائز كما سيأتي.

3- **مؤجّل المثمّن** الذي هو المبيع، وهو بيع السّلم.

4- **مؤجّل العوضين**، وهو بيع الدّين بالدّين وهو ممنوع في الجملة.

وسأعرض لبيان مشروعية البيع المؤجل الثمن لصلته بالبحث دون غيره

---

1 - "منتهى الإرادات" (3 / 121 – مع شرحه للبهوتي) ، و"الانصاف" للمرداوي (8/11)، و"هداية الراغب" للنجدي (423/2).

2 - شرح المحلى على المنهاج مع حاشية القليوبي: 152/2 .

3 - البقرة: 275/2.

4- متفق عليه، رواه البخاري (2158) ومسلم (1521) من حديث ابن عباس.

5 - (المغني) (6 / 7) .

رابعًا: مشروعية البيع المؤجل الثمن

من المعلوم أن للبيع ثلاثة أركان إجمالًا، وهي: العاقدان، والمعقود عليه، والصيغة، وأن المعقود عليه يشمل الثمن والمبيع، وأنه يمنع في الجملة تأجيل البدلين، فلا بد من حلول أحدهما.

والثمن إما أن يكون حالًا وإما أن يكون مؤجلًا.

فإن كان حالًا فهذا هو الأصل ومشروعيته ظاهرة، وإن كان مؤجلًا فقد دل على مشروعيته الكتاب والسنة.

1- أما الكتاب:

فقد دل عليه عموم قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [1]، فأطلق ولم يفصل بين بيع بثمن حال، وبيع بثمن مؤجل.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾[2]، ومن معاني الدين أنه معاملة كان أحد العوضين فيها نقدًا والآخر دينًا في الذمة، فإن العرب تسمي ما كان حاضرًا عينًا، وما كان غائبًا دينًا.

2- **وأما السنة** فقد روى البخاري ومسلم واللفظ له عن عائشة رضي الله عنها: (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اشْتَرَى مِنْ يَهُودِيٍّ طَعَامًا إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ وَارْتَهَنَ مِنْهُ دِرْعًا مِنْ حَدِيدٍ) [3].

3- ونقل ابن حزم في مراتب الإجماع: (اتفاق الفقهاء على أن الابتياع بدنانير أو دراهم حالة أو في الذمة غير مقبوضة أو بهما إلى أجل محدد بالأيام أو بالأهلة أو الساعات أو الأعوام القمرية جائز، ما لم يتطاول الأجل جدًا، وما لم يكن المبيع مما يؤكل أو يشرب، فإن الاختلاف في جواز بيع ذلك بالدنانير والدراهم في كلا الوجهين المذكورين) [4].

---

1 - سورة البقرة 275.

2 - سورة البقرة 282.

3 - صحيح البخاري (بشرح فتح الباري)، كتاب: البيوع، باب: شراء النبي ﷺ بالنسيئة، (4/ 354)، رقم (2068). صحيح مسلم (بشرح النووي)، كتاب: المساقاة، باب: الرهن وجوازه في الحضر والسفر، (6/ 2488)، رقم (4038).

4 - انظر: مراتب الإجماع: ص 85 ط دار القدسي مصر، الموسوعة الفقهية: 33/2 ومراجعها فقد نقلت الإجماع على صحة التأجيل إلى أجل معلوم.

خامسا: أثر الموت في حلول الأجل

اختلف الفقهاء في سقوط الأجل أو حلوله بموت المدين أو الدائن:

1- **فذهب الحنفية والشافعية والمالكية**: إلى أن الدين يحل بالموت، وأن الأجل يبطل ويسقط بموت المدين لخراب ذمته، ولأن فائدة التأجيل أن يتّجر فيؤدي الثمن من نماء المال، فإذا مات من له الأجل تعين ما تركه من مالٍ لقضاء دينه فلا فائدة للأجل حينئذ[1].

أما موت الدائن فلا يبطل الأجل ولا يحل الدين، بل ينتقل الدين إلى ورثته بالصفة التي كان عليها حال حياة الدائن، فما كان منها حالًا انتقل إلى الورثة حالًا، وما كان منها مؤجلًا أو مقسطًا انتقل إلى الورثة كذلك مؤجلًا أو مقسطًا[2].

2- **ووافق الحنابلة الجمهور في موت الدائن**، وأما موت المدين فلهم فيه رأيان: **أحدهما** موافق لرأي الجمهور: أنه يحل بموت المدين، **والثاني** وهو المعتمد عندهم: أن الدين لا يحل بموت المدين، إذا وثَّق الورثة أو غيرهم الدين برهن أو كفيل مليء بأقل الأمرين من قيمة التركة أو الدين، فإن لم يوثق الدين حل[3].

سادسًا: ملكية المبيع المؤجل ثمنه

علمنا مما سبق أن البيع له أركان هي العاقدان والمعقود عليه والصيغة، وأن العقد إذا تم مستوفيًا لأركانه صح وترتبت عليه آثاره.

فإذا صح عقد البيع ملك المشتري المبيع والبائع الثمن، بمجرد عقد البيع الصحيح، ولا يتوقف انتقال الملكية على التقابض، وإن كان للتقابض أثره في الضمان.

ويترتب على انتقال الملك أن يتثبت للمشتري ملك ما يحصل من المبيع من زيادة متولدة منه، ولو لم يقبض المبيع، وأن تنفذ تصرفات المشتري في المبيع بعد القبض.

---

1 - انظر: الموسوعة الفقهية: 44/2، حاشية ابن عابدين: 24/4، الأشباه والنظائر للسيوطي: ص357-357 ط الحلبي، ومغني المحتاج: 147/2، الشرح الصغير للدرديري: 159/2، شرح الخرشي: 176/4.

2 - انظر: الموسوعة الفقهية: 216/39، حاشية ابن عابدين: 532/4، الأشباه والنظائر للسيوطي: ص 356 – 357 ط الحلبي.

3 - انظر: الموسوعة الفقهية: 45/2، كشاف القناع: 438/3 ط الرياض، المغني لابن قدامة: 485/4، القواعد لابن رجب: 343.

فلا يمنع من انتقال ملكية المبيع إلى المشتري كون الثمن مؤجلًا، نعم الثمن ركن من أركان البيع فلا بد من ذكره في عقد البيع ولكن حلوله وقبضه وتسلمه ليس من أركان عقد البيع[1].

وبناء على ما سبق نقول: إذا تم البيع وكان صحيحًا ترتبت عليه آثاره، كانتقال ملكية المبيع إلى المشتري، وتملكه له تملكًا تامًا، ولو كان الثمن مقسطًا مؤجلًا، فإذا مات المشتري حل الدين عند الجمهور ولم يحل عند الحنابلة إن كان موثقًا.

المطلب الثاني: في تكييف الإجارة المنتهية بالتمليك من حيث الملكية التامة والناقصة

لما كان الحكم على الشيء فرعًا عن تصوره رأيت أنه لا بد من تعريف الإجارة لغةً واصطلاحًا وبيان مشروعيتها.

أولاً: تعريف الإجارة لغةً واصطلاحًا

1- الإجارة (لغةً): اسم للأجرة، أو الكراء على العمل، أي: جزاء العمل، والإجارة ما أعطي من أجر في عمل، ويطلق عليه البعض: الثواب[2].

2- الإجارة (اصطلاحاً): هي عقد على منفعة معلومة من عين معينة أو موصوفة في الذمة مدة معلومة ، أو عمل معلوم بعوض معلوم.

وتعرف أيضا بأنها: تمليك المنافع بعوض[3] .

ثانيا: مشروعية الإجارة

لقد دل على مشروعيتها: القرآن والسنة والإجماع.

1- فمن القرآن قوله تعالى: "إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَن

---

1 - انظر: الموسوعة الفقهية: 36/9، فتح القدير: لابن الهمام 191/6ط إحياء التراث العربي، تحفة الفقهاء: 50/2، المغني: لابن قدامة 488/3 مكتبة القاهرة، الأشباه والنظائر: للسيوطي س 310 – 312، منح الجليل: 550/2.

2 - "معجم مقاييس اللغة" لأبي الحسن أحمد بن فارس مادة: أجر ، المصباح المنير: مادة أجر.

3 - "الروض المربع" للبهوتي (80/7-81) ط. دار الوطن، التوقيف على مهمات التعاريف: المناوي ص35، دار الفكر، سوريا.

تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ"[1].

2- ومن السنة: ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "قال الله تعالى: **ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُوفِهِ أَجْرَهُ**" [2]، وغيره من الأحاديث.

3- أما الإجماع : فقد أجمع المسلمون على مشروعية الإجارة، وممن نقل الإجماع على ذلك: الإمام موفق الدين بين قدامة في " **المغني** "[3]، والإمام ابن المنذر[4]، والإمام الشوكاني[5] - رحمهم الله -.

ثالثًا: الإجارة المعاصرة

تنقسم الإجارة المعاصرة إجمالًا إلى قسمين:

القسم الأول: الإجارة التشغيلية:

وهو نوع من أنواع الإجارة المعاصرة يقوم على تأجير الأصول للقيام بعمل محدد، ثم استرداد المؤجر الأصول لتأجيرها مرة أخرى لشخص آخر[6].

والفرق بين الإجارة التشغيلية والإجارة المنتهية بالتملك، أن الإجارة التشغيلية لا تنتهي بتملك المستأجر للموجودات المستأجرة، والإجارة المنتهية بالتملك تتضمن خياراً للمستأجر بتملك العين المستأجرة.

نلاحظ من خلال تعرفنا على الإجارة التشغيلية، أنها عقد إجارة مكتمل الأركان والشروط، فليس هو من العقود المركبة أصلاً.

لذلك نقول : الإجارة التشغيلية جائزة شرعاً إذا توافرت شروط صحة عقد الإجارة السابق ذكرها.

---

1 - القصص : 26.

2 - رواه البخاري (2270) .

3 - " المغني " لابن قدامة (8 / 6) .

4 - " الإجماع " لابن المنذر (ص 571) .

5 - " السيل الجرار " (ص 571) .

6- الشامل في المعاملات وعمليات المصارف الإسلامية: محمود ارشيد (ص66) بتصرف يسير.

وفي أثناء مدة العقد يلتزم كل من المؤجر والمستأجر بما عليهما من الالتزامات، لا سيما بما يتعلق بضمان العين المؤجرة علي المؤجر، وما يلحق بها من تحمل المؤجر تكلفة التأمين على الأصول .[1]

القسم الثاني الإجارة المنتهية بالتمليك:

عقدٌ بين طرفين يؤجر فيه أحدهما للآخر سلعة معينة، مقابل أجرة معينة، يدفعها المستأجر على أقساط، خلال مدة معينة، تنتقل بعدها ملكية السلعة إلي المستأجر سواء أكان ذلك بعقد جديد أم كان تلقائيّاً [2].

إذا تقرر هذا وجب علينا أن نعرف أن للإجارة المنتهية بالتملك صوراً متعددة[3]، منها:

- **الصورة الأولى:**

عقد إجارة تنتقل فيه ملكية العين المستأجرة فور انتهاء عقد الإجارة تلقائيّاً، فهو كأنه عقد إجارة اقترن فيه بيع معلّق على شرط سداد أقساط الإجارة، فيمتلك المستأجر السلعة بمجرد انتهاء عقد الإجارة.

وهذه الصورة لا تجور شرعاً، كما نصّ على ذلك قرار مجمع الفقه الإسلامي[4].

- **الصورة الثانية:**

عقد إجارة مع الوعد بالبيع، وتكون خطواته على النحو التالي:

1- إبرام عقد إجارة إلى مدة معينة .

2- يَعِد المستأجرُ المؤجرَ بأن يشتري منه العين المؤجرة بعد انتهاء عقد الإجارة، وله حالتان:

---

[1]- انظر: دراسة شرعية لأهم العقود المالية المستحدثة: د.محمد مصطفى أبوه الشنقيطي(440/1).

([2]) - انظر: المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي: د. محمد عثمان شبير (ص327)، وانظر تعريفات أخرى في كتاب الإجارة المنتهية بالتملك في الفقه الإسلامي: لغسان الشيخ (ص 62- 65).

[3]- انظر: المعايير الشرعية لهيئة المراجعة والمحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية: (ص152) ، والعقود المالية المركبة: رسالة دكتوراه د.عبد الله العمراني (ص 195- 198)، وأعمال الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتي ص 493-572.

[4]- انظر الإجارة المنتهية بالتملك لغسان الشيخ (ص 144).

أ- أن يكون الشراء بثمن رمزي.
ب- أن يكون الشراء بثمن حقيقي وفعلي.

وهذه الصورة جائزة شرعاً، وممن أجازها: مجمع الفقه الإسلامي، والهيئة الشرعية لبيت التمويل الكويتي[1]، والهيئة الشرعية لمصرف الراجحي[2].

●الصورة الثالثة:

عقد إجارة مقترن بهبة معلقة على شرط سداد جميع الأقساط الإيجارية، وتكون صيغته على التالي:

1- يقول صاحب السلعة: إذا سددت الأقساط الإيجارية المتفق عليها خلال هذه المدة (المتفق عليها) وهبتكَ هذه السلعة.
2- يقول الطرف الآخر: قبلتُ.

وهذه الصورة ليس هناك حاجة إلى إبرام عقد جديد، بل بمجرد انتهاء عقد الإجارة تنتقل ملكية العين إلى المستأجر (الموهوب له).

وقد نصّ على جوازه مجمع الفقه الإسلامي، كما نصّت على جواز هذه الصورة أيضاً ندوة البركة الخامسة عشرة في قرارها رقم (4/15)[3].

●الصورة الرابعة:

عقد إجارة مع الوعد بالهبة، وتكون خطواته الإجرائية على النحو التالي:

1- إبرام عقد إجارة إلى مدة معينة.
2- يَعِدُ المؤجرُ المستأجر بأن يهب له العين المؤجرة بعد انتهاء عقد الإجارة.

وهذه الصورة جائزة أيضاً، وممن أجازها: المؤتمر الفقهي الأول لبيت التمويل الكويتي[4].

---

[1]- انظر الفتوى رقم : (224) من فتاوى بيت التمويل الكويتي .
[2]- قرارات الهيئة الشرعية بمصرف الراجحي: (163/1) قرار رقم : 95.
[3]- قرارات وتوصيات ندوات البركة: (ص257).
[4]- ((الندوة الفقهية الأولى)) لبيت التمويل الكويتي (ص 583- 584).

رابعاً: عقد الإجارة المنتهي بالتمليك من حيث الملكية التامة والناقصة:

مما سبق ذكره في الملك التام والناقص وصور عقد الإجارة المنتهي بالتمليك يتبين لنا أن عقد الإجارة المنتهية بالتمليك يقوم على عقدين:

العقد الأول: إجارة تسري فيه أحكام الإجارة.

والعقد الثاني: عقد منفصل مستقل هو عقد البيع أو الهبة تنفيذًا لوعد سابق ملزم بين المالك والمستأجر من أحدهما، تجنبًا للمواعدة الملزمة للطرفين الممنوعة، لأنها حينئذٍ تشبه العقد[1].

وقد ذهبت المجامع والهيئات الفقهية المعاصرة كلها أو جلها إلى اعتماد قول المالكية في الوعد، فإن المعتمد في مذهب المالكية أن الوعد يصير ملزمًا إذا كان على سبب، ودخل الموعود له بسبب الوعد في شيء لولاه لما دخل فيه[2].

هذا ولإلزام الوعد تخريجات أخرى.

وأما الصورة الثالثة فإنها تقوم على عقد هبة معلقة بشرط، وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى بطلانها وعدم صحتها، فإن الهبة تمليك في الحال، وطريقة الجزم، والتعليق، والإضافة تنافيه.

وذهب المالكية في المعتمد عندهم إلى أن الوعد في التبرعات إذا كان على سبب، ودخل الموعود له بسبب الوعد في شيء لولاه لما دخل فيه، فإنه يكون لازمًا صحيحًا ويقضي به على الوعد، بناءً على ما اشتهر عن الإمام مالك رحمه من قوله: من ألزم نفسه معروفًا لزمه إلا من موت أو فلس[3].

وبناء عليه فعقد الإجارة المنتهية بالتمليك في مرحلته الإجارية الأولى يفيد ملك منفعة العين المؤجرة للمستأجر، وقد سبق أن قررنا في المطلب الثالث أن ملك المنفعة هو من قبيل الملك الناقص الذي يخول لصاحبه الانتفاع بالمنفعة مدة مؤقتة فقط، ولا يبيح له التصرف في العين، ولا تجاوز ملكية المنفعة إلى ملكية العين.

---

[1]- المعايير الشرعية ص253-254، معيار الإجارة المنتهية بالتمليك.

[2]- انظر: الموسوعة الفقهية 77/44، وكتب المالكية ككتاب الفروق للقرافي ج4ص25، وفتح العلي المالك لعليش ج1ص254.

[3]- انظر: الموسوعة الفقهية 137/42-138، وراجع: الفروق للقرافي 228/1، وفتح العلي المالك لعليش 254/1، وشرح الخرشي على الخليل 126/6.

فلا تنتقل ملكية العين المؤجرة إلى المستأجر إلا بعد انتهاء عقد الإجارة، وتحقق عقد البيع أو الهبة المستقل بعده.

فإذا تم ذلك، ودخلت العين المؤجرة في ملك المستأجر سابقًا صارت من ممتلكاته التي يملكها ملكًا تامًا.

وأما إذا فسخ عقد الإجارة أو لم يتم عقد البيع أو الهبة بعده فلا تنتقل ملكية العين المستأجرة إلى المستأجر بل تبقى للمؤجر مالك العين الأصلي.

وقد اختلف الفقهاء في انفساخ الإجارة بموت أحد المتعاقدين، فذهب الحنفية إلى أن الإجارة تنفسخ وتنقضي بموت أحد المتعاقدين، وعللوا ذلك بأن عقد الإجارة ينعقد ساعة فساعة بحسب حدوث المنافع، فإذا مات المؤجر فالمنافع التي تستحق بالعقد هي التي تحدث على ملكه، فلم يكن هو عاقدًا ولا راضيًا بها، وإذا مات المستأجر فإن المنفعة لا تورث[1].

وذهب الجمهور إلى أن الإجارة لا تنفسخ بموت أحد المتعاقدين، لإنها عقد لازم لا تنقضي بهلاك أحدهما ما دام ما تستوفي به المنفعة باقيًا، فيبقى عقد الإجارة إلى انتهاء مدته، ويخلف المستأجر وارثه في استيفاء المنفعة[2].

وكذلك يقال في صورة عقد الهبة المعلق بشرط، إذا عجز المستأجر عن الوفاء بالشرط لم تنتقل ملكية العين الموهوبة له بل تبقى لمالكها، والعين في مدة سداد الأقساط والوفاء بالشرط مملوكة للواهب لا للموهوب له، ولا تنتقل ملكيتها للموهوب له إلا بعد الوفاء بالشرط.

المطلب الثالث: الوصية بمبيع مقسط ومعقود عليه عقد إجارة تنتهي بالتمليك

إذا أوصى الإنسان بربع ما يملك مثلاً، وكان يملك أموالاً نقدية، وأرضاً قد ملكها ببيع مساومة لم يتم تسديد أقساطها، وكان قد عقد مع أحد البنوك عقد إجارة منتهية بالتمليك، فمات قبل سداد أقساط بيع المساومة، وقبل مضي مدة الإجارة في عقد الإجارة المنتهي بالتمليك، فكيف يحتسب الربع الذي أوصى به؟ ومن

---

[1]- الهداية 244/3، تبيين الحقائق 144/5-145، وانظر: الموسوعة الفقهية 273/10-174.

[2]-الشرح الصغير للدردير 179/4-183، وشرح المحلى على المنهاج مع حاشيته 84/3، والمغني لابن قدامة 431/5، وانظر: الموسوعة الفقهية 274/10.

أي ماله يستخرج؟

من المعلوم أن ربع ما يملك الإنسان حصة شائعة في جميع ما يملكه

- فإذا مات الموصي أحصيت تركته حتى يتم حصرها، فإن كانت تركته نقوداً غير مستغرقة بدين تم إخراج الوصية منها، بعد اقتطاع جزء من المال لمؤنة تجهيزه وتكفينه ودفنه إن كان لذلك مؤنة.

- وإن كانت تركته عقاراً وقعت الوصية على ربعه، ويجب على الورثة أن يمكنوا الموصى له من تملك الربع الموصى به له ليستفيد منه بنفسه أو يستغله فيما لا يضر بالآخرين، وإذا كان العقار قد تم شراؤه مقسطاً فإن ملكيته تنتقل إلى المشتري بالعقد وتحل الأقساط بالموت، إلا إذا رضي الدائن بتقسيط الدين فله ذلك، فتكون الأقساط المتبقية على الميت ديناً عليه مقدماً على الوصية، فيجب الوفاء به وتقديمه على الوصية، فإن بقي شيء بعد وفاء الدين أخرج ربع ما بقي.

فإن كان لدى الميت أموال نقدية تفي بالدين وجب الوفاء منها، وإلا فيجب بيع جزء من العقار للوفاء بالدين، إن لم يكن له أموال عينية أخرى، فإن كان له أموال عينية أخرى تخيروا بين وفاء الدين منها أو من العقار نفسه.

وإذا كان العقار قد عقد المتوفى عليه عقدَ إجارة منتهية بالتمليك أو قل: عقد إجارة مع الوعد بالتمليك فمات المستأجر قبل إتمام مدة العقد، فإما أن يوصي بعين العقار ومنفعته، أو يوصي بمنفعة العقار، فإن أوصى بعين العقار ومنفعته فلا يدخل هذا العقار ضمن الربع الذي أوصى به، لأن شرط الموصى به أن يكون مملوكاً للموصي كما تقدم بيانه، وهذا العقار غير مملوك للمستأجر، بل هو ملك للمؤجر، فإذا مات المستأجر فلا يدخل هذا العقار ضمن الربع الذي أوصى به.

نعم الموت عند الجمهور لا يؤثر في انفساخ عقد الإجارة الذي هو من العقود اللازمة، بل يستمر إلى انقضاء المدة المحددة له، ويخلف المؤجر أو المستأجر وارثه في استيفاء المنفعة.

لكن التمليك لا يقع شرعاً بنفس عقد الإجارة المنتهية بالتمليك، بل لا بد من التمليك بعد انتهاء مدة الإجارة وسداد الأجرة التي وجبت على المستأجر، والتمليك لا

يتحقق بعد موت المستأجر؛ إذ الميت ليس أهلًا للتملك باتفاق.

فالحاصل أن الموصي بعقار معقود عليه بعقد إجارة منتهية بالتمليك، والموصي بحصة شائعة في ماله كالربع: لا تصح وصيته في العقار المستأجر، إذا مات أثناء عقد الإجارة وقبل انتقال ملكية العقار إليه، لأنه أوصى بشيء لا يملكه فبطلت وصيته، لأن الوصية تصرف، ولا يصح ولا يجوز للإنسان التصرف في ملك غيره بناء على أنه ملكه هو، وإن تصرف فيه على هذا الأساس كان تصرفه باطلاً.

ولكن ذهب الحنفية إلى أن المالك إن أجاز وصية الفضولي بعد وفاته كان ذلك هبة منه لا تتم إلا بالقبض، ويجوز له الرجوع فيها قبل القبض، وإن لم يجز المالك تلك الوصية فلا يصح ذلك التصرف، لا على أنه وصية، ولا على أنه هبة من المالك.

وبناء على هذا نقول: جاء في المعايير الشرعية[1]: (أن عقد الإجارة المنتهي بالتمليك ينتقل بعد موت المستأجر إلى ورثته، ومعنى ذلك أنهم صاروا هم المستأجرين، وهم الذين تنتقل إليهم ملكية العقار بعد انتهاء مدة الإجارة وتنفيذ المؤجر لوعده بالتمليك).

فإذا أوصى المستأجر بعقار معقود عليه عقد إجارة منتهية بالتمليك، ومات قبل تملكه له فإن وصيته تكون وصية فضولي لا تصح، لأن العقار غير مملوك له عند الموت، بل هو للمؤجر، ثم ورثة المستأجر بعد ذلك إذا أتموا العقد فللورثة بعد تملكهم العقار الخيار، إن شاؤوا أجازوا وصية مورِّثهم هبة منهم، وإن شاؤوا لم يجيزوا.

وإذا أوصى المستأجر عقارًا بعقد إجارة منتهية بالتمليك، أوصى بمنفعة العقار المذكور - وغلة العقار تعد من المنافع- فإن وصيته صحيحة، لأنه أوصى بشيء يملكه عند موته، وعقد الإجارة يترتب عليه ملكية منفعة المؤجَّر عليه، فإن قيد الوصية بمدة عقد الإجارة فذاك وإن أطلق الوصية فلابد أن تقيد عند التنفيذ بمدة عقد الإجارة، لأن ملك المنفعة ينتهي بانتهاء عقد الإجارة، فتنتهي الوصية بالمنفعة بانتهاء عقد الإجارة.

[1]- المعايير الشرعية ص252، معيار الإجارة المنتهية بالتمليك.

وسبق أن ذكرنا أن عقد الإجارة المنتهي بالتمليك ينتقل إلى ورثة المستأجر بعد موته، فإذا انتهت مدة عقد الإجارة وملكهم المؤجر العين المستأجرة فقد صاروا مالكين لها، لعينها ولمنفعتها، فإذا كان مورِّثهم قد أوصى بالمنفعة وصية مطلقة غير مقيدة بمدة عقد الإجارة فإنهم بالخيار بعد انتهاء عقد الإجارة وتملكهم العينَ المستأجرةَ المستتبعِ تملكَهم منفعتَها بين أن يجيزوا وصيته مورثهم هبة منهم وبين أن لا يجيزوها.

الخاتمة

نستخلص مما سبق النتائج التالية:

1- الوصية مستحبة في الجملة، ولكن تعتريها الأحكام التكليفية الخمسة.

2- للوصية أركان أربعة عند جمهور الفقهاء، منها الموصَى به.

3- من شروط الموصَى به أن يكون مالًا، متقومًا، قابلاً للتملك بعد موت الموصي بعقد من العقود، وقد يكون الموصى به عينًا وقد يكون منفعةً، وقد يكون معينًا بالذات، وقد يكون شائعًا في بعض المال.

4- ينقسم الملك باعتبار محله إلى ملك عين، وملك منفعة، وملك انتفاع، وباعتبار الحقيقة إلى ملك تام، وملك ناقص، ومن خصائص الملك التام تأبيده، وتمكن المالك من التصرف في العين ومنافعها، وأن الملك الناقص بخلافه.

5- إذا تم البيع صحيحًا ترتبت عليه آثاره كانتقال ملكية المبيع إلى المشتري، ومن أنواع البيع: البيع المؤجل الثمن فإنه تنتقل فيه الملكية التامة إلى مستحقيها.

6- عقد الإجارة المنتهي بالتمليك يملك فيه المستأجر العقار المؤجر أثناء عقد الإجارة ملكًا ناقصًا فإذا انتهى عقد الإجارة ووهب المؤجر أو باع العقار للمستأجر صار هذا المستأجر حينئذٍ مالكًا له ملكًا تامًا.

7- إذا أوصى شخص بعقار اشتراه بالأقساط فمات قبل تمام وفاء الأقساط المترتبة عليه صحت الوصية، وأما وفاء الدين ففيه تفصيل ينظر في موضعه من البحث.

8- إذا أوصى بعقار مستأجر بعقد إجارة ينتهي بالتمليك فمات أثناء عقد الإجارة أو قبل التمليك لم تصح وصيته لعدم الملكية التامة للعقار.

المصادر والمراجع

- الإجماع، لابن المنذر، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، طبعة دار المسلم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة 1425هـ/ 2004م.

- أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة 1405هـ.

- أحكام الوصية بحوث مقارنة تضمنت شرح قانون الوصية 71 لسنة 1946، للشيخ علي الخفيف، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1431هـ-2010م.

- اختلاف الأئمة العلماء، ليحيى بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيبانيّ، أبو المظفر، عون الدين (560هـ)، تحقيق السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية - لبنان- بيروت، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2002م.

- الاستذكار، لأبي عمر بن عبد البر، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1421هـ- 2000م.

- الإشراف على نكت مسائل الخلاف، لأبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، سنة 1420هـ- 1999م.

- الأعلام، للزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، سنة 2002م.

- أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، لقاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي، تحقيق يحيى حسن مراد، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 2004م-1424هـ.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين الكاساني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م.

- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، للضبي أحمد بن يحيى بن أحمد

بن عميرة (599هـ)، دار الكاتب العربي - القاهرة، 1967 م.

●بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (911هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - لبنان / صيدا.

●البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين العمراني اليمني الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، سنة 1421 هـ-2000م.

●البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، حققه: الدكتور محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1408 هـ - 1988م.

●تاج التراجم، لأبي الفداء بن قطلوبغا السودوني، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، سنة 1413هـ- 1992م.

●تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (463هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1422هـ- 2002م.

●ترتيب المدارك وتقريب المسالك، لأبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: جزء 1: ابن تاويت الطنجي، 1965 م، جزء 2، 3، 4: عبد القادر الصحراوي، 1966 - 1970 م، جزء 5: محمد بن شريفة، جزء 6، 7، 8: سعيد أحمد أعراب 1981-1983م، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، الطبعة الأولى.

●التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس، لعبيد الله بن الحسين أبو القاسم ابن الجلاب المالكي، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1428هـ- 2007م.

●الجامع الصحيح سنن الترمذي، للترمذي محمد بن عيسى، تحقيق أحمد شاكر وآخرون، طبعة دار التراث العربي، بيروت.

●الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه صحيح البخاري، للبخاري محمد بن إسماعيل، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، طبعة دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، سنة 1422هـ

●الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (775هـ)، الناشر مير محمد كتب خانه – كراتشي.

●الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (هو شرح مختصر المزني)، للماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي المتوفى سنة (450هـ)، تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة (1419هـ- 1999م).

●الدراية في تخريج أحاديث الهداية، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت.

●الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، مراقبة / محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - صيدر آباد، الهند، الطبعة الثانية، سنة 1392هـ- 1972م.

●دستور العلماء جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2000م.

●الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، تحقيق وتعليق الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، طبعة دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

●ذيل طبقات الحنابلة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السَلامي، تحقيق د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، طبعة مكتبة العبيكان،

الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1425 هـ - 2005 م.

●سنن ابن ماجه، لابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار الفكر، بيروت.

●سنن الدارقطني، لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2004م.

●السنن الكبير، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر، طبعة هجر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1432 هـ - 2011م.

●سير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، سنة 1405 هـ، 1985م.

●شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد الحنبلي، تحقيق: محمود الأرنؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الأولى، سنة 1406هـ- 1986م.

●شرح صحيح البخاري، لعلي بن خلف ابن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، سنة 1423هـ- 2003م.

●شرح مختصر الطحاوي، لأبي بكر الجصاص، تحقيق: الدكتورة عصمت الله عنايت الله محمد والأستاذ الدكتور سائد بكداش والدكتور محمد عبيد الله خان والدكتورة زينب محمد حسن فلاتة، دار البشائر الإسلامية، ودار السراج، الطبعة الأولى، سنة 1431هـ- 2010هـ.

●الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، لأبي القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، عنى بنشره وصححه وراجع أصله: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة 1374هـ- 1955م.

●طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي، تحقيق الدكتور محمود

محمد الطناحي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، سنة 1413 هـ.

●طبقات الشافعيين، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: الدكتور أحمد عمر هاشم والدكتور محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1413هـ- 1993م.

●طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي، تهذيب ابن منظور، تحقيق إحسان عباس، دار الرائد العربي، الطبعة الأولى، سنة 1970 هـ.

●العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي البصري، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بدون تاريخ.

●عيون المسائل، لأبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي المالكي، تحقيق: علي محمد إبراهيم بوروبية، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1430هـ- 2009م.

●فتح العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، لعبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم أبو القاسم الرافعي، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1417هـ- 1997م.

●الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، لمحمد بن مفلح أبو عبد الله شمس الدين المقدسي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1424هـ- 2003م.

●الفقه الإسلامي وأدلته (الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها) للدكتور وهبة الزحيلي، طبعة دار الفكر - سورية – دمشق، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ.

●المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418 هـ - 1997 م.

●المبسوط، للسرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل، دار المعرفة، بيروت،

سنة (1414هـ- 1993م).

●المدونة الكبرى، لمالك بن أنس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة (1415هـ- 1994م)

●مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، لابن حزم الأندلسي، طبعة دار الكتب العلمية – بيروت.

●مسند الشاميين، لسليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1405هـ-1984م.

●المسند الصحيح المختصر بنقل العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، لمسلم بن الحجاج، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت

●مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، أبي العباس البوصيري الكناني، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1403هـ.

●المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

●المطلع على ألفاظ المقنع، لشمس الدين محمد بن أبي الفتح البعلي، تحقيق: محمود الأرنؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة الأولى، سنة 1423هـ- 2003م.

●معجم الأدباء المسمى بإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، لياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1414هـ-1993م.

●معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، سنة 1399هـ -1979م.

●المعونة على مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس، لأبي محمد عبد

الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي، تحقيق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية مصطفى أحمد الباز، مكة الكرمة، أصل الكتاب رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى.

●مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة (1415هـ- 1994م).

●المغني، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، طبعة عالم الكتب، الرياض، الطبعة الثالثة، 1417هـ - 1997م.

●منتهى الإرادات، لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي ابن النجار، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1419هـ- 1999م.

●المهذب في فقه الإمام الشافعي، للشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف المتوفى سنة (476هـ)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

●الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الأجزاء 1 - 23 الطبعة الثانية ، دار السلاسل، الكويت، والأجزاء 24 - 38 الطبعة الأولى ، مطابع دار الصفوة، مصر، الأجزاء 39 - 45 الطبعة الثانية ، طبع الوزارة، من 1404 - 1427 هـ.

●نزهة الألباء في طبقات الأدباء، لعبد الرحمن بن محمد أبي البركات الأنباري، تحقيق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثالثة، سنة 1405هـ- 1985م.

●نهاية المطلب في دراية المذهب، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تحقيق الأستاذ الدكتور عبد العظيم محمود الديب، طبعة دار المنهاج، الطبعة الأولى، 1428هـ، 2007م.

●النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، لأبي محمد عبد

الله النفزي القيرواني المالكي، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو والدكتور محمد حجي والأستاذ محمد عبد العزيز الدباغ والدكتور عبد الله المرابط الترغي والأستاذ محمد الأمين بو خبزة والدكتور أحمد الخطابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1999م.

●الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، لمحفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوذاني، تحقيق: عبد اللطيف هميم وماهر ياسين الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة 1425هـ-2004م.

●الهداية في شرح بداية المبتدي، لعلي بن أبي بكر المرغيناني، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

●الوصية وبيانها وأبرز أحكامها، لصالح بن عبد الرحمن الأطرم، الطبعة الأولى، سنة 1408هـ.

●وفيات الأعيان، لشمس الدين بن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1900، 1971، 1994م.

●أحكام الوصية والميراث والوقف في الشريعة الإسلامية، د. زكي الدين شعبان و د. أحمد الغندور، ط مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، سنة ١٩٨٤- 1404

●الفرائض والمواريث والوصايا، د محمد الزحيلي، ط دار الكلم الطيب، سورية،ط1، سنة 2001- 1422

قواعد النسب في الفقه المالكي والاجتهاد القضائي[1]

د/ عبد القادر بوعصيبة

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس - كلية الشريعة

مقدمة:

يعتبر النسب من أهم آثار عقد الزواج، وهو أول ما يثبت من الحقوق للأولاد الذين هم ثمرة الزوجية على من كان سببا في وجودهم، فبه يتحقق وجودهم الذاتي وكيانهم الاجتماعي، وعليه تترتب باقي الحقوق والواجبات المتبادلة بين الآباء والأبناء (الميراث، موانع الزواج، الحضانة، النفقة....).

والنسب حسب المادة 150 من مدونة الأسرة لحمة شرعية بين الأب وولده تنتقل من السلف إلى الخلف، ونظرا لهذه الأهمية عملت الشريعة الإسلامية على تنظيم أحكامه بشكل دقيق منعا لاختلاط الأنساب وحفظا لها من الفساد والاضطراب، وحتى تقوم البنوة على أساس سليم وقواعد واضحة متينة بشكل يجعل الأسرة تقوم على وحدة الرابطة والدم التي تعتبر من أهم الروابط الاجتماعية وأقواها، يقول الله تعالى: ﴿وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا﴾[2]، ويقول الرسول ﷺ: «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**»[3]، وقوله عليه السلام: «**أيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عنه وفضحه على رؤوس الخلائق**»[4].

وفي ضوء هذه الضوابط العامة قرر فقهاء الإسلام، وعلى رأسهم فقهاء المالكية، مجموعة من القواعد الدقيقة التي تهدف إلى رعاية النسب، وذلك حتى يكون لكل مولود نسب شرعي يقيه من الانتساب إلى معرة الزنا، وهي القواعد والضوابط التي تبنى المشرع المغربي معظمها في الكتاب الثالث من مدونة الأسرة المتعلق بالولادة ونتائجها، وفضلا عن ذلك فقد أحال على هذا الفقه من خلال المادة

---

[1]- أصل هذا المقال مداخلة في الندوة الدولية **"آليات تنزيل الفقه المالكي في القضايا الأسرية"** المنظمة من طرف الكلية متعددة التخصصات بآسفي يوم 03 و04 ماي 2017.

[2] - سورة الفرقان، الآية 54.

[3]- رواه البخاري، كتاب الوصايا، باب في قول الموصي لوصيه: تعاهد ولدي (278/5). ومسلم في كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقي الشبهات [1457].

[4]- رواه أبو داود، كتاب الطلاق، باب التغليظ في الانتفاء (1//687).

400 كلما انعدم النص ووجد فراغ تشريعي يحتاج إلى إعمال القاضي لاجتهاده للبت في القضايا المعروضة، ولكن شريطة مراعاة المقاصد والحكم التي قررتها هذه المادة.

ومن تم كان الاجتهاد القضائي الأسري عموما، وفي مادة النسب خصوصا، يتسم ببعض المميزات التي لا يعرفها الاجتهاد القضائي في مجالات القانون الأخرى، فهو اجتهاد متفرد من حيث القواعد التي يبنى عليها، حيث يحصر هذا الاجتهاد في قواعد الفقه، خاصة الفقه المالكي، وفضلا عن ذلك فرقابة محكمة النقض لمحاكم الموضوع عند إعمال قاعدة الإحالة عند عدم وجود النص تتم في هذا الإطار مع مراعاة تحقيق قيم الإسلام في العدل والمساواة والمعاشرة بالمعروف، وبالأساس استحضار ما جاء في دباجة المدونة من توجيهات سامية خاصة ما يتعلق بحفظ حق الطفل في النسب.

وتأسيسا على ما سبق، فقد كان اختياري للمشاركة في هذه الندوة العلمية المباركة بعنوان: **"قواعد النسب في الفقه المالكي والاجتهاد القضائي"**، وذلك من أجل الوقوف على بعض القواعد الاجتهادية المتعلقة بالنسب (سواء على مستوى الإثبات أو النفي) في المذهب المالكي وكيفية إعمالها وتنزيلها على القضايا المعروضة أمام القضاء الأسري المغربي، وذلك بالتركيز بالدرجة الأولى على تلك التي تروم تحقيق المصالح الشرعية والتشريعية التي تغياها المشرع في هذا المجال الحساس، وكذا بيان وتوضيح بعض الإشكالات العملية التي تعتري هذا التنزيل في بعض الأحيان من خلال جملة من القرارات والأحكام القضائية الصادرة في الموضوع.

المبحث الأول: قواعد إثبات النسب

يتشوف الشرع الإسلامي إلى أن يكون لكل ولد نسب شرعي يتحصن به ضد معرة الانتساب إلى الزنا، ويجعله متصلا بأبيه الشرعي ومرتبطا بأسرته، فوسع مجال إثبات النسب وضيق مجال نفيه، وهذا ما استلهمته المادة 151 من مدونة الأسرة بقولها: "يثبت النسب بالظن ولا ينتفي إلا بحكم قضائي".

وفيما يلي نذكر بعض القواعد التي وضعها الفقه المالكي ونصت عليها المدونة من أجل تحقيق المقاصد والمصالح أعلاه، وكيف أعمل القضاء المغربي هذا القواعد عند تنزيل هذه النصوص والاجتهاد فيما لا نص فيه من المدونة.

أولا: قاعدة الولد للفراش:

القاعدة الأولى التي يبنى عليها النسب شرعا وقانونا، هي قاعدة "الولد للفراش"، والمراد بالفراش من الناحية الاصطلاحية الزوجية القائمة بين الرجل والمرأة عند ابتداء حملها بالولد.

والأصل في هذه القاعدة المذكورة حديث الرسول ﷺ: **"الولد للفراش وللعاهر الحجر"**، أي أن الولد لصاحب الفراش كما جاء في لفظ البخاري وهو الزوج، وللعاهر وهو الزاني الرجم عقوبة له على جريمته إن كانت تستوجب الرجم أو الخيبة والخسران ولا نسب له.

وعليه فقد قرر الفقه أنه متى جاءت المرأة بالولد بعد زواجها بالشروط المعتبرة ثبت نسبه من الزوج، وذلك دون حاجة إلى صدور إقرار من هذا الأخير بذلك أو بينة تقيمها الزوجة، والعلة في ذلك أن عقد الزواج الصحيح يبيح إمكانية الاتصال بين الزوجين، ويجعل الزوجة مختصة بزوجها وحده، ولهذا إذا جاءت بولد فهو من زوجها، واحتمال مجيئه من غيره مرفوض؛ لأن الأصل حمل الناس على الصلاح حتى يثبت العكس، وذلك سترا للأعراض وحفظا للأنساب وإحياء للولد من الضياع.

ومن أجل إعمال القاعدة المشار إليها أعلاه لا بد من توافر شروط أساسية، بعضها يتعلق بأمد الحمل والولادة، والبعض الآخر يتعلق بتحقق إمكانية الاتصال بين الزوجين، وهي شروط تطرح بعض الإشكالات على مستوى الواقع العملي والتنزيل.

+ ما يتعلق بأقل مدة الحمل وأقصاها:

المقرر فقها أن أقل مدة الحمل ستة أشهر[1]، يبدأ احتسابها من يوم العقد[2]، وليس من يوم الدخول؛ لأن النبي ﷺيقول: ***«الولد للفراش»***، والمرأة تصير فراشا لزوجها من يوم العقد.

---

[1]- أخذ الفقهاء هذه المدة من قوله تعالى: ﴿**وحمله وفصاله ثلاثون شهرا**﴾، وقوله تعالى: ﴿**والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين**﴾، فالآية الأولى حددت مدة الحمل والفصال أي الفطام بثلاثين شهرا، وحددت الآية الثانية مدة الفطام والرضاع بعامين، وبإسقاط هذه المدة من المدة الأولى تكون أقل مدة الحمل ستة أشهر، والواقع والطب يؤيدان احتمال الولادة خلال هذه المدة.

[2]- العلمي، نوازل الشيخ عيسى بن علي الحسين العلمي، نشر وزارة الأوقاف – المحمدية 1983م، (298/1).

ومقتضيات الفقرة الأولى من المادة 154 من مدونة الأسرة صريحة في اعتماد تاريخ عقد الزواج لاحتساب مدة الستة أشهر.

وهذا ما درج عليه القضاء المغربي؛ حيث يثبت النسب بازدياد الولد على فراش الزوجية لستة أشهر من تاريخ العقد[1]، ولو كان هذا الزواج فاسدا[2].

ومن تم فقد اعتبر هذا القضاء قيام الزواج وإشهاره وتحقق الدخول واستمرار الاتصال لعدة شهور والادعاء بكون الحمل كان لأقل من ستة أشهر دون إثبات ذلك، يجعل شروط نفي النسب غير متوفرة[3]، وفي هذا تأكيد للقاعدة الفقهية المذكورة.

وفي المقابل إذا تمت الولادة لأقل من هذه المدة ولو كانت العلاقة الزوجية قائمة لا يلحق النسب، وذلك لأن قاعدة الولد للفراش يقصد بها الزوجية القائمة عند بداية الحمل، وليس عند حصول الولادة[4].

نعم هناك بعض الاجتهادات القضائية التي تسمح بإلحاق نسب المولود بالزوج كلما كان هناك اعتراف أو إقرار منه بهذا النسب، وذلك مراعاة لمصلحة الولد، ومن ذلك القرار الصادر عن محكمة النقض بتاريخ 2005/04/13 حيث جاء فيه ما يلي:

---

[1]- ينظر مثلا: قرار محكمة النقض عدد 639 الصادر بتاريخ 2016/11/15 في الملف رقم 2005/1/2/317. منشور بكتاب أهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق الكتاب الثالث من مدونة الأسرة، طبع إدكل – الرباط، (ص77).

[2]- حيث جاء في إحدى القرارات الصادرة عن محكمة النقض ما يلي: "فسخ النكاح الفاسد لعقده يترتب عنه لحوق الأبناء إذا مضى على العقد أكثر من ستة أشهر" . قرار عدد 243 صادر بتاريخ 2003/05/29 منشور بمجلة المحاكم المغربية عدد 102، (ص112 وما بعدها).

[3]- ينظر قرار محكمة النقض عدد 458 الصادر بتاريخ 2004/09/29. منشور بمجلة المناظرة الصادرة عن نقابة المحامين بوجدة، العدد 11 (ص125 وما بعدها).

[4]- ينظر مثلا: قرار محكمة النقض عدد 213 الصادر بتاريخ 2005/04/13 في الملف رقم 2004/1/2/356، وكذا القرار عدد 129 الصادر بتاريخ 2009/03/25 الملف رقم: 2007/1/2/576. منشوران بكتاب أهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق الكتاب الثالث من مدونة الأسرة، (ص70-80).

وفي هذا الصدد يرى فقهاء المالكية في الرأي الراجح عندهم أن الزواج في هذه الحالة يفسخ، وتبطل جميع الآثار المترتبة عليه بين الزوجين لفساده شرعا حيث تبين أنها كانت حاملا أثناء العقد عليها. التسولي، البهجة في شرح التحفة، دار الرشاد الحديثة، ط2005/1م، 600/1.

"إذا أقر الزوج بنسب الولد إليه ولو جاءت به لأقل من ستة أشهر فإنه يلحق به، وذلك لاعتبار أن الرضا بالزواج كان متوفرا قبل كتابة العقد"[1].

والمستند الفقهي لهذا القرار ما جاء في المدونة الكبرى للإمام مالك، وهو أن الزوج إذا أقر بنسب الولد إليه ولو جاءت به لأقل من ستة أشهر فإنه يلحق به[2].

ومن المفيد الإشارة إلى أن بعض فقهاء المالكية المتأخرين يفتون بالتساهل في مدة الستة أشهر كلما نقصت بيوم أو يومين أو ثلاثة عملا بقاعدة تشوف الشرع للحوق النسب، وبالتالي فمتى جاءت المرأة بالولد خلالها لحق بالزوج[3].

وفيما يتعلق بأقصى أمد الحمل، فقد وقع خلاف كبير بين الفقهاء في تحديدها، نظرا لعدم ورود نص شرعي في ذلك؛ حيث اعتمدوا في هذا التحديد على ما جرت به العادة في ولادة النساء أو على بعض الآثار والأخبار[4].

وقد أخذت مدونة الأسرة برأي محمد بن عبد الحكم من فقهاء المالكية عندما قررت من خلال نص المادة 135 أن أقصى أمد الحمل سنة من تاريخ الطلاق أو الوفاة، وهو نفس المقتضى الوارد في المادة 154 من المدونة.

وعليه فمتى كان ازدياد الولد داخل أجل سنة من تاريخ طلاق الزوج أو وفاته كان النسب ثابتا[5]، وفي حالة ازدياد الولد بعد مضي السنة يكون النسب غير لاحق دونما حاجة إلى إجراء خبرة جينية أو سلوك مسطرة اللعان كما هو مقرر قضاء[6].

---

[1]- قرار محكمة النقض عدد 439 في الملف الشرعي عدد 05/25. منشور بمجلة قضاء المجلس الأعلى عدد 64-65، ص176 وما بعدها.

وينظر كذلك القرار عدد 553 الصادر بتاريخ 2006/09/27 منشور بكتاب المنتقى من عمل القضاء في تطبيق مدونة الأسرة، 22/1.

[2]- المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون، طبعة دار صادر، 146/3.

[3]- العلمي، مرجع سابق، 299/1.

[4] - يذهب المالكية في القول المشهور عندهم إلى أن أقصى أمد الحمل أربع سنوات، وفي قول آخر أنه خمس سنوات، وهناك من يزيد على ذلك.

[5]- ينظر مثلا قرار محكمة النقض عدد 440 الصادر بتاريخ 2006//07/5 الملف رقم 2005/1/2/400. منشور بكتاب أهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق الكتاب الثالث من مدونة الأسرة، (ص76).

[6]- قرار عدد 152 صادر بتاريخ 2009/04/08 الملف رقم 2008/1/2/293. منشور بكتاب أهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق الكتاب الثالث من مدونة الأسرة، (ص81).

ومما تنبغي الإشارة إليه هو أن مدونة الأسرة لم تبين المقصود بالسنة فيما يتعلق بأمد الحمل، هل هي السنة القمرية أو السنة الشمسية؟

وفي هذا الصدد المقرر فقها وما جرى عليه غالبية العمل القضائي في احتساب أقل مدة الحمل هو التقويم القمري وليس التقويم الشمسي[1].

وعلى العكس من ذلك خرج هذا العمل عن المقرر في الفقه عند احتساب أقصى أمد الحمل حيث اعتبر المقصود بالسنة السنة الشمسية[2]، وهذا مخالف لقول محمد بن عبد الحكم الذي يعتبر الأصل الذي اعتمدت عليه المدونة في مدة السنة حيث الاعتماد على الحساب القمري سيما وأن هناك فرقا بين أيام السنتين يصل إلى أحد عشر يوما.

ورغم أن الفراش الشرعي يعتبر قرينة قاطعة على ثبوت النسب، فالملاحظ أن الاجتهاد القضائي يؤكد على ضرورة أن تكون الولادة ثابتة التاريخ وداخل الأمد المعتبر شرعا بشكل لا مراء فيه ولا جدال[3]، ويتم الاعتماد في إثبات ذلك على عقد الزواج أو رسم الطلاق، وكذا على شهادة الولادة لإثبات تاريخ الوضع.

---

[1]- قرار محكمة النقض (المجلس الأعلى سابقا) عدد 7 بتاريخ 1994/1/18 ملف عقاري 92/6251 «أن التقويم المعتبر لدى الفقهاء لاحتساب اقل مدة الحمل هوا لتقويم القمري لا التقويم الشمسي» ذكره خالد بنيس، قاموس شرح مدونة الأحوال الشخصية، دار بابل للطباعة والنشر، الرباط، طبعة 1998. ص 16.

والملاحظ في هذا الخصوص أن القضاء المغربي لم يستقر على رأي واحد فيما يتعلق بتحديد أمد الحمل، بل هناك بعض القرارات التي تأخذ بالتقويم الشمسي، ولا يخفى أن اعتماد هذا التقويم فيه إضرار بحق الطفل في النسب إلى أبيه، على اعتبار أن الأشهر الشمسية أغلبها واحد وثلاثون يوما بخلاف الأشهر القمرية، لذلك فمن الأحوط اعتماد التقويم الهجري.

[2]- ينظر قرار محكمة النقض الصادر بتاريخ 2006/01/18 الملف رقم: 2005/1/2/539 تحت عدد 43. منشور بكتاب أهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق الكتاب الثالث من مدونة الأسرة، (ص72). وكذا كتاب المنتقى من عمل القضاء في تطبيق مدونة الأسرة، دار القلم، طبعة 2009 (227/1 وما بعدها).

[3]- ينظر القرار عدد 150 الصادر عن غرفتين بمحكمة النقض بتاريخ 2005/03/09 في الملف الشرعي عدد 03/615، منشور بمجلة قضاء الأسرة العدد 1 يوليوز 2005، مشورات جمعية نشر المعلومة القانونية والقضائية، ص91 وما بعدها.

+ إمكانية وقوع الاتصال بين الزوجين:

من الشروط الواجب توافرها في الفراش حتى يثبت به نسب الولد إلى الزوج وجود إمكانية الاتصال بين الزوجين، وهذا ما نص عليه فقهاء المالكية وأخذ به القانون المغربي في المادة 154 من مدونة الأسرة[1].

وقد فسر الفقه هذا الشرط بمعنيين اثنين، المعنى الأول يتمثل في الإمكان المادي . أي إمكانية الاتصال الجنسي بين الزوجين[2]، وأما المعنى الثاني فيقصد به الإمكان المعنوي - أي إمكانية حمل الزوجة من زوجها، وذلك بأن يكون هذا الأخير ممن يتأتى منه الإحبال[3].

وعليه، فقد جرى العمل القضائي على أنه يكون "الولد للفراش ولو لستة أشهر من عقد الزواج وهي أدنى مدة الحمل إن أمكن الاتصال وإلا فلا يلحق نسبه"[4].

وقد اعتبر هذا القضاء الاتصال حاصلا بين الزوجين ودونما حاجة إلى إثباته، في الحالة التي يتم الاتفاق فيها على الوضع بعد مرور أكثر من ستة أشهر من عقد الزواج، وينفي الزوج الاتصال دون إثبات؛ لأن الخلوة بينهما تعتبر ثابتة باعتبارها الأصل، وما ادعاه من عدم إمكانية الاتصال هو خلاف الأصل[5].

---

[1]- اقتصار المالكية ومعهم المدونة على اشتراط إمكانية الاتصال يحقق مقصد الشرع المتشوف للحوق الأنساب، وذلك خلافا لمن اشترط تحقق الوطء حيث يفوت هذا المقصد.

[2]- جاء في إحدى القرارات القضائية الصادرة عن محكمة النقض ما يلي: "يتحقق إمكان الاتصال بعد ما ثبت أن الزوج المقيم بالخارج كان يتردد على المغرب حيث تقيم الزوجة خلال قيام العلاقة الزوجية". قرار صادر بتاريخ 00/05/9 تحت عدد 488 في الملف عدد 95/2/2/572 منشور بمجلة قضاء المجلس الأعلى عدد 59-60، ص163 وما بعدها.

[3]- العلمي، مرجع سابق، 299/1. الزرقاني، شرح مختصر خليل، طبعة دار الفكر، 237/3.

[4]- قرار عدد 1303 بتاريخ 1991/10/22 في الملف الشرعي 89/6596 منشور بمجموعة قرارات المجلس الأعلى في مادة الأحوال الشخصية (83-95)، ج2 ص 90 وما بعدها.

[5]- ينظر القرار الصادر بتاريخ 99/02/16 تحت عدد 84 في الملف الشرعي عدد 94/2/2/5726 مجلة قضاء المجلس الأعلى العدد 61 ص73 وما بعدها.

ثانيا: قواعد إثبات النسب بالإقرار:

يعتبر الإقرار من وسائل لحوق النسب وإثباته، وذلك وفق شروط مقررة شرعا ومضبوطة قانونا[1]، وقد كرس الاجتهاد القضائي المغربي جملة من القواعد والأحكام عند تنزيله وإعماله للنصوص الفقهية والقانونية في النوازل والقضايا المعروضة، ومن أهمها نذكر:

+ الإقرار بالنسب لا يعتد به إلا إذا كان صادرا من الأب فقط دون غيره من الأقارب بمن فيهم الأم، وهذا هو المشهور في المذهب المالكي[2]، ونصت عليه مدونة الأسرة في المواد 158 و160 و161.

+ الاقرار بالنسب يكون صحيحا ولو تم في مرض الموت[3].

+ الإقرار يثبت به النسب بصرف النظر عن ولادة المقر به أثناء الزوجية داخل أمد الحمل باعتبار أن الإقرار هو من أسباب لحوق النسب ما لم يثبت ما يناقضه شرعا[4].

+ إن الإقرار يثبت به النسب من غير احتياج إلى بيان السبب من زواج أو اتصال بشبهة، شرط أن لا يصرح المقر بأن الولد المقر بنسبه من الزنا؛ لأن الشرع قطع نسبه كما هو مقرر فقها[5].

+ لا يقبل الإقرار بالنسب إذا ثبت نشوء الولد من علاقة غير شرعية[6].

---

[1]- تنظر المادة 160 من مدونة الأسرة.

[2]- الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، طبعة دار الفكر، 634/5. قال: "والأصل في هذا أن الرجل يصدق في إلحاق ولد بفراشه لا بفراش غيره".

[3]- قرار عدد 142 صادر بتاريخ 2005/03/09 في الملف عدد 04/534 منشور بمجلة قضاء المجلس الأعلى، العدد 63، ص105 وما بعدها..

[4]- قرار عدد 302 صادر بتاريخ 2009/06/10 في الملف عدد 08/264 منشور بمدونة الأسرة والعمل القضائي المغربي، ص203.

[5]- قرار عدد 319 صادر بتاريخ 2005/6/8 في الملف الشرعي عدد 03/713 منشور بأهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق الكتاب الثالث من مدونة الأسرة،، ص38 وما بعدها.

[6]- ورد في إحدى القرارات الصادرة عن محكمة النقض ما يلي: "لا يلحق نسب البنت المولودة قبل عقد النكاح وإن أقر الزوج ببنوتها لأنها بنت زنى وابن الزنى لا يصح الإقرار ببنوته ولا استلحاقه لقول خليل: وإنما

+ الإقرار بالنسب يلزم المقر ولا يترتب عنه إثبات الزواج إذا لم تتوفر أركانه[1].

+ الإقرار بالنسب يقبل ولو كان ضمنيا، وذلك كإقدام الأب على تسجيل الولد في الحالة المدنية وذلك ما لم يثبت ما يخالفه[2]، أو ايداع الواجبات المترتبة عن الطلاق ونفقة الولد بصندوق المحكمة[3] .

+ من أقر بالنسب لا يرجع[4]، ويكون الإقرار ملزما له بحيث لا يقبل منه طلب نفي نسب الولد فيما بعد بدعوى اكتشافه أنه عقيم[5].

+ إذا أقر الأب بالنسب لا يجوز للغير أن ينفيه عنه؛ وذلك للقاعدة الفقهية التي تقول: "الناس في أنسابهم على ما حازوا أو عرفوا به كحيازة ما يملكون"[6]. وفضلا عن ذلك فإقراره بالنسب يرجح على شهادة الشهود بالنفي[7].

يستلحق الأب مجهول النسب، قال الزرقاني: لا مقطوعه كولد الزنى لأن الشرع قطع نسبه". قرار عدد 446 صادر بتاريخ 83/03/30 في الملف عدد 54758 منشور بمجلة المحاكم المغربية العدد 48 ص77 وما بعدها.

وجاء في قرار آخر: "إن الإقرار بالاتصال الجنسي بين الطرفين قبل إبرام عقد الزواج الناتج عنه ازدياد مولود في أدنى أمد الحمل الشرعي لا يوجب أثرا؛ لأن الولد يثبت نسبه الشرعي لوالده إذا ولد على الفراش الصحيح أو ما يلحق به ولا يثبت بعلاقة فساد". قرار محكمة النقض عدد 193 صادر بتاريخ 2016/05/10 في الملف عدد 06/289 منشور بأهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق مدونة الأسرة ص31 وما بعدها.

[1]- قرار عدد 375 صادر بتاريخ 2007/7/4 في الملف الشرعي عدد 07/113 منشور بالعمل القضائي في قضايا الأسرة 245/1 وما بعدها.

[2]- ينظر قرار محكمة النقض عدد 497 الصادر بتاريخ 2008/10/29 في الملف الشرعي عدد 05/459 منشور بأهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق مدونة الأسرة ص97 وما بعدها.

[3]- ينظر قرار محكمة النقض عدد 521 الصادر بتاريخ 2008/11/12 في الملف الشرعي عدد 2008/1/2/298 أورده عادل حاميدي في الدليل الفقهي والقضائي للقاضي والمحامي في المنازعات الأسرية، مطبعة المعارف الجديدة الرباط 2016، ص329.

[4]- الأزهري، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، دار الفكر بيروت،140/2.

[5]- قرار محكمة النقض عدد 492 الصادر بتاريخ 2005/10/26 في الملف عدد 05/293 منشور بمجلة قضاء المجلس الأعلى عدد 64-65، ص183 وما بعدها.

[6]- يقول الونشريسي نقلا عن الإمام مالك رحمه الله: "الناس في أنسابهم على ما حازوا أو عرفوا به كحيازة ما يملكون، من ادعى غير ذلك كلف إقامة البينة وإلا حد". ينظر المعيار 515/2.

وهذا ما ورد في قرار محكمة النقض عدد 538 الصادر بتاريخ 2005/11/30 في الملف عدد 2005/1/2/200 منشور بأهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق الكتاب الثالث من مدونة الأسرة، ص92 وما بعدها.

[7]- قرار محكمة النقض عدد 206 الصادر بتاريخ 2008/04/6 في الملف الشرعي عدد 07/287 . مدونة الأسرة والعمل القضائي المغربي، ص207 .

ثالثا: إثبات النسب بالشبهة

من الأسباب التي تؤدي إلى لحوق النسب عند الفقهاء نجد الشبهة، وهي أن يطأ رجل امرأة تحرم عليه مع اعتقاده شرعية العلاقة بينهما، وذلك كأن يطأ رجل امرأة يجدها على فراشه معتقدا أنها زوجته، وكأن يتزوج رجل امرأة ويدخل بها ثم يكتشف أنها ليست الزوجة التي عقد عليها.

وقد أجاز الفقهاء في حالة وقوع هذا الاتصال لحوق النسب بالواطئ إذا جاءت المرأة بالولد وفق الشروط التي يثبت بها النسب بالفراش، أي مضي ستة أشهر فأكثر ما بين الوطء والولادة، وعدم مرور أكثر مدة الحمل من حين المتاركة، كما قرروا عدم توقيع حد الزنا على المتصل لوجود الشبهة التي تدرأ الحد.

وهو ما سارت عليه مدونة الأسرة حينما نصت المادة 155 على أنه: "إذا نتج عن الاتصال بشبهة حمل وولدت المرأة ما بين أقل مدة الحمل وأكثرها ثبت نسب الولد من المتصل".

والملاحظ أن المدونة اعتبرت من الحالات التي يثبت فيها النسب بالشبهة الحالة التي تتم فيها الخطوبة، ويحصل الإيجاب والقبول، وتحول ظروف قاهرة دون توثيق عقد الزواج، ويظهر حمل بالمخطوبة، وفق شروط محددة نصت عليها المادة 156[1].

ويظهر أن الشبهة التي أسست لها المادة المذكورة تخالف المفهوم الذي استقر عليه الفقه، حيث إن الشبهة عند هؤلاء تقوم بالأساس على حسن الظن، أي اعتقاد شرعية العلاقة التي تجمع بين الطرفين، أما الشبهة الواردة في المادة 156 من مدونة الأسرة فهي شبهة تستند إلى القانون وأطراف العلاقة على علم بطبيعة العلاقة التي تربطهما، ولكن إقرارها من طرف المشرع جاء لمعالجة بعض الآثار المجتمعية المتفشية الناجمة عن الخطبة، وذلك صيانة لعرض المرأة المخطوبة وحفظا لنسب الحمل.

والحقيقة أن طرفي العلاقة بمقتضى المادة 156 يجمعهما عقد شرعي بحكم أن الخطوبة قد تمت وتوافر الإيجاب والقبول غير أن ظروف قاهرة هي التي حالت

[1]- ومستند ما قرره المشرع في هذه المادة فتوى المرحوم محمد جواد الصقلي الحسيني رئيس المجلس العلمي بفاس سابقا، والتي نقلها عنه الأستاذ الغازي الحسيني في مقاله المنشور بمجلة القضاء والقانون العدد 130 ص45.

دون توثيقه، ولسنا أمام خطبة فقط، وإن كانت مقتضيات المادة المذكورة فيها ما فيها من حيث الصياغة والاضطراب مما جعل الفقه يقع في حيرة في تفسير وإيضاح مقصود المشرع، وهو ما انعكس على الاجتهاد القضائي الأسري، وخاصة ما يتعلق بإعمال الشروط المقررة؛ حيث هناك من يستوجب توافر جميع الشروط المنصوص عليها لإثبات نسب الحمل للخاطب وفي حالة اختلالها تعتبر العلاقة الناشئ عنها الولد مجرد علاقة فساد[1]، بينما يتساهل البعض الآخر في هذا الشروط ويسارع إلى إلحاق النسب ولو لم تجتمع كلها بناء على خبرة جينية بدعوى أنه يثبت بالظن والشبهة[2].

ولا يخفى أن مثل هذا التوجه الأخير قد يؤدي إلى تشجيع العلاقات الجنسية بين المخطوبين خلال فترة الخطوبة، وهو أمر ممنوع شرعا، ومخالف لما هو مقرر قانونا من كون الخطوبة هي وعد بالزواج وليست بزواج، والمعاشرة خلالها معاقب عليه جنائيا (490 من ق.ج)، والأكثر من هذا أنه يؤدي لا محالة إلى مخالفة المقصد الشرعي في المحافظة على النسب الصريح القائم على الزواج الصحيح أو ما يلحق به شرعا، والاحتياط في إثباته ما أمكن حتى لا يدخل فيه ما ليس منه، فيختلط الزواج الشرعي بالعلاقات غير الشرعية في الأثر.

رابعا: **قاعدة لا تعجيز في النسب (التوسع في وسائل إثبات النسب)**

إعمالا لقاعدة تشوف الشرع للحوق الأنساب، فقد سمح الفقه المالكي ومعه مدونة الأسرة بإثبات النسب بشتى الوسائل المعتمدة شرعا كالإقرار وشهادة عدلين وبينة السماع....، وذلك وفق ضوابط شرعية محددة تراعي اليسر والمرونة من جهة، ومنع اختلاط الأنساب وصيانتها من جهة أخرى.

والملاحظ أن الاجتهاد القضائي قد كرس هذا التوجه بشكل واضح وجلي، بل وتوسع في تفسيره لبعض هذه الوسائل تحقيقا للغايات السالفة وركونا للقاعدة الفقهية التي تقول إنه: "لا تعجيز في النسب".

---

[1]- قرار محكمة النقض عدد 226 بتاريخ 2007/04/18 في الملف رقم 2006/1/2/282 منشور بأهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق الكتاب الثالث من مدونة الأسرة ص86-87 .

وينظر: القرار عدد 264 بتاريخ 2006/04/26 في الملف 05/607 منشور بالمنتقى من عمل القضاء في تطبيق مدونة الأسرة 230/1 وما بعدها.

[2]- قرار محكمة الاستئناف بالرباط عدد 171 بتاريخ 2006/06/12 في الملف المدني عدد 05/272 . منشور بمجلة المعيار العدد 42 ص210 وما بعدها.

ومن تم كان من القواعد والضوابط المرعية في المجال القضائي أنه إذا توافرت للقاضي تسع وتسعون حيثية للقول بأن الابن ابن زنى وتوفرت له حيثية واحدة للقول بالشبهة حكم بها.

وفي هذا الإطار جاء في إحدى القرارات الصادرة عن غرفتين بمحكمة النقض أن "النسب يثبت بالإقرار كما يثبت بالفراش أو بالبينة ولو بنكاح فاسد أو بشبهة، وتترتب عنه جميع نتائج القرابة، وتستحق معه النفقة والتوارث، ولا تعجيز في إثباته"[1]، واعتبرت في قرار آخر: "شهادة الشهود بكون الزوج كان يرافق زوجته وهي حامل في شهرها الرابع يجعل نفيه الحمل ولعانه غير مقبول"[2].

وفي قرارا آخر اعتبرت محكمة النقض الحكم القاضي بثبوت نسب الولد بناء على تصريحات الشهود أمام المحكمة ونتيجة الخبرة صحيحا وغير خارق للمقتضيات الشرعية والقانونية[3].

وفضلا عن هذا، وفي تكريس واضح لقاعدة تشوف الشرع للحوق النسب نجد القضاء المغربي عند ترجيحه للحجج المتعارضة في هذا المجال الحساس والخطير يقوم بتقديم الشهادة المثبتة للنسب على الشهادة النافية له إعمالا لقاعدة المثبت مقدم على النافي[4]، كما يعتبر ثبوت الإرث بالبنوة مستغرقا لثبوت النسب[5]، ويذهب إلى هذا أن الأخير يثبت حتى بشهادة السماع للضرورة إلى ذلك حفاظا على النسل[6].

---

[1]- قرار عدد 435 بتاريخ 2004/09/22 في الملف الشرعي عدد 02/235 منشور بمجلة قضاء المجلس الأعلى عدد 62 ص365 وما يليها.

[2]- قرار محكمة النقض عدد 70 بتاريخ 2008/02/13 في الملف عدد 06/453 منشور بمجلة الملف العدد 13 ص226 وما بعدها.

[3]- قرار محكمة النقض عدد 06 بتاريخ 2008/01/02 في الملف عدد 2006/1/2/591 منشور بأهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق الكتاب الثالث من مدونة الأسرة ص95 وما بعدها.

[4]- قرار محكمة النقض عدد 20/91 بتاريخ 2008/06/4 في الملف عدد 2015/06 منشور بمجلة قضاء المجلس الأعلى عدد 71 ص87 وما بعدها.

[5]- قرار محكمة النقض عدد 479 بتاريخ 2001/05/2 في الملف العقاري عدد 98/460 منشور بالتقرير السنوي للمجلس الأعلى لسنة 2001 ص100.

[6]- فهي على خلاف الأصل، إذ الأصل أن الانسان لا يشهد إلا بما علم مما تدركه حواسه. الحطاب، مرجع سابق، 194/6.

ينظر مثلا القرار الصادر بتاريخ 2006/6/22 في الملف الشرعي عدد 06/1/2/118 منشور بكتاب العمل القضائي الأسري، 333/1 وما بعدها.

المبحث الثاني: قواعد نفي النسب

لقد كرس الاجتهاد القضائي المغربي في مجال نفي النسب العديد من القواعد، وهي قواعد بعضها يستند إلى نصوص المدونة، وبعضها يعتمد الفقه، وبعضها يحاول المزاوجة بين الفقه والقانون، مستحضرا في كل ذلك تشوف الشرع للحوق الأنساب بتضييق مجال النفي وتوسيع مجال الإثبات، وذلك لما في النفي من خطورة واعتداء على حق الطفل في النسب، ويمكن رصد هذا التوجه العام الرامي إلى تحقيق هذا المقصد في النقط الآتية:

أولا: اعتبار الفراش حجة قاطعة على ثبوت النسب لا يمكن نفيه إلا باللعان أو بخبرة طبية متى تحققت شروطها.

وعلى ذلك يرى القضاء المغربي أنه لا يمكن دحض قاعدة الولد للفراش وفقا لمشهور المذهب المالكي، ولو تصادق الأب والأم على نفي نسب الولد[1].

وفضلا عن ذلك، فإدانة الزوجة بالخيانة الزوجية لا يمكن أن يعطل القاعدة المذكورة ما لم يسلك المعني بالأمر الوسائل المقررة شرعا لنفي النسب[2].

وإذا كان هذا التوجه العام يروم تغليب حق الطفل في النسب الذي تؤيده قاعدة الولد للفراش السالفة، فالمقرر فقها أن النسب الشرعي لا يثبت عن طريق علاقة الزنى الصريح عملا بالحديث الذي تبنى عليه هذه القاعدة، وهو قوله ﷺ : «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**»، أي أن فعل الزاني يستوجب الحد والعقوبة وليس التشريف بالنسب، ومنه جاءت القاعدة الفقهية الأخرى المشهورة "لا يجتمع حد ونسب"، وقد تبنت مدونة الأسرة هذا التوجه من خلال المادة 152 حيث حصرت أسباب لحوق النسب في الفراش والإقرار والشبهة، وأكدته بوضوح في المادة 148 قبلها بقولها: "لا يترتب على البنوة غير الشرعية بالنسبة للأب أي أثر من آثار البنوة الشرعية".

---

[1]- قرار عدد 170 الصادر بتاريخ 1975/05/07 في الملف الشرعي عدد 43882 أورده الدكتور عبد المجيد غميجة في كتابه موقف المجلس الأعلى من ثنائية القانون والفقه في مسائل الأحوال الشخصية ص472.

[2]- قرار محكمة النقض عدد 470 الصادر بتاريخ 2005/10/19 في الملف الشرعي عدد 05/27 منشور بمدونة الأسرة والعمل القضائي المغربي ص178. وينظر كذلك القرار عدد 04 الصادر بتاريخ 2006/1/4 منشور بالمنتقى من عمل القضاء في تطبيق مدونة الأسرة 224/1 وما بعدها.

وعلى ضوء ما أرساه الفقه ونصت عليه المدونة سار الاجتهاد القضائي المغربي، سواء في ظل مدونة الأحوال الشخصية الملغاة أو في ظل مدونة الأسرة الحالية، وسواء على مستوى محاكم الموضوع أو على مستوى محكمة النقض؛ حيث متى ثبت نشوء الولد من علاقة غير شرعية يكون الحكم هو انتفاء النسب على اعتبار أن "النسب لحمة شرعية بين الأب وولده ولا ينال بالمحظور"[1].

ومن أهم القرارات الصادرة عن محكمة النقض في هذا الخصوص، قرار جاء فيه ما يلي: "النسب لا يثبت بعلاقة الفساد وإنما يثبت بالأسباب المحددة قانونا وشرعا المنصوص عليها في المادة 152 من مدونة الأسرة..."[2].

وجاء في قرار آخر: "استخلاص المحكمة عدم ثبوت النسب من خلال وثائق الملف والبحث المجرى فيه يجعل البنوة الشرعية غير ثابتة حتى وإن أثبتت الخبرة الطبية البنوة من الناحية البيولوجية؛ لأن الزنا والاغتصاب لا يلحق بهما النسب الشرعي ولكون الحد والنسب لا يجتمعان إلا في حالات خاصة"[3].

وفي نفس السياق ورد في حكم صادر عن ابتدائية كلميم ما يلي: "وحيث إن الفساد يستوجب إيقاع العقوبة المحددة في مجموعة القانون الجنائي، ولا يمكن تصحيح ذلك الوضع وإضفاء الصبغة الشرعية عليه بلحوق نسب ناتج عنه، ولأجله قعد فقهاؤنا الأفذاذ قاعدة لا يجتمع حد ونسب إلا في أحوال ضيقة تقدر بقدرها"[4].

ولكن هل يجوز ترتيب بعض الآثار عن هذه البنوة البيولوجية في حالة ثبوتها؟

سبب هذا التساؤل هو الحكم الصادر مؤخرا عن ابتدائية طنجة عدد 320 بتاريخ 2017/1/30 في الملف عدد 2016/1620/1391 الذي قضى بإثبات البنوة بين

---

[1]- ينظر قرار محكمة النقض عدد 215 بتاريخ 2011/04/26 في الملف الشرعي عدد 2009/1/2/754 منشور بمجلة قضاء محكمة النقض، العدد 74 لسنة 2012 ص179 وما بعدها.

[2]- قرار عدد 323 بتاريخ 2008/06/11 في الملف الشرعي عدد 07/711 منشور بمجلة قضاء المجلس الأعلى عدد 69 السنة 2008، ص89 وما بعدها.

[3]- قرار عدد 327 بتاريخ 2008/06/11 في الملف الشرعي عدد 07/443 منشور بمجلة قضاء المجلس الأعلى عدد 69 السنة 2008 ، ص 92 وما بعدها.

[4]- حكم عدد 78 بتاريخ 2009/04/14 في الملف عدد 8/426 أورده عادل حاميدي في الدليل الفقهي والقضائي للقاضي والمحامي في المنازعات الأسرية، ص321.

الطفلة وبين المدعى عليه اعتمادا على خبرة طبية، ولكن لم يجرؤ هذا الحكم على مخالفة الثابت فقها والمقرر قضاء في كون العلاقات الشرعية لا تكون سببا في لحوق الأنساب، ولا يترتب عليها أي أثر من آثار البنوة الشرعية، وذلك وفقا لأحكام المادة 148 من مدونة الأسرة التي تنص على ما يلي: "لا يترتب على البنوة غير الشرعية بالنسبة للأب أي أثر من آثار البنوة الشرعية".

وبناء على أن سقوط الأصل الذي هو النسب يؤدي لا محالة لسقوط الفرع، أي ما يترتب عليه من آثار، فقد امتنعت المحكمة المذكورة من ترتيب نفقة الابنة على الأب البيولوجي، وهذا ينسجم أيضا ما هو مقرر قانونا في المادة 187 من مدونة الأسرة من كون أسباب وجوب النفقة على الغير تنحصر في ثلاثة، وهي الزوجية والقرابة والالتزام، وليس من بينها بطبيعة الحال البنوة البيولوجية الناشئة عن العلاقات المحرمة.

وفي المقابل فقد حكمت المحكمة بالتعويض للأم بدلا عن النفقة، وذلك بناء على بعض المقتضيات القانونية الوطنية والدولية، وذلك حماية لحق الطفلة وتعويضا للأم عن الضرر الذي لحق بها جراء الفعل المرتكب من طرف الجاني "الأب".

ثانيا: قصر نفي النسب على الأب وحده دون غيره من الأشخاص.

وهذا ما تقرره العديد من القرارات الصادرة عن محكمة النقض، ومنها القرار الصادر بتاريخ 2006/01/18 حيث جاء فيه: "الذي له الحق في إنكار النسب هو الأصل الذي نسب إليه الولد، وهذا الإنكار مسألة شخصية محضة لا يمكن أن تنتقل بالإرث إلى ورثة الزوج الهالك، ما لم يثبت ما يبرر ذلك، وفي هذا تطبيق صحيح للمواد 153 و158 و161 من مدونة الأسرة"[1].

وجاء في قرار صادر بتاريخ 2008/05/07 ما يلي: "إن نفي النسب من حق الأب ولا تنتقل الدعوى به إلا ورثته من بعده إلا إذا أقامها في حياته"[2].

[1]- قرار محكمة النقض عدد 21 في الملف الشرعي عدد 05/204 منشور بمدونة الأسرة والعمل القضائي المغربي ص178.

[2]- قرار محكمة النقض عدد 246 في الملف الشرعي عدد 07/154 منشور بمدونة الأسرة والعمل القضائي المغربي ص182.

وجاء في قرار آخر: "إن دعوى نفي النسب كما هو مقرر فقها لا يجوز سماعها من طرف الورثة إذا أقيمت مجردة عن حق أو مال[1].

ثالثا: التشدد في شروط إعمال اللعان لنفي النسب

يعتبر اللعان وسيلة أساسية لنفي النسب الثابت عن طريق الفراش، وهذا ما نصت عليه المادة 153 من مدونة الأسرة، ولكن دون بيان لمفهومه وشروط إعماله وآثاره، ولهذا يتم الاعتماد أساسا على أحكام الفقه المالكي في تطبيق هذه المسطرة، ونتيجة لذلك فقد تبلورت العديد من القواعد والمبادئ الثابتة من خلال الممارسة العملية.

والثابت فقها أن سلوك هذه المسطرة هو حق مقرر للزوج وحده دون الزوجة، وذلك من أجل نفي النسب اللازم له وفق مسطرة خاصة ومضبوطة[2]، بيد أن ذلك مقيد بتحقق جملة من الشروط.

وقد بينت الممارسة العملية أن هناك تشدد واضح في إعمال الشروط اللازمة لممارسة مسطرة اللعان، وذلك بشكل يجعل من المستحيل سلوك هذه المسطرة، ومن أهم الشروط التي يعملها القضاء من أجل رفض دعوى اللعان نذكر ما يلي:

+ شرط المسارعة إلى سلوك مسطرة اللعان بعد علم الزوج بالحمل أو الولد، فإن تأخر بلا عذر لم يمكن من اللعان.

وإلى هذا أشار ابن عاصم في التحفة:

وساكت والحمل حمل بين *** يحد مطلقا ولا يلتعن[3]

---

[1]- قرار صادر بتاريخ 2006/09/6 في الملف الشرعي عدد 05/1/2/106. منشور بأهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق مدونة الأسرة ص76.

[2]- يمكن نفي النسب عن طريق اللعان إذا كانت الزوجة في العصمة حال الملاعنة بسبب الزنا، وذلك إما حقيقة أو حكما، وسواء كان الزواج صحيحا أو فاسدا. يقول خليل: "إنما يلاعن الزوج وإن فسد نكاحه".
أما في حال الملاعنة لنفي الحمل، فيشترط أن يكون الحمل لاحقا بالملاعن. الزرقاني، شرح مختصر خليل، 187/4. التسولي، البهجة في شرح التحفة، 592/1.

[3]- ابن عاصم، تحفة الحكام، ص34.

وعلى هذا الشرط تقوم أغلب القرارات الصادرة عن القضاء المغربي الرافضة لدعوى نفي النسب عن طريق اللعان، فقد جاء في إحدى القرارات الصادرة عن محكمة النقض: "إن محكمة القرار المنتقد ثبت لها أنه . أي الطاعن . قد علم بالحمل ولم يبادر إلى طلب نفي نسبه باللعان داخل الأجل وفق المقرر شرعا، وبذلك كان قرارها معللا تعليلا كافيا، وما جاء بالسبب غير معتبر"[1].

وجاء في قرار آخر: "إن نفي النسب لا يقبل بعد علم الزوج بالحمل بيوم أو يومين أو ثلاثة أيام في الأكثر وسكوته بدون عذر كما هو معمول به فقها وقضاء"[2].

وفي قرار آخر: "الجهل بالوضع بسبب الغيبة يوجب قبول دعوى اللعان إن تحقق التعجيل"[3].

والملاحظ أن علم الزوج بالحمل أو الولد ليس له طريق معين، وبالتالي يمكن حصول ذلك بجميع الوسائل، وعلى هذا فقد جاء في قرار لمحكمة النقض ما يلي: "طرق العلم بالحمل متعددة ومن بينها شهادة الشهود"[4]. وعليه فقد جاء في قرار آخر: "لا يلزم من عدم إعلام المدعية للمدعى عليه بالحمل أو بالوضع عدم علمه به"[5].

+ شرط عدم وطء الزوج لزوجته مطلقا بعد استقراره على ملاعنتها، وأن يقوم باستبرائها بحيضة على المشهور في المذهب.

وفي هذا الصدد جاء في قرار صادر عن محكمة النقض ما يلي: "إن قواعد الفقه المالكي تشترط لتمكين الزوج من ملاعنة زوجه حين ادعائه رؤية الزنا ونفي

---

[1]- قرار عدد 343 بتاريخ 2005/06/22 . منشور بأهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق الكتاب الثالث من مدونة الأسرة ص50.

[2]- قرار محكمة النقض عدد 780 بتاريخ 2002/11/13 في الملف الشرعي عدد 02/12/132 منشور بمجلة قضاء المجلس الأعلى عدد 59-60، ص223 وما بعدها.

[3]- قرار عدد 970 بتاريخ 92/9/15 منشور بمدونة الأسرة والعمل القضائي المغربي، ص176.

[4]- قرار عدد 70 بتاريخ 2008/02/13 منشور بمجلة الملف العدد 13 ص226 وما بعدها.

[5]- قرار عدد 14 بتاريخ 68/1/08 منشور بمدونة الأسرة والعمل القضائي المغربي ص174.

الحمل أن يتقدم ذلك استبراء الزوجة بالوسائل الشرعية وأنه ما لم يتم هذا الاستبراء فإنه لا يجوز الحكم بنفي نسب الولد"[1].

وجاء في قرار آخر ما يلي: "إن المحكمة مصدرة القرار المطعون فيه لما عللته بأن الطاعن لم يدع الاستبراء طبقا لما هو مقرر فقها ولم يدع عدم المسيس والخلوة معتبرة أن شروط اللعان غير متوافرة في النازلة، وقضت تبعا لذلك بعدم قبول الطلب تكون قد عللت قرارها بما فيه الكفاية"[2].

+ شرط كون الحمل لازما للزوج، أما إذا لم يكن لازما له، كأن تأتي الزوجة به لأقل من ستة أشهر من يوم العقد أو لأكثر من سنة من تاريخ الفراق، فإنه لا لعان فيه حينئذ لأنه منتف عن الزوج بقوة الشرع.

وتطبيقا لهذا الشرط جاء في قرار صادر عن محكمة النقض ما يلي: "من المتفق عليه أن الوضع لأقل من ستة أشهر ينفي النسب بغير لعان لقيام المانع الشرعي على نفيه، قال ابن عرفة: اللعان هو حلف الزوج على لعان زوجته أو نفي حملها اللازم له... إلى أن قال: كما لو أتت به لستة أشهر من يوم العقد فإنه منتف بغير لعان"[3].

وجاء في قرار آخر: "لما اعتبرت المحكمة أن ازدياد المولود بعد مرور سنة من تاريخ الطلاق ليس من شأنه إلحاق نسبه إلى المطلوب في النقض، فإن قرارها جاء مبنيا على أساس ولم تكن في حاجة إلى إجراء الخبرة الجينية أو مسطرة اللعان، طالما أن المحكمة كانت تتوفر على العناصر الكافية للحسم في الموضوع، وأن الشروط القانونية المطلوب توفرها لإجراء الخبرة ومسطرة اللعان لم تكن ثابتة"[4].

---

[1]- قرار عدد 128 بتاريخ 71/7/5 منشور بمدونة الأسرة والعمل القضائي المغربي ص175.

[2]- قرار عدد 96 بتاريخ 2008/02/27 في الملف عدد 05/161 منشور بأهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق الكتاب الثالث من مدونة الأسرة، ص60 .

[3]- قرار عدد 464 بتاريخ 2002/06/19 في الملف عدد 02/140 منشور بمجلة القصر العدد 07 ص175 وما بعدها.

[4]- قرار عدد 152 بتاريخ 2009/4/8 في الملف عدد 08/293 منشور بأهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق الكتاب الثالث من مدونة الأسرة، ص 82 وما بعدها.

رابعا: تقييد اعتماد الخبرة الطبية كوسيلة لنفي النسب بشروط محددة

لقد استقر الاجتهاد القضائي في ظل مدونة الأحوال الشخصية الملغاة على استبعاد الخبرة الطبية في مجال نفي النسب باعتبارها ليست من الوسائل المقررة شرعا لنفي النسب، ومن بين القرارات التي تبين هذا التوجه بوضوح القرار الصادر عن المجلس الأعلى سابقا بتاريخ 1982/02/09حيث جاء فيه ما يلي: "لكن حيث إن قرينة الولد للفراش لا يجوز دحضها إلا بالوسائل المقررة شرعا لنفي النسب، وأنه إذا كان الشرع والقانون يعتدان برأي أهل الخبرة من الأطباء في عدة مسائل فإنهما لم يعتدا برأيهم فيما يرجع لنفي النسب"[1].

وقد خالف الاجتهاد القضائي هذا المسلك بعد صدور مدونة الأسرة، وذلك بناء على أحكام المادة 153 من مدونة الأسرة التي تعتبر الخبرة الطبية من الوسائل التي يمكن للزوج اللجوء إليها لنفي النسب، غير أن الاعتماد على هذه الوسيلة في هذا المجال الخطير والحساس مشروط بتوافر شرطين أساسين نصت عليهما المادة أعلاه، وهما:

أ- إدلاء الزوج المعني بدلائل قوية على ادعائه:

ومن الدلائل القوية التي يعتد بها القضاء نجد مثلا: إدلاء الزوج بشواهد طبية تثبت عقمه، أو بمحاضر للشرطة القضائية تثبت ارتكاب زوجته لجريمة الخيانة الزوجية أو يثبت أن الغير قد اتصل بها عن طريق الشبهة[2].

وفي المقابل، فلا يعتبر من الدلائل القوية مثلا: الشك في تصرفات الزوجة وتناولها حبوب منع الحمل وغيابه المتكرر عن المنزل وإن ثبت ذلك[3].

---

[1]- قرار الغرفة الاجتماعية عدد 96 . أورده عبد المجيد غميجة، مرجع سابق، ص554.

[2]- ينظر: قرار محكمة النقض عدد 46 بتاريخ 2009/01/28 في الملف 2008/1/2/232 منشور بأهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق الكتاب الثالث من مدونة الأسرة ص 63-64.

وحكم ابتدائية تارودانت الصادر بتاريخ 2008/03/24 في الملف عدد 07/311 منشور بالمنتقى من عمل القضاء في تطبيق مدونة الأسرة، ص252 وما بعدها.

[3]- قرار عدد 382 بتاريخ 2008/02/30 في الملف الشرعي عدد 08/30 منشور بمجلة قضاء المجلس الأعلى عدد 71 ص 170 وما بعدها.

والملاحظ أنه في غياب وجود دلائل قوية تدعم ادعاء الزوج لا يمكن اللجوء إلى الخبرة لنفي النسب الثابت عن طريق الفراش الصحيح.

وقد جاء في إحدى القرارات الصادرة عن محكمة النقض ما يلي: "إن البنت المطلوب نفي نسبها ازدادت أثناء قيام العلاقة الزوجية بين الطرفين والزوجة في عصمته، وكانت مقيمة معه، والمحكمة لما لم تستجب لطلب الخبرة أمام عجز الطاعن عن الإدلاء بدلائل قوية على إدعائه، تكون قد طبقت مقتضيات المادة 153 من مدونة الأسرة تطبيقا سليما"[1].

ب- صدور أمر قضائي بالخبرة:

لا يعول على الخبرة في نفي النسب إلا إذا صدر من المحكمة أمر بإجرائها من طرف جهة من الجهات المختصة، أما الخبرة التي تجرى من طرف الزوج لوحده أو بالاتفاق بينه وبين زوجته فلا يعتد بها في هذا الجانب.

وبطبيعة الحال هذا يتسق مع القاعدة المقررة قانونا أنه يثبت النسب بالظن ولا ينتفي إلا بحكم قضائي (م151 من مدونة الأسرة).

ولكن هل اللجوء إلى الخبرة الطبية لنفي النسب مقيد بأجل معين أم لا؟ وهل تشترط الفورية في سلوك هذه الدعوى على غرار المعمول به في اللعان؟

المقرر قضاء أن المادة 153 من مدونة الأسرة لم تشترط مدة معينة لممارسة دعوى نفي النسب بواسطة خبرة قضائية تفيد القطع، ولذلك نقضت محكمة النقض الحكم الصادر برفض طلب الزوج بإجراء خبرة بعلة أنه عاد إلى المغرب وزوجته حامل في شهرها الثامن وسكت عن ذلك ولم يمارس دعوى اللعان ونفي النسب داخل الأجل المقرر شرعا[2].

والحقيقة إن عدم تقييد اللجوء إلى الخبرة الطبية بأجل معين وعدم اشتراط الفورية كما هو الحال بالنسبة لسلوك مسطرة اللعان يفتح المجال أمام من يهمه

[1]- قرار عدد 144 بتاريخ 2009/04/1 في الملف الشرعي عدد 08/546 منشور بأهم قرارات المجلس الأعلى في تطبيق الكتاب الثالث من مدونة الأسرة، ص66 وما بعدها.

[2]- قرار عدد 554 بتاريخ 2006/09/27 في الملف الشرعي عدد 05/391 منشور بالمنتقى من عمل القضاء في تطبيق مدونة الأسرة، 224/1 وما بعدها.

أمر نفي النسب لممارسة حقه ولو تأخر دون عذر ، وهو ما يتعارض مع موقف المشرع المتشدد في نفي الأنساب، ويخلق عدم التوازن في المقتضيات القانونية المنظمة لهذا المجال، حيث التشدد في مسطرة اللعان والتساهل في طلب إجراء الخبرة الطبية.

نعم صحيح إن القضاء المغربي يمارس سلطته التقديرية في هذا المجال، ولا يستجيب دائما إلى طلب إجراء الخبرة، غير أن ترتيب الجزاء القانوني عن التأخر الحاصل بدون مبرر مقبول إسوة بمسطرة اللعان، من شأنه أن يجعل من هذا الإجراء أكثر جدية حيث لا يقدم عليه إلا من كان محقا في ادعائه حريصا على عدم اختلاط نسبه أو إلحاق من ليس منه ، سيما وأن المقرر فقها أن علم الزوج بالحمل أو بالولادة وسكوته، وعدم صدور ما يدل على عدم القبول دون وجود مانع يعتبر إقرارا منه بالولد، وبالتالي لا يجوز له بعد ذلك رفع دعوى للمنازعة في نسبه .

ومما يمكن ملاحظته في الأخير أن الاجتهاد القضائي قد اختلف إزاء مسألة امتناع أحد أطراف الدعوى عن إجراء الخبرة الطبية بدون عذر مقبول، وفي هذا الصدد فقد اعتبرت إحدى القرارات الصادرة عن محكمة النقض أن عدم استجابة الزوج للحكم التمهيدي القاضي بإجراء خبرة طبية عليه يشكل قرينة على عدم صدقه في دعواه، ويكون مبررا للحكم لصالح الطرف الآخر، أي بثبوت النسب[1]. وفي نفس الاتجاه جاء في قرار حديث بأن امتناع الزوجة عن الرضوخ لإجراء الخبرة الجينية المأمور بها هي وابنتها رغم توصلها، وإفادتها بعدم رغبتها بتاتا في الامتثال، يشكل إقرارا منها بصحة ادعاء الزوج بعدم لحوق البنت ونفي نسبه عنها[2].

بينما اعتبرت في قرار سابق أن "عدم حضور المدعى عليه الخبرة الجينية المضادة المأمور بها استئنافيا لا يصح أخذه من المحكمة كإقرار منه بنسب الولد إليه"[3].

[1]- قرار عدد 117 بتاريخ 2009/03/08 في الملف الشرعي عدد 08/265 منشور بمدونة الأسرة والعمل القضائي المغربي، ص183 وما بعدها.

[2]- قرار صادر بتاريخ 2014/1/22 في الملف عدد 2012/1613/398. أورده عادل حاميدي، مرجع سابق، ص333.

[3]- قرار عدد 388 بتاريخ 2010/08/31 في الملف الشرعي عدد 210/1/2/173 أورده عادل حاميدي، مرجع سابق، ص333.

خاتمة:

هذه هي أهم القواعد التي يبنى عليها العمل القضائي المغربي في مجال النسب، سواء على مستوى الإثبات أو على مستوى النفي، والخلاصة الأساسية التي يمكن الانتهاء إليها في ختام هذه المداخلة المتواضعة هي أن القواعد التي سنها الفقه وأعملها القضاء في هذا المجال الحساس والخطير تؤول كلها إلى قاعدة أساسية وحيدة وموحدة ألا وهي قاعدة تشوف الشرع للحوق النسب، فهي كلها قواعد تحقق غاية ومقصد الشارع المتشوف إلى الإثبات أكثر من تشوفه إلى النفي، فمن خلال تتبع الأحكام والقرارات الصادرة في الموضوع في السنوات الأخيرة نجد القضاء عموما، وسيرا على النهج الذي انتهجه الفقه في هذا الصدد، يتساهل في تعامله مع إثبات النسب، ويتشدد عند النفي، وهذا يبرز بشكل واضح التوجه العام الرامي إلى حماية حق الطفل في النسب تأكيدا للسياسة الشرعية والقانونية في هذا الخصوص.

حماية حق الجنين في الحياة في المواثيق الدولية والقانون المغربي

د/ أحمد الأمراني

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الشريعة فاس

المقدمة

يعتبر موضوع حماية الجنين قديم/ جديد في المجال القانوني، قديم في فكرته قدم وضع التشريعات لحماية الإنسان، وجديد من حيث الإشكالات التي أصبحت مثال جدال ومناقشة حامية الوطيس.

ومن المعلوم أن حماية حق الإنسان في الحياة لا تقتصر على حمايته بعد الولادة بل تمتد إلى المرحلة الأولى لوجوده كجنين، فقد تشوفت الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية والقوانين المحلية إلى حماية الجنين، نظرا للمخاطر التي يمكن أن تهدد باعتباره طرفا ضعيفا يقع تحت رحمة الغير(الأبوين، الأم، المختبرات العلمية...).

وإذا كانت الشريعة الإسلامية تعتبر الاعتداء على حق الجنين في الحياة فعلا مجرما يستحق مركتبه أشد العقوبات، فإن المواثيق الدولية غضت الطرف عن معالجة الموضوع إلا في نصوص قليلة ومحدودة جدا، حيث نسجل منذ البداية أنه لا يوجد إعلان أو اتفاقية تناولت حقوق الجنين بصفة مباشرة وواضحة، وإنما عالجته أغلبية نصوص الاتفاقيات الدولية في مادة واحدة وبشكل ضمني، إما بمناسبة الحديث عن حق الإنسان في الحياة، أو حق حماية الأمومة أو المرأة الحامل.

ومن خلال ما سبق فإن الموضوع يقارب الإشكالية التالية: ما موقف المواثيق الدولية والقانون الدولي والمقارن من حماية حق الجنين في الحياة؟ وما موقف المشرع المغربي من حماية هذا الحق؟ وما حقيقة مطالبة البعض إلغاء هذه الحماية؟ وما حدود إباحة الإجهاض بالمغرب؟

وقد قسمت هذه المداخلة إلى مبحثين:

المبحث الأول: حق الجنين في الحياة في المواثيق الدولية والقانون الدولي

المبحث الثاني: حق الجنين في الحياة في القانون المغربي والمقارن

المبحث الأول: حق الجنين في الحياة في المواثيق الدولية والقانون الدولي

المطلب الأول: حق الجنين في الحياة في المواثيق الدولية

يعتبر الحق في الحياة أسمى الحقوق التي حمتها المواثيق الدولية إذ لا يمكن بدونه التمتع بأي حقوق أخرى، وهو من الحقوق الأساسية التي لا يجوز سلبها إلا مع احتياطات جد مشددة، ودعت المواثيق الدولية إلى ضرورة حمايته من كل اعتداء أو انتهاك، وارتقت به إلى واجب حيث تقع على عاتق الأفراد والمجتمع والدولة والإنسانية على حد سواء.

فقد نص على هذا الحق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 10 دجنبر 1948 في المادة الثالثة التي جاء فيها: " لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه"؛

وذكره الإعلان العالمي لحقوق الطفل الصادر بتاريخ 20 نونبر 1959 في ديباجته:" ولما كان الطفل يحتاج بسبب عدم نضجه الجسمي والعقلي إلى حماية خاصة وخصوصا إلى حماية قانونية ومناسبة سواء قبل مولده أو بعده"؛

وأكدت الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل لسنة 1989 في المادة 24 على حماية الجنين من خلال التنصيص على حماية صحة أمه قبل الولادة، حيث نصت على: "كفالة الرعاية الصحية المناسبة للأمهات قبل الولادة وبعدها"؛

وجاء في الفقرة الأولى من المادة السادسة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الصادر سنة 1966:" الحق في الحياة حق ملازم لكل إنسان، وعلى القانون أن يحمي هذا الحق، ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفا"؛

وجاء في الفقرة الثانية من المادة العاشرة العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادر سنة 1966:" وجوب توفير حماية خاصة للأمهات خلال فترة معقولة قبل الوضع وبعده"، ونصت الفقرة الخامسة من المادة السادسة منه على أنه:" لا يجوز الحكم بعقوبة الإعدام على جرائم ارتكبها أشخاص دون الثامنة عشرة من العمر ولا تنفيذ هذه العقوبة بالحوامل"؛

وجاء في الفقرة الثانية من المادة 12 من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة الصادرة في 18 دجنبر سنة 1979:" تكفل الدول الأطراف للمرأة الخدمات المناسبة فيما يتعلق بالحمل والولادة وفترة ما بعد الولادة".

المطلب الثاني: حماية الجنين في القانون الدولي

هناك عدة اتفاقيات دولية وإقليمية شددت على حماية الجنين أذكر منها مايلي:

1- الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان الموقعة في سنة 1969/11/22 التي دخلت حيز التنفيذ سنة في 1978/7/18 هذه الاتفاقية نصت على الحق في احترام حياة الجنين، في المادة الرابعة التي تحمل عنوان "الحق في الحياة": " 1- لكل إنسان الحق في أن تكون حياته محترمة، هذا الحق يحميه القانون، وبشكل عام منذ لحظة الحمل، ولا يجوز أن يحرم أحد من هذا الحق بصورة تعسفية"، وصادقت على هذه الاتفاقية 24 بلدا من أصل 35 بلدا عضوا في منظمة البلدان الأمريكية.

2- أصدرت منظمة المؤتمر الإسلامي بتاريخ 5 غشت 1990 إعلانا عالميا لحقوق الإنسان في الإسلام، نصت مادته السابعة في فقرتها الأولى على أن:" لكل طفل عند ولادته حقا على الأبوين والمجتمع والدولة في الحضانة والتربية والرعاية المادية والصحية والأدبية، كما تجب حماية الجنين والأم وإعطائهما عناية خاصة".

3- أصدر مجلس أوربا بتاريخ 1997/4/4 اتفاقية تحت عنوان:" اتفاقية حماية حقوق الإنسان وكرامة المخلوق البشري في مواجهة البيولوجيا والطب"، هدف من خلالها وضعها إلى حماية الجنين من كل أنواع العبث التي يمكن أن تلحقه خصوصا العبث الطبي.

4- أصدرت منظمة اليونسكو بتاريخ 11 نونبر 1997 اتفاقية تحت عنوان "الإعلان العلمي حول المجين البشري وحقوق الإنسان"، كاعتراف منها لضرورة حماية الجنين من الأبحاث الطبية، باعتباره مخلوقا بشريا يتمتع بالحق في الكرامة الإنسانية.

خلاصة

من خلال ماسبق ذكره يمكن القول بأن المواثيق الدولية والقانون الدولي، يحميان حق الجنين في الحياة، وبأن المزاج الدولي متجه إلى إحداث اتفاقية خاصة بحقوق الجنين.

المبحث الثاني: حماية الجنين في القانون المغربي والمقارن

المطلب الأول: حماية الجنين في القانون المقارن

لقد اهتمت الشرائع والسياسات المختلفة بشؤون الجنين حيث أوجبت له الحقوق وحرصت على حمايته جنائياً حفاظاً على حقه في الحياة وذلك بحفظ بدنه ونفسه وصحته.

ويقصد بجريمة الإجهاض تعمد إنهاء حالة الحمل قبل الأوان بإعدام الجنين داخل الرحم أو بإخراجه منه حيا قبل الموعد الطبيعي المقدر لولادته بأي وسيلة من الوسائل وبلا ضرورة [1].أو هو الحيلولة دون أن يولد الجنين حيا فهو ينطوي على تعطيل تام ومؤبد لجميع الوظائف التي تم نموها لدى الجنين[2].

وفيما يلي نظرة حول موقف بعض التشريعات المقارنة:

- ✓ **التشريع الإنجليزي:**

إن حماية حق الجنين وردت في التشريع الإنجليزي في المادتين 58 و59 من قانون الإعتداء على الأشخاص الصادر في إنجلترا عام 1861[3].

---

[1] الدكتور مصطفى عبد الفتاح، جريمة إجهاض الحوامل، دار أولى النهى بيروت، 1996م- ص 29.

[2] عبد الفتاح الصيفي، قانون العقوبات القسم الخاص، دار المعارف الإسكندرية، سنة 2000م، ص314.

[3] نص في المادة 58 منه على معاقبة من يقوم بالأعمال اللازمة لإسقاط الجنين مع اتجاه نيته إلى ذلك أي إنهاء حياة الجنين ولا يهم بعد ذلك أن يكون هنالك حمل أم لا فمن اعتقد أن إمرأة معينة حامل وقصد إنهاء حياة الجنين وقام بالأفعال اللازمة لتحقيق ذلك القصد فهذا الشخص يكون محل عقاب حتى لو تبين بعد ذلك أن المرأة لم تكن حاملاً وكل امرأة تحاول إنهاء حملها تعد مرتكبة جريمة الإجهاض.

ولم يحدد التشريع الإنجليزي وسيلة معينة لإحداث الإجهاض حيث أشار المشرع إلى بعض الوسائل مثل السموم وأتبعها بقوله (أو مواد ضارة أو تستعمل على نحو غير مشروع أي أدوات أو وسائل أخرى).

ونصت المادة 58 من قانون جرائم الإعتداء على الأشخاص السالف الذكر على أن المرأة التي تقوم بإجهاض نفسها تعد مدانة بجناية، وعقوبتها السجن المشدد وكذلك الشخص الذي يتسبب في إجهاض امرأة بأي وسيلة يكون أيضا مدانا بجناية وعقوبته السجن المشدد، أما من عرض أو دبر أي مواد بقصد استعمالها في إجهاض امرأة فيعاقب بالحبس باعتبارها جنحة (المادة 59 من قانون جرائم الإعتداء على الأشخاص الصادر في إنجلترا 1861).

ولتحقيق النتيجة الضارة يشترط القانون الإنجليزي خروج الجنين ميتاً لقيام جريمة الإجهاض، حيث يعتبر أن سبب التجريم هو الإعتداء على حياة الجنين، وأن خروجه حيا من رحم الأم قبل الموعد الطبيعي للولادة نتيجة أفعال الجاني تعتبر ولادة قبل الميعاد، ومن ثم فلا مجال للقول بوجود جريمة الإجهاض. ووضع المشرع قرينة حدد بموجبها مدة ثمانية وعشرين أسبوعاً للجنين الذي يصبح فيها قابلاً للحياة، وعليه فأي فعل يقع على الحامل بعد مضي هذه المدة لا يعتبر إجهاضا بل ولادة قبل الأوان ومن ثم فلابد من خروج الجنين ميتا لكي تحدث جريمة الإجهاض[1].

ويبيح القانون الإنجليزي في المادة الأولى من قانون الإجهاض الصادر في إنجلترا عام 1967 فعل الإجهاض إذا كان في ذلك إنقاذاً لحياة الحامل أو كان استمرار الحمل يشكل خطراً على صحة الحامل البدنية والنفسية، إضافة إلى إباحة الإجهاض إذا كان استمرار الحمل يشكل خطر جسيما على الصحة البدنية أو النفسية لأحد أطفال الأسرة . كما نص في نفس المادة على أن "الشخص لا يعد مرتكباً لجريمة تقع تحت طائلة قانون الإجهاض إذا كان الفحص قد أنهى بمعرفة طبيب معتمد من أن الطفل إذا ولد سوف يعاني من عاهة بدنية أو ذهنية بحيث يكون معوقاً على نحو خطير".

[1] (المادة الأولى الفقرة الثانية) من قانون حماية الأطفال الرضع الصادر في إنجلترا عام 1929م.

✓**التشريع المصري:**

لم يضع التشريع المصري تعريفا لجريمة الإجهاض واتجه الفقهاء إلى وضع تعريف لها يكون ضابطه الحق المعتدى عليه بارتكاب هذه الجريمة هو حياة الجنين[1].

وعقوبة جريمة الإجهاض في حالة إجهاض الغير للحامل هي الحبس وتعد الواقعة جنحة (مادة 261 من قانون العقوبات المصري)، وتشدد العقوبة إلى عقوبة السجن المؤبد وتعد الواقعة جناية إذا وقع الإجهاض بضرب أو نحوه من الإيذاء (لمادة 260 من قانون العقوبات المصري)، ويتغير وصف الجريمة إلى جناية أيضاً وعقوبتها السجن المشدد عندما يكون المجهض طبيباً أو صيدلياً أو قابلة (المادة 263 من قانون العقوبات المصري). وأما إجهاض الحامل نفسها فإنه في كل الأحوال تعد جنحة وعقوبتها الحبس(لمادة 262 من قانون العقوبات المصري). ولا يعاقب المشرع على الشروع في الإجهاض (المادة 264 من قانون العقوبات المصري).

ولم يحدد التشريع المصري وسيلة معينة لإحداث الإجهاض، إذ أشار المشرع إلى بعض الوسائل على سبيل المثال لا الحصر، حيث نص في المادة 260 من قانون العقوبات المصري عن وقوع الإسقاط بالضرب ثم أتبع ذلك بعبارة (أو نحوه من أنواع الإيذاء)، كما أشار في المادة 261 من نفس القانون إلى بعض الوسائل التي تستخدم في إحداث الإجهاض وأتبع ذلك بقوله (أو باستعمال وسائل مؤدية إلى ذلك).

وتعرض المشرع المصري لحالة الضرورة حيث أنه لا يعاقب مرتكب الجريمة التي ألجأته إليها الضرورة لوقاية نفسه أو غيره من خطر ولم يكن لإرادته دخل في حلوله ولا في قدرته منعه بطريقة أخرى(لمادة 61 من قانون العقوبات المصري)، كما يشترط المشرع لجواز الإجهاض أن يكون الحمل مهدداً لحياة الحامل أو لسلامة جسدها وألا يكون لإرادتها دخل فيه ومن ثم تمتنع المسؤولية الجنائية لمرتكب فعل الإجهاض في هذه الحالة.

وقررت محكمة النقض المصرية أن رضا الحامل بالإسقاط لا يؤثر على قيام الجريمة، ذلك أن للنفس البشرية حرمتها ولا تستباح بالإباحة حتى قبل أن تدب الروح في ذلك الجنين (طعن 1127-س40 جلسة 27 دجنبر 1970).

[1] الدكتورة أميرة عدلي أمير، الحماية الجنائية للجنين ، دار الفكر الجامعي ، 2005م، ص 295.

✓**التشريع الفرنسي:**

كان القانون القديم الفرنسي يجعل عقوبة الإجهاض الإعدام؛ أي في مرتبة القتل، سواء دبَّت في الجنين الحياة أم لا، وبعد قيام الثورة الفرنسية نص المشرّع في قانون العقوبات الفرنسي الصادر 1791 على أنه: "كل من يُجهِض امرأة حاملاً يعاقب بالسجن لمدة عشرين عامًا"، ثم جاء القانون الصادر سنة 1810 وقرر في مادته 317: أن عقوبة الإجهاض هي السجن، وما لبِث التشريع الفرنسي أن اعتراه التعديل مرتين، في عام 1923، وعام 1939، بشأن جريمة الإجهاض، فجعل عقوبة الإجهاض في التعديل الأول هي الحبس والغرامة، مع تخفيف العقوبة إذا كانت الحامل هي التي أجهضت نفسَها، وتشديد العقوبة إذا كان الجاني ممن يُزاوِلون مِهنة الطب، أو دراستَها، أو الصيدلة أو الولادة، ذلك فضلاً عن الحرمان من مزاولة المهنة، أما التعديل الثاني سنة 1939 فأكمل المشرع الفرنسي ما بدأ به أولاً، ونصَّ على تجريم الشروع في الإجهاض، حتى ولو كانت الأنثى غير حامل حقيقة، وإزاء ذلك أباح المشرع الفرنسي الإجهاض إذا انطوى على مخاطر طبية على الأم أو الجنين في استمرار الحمل، وأباح ذلك بشروط، منها: أن يكونَ في العشرة أسابيع الأولى؛ وفي مستشفى عام؛ وبعد موافقة المرأة أو وليها.

✓ **الولايات المتحدة الأمريكية:** في سنة 2004 صادق الرئيس بوش الإبن على قانون يجرم الإجهاض، الذي يحمل عنوان: قانون ضحايا العنف من الأجنة، وإن بعض الولايات الأمريكية تجرم تعاطي الأم للمخدرات أو الكحوليات أثناء الحمل بما يضر وصحة الجنين، وتسمح بإيداعهن لمستشفى الأمراض العقلية. وقد تصل العقوبة إلى السجن.

✓ **بعض التشريعات التي تسمح بالإجهاض:**

قانون العقوبات الفلندي الصادر سنة 1889، هو أول قانون يبيح الإجهاض إنقاذا لحياة الأم من خطر الموت، أو تفاديًا لإرباكات خطيرة بدنية أو نفسية أو عقلية يمكن أن يسببَها الحمل للمرأة، وكانت الدانمرك أول دولةٍ تبيح الإجهاض مطلقًا سنة 1933، وتبِعتها سويسرا سنة 1942، ثم اليابان سنة 1948، ثم تشيكوسلوفاكية والمَجَر سنة 1950، ثم يوغسلافية سنة 1951، وكذلك بلغارية وأيسلندا واليونان، ثم روسيا سنة 1955.

المطلب الثاني حماية حق الجنين في الحياة في القانون المغربي

الفقرة الأولى: النصوص المؤطرة لحماية حق الجنين في الحياة

يعتبر القانون الجنائي الأداة الرئيسية للتجريم والعقاب والزجر والحماية، ووسيلة هامة من وسائل ضبط العلاقات داخل المجتمع، وحماية حريات الأفراد وحقوقهم الأساسية، وهو المؤطر للسلوك الاجتماعي القائم وفي بعض الأحيان المستقبلي، ولقد حمى المشرع المغربي منذ إصداره للقانون الجنائي سنة 1963 حق الجنين في الحياة من عمليات الإجهاض غير المبررة الذي قد تقوم بها المرأة الحامل على نفسها أو بواسطة الغير.

لهذا اعتبر الإجهاض جريمة يستحق مرتكبها العقاب، وقد خصص الباب الثامن من القانون الجنائي الذي خصه للجنايات والجنح التي ترتكب ضد نظام الأسرة والأخلاق العامة من الفصول 449 إلى 458 لجريمة الإجهاض والجرائم الملحقة بها [1]

وأول ملاحظة يمكن الوقوف عندها هو أن المشرع المغربي أدرج جريمة الإجهاض وبين مقتضياتها باعتبارها آفة تمس نظام الأسرة والمجتمع، لأنه متشوف إلى حفظ النسل الشرعي الذي هو قوام الأسر المغربية. ولم يتحدث عن الإجهاض الناتج عن العلاقات غير الشرعية.

كما أن الفصول 449 و450 و451 و454 و455 من القانون الجنائي تحدثت عن الإجهاض الاجتماعي الذي يرتكب عن قصد[2]، فكل من أجهض امرأة حبلى سواء برضاها أو بدونه وكيفما كانت الوسيلة المتبعة للإجهاض وكذلك من حرضها أو مد لها يد العون أو يساعدها عليه سواء كان طبيبا أو غير طبيب،

فجعل العقوبة في الإجهاض في بداية الأمر جنحة وقد تنقلب إلى جناية إذا نتج عنه موت المجني عليه أو كان الفاعل طبيبا أو ممن اعتاد القيام بعمليات الإجهاض.

---

[1]- مبارك السعيد بن القاعد، القانون الجنائي الخاص ، الطبعة 1، سنة 2000، الرباط، ص 176.

[2]- إذا حدث إجهاض المرأة بفعل فاعل و لكن من غير قصد و بدون عمد في هذه الحالة لا يمكن القول إلا وجود ضرب و جرح و يعاقب مرتكب على هذا الأساس .عبد الواحد العلمي" شرح القانون الجنائي الخاص"ط3 مطبعة النجاح الجديدة 2011 ص 297.

وتشدد المشرع في العقوبة الخاصة بالأطباء الممارسين للإجهاض، لأنهم أكثر الناس من غيرهم قدرة على مباشرة الإجهاض بدافع الحصول على الربح غير المشروع إلى جانب خبرتهم الفنية بالأدوية ووسائل الإجهاض مما يسهل عليهم أمر اللجوء إليها[1]، وقد يحكم على مرتكب الجريمة علاوة على ذلك بالحرمان من مزاولة المهنة المقررة في الفصل 87 ق.ج، إما بصفة نهائية أو لمدة محدودة.

وكما أن لكل قاعدة استثناء فقد نص المشرع في الفصل 453 جنائي على حالتين يسمح فيهما بالإجهاض:

الأولى إذا كانت حياة الأم في خطر، وارتأى الطبيب أن إجهاضها يساعد على إنقاذها ويمكن للطبيب هنا أن يقوم بذلك تلقائيا دون إذن أو موافقة الزوج وكل ما يتطلبه القانون هو إشعار الطبيب الرئيس للعمالة أو الإقليم - بأي وسيلة - سواء قبل أو بعد عملية الإجهاض، والحالة الثانية إذا استوجبته ضرورة المحافظة على صحة الأم وهذا إذا وافق الزوج باشر الطبيب الإجهاض دون أي إجراء آخر.

ولا يهم أن تكون الموافقة شفوية أو كتابية، وذلك لتسهيل الإجهاض وتبسيط إجراءاته أما إذا كان الزوج غائبا أو امتنع عن الموافقة فإن الطبيب لا يقوم بالإجهاض إلا إذا حصل على شهادة مكتوبة من الطبيب الرئيس للعمالة أو الإقليم يصرح فيها بأن صحة الأم تتطلب الإجهاض[2].

وهكذا فالمشرع لا يعاقب على الإجهاض إذا تطلبته إما ضرورة المحافظة على صحة الأم، كأن كانت هذه الأخيرة مصابة باضطرابات هرمونية يصعب معه إيقاف النزيف بعد الولادة، أو العادات الشهرية التالية لها إلا بمخاطرة كبيرة، أو كانت الأم مصابة بسرطان في عنق الرحم أو في غشائه، أو كانت ضعيفة القلب لا تحتمل طول مدة الحمل بدون مخاطر عليها وعلى الجنين أو مصابة بمرض السكري المتقدم، إلى

---

[1]- على خلاف ما ذهب إليه المشرع المصري في المادة 261 من ق.ع حيث عاقب الأطباء و الجراحين و الصيادلة و القوابل بالأشغال الشاقة أما ماعداهم من الأشخاص فإن الطرف المشدد لا يتوفر و تكون الجريمة بالنسبة إليهم جنحة.

[2]- إلى جانب الإجهاض العلاجي المسموح به صراحة في الفصل 453 جنائي نصت تشريعات أخرى كالتشريع الفرنسي على حالات أخرى كالإجهاض الممارس لتحسين النسل "AVORTEMENT ENGENIQUE" و الإجهاض الاجتماعي و الذي يشترط للسماح به أن تكون المرأة الحامل في الحالة " ضيق و شفاء" كأن تكون المرأة ضحية اغتصاب أو علاقة جنسية مع محارم أو أن سنها الصغير جدا لا يسمح بالحمل ...."

غير ذلك من الأسباب التي تستوجب الإجهاض محافظة على صحة الحامل، وإما بالأحرى لضرورة إنقاذ حياتها الذي يستدعي إسقاط الجنين فورا وإلا أدى الأمر إلى وفاتها، ففي هاتين الحالتين يسمح بالإجهاض بالاعتماد على النص السابق، أما إذا كان الإجهاض لا تستدعيه ضرورة المحافظة على صحة الأم ولا إنقاذ حياتها فالأصل فيه المنع.

الفقرة الثانية: مطالب الحركة النسائية والحقوقية

يمكن تقسيم مواقف الحركة النسائية من النقاش الجاري حول موضوع الإجهاض إلى قسمين:

أولا: مواقف متطرفة تحمل لواء الدفاع عن الإباحة المطلقة للإجهاض دون قيد أو شرط، وتعتبره حقا خاصا للمرأة تمارسه متى شاءت دون حسيب أو رقيب، سواء كان الحمل ناتجا عن علاقة شرعية أو غير شرعية، بل إنه حقها الطبيعي المشبع بالحرية في التصرف في جسدها، وتعتبر القانون الجنائي الحالي يعطي الأولوية لحماية الأخلاق والآداب العامة والأسرة على حساب الفرد وحقوقه وحريته، وحتى عندما يجرم بعض الأفعال التي ترتكب ضد الأشخاص، فإنه يفعل ذلك بخلفية حماية الأسرة والمجتمع دون أي شيء آخر.

وأن القانون الجنائي الحالي يبيح إجهاض الحامل التي يهدد الحمل حياتها، بدافع الحفاظ على حياتها وحسب، وليس من منطق كون الإجهاض حقا شخصيا وحرية فردية وتعبيرا عن إرادة حرة للمرأة الحامل.

إن القانون الجنائي الحالي يحاصر الزوجة التي تريد الإجهاض لضرورة المحافظة على صحتها بإذن الزوج الحاضر، بل إنه يجرد الحامل من حق شخصي ويمنح للزوج سلطة اتخاذ القرار بشأنه.

إن القانون الجنائي الحالي بتجريمه لكل محاولة إجهاض أو تحريض أو مساعدة عليه، ومن خلال النص الصريح بحرمان الشخص الذي يدينه قضاء دولة أجنبية في قضية إجهاض، من مزاولة أية مهنة أو وظيفة في المغرب، وتمتد لتشمل كافة الممارسين للإجهاض من أطباء وصيادلة ومولدات ...إلخ، فهذه القسوة تستبطن خلفية معادية لقيم الحقوق الإنسانية للنساء.

وكل ما تطمح إليه هذه الجمعيات في هذا الباب هو أن يكون لها قانونا مثل دولة النمسا أو غيرها من الدول الغربية المبيحة للإجهاض دون قيد أو شرط.

ثانيا: مواقف تتسم بالرزانة والحكمة تريد تعديلا قانونيا ينفتح على معالجة الإشكالات المستجدة في موضوع الإجهاض، انطلاق من مرجعية هذه الأمة وهي الشريعة الإسلامية وفي تناغم مع المستجدات الطبية من جهة، وبعض الضرورات الاجتماعية من جهة أخرى والتي سبق لمجمعات فقهية الإفتاء بجوازها في الحدود الضيقة وبشروطها.

فاقترحت موضوعات البحث للتوافق والتعديل على الشكل التالي:

تعديل المادة 453 من القانون الجنائي بما يسمح بإضافة حالات أخرى يباح فيها الإجهاض، وهي حالات التشوهات الخلقية الخطيرة للجنين، وزنى المحارم والاغتصاب.

مسترشدين في ذلك بما هو منصوص عليه في بعض القوانين الإسلامية كتركيا وتونس وإيران، وما أفتى به مجمع الفقه الإسلامي في دورته 12سنة 1990بالجزائر.

الفقرة الثالثة: تصويبات على المطالب

تجدر الإشارة إلى أن الحركة النسائية والحقوقية طرقت هذا الموضوع دون غيره من المواضيع الهامة التي تهم عموم المواطن المغربي في مختلف حقوقه والتي تشرع لها مختلف الوزارات ترسنة قانونية ستعمر عشرات السنين، وتمس العديد من الحقوق الأساسية، سواء كانت اقتصادية أو حقوقية أو ثقافية أو سياسية.

المواقف المتطرفة تعادي الشريعة الإسلامية بل تعتبرها مصدر تخلف المجتمع المغربي، إن بدفاعها على الإباحة المطلقة للإجهاض ترتكب في حق هذه الأمة الجرم مرتين، مرة بشرعنة العلاقات غير الشرعية بين الرجال والنساء باعتبارها حرية شخصية، ومرة أخرى بالدفاع على حق قتل الأجنة دون قيد أو شرط باعتبار هذه الممارسة حقا شخصيا للحامل.

وكان على هذا التيار خصوصا أن يفتح نقاشا وطنيا حول المجلس الوطني للأسرة، ليتضح للقاصي والداني حقيقة نظرتهم للأسرة والمجتمع المنشود.

وإن المغالطة الكبرى التي يراد لها أن تروج أنه يمكن محاربة الإجهاض السري الذي له مضاعفات خطيرة على صحة الحامل، من خلال تقنينه أو احتوائه،

فالإجهاض حسب زعمهم ليس مبحثا يجب إثارته في دائرة الدين والأخلاق، وإنما هو مبحث اجتماعي يجب النظر إليه على ضوء الواقع فقط.

وبذلك فبدلا من أن نتفق جميعا على إدانته بوصفه تعدي على حق الجنين في الحياة، ومن تم نبحث عن أسبابه الحقيقية المتمثلة في الفساد الأخلاقي الذي ابتليت به هذه الأمة ونعالجها، ينحصر النقاش في ضرورة تقنين الإجهاض السري كممارسة موجودة في الواقع.

إن السعي إلى إضفاء الشرعية القانونية على فعل مدان شرعا وعرفا ما هو إلا انحدار نحو المجهول، فهل سنرى في المستقبل المطالبة بتعديل قوانين تسمح بالدعارة والزواج المثلي بدعوى حماية الحرية الفردية في مواجهة مجتمع مغربي محافظ.

أما بخصوص مطالب بعض العقلاء من الحركة النسائية والحقوقية بتعديل جزئي للمادة 453 فيمكن بحث هذه المطالب بهدوء من خلال الموضوعات التالية:

إباحة الإجهاض في حالة زنى المحارم أو الاغتصاب أو التشوه الخلقي الشديد للجنين، يمكن القول بأن انفتاح المشرع المغربي على مختلف المذاهب الإسلامية للبحث عن حلول لقضايا استجدت على الساحة الوطنية، ليمكننا من الأخذ بما انتهت إليه بعض الاجتهادات الفقهية المعتمدة في الموضوع والصادرة عن مجمعات فقهية معتبرة، أو علماء أفذاذ مثل الشيخ القرضاوي ومن على منهجه وعلو كعبه.

وفي الختام أود التأكيد على:

أولا: التشديد على الإبقاء على منع الإجهاض صونا لحياة الجنين.

ثانيا: التشديد على إبقاء الفصول المنظمة لجريمة الإجهاض في الباب الثامن الخاص بالجنايات والجنح ضد نظام الأسرة، للتأكيد على أن جريمة الإجهاض شرعت لحماية الأسرة المغربية والمجتمع المغربي،

ثالثا: إباحة بعض الحالات بما لا يتعارض والشريعة الإسلامية في مسألة حق الجنين في الحياة.

حماية الإرادة التعاقدية للمستهلك في عقود الإذعان

في ضوء القانون رقم 08ـ31[1].

د/ يوسف التبر

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، الكلية المتعددة التخصصات - تازة

لقد استقرت الأعراف في المجتمعات القديمة على أن يتسم العقد في إجرائه بحرية كاملة في النقاش والمساومة، لدرجة أن المفاوضات أو المحادثات بشأن العقد قد تستمر لشهور وربما أعوام[2].

إلا أن هذا الوضع بدأ يعرف نوعا من التطور ابتداء من أواسط القرن التاسع عشر نتيجة للتقدم الصناعي والتكنولوجي وما أحدثه من تغيرات على مستوى البنية الاقتصادية والاجتماعية، حيث كان تأثيرها جليا على مستوى المعاملات المدنية والتجارية والتي انعكست بدورها على مبدأ سلطان الإرادة وما يمثله من حرية للمتعاقدين والقائمة على أساس الحرية والمساواة، ثم على مؤسسة العقد[3].

وهكذا، أضحت العقود تبرم بين أشخاص من مجتمع واحد ينتمون إلى طبقتين مختلفتين الأولى تمتلك وسائل الإنتاج والثانية ضعيفة اقتصاديا، بحيث عرف عالم المعاملات التعاقدية جيلا جديدا من العقود يأبى المساومة ويمنع مناقشة بنود العقد، ويؤسس لتعاقدات مبنية على المركز الاقتصادي والاجتماعي لا يملك الطرف الضعيف فيها إلا أن يذعن لشروط وإرادة من يملك القوة الاقتصادية والمعرفة القانونية.

فالبيئة التي أفرزت ما سمي بعقود الإذعان والتي تجلت في أوائل القرن العشرين مع الفقيه الفرنسي سالي في كتابه "**الإعلان عن الإرادة**" والذي انتبه إلى

---

[1] القانون منشور بالجريدة الرسمية عدد 5932، المؤرخة بتاريخ 7 ابريل 2011، ص 1072.

[2] Stark Roland et Boyer. Droit civil et obligation, 2 contrat. P. 21.

[3] أصبحت الاتجاهات المعاصرة تنحو نحو تقييد دور الإرادة متأثرة بالمذهب الاجتماعي، حيث تنادي بضرورة تدخل الدولة عن طريق سن قوانيين لتنظيم علاقات الأفراد في معاملاتهم الخاصة، تنظيماً إجبارياً لا يترك لإرادتهم كثيراً من الحرية في تنظيم تلك المعاملات، وهذا عكس ما كانت تتبناه جل الانظمة القانونية متأثرة بالفلفسفة الفردية التي قام عليها القانون المدني الفرنسي بعد الثورة الفرنسية.

ظاهرة العقود التي تنعدم بين طرفيها المناقشة أو المساومة، والتي سماها بعقود الانضمام les contrats d'adhésions، والتي سرعان ما انتقلت إلى الفكر القانوني العربي عن طريق الأستاذ عبد الرزاق السنهوري الذي ترجم هذا النوع من العقود بعقود الإذعان حيث يقول *"فقد أثرنا أن نسمي هذه العقود في العربية بعقود الإذعان لما يشعر به هذا التعبير من معنى الاضطراب في القول"* [1] وقد صادفت هذه التسمية رواجا في الفقه والقضاء العربي لتنتقل بعد ذلك إلى التشريع.

وفي هذا الصدد، فإن ق.ل.ع.م والقوانين التي تأثر بها كمدونة نابليون والتي تعتبر الإرادة إذا كانت خالية من كل عيب تكون قادرة بمجرد التوافق مع إرادة أخرى على إحداث آثار قانونية، فإن هذا الأمر لم يعد قائما للظروف الاقتصادية والاجتماعية والتي أفرزت طرفا محتكرا يمتلك الخبرة والقوة الاقتصادية والفنية، في المقابل مستهلك يفتقر إلى الدراية والمعرفة القانونية. حيث إن التغيرات الصناعية والتكنولوجية التي مست الدول المتقدمة، انعكست على الجانب الاقتصادي والاجتماعي ثم القانوني لهذه المجتمعات، فأفرزت جيلا جديدا من المفاهيم القانونية ارتبطت أساسا بظهور مجتمع أكثر استهلاكا[2]، في مقابل ذلك مجموعات اقتصادية تسعى إلى الربح باستخدام وسائل التمويل والتأمين لأجل تطويع شريحة اجتماعية، مستعينة بخبراء اقتصاديين وقانونيين ومعلوماتيين ليتم فرض نوع من عدم التوازن بين طرفي المعادلة، فكان من الضروري بزوغ جيل جديد من القوانين لا تظهر فيه حماية المتعاقد إلا إذا عيبت إرادته فقط، بل قوانين تكون فيها حماية الطرف الأضعف في العلاقة التعاقدية كأصل لتحقيق التوازن العقدي دون تغليب أو تطويع إرادة طرف على طرف آخر تحت ذريعة العقد شريعة المتعاقدين[3].

---

[1] عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، مصادر الالتزام، المجلد الاول، ص 293.

[2] يتم تحديد مفهوم الاستهلاك باعتباره نشاط اقتصادي يثمتل في استخدام السلع والخدمات الاستهلاكية من أجل إشباع الحاجات الانسانية. وهو بهذا المعنى يعتبر نشاطا اقتصاديا يمارسه جميع الافراد في المجتمع وفي كل مراحل اعمارهم، وهو يختلف عن بقية الأنشطة الاقتصادية الآخرى كالانتاج والادخار والاستتمار والتوزيع والتسويق. وبالتالي فإن حماية المستهلك تعني توفير ضمانات حيوية للاستهلاك في المجتمع، باعتباره محورا ومحركا لكل الانشطة الاقتصادية الاخرى.

[3] العربي محمد مياد، الوسيط في عقود الإذعان، طبعة 2012، ص 466 .

- Brigitte Lefebere, < *Les notions du contrat d'adhésion: porté et limites d'une définition Mélanges*> offertes à(PH) Malinvaud, édition litec 2007, p 327.

حيث إن القواعد العامة التي تعتبر أن الأفراد كاملي الأهلية يملكون الحق والحرية في التعاقد، والمعاملات الصادرة عنهم والمبرمة بحرية واختيار، تكون مقدسة بالنسبة لمنشئيها وعلى المحاكم تنفيذها[1]، فإذا كان هذا الأمر صحيح في الحالة التي لا يترتب عن إبرام العقد اختلال بين حقوق وواجبات طرفي العقد أو تطويع إرادة طرف لمصلحة الطرف الآخر[2]، فالأمر بخلاف ذلك عندما يتعلق بصيغة معدة سلفا لا يملك فيه أحد الأطراف (الطرف الضعيف) حرية مناقشة شروط وبنود العقد، بينما يهيمن الطرف القوي اقتصاديا وفنيا (المحتكر) على تحرير وصياغة الشروط التعاقدية، ومن تم فإن المذعن لا يملك إلا أن يتعاقد أو لا يتعاقد بدون أن يمكن من التفاوض لأجل التعاقد بشروط أفضل وفق مبدأ العقد شريعة المتعاقدين والقائم على الحرية في التعاقد والتي تعني في الأصل الحرية في التفاوض والمساومة وليس الانضمام لما تم إعداده من قبل الموجب، وعليه فإنه من الناحية العملية وعندما يتعلق الأمر بهذا النوع من العقود فان المستهلك مجبر على التعاقد لحاجته الماسة إلى السلعة أو الخدمة بالشروط المحددة من طرف الموجب. من هنا أصبحنا أمام معاملات مدنية وتجارية تفرز عقودا تزخر بالعديد من الاختلالات المرتبطة بالمركز الاقتصادي ثم القانوني والنابعة من مبدأ حرية التعاقد، والذي كما أشرنا سابقا يقوم أولا على حرية اختيار الطرف الآخر المتعاقد معه، وثانيا على حرية التفاوض وصولا لما يحقق مصلحة الطرفين، فإذا كان هذا المبدأ مسلم به في عقود يكون فيها طرفا المعادلة على قدم المساواة، فإن الأمر بخلاف ذلك عندما يتعلق بعقود لا تقوم على التفاوض وإنما على الإذعان والامتثال للأمر الواقع[3].

---

[1] ان القواعد العامة والمتعلق بحماية الطرف الذي عيبت إرادته نتيجة الوقوع في الغلط او التدليس او الاكراه او الغبن، فإن اقرار الابطال لصالح من عيبت إرادته وفق القواعد الكلاسيكية لا يكون إلا إذا تم الإثبات وهو ما يتعدر في الغالب بالنسبة للطرف الذي عيبت إرادته، كما ان الوقوع في الغلط على اعتبار أن الغلط وهم يتصور للمتاعقد قد يختلط بعناصر أخرى قد تساهم في إفساد عملية التعاقد كالعلم او الجهل بحقيقة الشيئ المبيع وبالتالي يغيب الضمان المنصوص عليه بمقتضي القواعد العامة خصوصا وان الفصل 569 من ق.ل.ع.م مثلا يعفى البائع من الضمان في حالة معرفة المشتري بحالة المبيع. أنظر: عبد الرزاق السنهوري، الوسيط، الجزء الاول، (مصادر الالتزام) 1952، ص 289.، شكري أحمد السباعي، نظرية الغلط والتدليس في ق.ل.ع.م ، محاضرات، 1972، ص13.، عبد القادر العرعاري، مؤلف سابق، ص 50.

[2] المادة 15 من القانون رقم 08 -31 المتعلق بتحديد تدابير حماية المستهلك.

[3] عبد المنعم موسى ابراهيم، حماية المستهلك (دراسة مقارنة)، منشورات الحلبي الحقوقية، الطبعة الاولى 2007، ص 434.

وهذا يعني بأن الحماية الكلاسيكية للمتعاقد، والتي تهدف إلى حماية المتعاقد عند إبرامه للعقد وبعد قيامه هي حماية لاحقة[1]، فإن حماية إرادة المتعاقد المستهلك تأتي بشكل استباقي[2]، لكي يأتي رضاه خاليا من العيوب التي يمكن أن تشوب إيجابه أو قبوله، خاصة وان العروض التجارية تقوم على الإشهار والإعلان مستفيدة من كل الوسائل التكنولوجية المتطورة، ليس فقط على مستوى الإعلان بل أيضا على مستوى التوزيع، كما أن المستهلك قد يوقع على نموذج عقد معد سلفا من قبل المنتج أو المورد أو التاجر، وقد يحتوي على شروط غير واضحة أو تعسفية، وبالتالي فما هو مصير هذه البنود؟ وإلى أي حد عمل القانون رقم 08-31 على حماية إرادة المستهلك قبل وبعد إبرامه للعقد[3]، وما هي الحماية الوقائية، والحماية العلاجية، التي جاء بها القانون لمواجهة الشروط التعسفية لحماية المستهلك في ظل التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي يعرفها المجتمع والذي أصبح ينعت بمجتمع استهلاكي.

---

[1] عبد القادر العرعاري، عقد البع، الطبعة الثانية 2010، دار الامان، الرباط، ص 49-55 .

[2] لقد اكتسب مفهوم حماية المستهلك بريقا على المستوى الدولي عندما أعلن الرئيس الامريكي جون كنيدي عن حقوق المستهلك في 15 مارس 1962، ليصبح بعد ذلك هو اليوم العالمي للمستهلك، ثم اصدرت الجمعية العمومية للأمم المتحدة قرارا اعتمد مجموعة من المبادئ التوجيهية لحماية المستهلك في 9 ابريل، 1985 والتي تم اعدادها من طرف المجلس الاقتصادي والاجتماعي والذي قام بتوسيع هذه المبادئ سنة 1999، كما تم تحيين هذه التوجيهات وتقييمها سنة 2013 ، بحيث اصبحت مرجعا دوليا لتشريع في مجال حماية المستهلك، والتي تم التأكيد عليها في مؤتمر الامم المتحدة للتجارة والتنمية CNUCED المنعقد في 23 أكتوبر 2012، وكذلك في اجتماع لجنة خبراء التجارة والتنمية المنعقد 12 و13 يونيو 2012 بجنيف والذي حضره ممثل المملكة المغربية وصادق على مقرراته الصادرة 29 ابريل 2013، حيث تم التأكيد في مجمل المداخلات على أهمية قوانين حماية المستهلك على مستوى تعزيز الطابع الحمائي في العلاقات التعاقدية التي يكون فيه أحد الأطراف مستهلاكا، خصوص وان قوانيين حماية المستهلك تتسم بطابع مستعرض، اي انه كثيرا ما يكون مؤلفا من عدد كبير من الاحكام المختلفة والمتفرقة في قوانيين مختلفة، مثل اللوائح المنظمة لسلامة المنتجات في قطاعات بعينها، وأحكام القانون المدني والخاصة. وفي كثير من الاحيان تكون قوانين حماية المستهلك اكتر تقدما من قوانين المنافسة. أنظر الموقع الالكتروني Unctad.org.

[3] لتذكير فإن المشرع المغربي عمل مند 1982 على إصدار مجموعة من القوانين تروم إعادة التوازن بين طرفي العقد من جهة وإلى حماية البيئة الاقتصادية المغربية، بداية مع مؤسسة الحسبة، ثم قانون زجر الغش البضائع سنة 1984، ثم قانون حرية الاسعار والمنافسة سنة 2000، وقانون رقم 24-09 المتعلق بسلامة المنتوجات والخدمات، فالقانون رقم 08-31 و القاضي بوضع تدابير لحماية المستهلك، والذي عمل تحديد من هو المستهلك المشمول بالحماية بمقتضى القانون 08-31 في المادة 2، حيث اعتبر المستهلك هو كل شخص طبيعي او معنوي يقتني او يستعمل لتلبية حاجياته غير المهنية منتوجات او خدمات معدة لاستعماله الشخصي او العائلي، في مقابل ذلك اعتبر ان المورد هو الشخص الطبيعي او المعنوي الذي يتصرف في إطار نشاط تجاري او مهني.

كل هذه الأسئلة سنحاول الإجابة عنها من خلال المحاور التالية الأول سنتناول من خلاله تحديد صور الإيجاب والقبول في عقود الإذعان وحماية المستهلك(المبحث الأول)، والثاني سنتوقف من خلاله على حماية المستهلك من الشروط التعسفية ودور القضاء في تفعيل مقتضيات القانون رقم 08-31(المبحث الثاني).

المبحث الأول: صور الإيجاب والقبول في عقود الإذعان وحماية المستهلك.

إن الوقوف على ماهية عقد الإذعان من طرف الفقه العربي والذي بدأ مع الأستاذ عبد الرزاق السنهوري وترجمته لمصطلح Contrat d'adhésions إلى عقود الإذعان[1]، ليتم تعريف هذا النوع من العقود على أنه العقد الذي يبرم دون مساومة بين الطرفين، فيفرض أحد المتعاقدين شروطه، ويقبلها الطرف الآخر دون أن يكون له حق مناقشة او تعديل بنود العقد[2]، أي أننا نكون أمام عقد إذعان عندما تتجمع الخصائص الآتية:

✓**أولا** : عندما يتم تحرير بنود وشروط العقد من طرف واحد وفي غياب أية مفاوضات أو مناقشات من جانب الطرف الآخر، مما قد يسمح بإدراج شروط تعسفية في العقد تعمل على تكريس عدم التوازن بين حقوق والتزامات الأطراف.

✓**ثانيا** : تتجسد في قدرة الموجب على فرض شروط تعاقدية معدة سلفا بحيث لا يسمح للطرف الآخر بالمناقشة، ولا يكون أمامه سوى الإذعان وقبول العقد أو رفضه برمته، خصوصا أمام واقع اقتصادي واجتماعي يتقلص فيه هامش الاختيار أمام الطرف المذعن (المستهلك).

يستشف مما ذكر، أن ما يميز هذا النوع من العقود هو الاختلال الحاصل في المركز الاقتصادي ثم القانوني لكل طرف من داخل العلاقة التعاقدية المبرمة بينهما، ومن هنا جاءت الحاجة إلى حماية قانونية و" قضائية" وقائية وعلاجية من نوع خاص مادام أن القواعد العامة قاصرة على فرض توازن تعاقدي يكون كل طرف قادر على مناقشة بنود العقد بالكيفية الأقرب إلى تحقيق مصالحه بالموازاة مع

[1] عبد الرزاق السنهوري، مرجع سابق، ص 245.

[2] مأمون الكزبري، نظرية الالتزام في ضوء ق.ل.ع.م، الجزء الاول، الطبعة الثانية، ص 43،. أحمد حسن البرعي، نظرية الالتزام في القانون المغربي، دار الثقافة، الطبعة الأولى1981، ص 35.

مصالح الطرف الآخر دون الإخلال بالتوازن بين حقوق وواجبات طرفي العقد بالشكل الذي يحقق المساواة القانونية على الرغم من اختلال التوازن الاقتصادي والفني[1].

وإذا كان المشرع المغربي لم يقف عند تعريف عقد الإذعان كما فعلت بعض التشريعات مثل المشرع الكندي[2]، إلا أنه وضع قيود حمائية على مبدأ سلطان الإرادة، حينما يتعلق الأمر بالمعاملات التي يكون أحد أطرافها مستهلكا والطرف الآخر موردا[3]، وذلك من خلال فرض التزامات على عاتق المهني في العقود التي تبرم بين كل من المستهلك والمهني حماية للمستهلك، بهدف صيانة التوازن في المعاملات التعاقدية من هذا النوع والتي يطغى عليها طابع الاختلال في ميزان القوى وإذعان الطرف الضعيف (المستهلك)، مما حتم تنظيم العقود التي يكون احد أطرافها شخص طبيعي أو معنوي يقتني أو يستعمل لتلبية حاجياته غير المهنية تنظيما قانونيا مباشرا على نحو لا يترك للمتعاقدين دورا كبيرا في تحديد شروطها وآثارها، لأجل توفير أدنى درجات الحماية للمستهلك بالإضافة إلى منح القضاء سلطة إلغاء أو تعديل بنود العقد عندما تخل هذه البنود بشرط التوازن بين حقوق وواجبات طرفي العقد مع الإبقاء على استمراريته بدون الشرط الملغى[4].

فإذا كانت الحماية التقليدية للمستهلك والتي تستند إلى القواعد العامة اعتبرت حماية لاحقة، فإن الحماية في ظل جيل جديد من القوانين تعتبر حماية إستباقية لكي يأتي رضا المستهلك خاليا من العيوب التي يمكن أن تشوب إرادته سواء تعلق الأمر بالإيجاب أو القبول. بحيث أن تطور أساليب ووسائل التعاقد والتسويق والإشهار والتسليم يطرح تساؤلات حول تأثير ذلك على الإرادة التعاقدية للمستهلك،

---

[1] Marc LEMIEUX, « Les clauses abusives dans les contrats d'adhésion », (2001) ,p 841, 845.

[2] Le Code civil du Québec à définit le contrat d'adhésion dans l'article 1379 comme suit, Le Contrat est d'adhésion lorsque les stipulations essentielles qu'il comporte ont été imposées par l'une des parties ou rédigées par elle, pour son compte ou suivant ses instructions, et qu'elles ne pouvaient être librement discutées.

[3] لقد عرف المشرع المغربي المستهلك والمورد في المادة الثانية من القانون رقم 08-31 القاضي بتحديد تدابير لحماية المستهلك حيث قصد بالمستهلك هو كل شخص طبيعي او معنوي يقتني او يستعمل لتلبية حاجياته غير المهنية منتوجات او سلعا او خدمات معدة لاستعمال الشخصي او العائلي، واعتبر ان المورد هو كل شخص طبيعي او معنوي يتصرف في اطار نشاط مهني او تجاري.

[4] المادة 15 و 19 من القانون رقم 08-31 القاضي بتحديد تدابير لحماية المستهلك.

في مقابل ذلك ماهي الحماية القانونية المتوفرة لمواجهة كل هذه التغيرات في ضوء نصوص قانونية تعمل على حماية المستهلك من شروط تعسفية أو غير واضحة تخل بالتوازن العقدي من جهة، أو برضا المستهلك من ناحية ثانية الذي قد تشوب إرادته عيب من عيوب الإرادة من غلط أو تدليس وإلى حد ما إكراه، فما هو مصير التصرفات المبرمة والبنود المدرجة في ظل قصور المبادئ العامة عن توفير توازن حقيقي بين حقوق وواجبات طرفي العقد، وهذا ما سنحاول الوقوف عنده من خلال التطرق أولا لصور الإيجاب في عقود الإذعان(المطلب الأول)، ثم ثانيا للقبول في عقود لاذعان وحماية المستهلك(المطلب الثاني).

المطلب الأول: صور الإيجاب في عقود الإذعان وحماية المستهلك.

إذا كان الرضا هو توافق إرادتين على إحداث آثار قانونية وتبعا لذلك يقوم العقد صحيحا، فإن الأمر ينطبق كذلك على عقد الاستهلاك مثله مثل باقي العقود، إلا أن هذا المضمون الكلاسيكي أصبح يطرح مجموعة من التساؤلات ارتبطت أولا، بأسلوب التعاقد القائم على عقود نموذجية معدة سلفا من طرف المنتج أو المهني من جهة، ثانيا، أسلوب التسويق القائم على عرض وترويج السلع والخدمات من طرف المنتجين والموزعين والتجار، والتي تستخدم فيها وسائل التواصل الحديثة بالإضافة إلى الإشهار التلفزيوني و... كل هذا يطرح التساؤل حول فحوى وإلزامية هذا الشكل من الإشهار أو الإعلام ومدى استجابته لقانون حماية المستهلك باعتباره إطارا مكملا للمنظومة القانونية في مجال حماية المستهلك[1] (الفقرة الأولى)، وهل يشكل إيجابا ملزما تجاه جمهور المستهلكين(الفقرة الثانية)؟

– الفقرة الأولى: ماهية الإيجاب الموجه للمستهلك في عقود الإذعان.

إن الوقوف على ماهية الإيجاب في عقود الإذعان على اعتبار أن الإيجاب هو التعبير عن الرغبة في التعاقد الموجه من أحد المتعاقدين إلى الطرف الآخر ليعرض عليه رغبته في إبرام عقد معين بقصد الحصول على قبول وقد يكون موجها إلى

[1] للتذكير فإن القانون رقم 08-31 يعد اطارا مكملا للمنظومة القانونية في مجال حماية المستهلك وهو بهذا المعنى يهدف إلى تعزيز مجموعة من المبادئ الأساسية مثل الحق في الإعلام، الحق في حماية الحقوق الاقتصادية، الحق في الثمتيلية، الحق في التراجع، الحق في الاختيار، الحق في الاصغاء. (انظر ديباجة القانون)

شخص بعينه كما قد يكون موجها إلى الجمهور، لذا يلزم أن يتضمن الإيجاب العناصر الجوهرية التي لا ينعقد العقد بتخلفهما كما يلتزم الموجب بالبقاء على إيجابه استقرارا للمعاملات ولو كان لفترة زمنية محددة ليتمكن من وجه إليه الإيجاب بالرد فإذا تم القبول انعقد العقد[1].

إلا أن الإيجاب في عقود الإذعان يصدر عن طرف قوي اقتصاديا وبدون مناقشة أو مساومة سابقة، ويتضمن شروطا موحدة لكل من يريد التعاقد على نحو دائم ومستمر على اعتبار أنه انضمام لعقد نموذجي معد سلفا بدون توفر إمكانية مناقشة شروط العقد أو إمكانية تعديل ما تم عرضه من طرف الموجب، لهذا نجد أن الفقه اختلف في تعريفه للإيجاب في عقود الإذعان فمنهم من يقتصر على ذكر خصائصه ومنهم من يهتم بالناحية الشكلية للعقد ويغفل الحديث عن الخصائص ويعرف بأنه انضمام لعقد نموذجي يحرره أحد المتعاقدين بصورة أحادية الجانب وينضم إليه المتعاقد الآخر بدون إمكانية حقيقية لتعديل بنود العقد، أو هو العقد الذي يسلم فيه القابل أو من وجه إليه الإيجاب بشروط معدة يضعها الموجب ولا تقبل المساومة أو المناقشة وبشروط متماثلة ومتضمنة لبيانات تكون موجهة إلى فئة عريضة من المجتمع ولمدة زمنية محددة حين يتعلق الأمر بسلعة أو مرفق تكون محل احتكار أو أن هامش المنافسة محدود.

وهكذا، فإن الإيجاب في هذا النوع من العقود يكون إيجابا عام من جهة يوجه إلى الجمهور أو فئة معينة منه من المفترض أنها تتوفر على صفات ومتطلبات محددة، ولا يوجه إلى شخص معين بذاته. كما انه يصدر لمدة غير محددة أي مستمرة في الزمن، كما أن شروط العقد تكون متماثلة لا تختلف من شخص لآخر ومتضمنة لشروط وبيانات موحدة كالعقود البنكية وعقود التأمين وعقود الاشتراك في خدمات الهاتف، وعقود برامج الخدمات المعلوماتية(les logiciels) ..، على خلاف عندما يتعلق الأمر بعقود المساومة والتي يكون الإيجاب فيها لفترة زمنية محددة وبشروط تتغير بتغير زمان ومكان العقد. فالشروط المتضمنة إما أنها تهدف إلى

[1] مأمون الكزبري، نظرية الالتزام في ضوء ق.ل.ع.م، الجزء الأول، الطبعة الثانية، ص 54.

- Christian Larroument, le contrat, p, 129 . « L'offre de contracter est une manifestation de volonté ayant pour objet la proposition de conclure à des conditions qui sont précisesées par l'offrant » .

التخفيف أو الإعفاء من المسؤولية العقدية، وغالبا ما يتم إدراجها إما بشكل غامض أو بحروف غير بارزه، ولا يكون على الطرف الأخر إلا القبول بهذه الصيغة المقدمة من المهني.

بحيث أن هذا النوع من التعاقد لا يمكن اعتباره في جميع الحالات إكراها يعيب الإرادة التعاقدية أو يخل بالمركز القانوني[1]، بل هو تفاوت في المراكز الاقتصادية والفنية فقط وليس القانونية بين المتعاقدين، بحيث لا يؤثر على صحة التراضي مادام أن الطرف الآخر له حق الاختيار إما الانضمام إلى العقد كما تمت صياغته من طرف مصدر الإيجاب أو رفض العقد بشكل كلي ومن ثم لا يكون هناك قبول وبالتالي لا يقوم العقد صحيحا[2].

ومع ذلك فإن التعاريف المقدمة من طرف الفقه والتشريعات المقارنة تؤكد على أن التفاوت الاقتصادي ليس هو المحدد للعقد هل هو عقد إذعان أو مساومة بل المحدد الرئيس يكمن في إمكانية مناقشة شروط العقد وإن كان العقد تمت صياغته من الطرف الأقوى اقتصاديا بحيث إن خصوصية عقد الإذعان تكمن في غياب إمكانية مناقشة أو تعديل شروط العقد بحرية وليس في عدم تعديل بنود العقد، وعليه يعتبر العقد من عقود الإذعان عندما تنعدم فيه إمكانية تعديل بنود العقد المقدم من طرف أحد المتعاقدين أو إدراج بنود أخرى بغض النظر عن المركز الاقتصادي أو الاجتماعي للمتعاقد وبغض النظر عن الصيغة النهائية للعقد، وهكذا، فإن عقد الإذعان أو عقد الانضمام هو العقد الذي تصاغ بنوده من طرف واحد دون إمكانية تعديل أو إضافة بنود للعقد من قبل الطرف الأخر.

---

[1] Michel Copiel « La liberte Contractuelle et la conciliation optimal de juste et de l'utile » R.J.T ; 1990.P 500 . Voir RTD ; CIV 1983; p 143 ; obs G. Durry

[2] Jean PINEAU, Danielle BURMAN et Serge GAUDET, *Théorie des Obligations*, Montréal, Thémis, 2001, no 26, p. 74 . « Ce qui nous paraît important, c'est que l'une des parties, en raison de son poids économique ou de ses connaissances techniques, soit dans une situation privilégiée par rapport à l'autre. C'est pourquoi, la plupart du temps, les relations contractuelles entre particuliers ne donnent pas lieu à un contrat d'adhésion, même si celui qui fait une offre ferme et précise quant à son contenu refuse toute possibilité de négociation : il n'y a entre ces contractants, qui sont juridiquement sur un pied d'égalité, aucun déséquilibre économique ou technique justifiant l'application de règles particulières. ».

ولما كان الأمر كذلك، فإن جيلا جديدا من الأنظمة القانونية ومن بينها القانون المغربي أولت أهمية خاصة لحماية المستهلك في عقود الإذعان لأجل إعادة التوازن بين حقوق وواجبات طرفي العقد، فالمشرع المغربي في خطوة محمودة أولى أهمية بالغة للإيجاب الموجه للمستهلك كحماية إستباقية باعتباره طرفا ضعيفا، بحيث ألزم المورد على تضمين الإيجاب كل البيانات الضرورية التي تمكن المستهلك من تحديد طبيعته وشروطه التعاقدية الموجهة للمستهلك والإعفاء أو التقليص من المسؤولية العقدية، كما أكد على ضرورة كتابة جل البنود بكيفية واضحة ومفهومة حتى يتمكن المستهلك من الاطلاع على مدلول هذه الشروط ومحتوياتها بالشكل الذي تتطابق مع المحررات المبرمة بين المستهلك والمورد والمتعلقة بالضمان التعاقدي أو الخدمات بعد البيع أو هما معا، وهذا ما تضمنه القانون رقم 08-31[1]، كما تم التأكيد على ذلك من خلال المرسوم التطبيقي لهذا القانون[2]. كما أن المشرع المغربي فرض مراقبة إستباقية على بعض العقود والتي تعد من طرف المهنيين، فنص مثلا في المادة 247 من مدونة التأمينات على إلزامية إرسال نماذج عقود التأمين وجميع الوثائق ذات الطابع التعاقدي أو الإشهاري التي ستصدرها شركات التأمين إلى الإدارة المختصة لأجل المراقبة والاطلاع على الشروط المعدة سلفا من قبل شركات التأمين[3].

الفقرة الثانية : إلزامية الإيجاب الموجه للمستهلك في عقود الإذعان.

للإيجاب وجود مادي بمجرد صدوره، إلا أنه لا ينتج أثره ولا يكون له وجود قانوني إلا إذا اتصل بعلم من وجه إليه، فإذا لم يصل الإيجاب إلى علم من وجه إليه فلا ينتج أثره[4]، وعليه فإن الإيجاب في حد ذاته غير ملزم وبالتالي يحق للموجب أن يرجع عن إيجابه ما لم يقترن بقبول أو يشرع الطرف الأخر في تنفيذ العقد حسب ما نص عليه الفصل 26 من ق.ل.ع .م، غير أن هذا المبدأ قد يخلق نوعا من الاضطراب وعدم استقرار المعاملات التجارية، مما حدا بالمشرع المغربي إلى اعتبار أن الإيجاب قد

[1] انظر المواد من 3 الى 14 من القانون رقم08-31 المتعلق بالتدابير حماية المستهلك، القانون منشور بالجريدة الرسمية عدد 5932، المؤرخة بتاريخ 7 ابريل 2011، ص 1072.

[2] المرسوم رقم 2.12.503 الصدر 11 سبتمبر 2013 بتطبيق بعض احكام القانون رقم 08-31 القاضي بتحديد تدابير لحماية المستهلك.

[3] انظر المواد من 242 الى 250 من مدونة التأمينات.

[4] Jacques Ghestin, la formation du contrat, 3 éd, L.G.D.J ,Paris,1996, p.38.

يصدر ملزما إذا صدر مقترنا بأجل بحيث يظل الموجب ملزم إلى غاية انتهاء الأجل المجدد، الذي ينبغي أن يكون صريحا[1]، إلا أنه ليس هناك ما يمنع من أن لا يكون الأجل ضمنيا يستشف من ظروف التعاقد أو من طبيعة المعاملة، أما الحالة الثانية والتي يصدر الإيجاب فيها ملزما عندما يتم إصدار الإيجاب عن طريق المراسلة ومن غير أن يحدد أجل لتلقي القبول بحيث يظل الموجب ملتزما إلى الوقت المناسب لوصول رد المرسل إليه داخل أجل[2].

في مقابل كل ذلك فإن العلاقات التعاقدية المعبر عنها بقنوات الكترونية يجب أن تتلاءم وطبيعة الفضاء الافتراضي، حيث نص من خلال الفصل 64-3 من ق.ل.ع.م، على إمكانية استخدام وسائل التواصل الحديثة لتقديم عروض[3] تعاقدية أو بيانات متعلقة بسلع أو خدمات موجهة إلى العموم مع إمكانية إرسالها بواسطة البريد الالكتروني أو في شكل استمارة تكون رهن إشارة الطرف الراغب في التعاقد، بشرط موافقة الطرف المرسل إليه التعامل والتعاقد عن طريق القنوات الالكترونية، سواء كان المرسل إليه من المستهلكين[4] أو من المهنيين الذين يدلون بعنوانهم الإلكتروني. وحماية للمتعاقد الالكتروني ألزم المشرع المهنيين الذين يقدمون عروض توريد سلع أو تقديم خدمات أو تفويت أصول تجارية أو أحد عناصرها، باستخدام الوسائل الالكترونية أن يضعوا رهن إشارة العموم الشروط التعاقدية المعتمدة من طرفهم بشكل يمكن الجهة المستقبلة من إمكانية الاحتفاظ بها واستنساخها، وفي حالة عدم التنصيص أو الإعلان عن الشروط التعاقدية فإن

[1] الفصل 29 من ق.ل.ع. "من تقدم بإيجاب مع تحديد أجل للقبول بقي ملتزما تجاه الطرف الآخر إلى انصرام هذا الأجل، ويتحلل من إيجابه إذا لم يصله رد بالقبول خلال الأجل المحدد"

[2] من تقدم بإيجاب عن طريق المراسلة من غير أن يحدد أجلا، بقي ملتزما به إلى الوقت المناسب لوصول رد المرسل إليه داخل أجل معقول، ما لم يظهر بوضوح من الإيجاب عكس ذلك. وإذا صدر التصريح بالقبول في الوقت المناسب ولكنه لم يصل إلى الموجب إلا بعد انصرام الأجل الذي يكفي عادة لوصوله إليه، فإن الموجب لا يكون ملتزما مع حفظ حق الطرف الآخر في طلب التعويض من المسؤول قانونا.

[3] خلافا للقواعد العامة التى تستخدم مصطلح الايجاب فان المشرع ومن خلال القانون رقم 05-53 استعمل مصطلح العرض لدلالة على الايجاب.

[4] أنظر المادة 31 من القانون رقم 31.08 المتعلق بتحديد تدابير لحماية المستهلك والتي تنص على أنه: " دون الإخلال بمقتضيات المادة 29، يجب على المورد، إذا تعلق الأمر ببيع عن بعد باستعمال الهاتف أو أية تقنية أخرى للاتصال عن بعد، أن يشير صراحة في بداية المحادثة مع المستهلك إلى هويته والغرض التجاري من الاتصال ".

العرض لا يعتبر إيجابا بل مجرد إشهار[1]وعندما يستوفي العرض أو الإيجاب الشروط المتضمن في الفصل 65-1 من ق.ل.ع.م، فان مقدم العرض (الإيجاب) يظل ملزما بالمدة المحددة أو المعينة في العرض، وفي حالة عدم تحديد المدة الزمنية المخصصة للعرض فإن العارض يظل ملزما اتجاه المستهلك طالما ظل ولوج العرض متيسرا بطريقة إلكترونية، ومتضمنا لمختلف البيانات المتعلقة بالعملية التعاقدية والتي عددها المشرع في المادة 30 من القانون 08-31 حيث نص على أن المورد يجب أن يمكن المستهلك أولا من الولوج بسهولة ثم الاطلاع على الشروط التعاقدية الواردة في الإيجاب والمتعلقة بتوريد المنتوجات أو السلع أو الخدمات عن بعد، وذلك على صفحة الاستقبال في الموقع الإلكتروني لمورد السلعة أو مقدم الخدمة أو على أية دعامة اتصال تتضمن عرضا للمورد. كما يجب أن تكون هذه الشروط موضوع قبول صريح من طرف المستهلك وذلك قبل تأكيد قبول العرض[2].

وعليه فإن الإيجاب في عقود الإذعان يكون ملزما بحيث يتحتم عليه أن يظل في حالة عرض لسلعة أو منتوج أو خدمة يقدمها لكل من أبدى قبوله من الجمهور طيلة المدة التي أعلن فيها تقديم إيجابه، وذلك لما يتمتع به من احتكار فعلي.

المطلب الثاني: القبول في عقود الإذعان وحماية المستهلك

القبول هو التعبير عن الإرادة الثانية في العقد وهو يجسد الموافقة على إبرام العقد بناء على الإيجاب، ويؤدي القبول إلى إتمام العقد متى ظل الإيجاب قائما ولم يسقط[3]، بحيث يشترط في القبول حتى يكون صحيحا وينتج آثارا قانونية أن يصدر

---

[1] لم يتم تعريف الايجاب اللاكتروني، من طرف المشرع المغربي، الا ان جانبا من الفقه اعتبر ان الايجاب في عقود التجارة الالكترونية، هو التعبير البات عن إرادة شخص يتجه به الى شخص آخر يعرض عليه التعاقد وفق شروط معينة، كما عرفه الاتحاد الاوربي من خلالف التوجيهات التي يصدرها لبلدان الاتحاد، على انه كل اتصال عن بعد يتضمن كل العناصر اللازمة بحيث يستطيع المرسل اليه ان يقبل التعاقد مباشرة ويستبعد مجرد الاعلان

[2] عبد الحميد أخريف، الدليل القانوني للمستهلك، عقود الاستهلاك: – البيع بالموطن –التعاقد عن بعد – العقد الالكتروني، consomar،2006، ص 62.، يوسف التبر، العقود الالكترونية بين المفاهيم المؤسسة للتعاقد وخصوصيات المعاملات الافتراضية، مقال منشور بالمجلمة المغربية للدراسات القانونية والسياسية والاقتصادية، الكلية متعددة التحصصات تازة شعبة القانون والاقتصاد، العدد الثاني،2016.

[3] مأمون الكزبري، نظرية الالتزام في ضوء ق.ل.ع.م، الجزء الأول، الطبعة الثانية، ص57و 58. احمد حسن البرعي، نظرية الالتزام في القانون المغربي ، مصادر الالتزام ،العقد، دار الثقافة الدارالبيضاء، ص 70 و71.

متزامنا مع الإيجاب أو أن يصدر من الشخص الموجه إليه والإيجاب مازال قائما[1]. كما أن للقبول في العقود الالكترونية الموجهة للمستهلك بعض أوجه الخصوصية كما هو الأمر في الإيجاب لذلك فإن المشرع المغربي استثنى بعض الأحكام بصريح الفصل 65-2 بنصه على انه لا تسري أحكام الفصول من 23 إلى 30 والفصل 32 من ق.ل.ع.م، إذا تعلق الأمر بالعقد الالكتروني أو الموجه بطريقة الكترونية وتخصيصه لأحكام خاصة عندما يهم الأمر هذا النوع من العقود[2]. والقبول الالكتروني هو أيضا الجواب بالموافقة على الإيجاب وهو بهذا المعنى لا يختلف عن القبول في التعاقدات الكلاسيكية سوى انه يتميز ببعض الخصوصية الناتجة عن طبيعته القانونية، بحيث أن العقد الالكتروني لا يقوم صحيحا إلا إذا تم وفق القواعد العامة التي يتم بها تلاقي الإيجاب والقبول، بالكيفية وبالشروط المتضمنة في الفصل 65-3 من ق.ل.ع.م فعندما يتعلق الأمر بإصدار العرض أو الإيجاب والتي تطرقنا إليها في الفقرة الأولى، في المقابل فان القبول بالإيجاب المعروض لا يكون صحيحا إلا عندما يتمكن من أرسل العرض إليه بالعلم بكل تفاصيل الإيجاب الصادر إليه، ومن سعر المعروض عليه من قبل الطرف الآخر، ومن إمكانية تصحيحه للأخطاء المحتملة، وذلك قبل التعبير عن القبول[3]والذي لا يكون صحيحا وينعقد العقد إلا إذا توصل أو تسلم العارض برد من القابل، شريطة أن يعلم العارض القابل بطريقة الكترونية تسلمه قبول العرض الموجه دون تأخير غير مبرر[4].

في مقابل ذلك فإن القبول في عقود الإذعان يعتبر خضوعا وتسليما للشروط المقدمة من طرف الموجب أو العارض، فالقبول في عقود معدة سلفا من احد الأطراف ودون إمكانية للمناقشة أو تعديل بنود العقد، بحيث يتجسد القبول في مجرد الإذعان أو الانضمام لما تم صياغته، فالقابل لا يملك إلا أن يقبل بالعقد كله أو يرفضه كله وإن كان هذا الخيار فقط من الناحية النظرية أما من الناحية العملية

---

[1] الفصول 28 و27 من ق ل ع م

-عبد الحق الصافي، القانون المدني، الجزء الأول العقد، الكتاب الأول تكوين العقد، الطبعة الأولى 2006، المطبعة الجديدة، ص 267.

[2] عبد الحميد أخريف، مرجع سابق، ص62 و63.

[3] موفق حماد عبد، الحماية المدنية للمستهلك في عقود التجارة الالكترونية (دراسة مقارنة)، منشورات زين الحقوقية 2011، ص 181. يوسف التبر، مقال سابق ، ص 11.

[4] الفصل 65-5 من ق ل ع م

فإن هذا الخيار ينعدم لغياب البديل أو الاضطرار أو لغياب المنافسة لينتهي الأمر بقبول عقد صيغت محتوياته بإرادة منفردة، وتم التعاقد حوله بإرادتين. فالتعاقد مع مؤسسة بنكية أو شركة التأمين أو عقد النقل عبر السكة الحديدية أو مؤسسة توريد الخدمات المعلوماتية ... هي عقود تتم صياغتها من طرف المؤسسة المعنية ولا يكون أمام الطرف المذعن إلا القبول بمحتواها بعلم أو بدون علم، لأن العلم بالمحتوى لا يعني القدرة على مناقشتها أو تعديلها، بحيث كان من الأنجع وفي إطار قانون يهدف تحقيق التوازن بين أطراف العقد البحث عن آليات قانونية تستدعي حماية المستهلك كطرف مذعن بشكل استباقي عن طريق الإعلام بمميزات المنتوج أو الخدمة المتعاقد عليها وتحرير بنود العقد بالشكل الذي يتيح للمستهلك الاطلاع عليها وبتأويلها لفائدته[1]، ثم بشكل لاحق على إبرام العقد كحماية قانونية تتوخى التوازن عن طريق القضاء وذلك بمنح القضاء صلاحية إلغاء بعض بنود العقد التي تخل بالتوازن ويتحقق فيها صفة الشرط التعسفي.

المبحث الثاني: حماية المستهلك من الشروط التعسفية في عقود الإذعان

انطلاقا من مبدأ سلطان الإرادة، وقدرة الإرادة على تحديد آثار العقد ومضمونه ونطاقه، يستطيع الأفراد أن يدرجوا بعقودهم ما يشاءون من شروط ما لم تتعارض مع النظام العام والقواعد الآمرة [2]، وتقتصر الشروط المدرجة على تشديد الضمان أو تخفيفه أو الإعفاء منه عندما يتعلق الأمر بالمسؤولية العقدية[3]. بيد أن أحد الأطراف قد يضمن العقد شروطا قد تخل بالتوازن العقدي، في عقود تعد من طرف واحد وفي غياب تفاوض حول الشروط المتضمنة في العقد مما يشكل مساسا بمبدأ حرية التعاقد القائم كما مر معنا على حرية الاختيار والمساومة وليس الانضمام لما تم إعداده من قبل الموجب، وعليه يكون مبدأ استقلال الإرادة قد أبان عن قصوره في تحقيق التوازن العقدي، وهنا يثار التساؤل عن الكيفية والوسيلة التي تمكن من إعادة التوازن العقدي. لهذا الغرض سنحاول من خلال هذا المبحث

[1] المواد من 3 إلى 11 من قانون رقم 08-31

[2] Laurent Aynes, les clausese limitatives de responsabilite en europ , colloque des 13 et 14 decembre 1990 sous la direction de Jacques Ghestin, L G D J, 1990, p ,9 .

[3] ادريس فتاحي، الاتفاق على تعديل احكام المسؤولية العقدية في القانون المغربي والمقارن، مطبعة الامنية الرباط، 2004، ص 23.

أن نعالج ظاهرة الشروط التعسفية كأحد مظاهر الاختلال بين حقوق والتزامات طرفي العقد (**المطلب الأول**) ثم دور القضاء في مواجهة الشروط التعسفية وإعادة التوازن العقدي(**المطلب الثاني**).

المطلب الأول: الشروط التعسفية واختلال التوازن العقدي في عقود الإذعان

لا يمكن الحديث عن حماية حقيقية للمستهلك دون الوقوف عند الشروط المدرجة في العقد وخاصة أن جل التشريعات التي أولت اهتماما للمستهلك جعلت من بين أولوياتها كشرط لحماية الطرف الضعيف في العقد النظر في الشروط التعسفية باعتبارها انعكاسا لاختلال التوازن العقدي بسبب تضافر عدة عوامل كما مر بنا في المبحث الأول، فالقانون المغربي في هذا الباب تناول في المادة الأولى من القسم الأول والتي اصطلح عليها نطاق التطبيق جعل من بين أهدافه ضمان حماية للمستهلك فيما يتعلق بالشروط الواردة في عقود الاستهلاك ولاسيما الشروط التعسفية والشروط المتعلقة بالخدمات المالية والقروض العقارية[1]. وللوقوف على ذلك ارتأينا أن نحدد مفهوم الشرط التعسفي في عقود الإذعان في ضوء القانون المغربي وبعض التشريعات المقارنة (الفقرة الأولى)، ثم الوقوف عند الآليات القانونية لتحديد الشرط التعسفي (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى: ماهية الشرط التعسفي في عقود الإذعان

ارتبط تعريف الشرط التعسفي في عقود الإذعان بعدم التوازن بين أطراف العقد الناتج عن التفاوت في القدرة الفنية والمركز الاقتصادي مما نتج عنه اختلال على مستوى توازن الحقوق والالتزامات بين مستهلك ومنتج أو مورد.

وفي هذا الاتجاه عرف بعض الفقه الشرط التعسفي "بأنه ذلك الشرط الذي يترتب عليه عدم التوازن التعاقدي لصالح المحترف والذي يفرضه على الطرف الآخر الذي لا خبرة له أو المتعاقد الذي وجد في مركز عدم المساواة الفنية أو الاقتصادية أو القانونية في مواجهة الطرف الآخر[2]"، كما عرفه البعض الآخر بأنه كل شرط تعاقدي

[1] المادة 1 من القانون 08-31

[2] حمد الله محمد حمد الله، حماية المستهلك في مواجهة الشروط التعسفية في عقود الاستهلاك، دراسة مقارنة، القاهرة، دار الفكرالعربي،1997، ص 53

يحقق منفعة أو ميزة لمصلحة المشترط على حساب المتعاقد الضعيف، ويتم إعداده سلفا من طرف المتعاقد القوي[1].

أما على صعيد التشريعات فقد عرف المشرع الفرنسي الشرط التعسفي من خلال المادة 132 -1 من مدونة الاستهلاك الفرنسية كما تم تعديلها وفق القانون رقم 2010-737 بتاريخ 1 يوليوز 2010 هو الشرط الذي يخل بالتوازن بين حقوق والتزامات أطراف العقد، كما عمل مجلس الدولة الفرنسي على إصدار قائمة بالشروط المعتبرة تعسفية[2]. وعلى غرار المشرع الفرنسي فالمشرع المغربي من خلال المادة 15 من القانون 08-31 المتعلق بالتدابير الرامية لحماية المستهلك أكد وبشكل دقيق على مفهوم الشرط التعسفي في عقود الاستهلاك حيث اعتبر الشرط التعسفي في العقود المبرمة بين المستهلك والمورد كما تم تحديدهما في المادة الثانية من نفس القانون هو الشرط الذي يخل بواجبات وحقوق طرفي العقد على حساب المستهلك، بحيث نكون أمام شرط تعسفي حسب منطوق المادة 15 عندما ينتج عن هذا الأخير خلل على مستوى توازن حقوق وواجبات كل طرف بحيث ترجح كفة المورد على المستهلك. وعليه يكون المشرع المغربي على غرار مجمل، التشريعات المقارنة قد منح للقضاء إمكانية إعادة التوازن العقدي بشكل يحقق نوعا من الحماية البعدية مادام أن إمكانية إلغاء الشرط التعسفي قد أعطيت للقضاء وفق ضوابط محددة[3] والتي

---

[1] العربي محمد مياد، مرجع سابق، ص 488 .

[2] L'article 132-1Code de la consommation « Dans les contrats conclus entre professionnels et non-professionnels ou consommateurs, sont abusives les clauses qui ont pour objet ou pour effet de créer, au détriment du non-professionnel ou du consommateur, un déséquilibre significatif entre les droits et obligations des parties au contrat ».

Un décret en Conseil d'Etat, pris après avis de la commission instituée à l'article L. 534-1, détermine une liste de clauses présumées abusives ; en cas de litige concernant un contrat comportant une telle clause, le professionnel doit apporter la preuve du caractère non abusif de la clause litigieuse.

[3] لتذكير فأن المشرع الفرنسي من خلال المادة 132-2 جعله على عاتق غير المستهلك الإدلاء بما يثبث الطابع غير التعسفي للشرط موضوع النزاع كما نص على ذلك المشرع المغربي في الفقرة الاخيرة من المادة 18، الا ان المشرع الفرنسي بالاضافة لذلك أقر غرامات مالية على كل مهني سواء شخص طبيعي أو معني قام بإدراج شرط تعسفي تضمن في القائمة التي قدمها مجلس الدولة الفرنسي والتي تحدد قائمة الشروط المعتبرة تعسفية.

-L'article 132-2 code de la consommation « Dans les contrats conclus entre professionnels et non-professionnels ou consommateurs, la présence d'une ou de plusieurs clauses abusives relevant du

اعتبرت ثورة قانونية في مجال المعاملات التعاقدية[1] وإن كان ذلك قد أثار الجدل الجديد القديم حول تعطيل دور الإرادة .

الفقرة الثانية : عناصر الشرط التعسفي في عقود الإذعان

يتحقق الشرط التعسفي في عقود الاستهلاك من خلال تحقق عنصرين أساسيين يتمثل الأول في المزايا المفرطة التي يحصل عليها المنتج أو المورد على حساب المستهلك أما الثاني فهو قيام المحترف في ضوء نفوذه الاقتصادي بإستغلال حاجة المستهلك للسلعة أو الخدمة.

1- المزايا المفرطة التي يحصل عليها المنتج أو المورد.

إن المزايا المفرطة التي يحصل عليها المنتج بفضل التعسف في استعمال نفوذ اقتصادية وفنية والتي تؤدي إلى اختلال التوازن بين الالتزامات والحقوق الناشئة عن العقد. حيث أن هذه المزايا لا تتجسد في ما هو نقدي فقط بل انه وتحقيقا لحماية أشمل للمستهلك اتجه الفقه إلى التوسع في مفهوم المزايا المفرطة فنظر إليها بحسب الأثر الذي تخلفه في العقد والمتمثل في عدم التوازن بين حقوق والتزامات أطراف العقد. إلا أن الأسئلة التي تطرح علينا في هذا الباب والمتعلق بالكيفية التي يتم بها قياس أو معيرة الاختلال في التوازن بين الالتزامات والحقوق، وهل يكون بالنظر إلى الشرط التعسفي ذاته أو بالنظر إلى جميع بنود العقد لتحديد الاختلال.

إعمالا لمبدأ استمرارية العقود وحفاظا على المعاملات التعاقدية القائمة على وجه صحيح نعتقد أن تحديد الاختلال يجب أن ينظر إليه في شموليته لتحديد الاختلال وليس بالنظر إلى كل شرط على حدة، فقد يبدو الشرط تعسفيا إلا انه قد يكون مبررا بالنظر إلى مجموع العمليات، فمثلا قد يترتب على شرط التخفيف من

---

décret pris en application du troisième alinéa de l'article L.132-1 est passible d'une amende administrative dont le montant ne peut excéder 3 000 € pour une personne physique et 15 000 € pour une personne morale. L'amende est prononcée dans les conditions prévues à l'article L. 141-1-2.

[1] Didier LLUELLES, *Droit québécois des obligations*, vol. 1, Montréal, Éditions Thémis, 1998, no 194 , p. 95.

مسؤولية المنتج أو من الضمان القانوني للمنتج، يقابله تخفيض من ثمن السلعة المقدمة أو المعروضة على المستهلك، بحيث لا يمكن الحديث عن اختلال في التوازن العقدي مادام شرط التخفيف من المسؤولية او الضمان يقابله تخفيض في الثمن المتعارف عليه أو المعروض في السوق، وبالتالي فإن المحكمة وفي تقديرها للشرط التعسفي وفق الضوابط المحددة يجب ان تراعي العقد في مجموعه، وهو نفس التوجه الذي أخد به المشرع المغربي من خلال نصه في المادة 16 من القانون 08-31 على أن تقدير الطابع التعسفي لشرط من الشروط المدرجة في العقد يجب أن يأخذ بعين الاعتبار تاريخ إبرام العقد والظروف المحيطة به بالإضافة إلى النظر إلى العقد في مجموعه وليس فقط شرطا منعزلا عن باقي الشروط الأخرى كما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار العقود المرتبطة بالعقد محل النزاع أو الشرط محل التقييم، وبالتالي فإن القضاء وأثناء تحديده للاختلال في التوازن بين الالتزامات والواجبات يجب أن يستحضر كل ذلك، لأجل تحقيق هدفين اثنين الأول يكمن في ضمان حماية قانونية "قضائية" للمستهلك كطرف ضعيف خصوصا إذا استحضرنا أن المواد المتعلقة بحماية المستهلك من الشروط التعسفية تعتبر من النظام العام وفق المادة 20، وأن عبء الإثبات يقع على المورد في حالات نزاع حول عقد يتضمن شرطا تعسفيا يجب على غير المستهلك أن يثبت الطابع غير التعسفي للشرط موضوع النزاع[1]، ثانيا الحفاظ على استمرارية العقود والمعاملات.

2- استغلال النفوذ الفني والاقتصادي للمهني أو التاجر.

لا تكفي الامتيازات المفرطة التي قد يحصل عليها المنتج والتي تؤدي إلى اختلال الالتزامات والحقوق الناشئة عن العقد للقول بوجود الشرط التعسفي، بل يجب أن يرتبط الاختلال أيضا باستغلال المهني لنفوذ اقتصادية، وذلك بفرض جملة من الشروط دون إمكانية المناقشة أو المساومة أو التعديل مستغلا بذلك التفوق الاقتصادي الناتج عن احتكاره أو حاجة المستهلك للخدمة أو السلعة[2].

وهكذا، فإن العنصر الشخصي المرتبط بالتفوق الاقتصادي للمورد أو المنتج، اعتبر من طرف بعض الفقه ليس هو المحدد للاختلال الذي يجسده الشرط

[1] الفقرة الأخيرة من المادة 18 من القانون رقم 08-31

[2] Helène Bricks, les changes abusive LGDJ, Paris, 1982, p 9 .

التعسفي بل التفوق الفني والتقني الذي يتوفر عليه غير المستهلك هو ما يمكنه من إدراج شروط تعسفية في عقود معدة سلفا، فالمحترف المهني وقد تعود على إبرام العقود يعرف جيدا ماهي الآثار القانونية لكل بند أو شرط، كما أنه يتوفر على الإمكانات الفنية التي تمكنه من معرفة الالتزامات التي يستطيع تنفيذها فضلا عن الشروط التي يستطيع فرضها على من يتعاقدون معه، حيث يقع على القضاء البحث عن اختلال التوازن العقدي بما يضمن استمرارية المعاملات وحماية الطرف الضعيف في العقد وفق روح قانون حماية المستهلك.

المطلب الثاني: دور القضاء في إعادة التوازن العقدي

حسب منطوق المادة 19 فأنه يعتبر باطلا ولاغيا الشرط التعسفي الوارد في العقد المبرم بين المورد والمستهلك، وعليه فان القاضي بعد تأكده من وجود الشرط التعسفي وفق المعايير المحددة سواء في المادة 18 أو فق المفهوم الذي حددته المادة 15 و16 من نفس القانون للشرط التعسفي أن يعتبر البند باطلا أو لاغيا مع إمكانية استمرارية العقد بين الطرفين مادام أن المادة 19 تتحدث عن إلغاء الشرط لا العقد وبمفهوم المخالفة يكون المشرع قد أقر باستمرارية العقد حفاظا على استقرار المعاملات ما لم يكن إعمال العقد بدون الشرط الملغى أصبح مستحيلا، وعليه فان الأسئلة التي تفرض نفسها والتي سنحاول الاجابة عنها من خلال هذا المطلب تلك المتعلقة بحدود هذه السلطة التي منحت للقضاء والتي تسمح له بالتدخل لتغيير وتعديل وتفسير شروط العقد بما يحقق التوازن العقدي ويضمن استمرارية المعاملات وحماية الطرف الضعيف في العقد.

الفقرة الأولى: تعلق سلطة القاضي بالنظام العام

الأصل أن تدخل القاضي لتحديد مضمون الرابطة العقدية يعتبر استثناء من قاعدة أن العقد شريعة المتعاقدين لذلك فقد حصر المشرع المغربي تدخل القاضي في حالات محددة بهدف ضمان حد أدني من التوازن الضروري في العقد، فالمشرع المغربي واستثناء من القاعدة السالفة الذكر أتاح إمكانية تدخل القضاء من خلال الفصل 264 من ق ل ع م حيث منح للمحكمة إمكانية تخفيض التعويض المتفق عليه إذا كان مبالغا فيه أو الرفع من قيمته إذا كان زهيدا، ولها أيضا أن تخفض من التعويض المتفق عليه بنسبة النفع الذي عاد على الدائن من جراء التنفيذ الجزئي،

وهو نفس التوجه الذي أخد به المشرع من خلال قانون حماية المستهلك حيت أكد على المبدأ ومنح القضاء إمكانية إلغاء الشروط التعسفية بهدف تحقيق التوازن العقدي حماية للمستهلك من الشروط المجحفة ولتفادي الضرر الذي يلحق الطرف المذعن من جراء الشروط التعسفية المادة 15، كما اعتبر أن تدخل القضاء لإلغاء الشرط التعسفي من النظام العام لا يجوز مخالفتها أو الاتفاق بما يحول دون تدخل القاضي لإعادة التوازن العقدي، بحيث يمكن للمحكمة أن تلغي الشرط التعسفي من تلقاء نفسها، ويمثل هذا المبدأ الذي نصت علية المادة 20 مظهرا حمائيا إضافيا للطرف المذعن.

يستخلص مما سلف أن المشرع المغربي جعل سلطة الإلغاء المخولة للقضاء الموضوع بهدف إعادة التوازن للعقد من النظام العام وتحت رقابة محكمة النقض مادام أن الأمر يتعلق بمسألة قانون، وأن إعمال القضاء لهذه السلطة ليس فيه خشية من تهديد لاستقرار المعاملات على أساس أنه معيار شخصي يختلف من قاضي لآخر، وأن الأمر وفق أحكام القانون 08-31 يعد مسألة قانون وعليه فإن قاضي الموضوع يخضع لرقابة محكمة النقض.

الفقرة الثانية: التفسير لمصلحة الطرف الضعيف

من المؤكد أن القاعدة العامة في تفسير العقود والتي تقوم على أن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني، هذا المفهوم الكلاسيكي للتفسير والمكرس في مجمل التشريعات ومن بينها التشريع المغربي من خلال الفصل462 من ق.ل.ع.م، لا يجب أن يحد من سلطة القاضي في التفسير والبحث عن نية وقصد المتعاقدين في الحالات التي لا يفصح فيه الأطراف عن نيتهم أو لا يتضح قصدهم من خلال عبارات العقد. بل إن الاتجاهات الحديثة في تفسير العقود والتي تستهدف تكريس مبدأ العدالة عن طريق التفسير المبدع والخلاق وذلك بالبحث عن حقيقة التصرفات وآثارها، دون التقيد بما قصده الأطراف بشكل محدود وخالي من الإبداع، فالتشريعات الحديثة تزخر بالأمثلة التي تتيح للقاضي التوسع في التفسير وذلك من خلال تكريس نظرية عقود الاستهلاك[1].

[1] CH, Larroument, Droit Civil, Tom3 les Obligation et Contrat, ed economique 1996, p 247.

فالدراسات الحديثة حول آثار العقد في مجموعة من دول الاتحاد الأوربي، أظهرت أن القاضي، يعتمد التفسير الموسع (التفسير المبدع والخلاق) لصالح المستهلك مستندا في ذلك إلى مختلف التشريعات في المجال والتي في مجملها تنهل من التوجيهات الأوربية حول حماية المستهلك، بل إن الدراسة أبانت على أن القاضي الهولندي على سبيل المثال يستند في تعديله أو إلغائه لبنود العقد إلى القانون المدني، في المقابل أظهرت الدراسات أن داخل الاتحاد الأوربي أن القضاء الايطالي يتعامل بتحفظ في التوسع في تفسير النصوص القانونية بما يضمن حماية أكثر للمستهلك، عكس ما أبانت عليه الدراسة في تعامل القضاء الهولندي والألماني والدنمركي واليوناني الذي يستند في تفسيره لفكرة العدالة والى التشريعات الحديثة في حماية المستهلك ليتجه إلى التوسع[1].

وبالرجوع إلى مقتضيات القانون المغربي نجد أن المشرع مر بمرحلتين أساسيتين المرحلة الأولى ما قبل 1995 والتي تميزت بالجمود التشريعي بحيث لم يكن ممكن أو متصور حماية للمستهلك أو الطرف الضعيف إلا بالاستناد إلى القواعد العامة والتي هي حماية بعدية وقاصرة عن تحقيق التوازن العقدي في عقود تفتقر إلى المساومة وتتميز بالاختلال بين التزامات وواجبات أطراف العقد[2]، وبعد هذا التاريخ حيث اتسمت المرحلة بنوع من المرونة والحماية والتي بدأت مع تعديل الفصل264[3] من ق.ل.ع.م والتي منحت للمحكمة صلاحية تخفيض التعويض المتفق عليه إذا كان مبالغا فيه أو الرفع من قيمته إذا كان زهيدا، ولها أيضا أن تخفض من التعويض المتفق عليه بنسبة النفع الذي عاد على الدائن من جراء التنفيذ الجزئي، وإصدار قانون رقم 99-06 والمتعلق بحرية الأسعار والمنافسة والقانون 24-09 المتعلق بسلامة المنتوجات والخدمات ثم القانون 08-31، والتي جعلت من المنظومة

[1] R. Rodier, les Effets du Contrat dans les payes du marché commun, ed. pedon, Paris 2011, P.77.

[2] العربي محمد مياد، مؤلف سابق، ص 555.

[3] حيث أضيفت مقتضيا الفقرة الثانية وما يليها، إلى الفصل 264 بمقتضى القانون رقم 27.95 الصادر بتنفيذه ظهير شريف رقم 1.95.157 بتاريخ 13 من ربيع الأول 1416 (11 أغسطس 1995). الجريدة الرسمية عدد 4323 بتاريخ 10 ربيع الآخر 1416 (6 سبتمبر 1995)، ص 2443، والتي منحت القضاء حق تعديل بنود العقد وقد نصت الفقرة الثالثة على ما يلي" *يمكن للمحكمة تخفيض التعويض المتفق عليه إذا كان مبالغا فيه أو الرفع من قيمته إذا كان زهيدا، ولها أيضا أن تخفض من التعويض المتفق عليه بنسبة النفع الذي عاد على الدائن من جراء التنفيذ الجزئي*"

القانونية المغربية أكثر مرونة في تعاطيها مع قواعد العدالة التعاقدية مما يتيح للقضاء التدخل لإعادة التوازن العقدي وحماية إرادة المستهلك من كل تعسف يمكن أن يخل بالتوازن العقدي بالمقارنة مع القواعد العامة للتفسير[1].

ولعل أفضل مثال يمكن الاستدلال به هو مقابلة كل من نصوص ق.ل.ع.م وقانون حماية المستهلك، فالفصل 473 من ق.ل.ع.م مثلا ينص على "*عند الشك يؤول الالتزام بالمعنى الأكثر فائدة للملتزم*" في مقابل تنص المادة 9 من القانون 08-31" ... *في حالة الشك حول مدلول حد الشروط، يرجح التأويل الأكثر فائدة بالنسبة إلى المستهلك*".

وهكذا، فإذا قارنا بين محتويات النصين نجد أن المشرع أورد عبارة الشك في الفصل 473 من ق.ل.ع.م على سبيل الإطلاق دون قيد، مع وجوب التفسير لفائدة الطرف الملتزم، في المقابل تعامل مع المادة 9 بنوع من الدقة على مستوى التعبير وجعل الغموض أو الشك في التفسير يؤول لصالح الطرف المستهلك بحيث لا يكون التفسير ضارا بالمستهلك دائنا كان أو مدينا.

يستنتج مما سلف أن تفسير الشك وفق القواعد العامة للتفسير يكون لصالح المدين، إلا أن الأمر يصبح لفائدة المستهلك في عقود الاستهلاك ولو كان المستهلك دائنا، ففي عقود يطغى عليها طابع الإذعان وغياب المساومة وفرض شروط مجحفة من طرف من تتوفر لديه الإمكانيات الفنية والاقتصادية لصياغة بنود العقد والمعرفة المسبقة لأثار البنود المدرجة من طرفه، فأن الطرف القوي يتحمل وفق جيل جديد من القوانين التي تنتصر للعدالة التعاقدية وإعمالا للتفسير المبدع والخلاق من طرف القضاء فإنه يتحمل تبعة غموض الصياغة حيث كان في وسعه تفادي الغموض لكي لا يتخذ الغموض سبيلا لإهدار مصلحة الطرف المذعن[2].

[1] اصدرت المحكمة التجارية بفاس قرارا يقضي بالغاء الشرط التعسفي مع الابقاء على استتمرارية العقد بالاستناد الى المادة 19 من القانون رقم 08-31 ، جريدة المساء عدد 2841، الصادرة بتاريخ15 اكتوبر 2015.

[2] حسن عبد الباسط جميعي، أثر عدم التكافؤ بين المتعاقدين على شروط العقد، ظاهرة اختلال التوازن بين الالتزامات التعاقدية في ظل انتشار الشروط التعسفية ، دراسة مقارنة، القاهرة، دار النهضة العربية 1996، ص 255.

الجوانب المضيئة الخاصة بالاعتقال الاحتياطي الواردة في مسودة مشروع قانون المسطرة الجنائية

د/ محمد الأمين

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، الكلية متعددة التخصصات - تازة

مقدمة عامة

تعتبر حرية التنقل من بين أهم الحقوق التي يجب أن يتمتع بها الإنسان، لذلك تعمل كل المعاهدات الدولية والتشريعات الوطنية على صيانتها وحفظها. غير أن هذه الحرية ليست على إطلاقها، فالفرد يمكن أن يحرم منها في مرحلتين، إحداهما هي مرحلة ما بعد المحاكمة في حالة صدور حكم أو قرار بالإدانة بعقوبة سالبة للحرية، هذه العقوبة لا تثير أية مشاكل، بل وتعتبر نتيجة طبيعية لثبوت عناصر الإدانة. أما المرحلة الأخرى، وهي التي تهمنا في هذا الموضوع، فتأتي قبل المحاكمة، وفيها يمكن للشخص أن يتعرض أيضالعقوبة سالبة للحرية تحت مسمى الاعتقال الاحتياطي.

إن هذا الاعتقال الاحتياطي بهذا الشكل يتساوى في الواقع مع العقوبة التي توقع على المتهم مع أنه لم يحاكم بعد. وهذا ما تنتج عنه آثار وخيمة على نفسية الشخص الخاضع له والناتجة عن تغير نظرة المجتمع إليه، بحيث يصبح لدى الناس مدانا قبل محاكمته، ويزداد الأمر تعقيدا في حالة انتهاء الاعتقال الاحتياطي بالإفراج المؤقت أو بصدور قرار من قاضي التحقيق بأن لا وجه لقيام الدعوى العمومية.

وتبعا لما سبق، يعتبر الاعتقال الاحتياطي أحد أهم موضوعات قانون المسطرة الجنائية، إذ يمثل نقطة نزاع بين مصلحتين متعارضتين، مصلحة الفرد في تمتيعه بحرية التنقل ومصلحة الجماعة في حقها في الوصول إلى الحقيقة. كما تكمن أهميته أيضا في كونه يعتبر إجراءً خطيرا يتناقض ومبدأ قرينة البراءة[1] المعترف بها من قبل كل المعاهدات الدولية والتشريعات الوطنية على اختلافها.

---

[1]- المشرع المغربي لم يكتفي بالتنصيص على مبدأ قرينة البراءة في الفصل الأول منقانون المسطرة الجنائية، بل نص عليه مرتين في دستور 2011 (الفصل 23 و الفصل 119).

ومع التسليم بمبدأ عدم جواز حرمان أي شخص من حريته قبل الإدانة وإلا اعتبر ذلك انتهاكا لحق أساسي من حقوق الانسان، إلا أن هذا التعدي يصبح مشروعا إذا طبقت الشروط الموضوعية والشكلية التي وضعها القانون، وكل ذلك حرصا على تحقيق التوازن المنشود بين المصلحتين مصلحة الفرد في حريته ومصلحة المجتمع في حماية أمنه.

ومن أجل تحقيق هذا الهدف وتماشيا مع دستور 2011 الذي عزز وضع الحريات الفردية، جاءت مسودة مشروع قانون المسطرة الجنائية لتساير هذا التطور. وفي هذ السياق يمكن قراءة الفصول المتعلقة بالاعتقال الاحتياطي الواردة في المسودة والتي تضمنت مقتضيات جديدة،تعتبر بحق جوانب مضيئة في المسطرة الجنائية، بحيث تهدف بالأساس إلى تعزيز الطبيعة الاستثنائية للجوء للاعتقال الاحتياطي عن طريق وضع معايير دقيقة له (المحور الأول) وكذا عن طريق تصحيح مدته (المحور الثاني).

المحور الأول: تدقيق معايير اللجوء للاعتقال الاحتياطي

إن مجرد الاعتقاد بالطابع الاستثنائي للاعتقال الاحتياطي غير كاف لوحده للتقليل من حالات اللجوء إليه من قبل قضاة التحقيق، لذا كان لزاما التنصيص على هذه الاستثنائية بشكل صريح في مسودة مشروع قانون المسطرة الجنائية. وتتجلى هذه الاستثنائية في مجموعة من الأمور التي وردت في الفصول المنظمة للاعتقال الاحتياطي والتي يمكن اعتبارها معايير جديدة للوضع تحت تدبير الاعتقال الاحتياطي.

أولا: تعذر تطبيق المراقبة القضائية أو عدم كفايتها

يعتبر الاعتقال الاحتياطي أحد أشد القيود على حرية الانسان، ولذلك سعت مختلف التشريعات إلى إيجاد بدائل له، يكون هدفها حماية الحقوق والتقليل ما أمكن من حالات اللجوء إليه. فالتشريع الفرنسي مثلا تحدث عن بديلين هما المراقبة

القضائية وفي حالة عدم كفايتها يتم اللجوء إلى الإقامة الإجبارية مع المراقبة الالكترونية وفي حالة عدم كفايتها يتم بعد ذلك استخدام تدبير الاعتقال الاحتياطي[1].

و بالنسبة للمشرع المغربي فقد عمل بدوره في إطار التعديلات التي أدخلها على قانون المسطرة الجنائية المعدل سنة 2003 إلى إضافة تدبير الوضع تحت نظام المراقبة القضائية إلى جانب الاعتقال الاحتياطي، وقد اعتبر ذلك من بين أهم المستجدات التي تم استحداثها لأول مرة في التشريع الجنائي المغربي، هذا الأخير الذي اعتبر هذين الإجرائيين بمثابة تدبيرين استثنائيين يعمل بهما في الجنايات والجنح المعاقب عليها بعقوبة سالبة للحرية[2].

لكن على عكس المشرع الفرنسي الذي حدد توقيت استخدام كل تدبير، فإن المشرع المغربي لم يميز بينهما واعتبرهما على قدم المساواة اللهم ما تعلق بتقديم المراقبة القضائية عن الاعتقال الاحتياطي من حيث ترتيب الفصول، ومن ثم فإنه يمكن اللجوء إلى أي منهما في أية مرحلة من مراحل التحقيق. هذا الوضع لم يكن ليؤدي الدور المنوط به المتعلق بالإقلال من اللجوء للحبس الاحتياطي لتجنيب طائفة من "المتهمين"[3] الذين تتوفر فيهم بعض الشروط من الخضوع لهذا الإجراء الخطير.

وتبعا لذلك، فإن مسودة المشروع الحالي عملت على إصلاح هذا الوضع وذلك بالإبقاء على التدبيرين ولكن مع التنصيص على كون الاعتقال الاحتياطي لا يجوز اللجوء إليه إلا في حالة تعذر تطبيق تدبير آخر[4]. فبعد أن نصت المادة 159 على الطابع الإستثنائي لكل من الوضع تحت المراقبة القضائية والاعتقال الاحتياطي، عملت المادة 175 على التأكيد بأن الاعتقال الاحتياطي كتدبير استثنائي لا يتم اللجوء إليه إلا في حالة تعذر تطبيق تدبير آخر بديل عنه، وأن القاضي ملزم بتبيان الأسباب المبررة له ودواعي تعذر تطبيق بديل آخر غير الاعتقال الاحتياطي.

---

[1]- المادة 137 من قانون المسطرة الجنائية الفرنسي.

[2]- المادة 159 من قانون المسطرة الجنائية الحالي.

[3]- مصطلح المتهم المعتمد لا يتناسب ومرحلة التحقيق، بحيث يكون الشخص بريئا، لذا حبذا لو تم استبداله بمصطلح الشخص الموضوع تحت الفحص والتحقيق.

[4]- المادة 179 من مسودة مشروع المسطرة الجنائية.

وبالرجوع إلى المسودة يتضح بأن أهم تدبير بديل للاعتقال الاحتياطي هو تدبير الوضع تحت المراقبة القضائية، والذي يضم تحته مجموعة من الالتزامات والقيود التي لها تأثير على حقوق الفرد وحرته في التنقل. هذه المراقبة القضائية التي أصبحت تضم 19 تدبيرا، بعد أن أضافت لها المسودة تدبير المراقبة الالكترونية[1]، وتبقى لقاضي التحقيق السلطة التقديرية في تطبيق واحد وأكثر من التدابير المنصوص عليها في الفصل 160 من مشروع المسودة.

ثانيا: تحديد الأهداف المتوخاة من الاعتقال الاحتياطي

بالعودة إلى قانون المسطرة الجنائية الحالي يلاحظ أنه لم يعمل على تحديد الأسباب التي تدفع قاضي التحقيق إلى اللجوء لأحد التدبيرين المنصوص عليهما والمتمثلين إما في المراقبة القضائية أو الاعتقال الاحتياطي، مكتفيا بكون الجريمة إما جنحة أو جناية معاقب عليها بعقوبة سالبة للحرية[2].

وخلافا لذلك نجد تشريعات مقارنة كالتشريع الفرنسي مثلا، قد حرص على التحديد الدقيق للأهداف المتوخاة من اللجوء إلى هذا التدبير الماس بالحرية، بحيث اعتبر بأنه لا يمكن استخدام آلية الاعتقال الاحتياطي إلا إذا كانت الوسيلة الوحيدة لتحقيق أحد أو أغلب الأهداف المنصوص عليها في المادة 144 من قانون المسطرة الجنائية. وعلى نفس النهج عملت مسودة مشروع قانون المسطرة الجنائية على تحديد المبررات التي يمكن أن تدفع قاضي التحقيق إلى اتخاد الاعتقال الاحتياطي. وبالنظر للأهداف التي وضعها مشروع قانون المسطرة الجنائية يلاحظ بأنها نفسها في قانون المسطرة الجنائية الفرنسي[3]، باستثناء الهدف الأول الذي أضافته مسودة

---

[1]- القانون الفرنسي يعتبر المراقبة الالكترونية المضافة للإقامة الاجبارية كتدبير مستقل عن المراقبة القضائية، انظر في هذا الصدد المادة 137 من قانون المسطرة الجنائية الفرنسية.

[2]- المادتين 159 و170 من قانون المسطرة الجنائية الحالي.

[3]- للمقارنة نورد الأهداف المبتغاة من الاعتقال الاحتياطي كما أوردها المشرع الفرنسي في المادة 144 من قان المسطرة الجنائية وهي كالاتي:

La détention provisoire ne peut être ordonnée ou prolongée que s'il est démontré, au regard des éléments précis et circonstanciés résultant de la procédure, qu'elle constitue l'unique moyen de parvenir à l'un ou plusieurs des objectifs suivants et que ceux-ci ne sauraient être atteints en cas de placement sous contrôle judiciaire ou d'assignation à résidence avec surveillance électronique :

1° Conserver les preuves ou les indices matériels qui sont nécessaires à la manifestation de la vérité ;

المشروع المغربي. وبإطلالة على تلك الأهداف والمبررات، يتضح بأنه يمكن تصنفيها إلى نوعين؛ تلك المتعلقة به كوسيلة للتحقيق وتلك المرتبطة به كتدبير أمني ضروري:

1. الاعتقال الاحتياطي كضرورة للقيام بإجراءات التحقيق

لعل إحدى الغايات الأساسية لإقرار مسطرة التحقيق الإعدادي بصفة عامة والاعتقال الاحتياطي بصفة خاصة هو تمكين قضاة التحقيق من القيام بصلاحياتهم المتعلقة بالتحقيق، هذه الغاية الكبرى تتفرع عنها مبررات وغايات فرعية حصرتها المسودة فيما يلي:

1.1. الخشية من عرقلة سير إجراءات التحقيق

أدرجت المسودة هذه الغاية كأول مبرر للاعتقال الاحتياطي، والملاحظ أن هذا المبرر يعتبر مبررا عاما وغير محدد، مما يجعله يسع أغلب المبررات التي تأتي من بعده، فالهدف العام من الاعتقال الاحتياطي أثناء التحقيق هو منع أي عرقلة لسير إجراءات التحقيق. وتبعا لذلك فإن الارتكاز على هذا المبرر لوحده، قد يؤدي إلى توسيع حالات اللجوء إلى الاعتقال الاحتياطي من قبل قضاة التحقيق بدل التخفيف منها، مما سيؤدي لا محالة إلى إفراغ المبررات الأخرى من مضمونها.

2° Empêcher une pression sur les témoins ou les victimes ainsi que sur leur famille ;

3° Empêcher une concertation frauduleuse entre la personne mise en examen et ses coauteurs ou complices ;

4° Protéger la personne mise en examen ;

5° Garantir le maintien de la personne mise en examen à la disposition de la justice ;

6° Mettre fin à l'infraction ou prévenir son renouvellement ;

7° Mettre fin au trouble exceptionnel et persistant à l'ordre public provoqué par la gravité de l'infraction, les circonstances de sa commission ou l'importance du préjudice qu'elle a causé. Ce trouble ne peut résulter du seul retentissement médiatique de l'affaire. Toutefois, le présent alinéa n'est pas applicable en matière correctionnelle.

2.1. الحفاظ على الأدلة والحيلولة دون تغيير معالم الجريمة

إذا توفرت لقاضي التحقيق معطيات تحمله على الاعتقاد بأن الاعتقال الاحتياطي سيساهم في الحفاظ على الأدلة فله الحق في استخدامه. ويكون ذلك غالبا في الجرائم التي يسود فيها الاعتقاد بأن هناك أدلة لم يتم العثور عليها بعد، والحفاظ على أدلة الجريمة يتم عادة بحجز الأشياء والمستندات المفيدة لإبراز الحقيقة ويتم ذلك وقف الشروط المنصوص عليها في المسطرة الجنائية[1].

وبالإضافة إلى ما سبق فإنه في بعض الجرائم قد يشكل بقاء الشخص خارج مؤسسة الاعتقال الاحتياطي خطرا حقيقيا سواء على أدلة الجريمة نفسها أو ما قد يسببه من تغيير لمعالم الجريمة، مما قد يصعب، لا محالة، مهمة المحكمة في الوصول إلى الحقيقة.

3.1. القيام بالأبحاث التي تستلزم حضور أو مشاركة المشتبه فيه

يعتبر هذا المبرر الذي أوردته المسودة أساسيا ذلك أنه في بعض الجرائم قد يصعب التوصل إلى فك كل خيوطها وملابسات ارتكابها، إلا بالاستعانة بالشخص الذي يجري التحقيق بصدده. وعليه فقد يكون مجرد حضور هذا الأخير كافيا للكشف عن كل معالم الجريمة وقد يستدعي الأمر مشاركته في البحث إما بالانتقال إلى مكان الجريمة أو عن طريق إعادة تمثيلها بحضور اطراف القضية.

4.1. الحيلولة دون ممارسة أي ضغط على الشهود أو الضحايا أو أسرهم أو أقاربهم.

في بعض الحالات قد تكون الجريمة المرتكبة من الجسامة ما قد يدفع الشخص الخاضع للتحقيق لمحاولة اخفاء الحقيقة للإفلات من العقوبة المحتملة في حقه، وللوصول إلى ذلك المبتغى يقوم بأعمال غير مشروعة إما بالضغط على الشهود أو الضحايا أو أسرهم.

و منعا لذلك يكون الاعتقال الاحتياطي هو الوسيلة الكفيلة لإبعاد الشخص الخاضع للتحقيق عنهم وبالتالي تفادي تعريضهم لأي تأثير وضغط من قبله. أما إذا

[1]- راجع المادة 104 من قانون المسطرة الجنائية الحالي.

كان وضع الشهود أو الضحايا أو أسرهم أو أقاربهم في منأى من أي ضغط فلا يكون الاعتقال الاحتياطي ضروريا يتم الاكتفاء بأحد تدابير المراقبة القضائية.

و الهدف في النهاية هو الحفاظ على كل الأدلة والحجج كما هي لعرضها أمام المحكمة التي عليها أن تبني مقررها على الحجج التي عرضت أثناء الجلسة ونوقشت شفهيا وحضوريا أمامها لتكوين قناعتها[1].

5.1. منع المشتبه فيه من التواطؤ مع الاشخاص المساهمين أو المشاركين في الجريمة

إن وصول المحكمة إلى تكوين قناعتها في قضية معينة يستدعي من البداية أن يتم العمل على أن لا يكون هناك أي تواطؤ بين الشخص الخاضع للتحقيق والأشخاص المساهمين أو المشاركين معه في الجريمة، لأجل ذلك يكون اللجوء إلى الاعتقال الاحتياطي ضروريا للتحقيق.

و لكي يتحقق هذا المبرر الموجب للاعتقال الاحتياطي لابد أن يكون هناك تعدد في المساهمين أو المشاركين في الجريمة الى جانب الشخص أو الاشخاص الخاضعين للتحقيق وأن تكون هناك دلائل على امكانية حصول تواطؤ فيما بينهم قد يؤثر على سير اجراءات التحقيق.

2. الاعتقال الاحتياطي كإجراء أمني

ضرورة الاعتقال الاحتياطي لا تقاس فقط بنجاعته في ضمان السير العادي لإجراءات التحقيق ولكن أيضا بمدى نجاعته كتدبير أمني. لذلك عملت المسودة على حصر المبررات الأربعة التي تجعله ضروريا أثناءها ويتعلق الأمر بالآتي:

1.2. وضع حد للجريمة أو منع تكرارها

من بين الاهداف التي يسعى الاعتقال الاحتياطي تحقيقها حماية أمن المجتمع عن طريق وضع حد للجريمة التي حدثت أو منع تكرار وقوعها.

[1]- راجع المادة 287 من قانون المسطرة الجنائية الحالي.

فقاضي التحقيق يمكن له أن يصدر أمرا بالاعتقال الاحتياطي كوسيلة لوقف ارتكاب الجريمة، إذا ثبت له اثناء استنطاق المتهم وجود اتفاق أو وجود عصابة إجرامية تسعى لإرتكاب أعمال إجرامية. كما يمكن له أيضا أن يلتجأ إلى الاعتقال الاحتياطي كوسيلة لمنع وقوع جرائم جديدة أو إذا تبين له أن الجريمة التي ارتكبت الهدف منها هو ارتكاب جريمة أخرى.

2.2. وضع المشتبه فيه رهن اشارة العدالة والحيلولة دون فراره

إذا كانت هناك قرائن قوية لدى قاضي التحقيق بأن الشخص الخاضع للتحقيق قد يفر من يد العدالة، فإن الاعتقال الاحتياطي يصبح ضروريا، ويكون ذلك مثلا في الحالة التي يكون فيها الشخص الخاضع للتحقيق أجنبي مرتكبا للجريمة في المغرب وبالتالي يخشى مغادرته للتراب الوطني أو أن يكون مواطنا مغربيا ولا يتوفر على مقر إقامة معروف.

وبهذا الشكل فإن الاعتقال الاحتياطي يكفل بقاء الشخص تحت تصرف التحقيق مما يضمن تنفيذ العقوبة التي من المحتمل أن يحكم بها مستقبلا في حالة صدور حكم بالإدانة. أساس هذه الوظيفة هي الاعتبارات العملية المتعلقة بتنفيذ العقوبة، ذلك أن الكثير من الأحكام الجنائية الغيابية تسقط لعدم إمكانية تنفيذها، إذا لم يكن للمتهم محل إقامة ثابت ومعروف، أو إذا لم يتم التوصل إلى محل إقامته[1].

لكن بعض الفقه، انتقد هذه الوظيفة للحبس الاحتياطي استنادا إلى أن الخشية من هروب المتهم من تنفيذ الحكم الصادر بإدانته لا يبرر حبسه احتياطيا بالنظر إلى أن النظم القانونية الحديثة كالتعاون الدولي واتفاقيات تسليم المجرمين تحول دون هروب المتهم من تنفيذ الحكم الصادر بإدانته[2].

[1]- محمد عبد اللطيف فرج: الحبس الاحتياطي (في ضوء المواثيق الدولية والتشريعات الوطنية)، مطابع الشرطة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2010، ص، 22.

[2]- صادق المرصفاوي: بدائل التوقيف المؤقت، المركز العربي للدارسات الأمنية والتدريب، 1984، ص 6.

3.2. حماية المشتبه فيه

قد يكون اللجوء الى اعتقال شخص احتياطيا ذو فائدة عملية كبيرة الهدف منه حمايته من أضرار محتملة قد تلحق به من الغير ويكون ذلك في الأحوال التي يخشى فيها من ردود الفعل الانفعالية سواء من قبل الضحايا أو أقاربهم أو أسرهم على الجريمة المرتكبة، قد تصل إلى حد ارتكاب أفعال يجرمها القانون الجنائي.

4.2. وضع حد للاضطراب الذي أحدثه الفعل بسبب خطورته أو ظروف ارتكابه أو الوسيلة التي استعملت في ارتكابه أو اهمية الضرر الناتج عنه أو بالنظر لخطورة المشبه فيه.

أحد الأهداف التي يسعى الاعتقال الاحتياطي تحقيقها هو وضع حد للاضطراب الذي يحدثه ارتكاب الجريمة، وحتى لا يتم التوسع في هذا المبرر يجب أن تكون الجريمة المرتكبة على درجة كبيرة من الجسامة. فالارتكاز فقط على الاضطراب الذي تحدثه الجريمة قد يوسع من مجال تطبيق تدبير الاعتقال الاحتياطي، على اعتبار أن كافة الجرائم يفترض أنها تحدث اضطرابا اجتماعيا، ومع ذلك فكلها لا تبرر إيداع الشخص في السجن أثناء فترة التحقيق الاعدادي.

هذا المبرر يصلح أيضا كوسيلة لتهدئة الرأي العام وتعزيز ثقته في القضاء، وطمأنته من أن الشخص المرتكب للجريمة سيلقى العقوبة التي يستحقها في حالة ثبوت ارتكابه للجريمة وفي إطار محاكمة عادلة.

المحور الثاني: تصحيح مدة الاعتقال الاحتياطي

تعزيز الطبيعة الاستثنائية للاعتقال الاحتياطي يقتضي أيضا تصحيح مدته وتحديد الشروط التي تسمح بتجديده، حتى لا يبقى إجراء تطغى عليه الارتجالية، وفي هذا الصدد فقد حظيت فكرة تقييده بمدة معينة باهتمام العديد من المؤتمرات الدولية، لعل أبرزها المؤتمر الثامن للدفاع الاجتماعي المنعقد بالرباط في دجنبر 1977 حيث أقر في ديباجته على أن العديد من الدول تسعى للإسراف في استخدام الاعتقال المؤقت وإطالة مدته وتمديده.

وإذا كانت مسودة المشروع قد احتفظت بنفس المدة الأصلية للاعتقال الاحتياطي كما هي في قانون المسطرة الجنائية الحالية، فإنها قد عملت على إدخال تعديلات جوهرية فيما يخص تمديد مدته مما يؤدي في النهاية إلى تخفيض المدة الاجمالية له سواء في الجنح (أولا) أو الجنايات (ثانيا) ، وهذا ما يعتبر أيضا جانبا مضيئا في هذه المسودة.

أولا: تخفيض مدة الاعتقال الاحتياطي في الجنح

أخضع المشرع المغربي إجراء الاعتقال الاحتياطي خاصة مدته لعدة تعديلات فقانون المسطرة الجنائية لسنة 1962 وما بعده كانت مدة الاعتقال الاحتياطي عموما هي **أربعة أشهر قابلة للتمديد** كلما اقتضت الضرورة ذلك، وهي مدد إلى حد ما كانت شبيهة بالمدد الواردة في التشريع الفرنسي، الذي لا زالا يعتبر أن مدة الاعتقال الاحتياطي في الجنح لا يجب أن تتجاوز أربعة أشهر[1].

لكن بعد تعديل قانون المسطرة الجنائية سنة 2003 سينحو المشرع المغربي منحنا آخر مخالفا لما هو عليه الأمر في المسطرة الجنائية الفرنسية، بحيث ستصبح المدة شهر واحد، وفي حالة ما إذا ظهرت عند انقضاء مدة الشهر ضرورة استمرار الاعتقال الاحتياطي جاز لقاضي التحقيق تمديد فترته بمقتضى أمر قضائي معلل وخاص وبناء على طلبات النيابة العامة المدعمة هي الأخرى بأسباب ولا يمكن في هذه الحالة تمديد فترة الاعتقال الاحتياطي إلا مرتين ولنفس المدة. وإذا لم يتخذ قاضي التحقيق خلال مدة الاعتقال أمرا في القضية المعروضة عليه، فإنه يفرج عن المتهم بقوة القانون ويستمر التحقيق.

المسودة الحالية وفي إطار التعديلات التي أدخلتها على مدة الاعتقال الاحتياطي، وبالرغم من أنها حافظت على المدة الاصلية في شهر واحد إلا أنها عملت على تقليص فترات التمديد من مرتين إلى مرة واحدة. هذا بالرغم من أن المادة 176 من مسودة المشروع اكتفت بعبارة لا يمكن تمديد فترة الاعتقال الاحتياطي... في حين أنه كان عليها وقطعا لأي تأويل أن تنص بشكل صريح على أنه لا يمكن تمديد فترة الاعتقال الاحتياطي إلا لمرة واحدة ولنفس المدة، وهي الصيغة التي تتماشى مع الطبيعة

[1]- انظر المادة 145-1 من قانون المسطرة الجنائية الفرنسي.

الاستثنائية للاعتقال الاحتياطي، كما أنها تعتبر الصيغة التي سبق اقتراحها من قبل الأستاذ العلمي المشيشي[1].

وبالإضافة إلى التعديلات المتعلقة بالمدة، فإن تأكيد الطابع الاستثنائي للاعتقال الاحتياطي فرض على واضعي مسودة المشروع التضييق من إمكانية التمديد وذلك بوضع شروط دقيقة لذلك، وعليه فإن الوضع لم يعد يقتصر فقط على ضرورة أن يكون الأمر القضائي الصادر عن قاضي التحقيق معللا تعليلا خاصا كما هو الحال اليوم في المادة 176 من قانون المسطرة الجنائية ولكن مع ضرورة تبيان الأسباب المبررة للتمديد.

وبالإضافة إلى ما ذكر فإن التمديد مقترن بعدم استكمال إجراءات التحقيق وكون أسباب الاعتقال الاحتياطي المشار إليها في المادة 1-175 ما زالت قائمة، مما يعني بأن هذه الاسباب كما تعتبر ضرورية للجوء للاعتقال الاحتياطي تعتبر ضرورية لتمديده.

وبالنظر لكل ما تقدم فإن الشخص الخاضع للتحقيق إذا كان يمكن اعتقاله احتياطيا في القضايا الجنحية أكثر من شهر واحد، فإن هذا الاعتقال لا يمكن أن يزيد عن شهرين عوض ثلاثة أشهر المنصوص عليها حاليا.

ثانيا: تخفيض مدة الاعتقال الاحتياطي في الجنايات

بالنسبة للجنايات يلاحظ أن المشرع المغربي قد اختلف عن نظيره الفرنسي، فالمشرع المغربي قد قدم الفصل بصيغة مبسطة، حيث أشار إلى أن المدة هي شهرين قابلة للتمديد، وإذا ظهر عند انصرام المدة ضرورة استمرار هذا الاعتقال فإنه يمكن تمديد فترة الاعتقال لنفس المدة على أن لا تتجاوز عدد التمديدات خمس مرات، ويكون ذلك بمقتضى أمر قضائي معلل تعليلا خاصا يصدره قاضي التحقيق بناء على طلبات النيابة العامة المدعمة أيضا بأسباب.

في حين أن نفس المادة في القانون الفرنسي تحتاج لنوع من التركيز لاستيعابها، ليس لطولها فحسب ولكن أيضا لطريقة صياغتها، فقد تم التنصيص فيها على أن

[1]- محمد الادريسي العلمي المشيشي: دراسة حول ملائمة قانون المسطرة الجنائية مع مبادئ حقوق الانسان، منشورات المجلس الوطني لحقوق الانسان، مكتبة المعارف الجديدة، 2012، ص 146.

المدة لا يمكن أن تتعدى سنة واحدة، لكن قاضي الحريات والحبس يمكنه عند انتهاء هذه المدة أن يقرر تمديدها لمدة لا تتجاوز ستة أشهر بقرار معلل. يمكن تجديد هذا القرار وفق نفس الشروط ونفس المسطرة[1].

وعلى كل حال، فإنه وفقا للمشرع الفرنسي فالمدة في الغالب لا يمكن أن تتجاوز سنتين، اللهم في حالة في حالة ما إذا كانت بعد الأعمال المكونة للجريمة قد ارتكبت خارج التراب الفرنسي أو عندما يتعلق الأمر بجرائم خطيرة كالمخدرات أو الإرهاب مثلا وفي هذه الحالات يمكن أن تصل المدة إلى أربع سنوات.

بالنظر لهذا الاختلاف، يمكن القول أن المشرع المغربي يبدو أكثر تنظيما ومراعاة للمتهم أثناء الاعتقال الاحتياطي فيما يتعلق بمدته التي يجب أن تتعدى سنة واحدة، لكن الذي يشفع للمشرع الفرنسي هو تقريره لمبدأ عام يهدف لعدم المغالات في اللجوء للاعتقال الاحتياطي، هذ المبدأ يقضي بعدم تجاوز الاعتقال الاحتياطي المدة المعقولة بالنظر لجسامة الأفعال المنسوبة إلى المتهم وإلى تعقيد إجراءات التقصي الضرورية لإظهار الحقيقة[2]. وهكذا يتضح بأنه بالرغم من المدة التي قد تبدو طويلة إلا أن تكريس معيار المدة المعقولة كضابط يحد من إطالة مدة الاعتقال الاحتياطي خصوصا في الجرائم غير الجسيمة التي لا تستدعي تمديد تلك المدة.

وتماشيا مع التجديد الذي أبرزته المسودة بخصوص شروط اللجوء لهذا الاجراء الخطير، فقد حرصت أيضا على الاستمرار فيه سواء فيما يتعلق بالمدة أو كيفية التمديد. فبالرغم من عدم المساس بالمدة الأصلية إلا أنه تم إضفاء مرونة فيما يتعلق بعدد مرات التمديد بحيث تم حصرها في ثلاثة مدد باستثناء الجنايات المنصوص عليها في الفصل 108 بحيث تم فيها الاحتفاظ بعدد مرات التمديد المنصوص عليها حاليا.

أما فيما يخص كيفية اللجوء لذلك التمديد، فهناك نوع من التشديد تنم عن رغبة في الحد من حالات التمديد وأن لا يتم اللجوء إليه سوى في حالات خاصة،

[1]- انظر الفصل 145-2 من قانون المسطرة الجنائية الفرنسي.

[2]-الفصل 144-1 من قانون المسطرة الجنائية الفرنسي.

يظهر ذلك ليس فقط من خلال الاحتفاظ بنفس الشروط الحالية الموجبة للتمديد والمتمثلة في صدور أمر قضائي معلل تعليلا خاصا من قبل قاضي التحقيق بتمديد الاعتقال بعد اطلاعه على النيابة العامة والذي يجب أن يكون بدوره مدعما بأسباب هذا التمديد، ولكن أيضا في إضافة شرطين أساسين:

الشرط الاول: يتمثل في كون أن الأمر القضائي المعلل تعليلا خاصا يجب أن تبين فيه الأسباب المبررة للتمديد.

الشرط الثاني: أن تكون الأسباب والأهداف التي دفعت قاضي التحقيق إلى إصدار الأمر بالاعتقال الاحتياطي لا زالت مستمرة ومتوفرة.

خاتمة:

إن الحديث عن الجوانب المضيئة المتعلقة بالاعتقال الاحتياطي لا يجب أن ينسينا بعض الجوانب التي يعتبر السكوت عنها وعدم إدراجها في قانون المسطرة الجنائية المقبلة بمثابة جوانب مظلمة في هذه المؤسسة، ولعل أبرز ما نود أن لا يتم تجاهله هو ما يلي:

أولا: بخصوص الجرائم التي تستوجب اللجوء إلى الاعتقال الاحتياطي فإن تعزيز طبيعته الاستثنائية، وما ينتج عنها من تقليص لحالات اللجوء إليه، لا يقف فقط عند اعتباره تدبيرا استثنائيا يخص الجنح والجنايات المعاقب عليها بعقوبة سالبة للحرية لا يتم استخدامه إلا في حالة تعذر بدائل له، بل يجب أن يتعداه إلى تحديد سقف للعقوبة السالبة للحرية، بحيث يمنع اللجوء إلى الاعتقال الاحتياطي إذا كانت العقوبة المقررة لا تتعدى ذلك السقف.وفي هذا الصدد، لا بد من الإشارة إلى كون المشرع الفرنسي قد حدد ومنذ قانون 15 يونيو 2001 سقف ثلاث سنوات كعقوبة في الجنح لكي يتم اللجوء إلى الاعتقال الاحتياطي مع ضرورة توافر الشروط الأخرى المنصوص عليها.

ثانيا: عدم تطرق المسودة بشكل صريح لإمكانية تعويض الشخص المعتقل احتياطيا في الحالة التي تتم فيها تبرئته. هذا التعويض الذي كان مقترحا في السابق من قبل المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان والذي كان يهدف إلى منح تعويض للمتهم في حالة برائته عن المدة التي كان فيها معتقلا بدون حق، هذا وإن كان يمكن

القول بأن دستور يوليوز 2011 قد تجاوب إلى حد ما مع هذا المقترح، وذلك بتنصيصه في الفصل 122 على حق كل متضرر من خطأ قضائي في الحصول على تعويض تتحمله الدولة.

سريان القانون الإسلامي من حيث المكان:
دراسة في ضوء مختلف النظريات الفقهية الإسلامية

د. عبد المجيد بوكير

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، الكلية متعددة التخصصات بتازة

تقديم وتقسيم:

أضحت قضية تنازع القوانين ذات أهمية بالغة في الدراسات القانونية المعاصرة، خاصة بعد أن فتحت الدول حدودها في ظل ظروف العولمة الجارفة، مما أفرز في أوساط الجاليات قضايا ومشاكل تتعلق بالهوية والانتماء الديني والثقافي الذي يعد القانون أحد ركائزه. والواقع أن وجود فئة عظيمة من المسلمين في ديار المهجر، قد حين إشكالية تنازع القوانين بعد أن لجأت معظم النظم القانونية في الغرب إلى إشهار سيف النظام العام لإقصاء تطبيق القوانين الإسلامية المتعلقة بالأحوال الشخصية على المسلمين المقيمين هناك، خاصة وأن المسلمين جميعا لا يتوفر استقرارهم المادي والروحي إلا من خلال تطبيق فعلي لأحكام الشريعة الإسلامية في كل مناحي حياتهم.

وقد درجت بعض الدول والأنظمة المعاصرة في سبيل الحفاظ على هوية الأفراد الدينية والثقافية، على العمل بقاعدة شخصية القوانين كطريق لتطبيق قوانينها خارج الحدود، أما الفقه الإسلامي فقد تعاطي مع هذه الوضعية من زاوية مغايرة، وبفلسفة خاصة ضمنت التطبيق الأمثل لأحكام القانون الإسلامي (الشريعة) في حياة الأمة. فكيف تمت معالجة الإسلام لهذه القضية؟ وما قيمة الحلول العملية التي قدمها فقهاء القانون الإسلامي في هذا الجانب؟

في ضوء هذا سوف نتحدث هنا في ثلاث فقرات متتاليات على النحو التالي:

الفقرة الأولى: القانون الإسلامي بين العالمية والإقليمية.

الفقرة الثانية: النظريات الفقهية بخصوص تطبيق القانون الإسلامي.

الفقرة الثالثة: بين القانون الإسلامي والقانون الوضعي.

الفقرة الأولى: القانون الإسلامي بين العالمية والإقليمية.

جاء الإسلام عقيدة وشريعة للناس كافة، فنسخ الديانات السابقة والنظم والقوانين اللاحقة، وأصبح الناس مخاطبين بأحكامه مأمورين بنظمه دون سواه. وعليه، فالشريعة الإسلامية لا تختص بقوم دون قوم، ولا بجنس دون آخر ولا بنطاق جغرافي معين دون غيره، فهي شريعة عالمية لا مكانية يخاطب بها المسلم وغير المسلم. لكن لما لم يؤمن كل الناس بالإسلام، ولم يمكن فرضه عليهم، فقد اقتضت الضرورة وظروف الإمكان ألا يسري القانون الإسلامي إلا على البلاد التي يدخلها سلطان المسلمين، الأمر الذي صارت معه الشريعة إقليمية وإن كانت في أصلها وأساسها عالمية للناس جميعا[1].

وقد أدى النظر لهذا الاعتبار بالفقهاء المسلمين إلى تقسيم العالم إلى بلاد تطبق القانون الإسلامي سمُّوها دار الإسلام، وبلاد لا تطبق هذا القانون سموها دار الفكر[2].

ففي دار الإسلام تسري أحكام القانون الإسلامي على كل المقيمين بها سواء كانوا مسلمين أو ذميين أو مستأمنين، وسواء كانت البلاد الإسلامية خاضعة لحكم دولة واحدة كما كان الشأن في عهد الراشدين والأمويين، أو لعدة دول كما هو الآن.

أما في البلاد غير الإسلامية فلا تسري أحكام القانون الإسلامي إلا على مواطني دولة الإسلام مسلمين كانوا أو غير مسلمين، ضابط كل هذا أن الشريعة الإسلامية عالمية وهي بهذا الوصف واجبة التطبيق على كل بلاد العالم، لكن نزولا عند حدود الإمكان والضرورة كما سبق، فأحكام القانون الإسلامي لا تطبق إلا على الأقضية التي تقع في بلاد الإسلام أيا كان مرتكبها لإمكان بسط أحكام الإسلام والحالة هاته،

---

[1]- التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، 275/1، ط: 6، 1405هـ-1985م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

[2]. دار الإسلام إما أن تكون دار طاعة تخضع لسلطة الدولة المركزية الإسلامية وتسمى دار إيمان، أو أن تكون دار عصيان وخروج وتسمى دار بغي، أما دار الكفر فهي إما دار عهد وسلام متبادل بناء على موثق بينها وبين بلاد المسلمين، أو دار حرب لا عهود ولا مواثيق تجمعها بدولة الإسلام، وتنبني على هذه التقسيمات أحكام شرعية مهمة لا يسمح المقام بذكرها وهي مبسوطة على كل حال في مختلف الأبواب من كتب الفقه الإسلامي، مع الأخذ بعين الاعتبار أن من الفقهاء من يجعل دار الإسلام شاملة لكل البلاد التي يستطيع المسلم فيها أداء شعائره الدينية بأمان تام ولو كانت تابعة لسلطان غير المسلمين. يراجع بشأن هذا التقسيم كتابنا: السلطة السياسية ونظام الحكم في الفقه الدستوري الإسلامي: دراسة في الأصول والممارسة، د. عبدالمجيد بوكير، ط1432/1هـ 2011م، مطبعة دار السلام، الرباط، ص: 4 وما يليها.

كما تسري على القضايا التي يرتكبها مواطنو بلاد الإسلام في البلاد الأجنبية؛ لأنه من الممكن تطبيق القانون الإسلامي على مواطني الدولة الإسلامية أينما حلوا وأقاموا.

فمبدأ سريان القانون الإسلامي على العلاقات القانونية التي تقع في دار الإسلام أيا كان مرتكبها، وعلى القضايا التي تطرأ خارجها يكاد يحظى بإجماع الفقهاء وإن اختلفوا في تطبيقه تبعا للاعتبارات التي راعوها كما هو آت.

الفقرة الثانية: النظريات الفقهية بخصوص تطبيق القانون الإسلامي.

وجد بصدد سريان القانون الإسلامي على المكان نظريتان للفقهاء: الأولى للحنفية تقصر سريان النص الشرعي من حيث المكان على الوقائع والنوازل التي تجري داخل النطاق الترابي للبلاد الإسلامية (**أولا**)، والأخرى للجمهور تجعل مواطني البلاد الإسلامية ومن في حكمهم مخاطبين بموجبات النص الشرعي أينما كانوا (**ثانيا**).

أولا: نظرية الأحناف.

يرى الحنفية أن القانون الإسلامي يقتصر على القضايا التي تقع في بلاد الإسلام وداخل حدود سلطته، أما القضايا والعلاقات القانونية التي موضوعها خارج النطاق الحدودي للبلاد الإسلامية فلا يطبق عليها القانون الإسلامي لعدم شمول ولاية الدولة الإسلامية لمحل هذه التصرفات القانونية[1].

فتطبيق القانون الإسلامي عند الحنفية لا يتعلق بالتزام مواطني الدولة الإسلامية بأحكام الإسلام، وإنما بواجب الإمام رئيس الدولة إقامة الأحكام وتطبيق القوانين والمراسيم والتنظيمات المختلفة، وهو لا يقدر على إقامتها خارج ولاية دولته، وإذا انعدمت القدرة لم تجب العقوبة.

غير أن الحنفية وإن اتفقوا على هذا المبدأ الكلي والعنوان العام فهم يختلفون حول الأشخاص الذين تشملهم قوانين الإسلام وتسري عليهم أحكامه داخل الدولة الإسلامية؛ فالإمام أبو حنيفة يقصر نفوذ أحكام الإسلام داخل البلاد الإسلامية على

[1]- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، 131/7، ط: 2، 1394 هـ-1974م، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان.

المسلمين والذميين فقط دون المستأمنين؛ لأن المسلم عنده ليس له قانون غير الشريعة، ولأن الذمي ارتضى لنفسه أحكام الإسلام والتزمها بموجب عقد الذمة، أما المستأمن الذي يقيم في الدولة الإسلامية بصفة مؤقتة فلا يسري القانون الإسلامي عليه إذا مس الحقوق العامة ويتابع بمقتضى الشريعة إذا مس حقوق الأفراد.

ويعلل أبو حنيفة إعفاء المستأمن هنا بأنه لم يدخل بلاد الإسلام للإقامة بل لحاجة يقضيها ثم يغادر، فإقامته بهذا الوجه وعلى هذا النحو مؤقتة، وليس في عقد الاستئمان ما يلزمه جميع قوانين المسلمين بل هو ملزم بما يتفق مع غرضه من الدخول وهو احترام حقوق الناس.

أما الإمام أبو يوسف من فقهاء الحنفية فيرى أن القوانين الإسلامية تسري على كل المقيمين في البلاد الإسلامية، لا فرق في ذلك بين مسلم أو ذمي أو مستأمن؛ لأن المسلم عند أبي يوسف يلتزم قانون الإسلام بموجب إسلامه، والذمي بمقتضى عقد الذمة يلتزم ذلك أيضا شأنه في ذلك شأن المستأمن مدة إقامته[1].

فالإمام أبو يوسف يوافق أبا حنيفة أن أحكام القانون الإسلامي لا تسري على دار الحرب، غير أنه يخالفه في أن المسلم والذمي لا يجوز لهما مخالفة أحكام الإسلام أينما وجدا[2]. وفائدة الاختلاف هنا أن الإمام أبا حنيفة لا يرى مخالفة المسلم والذمي لأحكام الإسلام في البلاد غير الإسلامية جرما محرما بينما يمنعه أبو يوسف من أصله.

الملاحظ هنا أن رأي الإمام أبي حنيفة في عدم سريان أحكام القانون الإسلامي على المستأمنين كان له أثر سلبي بليغ على البلاد الإسلامية حيث استغل في منح الامتيازات للأجانب، وظهرت طبقة المحميين حتى صارت مدعاة للاستعلاء على المسلمين في مراحل ضعف دولتهم.

[1]- التشريع الجنائي الإسلامي، مرجع سابق، 285/1.

[2]- بدائع الصنائع، مرجع سابق، 131/7. التشريع الجنائي الإسلامي، مرجع سابق، 286/1.

ثانيا: نظرية الجمهور.

يرى المالكية[1] والشافعية[2] والحنابلة[3] والظاهرية[4] أن القانون الإسلامي يسري على كل مواطني الدولة الإسلامية وكل مقيم سواء كانت الإقامة دائمة أو مؤقتة.

كذلك تطبق أحكام القانون الإسلامي على كل مواطني الدولة الإسلامية - مسلمين وغيرهم - ممن يرتكبون الجرائم خارج حدود البلاد الإسلامية ولو كان الفعل المرتكب مباحا في تلك الديار ما دامت القوانين الإسلامية تعاقب عليه، إذ لا عبرة باختلاف الدارين ولا تأثير لذلك على تطبيق مقتضيات الشريعة عند الجمهور. أما إذا كان الفعل المرتكب خارج أرض الإسلام من طرف مواطني الدولة الإسلامية ممنوعا في قوانين تلك البلاد وهو مباح طبقا للقوانين الإسلامية فلا عقاب على من ارتكبه.

غير أن تطبيق الأحكام على القضايا والجرائم التي تقع خارج حدود الدولة الإسلامية يكون إلزاميا إذا تعلق الأمر بجرائم الحدود والقصاص، أما إذا تعلق الأمر بالتعازير فولي الأمر يكون بالخيار في العقاب أو عدمه حسبما تقتضيه مصلحة الدولة الإسلامية.

وعليه فمقتضى نظرية الجمهور أن يسري القانون الإسلامي على كل مقيم بالأرض الإسلامية بمن فيهم المستأمنين، ويقتصر سريانه خارج الحدود على مواطني الدولة الإسلامية من مسلمين وذميين.

---

[1]- المدونة الكبرى، مالك بن أنس الأصبحي برواية سحنون عن ابن القاسم، تحقيق: أحمد عبد السلام، 546/4، ط: 1، 1415هـ-1994م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، أبو عبد الله الحطاب ومعه التاج والإكليل لمختصر خليل لأبي عبد الله المواق، 165/3-355، مكتبة النجاح، ليبيا (بدون).

[2]- المهذب لأبي إسحاق الشيرازي، 358/2، ط: 1، مطبعة البابي الحلبي (بدون).

[3]- المغني والشرح الكبير على متن المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، الإمامان موفقا وشمس الدين ابني قدامة المقدسي، 195/10-431-507، ط: 1404/1هـ-1984م، دار الفكر، بيروت، لبنان.

[4]- المحلى، أبو محمد بن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، 235/12 وما بعدها، ثم 267/7، دار الفكر (بدون).

الفقرة الثالثة: بين القانون الإسلامي والقانون الوضعي.

عرفت النظم الوضعية عبر التاريخ عدة نظريات بخصوص سريان النصوص القانونية من حيث المكان لعل أهمها نظرية إقليمية القوانين ونظرية شخصية القوانين[1]:

* **فمقتضى نظرية إقليمية القوانين** أن يسري قانون الدولة على كل من يقع في حدود إقليمها بغض النظر عن جنسيتهم أكانوا من مواطني الدولة أم غيرهم من الأجانب، ولا يمتد سلطان هذا القانون إلى خارج إقليم الدولة ولو تعلق الأمر برعاياها المتواجدين عبر العالم، وهذا المبدأ كان سائدا طيلة القرون الوسيطة نظرا لضعف الروابط آنئذ بين الدول من جهة ونظرا لتقديس الدول وقتها فكرة السيادة وتشددهم إزاءها، وهذا يماثل نظرية الأحناف التي تقصر تطبيق القانون على مواطني الدولة في الداخل لكنها تخالفها حين تنص على اتباع القانون للرعايا في الخارج مع الاختلاف في المنطلق والتفاصيل طبعا.

* **أما نظرية شخصية القوانين** فتقضي بتطبيق قانون الدولة على جميع مواطنيها سواء المقيمين على ترابها أو الموجودين خارج حدودها على ألا يمتد تطبيقه إلى الأجانب ولو أقاموا داخلها، وهذا المبدأ استقر التعامل به بين الدول في مرحلة لاحقة لما قويت العلاقات بين الأسرة الدولية واستقر الأجانب في الدول لممارسة مختلف أوجه النشاط، حيث ظهر أنه من غير اللائق أحيانا إخضاع الأجانب لقانون الدولة التي يقيمون بها وخاصة في جانب الأحوال الشخصية الذي يتصل بكيان الإنسان. وهذا نفس ما ذهب إليه الرأي الراجح عند الأحناف وإن كان ذلك لدواع تختلف عما هنا.

الخاتمة.

إن موجبات القانون الإسلامي بخصوص تطبيق القانون على الأفراد تتفق مع أحدث النظريات التي صاغتها الفلسفات القانونية المعاصرة؛ بل وتسايرها من حيث العنوان العام والمبدأ مع الاختلاف الطفيف في التطبيقات التفصيلية.

[1]. المدخل لدراسة القانون، د.علي الصقلي، ط2/1998-1999م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص:134-135.

قائمة المصادر والمراجع

حسب ترتيب ورودها في المقالة.

- التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، ط: 6، 1405هـ 1985م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- السلطة السياسية ونظام الحكم في الفقه الدستوري الإسلامي: دراسة في الأصول والممارسة، عبدالمجيد بوكير، ط1432/1هـ 2011م، مطبعة دار السلام، الرباط.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، ط: 2، 1394 هـ 1974م، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان.
- المدونة الكبرى، مالك بن أنس الأصبحي برواية سحنون عن ابن القاسم، تحقيق: أحمد عبد السلام، ط: 1، 1415هـ 1994م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، أبو عبد الله الحطاب ومعه التاج والإكليل لمختصر خليل لأبي عبد الله المواق، مكتبة النجاح، ليبيا (بدون).
- المهذب لأبي إسحاق الشيرازي، ط: 1، مطبعة البابي الحلبي (بدون).
- المغني والشرح الكبير على متن المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، الإمامان موفقا وشمس الدين ابني قدامة المقدسي، ط: 1404/1هـ 1984م، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- المحلى، أبو محمد بن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ثم 267/7، دار الفكر(بدون).
- المدخل لدراسة القانون، د.علي الصقلي، ط1998/2-1999م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

أهمية التوثيق

دة. سعاد العمراني المريني

كلية الشريعة – فاس

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد بن عبد الله الصادق الأمين، وعلى آله وصحبه ومن والاهم إلى يوم الدين آمين.

لقد اقتضت حكمة الله سبحانه وتعالى في خلقه أن يُشرع أحكاماً وأنظمة دقيقة لتنظيم حياتهم وعلاقاتهم في شتى أنواع المعاملات والمبادلات، تكفل لكل ذي حق حقه. ويعتبر التوثيق أحد الوسائل التي تُحقِق وتَكفل ذلك، حسماً للنزاع والخصومة التي قد تسود هذه العلاقات.

فما معنى التوثيق؟ وأين نجد سنده الشرعي؟ وما هي أهميته؟ هذه الأسئلة سنجيب عليها ضمن المحاور التالية:

المحور الأول: التعريف بالتوثيق

*التوثيق في اللغة له معان متعددة، منها الائتمان يقال: وثق به وثاقة وثقة: ائتمنه، ومنها الإحكام والأخذ بالثقة؛ يقال: وَثقت الشيء توثيقا فهو موثق، ووثقت فلانا: إذا قلت: إنه ثقة، والوثيقة في الأمر: إحكامه والأخذ بالثقة، والجمع الوثائق. ومنه التعاهد والتحالف والشد والقوة، يقال: تواثقنا على الإسلام أي تحالفنا وتعاهدنا، ومنه قوله تعالى: ﴿وميثاقه الذي واثقكم به﴾.[1] كما يقال: أوثقته إيثاقا ووثاقا، والحبل أو الشيء الذي يوثق به وثاق، وأوثقه في الوثاق: أي شده وربطه بقوة وإحكام، وناقة وثيقة أي محكمة.[2] ومنه قوله تعالى:﴿فشدوا الوثاق﴾.[3]والوثاق في الأصل حبل أو قيد يشد به الأسير والدابة فلا ينفلتا ويذهبا. كما يقال: استوثقت من فلان: أي أخذت منه الوثيقة، وأخذ الأمر بالأوثق: أي بالأشد الأحكم.[4]

فالتوثيق إذن هو إحكام الشيء وشده وربطه بقوة حتى لا ينفلت.

---

[1] / سورة المائدة، من الآية 7.

[2] / لسان العرب، محمد بن بكر بن منظور، دار المعارف، القاهرة، 4764/6

[3] / سورة محمد، من الآية 4.

[4] / لسان العرب، ابن منظور، 4764/6.

والوثيقة بهذا المعنى قريبة من معنى العقد؛ ولذلك يطلق العقد بمعنى الوثيقة؛ التي تربط بين المتعاقدين، أو تشد أحدهما لما تعهد به والتزمه، فيطمئن كل منهما على مصالحه ويثبتها تثبيتا. والمقصود بالربط أو الإحكام هنا ربط أو إحكام معنوي لا حسي.

*وأما التوثيق اصطلاحا فيقصد به عند الفقهاء والموثقين: تحرير الوثائق بطريقة معينة من أجل الاعتماد عليها فيما بعد.

وقد كان تحرير العقود عبارة عن كتابة اتفاق بين طرفين، أو كتابة تصرف شخصي، ويقوم بهذا التحرير من يدرك معاني العبارات التي يستعملها.

ثم تطور عقد الوثائق وكيفية تحريرها وتشعبت مجالاتها، حتى أصبح بذلك علما مستقلا يطلق عليه "علم الوثائق" و" علم الشروط"[1]؛ لأنه غالبا ما يتضمن ذكرَ شروطٍ بين المتعاقدين، فسمي الكل بالجزء الذي يتركب منه تجوزا.

وقد تردد هذان الإطلاقان على ألسنة الذين تكلموا على هذا الفن وأهله، فقال القاضي عياض في ترجمة ابن العطار: (كان حاذقا بالشروط)[2]. وقال عن ابن لبابة: (كان عالما بعقد الشروط بصيرا بعللها).[3]

وقد عرف هذا العلم بعدة تعاريف لم تخرج في مجملها عن المعاني اللغوية السالفة الذكر، ونذكر منها:

تعريف أبي العباس الونشريسي الذي قال: (اعلم أن علم الوثائق من أجل العلوم قدرا وأعلاها إنابة وخطرا إذ بها تثبت الحقوق ويتميز الحر من الرقيق ويتوثق بها، ولذا سميت معانيه وثاقا).[4]

---

[1] / موجبات الأحكام وواقعات الأيام، قاسم بن قطلوبغا الحنفي، ترجمة وتحقيق: محمد سعود المعيني، (ط.1، 1983)، مطبعة الإرشاد، ص460.

[2] / ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، 650/2.

[3] /نفسه، 398/2.

[4] / المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق، أبو العباس الونشريسي، دراسة وتحقيق لطيفة الحسني، ص211، مطبعة فضالة، المحمدية 1997، المغرب.

وعرفها الفقيه أحمد الغازي الحسيني بقوله: (وفن التوثيق هو الذي يرسم خطوط كل معاملة وينظم سيرها ويحدد نشاطها طبقا لنصوص التشريع وقواعد العرف الثابت وآراء الفقهاء وما جرى عليه عمل القضاة).[1]

وعلم الوثائق علم يهتم بكتابة جميع العقود، أي عقود البيوع والزواج والوصايا والهبات والأعطيات والصلح والوقف وغيرها؛ مما يصنف في فقه الأحوال الشخصية، أو المعاملات المالية، وكذا الشهادات، ويتم ذلك في شكل وثائق.

وقد ذُكر التوثيق في صورته العامة في كتاب الله في مواضع منها قوله تعالى: ﴿إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم﴾.[2] وقوله تعالى:﴿ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾،[3] وقوله:﴿وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾.[4]

المحور الثاني: السند الشرعي للتوثيق

إن توثيق المعاملات من الشرائع القديمة، ولما جاء الإسلام أقرّه وتوسع فيه وأضاف إلى وسائله الأولى وسائل لم تكن من قبل. وهذه الوسائل مستمدّة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

أولا: القرآن الكريم

لقد حث الحق سبحانه وتعالى سائر المؤمنين والمؤمنات على توثيق معاملاتهم؛ لما عسى أن يطرأ من نزاع، أو يحدث من نسيان وجحود، فتضيع حقوقهم وتتلف.

ومن صور التوثيق في القرآن: الكتابة والإشهاد والرهن.

قال تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّهَ رَبَّهُ وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ

[1] / مقدمته على كتاب التدريب على الوثائق العدلية لوالده أبي الشتاء الصنهاجي، ج1، ص أ، (ط.1، 1968)، مطبعة الأمنية، الرباط المغرب.

[2] / سورة يس، من الآية12.

[3] / سورة الزخرف، ، من الآية 19.

[4] / سورة الزخرف، من الآية 80.

مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاء إِذَا مَا دُعُواْ وَلاَ تَسْأَمُواْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَو كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُواْ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُواْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلاَ يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنَ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ، وَلْيَتَّقِ اللّهَ رَبَّهُ، وَلاَ تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ، واللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾.[1]

وتعتبر هذه الآية هي أساس نظام التوثيق في الإسلام، وفي شق المعاملات خصوصاً، حيث يأمر فيها سبحانه وتعالى عباده بتوثيق الديون كتابة، سواء كانت آجلة أو عاجلة.

قال القرطبي في شرح هذه الآية: (ذهب بعض الناس إلى أن كتب الديون واجب على أربابها، فرض بهذه الآية، بيعًا كان أو قرضًا، لئلا يقع فيه نسيان أو جحود، وهو اختيار الطبري، وقال ابن جريج: من أدان فليكتب ومن باع فليشهد. وقال الشعبي: كانوا يرون أن قوله: "فإن أمن ..." ناسخ لأمره بالكتب. وحكى نحوه ابن جريج، وقاله ابن زيد، وروي عن أبي سعيد الخدري، وذهب الربيع إلى أن ذلك واجب بهذه الألفاظ، ثم خففه الله تعالي بقوله: ﴿إِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾. قال الجمهور: الأمر بالكتب ندب إلى حفظ الأموال وإزالة الريب، وإذا كان الغريم تقيًّا فما يضره الكتاب، وإن كان غير ذلك فالكتاب ثقاف في دينه وحاجة صاحب الحق.

قال بعضهم: إن أشهدت فحزم، وإن ائتمنت ففي حل وسعة، قال ابن عطية: وهذا هو القول الصحيح. ولا يترتب نسخ في هذا لأن الله تعالى ندب إلى الكتاب فيما للمرء أن يهبه ويتركه بإجماع، فندبه إنما هو على جهة الحيطة للناس).[2]

[1] / سورة البقرة، الآية 282-283

[2] / الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار الشعب ، القاهرة، 383/3

وذكر الجصاص أن الأمر بالكتابة لم يرد إلا مقرونًا بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ إلخ.[1] وانتهى إلى نتيجة حتمية في اعتباره وهي أن الأمر بالكتابة والإشهاد ندب غير واجب.

وقد حذا حذو القرطبي والجصاص كثير من المفسرين كابن كثير، وكذلك جمهور الفقهاء من علماء المذاهب.

وقد دعا الإمام الشافعي إلى كتابة الديون الآجلة، والإشهاد على الحقوق الآجلة، فقال: (وأحب الكتاب والشهود لأنه إرشاد من الله ونظر للبائع وللمشتري... ومن تركه فقد ترك حزما وأمرا لم أحب تركه من غير أن أزعم أنه محرم عليه بما وصفت من الآية بعده)، وقال في الإشهاد: (والذي أختاره: أن لا يدع المتبايعان الإشهاد، وذلك أنهما إذا أشهدا لم يبق في نفسهما شيء، لأن ذلك إن كان حتما فقد أدياه، وإن كان دلالة فقد أخذا بالحظ فيها، وكل ما ندب الله إليه من فرض أو دلالة فهو بركة على فعله).[2]

وقال عبد الفتاح طبارة بشأن آية الدين: (وهي آية عظيمة في الأحكام، مبينة جملا من الحلال والحرام، وهي أصل في مسائل البيوع، وحقيقة الدين هي كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقدا والأخر في الذمة نسيئة، ويقاس على الدين جميع العقود المالية؛ لأنها لا تقل أهمية عن الدين، بل إن بعضها قد يفوق الدين أهمية كشراء العقارات وبيعها، والرهونات وغيرها).[3]

ولهذا فالأحكام الواردة في آية الدين لا تخص المداينة فقط، بل تعم جميع العقود المالية.

ثانيا: السنة النبوية

---

[1] / راجع أحكام القرآن لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق محمد صادق قمحاوي، دار المصحف، القاهرة، 205/2 وما بعدها

[2] / الأم ، للشافعي، 3/ 76-79

[3] /عبد الفتاح طبارة، روح الدين الإسلامي، ص 316

لقد أولى النبي ﷺ عناية فائقة بالتوثيق بمختلف أشكاله في جميع المعاملات. كالتوثيق بالكتابة؛ لأن إدارة شؤون الأمة وتسيير دواليب الحكم تتوقف عليها، وكالتوثيق بالإشهاد، وبالرهن، وبالكفالة وغير ذلك.

وهذه أمثلة على عنايته ﷺ بوسائل التوثيق:

1- توثيق القرآن الكريم بالكتابة: أجمع العلماء على أن النبي ﷺ كان يأمر كُتَّابه فور نزول الآية بتوثيقها بالكتابة وتدوينها، وقد وردت بشأن ذلك العديد من الأحاديث، ومنها ما روى البخاري عن البراء بن عازب قال: لما نزلت الآية ﴿ لا يستوي القاعدون من المؤمنين﴾ قال النبي ﷺ: ادع لي زيدا، وليجئ باللوح والدواةُ، ثم قال: اكتب (لا يستوي القاعدون... الحديث).[1] وعن عثمان: (كان رسول الله ﷺ مما يأتي عليه زمان وهو تنزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول: ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا" وإذا نزلت عليه الآية يقول: (ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا..)[2]

2- كما ثبتت عنايته ﷺ بتوثيق السنة، حيث حصل إجماع من طرف أهل العلم على إباحة الكتابة لتوثيق السنة، وقد وردت بشأن ذلك أحاديث منها: حديث عبد الله بن عمر قال: (كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: أتكتب كل شيء تسمعه، ورسول الله ﷺ بشر يتكلم في الغضب والرضى؟ فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأومأ بأصبعه إلى فيه، فقال: " اكتب، فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا الحق").[3] ومنها قوله ﷺ في فتح مكة: (اكتبوا لأبي شاه).[4]

3- وثبت توثيقُه ﷺ كتابة في الإقطاع التي كان يقطعها للصحابة، حيث روي أن الداريّين وفدوا عليه فسألوه أرضا، فدعا بقطعة من أدم وكتب لهم: "بسم الله

[1] / صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب: كاتب النبي صلى الله عليه وسلم.

[2] / رواه أبو داود في الصلاة، باب من جهر بها ؛ والترمذي في أبواب فضائل القرآن.

[3] / رواه أبو داود في كتاب العلم، باب: كتابة العلم ؛ والدارمي في سننه في المقدمة، باب: من رخص في كتابة العلم.

[4] / أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب كتاب العلم ، وأبو داود في كتاب المناسك، باب: تحريم مكة ؛ والترمذي في كتاب العلم، باب: ما جاء في الرخصة فيه.

الرحمان الرحيم هذا كتاب من محمد رسول الله لتميم بن أوس الداري: أن له قريةَ حَبْرَى وبيتَ عَيْنُون[1]، قريتَها كلَّها سَهلَها وجبلَها، وماءَها وحرثَها وأنباطَها وبقَرَهما ولِعقِبه من بعده، لا يُحَاقَّهُ فيها أحدٌ، ولا يَلِجْهُ عليهم أحدٌ بِظُلم فمَنْ ظَلَمَهُم أو أخذ من أحدٍ مِنهم شيئا فعليه لعنةُ اللهِ والملائكةِ والناس أجمعين) وكتب علي".[2] والقصد من هذا التوثيق هو عدم منازعةِ الداريين في مِلك أو منفعة هذه الأرض التي قطعها لهم رسول الله ﷺ.

4- كما ثبت توثيقه ﷺ للعهود والمعاهدات، فقد ورد أنه كتب عهد التولية لبعض الصحابة، كعمرو بن حزم حين بعثه على نجران وأعطاه كتابا[3].

والهدف من كتابة العهد هو إضفاء الصبغة الرسمية على التولية.

أما المعاهدات، فهدفها تحديد العلاقة بين الدولة وغيرها من الدول، وتترتب عليها حقوق وواجبات ملزمة لكل الأطراف المبرِمة لها، وأبرزُ المعاهدات على عهد رسول الله ﷺ "صلح الحديبية" في السنة السادسة للهجرة بين المسلمين وكفار قريش، وكتبها علي بن أبي طالب.[4]

5- كما وثق ﷺ عقود البيع، ومنها: عقد البيع الذي تم بين النبي ﷺ وبين العداء بن خالد بن هوذة، ونصه:" بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هوذة من محمد رسول الله ﷺ، اشترى منه عبدا أو أمة، لا داء ولا غائلة ولا خبثة، بيع المسلم للمسلم".[5]

---

[1] / بيت عينون: هي قرية فلسطينية تقع إلى الشمال من مدينة الخليل جنوب الضفة الغربية

[2] / مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، للدكتور محمد حميد الله، دار النفائس، بيروت،(ط. 1403هـ)، ص 129-130 ؛ والتراتيب الإدارية،143/1 وما بعدها

[3] / الإصابة في تمييز الصحابة، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ط.1، 1397هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، 99/7.

[4] / راجع المعاهدة في صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب: كيف يكتب: هذا ما صالح به فلان بن فلان إلخ... وباب: الصلح مع المشركين.

[5] أخرجه الترمذي في كتاب البيوع، باب: ما جاء في كتابة الشروط. والداء: هو ما كان في الجسد وأخفي عن المشتري. والخِبثة: ما كان في الخلق. والغائلة: أن يسكت البائع عن عيب يعلمه ليغتال بذلك مال المشتري. (انظر: عارضة الأحوذي، 222/5).

6- وكما وثق صلى الله عليه وسلم بالكتابة وثق بالرهن، عن عائشة رضي الله عنها قالت: (اشترى النبي ﷺ من يهودي شعيرا إلى أجل، ورهن درعه).[1]

7- وعن ابن عباس: رضي الله عنهما "أن رجلًا لزم غريمًا له بعشرة دنانير على عهد رسول الله عليه وسلم فقال الغريم: ما عندي شيء أعطيكه، فقال: والله لا أفارقك حتى تقضيني أو تأتيني بحميل ضامن - فجرَّه إلى النبي ﷺ فقال له النبي ﷺ: كم ستنتظره ؟ قال: شهرًا، قال رسول الله ﷺ: أنا أحمل- أي أضمن".[2] ففي الكفالة والضمان استيثاق لرب الدين على دينه.

8- وحكى النعمان بن بشير قصة أمه مع أبيه إذ رغبت أمه إلى أبيه بشير أن يخص ولدها النعمان بشيء من عقاره، فلما استجاب لرغبتها طلبت إليه توثيقها بإشهاد الرسول على هذا التخصيص، غير أن الرسول ﷺ سأل بشيرًا: هل كل ولدك أعطيت؟ فقال بشير: لا، فامتنع النبيُّ ﷺ من الشهادة على ذلك لما فيه من الحيف على بقية أولاد بشير. ولم يكن الاستيثاق في ذاته موضع اعتراض من الرسول ﷺ.[3]

وقد اتبع الخلفاء الراشدون ومن بعدهم سنة رسول الله ﷺ، فكانوا يكتبون العهد لولاتهم وعمالهم على البلاد، فكتب أبو بكر الصديق رضي الله عنه للأشتر حين بعثه إلى اليمن كتابا، وختمه بخاتم رسول الله ﷺ. وكتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أهل الكوفة: (أما بعد فإني بعثت إليكم عمار بن ياسر أميرا، وعبد الله قاضيا ووزيرا، فاسمعوا لهما وأطيعوهما، فقد آثرتكم بهما).[4]

وقد حث النبي ﷺ الصحابة رضوان الله عليهم، على توثيق وتسجيل معاملاتهم وعقودهم وكذلك فعلوا، نذكر منها وثيقة لعمر بن الخطاب التي تصدق فيها بأرض له تدعى ثَمْغٌ ومما جاء فيها: "هذا ما كتب عبد الله عمر بن الخطاب: إنه لا يباع أصلها ولا يوهب ولا يورث، للفقراء والقربى وفي سبيل الله، وابن السبيل والضيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف ويطعم صديقا غير متمول فيه".(16).

---

[1] / متفق عليه.

[2] / سنن أبي داود، كتاب البيوع، 383/8

[3] / راجع نص الحديث في كتب الصحاح وكتب السنن.

[4] / تاريخ الطبري، (تاريخ الرسل والملوك)، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،ط.4، دار المعارف، القاهرة 249/2 وما بعدها.

أما في عهد التابعين فلم تختلف وثائق هذا العصر عن الفترتين السابقتين، لِمَا بينهما من اتصال وارتباط مباشر. فقد ثبت أن عبد الله بن عمر كتب كثيرا من الأحاديث عن النبي ﷺ مباشرة، وقد صرح بذلك حين سأله مجاهد عن صحيفته، فقال: (هذه الصادقة، فيها ما سمعت من رسول الله ﷺ، ليس بيني وبينه فيها أحد)[1] وأوصى أنس بن مالك أبناءه بالوثيق بالكتابة فقال: (يا بني قيدوا العلم بالكتابة).[2]

فهذه بعض أنواع التوثيق في الإسلام، وهناك أنواع أخرى للتوثيق كاليمين، والبينة والإقرار والقرائن...إلخ، والغرض منها جميعا: هو ضبط المعاملات وصيانة الحقوق من الضياع.

المحور الثالث: أهمية التوثيق

تجلى أهمية التوثيق – إضافة لما سبق - في عدة حكم وفوائد، نذكر منها ما يلي:

1-صيانة الأموال والأعراض وحفظها من الضياع: وذلك قطعا للنزاع والخصام الذي يحدث بين الناس، وخصوصا إذا حاول أحد أطراف العقد أن ينكر الحق الذي عليه، فإنه لا يستطيع ذلك لعلمه بوجود الوثيقة. قال أبو بكر بن العربي رحمه الله: (قال علماؤنا رحمة الله عليهم: لما أمر الله سبحانه وتعالى بالشهادة على الحقوق كان دليلا على المحافظة في مراعاة المال وحفظه، ويعتضد بحديث النبي ﷺ: (إن الله كره لكم ثلاثا: قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال).[3]

2-إثبات الحقوق: إذ بواسطة التوثيق يستطيع الإنسان أن يثبت حقه أمام القضاء، إذا كانت الوثيقة مكتوبة بطريقة مستوفية للشروط اللازمة، عندئذ تكون أدعى للإثبات وأقوى للحجة وقرينة للمدعي في إثبات حقه، وبينة كافية للحصول عليه.

---

[1] / الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار الفكر العربي، القاهرة، 189/2.

[2] / تقييد العلم، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق يوسف العش، نشر دار إحياء السنة النبوية 1395هـ، ص 96.

[3] / أحكام القرآن، 1347، والحديث أخرجه الإمام مسلم في الأقضية، باب: النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، رقم 1341.

3-التحرز من العقود الفاسدة: فالمتعاقدان قد لا يهتديان إلى الأسباب المفسدة للعقود، فإن عقدا وثيقة فيما بينهما ولم يتَّجِهَا إلى موثق عدل في إبرام العقود؛ فقد يكون العقد مشتملا على ما يبطله، فيبقى عقدهما هذا قابلا للنقض في المستقبل.

4- كما تتجلى أهمية التوثيق في كونه حلقة وصل متينة تصل حاضر كل أمة بماضيها، وذاكرة وشاهد حي على نضال الأفراد، والجماعات، والمنظمات، والحكومات، والدول، التي تعاقبت منذ فجر التاريخ، فبواسطة التوثيق نعرف مدى التطور الذي حصل في المجتمع في مختلف مكوناته.

وخير ما نختم به هذا العرض الموجز؛ ما قاله بعض أهل العلم في فضل التوثيق وأهميته:

قال ابن فرحون: "هي صناعة جليلة وشريفة وبضاعة عالية منيفة، تحتوي على ضبط أمور الناس على القوانين الشرعية وحفظ دماء المسلمين وأموالهم، والاطلاع على أسرارهم وأحوالهم، وبغير هذه الصناعة لا ينال ذلك، ولا يُسلك هذه المسالك".[1]

وقال الإمام السرخسي:" علم الشروط من آكد العلوم وأعظمها صنعة". [2]

أهم المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

1-أحكام القرآن لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق محمد صادق قمحاوي، دار المصحف، القاهرة.

2-الإصابة في تمييز الصحابة، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ط.1، 1397هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية.

[1] / أبو عبد الله بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الاحكام، دار الكتب العلمية، ط.1(1416هـ/1995م) 200/1.

[2] / المبسوط، ط.2، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، 167/30

3-تاريخ الطبري، (تاريخ الرسل والملوك)، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،ط.4، دار المعارف، القاهرة.

4-تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الاحكام، أبو عبد الله بن فرحون، دار الكتب العلمية، ط.1(1416هـ/1995م)

5-ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت.

6-الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار الشعب، القاهرة.

7-صحيح البخاري محمد بن إسماعيل، طبعة عيسى الحلبي، القاهرة.

8-صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق فؤاد عبد الباقي، ط. دار إحياء التراث العربي.

9-الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار الفكر العربي، القاهرة.

10-لسان العرب، محمد بن بكر بن منظور، دار المعارف، القاهرة.

11-المبسوط، شمس الدين أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، ط.2، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.

12-مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، للدكتور محمد حميد الله، دار النفائس، بيروت،(ط. 1403هـ).

13-التدريب على الوثائق العدلية، لأبي الشتاء الصنهاجي، (ط.1، 1968)، مطبعة الأمنية، الرباط المغرب.

14-المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق، أبو العباس الونشريسي، دراسة وتحقيق لطيفة الحسني، مطبعة فضالة، المحمدية 1997، المغرب.

15-موجبات الأحكام وواقعات الأيام، قاسم بن قطلوبغا الحنفي، ترجمة وتحقيق: محمد سعود المعيني، (ط.1، 1983)، مطبعة الإرشاد.

توثيق التصرفات العقارية في التشريع المغربي بين المحررات الرسمية والمحررات ثابتة التاريخ

د/ عبد المجيد الكتاني

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس- كلية الشريعة

مقدمة:

خص المشرع المغربي العقار وما يرتبط به من تصرفات بإطار قانوني تشكلت تضاريسه على امتداد مائة سنة تقريبا -أي منذ عهد الحماية إلى يومنا هذا- وهو إطار قانوني قديم ومشتت ومفرق في نصوص قانونية متباعدة زمانيا من حيث تواريخ إصدارها؛ إذ تعود بعض القوانين إلى المراحل الأولى لفترة الحماية الفرنسية بالمغرب. وفي الآونة الأخيرة نشطت المؤسسة التشريعية في المغرب وقامت بتعديل بعض النصوص القانونية وإلغاء بعضها الآخر وإحلال نصوص جديدة محلها، وإقرار نصوص تشريعية حديثة، في إطار تجديد وتحديث المنظومة التشريعية المتعلقة بالعقار، وتوثيق التصرفات الجارية عليه.

والأسئلة المطروحة هي: إلى أي حد ستساهم المقتضيات الجديدة التي جاء بها المشرع في هذه القوانين تأطير عملية توثيق التصرفات العقارية بما يضمن تحقيق الأمن القانوني والقضائي في مجال العقار؟ وإلى أي حد تستطيع هذه المقتضيات الجديدة وخصوصا على مستوى توثيق التصرفات العقارية تجاوز العراقيل التي قد تحول دون تداول العقار بشتى أنواعه وأنماطه بسهولة ويسر وأمن وأمان؟ وإلى أي مدى ستنعكس هذه المقتضيات على انخراط العقار في سلك التنمية الاجتماعية المنشودة والدورة الاقتصادية النافعة للبلاد والعباد؟

إن الجواب عن هذه الأسئلة وغيرها هي المحور الذي يدور حوله هذه البحث، والذي نتناول فيه توثيق التصرفات العقارية في أهم التشريعات المغربية بين النص والتطبيق (مبحث أول) وتوثيق التصرفات العقارية عن طريق المحررات الرسمية أو المحررات ثابتة التاريخ الدواعي والضمانات (مبحث ثان)

المبحث الأول: توثيق التصرفات العقارية في أهم التشريعات المغربية بين النصوص والتطبيق

يشمل الحديث في هذا المبحث توثيق التصرفات العقارية في أهم التشريعات المغربية (مطلب أول) وتوثيق التصرفات العقارية في مدونة الحقوق العينية بين مقتضيات النصوص القانونية ومتطلبات التطبيق (مطلب ثان).

المطلب الأول: توثيق التصرفات العقارية في أهم التشريعات المغربية

نتناول الحديث في هذا المطلب عن توثيق التصرفات العقارية في قانون الالتزامات والعقود والقانون رقم (00-44) المتعلق ببيع العقار في طور الإنجاز(أولا) والقانون (00-18) المتعلق بالملكية المشتركة للعقارات المبنية (ثانيا) والقانون رقم (00-51) المتعلق بالإيجار المفضي إلى تملك العقار (ثالثا).

أولا: توثيق التصرفات العقارية في قانون الالتزامات والعقود والقانون رقم (00-44)

تتناول هذه النقطة توثيق التصرفات العقارية في قانون الالتزامات والعقود (أ) وفي القانون رقم: (00-44) المتعلق ببيع العقار في طور الإنجاز(ب).

(أ): توثيق التصرفات العقارية في قانون الالتزامات والعقود

أكمل ظهير الالتزامات والعقود مائة سنة على صدوره حيث كان قد صدر بتاريخ 9 رمضان 1333 (12 غشت 1913)ومع ذلك مازال يقاوم التآكل الزمني، حيث يعتبر الوحيد من بين الظهائر الذي مازال قائما في حالته الأصلية وإن كانت قد عدلت بعض فصوله أو أضيفت إليه فصول أخرى اقتضتها طبيعة التغيرات والتطورات التي عرفها المغرب، وأبرز هذه التعديلات والإضافات هي كالتالي:

- إضافة الفرع الرابع المتعلق ببيع العقارات في طور الإنجاز ابتداء من الفصل (1-618) إلى (20-618) وذلك بموجب القانون رقم (00-44)[1].

[1]- منشور بالجريدة الرسمية عدد: 5054، بتاريخ 7 نونبر 2002، ص: 3183، وقد تم تغيير وتتميم هذا القانون بالقانون رقم 107.12 الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.16.05 الصادر في 23 من ربيع الآخر 1437 (3 فبراير 2016)، جريدة رسمية عدد:6439 وتاريخ: 2016/02/15

- إضافة مجموعة من الفصول بمقتضى القانون المتعلق بالتبادل الإلكتروني للمعطيات القانونية الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم: 129-07-1 بتاريخ 19 من ذي القعدة 1428 (30 نوفمبر 2007)[1].

وتتجلى علاقة قانون الالتزامات والعقود بالإطار القانوني العام للتوثيق من خلال تمييزه بين الوثيقة الرسمية والوثيقة العرفية على مستوى الإنشاء والطعن والآثار (الفصول 416 إلى 426)، وبيانه لأحكام الوثيقة المحررة على دعامة إلكترونية (الفصول 417 ـ1 و417 ـ2 و417 ـ 3)[2]، وبيانه لكيفية ثبوت التاريخ بالنسبة للوثيقة العرفية (الفصل 425)، ولتوثيق التزامات الأشخاص الأميين (الفصل 427) ولأحكام البرقيات (الفصول من 428 إلى 430)، ولأحكام المحررات الأخرى التي تكون الدليل الكتابي مثل دفاتر التجار (الفصول من 433 إلى 439)، ولأحكام نسخ الوثائق المأخوذة من أصول وثائق رسمية أو عرفية[3].

وبخصوص توثيق التصرفات العقارية، فإن قانون الالتزامات والعقود ينظم التصرفات سواء انصبت على العقارات أو الحقوق العقارية أو المنقولات أو غيرها، والسؤال المطروح هو: كيف تعامل هذا القانون مع مسألة توثيق البيع الذي يجري على العقار أو الحقوق العقارية على اعتبار أن البيع من أهم التصرفات التي تجري على العقار؟

إن القاعدة العامة بشأن انعقاد البيع هي الرضائية حسب مقتضيات الفصل 488 من ق ل ع، والاستثناء هو أن البيع إذا تعلق بعقار أو حقوق عقارية أو أشياء يمكن رهنها رهنا رسميا فإنه يجب أن يجري كتابة، وهذا ما نص عليه الفصل 489 بقوله: "إذا كان المبيع **عقارا** أو **حقوقا عقارية** أو أشياء أخرى يمكن رهنها رهنا

[1]- منشور بالجريدة الرسمية عدد 5584 بتاريخ 25 ذو القعدة 1428 (6 ديسمبر 2007)، ص: 3879-3888.

[2]- أضيفت هذه المقتضيات بموجب القانون رقم 53.05 المتعلق بالتبادل الإلكتروني للمعطيات القانونية الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 129-07-1 بتاريخ 30 يونيو 2007، الجريدة الرسمية عدد 5584 بتاريخ 6 ديسمبر 2007، ص: 3879-3888.

[3]- راجع الفصول من 416 إلى 442 من ق ل ع، وانظر كذلك د محمد الكشبور مدى حجية الوثيقة العدلية غير المخاطب عليها، مقال منشور بمجلة المناهج القانونية العدد المزدوج: 16/15 السنة 2011م، ص: 15.

رسميا، **وجب أن يجري البيع كتابة في محرر ثابت التاريخ**، ولا يكون له أثر في مواجهة الغير إلا إذا سجل في الشكل المحدد بمقتضى القانون"[1].

ويعتبر ما جاء في هذا النص خطوة هامة في مجال التوثيق عن طريق الكتابة؛ وذلك بالنظر إلى تاريخ هذا النص وهو 1913، فهي بادرة من المشرع آنذاك لاستقرار المعاملات العقارية ولمآرب أخرى ليس هذا محل الحديث عنها.

وقد اختلف الفقه والقضاء في طبيعة الكتابة المنصوص عليها في الفصل 489 المذكور أعلاه هل هي للانعقاد (شرط صحة) أم للإثبات خصوصا إذا كان العقار غير محفظ؟ فعلى مستوى اجتهاد قضاء المجلس الأعلى (محكمة النقض حاليا) تباينت مواقف الغرف من طبيعة هذه الكتابة من غرفة إلى أخرى، حيث رأت كل من الغرفة المدنية والغرفة الاجتماعية أن هذه الكتابة هي للانعقاد وليست للإثبات فقط، في حين رأت الغرفة الشرعية أن عقد البيع المنصب على عقار غير محفظ يبقى خاضعا لأحكام الفقه الإسلامي الذي يعتبر هذا العقد عقدا رضائيا، تأسيسا على أن الفقه الإسلامي لا يعرف شكلية العقود، ومن ثم فإن الكتابة المنصوص عليها في الفصل 489 هي وسيلة إثبات فقط وليست ركنا شكليا (أي ليست شرط صحة)[2].

وقد كان لاختلاف الاجتهاد القضائي في طبيعة الكتابة المنصوص عليها في الفصل 489 من ق ل ع أثره في اختلاف وجهات نظر الفقهاء والباحثين في مجال القانون، حيث إن منهم من رأى أن الكتابة للإثبات فقط، ومنهم من رأى أنها للانعقاد وليست للإثبات فقط[3].

---

[1]-نفس الحكم ورد في الفصل 620 من ق ل ع وهو وجوب إجراء المعاوضة متى كان محلها عقارات أو أشياء يمكن رهنها رهنا رسميا كتابة، وهو ما يفهم من إحالة الفصل 620 على أحكام الفصل 489، ينص الفصل 620 على ما يلي: "تتم المعاوضة بتراضي المتعاقدين إلا أنه إذا كان محل المعاوضة عقارات أو أشياء أخرى يجوز رهنها رهنا رسميا وجب تطبيق أحكام الفصل 489".

[2]- لمزيد من التوسع حول اجتهاد قضاء المجلس الأعلى بشأن طبيعة الكتابة المنصوص عليها في الفصل 489 ، يرجى الرجوع إلى: الدكتور محمد الكشبور، بيع العقار بين الرضائية والشكل، سلسلة الدراسات القانونية المعاصرة رقم 1، مطبعة النجاح، الطبعة الأولى: 1997، ص: 59 وما يليها.

[3]- للاطلاع على اختلاف هذه الآراء بتفصيل يرجع إلى: الدكتور إبراهيم فكري، تمام بيع العقار وما يترتب عليه من حقوق وأشياء في ق ل ع والتوثيق العصري والتوثيق العدلي في نظر قضاء الأصل والاجتهاد القضائي وآراء الفقه الحديث، مقال منشور ضمن أعمال ندوة توثيق التصرفات العقارية، التي نظمها مركز الدراسات القانونية المدنية والعقارية بكلية الحقوق جامعة القاضي عياض بمراكش يومي 11 و12 فبراير 2005، سلسلة الندوات والأيام الدراسية العدد 23 الطبعة الثانية، ص: 202 وما يليها.

ومهما يكن من اختلاف في هذه المسألة، فقد بات ذلك الآن جزءا من الماضي بعدما حسمت مدونة الحقوق العينية ذلك الخلاف بمقتضى المادة الأولى والمادة الرابعة منها.

وإذا كان توثيق أهم تصرف عقاري وهو البيع العقاري تحضر فيه الكتابة بهذه القوة، فإن قانون الالتزامات والعقود -فيما يتعلق بشكل هذه الكتابة- أبقى باب الخيار مفتوحا على كل من الكتابة بالطريقة الرسمية والكتابة بالطريقة العرفية، حيث نص الفصل 417 من ق ل ع في فقرته الأولى على أن: "الدليل الكتابي ينتج عن ورقة رسمية أو عرفية"، كما بينت الفصول من 418 إلى 422 مفهوم الورقة الرسمية، فيما تحدثت الفصول من 424 إلى 426 عن الورقة العرفية وعن حجتها وعن كيفية ثبوت تاريخها، فيما تحدث الفصل 489 المشار إليه أعلاه عن الكتابة في محرر ثابت التاريخ، وبذلك يمكن القول إن مشرع قانون الالتزامات والعقود ترك الباب مفتوحا لتوثيق التصرفات العقارية كتابة إما بطريقة رسمية أو عرفية.

(ب): توثيق التصرفات العقارية في القانون رقم: 44-00 المتعلق ببيع العقار في طور الإنجاز:

لقد تمت إضافة مجموعة من الفصول انطلاقا من الفصل (1-618)إلى (20-618) إلى قانون الالتزامات والعقود بمقتضى القانون رقم 44-00 المتعلق ببيع العقار في طور الإنجاز، وتبين أحكام الفصول(3-618) و(3-618) و(16-618)[1] من ق لع بشكل واضح مكانة توثيق التصرفات العقارية من هذا القانون حيث ينص الفصل (3-618) في فقرته الأولى على ما يلي: "**يجب** أن يحرر العقد الابتدائي للعقار في طور الإنجاز إما في **محرر رسمي** أو بموجب **عقد ثابت التاريخ** يتم تحريره من طرف مهني ينتمي إلى مهنة قانونية منظمة ويخول لها قانونها تحرير العقود وذلك تحت طائلة البطلان". وينص الفصل (16-618) على أنه: "يبرم العقد النهائي طبقا لمقتضيات الفصل (3-618) المشار إليه أعلاه بعد وضع البائع لدى محرر العقد شهادة مسلمة من المهندس المعماري تثبت نهاية الأشغال ومطابقة البناء لدفتر التحملات.

[1]- كما وقع تغييرها وتتميمها بالقانون رقم: 107.12.

ويتوقف تحرير عقد البيع النهائي على الإدلاء برخصة السكن أو شهادة المطابقة واستخراج الرسوم العقارية الفرعية بالنسبة للعقارات المحفظة وبعد إدلاء المشتري ما تبقى من ثمن البع كما هو محدد في عقد البيع الابتدائي".

وقد جاء في المرسوم التطبيقي لهذين الفصلين[1] في المادة الأولى منه ما نصه: "تطبيقا لأحكام الفصلين (3-618) و(16-618) المشار إليهما أعلاه، يؤهل لتحرير عقود البيع الابتدائية والنهائية الخاصة ببيع العقار في طور الإنجاز **الموثقون، والعدول والمحامون المقبولون للترافع أمام المجلس الأعلى**.

تحدد بقرار مشترك لوزير العدل ووزير الفلاحة والتنمية القروية والوزير المنتدب لدى الوزير الأول المكلف بالإسكان والتعمير لائحة المهن القانونية والمنظمة الأخرى المقبولة لتحرير العقود المشار إليها في الفقرة الأولى أعلاه، وكذا شروط تقييد أعضائها في اللائحة الاسمية المحددة سنويا".

والجديد الذي جاء به المشرع في القانون رقم 00-44 هو تأكيده على وجوب كتابة البيوع العقارية الواردة على العقارات في طور الإنجاز تحت طائلة البطلان سواء كانت هذه العقارات **محفظة** أو **غير محفظة**.

والكتابة في هذا النوع من البيوع هي كتابة للانعقاد (شرط صحة) بحيث إذا تخلفت يعتبر العقد باطلا، وهو ما يمكن معه القول: إن المشرع في هذا القانون -وقت صدوره-كان يرمي إلى قطع دابر الجدل الفقهي والخلاف القضائي بشأن شكلية أو رضائية بيع العقارات، وهو ما حسمته مدونة الحقوق العينية لفائدة الشكلية من خلال ما نصت عليه في مادتها الرابعة.

وقد أبقى المشرع أيضا في هذا القانون الباب مفتوحا في وجه هذه الكتابة إما في محرر رسمي أو محرر ثابت التاريخ[2].

وقد أطلق المشرع المغربي على مقابل المحرر الرسمي في القانون رقم (00-44)- وفي القوانين الأخرى التي جاءت بعد هذا القانون-اسم "**المحرر ثابت التاريخ**"،

[1]- المرسوم رقم 853-03-2 الصادر في 18 من ربيع الآخر 1425 (7 يونيو 2004) بتطبيق أحكام الفصلين 618-3 و618-16، منشور بالجريدة الرسمية عدد: 5222 بتاريخ 17 يونيو 2004، ص: 2640.

[2]- لمعرفة كيف يثبت تاريخ الورقة العرفية وفق ما حدده الفصل 425، انظر: د محمد الكشبور، المرجع السابق، ص: 87 وما يليها.

والواقع أن المشرع لم يبين بشكل واضح طبيعة المحرر الثابت التاريخ، هل يعني به المحرر العرفي[1] أم أنه يعني به محررا من نوع خاص؟ وسيرا على هدي ما تقتضيه المبادئ العامة للقانون المدني وقواعد الإثبات التي تميز عادة بين المحرر الرسمي والمحرر العرفي، فإننا نؤيد قول من يرى أن المشرع يقصد المحرر العرفي لكن مع بعض الخصوصيات التي تمت إضافتها شأن ضرورة كتابته من قبل مهني مسموح له بكتابة المحررات بحكم مهنته[2].

والجديد في هذا القانون هو أن المشرع نص على أن هذا المحرر يتم تحريره من طرف مهني ينتمي إلى مهنة قانونية منظمة ويخول لها قانونها تحرير العقود.

وقد نص المرسوم التطبيقي -كما أشير إليه أعلاه- في فقرته الأولى على أن المؤهلين لتحرير عقود البيع الابتدائية والنهائية الخاصة ببيع العقار في طور الإنجاز هم الموثقون والعدول والمحامون المقبولون للترافع أمام المجلس الأعلى (محكمة النقض حاليا)، فيما نصت الفقرة الثانية من نفس المادة على أنه تحدد بقرار مشترك لوزير العدل ووزير الفلاحة والتنمية القروية والوزير المنتدب لدى الوزير الأول المكلف بالإسكان والتعمير لائحة المهن القانونية والمنظمة الأخرى المقبولة لتحرير العقود المشار إليها في الفقرة الأولى أعلاه وكذا شروط تقييد أعضائها في اللائحة الاسمية المحددة سنويا.

---

[1]- لم يعرف المشرع المغربي المحرر العرفي رغم أنه قد عرف المحرر الرسمي في الفصل 418 من ق ل ع.

وقد عرف الدكتور محمد الكشبور الورقة العرفية بأنها هي التي لا يكتبها أشخاص أو موظفون عموميون لهم صلاحية التوثيق قانونا، فقد يكتبها الطرفان أو من ينوب عنهم شريطة توقيعها من المعنيين بالأمر. (د محمد الكشبور، بيع العقار بين الرضائية والشكل، ص: 67 هامش 63).

وعرفها الدكتور العلوي العبدلاوي بقوله: "الورقة العرفية هي التي تصدر من ذوي الشأن بوصفهم أشخاصا عاديين ويوقع عليها أحدهم لأن تكون دليلا كتابيا"(د العلوي العبدلاوي، وسائل الإثبات في التشريع المدني المغربي، مطبعة فضالة المحمدية، الطبعة الأولى 1977، ص: 84)

راجع أيضا مقتضيات الفصلين 423 و 425 من ق ل ع، وانظر بشأنهما: د محمد الكشبور، بيع العقار بين الرضاية والشكلية، مرجع سابق، ص: 76 إلى 95.

[2]- د عبد الكريم الطالب، توثيق الإيجار المفضي إلى تملك العقار، مقال منشور بمنشورات كلية الحقوق مركز الدراسات القانونية المدنية والعقارية مراكش، سلسلة الندوات والأيام الدراسية العدد: 23، أشغال الندوة العلمية الوطنية التي نظمها المركز المذكور بكلية الحقوق بمراكش يومي 11 و12 فبراير 2005، تنسيق د محمد بونبات ود محمد مومن، الطبعة الثانية، ص: 155 بتصرف.

وسنعود إلى هذه النقط في ضوء ما جاء في المادة 4 من مدونة الحقوق العينية.

ثانيا: توثيق التصرفات العقارية في القانون 00-18 المتعلق بالملكية المشتركة للعقارات المبنية[1].

جاء هذا القانون في إطار مواكبة التطورات والتحولات التي عرفها العقار والتي عجز القانون الصادر بتاريخ 16 نونبر 1946 المتعلق بالملكية المشتركة الملغى عن استيعابها ومواكبتها؛ إذ كان قد أبان مع مرور الزمن عن قصور في العديد من جوانبه، مما أثر سلبا على استقرار المعاملات في هذا النوع من العقارات، وهذا ما أدى إلى صدور القانون 00-18. وإلغاء القانون القديم.

وتجدر الإشارة إلى أن أحكام القانون 00-18 تسري على **العقار المحفظ** وعلى **العقار في طور التحفيظ** وعلى **العقار غير المحفظ** حسبما تنص عليه الفقرة الأخيرة من المادة الأولى من هذا القانون، أما القانون الملغى فلم يكن يطبق على **العقار غير المحفظ**.

وبالرجوع إلى **المادة 12**[2] من هذا القانون نجدها تنص على أنه: "**يجب** أن تحرر جميع التصرفات المتعلقة بنقل الملكية المشتركة أو إنشاء حقوق عينية عليها أو نقلها أو تعديلها أو إسقاطها بموجب **محرر رسمي** أو **محرر ثابت التاريخ** يتم تحريره من طرف مهني ينتمي إلى مهنة قانونية ومنظمة يخولها قانونها تحرير العقود، وذلك تحت طائلة البطلان

يحدد وزير العدل سنويا لائحة بأسماء المهنيين المقبولين لتحرير هذه العقود

يقيد باللائحة المحامون المقبولون للترافع أمام محكمة النقض طبقا للقانون المنظم لمهنة المحاماة

[1]- صدر بشأنه الظهير الشريف رقم: 298-02-01 بتاريخ: 25 رجب 1423 (3 أكتوبر 2002) بتنفيذ القانون رقم 00-18 المتعلق بنظام الملكية المشتركة للعقارات المبنية منشور في الجريدة الرسمية عدد: 5054 الصادرة بتاريخ: 2 رمضان 1423 (7 نونبر 2002)، ص: 3175، كما تم تعديل هذا القانون بالقانون رقم 106.12 الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.16.49 بتاريخ 19 من رجب 1437 (27 أبريل 2016) الجريدة الرسمية عدد: 6465 بتاريخ: 16 ماي 2016، ص: 3781.

[2]- تم تغيير المادة 12 بمقتضى المادة الأولى من القانون رقم: 106.12.

يحدد نص تنظيمي شروط تقييد باقي المهنيين المقبولين لتحرير هذه العقود".

فإن كانت هذه المادة قد صرحت بوجوب توثيق جميع التصرفات التي تجري على الملكية المشتركة كتابة، فإنها تركت الباب مفتوحا أما طريقة هذه الكتابة إما أن تجري في محرر رسمي وإما أن تجري في محرر ثابت التاريخ.

إن التقدم الذي يسجل لهذا القانون هو أنه وإن أبقى على المحررات العرفية عاملة في العملية التوثيقية إلا أنه لم يسمح بالفوضى والتسيب الذي كان يطبع قطاع التوثيق العرفي، فقصر هذا القانون تحرير المحررات ثابتة التاريخ على لائحة من المهنيين المقبولين لتحرير العقود تحدد سنويا.

وقد صدر المرسوم المتعلق بتطبيق أحكام المادة 12 المشار إليها أعلاه[1] فنص في مادته الأولى على أنه: "تطبيقا لأحكام المادة 12 من القانون رقم 00-18 المشار إليه أعلاه، يؤهل لتحرير جميع التصرفات المتعلقة بنقل الملكية المشتركة أو إنشاء حقوق عينية عليها أو نقلها أو تعديلها أو إسقاطها **الموثقون والعدول والمحامون المقبولون للترافع أمام المجلس الأعلى**.

تحدد بقرار مشترك لوزير العدل ووزير الفلاحة والتنمية القروية والوزير المنتدب لدى الوزير الأول المكلف بالإسكان والتعمير لائحة المهن القانونية والمنظمة الأخرى المقبولة لتحرير العقود المشار إليها في الفقرة الأولى أعلاه وكذا شروط تقييد أعضائها في اللائحة الاسمية المحددة سنويا"

وسنعود إلى هذه النقط في أوانها مستنيرين بما جاء في المادة 4 من مدونة الحقوق العينية.

ثالثا: توثيق التصرفات العقارية في القانون 00-51 المتعلق بالإيجار المفضي إلى تملك العقار[2].

من أهم الأهداف التي سعى هذا القانون إلى تحقيقها، هو إيجاد آلية جديدة تساعد على ولوج شريحة من المواطنين ذوي الدخل المحدود إلى ملكية العقار عبر

---

[1]- المرسوم رقم 852-03-2 الصادر في 18 من ربيع الآخر 1425 (7 يونيو 2004) بتطبيق أحكام المادة 12 من القانون رقم 00-18 المتعلق بالملكية المشتركة للعقارات المبنية منشور بالجريدة الرسمية عدد: 5222 بتاريخ 17 يونيو 2004.

[2]- صدر بتنفيذه الظهير الشريف رقم: 202-03-1 بتاريخ: 16 رمضان 1424 (11 نونبر 2003) منشور بالجريدة الرسمية عدد: 5172 بتاريخ 25 دجنبر 2003، ص: 4375-4377.

أداء ثمن البيع في شكل أقساط متفق عليها بالتراضي بين البائع والمكتري المتملك الذي ينتفع بالعقار إلى حين حلول أجل الملكية.

يطبق هذا القانون على العقارات المنجزة والمعدة للسكنى حسبما نصت عليه المادة الأولى منه، ومن ثم فإنه لا يطبق على العقارات المخصصة للصناعة أو التجارة أو الاستعمال المهني[1].

وعلى غرار ما جاء في كل من القانون 00-44 والقانون 00-18 فقد تبنت **المادة** 4 من القانون 00-51تقريبانفس الصياغة الواردة في القانونين السابقين فنصت على ما يلي: "**يجب** أن يحرر عقد الإيجار المفضي إلى تملك العقار **بموجب محرر رسمي** أو **محرر ثابت التاريخ**، يتم تحريره من طرف مهني ينتمي إلى مهنة قانونية ومنظمة يخولها قانونها تحرير العقود، وذلك تحت طائلة البطلان.

يحدد وزير العدل سنويا لائحة بأسماء المهنيين المقبولين لتحرير هذه العقود

...

يحدد نص تنظيمي شروط تقييد باقي المهنيين المقبولين لتحرير هذه العقود".

وتجدر الإشارة إلى أن العقد المشار إليه أعلاه ينبغي أن يوثق في محرر رسمي أو محرر ثابت التاريخ بداية ونهاية، سواء تعلق الأمر بعقد الإيجار المفضي إلى تملك العقار أو بالبيع النهائي الخاص بالإيجار المفضي إلى تملك العقار، وقد نصت **المادة16** على هذه المقتضيات بقولها: "لا يتم إبرام عقد البيع النهائي إلا بعد أداء المبلغ المتبقى من ثمن البيع المتفق عليه في عقد الإيجار المفضي إلى تملك العقار

يبرم العقد وفق الكيفية التي تم بها إبرام عقد الإيجار المفضي إلى تملك العقار كما هو مبين في المادة 4 من هذا القانون".

وقد سلك هذا القانون نفس المسلك الذي سلكه كل من القانون(00-44) والقانون (00-18) فأبقى على ازدواجية التوثيق بين المحرر الرسمي والمحرر الثابت التاريخ، كما قصر بدوره تحرير المحررات الثابتة التاريخ على المنتمين إلى مهنة قانونية يخول لها قانونها تحرير العقود، وأن وزير العدل سيحدد سنويا قائمة لائحة هذه المهن.

[1]- د العربي مياد، الإيجار المفضي إلى التملك، مقال منشور بمجلة القضاء المدني، عدد:2، السنة: 2010، ص:39.

وقد نص المرسوم التطبيقي لهذا القانون في مادته الأولى على أنه "تطبيقا لأحكام المادتين 4 و16 من القانون رقم 00-51 المشار إليه أعلاه، يؤهل لتحرير عقد الإيجار المفضي إلى تملك العقار وعقد البيع النهائي الخاص بالإيجار المفضي إلى تملك العقار **الموثقون والعدول والمحامون المقبولون للترافع أمام المجلس الأعلى**.

تحدد بقرار مشترك لوزير العدل ووزير الفلاحة والتنمية القروية والوزير المنتدب لدى الوزير الأول المكلف بالإسكان والتعمير لائحة المهن القانونية والمنظمة الأخرى المقبولة لتحرير العقود المشار إليها في الفقرة الأولى أعلاه وكذا شروط تقييد أعضائها في اللائحة الاسمية المحددة سنويا".

ولنا عودة إلى هذه النقط مستحضرين مقتضيات المادة 4 من مدونة الحقوق العينية.

المطلب الثاني: توثيق التصرفات العقارية في مدونة الحقوق العينية بين مقتضيات النصوص القانونية ومتطلبات التطبيق.

نخصص هذا المطلب للحديث عن توثيق التصرفات العقارية في مدونة الحقوق العينية (أولا) وتوثيق التصرفات العقارية بين مقتضيات النصوص القانونية ومقتضيات تطبيقها (ثانيا).

أولا: توثيق التصرفات العقارية في مدونة الحقوق العينية

صدرت مدونة الحقوق العينية بتاريخ 25 من ذي الحجة 1432 (22 نوفمبر 2011)، ونشرت بالجريدة الرسمية بتاريخ 27 ذو الحجة 1432 (24 نوفمبر 2011) ودخلت حيز التنفيذ بتاريخ 24 ماي 2012[1]،والسؤال المطروح هو: هل تستطيع هذه المدونة أن تسد الثغرات التي كانت تعتري التشريع المغربي عامة، وفي مجال العقار وما يتعلق به من حقوق وتصرفات جارية عليه خاصة؟

إن الذي دعانا إلى طرح هذا السؤال هو أن آمالا عريضة كانت معقودة على هذه المدونة؛ لحل كثير من الإشكالات، وتجاوز العديد من المعيقات التي عرفتها الممارسة التطبيقية للمقتضيات التشريعية المؤطرة للعقار، لاسيما وقد عرف المغرب -شأنه شأن باقي الدول- عدة متغيرات وتحولات اجتماعية واقتصادية وثقافية

[1]- تطبيقا لمقتضيات المادة334 من مدونة الحقوق العينية.

وتطورات متلاحقة غذتها التأثيرات الكبيرة التي أفرزتها العولمة، وكان طبيعيا أن ينعكس ذلك كله على الميدان العقاري بالمغرب.

وقد كان من جملة المشاكل التي يتخبط فيها العقار، المشاكل المرتبطة بتوثيق التصرفات العقارية التي عرفت تسيبا وفوضى عارمة فيما يتعلق بتحرير التصرفات الجارية على العقار، ولاسيما على مستوى تحرير المحررات العرفية، وإن كانت بعض القوانين كما أشرنا إليه أعلاه حاولت التقليل ما أمكن من هذا التسيب؛ وذلك بالنص على أن بعض التصرفات العقارية ينبغي تحريرها في محررات رسمية أو محررات ثابتة التاريخ، شريطة تحريرها من منتمين إلى مهنة قانونية ومنظمة يخولها قانونها تحرير العقود، وذلك تحت طائلة البطلان، وقد وُعِدَ أنه في كل سنة تُحدد لائحة من المهنيين المقبولين لتحرير العقود.

إن ما نصت عليه هذه القوانين في نظرنا يبقي محدودا؛ لأنه يتعلق بأنواع خاصة من العقار (بيع العقار في طور الإنجاز، الملكية المشتركة للعقارات المبنية، الإيجار المفضي إلى تملك العقار). يضاف إلى ذلك المشاكل التي نجمت عن ممارسة المقتضيات القانونية التي جاءت بهذه القوانين فيما يتعلق بمن له صلاحية تحرير المحررات ثابتة التاريخ.

وأمام هذه الانتظارات، وهذه المشاكل المشار إلى بعض منها أعلاه، لم يجد مشرع مدونة الحقوق العينية بدا من النص بقواعد آمرة في **المادة4**[1] على أنه:

"**يجب** أن تحرر– تحت طائلة البطلان- جميع التصرفات المتعلقة بنقل الملكية أو بإنشاء الحقوق العينية الأخرى أو نقلها أو تعديلها أو إسقاطها **وكذا الوكالات الخاصة** بها بموجب **محرر رسمي**، أو **بمحرر ثابت التاريخ** يتم تحريره من طرف **محام مقبول للترافع أمام محكمة النقض** مالم ينص قانون خاص على خلاف ذلك.

يجب أن يتم توقيع العقد المحرر من طرف المحامي والتأشير على جميع صفحاته من الأطراف ومن الجهة التي حررته.

[1]- تم تتميم الفقرة الأولى ن المادة 4 بمقتضى المادة الفريدة من القانون رقم: 96.16 الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم: 1.17.50 بتاريخ 5 ذي الحجة 1438 (30 أغسطس 2017)، الجريدة الرسمية عدد: 6604 بتاريخ: 2017/09/14.

تصحح إمضاءات الأطراف من لدن السلطات المحلية المختصة ويتم التعريف بإمضاء المحامي المحرر للعقد من لدن رئيس كتابة الضبط بالمحكمة الابتدائية التي يمارس بدائرتها".

وتجدر الإشارة إلى أن مقتضيات مدونة الحقوق العينية تسري على الملكية العقارية والحقوق العينية ما لم تتعارض مع تشريعات خاصة بالعقار، كما أن مقتضيات ظهير الالتزامات والعقود تطبق في ما لم يرد به نص في المدونة فإن لم يوجد نص فيه فإنه يرجع إلى الراجح والمشهور وما جرى به العمل من المذهب المالكي كما نصت على ذلك المادة الأولى من مدونة الحقوق العينية.

وقد أبقت مدونة الحقوق العينية على الازدواجية في توثيق التصرفات العقارية بين المحررات الرسمية والمحررات ثابتة التاريخ، إلا أن الجديد في هذه المدونة هو أن تحرير المحررات ثابتة التاريخ تم قصره على المحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض فقط، بشروط محددة في الفقرة الثانية من المادة 4 أعلاه، ولم يتم النص في هذه المادة على لائحة من مهنيين آخرين يحددها وزير العدل أو غيره.

وإذا كان توثيق التصرفات العقارية في القوانين المشار إليها أعلاه بواسطة المحررات الرسمية لا يثير إشكالات عملية، وإذا كان المحامون المقبولون للترافع أمام محكمة النقض مؤهلون لتحرير المحررات الثابتة التاريخ بمقتضى النصوص الواردة في القوانين المشار إليها أعلاه، فإنه وأمام المقتضى الذي جاءت به المادة 4 من مدونة الحقوق العينية، تثار مجموعة من الإشكالات، وتطرح العديد من الأسئلة بشأن باقي المؤهلين من أصحاب المهن القانونية المنظمة الأخرى المقبولة لتحرير العقود ثابتة التاريخ المشار إليها في القوانين أعلاه، فهل المحامون المقبولون للترافع أمام محكمة النقض هم وحدهم الذين أصبح لهم حق تحرير المحررات ثابتة التاريخ المتعلقة بالتصرفات العقارية حتى في بيع العقار في طور الإنجاز والملكية المشتركة والإيجار المفضي إلى تملك العقار؟ أم أن المهنيين الآخرين المشار إليهم في القوانين السالفة الذكر 00-44 و00-18 و00-51 يبقى لهم الحق أيضا في تحرير المحررات الثابتة التاريخ المتعلقة بالتصرفات العقارية التي تنظمها هذه القوانين؟ ومن هم أصحاب هذه المهن الأخرى الذين ستخولهم النصوص التنظيمية في حال صدورها تحرير هذه المحررات؟

وهل يسوغ القول: إن **المادة4** من مدونة الحقوق العينية فيما يتعلق بالمحررات ثابتة التاريخ نسخت أو خصصت أو قيدت كلا من أحكام **المادة12** من قانون الملكية المشتركة للعقارات المبنية وأحكام **الفصول618-3 و618-3 مكرر و618-16** من قانون بيع العقار في طور الانجاز، وأحكام **المادتين4و16** من قانون الإيجار المفضي إلى تملك العقار؟ وبالتالي لا تقبل في هذه القوانين إلا المحررات الرسمية التي يحررها الموثقون أو العدول أو المحررات ثابتة التاريخ التي يحررها المحامون وفق الشروط والكيفيات المنصوص عليها في المادة 4 من مدونة الحقوق العينية؟

وإذا سوغنا لباقي المهنيين -الذين وُعِدَ بأن نصوص تنظيمية ستصدر وستحدد لائحة سنوية أسماءهم-تحرير المحررات ثابتة التاريخ المشار إليها في القوانين 00-44 و00-18 و00-51، التي تنصب على عقارات تكتسي طبيعة خاصة، وحساسية بالغة، تقتضي الدقة والتوفر على مؤهلات خاصة لتوثيق هذه التصرفات؟ أليس من باب أولى وأحرى أن يسوغ لهؤلاء المهنيين أن يحرروا المحررات ثابتة التاريخ المنصبة على عقارات أو حقوق عينية لا تكتسي مثل هذه الخصوصية كشأن ما تنظمه مدونة الحقوق العينية؟

وإذا ما صدرت قوانين خاصة تنص على أهلية بعض الفئات لتحرير المحررات ثابتة التاريخ -كوكلاء الأعمال مثلا-، فهل سيتسع مجال اختصاصهم ليشمل حتى المجال الذي حصرته المادة 4 من مدونة الحقوق العينية؟ وفي هذه الحالة ألا تكون المادة 4 من مدونة الحقوق العينية قد أفرغت من محتواها؟

إن الجواب عن هذه الأسئلة وغيرها، يقتضي منا الحديث عن توثيق التصرفات العقارية بين مقتضيات النصوص القانونية ومتطلبات التطبيق وإكراهات التنزيل، وهو ما تعالجه النقطة الموالية:

ثانيا: توثيق التصرفات العارية بين مقتضيات النصوص القانونية ومتطلبات التطبيق.

أعتقد أن الجواب عن الأسئلة المطروحة أعلاه وغيرها، هو رهين بالفحص الدقيق والتمحيص الواعي لمدونة الحقوق العينية عموما، وللسياق الذي جاءت فيه كل من المادة الأولى والرابعة منها خصوصا، حيث إن الأولى تنص في فقرتها الأولى على

أنه: "تسري مقتضيات هذا القانون على الملكية العقارية والحقوق العينية **ما لم تتعارض مع تشريعات خاصة بالعقار**".

أما **المادة 4** فجاء في فقرتها الأولى كما سلفت الإشارة إلى أنه: "**يجب** أن تحرر - تحت طائلة البطلان- جميع التصرفات المتعلقة بنقل الملكية أو بإنشاء الحقوق العينية الأخرى أو نقلها أو تعديلها أو إسقاطها **وكذا الوكالات الخاصة بها** بموجب محرر رسمي، أو بمحرر ثابت التاريخ يتم تحريره من طرف محام مقبول للترافع أمام محكمة النقض **ما لم ينص قانون خاص على خلاف ذلك**".

فبالنسبة لفهم مضمون العبارتين الواردتين في المادتين المشار إليهما أعلاه نطرح الأسئلة التالية: ما المقصود بعبارة: "**ما لم تتعارض مع تشريعات خاصة بالعقار**" الواردة في الفقرة الأولى من المادة أعلاه؟ وما المقصود بعبارة: "**ما لم ينص قانون خاص على خلاف ذلك**" الواردة في الفقرة الأولى من المادة 4 أعلاه؟

إن الذي قد يستقيم فهمه من هاتين العبارتين، هو أن أحكام مدونة الحقوق العينية تبسط رداءها على مختلف أشكال الملكية العقارية الموجودة بالمغرب، وما قد ينشأ عنها من حقوق عينية، طالما أنها لا تتعارض مع أحكام تشريعات خاصة بنوع من أنواع العقارات بالمغرب وبالحقوق العينية التي تترتب عليها.

وعلى سبيل المثال، فإن مدونة الحقوق العينية لا يمكن تطبيقها على عقارات الأحباس؛ لأن هناك قانون خاص ينظم هاته العقارات ألا وهو مدونة الأوقاف الحالية؛ بل إن هذا ما تؤكده حتى المادة 130 من مدونة الحقوق العينية[1]. ونفس الشيء يمكن أن يقال في الأنواع الأخرى من العقارات التي تنظمها قوانين خاصة مثل:

- الأملاك العامة المنظمة بظهير 3 يوليوز 1914م
- الأملاك الخاصة بالدولة المنظمة بظهير 3 يناير 1916م
- الأملاك الغابوية المنظمة بظهير 10 أكتوبر 1917م
- الأراضي الجماعية أو السلالية المنظمة بظهير 27 أبريل 1919م.

[1]- تنص هذه المادة 130 من مدونة الحقوق العينية على أنه تطبق على حق الحبس الأحكام الواردة في مدونة الأوقاف".

فمن الواضح أن مدونة الحقوق العينية لا تسري على هذه الأنواع من العقارات التي تنظمها هذه القوانين الخاصة.

والأسئلة المطروحة هي: هل تعتبر قوانين الأصفار: 00-44 و00-18 و00-51 قوانين خاصة تنظم أنواعا خاصة من التصرفات التي تقع على أنواع خاصة من الملكيات العقارية التي تخضع لأنظمة خاصة؟ وبالتالي إذا تعارضت مقتضياتها مع مقتضيات مدونة الحقوق العينة، فإنها لا تطبق عليها ولا على التصرفات المتعلقة بها؟

وهل ما جاء بقوانين الأصفار المشار إليها أعلاه -فيما يتعلق بالمؤهلين لتحرير المحررات ثابتة التاريخ- يتعارض مع ما ورد بالمادة 4 من مدونة الحقوق العينية بهذا الشأن؟

ألا يمكن القول إن مدونة الحقوق العينة نص متأخر زمنيا، وقوانين الأصفار قوانين متقدمة زمنيا، وأن المتأخر ينسخ المتقدم؟ لكن ألا يتطلب إعمال النسخ أن تكون هذه القوانين في نفس المرتبة ومنصبة على نفس الأنواع العقارية؟

بالنسبة لعبارة "**ما لم ينص قانون خاص على خلاف ذلك**" الواردة في الفقرة الأولى من المادة 4 أعلاه، فقد يستساغ أن يفهم منها أنه إذا نص قانون خاص على خلاف ما نصت عليه المادة 4 من قصرها توثيق التصرفات الواردة على العقار والحقوق العينية العقارية على المحررات الرسمية أو المحررات ثابتة التاريخ التي يحررها المحامون بالشروط والكيفيات المنصوص عليها في المادة 4، فإنه في هذه الحالة إذا كان هناك قانون خاص يسمح لفئات معينة بتحرير المحررات ثابتة التاريخ، فإنه يسوغ لها ذلك وفق ما ينص عليه هذا القانون الخاص، ولا يعتبر ذلك متعارضا مع أحكام المادة 4 ما دام أن هذه المادة نصت على ما نصت عليه واستثنت من ذلك "**ما لم ينص قانون خاص على خلاف ذلك**".

إن إمكانية أن تنضم بعض المهن إلى المحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض في تحرير المحررات ثابتة التاريخ تبقى قائمة بموجب النصوص المشار إليها أعلاه، وكل ما في الأمر أن ذلك متوقف على قرار وزيري، وإن لم يخرج هذا القرار لحد الساعة، فإمكانية خروجه تبقى قائمة في أي لحظة.

والسؤال المطروح هو: هل يجوز للمحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض ولباقي المهنيين المشار إليهم في قوانين الأصفار أعلاه تحرير العقود ثابتة التاريخ المنصبة على بعض التصرفات التي تجري على العقارات المنظمة بمقتضى هذه القوانين؟

وبمعنى أدق هل يسوغ للمحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض ولباقي المهنيين المشار إليهم في قوانين الأصفار أعلاه أن يحرروا عقد الهبة أو الصدقة أو العمرى المنصبة على عقار في إطار الملكية المشتركة؟ مع العلم أن مدونة الحقوق العينية اشترطت الرسمية في هذه العقود بموجب المواد 106 و274 و291.

الجواب حسب اعتقادي أن ذلك غير سائغ، وأنه لا يجوز لا للمحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض ولا لباقي المهنيين المشار إليهم في القوانين أعلاه أن يحرروا هذه العقود؛ لأن المواد المشار إليها أعلاه من مدونة الحقوق العينية قصرت تحرير العقود الخاصة بهذه التصرفات على المحررات الرسمية، وتعتبر نصوص المدونة مقيدة لما ورد مطلقا بالنصوص الواردة في قوانين الأصفار أعلاه.

هذا من جهة ومن جهة ثانية فإنه يمكن بهذا التقييد رفع ما يمكن أن يتبادر إلى الذهن من تعارض بين النصوص التشريعية المتعلقة بالعقار، حيث يمكن الجمع بين نصوص قوانين الأصفار ومواد مدونة الحقوق العينية، وهذا الجمع ممكن وهو مطلوب.

ومن جهة ثالثة فإننا نعتقد أن الرسمية في الهبة والصدقة والعمرى ومختلف العقود التي نصت المدونة على رسميتها ولعل هذا هو غاية المشرع ومما يؤيد ذلك أن المشروع الذي تقدمت به الحكومة في شخص وزارة العدل والمتعلق بوكلاء الأعمال محرري العقود ثابتة التاريخ جعل من مهام وكيل الأعمال:

"تحرير العقود ثابتة التاريخ التي لها علاقة بالعقارات المحفظة وغير المحفظة والعقود المتعلقة بنظام الملكية المشتركة للعقارات المبنية، وبيع العقارات في طور الإنجاز والإيجار المفضي إلى تملك العقار، وكل ما له علاقة بالشؤون المدنية والتجارية والتصرف في المنقولات"، حسبما جاء بالمادة 35 من المشروع، ولكن **منع** عليه: "تحرير العقود والوثائق التي استوجب القانون تحريرها في شكل رسمي"، كما تنص على ذلك المادة 36 من المشروع المذكور.

الخلاصة هي أنه ليس هناك ما يمنع باقي المهنيين المشار إليهم في قوانين الأصفار أعلاه من إمكانية تحرير العقود المتعلقة بنظام الملكية المشتركة للعقارات المبنية، وبيع العقارات في طور الإنجاز والإيجار المفضي إلى تملك العقار ولكن يمنع عليهم تحرير العقود التي استوجب القانون -المتمثل في مدونة الحقوق العينية وغيرها- تحريرها في شكل رسمي.

وهكذا فإنه يمنع على المحامين -وإن كانون مقبولين للترافع أمام محكمة النقض- كما يمنع على باقي المهنيين -سواء المنصوص عليهم في قوانين الأصفار أعلاه أو الذين ستصدر قوانين تنظم مهنتهم- تحرير عقد الهبة أو عقد الصدقة أو العمرى على سبيل المثال.

إن الاستثناء المنصوص عليه في المادة4 من مدونة الحقوق العينية: "**ما لم ينص قانون خاص على خلاف ذلك**" يتيح إمكانية إصدار نص جديد يخول مهنة أو مهنا أخرى صلاحية تحرير العقود عموما والمتعلقة بالتصرفات العقارية خصوصا.

إن هذا الفهم قد يبدو منطقيا ومستقيما، ومما يزكي هذا الطرح أنه في الآونة الأخيرة تقدمت وزارة العدل بـ"**مشروع قانون رقم:12-88 بتنظيم مهنة وكلاء الأعمال محرري العقود ثابتة التاريخ**"، وهو ما أثار غضب الموثقين والعدول الذين خرجوا في مظاهرات احتجاجية أمام وزارة العدل وأمام عدة محاكم من محاكم المملكة إلى غير ذلك من الأشكال الاحتجاجية الأخرى التي دخلوا فيها[1].

وقد برر الموثقون والعدول احتجاجاتهم على مشروع قانون وكلاء الأعمال بالتراجع عن منحى الرسمية في التوثيق وعن مقتضيات المادة 4 من مدونة الحقوق العينية، واستهداف وإضعاف مؤسسة التوثيق[2].

---

[1]- والغريب في الأمر أن العدول والموثقين لم يخرجوا في احتجاجات حسب علمي عندما أسند تحرير المحررات ثابتة التاريخ إلى المحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض، كما خرجوا عند تقديم المشروع الذي يسند أيضا تحرير هذه المحررات إلى وكلاء الأعمال!والغريب أيضا أن المحامين ولاسيما المحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض لم يعرف عنهم أي احتجاج حسب علمي على هذا المشروع الذي جعل وكلاء الأعمال يشاركونهم في التوثيق بالمحررات ثابتة التاريخ!

[2]- والسؤال هو: لماذا خرج الموثقون والعدول احتجاجا على مشروع قانون وكلاء الأعمال، ولم يخرجوا من قبل عن المحامين عندما أسند إليهم المشرع تحرير المحررات ثابتة التاريخ؟ فهل هذه المبررات التي برروا بها خروجهم الآن لم تكن قائمة آنذاك مع المحامين؟ أم أن الأمر له علاقة بشدة المنافسة التي سيشكلها وكلاء الأعمال على الموثقين والعدول؟ أما المحامون فلهم مهام أخرى أكثر أهمية من تحرير العقود، وبالتالي فهم لا يشكلون منافسة شرسة للعدول والموثقين، زد على ذلك أن كثيرا من المحامين يعزفون عن تحرير تلك المحررات والدخول فيما تتطلبه من إجراءات وشروط.

وقد ردت وزارة العدل على ذلك بأنه ليس بالمادة 4 ما يمنع من تقديم مثل هذه المشاريع سيما والمادة 4 بها استثناء واضح وهو عبارة "**ما لم ينص قانون خاص على خلاف ذلك**"[1].

ودون الدخول في أي جدل عقيم أو الانحياز لجهة على حساب أخرى، فإننا ندعو إلى معالجة هذه القضية بكل هدوء وموضوعية، وذلك بتحليل النصوص القانونية واستنطاق منطوقها ومفهومها ودلالاتها مع مراعاة سياقاتها العامة والخاصة.

والظاهر من المادة الأولى والمادة 4 من مدونة الحقوق العينية، أنه ليس فيها ما يمنع من إصدار قوانين خاصة تخول مهنا أخرى صلاحية تحرير العقود تنضاف إلى الموثقين والعدول والمحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض. ومما يؤيد ما ذهبنا إليه هو أن القوانين 00-44 و00-18 و00-51 -كما أشرنا إليه أعلاه-تنص كلها حرفيا على قاعدة ملخصها: أن العقود المتعلقة بنقل الملكية أو بإحدى الحقوق العينية أو المرتبطة بها هي إما عقود رسمية (يحررها العدول أو الموثقون) أو عقود ثابتة التاريخ يحررها من هو مؤهل قانونا لتحريرها (محامون ولائحة المهنيين بقرار وزيري)؟ إذن فإمكانية أن تنضم بعض المهن إلى المحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض في تحرير المحررات ثابتة التاريخ تبقى قائمة بموجب النصوص المشار إليها أعلاه، وكل ما في الأمر أن ذلك متوقف على صدور النصوص التنظيمة، وإن لم تخرج هذه النصوص لحد الساعة، فإمكانية خروجها تبقى قائمة في أي لحظة.

ويبقى السؤال مطروحا: أين موقع وكلاء الأعمال المرخص لهم في إطار ظهير 1945 من المهن المشار إليها في النصوص أعلاه؟

الجواب ببساطة أن هؤلاء الوكلاء ليسوا منظمين في مهنة قانونية كما اشترطت ذلك النصوص المشار إليه أعلاه، وتبعا لذلك فالمقتضيات القانونية الجديدة التي جاءت بها القوانين 00-44 و00-18 و00-51 ومدونة الحقوق العينية، يترتب عن تطبيقها منع وكلاء الأعمال المرخص لهم في إطار ظهير 12 يناير 1945 من تحرير العقود ثابتة التاريخ؛ لأن ليس لهم إطار قانوني منظم لمهنتهم، ولعل هذا ما تعذر معه إصدار نص تنظيمي لقبول وكلاء الأعمال ضمن المهن القانونية المخول لها

[1]- أنظر رد وزارة العدل على احتجاجات الموثقين والعدول في جريدة الصباح العدد 4209، السنة الرابعة عشرة، الثلاثاء 29 أكتوبر 2013، ص: 11.

تحرير العقود؛ لأن هذه المهنة غير منظمة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا ينبغي أن ننسى أن وكلاء الأعمال المرخص لهم في إطار الظهير أعلاه، لهم حقوق مكتسبة ينبغي رعايتها والمحافظة عليها، فهذه إشكالية حقيقية تحتاج إلى حل، فما هو هذا الحل؟

نعتقد أن ما أقدمت عليه وزارة العدل من إعداد مشروع قانون يتعلق بتنظيم مهنة وكيل الأعمال محرر العقود ثابتة التاريخ، يندرج في إطار الحل لهذه الإشكالية؛ لأن هذا المشروع إذا ما تمت المصادقة عليه -وإذا ما سمحت له العفاريت والتماسيح باستكمال باقي المساطر التشريعية- سيوفر الإطار القانوني المنظم لهذه المهنة بما سيسمح بحسن تأطيرها وتنظيمها ومن ثم يخول المنتمين إليها تحرير العقود ثابتة التاريخ ويرتفع الإشكال.

وبالتالي فما تنظيم مهنة وكلاء الأعمال إلا تحصيل حاصل لكي يخول هؤلاء الوكلاء من الاستمرار في تحرير العقود ثابتة التاريخ دون أن يتعارض ذلك مع المقتضيات القانونية التي جاءت بها قوانين الأصفار ومدونة الحقوق العينية.

وإن كان لأحد أن يحتج، فقد كان له من الأولى أن يحتج على المقتضيات القانونية التي جاءت في القوانين أعلاه، والتي خولت للمنتمين إلى مهن قانونية ومنظمة أخرى، تحرير المحررات ثابتة التاريخ، أما المشروع المذكور أعلاه فما هو إلا تحصيل حاصل.

إن هذا الجدل الذي أثير بشأن هذا المشروع، ما كان له أن يكون بهذه الحدة لو كانت لوزارة العدل مخططات تشريعية شاملة وقارة ومتكاملة، ولو كانت تمتلك رؤية واضحة للمجالات التي تشرع بشأنها، مع التنسيق التام بين مختلف القطاعات واستشارة مختلف الحساسيات من فاعلين ومتدخلين وباحثين ومهتمين، وإجراء دراسات مسبقة، لو كان ذلك لما خرجت هذه القوانين بهذا الشكل مائلة من البيت ما تلبث أن تسقط في التعارض بين بعض مقتضياتها أو تكاد تتعارض.

وبالرجوع إلى مدونة الحقوق العينية والقوانين الأخرى، فقد لوحظ أن المدونة أطرت فقط موضوع المعاملات العقارية كما هي في ظهير 2 يونيو 1915 الملغى، وتعاملت باحتشام مع المجالات الأخرى كالتعمير والملكية المشتركة وغيرها من النصوص المرتبطة بالعقار، حيث بقيت تقريبا مستبعدة من نطاق تطبيق هذا

النص؛ وبذلك تكون المدونة قد اتخذت موقفا سلبيا من النصوص الخاصة وتركتها على ما هي عليه وبالتالي فأهمية هذه المدونة تبقى محدودة.

أما عن السياق الذي جاءت فيه المحررات ثابتة التاريخ فيمكن تلخيصه فيما يلي:

-إن السياق العام والخاص الذي جاءت فيه المحررات ثابتة التاريخ في القوانين المشار إليها أعلاه بما فيها مدونة الحقوق العينية، كلها توحي بأن المشرع كان يتجه نحو الرسمية والتضييق من مجال المحررات العرفية في المجال العقاري نظرا لما تسببه من مشاكل في هذا الميدان.

- إن اللائحة الموعود بإصدارها في قوانين الأصفار الثلاثة أعلاه، تأخر صدورها كثيرا[1]؛ مما جعل الرسمية بالنسبة للعقود المنجزة في إطار النصوص المذكورة أعلاه أضحت واقعا معيشا أو تكاد تكون كذلك؛ نظرا لفرض مؤسسات القروض والأبناك استعمال المحرر الموثق بالشكل الرسمي.

إذن هذا هو الفهم الذي تيسر لنا فهمه من المادة الأولى والمادة 4 من مدونة الحقوق العينية وهذا هو السياق العام الذي نحسب أن المحررات ثابتة التاريخ قد جاءت فيه والمقتضى الذي جاءت به المادة 4 من مدونة الحقوق العينية.

ونعتقد أن هذا هو الجو العام الذي سمح لوزارة العدل والحكومة بشكل عام لتقديم مشروع قانون رقم: 12-88 بتنظيم مهنة وكلاء الأعمال محرري العقود ثابتة التاريخ؛ نظرا للضغط الذي مارسته هذه الفئة التي كانت تمارس التوثيق العرفي، ونظرا لما شكله المقتضى الوارد في المادة 4 من مدونة الحقوق العينية من مساس بالمورد المعيشيلهذه الشريحة من المجتمع، وهو ما قد يؤثر على الاستقرار والسلم والأمن الاجتماعي، كل هذا في نظرنا حذا بالقائمين على التشريع بإصدار مشروع قانون خاص بهذه الفئة غايته تلبية حاجياتها من جهة والمحافظة على الأمن التوثيقي في المجتمع من جهة أخرى.

وقد نتفهم أسباب مراعاة وزارة العدل-باعتبارها مكونا هاما من مكونات الحكومة-الاعتبارات المشار إليها أعلاه، وتخويلها لوكلاء الأعمال الاستمرار في تحرير المحررات ثابتة التاريخ، لكن الذي استعصى على فهمنا هو أنها لم تقف عند هذا

[1]- لم يبدأ صدور لائحة بأسماء السادة المحامين المقبولين لتحرير العقود الثابتة التاريخ إلا في بحر سنة 2018

الحد؛ بل جعلت اختصاص هذه الفئة يمتد ليشمل المجال الذي أطرته المادة 4 من مدونة الحقوق العينية وزيادة؟ وهكذا نقرأ مثلا في المادة 35 من مشروع قانون تنظيم مهنة وكلاء الأعمال ما نصه: "يمارس وكيل الأعمال محرر العقود ثابتة التاريخ مهامه التي تتمثل في:

-إنجاز المحررات المطلوبة بالاتفاق والتراضي وحماية للتعبير عن الإرادة المعبر عنها.

-تحرير العقود ثابتة التاريخ التي لها علاقة بالعقارات المحفظة وغير المحفظة والعقود المتعلقة بنظام الملكية المشتركة للعقارات المبنية، وبيع العقارات في طور الإنجاز والإيجار المفضي إلى تملك العقار، وكل ما له علاقة بالشؤون المدنية والتجارية والتصرف في المنقولات.

-يحق لوكيل الأعمال محرر العقود ثابتة التاريخ تلقي مختلف هذه العقود التي تدخل في اختصاصه، سواء كانت تتعلق بقضايا خاصة بالدائرة الاستئنافية التابع لها أو بمختلف الدوائر الاستئنافية الأخرى للمملكة، شريطة تلقيها وتحريرها داخل مكتبه".

أما المادة 36 من المشروع فتنص على أنه: "يمنع على وكيل الأعمال محرر العقود ثابتة التاريخ، تحرير الاتفاقات أو العقود أو تلقي التصريحات الأخرى المعبرة عن الإرادة والتي يكون موضوعها خارجا عن دائرة التعامل أو المتعلقة بالأحوال الشخصية، وكذلك مختلف العقود والوثائق التي استوجب القانون تحريرها في شكل رسمي".

وفي نظرنا فإنه إذا ما تمت المصادقة على هذا المشروع بهذا الشكل، ودون إجراء أية تعديلات عليه، فإن ما تم التنصيص عليه في المادة 4 من المدونة سيفرغ هذه المادة من محتواها.

ونعتقد أن ما تخوله هاتين المادتين لوكلاء الأعمال من اختصاصات هي أوسع بكثير من الاختصاصات المخولة للعدل؛ ذلك أنه إذا كان الاختصاص المكاني للعدول لا يتجاوز دائرة المحكمة المنتصبين فيها، فإن الاختصاص المكاني لوكيل الأعمال محرر العقود ثابتة التاريخ، يتجاوز حدود دائرة الاستئناف التي يمارس بها إلى مختلف الدوائر الاستئنافية بالمملكة، بمعنى أن اختصاصه أصبح بمقتضى المادة 35

من المشروع المشار إليه أعلاه يشمل مجموع التراب الوطني كله، شأنه في ذلك شأن الموثق[1].

المبحث الثاني: توثيق التصرفات العقارية عن طريق المحررات الرسمية أو المحررات ثابتة التاريخ الدواعي والضمانات

إن المتمعن في النصوص القانونية التي أشرنا إليها أعلاه يلحظ أن المشرع قد سار فيها سيرا حثيثا نحو وجوب تحرير جميع التصرفات العقارية كتابة، وتوثيق هذه التصرفات بمحررات رسمية في المقام الأول، وبمحررات عرفية ـ تتمثل في المحررات ثابتة التاريخ ـ في المقام الثاني، كما يلاحظ أن المشرع كان يجنح إلى الرسمية بشكل عام، والحد من العقود العرفية والتضييق من مجالها قدر المستطاع في المجال العقاري، ويتجلى هذا المنحى من خلال النصوص المنظمة لبعض أنواع العقارات التي أشرنا إليها أعلاه.

والسؤال المطروح هو ما الحامل للمشرع المغربي على سلوك هذا المنحى؟

إن الجواب عن هذا السؤال سيتم من خلال الحديث عن المشاكل والأخطار الناجمة عن التوثيق العرفي، والضمانات التي يوفرها التوثيق بالمحررات الرسمية أو المحررات ثابتة التاريخ. وتبعا لذلك نتناول الضمانات التي يوفرها التوثيق الرسمي (مطلب أول) والمشاكل والمخاطر الناجمة عن التوثيق العرفي وضمانات المحررات ثابتة التاريخ (مطلب ثان).

المطلب الأول: الضمانات التي يوفرها التوثيق الرسمي

أعتقد أن المشرع بالإضافة إلى المبررات والمسوغات التي أشرنا إليها أعلاه، نحى نحو الرسمية في توثيق التصرفات العقارية؛ لاقتناعه بأهمية الكتابة الرسمية في الحد من المنازعات بين الأفراد في المجال العقاري؛ ولما يوفره هذا النوع من التوثيق من ضمانات سواء كان بواسطة العدول أو الموثقين؛ ويتجلى ذلك في الضمانات المشترطة فيمن يقوم بتحرير المحرر الرسمي (العدول أو الموثق) أو الضمانات المتبلورة على مستوى الوثيقة الرسمية ذاتها.

[1]. تنص الفقرة الأولى من المادة 12 من قانون التوثيق على أنه: "يمارس الموثق مهامه بمجموع التراب الوطني"

هذه الضمانات يمكن توزيعها بين الضمانات المتعلقة بمحرر المحرر الرسمي سواء كان عدلا أو موثقا (أ) وبين الضمانات المتعلقة بالمحرر الرسمي ذاته سواء حرره العدول أو الموثق (ب).

أ- الضمانات المتعلقة بالعدل والموثق لتحرير المحرر الرسمي

إن هذه الضمانات كثيرة ومتعددة، نقتصر منها في هذا المقام على ما يتعلق بشروط الترشح للمهنة من أخلاق وكفاءة ومؤهلات علمية، وما يتعلق بالواجبات الملقاة على عاتق كل من العدل والموثق.

- **شروط المرشح لمهنة العدالة**: تعتبر خطة العدالة محورا أساسيا في المنظومة القضائية، هدفها الأساسي توثيق الحقوق والمعاملات التي تمكن القضاء من فض النزاعات والفصل في الخصومات، بالإضافة إلى المساهمة في التنمية العقارية والاجتماعية وتحصيل الموارد وضبط الواجبات المفروضة على المعاملات العقارية وغيرها كما جاء في ديباجة القانون16.03 المتعلق بخطة العدالة، ونظرا لمكانة خطة العدالة هذه فقد فإنه يشترط فيمن يترشح لهذه الخطة مجموعة من الشروط تم النص عليها في **المادة4**[1] من القانون 03-16 المتعلق بخطة العدالة منها ما يلي:

- أن يكون مسلما مغربيا مع مراعاة قيود الأهلية المشار إليها في قانون الجنسية المغربية.

- أن يكون متمتعا بحقوقه الوطنية وذا مروءة وسلوك حسن.

- ألا يكون قد حكم عليه من أجل جناية مطلقا أو بحبس منفذ أو موقوف التنفيذ من أجل جنحة تتعلق بالأموال.

- ألا يكون مشطبا عليه بقرار تأديبي يمس شرف المهنة أو الوظيفة المشطب عليه منها.

- أن ينجح في مباراة تنظم لولوج الخطة ما يعفه القانون منها.

[1]- يرتقب أن تدخل بعض التعديلات على قانون خطة العدالة بخصوص ولوج النساء لهذه الخطة.

أما عن المؤهلات العلمية فقد نصت عليها **المادة6** وهي أن يكون من حملة الإجازة المحصل عليها بالمغرب من إحدى كليات الشريعة أو اللغة العربية أو أصول الدين أو الآداب فرع الدراسات الإسلامية أو الحقوق فرع القانون الخاص أو العام.

هذا بالنسبة للفئات التي نص المشرع المغربي على ضرورة اجتيازها للمباراة والتمرين والامتحان المهني، أما الفئات المعفاة من ذلك فتتمثل في قدماء القضاة وقدماء العدول الذين انقطعوا عن ممارسة المهنة وكل بشروط محددة. أما الفئات المعفاة من المباراة ومن الامتحان المهني مع وجوب قضاء فترة تمرين لمدة 3 أشهر بمكتب عدلي، فتشمل بعض قدماء القضاة الذين لم يزاولوا مهام التوثيق، وحملة شهادة العالمية المسلمة من جامعة القرويين، وحملة الدكتوراه من دار الحديث الحسنية أو من إحدى كليات الشريعة أو اللغة العربية أو الدراسات الإسلامية أو الحقوق أو ما يعادلها.

أما المنتدبون القضائيون السابقون الذي قضوا بهذه الصفة مدة 10 سنوات فيعفون من المباراة مع قضاء فترة التمرين واجتياز الامتحان المهني، وهذا ما نصت عليه **المادة9**.

شروط الترشح لمهنة التوثيق: نصت **المادة3** من قانون التوثيق على أنه ينبغي أن تتوفر في المرشح لمهنة التوثيق مجموعة من الشروط نقتطف منها في هذا المقام ما يلي:

- أن يكون مغربيا مع مراعاة قيود الأهلية المشار إليها في قانون الجنسية المغربية[1].

- أن يكون حاصلا على الإجازة في الحقوق من إحدى كليات الحقوق المغربية أو ما يعادلها[2].

-أن يكون متمتعا بحقوقه الوطنية والمدنية وذا مروءة وسلوك حسن.

[1]- فقد زالت من هذا القانون شرط الجنسية الفرنسية، كما يلاحظ أن هذا المقتضى يفتح المجال للمغربي مسلما أو غير مسلم، أما خطة العدالة فمقصورة على المسلمين.

[2]- انظر تعليق د عبد المجيد بوكير على هذه الشرط، التوثيق العصري المغربي، مكتبة دار السلام، الطبعة الثانية: 2010/1431، ص: 52-53.

-أن يكون غير محكوم عليه من أجل جناية أو جنحة، باستثناء الجنح غير العمدية، ولو رد اعتباره.

- غير صادر في حقه في إطار الوظيفة العمومية أو المهن الحرة عقوبة نهائية تأديبية أو إدارية بالإقالة أو التشطيب أو العزل أو الإحالة على التقاعد أو سحب الإذن أو الرخصة.

- غير محكوم عليه بإحدى العقوبات المتخذة ضد مسيري المقاولة المنصوص عليها في القسم الخامس من الكتاب الخامس من مدونة التجارة، ولو رد اعتباره.

- قد اجتاز بنجاح مباراة الانخراط في مهنة التوثيق[1].

كما تجدر الإشارة إلى ما جاء في المادة الثانية من قانون التوثيق فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي وهو كالتالي: "يتقيد الموثق في سلوكه المهني بمبادئ الأمانة والنزاهة والتجرد والشرف وما تقتضيه الأخلاق الحميدة وأعراف وتقاليد المهنة".

صفوة القول: إن الشروط المشار إليها أعلاه إذا توفرت فإنها تشكل ضمانة قوية، تبعث على الثقة والاطمئنان والأمان فيمن يتصدى لتحرير المحررات الرسمية عدلا كان أم موثقا.

الواجبات الملقاة على عاتق كل من العدل والموثق.

إن الواجبات الملقاة على عاتق كل من العدل والموثق -كل في إطار مهنته- متعددة نقتصر في هذا المقام على ما له علاقة مباشرة بتوثيق التصرفات العقارية وذلك على الشكل التالي:

-وجوب تحلي العدل بالأمانة والوقار والحفاظ على شرف المهنة والإخلاص في مهامه وكتمان السر المهني أثناء تأدية واجبه كما صرحت بذلك **المادة2** من القانون 03-16 بقولها: "يتعين على كل عدل التحلي بالأمانة والوقار والحفاظ على شرف المهنة وأسرار المتعاقدين".

[1]- أما بخصوص فترة التمرين ومدتها ومكانها فانظر بشأنها المادة 6 من قانون التوثيق، وهناك فئات أخرى من المرشحين لمهنة التوثيق تم إعفاؤهم من المباراة أو من المباراة والتمرين والاختبارات والامتحان المهني، وقد تم النص عليهم في المادة 8 والمادة 9.

-يتعين على العدل أن يسلك مسلك العدل المخلص الأمين كما هو صريح القسم الذي يردده بعد ترسيمه (المادة 10).

-يتعين على العدل أن يفتح لكل شهادة ملفا خاصا مرقما يضم المستندات الإدارية اللازم حفظها بمكتبه (المادة 21).

وباقي الواجبات الأخرى الملقاة على كاهل العدل مبسوطة في المواد من 12 إلى21. أما ما يمنع عنه وما لا يمنع فمنصوص عليه في المواد من 23 إلى 26.

ومن واجبات الموثق حسب ما جاء في قانونه أنه: يلزم بالمحافظة على السر المهني ماعدا إذا نص القانون على خلاف ذلك ويقع نفس الإلزام على المتمرنين لديه وأجرائه حسبما نصت عليه **المادة24** من قانون التوثيق.

ومن الواجبات الهامة التي يلزم بها الموثق هي الالتزام بتبصير الزبون، حيث جاء في المادة 37 أنه: "يجب على الموثق إسداء النصح للأطراف كما يجب عليه أن يبين لهم ما يعلمه بخصوص موضوع عقودهم وأن يوضح لهم الأبعاد والآثار التي قد تترتب عن العقود التي يتلقاها".

كما يتحمل الموثق مسؤولية الأضرار المترتبة عن أخطائه المهنية والأخطاء المهنية للمتمرنين لديه وأجرائه وفق قواعد المسؤولية المدنية ويلزم كل موثق بالتأمين عن هذه المسؤولية (المادة 26)؛ بل ويتحمل الموثق مسؤولية كل ما يضمنه في العقود والمحررات من تصريحات وبيانات يعلم مخالفتها للحقيقة أو كان بإمكانه معرفتها أو العلم بها (المادة 27).

أما عن بقية الواجبات وما يجب على الموثق وما يمنع عليه، فقد أسهبت في ذكرها المواد من 25 الى34 من قانون التوثيق، فمن تاقت نفسه إليها راجعها في محلها.

ولا يسع مقام هذا البحث ذكر كل الضمانات التي طوق بها المشرع من يتصدى لتحرير المحرر الرسمي سواء كان من العدول أو الموثقين، وما اقتصرنا عليه أعلاه من الضمانات، يعتبر غيضا من فيض، وهي كلها ضمانات تبعث على الثقة والاطمئنان والأمن والأمان، مما يشكل ضمانات قوية ودعامات أساسية لعملية التوثيق الرسمية للتصرفات العقارية عن طريق العدول والموثقين.

ب- الضمانات المتعلقة بالمحرر الرسمي

لابد من الإشارة إلى أن مفهوم الرسمية كما هو متداول اليوم هو مفهوم مرتبط بالدولة؛ لأنها هي التي تتولى تحيد شروط إضفائها على الاتفاقات الخاصة على أساس أن الأمر يتعلق بخدمة عمومية تقدم وفق شروط تقديم الخدمات العمومية وفي هذا الإطار تعتبر المحررات التي يحررها العدول أو الموثقون محررات رسمية[1]، وحججا قاطعة لا يطعن فيها كأصل عام إلا بالزور[2].

وهذه من الضمانات الهامة التي تضاف إلى بقية الضمانات الأخرى الكثيرة والمتنوعة، ونقتصر منها في مقامنا هذا على ما تمس الحاجة إليه، وهذه الضمانات تتمثل في ضوابط تحرير المحرر الرسمي وفق ما ينص عليه القانون، سواء على مستوى الضوابط التي ينبغي أن تكتب وتحرر وفقها المحررات الرسمية التي تصدر عن العدول، وكذا التي تصدر عن الموثقين وفق ما يتطلبه القانون بشكل عام، ووفق الضوابط التي يتطلبها قانون كل من خطة العدالة وقانون التوثيق، وهذه الضوابط مبسوطة في كل من قانون خطة العدالة وكذا قانون مهنة التوثيق، كل في محله، بداية من مرحلة تأسيس المحرر إلى أن يستوي على سوقه يعجب الزراع.

فبالنسبة للمحرر العدلي يبدأ بالتلقي والأصل فيه أن يكون ثنائيا من العدلين، والاستثناء أن يكون فرديا كما نصت على ذلك **المادة** 27، ويجب على العدول عند التلقي التقيد بحدود الاختصاص المكاني داخل دائرة المحكمة المنتصبين فيها.

وتكتب الشهادة وجوبا باللغة العربية وينص فيها على اللغة الأجنبية أو اللهجة التي تم بها التلقي إذا تعلق الأمر بغير لغة الكتابة (المادة 30).

وزيادة في ضمانات المحرر العدلي هو اشتراط القانون أنه يتعين أن يشتمل على الهوية الكاملة للمشهود عليه، وحقه في التصرف في المشهود فيه، وكونه يتمتع بالأهلية القانونية لهذا التصرف، ويتعين أن يشمل أيضا على تعيين المشهود فيه تعيينا كافيا، كما نصت على ذلك المادة 31.

---

[1]- حسب مقتضيات الفصل 418 من ق ل ع. والمادة 35 من قانون 03-16 المتعلق بخطة العدالة. والمادة 48 من القانون رقم 09-32 المتعلق بمهنة التوثيق.

[2]- حسب مقتضيات الفصل 419 من ق ل ع.

وعند تحرير الوثيقة العدلية، فإنه يجب على العدول أن يقوموا بذلك وفقا لإرادة الأطراف المتعاقدة، ويجب تحرير الشهادة في وثيقة واحدة دون انقطاع أو بشر أو إصلاح أو إقحام أو إلحاق أو تشطيب أو استعمل حرف إضراب.

تذيل الوثيقة بتوقيع عدليها مقرونا باسميهما مع التنصيص دائما على تاريخ التحرير، كما تنص على ذلك **المادة33**.

كما تخضع الوثيقة العدلية لرقابة القاضي المكلف بالتوثيق، حيث يخاطب القاضي المكلف بالتوثيق على الشهادات بعد إتمام الإجراءات اللازمة، والتأكد من خلوها من النقص، وسلامتها من الخلل، وذلك بالإعلام بأدائها ومراقبتها.، كما يتعين على القاضي ألا يخاطب على الشهادات الخاضعة لواجبات التسجيل إلا بعد تأديتها. ولا تعتبر الوثيقة تامة إلا إذا كانت مذيلة بخطاب القاضي، حسب مقتضيات **المادة35** من قانون خطة العدالة[1].

وبالنسبة للمحرر الرسمي الذي يصدر عن الموثق فتتجلى ضماناته في ضوابط تحريره وما ينبغي أن يحتوي عليه هذا المحرر من بيانات موضوعية أو شكلية أو إجراءات تصاحب تحريره من بدايته إلى نهايته، فقد تم النص على ذلك كله بتفصيل في قانون التوثيق في مجموعة من المواد (من المادة 36 إلى المادة 44)[2] أما

---

[1]- انظر ضوابط الوثيقة العدلية عند: د عبد السلام الزياني: شروط الموثق وضوابط تحرير الوثيقة العدلية مقال منشور ضمن أشغال ندوة توثيق التصرفات العقارية، مرجع سابق، ص: 291 وما يليها. وكذا د عبد السلام العسري، بيانات وثيقة المعاملات العقارية والتعابير الاحترازية المطلوبة، مقال منشور بنفس المرجع ص: 249 وما يليها.

[2]- تنص المادة 36 على ما يلي: "تتضمن العقود التي يتلقاها الموثق على الخصوص:

- الأسماء الكاملة للأطراف بما فيها اسم الأب والأم وباقي الموقعين على العقد... وبيان موطنهم وتاريخ ومكان ولادتهم وجنسيتهم ومهنتهم ونوع الوثيقة الرسمية التي تثبت هويتهم ومراجعها وحالتهم العائلية والنظام المالي للزواج بالنسبة للأطراف عند الاقتضاء.
- بيان أركان وشروط العقد مع تعيين محله تعيينا كاملا.
- بيان المراجع الكاملة للوثائق التي استند عليها في إبرام العقد.
- كتابة المبالغ المالية بالحروف والأرقام".

وتنص المادة 41 على أنه: "يحرر العقد تحت مسؤولية الموثق دون انقطاع أو بشر أو إصلاح في صلبه أو إقحام أو كتابة بين السطور أو إلحاق أو تشطيب أو ترك بياض باستثناء ما يفصل بين الفقرات والبنود وفي هذه الحالة يوضع خط على البياض.

ترقم جميع الصفحات ويشار إلى عددها في آخر العقد.

يجب تصحيح الأخطاء والإغفالات بواسطة إحالات تدون إما في الهامش أو في أسفل الصفحة....".

عن حفظ العقود وتسليم النظائر والنسخ وما إلى ذلك، فقد تم النص عليه في المواد (من 50 إلى 58)[1].

يضيق مجال الحديث عن كل هذه المقتضيات؛ لاسيما والحديث عن الضمانات التي توفرها المحررات الرسمية سواء الصادرة عن العدول أو الموثقين حديث ذو شجون، ويصعب التفصيل والوقوف في مثل هذا المقام عن كل ضمانة من الضمانات على حدة في مقال محدد الصفحات[2]، وكل ما يمكن القول بشأنها إجمالا هي أنها ضمانات هامة وقوية تحصن العملية التوثيقية بحصن حصين وحرز متين يقيها ويدفع عنها غوائل الزيغ وعوامل التدليس والتحايل وعدم الضبط، ضمانات تحيط العملية التوثيقية بسياج آمن من الضوابط والشكليات والإجراءات توفر للعملية أسباب الأمن الأمان والثقة والاطمئنان، وتضفي الحماية وتبسطها على مختلف الأطراف المتدخلين في العملية التوثيقية، ويكفل للجميع الحقوق والواجبات وفق ما يقتضيه القانون؛ وبذلك استحقت هذه المحررات الرسمية أن ترتقي إلى معارج الحجج القاطعة التي لا يطعن فيها إلا بالزور حسبما ينص على ذلك الفصل 419 من ق ل ع. ولعل هذا ما يفسر الثقة والمكانة التي يحظى بها المحرر الرسمي في العملية التوثيقية.

بقيت الإشارة إلى أن توثيق التصرفات العقارية فيما يتعلق بقوانين الأصفار (00-44 و00-18 و00-51) سواء كانت عن طريق المحررات الرسمية أو المحررات الثابتة التاريخ، اشترطت هذه القوانين أن تتضمن بيانات محددة وفق ما هو منصوص عليه في الفصل (618-3) و(618-3) مكرر من ق.ل.ع بموجب القانون (00-44) المتعلق ببيع العقار في طور الإنجاز، وحسب المادة 7 من القانون (00-51) المتعلق بالإيجار المضي إلى تملك العقار.

وتنص المادة 43 على أنه: "تذيل أصول العقود –تحت طائلة البطلان- بالأسماء الكاملة وتوقيعات الأطراف والترجمان والشهود إن وجدوا، ثم الموثق وخاتمه.

يوقع الأطراف على كل صفحة من صفحات العقد ويكتب تاريخ توقيع كل طرف كما يؤشر الموثق على كل صفحة. يكتب تاريخ وساعة توقيع الأطراف والموثق بالأرقام والحروف...

تكون التأشيرات والتوقيعات دائما بخط اليد وبمداد غير قابل للمحو....".

[1]- تنص المادة 50 على أنه: "يجب على الموثق أن يحفظ تحت مسؤوليته أصول العقود والوثائق الملحقة بها وصور الوثائق التي تثبت هوية الأطراف".

[2]- الحديث بتفصيل عن كل ضمانة من هذه الضمانات يستحق أن يكون موضوع رسالة جامعية.

فالملاحظ بهذا الشأن أن المشرع من خلال المثالين أعلاه أصبح يقر قواعد آمرة تستعيض عن إرادة الأطراف، من خلال قائمة البيانات الواجب إدراجها في العقد، ولعل هذا ناجم عما يحف توثيق هذا النوع من التصرفات من خطورة، وما قد ينجم عن ذلك من نزاعات تثقل كاهل القضاء، وبهذه التنصيصات حاول المشرع تفادي هذه المشاكل والمخاطر ما أمكن، خصوصا إذا علمنا أن جل المقبلين على هذا النوع من التصرفات هم من محدودي الدخل، في مجابهة لوبيات العقار من تماسيح بعض المنعشين العقارين وبعض كبار الملاك، حيث إن كل المقتضيات التي نصت عليها هذه القوانين ترمي وتهدف إلى تجنب الحيف الذي قد يتعرض له المقتني غير المحترف للعقار - والذي يوجد في مركز ضعيف مقارنة مع مركز المنعش العقاري- من جراء عقود الإذعان والشروط التعسفية التي قد يفرضها عليهم كبار المنعشين العقاريين.

المطلب الثاني: المشاكل الناجمة عن التوثيق العرفي وضمانات المحررات ثابتة التاريخ

نتناول في هذا المطلب المشاكل الناجمة عن التوثيق العرفي وتدخلات المشرع للحد منها (أولا)

والضمانات التي توفرها المحررات ثابتة التاريخ (ثانيا)

أولا: المشاكل الناجمة عن التوثيق العرفي وتدخلات المشرع للحد منها

يمتاز التوثيق العرفي بالبساطة وبتكريس مبدأ حرية التعاقد[1]، وهو ينسجم بشكل عام مع توجهات العولمة التي تسعى إلى اعتبار الخدمات-بما فيها الخدمات التوثيقية-سوقا خاضعة للعرض والطلب ولقواعد المنافسة بعيدا عن الاحتكار أي ممارسة العملية التوثيقية من طرف مهن حرة وإخضاعها للمنافسة بعيد عن الاحتكار[2].

[1]. ونظرا لطابعة البساطة والمرونة والسرعة التي يمتاز بها العقد العرفي فإنه مازال معمولا به حتى في القطاع التجاري وهكذا تنص المادة 81 من مدونة التجارة على أن بيع الأصل التجاري أو تفويته وكذا تقديم حصة في شركة أو تخصيصه بالقسمة أو بالمزاد، بعقد رسمي أو عرفي.

[2]. د محمد هومير، رسمية المحررات التوثيقية الواقع والآفاق، ندوة توثيق التصرفات العقارية، مرجع سابق، ص: 62 و 63.

ورغم ذلك فإن هذا النوع من التوثيق يطرح عدة مشاكل على مستوى الواقع العملي؛ إذ ليس كل من يتصدى لتحرير المحررات العرفية يتوفر على المؤهلات والشروط المطلوبة للتحرير من خبرة وكفاءة وتكوين قانوني، مما قد يولد محررات عرفية معيبة ومحرفة لعدة حقائق ولوضعية قانونية يصعب على المحافظ العقاري تسجيلها بالرسم العقاري. فبعض العقود العرفية قد تتحول إلى مصدر لمشاكل لا حصر لها ومنازعات قضائية طويلة الأمد؛ بل إن منها ما قد يعرض حقوق المتعاقدين للضياع في كثير من الأحيان.

كما أن التسيب والفوضى الذي يعرفه ميدان التوثيق العرفي أفرز مجموعة من الظواهر كالنصب والاحتيال في مجال الملكية العقارية والتي تتم بواسطة عقود عرفية تم تحريرها من طرف مدلسين لا يقدرون مسؤولية ما يقومون به؛ لأن المحررين للمحررات العرفية لا يتحملون مسؤولية الأخطاء التي يرتكبونها.

كما قد ينجم عن التوثيق العرفي التهرب أو التملص من أداء الرسوم والضرائب المتطلبة؛ مما يرتب على ذلك جزاءات مقررة عن التأخير في دفع الرسوم والضرائب.

ولعل هذا من جملة المبررات التي استعملها بعض المهنيين في دعوة المشرع ومطالبته بفرض الرسمية على العقود العقارية، وقد أيدهم بعض الفقه؛ بحجة حماية المتعاقدين من الأخطار التي تنجم عن العقود العرفية[1]، وقد أثارت هذه الدعوات احتجاجات وانتقادات من طرف كل الفئات التي تمارس تحرير العقود العرفية في الميدان العقاري، وعارضت بشدة فرض رسمية العقود، وهذه المعارضة

[1]- يرى بعض الباحثين أن مطالبة بعض المهنيين مؤيدين ببعض الفقه بفرض الرسمية على العقود العقارية كان بهدف الاستفادة من هذا الاقتراح، وأن الحكومة قد تأثرت بهذه المطالبة واستجابت لها في العديد من المشاريع إلا أن البرلمان لم يسايرها لما يؤدي إليه هذا الموقف من احتكار حيث أجاز استعمال المحرر العرفي إلى جانب المحرر الرسمي دون إقرار منافسة حقيقية بينهما إذ إن تحرير الأول جاء حصرا على فئة من المحامين المقبولين للترافع أمام المجلس الأعلى والمهن القانونية المنظمة يتولى تحديد لائحتها وزير العدل، وقد أضيف إليه وزير الفلاحة والتنمية القروية والوزير المنتدب لدى الوزير الأول. (ذ محمد هومير، رسمية المحررات التوثيقية الواقع والآفاق، مقال منشور ضمن أعمال ندوة توثيق التصرفات العقارية، مرجع سابق، ص: 66.

كانت مبنية في الغالب على الجانب الاجتماعي وأحيانا على الجانب المصلحي حسبما ذهب إليه بعض الفقه[1].

وفي إطار حرص المشرع على ضبط العملية التوثيقية للعقار، والموازنة -قدر الإمكان- بين المصالح العامة والخاصة بين هذه الدعوات والانتقادات والاحتجاجات، سار بخطى تدريجية نحو رسمية توثيق التصرفات العقارية، وسمح في الوقت نفسه بمُكْنَة الترخيص لبعض المهنيين بناء على معايير محددة، وقد تبلور ذلك في قوانين الأصفار (00-44 و 00-18 و00-51) التي مرت معنا أعلاه، حيث إنها تنص كلها حرفيا على قاعدة واحدة يمكن تلخيصها كالآتي: إن العقود المتعلقة بنقل الملكية أو بإحدى الحقوق العينية أو المرتبطة بها هي إما عقود رسمية (يحررها العدول أو الموثقون) أو عقود ثابتة التاريخ يحررها من هو مؤهل قانونا لتحريرها (محامون ولائحة المهنيين بقرار وزيري).

ولم يقف المشرع عند هذا الحد في ضبطه للتوثيق العرفي؛ بل نجده في مدونة الحقوق العينية كان أكثر جرأة في الأخذ برسمية العقود المنصبة على العقار وعلى كثير من الحقوق العينية، حيث اشترط رسمية العقود لبعض التصرفات العقارية كالعمرى (المادة 106) والرهن الحيازي (المادة 147) والمغارسة (المادة 268) والحق العيني المترتب عن المغارسة (المادة 272) والهبة (المادة 274) والصدقة (المادة 291).

وقد اعتبر هذا الأمر هاما وإيجابيا؛ لما يوفره من ضمانات ومن أمن قضائي وقانوني ومن استقرار في المعاملات، غير أنه لوحظ أن المشرع لم يعمم هذا الإجراء، ولم يذهب إلى أبعد مدى في إقرار رسمية كل العقود المتعلقة بالمعاملات العقارية، حيث يمكن أن يكون المحرر رسميا كما يمكنه أن يكون محررا في محرر ثابت التاريخ يحرره محام وفق الشروط المنصوص عليها في المادة 4 من مدونة الحقوق العينية.

فمدونة الحقوق العينية ضيقت باب الولوج إلى التوثيق العرفي إلى أقصى الحدود، وحصرت بل قصرت حق تحرير المحرر الثابت التاريخ على المحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض دون باقي المهنيين المنتمين إلى مهن قانونية منظمة، والتي يتولى تحديد لائحتها سنويا وزير العدل، وقد أضيف إليه وزير الفلاحة والتنمية

[1]- د محمد خيري، مرجع سابق، ص: 26.

القروية والوزير المنتدب لدى الوزير الأول، كما ورد في المراسيم التطبيقية لهذه القوانين.

أما مشروع قانون تنظيم مهنة وكلاء الأعمال محرري العقود ثابتة التاريخ، فقد نقض غزل ما جاء في المادة 4 من مدونة الحقوق العينية، وأعاد الأمور إلى المربع الأول، وفتح الباب واسعا أمام المحررات ثابتة التاريخ؛ بل ونظم تنظيما دقيقا هذه المهنة، وأحاط هذه المحررات بجملة من الضمانات تصب كلها في تكريس الأمن التوثيقي، ومراعاة الحقوق والواجبات لمختلف الأطراف، وأعاد نوعا من التوازن بين التوثيق الرسمي والتوثيق العرفي بواسطة المحررات ثابتة التاريخ؛ بل وأشعل نار المنافسة بينهما من جديد، ولم يجعل المحررات ثابتة التاريخ حكرا على المحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض كما في المادة 4 من مدونة الحقوق العينية.

والتساؤل المطروح ما هي الضمانات التي يوفرها توثيق التصرفات العقارية بالمحررات ثابتة التاريخ؟ سواء المحررات التي يحررها المحامون المقبولون للترافع أمام محكمة النقض أم حررها المهنيون كوكلاء الأعمال محرري العقود ثابتة التاريخ كما هو في مشروع قانون تنظيم مهنتهم، وذلك وفق ما يلي:

ثانيا: ضمانات المحررات ثابتة التاريخ

الكلام في هذه النقطة يتناول الحديث عن ضمانات المحررات ثابتة التاريخ التي يحررها المحامون المقبولون للترافع أمام محكمة النقض (أ) وضمانات المحررات ثابتة التاريخ التي يحررها بعض المهنيين كوكلاء الأعمال محرري العقود ثابتة التاريخ (ب).

(أ) ضمانات المحررات ثابتة التاريخ التي يحررها المحامون المقبولون للترافع أمام محكمة النقض.

لابد من الإشارة أن المحررات ثابتة التاريخ، سواء حررت من طرف المحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض أم من المهنيين الذي يسمح لهم القانون بذلك -كوكلاء الأعمال محرري العقود ثابتة التاريخ كما سماهم مشروع القانون رقم 12-88-تنتمي إلى صنف المحررات العرفية، ولا ترقى إلى مستوى المحررات الرسمية التي يحررها الموثقون أو العدول ويخاطب عليها قضاة التوثيق، وإن حاول بعضهم

إلحاقها بدائرة المحررات الرسمية[1]، وكل ما في الأمر أن هذه المحررات ثابتة التاريخ أحاطها المشرع بضمانات قوية، وأسند تحريرها إلى محامين مقبولين للترافع أمام محكمة النقض وفق كيفيات محددة، أو أسند تحريرها إلى مهنيين محددين وُعِدَ بأن لائحة سنوية تحديدهم حسبما ورد بالنصوص القانونية المشار إليها أعلاه ومراسيمها التطبيقية، وحسب ما تحدده بعض القوانين الخاصة كما هو الشأن بالنسبة لوكلاء الأعمال كما سماهم مشروع القانون المذكور أعلاه.

والسؤال المطروح ما هي الضمانات التي تتمتع بها المحررات ثابتة التاريخ المحررة من قبل المحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض؟

تجدر الإشارة إلى أن المحامين لهم مهام شاملة نصت عليها المادة 30 من القانون رقم 28/08 المنظم لمهنة المحاماة[2] ومن ضمن هذه المهام -حسبما تنص عليه الفقرة 6 من هذه المادة- "تحرير العقود...".وهذه المهمة ليست من المهام الرئيسية التي يقوم بها المحامي، وإنما هي من المهام التبعية، وبحكم التكوين القانوني المفروض توفره في المحامي فإن له أن يحرر العقود في الميدان المدني والتجاري.

وهذه المهمة المسندة للمحامي بمقتضى قانونه، هي ليست حكرا على صنف معين من المحامين، وإنما هي متاحة لجميعهم، سواء كانوا مقبولين للترافع أما محكمة النقض أم لا، وتبقى هذه المحررات التي يحررونها بهذه الصفة خاضعة لأحكام المحررات العرفية التي نص عليها الفصل 424 من قانون الالتزامات والعقود من حيث حجيتها وقابليتها للادعاء فيها بالزور[3].

---

[1]. فقد ذهب الأستاذ المحامي محمد بلهاشمي التسولي إلى أن العقود التي يحررها المحامين طبقا للقوانين: (00-44) و (00-18) و(00-51) تعتبر محررات رسمية أما العقود المحررة من قبلهم استنادا إلى قانون المحاماة فتبقى عقودا عرفية. محمد بلهاشمي التسولي، المحامي وتحرير العقود، المطبعة الوراقة الوطنية بمراكش، الطبعة الأولى: 2006، ص: 66.

[2]. هذا القانون صدر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1/08/101 بتاريخ 20 شوال 1429 هـ (20 أكتوبر 2008) منشور بالجريدة الرسمية عع 5680 وتاريخ 6 نوفمبر 2008، ص: 4057.

[3]. د عبد المجيد بوكير، حجية الوثيقة المحررة من طرف المحامي في إطار القوانين (44-00) و (18-00) و(51-00) ندوة التوثيق المغربي واقع وآفاق، المنعقدة بالكلية المتعددة التخصصات بتازة يومي 24 و25 أبريل 2008، مطبعة دار السلام بالرباط، الطبعة الأولى 2010، ص: 39، و دمحمد بودلاحة، حجية المحررات الصادرة عن المحامي في التشريع المغربي، مقال منشور بمجلة القبس المغربية في ملفها الخاص بنظام التوثيق بالمغرب، العدد الخامس، يوليوز 2013، ص: 54.

والذي جاءت به قوانين الأصفار(00-44) و (00-18) و(00-51) ومدونة الحقوق العينية -وهذه القوانين تنصب على العقار والحقوق العينية العقارية-هو إسناد التوثيق في هذا المجال بالمحررات ثابتة التاريخ في مجال التصرفات العقارية إلى المحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض، دون غيرهم من زملائهم الذين لم يصبحوا بعد مقبولين للترافع أمام محكمة النقض، وهو ما يوحي بِعِظَم وخطورة التوثيق في المجال العقاري وما يتعلق به من حقوق.

وقد سمى المشرع هذه المحررات في هذا الميدان بـ"**المحررات ثابتة التاريخ**" تمييزا لها عن بقية المحررات العرفية؛ لأن المشرع اشترط فيها شروطا خاصة لم تكن مشترطة في غيرها، وهذه الشروط تعتبر بمثابة الضمانات التي توفرها هذه المحررات والتي تتمثل فيما يلي:

- تحرير المحررات ثابتة التاريخ من قبل محام مقبول للترافع أمام محكمة النقض

وقد ورد النص على هذا الشرط وهذه الضمانة في المادة الأولى من المرسوم التطبيقي للفصلين (3-618) و(16-618)[1] من ق ل ع من القانون رقم (00-44) والمادة الأولى من المرسوم التطبيقي للمادة 12 من القانون (18-00) والمادة الأولى من المرسوم التطبيقي للمادتين 4 و16 من القانون رقم 00-51؛ بل جاء ذلك صريحا في المادة 4 من مدونة الحقوق العينية، وقد سلفت الإشارة إلى هذه المقتضيات أعلاه.

ويعتبر اشتراط كون المحامي المحرر لهذه المحررات من المحامين المقبولين للترافع أمام محكمة النقض ضمانة قوية لمصداقية المحررات ثابتة التاريخ التي يحررها؛ نظرا للكفاءة والثقة التي يفترض أن يحظى بها هذا المحامي الذي يكون قد أمضى على الأقل 15 سنة في ممارسة المهنة[2]، وهو ما يكون قد أهله لأن يكتسب تجربة وخبرة وحذقا وحنكة في مجال الالتزامات والعقود وما يتعلق بذلك من حقوق بشكل عام، وأن هذه الخبرة والتجربة القانونية زادها صقلا ومراسا باحتكاكه مع الواقع العملي، وهو ما يؤهله لتوظيف كل هذه التجارب والخبرات والمعارف في تحريره لمختلف المحررات التي أسند إليه المشرع في القوانين أعلاه تحريرها، مع أخذ الحيطة والحذر اللازمين لحفظ حقوق وواجبات الأطراف بحياد تام، وجعلهم على

[1]- كما وقع تغييرهما وتتميمهما بالقانون رقم: 107.12

[2]. وإن كنا نؤمن بأن الكفاءة المهنية لا تقاس دائما بالأقدمية.

بصيرة مما يقدمون عليه تبعا لما تمليه عليه قواعد العدالة والإنصاف والضمير المهني[1].

ولعل هذه من الضمانات التي تساهم في سيادة الأمن القانوني في مجال التوثيق، ولاسيما في المجال العقاري وما يرتبط به من تصرفات، فأمام المدة الطويلة التي قضاها هذا المحامي في الممارسة لا محالة تكون قد عرضت عليه العديد من الملفات العقارية، وما يتعلق بها من قضايا توثيقها، كل هذا يجعله يتثبت في تحريره للمحررات مستحضرا ذلك كله، ويتلافى كل العيوب التي قد تشوب العملية التوثيقية، وما قد يثير النزاع بشأن المراكز القانونية التي يخولها القانون لأطراف العلاقة التعاقدية، وهذا ما يدعوه إلى التحري لأن تكون هذه المحررات وفقا للمقتضيات القانونية المطلوبة.

- وجوب توقيع العقد المحرر من طرف المحامي والتأشير على جميع صفحاته من الأطراف ومن الجهة التي حررته.

ويلزم أن يكون التوقيع بخط يد الموقع، وأن يرد في أسفل المحرر، ولا يقوم الطابع أو الختم مقام التوقيع، ويعتبر وجوده كعدمه كما نص على ذلك الفصل 426 من ق ل ع، كما أن البصمة لا تغني عن التوقيع، ولا تعتبر إمضاء كما درج على ذلك الاجتهاد القضائي المغربي[2].

وتوقيع المحامي والتأشير على جميع صفحات العقد المحرر، ونفس الأمر بالنسبة لأطراف العقد، يعطي ضمانة أخرى تزيد من مصداقية هذا المحرر، وتقوي

[1]. هناك واجبات عامة ملقاة على المحامي تقتضيها المبادئ العامة للمحاماة من قبيل واجب النصح والإرشاد والتزام الحياد وواجب المحافظة على السر المهني. وهذا ما يستشف من القسم الذي يردده المحامي المرسم: "أقسم بالله العظيم أن أمارس مهام الدفاع والاستشارة بشرف وكرامة وضمير ونزاهة واستقلال وإنسانية، وأن لا أحيد عن الاحترام الواجب للمؤسسات وقواعد المهنة التي أنتمي إليها وأن أحافظ على السر المهني..." (المادة 12 من قانون المحاماة).

[2]. جاء في قرار للمجلس الأعلى عدد 534 صادر بتاريخ 11 يونيو 1980 في الملف المدني عدد: 81663: "أن التوقيع بالبصمة لا يشكل إمضاء يلزم صاحبه فتكون المحكمة على صواب لما استبعدت العقد الذي تحمله" قرار منشور بمجلة قضاء المجلس الأعلى عدد: 30، السنة السابعة، محرم 1403 هـ / أكتوبر 1982، ص: 15 و16. وجاء في قرار للمجلس الأعلى عدد: 1786 بتاريخ 1989/3/6 في الملف المدني عدد: 84/2679، أن التوقيع بالبصمة لا يعتبر إمضاء ولا يلزم صاحبه طالما أن المشرع لم ينص عليه لا ضمن القواعد العامة المتعلقة بالإثبات ولا في الفصل 128 من القانون التجاري المطبق على النازلة، قرار منشور مجلة قضاء المجلس الأعلى عدد 45، السنة السادسة عشرة، ربيع الثاني 1412 هـ / نونبر 1991م، ص: 55و56.

حجيته، ويرفع ما يمكن أن ينازع فيه بعض الأطراف بدعوى أنه ليس من العقد الذي تم التوقيع عليه، فالمحامي وهو يتعامل بالحياد المفروض فيه مع طرفي العقد بتوقيعه يمنح العقد هوية ونسبا إلى الشخص الذي حرره، كما أن توقيعات الأطراف على جميع صفحات العقد فيها دلالة على قبول الأطراف لكل بنود العقد الذي حرره المحامي والذي يعبر عن إرادة المتعاقدين وعن تحملهم للآثار القانونية التي يرتبها هذا العقد.

-تصحح إمضاءات الأطراف من لدن السلطات المحلية المختصة.

نصت المادة 4 من مدونة الحقوق العينية على أن: "تصحيح إمضاءات الأطراف من لدن السلطات المحلية المختصة، وتتمثل الجهات المختصة في تصحيح الإمضاءات البلديات والمقاطعات الحضرية والجماعات المحلية ومختلف الجهات المحددة قانونا.

إن تصحيح إمضاءات الأطراف لا يعدو أن يكون إجراءا إداريا لا يمس جوهر ومضمون العقد، ولا يغير من طبيعة المحرر العرفي، ولا يجعله محررا رسميا، ولا يضيف إلى السند الموقع أية قوة على مديونية المدين[1]؛ بل إن السلطات المختصة بتصحيح الإمضاءات تعتبر غير مسؤولة عن مضمون العقد المصادق على توقيعه[2]، وإنما يدل على الإشهاد على نسبة التوقيعات إلى أصحابها والتحقق منها بالتصديق عليها من السلطات المختصة، مما يجعل من هذه المحررات دليلا على تاريخها في مواجهة الغير من يوم التأشير أو المصادقة على المحرر من طرف موظف مأذون له بذلك، سواء في المغرب أو في الخارج كما ينص على ذلك الفصل 425 من ق ل ع.

أما الفصل (3-618)[3] من ق ل ع فينص في فقرته الأخيرة على أنه: "يتم تصحيح جميع الإمضاءات بالنسبة للعقود المحررة من طرف المحامي لدى رئيس كتابة الضبط للمحكمة الابتدائية التي يمارس المحامي بدائرتها في سجل خاص.....".

---

[1]. كما ذهب إلى ذلك قرار المجلس الأعلى عدد 697 الصادر بتاريخ فاتح أبريل 1987في الملف المدني عدد 92/386 قرار منشور بمجلة المحاكم المغربية عدد: 51، شتنبر أكتوبر 1989ص: 90 وما يليها.

[2]. وغالبا تكون عند السلطات المختصة بتصحيح الإمضاءات طابع مكتوب فيه، "لسنا مسؤلين عن مضمون العقد"، ويوضع هذا الطابع على المحرر الذي يقدم أمام هذه السلطات لتصحيح إمضائه.

[3]- كما تم تغييره وتتميمه بمقتضى القانون رقم: 107.12

وهذا يثير أكثر من سؤال: هل تصحيح الإمضاءات بالنسبة للعقود المحررة من طرف المحامي تتم لدى رئاسة كتابة ضبط المحكمة الابتدائية التي يمارس المحامي بدائرتها كما جاء في الفصل (3-618) كما وقع تغييره وتتميمه بموجب القانون رقم 107.12؟ أم أن تصحيح الإمضاءات يتم لدى الجهات المختصة كما تنص على ذلك المادة 4 من مدونة الحقوق العينية والمادة 12 من قانون الملكية المشتركة؟ أم أن رئيس كتابة الضبط يكتفي فقط بالتعريف بإمضاء المحامي كما بالمادة 4 و12 أعلاه أما المصادقة فتتم أمام الجهات المختصة؟

- التعريف بإمضاء المحامي المحرر للعقد من لدن رئيس كتابة الضبط بالمحكمة الابتدائية التي يمارس بدائرتها(المادة 4 من مدونة الحقوق العينية والمادة 12 من قانون الملكية المشتركة)

بالرغم من أن مهام المحامي تشمل كافة التراب الوطني، فإن التعريف بإمضاء المحامي قد وكل إلى رئيس كتابة الضبط بالمحكمة الابتدائية التي يمارس المحامي بدائرتها، وبالرغم مما قد تثيره هذه المسألة من حساسية ومن جدل يتعلق باستقلال مهنة المحاماة، وعدم خضوعها لأية وصاية أو حجر قد يمس بهذه الاستقلالية-ولعل هذا ما جعل كثيرا من المحامين يعزفون عن تحرير هذه المحررات التي تشترط فيها هذه الشروط-وبعيدا عن كل هذا السجال، فإنه من وجهة نظري يعتبر هذا الإجراء مجرد إجراء غايته التأكد من إمضاء المحامي المحرِّر لهذا المحرَّر، يضع كل الأطراف أمام مسؤولياتها، ويسد الباب أمام كل ما من شأنه أن يشوش على إمضاء هذا المحامي، أو من قد ينتحل إمضاءه بشكل من الأشكال، وعموما فإنه لا ينبغي لهذا الإجراء أن يمس بأي شكل من الأشكال بمصداقية المحامي محرر هذا المحرر أو يخدش شعوره أو كرامته، وإن كان ولابد من المصادقة على إمضاء المحامي فلم لا تكون من لدن نقيب هيئة المحامين التي ينتمي إليها هذا المحامي؟

وصفوة القول: إن هذه الشروط التي اشترطها المشرع في هذه المحررات ثابتة التاريخ التي يحررها المحامي المقبول للترافع أمام محكمة النقض بالشكليات والكيفيات المنصوص عليها، تشكل ضمانات قوية تنعكس إيجابيا على الأمن والأمان في مجال توثيق التصرفات العقارية بشكل عام. ولعل هذا ما يرمي إليه المشرع من خلال هذه الشروط حتى يتلافى المساوئ التي كان يعرفها التوثيق العرفي بدون قيود ولا ضوابط.

(ب) ضمانات المحررات ثابتة التاريخ التي يحررها بعض المهنيين كوكلاء الأعمال.

في انتظار أن تُحَدَّد بقرار مشترك لوزير العدل ووزير الفلاحة والتنمية القروية والوزير المنتدب لدى الوزير الأول المكلف بالإسكان والتعمير لائحة المهن القانونية والمنظمة الأخرى المقبولة لتحرير العقود ثابتة التاريخ المشار إليها في القوانين (44-00) و(18-00) و(51-00) ومراسيمها التطبيقية المذكورة أعلاه،وكذا شروط تقييد أعضائها في اللائحة الاسمية المحددة سنويا، وفي انتظار أن يفرج عن هذه اللائحة الموعودة، نستأنس بما أفصحت عنه وزارة العدل وهو مشروع قانون رقم (12-88)يخص تنظيم مهنة وكلاء الأعمال محرري العقود ثابتة التاريخ.

وينخرط هذا المشروع في سلك اتجاه المشرع في الآونة الأخيرة إلى تنظيم توثيق العقود المرتبطة بالمعاملات العقارية، عبر ضمان المهنية والاحترافية في الفئات التي تتولى تحريرها، حفاظا وانسجاما مع ما تتطلبه عملية تحرير هذه العقود من دقة؛ لتحقيق الأمن التوثيقي، فقد ارتأى مقدمو هذا المشروع أن الحاجة ماسة إلى تقنين ممارسة وكلاء الأعمال للعملية التوثيقية بشكل يضمن حسن تأطير المهنة، ويحفظ حقوق المتعاملين معها، ويوفر المناخ القانوني السليم للاستمرار في مزاولة المهنة بشكل يساهم في توفير فضاء آمن وقانوني وعادل.

كما يرمي هذا المشروع إلى تمكين وكلاء الأعمال الممارسين من الاستمرار بصفة انتقالية في مزاولة مهنة وكيل الأعمال محرر العقود ثابتة التاريخ، شريطة أن يكونوا عند نشر هذا القانون قد مارسوا بصفة اعتيادية ولمدة خمس سنوات على الأقل مهام وكيل الأعمال محرر العقود ثابتة التاريخ، على حد تعبير مذكرة تقديم هذا المشروع.

وقد جاء هذا المشروع في 60 مادة والذي يهمنا منها المواد التي تؤكد الضمانات التي تتمتع بها المحررات ثابتة التاريخ التي يحررها وكيل الأعمال إذا ما تمت المصادقة على هذا المشروع، وتتمثل هذه الضمانات باختصار فيما يلي:

-**وجوب تقيد وكيل الأعمال محرر العقود ثابتة التاريخ بمبادئ الاستقلال والتجرد والنزاهة والأخلاق الحميدة**. (المادة 3 من المشروع) و(الفقرة 3من المادة4)[1].

-**وجوب مسك وكيل الأعمال لسجل خاص** يؤشر عليه من طرف وكيل الملك يضمن فيه لزوما موجزا لجميع العقود التي يبرمها وبيان أطرافها وموضوعها مع إلزامه بالاحتفاظ بنظائر لها في ملفات مرتبة لمدة عشر سنوات. (المادة 14 و 15 من المشروع).

-**مسؤولية وكيل الأعمال** عن الضرر الناتج عن كل تعيب أو ضياع أو تبديد أو إتلاف للوثائق والمستندات المسلمة إليه(المادة 16).

-**وجوب عدم إفشاء وكيل الأعمال للسر المهني** (المادة 29).

-**وجوب تحرير وكيل الأعمال لهذه المحررات باللغة العربية** في وثيقة واحدة دون انقطاع أو بياض أو بتر أو إصلاح أو إقحام أو إلحاق أو تشطيب، مع بيان هوية الأطراف وموضوع العقد بدقة مع بيان مستنداته وتحريره في إبانه وتوجيهه لإدارة التسجيل بدون تأخير وإشعار الأطراف بذلك لأداء الواجبات المذكورة أو تكليف المهني للقيام بذلك. (المادة 38 و39).

-**وضع وكيل الأعمال محرر العقود ثابتة التاريخ نموذج توقيعه في سجل خاص يمسك من طرف النيابة العامة** لدى المحكمة الابتدائية التي يوجد مكتبه بدائرتها يتضمن نموذج توقيعه وإمضائه المختصر (المادة 13).

-**وجوب إبرام وكيل الأعمال لتأمين عن المخاطر** التي قد تتعرض لها المستندات والوثائق المسلمة إليه بمناسبة القيام بمهامه (المادة27).

-**مراقبة وكيل الملك لوكلاء الأعمال** محرري العقود ثابتة التاريخ التابعين لنفس الدائرة القضائية للتأكد من عدم مخالفة العقد المبرم بين الأطراف للقانون المنظم للمهنة (المادة 48 و 49).

هذا بالإضافة إلى باقي الواجبات الملقاة على عاتق وكيل الأعمال والكيفيات التي ينبغي أن يحرر المحررات ثابتة التاريخ بها (المادة 38).

[1]. زيادة على الشروط التي ينبغي أن تتوفر في المرشح للتسجيل في جدول وكلاء الأعمال المنصوص عليها في المادة 4 من المشروع.

وإذا كان المقام لا يتسع لذكر كل الضمانات الواردة في هذا المشروع، فإن كل ما يمكن القول بشأن هذه الضمانات بشكل عام هو أنها أحاطت المهنة بتنظيم دقيق يرقى إلى تنظيم المهن التوثيقية الأخرى، وأحاطت المحررات التي يحررها وكلاء الأعمال بسياج متين من الضوابط التي تزيد من مصداقيتها، وتتلافى معظم العيوب التي كانت سائدة في التوثيق العرفي غير المنظم.

وفي انتظار ما ستسفر عنه الأيام بخصوص هذا المشروع، وهل ستتم المصادقة عليه أملا، وما سيعدل منه وما لا يعدل، وما يدور حوله من احتجاج وسجال وشد وجدب، فإننا نرجو أن تكون العملية التوثيقية في منأى عن أية مزايدات أو حسابات ضيقة وآنية، وأن تحاط العملية التوثيقية بكل الضمانات التي تحفظ لكل الأطراف حقوقهم وواجباتهم، وأن تخضع العملية التوثيقية لقواعد المنافسة الشريفة، بما ينعكس إيجابا على مختلف أطراف هذه العملية ويرفع من مردوديتها، فتستفيد البلاد والعباد.

خاتمة:

إن العقار هو الأساس والمنطلق للمشاريع الاقتصادية والإنتاجية والإسكانية، وهو المحرك لعجلة التنمية، وإن توثيق التصرفات العقارية يُيَسر تداول العقار بكل أمن وأمان ويضمن حفظ الحقوق لأصحابها.

إن توثيق التصرفات العقارية يرتبط ارتباطا مباشرا بالأمن القانوني والقضائي، وقد سعى المشرع المغربي جاهدا إلى تحقيق هذا الأمن، فعمل على تأطير العقار والتصرفات الجارية عليه بإطار قانوني بناه لبنة لبنة على امتداد قرن من الزمن. وقد عمل المشرع في الآونة الأخيرة على تحديث وتجديد تشريعاته العقارية ليؤهلها لمواكبة واستيعاب التحولات والتطورات التي يعرفها العقار بالمغرب وتبلور ذلك من خلال ما يلي:

- تعزيز الساحة القانونية في الآونة الأخيرة بمدونتين هامتين هما: مدونة الأوقاف ومدونة الحقوق العينية في تجربة مغربية خالصة صفق لها الجميع بحرارة.

- تنظيم بعض الأنواع من الملكيات العقارية وبعض التصرفات الجارية عليها كما هو شأن القانون00-44 و00-18و00-51.

- تعهد بعض التشريعات القديمة بالترميم والتعديل والتتميم لبعض مقتضياتها كشأن التعديلات التي أدخلت على قانون الالتزامات والعقود وقانون التحفيظ العقاري.

- إلغاء قوانين ترجع إلى الحقبة الاستعمارية أظهرت الممارسة العملية أنها لم تعد صالحة لمغرب اليوم، وتعويضها بتشريعات جديدة كما هو شأن قانون التوثيق.

والملاحظ من خلال ما سطرناه أعلاه أن القاسم المشترك بين هذه القوانين هو حماية التصرفات العقارية، والحرص على إجرائها طبقا للقوانين وتوثيقها بالكيفيات المنصوص عليها[1].

وإذا كان لا أحد ينكر المشاكل التي قد يسببها التوثيق العرفي فإنه يمكن القول: إن مشكل تحرير المحررات لا يكمن في وجود المحررات العرفية بقدر ما هو موجود في العقود غير القانونية منها، وهو ما يحاول المشرع تداركه بتنظيم هذا القطاع وقد يكون مشروع قانون 12-88 بتنظيم مهنة وكلاء الأعمال.

وخلاصة القول: إن المشرع المغربي قد نجح إلى حد ما في تجاوز السلبيات التي أفرزتها الممارسة العملية للعديد من المقتضيات القانونية - التي تم تعديلها أو تتميمها أو نسخها وتعويضها -، وفي استيعاب كثير من التحولات التي عرفها العقار، ومازالت تنتظره كثير من التحديات والرهانات لتحقيق الأمن القانوني والقضائي بشأن توثيق التصرفات العقارية، فهل سيكسب المشرع المغربي هذه الرهانات بما أعده من تشريعات؟

إن الجواب عن هذا السؤال سابق لأوانه للاعتبارات التالية:

- إن القوانين مهما كانت مثالية فإنها لا تحقق غاياتها إلا بحسن تنزيلها على الواقع وذلك رهين بمن يقوم بهذا التنزيل والتطبيق.

- إن كثيرا من التشريعات المتعلقة بالعقار مازالت حديثة عهد بمجال التطبيق والتنزيل على أرض الواقع، مما لا يسمح بالتنبؤ بمدى قدرتها على تحقيق هذا الأمن،

[1]- وهذه الكيفيات نصت عليها القوانين المتعلقة بالتوثيق، ونظرا لأهمية بعض التصرفات وخطورتها، فقد أعاد المشرع النص عليها وتأكيدها في قوانين خاصة ببعض المعاملات العقارية من قبيل ما نص عليه القانون 44-00 في الفصل (618-3) في الفقرة 7. ومن قبيل ما نصت عليه المادة 7 من القانون 51-00 المتعلق الإيجار المفضي إلى تملك العقار.

وأعتقد أن الممارسة العملية والوضع على محك الواقع هو الكفيل بالجواب عما هو جيد من هذه التشريعات وما يحتاج منها إلى تعديل أو إصلاح، وإذا ما تمت المصادقة على المشروع رقم 12-88 المتعلق بتنظيم مهنة وكلاء الأعمال، فإن الحاجة ستصبح ملحة لتعديل مقتضيات المادة 4 من مدونة الحقوق العينية؛ لأن هذه المادة قد أفرغت من محتواها ولم تعد تنسجم مع باقي التشريعات وما جاء به المشروع من مقتضيات؛ بل إن المادة 59 من هذا المشروع تنص بالحرف على أنه: "تنسخ جميع المقتضيات المخالفة لهذا القانون".

وأعتقد أنه إذا حسنت النيات وقام الكل بدوره أجهزة وأفرادا فإن هذه القوانين ستكون لها كلمتها في تحقيق الأمن القانوني والقضائي المنشود.

وأختم بقولة مشهورة لأبي حنيفة النعمان رحمه الله: "**علمنا هذا رأي فمن جاءنا بأحسن منه قبلناه**".

والله الموفق والهادي إلى الصواب.

الإعجاز التشريعي في جعل الطلاق بيد الزوج

د/ محمد مصمودي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الشريعة - فاس

نسعى من خلال هذا الموضوع[1] إلى بيان صور الإعجاز في تشريع الطلاق وجعله بيد الزوج لا بيد الزوجة، وذلك من خلال آيات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وأقوال الفقهاء لتصحيح ما يدعيه أو يظنه بعض الناس من المسلمين وغير المسلمين من أن تشريع الطلاق وجعله بيد الزوج دون المرأة، هو تحقير لها وتكريس لدونيتها وشر وظلم للأسرة والمجتمع بأكمله، والحقيقة أن فيه خيرا وصلاحا لجميع الأطراف، لأن الله تعالى لا يشرع إلا ما فيه خير ومصلحة للعباد والبلاد، كما أن إيقاعه لم يجعل على إطلاقه بيد الرجل دون المرأة، وإنما أعطى الشارع الحكيم للمرأة سلطة مساوية للرجل في إيقاعه وبنفس الشروط التي تمنع كلا منهما من التعسف في استعمال هذا الحق، وذلك على وجه يلائم الفطرة السليمة ويلبي احتياجات الأطراف و يرفع الحرج ويزيل المشقة عنهم، ولولاه لوقع الناس في حرج عظيم ومشقة بالغة، وليس ذلك دعوة للطلاق، ولكنه بيان للحكمة من تشريعه وتصحيح لما فهمه البعض على وجه غير صحيح.

وفي إطار حماية الزوجات من تعسفات الأزواج، والمحافظة على حقوقهن وحقوق الأبناء، عملت معظم التشريعات العربية على تقييد حرية الأزواج في الطلاق، فجعلته تحت مراقبة القضاء، يتولى النظر في مسائله، ويدرس أسبابه، وسعى البعض الآخر كالتشريع المغربي من خلال مدونة الأسرة إلى المساواة الفعلية بين الجنسين في إنهاء العلاقة الزوجية، فجعله بيد كل من الزوجين، عن طريق الطلاق أو التطليق، فإن كانت الزوجة في ظل مدونة الأحوال الشخصية لا يحق لها إيقاع الطلاق، ولا تطلبه إلا استثناء بقيود أو شروط ضيقة، ففي ظل مدونة الأسرة التي تنشد المساواة في الحقوق والواجبات، حق لها إيقاعه حالة التمليك أو الاشتراط، وكذا طلبه عن طريق التطليق بمختلف صوره، ولعل أبرزها التطليق للشقاق الذي لا تراعى فيه القيود والشروط، ويتميز بإجراءاته السهلة والبسيطة

---

[1]-هذه المقالة عبارة عن مداخلة شاركت بها في المؤتمر الدولي السابع للإعجاز في القرآن والسنة المنعقد أيام الجمعة والسبت والأحد 5و6و7 ماي 2017 بقصر المؤتمرات. تطوان. المغرب.

والسريعة، ولا يتوقف على ذكر الأسباب ولا إثبات الضرر. الشيء الذي جعل الإقدام عليه بشكل كبير من طرف الزوجات، وساهم في ارتفاع نسبة الطلاق.

وسأحاول من خلال هذه المداخلة بيان الإعجاز التشريعي في جعل الطلاق بيد الزوج في الفقه الإسلامي في مبحث أول، وفي المبحث الثاني سأقف عند تجليات المساواة بين الرجل والمرأة في إيقاع الطلاق في مدونة الأسرة، وانعكاساته ذلك على الأسرة المغربية.

المبحث الأول: الإعجاز التشريعي من تشريع الطلاق وجعله بيد الزوج

المطلب الأول: الطلاق: تعريفه ومشروعيته

الطلاق لغة هو الحلُّ ورفع القيد[1] وطلاق المرأة يعني بينونتها عن زوجها، وطلق الرجل امرأته وطلقت بالفتح تطّلق طلاقا وطلقت والضمّ أكثر. وقال الأخفش: لا يقال طلقت بالضمّ، ورجل مطلاق ومطليق وطلّيق وطلقة على وزن همزة كثير التطليق للنساء، وطلّق البلاد: "تركها" كما أنشد الأعرابي:

مراجع نجد بعد فرك وبغضة مطلق بصرى أشعت الرأس جافلة وطلاق النساء لمعنيين: أحدهما: "حل عقدة النكاح"، والآخر بمعنى: "التخلية والإرسال". ويقال للإنسان إذا أعتق طليق أي صار حرا، وأطلق الناقة من عقالها وطلقها فطلقت. والطالق من الإبل التي قد طلقت في المرعى، والطالق التي تنطلق إلى الماء، ويقال التي لا قيد عليها[2].

وشرعا عرف الفقهاء الطلاق بتعاريف كثيرة نذكر منها:

يعريفه البهوتي بأنه: حلُّ قيد النكاح أو بعضه"؛ أي: بعض قيد النكاح إذا طلَّقَها طلقة رجعيَّة[3].

ويعرفه القسطلاني بقوله: "رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح، فخرج بقوله: شرعا: القيد الحسي، وهو حل الوثاق، وخرج بقوله: النكاح: العتق فإنه رفع قيد ثابت شرعا لكنه لم يثبت بالنكاح"[4].

---

[1]- الرازي. مختار الصحاح. 166/1. ابن منظور. لسان العرب 227/10، الفيومي. المصباح المنير ص:376.

[2]- جمال الدين بن منظور، لسان العرب، الناشر : دار صادر بيروت، ط1، ج10، ص 226.

[3]- البهوتي. كشاف القناع" 232/5.

[4]- أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، ابو العباس شهاب الدين، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط7، ج8، ص: 125.

ويعرفه ابن عرفة بقوله: "الطلاق صفة حكمية ترفع حلية متعة الزوج بزوجته موجبا تكررها مرتين للحر، ومرة لذي الرق حرمتها عليه قبل زوج"[1].

وقوله: صفة: جنس، وقوله: حكمية: أخرج به الصفات الحسية، لأن الطلاق معنى تقديري اعتباري يقدره الشرع والعقل، ويعتبره لا حسيا. وخرج بقوله: ترفع حلية: الطهارة والقضاء ونحوهما. وقوله: حلية لا بد من ذكرها؛ لأن المتعة لا ترفع، وإنما يرفع المتعلق بها وهو الحلية. وبقوله: بزوجته: أخرج به حلية المتعة بغيرها كالأمة. وبقوله: موجب تكررها رفع الحلية بها بالدخول في الإحرام بالحج أو العمرة أو بالدخول في الاعتكاف، أو الصلاة ونحو ذلك، فقوله: موجب بالرفع صفة لصفة جرت على غير من هي له[2].

والأصل في الطلاق الجواز مصداقا لقوله تعالى: ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾[3]. وقوله تبارك وتعالى: ﴿فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلّقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا﴾[4].

ومن السنة: قوله عليه الصلاة والسلام: "**أبغض الحلال عند الله الطلاق**"[5].
وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: (**كانت تحتي امرأة أحبها، وكان أبي يكرهها فأمرني أن أطلقها، فأبيت فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: يا عبد الله بن عمر طلّق امرأتك**)[6].

ومن الإجماع: فقد اتفقت كلمة العلماء على شرعية الطلاق، ولم يخالف منهم أحد، قال القرطبي: وأجمع العلماء على أنه من طلق امرأته طاهرة لم يمسسها فيه

1- الرصاع، شرح حدود ابن عرفة ، ص: 253 .

2- الرصاع، شرح حدود ابن عرفة ، ص: 253 – 254.

3- سورة البقرة، الآية: 229.

4- سورة البقرة، الآية: 228.

5- الحديث رواه أبو داود في سننه، ج 2 ص: 255، كتاب الطلاق، باب في كراهية الطلاق، الحديث رقم 2178، وابن ماجة في سننه، ج 1، ص: 650، كتاب الطلاق (10) باب (1) حدثنا سويد بن سعيد، حديث رقم: 2018 واللفظ له، وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى ج: 7. ص: 322. كتاب الخلع والطلاق. باب ما جاء في كراهية الطلاق.

6- أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدوية بن نعيم بن الحكم الضبي النيسابوري المعروف بابن البيع، المستدرك على الصحيحين، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، ط:1، ج:2، ص: 215. رقم الحديث 2798، كتاب الطلاق.

إنه مطلق للسنة، وللعدة التي أمر الله تعالى بها، وأن له الرجعة إذا كان مدخولا بها قبل أن تنقضي عدتها، فإذا انقضت فهو خاطب من الخطاب، فدل الكتاب والسنة وإجماع الأمة على أن الطلاق مباح غير محظور[1].

المطلب الثاني: الإعجاز التشريعي من جواز الطلاق

يتجلى الإعجاز التشريعي في الطلاق فيما يلي:

أولا : من صور الإعجاز في تشريع الطلاق في الإسلام أنه وسط بين الشرائع فلا هو مطلق كما في الديانة اليهودية ولا هو ممنوع كما في الديانة المسيحية، والتجارب أثبتت أنه لما تتنافر الطباع لابد أن يكون هناك سبيل للفرقة، فلو كان الموت وحده هو المخلص من الزواج الفاشل... لتنوعت صنوف القتل واتسعت طرقه.

فكان الطلاق بالمعروف أخف الأساليب والوسائل للتفريق بين المتنافرين بإحسان وعدل، وهذا ما قرره بنتام في كتابه أصول الشرائع حين قال: "لو كان الموت وحده هو المخلص من الزواج لتنوعت صنوف القتل واتسعت مذاهبه"، الأمر الذي دفع الكثير من البلدان إقرار الطلاق بعد أن كانت ترفضه، وهذه صورة من صور الإعجاز.

ثانيا: أن الإسلام جعله على مرات متفرقة ولم يجعله دفعة واحدة، حتى يتسنى لكل طرف أن يراجع نفسه وأن يصحح خطأه، وأن يندم على ما فعل، فتتحقق العبرة وتحصل الفائدة المرجوة، قال تعالى: "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان"[2]، فالشارع الحكيم أتاح للطرفين فرصتين للانفصال والمراجعة للنظر في العلاقة ونتائجها، ثم ليكون الاختيار الصحيح بين الاستمرار بالمعروف، أو الافتراق بالإحسان.

يقول الكاساني: فالحاجة ماسة إلى الرجعة؛ لأن الإنسان قد يطلّق امرأته ثم يندم على ذلك، على ما أشار الله تعالى بقوله: ﴿لا تدري لعلّ الله يحدث بعد ذلك

[1]- شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الناشر : دار الكتب المصرية القاهرة، ط2، ج3، ص: 84.
[2]- سورة البقرة، الآية: 229.

أمرا﴾[1]. فيحتاج إلى التدارك، فلو لم تثبت الرجعة لا يمكنه التدارك، لما عساه أن لا توافقه المرأة في تجديد النكاح ولما يمكنه الصبر فيقع في الزنا[2].

وهنا يظهر الإعجاز من تشريع الطلاق، فلم يشرع تبعاً للهوى وإنما شرع علاجا وشفاء وإصلاحا للأسرة والمجتمع.

ثالثا: من صور الإعجاز أن هذا الطلاق الواقع من الزوج للمرة الأولى فهو طلاق رجعي يعطي حق المراجعة للزوج إما باللفظ أو بالفعل، قال تعالى: ﴿وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحا ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾[3]، أي زوجها الذي طلقها أحق بردها ما دامت في عدتها إذا كان مراده بردّها الإصلاح والخير، وهذا في الرجعيات[4].

وقوله تعالى كذلك: ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا﴾[5]. والمعنى فراجعوهن من غير ضرار، أو خلّوهن حتى تنقضي عدتهن من غير تطويل لظلمهن بالتطويل[6].

رابعا: إن استخدام القرآن للفظ الطلاق يعبر عن إعجاز لغوي وآخر تشريعي، فأما اللغوي فلأن هذا اللفظ أي لفظ الطلاق دون غيره هو الدال على تمام الانفصال ورفع قيد الزوجية، وأما التشريعي فلأنه اللفظ الصريح الذي لا يحتاج إلى نية أما غيره من نفس المادة فيحتاج إلى نية ، ويلحق بالصريح الفراق والسراح، كما أنه اللفظ الذي ينهي العلاقة مؤقتاً في المرتين الأولى والثانية، أما الفسخ والإيلاء والظهار والخلع فينهيها بلا رجعة.

فهكذا يتضح أن تشريع الطلاق وجه من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم والسنة النبوية لأنه يلبي ضرورات كثيرة، ويرفع حرجا كبيرا عن بعض الأزواج ويفتح بابا من أبواب العلاج والإصلاح في المجتمع ووقايته من الوقوع في كثير من المخاطر والأضرار.

---

[1]- سورة الطلاق، الآية: 1.

[2]- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الناشر: دار الكتب العلمية، ط:2، ج:3، ص: 181.

[3]- سورة البقرة، الآية: 226.

[4]- إسماعيل بن عمر بن كثير. تفسير القرآن العظيم، ، دار الفكر، بيروت، 1410، ج:1، ص: 272.

[5]- سورة البقرة، الآية: 229.

[6]- القاضي البيضاوي. تفسير البيضاوي، ، ت عبد القادر عرفات، دار الفكر بيروت، 1996، ج:1، ص: 521.

المطلب الثالث: الإعجاز التشريعي في جعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة

اتفقت كلمة الفقهاء على أن "الطلاق" حق للزوج فقط دون زوجته، ولا يصح منها طلاق، ولو وقع فلا يعد شيئا، والأصل في جعل الطلاق بيد الزوج القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف﴾[1] وقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن﴾[2].

والخطاب موجه إلى الأزواج وإن كان اللفظ للنبي ﷺ وحده، لكن المعنى للمؤمنين، فإذا أراد الله خطاب المؤمنين لطفه[3]، وقوله سبحانه :-"**فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره**"[4].

يقول ابن العربي: "إن الضمائر في طلقتم، وأحصوا، ولا تخرجوهن على نظام واحد ترجع إلى الأزواج، لأن الزوج يحصي ليراجع، أو ينفق، أو يقطع، أو ليسكن، أو يخرج، أو ليلحق نسبه"[5]. فالطلاق لا يمكن أن يوقعه غير الأزواج، لأن المراد بقوله تعالى: "طلقتم" أي أوقعتم الطلاق، فهم الأزواج.[6] ، فلو طلقت المرأة زوجها لم يكن له حكم الطلاق، يقول الباجي المالكي" ولو طلقت المرأة زوجها لم يكن له حكم الطلاق "[7] ويقول الكاساني الحنفي: "والمرأة لا تملك الطلاق، وإنما يملكه الزوج "[8] وقال البهوتي الحنبلي: "ولا يصح الطلاق إلا من زوج"[9]، إلى غير ذلك من الأقوال الفقهية الدالة على جعل الطلاق بيد الزوج لا بيد الزوجة.

---

[1]- سورة البقرة. الآية: 229

[2]- سورة الطلاق الآية: 5

[3]- ابن العربي. أحكام القرآن 82/4

[4]-سورة البقرة. الآية: 230

[5]- ابن العربي 827/4

[6]- ابن عاشور. التحرير والتنوير 426/2

[7]-المنتقى: 48/4

[8]-الكاساني. بدائع الصنائع: 326/2

[9]-البهوتي. شرح منتهى الإرادات: 74/3

ومن السنة النبوية مارواه ابن ماجه والبيهقي والطبراني وغيرهم بإسناد حسنه الألباني " إنما الطلاق لمن أخذ بالساق"[1] ومعناه كما قال الشراح: أن الطلاق حق للزوج لا حق غيره*[2].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما" أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، إني ما أعيب عليه في خلق ولا دين، ولكني أكره الكفر في الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: أتردين عليه حديقته قالت: نعم، فقال رسول الله ﷺ: اقبل الحديقة وطلقها تطليقة"[3] لم يقل للمرأة طلقيه، ولا تردي عليه شيئا.

ومن هذه النصوص الشرعية وغيرها يتضح أن الطلاق بيد الزوج يمارسه بإرادته وحده متى رأى ذلك، وأنه يعد واقعا ديانة وقضاء بمجرد إيقاعه له إيقاعا صحيحا على الوجه المشروع[4].

ولعل من وجوه إعجاز التشريع الإسلامي في جعل الطلاق بيد الرجل وحده - مع أن النكاح عقد بين طرفين كسائر العقود، ينبغي أن يكون لكل من الطرفين حق في فسخه كما كان لكل منهما حق في إمضائه- ما يلي:

أولا: لأن الزوج أحرص على بقاء الزوجية، حيث أنفق في سبيلها من المال ما يحتاج إلى إنفاق مثله أو أكثر إذا طلق وأراد زواجاً آخر، حيث سيتحمل أعباء الزواج الأول والطلاق وآثاره ثم أعباء إنشاء الزواج الثاني، ومما لا شك فيه أن هذا يعتبر عاملا قويا يدفع الرجل إلى مزيد من التروي وعدم التسرع في الطلاق، فلا يقدم عليه إلا إذا رأى أنه أمر لازم لا بد منه، أما الزوجة فلا يصيبها من مغارم الطلاق شيء يحملها على التروي والتدبر قبل إيقاعه، فجعله بيد الزوج وحده هو الأمر الطبيعي المنسجم مع واجباته المالية.

---

[1]- أخرجه ابن ماجة في السنن، ج، 1، ص: 672، كتاب الطلاق (10)، باب طلاق العبد (31)، الحديث رقم (2081).

[2]-أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار المعرفة- بيروت.ص: 162

[3]- الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه. ج :1 . ص : 663. كتاب الطلاق(10(باب المختلعة تأخذ ما أعطاها (22) الحديث رقم : 2056) وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى. ج : 7 . ص : 313 . كتاب الخلع و الطلاق باب الوجه الذي تحل به الفدية.

[4]- محمد بودلاحة. أحكام الزواج والطلاق في الفقه الإسلامي ومدونة الأسرة.ص:138

ثانيا: أن الزوج بمقتضى رزانة عقله ومزاجه ورباطة جأشه وضبط نفسه، وقوة تحمله، يكون أصبر وأملك لنفسه على ما يصدر من المرأة، فلا يسارع إلى الطلاق عند احتدام النزاع واشتداد الغضب، أما المرأة فهي رقيقة الشعور، شديدة الإحساس، أكثر عاطفة من الرجل، وأسرع إلى التأثر والانفعال والغضب وأقل احتمالا من الرجل، فوضع الطلاق بيده أمر تحصيني للمرأة من آثار العاطفة المتقلبة والانفعال السريع، وضمان لاستمرار العشرة.

وهذا لا ينفي أن الكثير من النساء أكثر ضبطا للنفس حين الغضب من الرجال، كما أن من الرجال من هو أشد تأثرا وأسرع انفعالا من بعض النساء، ولكن الحكم الشرعي يبنى على الأعم الغالب، لا على النادر أو الشاذ.

ثالثا: أن الطلاق لا يقع من أي رجل وفي أي حال وبأي لفظ وعلى أي امرأة، وإنما قيده التشريع بصور وضوابط صارمة إذا طبقت كان قليلاً أو نادراً أو لغوا لا أثر له.

فقد اتفق العلماء على أن الذي يصح طلاقه هو الزوج البالغ العاقل المختار، ولا يقع إلا بألفاظ معينة منها ما هو صريح لا يحتاج إلى نية الطلاق وهي ألفاظ «الطلاق، والفراق والسراح». ومنها ما هو كناية لا يقع إلا بنية الطلاق فيرجع فيها إلى الزوج لبيان نيته فإن قصد الطلاق كان طلاقا وإلا لم يكن وفي هذا تضييق لفرص إيقاع الطلاق.

ومن وجوه الإعجاز التشريعي من حيث الحال، هناك الطلاق السني والطلاق البدعي.

فالطلاق السني: هو الذي يتم وفقا للسنة، طلقة واحدة بلفظ صريح بعد الدخول على زوجته في طهر لم يجامعها فيه وليست حاملا. قال القرطبي: قال علماؤنا: طلاق السنة ما جمع شروطا سبعة: وهو أن يطلقها واحدة، وهي ممن تحيض، طاهرا، لم يمسسها في ذلك الطهر، ولا تقدمه طلاق في حيض، ولا تبعه طلاق في طهر يتلوه وخلى من العوض[1].

والطلاق البدعي: أي المخالف للشرع وذلك بأن يكون ثلاثا دفعة واحدة أو في حيض أو في طهر جامعها فيه لا يدري أحملت أم لا.

[1]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الناشر: دار الكتب المصرية-القاهرة، ط:1، ج1، ص: 151،

جاء في التلقين: "الطلاق على ضربين: طلاق سنة وطلاق بدعة، ويتفرعان إلى قسم ثالث وهو أن يعرى عن وصفه بواحد منهما. فالسني ما وقع على الوجه الذي أباح الشرع إيقاعه عليه، والبدعي نقيضه وهو الواقع على غير الوجه المشروع، والسنة والبدعة يرجعان إلى أمرين: إلى الوقت والعدد، ثم قال: وأما من تتساوى أوقاتها في جواز طلاقها فثلاث، الصغيرة، واليائسة والحامل البين حملها. فطلاق هؤلاء لا يوصف بسنة ولا بدعة من حيث الوقت. ويوصف من حيث العدد[1].

وإنما كان هذا التنويع من وجوه الإعجاز التشريعي في الطلاق لما فيه من تقييد للطلاق وتحجيم لإيقاعه وكثرته.

والطلاق من حيث المراجعة وعدمها فهو رجعي وبائن.

فأما الطلاق الرجعي: فهو الطلاق السني الذي يكون طلقة واحدة بعد البناء، لم تصادف الثلاث في طهر لم يجامعها فيه[2].

أما الطلاق البائن: فهو الطلاق الذي لا رجعة بعده وهو الطلاق قبل الدخول أو الطلاق على مال أو خلع أو طلاق الثلاث[3]، والطلاق البائن نوعان: بائن بينونة كبرى، وبائن بينونة صغرى، وأما البائن بينونة صغرى فهو الذي لا يحق فيه للمطلق أن يراجع مطلقته إلا بإذنها ورضاها وبعقد جديد. أمّا البائن بينونة كبرى فهو الذي لا يستطيع المطلق فيه أن يراجع مطلقته إلا بعد أن تتزوج برجل آخر زواجا صحيحا. ويدخل بها دخولا حقيقيا ثم يطلقها أو يموت عنها وتنقضي عدتها منه.

وكما اتفق جمهور الفقهاء على أنه يحرم على الزوج أن يطلق زوجته ثلاثا بلفظ واحد أو بألفاظ متتابعة في طهر واحد، وعللوا ذلك بأنه إذا أوقع الطلقات الثلاث فقد سد باب التلاقي والتدارك عند الندم والرغبة في المراجعة، لأن الشارع جعل الطلاق متعددا لمعنى التدارك عند الندم، كما أن المطلق ثلاثا قد أضر بالمرأة من حيث أبطل محليتها بطلاقه هذا.

---

[1]- أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي، التلقين، الناشر: دار الكتب العلمية، ط:1، ج:1، ص: 124.

[2]- التسولي، البهجة، في شرح التحفة، الناشر: دار الكتب العلمية لبنان، ط:1، ج:1، ص: 546.

[3]- علي بن عبد السلام بن علي، أبو الحسن التسولي، البهجة في شرح التحفة، الناشر: دار الكتب العلمية لبنان، ط:1، ج1، ص: 246.

رابعا: أن الحكم التكليفي للطلاق ليس واحدا لجميع الأزواج والزوجات، بل يتراوح حكمه بين الأحكام التكليفية الخمسة ليناسب كل حكم منها أحوالهم، فالأصل فيه الحظر والمنع لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «ما أحل الله شيئا أبغض إليه من الطلاق»، قال الصنعاني: الحديث فيه دليل على أن في الحلال أشياء مبغوضة إلى الله تعالى، وإن أبغضها الطلاق[1].

وذهب الجمهور إلى أن الأصل في الطلاق الإباحة، تعتريه في أحوال معينة الأحكام الخمسة التي هي: الوجوب، والندب، والكرامة، والحرمة والجواز[2].

1-الوجـوب: يكون الطلاق واجبا عندما يؤلي الرجل من زوجته، أي يحلف أن لا يطأها وتمضي عليه أربعة أشهر ولم يطأها، في هذه الحال يجب عليه الطلاق لقوله تعالى: ﴿للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاؤوا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم﴾[3].

2- الندب: وهو أن يشتد الخلاف بين الزوجين وتطول مدته، ففي هذه الحال يستحب لهما الطلاق.

3- الكراهة: وهي أن يكون بين الزوجين وئام وصلاح، وكل واحد منهم قائم بحقوق صاحبه، في هذه الحال يكره لهما الطلاق.

4- الحرمة: وهو أن يكون الزوج غير قادر على الزواج لو طلق امرأته، ويخاف بشدّة على نفسه أن يقع في الزنا، فيحرم عليه الطلاق.

5- الجواز: وهي أن توجد حالة تقتضي الطلاق، كدفع الضرر، أو جلب بعض النعم لأحد الزوجين، فيجوز الطلاق لهما.

رابعا: أن الطلاق يحمي حقوق المرأة وحقوق أبنائها بعد طلاقها، بما في ذلك حق النفقة والمتعة ومؤخر الصداق وحق حضانة الأولاد ونفقتهم وسكناهم وأجرة حضانتهم، وما ذاك إلا لصيانة حقوق المرأة وحفظ كرامتها ومشاعرها.

---

[1]-الصنعاني.سبل السلام.323/3

[2]- جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر الجزائري، النكاح والطلاق، الناشر: مطابع الرحاب، ط2، ج1، ص: 21.

[3]- سورة البقرة، الآية: 224.

فقد يقول قائل: لماذا ميز الإسلام الرجال على النساء فأعطى للرجال حق الطلاق ولم يعطه للنساء؟ فأين العدالة والمساواة بين الرجل والمرأة مع وجود قرار بقاء المرأة في مسكن الزوجية أو عدم بقائها فيه بيد الرجل وحده؟

فنقول ما دامت أحكام الشريعة الإسلامية مبنية على الرحمة والعدل والإنصاف فلم تميز ولم تفاضل بين جنس وآخر إلا بالتقوى، يقول تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[1]. وإذا ما خص جنسا بأحكام خاصة، كجعله الطلاق بيد الرجل فليس من باب التمييز بل لمقاصد وأهداف عليا، ولحكم مقصودة أرادها الشارع الحكيم.

كما أن الإسلام وإن أعطى للرجل الحق في إيقاع الطلاق دون المرأة، فلم يجعله حقا مطلقا بلا ضوابط أو قيود، ولم يمنحه له بلا حسيب ولا رقيب، وإنما أحاطه بمجموعة من الضوابط تمنع من سوء استخدامه أو التعسف في استعماله أو التنكيل بالمرأة من خلاله.

فقد جعل الإسلام الطلاق أبغض الحلال، ولا يلجأ إليه إلا عند استحالة العشرة وعدم إمكان التوفيق بين الزوجين.

وقد فرض الإسلام آليات محددة يجب اتباعها وسلوكها قبل أن تفضي الأمور إلى حالة الفراق، وفي جميع الأحوال حث جميع الأطراف على بذل كل ما يمكن لتجنب الطلاق، وذلك عن طريق سلوك سبيل الوساطة والصلح والتحكيم ، فإذا تحتم فإن الإسلام أوجب أن يكون التسريح بإحسان كما ألزم أن يكون الإمساك بإحسان، فللطلاق حد أقصى لا يتجاوز ثلاث مرات، وألا يطلقها وهي حائض، ولا في طهر جامعها فيه، ولا يتلفظ بالثلاث في لفظ أو مجلس واحد فإن فعل كان آثما، ولا يجوز له أن يمسكها ضرارا وعدوانا، كما يحرم عليه أن يعضلها ليجبرها على الخلع، وفي جميع ما تقدم وغيره، ضمانة قوية لاستخدام الحق في محله ووقته .

وإن كانت الشريعة الإسلامية جعلت الطلاق بيد الزوج فإنها لم تحرم المرأة من حق إيقاعه، **وإنما أعطتها سلطة مساوية للرجل في حق إيقاعه وبنفس الشروط التي تمنع كلا منهما من التعسف في استعماله**، فكما يجوز لها أن تشترط

[1]- سورة الحجرات الآية: 133

في عقد الزواج أن تكون العصمة بيدها، يحق لها كذلك إنهاء العلاقة الزوجية إذا كرهته ولم تطق العيش معه عن طريق الخلع في مقابل أن ترد له ما أخذته منه كصداق عند الزواج. .

كما يحق لها كذلك إذا أساء الزوج معاملتها وأضر بها ضررا ماديا أو معنويا: كسوء عشرة، أو إعسار بالنفقة، أو غيابه عنها غيبة طويلة أو حدوث عيب من العيوب التي تجيز الفسخ، أو هجرها أو آل أو ظاهر منها، فعندئذ ترفع أمرها للقضاء ويقضي القضاء بتطليقها دون انتقاص من حقوقها .

ومن هنا تظهر عدالة الإسلام ورحمته لخلقه، فلم يحاب الرجل على حساب المرأة ولا المرأة على حساب الرجل، فهناك حق خاص بالرجل وهو الطلاق، وهناك حق خاص بالمرأة وهو الخلع، وهناك حقوق مشتركة في حالة الفسخ للعيب أو ثبوت الضرر.

المبحث الثاني: جعل الطلاق بيد غير الزوج: التجليات والانعكاسات

لئن كان الطلاق بيد الزوج في الإسلام، فلقد استقرت معظم التشريعات العربية إلى جعله بيد القضاء، الذي يتولى النظر في مسائله، ويدرس أسباب الشقاق ودواعي الخلافات الزوجية، فلا يوقعه إلا بعد قيام المسوغ واقتناعه به، لحماية المرأة من تعسفات الزوج فيه، ولضمان حقوق المطلقة وحقوق أبنائها، من تصرفات بعض الأزواج الطائشين والمتهورين، الذين لا يبالون بالآثار الخطيرة التي تترتب عن الطلاق. بعدهم عن تعاليم ومبادئ الشريعة الإسلامية، فلهذه الأسباب وغيرها جعلت الكثير من القوانين العربية ومنها القانون المغربي الطلاق تحت مراقبة القضاء، فلا يعتد بالطلاق ولا يترتب عليه آثاره إلا إذا أذنت المحكمة بالإشهاد عليه وتم توثيقه لدى عدلين منتصبين للإشهاد، والمحكمة لا تأذن إلا إذا فشلت المحاولة الصلحية بين الزوجين وبعد إيداع الزوج لمستحقات الزوجة والأبناء -عند وجودهم- بصندوق المحكمة داخل أجل مدته ثلاثون يوما وإلا اعتبر متراجعا عن طلب الطلاق، والغاية من ذلك، الحد من تعسفات بعض الأزواج (الرجال) الذين يسعون فقط من إيقاع الطلاق إلى إلحاق الأذى والضرر بزوجاتهم، وفي مقابل ذلك أعطى المشرع المغربي للمرأة حق إنهاء العلاقة الزوجية إذا توافرت الأسباب والدواعي لذلك، كالإخلال بالشروط المقترنة بعقد الزواج وكالإعسار بالنفقة... ولعل من أبرز أسباب التطليق المخولة للمرأة ما يتعلق بالتطليق بسبب الشقاق الذي نظمته مدونة الأسرة

في الفصول من 94 إلى 97، لذا سنبين خصائص التطليق بسبب الشقاق، وانعكاساته على الأسرة المغربية.

المطلب الأول: التطليق للشقاق بطلب من الزوجة

يعتبر التطليق بسبب الشقاق من المستجدات التي جاءت بها مدونة الأسرة، وقد عمل المشرع المغربي من خلاله على المساواة بين الرجل والمرأة، إذ جعل التطليق بيد كل من الزوجين، وهكذا فإن أي نزاع يخاف منه الشقاق ولو تعلق بالإخلال بالحقوق والواجبات المتبادلة يخول اللجوء للقضاء، فأصبحت مسطرة الشقاق بمثابة الملاذ الآمن للزوجات إذا تعذر عليهن إثبات الضرر في دعوى التطليق للضرر، فوجدن ضالتهن فيها لأنها لا تكلفهن عبء الإثبات، إذ بمجرد فشل الحكمين في الإصلاح وإصرارها على طلبها تطلقها المحكمة.

فما المراد بالشقاق؟ وما هي خصائصه؟ وما هي انعكاساته من خلال الإحصائيات الخاصة به؟

الفقرة الأولى: تعريف الشقاق وبيان سنده الشرعي

الشقاق في اللغة هو الخلاف وغلبة العداوة فهو من شاقه مشاقة وشقاقا أي خالفه وهي العداوة بين الطرفين والخلاف[1].

وأصله من الشق وهو الجنب، فكان كل واحد من الفريقين في شق غير شق صاحبه، وقيل إن الشقاق مأخوذ من فعل ما يشق على صاحب[2].

قال الإمام الرازي عند شرحه لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وإن خفتم شقاق بينهما﴾[3] في تأويل الشقاق معنيان هما: "أن كل واحد منهما يفعل ما يشق على صاحبه والثاني أن كل واحد منهما صار في شق بالعداوة والمباينة"[4].

وقال الزجاج في قوله تعالى﴿إن الظالمين لفي شقاق بعيد﴾الشقاق العداوة بين فريقين أو الخلاف بين اثنين، وسمي ذلك شقاقا لأن كل فريق من فرقتي العداء.

---

[1]- بن منظور "لسان العرب" مادة ش، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، الجزء 12 ، مطبعة دار المعارف بدون سنة، ص 272

[2]- الأصفهاني "مفردات غريب القرآن" الطبعة الأولى ، مطبعة دار الفكر ، 1977 ص 264

[3]- سورة النساء، الآية 35.

[4]- رشيد رضا "تفسير المنار" الطبعة الثالثة، مطبعة المنار، مصر 1997 ، ص 92.

أما في الاصطلاح الشرعي فإن مدونة الأسرة لم تعرف الشقاق، وقد أحسن المشرع المغربي صنعا باعتبار أن التعاريف هي من اختصاص الفقه، لا من اختصاص المشرع.

ولقد عرفه الدليل العملي للمدونة بأنه: الخلاف العميق والمستمر بين الزوجين لدرجة يتعذر معها استمرار العلاقة الزوجية[1].

وعرفه الحسين العلمي بأنه: اختلال الاحترام والود بين الزوجين وارتفاع أحدهما

عن الأخر معاداة له بشكل يخل بالحقوق والواجبات المتبادلة بينهما ويحول دون استمرار علاقتهما[2].

ويمكن تعريف الشقاق بأنه هو: كل ما ينشأ بين الزوجين من خلاف ونزاع، ينشر المباغضة والكراهية والعداوة، فتتصدع المودة والرحمة وترتفع الطمأنينة والسكينة بين الزوجين على نحو يتعذر معه استمرار العلاقة الزوجية

الفقرة الثانية: السند الشرعي للشقاق

لقد استند المقنن المغربي في سن التطليق بسبب الشقاق على قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾[3].

يقول القرطبي بخصوص هذه الآية: "**وإن خفتم شقاق بينهما**" فكأن كل واحد من الزوجين يأخذ من صاحبه ... أي إن خفتم تباعد عشرتهما وصحبتهما، فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها[4].

---

[1]-وزارة العدل. دليل عملي لمدونة الأسرة. منشورات جمعية نشر المعلومة القانونية والقضائية، سلسلة الشروح والدلائل، العدد:1، 2004، دار القلم، الرباط، ص:71.

[2]-الحسين العلمي. مسطرة الشقاق في مدونة الأسرة. مجلة المعيار، العدد:32، ص:165وما بعدها نقلا عن محمد الكشبور، شرح مدونة الأسرة ،ط:1 /2006-1427مطبعة النجاح الجديدة، ج:2، ص:102.

[3]- سورة النساء .الآية: 35

[4]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الفكر، ج154/5

وقال الجمهور إن المخاطب بقوله "**وإن خفتم**" الحكام (القضاة)، وأن قوله: (**إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا**) يعني الحكمين، وهو قول ابن عباس ومجاهد وغيرهما.

وقيل: المراد الزوجان: أي إن يرد الزوجان إصلاحا وصدقا فيما أخبرا به الحكمين (**يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا**).

وقيل: الخطاب للأولياء أي إن علمتم خلافا بين الزوجين (**فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا**)، قال اللخمي: "إذا اختلف الزوجان وخرجا إلى ما لا يحل من المشاتمة والوثوب، كان على السلطان أن يبعث حكمين ينظران في أمرهما وإن لم يترافعا ويطلبا ذلك منه، ولا يحل له أن يتركهما على ما هما عليه من الإثم وفساد الدين"[1].

ويرى فقهاء الشريعة الإسلامية أن الحكمين يجب أن يكونا عدلين، فقهين، مسلمين، حرين، ذكرين، فإن وجد من أهلهما، لم يجز العدول عنهما إلى الأجنبيين، فإن لم يكن في أهلها من يصلح لذلك، فمن جيرانهما، فإن لم يكن في جيرانهما فمن غيرهم من المسلمين[2] قال ربيعة: "ولا يبعث الحكمان إلا السلطان، فكيف يجاز بحكم المرأة والعبد والصبي والنصراني"[3] قال القرطبي: "والحكمان لا يكونان إلا من أهل الرجل والمرأة، إذ هما أقعد بأحوال الزوجين، ويكونان من أهل العدالة وحسن النظر والبصر بالفقه، فإن لم يوجد من أهلهما من يصلح لذلك فيرسل من غيرهما عدلين عالمين، وذلك إذا أشكل أمرهما ولم يدر ممن الإساءة منهما"[4].

المطلب الثاني: خصائص التطليق للشقاق وانعكاساته على الأسرة

إن ما يستأثر بالاهتمام أن التطليق بسبب الشقاق يتصدر مجموع القضايا المعروضة أمام المحاكم، وساهم بشكل كبير في ارتفاع نسبة الطلاق، ويظهر هذا من خلال الإحصائيات الرسمية لوزارة العدل والحريات[5] ؛ فقد بلغ سنة 2008 عدد

---

[1]- الحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ج : 4 - ص : 16

[2]- ابن عبد الرفيع : معين الحكام على القضايا و الأحكام ، ج : 1 - ص : 311

[3]- الإمام مالك : المدونة الكبرى، ج : 2 - ص : 265

[4]- القرطبي : الجامع لأحكام القرآن، ج : 5 - ص :115

[5]-وزارة العدل والحريات. القضاء الأسري الواقع والآفاق: عشر سنوات من تطبيق مدونة الأسرة، دراسة تحليلية إحصائية: ماي-2014/2013. ص:60.

أحكام التطليق للشقاق 24854 من مجموع أحكام التطليق بكل أنواعه27441، وذلك بنسبة 90.57 بالمائة، وخلال سنة 2009 بلغ عدد أحكام التطليق للشقاق 29404 من مجموع أحكام التطليق بكل أنواعه 31085، وذلك بنسبة 94.59 بالمائة، في حين بلغ سنة 2010 عدد أحكام التطليق للشقاق 32331 من مجموع أحكام التطليق بكل أنواعه 33564، وذلك بنسبة 96.33 بالمائة، وبلغ سنة 2011 عدد أحكام التطليق للشقاق 32365 من مجموع أحكام التطليق بكل أنواعه 33261، وذلك بنسبة 97.31 بالمائة، في حين بلغ سنة 2012 عدد أحكام التطليق للشقاق 48376 من مجموع أحكام التطليق بكل أنواعه49579، وذلك بنسبة 97.57 بالمائة، أما سنة 2013 فقد بلغ عدد أحكام التطليق للشقاق39836 من مجموع أحكام التطليق بكل أنواعه40850، وذلك بنسبة 97.51 بالمائة.

فالملاحظ من خلال هذه المعطيات أن التطليق للشقاق يمثل نسبة مرتفعة جدا بالنسبة لنسب جميع أنواع الطلاق الأخرى، كما أن هذه النسبة ترتفع بشكل تصاعدي مع توالي السنوات، مما يؤشر على تهديد الأسرة، وتقليل فرص تماسكها.

وترجع أسباب ارتفاع قضايا التطليق للشقاق بصفة عامة مقارنة مع أنواع التطليق الأخرى إلى ما يتميز به هذا النوع من التطليق من مميزات تتعلق بإجراءاته وبآثاره القانونية، والتي تتجلى في ما يلي :

-إن مسطرة التطليق للشقاق يمارسها كل من الزوجين، مع تسجيل ارتفاع ملحوظ للطلبات المقدمة من طرف الزوجات، قياسا بتلك المقدمة من طرف الأزواج.

-إن مسطرة التطليق للشقاق تتميز بالسهولة في إجراءاتها وسرعة البت في قضاياها، بحيث إن مدة البت فيها لا تتعدى ستة أشهر. الأمر الذي جعل العديد من الأزواج يفضلونها عن سلوك مسطرة الطلاق[1].

-إن مسطرة الشقاق تنهي العلاقة الزوجية بشكل بائن إذا تعذر الصلح بين الزوجين، بخلاف مسطرة الطلاق.

-إن مسطرة التطليق للشقاق لا تحتاج إلى بيان الأسباب الموجبة لإنهاء العلاقة الزوجية، أو إثبات الأضرار الداعية لذلك على خلاف باقي أسباب التطليق الأخرى. حتى قيل إن مسطرة الشقاق وسيلة من لا وسيلة له.

[1]- المرجع السابق نفسه.ص:62.

-إن مسطرة التطليق للشقاق تضمن الاستفادة من كل المستحقات المترتبة عن الفرقة الزوجية مع إمكانية الاستفادة من التعويض عن الضرر الحاصل لها من جراء الشقاق بينها وبين زوجها، حتى إن بعض النساء اتخذن هذه المسطرة وسيلة "استثمارية" للاغتناء.

-إن التبليغ في دعوى الشقاق لا يشترط فيه التوصل الشخصي، فيصح بتسلم الاستدعاء لأحد الأشخاص ذوي الصفة في التسلم، طبقا للأحكام العامة في التبليغ المنصوص عليها في الفصول 37و38و39 من قانون المسطرة المدنية. فضلا على أن المدعى عليه لا يستدعى إلا مرة واحدة، فمتى بلغ ولم يحضر تم البت في الدعوى بالتطليق.

لهذه الأسباب وغيرها يعتبر التطليق للشقاق الطريق المفضل للزوجين معا، وللزوجة على وجه الخصوص في إنهاء العلاقة الزوجية، فهو بمثابة "الطلاق الميسر" أو"الطلاق إنشاء"-كما تسميه مجلة الأحوال الشخصية التونسية-وإن سماه المشرع المغربي ب "التطليق للشقاق" فهو لا يخرج عن كونه طلاقا بغير قيود ولا شروط، لأنه لا يتوقف على بيان الأسباب ولا على إثبات الضرر، بخلاف ما عليه الطلاق الذي يمارسه الزوج، الذي يتميز بصعوبة إجراءاته الشكلية، فعلى مستوى التبليغ يشترط في طلبات الطلاق توصل الطرفين بصفة شخصية، بينما في دعوى الشقاق يكفي أن يتسلم الاستدعاء أحد الأشخاص ذوي الصفة في التسلم .

وعلى مستوى حضور الزوجة المراد تطليقها، ففي مسطرة الطلاق وضع المشرع ضمانة لحضورها حالة تخلفها رغم توصلها شخصيا بالاستدعاء، وعدم إدلائها بملاحظات كتابية، فإنه يتم استدعاؤها للمرة الثانية بواسطة النيابة العامة تخبرها فيه بأنها إذا لم تحضر فإنه سيتم البت في الطلب في غيبتها، ولم يجعل المشرع هذه الضمانات في التطليق بسبب الشقاق، فلا يستدعى المدعى عليه إلا مرة واحدة، فمتى بلغ ولم يحضر تم البت في جوهر الدعوى وتم النطق بالتطليق .

فضلا على أن الطلاق الذي بيد الزوج في جل الأحوال يكون رجعيا، ويمكن للزوج أن يتراجع إما أثناء سريان إجراءات الطلاق، وإما بعد استصدار الإذن بالإشهاد عليه، وإما بعد توثيقه لدى عدلين منتصبين للإشهاد قبل انتهاء العدة، في حين أن التطليق للشقاق يكون الطلقة بائنة لا مراجعة بعدها إلا بعقد جديد، مما

يؤكد أن مسطرة التطليق للشقاق تتميز بالسهولة واليسر في إنهاء العلاقة الزوجية، عن مسطرة طلب الطلاق .

وهكذا يظهر إن مسطرة التطليق للشقاق لا تحقيق الأهداف والمقاصد الشرعية، التي سعي الشارع الحكيم إليها، من استقرار وسكينة، فأصبحت تهدد كيان الأسرة المغربية وتقض مضجعها، لمساهمتها في ارتفاع نسبة الطلاق والتطليق بشكل مهول ومخيف، الأمر الذي بات يستدعي مراجعة شاملة لإجراءات إيقاع الطلاق والتطليق. ولعل أقل ما يجب فعله، في انتظار مقتضيات ناجعة وفعالة، هو أن تتجه المحاكم إلى رفض طلبات التطليق للشقاق إذا تبين لها أن موضوعه غير جدي ويستند إلى أسباب واهية، لا تصل إلى درجة يتعذر معها استمرار العلاقة الزوجية .

مقدمة تحقيق كتاب: مناقب الشيخ أبي الحسن الشاذلي (مخطوط بخزانة القرويين) لعبد النور العمراني الفاسي (1286/685- بعد 750/ 1349)

د/عزالدين الخرشافي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الشريعة – فاس

يعتمد الجزء الكبير ممّا نعرفه عن حياة وتعاليم أبي الحسن الشاذلي (ت1258/654) مؤسِّس الطريقة الشاذلية على مصدرين أساسِيَيْن هما : **لطائف المنن**[1] لابن عطاء الله الإسكندري (ت1287/709) وكتاب **درّة الأسرار**[2] لمحمّد بن أبي القاسم الحميري المعروف بابن الصبّاغ (ت1320/720). أمّا ما جاء بعد هذين الكتابين فيعتبر في الغالب أعمالا مستوحاة من هذين الأصلين.

لاحظ زميلي المستعرب الأمريكي الدكتور Kenneth Lee Honerkamp أثناء عمله في دراسة وتحقيق كتاب **الرسائل الكبرى**[3] لابن عباد الرندي[4] (ت1390/792)

---

[1]- طبع في القاهرة عدة مرات أحسنها تحقيق الشيخ عبد الحليم محمود، وفي دمشق بتحقيق الشيخ خالد بن الرحمن العك، وقد ترجمه Eric Geoffroy إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان **La sagesse des maîtres soufis**. هذا لا ينفي وجود مراجع أخرى مثل: **طبقات الأولياء** لابن الملقن ، **ورسالة صفي الدين بن أبي المنصور ابن ظافر** تحقيق Denis Gril ، **وزينة النواظر وتحفة الخواطر** لرفيع ابن شفيع من تلاميذ ابن عطاء الله بتحقيق Denis Gril في ندوة **La Shâdhiliyya Une Voie Soufie Dans le Monde** 93-106؛ لكن هذه المصادر تحتوي على تراجم مقتضبة فقط أمّا كتب الشاذلية الأخرى مثل: **التنوير في إسقاط التدبير وكتاب الحكم** لابن عطاء الله **والمفاخر العلية في المآثر الشاذليّة** لأحمد بن محمد بن عيّاد الشافعي الشاذلي فإنها تمدّنا بمعرفة أكبر بتعاليم ومبادئ الطريقة الشاذلية عند نشأتها دون الإسهاب في الحديث عن شخصية أبي الحسن الشاذلي.

[2]- طبع في تونس سنة 1887/1304، كما طبع حديثا في القاهرة لكن توجد فيه أخطاء مطبعية كثيرة ، وقد ترجمه Douglas E. إلى اللغة الإنجليزية تحت *عنوان* **The Mystical Teachings of al-Shadhili**.

[3]- ابن عبّاد الرندي ، **الرسائل الكبرى** الدراسة والتحقيق كَنِثْ هَنَرْكَمْب (دار المشرق: بيروت، 2005).

[4]- اسمه الكامل أبو عبد الله مَحمد بن إبراهيم بن عبد الله بن مالك بن إبراهيم بن محمد بن عبّاد النفزي الحميري الرندي. انظر **فهرسة السراج**، ص225-242؛**الكتيبة الكامنة** لابن الخطيب، ص 40؛ **أنس الفقير لابن قنفذ**، ص 79-80؛ **نفح الطيب المقري**، 341/5؛ **الروض العطر** لابن عيشون، ص 195-204؛ **إفادة المرتاد** للزبادي، ص أ- ب؛ **المنتقى المقصور** لابن القاضي، 379/1-380؛ **السلسل العذب** للحضرمي، ص 77؛ **الاستقصا** للناصري، 84/4؛ **هدية العارفين** للبغدادي، 174/2 ، 167/1؛ **جمهرة الأولياء** للمنوفي، 257/2؛ **نيل الابتهاج** للتنبكتي، ص 472؛ **كفاية المحتاج** لنفس المؤلف، ص369؛ **جذوة الاقتباس** لابن

أنّ الأب بولس نَوِيا أشار في كتابه **ابن عبّاد الرندي**[1] إلى مخطوط هامّ يوجد في خزانة جامعة القرويّين بفاس بعنوان **تقييد في ترجمة وأحوال الشيخ أبي الحسن عليّ بن عبد الله الشهير بالشاذلي**؛ وهذا المخطوط يعود إلى عهد المرينيّين-أي عصر ابن عبّاد-وقد ألّفه الشيخ عبد النور العمراني الفاسي الذي كان من شيوخ ابن عبّاد في فاس؛ كما أنه من تحبيس السلطان مولاي عبد الله سنة 1156/[1743-44].

لقد عزمنا أنْ نحقّق هذا المصدر الأساسي في تاريخ الطريقة الشاذليّة المبكّرة وذلك بعد إتمامه تحقيق **الرسائل الكبرى**. وها نحن بصدد العمل الذي ننوي أن نقدّمه قريبا جدا للمهتمّين بالتصوّف والدراسات الإسلامية؛ وخاصّة المغربيّة منها.

سجّل هذا المخطوط تحت رقم 4/492 باسم **تقييد في ترجمة وأحوال الشيخ أبي الحسن عليّ بن عبد الله الشهير بالشاذلي** لمؤلفه عبد النور العمراني الفاسي[2] (685/1286- بعد 750/ 1349). سنشير إليه فيما بعد اختصارا باسم: **كتاب المناقب** لعبد النور العمراني.

=القاضي، 315/1؛ **درة الحجال** لابن القاضي، 276/2؛ **سلوة الأنفاس** للكتاني، 149/2؛ و**شجرة النور الزكية** لابن مخلوف، 343/1؛ **الفكر السامي** للحجوي، 292/2، بينما ذكر النبهاني ابن عبّاد ولم يترجم له في **جامع كرامات الأولياء**، 499/1؛ **معجم المؤلفين** لكحالة، 207/8-208؛ **الطريقة الشاذلية** لدرنيقة، ص 170؛ **طبقات الشاذلية** للطعمي، ص 195؛ **الموسوعة الصوفية** للحفني، ص460؛ مقال: **ابن عباد حياته** للغنيمي التفتازاني، ص221-258.

[1]- Paul Nwiya **Ibn Abbad de Ronda**، (Imprimerie Catholique: Beyrouth,1965) 2 note ; 123.p.

[2]- هو أبو محمد عبد النور بن محمد بن أحمد الحسني العمراني الشريف القاضي المشاور، **أزهار الرياض** المقري، 280/4. ذكر ابن القاضي أنه «جد بيت العمرانيين الحسنيين بفاس، الفقيه الإمام العلامة، من معاصري موسى العبدوسي، له تقييد على المدونة نقل عنه في **المعيار** في مواضع، ولم أقف على وفاته» **جذوة الاقتباس**، 448/2. هذا بينما يذكر الشتيوي محقّق **توشيح الديباج** للقرافي نقلاً عن صاحب **نيل الابتهاج** أن مولده «كان عام 685/1286» ص 270 رقم 4. يعد عبد النور العمراني من رواة أخبار أبي الحسن الشاذلي ويذكر المقّري أنه من شيوخ ابن عبّاد الصوفي **أزهار الرياض**، 280/4 رقم: 702؛ **نيل الابتهاج**، ص 286، وص 553. وقد ذكر الهرامة في تحقيقه لهذا الكتاب (الهامش رقم 3) خطأ أنّ ابن الخطيب قد أشار في **الإحاطة**، 523/2، إلى هذه الترجمة؛ أما الكندري محقّق **كفاية المحتاج** فقد أضاف مصدراً آخر هو **شجرة النور الزكية**، ص 436، الهامش رقم 587. لكن نلاحظ أنّ ابن مخلوف قد ذكر ولادة هذا الشخص المترجم له وهي 697 ووفاته في 760 أو 761؛ **شجرة النور الزكية**، 335/1، وهذا ما لا يتّفق مع مترجمنا الذي وُلِدَ وتُوفي كما رأينا سابقا في 685 و750، **سلوة الأنفاس**، 51/2؛ و**معجم المؤلفين**، 202/6؛ و**ضوء السراج** لابن عزوز، ص 178. وخصوصا السراج في **فهرسته**، ص 250-256 ومقدمة ما كتبه ابن السكاك في كتاب **الأساليب**، ص 108/أ، وكذا **فهرس القرويين**، 1/ 459.

لم يذكر هذا المخطوط صاحب **كشف الظنون** كما لم تشر إليه مصادر المخطوطات العربيّة المعروفة. لقد أشارت إليه بعض المصادر المغربيّة، خصوصًا ما ألّف على أيدي علماء فاس مثل ابن السكّاك (ت 1410/803) في كتابه: **أسلوب من الكلام على لا حول ولا قوّة إلاّ بالله** المعروف باسم **كتاب الأساليب**[1]. ذكر هذه الرسالة أيضًا محمّد العربي بن يوسف الفاسي (ت1052/988) في كتابه **مرآة المحاسن**[2]، ولقد ذكر الشيخ امحمّد ابن عبّاد الرندي- وكان تلميذًا للشيخ عبد النور- **كتاب المناقب في الرسائل الكبرى** حيث يروي عنه عن الشيخ أبي العباس الجامي عن أبي عبد الله القزديري عن عبد الله الحبيبي[3] قصّة لقاء الإمام الشاذلي بالملك عبدوس في تونس.[4] لقد أشار حمادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحيى في تحقيقهما لكتاب **صفحات من تاريخ تونس** لابن الخوجة أنّه توجد في تونس مجموعة من النسخ من كتاب معروف **بمناقب الإمام الشاذلي**، لكنّ الملاحظ أنّ هذه الروايات قد نُسخت في الغالب من كتاب **درّة الأسرار**[5]؛ ثمّ ذكرا عدداً من النسخ من كتب **المناقب** ولم يذكرا مؤلّفيها. نستنتج إذن أنّه ليس في كلامهما إشارة إلى تأليف الشيخ عبد النور، حيث لم يتأتّ لنا بعد أن نطّلع مباشرةً في تونس على هذه النسخ كي نتحقّق من مصدرها ونسبتها إلى كتاب عبد النور.

المؤلّف في سطور

ذُكِرَ عبد النور في كثير من كتب التراجم[6] التي تتحدّث عن علماء فاس وقد أثنت على مقامه علماً وعملاً، فقد ذكر الكتّاني بأنّ لعبد النور «تقييد على المدونة وفتاوى منقولة في المعيار»[7]؛ ويظهر أيضاً من خلال هذه التراجم أنّه من أوائل علماء المغرب الذين كان لهم تأثير في تقدّم التربية وفق منهج الطريقة الشاذليّة ضمن الحلقات العلمية لفقهاء القرن الثامن الهجري في عهد المرينيّين بفاس.

---

[1]- مخطوط رقم 3/384؛ 1508/419 اسكوريال ، أ/59- ب/133.

[2]- **مرآة المحاسن**، ص 258.

[3]- هو أبو محمّد عبد الله بن سلامة الحبيبي ،كان أوّل من صحب الإمام الشاذلي بشاذلة. **درّة الأسرار** لابن الصبّاغ ص 8. انظر الهامش رقم 46.

[4]- كتب ابن عبّاد في **الرسائل الكبرى**: «وقد نقل سيّدي عبد النور في الكتاب الذي ألّفه من كرامات سيّدي أبي الحسن الشاذليّ -رضي الله عنه- وجملة من علومه...» **الرسائل الكبرى** ص 176.

[5]- انظر **صفحات من تاريخ تونس** ، ص 316.

[6]- انظر الهامش رقم 2، ص: 270 – 271.

[7]- **سلوة الأنفاس**، 52/2؛ و **جذوة الاقتباس**، 448/2؛**المعيار** للونشريسي، 4 /111و26/5.

توجد - لحسن الحظ - ترجمتان لعبد النور من قبل شخصين كانت لهما به معرفة شخصيّة، أوّلهما تلميذه في علم الفقه والأصول ورواية الحديث يحيى السرّاج[1] (ت1401/803) وتلميذ آخر كان قد تأثر به من جهة التصوّف هو محمّد ابن السكّاك[2] (ت1415/818). هاتان الترجمتان تصوّران لنا عبد النور العمراني كشخص رئيسي بين حلقات الفقهاء والفقراء، خصوصًا اهتمامه بنشر الطريقة الشاذليّة في فاس؛ فالأوّل (السرّاج) كان المعتمد عليه في أسانيد الحديث في فاس والمغرب خلال عصره. لقد وصفه ابن القاضي بقوله: «يحيى ابن أحمد السرّاج الرُندي النفزي الحميري [أبو زكريا]، الفقيه الإمام المحدّث الراوية الرحّالة المكثر في الرواية، وقلّما تجد في كتب المغرب كتاباً ليس عليه خطّه. وله فهرسة وسماع عظيم، انتهت إليه رواية الحديث ورياسته. توفّي بمدينة فاس المحروسة سنة خمس وثمانمائة، ودفن مع امحمّد ابن عبّاد رفيقه وصاحبه، وإلى هذا كانت رسائله الكبرى [والصغرى] رحمة الله تعالى عليه»[3].

وممّا يستوجب الإشارة هو أنّ هذا الأخير كانت له علاقةٌ وثيقةٌ بابن عبّاد وكان ينهج طريقه في التصوّف وكان تلميذًا له لما يقارب أربعين سنةً حتّى كان يحيى يُعرف بصاحب ابن عبّاد وقد دفن بجنبه داخل باب الفتوح في محّل يسمّى كدية

---

[1]- اسمه الكامل يحيى ابن أحمد بن محمّد بن حسن السرّاج النفزي الحميري الفاسي:**فهرسة السراج** تحقيق دة نعيمة بنيس، ص54 -91؛**بيوتات فاس** لابن الأحمر، ص 70؛ **الروضة المقصودة** للحوات 286/1؛ **زهر الأس** للكتاني، ص 488-489؛ **جذوة الاقتباس**، 539/2؛ **كفاية المحتاج**، ص 506؛ **سلوة الأنفاس**، 74/2؛ **نيل الابتهاج**، ص 634، **درّة الحجال**، 341/3؛ **فهرسة ابن غازي**، ص 92؛ **فهرس الفهارس** للكتاني، 993/2؛ **الأعلام** للزركلي، 136/8؛ **معجم المؤلفين**، 185/13؛ **شجرة النور الزكية**، 359/1؛ **وفيات** الونشريسي، ص 135؛ **لقط الفرائد** لابن القاضي، ص 232؛ **الفكر السامي**، 294/2؛ **أعلام الفقهاء** لمراد، ص 132؛ **وضوء السراج**. وعن فهرسته انظر **دليل المؤرخ** لابن سودة، 310/2؛ **فهرس القرويين** للفاسي، 218/2؛ **ابن الأحمر** لزمامة، ص 114 و126؛ **وفهارس علماء المغرب** للمرابط الترغي، ص 308-329.

[2]- اسمه الكامل محمّد ابن محمّد بن أبي غالب بن أحمد بن علي بن أحمد بن علي المكناسي العياضي؛ انظر: **جذوة الاقتباس**، 238/1؛ **ونيل الابتهاج** تحت إسم محمّد بن أبي البركات ، ص 481؛ و**كفاية المحتاج** تحت إسم محمّد بن محمّد بن أبي غالب بن أحمد بن عليّ بن أحمد التلمساني العياضي، ص377؛ **وسلوة الأنفاس**، 160/2؛ **ودرة الحجال**، 284/2؛ و **إتحاف أعلام الناس** لابن زيدان، 588/3؛ **والأعلام**، 324/6؛ **ومعجم المؤلفين**: 110/1؛ **ووفيات الونشريسي**، ص 138؛ **ولقط الفرائد** لابن القاضي، ص239؛ **وشجرة النور الزكية**، 362/1؛ وقد ذكر خيالي محقق **شجرة النور الزكية** أنّ ابن القنفد قد ترجم لابن السكّاك في كتابه **شرف الطالب**، ص 481، لكنّنا نلاحظ أنّ ابن القنفد قد وقف في وفياته في حدود 807 هـ مع أنّ ابن السكّاك قد توفي في 818 هـ.

[3]- **جذوة الاقتباس**، 539/2.

البراطيل. لقد ترك يحيى في **فهرسته** وصفًا لشيخه ابن عبّاد يستحقّ ذكره في كلامنا عن عبد النور لشدّة العلاقة التي كانت تجمع بين يحيى السرّاج وابن عبّاد وعبد النور. لقد أخذ ابن عبّاد عن عبد النور بعض **موطّأ** الإمام أبي عبد الله مالك بن أنس – رضي الله عنه – برواية يحيى بن يحيى تفقّهًا ومِن المحتمل أنّ عبد النور هو الذي قام بتعريف ابن عبّاد بالتربية الصوفيّة على نمط أبي الحسن الشاذلي عبر كتاب عبد النور **(المناقب)** الذي نحن بصدد الكلام عنه. يقول يحيى السرّاج في وصف شيخه ابن عبّاد:

ومنهم – رضي الله عنهم – الشيخ الفقيه الخطيب شيخنا الفقيه الخطيب البليغ الخاشي الإمام العالم المصنّف، السالك العارف المحقّق الربّاني ذو العلوم الباهرة والمحاسن المتظاهرة سليل الخطباء ونتيجة العلماء: أبو عبد الله محمّد ابن الشيخ الفقيه الواعظ، الخطيب البليغ، العلم الحظيّ الوجيه الحسيب الأصيل، أبي إسحاق إبراهيم بن أبي بكر عبد الله بن إبراهيم بن محمّد بن مالك بن إبراهيم بن يحيى بن عبّاد النفزي الرندي. كان - رحمه الله - حسن السمت طويل الصمت كثير الوقار والحياء جميل اللقاء، حسن الخلْق والخلُق، عالي الهمّة متواضعاً معظّماً عند الخاصّة والعامّة... و(كان(يتكلّم في علم الأحوال والمقامات وما يدخلها من العلل والآفات، وألّف في ذلك التواليف العجيبة، والتصانيف البديعة، وله أجوبة كثيرة في مسائل من العلوم حتّى جمعت منها نحو مجلّدين الخ[1].

ثمّ وصف يحيى السرّاج شيخه عبد النور في **فهرسته** بما يلي:

الشيخ السيد الشريف القاضي المدرّس العالم العلم الحظيّ الوجيه أبو محمّد عبد النور ابن السيّد الشريف الحاجّ الأفضل المرحوم أبي عبد الله محمّد بن أبي العبّاس أحمد الحسني العمراني. كان - رحمه الله - أحد الصدور، ذا معرفة تامّة بالفقه، ومشاركة في أصوله وأصول الديانات، من أهل الشورى ومن المقدّمين فيهم؛ وقلمه أفصح من لسانه وكان له اعتناء بطريقة القوم ومحبّة فيمن يُنسب إليها، وكان قريب الدمعة، مكرّما لأهل الدين، محبّا لهم، - نفعه الله بذلك -. أخذ عن الشيخ الأستاذ العلم المحدّث، أبي الحسن عليّ بن سليمان الأنصاري القرطبي، وعن الشيخ الفقيه المقرئ المحدّث الراوية أبي عبد الله محمّد بن يحيى بن عبد الله بن

[1]- **فهرسة السرّاج**، ص225-226؛ **كفاية المحتاج**، ص 370؛ **نيل الابتهاج**، ص 473، و **ضوء السراج**، ص 153. انظر كذلك **جذوة الاقتباس**، 315/1.

محمّد الحسني، وأجازا له وغيرهما. قرأت عليه وأنشدني من شعره، وأجاز لي إجازةً عامّة فيما يحمله وما صدر عنه من نظم ونثر.[1]

أمّا ابن السكّاك فكان قاضي الجماعة بفاس وترجمته مِن طرف صاحب **سلوة الأنفاس** محمّدبن جعفر بن إدريس الكتّاني توضح لنا مكانته في العلم والصلاح حيث يقول: الشيخ الفقيه الإمام، العلاّمة المدرّس الهمّام المفتي القدوة الحجّة، الموضّح لمن بعده سبيل المحجّة، المؤرّخ النسّابة المتفنّن، الخطيب البليغ المفسّر المتّقن، الصالح الورع الزاهد، المتصوّف الناسك العابد، قاضي الجماعة بفاس ومفتيها، وعدل القضاة بها: أبو عبدالله وأبو يحيى سيّدي محمّد ابن الفقيه أبي غالب ابن الخير الناسك أحمد بن الفقيه محمد ابن الفقيه العلامة الولي الصالح المتبرّك به أبي الحسن علي ابن الفقيه العدل محمّد ابن السكاك المكناسي، ثمّ العياضي، الشهير بابن السكّاك. صاحب كتاب **نصح ملوك الإسلام بالتعريف بما يجب عليهم من حقوق آل البيت الكرام...** أخذ العلم عن الشريف أبي عبد الله التلمساني وغيره، والتصوّف عن سيّدي ابن عبّاد وكان يقول فيه: «شيخي وبركتي».... توفّي – رحمه الله – بفاس بعد العشاء الآخرة من ليلة الثلاثاء ثاني عشر شهر ربيع الأوّل عام ثمانية عشر وثمانمائة (818/ [1415])...وأوصى أن تدفن أسماء أهل بدر معه، وكان كتبها بخطّه. وصلّى عليه تلميذه أبو يوسف يعقوب الحلفاوي وأدخله قبره وألحده ودفن بروضتهم التي بكدية البراطيل، داخل باب الفتوح مع شيخه سيّدي ابن عبّاد قريباً منه -رحمه الله عليه ونفعنا به-.[2]

لقد كان ابن السكّاك – مثل يحيى السرّاج - تلميذاً لابن عبّاد وعبد النور وكانت تربطه بابن عبّاد علاقة صداقة وثيقة واحترام، فكما رأينا كان يقول في حق ابن عبّاد: «شيخي وبركتي».

لقد كان ابن السكّاك أوّل مؤلّف مغربي يشهد بوجود الطريقة الشاذليّة في المغرب باسم «الطريقة الشاذليّة»،كما كان أوّل مَن نسب تسمية الشاذلي لابن عبّاد. فقد ألّف ابن السكّاك كتاباً بعنوان **أسلوب من الكلام على لا حول ولا قوة إلا بالله** عرض فيه لأهمّ مبدأ في التربية الروحيّة الإسلاميّة – في منظور ابن السكّاك - وهو التبرّي من الحول والقوّة، وأكّد على محور هذا المبدأ في تعاليم الطريقة الشاذليّة في

[1]- **فهرسة السراج**، ص 250؛ **ضوء السراج**، ص 178.

[2]- **سلوة الأنفاس**، 2 /160-161.

الجزء السادس والأخير من هذا الكتاب. سوف نشير إليه بالاسم الذي قد شهر به وهو **كتاب الأساليب**. يستشهد في هذا الجزء السادس بأعمال رواد الطريقة الشاذليّة وأقوالهم، حيث يذكر مِن بينهم ابن عبّاد وعبد النور العمراني. توجد في ترجمة ابن السكّاك لابن عبّاد كثيرا من المعلومات عن حياته وعمّن أخذ عنهم ومَن أجازه، حيث إنّه يصوّر ابن عبّاد بصفاته الخُلقيّة والخَلْقيّة وسماته الروحيّة وتصرّفه بين الناس كأحد منهم حتّى لكأنّ القارئ يراه رؤية العين. يقول ابن السّكّاك في «الأسلوب السادس» من **كتاب الأساليب**:

وكان هذا الشيخ [ابن عبّاد] آية من آيات الله تعالى في التحقّق بالعبوديّة والبراءة من الحول والقوّة والاكتفاء بعلم مولاه وعدم المبالاة بمدح الخلق أو ذمّهم، بل كانت له مقاصد في إعراضهم عنه وعدم مبالاتهم به. يسرّ بما يرد عليه من أفراد ذلك سرور من لا أمل له إلاّ إسناد كلّ شيء إلى مولاه ونسيان ما سواه، فإذا نُسِيَ هو في الجملة رأى ذلك من أعظم التحف والمواهب التي لا يحادي شكرها إلاّ بالإقرار بالعجز عنه، وأعظم أحزانه ومصائبه التي لا يجد عليها صبرًا وتستفزّ جبل ثباته وطَوْد طمأنينته الراسخ ويضطرب لها غاية الاضطراب أنْ يحضر موطنًا يُنسى فيه الحقّ ويشهد فيه أحد من العبيد بنفع أو ضرّ لا سيّما إنْ كان نسيان الحقّ بالنظر إليه؛ فهذا هو الذي يُقلقه ويُضجره ويضيق صدره على اتّساعه ووفور انشراحه في صفات كمال نِيطَت به من مبادئ طلبه العلم إلى النبوغ فيه إلى مبدأ إرادته إلى نهاياته لا تفي بشرحها المطوّلات – رضي الله عنه – وأعاد علينا من بركته بمنّه وكرمه.[1]

يتبع هذا الوصف الدقيق لابن عبّاد وصفٌ ليس بأقلّ من الأوّل دقّة؛ يقول فيه ابن السكّاك في شيخه عبد النور:

ومِن آخر مَن ألّف في فضائل الشيخ [أبي الحسن الشاذلي] وجمع نبذًا من كلامه في الحقائق العالم المحقّق سيّدي عبد النور، رئيس الفقهاء ومقدّم أرباب الفتيا بالمغرب قيامًا على المذهب المالكي وفهمًا له وحسن تنزيل لكلّيّاته على الوقائع والنوازل المختلفة بحسب الأزمنة. وكان السلطان أبو عنان يقدّمه على من بحضرته من هذا الصنف العلمي على ما كان في تلك الدولة من نهاية الاحتفال بالقيام على العلوم. ولا أعلم أنّه كان في الدولة المرينيّة قبلها ولا بعدها ما يقاربها في ذلك، فمن

[1]- **كتاب الأساليب**، 109/أ - 110/ب

أراد أن يعلم شيئا من عظيم هذا القطب من قلوب صدق من سلف من العلماء فليطالع تأليف ذلك المحقّق الحائز قصب سبق المتقدم بذلك الزمان الفاضل العالم من غير منازع، وليقتد به وبأمثاله في وظيفة القيام بتعظيم منح الله على أوليائه وعبيده المتحقّقين بعبوديّته-رضي الله تعالى عنهم وحشرنا في زمرتهم بمنّه وكرمه-.[1]

يمكننا أن نؤكّد هنا من خلال الفقرات السابقة أنّ معرفة عبد النورقد تجاوزت ميدان الفقه ورواية الحديث إلى التصوّف الذي دفعه وهو في الستّين من عمره (1345/745) إلى السفر إلى تونس للبحث عن تلاميذ أبي الحسن الشاذلي أمثال أبي عبد الله ابن السلطان وأخيه ماضي والذين كان هو بدوره تلميذا لهما. هناك - كما ذكر عبد النور في **المناقب**- التقى بأبي العباس أحمد بن عبد المحسن الجامي الذي كان على صلة بعدد من تلاميذ أبي الحسن الشاذلي مدّة إقامته في تونس. هكذا تمكن عبد النور عن طريق الجامي من جمع أقوال وأحزاب الطريقة وقصصها، ثم كتبها وعاد بها إلى فاس و ألّف بها **كتاب مناقب أبي الحسن الشاذلي**.

ملاحظات هامّة في كتاب المناقب:

إنّ التمحيص الدقيق في **كتاب المناقب** في المصادر المغربيّة - التي أشارت إليه - يجعلنا نستخلص بعض الملاحظات حول هذا النصّ والطريقة التي أثرى بها معرفتنا بالطريقة الشاذليّة في أوّل عهدها في كلّ من المغرب وتونس:

1- إنّ نقاط التشابه بين هذا النصّ ونصّ ابن الصبّاغ(ط. تونس) تقرّ بوجود جماعة من الفقراء، وكذا اهتمامهم بالأصول المكتوبة منذ أوّل عهد نزول أبي الحسن الشاذلي بتونس، فقد قلّ من أشار إليهم من الباحثين أو ردّ إليهم الاعتبار وذلك بعد رحلة الشيخ الشاذلي إلى مصر.

2- إنّ السند المذكور في **كتاب المناقب** قد مكّننا من معرفة أنّ جزء من استشهادات ابن الصبّاغ[2] ترجع إلى فرع الطريقة الشاذليّة في تونس. هذا ما لا يساعد - في **درّة الأسرار**- من معرفة من يروي أخباره، هل هي من أصل تونسي أو مصري؟

[1]-نفس المرجع، ص 108/ ب.

[2]-ستأتي ترجمته داخل النص.

3- في الإشارات التي نجدها في المصادر المغربية - مثل **الرسائل الكبرى** لابن عبّاد و**مرآة المحاسن** لمحمّد العربي الفاسي و**كتاب الأساليب** لابن السكّاك - ما يؤكّد العلاقة الأوّليّة بين الطريقة الشاذليّة في كل من فاس وتونس.

4- تبيّن أنّ ابن عبّاد الرندي قد لعب دورًا محوريًا بين الطريقة الشاذليّة في فاس وتونس، ثمّ في الأندلس ومصر بمجموعتيه **الرسائل الصغرى** و**الكبرى** وبشرحه للحكم المعروف باسم **التنبيه**. لقد كان تلميذًا لعبد النور من جهة ومعروفًا بأعمال ومؤلّفات ابن عطاء الله في فاس والأندلس من جهة أخرى، بذلك أصبح ابن عبّاد أفضل ممثّل لتعاليم الطريقة الشاذليّة من أصوليها المغرب وتونس.

ذكر أحمد زرّوق في كلامه عن أصول القوم القاعدة الثانية بأنّه: «شهود المنّة باستصحاب الشكر، ويجري ذلك في الجلب والدفع دينًا وعلمًا وعملاً وحالاً، وعليه مدار طريق الشاذليّة وتحريرها في كتب ابن عطاء الله، وزبدتها في رسائل ابن عبّاد وشرحه، وما جرى مجرى ذلك»[1].

صفوة القول، إنه على الرغم من وجود نقاط ائتلاف كثيرة بين النصّين(**كتاب المناقب** و**درّة الأسرار**)، فإن ابن الصبّاغ لم يسهب في دراسة الطريقة الشاذليّة في تونس. هذا بينما نجد أنّ عبد النور العمراني في كتابه **المناقب** قد أفرد هذه الطريقة بمزيد من العناية والبحث، الشيء الذي ساعدنا على فهم وبتعمّق الطريقة الشاذليّة في تونس؛ من ذلك أنّنا وجدنا أربعة وثلاثين نصّاً ورسالةً من بين واحد وسبعين نصّاً في **كتاب المناقب** لا توجد في كلّ من **درّة الأسرار** ولا في **لطائف المنن**.

[1]- **عدّة المريد الصادق** لأحمد زرّوق، ص 432.

مراجع التحقيق=

أ/ المخطوطات:

-ابن السكاك (محمد)؛ **كتاب أسلوب من الكلام على لا حول ولا قوة إلا بالله**. - مدريد: مخطوط الاسكوريال رقم 384، ضمن مجموع من ص، 3/ب إلى 168/ب. 1508/914.

-العمراني (محمد بن أحمد)؛ **تقييد في ترجمة وأحوال الشيخ أبي الحسن عليّ بن عبد الله الشهير بالشاذليّ**، فاس: مخطوط خزانة القرويين، رقم 492، ضمن مجموع من ص/ب 59 إلى 72/أ.

ب/ المطبوعات:

- ابن الأحمر(إسماعيل)؛**بيوتات فاس الكبرى**، الرباط:دار المنصور للطباعة والوراقة،1972 ، 112 ص.

-ابن الخطيب (لسان الدين)؛**الإحاطة في أخبار غرناطة**.ط.1القاهرة: الشركة المصرية الطباعة والنشر ,1394 /1974، 4ج.؛ **الكتيبة الكامنة في من لقيناه من شعراء المائة الثامنة**. تحقيق إحسان عباس. - بيروت: دار الثقافة، د. ت.، 320 ص. (المكتبة الأندلسية 8)

-ابن الخوجة (امحمد)؛ **صفحات من تاريخ تونس**. تحقيق حمادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحيى.ط1.-بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986، 511ص.

-ابن زيدان (عبد الرحمان العلوي المكناسي)؛**إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**.- الرباط : ط. الوطنية، 1347-1352/ 1929 -1933، 5ج

-ابن سودة المري (عبد السلام بن عبد القادر)؛**دليل مؤرخ المغرب الأقصى** ط. 2، الدار البيضاء، ط. دار الكتاب، ج1960/1، 282ص، ج 1965/2، 632 ص،

-ابن شفيع (رفيع)؛ **زينة النواظر وتحفة الخواطر** تحقيقDenis Gril .انظر

en collaboration, Une Voie Soufie dans le Monde La Shâdhiliyya

-ابن الصباغ (محمد بن أبي القاسم الحميري)؛**درة الأسرار وتحفة الأبرار.** – تونس : ط.التونسية الرسمية، 1887/1304، 173 ص. + ط. المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت.، 176ص.

-ابن عباد(امحمد)؛ الرسائل الكبرى. انظر ;HONERKAMP (Kenneth Lee) **Ibn ʻAbbâd de Ronda**

-ابن عزوز(محمد)؛**ضوء السراج في ترجمة أبي زكريا السراج.**ط1.-بيروت:دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع،2009/1430 ،380ص.

-ابن عطاء الله السكندري (أحمد بن محمد)؛**التنوير في إسقاط التدبير.** له عدة طبعات (من1281الى1311ه).نشره مجمع البحوث الاسلامية بالقاهرة سنة 1970في 476ص بما في ذلك مقدمة التحقيق؛ **الحكم**. *ط*. مزيدة ومنقحة أحمد عزالدين عبد الله خلف الله. -ط 2 المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2005/1426، 362 ص؛ **لطائف المنن.** تحقيق عبد الحليم محمود، ط.2، القاهرة : مطابع دار المعارف، د.ت.، 212ص؛ وبتحقيق خالد عبد الرحمن العك ط. 1دمشق: دار البشائر، 1992/1412، ص.

-ابن عياد (أحمد بن محمد)؛**كتاب المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**.- القاهرة: ط. العامرة، 1314/ [1896]، ص.

-ابن عيشون الشراط (محمد)؛ **الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس**.دراسة وتحقيق زهراء النظام. ط 1.- الدار البيضاء: ط. النجاح الجديدة، 1997، 425ص.(المملكة المغربية. جامعة محمد الخامس منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية. الرباط. سلسلة: رسائل وأطروحات رقم 35).

-ابن غازي؛ **فهرس ابن غازي التعلل برسوم الإسناد بعد انتقال أهل المنزل والمناد** تحقيق محمد الزاهي.-الدار البيضاء:دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1399/ 1979، 216 ص. سلسلة الفهارس (3)

-ابن القاضي (أحمد)؛ **جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس** – الرباط: ط. دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973 -74، 693ص+ **ذيل وفيات الأعيان المسمى درة الجمال في أسماء الرجال**. تحقيق محمد الأحمدي أبو النور.- القاهرة: دار التراث، تونس: المكتبة العتيقة، ج1 و3 دون ذكر اسم المدينة

والمطبعة وتاريخ الطبع، ج 2، ط الجزيرة، القاهرة، ج 1، د.ت، 309ص، ج 2، ط 1، 1971/1391، 349 ص، ج 3، د.ت، 560ص.

(من تراثنا الإسلامي 7، 9 و10)؛**المنتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور** .تحقيق محمد رزوق- الرباط: ط المعارف، 1406/ 1986، ص.

-ابن القنفد (أحمد)؛ **أنس الفقير وعز الحقير**. الرباط: ط المركز الجامعي للبحث العلمي،1385/ 1965، ص.

-ابن الملقن (عمر بن علي بن أحمد)؛ **طبقات الأولياء**. تحقيق نور الدين شريبة. ط 3.- القاهرة : الشركة الدولية للطباعة،1427 /2006، 560 ص.

-البغدادي(اسماعيل باشا)؛ **هدية العارفين أسماء المؤلفين واثار المصنفين**.- بيروت:دار احياء التراث العربي،1951، ج 2 ،842ص+164ص و574ص+116ص.

-بوذينة (محمد)؛ **أبو الحسن الشاذلي** – تونس: ط. المطابع الموحدة، 1989، 205ص.

-التنبكتي (أحمد بابا)؛ **كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج (في تراجم المالكية)**، ضبط النص وعلق عليه أبو يحيى عبد الله الكندري.ط.1-.يروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 2002/1422، 530ص؛**نيل الابتهاج بتطريز الديباج** عناية وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة.ط.2.- طرابلس : منشورات دار الكاتب , 2000 , 2/ 702ص.

-الحجوي الثعالبي (محمد بن الحسن)؛**الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**. اعتنى به أيمن صالح شعبان.ط1- بيروت: دار الكتب العلمية، 1416/ 1995، 4 ج، 543ص+ 606ص.

-حجي (محمد)؛ **ألف سنة من الوفيات في ثلاثة كتب: شرف الطالب في أسنى المطالب** لأحمد ابن القنفد، **وفيات الونشريسي** لأحمد الونشريسي، **لقط الفرائد من لفاظة حقق الفوائد** لأحمد ابن القاضي. تحقيق محمد حجي، الرباط: ط. دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1976/1396، 390ص.(مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة التراجم 2).

-الحضرمي(محمد)؛ **السلسل العذب والمنهل الأحلى المرفوع للخلافة العزيزية**. -سلا: مطابع سلا،1408/ 1988، ص.

-الحفني (عبد المنعم)؛**الموسوعة الصوفية**. ط.5.- القاهرة: دون ذكر اسم المطبعة، 2006، 1375ص.

-الحوات (أبو الربيع سليمان)؛**الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة**. تحقيق عبد العزيز تيلاني. ط1.– الدار البيضاء، ط. النجاح الجديدة، 2ج، 1994/1415، 847ص، مع 19 لوحة داخل النص.(مطبوعات مؤسسة أحمد ابن سودة الثقافية).

-درنيقة (محمد أحمد)؛**الطريقة الشاذلية وأعلامها**. ط.1- بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990/1410، 208ص.

-الزبادي الإدريسي (عبد المجيد بن علي)؛ **إفادة المرتاد بالتعريف بالشيخ ابن عباد**. تحقيق خالد الصقلي. ط1.-فاس :ط أنفو-برانت، 1427 /2006، 72 ص

-الزركلي (خير الدين)؛**الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**. ط 5، بيروت: دار العلم للملايين، 1980، 8 ج.

-زمامة (عبد القادر)؛ **أبو الوليد ابن الأحمر**. -الدار البيضاء: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1979/1399، 320 ص. سلسلة التاريخ (8).

-السراج (أبو زكريا يحيى بن أحمد)؛ **فهرسة الإمام الحافظ أبي زكريا يحيى بن أحمد السراج الفاسي**. تحقيق دة نعيمة بنيس، بيروت: دار الحديث الكتانية. ط1،2013/1434 ،780ص. سلسلة الذخائر الحديثية (5).

-الطعمي (محي الدين)؛**طبقات الشاذلية الكبرى**. ط. 1.– بيروت: دار الجيل، 1996/1416، 229ص.

-عبيد(هشام)؛**تونس وأولياؤها الصالحون**.-تونس: مركز النشر الجامعي، 2006، 593ص.

عزوزي(إدريس)؛**الشيخ أحمد زروق آراؤه الإصلاحية**. تحقيق ودراسة لكتابه "**عدة المريد الصادق**".-المحمدية : ط. فضالة، 1998/1419, 664 ص. (المملكة المغربية. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية)

-الغنيمي التفتازاني (أبو الوفا)؛"**ابن عباد الرندي حياته ومؤلفاته**".- صحيفة معهد الدراسات الإسلامية (مدريد)، المجلد ع، ع 1-2، 1958/1378، ص 221-258.

-الفاسي(محمد العابد)؛ **فهرس مخطوطات القرويين** ط1.-الدار البيضاء : مطابع دار الكتاب،4ج، 1979/1399.

-الفاسي (محمد العربي بن يوسف)؛**مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي الحسن (ونبذة عن نشاة التصوف والطريقة الشاذلية بالمغرب)**. دراسة وتحقيق محمد حمزة بن علي الكتاني.-بيروت : دار ابن حزم الطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1429/،2008 ، 579ص.

-القرافي (بدر الدين)؛ **توشيح الديباج وحلية الابتهاج**. تحقيق وتقديم أحمد الشتيوي، ط1.-بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983/1403، 322ص.

-الكتاني (عبد الحي بن عبد الكبير)؛**فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشخيات والمسلسلات**. اعتناء إحسان عباس – بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1402- 1982/1406- 1986، ج 1 و2، 1183ص؛ ج 3، 437 ص.

-الكتاني (عبد الكبير بن هاشم)؛ **زهر الأس في بيوتات أهل فاس**. تحقيق علي بن المنتصر الكتاني.ط.1- الدار البيضاء : ط. النجاح الجديدة، 1422/ 2002, 2ج, 603 ص+ 511ص. (الموسوعة الكتانية لتاريخ فاس1-2).

-الكتاني (محمد بن جعفر)؛ **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**. 4ج تحقيق عبد الله الكامل الكتاني، حمزة بن محمد الطيب الكتاني، محمد حمزة بن علي الكتاني.ج4 (الفهارس)حمزة بن محمد الطيب الكتاني، جعفر ابن الحاج السلمي وأحمد بن محمد السعيدي. ط1.- الدار البيضاء : ط. النجاح الجديدة، 2004/1425، ج4/ 2006/1427.

-كحالة (عمررضا)؛ **معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية**ط1- بيروت: مؤسسة الرسالة،1993/1414،ج4 .

-مخلوف (محمد بن محمد بن عمر بن قاسم)؛**شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**. خرج حواشيه وعلّق عليه عبد المجيد خيالي.ط1.- بيروت: ط. دار الكتب العلمية 2003/1424، 2 ج، 725 ص + 317 ص.

-المرابط الترغي (عبد الله)؛ **فهارس علماء المغرب منذ النشأة إلى نهاية القرن الثاني عشر هجري** .ط 1.- الدار البيضاء: ط النجاح الجديدة، 1999/1420، 704 ص.(جامعة عبد الملك السعدي)؛(منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان سلسلة الأطروحات 2).

-مراد (يحيى)؛**معجم تراجم أعلام الفقهاء**. ط 1-بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1425، 364ص.

-المقري (أحمد بن محمد)؛**أزهار الرياض في أخبار عياض**ج4. تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد تاويت وج 5 تحقيق عبد السلام الهراس وسعيد أحمد أعراب.- ج 1، 2، 3 دون ذكر المدينة والطبعة، ج4، المحمدية: ط، فضالة، د.ت.، ج 5، المحمدية: ط فضالة،1980/1400.(إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة)؛**نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس.- بيروت: ط. دار صادر، 8 ج، 1968/1388.

-الناصري(أحمد بن خالد)؛**كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**.ط2.- الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954-56، 9ج.

-النبهاني (يوسف بن إسماعيل)؛**جامع كرامات الأولياء وكتب أخرى**.ط1.- دمشق : مكتبة مرزوق، 2009/1430، 2ج.

-الونشريسي (أبو العباس أحمد بن يحيى)؛المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب. إشراف محمد حجي.- بيروت: دار الغرب الإسلامي،1981/1401،12ج و ج 13خاص بالفهارس من وضع محمد حجي، أحمد الشرقاوي إقبال ومحمد العرائشي. – المحمدية : ط. فضالة، 1983. نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (الرباط).

CATTENOZ (H.-G); **Table de concordance des ères chrétienne et hégirienne**.-Rabat : éditions techniques nord- africaines 1974.

EN COLLABORATION ; ***Une voie soufie dans le monde la Shâdhiliyya.***Sous la direction de GEOFFROY (Eric).-Paris : Maisonneuve et Larose, 2005, 544p.

DOUGLAS(E.H.);**The Mystical Teachings of al Shadhili.**-E.H.Douglas , trans., and Ibrahim M.Abu Rabi'. New York,ed.Albany,1993, p.

GEOFFROY (Eric) ; **Ibn 'Atâ' Allâh.La sagesse des maîtres soufis.Latâ'if al-minan fî manâqib al-shaykh Abî –l-'Abbâs wa shaykhihi al-Shâdhilî Abî al-Hasan.** Trad.E.Geoffroy.-Paris:Editions Grasset et Fasquelle, 1998, p.

GRIL (Denis) ; **La Risâla de safî al-dîn ibn Abî l-Mansûr ibn Zâfir : Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII / XIII siècle**.-Cairo : IFAO, 1986, p.

HONERKAMP (Kenneth Lee); **Ibn 'Abbâd de Ronda (792/1390) .Lettres de direction spirituelle**. **Collection majeure (Ar-Rasâ'il al-Kubrâ) .**Etude et édition critique.1ère éd.-Beyouth : Dar el-Machreq, 2005,565p.(116p.fr. +121-565p.ar.). Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth.Faculté des Lettres et des Sciences humaines.Université Saint –Joseph. Nouvelle série :A. Langue Arabe et Pensée Islamique T.XX)

NWIYA(Paul) ;**Ibn Abbâd de Ronda(792/1390).** Lettres de direction spirituelle ar-Rasâ'il as-Sugrâ.Nouv.éd.augmentée de sept lettres extraites des *Rasâ'il al-Kubrâ* et deux nouveaux appendices.-Beyrouth :Dar el-Machreq Editeurs,1974,237p.(arabe)+13 p.(fr.).(Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Nouvelle série A. Langue Arabe et Pensée Islamique T.IX)

SALIM ('Abd-al-'Azîz); "**Murcia , patria del santon Abu al Abbas el Murciano, enterrando en Alejandria** " 1/658-639.

حالة الضرورة وأثرها في قيام المسؤولية المدنية لرجال الدفاع المدني
-تعليق على قضاء دبي-

د/ محمد السيد السيد الدسوقي

جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا، كلية القانون

مقدمة

نتناول في هذا البحث التعليق على الحكم الصادر من محكمة تمييز دبي، في الطعن رقم 146 لسنة2004 [1]، والذي أيد الحكم الصادر من محكمة الاستئناف رقم 1068|2002 حقوق، بتاريخ 12|3|2003، فيما قضى بعدم مسؤولية رجال الدفاع المدني عن الأضرار المتمثلة في إتلاف بضاعة مملوكة لإحدى الشركات استنادا إلى حالة الضرورة الملجئة التي دفعتهم لإتلافها إنقاذا لكامل المبنى الذي شب فيه الحريق، وإلى اقتصار المسؤولية على إحدى الشركات التي ثبت لمحكمة الموضوع مسؤوليتها عن نشوب الحريق.

ويرجع سبب اختيار هذا الحكم للتعليق عليه، هو استناده لتوافر شروط حالة الضرورة للحكم بعدم مسؤولية رجال الدفاع المدني، عما أحدثوه من أضرار بالغير، أثناء قيامهم بواجبهم القانوني بإطفاء حريق شب بإحدى البنايات، بيد أن حالة الضرورة - إذا توافرت شروطها - وفقا لقانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية، لا تعفي المضطر الذي ألحق بغيره ضرر من تعويض هذا الأخير عما أصابه من ضرر، فكان من الأهمية بمكان إلقاء الضوء على الحكم محل التعليق، وبيان رأينا في كل من أسبابه ومنطوقه.

ولهذا فسوف نبين في هذا البحث التأصيل القانونية للمشكلات التي يثيرها الحكم محل التعليق حالة الضرورة وأثرها في قيام المسؤولية المدنية في كل من القانون الإماراتي لكونه حاكما لوقائع الحكم محل التعليق وكذلك في القانون المدني المصري كنموذج للقانون المقارن في تنظيمه لحالة الضرورة، مع بيان أثر الضرورة وفقا للنصوص الحالية في دولة الإمارات العربية المتحدة على المسؤولية المدنية

---

[1] - الطعن رقم 146 لسنة 2004 طعن تجاري جلسة 11 ديسمبر 2004– مجموعة الأحكام – المبادئ القانونية الصادرة في المواد المدنية والتجارية والعمالية والأحوال الشخصية – عام 2004 – حقوق – الجزء الثاني – العدد الخامس عشر – ص 2050 وما بعدها.

لرجال الدفاع المدني، مع محاولة الاستعانة بالتطبيقات الواردة بكتب الفقهاء المسلمين، سيما وأن النصوص المتعلقة بحالة الضرورة وفقا لقانون المعاملات المدنية، تجد أصلها التاريخي في مجلة الأحكام العدلية التي صيغت أحكامها وفقا للمذهب الحنفي [1].

ونتناول كذلك فعل الإضرار كأحد أركان المسؤولية عن الفعل الضار في قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة، ومدى قيام مسؤولية رجال الدفاع المدني وفقا له في حالتي الإضرار بالمباشرة والإضرار بالتسبب، ومدى ملاءمة استعمال مصطلح المسؤولية التقصيرية للتعبير عن المسؤولية عن الفعل الضار وفقا لهذا القانون.

وسوف نتناول أيضا القانون كمصدر لالتزام رجال الدفاع المدني بالقيام بأعمال الإطفاء والإنقاذ، مع استعراض القواعد الخاصة المنصوص المتعلقة بالتعويض عن الأضرار التي قد تلحق الغير نتيجة هذه الأعمال، من ناحية نطاق كل من هذه الأضرار والتعويض وآلية الحصول عليه.

وأخيرا فسوف ننهي هذا البحث ببيان رأينا فيما ورد بالحكم محل التعليق، وعلى هذا فستكون خطة البحث على النحو التالي:

المطلب الأول: نص حكم محكمة تمييز دبي في الطعن رقم 146 لسنة 2004 "تجاري" ووقائعه

سنورد في هذا المطلب كلا من نص الحكم الادر من محكمة تمييز دبي في الطعن رقم 146 لسنة 2004 تجاري ووقائعه وذلك في الفرعين التاليين.

الفرع الأول: نص الحكم محل التعليق

بعد الاطلاع على الأوراق وسماع التقرير الذي تلاه بالجلسة القاضي المقرر..... وبعد المداولة.

حيث إن الطعن بالتمييز قدم خلال المدة القانونية مستوفيا لكل موجباته الشكلية فهو مقبول شكلاً.

---

[1] - صدرت رسمياً بمرسوم السلطان العثماني عبد العزيز بن محمود الثاني في عام 1286هـ الموافق 1869م وتوطد نفاذها في عام 1293هـ الموافق 1876م في عهد السلطان العثماني عبد الحميد الثاني لتطبق أحكامها إلزامياً في محاكم جميع الأقاليم الإسلامية الخاضعة لها، حيث احتوت بين دفتها مواد بلغت 1851 مادة قانونية تضمنت أحكاماً شرعية لمختلف المعاملات المدنية ، وهي من تأليف لجنة من كبار ديوان الأحكام العدلية .

وحيث إن الوقائع تتحصل – حسبما يبين من الأوراق – في أن شركة التأمين المطعون بها أقامت الدعوى رقم 20001/1352 مدني جزئي أمام محكمة دبي الابتدائية على الشركة الطاعنة، طالبة الحكم بإلزامها بأن تدفع إليها مبلغ 95771 درهما وفائدته بواقع 9% سنويا من تاريخ رفع الدعوى، وشرحا لدعواها قالت بأنها باعتبارها الشركة المؤمنة سددت للمؤمن لها (شركة.....) مبلغ 89706 دراهم قيمة تعويض عن الأضرار التي لحقت ببضاعتها في بناية برودا، إثر نشوب حريق بالبناية تسببت فيه الشركة المدعى عليها في عام 1988، إضافة إلى مبلغ 6065 درهما للمعاينين..... وإذ حلت شركة التأمين المدعية محل المؤمن لها فيما لها من حق في التعويض فقد أقامت هذه الدعوى. أحالت المحكمة الدعوى للتحقيق لتثبت المدعية أن حريقا نشب بتاريخ 23 – 9 - 1998 ببناية بنك برودا، وباقي عناصر الدعوى مع التصريح للمدعى عليها بالنفي. وبعد أن استمعت إلى شهود الطرفين قضت بتاريخ 17-8-2002 بإلزام المدعى عليها بأن تدفع للمدعية مبلغ 95771 درهما والفائدة بواقع 9% سنوياً من تاريخ صيرورة الحكم نهائياً.

استأنفت الشركة المدعى عليها هذا الحكم بالاستئناف رقم 1068/ 2002 حقوق، وبتاريخ 12-3-2003 حكمت المحكمة بتأييد الحكم المستأنف. طعنت الشركة المدعى عليها في هذا الحكم بالتمييز رقم 220\ 2003 حقوق، وبتاريخ 27-9-2003 حكمت محكمة التمييز بنقض الحكم المطعون فيه وبإحالة الدعوى إلى محكمة الاستئناف لتقضي فيها من جديد وذلك تأسيسا على أن الحكم المنقوض أقام قضاءه بخطأ الشركة الطاعنة استنادا إلى أقوال الشهود حال أن أقوالهم قد خلت من نسبة أي فعل إلى العمال تابعي الطاعنة يمكن من خلاله القول باطمئنان إلى قيام ثمة خطأ من جانبهم، فضلا عن خلو تقرير الخبرة المعد بمعرفة..... من ثمة إجراء أي معاينة تقوم على أسس فنية سليمة تنتهي إلى ما خلص إليه من اعتقاده بأن قيام العمال تابعي الشركة الطاعنة بأعمال اللحام هو سبب نشوب الحريق حسبما جاء أيضا بأقواله التي أدلى بها أبان التحقيق الذي أجرته محكمة أول درجة وأن مجرد اضطلاع الشركة الطاعنة بإعمال الصيانة بالمبنى وقيام العمال تابعيها بأعمال اللحام لا يكفي بمجرده بحتمية تسببهم في نشوب الحريق وقيام علاقة السببية بين فعلهم وما لحق بالمنشأة المتضررة من أضرار ومسؤولية الطاعنة عن التعويض.

وفي جلسة 9-2-2004 حكمت محكمة الإحالة برفض الاستئناف وتأييد الحكم المستأنف.

طعنت الشركة المدعى عليها في هذا الحكم بالطعن الماثل بموجب صحيفة أودعت بقلم كتاب هذه المحكمة في 10-4-2004 قالت فيها أنها بلغت بالحكم المطعون فيه في 26-3-2004 وطلبت نقضه.

وحيث إن الطعن أقيم على سببين تنعي بهما الطاعنة على الحكم المطعون فيه مخالفة القانون والخطأ في تطبيقه والقصور في التسبيب والفساد في الاستدلال وحاصل ما تقوله في بيان ذلك أن الحكم المطعون فيه أورد في أسبابه أن الحكم الصادر من محكمة التمييز في الطعن 354/ 2003 حقوق قضى بأن الضرر الذي وقع في البناية التي تشغلها شركة..... كان نتيجة الحريق المتسبب فيه عمال الطاعنة لاستعمالهم اللهب دون حيطة في حين أن المضرور في تلك الدعوى يختلف عن المضرور في الدعوى الماثلة مما يعني اختلاف الخصوم في الدعويين وبما يترتب عليه عدم وجود حجية لذلك الحكم في الدعوى الماثلة، ولم يبين الحكم المطعون فيه من الناحية الفنية أن السبب في الدعوى الأخرى هو ذات السبب الذي أدى إلى إحداث الضرر بالنسبة للمطعون ضدها وافترض توافر السببية من ذلك الحكم أخذا بتقرير رئيس قسم الحرائق بالقيادة العامة لشرطة دبي المودع في تلك الدعوى، ولا يفترض وقوع الخطأ في واقعة معينة تحققه في واقعة أخرى، وأن المعاين الذي قدم تقريره شهد بأن عمال الطاعنة كانوا يقومون بأعمال اللحام وأنه يعتقد أن الحرق حدث نتيجة لهذا السبب، بينما شهد الثاني أنه منذ ثلاث سنوات شاهد دخان يتصاعد من المكان بكثافة، وأن بعضا من عمال الشركة الطاعنة كانوا يقومون بأعمال الصيانة، بينما يقوم رجال الدفاع المدني بعمليات الإطفاء.

وقد ورد تقرير قسم الحرائق – الذي أخذ به الحكم المطعون فيه – في عبارات عامة مجهلة، وكذلك الحال بالنسبة لأقوال الشهود إذ لا يكفي مجرد تقريرهم بوجود حريق وأن سببه هو عمال الشركة الطاعنة وكان يتعين التحقق من سبب الواقعة من سجلات الشرطة ورجال الدفاع المدني، ولم يتم التحفظ على جهاز اللحام الذي كان يستعمله عمال الطاعنة، كي يمكن القول بصحة تقرير المعين وتقرير فسم الحرائق، فضلا عن أن تقرير المعاين قد أعد بناء على طلب المطعون ضدها وهي خصم في الدعوى، والقول بأن الدفاع المدني كان مضطرا لما قام به من

عمل، ويكون الضمان على عمال الطاعنة هو قول لا يسانده القانون، ذلك أن اضطرار رجال الدفاع إلى سكب المياة ووقوع الضرر كنتيجة مباشرة لهذا الفعل يجُب فعل عمال الطاعنة، ذلك أنه يتعين أن يكون الخطأ الموجب للمسؤولية هو الخطأ المباشر الذي يؤدي حالا للضرر، أي تكون علاقة السببية هي المباشرة بين ذلك الفعل الخطأ والضرر مالم يستغرقه سبب آخر، ولم يثبت في الأوراق أن سلوك رجال الإطفاء كان لازما وضروريا لما وقع من ضرر، خاصة وأنه لم يثبت على وجه يقيني وقاطع أن أحد عمال الشركة الطاعنة قد تسبب في الحريق، إذ لم يشاهد أحدهم وهو يقوم باللحام بما ينسب إليهم ثمة خطأ.

وقد دفعت الطاعنة احتياطيا بأنها لم تتسبب في كامل الأضرار، إذ ثبت أن رجال الدفاع المدني قاموا بتكسير بعض الجدران لتمديد أنابيب المياة لضخها في أماكن الحريق، وقد تسببت هذه المياة في تلف البضاعة المدعى بقيمتها بما لازمه مساهمة الغير في المسؤولية لوجود ذلك السبب الأجنبي والظرف الاستثنائي، وإذ لم يعرض الحكم المطعون فيه إلى هذا الدفاع لا إيراداً ولا رداً عليه فإنه يكون معيبا بما يستوجب نقضه.

وحيث إن هذا النعي غير سديد ذلك أن المسؤولية التقصيرية تقوم بثبوت الخطأ والضرر ورابطة السببية فيما بينهما، وفي حالة تعدد أسباب الضرر بوجود سببين لا تنقطع سلسلة السببية بالنسبة لفعل المدعى عليه الذي أنفى إلى الضرر بفعل الضرورة الملحة الذي يقوم به الغير أداءً لواجب، كما في حالة الإنقاذ بما يتسبب فيه من ضرر تفاديا للضرر الأكبر الحال أو الذي كان محدقا به أو بغيره، فإذا كان الخطر المراد تفاديه الناجم عن فعل المدعى عليه، أشد بكثير من الضرر الذي أحدثه الغير المنقذ، فحينئذ تنشأ حالة الضرورة الملحة التي تنتفي بها مسؤولية الغير المنقذ فيما قام به من فعل للتقليل من جسامة الضرر الناجم عن فعل المدعى عليه، ويظل المدعى عليه مسؤولا عما وقع من ضرر وملتزما بالتعويض عنه، لأنه لولا خطؤه لما حدث الضرر.

وأن عبء إثبات الخطأ والضرر وعلاقة السببية فيما بينهما يقع على كاهل المضرور، وتستقل محكمة الموضوع دون رقابة عليها من محكمة التمييز بتقرير ثبوت الوقائع التي من شأنها توافر هذه الأركان، وكذلك قيام حالة الضرورة الملحة، متى أقامت قضاءها على أسباب سائغة مستمدة مما له أصل ثابت في الأوراق، وقد

استقر قضاء هذه المحكمة على أن سلطة استخلاص الواقع في الدعوى وتقدير الأدلة بما في ذلك تقارير الخبرة والقرائن القضائية، تستقل بها محكمة الموضوع دون معقب عليها من محكمة التمييز طالما كان استخلاصها سائغا، ولا تثريب عليها إن هي عولت في حكمها على تقرير خبرة مقدم في دعوى أخرى متعلقة بذات الوقائع المقام بشأنها الدعوى الماثلة باعتباره من قبيل القرائن القضائية، طالما أن تقريره المرفق يعتبر ورقة من أوراق الدعوى، والمجادلة فيما تستخلصه المحكمة من القرائن بغية الوصول إلى نتيجة أخرى غير التي أخذت بها محكمة الموضوع، لا يعدو أن يكون مجادلة موضوعية تنحسر عنها رقابة محكمة التمييز، طالما أقام الحكم قضاءه على أسباب سائغة، ولا تحاج على محكمة الموضوع إن هي لم تتبع الطاعنة في كافة مناحي حججهم وأوجه دفاعهم طالما كان في أخذها بالأداة التي أسست عليها حكمها ما يكفي للرد على تلك الحجج وأوجه الدفاع.

لما كان ذلك وكان الحكم المطعون فيه قد أقام قضاءه بتأييد الحكم الابتدائي فيما قضى به بإلزام الشركة الطاعنة بمبلغ التعويض المحكوم به تأسيسا على ما أورده بأسبابه بأن المحكمة تطمئن إلى تقرير رئيس الحرائق بالقيادة العامة لشرطة دبي، والمودع في الاستئناف رقم 357 لسنة 2002 حقوق، والمتعلق بذات الحريق في البناية الكائنة بها الشركة المتضررة، والتي حلت محلها في المطالبة بتعويض أضرارها، الشركة المستأنف ضدها المؤمن لديها (المطعون ضدها)، ومفاد تقرير الخبرة أنه يمكن وقوع حادث الحريق أثناء قيام عمال الشركة المستأنفة (الطاعنة) بإزالة الطلاء القديم لواجهة المبنى باستخدام اللهب، واتصال ذلك اللهب بالمواد التي تملأ فواصل الحديد بين الحوائط المكونة من شرائح الاسفنج واللدائن البلاستيكية مسببة احتراقها...، أن الضرر الذي وقع نتيجة هذا الحريق المتسبب فيه عمال الشركة المستأنفة لاستعماله اللهب دون حيطة ومن ثم فإن الضمان يكون عليها، ومن ثم تكون أركان المسؤولية قد توافرت في جانب المستأنفة من خطأ وضرر وعلاقة السببية، ولما كانت هذه الأسباب سائغة ولها معينها الصحيح في الأوراق وكافية لحمل قضاء الحكم المطعون فيه، فإنه لا جناح على محكمة الاستئناف إن هي لم ترد على دفاع الطاعنة الظاهر الفساد والمتعلق بعدم تسببها لكامل الأضرار لثبوت قيام رجال الدفاع المدني بتكسير بعض الجدران لتمديد أنابيب المياه لضخها في ماكن الحريق، مما تسبب في تلف بعض البضائع المدعى بقيمتها بما لازمه مساهمة الغير في المسؤولية، ذلك أن ما قام به المنقذون من رجال الدفاع المدني هو

– وعلى نحو ما سلف بيانه – من أعمال الضرورة الملحة توقيا لضرر أكبر، فهم لا يسألون ولا تنقطع بفعلهم سلسلة السببية بالنسبة لفعل عمال الطاعنة الذي نجم عنه الضرر، ومن ثم فإن النعي على الحكم يكون على غير أساس متعينا رفضه.

وحيث إنه لما تقدم يتعين رفض الطعن.

وحيث إن الطاعنة سبق لها الطعن بالتمييز رقم 2003/220 حقوق في ذات الدعوى فإنه لا يستوفى منها رسم في الطعن الماثل وذلك إعمالا للمادة 15 من قانون رسوم المحاكم رقم 1 لسنة 1994، ومن ثم فلا محل لإلزامها برسوم هذا الطعن، وبالتالي فهي معفاة من التأمين عملا بالمادة 179 من قانون الإجراءات المدنية.

الفرع الثاني : وقائع الحكم محل التعليق

- أقامت شركة التأمين المطعون الدعوى رقم 20001/1352 مدني جزئي أمام محكمة دبي الابتدائية على الشركة الطاعنة، طالبة الحكم بإلزامها بأن تدفع إليها باعتبارها الشركة المؤمنة قيمة تعويض عن الأضرار التي لحقت ببضاعة الشركة المؤمنة بإحدى البنايات الكائنة بإمارة دبي، إثر نشوب حريق بالبناية تسببت فيه الشركة المدعى عليها في عام 1988.

- وإذ حلت شركة التأمين المدعية محل المؤمن لها فيما لها من حق في التعويض فقد أقامت هذه الدعوى. فقضت المحكمة الجزئية بتاريخ 17-8-2002 بإلزام المدعى عليها بأن تدفع للمدعية مبلغ 95771 درهما والفائدة بواقع 9% سنوياً من تاريخ صيرورة الحكم نهائياً.

-استأنفت الشركة المدعى عليها هذا الحكم بالاستئناف رقم 1068/ 2002 حقوق، وبتاريخ 12-3-2003 حكمت المحكمة بتأييد الحكم المستأنف.

- طعنت الشركة المدعى عليها في هذا الحكم بالتمييز رقم 220\ 2003 حقوق، وبتاريخ 27-9-2003 حكمت محكمة التمييز بنقض الحكم المطعون فيه وبإحالة الدعوى إلى محكمة الاستئناف لتقضي فيها من جديد وذلك تأسيسا على أن الحكم المنقوض أقام قضاءه بخطأ الشركة الطاعنة استنادا إلى أقوال الشهود حال أن أقوالهم قد خلت من نسبة أي فعل إلى العمال تابعي الطاعنة يمكن من خلاله القول باطمئنان إلى قيام ثمة خطأ من جانبهم، فضلا عن خلو تقرير الخبرة المعد بمعرفة..... من ثمة إجراء أي معاينة تقوم على أسس فنية سليمة تنتهي إلى ما

خلص إليه من اعتقاده بأن قيام العمال تابعي الشركة الطاعنة بأعمال اللحام هو سبب نشوب الحريق حسبما جاء أيضا بأقواله التي إدلى بها أبان التحقيق الذي أجرته محكمة أول درجة وأن مجرد اضطلاع الشركة الطاعنة بإعمال الصيانة بالمبنى وقيام العمال تابعيها بأعمال اللحام لا يكفي بمجرده بحتمية تسببهم في نشوب الحريق وقيام علاقة السببية بين فعلهم وما لحق بالمنشأة المتضررة من أضرار ومسؤولية الطاعنة عن التعويض.

- وفي جلسة 9-2-2004 التي لم تحضرها الخصمتان حكمت محكمة الإحالة برفض الاستئناف وتأييد الحكم المستأنف.

- طعنت الشركة المدعى عليها في هذا الحكم بالطعن رقم 146 لسنة 2004 تجاري، أقيم هذا الطعن على سببين تنعي بهما الطاعنة على الحكم المطعون فيه مخالفة القانون والخطأ في تطبيقه والقصور في التسبيب والفساد في الاستدلال وحاصل ما تقوله في بيان ذلك أن الحكم المطعون فيه أورد في أسبابه أن الحكم الصادر من محكمة التمييز في الطعن 354/ 2003 حقوق قضى بأن الضرر الذي وقع في البناية التي تشغلها شركة..... كان نتيجة الحريق المتسبب فيه عمال الطاعنة لاستعمالهم اللهب دون حيطة في حين أن المضرور في تلك الدعوى يختلف عن المضرور في الدعوى الماثلة مما يعني اختلاف الخصوم في الدعويين وبما يترتب عليه عدم وجود حجية لذلك الحكم في الدعوى الماثلة، ولم يبين الحكم المطعون فيه من الناحية الفنية أن السبب في الدعوى الأخرى هو ذات السبب الذي أدى إلى إحداث الضرر بالنسبة للمطعون ضدها وافترض توافر السببية من ذلك الحكم أخذا بتقرير رئيس قسم الحرئق بالقيادة العامة لشرطة دبي المودع في تلك الدعوى، ولا يفترض وقوع الخطأ في واقعة معينة تحققه في واقعة أخرى، وأن المعاين الذي قدم تقريره شهد بأن عمال الطاعنة كانوا يقومون بأعمال اللحام وأنه يعتقد أن الحرق حدث نتيجة لهذا السبب، بينما شهد الثاني أنه منذ ثلاث سنوات شاهد دخان يتصاعد من المكان بكثافة، وأن بعضا من عمال الشركة الطاعنة كانوا يقومون بأعمال الصيانة، بينما يقوم رجال الدفاع المدني بعمليات الإطفاء.

وقد ورد تقرير قسم الحرائق – الذي أخذ به الحكم المطعون فيه – في عبارات عامة مجهلة، وكذلك الحال بالنسبة لأقوال الشهود إذ لا يكفي مجرد تقريرهم بوجود حريق وأن سببه هو عمال الشركة الطاعنة وكان يتعين التحقق من

سبب الواقعة من سجلات الشرطة ورجال الدفاع المدني، ولم يتم التحفظ على جهاز اللحام الذي كان يستعمله عمال الطاعنة، كي يمكن القول بصحة تقرير المعين وتقرير فسم الحرائق، فضلا عن أن تقرير المعاين قد أعد بناء على طلب المطعون ضدها وهي خصم في الدعوى، والقول بأن الدفاع المدني كان مضطرا لما قام به من عمل، ويكون الضمان على عمال الطاعنة هو قول لا يسانده القانون، ذلك أن اضطرار رجال الدفاع إلى سكب المياة ووقوع الضرر كنتيجة مباشرة لهذا الفعل يجُب فعل عمال الطاعنة، ذلك أنه يتعين أن يكون الخطأ الموجب للمسؤولية هو الخطأ المباشر الذي يؤدي حالا للضرر، أي تكون علاقة السببية هي المباشرة بين ذلك الفعل الخطأ والضرر مالم يستغرقه سبب آخر، ولم يثبت في الأوراق أن سلوك رجال الإطفاء كان لازما وضروريا لما وقع من ضرر، خاصة وأنه لم يثبت على وجه يقيني وقاطع أن أحد عمال الشركة الطاعنة قد تسبب في الحريق، إذ لم يشاهد أحدهم وهو يقوم باللحام بما ينسب إليهم ثمة خطأ.

- وقد دفعت الطاعنة احتياطيا بأنها لم تتسبب في كامل الأضرار، إذ ثبت أن رجال الدفاع المدني قاموا بتكسير بعض الجدران لتمديد أنابيب المياة لضخها في أماكن الحريق، وقد تسببت هذه المياة في تلف البضاعة المدعى بقيمتها بما لازمه مساهمة الغير في المسؤولية لوجود ذلك السبب الأجنبي والظرف الاستثنائي، وإذ لم يعرض الحكم المطعون فيه إلى هذا الدفاع لا إيراداً ولا رداً عليه فإنه يكون معيبا بما يستوجب نقضه.

وقد بني الحكم محل التعليق على الأسباب التالية:

وحيث إن هذا النعي غير سديد ذلك أن المسؤولية التقصيرية تقوم بثبوت الخطأ والضرر ورابطة السببية فيما بينهما، وفي حالة تعدد أسباب الضرر بوجود سببين لا تنقطع سلسلة السببية بالنسبة لفعل المدعى عليه الذي أنفى إلى الضرر بفعل الضرورة الملحة الذي يقوم به الغير أداءً لواجب، كما في حالة الإنقاذ بما يتسبب فيه من ضرر تفاديا للضرر الأكبر الحال أو الذي كان محدقا به أو بغيره، فإذا كان الخطر المراد تفاديه الناجم عن فعل المدعى عليه، أشد بكثير من الضرر الذي أحدثه الغير المنقذ، **فحينئذ تنشأ حالة الضرورة الملحة التي تنتفي بها مسؤولية الغير المنقذ فيما قام به من فعل للتقليل من جسامة الضرر الناجم عن فعل المدعى عليه، ويظل المدعى عليه مسؤولا عما وقع من ضرر وملتزما بالتعويض عنه، لأنه لولا خطؤه لما حدث الضرر.**

وأن عبء إثبات الخطأ والضرر وعلاقة السببية فيما بينهما يقع على كاهل المضرور، وتستقل محكمة الموضوع دون رقابة عليها من محكمة التمييز بتقرير ثبوت الوقائع التي من شأنها توافر هذه الأركان، وكذلك قيام حالة الضرورة الملحة، متى أقامت قضاءها على أسباب سائغة مستمدة مما له أصل ثابت في الأوراق، وقد استقر قضاء هذه المحكمة على أن سلطة استخلاص الواقع في الدعوى وتقدير الأدلة بما في ذلك تقارير الخبرة والقرائن القضائية، تستقل بها محكمة الموضوع دون معقب عليها من محكمة التمييز طالما كان استخلاصها سائغا، ولا تثريب عليها إن هي عولت في حكمها على تقرير خبرة مقدم في دعوى أخرى متعلقة بذات الوقائع المقام بشأنها الدعوى الماثلة باعتباره من قبيل القرائن القضائية، طالما أن تقريره المرفق يعتبر ورقة من أوراق الدعوى، والمجادلة فيما تستخلصه المحكمة من القرائن بغية الوصول إلى نتيجة أخرى غير التي أخذت بها محكمة الموضوع، لا يعدو أن يكون مجادلة موضوعية تنحسر عنها رقابة محكمة التمييز، طالما أقام الحكم قضاءه على أسباب سائغة، ولا تحاج على محكمة الموضوع إن هي لم تتبع الطاعنة في كافة مناحي حججهم وأوجه دفاعهم طالما كان في أخذها بالأداة التي أسست عليها حكمها ما يكفي للرد على تلك الحجج وأوجه الدفاع.

لما كان ذلك وكان الحكم المطعون فيه قد أقام قضاءه بتأييد الحكم الابتدائي فيما قضى به بإلزام الشركة الطاعنة بمبلغ التعويض المحكوم به تأسيسا على ما أورده بأسبابه بأن المحكمة تطمئن إلى تقرير رئيس الحرائق بالقيادة العامة لشرطة دبي، والمودع في الاستئناف رقم 357 لسنة 2002 حقوق، والمتعلق بذات الحريق في البناية الكائنة بها الشركة المتضررة، والتي حلت محلها في المطالبة بتعويض أضرارها، الشركة المستأنف ضدها المؤمن لديها (المطعون ضدها)، ومفاد تقرير الخبرة أنه يمكن وقوع حادث الحريق أثناء قيام عمال الشركة المستأنفة (الطاعنة) بإزالة الطلاء القديم لواجهة المبنى باستخدام اللهب، واتصال ذلك اللهب بالمواد التي تملأ فواصل الحديد بين الحوائط المكونة من شرائح الاسفنج واللدائن البلاستيكية مسببة احتراقها...، أن الضرر الذي وقع نتيجة هذا الحريق المتسبب فيه عمال الشركة المستأنفة لاستعماله اللهب دون حيطة ومن ثم فإن الضمان يكون عليها، ومن ثم تكون أركان المسؤولية قد توافرت في جانب المستأنفة من خطأ وضرر وعلاقة السببية، ولما كانت هذه الأسباب سائغة ولها معينها الصحيح في الأوراق وكافية لحمل قضاء الحكم المطعون فيه، فإنه لا جناح على محكمة الاستئناف إن

هي لم ترد على دفاع الطاعنة الظاهر الفساد والمتعلق بعدم تسببها لكامل الأضرار لثبوت قيام رجال الدفاع المدني بتكسير بعض الجدران لتمديد أنابيب المياه لضخها في ماكن الحريق، مما تسبب في تلف بعض البضائع المدعى بقيمتها بما لازمه مساهمة الغير في المسؤولية، ذلك أن ما قام به المنقذون من رجال الدفاع المدني هو – وعلى نحو ما سلف بيانه – من أعمال الضرورة الملحة توقيا لضرر أكبر، فهم لا يسألون ولا تنقطع بفعلهم سلسلة السببية بالنسبة لفعل عمال الطاعنة الذي نجم عنه الضرر، ومن ثم فإن النعي على الحكم يكون على غير أساس متعينا رفضه.

- ولهذا فقد قضت محكمة تمييز دبي برفض الطعن.

المطلب الثاني: التأصيل القانوني للمشكلات القانونية التي يثيرها الحكم

يثير الحكم محل التعليق عددا من المشكلات القانونية، أهمها: مدى توافر مسؤولية رجال الدفاع المدني في ظل القوانين القائمة التي تنص على أن الاضطرار لا يبطل حق الغير، وفي ظل خصوصية القواعد المنظمة للمسؤولية عن الفعل الضار في قانون المعاملات المدنية الإماراتي، التي تختلف عن مثيلاتها في قوانين الدول العربية المتأثرة بالنظام القانوني اللاتيني، ومن ناحية أخرى من الأهمية بمكان بيان مصدر التزام رجال الدفاع المدني بالقيام بعمليات الإطفاء والإنقاذ، مع إبراز خصوصية بعض القواعد المتعلقة بالتعويض عن الأضرار التي قد تصيب الغير نتيجة قيامهم بهذا الواجب.

ولهذا فسوف نتناول في هذا المطلب: أثر حالة الضرورة في قيام المسؤولية المدنية بوجه عام، مدى مسؤولية رجال الدفاع المدني في صورتي الإضرار كركن للمسؤولية عن الفعل الضار، القانون كمصدر التزام رجال الدفاع المدني بالقيام بعمليات الإطفاء.

الفرع الأول: أثر حالة الضرورة في قيام المسؤولية المدنية بوجه عام

لقد أسس الحكم محل التعليق عدم مسؤولية رجال إدارة الدفاع المدني على حالة الضرورة الملجئة، ولهذا سنبين في هذا الفرع حالة الضرورة في قيام المسؤولية المدنية في القانون المقارن، وفي قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة، حيث صيغت في هذا القانون الأخير متأثرة بالفقه الإسلامي، لهذا فسوف نتناول حالة الضرورة أيضا في الفقه الإسلامي بما يتناسب مع موضوع هذا البحث،

سيما ماورد في كتب الفقهاء المسلمين من تطبيقات تتعلق بالحريق كصورة من صور الاضطرار.

تعريف حالة الضرورة:

قد يضطر شخص لإحداث ضرر بغيره تفاديا لوقوع ضرر أكبر به أو بغيره [1]، كمن يتلف مالا مملوكا للغير لتجنب ضرر حريق أفدح من الضرر الذي أصاب مال الغير، فهنا تتوافر حالة الضرورة، التي يعرفها جانب من الفقه بأنها: حالة أو وضع من الخطر والحرج والمشقة الشديدة البالغة حدا لا يستطيع الشخص أن يقاومه أو يرفعه بالوسائل الاعتيادية، فيضطر إلى إتيان فعل أو ترك واجب مخالفا للشرع [2].

أولا: أثر حالة الضرورة في قيام المسؤولية المدنية في القانون المقارن:

لقد اختلفت التشريعات المقارنة بشأن الأثر المترتب على حالة الضرورة، حيث قرر قيام المسؤولية المدنية كاملة على عاتق من كان أتلف مال غير مضطرا ليتفادى ضرر كان سيلحقه، وذلك كقوانين كل من: روسيا والمجر وأسبانيا، في حين أن قوانين بعض الدول تعتبر الضرورة سبب من أسباب امتناع المسؤولية المدنية عن المضطر، كالقانون الألماني، بينما البعض الثالث كقوانين إيطاليا وسويسرا والنمسا واليونان

---

[1] - رغم أن هذه الصورة هي الغالبة في حالة الضرورة ، فإنه من المتصور أن تكون للضرورة صور أخرى ، كأن يضطر الطبيب إذا توافرت شروط الضرورة إلى اختيار طريقة لعلاج المريض يترتب عليها الإضرار تجنبا حدوث ضرر أكبر بالمريض ذاته ، فإذا توافرت الضرورة على هذا النحو فلا تقوم مسؤولية المضطر ، حيث لم تعد عليه فائدة من الإضرار بالغير ، وفي هذا الصدد قضت محكمة النقض المصرية بأنه : " لئن كان مقتضى إعتبار إلتزام الطبيب إلتزاما يبذل عناية خاصة ، أن المريض إذا أنكر على الطبيب بذل العناية الواجبة ، فإن عبء إثبات ذلك يقع على المريض ، إلا أنه إذا أثبت هذا المريض واقعة ترجح إهمال الطبيب كما إذا أثبت أن الترقيع الذى أجراه له جراح التجميل فى موضع الجرح و الذى نتج عنه تشويه ظاهر بجسمه لم يكن يقتضيه السير العادى لعملية التجميل وفقا للأصول الطبية المستقرة ، فإن المريض يكون بذلك قد أقام قرينة قضائية على عدم تنفيذ الطبيب لإلتزامه فينتقل عبء الإثبات بمقتضاها إلى الطبيب و يتعين عليه لكى يدرأ المسئولية عن نفسه أن يثبت قيام حالة الضرورة التى إقتضت إجراء الترقيع و التى من شأنها أن تنفى عنه وصف الإهمال " . طعن مدني رقم 111 لسنة 35 قضائية بتاريخ 26-6-1969 – مجموعة المكتب الفني – رقم 20- الجزء 2 - صفحة 1075 .

[2] - راجع في هذا التعريف وغيره : د. محمد المرسي زهرة - المصادر غير الإرادية للإلتزام في قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة (الفعل الضار والفعل النافع) – مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة – الطبعة الأولى – 2002 م – ص 123 . وقد أشار سيادته أن هذا التعريف ورد بـ : سليمان مرقس – المسؤولية المدنية – 1960 – 1961 – فقرة 38 .

وتركيا، أعطت للقاضي السلطة التقديرية للقاضي في تقدير التعويض تأسيسا على اعتبارات العدالة وليس على أساس قواعد المسؤولية التقصيرية [1].

وتبنى المشرع المصري هذا الاتجاه الأخير، حيث نصت المادة (168) من القانون المدني المصري على أنه: "من سبب ضررا للغير ليتفادى به ضررا أكبر محدقا به أو بغيره، لا يكون ملزما إلا بالتعويض الذي يراه القاضي مناسبا "

وعلى ذلك فيلزم توافر ثلاثة شروط لتطبيق هذا النص على حالة الضرورة:

1 – أن يكون هناك ضرر محدق بمحدث الضرر أو بغيره، ووفقا لما يراه جانب من الفقه – بحق – أنه يستوي أن يكون الخطر يهدد النفس أو المال، وذلك على نقيض الحال في المسؤولية الجنائية حيث يشترط لارتفاعها بسبب الضرورة أن يكون الخطر مهددا للنفس [2].

2- أن يكون مصدر الخطر أو الضرر المراد دفعه أجنبيا عن المضرور، فإذا كان مصدر هذا الخطر هو المضرور نفسه لكنا بصدد حالة دفاع شرعي.

3 – أن يكون الضرر المراد تفاديه أكبر من الضرر الذي حدث للغير، فإذا كان هذا الأخير مساوٍ أم أقل من الضرر المراد تفاديه فلا تقوم حالة الضرورة، ويكون مرتكب الضرر مسؤولا عن أداء التعويض كاملا، إذا أن سلوكه لا يكون متفقا مع سلوك الشخص المعتاد[3]. فيشترط إذا أن يكون الضرر المراد تفاديه أكبر من الضرر الذي لحق بالغير، كمن يصيب آخر بجرح إنقاذا لحياة طفل مهدد بالغرق [4].

وبتوافر شروط حالة الضرورة وفقا للمادة (168) من القانون المدني المصري، لا ترتفع المسؤولية المدنية تماما عن مرتكب الضرر، كل ما في الأمر أن التعويض

---

1 - راجع :

G.vineym traité de droit civil m les obligations , la responsabilité : conditions. L.G.D.J., 1982,no 130, p.163 et s .

مشار إليه في :

د. محمد المرسي زهرة – مرجع سابق – ص 124 .

2 - د.عبد الرزاق السنهوري – الوسيط في شرح القانون المدني الجديد – الجزء الأول – المجلد الثاني – ط 3 – منشورات الحلبي الحقوقية – ص 900 .

3 - د. محمد لبيب شنب ود. رضا عبد الحليم عبد المجيد – الوجيز في مصادر الالتزام – مطابع جامعة المنوفية – دون سنة نشر – ص 285 .

4 - المرجع السابق – ص 386 .

الذي سَيُحكم به سيكون وفقا لما يراه القاضي مناسبا، وهو ما يطلق عليه التعويض العادل، حيث لا يشترط فيه أن يكون تعويضا كاملا. وذلك على نقيض أثر حالة الدفاع الشرعي التي يترتب عليها انتفاء المسؤولية المدنية كاملة عن من أحدث ضررا بغيره إذا كان في حالة دفاع شرعي عن نفسه [1].

وتجدر الإشارة إلى أن إلتزام محدث الضرر – في حالة الضرورة بأداء التعويض المناسب، لا يكون على أساس توافر شرط الخطأ في جانبه، إذ ينتفي الخطأ بتوافر شروط الضرورة، ولهذا يؤسس جانب من الفقه تقرير مسؤولية المضطر على أساس عدم جواز الإثراء على حساب الغير [2].

وبعد أن استعرضنا في إيجاز أثر توافر حالة الضرورة في القانون المقارن بصفة عامة، وفي القانون المدني المصري بصفة خاصة سنبين حالا أثرها في قانون المعاملات لدولة الإمارات العربية المتحدة.

ثانيا: حالة الضرورة في قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة:

خلافا لما جرت عليه القوانين المتأثرة بالنظام القانوني اللاتيني، لم ترد النصوص المنظمة لحالة الضرورة في قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة ضمن حالات الإعفاء أو التخفيف من المسؤولية المدنية، بل جاءت كقاعدة عامة تجد أصلها التاريخي – كما ذكرنا سابقا – في القواعد الواردة بمجلة الأحكام العدلية، فلا يوجد نص ينظم حالة الضرورة على النحو الذي يرد في المادة (168) من القانون المدني المصري .

---

[1] - وتطبيقا لذلك راجع حكم محكمة النقض المصرية في الطعن رقم : 2077 لسنة : 70 قضائية بتاريخ : 22-10-2001 مجموعة المكتب فني رقم 52- الجزء الثاني - صفحة1051 ، حيث قضت بأنه " مفاد نص المادتين 166، 168 من القانون المدني - على ما جاء بالأعمال التحضيرية للقانون المدني - أن الدفاع الشرعي في حدوده يرفع المسئولية تماماً لأنه استعمال لحق - واستعمال الحق في حدوده لا يشكل خطأ ولا يرتب مسئولية حتى لو نشأ عنه ضرر للغير، أما تجاوز حدود الدفاع الشرعي أو توافر حالة الضرورة فكلاهما عذر شرعي موجب لتخفيف المسئولية " .

[2] - د.عبد الرزاق السنهوري – مرجع سابق – ص 901 902 ، د. محمد لبيب شنب ود. رضا عبد الحليم عبد المجيد – مرجع سابق – ص 286 . راجع في نقد المادة (168) من القانون المدني المصري : د. حسام الدين الأهواني – المصادر غير الإرادية للالتزام – ط 1998/1997 – ص 132 .

فقد وردت أحكام حالة الضرورة في قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة، حيث نصت المادة (43) على أنه: " الضرورات تبيح المحظورات "، وعلى ذلك فلا تقوم المسؤولية الجنائية إذا توافرت شروط الضرورة في الفعل المفضي للإضرار بالغير، ولكن وفقا للمادة (45) من ذات القانون، والتي تنص على أنه: " الاضطرار لا يبطل حق الغير " لا تمتد هذه الإباحة إلى قيام المسؤولية المدنية، فإذا اضطر شخص لإتلاف مال غيره ليتفادى وقوع ضرر أشد جسامة يهدد ماله، فيكون ملتزما بتعويض الغير.

والواقع أننا نرى أن نطاق نص المادة (45) من قانون المعاملات المدنية يقتصر تطبيقه على إحدى صور الضرورة (الاضطرار)، وهي الحالات التي وردت بالمذكرة الإيضاحية لقانون المعاملات المدنية والتي تتمثل في اضطرار الإنسان لاستعمال مال غيره أو حقه لا يبطل حق ذلك الغير في مطالبته بالأجرة أو التعويض[1]، بالإضافة إلى التطبيقات التي تضمنها شرح المادة (33) من مجلة الأحكام العدلية [2]، ومنها التزام من أتلف جملا صائلا إنقاذا لحياته من الهلاك أن يدفع قيمة الجمل لصاحبه.

فأحكام الضرورة في الفقه الإسلامي لا تقتصر على ما سبق، حيث يفرق بعض الفقهاء بين فرضين في أولهما – وهو الذي يشمل جل صور الضرورة -، حيث لا يعفى من أتلف مال غيره اضطرارا من الضمان – كما بينا سابقا -، بينما في الفرض الآخر يعفى فيها من أتلف مال غيره اضطرارا من الضمان. فقد وردت بكتب الفقهاء المسلمين العديد من التطبيقات التي يمتنع فيها قيام مسؤولية من أتلف مال غيره اضطرارا.

ومن أبرز تلك الحالات حالتي: هدم شخص حائط أو شيء مملوك لآخر تفاديا لوقوع ضرر لداره في حالة الحريق العام، وإلقاء بعض البضائع لإنقاذ سفينة من الغرق. ويتحقق الفرض الأخير إذا أشرفت سفينة على الغرق [3]، وفيها أمتعة وأموال

---

[1] - راجع المذكرة الإيضاحية لقانون المعاملات المدنية الصادر بالقانون الاتحادي رقم (5) لسنة 1985 م المعدل بالقانون الاتحادي رقم (1) لسنة 1987 – ص 42 .

[2] - علي حيدر - درر الحكام شرح مجلة الأحكام – تعريب المحامي علي فهمي – دار عالم الكتب للطباعة والنشر – الرياض – 1423 هـ 2003 م – ص 42 و 43 . حيث أحالت المذكرة الإيضاحية إلى ماورد بشرح المادة (33) من مجلة الأحكام العدلية لعلي حيدر.

[3] - لبيان هذا الفرض تفصيليا راجع : د. يوسف قاسم – نظرية الضرورة في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الجنائي الوضعي – دار النهضة العربية – سنة 1993 – 364 وما بعدها ، د. محمد محسوب – المسؤولية

لغير واحد، فيضطر الركاب أو الربان لإلقاء بعضها في البحر لنجاة السفينة وباقي الأمتعة، ويذهب أغلب الفقهاء لوجوب ذلك، دفعا لأعظم المفسدتين بارتكاب أدناهما[1]، ويذهب فقهاء المالكية إلى توزيع المسؤولية على أصحاب الأموال والأمتعة مع عدم تحمل صاحب السفينة أو الربان والركاب اللذين لم يكن لهم متاع عليها[2]

أما في حالة ضرر الحريق العام، حيث يهدد حريق كافة بيوت الحي أو الشارع، فإن من يتلف مال غيره وهو يحاول إنقاذ داره فلا ضمان عليه، حيث ذهب بعض الفقهاء الأحناف إلى أنه: " وَمَنْ رَكِبَ دَارَ غَيْرِهِ لِإِطْفَاءِ حَرِيقٍ وَقَعَ فِي الْبَلَدِ فَانْهَدَمَ جِدَارٌ مِنْ الدَّارِ بِرُكُوبِهِ لَمْ يَضْمَنْ قِيمَةَ الْجِدَارِ " [3].

وفي الفرض الأخير يعلل الفقهاء انتفاء مسؤولية المضطر – أي من أتلف مال غيره تحت تأثير الضرورة -، بأن" ضَرَرَ الْحَرِيقِ عَامٌّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَكَانَ لِعَامَّةِ الْمُسْلِمِينَ دَفْعُ ذَلِكَ عَنْهُمْ كَمَا إذَا حَمَلَ الْعَدُوُّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَدَفَعَ عَنْهُمْ رَجُلٌ ذَلِكَ الْعَدُوَّ بِآلَةِ غَيْرِهِ حَتَّى تَلِفَتْ الْآلَةُ لَمْ يَضْمَنْ مِنْ قِيمَتِهَا شَيْئًا " [4]، فعمومية الضرر في المثالين السابقين تعد بمثابة سبب أجنبي تنتفي به مسؤولية من أتلف مال غيره، إذا أن الضرر كان سيقع حتما سواء بهلاك المنزل الذي أتلفه المضطر أم باستيلاء العدو على الآلة التي دفعه بها المضطر.

ويرى جانب من الفقه القانوني المعاصر – بحق – أن السبب في عدم مسؤولية من أتلف ماله مضطرا كما في الحالتين السابقتين، لا يرجع للضرورة في

المدنية في حالة الضرورة بين القانون الروماني والفقه الإسلامي – دار النهضة العربية – سنة 2001 – ص 130 وما بعدها ، د. عبد الله بن حمد بن ناصر العظيمل – أحكام تلف الأموال في الفقه الإسلامي – رسالة دكتوراة – جامعة أم القرى – سنة 1408 هـ 1988 م – ص 84 وما بعدها .

[1] - عز الدين بن عبد السلام – قواعد الأحكام في مصالح الأنام – طبعة مؤسسة الريان – سنة 1990 – الجزء الأول – ص 73 ، أبو محمد بن غانم البغدادي – مجمع الضمانات – المطبعة الخيرية بمصر – سنة 1308هـ - ص 152 .

[2] - القرافي (شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي – أنوار البروق في أنواء الفروق – مطبعة إحياء الكتب العربية – طبعة سنة 1345 هـ - ج 4 – ص 9 و10 .

[3] - أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبِيدِيّ اليمني الحنفي - الجوهرة النيرة على مختصر القدوري - المطبعة الخيرية – الطبعة لأولى - 1322هـ - ج1 – ص 343 ، وفي ذات المعنى : محمد بن علي بن محمد الحِصْني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي - الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار - المحقق: عبد المنعم خليل إبراهيم - دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى، 1423هـ- 2002م - ص617، حيث ورد به أنه: " رَكِبَ دَارَ غَيْرِهِ لِإِطْفَاءِ حَرِيقٍ وَقَعَ فِي الْبَلَدِ فَانْهَدَمَ شَيْءٌ بِرُكُوبِهِ لَمْ يَضْمَنْ".

[4] - أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبِيدِيّ اليمني الحنفي – المرجع والمكان السابقين .

ذاتها بل لأنها قد توافرت فيها شروط السبب الأجنبي الذي توافر فيها، أي أنها أصبحت بمثابة سبب أجنبي يقطع علاقة السببية بين فعل المضطر والضرر الواقع للغير، والذي يتمثل في الحريق أم في حمل العدو على المسلمين [1].

ولعل ذلك يؤكد ما ذكرناه آنفا من أن حكم الضرورة الوارد بالمادة (45) من قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة، يشمل فقط الفرض الذي لا تتوافر في الضرورة شروط السبب الأجنبي، وعلى هذا فإننا نرى أنه من الأهمية بمكان تعديل نص المادة المذكورة، بحيث يستثنى من تطبيقه حالات الضرورة التي تتوافر فيها شروط السبب الأجنبي كحالة الحريق العام كالذي يهدد حي أو شارع أو بناية تشتمل على العديد من الشقق، سيما وأن الفقه الإسلامي وبخاصة الفقه الحنفي - الذي صيغت نصوص مجلة الأحكام العدلية وفقا له -، لا يقصر حالة الضرورة على صورها التي لا تتوافر فيها شروط السبب الأجنبي، بل يشمل الصور الأخرى التي تتوافر في هذه الشروط في الضرورة. ولعل وقائع الحكم القضائي محل التعليق تؤكد أهمية هذا الطرح، وفقا لما سنبينه لاحقا تفصيليا، حيث من المتوقع أن يتلف مال الغير أثناء قيام رجال الدفاع المدني بواجبهم بإطفاء الحرائق، مما يصطدم مع صراحة نص المادة (45) من قانون المعاملات المدنية التي جاءت صيغتها قاطعة بأن الاضطرار لا يبطل حق الغير، بما يجعلها تطبق حتى على صور الضرورة التي تتوافر فيها شروط السبب الأجنبي.

أما في الفرض الثاني: حيث تتوافر الضرورة دون أن تتوافر فيها شروط السبب الأجنبي، فهنا فقط يمكن قبول قيام مسؤولية من أتلف مال غيره تحت تأثير هذه الضرورة، ويعلل الفقه هذا الحكم بأن القصد من الإباحة حال الاضطرار هو تجويز إتلاف مال الغير دون رضاء صاحبه وأن لا يعد الفاعل غاصبا، غير أنه من ناحية أخرى يجب الضمان لأن الإباحة لا تكون سببا لضياع الحقوق على صاحبها [2].

وعلى ذلك فبتطبيق ما سلف على رجال الدفاع المدني، فلا تقوم مسؤوليتهم في حالة ضرر الحريق العام وذلك لأنه يعد سببا أجنبيا بوجوده توافرت في الضرورة

---

[1] - د. محمد المرسي زهرة – مرجع سابق– ص 125 .

[2] - علي حيدر – المرجع والمكان السابقين ، وراجع في حكم الاضطرار إلى طعام الغير: عبد الله بن حمد بن ناصر العظيمل – مرجع سابق – ص 84 وما بعدها .

شروط السبب الأجنبي، فيقطع علاقة السببية بين فعل رجال الدفاع المدني والأضرار الناتجة للغير.

أما الفرض الآخر حيث لا تتوافر شروط السبب الأجنبي في الضرورة فيصور التساؤل عن مدى مسؤولية رجال الدفاع المدني عن الأضرار التي قد تحدث للغير جراء قيامهم بواجبهم القانوني، وهو ما سنتناوله تفصيليا في الفرع التالي.

الفرع الثاني: مدى مسؤولية رجال الدفاع المدني في صورتي الإضرار كركن للمسؤولية عن الفعل الضار

على الرغم من خصوصية المسؤولية المدنية في قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة، حيث تتميز عن مثيلاتها المتأثرة بالنظام القانون اللاتيني، إلا أن الغالبية العظمى من الأحكام القضائية الصادرة في دولة الإمارات العربية المتحدة [1]، دأبت على استعمال مصطلح المسؤولية التقصيرية تعبيرا عن المسؤولية

[1] - راجع على سبيل المثال لا الحصر: **من أحكام المحكمة الإتحادية العليا** : فقد قضت بأنه : " ولا يجوز الأخذ بأحكام المسئولية التقصيرية التي لا يرتبط المضرور فيها بعلاقة عقدية سابقة لما يترتب على الأخذ بأحكام المسئولية التقصيرية في مقام العلاقة العقدية من إهدار لنصوص العقد المتعلقة بالمسئولية عند عدم تنفيذه بما يعني الإخلال بالقوة الملزمة للعقد،.... " راجع : الطعن رقم - 98 لسنة 24 قضائية الأحكام المدنية والتجارية – جلسة25 /2005/10 الأحكام المدنية والتجارية - مكتب فني- رقم 27 الجزء 4 – رقم الصفحة 2362 ، كما قضت بأنه : " وكانت المادة 282 من قانون المعاملات المدنية تنص على أن كل إضرار بالغير يلزم فاعله بضمان الضرر بما يعني أن المشرع على هذا النحو إذ خص المسئولية العقدية والمسئولية التقصيرية كلا منهما بأحكام تستقل بها عن الأخرى وجعل لكل من المسئوليتين في تقنينه موضعا منفصلا عن المسئولية الأخرى، فقد أفصح بذلك عن رغبته في إقامة نطاق محدد لأحكام كل من المسئوليتين " راجع : الطعن رقم - 426 لسنة 18 قضائية - الأحكام المدنية والتجارية - جلسة 18 /1979/3 - مكتب فني 19 – الجزء الأول – ص 227 .

ومن الأحكام الصادرة من محكمة تمييز دبي في هذا الصدد : " من المقرر أن مسئولية المؤمن (شركة التأمين) عن أداء التعويض تستند إلى عقد التأمين وليس إلى المسئولية التقصيرية التي تقوم على فكرة الخطأ والضرر ورابطة السببية باعتبار أن عقد التأمين تسوده الصفة التعويضية ويهدف إلى تعويض المؤمن له عن الضرر الذي يلحقه من جراء الخطر المؤمن منه في حدود هذا الضرر دون أن يجاوزه حتى لا يكون مصدراً لإثرائه."راجع: الطعن رقم 286 لسنة 2008 قضائية - جلسة 2009/3/1 مكتب فني رقم 20 - الجزء الأول- رقم الصفحة 454 ، كما قضت بأنه : " من المقرر في قضاء هذه المحكمة أن إثبات المسئولية التقصيرية في جانب مرتكب الفعل الضار غير منوط بصدور حكم جزائي ضده لإثبات الخطأ في جانبه. إذ يحق لمحكمة الموضوع إثبات هذا الخطأ من واقع الأدلة المطروحة عليها بما في ذلك القرائن الموضوعية التي تستخلصها من الوقائع الملابسة، ولا تثريب عليها إن هي جزمت بما لم يقطع به تقارير الخبراء، ولا رقابة عليها في ذلك من محكمة التمييز طالما استندت في قضائها إلى أسباب سائغة مستمدة مما له أصل ثابت في الأوراق ومؤديا إلى

عن الفعل الضار. ويرجع السبب في تناول هذه الأمر، هو علاقته الوثيقة بالقضية محل التعليق، حيث أنه في ضوء صراحة نص المادة (45) من قانون المعاملات المدنية والتي تقضي – كما رأينا سالفا – بأن الاضطرار لا يبطل حق الغير، وعلى ذلك يكون من الأهمية بمكان بيان مدى قيام مسؤولية رجال الدفاع المدني في ضوء النصوص القانونية القائمة فعلا.

تنص المادة (283) من قانون المعاملات المدنية على أنه: " 1- يكون الإضرار بالمباشرة أو التسبب.

2- فإن كان بالمباشرة لزم الضمان ولا شرط له، وإذا وقع بالتسبب فيشترط التعدي أو التعمد أو أن يكون الفعل مفضيا إلى الضرر "

ويكون الإضرار بالمباشرة إذا انصب فعل الإتلاف على الشيء نفسه، ويقال لمن فعله (فاعل مباشر)[1]، ويكون الإضرار بالتسبب بإتيان فعل في شيء آخر فيفضي إلى

النتيجة التي خلص إليها الحكم." الطعن رقم - 138 لسنة 2009 قضائية – جلسة 2009/6/28 - مكتب فني 20 - الجزء الثاني – ص 1919 .

ومن الأحكام الصادرة محكمة التمييز رأس الخيمة : " وكان البين من مسودة الحكم المطعون فيه المشتملة على أسبابه أنها تضمنت إلزام الطاعنين بالتعويض المقضي به متضامنين وهو ما يتفق مع ما جاء بمنطوق الحكم وأن ما ورد في الأسباب بالنسخة الأصلية للحكم من إلزام الطاعنين متضامنين لا يعدو أن يكون خطأ في طباعة الأسباب فضلاً عن أن العبرة بالمنطوق وحده الذي قضى بالتضامم بين الطاعنين مما مفاده أن الحكم قضى بإلزام الطاعن الثاني استناداً إلى أحكام المسئولية التقصيرية وليس المسئولية العقدية كما ذهب الطاعنان فإن النعي على الحكم بالخطأ في تطبيق القانون يكون في غير محل ."

راجع : الطعن رقم - 34 لسنة 4 قضائية – جلسة 2009/11/15 – غير منشور ، كما قضت بأنه : " لما كان النص في المادة 287 من قانون المعاملات المدنية على أنه (إذا أثبت الشخص أن الضرر قد نشأ عن سبب أجنبي لا يد له فيه كآفة سماوية أو حادث فجائي أو قوة قاهرة أو فعل الغير أو فعل المتضرر كان غير ملزم بالضمان ما لم يقضِ القانون أو الاتفاق بغير ذلك .) وفي المادة 386 منه على أنه (إذا استحال على المدين أن ينفذ الالتزام عيناً حكم عليه بالتعويض لعدم الوفاء بالتزامه ما لم يثبت أن استحالة التنفيذ نشأت عن سبب أجنبي لا يد له فيه .) يدل على أن السبب الأجنبي الذي ينقضي به التزام المدين في المسئولية العقدية وتنتفي به علاقة السببية بين الخطأ والضرر في المسئولية التقصيرية ، قد يكون حادثاً فجائياً أو قوة قاهرة أو خطأ المضرور أو خطأ الغير ، ويشترط فيه استحالة التوقع واستحالة الدفع وأن يكون من شأنه أن يجعل تنفيذ الالتزام مستحيلاً ، فلا يعد خطأ الدائن أو المضرور في حكم السبب الأجنبي ما لم تتوافر فيه هذه الشروط" .: محكمة التمييز - الأحكام المدنية - الطعن رقم - 70 لسنة 2 قضائية – جلسة 2007/11/25 – غير منشور .

[1] - المذكرة الإيضاحية لقانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة – ص 279 ، م (887) من المجلة.

إتلاف الشيء [1]، ومن الأمثلة التي توضح الفرق بين صورتي الإضرار: قطع حبل معلق فيه قنديل، فوقع القنديل وانكسر، فيكون إتلاف الحبل مباشرة، وإتلاف القنديل بالتسبب، وكحفر بئر فوقع فيه إنسان فمات، فموت الإنسان يكون بالتسبب [2].

ويقصد بالتعدي: ألا يكون للفاعل حق في إجراء الفعل الذي حصل منه الضرر، وتجدر الإشارة إلى وجود فارق بين التعدي والتعمد، فهما ليسا مترادفين، فيقصد بالتعمد: تعمد الضرر لا تعمد الفعل، فالشخص قد يتعمد الفعل ولا يقصد به الضرر، ولكن يقع الضرر كنتيجة غير مقصودة.

وعلى هذا فلا يشترط التعدي ولا التعمد في الإضرار بالمباشرة، بينما يشترط ذلك في الإضرار بالتسبب، وقد صاغ الفقه الإسلامي هذين الحكمين في قاعدتين هما: "المباشر ضامن ولو لم يتعمد أو يتعد، و"المتسبب لا يضمن إلا بالتعمد أو التعدي"[3].

وترجع التفرقة في الحكم بين صورتي الإضرار إلى أن الإضرار بالمباشرة علة مستقلة، وسبب للإضرار بذاته، فلا يجوز اسقاط حكمها بداعي عدم التعمد أو عدم التعدي، أما التسبب ليس بعلة، فلزم أن يقترن العمل فيه بصفة التعمد أو التعدي، ليكون موجبا للضمان [4].

وعلى ذلك فإن التعبير عن المسؤولية عن الفعل الضار بالمسؤولية التقصيرية لا يكون صائبا، عندما يكون الإضرار بالمباشرة، إذ تقوم المسؤولية بصرف النظر عن وجود أو عدم وجود تعمد أو تعد، فلا ضرورة إذا لبحث مدى وجود تقصير من عدمه في جانب المسؤول عن الضرر، غير أننا نرى أنه، لا ضير من التعبير عن المسؤولية في صورة الإضرار بالتسبب، بالمسؤولية التقصيرية، إذ لا يسأل المتسبب إلا إذا كان متعديا أم متعمدا، أي أنه مقصر في الإخلال بالواجب القانوني العام، الذي يقضي بعدم الإضرار بالغير أثناء مباشرة المباح من الأفعال.

---

[1] - المذكرة الإيضاحية لقانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة – المرجع والمكان السابقين ، م (888) من المجلة .

[2] - المرجعين والمكانين السابقين .

[3] - لبيان صورتي الإضرار تفصيليا راجع : د.الشهابي إبراهيم الشرقاوي – مصادر الالتزام غير الإرادية في قانون المعاملات المدنية الإماراتي – الآفاق المشرقة ناشرون - الطبعة الأولى – 1433 هـ - 2011 م . – ص 58 و59 ، د. محمد المرسي زهرة – مرجع سابق – ص 123 وما بعدها .

[4] - المذكرة الإيضاحية لقانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة – المرجع والمكان السابقين .

وعند تناول مدى توافر مسؤولية رجال الدفاع المدني، تنبغي التفرقة بين صورتي الإضرار كركن من أركان المسؤولية عن الفعل الضار وفقا لقانون المعاملات المدنية.

أولا: مدى مسؤولية رجال الدفاع المدني في صورة الإضرار بالتسبب:

إذا أتلف رجال الدفاع المدني - أثناء قيامهم بواجبهم - مالا مملوكا للغير تسببا، أي أنهم أحدثوا الفعل في شيء فحدث الضرر في شيء آخر، فهنا يثور التساؤل عن مدى مسؤوليتهم عن تعويض هذا الضرر، والواقع أننا نرى عدم مسؤوليتهم إذا تخلف التعدي، أي متى ثبت أن الإضرار حدث أثناء قيامهم بواجبهم [1]، وأنهم راعوا الحيطة والحذر أثناء قيامهم بهذا الواجب، فإذا تخلف هذان الشرطان، فتقوم مسؤوليتهم إذا شاب فعلهم تعديا أو تعمدا.

ثانيا: مدى مسؤولية رجال الدفاع المدني في صورة الإضرار بالمباشرة:

أما إذا كان الإضرار بالمباشرة، أي إذا أتلف رجال الدفاع المدني البضاعة بطريقة مباشرة من أجل إطفاء الحريق، فعلى الرغم من أنه لا يشترط التعدي أو التعمد لقيام المسؤولية، فإننا نرى عدم مسؤوليتهم عن هذا التلف وذلك في حالتين ووفقا لشروط معينة، وهما: أنهما يدخلان في نطاق تنفيذ الأمر الصادر من الرئيس، إذا توافر سبب أجنبي يقطع علاقة السببية بين فعلهم وبين حدوث الضرر.

أ- توافر شروط عدم مسؤولية الموظف العام في رجال الدفاع المدني:

تنص المادة (2\289)من قانون لمعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة على أنه:" ومع ذلك لا يكون الموظف العام مسؤولا عن عمله الذي أضر بالغير، إذا قام به تنفيذا لأمر صدر إليه من رئيسه، متى كانت إطاعة هذا الأمر واجبة عليه، أو كان يعتقد أنها واجبة، وأقام الدليل على اعتقاده بمشروعية العمل الذي وقع، وكان اعتقاده مبنيا على أسباب معقولة، وأنه راعى في عمله جانب الحيطة والحذر.

على الرغم من أن ظاهر نص هذه المادة يعالج مسؤولية الموظف العام متى كان ينفذ أمرا صادرا من رئيس تجب طاعته، فإننا نرى مع جانب من الفقه [2] أن

---

[1] - سنبين لاحقا الالتزام القانوني الواقع على رجال الدفاع المدني حال حدوث حريق .

[2] - د.الشهابي الشرقاوي – مرجع سابق – ص 56 ، د. محمد كامل مرسي – شرح القانون المدني – مصادر الالتزام – الجزء الثاني – منشأة المعارف – سنة 2005 – ص 159 ، د.عبد الناصر العطار – مصادر الالتزام

إعفاء الموظف العام من المسؤولية لا يقتصر فقط على تنفيذ الأمر الصادر من رئيس تجب طاعته، بل إنه يمتد إلى تنفيذ لما يوجبه نص قانوني طالما أنه راعى جانب الحيطة والحذر، لاتحاد العلة في الحالتين من نلحية، ومن ناحية أخرى فإن الرئيس حينما تجب طاعته ليس إلا لأنه طبق ما يوجبه القانون.

وعلى ذلك فلا تقوم مسؤولية رجال الدفاع المدني إذا أتلفوا مال الغير أثناء قيامهم بواجبهم القانوني بإطفاء الحرائق والعمل على عدم انتشارها، حتى ولو كان هذا الإتلاف بالمباشرة، متى توافرت فيهم شروط عدم مسؤولية الموظف العام عند تنفيذه للأوامر الصادرة من رئيس تجب عليه طاعته، سيما إذا راعى في أدائه لعمله جانبي الحيطة والحذر.

ب – انقطاع علاقة السببية بين فعل رجال الدفاع المدني وبين إتلاف مال الغير:

على الرغم من أن قد يثبت أن هناك ثمة خطأ في جانب رجال الدفاع المدني، فإذا كان فعل الغير يستغرق فعلهم، بحيث يقطع السببية بين هذا الفعل وبين حدوث الضرر، وذلك كما في حالة ضرر الحريق العام، فهنا يعد فعل الغير بمثابة سبب أجنبي تنتفي به مسؤوليو رجال الدفاع المدني.

وتجدر الإشارة إلى أنه إذا تخلفت شروط عدم مسؤولية رجال الدفاع المدني، كأن يكون هناك تعد أو تعمد للإضرار بالغير أو شاب عملهم تقصير أو إهمال أو عدم مراعاة جانبي الحيطة والحذر، فتنطبق عليهم شروط المسؤولية ويلزموا بالتعويض مع إدارة الدفاع المدني باعتبارها متبوعا وفقا لأحكام مسؤولية المتبوع عن أفعال التابع، وسوف نبين في الفرع التالي الالتزام القانوني على إدارات الدفاع المدني في حالة حدوث حريق، ومدى وحالات رجوع المضرور بالتعويض عن الأضرار التي قد تصيبهم نتيجة قيامهم بواجباتهم القانونية.

-1990 – ص 283 ، د.علي حسين نجيدة – النظرية العامة للالتزام وفقا لقانون المعاملات المدنية وأحكام الشريعة الإسلامية – الكتاب الأول: مصادر الالتزام – الطبعة الأولى 1994/1993 – مطبوعات أكاديمية شرطة دبي – ص 487 ، د. مصطفى الجمال – القانون المدني في ثوبه الجديد – مصادر الالتزام – الطبعة الأولى – 1996 – ص 552 وما بعدها .

الفرع الثالث: القانون كمصدر التزام رجال الدفاع المدني بالقيام بعمليات الإطفاء

بينا سابقا أن من الأسباب التي تقوم عليها عدم مسؤولية رجال الدفاع المدني، هو أنهم يؤدون واجبهم القانوني، مع مراعاتهم جانبي الحيطة والحذر في أدائهم لهذا الواجب، وعلى ذلك فمن الأهمية بمكان تأصيل ذلك من حيث بيان مصدر التزام رجال الدفاع المدني بالقيام بعمليات الإطفاء والإنقاذ وغيرها من العمليات ذات الصلة بطبيعة عملهم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى سوف نتناول إمكانية وإجراءات تعويض المضرورين عن الأضرار الناتجة عن هذه الأعمال.

أولا: مصدر التزام رجال الدفاع المدني بالقيام بعمليات الإطفاء والإنقاذ:

رغم أنه من المعلوم بداهة أن التزام الإدارات العامة للدفاع المدني بالقيام بأعمال الإطفاء والإنقاذ هو التزام قانوني، فإنه من الأهمية بمكان أن نحدد على وجه الدقة، النصوص القانونية التي نصت على هذا الالتزام.

والواقع أن هذا الالتزام يجد مصدره في العديد من النصوص الواردة سواء في القوانين أو القرارات الوزارية، حيث نص عليه القرار الوزاري رقم (79) لسنة 1977[1] في شأن اختصاصات وواجبات المديرية العامة للدفاع المدني وفروعها، حيث تضمنت هذه الاختصاصات القيام بعمليات الإطفاء والإنقاذ والإسعاف [2].

كما نصت المادة (16) من القانون الاتحادي رقم (3) لسنة 1979 بشأن الدفاع المدني[3]، حيث نصت على أنه:

"تختص المديرية العامة للدفاع المدني وفروعها بمباشرة وتنفيذ التدابير الخاصة بالإطفاء والإنقاذ وتنظيم وسائل الإنذار كما تختص باتخاذ كافة الطرق الوقائية والاحترازية المؤدية إلى تلافي الأخطار أو حصرها أو تخفيفها أو إزالة آثارها ".

وكذلك ما نصت عليه المادة (9) من قرار مجلس الوزراء رقم 3 لسنة 1981 بشأن نظام وزارة الداخلية على أنه: " تقوم الإدارة العامة للدفاع المدني بمباشرة وتنفيذ التدابير الخاصة بالإطفاء والإنقاذ والإسعاف وتنظيم مسائل الإنذار – كما

---

[1] - نشر في الجريدة الرسمية بتاريخ 20-10-1977 .

[2] - المادة (2/3) .

[3] - نشر في الجريدة الرسمية بتاريخ 31-3-1979 .

تقوم باتخاذ جميع الطرق الوقائية اللازمة لتفادي الأخطار أو حصرها أو تخفيفها أو إزالة آثارها وكذلك ممارسة الاختصاصات والقيام بالواجبات الأخرى المبينة في القانون الاتحادي رقم 2 لسنة 1970م في شأن الدفاع المدني"[1].

وعلى هذا فإن التزام الإدارات العامة للدفاع المدني ومراكزه هو التزام قانوني يجد مصدره فيما بيناه آنفا، مما يتوافر معه أحد أهم شروط انتفاء مسؤوليتهم المدنية عما قد يترتب على أدائهم هذا الواجب من أضرار للغير، طالما راعوا في ذلك جانبي الحيطة والحذر.

ثانيا: نطاق الأضرار الموجبة للتعويض وآلية الحصول عليه:

أ- نطاق الأضرار الموجبة للتعويض:

وفقا للمادة (31) من القانون الاتحادي رقم (3) لسنة 1979 بشأن الدفاع المدني [2]، يحق للمتضررين بأضرار مادية لحقت بممتلكاتهم نتيجة تجارب أو تدابير الدفاع المدني الوقائية تعويضاً عادلاً بشرط ألا يكون الضرر ناجماً عن خطأ المضرور[3]، حيث يتحدد نطاق الأضرار بكل من مصدرها ونوعها، فيشترط لاستحقاق التعويض أن يكون مصدر الضرر راجعا إلى تجارب أو تدابير الدفاع المدني الوقائية، وأن تقتصر الأضرار على الأضرار المادية التي تصيب الممتلكات جراء هذه التجارب [4] والتدابير [5].

ويتضح من ذلك أن القانون المذكور كان يضيق من نطاق كل من: الأضرار حيث قصرها على الأضرار المادية التي تلحق بالممتلكات، ومصدر هذه الأضرار حيث قصره على التجارب والتدابير الوقائية التي يقوم بها الدفاع المدني.

---

[1] - نشر في الجريدة الرسمية بتاريخ 28-2-1981.

[2] - نشر في الجريدة الرسمية بتاريخ 31-3-1979. وهو القانون الذي يحكم وقائع الحكم محل التعليق .

[3] - تنص المادة (31) من القانون المذكور على أنه : " إذا لحقت بالممتلكات الخاصة أضرار مادية نتيجة تجارب أو تدابير الدفاع المدني الوقائية قامت الدولة بتعويض المتضررين تعويضاً عادلاً بشرط ألا يكون الضرر ناجماً عن خطأ المضرور ....." .

[4] - يقصد بتجارب الدفاع المدني : التجارب محلية على أعمال الدفاع المدني للتأكد من كفاية الوسائل والتدابير المتخذة . راجع م (19) من القانون الاتحادي رقم (3) لسنة 1979 بشأن الدفاع المدني .

[5] - يقصد بالتدابير الوقائية وفقا للمادة (16) من القانون الاتحادي رقم (3) لسنة 1979 بشأن الدفاع المدني: الطرق الوقائية والاحترازية المؤدية إلى تلافي الأخطار أو حصرها أو تخفيفها أو إزالة آثارها .

وتجدر الإشارة إلى أن القانون الاتحادي رقم 23 لسنة 2006 [1]، بشأن الدفاع المدني، قد توسع في مفهوم كل من الضرر ومصدره، حيث لم يقصر مفهوم الضرر على ما يصيب الممتلكات، كما لم يقصر الضرر على الأضرار المادية، ويعني ذلك أنه قد أجاز التعويض عن الأضرار التي تصيب الإنسان سواء أكانت أضرار مادية أم أدبية، كما أن القانون لم يقصر مصدر الضرر على تجارب الدفاع المدني ولا التدابير الوقائية، بل جعل التعويض حق لكل من أصابه ضرر دون قصر الضرر على ما يصيب الممتلكات، وتوسع في مفهوم مصدر الضرر بحيث يشمل تجارب وأعمال الدفاع المدني [2]، وليس خافيا أن أعمال الدفاع المدني أوسع نطاقا من التدابير الوقائية، حيث يقصد بها حماية الأرواح والممتلكات ومصادر الثروة الوطنية في أوقات السلم والحرب والطوارئ والكوارث [3].

ب- نطاق التعويض، وتحديد الملتزم بأدائه، وآلية الحصول عليه:

نطاق التعويض وتحديد الملتزم بأدائه:

لا يوجد اختلاف في بين قانوني الدفاع المدني القديم والجديد فيما يتعلق بتحديد كل كيفية تقدير قيمة التعويض من حيث مقداره، والملتزم به، فالملتزم بالتعويض في كلا القانونين هو الدولة، كما أن التعويض وفقا لهما يكون عادلا، أي أنه لا يشترط أن يكون التعويض كاملا، ولكن المادة (23) من القانون الاتحادي رقم (23) لسنة 2006 جاءت بجديد يتعلق بأن ما جاء فيها من أحكام لا يخل بأحكام المسؤولية المدنية في قانون المعاملات المدنية[4].

---

[1] - نشر في الجريدة الرسمية بتاريخ 19-7-2006 .

[2] - تنص المادة (23) من القانون الاتحادي رقم (23) لسنة 2006 بشأن الدفاع المدني على أنه : " - تقوم الدولة بتقديم تعويض عادل لكل من لحقه ضرر نتيجة تجارب أو أعمال الدفاع المدني .... "

[3] - المادة (1) من القانون الاتحادي رقم (23) لسنة 2006 بشأن الدفاع المدني .

[4] - تنص المادة (23) من القانون الاتحادي رقم 23 لسنة 2006 بشأن الدفاع المدني، على أنه :"1- تقوم الدولة بتقديم تعويض عادل لكل من لحقه ضرر نتيجة تجارب أو أعمال الدفاع المدني على أن يتقدم المضرور للمطالبة بالتعويض عن الضرر خلال ستين يوماً من تاريخ وقوعه، ما لم يكن عدم المطالبة خلال المدة المذكورة راجعاً إلى سبب خارج عن إرادته.

- تشكل بقرار من الرئيس لجنة من ذوي الخبرة للنظر في طلبات التعويض، وعلى اللجنة البت في هذه الطلبات خلال ستين يوماً من تاريخ تقديمها.

ويجوز لصاحب الشأن التظلم من قرار اللجنة أمام المجلس خلال ثلاثين يوماً من تاريخ إبلاغه بقرارها وذلك دون الإخلال بالأحكام الخاصة بالمسؤولية المدنية في قانون المعاملات المدنية" .

ويعني ذلك أنه يجب لاستحقاق التعويض أن تتوافر أركان المسؤولية وفقا لقانون المعاملات المدنية، ومن ناحية أخرى يحق للدولة ممثلة في الإدارة العامة للدفاع المدني الرجوع بما أدته من تعويض على تابعيها إذا قامت مسؤوليتهم المدنية.

غير أنه يثور التساؤل عن كيفية تقدير التعويض فهل يكون عادلا باعتبار أن ما ورد بالمادة (23) من القانون الاتحادي رقم (23) لسنة 2006 يكون بمثابة الخاص الذي يقيد العام؟، أم أن النص الوارد بنفس المادة والذي يقضي بأن ما جاء فيها من أحكام لا يخل بأحكام المسؤولية المدنية في قانون المعاملات المدنية، يعني بأن التعويض يكون كاملا ؟، الواقع أننا نرى أنه وفقا لصياغة المادة يتضح أن قصد المشرع هو أن يكون التعويض عادلا، وأن عبارة: بألا يخل ما ورد بالمادة بأحكام المسؤولية المدنية في قانون المعاملات المدنية، تتعلق بتوافر أركان المسؤولية المدنية وشروط تطبيقها، وبأحكامها المتعلقة بمسؤولية المتبوع عن فعل التابع، وبأن تقدير التعويض يكون كاملا وفقا لقواعد المسؤولية المدنية إذا ثبت أن هناك تعمد أو تعد، كما في حالة عدم مراعاة جانبي الحيطة والحذر من جانب من قام بإحدى عمليات الدفاع المدني، حيث يكون هناك إخلال بما فرضه القانون للإعفاء من المسؤولية المدنية.

آلية الحصول التعويض:

يتفق القانونين الاتحادين القديم والجديد على جل إجراءات المطالبة بالتعويض، فوفقا للمادتين (32) و(33) من القانون الاتحادي رقم (3) لسنة 1979 بشأن الدفاع المدني [1]، والمادة (23) من القانون الاتحادي رقم (23) لسنة 2006: يجب على المضرورين تقديم طلبات التعويض خلال ستين يوما من تاريخ وقوع

---

[1] - تنص المادة (32) على أنه :

"على كل من لحقته أضرار مادية نتيجة الأعمال المنصوص عليها في المادة السابقة أن يتقدم للمطالبة بالتعويض خلال ستين يوماً من تاريخ وقوع الضرر وإلا سقط حقه في التعويض ما لم يكن عدم المطالبة في المدة المذكورة راجعاً إلى سبب خارج عن إرادته ."

وتنص المادة (33) على أنه :

"تشكل بقرار من الوزير لجنة من ذوي الخبرة للنظر في طلبات التعويض المشار إليها في المادة السابقة، وتكون قرارات هذه اللجنة نافذة بمصادقة الوزير عليها.

ويجب البت في طلب التعويض خلال ستين يوماً من تاريخ تقديمه.

ويجوز لصاحب الشأن التظلم من قرار اللجنة خلال ثلاثين يوماً من تاريخ إبلاغه بذلك القرار ويرفع التظلم لمجلس الدفاع المدني ويكون قراره في هذا الشأن نهائياً."

الضرر، وإلا سقط حقهم في التعويض، مالم يكن عدم المطالبة خلال تلك المدة راجعا لسبب خارج عن إرادتهم.

وتنظر طلبات التعويض أمام اللجنة المشكلة بقرار من وزير الداخلية، وتكون قراراتها نافذة بجرد تصديق الوزير عليها، على أن يكون البت خلال ستين يوما من تقديم طلب التعويض إلى اللجنة، ويجوز لصاحب الشأن أن يتظلم أمام مجلس الدفاع المدني[1]، من قرار اللجنة خلال ثلاثين يوما من تاريخ إبلاغه بقرار اللجنة.

بيد أنه على خلاف ما كان ينص عليه القانون الاتحادي رقم (3) لسنة 1979، من أن قرارات مجلس الدفاع المدني تكون نهائية، فإن القانون الاتحادي رقم (23) لسنة 2006 لم ينص على ذلك، ولعل المشرع أراد بذلك أن يتيح للمضرورين الطعن على قرارات مجلس الدفاع المدني أما القضاء.

الخلاصة:

بينا في ما تقدم مصدر القانوني لالتزام رجال الدفاع المدني بالقيام بأعمال الإطفاء والإنقاذ، والتنظيم القانوني لمسؤوليتهم عن الأضرار التي قد تحدث للغير جراء القيام بتلك العمليات، من حيث نطاق الأضرار والتعويض عنها، وآلية الحصول على هذا التعويض مع بيان الفارق في هذا الخصوص بين القانون الذي يحكم وقائع الحكم محل التعليق وهو القانون الاتحادي رقم (3) لسنة 1979 بشأن الدفاع

---

1 - يتشكل بمجلس الدفاع المدني وفقا للمادة (8) من القانون الاتحادي رقم (3) لسنة 1979 من : وزير الداخلية رئيسا أو من ينوب عنه من الوزراء في حالة غيابه وعضوية وكلاء وزارات الداخلية والمالية والصناعة والتربية والتعليم والشباب والصحة والعمل والشئون الاجتماعية ورئيس هيئة الأركان العامة بالقوات المسلحة ومدير عام الشرطة والأمن ومدير عام الدفاع المدني.

وللمجلس أن يستدعي من يرى ضرورة الاستعانة به من الخبراء وغيرهم دون أن يكون له صوت معدود في القرارات التي يصدرها.

ويجتمع المجلس بناءً على دعوة من رئيسه كلما رأى ضرورة لذلك أو بناءً على طلب أغلبية أعضائه في حالة الضرورة ويكون اجتماع المجلس صحيحاً إذا حضره خمسة أعضاء على الأقل.

وتصدر القرارات بأغلبية الحاضرين فإذا تساوت الأصوات يرجح الرأي الذي منه الرئيس.

ويتشكل وفقا للمادة (4) من القانون الاتحادي رقم (23) لسنة 2006 من : وزير الداخلية رئيساً وعضوية كلا من: وكيل وزارة الداخلية ووكلاء وزارات التربية والتعليم ووزارة الأشغال العامة ووزارة الطاقة - قطاع الكهرباء والماء عضواً ووزارة العمل ووزارة المالية والصناعة ووزارة الصحة ووزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع ووزارة البيئة والمياه ووزارة الاقتصاد وممثل عن القيادة العامة للقوات المسلحة وممثل عن الهيئة الوطنية للمواصلات والأمين العام للبلديات بالدولة والمدير العام للهيئة الاتحادية للبيئة ورئيس مجلس إدارة هيئة الهلال الأحمر ومدير عام الدفاع المدني .

المدني، وبين القانون الاتحادي رقم (23) لسنة 2006 بشأن الدفاع المدني، فقد تبين توسع القانون الأخير في نطاق الضرر بعدم قصره على الأضرار المادية التي تلحق الممتلكات، نتيجة تجارب والتدابير الوقائية للدفاع المدني، بل توسع في مفهوم الضرر بحيث يشمل الأضرار التي تصيب الأشخاص نتيجة تجارب أو عمليات الدفاع المدني، بما يتسع للأضرار المادية التي تصيب والأدبية التي قد تلحق الأشخاص، أو الأضرار المادية التي قد تلحق الأشخاص، نتيجة أعمال الدفاع المدني بوجه عام دون قصرها على التدابير الوقائية.

ومن ناحية أخرى لم ينص هذا القانون الأخير على أن قرارات مجلس الدفاع المدني نهائية، مما يفهم منه أنه يجوز الطعن عليها أمام القضاء.

المطلب الثالث: التعليق

رغم اتفاقنا التام مع منطوق الحكم محل التعليق من حيث رفضه الطعن المقدم من الشركة الطاعنة، فإننا لا نتفق مع أسبابه التي بنى عليها عدم مسؤولية رجال الدفاع المدني عن تعويض الأضرار الناجمة عن تلف البضاعة، سيما ما تضمنته من انتفاء المسؤولية بتوافر حالة الضرورة الملجئة، ومن عدم توافر أركان المسؤولية التقصيرية.

أولا: رأينا في الاستناد لحالة الضرورة الملجئة للحكم بانتفاء المسؤولية عن الفعل الضار:

إن تأسيس انتفاء مسؤولية رجال الدفاع المدني على توافر شروط حالة الضرورة الملجئة - بحسب رأينا – محل نظر لعدد من الأسباب:

فمن ناحية: فالضرورة وفقا لقانون لمعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة، لا تنافي الضمان، ولهذا فإن تأسيس المحكمة حكمها بعدم مسؤولية إدارة الدفاع المدني على قيام حالة الضرورة، يكون محل نظر وذلك لمخالفته صريح نص المادة 45 من قانون المعاملات المدنية.

ومن ناحية أخرى: فقد جمع الحكم بين أمرين لا يجتمعان – كقاعدة كما سنوضحه حالا-، هذين الأمرين هما: حالة الضرورة ومساهمة أفعال صادرة من أكثر من شخص – أي تعدد الأسباب - في إحداث الضرر -، ففي الفرض الأخير يوجد أكثر من فعل ساهم في حدوث الضرر ولكن كان أحدهما فقط هو المنتج في حدوث

ذات الضرر، وبتحقق ذلك الفرض تنتفي مسؤولية من صدر منه الفعل غير المنتج في إحداث الضرر، لاستغراق فعله بفعل الغير أو حتى فعل المضرور نفسه.

ولا شك في أن هذا الفرض يختلف عن حالة الضرورة، التي مقتضاها أن تكون إرادة الشخص قد اتجهت إلى إنقاذ ماله أو نفسه بإتلاف مال مملوك للغير - أيا كان مصدر الخطر الذي يتهدد ماله - ومن ثم فقد عادت عليه فائدة جراء ذلك ولعل هذا هو ما يبرر ضمانه لما أفسده من مال غيره، وعلى الرغم من انتهاء الحكم إلى أن فعل الشركة الطاعنة يقطع رابطة السببية بين تلف البضاعة وبين فعل رجال الدفاع المدني، فإنه أسس عدم مسؤوليتهم على حالة الضرورة .

وعلى ذلك نرى أنه كان من الأولى توضيح كيفية كون فعل الشركة يعد بمثابة سبب أجنبي يقطع رابطة السببية بين فعل عمال الشركة الطاعنة وبين فعل رجال الدفاع المدني، ومدى علاقة هذا السبب الأجنبي بحالة الضرورة، ولتوضيح ذلك نرى أنه تنبغي التفرقة بين فرضين أولهما: إذا كان مؤكدا أن البضاعة ستتلف حتما بفعل الحريق، فهنا فقط لا يسأل رجال الدفاع المدني استنادا للسبب الأجنبي الذي يكون – كما ذكر جانب من الفقه - قد حجب حالة الضرورة، ولهذا فتؤسس مسؤولية رجال الدفاع المدني على ثبوت السبب الأجنبي متمثلا في فعل الغير وليس على قيام حالة الضرورة.

فقد كان كافيا الاستناد لفعل الغير كسبب أجنبي تنتفي به علاقة السببية بين فعل رجال الدفاع المدني وبين إتلاف البضاعة المملوكة للشركة الطاعنة، دون الاستناد لحالة الضرورة الملجئة، إذ أنه من المؤكد أنه إذا نشب حريق في جزء من بناية، وترك دون إطفاء فإنه سيمتد حتما إلى باقي أجزاء البناية.

أما في الفرض الثاني: حيث تتوافر شروط الضرورة دون أن يحجبها سبب أجنبي، وذلك على عكس وقائع القضية محل التعليق، كما في الحالة التي لا يتصور فيها امتداد الحريق إلى المال الذي تم إتلافه بغرض إطفاء حريق نشب في مال آخر، فيثور التساؤل عن مدى مسؤولية رجال الدفاع المدني في هذه الحالة، والواقع أننا لا نرى قيام مسؤوليتهم طالما أنهم أدوا واجبهم متى ثبت أنهم راعوا جانب الحيطة والحذر، حيث توجد من الوسائل القانونية ما تمكن من الوصول لنفس النتيجة وفقا للنصوص الموجودة فعلا ودون مخالفة أحكام القانون.

ورغم أن الحكم لم يبين ما إذا كان إتلاف البضاعة بالتسبب أم بالمباشرة، فنرى عدم قيام مسؤولية رجال الدفاع المدني في كلتا الصورتين، فإذا كان الإضرار تسببا، بمعنى أن رجال الدفاع المدني أحدثوا الفعل في شيء فحدث الضرر في شيء آخر، فيتخلف شرط رئيس لقيام المسؤولية المدنية ألا وهو شرط التعدي، وذلك لأن رجال الدفاع المدني أتلفوا البضاعة أثناء قيامهم بواجبهم المتمثل في إطفاء الحريق، حيث لم يثبت من وقائع الدعوى عدم مراعاة الحيطة والحذر أثناء قيامهم بهذا الواجب، بل العكس هو الصحيح ففعل تابعي الشركة الطاعنة هو الذي شابه عدم مراعاة الحيطة والحذر، وذلك كما انتهت إليه محكمة الموضوع وفقا لسلطتها التقديرية.

أما إذا كان الإضرار بالمباشرة، أي إذا أتلف رجال الدفاع المدني البضاعة بطريقة مباشرة من أجل إطفاء الحريق، فإن ما قام به رجال الدفاع المدني تسري عليه النصوص التي تجعل تنفيذ الأمر الصادر من الرئيس مشروعا، فلا يسأل الرئيس ولا المرؤوس إذ أن رجال الدفاع المدني ملزمين بحكم القانون بالقيام بإطفاء الحرائق.

ولهذا فإننا نرى أن هناك فراغا تشريعيا فيما يتعلق بتطبيق هذا الفرض الأخير، سببه اكتفاء المشرع بالنص على أن الاضطرار لا يبطل حق الغير في الضمان، والتي تجد مصدرها التاريخي في مجلة الأحكام العدلية، في حين أن أحكام الضرورة – كما بينا سابقا - لا تقتصر على الفرض الذي تناولته المادة (45) من قانون المعاملات المدنية، بل توجد في الفقه الإسلامي، تطبيقات تشمل هذا الفرض محل هذه الدراسة، وقد تبين من هذه التطبيقات انتفاء مسؤولية من اتلف مال غيره مضطرا لإنقاذ داره متى كان ضرر الحريق عاما.

علاجا لهذه المشكلة نرى أنه: من الأهمية بمكان تعديل نص المادة (45) من قانون المعاملات المدنية، بحيث تتسع للفرض الوارد بالحكم محل التعليق وما يماثله أو يشابهه من فروض.

ثانيا: رأينا في الاستناد لعدم توافر أركان المسؤولية التقصيرية للحكم بعدم المسؤولية عن الفعل الضار وفقا لقانون المعاملات المدنية الإماراتي:

إن استخدام مصطلح المسؤولية التقصيرية للتعبير عن المسؤولية عن الفعل الضار:– على إطلاقه - هو تعبير تنقصه الدقة، وذلك في صورة الإضرار بالمباشرة، إذ تقوم فيها المسؤولية عن الفعل الضار، بصرف النظر عن وجود أو عدم وجود تعمد

أو تعد، وعلى ذلك لا تكون هناك حاجة لبحث مدى وجود تقصير من عدمه في جانب المسؤول عن الضرر، ولا تنتفي المسؤولية عن الفعل الضار إلا بشروط نص عليها قانون المعاملات المدنية، ليس من بينها - في صورة الإضرار بالمباشرة- عدم توافر الخطأ في جانب المدعى عليه.

ورغم ذلك نرى أنه، لا ضير من التعبير عن المسؤولية في صورة الإضرار بالتسبب، بالمسؤولية التقصيرية، إذ لا يسأل المتسبب إلا إذا كان متعديا أم متعمدا، فهنا فقط يمكن قبول التعبير عن التعدي أو التعمد بأنه تقصير.

وأخيرا: لا يعني ما انتهينا إليه آنفا، منح رجال الدفاع المدني حصانة من أية مسؤولية إذا ما أحدثوا إضرارا بمال الغير أثناء قيامهم بأعمالهم في إطفاء الحرائق، متى تحققت أركان مسؤوليتهم المدنية، كما إذا لم يتخذوا جانب الحيطة والحذر في أدائهم لعملهم، ونتج عن ذلك إتلاف المال بدرجة من الجسامة كان من الممكن تجنبها، أو إذا كان من الممكن إطفاء الحريق دون الحاجة لإتلاف مال الغير، سيما وأن القوانين ذات الصلة ليس فيها ما يحول دون ذلك، بل العكس هو الصحيح كما بينا آنفا.

خاتمة

تنازلنا في هذا البحث التعليق على الحكم الصادر من محكمة تمييز دبي في الطعن رقم.... لسنة.....، والذي أيد الحكم الصادر من محكمة الاستئناف رقم..... بتاريخ.....، فيما قضى بعدم مسؤولية رجال الدفاع المدني عن الأضرار المتمثلة في إتلاف بضاعة مملوكة لإحدى الشركات استنادا إلى حالة الضرورة الملجئة التي دفعتهم لإتلافها إنقاذا لكامل المبنى الذي شب فيه الحريق، وإلى اقتصار المسؤولية على إحدى الشركات التي ثبت لمحكمة الموضوع مسؤوليتها عن نشوب الحريق.

وكان سبب اختيار هذا الحكم للتعليق عليه،استناده لحالة الضرورة الملجئة للحكم بعدم مسؤولية رجال الدفاع المدني، عما أحدثوه من أضرار بالغير، أثناء قيامهم بواجبهم القانوني بإطفاء حريق شب بإحدى البنايات، في حين أننا بينا أن حالة الضرورة وفقا للمادة (45) من قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية، لا تعفي المضطر الذي ألحق بغيره ضرر من تعويض هذا الأخير عما أصابه من ضرر، فكان من الأهمية بمكان إلقاء الضوء على الحكم محل التعليق، وبيان رأينا في كل من أسبابه ومنطوقه.

وقد تناولنا في هذا البحث التأصيل القانونية للمشكلات التي يثيرها الحكم محل التعليق حالة الضرورة وأثرها في قيام المسؤولية المدنية في كل من القانون الإماراتي لكونه حاكما لوقائع الحكم محل التعليق وكذلك في القانون المدني المصري كنموذج للقانون المقارن في تنظيمه لحالة الضرورة، مع بيان أثر الضرورة وفقا للنصوص الحالية في دولة الإمارات العربية المتحدة على المسؤولية المدنية لرجال الدفاع المدني.

وقد تطرق البحث للتطبيقات الواردة بكتب الفقهاء المسلمين، سيما وأن النصوص المتعلقة بحالة الضرورة وفقا لقانون المعاملات المدنية، تجد أصلها التاريخي في مجلة الأحكام العدلية التي صيغت أحكامها وفقا للمذهب الحنفي، وقد تبين أن حكم الضرورة في هذا المذهب ليس واحدا، فهو يختلف أحيانا، بحيث لا يلزم المضطر بضمان ما أتلفه، كما في حالة ضرر الحريق العام، وذلك لأنه تتوافر فيه شروط السبب الأحنبي، الذي يقطع العلاقة السببية بين فعل المضطر والضرر الذي أصاب الغير، إذ الضرر الذي أصاب الغير كان سيقع حتما حتى ولو لم يتلفه المضطر، وهو ما ينطبق على وقائع الدعوى التي صدر في الحكم محل التعليق.

وتناولنا أيضا فعل الإضرار كأحد أركان المسؤولية عن الفعل الضار في قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة، ومدى قيام مسؤولية رجال الدفاع المدني وفقا له في حالتي الإضرار بالمباشرة والإضرار بالتسبب، ومدى ملاءمة استعمال مصطلح المسؤولية التقصيرية للتعبير عن المسؤولية عن الفعل الضار وفقا لهذا القانون.

وفي سياق تناول القانون كمصدر لالتزام رجال الدفاع المدني بالقيام بأعمال الإطفاء والإنقاذ، استعرضنا النصوص ذات الصلة في القانونين رقم (3) لسنة 1979 بشأن الدفاع المدني – باعتباره مطبقا على الدعوى محل البحث، والقانون (23) لسنة 2006 بشأن الدفاع المدني باعتباره القانون الساري في والقت الحاضر، من حيث بيان القواعد الخاصة المنصوص المتعلقة بالتعويض عن الأضرار التي قد تلحق الغير نتيجة هذه الأعمال، من ناحية نطاق كل من هذه الأضرار والتعويض وآلية الحصول عليه، مع بيان ما أتى به القانون الأخير من جديد بشأن المسؤولية لرجال الدفاع المدني.

وقد تناولنا في التعليق مسألتين جوهريتين تتعلق **أولهما:** ببيان رأينا في الاستناد لحالة الضرورة للحكم بعدم مسؤولية رجال الدفاع المدني عن الأضرار التي قد

تحدث للغير أثناء قيامهم بواجبهم القانوني المتمثل في أعمال الإطفاء والإنقاذ، وبينا أنه وفقا للنصوص الحالية لا يمكن الاستناد لحالة الضرورة للتخلص من المسؤولية المدنية، إلا إذا استخدمت المحكمة سلطتها في تفسير القانون وقدرت أن الضرورة تتوافر فيها شروط السبب الأجنبي، ويكون السبب الأجنبي وليس الضرورة هو سبب انتفاء مسؤولية رجال الدفاع المدني.

ومن ناحية أخرى وحتى في ظل وجود نص المادة (45) من قانون المعاملات المدنية في صيغته الحالية، فلا يسأل رجال الدفاع المدني في الحالة التي يكون الإضرار فيها بالمباشرة متى ثبت أنهم قاموا بواجبهم وقد راعوا جانبي الحيطة والحذر، وذلك تطبيقا لعدم مسؤولية الموظف العام عن أفعاله متى صدرت تنفيذا لأمر صادر إليه من رئيسه، ولا يسأل في الحالة التي يكون الإضرار فيها بالتسبب، متى انتفى التعمد أو التعدي.

أما المسألة الثانية: فتتعلق بتطبيق شروط قيام المسؤولية التقصيرية على إطلاقها في الحكم محل التعليق بصفة خاصة، وفي الأحكام الصادرة بدولة الإمارات العربية المتحدة بصفة عامة، وقد بينا أن ذلك وإن كان يمكن قبوله في صورة الإضرار بالتسبب حيث يتوافر التعدي أو التعمد، إلا أنه العكس غير صحيح فيما إذا كان الإضرار بالمباشرة، حيث لا يشترط فيه التعدي.

ووفقا لما استعرضناه سابقا فنوصي بالآتي:

1- تعديل المادة (45) من قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة، بحيث يستثنى من تطبيقها حالة ضرر الحريق العام.

2- في ضوء النصوص القائمة يتستطيع المحاكم استعمالا لسلطتها في تفسير القانون، أن تحكم بانتفاء المسؤولية في حالة الضرورة مت توافرت فيها شروط السبب الأجنبي.

وفي النهاية، وكما قال الإمام الشافعي رحمه الله: " رأينا صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب ".

قائمة المصادر

أولا: المراجع [1]:

أ – مراجع الفقه الإسلامي:

- أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبِيدِيّ اليمني الحنفي - الجوهرة النيرة على مختصر القدوري - المطبعة الخيرية – الطبعة لأولى - 1322هـ
- أبو محمد بن غانم البغدادي – مجمع الضمانات – المطبعة الخيرية بمصر – سنة 1308 هـ
- القرافي (شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي – أنوار البروق في أنواء الفروق – مطبعة إحياء الكتب العربية – طبعة سنة 1345 هـ
- عز الدين بن عبد السلام – قواعد الأحكام في مصالح الأنام – طبعة مؤسسة الريان – سنة 1990.
- علي حيدر - درر الحكام شرح مجلة الأحكام – تعريب المحامي علي فهمي – دار عالم الكتب للطباعة والنشر – الرياض – 1423 هـ 2003 م
- محمد بن علي بن محمد الحِصْني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي - الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار - المحقق: عبد المنعم خليل إبراهيم - دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى، 1423هـ- 2002م.

ب: مراجع قانونية وأبحاث متخصصة:

- د.الشهابي إبراهيم الشرقاوي – مصادر الالتزام غير الإرادية في قانون المعاملات المدنية الإماراتي – الآفاق المشرقة ناشرون – الطبعة الأولى – 1433 هـ - 2011 م.
- د. حسام الدين الأهواني – المصادر غير الإرادية للالتزام – ط 1998/1997.
- د.عبد الرزاق السنهوري – الوسيط في شرح القانون المدني الجديد – الجزء الأول – المجلد الثاني – ط 3 – منشورات الحلبي الحقوقية.
- د.سليمان مرقس – المسؤولية المدنية – 1960 – 1961.
- د.عبد الله بن حمد بن ناصر العظيمل – أحكام تلف الأموال في الفقه الإسلامي – رسالة دكتوراة – جامعة أم القرى – سنة 1408 هـ 1988 م.
- د.عبد الناصر العطار – مصادر الالتزام -1990.

[1] - المراجع بترتيب أبجدي مع حفظ الألقاب .

- د.علي حسين نجيدة – النظرية العامة للالتزام وفقا لقانون المعاملات المدنية وأحكام الشريعة الإسلامية – الكتاب الأول: مصادر الالتزام – الطبعة الأولى 1994/1993 – مطبوعات أكاديمية شرطة دبي.
- د.محمد المرسي زهرة - المصادر غير الإرادية للالتزام في قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة (الفعل الضار والفعل النافع) – مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة – الطبعة الأولى – 2002م.
- د.محمد محسوب – المسؤولية المدنية في حالة الضرورة بين القانون الروماني والفقه الإسلامي – دار النهضة العربية – سنة 2001.
- د.محمد كامل مرسي – شرح القانون المدني – مصادر الالتزام – الجزء الثاني – منشأة المعارف – سنة 2005.
- د.محمد لبيب شنب ورضا عبد الحليم عبد المجيد – الوجيز في مصادر الالتزام – مطابع جامعة المنوفية – دون سنة نشر.
- د.مصطفى الجمال – القانون المدني في ثوبه الجديد – مصادر الالتزام – الطبعة الأولى – 1996.
- د.يوسف قاسم – نظرية الضرورة في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الجنائي الوضعي – دار النهضة العربية – سنة 1993.

ثانيا : الأحكام القضائية:

أ – أحكام محكمة النقض المصرية:

- الطعن رقم: 2077 لسنة: 70 قضائية بتاريخ: 22-10-2001 - مجموعة المكتب فني رقم 52.
- طعن مدني رقم 111 لسنة 35 قضائية بتاريخ 26-6-1969 – مجموعة المكتب الفني – رقم 20- الجزء2 .

ب – أحكام المحاكم العليا بدولة الإمارات العربية المتحدة:

1- أحكام المحكمة الاتحادية العليا بدولة الإمارات العربية المتحدة:

- الطعن رقم - 98 لسنة 24 قضائية الأحكام المدنية والتجارية – جلسة25 /2005/10 الأحكام المدنية والتجارية.
- الطعن رقم - 426 لسنة 18 قضائية - الأحكام المدنية والتجارية - جلسة 18 /1979/3.

2 – أحكام محكمة التمييز دبي:

- الطعن رقم - 138 لسنة 2009 قضائية – جلسة 2009/6/28 - مكتب فني 20 - الجزء الثاني – ص 1919.
- الطعن رقم 286 لسنة 2008 قضائية - جلسة 2009/3/1 مكتب فني رقم 20 - الجزء الأول- رقم الصفحة 454 .
- - الطعن رقم 146 لسنة 2004 طعن تجاري جلسة 11 ديسمبر 2004– مجموعة الأحكام – المبادئ القانونية الصادرة في المواد المدنية والتجارية والعمالية والأحوال الشخصية – عام 2004 – حقوق – الجزء الثاني – العدد الخامس عشر

3– الأحكام الصادرة من محكمة التمييز رأس الخيمة:

- الطعن رقم - 34 لسنة 4 قضائية – جلسة 2009/11/15 – غير منشور.
- الطعن رقم - 70 لسنة 2 قضائية – جلسة 2007/11/25 – غير منشور.

الديانة الكونية بين الهندوسية والفرق الغالية

د/عبدالله عوض العجمي

جامعة الكويت، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فتعدّ دعوى الديانة الكونية من القضايا المهمة التي شغلت الفكر الإسلامي، وتناولها العلماء والمؤلفون بالبحث والدراسة والمناقشة والردّ، ولا زالت هذه الدعوى تتردد بين الناس في عصرنا الحاضر من حين إلى آخر، سواء كانت بالاسم نفسه أو بأسماء أخرى مختلفة تحمل المضمون ذاته.

وهذا الأمر جعل البعض يعتقد أن هذه الدعوى وليدة العصر، والواقع بخلاف ذلك تمامًا، فلو رجعنا إلى كتب الفرق والعقائد والتاريخ لوجدنا القول بها عند عدد من الفرق الغالية التي تنتسب إلى الإسلام، ولو دقّقنا النظر في كلامهم وتأصيلاتهم لظهر لنا أنها نتاج مجموعة من عقائدهم وأفكارهم المستمدة من مصادر أجنبية سيأتي بيانها في ثنايا هذا البحث.

ومن هنا فيمكننا القول أن هذه ليست هي المحاولة الأولى للقول بهذه الدعوى، بل سبقتها محاولات أخرى تمثلت في الفلسفات والأديان الهندية والفلسفة الأفلاطونية والديانة البوذية وغيرها، ولما كان الأمر كذلك فإن من المهم للمتخصصين معرفة جذور هذه الدعوى ومدى تأثيرها على القائلين بها؛ ولذا جاء هذا البحث ليوضح أحد تلك المصادر وهي الديانة الهندوسية، والعلاقة بينها وبين أقوال الفرق الغالية في القول بهذه الدعوى.

وقد اقتضت طبيعة هذا البحث أن أقسمه إلى: مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

أما **المقدمة**: فبينت فيها أهمية الموضوع وسبب اختياره وخطة البحث.

وأما **التمهيد**: فجاء في تحديد مصطلحات العنوان ويشتمل على بيان المراد بالديانة الكونية، والتعريف بالهندوسية والفرق الغالية، ثم الكلام بإجمال عن تأثر الفرق الغالية بالأديان والفلسفات الأجنبية.

وأما المباحث فهي على النحو التالي:

المبحث الأول: أثر الديانة الهندوسية في الفرق الغالية.
المبحث الثاني: الديانة الكونية عند الهندوسية.
المبحث الثالث: الديانة الكونية عند الفرق الغالية.
وأما **الخاتمة**: فذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها خلال البحث.

التمهيد: تحديد مصطلحات العنوان

أولا: معنى الديانة الكونية:

الديانة أو الدين، تأتي في اللغة ويراد بها عدة معان بحسب حالته، فإذا تعدَّى بنفسه فمعناه يدور على الملك والتصرف والمحاسبة والجزاء، وإذا تعدَّى باللام فمعناه يدور على الطاعة والخضوع والذل والقهر، أما إذا تعدى بالباء فمعناه المذهب والطريقة والاعتقاد، وهذه المعاني وإن كانت مختلفة إلا أنها مترابطة.[1]

الكونية، من الكون وهو مرادف للوجود المطلق العام، ويطلق على وجود العالم من حيث هو عالم لا من حيث أنه حق، أو على العالم من جهة ما هو ذو نظام محكم، والكوني هو المنسوب إلى الكون.[2]

أما في الاصطلاح فالمراد بالديانة الكونية: تلك الفكرة التي يرى أصحابها أن الأديان المجودة في العالم (الكون) كلها سواء فلا فضل لدين على دين، ولا لملة على ملة، فالكل صحيح مقبول، سواء كانت تلك الأديان أصلها من عند الله عز وجل أم كانت من وضع البشر، فالاختلاف بين الأديان إنما هو اختلاف في الظاهر، أما من حيث الحقيقة والجوهر فالجميع يسلك طريقًا إلى الله والغاية واحدة.

ثانيا: الهندوسية:

الهندوسية، وتسمى البراهمية[3]. وهي دين وثني يدين به الغالبية العظمى من أهل الهند، وأصل كلمة الهندوسية مشتقة من كلمة «سند» ومن كلمة «استهان»؛

([1]) انظر: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1410هـ)، ط1، ج:13، ص:166، محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة، 1421هـ/ 2000م)، ط1، ج: 18، ص: 214.

([2]) انظر: الزبيدي، تاج العروس للزبيدي، ج:9، ص: 334، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتب العلمية،1982م)، ص: 247.

([3]) أو البرهمية، أطلق عليها هذا الاسم ابتداءً من القرن الثامن قبل الميلاد نسبة إلى (براهما). انظر: محمد الخطيب، مقارنة الأديان، (الأردن: دار المسيرة، 2009م/ 1430هـ)، ط2، ص: 395.

لأن أهل فارس واليونان كانوا يتجولون على سواحل «السند» ويغيرون حرف السين إلى الهاء، فقالوا: «الهند»، ومن كلمة «استهان» ومعناها: المقر، وكانت ثقيلة عليهم فجعلوها «استان» بحذف الهاء، ثم قرنوا بينهما فقالوا: «هندوستان»: أى مقر أهل الهند، وسموا سكانها: «هندو» وإليها نسب دينهم: «الهندوسية أو الهندوكية»[1]

وهذه الكلمة ليس لها أصل في اللغة السنسكرتية؛ لأنها مستحدثة لم تستعملها الكتب القديمة، وأما ديانة أهل الهند فقد كانت تسمى في الماضي: «آريا دهرم»(ARYA DHARM) أي: الدين الآري، أو «سناتندهرم»(SANATN DHARAM) أي: الدين القديم.

والهندوسية عبارة عن مجموعة من العقائد والعادات والتقاليد التي تشكلت عبر مسيرة طويلة من القرن الخامس عشر قبل الميلاد إلى وقتنا الحاضر، وتتكون في أصلها من امتزاج عقيدتين: عقيدة الشعوب الآرية التي غزت الهند، وعقيدة أهل البلاد الأصليين.

وقد اضطربت عقيدة الهندوس اضطرابًا عظيمًا حتى زعم أصحابها، أنها ليس لها عقيدة رئيسة؛ بل عقيدتها عدم التعصب والبحث عن الحق بطرق حسنة، وأما الاعتقاد بوجود الخالق وعدمه فكلاهما سواء، ولا يلزم لأي رجل من الرجال الهندوس أن يؤمن بالخالق، فهو هندوسي سواء آمن أم لم يؤمن[2].

وقد أدى هذا الاضطراب إلى ميلهم إلى نزعة التعدد أكثر من نزعة الوحدانية؛ فعبدوا الأصنام الكثيرة، وألّهو مظاهر الطبيعة؛ فقد كان عندهم لكل قوة طبيعية تنفعهم أو تضرهم إله يعبدونه ويستنصرون به في الشدائد، وآمنوا بالتثليث، وبوحدة الوجود، ووحدة الأديان [3].

ثالثا: الفرق الغالية

الغلو لغة: الارتفاع ومجاوزة القدر في كل شيء، وغلا في الدين والأمر يغلو غلوًّا: جاوز حده، وقال بعضهم: غلوت في الأمر غلوًّا وغلانية وغلانيًا؛ إذا جاوزت فيه الحد

([1]) انظر: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، (الرياض: مكتبة الرشد، 2001م)، ط1، ص: 531، وريما صعب، جورج حلو، روبير كفوري، الحكمة الهندوسية- معتقدات وفلسفات ونصوص- حلقة الدراسات الهندية، (بيروت: دار نوفل، 1998م)، ط1، ص: 9.

([2]) من كلام الزعيم الهندي " غاندي " انظر: ريما صعب، الحكمة الهندوسية، ص:15، وانظر أيضًا: سوامي نيخيلاناندا، الهندوسية، ترجمة: د.نبيل محسن، (دمشق: ورد للطباعة والنشر، 2000م)، ط1، ص: 6.

([3]) كما سياتي بيانه في ثنايا البحث.

وأفرطت فيه، وقيل: معناه البحث عن بواطن الأشياء، والكشف عن عللها وغوامض متعبداتها، وقد يرد بمعنى التشدد، يقال: غلا في الدين أي تشدد فيه[1]. فالغلو موقف مبالغ فيه في قضية ما؛ قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ﴾[2]، وقال عز وجل: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾[3].

قال ابن كثير: «ينهى الله تعالى أهل الكتاب عن الغلو والإطراء، وهذا كثير في النصارى؛ فإنهم تجاوزوا الحد في عيسى حتى رفعوه فوق المنزلة التي أعطاه الله إياها، فنقلوه من حيّز النبوة إلى أن اتخذوه إلهًا من دون الله يعبدونه كما يعبدونه، بل قد غلوا في أتباعه وأشياعه ممن زعم أنه على دينه فادَّعَوا فيهم العصمة واتبعوهم في كل ما قالوه سواء كان حقًّا أو باطلاً، أو ضلالاً أو رشادًا، أو صحيحًا أو كذبًا»[4].

وليس الغلو محصورًا في الأشخاص، بل يكون كذلك في الأفكار والمبادئ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومثل الغلو في الدين بأن يُنَزَّل البشر منزلة الإله، ومثل تجويز الخروج عن شريعة النبي ﷺ»[5].

والمراد بالفرق الغالية: هي تلك الفرق التي تجاوزت حدها في ابتعادها عن العقيدة السليمة والإسلام الحق الذي جاء به نبينا محمد ﷺ، كالفرق التي غلت في «حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخليقة، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية، فربما شبهوا واحداً من الأئمة بالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق»[6] أو قالت بالحلول، أو الوحدة، أو الاتحاد، أو التناسخ، أو الرجعة، أو التأويل الباطني لنصوص الشريعة وأحكامها، أو ادّعت أن النبوة لم تختم بمحمد صلى الله عليه وسلم، أو نحوها من الأفكار والعقائد المغالية البعيدة عن دين الإسلام.

---

(1) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج: 15، ص:131-132.

(2) النساء: 171.

(3) المائدة: 77.

(4) إسماعيل لابن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، (دمشق: دار الفيحاء، 1413هـ/ 1992م)، ط1، ج: 1، ص: 589.

(5) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى،(الرياض:دار عالم الكتب، 1412هـ/1991م)،ج:28، ص:106.

(6) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1992م)ج: 1، ص: 176.

ومما ينبغي التنبه إليه هنا أن الغلو ليس مقصوراً على الشيعة فقط كما يظنه البعض، بل هو موجود في الشيعة، وفي الصوفية، وفي الجهمية، وفي القدرية، وغيرهم من أصحاب العقائد الدخيلة التي تعارض أصل الإسلام الذي بعث الله به أنبياءه ورسله.

رابعاً: تأثر الفرق الغالية بالأديان والفلسفات الأجنبية.

يكاد يجمع العلماء والباحثون على تأثر الفرق الغالية بالديانات والفلسفات الأجنبية، فكل من كتب في الفرق على وجه العموم، أو في الفرق الغالية على وجه الخصوص ينص على أن من مصادر تلك الأفكار والعقائد الغالية جملة من الفلسفات والأديان التي تأثر بها أتباع تلك الفرق حتى غدت عقائدهم وأصولهم قريبة ومشابهة بل مطابقة –أحياناً- لأصول تلك الفلسفات والأديان إلا أنهم ألبسوها لباس الإسلام الذي هو بريء منها.

فترجمة المؤلفات الفلسفية اليونانية وانتشارها في القرن التاسع الميلادي كان له الأثر البالغ في فكر وعقائد تلك الفرق، فقد كانت الاسكندرية أهم المراكز لدراسة فلسفة اليونان ولاهوتهم، غير أنها لم تكن المركز الوحيد، إذ تمركزت هذه الدراسات- أيضا-في شمال سوريا في أنطاكيا وحران، والرها وقنسرين، وفي العراق الأعلى في نصيبين ورأس العين وغيرها [1].

وهكذا نشأت في الإسكندرية وغيرها مذاهب فلسفية كثيرة: كالفيثاغورية المتأخرة والأفلاطونية المهودة، والأفلاطونية الحديثة، وكل هذه المذاهب وسواها غلب عليها الاصطباغ بالدين ووضع العقائد الدينية الشرقية في تعابير الفلسفة اليونانية قدر الإمكان.

ويرى جولد زيهر أن تأثر المسلمين بتلك الفلسفات ليس عن طريق الكتب المترجمة فحسب، بل كان الاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين وغيرهم سببًا في هذا التأثير؛ ففي القرن السابع للميلاد حصل نقاش بين المسلمين وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة، لتسرب هذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين بحكم الاختلاط الشخصي، وغير هذه المسألة

(1) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: 24.

من الأفكار الفلسفية الإغريقية كأفكار أرسطو، والأفلاطونية الحديثة، تسربت إليهم بواسطة النقل الشفوي أكثر من الترجمة والنقل[1].

والمراد هنا أن تأثر المسلمين بهذه الفلسفات والأفكار ليس بسبب الترجمة والنقل – وإن كانت أحد الأسباب - وإنما كان أيضًا عن طريق المشافهة والمخالطة.

ومع أن الأثر الفلسفي الأفلاطوني كان له أثر رئيس في الفرقة الغالية، إلا أن للمؤثرات الباطنية الغنوصية الأخرى الموجودة عند من يسمون بالعرفانيين- أثرًا لا يستهان به في أفكار هذه الفرق كالصابئة والثنوية، والمانوية، والديصانية، والهرمسية وغيرهم.

ولبيان بعض مظاهر ذلك التأثر في عقائد وأفكار الفرقة الغالية نقول: إن تلك الفرق قد استقت أفكارها من الغنوصية، والأفلاطونية الحديثة، فالتوحيد عند الإسماعيلية الباطنية مثلا ليس لله وإنما للعقل الفعال والمبدع الأول، فهو الواسطة بين الله وبين عباده، ويأتون بحديث قدسي موضوع يقول الله فيه مخاطبًا العقل: «أنت فتْقي ورتقي والمشرق مني على خلقي، بك آخذ حقي، وبك أُنجز وعدي، فوعزتي وجلالي؛ لا أصِل من يجحدك، ولا يعرفني من أنكرك، فأنت مني بلا تبعيض، وأنا فيك بلا حلول، وفيَّ منتهى لطائف العقول»[2].

والباطنية هؤلاء يقولون بإلهين اثنين قديمين أحدهما علّة الثاني، ولا أوّل لوجودهما معًا، واسم العلة: السابق، واسم المعلول: التالي، وقالوا: إن السابق لا يوصف بوجود ولا عدم، فالعدم نفي، والوجود تشبيه، فلا هو موجود ولا معدوم، ولا هو معلوم ولا هو مجهول، ولا هو موصوف ولا غير موصوف، وزعموا أن جميع الأسامي منفية عنه، وحاصل اعتقادهم هذا –بلا شك- نفي الصانع[3].

فقولهم بالإلهين مأخوذ من الثنوية المجوس، مع تبديل عبارة «النور والظلمة» بلفظي «السابق والتالي»، كما أنه هو عين كلام الفلاسفة الذين يقولون: إن المبدأ الأول علّة لوجود العقل على سبيل اللزوم له لا على سبيل الاختيار والقصد، وأنه

([1]) انظر: جولد زيهر، محاضرات في الإسلام، ص: 145.

([2]) شهاب الدين أبو فراس، رسالة مطابع الشموس في معرفة النفوس، أربع رسائل إسماعيلية تحقيق د. عارف ناصر، ص: 17.

([3]) انظر: محمد أبو يعقوب السجستاني، الينابيع، تحقيق: د. مصطفى غالب (باطني)،(بيروت: دار الأندلس، 1965م)، ط1، ص: 72، الكرماني، راحة العقل، ص: 130.

حصل من ذاته بغير واسطة سواه، فهم بذلك يثبتون موجودات قديمة يلزم بعضها عن بعض ويسمونها عقولًا، ويحيلون وجود كل فلك على عقل من تلك العقول، ومن يراجع كتب الإسماعيلية الباطنية يلاحظ مشابهتها لهذه العقيدة [1].

والغنوص– أيضا– قد سيطر على فلسفة الصوفية، فدخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة في عقائدهم، فأصبح محمد– ﷺ– عندهم هو أول الصادرات عن الله، ومنه صدرت المخلوقات، وهذه العقيدة تعرف عند الصوفية بـ «الإنسان الكامل» أو «الحقيقة المحمدية»، وبمقدور كل إنسان أن يصل إلى تحقيق هذه المرتبة الجامعة للكمالات الإلهية عن طريق الغنوص أي العرفان[2].

ومن ذلك أيضًا كلام الباطنية في النبوات، فقد قالوا بنظرية الفيض الأفلاطونية، فزعموا أن النبي شخص فاضت عليه من السابق بواسطة التالي قوة قدسية صافية مهيأة لأن تنقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزيئات، وزعموا أن جبريل هو العقل الفائض على النبي، وأنه يرمز إلى ذلك العقل، لا أنه شخص متجسّم مكوّن من جسم لطيف أو كثيف يناسب المكان حتى ينتقل من أعلى إلى أسفل، والقرآن- عندهم– هو تعبير محمد ﷺ عن المعارف التي فاضت عليه من العقل الذي هو المراد باسم جبريل [3].

وقد قال بهذه النظرية– أيضًا– الدروز؛ إذ زعموا أن إلههم الحاكم فاض عنه العقل وهو حمزة بن علي مؤسس الفرقة، أما النصيرية فزعموا أن الإله هو علي بن أبي طالب قد فاض عنه الاسم والباب؛ وهما محمد ﷺ وسلمان الفارسي، بالإضافة إلى أنهم يؤمنون بتجسد الإله، وبالطقوس والأسرار الواضحة في عقائدهم [4]، وقد سرت هذه النظرية إلى غلاة الصوفية كما عند السهروردي وابن عربي.

ومن وجهة نظر أخرى فلو نظرنا إلى آراء أفلاطون ودققنا فيها النظر لوجدنا أن لها تأثيراً واضحاً على التصوف، يظهر ذلك على سبيل المثال في أن الوصول إلى المبدأ

---

(1) وإن كانت الأفلاطونية المحدثة ترى أن العقل وجد بطريق الفيض، والباطنية يقولون إنه وجد عن طريق الإبداع.

انظر: الكرماني، راحة العقل، ص: 189، إبراهيم بن الحسين الحامدي، كنز الولد، تحقيق: د. مصطفى غالب (باطني)، (بيروت: دار الأندلس، 1416هـ/1996م)، ص: 88، الغزالي، فضائح الباطنية، ص: 39.

(2) انظر: علي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف)، ط8، ص: 211، 212.

(3) انظر: علي بن الوليد، تاج العقائد ومعدن الفوائد، ص: 47،الكرماني، راحة العقل، ص: 411.

(4) انظر:محمد أحمد الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، (الرياض: دار عالم الكتب، 1406هـ/1986م)، ط2، ص: 45.

أو الحصول على التمتع الأبدي عند الأفلاطونية المحدثة يكون بتطهير النفس السفلية عن طريق التجرد من الشهوات الجسمانية والميول الحسية وممارسة الفضائل الأربع: العفة، العدل، الشجاعة، الحكمة.

وقد تلقى الصوفية هذه الفكرة وحاولوا صبغها بالصبغة الإسلامية، وحذفوا منها أشياء وزادوا عليها أشياء وسموها «حكمة الإشراق».

وكما هو متقرر عند علماء الفرق والأديان أن هذه الفلسفات الغنوصية- وخصوصاً الأفلاطونية الحديثة- قد سرى تأثيرها إلى عقائد اليهود والنصارى، والتي أثرت بدورها– لأسباب كثيرة ليس هذا موضع بحثها– على عقائد الفرق الغالية؛ فالتأويل الباطني– مثلاً– كان معروفًا عند اليهود، وقد انتقل إليهم من الفلسفة اليونانية على يد فيلون اليهودي في القرن الأول الميلادي الذي يعد من أكثر ممثلي النزعة إلى التأويل في العصر القديم، وإن كان قد سبقه في اليهودية كثيرون أوّلوا الكتب المقدسة في العهد القديم تأويلًا رمزيًا، وهو نفسه يشير إليها، ولكن فيلون زاد عليهم بأن جعل من التأويل مذهبًا قائمًا برأسه ومنهجاً في الفهم[1].

كما أن اليهود– أيضًا– هم الأصل في القول بالتشبيه والتجسيم؛ تلك العقيدة التي كانت «مبدأً مشتركًا بين جميع فرق الغلاة، والعلة في اجتماعهم عليها هي أنهم ركزوا اهتمامهم في الارتفاع بالإنسان مرة حتى يصير إلهًا، والنزول بالإله حتى يصير إنسانًا، فعقيدتهم في جدلهم الصاعد والنازل تعتمد على إله وإنسان، وكلها تدور حول الارتفاع بهذا الإنسان، فحاجتهم إلى التجسيم أشد من حاجتهم إلى التجريد، فهم لا يستطيعون تجريد المادة الحية السائرة الآكلة الشاربة، وإنما يستطيعون أن يجسموا المجرد لتقريب فكرة تأليه الإنسان»[2].

فاليهود شبهت الخالق بالخلق، والنصارى شبهوا الخلق بالخالق، وهذه العقيدة كما يربالشهرستاني[3] والبغدادي[4] هي سبب في القول بالحلول؛ فمن شبه ذات الباري بذات غيره كغلاة الرافضة من السبئية الذين قالوا بإلهة علي والبيانية

---

(1) انظر: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، (بيروت: دار العلم للملايين، 1996م)، ط1، ج: 2، ص: 11-12.

(2) كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، (القاهرة: دار المعارف، 1969م)، ط2، ص: 124.

(3) انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 1، ص: 107.

(4) انظر عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ص: 138.

والمغيرية والمنصورية والخطابية والمقنعية، فكل من قال بالحلول فهو مشبه؛ لأنهم قالوا بحلول الله في أشخاص الأئمة ثم عبدوهم لأجل ذلك.

وعقيدة الحلول من أخطر العقائد التي قال بها الغلاة، وهي مأخوذة– أيضًا– من النصرانية[1] -إذ القول بحلول اللاهوت–أي الخصائص الإلهية– في الناسوت– أي الطبيعة البشرية-هو أحد العقائد التي ادَّعتها النصارى في المسيح عليه السلام، وتابع بعض غلاة الشيعة النصرانية المحرفة في القول بالحلول، حيث زعموا أن الله– تعالى– حل ّ في بعض أهل البيت كعلي وغيره؛ مثل السبئية والنصيرية والدروز والإسماعيلية وغيرهم، وزعم غلاة الصوفية أن الله اصطفى أجسامًا هي أجسام أوليائه وأصفيائه، اصطفاهم بطاعته وخدمته، وزينها بهدايته، ثم حل فيها وأزال عنها معاني البشرية كما يقوله الحلاج وغيره من الغلاة.

وهذه نماذج من مظاهر ذلك التأثر، وإلا فهي كثيرة جدًّا يصعب حصرها في مثل هذا البحث.

المبحث الأول: أثر الديانة الهندوسية في الفرق الغالية

يعتقد الغلاة في توحيدهم أن الله واحد أوحد، لا يدرك ولا يُرى، ولا صورة له، ولا حدود تحدّه، أو زمان يسبقه أو يتلوه، وأن الإنسان انفصل عنه لضرورة نزول الجزء الإلهي من خلقه الإنساني إلى المادة، وأن يتصل به كلّما طهّر نفسه وقلبه وفكره، فهو والخالق واحد لا يفصلهما ولا يميزهما عن بعضهما سوى الطارئ المادي الظاهر في الإنسان، والجوهر الروحي المحض في الخالق– أيضًا– بالاتحاد؛ لأن الإنسان في هذه الحال يتحد في الخالق بعد انفصال عنه.

وهذه هي عقيدة الهندوسية؛ إذ يؤمن الهندوس بإله عظيم هو رب العالمين، غير أنهم وصفوه بما يدل على أنه الوجود المطلق والموجود الواحد وأن ما سواه مظاهر له، ورد في (الأوبانيشاد)[2] أن الإله هو: «الظاهر عن كل شيء، وهو الروح

---

(1) ومأخوذة – أيضاً – من الهندوسية كما سيأتي بيانه في المبحث القادم.

(2) أحد الكتب المقدسة في الهندوسية، وهي مأخوذة من "أوبا" التي تعني قريب، و"ني" التي تعني أسفل، و"شاد" التي تعني يجلس، وقد كانت جماعات من التلاميذ يجلسون قرب معلمهم ليتعلموا منه الحقيقة التي تقضي على الجهل.

المحيطة بكل هذا العالم، وهو أصل وكل ما هو موجود والكل سوف يرجع إليه، وجميع البشر يتنفسون ويعيشون بداخله»[1].

فـ (براهما) عند الهندوس هو الحقيقة الموجودة الوحيدة، وغيرها صادر عنه ومظاهر له، يدل لهذا– أيضًا– ما ورد في كتاب (الفيدانتا)[2]: «هذا الكون ليس إلا ظهورًا للوجود الحقيقي الأساسي، وأن الشمس والقمر وجميع جهات العالم، وجميع أرواح الموجودات أجزاء لذلك الوجود المحيط المطلق، إن الحياة كلها أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصلية، وإن الجبال والبحار والأنهار تفجر من ذلك الروح المحيط المطلق الذي يستقر في سائر الأشياء»[3].

فهذه النظرية- كما يراها الهندوس– تقول: «إن الإله هو كل شيء تدركه الحواس؛ كل ما ينظر ويسمع ويشم ويذاق، أي أن الكون كما نراه هو الإله».

ولهذا يقول (باسيدو) في الكتاب الهندوسي المعروف (الكيتا)[4]: «أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية؛ لأن (بشن) جعل نفسه أرضًا يستقر الحيوان عليها، وجعله ماءً ليغذيهم، وجعله نارًا لينميهم وينشئهم، وجعله قلبًا لكل واحد منهم، ومنح الذكر والعلم وضديهما، على ما هو مذكور في الفيدا»[5].

وفي كتاب منوسمرتي– كتاب الهندوس المقدس– يذكر أن «الزاهد عليه أن ينصرف إلى التأمل العميق حتى يرى الروح الأعلى في كل ذرة من ذرات هذا الكون رفيعها ووضيعها»[6].

وقد سرت هذه النظرية– نظرية وحدة الوجود– إلى الصوفية أيضًا حتى عدوها أعظم أقسام التوحيد، وسمّوها توحيد خاصة الخاصة؛ إذ التوحيد عندهم ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(1) أورانج كاي رحمات، التفكير الديني في العالم قبل الإسلام، ترجمة: د. رؤوف شلبي، (الدوحة: دار الثقافة)، ص: 178.

(2) االفيدانتا معناه: زبدة الفيدا، وهو من الكتب الفلسفية والأخلاقية عند الهندوس، وهو أصغر حجما وأكثر تأثيرا على الفكر الهندي الفلسفي والصوفي من أي كتاب آخر من كتب الهندوسية.

(3) إحسان حقي،الفيدانتا، ترجمة، (دمشق: دار اليقظة للتأليف والنشر، بدون تاريخ)، ص: 41 – 42.

(4) من أهم الكتب الهندوسية، وكان له أثر عميق في التفكير الهندي، وهو يشتمل على تعليمات ونصائح ألقاها البطل الهندوسي " كرشنا " أمام قائد الجيش " آرجن "

(5) ماكن شوردي، الكيتا، ترجمة، مراجعة: د.محمد حبيب أحمد، (لبنان: دار بيبليون، 2007م)، ص: 77.

(6) انظر: منوسمرتي (ص 702).

الأول: توحيد العامة، وهو نفي الشركاء، والأنداد، والصاحبة والأولاد، والأشباه والأضداد.

والثاني: توحيد الخاصة، وهو أن يرى الأفعال كلها صادرة من الله وحده، ويشاهد ذلك بطريق الكشف لا بطريق الاستدلال.

والثالث: توحيد خاصة الخاصة، وهو أن لا يرى في الوجود إلا الله، ولا يشهد معه سواه، فيغيب عن النظر إلى الأكوان في شهود المكون[1].

فالصوفية الغلاة يعتقدون أنه ليس هناك موجود إلا الله، وليس غيره في الكون، وما هذه الظواهر التي نراها إلا مظاهر لحقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية، ولهذا يزعمون أن وجود الإله وجود مطلق، وأنه هو عين الأشياء، منكرين بذلك ثنائية الوجود، موافقين لما مضى ذكره من عقيدة الهندوسية.

يقول ابن عربي: «فالإله المطلق لا يسعه شيء، لأنه عين الأشياء، وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه: يسع نفسه ولا يسعها، فافهم»[2].

ويعتبر أبو الريحان البيروني من الأوائل الذين كشفوا عن الصلة بين التصوف وبين الديانات الهندية-لا سيما الهندوسية- فقد قال بعد أن حكى مذهب باتنجل[3]: «وإلى طريق (باتنجل) ذهب الصوفية في الاشتغال بالحق، فقالوا: ما دمت تشير فلست بموحد، حتى يستولي الحق على إشارتك بإفنائها عنك، فلا يبقى مشير ولا إشارة، ويوجد في كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد كجواب أحدهم عن الحق: وكيف لا أتحقق من هو (أنا) بالإنيّة، ولا (أنا) بالأينيّة، إن عدت فبالعودة فُرّقت، وإن أهملت فبالإهمال خُفّفت، وبالاتحاد أُلّفت...» [4].

---

(1) ابن عجيبة، البحر المديد ج:1، ص: 192.

(2) محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، (مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1946م)، ص: 440.

(3) أو باتنجالي، وهو أحد حكماء الهند المعروفين، عاش على ما خمّنه العلماء العارفون بكتب الهند في حدود سنة ثلاثمائة بعد الميلاد. انظر: باتنجل الحكيم الهندي، كتاب في الخلاص من الارتباك، ترجمة: أبي الريحان البيروني، ت: هلموت رتير،(بيروت: دار بيبليون، 2009م)، ص: 116.

(4) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، (الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1377هـ/ 1958م)، ص: 66.

كما أن البيروني قد قارن بين ما ذهب إليه صاحب كتاب (باتنجل) من بلوغ المرء حالة تغلب فيها القوة النفسية على القوة البدنية فيمنح القدرة على ثمانية أشياء[1]، هي بعينها ما تدعيه الصوفية في الأولياء إذا بلغوا مقام المعرفة[2].

ومن ذلك – أيضاً – قولهم بالحلول، فالهندوسية يعتقدون بالحلول «فقد سئل أرجن باسديو، فقيل له: كيف مثال (براهما) في العالم؟ قال باسديو: تتوهمه شجرة أشوت– وهي معروفة عندهم من كبار الأشجار، وهي معكوسة الوضع عروقها في العلو وغصونها في السفل، قد غرز غذاؤها حتى غلظت وانبسطت فروعها وتشبثت بالأرض فعلقت بها، وتشابه في الجهتين فروعها وعروقها فاشتبهت– فـ(براهما) هذه الشجرة عروقها العليا وساقها (بيد)، وغصونها الآراء والمذاهب، وأوراقها الوجوه والتفاسير، وغذاؤها بالقوى الثلاثة، واستغلاظها وتماسكها بالحواس، وليس للعاقل سوى قطعها، فإذا تم له قطعها طلب من عند منشئها موضع القرار الذي يعدم فيه العود، وإذا ناله فقد خلّف أذى الحر والبرد وراءه، ووصل من ضياء النيرين والنيران إلى الأنوار الإلهية...».

ثم قال البيروني: «وإلى طريق باتنجل ذهبت الصوفية بالاشتغال بالحق عن الخلق»[3].

ويشهد لذلك ما جاء على ألسنة كبار غلاة الصوفية مما يدل على قولهم بهذه العقيدة ومنه:

– قول الشبلي: «اخلع الكل تصل إلينا بالكلية، فتكون ولا تكون أخبارك عنا، وفعلك فعلنا».

– وقول أبي يزيد البسطامي عندما سئل: بمَ نلتَ ما نلتَ؟ قال: «إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو»[4].

فإذا كان أهل وحدة الوجود والاتحاد يرون أن في وسع الإنسان أن ينفصل بجزئه الروحي عن جزئه المادي فيحقق بالأول اتحادًا أو وحدة وجود مع الخالق، فإن

(1) انظر: باتنجل، كتاب في الخلاص من الارتباك، ص: 76.

(2) انظر: البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ص: 52.

(3) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ص: 65.

(4) المرجع السابق، ص: 62.

أهل هذا الاعتقاد يرون العكس، أي بأن الخالق– تعالى عما يقولون– هو الذي يحلُّ في ذات الإنسان، وهذه عقيدة عامة الهندوس الذين يقولون بحلول الرب في بعض مخلوقاته لإنقاذ البشرية، ويسمون هؤلاء بـ(الأفتار).

وقد صار إلى هذا الاعتقاد مؤلهو الإنسان ممن يرون فيه سمات وطبائع وخواص تجعله أهلاً لتلقي واستقبال الذات الإلهية، وهي إحدى العقائد التي قال بها الغلاة على اختلاف أصنافهم[1]؛ ومنهم السبئية الذين قالوا بألوهية علي بن أبي طالب رضي الله عنه[2]، والمغيرية أتباع مغيرة بن سعد العجلي الذي زعم أن الله حل فيه[3]، والنميرية أتباع رجل يعرف بالنميري الذي زعم أن روح الإله حلّت في خمس أشخاص هم: الرسول ﷺ، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين رضوان الله عليهم، ثم ادعى أن روح الإله حلّت فيه نفسه[4]، والخطابية أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الذين زعموا ألوهية علي بن أبي طالب رضي الله عنه وأولاده، وزعموا أن جعفر بن محمد الصادق هو الإله في زمانهم وليس هو المحسوس الذي يرونه، ولكن لما نزل إلى هذا العالم لبس تلك الصورة، ثم افترقت الخطابية إلى فرق سارت جميعها على عقيدة الحلول في تأليه أئمتهم، بل إنهم زعموا ألوهية أبي الخطاب نفسه بعد أن حلّ فيه الله–تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً-[5]، والنصيرية أتباع محمد بن نصير النميري، والإسحاقية أتباع إسحاق بن زيد بن الحارث، وهم يقولون بإلهية الأئمة من أهل البيت، وأن الله تعالى ظهر بأشخاصهم، وهم علي بن أبي طالب وأولاده، وعللوا ذلك بأنهم خير البرية، ولذلك ظهر الحق بصورهم ونطق بألسنتهم، وزعموا أن الإمام بعد حلول روح الله فيه يصير صانعاً وإلهًا[6].

(1) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 1، ص: 175.

(2) انظر: الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، (بيروت: منشورات الرضا، 1389هـ)، ط4، ص: 22-23، الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 1، ص: 140.

(3) انظر: النوبختي، فرق الشيعة، ص: 22-23، الأشعري، مقالات الإسلاميين،ج: 1، ص: 72،68.

(4) انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ص: 192.

(5) انظر: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل،تحقيق: د. محمد إبراهيم نصير، د. عبد الرحمن عميرة، (السعودية: مكتبة عكاظ، 1402هـ/1982م)، ط1، ج: 2، ص: 114، الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 1، ص: 144، النوبختي، فرق الشيعة، ص: 42-45.

(6) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل،ج: 1، ص: 152.

وبذلك قال الإسماعيلية والدروز؛ فالإسماعيلية قالوا بألوهية أئمتهم، ونسبوا إليهم القدرة المطلقة والوجود الأزلي السابق للكون[1]، والدروز ألّهوا الحاكم بأمر الله الفاطمي العبيدي[2].

ومن العقائد التي تأثرت بها الفرق الغالية عقيدتهم في الأنبياء؛ إذ يرفض البراهمة الهنود فكرة وجود الأنبياء، ويعتبرونهم مجرد دخلاء في العلاقة بين الخالق والإنسان، وأن الإنسان في وسعه أن يدرك صفات الخالق وأفعاله وقدرته، ويدرك أوامره ونواهيه من مجرد تحقيق العلم به وبصفاته وأفعاله، فلا يعود في حاجة إلى الأنبياء والرسل، وإنما إلى نوع خاص من التعليم يتلقاه من (البدّ أو البددة) عند البراهمة ومن الإمام المعصوم المحتجب الذي يعلّم أتباعه دون حاجة إلى الأنبياء عند الإسماعيلية الباطنية[3].

وسنختم هذا المبحث بعقيدة (الكارما) عند الهندوسية، والتي تعتبر عندهم قانون الجزاء الذي يقرّر أن الإنسان إن كان صالحاً في حياته فاعلاً للخير محسناً إلى الآخرين فإنه سيلقى ثوابه بعد الموت بأن تنتقل روحه إلى جسد آخر أعلى منه لتكرم على أعماله السالفة، وإن كان منحرفاً في سلوكه مسيئاً إلى الناس فإنه سيلقى عقابه بعد الموت بأن تنتقل روحه إلى جسد آخر أحط منه لتُهان وتُجازى على أعماله السيئة.

وهذا العقيدة هي عقيدة تناسخ الأرواح، وإن عبّر عنها الهندوسية بـ (الكارما)، وقد نصّ البيروني أن هذه العقيدة أصبحت علامة تعرف بها الهندوسية، وأنّ من لم ينتحلها لم يكن منهم[4]، ويقرر المقدسي في كتابه (البدء والتاريخ) أن أصل التناسخ عند الهنود، ومنهم انتشر في سائر الأمم[5].

(1) انظر: الحامدي، كنز الولد، ص: 221، الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 1، ص: 176.

(2) انظر: محمد الخطيب، عقيدة الدروز، ص: 117.

(3) انظر: القاضي النعمان، أساس التأويل، ص: 121.

(4) انظر: البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ص: 38.

(5) انظر: مطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ،(بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ج: 1، ص: 199.

وقد كان التناسخ من العقائد الأساسية عند الغلاة، بل إن الشهرستاني يذكر أن الغلاة على أصنافها كلهم متفقون على القول بالتناسخ، ويبين أنهم قد أخذوا هذه العقيدة من مصادر مختلفة على رأسها المجوسية والهندوسية[1].

ومن يراجع أقوال السبئية والجناحية والخطابية والقرامطة الإسماعيلية والنصيرية يجد التقارب الشديد بينها وبين قول الهندوسية.

فالإسماعيلية-على سبيل المثال- يعتقدون أن أرواح مخالفيهم لا تزال تتناسخها الأبدان، وتتعرض فيها للألم والأسقام، فلا تفارق بدناً إلا ويتلقاها آخر، وهذا هو عقابها.

يقول الحامدي مقرراً ذلك: «إن النفس في عالم الكون والفساد كائنة في الأجساد، وهي الأرواح الهابطة للزلة التي كانت منها، والخطيئة التي جنتها، فأهبطت وأبعدت من دار الكرامة، فبقيت معذبة مربوطة بالطبيعة الحسّية، والتكليفات اللازمة لها في الشرائع الناموسية، جزاء لها بما أسلفت»[2].

فأرواح المخالفين لهم تبقى محبوسة في الأبدان أبد الدهر، والبدن بالنسبة لها هو القبر، كما جاء في تأويلاتهم الباطنية: «والقبر هو الصورة الجسمانية، والهياكل الجرمانية»[3].

وبذلك–أيضًا- قال النصيرية، فلا قيامة عندهم ولا آخرة، وإنما هي أرواح تتناسخ بالصور، فمن كان محسناً جوزي بأن ينقل روحه إلى جسد لا يلحقه فيه ضرر ولا ألم، ومن كان مسيئاً جوزي بأن تنقل روحه إلى أجساد يلحق الروح فيها الضرر والألم.

المبحث الثاني: الديانة الكونية عند الهندوسية

يعتقد أصحاب الديانة الهندوسية أن الحقيقة واحدة غير أن لها جوانب متعددة، فكل صاحب عقيدة ورأي لا يرى منها سوى جانب واحد، وهذا ما يجعل نظرته للأشياء وأحكامه عليها مختلفة عن نظرة الآخرين وأحكامهم، ويشطح جلّهم فيرون أن انتقال الإنسان من دين إلى آخر عديم الجدوى، طالما أن جميع المظاهر

(1) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 1، ص: 253.

(2)الحامدي، كنز الولد، ص: 237.

(3)القاضي النعمان، أساس التأويل، ص: 197.

الإلهية– عندهم– مشروعة، وبالتالي فليس هناك آلهة زائفة، فلا ينكر هؤلاء تعدد الآلهة؛ إذ الآلهة المختلفة– في نظرهم– ليست إلا تجليات للإله الأوحد. [1]

وقد سبق الكلام على بعض عقائد الهندوسية بشيء من الاختصار، لكننا سنفصل فيما يأتي شيئاً مما سبق إجماله لعلاقته بوحدة الأديان.

ومن ذلك عقيدتهم في وحدة الوجود والاتحاد والحلول[2]، جاء في كتاب (كيتا) أحد أجزاء الملحمة الكبرى مهابهارتا، يقول كرشنا: «الناسك الحق هو الذي يرى وجوده في وجود الآخرين، ووجودهم في وجوده، وهو الذي لا يفرق بينه وبينهم، بل يدرك الله في الجميع، ويدرك الجميع في الله، والعارف الذي يعبد الله، يرى الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، وأينما يتجه بوجهه يرى وجه الله»[3].

والذي يظهر أن الهندوس تدرجوا حتى وصلوا إلى هذه العقيدة؛ ذلك أنهم كانوا يؤمنون بأن في العالم قوة عظيمة يلزم التقرب لها بالعبادة والقرابين، وكانت هذه القوة تسمى «براهما»، وفي مرحلة لاحقة لم تعد القرابين المادية ضرورية بل حل محلها مراقبات على ظواهر كونية تخيلها الناس ضحايا كالشمس والنار والهواء، وفي مرحلة ثالثة راقب الإنسان نفسه وتصورها قرباناً يوصل إلى براهما، وفي مرحلة رابعة تجردت المراقبات عن تصور القرابين، بل صار الناس يراقبون أنفسهم على أنهم القدرة الكامنة العالمية المؤثرة، ثم وصلوا من التمثل إلى العينية، واعتقدوا أن النفس الشخصية هي عين القوة الحيوية أو البراهما، فصار المفتكر والموضوع الخارجي شيئاً واحداً. [4]

ويقرر أحدهم هذه العقيدة بقوله: «خلقت الحياة هذه من الروح "Atman" فالإنسان ليس جسمه أو حواسه؛ لأن هذه الفكرة ليست إلا مركبة، وهي تتغير وتموت وتبلى؛ بل الإنسان هو الروح، وهي سرمدية أزلية أبدية مستمرة غير مخلوقة، وذكرت شروح الفيدا أن الإنسان من حيث روحه جاء على فطرة الله "Brahman"

(1) انظر: سعيد محمد معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية، (الرياض: مكتبة الرشد، 2011م)، ط1، ج: 1، ص:83.

(2) هذه العقائد وإن كانت مختلفة إلا أن غايتها واحدة، ولا يخفى أن في الديانة الهندوسية نزعات مختلفة ومتباينة بل ومتضاربة أحياناً.

(3)ماكن شوردي، الكيتا، ص: 83.

(4) انظر: فلسفة الهند القديمة، د. محمد عبدالسلام (ص20).

وكما أن شرارة النار نار؛ فإن الإنسان من نوع الإله، وروحه لا تختلف عن الروح الأكبر إلا كما تختلف البذرة عن الشجرة، وعندما تجرد الروح من الظواهر المادية تبدأ رحلتها للعودة إلى الروح الأكبر، ولذلك يسمى تخلصها من الجسم" طريق العودة"،والإله في التفكير الهندي له صفات ثلاث: فهو براهما (خالق)، ووشنو (حافظ)، وسيفا (مهلك)؛ وهذه الصفات الإلهية الثلاثة كامنة في الإنسان، فهو يخلق الأفكار والأنظمة والمؤسسات، ويحافظ عليها، ويستطيع تدميرها ليعيد خلقها في شكل آخر»[1].

فعند الهندوس (براهما) هو الحقيقة الموجودة الوحيدة، وغيرها صادر عنه وأعراض ومظاهر له ؛ ولذا فالواقع عندهم واحد مطلق وهو وحدة الموجود الحقيقي غير المتغير، وهذا الواقع هو (براهما) الذي تحدث عنه الأوبانيشاد بقوله: "تاتتفامآشي " وتعني: أنت هو ذاك. ومقتضى هذا أنه هو الحقيقة الواقعية الوحيدة، وما خلاه فهو من النتاج التخيُّلي والوهمي للجهل، فالأنا والعالم – أي عدم اعتقاد الوحدة- نتيجتان لذلك الجهل ؛ ولذا عندما يعرف (براهما) على حقيقته يبطل الجهل ويسقط الوهم ولا يبقى عالم أكبر ولا عالم أصغر.[2]

وقد قررت الكتب الهندوسية هذه العقيدة، ومن ذلك ما ورد في كتاب (الفيدانتا): «هذا الكون ليس إلا ظهوراً للوجود الحقيقي الأساسي، وأن الشمس والقمر وجميع جهات العالم، وجميع أرواح الموجودات أجزاء لذلك الوجود المحيط المطلق، إن الحياة كلها أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصلية، وإن الجبال والبحار والأنهار تُفجر من ذلك الروح المحيط المطلق الذي يستقر في سائر الأشياء»[3].

وجاء في الأوبانيشاد: «إن النفس البشرية جاءت من (براهما)، فكما أن وجود الظل مرتبط بوجود الجسد، هكذا تكون النفس البشرية في النفس الكلية... كل موجود هو (براهما) يأتي من (براهما) ويرجع إلى (براهما)، كل شيء يعتمد على (براهما)، ولهذا يجب أن تعبد (براهما) بسكينة»[4].

---

(1)محمد على حافظ، الحياة في رأي الآريين (ثقافة الهند)، سبتمبر سنة 1950، ص: 133-134. نقلاً عن: أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1984م)، ص: 65.

(2) انظر: علي زيعور، الفلسفة في الهند، (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1413هـ/ 1993م)، ط1، ص: 330.

(3)إحسان حقي، الفيدانتا، ترجمة، ص: 41-42.

(4)عبدالسلام زيان،الأوبانيشاد، ترجمة، (القاهرة: دار الشمس، 2008م)، ط1، ص: 58.

وهذا يعني أن الفلسفة الهندوسية تؤكد على اللاثنائية الجوهرية لله والروح والكون، فعلى الرغم من أن الديانة الهندوسية تفسح المجال للعديد من الآلهة– كما سبق بيانه– إلا أنها تنظر إليها بوصفها تجليات متعددة للإله (براهما) يلبي من خلالها رغبات أتباعه.

ويؤكد الهندوس على أن غاية الغايات في الحياة ليست أن يقدم المرء الخير لنفسه ولمجتمعه، ولا أن يحيا حياة خالية من الآلام والبلايا، و لكن غاية الغايات– عندهم- أن يستشعر وحدة الوجود ويندمج في المطلق ويفنى في الإله.

ولتقريب هذه العقائد إلى الأذهان يضرب كهان الهندوس لذلك عدة أمثلة، منها:

1- ما ضربه (شفتياكيتو) لولده في الأوبانيشادات؛ وهو الملح في الماء، فمع أن الملح موجود إلا أننا لا نشاهده بأبصارنا، وكذلك–بزعمهم- الإله سار في الكون مع أننا لا نشاهده.

2- تدفق مياه الأمطار في الأنهار لتندمج أخيراً مع مياه البحر حيث نشأت، كذلك تبلغ الروح الفردية الروح الكوني الأسمى الذي منه انبعثت، حيث تتحلحل كل عقد القلب كما يزعمون[1].

3- كما أن الأمواج تندمج في مياه البحر، هكذا الأرواح تندمج في الأصل[2].

وقد أدى بهم القول بهذه العقائد إلى القول بتعدد الآلهة، وجواز أن يعبد الله في أي معبد وأن يركع أمام أي إله، لأنه سيقدس الكون نفسه على أنه الكائن الأعلى[3].

وبهذا يصرّح أحد فلاسفتهم وهو شانكارا بأنه يجوز للفيلسوف أن يعبد الله في أي معبد شاء، وأن يركع أمام أي إله بغير تفريق، وهذا التعدد في حقيقته وهم خادع، فالأشياء في حقيقتها واحدة لاتعرف التعدد[4].

ويسمى من يتبعه منهم: واحديّون؛ لأنهم يرون الوحدة في المتعدد والمتنافر فتوفق أو تصهر، فما الاختلاف سوى ظواهر لحقيقة واحد أحد لا متغيّر وصمد.[5]

---

(1) اليوغ الفكري والحكم اليوغية (ص107) حلقة الدراسات الهندية.

(2) انظر: علي زيعور، الفلسفة في الهند، ص:131.

(3) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، (القاهرة: طبع الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، 1964م)، ج: 3، ص: 34.

(4) المرجع السابق،ج: 3، ص: 273.

(5) انظر: علي زيعور، الفلسفة في الهند، ص: 81.

كما أن تسامح البراهمة ذا المسحة الفلسفية أدى إلى زيادة كثيرة في آلهتهم، حتى ازدادت كثرت على كثرة؛ وذلك أن الآلهة المحليين وآلهة القبائل المختلفة قد صادفت عند الهندوسي سهلًا ومرحبًا فقبلها وفسرها بأنها جميعًا تصوّر جوانب من آلهته الأصلية، فكل عقيدة يسمح لها بالدخول عندهم، حتى كاد كل إله آخر الأمر أن يكون صورة أو صفة أو تجسيدًا لإله آخر. [1]

ومع أن الآلهة التي يقدسها الهندوس كثيرة جدّا، إلا أن النظرية التي يعتنقونها أساسًا هي وحدانية الكون التي توحي بوحدة جميع الأشياء، ووحدة الإله، ووحدة الأحياء والأموات، وتقول النظرية: هنالك الآلهة وهنالك البشر، وبينهما بون بعيد ؛ غير أنهما مع هذا الفارق يشاركان بعضهما بعضًا في شيء خاص وهو (نبرة من اللاهوتية) التي يشترك فيها البشر والإله على حدٍ سواء، وكلما ازددنا تعمقًا في الفكر وخوضًا في التأمل اضمحل هذا الفرق إلى أن يتلاشى تمامًا، وهكذا تحول تعدد الآلهة إلى عقيدة واحدة.

وفي مستهل تولي (أشوكا فارذانا)[2] ملك الهند أصدر مرسومًا قائمًا على التسامح الديني، ويلزم المرء أن يحسن إلى كهنة البراهمة كما يحسن إلى كهنة البوذيين سواء بسواء، ولا ينبغي لأحد أن يسيء بالقول إلى عقيدة من العقائد، وأعلن أن كل أفراد شعبه بمثابة أبنائه الذين يحنوا عليهم؛ فهو لن يفرق بينهم بسبب اختلافهم في العقيدة[3].

وهذا التسامح في الواقع أحد مبادئ الجنانا يوغا[4]؛ إذ كل الديانات والفلسفات–عندهم- حق، غير أن الحق فيها ليس سوى ذرة من الحق الأعظم الكامل؛ولهذا فإنهم يرون أن الله هو الذي يعبد رغم تعدد الأسماء والآلهة والصور التي يصور بها البشر من الصنم البدائي إلى فكرة الألوهية المجردة في أسمى العقائد، وأن سبب الخلاف ما هو إلا درجة نمو عقل العابد نفسه لا حقيقة المعبود[5].

---

(1) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ج: 3، ص: 209.

(2) ثالث ملوك الهند، عاش بين عامي (232-273 ق.م).

(3) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ج: 3، ص:101-104.

(4) أحد طرق اليوغا، ومعناها: يوغا الحكمة والمعرفة، وهي الطريقة المفضلة عند أصحاب الاتجاه العقلي منهم. انظر: راما شاركا، فلسفة راجا يوغا، ترجمة: حسن حسين . دار بيبليون- باريس (2005م)، ص: 235.

(5) انظر: المرجع السابق، ص: 128.

ومن هذه العقائد نتجت نزعة الهندوسية في تعدد الآلهة ؛ ذلك أنهم جمعوا الآلهة في إله واحد، ومن جهة أخرى أنشئوا الآلهة المتعددة من صفات ومظاهر ذلك الإله الواحد، ويذكر ول ديورانت أن العقل الهندي تناول كل هذه الآلهة فدمجها في إله واحد، وهكذا تحول تعدد الآلهة إلى عقيدة وحدة الوجود التي أوشكت عندهم أن تكون توحيدًا، والتوحيد بدوره أوشك أن يكون واحدية فلسفية. [1]

ويمكن القول– أيضًا– أنّ إيمان الهندوس بالكارما أو ما يسمى قانون الجزاء (عقيدة التناسخ) له علاقة باعتقادهم بوحدة الأديان، ذلك أنهم يعتقدون أن الولادة تحتم عليهم البقاء في ملتهم ونحلتهم الهندوسية بصفتها الشمولية ؛ إذ روح الهندوسي أبدية خالدة لا يعتريها الفناء، فلا يمكن لشخص أن يخرج من طبقة إلا بتنقل الأرواح من جسم إلى جسم آخر، ومن طبقة إلى طبقة أخرى، فلربما يمر الشخص على أكثر الأديان بهذه الطريقة، ولا يزال يترقى في التناسخ حتى يصل إلى الغاية العظمي وهي الاتحاد ببراهما. [2]

ومما يمكن إضافته هنا– وقد يكون مستغرباً عند البعض– أن الهندوس ليس لهم عقيدة رئيسة بعينها، بل لا يعتقدون بعقيدة خاصة، ولذلك يسهل عليهم الإيمان بالله وبغيره من الآلهة، يقول غاندي: «من حظ الديانة الهندوسية أنها ليست لها عقيدة رئيسة، فإذا سئلت عنها فأقول: إن عقيدتها هي عدم التعصب والبحث عن الحق بطرق حسنة، وأما الاعتقاد بوجود الخالق فهو هندوسي سواء آمن أم لم يؤمن» [3].

ويقول في موضع آخر من كتابه (هندو دهرم) HindoDharm: «من حسن حظ الديانة الهندوسية أنها تخلت عن كل عقيدة، ولكنها محيطة بجميع العقائد الرئيسة، والجواهر الأساسية للأديان الأخرى» [4].

فالهندوسية خالية عن أصول الإيمان المتعلقة بالإله، فلا مانع عند الهندوسي أن يعتقد في أي إله طالما أنه لم يخالف الطبقية وعقيدة التناسخ والكارما ؛ ولذا

(1) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ج: 3، ص: 209.

(2) انظر: سعيد معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية، ج: 1، ص: 85.

(3)الأعظمي، دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند، ص: 529.

(4) المرجع السابق، ص: 530.

فغياب المقياس العقدي وأصول الاعتقادات المتعلقة بالإله والألوهية أدى إلى تقديسهم كل جديد، فتكاثرت الآلهة وتنوعت دون ضابط.

يقول المستشرق الفرنسي غوستانلوبون: «ولا شيء أسهل على الهندوسي من انتحال دين جديد مع محافظته على دينه القديم في الغالب، فالهندوسي مستعد بطبيعته لاعتقاد كل شيء، والهندوسي إذا ما رضي بآلهة جديدة لا يتضمن ذلك على العموم أنه ترك الآلهة القديمة، وإنما يؤدي ذلك إلى زيادة عدد آلهته، ويعمل الهندوسي تارة بأوامر آلهته، وتارة بأوامر آلهة أخرى، وذلك حسبما تمليه عليه حرفته أو طراز عيشه أو إحدى المصادفات»[1].

وقد جاء في الكتاب المقدس عند الهندوس "البهلفت كيتا": «بأي طريقة تعبدونني فأنا أحفظكم بنفس الطريقة، الناس يختارون لعبادتي أشكالاً مختلفة فكل طريق يوصلكم إليّ»، وفي "الفيدانت": «إن الفيدانت لا يخالف أي فكر سواء كان دينيًّا أو فلسفيًّا»[2].

وهذا ما جعل أحد كتابهم المشهورين ينص على أن مبادئ الهندوسية أربعة، وهي: «لا ثنائية الله، ألوهية الروح، وحدة الوجود، تناغم الأديان»[3].

وبأكثر من ذلك يصرح راما كريشنا بقوله: «لو سألتني أي دين يجب أن تعتنق لقلت لك: اعتنق الدين الذي يعجبك؛ لأن جميع الأديان هي نفسها في النهاية، والجاهل وحده يتعصب لدين معين منها، إن جميع الأديان أشكال مختلفة لجوهر واحد... الأديان جميعها طرق ووسائل للوصول إلى الله، ولكن الأديان ليست هي الله... إنّ الزعم بأنّ هناك دينًا واحدًا صحيحًا دون سائر الأديان لأمر في منتهى الغباء، وهو على كل حال موقف إنساني بغيض، فجميع الأديان هدفها واحد: الإيمان بالله»[4].

وكان راما كريشنا يعلم أتباعه أن الديانات كلها خير، وكل منها طريق يؤدي إلى الله، أو مرحلة من مراحل الطريق إلى الله، وأفسح صدره رحباً لعقيدة الناس في آلهة متعددة، وكان يرى أن شكل المعتقدات أمر ثانوي، وأن المهم هو حرارة التقوى

(1)غوستاف لوبون، حضارات الهند، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: إحياء الكتب العربية، 1367هـ)، ط1، ص: 625.

(2)الأعظمي، دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند، ص: 435.

(3) انظر: سوامي نيخيلاناندا، الهندوسية تحضيرها لانعتاق الروح، ص: 23.

(4)مصطفى الزين، الحقائق الروحية مختارات من راما كريشنا، (بيروت: دار بيسان، 2002م)، ط2، ص: 68-70.

وحدها، وأن كل ديانة مهما كان مذهبها هي ديانة حقة إذا دعت الإنسان إلى تكريس نفسه بدافع المحبة، وأن يخدم قريبه بدافع من الحب، فليس ثمة سبب إذاً لتغيير الدين، ففي المسيحية وفي الإسلام وفي الهندوسية ينبغي على المسيحيين والمسلمين والهندوس أن يسعوا للاتحاد الصوفي مع الله[1].

ويجزم تلميذ كريشنا "سوامي فيفيكانندا" بصحة جميع الأديان، فيقول: «إذا كان دين ما صحيحاً، فلا بد أن تكون الأديان الأخرى صحيحة، هناك اختلافات في الفرعيات، أما في الأساسيات فهي كلها واحدة»[2].

والذي يظهر لي أن هذه العقيدة مأخوذة من فكرة (الفيدانت) القائلة: «وفي النهاية كل هذه الأفكار توصل إلى ذات الله»[3].

وهذه النظرية هي إحدى نتائج فلسفة اليوغا المعروفة، فاليوغا تعترف بكل الأديان وتؤكدها وتحترمها، ويزعم اليوغيون أن فلسفتهم لا تتمسك بالسطحيات بل تغوص في الأعماق بحثاً عن الدرر والمجوهرات، وبذلك فهي تخدم الأفراد مهما اختلفت الأديان، وتخدم المجتمعات وإن تباينت عقائدها، من غير اعتراض على دين أو فلسفة، وباعتبار أتباع كل الديانات المختلفة إخوة مهما اختلفوا[4].

ومما تقدم يظهر أن:

1) قول الهندوس بالوحدة والاتحاد والحلول، واعتقادهم بأن براهما هو الحقيقة الموجودة الوحيدة، وأن كل ما في الكون ليس إلا تجليات للإله براهما، لزم منه قولهم: بتعدد الآلهة وصحة عبادتها؛ ذلك أنها ليست إلا تجليات ومظاهر للإله الأوحد عندهم (براهما).

2) كما أن تسامحهم الفلسفي مع سائر الأديان والعقائد أيًّا كان نوعها جعلهم يقبلون بآلهة كثيرة غير محصورة ويرجعون هذا إلى أصلهم السابق، بل الغريب أنهم يزعمون أن هذا هو التوحيد.

3) قولهم بعقيدة الكارما التي تنص أن الهندوسي يبقى هندوسيًّا إلى الأبد من خلال تنقل روحه من جسم إلى آخر.

---

(1)ألبير شويتزر، فكر الهند، ترجمة: يوسف شلب الشام، (دمشق: دار طلاس، 1994م)، ط1، ص:184-185.

(2)عدنان بغجاتي، صورة الهند، ترجمة، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1996م)، ط1، ص: 47.

(3)الأعظمي، دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان الهند، ص: 632.

(4) انظر: راما شاراكا، فلسفة اليوغا، ص: 199، 227.

4) كون العقيدة الهندوسية ليس لها عقيدة رئيسة تختص بها، مما جعل الهندوس يقدسون كل جديد ويعتقدون أن ذلك هو المطلوب والمقصود.

كل هذه الأسباب وغيرها أدت بهم إلى القول بوحدة الأديان والحكم عليها بالصحة أيًّا كانت عقيدتها ومعبودها؛ لاعتقادهم بأن غايتها واحدة.

المبحث الثالث: الديانة الكونية عند الفرق الغالية

سبق أن بيّنا أن الفرق الغالية استمدت جزءًا ليس بالقليل من عقائدها ومبادئها من الأديان المختلفة والفلسفات الأجنبية، وأن هذا الأمر محل إجماع بين العلماء والباحثين المتخصصين؛ إذ العلاقة والصلة بينهم واضحة إلى حد التطابق في كثير من المواضع، حتى عدّوا تلك الأديان والفلسفات من مصادر تلك الفرق الرئيسة، لاسيما أن هذا جاء مصرحاً به في كتبهم ومراجعهم الأصلية.

ولهذا فليس من المستغرب– قطعًا– أن تقول هذه الفرق بوحدة الأديان أو بالديانة الكونية طالما أن أصولهم وعقائدهم خليط من تلك الأديان والمذاهب والفلسفات[1]، فالغلاة يرون أن في كل مذهب من المذاهب وعقيدة من العقائد جزءًا من الحقيقة ولو كانت ضئيلة؛ لأن الحقيقة الكلية واضحة للجميع كالشمس في كل مكان، وتظهر في كل شيء بوجه خاص، وبشكل يخالف في الظاهر غيره؛ إلا أنها في الباطن حقيقة واحدة.

فإذا كان غلاة الصوفية يرون أنه لا موجود إلا الله وليس غيره في الكون، ويعبرون عن ذلك بالوجود الكلي المطلق، وأن ما في الكون من كائنات ما هي إلا مظاهر للوجود الكلي، فليس لها وجود غير وجوده، وهذا يعني أنه ليس هناك إلا وجود واحد، وأن كلّ العالم مظاهر له، «فلا موجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا الله، فما في الوجود المحقق إلا الله، وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي»[2].

وليس المراد هنا أن الصوفية تنكر الأشياء المحسوسة وتجحد الكائنات المشاهدة، كالبشر والجبال والبحار والأشجار ونحو ذلك، وإنما مقصودهم إنكار كونها خلقًا؛ لاعتقادهم أن الكائنات كلها هي الله، فهي موجودة لكن وجودها لا يعني

(1) ولعل هذا أحد الأسباب التي جعلت بعض أتباع تلك الديانات من المستشرقين يهتمون بنشر كتب وتراث الفرق الغالية.

(2)ابن عربي، الفتوحات المكية، ج: 2، ص: 309.

استقلالها بأنفسها وأن لها وجودًا خاصًّا بها، بل كل ما تراه العين من الكائنات هي الله برغم هذا التنوع والاختلاف.

يقول ابن سبعين: «الله فقط، هو الكل بالمطابقة»[1].

ويقول القاشاني: «كل خلق تراه العيون فهو عين الحق، ولكن الخيال المحجوب سماه خلقاً لكونه مستوراً بصورة خلقية»[2].

والواقع أن الغلاة سواء قالوا بالحلول أو الوحدة أو الاتحاد فحاصل ذلك كله أن الله تعالى في كل شيء بذاته، والمعلوم أن الله– تبارك وتعالى– له صفات الكمال والحسن في ذاته وصفاته وأفعاله، وموجب عقيدتهم السابقة انتقال صفاته الكاملة إلى خلقه، ومن ثَمَّ انتفاء القبائح عنهم، وحينئذ يتوجب أن تكون ذواتهم وصفاتهم لها الخصائص الإلهية ذاتها من الكمال والحسن وانتفاء النقص والقبح والفساد، وكذلك الأمر بالنسبة لأفعالهم، فأفعال الخلق أيًّا كانت بل وأديانهم كلها صحيحة حسنة، ذلك أن أفعالهم أفعال إلهية صارت كذلك باتحاد ذواتهم بالذات الإلهية أو حلول الذات الإلهية فيهم، أو وحدتهم معه.

ولازم ذلك–عندهم- أن المعبود واحد وهو الله تعالى، فمهما عبد الناس فما عبدوا غير الله، لأنه يتجلى في كل صورة أو يحتجب خلف كل صورة.

ولهذا فسّروا قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[3] بمعنى: حكم وقدّر أزلاً أن لا يعبد إلا الله، وقالوا: «ما حكم الله بشيء إلا وقع، والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه»[4].

وزعم الجيلي: «أن الحق– سبحانه وتعالى– في كل شيء، والشريك هو الحق، والمشرك هو الحق، والشركة هي الحق، فإن شئت أشرك وإن شئت أفرد، فما ثمَّ إلا عينك»[5].

---

(1)عبد الحق بن سبعين، رسائل ابن سبعين، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، (القاهرة: الدار المصرية، بدون تاريخ)، ص: 192.

(2)عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1386هـ)، ط2، ص: 152.

(3) سورة الإسراء: 23.

(4)ابن عربي، الفتوحات المكية، ج: 3، ص: 132.

(5)عبد الكريم الجيلي، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، تحقيق: بدوي طه علام، (القاهرة: دار الرسالة)، ص: 20.

وفي موضع آخر من كتبه يقرر هذه العقيدة ويربطها بأسماء الله وصفاته، فيزعم أن الاختلاف بين الناس في معبوداتهم مرده إلى اختلاف أسماء الله وصفاته، فالمهتدي عبده باسمه الهادي، والضال عبده باسمه المضل، فمن اتبع الرسل فقد عبده من حيث اسمه الهادي، ومن خالف الرسل عبده من حيث اسمه المضل، ومن هنا اختلف الناس؛ أي بسبب اختلاف أسماء الله وصفاته، وكل طائفة من هؤلاء عبدت ما ظنته صوابًا ولو كان خطأً عند غيرها، لكن الله حسّنه عندها ليعبدوه من حيث صفاته، ويستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾[1] فهو الفاعل بهم على حسب ما يريد مراده، وهو عين ما اقتضته صفاته، فكل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع له، ولهذا فإن جميع أصحاب الملل والنحل والأديان والعقائد ما عبدوا غير الله؛ لأنه خلقهم لنفسه لا لهم، فهم له كما يستحق، وقد أظهر عز وجل حقائق أسمائه وصفاته في هذه الملل، فتجلى في جميعها بذاته فعبدته جميع الطوائف[2].

وهذا يعني أن التدين–عندهم- بأي دين مقبول، بل من الخطأ أن يحصر الإنسان نفسه في دين واحد، يقول ابن عربي:

عقد الخلائق في الإله عقائداً ... وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه[3]

ويقول في موضع آخر:

لقدْ صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورة ... فمَرْعًى لغِزْلاَنٍ وديرٌ لرُهْبانِ

وبَيْتٌ لأوثانٍ وكــعبة طائفٍ ... وألواحُ توراة ومصحفُ قرآنِ

أدينُ بدينِ الحبِّ أنَّى توجَّهتْ ... رَكائِبُهُ فالحُبُّ ديني وإيماني[4]

وهذا هو عين اللازم الذي التزمه من قال بالحلول، سواء كان حلولاً مطلقاً أم مقيداً، فطالما أن الله تعالى قد حل في هذه المخلوقات فيجوز عبادتها، يقول الحلاج:

و أيّ أرض تخلو منك حتّى ... تعالوا يطلبونك في السماء

(1) سورة هود: 56

(2)عبدالكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، (القاهرة: المطبعة العامرة، 1293م)، ج: 2، ص: 119.

(3)ابن عربي، الفتوحات المكية،ج: 3، ص: 133.

(4)ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص: 43.

تـراهم ينظرون إليك جهراً وهم لا يبصرون من العماء[1]

فهو يرى أن الله– عز وجل– يتجلى في الصور الكاملة والتي تكون غاية الكمال في العلم والبيان والقدرة والبرهان، ومن هذه الصور نفسه، ولذا فيجوز صرف العبادة إلى أي صورة من هذه الصور، وكل من عبد شيئاً فإنما عبد الله؛ لأن الله حلّ فيه، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

ولذا يزعم الحلاج أن: «الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما»[2].

ومن هنا يظهر لنا أن القول بوحدة الأديان فرع من فروع تلك العقائد الفاسدة ونتيجة مباشرة لها، ولا يمكن لمن قال بها أن يسلم من القول بوحدة الأديان.

ومما يمكن أن نضيفه هنا أن الفرق الغالية التي قسمت الدين إلى شريعة وحقيقة أو ظاهر وباطن كان أصلهم هذا أحد الأسباب التي لأجلها قالوا بوحدة الأديان، فدين الحقيقة أو الباطن هو الدين الذي يجمع بين مختلف الأديان، والأديان وإن اختلفت في الظاهر إلا أنها تقوم في باطنها على حقيقة واحدة تتفق فيها جميعاً، وهذا الاختلاف إنما يعود إلى الاختلاف في علم الحقيقة بينهم، ولهذا يقول العطار: «تتفاوت المعرفة، حيث يدرك هذا المحراب، ويدرك ذاك الصنم، وعندما تضيء شمس المعرفة من فلك هذا الطريق العالي الصفة، فسيصبح كل فردٍ مبصراً قدر استطاعته، ثم يجد صدره في الحقيقة حيث يرى الحبيب وحده»[3].

وبهذه العقيدة قالت الإسماعيلية الباطنية فقد وضعوا أحاديث عن الباقر أنه قال: «إذا قام قائمنا أهل البيت قسم بالسوية وعدل في خلق الرحمن، البر منهم والفاجر منهم، من أطاعه أطاع الله، ومن عصاه عصى الله، ويستخرج التوراة والإنجيل وسائر كتب الله بأنطاكية، يحكم بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل القرآن بقرآنهم»[4].

(1)الحلاج، ديوان الحلاج، ص: 25.

(2)علي بن أنجب الساعي، أخبار الحلاج، ص: 53.

(3)فريد الدين العطار النيسابوري،منطق الطير (ص375).

(4)علي النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج: 2، ص: 385.

وبهذا صاغوا كما يرى برنارد لويس نظامًا محكمًا أصبحت بموجبه النسبية لجميع الأديان معترفاً بها[1].

وهذا ما جعل جعفر بن منصور اليمن يعد الصابئين من المؤمنين، ويزعم أن اليهود والمسيحيين وأتباع أي دين آخر مؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون الصالحات ويطيعون الله، بل ويدخلون الجنة[2].

ثم إنه قد ورد في كتابهم "السياسة والبلاغ الأكيد والناموس الأعظم" ما يفيد بأنه لا مانع عندهم من أن ينتسبوا إلى أي دين أو يعتقدوا أي عقيدة، ومن ذلك أنه قال: «وإذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به فعلى الفلاسفة معولنا، وإنا وإياهم مجمعون على رد نواميس الأنبياء وعلى القول بقدم العالم...، وأكرم الدهرية فإنهم منا ونحن منهم...» [3].

ولعل هذا نفسه ما جعل السجستاني يسعى إلى تطبيق الشهادتين على الصليب في محاولة منه لإثبات الوحدة بين الإسلام والنصرانية، فيقول: «الشهادة مبنية على النفي والإثبات، فالابتداء بالنفي والانتهاء إلى الإثبات، وكذلك الصليب خشبتان: خشبة ثابتة لذاتها، وخشبة أخرى ليس لها ثبات إلا بثبات أخرى، والشهادة أربع كلمات، كذلك الصليب أربعة أطراف، والشهادة سبع فصول، كذلك الصليب أربع زوايا وثلاث نهايات»[4].

وأما الدروز فيعتقدون أن الله– تعالى– أنطق بالحق والهدى آدم الكلي ونوحاً وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمداً فجاء كل منهم بتعاليمه ودينه متمماً للآخر، بل ذاتاً للآخر، إذ الأديان تتعاقب وتتطور ويكمل بعضها بعضاً الآخر فيؤيد ما سبقه، وهي فصول لكتاب واحد من شأنه هدي الناس إلى الصراط المستقيم، وأن مرجع هذه الأديان جميعها هو الله[5].

ولهذا كانت كتبهم تحتوي على إشارات من التوراة والإنجيل ومن غيرها.

---

(1)برنارد لويس، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية (بيروت: دار الحداثة- بيروت، 1993م)، ط3، ص: 152.

(2) انظر: جعفر بن منصور اليمن، الشواهد، ص: 247.

(3)البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 223.

(4)أبو أيوب السجستاني، الينابيع، ص: 149.

(5)أمين طليع،أصل الموحدين الدروز، ص: 114.

وهو الأمر الذي جعل الزعيم الدرزي في هذا العصر كمال جنبلاط يسعى في تقرير هذه العقيدة والدعوة إليها من خلال كتاباته وخطاباته، ولهذا يقول: «إن الدرزي ليس اسماً وقفاً على من نسميهم الدروز، بل الدرزي هو كل توحيدي، أي كل من يعتقد بوحدة أديان العالم كافة، وكائنًا ما كانت طقوسها وشعائرها أكانت مسيحية وبوذية ومسلمة أو هندوكية»[1].

ومن هذا المبحث والذي قبله ظهر لنا مدى التشابه الذي يكاد يصل إلى حد التطابق في هذه العقيدة بين الهندوسية والفرق الغالية، وإن القول بها لزمهم من عقائد مشتركة أوصلتهم إليه فالتزموه وقالوا به ودعوا الناس له.

الخاتمة

وفي خاتمة هذا البحث أذكر أهم النتائج التي توصلت إليها:

1) الديانة الكونية هي تلك الفكرة التي يرى أصحابها أن الأديان كلها سواء، وأن الاختلاف بينها إنما هو اختلاف في الظاهر، أما من حيث الحقيقة فالجميع يسلك طريقاً إلى الله والغاية واحدة.

2) إن الفرق الغالية قد تأثرت تأثراً واضحًا بجملة من الأديان والفلسفات الأجنبية حتى صارت عقائدهم وأصولهم مزيجًا من تلك الأفكار التي ألبست لباس الإسلام.

3) إن هذا التأثر كان له أسباب كثيرة نصّ عليها علماء الفرق والأديان والعقائد والتواريخ.

4) كان للديانة الهندوسية على وجه الخصوص صلة بالفرق الغالية وكان من نتاج هذه العلاقة تأثرهم بعقائد وأصول بل ورياضات الهندوس.

5) اعتقد الهندوس بوحدة الوجود والاتحاد والحلول، وقالوا بتعدد الآلهة، وتسامحوا مع أصحاب الأديان والعقائد الأخرى، الأمر الذي أدى إلى زيادة عدد الآلهة التي يقبلونها، وقالوا بعقيدة الكارما (تناسخ الأرواح)، وقاموا بتقديس كل جديد، وظهر أن الهندوسية لا عقيدة ثابتة لها.

---

(1)كمال جنبلاط، هذه وصيتي، (لبنان: الدار التقدمية، 1987م)، ط2، ص: 65.

6) لزم من العقائد السابقة قول الهندوس بالديانة الكونية، والحكم على الأديان جميعاً بالصحة والقبول، بل أصبحت وحدة الأديان أحد مبادئهم الرئيسة.

7) إذا كانت أصول وعقائد الفرق الغالية مستمدة من أديان مختلفة وفلسفات أجنبية -كما تقرر خلال البحث- فلا غرابة إذًا أن تقول هذه الفرق بالديانة الكونية.

8) قول هذه الفرق بوحدة الوجود والاتحاد والحلول والذي لزم منه قولهم بتعدد الآلهة وجواز أن يعبد كل شيء، وصحة جميع العقائد، وقولهم بالظاهر والباطن والحقيقة والشريعة؛ كل ذلك حملهم على القول بالديانة الكونية.

فهرس المراجع والمصادر

(1) إبراهيم بن الحسين الحامدي، كنز الولد، تحقيق: د. مصطفى غالب (باطني)، (بيروت: دار الأندلس، 1416هـ/1996م).

(2) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، (الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1377هـ/ 1958م).

(3) إحسان حقي،الفيدانتا، ترجمة، (دمشق: دار اليقظة للتأليف والنشر، بدون تاريخ)

(4) أحمد بن فارس القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: د.عبدالسلام هارون،(القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي)، ط2.

(5) أحمد بن محمد بن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، (دار الثناء للطباعة،1954م) ط1.

(6) أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1984م).

(7) إسماعيل لابن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، (دمشق: دار الفيحاء، 1413هـ/ 1992م)، ط1.

(8) ألبير شويتزر، فكر الهند، ترجمة: يوسف شلب الشام، (دمشق: دار طلاس، 1994م)، ط1.

(9) أمين طليع، أصل الموحدين الدروز، (بيروت: منشورات عويدات،1980).

(10) أورانج كاي رحمات، التفكير الديني في العالم قبل الإسلام، ترجمة: د. رؤوف شلبي، (الدوحة: دار الثقافة).

(11) باتنجاليالحكيم الهندي، اليوغ الفكري والحكم اليوغية. حلقة الدراسات الهندية، (بيروت: دار نوفل، 1998م)، ط1.

(12) باتنجل الحكيم الهندي، كتاب في الخلاص من الارتباك، ترجمة: أبي الريحان البيروني، ت: هلموت رتير،(بيروت: دار بيبليون، 2009م).

(13) برنارد لويس، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية(بيروت: دار الحداثة- بيروت، 1993م)، ط3.

(14) الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، (بيروت: منشورات الرضا، 1389هـ)، ط4.

(15) راما شاركا، فلسفة راجا يوغا، ترجمة: حسن حسين . دار بيبليون- باريس (2005م).

(16) ريك فيدا، ترجمة: د. لويس صليبا . دار بيبليون- بيروت . الطبعة الثانية (2007م).

(17) ريما صعب، جورج حلو، روبير كفوري، الحكمة الهندوسية- معتقدات وفلسفات ونصوص- حلقة الدراسات الهندية، (بيروت: دار نوفل، 1998م)، ط1.

(18) سعيد محمد معلوي،وحدة الأديان في عقائد الصوفية، (الرياض: مكتبة الرشد، 2011م)، ط1.

(19) سوامي نيخيلاناندا، الهندوسية، ترجمة: د.نبيل محسن، (دمشق: ورد للطباعة والنشر، 2000م)، ط1.

(20) شهاب الدين أبو فراس، رسالة مطابع الشموس في معرفة النفوس، أربع رسائل إسماعيلية

تحقيق د. عارف ناصر (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1978).عبد الحق بن سبعين، رسائل ابن سبعين، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، (القاهرة: الدار المصرية، بدون تاريخ).
(21) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، (بيروت: دار العلم للملايين، 1996م)، ط1.
(22) عبد الرزاق القاشاني،شرح فصوص الحكم، (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1386هـ)، ط2.
(23) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).
(24) عبد الكريم الجيلي، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، تحقيق: بدوي طه علام، (القاهرة: دار الرسالة).
(25) عبدالسلام زيان،الأوبانيشاد، ترجمة، (القاهرة: دار الشمس، 2008م)، ط1.
(26) عبدالكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، (القاهرة: المطبعة العامرة، 1293م).
(27) عدنان بغجاتي، صورة الهند، ترجمة، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1996م)، ط1.
(28) علي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف)، ط8.
(29) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل،تحقيق: د. محمد إبراهيم نصير، د. عبد الرحمن عميرة، (السعودية: مكتبة عكاظ، 1402هـ/1982م)، ط1.
(30) علي بن أنجب الساعي، أخبار الحلاج، نشر: لويس ماسينيون، وبول كراوس، (باريس: مطبعة القلم، 1936م).
(31) علي زيعور، الفلسفة في الهند، (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1413هـ/ 1993م)، ط1.
(32) غوستاف لوبون، حضارات الهند، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: إحياء الكتب العربية، 1367هـ)، ط1.
(33) فريد الدين العطار النيسابوري، منطق الطير، ترجمة: د. بديع محمد جمعة، (بيروت: دار الأندلس،1996م).
(34) كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، (القاهرة: دار المعارف، 1969م)، ط2.
(35) كمال جنبلاط، هذه وصيتي، (لبنان: الدار التقدمية، 1987م)، ط2.
(36) ماكن شوردي، الكيتا، ترجمة، مراجعة: د.محمد حبيب أحمد، (لبنان: دار بيبليون، 2007م).
(37) محمد أبو يعقوب السجستاني، الينابيع، تحقيق: د. مصطفى غالب (باطني)،(بيروت: دار الأندلس، 1965م)، ط1.
(38) محمد أحمد الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، (الرياض: دار عالم الكتب، 1406هـ/1986م)، ط2.
(39) محمد الخطيب، مقارنة الأديان، (الأردن: دار المسيرة، 2009م/ 1430هـ)، ط2.
(40) محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس،

(الكويت: المجلس الوطني للثقافة، 1421هـ/ 2000م)، ط1.
(41) محمد بن مكرم بن منظور،لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1410هـ)، ط1.
(42) محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، (الرياض: مكتبة الرشد، 2001م)، ط1.
(43) محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، (مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1946م).
(44) مصطفى الزين، الحقائق الروحية مختارات من راما كريشنا، (بيروت: دار بيسان، 2002م)، ط2.
(45) مطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ،(بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).
(46) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، (القاهرة: طبع الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، 1964م).

نبذة عن حياة عالم وإفادات أخرى

د/عزالدين الخرشافي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الشريعة -فاس

إلى روح الفقيد الأستاذ والعالم الجليل بجامعة القرويين عبد الحميد زويتن- أهدي هذه الكلمات

رزئت مدينة فاس - العاصمة الروحية للمغرب - والعالم العربي والإسلامي في فقد واحد من علمائها، كما ودعت جامعة القرويين أحد أعلامها المبرزين؛ وبهذا تطوى صفحة خالدة من صفحات الماضي العريق لرجل كان فريد عصره عِلْما وأخلاقا وصلاحا: إنه العَلاّمة المحدث صاحب السيرة النبوية والصوفي العارف سيدي عبد الحميد بن عمر زويتن.

ينتسب هذا الأخير إلى إحدى الأسر العريقة في مدينة فاس والتي جمعت بين العلم والولاية، إذ جدهم الأعلى هو الشيخ الإمام العارف بالله : سيدي أحمد البدوي بن أحمد زويتن[1](ت 1275/ 1858)، دفين زاويته المحدثة بحومة السياج من عدوة القرويين؛ والشيخ البدوي شيخ مربي ووارث محمدي تلقى السر والإذن من شيخه الإمام مولاي العربي الدرقاوي.

ولد العلامة الراحل بفاس سنة 1940 من أبيه الشيخ العدل سيدي عمر زويتن (ت 1998)، وأمه السيدة الشريفة فاطمة بنت الفقيه المحدث العارف بالله المربي: أبي الجمال محمد الطاهر بن الحسن بن عمر الكتاني (ت1929-30).

تلقى الفقيد دروسه الأولية بفاس، كما دَرَس بثانوية مولاي ادريس، ثم بعدما حصل على شهادة الباكلوريا التحق بالعمل بالإذاعة بالرباط، وبعدها انتقل للعمل بالسفارة المغربية بالرياض بالمملكة العربية السعودية.

صحب مجموعة من العلماء والصالحين، على رأسهم: سفير المغرب في الرياض الفقيه الزاهد العلامة سيدي محمد غازي(ت1972)، كما روى عن محدث الحرمين العَلاّمة المؤرخ والأديب محمد المنتصر بالله الكتاني (ت 1998)، والعَلاّمة المحدث محمد الناصر الكتاني(ت1974)، وعالم مكة الشيخ علوي بن عباس المالكي

---

[1] - انظر ترجمته في **السلوة** 1/ 370-372

(ت1971-72)، وعن الشيخ سيدي أحمد عبد الجواد(ت1988) والشيخ حسن مشاط (ت 1979-80) وغيرهم.

بعدها رجع إلى المغرب فالتحق طالبا بكلية الشريعة في زمن عميدها الشيخ سيدي الجواد الصقلي الحسيني (ت1972) الذي درس عليه، كما درس على سيدي عبد العزيز بلخياط (ت1974) والزعيم علال الفاسي (ت1974) وسيدي الحسن مزور(ت 1956).

لما حصل على الإجازة عين أستاذا بثانوية القرويين بفاس سنين عددا، قبل أن يلتحق أستاذا بكلية الشريعة التي درَّس بها السيرة النبوية والشمائل المحمدية؛ ثم انتقل بعد ذلك إلى دار الحديث الحسنية بالرباط لتهيئ رسالة دكتوراه (سنة1995) حول موضوع: **صحيح الإمام البخاري شرطه ومنهجه الفقهي**. هذا إلى أن أحيل على المعاش سنة 2000.

هذا دون أن نغفل علاقته الخاصة والروحية بالشيخ سيدي محمد بن عبد السلام الطاهري (ت 1989) الذي كان جارا له بحي جنان الحريشي بفاس، والذي لازمه وانتفع بصحبته أيمّا انتفاع؛ حيث ورث منه اتجاهه الفقهي والتزامه التام بمذهب الإمام مالك حالا ومقالا. كما كانت له محبة خالصة في المقرئ الشهير بفاس ومُدَرِّس القراءات في جامع القرويين كما في بيته الحاج المكي بنكيران(ت2001).

هكذا صار الأستاذ زويتن من أفراد العلماء علما وعملا، مشاركا في مختلف علوم الشريعة وغيرها من العلوم الإنسانية؛ كالتاريخ الإسلامي، ملمًّا باللغة الفرنسية. كانت دروسه تتميز في الكلية كما في رحاب جامعة القرويين بالموعظة والرقائق العرفانية [1].

لم يُثْنِ التقاعد هِمَّتَه في العلم، كما لم تصرفه الوحدة عن أنيسه: الكتاب، فكان يراجع على الخصوص كتب القوم [2] فيخرِّج السور والآيات القرآنية، ويحيل على مَضانِّ الأحاديث النبوية، ويضع التقويم الهجري لوفيات الرجال من المحدثين

[1] - في علوم الشريعة والقراءات والتفاسير العامة مؤلفات لا تُحصى، وهي من العلوم العامة المشهورة عند العلماء؛ أما ذ. زويتن فإنه كان يشتغل إلى جانب ذلك في أهم موضوع في التصوف وهو الحقيقة المحمدية أي النور النبوي وكان يستخرجها من القرآن. فكلمة النور مثلا في القرآن لها معان مختلفة: فهو إسم من أسماء الله " الله نور السموات والأرض " (النور / 35)، و إسم أو صفة من النبي صلى الله عليه وسلم " قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين" (المائدة / 15)، أو إسم من أسماء القرآن "واتبعوا النور الدي أنزل معه " (الأعراف / 157)، أو مرتبة في الإيمان " أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا..." (الأنعام / 122).

[2] - لقد كان آخر كتاب ينقحه: **مفتاح الفلاح** لابن عطاء الله السَّكَندري. قال لي وأنا بجانبه: " إن ابن عطاء الله من أهل الشريعة الكبار". هذا كي لا أستصغر كتب التصوف وأهله، أو أبخس اهتمامه هو بأدب أهل الله.

والعلماء والصوفية؛ كما كان يستقبل من يُحِبُّ فقط خصوصا أهل العلم من الطلبة والأساتذة الذين يتردّدون على بيته بدرب الولاّل بجوار الحرم الإدريسي فيرحب بهم- كعادته- ببشاشة الوجه ويكرمهم ويوجِّههم في بحوثهم، ويحيلهم على المصادر التي يجهلونها ويسدي لهم النصح في أمور العلم كلها؛ إلى أن أصبحوا بدورهم أساتذة بنفس الكلية لا ينقطعون عن زيارته وافين بالعهد، مستشيرين معه فيما هَمَّ لهم من مهمات الأمور. كما أصبح آخرون أساتذة في معاهد إسلامية وكليات داخل المغرب وخارجه، كما في دول المغرب العربي وإفريقيا.

لم يظل الأستاذ حبيس البيت، بل التحق بهيئة التدريس بالكراسي العلمية بمسجد جامع القرويين، ثم انقطع كلية بعد ذلك عن الدراسة؛ كما انقطع عن الخلق، لا يخرج إلا لِماما للصلاة أو قضاء بعض أغراضه أو الاتصال ببعض الناس، إلى أن لقي ربه يوم الثلاثاء15 صفر1438 موافق15نونبر2016.

لقد أبى - رحمه الله- وبوصية منه ألا تخرج جنازته إلا من دار مُحِبِّه وصَفِيِّه الحاج المكي بنكيران بحومة بورْجّوع من عدوة الأندلس، والتي كانت بيتا عامرا لتعليم حفظة القرآن، ومجمعا لإقامة حفل ليلة المولد النبوي الشريف وليلة النصف من شعبان. لقد حضر قبل خروج الجنازة حتى النساء، من بينهن امرأة من الصالحات جارة له في الحي كانت تدرك مقامه وهو على قيد الحياة.

لقد شيّع الفقيد إلى مثواه الأخير خلق كثير من أبنائه وإخوته وخاصته من الطلبة والأساتذة، وعامة الناس من أهل فاس وغيرهم بعد الصلاة عليه في مسجد القرويين؛ ودفن بمطرح الأجِلَّة خارج باب الفتوح في روضة جده الأكبر من جهة والدته: الإمام أحمد بن عبد الحي الحلبي. وأَبَّنَه في جنازته الدكتور محمد حمزة بن علي الكتاني أحد أقاربه في العائلة ومن معارفه. لقد أبَّنه على شفير قبره، ولقنه الشهادتين بعد دفنه؛ كما كان دأب جملة من السلف الصالح رضي الله عنهم.

لقد كان عدد الخلق من عامة الناس يفوق بكثير معارفه من المقرَّبين، لأنه كان يحسن إليهم ويعظهم في أمور الدين والدنيا؛ فكانوا يذكرونه كلهم بلسان واحد: لسان الثناء والرحمة والمغفرة.

ترك الراحل -إلى عفو الله- مجموعة من المؤلفات، منها: كتاب في **القراءات السبع**، وكتاب في **السيرة النبوية** (4 ج) وبعض الرسائل في علوم مختلفة؛ وتقييدات في التراجم وكذا أطروحته (كلها لا زالت مخطوطة)[1].

[1] - معلومات مستقاة من أخَوَي الفقيد السيد محمد ومصطفى زويتن والسادة الأساتذة إدريس الحمداوي ومحمد حمزة بن علي الكتاني.

بقدر ما كان طلبته / الأساتذة وافين له بالعهد وهو على قيد الحياة فيجب أن يظلوا كذلك بعد الممات، بأن يردّوا بعض الدَّيْن تجاه أستاذهم هم وعِمادة الكلية وينشروا أعماله كلها؛ خصوصا منها أطروحته كي ينتفع بها طلبتهم والمختصّون عموما من المغاربة وغيرهم.

لقد سعِدتُ بمجالسة هذا العالم العارف كما استفدت من صحبته أياما طويلة وأنا أتردد على بيته مستأنسا بحديثه الشجي، ناهلا من بركة علمه. هذا رغم قلة بضاعتي، حيث كنت أجد فيه رَحابة الصدر و لطف المعشر وبشاشة المُحَيّا، وهي خصال العلماء النبيلة التي لم تزدني إلا تشجيعا وإكبارا.

كان آخر ما جمعني به قبل موته وهو مريض: مذاكرات مفيدة، كان من بينها: موضوع كتاب **بحر الفوائد في شرح العوائد**، المعروف ب**معاني الأخبار** لأبي بكر الكَلاباذي[1] الحنفي (ت 988/378)؛ الذي ذكره سيدي محمد بن جعفر الكتاني(ت 1927/1345) في **الرسالة المستطرفة**[2]. كما عَنِيَ به العلماء المغاربة، فكانوا يستدلون به ويقتبسون منه؛ حيث اشتهر عندهم ككتاب حديث أكثر منه كتاب مذهب فقهي.

فكيف يمكن لعلماء المذهب المالكي أن يستدلوا في شرحهم بأقوال المذاهب الأخرى من أقطار المشرق الإسلامي ؟.

أثار فضولي هذا الاختلاف فاستفسرته رحمه الله فألَحَّ عليَّ أن يُحرر الجواب[3] هو بنفسه، فكان جوابه كالتالي[4]:

[اعلم أخي العزيز أن أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم هي الشمس العظمى والنور الذاتي الساري في الأسماء والصفات[5]. قال تعالى: "**ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيئين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا** "(4/69-70).

---

[1]- كتاب جمع فيه كمية من الأحاديث تتعلق بالقلوب والرقاق، وتكلم على معانيها، وكان يورد الحديث بسنده ثم يتبعه بالتعليق والشرح والبيان، ولم يلتزم الصحة في الأحاديث التي يوردها، بل أورد الصحيح والحسن والضعيف، ولم يتعقَّب الأحاديث التي أوردها بالكلام على الأحاديث تصحيحاً وتضعيفاً، بل أوردها وسكت عنها.
حقق الكتاب محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت 1420/ 1999.

[2]- **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة** وهو في موضوع "مِمّا لا يَسَعُ الْمُحَدِّثَ جَهْلُهُ من كتب الحديث"، تحقيق محمد المنتصر بالله الكتاني. ط 5 دار البشائر الإسلامية،1414 / 1999، 384 ص.

[3]- أجاب هنا من طريق علم الحقائق لا علم الظاهر، لأنه رحمه الله تعالى كان مستغرقا في الحقائق الإلهية والمحمدية، وهو الأمر الذي قد يستعصى فهمه على عامة الناس؛ بل وخاصتهم مِمَّن لم يُعْنَ بذلك الميدان.

[4] - ما بين المعقوفتين من كلام العالم رحمه الله.

[5] - تلميح إلى الصلاة المشهورة لأبي الحسن علي بن عبد الله الشاذلي، وهي: " اللهم صَلِّ على سيدنا محمد النور الذاتي والسر الساري في سائر الأسماء والصفات وعلى آله وصحبه وسلم ".

هذه الآية نزلت بعدما جاء ثوبان خادم رسول الله ﷺ إلى رسول الله ﷺ وقال له: يا رسول الله، ادع الله أن يجعلني رفيقك في الجنة، فإني على فرض أن أدخل الجنة أكون في حسرة لعدم رؤيتك هناك. فقال له ﷺ: أوَغَيْرَ هذا تريد؟ قال: قال: هو هذا. فنزلت الآية المذكورة آنفا.[1]

فمنزل رسول الله في الفردوس الأعلى ونوره يصل إلى كل أحد في الجنة، حتى كأنه معه ولا يشعر أحد من أهل الجنة غير ذلك. وكذلك حوض رسول الله ﷺ والذي إسمه الكوثر... ماؤه أبيض من اللبن، وطعمه أحلى من العسل، وسيدنا علي رضي الله يذود المنافقين عن الحوض، وهذا الحوض له أربعة أركان، يجلس على كل ركن أحد الأيمة الأربعة أهل السنة: أبو حنيفة (ت80/699-700)، والإمام مالك (179/795-96) والشافعي (204/819-20) وأحمد [بن حنبل] (241/855-56).

وكلهم من رسول الله ملتمس غرفا من البحر أو رشفا من الدِّيَم[2]

وحتى الآن ونحن في دار الفناء العلماء من كل مذهب من المذاهب الأخرى يحترم بقية علماء المذاهب الأخرى: الإمام الشافعي رحمه الله سافر إلى العراق وصَلَّى الصبح في جماعة ولم يقنت في صلاة الصبح، فقال له تلامذته: لِمَ لم تقنت؟ فقال: لم أقنت أدبا مع أبي حنيفة لأنه لا يقنت؛ مع أن أبا حنيفة مات سنة وُلِد الشافعي !.

وأنا كنت أدرس في كلية الشريعة بفاس المحروسة، وعميد الكلية سيدي الجواد الصقلي الحسيني، وكان يدرّسنا فقه الحديث ويستدل أحيانا بكتب الحنفية؛ ككتاب: **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** لأبي بكر الكاساني[3](587/1191).

فأسأل الله أن يدخلك في واسع المعرفة وواسع المغفرة، ويبعد عنك الشقاق وأهله، والنفاق وحزبه من أنصاف المثقفين. وارجع إلى واسع علم المعاني والبديع التي عنوانها "يا أيها النبئ إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا"(33/45).

---

[1]- روى الإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري في صحيحه عن عائشة مرفوعا بلفظ: أن رجلا من الأنصار – سماه الواحدي وغيره: ثوبان - قال:" يا رسول الله إنك لأحب إليَّ من نفسي وأهلي ومالي، واني لأكون في البيت فأذكرك فما أصبر حتى آتيك فأنظر إليك، وإذا ذكرتُ موتك عرفتُ أنك تُرفع مع النبيين، وأني إن دخلت الجنة أني لا أراك " فلم يَرُدَّ عليه النبي ﷺ حتى نزل عله جبريل عليه السلام بهذه الآية. أخرجه مسلم (2444) في فضائل الصحابة، باب: في فضل عائشة. من حديث عائشة رضي الله عنها.

[2]- **عصيدة الشهدة شرح قصيدة البردة**(ص 132)للخربوتي(عمر بن أحمد) وشيخ زاده (محي الدين محمد بن مصطفى).- القاهرة: دار جوامع الكلم، 1427 / [1988]، 568 ص.

[3] - أحد الكتب التي تهتم بفروع الفقه الحنفي، ذكر فيه المصنف الخلاف بين الفقهاء الأحناف وغيرهم من فقهاء المذاهب الأخرى، مستدلا لكل بطريقة موجزة ومرجّحا واحدًا منها؛ وذلك عندما يُعبر بـ «لنا» ويُدَلِّل عليه في شيء من التفصيل.

ولا شيء أحلى وأصفى وأهدى من نور رسول الله ﷺ ولا يحب ﷺ أن يضيق صدرك بما وسعه صدره، والله وراء القصد].

نستنتج أن المغاربة يعتمدون هذا الكتاب في عدة علوم وكذا في علم السلوك والرقائق، وهم يقولون بهذا: نحن مالكية في الأحكام مجاهدون في الرقائق. ولذلك كانوا ينقلون في المواعظ والرقائق عن كتب الشافعية، كابن حجر الهيتمي (1566/973) والغزالي (1111/505) وغيرهما. والحنفية كأبي الليث السمرقندي (983/373)، والحنابلة كابن القيم الجوزية (1349/751) وهذا الكتاب من ذلك. على أن الحديث إنما يُنقل من الكتب الست[1] والموطأ [2]، والكتب المعتمدة المعروف حال أحاديثها من صِحَّة وضعف؛ ك **الجامع الصغير**[3] **والترغيب والترهيب**[4]، **ورياض الصالحين**[5].

هكذا يتبين أن المغاربة- رغم أنهم مالكيون قبل كل شيء- فإنهم يطَّلِعون على كتب المذاهب الأخرى للاستفادة منها. إذاً فلا غرابة إن وجدنا أن هؤلاء يطلعون على كتب المذاهب الأخرى وهم على المذهب المالكي، كما أنه ليس غريبا بالمقابل إلى ذلك أن تطلع أقطار المشرق العربي على مذهب مالك وهي على مذهب الشافعي أو أبي حنيفة أو ابن حنبل؛ لأنهم بمثابة أصابع اليد الواحدة يستمدون كلهم من مشكاة النبوة.

---

[1] (**صحيح البخاري وصحيح مسلم، سنن النسائي وسنن أبي داود، وسنن ابن ماجه، وسنن الترمذي**). والكتب الستة: عبارة عن مصطلح أطلقه علماء الحديث على أهم الكتب التي جمعت أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم واعتنت الأمة الإسلامية بها اعتناء خاصا.

[2] - لمالك بن أنس. سمي بذلك لأنه وطأ به الحديث أي: يَسَّره للناس، ثم لمواطأة علماء المذهب له فيه وموافقتهم عليه. يشتمل على أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وأقوال الصحابة وفتاوى التابعين.

[3] - للحافظ عبد الرحمان السيوطي (1505/911) من أشهر كتب الجوامع الحديثية. قسمه إلى أحاديث قولية وأخرى فعلية، فلما رآه كبير الحجم حذف الأحاديث الفعلية واقتصر على القولية منها؛ مقتصرا على الأحاديث الوجيزة.

[4] - لعبد العظيم المنذري (1257/656) وهو أحد الكتب الحديثية التي جمعت من السنة ما يحثُّ على فضائل الأعمال ويرهِّب من رذائلها المردية؛ كالترغيب في اتباع الكتاب والسنة، والترهيب من ترك السنة وارتكاب البدع والأهواء.

[5] - لشرف الدين النووي (1277/676)، جمع الأحاديث الصحيحة والمقبولة المروية عن رسول الله ﷺ في شؤون العقيدة والحياة.

جواب ذ. زوبثن بخط يده

(انظر ص 1و2و3)

صورة الفقيد وهو يحرر الجواب بنفسه (2016/10/25)

صورة العالم بجامع القرويين الذي درّس فيه

تحفة الإخوان في فوات بيع الثنيا بطول الزمان
لأبي عبد الله محمد التاودي بن الطالب بن عليّ بن أبي القاسم ابن سودة المري الفاسي المالكي
(المتوفى: 1209هـ)

تحقيق د. نايف بن عمار بن وقيان الدوسري

جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز، المملكة العربية السعودية

المقدمة

الحمدلله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد بعث الله الرسل وأنزل الكتب لهداية البشرية، وإنارة أبصار وبصائر الإنسانية، وكما اختار الله لتبليغ دينه أنبياء ورسلا، فقد هدى ووفق من شاء من عباده لأن يكونوا ورثة لميراث النبوة، حيث ورثوا العلم، فهم بعد الرسل الهداة لدين الله ببيان شرعه لخلقه، فشريعة الإسلام شريعة خالدة صالحة لكل زمان ومكان، جاءت بقواعد عامة ونصوص واسعة التطبيق على نوازل متعددة، يبينها أهل العلم بما حباهم الله من فهم لدلالتها وأسرارها، بناء على معرفتهم لعموم النصوص وخصوصها، ومجملها ومبينها، ومنطوقها ومفهومها، ومحكمها ومتشابهها، ومنسوخها ومثبتها، مراعين في ذلك لمقاصدها وأسرارها، وحكمها وغاياتها، ثابتها ومتغيرها.

ومن العلوم التي اعتنى بها علماء الإسلام علم الفقه حيث تأسست له مدارس فقهية، ونشأت معه عدة علوم مساندة؛ فأصلوا قواعد للاستنباط، ونشأت منهاج للاجتهاد، ودونت كتبه العامة والخاصة في سائر المذاهب الفقهية، بل وأفردت لبعض مسائله بعض المؤلفات؛ لأهمية تلك المسألة، أو لكثرة النزاع فيها، وتعارضت -فيما يظهر للمجتهد-نصوصها، ومن هذه المسائل مسألة: " فوات بيع الثنيا بطول الزمان"، فقد أفردها العالم المالكي محمد التاودي بن الطالب ابن سودة بكتاب: "تحفة الإخوان في فوات بيع الثنيا بطول الزمان"، نظرا لأهميتها، ولكثرة التعامل بها، ورأيت إخراجه محققا ليعم نفعه، ولمكانة مؤلفه العلمية؛ فقد برز في عصره وكانت له حظوة ومكانة عند السلطان، فقد عاش التاودي رحمه الله في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر في مدينة فاس ببلاد المغرب، وكانت بداية حياته في العهد الإسماعيلي الذي يعد نهاية الاستقرار السياسي؛ حيث بدأت بوفاة السلطان المولى إسماعيل سنة 1139هـ الفتن والاضطرابات السياسية؛ فقد أشعل جيش العبيد نارها بتدخله في اختيار وخلع الملوك، فأول من تولى أمر الأمة أحمد الذهبي

ابن المولى إسماعيل الذي انشغل باللهو وترك أمر الدولة فلم يسمع لناصح ولا لشاك، وقتل جماعة من القواد والكتاب، فانحل نظام ملكه، ثم تولى بعده أخوه عبدالملك، وعبدالله، ومولاي علي الأعرج، فالمستضيء؛ ولم يستطع أحد منهم السيطرة على إدارة الدولة، فعمت الفوضى أكثر من ثلاثين سنة، حتى وصل السلطان سيدي محمد بن عبدالله وهو حفيد المولى إسماعيل حيث أعاد للدولة الإسماعيلية استقرارها وجدد هيبتها.[1]

وقد رأيت إخراج هذا الكتاب وتحقيقه وفق الخطة التالية:

القسم الأول: مقدمة التحقيق، وتتضمن مبحثين:

المبحث الأول: مصنِّف الكتاب، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه ومولده ووفاته.

المطلب الثاني: شيوخه وتلامذته.

المطلب الثالث: مؤلفاته.

المطلب الرابع: مكانته العلمية.

المبحث الثاني: وصف الكتاب. وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تحقيق اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلفه.

المطلب الثاني: موضوع الكتاب وأهميته.

المطالب الثالث: نُسخ الكتاب المخطوطة.

المطلب الرابع: منهج التحقيق.

القسم الثاني: النص المحقق، ويتضمن إخراج نص الكتاب مقابلا على أصوله، موثقا من مصادره.

الخاتمة.

المراجع.

أسأل الله العظيم أن ينفع بهذه الرسالة، وأن يجعل عملي خالصا متقبلا، ولا أدعي الكمال؛ لكن حسبي أن حاولت واجتهدت لإخراج هذه الرسالة وطباعتها؛ ليعم نفعها كما أراد مؤلفها رحمه الله تعالى.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى له وصحبه وسلم تسليما كثيرا،،،

(1) انظر: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، لأحمد بن خالد الناصري، 7/ 115- 190، النبوغ المغربي، لعبدالله كنون، ص/ 271.

القسم الأول: مقدمة التحقيق

ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: مصنِّف الكتاب.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ومولده ونشأته ووفاته.

اسمه:

هو: أبو عبد الله محمد التاودي بن الطالب بن عليّ ابن قاسم بن محمد بن عليّ بن قاسم بن أبي محمد القاسم بن محمد بن أبي القاسم ابن سودة المري الفاسي.

والتاودي في الأصل، نسبة إلى تاودة بضم الواو، قرية من أعمال فاس. ثم صار أهل المغرب وخصوصا أهل فاس يلقبون به أبناءهم تيمنا بأحد من ينسب اليها وهو أبو عبد الله التاودي

مولده ونشأته:

ولد رحمه الله في مدينة فاس، سنة: 1128هـ، 1715م.

ونشأ تحت كنف ورعاية والدته الصالحة؛ حيث توفي والده وهو حمل في بطن أمه، ويعد والده من علماء عصره، صلبا في الحق، شديد الرأي، مرجوعا إليه في المهمات، وقد نشأته أمه تنشأة علمية، وقد أنجب أربعة من الذكور برز بعضهم في العلم والفقه[1].

وفاته:

توفي الشيخ التاودي بفاس يوم 29 ذي الحجة متم عام 1209هـ، 1795م، وقد نيف على التسعين، ودفن بزاوية واقعة في زفاف البغل أمام منزله، وقد أنشد تلميذه سليمان الحوات في آخر أيام الشيخ التاودي ابن سودة، لما رأى نحافة جسمه، وظهرت عليه مقدمات الموت:

قولوا لشيخكم ابن سودة إنه ... قرب الرحيل فهل له من زاد
عاش القرون وفاز من أيامه ... بالمال والأولاد والأحفاد
حتى إذا وفي الرياسة حقها ... أمسى الحمام لديه بالمرصاد

(1) انظر: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، لعبدالرحمن الجبرتي، 4/ 227، والروضة المقصودة، للحوات، 192/1.

فلما أتاه الحوات، جعل الشيخ يمسه بيده على ظهره ويقول له: "جزاك الله عنا خيرا، ذكرتنا يا بن الرسول"[1]

المطلب الثاني: شيوخه وتلامذته.

شيوخه:

أخذ التاودي العلم عن ثلة من العلماء لعل أشهرهم:

1-يعيش الشاوي. 2- محمد بن عبد السلام البناني. 3- محمد بن قاسم جسوس. 4- أحمد بن مبارك. 5-محمد بن عبد العزيز الهلالي. 6- محمَّد جلون. وغيرهم [2]

- تلامذته:

أخذ العلم عن التاودي خلق كثير منهم:

1-ابنه أبو العباس أحمد. 2-محمد بن عبد السلام بن ناصر الدرعي. 3-أبو زيد الحائك. 4- الشيخ محمَّد الجنوي.

5-الشيخ الطيب بن كيران. 6-الشيخ الرهوني. 7-الشيخ محمَّد الورزازي. 8- أبو العلاء إدريس بن زين العابدين العراقي. 9-الشيخ الزروالي. 10- الشيخ يحيى الشفشاوني. 11-أبو الربيع الحوات. 12-أبو العباس حمدون ابن الحاج. 13-الشيخ أحمد الملوي. 14-الشيخ محمد بن محمد الشهير بالأمير. وغيرهم مشارقة ومغاربة. [3]

المطلب الثالث: مؤلفاته.

له تآليف كثيرة لكن نشير لبعضها:

1-حاشية على شرح الزرقاني على المختصر سماها طالع الأماني.

2- شرح على التحفة. 3- شرح على لامية الزقاق. 4-حاشية على صحيح البخاري. 5-شرح الجامع للشيخ خليل.

6- مناسك الحج. 7- الفهرسة الصغرى والكبرى. 8- شرح الأربعين النووية. 9- شرح على قصيدة كعب بن زهير. 10- شرح تحفة الحكام لابن عاصم. 11- تحفة الإخوان في فوات بيع الثيا بطول الزمان، - وهو هذا الكتاب الذي بصدد تحقيقه-

---

(1) انظر: فهرس الفهارس، 1 / 187، فيض الملك الوهاب المتعالي بأنباء أوائل القرن الثالث عشر والتوالي، لعبدالستار البكري ص/ 1571.

(2) انظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (1/ 533).

(3) انظر: المرجع السابق.

12-فتاوى كثيرة جمعها ولده أحمد. وغيرها كثير في شتى الفنون.[1]

المطلب الرابع: مكانته العلمية.

تبوأ الشيخ التاودي مكانة علمية رفيعة عند العلماء، فقد أجمع كل من ترجم له على تبحره في العلوم وتفوقه على الأقران، ورحل إليه الطلاب من أقاصي بلاد المغرب، وقد انفرد برياسة العلوم في زمنه، وفاق الفحول في الزمن القليل بما لم يحصلوا عليه في الزمن الطويل[2]، قال عنه ابن مخلوف: "هلال المغرب وبركته وحامل فتواه وقدوته الإمام الهمام شيخ الإسلام وعمدة الأنام وخاتمة المحققين الأعلام الولي الصالح البار الناصح"[3]، وقال أبو عبد الله الرهوني: "حاز رياسة فاس والمغرب كله، فلا أعلم الآن أحداً ممن ينتمي إلى العلم بالمغرب إلا وله عليه منة التعليم، إما بواسطة أوبغير واسطة أو بهما معاً، وقد جمع مع ذلك الاجتهاد في العبادة والسخاء وحسن الخلق والمحبة العظيمة لآل البيت والطلبة وزيارة الصالحين "[4]، وقال عنه عالم مصر الشيخ الأمير في فهرسته لما ترجمه: " هلال المغرب وبركته، وحامل فتواه وقدوته "[5]، وقال عنه الزبيدي:

ومنهم محمد بن الطالـــب التاودي العدل ذو المواهب
رئيس فاس كاشف الغيوم وعالم المنطوق والمفهـــوم
إليه في بـــــلاده يشـــــار عليه في المعـــارف المـدار
صحبته في مصر في وفادته فجاد بالكثير من إفـــادته
أجازني بكـــل مـــايرويـــه من كل ما يفيد أو يمليه[6]

المبحث الثاني: وصف الكتاب.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: إثبات نسبة الكتاب إلى المؤلف.

اسم الكتاب

الكتاب الذي بين أيدينا هو: "تحفة الإخوان في فوات بيع الثنيا بطول الزمان" للشيخ العالم أبي عبد الله تعالى محمد التاودي الطالب ابن سودة. هكذا ورد في كل

(1) انظر: المرجع السابق.
(2) انظر: الروضة المقصودة، 219/1.
(3)انظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (1/ 533).
(4)انظر: المرجع السابق.
(5)انظر: فهرس الفهارس (1/ 256، 257).
(6)انظر: ألفية السند، للزبيدي، ص/ 135.

نسخ المخطوط، فكل النسخ التي اطلعت عليها تبدأ بذكر اسم الكتاب ومؤلفه ولم يسقط في أي نسخ منها اسم الكتاب أو اسم مؤلفه، وهذا يدل على ثبوت صحة اثبات الكتاب للشيخ ابن سودة التاودي رحمه الله تعالى.

المطلب الثاني: موضوع الكتاب وأهميته.

الكتاب عبارة عن جواب لسؤال سُئل عنه الشيخ ابن طالب التاودي رحمه الله؛ حيث استهله بعد الحمد بقوله: "فقد سئلت عن بعض العقار الدور والأرضين؛ بيع بيعا فاسدا؛ كالثنيا تمضي عليه السنون المتطاولة، كالعشرين وأكثر، ثم يقوم البائع مثلا يريد الرد لما ذكر من الفساد، فهل يمكن في ذلك أم لا؟".

فهو يدور حول مسألة بيع الثُّنْيَا وهي: بضم الثاء، كل ما استثنى في البيع مما لا يصح استثناؤه من مجهول وشبهه؛ وأصل الثنيا والاستثناء سواء.[1]

وهذا الاسم خاص بالمالكية وحقيقته واحدة في جميع المذاهب بناء على غالب الصور التي يذكرونها؛ لكن الاسم يختلف فيسمى بيع العهدة عند الشافعية، وبيع الأمانة عند الحنابلة، وبيع الوفا أو المعاملة عند الحنفية... وكذلك سمي بيع الطاعة، وبيع الجائز.[2]

وبيع الثنيا عند المالكية كما ذكر ابن رشد في المقدمات: أن بيوع الشروط كلها تسمى بيوع الثنيا.[3].

وقال ابن عرفه: "عم ابن رُشْد لفظ بيع الثنيا في بياعات الشروط النافية وخصصه الأكثر بمعنى قولها في بيوع الآجال، من ابتاع سلعة على أن البائع متى ما رد الثمن، فالسلعة له، لم يجز؛ لأنه سلف جر نفعًا.[4]

وبيع الثنيا من البيوع المنهي عنها، إن كان المستثنى مجهولا؛ لأن استثناء المجهول من المعلوم يجعل الباقي مجهولا؛ لما روى جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم:" نهى عن المحاقلة والمزابنة والثنيا"[5]، زاد النسائي، والترمذي، وابن حبان - وصححاه -: " إلا أن تعلم".[6]

---

(1) انظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار (1/ 132).

(2) انظر: والفتاوى الهندية 3/ 295؛وحاشية ابن عابدين: 4/ 246، 247، مواهب الجليل 4/ 373؛ وكشاف القناع 3/ 149، 150؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة 105.

(3) انظر: المقدمات 2/ 542

(4) انظر: المختصر الفقهي لابن عرفة (5/ 313)

(5)أخرجه البخاري (فتح الباري 5 / 50) ومسلم (3 / 1174). فقد أخرجه الترمذي (3 / 576)

(6) أخرجه الترمذي (3 / 576)

وتكمن أهمية المسألة في كونها من مسائل النوازل كما وصفها أبو القاسم العميري في تعليقه على ما كتبه التاودي رحمه الله، وما يحتاجه الناس في معاملاتهم وتعم به البلوى تكون الحاجة في بيانه وتفصيله أشد وتأخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز، وقد تعددت أقوال علماء المالكية في هذه المسألة، فأراد رحمه الله تحريرها، وقد حشد نقولات كثيرة عن علماء المذهب، وتتبع غالب كتبه وذكر في أول الرسالة من لم يتطرق لهذه المسالة من علماء المالكية، ومن بينها وتكلم فيها، مما يدل على استقصائه وبحثه للمسألة والوقوف على آراء العلماء فيها حتى خرج بالرأي المترجح في نظره رحمه الله.

المطالب الثالث: وصف نسخ الكتاب المخطوطة.

النسخة الأولى: الأصل. ورمزت لها بالرمز: [أ].

وهي نسخة ضمن مجوع مودع في مكتبة الملك سلمان بن عبدالعزيز-جامعة الملك سعود في الرياض **برقم:**(6/5189م)، وظهر من صفاتها الآتي:

عدد لوحاتها: (3) لوحات.

عدد الأسطر: في كل صفحة 26 سطراً.

مقاس الصفحة: 16× 28.

اللغة: عربي.

الخط: مغربي.

تتميز هذه النسخة: بوضوح الخط؛ وليس هناك تداخل بين الكلمات، ولا بين الحروف في الكلمة الواحدة، والحروف واضحة، بيان العنوان واسم المؤلف، وبعض الكلمات كتبت باللون الأحمر، وبعضها باللون الأزرق.

عنوان المخطوط: تحفة الإخوان في فوات بيع الثنيا بطول الزمان.

المؤلف: محمد بن الطالب ابن محمد بن علي ابن سَوْدَة التاودي المتوفي (1209هـ).

أولها: بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم هذا كتاب تحفة الإخوان في فوات بيع الثنيا بطول الزمان للشيخ العالم لأبي عبد الله تعالى محمد التاودي الطالب ابن سودة.

أخرها: والحمد لله رب العالمين وصل الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسلما. وكتبه العبد الضعيف محمد لطف الله به وبالمسلمين آمين.

النسخة الثانية: ورمزت لها بالرمز: [ب].

وهي نسخة ضمن مجموع مودع في مكتبة الملك سلمان بن عبدالعزيز-جامعة الملك سعود في الرياض **برقم: (6/7305م)**

عدد الأسطر: في كل صفحة 29 سطراً.

مقاس الصفحة: 15 × 27.

اللغة: عربي.

الخط: مغربي.

تتميز هذه النسخة: كتب العنوان واسم المؤلف بشكل واضح وخط بارز باللون الأحمر، لكن يلحظ عليها بعض الكلمات غير واضحة في التصاق الصفحتين في اللوحة الواحدة.

أولها: بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم هذا كتاب تحفة الإخوان في فوات بيع الثنيا بطول الزمان للشيخ العالم لأبي عبد الله تعالى محمد التاودي الطالب ابن سودة.

أخرها: وكتب عبدالله تعالى أبو القاسم بن سعيد العميري كان الله له.هـ عدد لوحاتها: (3) لوحات.

النسخة الثالثة: ورمزت لها بالرمز: [ج].

وهي نسخة ضمن مجموع مودع في خزانة القرويين في فاس، برقم: 1199

عدد لوحاتها: (4) لوحات.

عدد الأسطر: في كل صفحة 27 سطراً.

مقاس الصفحة: 16 × 25.

اللغة: عربي.

الخط: مغربي.

تتميز: بوضوح بعض العناوين باللون الأحمر لكن يلحظ في جملتها عدم وضوح الخط.

أولها: بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم هذا كتاب تحفة الإخوان في فوات بيع الثنيا بطول الزمان للشيخ العالم لأبي عبد الله تعالى محمد التاودي الطالب ابن سودة.

أخرها: وكتبه عبدالله تعالى أبو القاسم ابن سعيد العميري كان الله له آمين.

النسخة الرابعة: ورمزت لها بالرمز: [د].

وهي نسخة مودعة في مؤسسة الملك عبد العزيز – الدار البيضاء في المغرب.

عدد لوحاتها: (4) لوحات.

عدد الأسطر: في كل صفحة 28 سطراً.

اللغة: عربي.

الخط: مغربي.

تتميز بوضوح الخط، وكتبت بعض الكلمات باللون الأحمر.

أولها: بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وتسليما. هذا كتاب تحفة الإخوان في فوات بيع الثنيا بطول الزمان للشيخ العالم المحقق المتقن لأبي عبد الله تعالى محمد التاودي الطالب ابن سودة تجاوز الله عنه آمين وأدام به النفع آمين آمين آمين.

أخرها: ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وأعنا يا عظيم يا خير الناصرين وأخلص العمل لوجهك الكريم آمين والحمد لله رب العالمين.

المطلب الرابع: منهج التحقيق.

جرى العمل في تحقيق الكتاب وفق المنهج الآتي:

1- المقابلة على أربع نسخ، اعتمدت النسخة التي ظهر لي أنها أصح النسخ، نسختها وقابلتها على النسخ الثلاث التي حصلت عليها؛ حيث ظهر لي أن نسخة مكتبة الملك سلمان في جامعة الملك سعود ذات الرقم: (6/5189م) هي أسلمها وأصحها فجعلتها الأصل، ورمزت لها بـ [أ].

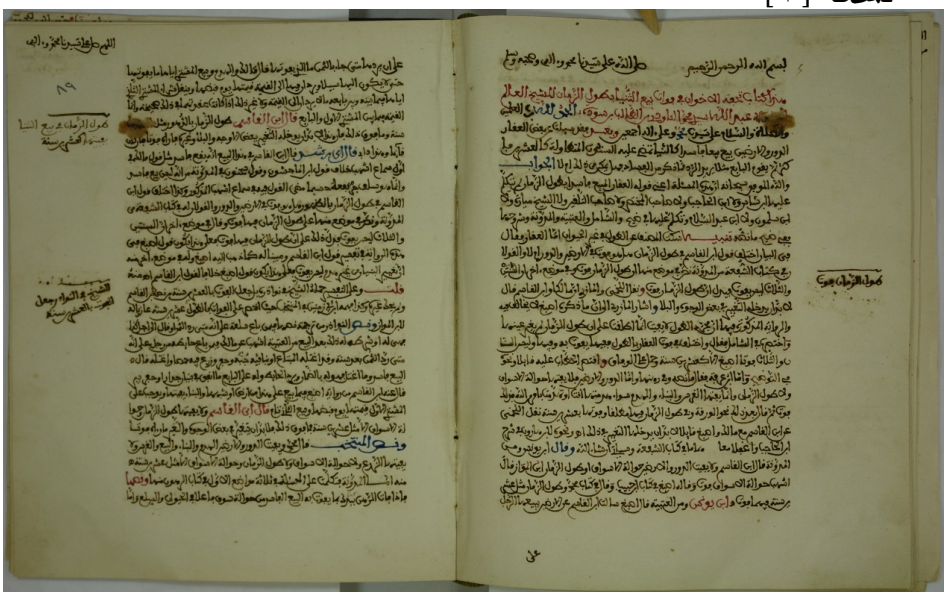
2-نسخت المخطوط حسب الرسم الإملائي الحديث، مراعياً علامات الترقيم.

3- عند وجود سقط في النسخة الأصلية فإنني أشير في الهامش إلى مصدر الزيادة من النسخ الأخرى، كما أنني أفعل ذلك عند وجود تصحيف واضح أو خطأٍ بين، مع التنبيه إلى ذلك في الهامش.

4- عندما يكون السقط من نسخة أخرى، وإن كان السقط أو اختلاف اللفظ بين النسخة المعتمدة والنسخ الأخرى يسيراً لا يتجاوز كلمة أو كلمتين، فإنني أضعه بين معكوفتين، مع الإشارة في الهامش إلى المخطوطة التي سقط منها ثم أشير في الهامش إلى أنها سقطت من نسخة كذا وكذا، أو أن في نسخة كذا وكذا عبارة كذا وكذا.

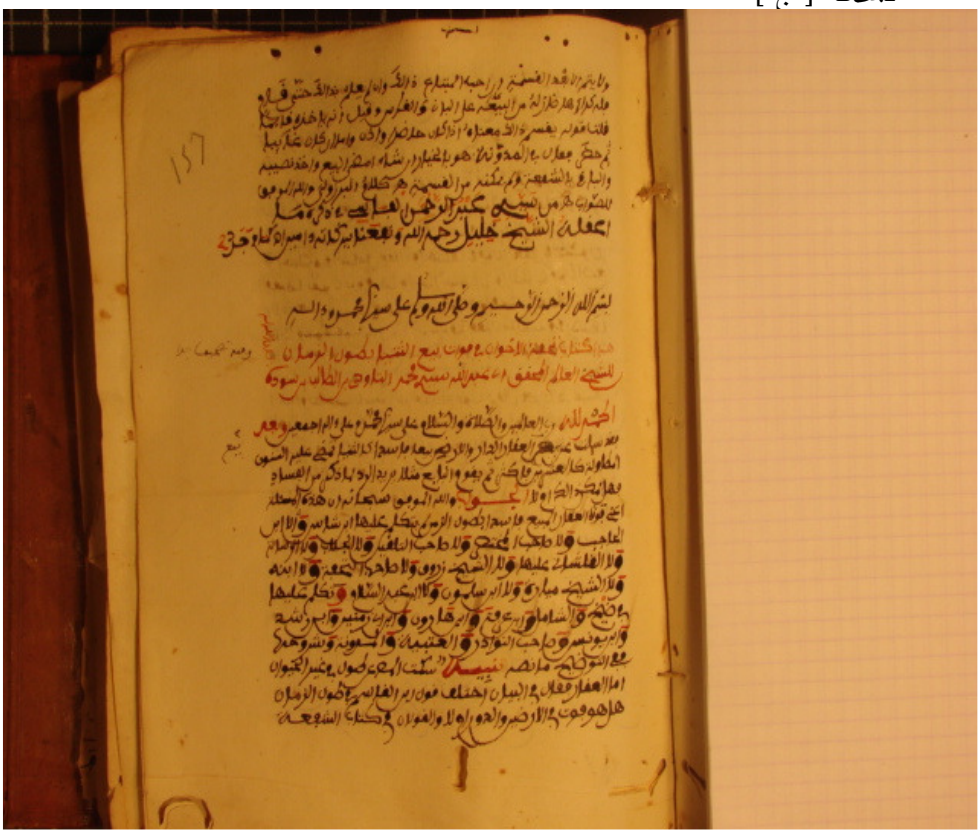
5- حرصت على ذكر جميع الفروق بين جميع النسخ حتى ولو كان الفرق ليس جوهرياً، ولا مهماً، ولا أثر له على الكتاب، وفعلت ذلك من باب الأمانة العلمية، ما استطعت إلى ذلك سبيلا، وحرصت ألا يفوتني شيئاً من هذه الفروق إلا ما ند عن البصر.

نسخة [أ]

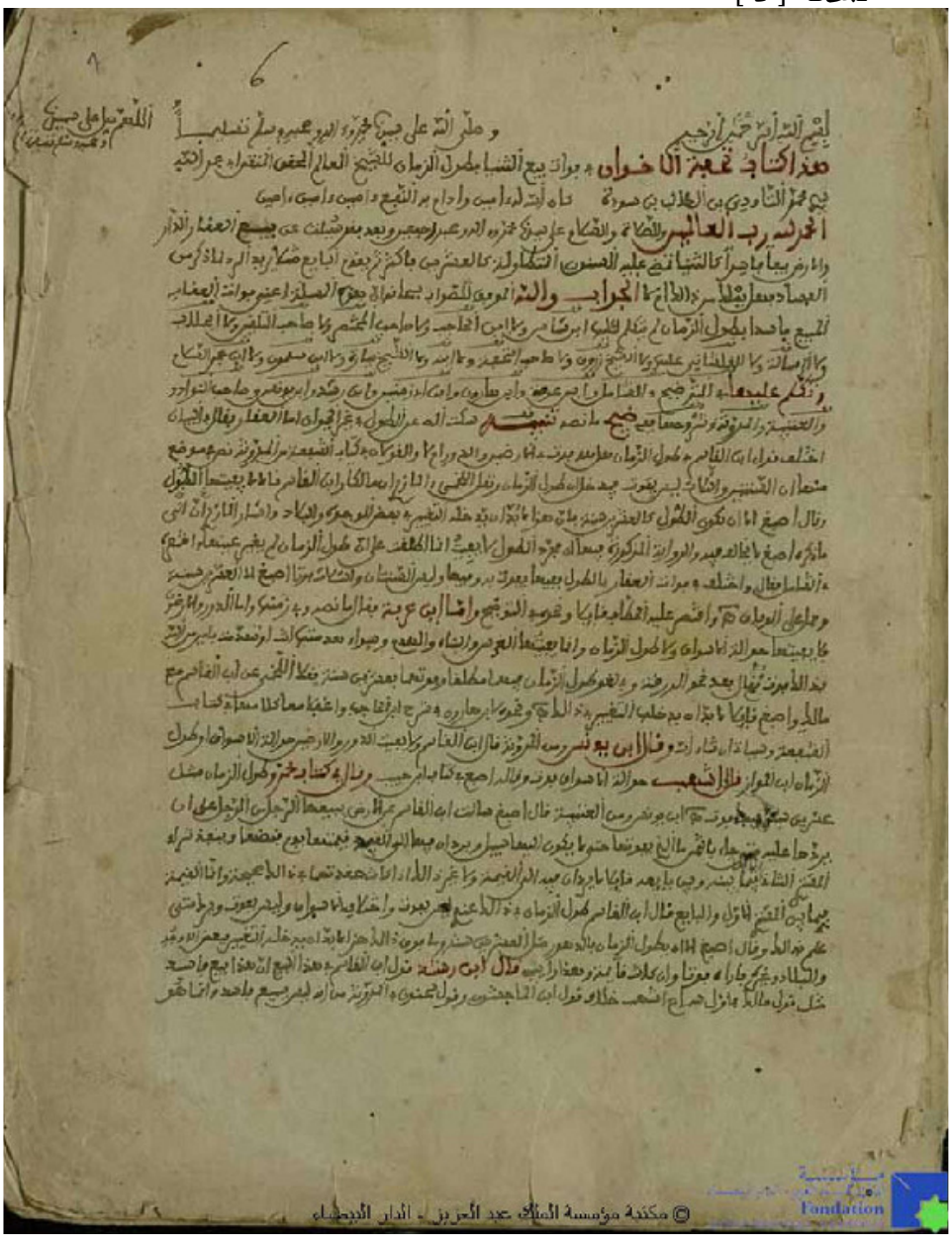


نسخة [ب]

نسخة [ج]



نسخة [د]



القسم الثاني: النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم[1].

هذا كتاب تحفة الإخوان في فوات بيع الثنيا بطول الزمان[2] للشيخ العالم[3] أبي عبد الله تعالى محمد التاودي الطالب ابن سودة[4].

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله أجمعين.

وبعد: فقد سُئلت عن بعض العقار -الدور والأرضين- بيع بيعا فاسدا كالثنيا تمضي عليه السنون المتطاولة كالعشرين وأكثر، ثم يقوم البائع مثلا يريد الرد [فما][5] ذكر من الفساد فهل يمكن في ذلك أم لا؟

الجواب: -والله الموفق سبحانه- أن هذه المسألة "أعني قوله العقار المبيع فاسدا بطول الزمان" لم يتكلم عليه ابن شاس[6]، ولا ابن الحاجب[7]، ولا صاحب المختصر[8]،

---

(1) زيادة في (د): تسليما.

(2) هذا هو عنوان الكتاب المدون في جميع نسخ المخطوط، ويحسن بنا بيان معنى هذا العنوان:
"تحفة": البِرُّ واللَّطَفُ، والطُّرْفَةُ، جمعها: تُحَفٌ، وقد أَتْحَفْتُهُ تُحْفَةً: إذا أَطْرَفْتَه بها. انظر: لسان العرب (1/ 421)، القاموس المحيط (ص: 794)، تاج العروس (23/ 52).
"فوات": قال ابن فارس في مقاييس اللغة (4/ 457): "الْفَاءُ وَالْوَاوُ وَالتَّاءُ أُصَيْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ إِدْرَاكِ الشَّيْءِ وَالْوُصُولِ إِلَيْهِ"، والمراد به هنا أي فوات الفرصة وذهابها.
"بيع الثُّنيا": بضم الثاء، كل ما استثنى في البيع مما لا يصح استثناؤه من مجهول وشبهه؛ وأصل الثنيا والاستثناء سواء. انظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار (1/ 132).

(3) زيادة في (د): المحقق المتقن.

(4) زيادة في (د): تجاوز الله عنه آمين وأدام به النفع آمين آمين آمين.

(5) في (ب): لما.

(6) هو: عبد الله بن محمد بن نجم بن ساس ، نجم الدين، شيخ المالكية في عصره بمصر، توفي مجاهدا أثناء حصار الفرنج لدمياط سنة 616هـ، من مصنفاته : الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة،في الفقه ، أختصره ابن الحاجب. انظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص/ 165، والأعلام للزركلي 269/4 ، وشذرات الذهب 669/5.

(7) هو: عثمان بن عمر أبي بطر بن يونس المعروف بابن الحاجب، ولد في إسنا ونشأ في القاهرة ودرس بدمشق وتخرج به بعض المالكية ثم رجع الي مصر فاستوطنها كان من كبار العلماء بالعربية وفقهيا من فقهاء المالكية بارعا في العلوم الاصولية، من تصانيفة: مختصر الفقه، ومنتهي السول والأمل في علمي الاصول والجدل في اصول الفقه، وجامع الامهات في فقه المالكية، توفي سنة: 646هـ. انظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (1/ 674)، الديباج المذهب ص/ 189.

(8) يقصد مختصر ابن إسحاق بن موسى بن شعيب المالكي المعروف بالجندي، من كبار الفقهاء المالكية، أقام بالقاهرة، وجاور بمكة، توفي: في ربيع الاول سنة 767 هـ.

ولا صاحب التلقين[1]، ولا الجلاب[2]، ولا الرسالة[3]، ولا القلشاني عليها[4]، ولا الشيخ زروق[5]، ولا صاحب التحفة[6]، ولا ابنه[7] ولا الشيخ ميارة[8]، ولا ابن سلمون[9]، ولا ابن عبد السلام[10].

وهذا الكتاب اختصره لتبين ما به الفتوى، وما هو الراجح، فطرح الاختلافات باعتماد ما تحرر لديه وكان في تعيينه للراجح المعتمد عليه موفقاً غاية التوفيق، وبذلك امتاز على كل المختصرات، وأصبح متعلق بحب الناس حتى بلغ ما كتب عليه ما يزيد عن مائة كتاب. انظر: الدرر الكامنة لابن حجر (2 / 86) والنجوم الزاهرة لابن تغري (11/ 92) وحسن المحاضرة للسيوطي (1 / 262).

(1) هو: عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد بن الحسين بن هارون بن مالك أبو محمد الفقيه المالكي، من مؤلفاته: التلقين في فروع الفقه المالكي، الأدلة في مسائل الخلاف، المعونة في شرح الرسالة، عيون المسائل، وشرح المدونة، توفي بمصر سنة 422هـ. انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك (7/ 220)، طبقات الفقهاء (ص/ 168) ،معجم المؤلفين (226/6، 227).

(2) يقصد كتابه "التفريع" مطبوع. والجلاب هو: عبيد الله بن الحسين بن الحسن أبو القاسم، ابن الجلاب: فقيه مالكي، من أهل البصرة توفي سنة: 378هـ، عائدا من الحج. انظر: سير أعلام النبلاء، (16/ 384)، الأعلام للزركلي (4/ 193).

(3) يعني بها رسالة ابن أبي زيد القيرواني، وهو: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، فقيه مالكي، لقبه: (مالك الصغير) ، من مؤلفاته:(النهي عن الجدال) و (إعجاز القرآن) و (النوادر والزيادات) و (الرسالة)، توفي سنة:386 هـ أو389 هـ انظر:سير أعلام النبلاء، (12/ 490).

(4) أي لم يذكره القلشاني في شرحه على رسالة أبي زيد القيرواني. والقلشاني هو: أحمد بن محمد بن عبد الله، أبو العباس القلشاني، نسبته الى قلشان، من نواحي تونس، تولى قضاء قسنطينة بتونس، وانقطع للإمامة بالزيتونة إلى أن توفي سنة: 863هـ، من كتبه (شرح الرسالة لابن أبي زيد القيرواني) و (شرح مختصر ابن الحاجب الفرعي) و (شرح المدونة). انظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (2/ 137)، الأعلام (1/ 229).

(5) أي لم يذكره زروق في شرحه على رسالة أبي زيد القيرواني، وهو مطبوع. و زروق هو: أحمد بن محمد البرنسي الفاسي، المعروف بزروق،من كتبه: (شرح مختصر خليل فى فقه المالكية)، و(شرح رسالة أبى زيد القيراونى)، وغيرهما، توفى فى تكرين من أعمال طرابلس الغرب، سنة: 899 هـ. انظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (1/ 222)، وشذرات الذهب، لابن العماد (7/ 362).

(6) هو: أبو بكر بن عاصم المتوفى سنة: 829 هـ ، وكتابه التحفة، اعتمدها أهل المذهب وشروحها. انظر: الأعلام 274/7.

(7) وابنه: أي ابن صاحب التحفة، وهو: أبو يحيى بن أبي بكر ابن عاصم، المتوفى: بعد 857 هـ.

(8) أي لم يذكره ميارة في كتابه: شرح التحفة، ولا الدر الثمين، وكلاهما مطبوعان. وميارة هو: محمد بن أحمد بن محمد، أبو عبد الله، ميارة: فقيه مالكي. من أهل فاس، من مؤلفاته: (الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام)،و (الدر الثمين في شرح منظومة المرشد المعين)، و(تكميل المنهج للزقاق). انظر: الأعلام (6/ 12).

(9) هو: عبد الله بن على بن عبد الله بن على بن سلمون الكنانى أبو محمد ولد بغرناطة وتوفى فى رقعة طريف سنة:741هـ، من كتبه الشافى فى تحرير ما وقع من الخلاف بين التبصرة والكافى فى فروع المالكية. انظر: الإحاطة في أخبار غرناطة (3/ 306).

(10) يعني في كتابه: "شرح مختصر ابن الحاجب الفرعي". وابن عبدالسلام هو: الإمام القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن يوسف بن كثير الهواري المالكي التونسي، العالم الفقيه الذي أخذ عنه جلة من العلماء منهم ابن عرفة وابن خلدون، توفي سنة: 749هـ. انظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (2/ 330)، الأعلام (6/ 205).

وتكلم عليها بما في توضيح[1]، والشامل[2]، وابن عرفة[3]، وابن هارون[4]، وابن زمنين[5]، وابن رشد[6]، وابن يونس[7]، وصاحب النوادر[8]، والعتبية[9]، والمدونة[10] و[شروحهما] [11][12].

ففي ضيح[13] ما نصه:

---

(1) هو كتاب: "التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب" لخليل بن إسحاق بن موسى المالكي المصري المتوفى سنة: 776هـ، وهو مطبوع ومحقق في (8) مجلدات.

(2) هو كتاب: "الشامل في فقه الإمام مالك" لبهرام بن عبدالله بن عبدالعزيز أبو البقاء الدميري الدمياطي المالكي، المتوفى سنة 805هـ، وهو مطبوع ومحقق في مجلدين.

(3) يعني في كتابه: المختصر الفقهي. وهو: محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، ولي الفتيا بالجامع وكان أشهر رجالها في عصره وإليه المفزع فيها من تونس وغيرها، توفى سنة: 803هـ انظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (2/ 331).

(4) يعني في كتابه شرح مختصر ابن الحاجب. وابن هارون هو: أبو عبدالله محمد بن هارون الكناني التونسي الإمام في الفقه وأصوله، من مؤلفاته: شرح مختصر ابن الحاجب الأصلي، ومختصره الفرعي، وشرح المعالم الفقهية، وشرح التهذيب، وشرح الحاصل، توفي سنة: 750هـ. انظر: شجرة النور الزكية .211/1.

(5) يعني في كتابه منتخب الأحكام. وابن زمنين هو:أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن أبي زمنين المري القرطبي، الفقيه الحافظ، المتوفى سنة: 399هـ، من مؤلفاته: تفسير القرآن العظيم، المغرب في اختصار المدونة، وشرح مشكلها، وغير ذلك، انظر: تاريخ علماء الأندلس101/1، الديباج ص/ 365.

(6) يعني في كتابه البيان والتحصيل. وابن رشد هو: أبو الوليد، محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد، القرطبي، القاضي، شيخ المالكية، توفي سنة 520 هـ، من تصانيفه " المقدمات الممهدات "، و " البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل "، و " اختصار المبسوطة "، و " اختصار مشكل الآثار " للطحاوي، وغيرها،. انظر: الديباج المذهب، لابن فرحون، ص/ 248، وشجرة النور الزكية، 1/ 129.

(7) يعني كتابه: "الجامع لمسائل المدونة" وابن يونس هو: أبو بكر، محمد بن عبد الله بن يونس التميمي، الصقلي، الإمام الحافظ، الفقيه الفرضي، المتوفى سنة:451 هـ. انظر: ترتيب المدارك، لعياض: 8/ 114، والديباج المذهب، لابن فرحون، ص/274، وشجرة النور الزكية، 1/ 111.

(8) يعني في كتاب: "النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات"، وهو مطبوع محقق في (15) مجلدا، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني، المتوفى: 386هـ.

(9) يعني في كتاب: "المستخرجة من الأسمعة"واشتهر بـ"العتبية"، لمحمد بن عبد العزيز العتبي القرطبي، المتوفى: 255هـ وهي مطبوعة مع البيان والتحصيل.

(10) يعني: المدوّنة، لعبد الرحمن بن القاسم المتوفي سنة: 191هـ، تلميذ الإمام مالك، وأحد رواة الموطأ، وهي من أعظم الكتب في فروع المالكية.

([11]) في (ج) شروحها.

(12) من شراح المدوّنة: ابن عبدوس المتوفى سنة 260 هـ، وابن محرز المتوفى سنة 299 هـ، وقاسم بن خلف الجبيري المتوفى سنة 378 هـ، وابن زمنين المتوفى سنة 399 هـ، وعمر بن أبي الطيب القيرواني المتوفى سنة 430 هـ، وابن المرابط الطلمنكي المتوفى سنة 485 هـ، وخليل بن إسحاق الجندي صاحب المختصر المتوفى سنة 767 هـ، وأبي عمران العبدوسي المتوفى سنة 776 هـ، وغيرهم ممن شرحها، أو علّق على شرحها، أو تهذيبها. انظر: جامع الشروح والحواشي، لعبد الله محمد الحبشي: 3/ 1912 وما بعدها.

(13) عبارة يختصر بها اسم كتاب: "التوضيح".

تنبيه: سكت المصنف عن الطول في غير الحيوان؛ أما العقار فقال في البيان: اختلف قول ابن القاسم في طول الزمان هل هو فوت في الأرضين والدور أم لا؟ والقولان في كتاب الشفعة من المدونة، نص في موضع منها:[1] أن طول الزمان فوت، وفي موضع آخر أن السنتين والثلاث ليس بفوت، فيدل أن طول الزمان فوت.

ونقل اللخمي[2]، والمازري[3]، أن مالكاً وابن القاسم[4] [قال] [5]: لابد أن يدخله التغيير في بعض الوجوه والبلى، وأشار المازري إلى أن ما ذكره أصبغ[6] لا يخالف فيه، والرواية المذكورة فيها: أن مجرد الطول لا يفيت إنما أطلقت على أن طول الزمان لم يغير عينها[7].

واختصرها في الشامل فقال: واختلف في فوت العقار بالطول ففيها: يفوت به، وفيها: وليس السنتان والثلاث فوتاً. أصبغ إلا كعشرين سنة، وحمل على الوفاق[8].

واقتصر [الحطاب] [9][10] عليه قائلا ونحوه في التوضيح[11].

وأما ابن عرفة فقال ما نصه: وفي دونهما، وأما الدور والأرضين فلا يفيتها حوالة[12] الأسوق ولا طول زمان، وإنما يفيتهما الغرس، والبناء، والهدم[13]، وسواء هدمتها أنت أو انهدمت بأمر من الله، فذلك فوت، ثم قال بعد ذلك -نحو الورقة- وفي

---

(1) سقط في (د): أن طول الزمان فوت وفي موضع آخر، وفي (ج) زيادة: زيادة في الأرضين والدور أم لا.

(2) هو: أبو الحسن، علي بن محمد الربعي، القيرواني، المعروف باللخمي، نزل سفاقس، كان فقيهاً فاضلاً ديناً متفنناً، له تعليق كبير على المدونة سماه " التبصرة " أورد فيه آراء خرج بها عن المذهب، توفي سنة: 478 هـ انظر: ترتيب المدارك، 4/ 797، والديباج المذهب، ص/ 203.

(3) هو: أبو عبد الله، محمد بن علي بن عمر بن محمد، التميمي، المازَري، القيرواني، الفقيه المالكي، المعروف بالذكي، توفي سنة: 536 هـ، من مصنفاته: " المعلم بفوائد مسلم "، و " إيضاح المحصول في برهان الأصول "، و " نظم الفرائد في علم العقائد "، و " تعليق على المدونة "، و " شرح التلقين ". انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان: 4/ 285، والديباج المذهب، 1/ 147، وسير أعلام النبلاء،20/ 105.

(4) زيادة في (ب): قال لا يفتها الطول قالا وقال أصبغ إلا أن يكون الطول كالعشرين سنة.

(5) في (ب، ج، د) فإن هذا.

(6) هو: أبو عبد الله أصبغ بن الفرج بن سعيد من أجل أصحاب ابن وهب تلميذ مالك، كان فقيهاً مناظراً ومن أعلم الناس بفقه مالك، توفي يوم الأحد سنة: 225هـ انظر: وفيات الأعيان (240/1)، الأعلام (1/ 333).

(7) التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، لخليل (5/ 511)، وانظر: البيان والتحصيل (8/ 13).

(8) الشامل في فقه الإمام مالك، لبهرام (1/ 587).

(9) سقط في (ب).

(10) هو: محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعينيّ، أبو عبد الله، المعروف بالحطاب: فقيه مالكي، ولد واشتهر بمكة، ومات في طرابلس الغرب، من كتبه (قرة العين بشرح ورقات إمام الحرمين) في الأصول، و (تحرير الكلام في مسائل الالتزام) ، و (مواهب الجليل في شرح مختصر خليل). انظر: الأعلام (7/ 58).

(11) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (4/ 383).

(12) حوالة الأسواق: بمعنى تقلب وتغير الأسعار. انظر: المصباح المنير 158/1.

(13) المختصر الفقهي لابن عرفة (6/ 47).

طول الزمان فيهما مطلقا، وفوتهما بعشرين سنة، نقله اللخمي عن ابن القاسم مع مالك وأصبغ قائلاً: لابد من أن يدخلها التغيير في ذلك[1]. انتهى.

ونحوه كابن هارون في شرح ابن الحاجب، وأغفلا معا كلاهما في كتاب الشفعة وسيأتي إن شاء الله.

وقال ابن يونس ومن المدونة قال ابن القاسم: ولا يفيت الدور والأرضين حوالة الأسواق، أو طول زمان. ابن المواز[2].

قال أشهب[3]: حوالة الأسواق فوت. وقاله أصبغ في كتاب ابن حبيب[4]. وقال في كتاب محمد: وطول الزمان مثل عشرين سنة فيها فوت. انتهى. ابن يونس[5].

ومن العتبية: قال أصبغ: سألت ابن القاسم عن الأرضين يبيعها الرجل[6] على أن يردها متى جاء بالثمن ما الذي يفوتها؟ [قال: مالك: [7] والهدم وبيع المشتري إياها مما يفوتها] [8] حتى لا يكون إليها سبيلا، ويردان فيها إلى القيمة قيمتها يوم قبضها، وينفذ اشتراء المشتري الثاني إياها فيما بينه وبين بائعه؛ ما لا يردان إلى القيمة، ولا غير ذلك إذا كانت عقدتهما في ذلك صحيحة، وإنما القيمة ما بين المشتري الأول والبائع، قال ابن القاسم: طول الزمان بالدهور مثل العشرين سنة وما فوق ذلك، فإن هذا لا بد أن يدخله التغيير ببعض الأوجه والبلى وغيره، فأراه فوتا وإن[9] قائما، وهذا رأيي، قال ابن رشد: [قال] [10] ابن القاسم في هذا البيع إنه يقع

(1) المرجع السابق (6/ 48).

(2) هو: محمد بن إبراهيم بن زياد الاسكندري، المعروف بابن المواز كان راسخاً في الفقه والفتيا عالماً في ذلك، وله كتابه المشهور الكبير المعروف بالموازية، وله كتاب الوقوف، وتوفي رحمه الله بدمشق سنة: 266هـ. انظر: الديباج 2/ 166، 167، وشجرة النور الزكية، 68/1.

(3) هو: أشهب بن عبد العزيز بن داود بن إبراهيم أبو عمر القيس العامري الجعدي، وأشهب لقب. قال فيه الشافعي (ما رأيت أفقه من أشهب) انتهت إليه الرياسة بمصر بعد ابن القاسم، وتوفي رحمه الله بمصر سنة:204هـ.انظر: الديباج 1/ 307.

(4) هو: عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون السلمي، يكنى أبي مروان، توفي رحمه الله سنة:238هـ، انظر: الديباج 2/ 8.

(5) الجامع لمسائل المدونة، لابن يونس (12/ 711).

(6) زيادة في (د): من الرجل.

(7) زيادة في (ب، ج): الغرس والبناء معا يفتها قال مالك.

(8) سقط في (د).

(9) زيادة في (د): كان.

(10) في (د): قول.

فاسد مثل قول مالك في أول سماع أشهب؛ خلاف قول ابن الماجشون[1]، وقول سحنون[2] في المدونة من أنه ليس ببيع فاسد، وإنما هو سلف جر منفعة حسبما مضى القول فيه في سماع أشهب المذكور.

وكذا اختلف قول ابن القاسم في طول الزمان بالدهور، هل هو فوت في الأرضين والدور؟ والقولان له في كتاب الشفعة من المدونة، ونص في موضع منها على طول الزمان فيها فوت، وقال في موضع آخر: إن السنتين والثلاث ليس فيها بفوت فدل [ذلك] [3] على أن طول الزمان فيها فوت؛ فعلى هذا يكون قول أصبغ في هذه الرواية في تفسير قول ابن القاسم، ومبينا له كما ذهب إليه أصبغ، وله في موضع آخر منه أن تغيير البنيان من غير هدم ليس بفوت، فعلى هذا يكون قول أصبغ [خلافا] [4] لقول ابن القاسم. انتهى[5].

قلت: وعلى التفسير حمله الشيخ[6] في نوادره بل جعل الفوت بالعشرين سنة من نص ابن القاسم ولم يحده غيره.

[وكذا] [7] قيّمه ابن أبي زمنين في المنتخب؛ حيث اقتصر على الفوات بالطول عشرين سنة عازياً له لابن المواز[8].

ونص النوادر من ترجمته نص: فيمن باع سلعة على أنه متى [9] رد الثمن، أو قال إلى أجل كذا، فهي له أو شرط له ذلك بعد البيع[10].

---

(1) هو: عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون كنيته أبو مروان ويقال دينار، والماجشون هو أبو سلمة والماجشون المورد بالفارسية سمي بذلك لحمرة في وجهه، وقيل أنهم من أهل أصبهان، انتقلوا إلى المدينة عليه سحنون، توفي رحمه الله سنة:213هـانظر: الديباج 6/2 ،ومرآة الجنان . 53/2.

(2) هو: أبو سعيد عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقب بسحنون باسم طائر حديد الدهن بالمغرب يسمونه سحنون لحدة ذهنه في المسائل وذكائه، صنف كتاب المدونة في مذهب الإمام مالك وأخذها عن ابن القاسم وعليها يعتمد أهل القيروان، وكان أول من شرع في تصنيف المدونة أسد بن الفرات الفقيه المالكي بعد رجوعه من العراق وأصلها أسئلة سئل عنها ابن القاسم فأجابه عنها وجاء بها أسد إلى القيروان، وكتبها عنه سحنون، وتوفي رحمه الله سنة:240هـ، انظر: الديباج 30/2.

(3) في (د): من قوله أن الزمان الطويل.

(4) في (ب): مخالفا.

(5) العتبية مع البيان والتحصيل (8/ 12، 13).

(6) يطلق الشيخ عند المالكية على أبي زيد القيرواني صاحب النوادر.

(7) في (ب): وهذا ما.

(8) منتخب الأحكام، لابن زمنين، 805/7.

(9) زيادة في (ج): ما.

(10) النوادر والزيادات (6/ 160).

من العتبية: أشهب عن مالك فيمن باع حائطه من رجل على أنه متى رد الثمن بعد سنة وقد اغتله المبتاع، أو بنى فيه وحفر وزرع فيه [حمصا] [1] [و] [2] اغتله قال: البيع فاسد، وما اغتل فهو له بالضمان ويرد الحائط، وله على البائع ما أنفق في بنيان جدار أو حفر بئر، قال عنه ابن القاسم من رواية أصبغ: فيما بيع على هذا من أرض أو شبهها، والبناء يفيتها[3]، ويوجب على المشتري الأول قيمتها يوم قبضها، وبيع الثاني تام. قال ابن القاسم: ولا يفيتها طول الزمان، و[4] حوالة الأسواق إلا مثل عشرين سنة فما فوق ذلك فلا بد أن يتغير في بعض الوجوه، والتغير ما رآه فوتاً[5][6].

ونص المنتخب: قال محمد: ويفيت الدور والأرضين الهدم، والبناء، والبيع، والغرس، ولا يفيتها الزرع، ولا حوالة الأسواق، ولا طول [الزمان] [7] وحوالة [الأسواق] [8] إلا مثل عشرين سنة. انتهى[9].

أما المدونة فتكلمت على المسألة في ثلاثة مواضع: الأول في كتاب الرهون منها[10] ونصها: فإذا فات الرهن بيدك بما يفوت به البيع الفاسد من حوالة سوق فأعلى في الحيوان والسلع، وأما الدور والأراضون فلا يفيتها حوالة الأسواق ولا طول الزمان، وإنما يفيتها الغرس والبناء والهدم، وسواء هدمتها أنت، أو تهدمت بأمر من الله فذلك فوت. [11]

والثاني والثالث في كتاب الشفعة منها قال: قال أولا وإن قال البائع: بعت الشقص بمائتين وقال [المبتاع] [12]: بمائة وقال الشفيع: بخمسين، أو لم يدع شيئاً فإن لم تفت الدار بطول زمان، أو تهدُّم أو تغير المساكن، أو بيع، أو هبة ونحوه، وهو بيد المبتاع أو البائع، فالقول قول البائع، ويترادان بعد التحالف ثم ليس للشفيع أن

---

(1) في (ب، ج، د) قصبا.
(2) في (د): أو.
(3) زيادة في (ب، ج): أو الهدم وبيعها يفيتها.
(4) زيادة في (ب): لا.
(5) زيادة في (د): من النوادر.
(6) النوادر: (6/ 160).
(7) في (ج): الزمن.
(8) سقط في (ج).
(9) منتخب الأحكام، 805/7.
(10) زيادة في (ب): من المدونة.
(11) انظر: التهذيب في اختصار المدونة 65/4.
(12) في (د): البائع.

يقول: إنما آخذها بمائتين ولا يردوا البيع، ولا شفعة حتى يتم البيع فتصير العهدة على المبتاع. [وههنا هي على البائع، وإذا تغيرت الدار بما ذكرنا وهي في يد المبتاع] [1] صدق مع يمينه وأخذها الشفيع بذلك.انتهى[2].

ثم قال ثانيا: ويفيت الرباع[3] في البيع الفاسد: الهدم، والبناء، والغرس، وليس تغير سوق الرباع فوتاً[4]، أو طول المدة السنتين[والثلاث][5]. انتهى[6].

وحاصله: أن في رهونها وأخذ من الشفعة أيضا أن طول الزمان في العقار وغيره [مفيتا] [7] وفي شفعتها أنه مفيتا، وأن طول المدة السنة والسنتين لا يعرفه مفيتا، فيحتمل الخلاف[8]، ويحتمل الوفاق، يحمل ما في الرهون من عدم الفوات بالطول بما إذا لم يكثر، بأن لم يبلغ العشرين سنة [وما في الشفعة على ما إذا كثر بأن بلغها كما لأصبغ، وأما في الرهون في الطول التي يتغير فيه الرباع] [9] وما في الشفعة في الطول التي من شأنها أن تتغير فيه.

هذا حاصل ما لأبي الحسن[10] وعياض[11] في التنبيهات[12]، وأشار ابن رشد في البيان إلى شيء منه[13].

---

(1) سقط في (ب، ج).

(2) المدونة 4/ 221.

(3) الرباع: هي المَنازل، قال الأصمعي: الربع الدار بعينها حيث كانت والربع المنزل في زمن الربيع خاصة. انظر: تاج العروس (21/ 46)، مشارق الأنوار على صحاح الآثار (1/ 279).

(4) زيادة في (ب): ولا أعرف أن تغير البناء.

(5) سقط في (ب).

(6) انظر: المدونة 4/ 221.

(7) في (ب): يفيت.

(8) زيادة في (ب): فيكون فيه خلاف.

(9) سقط في (د).

(10) هو: أبو الحسن علي بن عبد الله بن إبراهيم الأنصاري يعرف بالمتيطي، ومتيطة قرية من أجوار الجزيرة الخضراء بالأندلس، من مؤلفاته: "النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام" اعتمده المفتون والحكام، واختصره أعلام منهم ابن هارون، توفي رحمه الله سنة: 570هـ انظر: شجرة النور الزكية 1163، ومعجم المؤلفين . 7 / 129.

(11) هو: القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليصبحي، من مؤلفاته: " التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة"، و"ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك" وغير ذلك، وتوفي سنة: 544هـ انظر: شجرة النور الزكية 140/1، 141، والديباج 46/2 .

(12) انظر: 1833/3، 1834. والتنبيهات: كتاب للقاضي أبو الفضل عياض، واسم الكتاب: التنبيهات المستنبطة في شرح مشكلات المدونة والمختلطة، وهو كتاب مطبوع في دار ابن حزم- بيروت، ومحقق حققه: د.محمد الوثيق، ود.عبد النعيم حميتي.

(13) البيان والتحصيل 13/8.

فأما كلام ابن رشد فقد تقدم. وأتيت بكلام أبو الحسن برمته [فقد] [1] تضمن ما في التنبيهات مع زيادة من عنده، ونص ما تعلق منه بالمسألة دون غيره، قوله: فإن لم تفت الدار بطول زمان المسألة عياض.

قال بعضهم: قوله بطول زمان يدل أن حوالة الأسواق فوتا في اختلاف المتبايعين كما وقع في كتاب محمد. [2]، وما وقع في بعض رواية الأندلسيين[3] أنه فوت في ذلك، وإلى هذا نحى أبو عمران[4].انتهى[5].

ونقل المسألة ابن يونس فإن لم تفت الدار بطول الزمان، أو تغير الأسواق الشيخ، ولعله من بعض الأندلسيين الذي ذكره عياض.

وكذلك استدلوا منها أيضاً على أن ذلك فوت في البيع الفاسد كما قال أصبغ الشيخ، وتقدم في كتاب الرهون أن طول الزمان لا يفيت الرباع وإنما يفيته الغرس والبناء والهدم، عياض. [6].

وقد يقال: أن المراد بطول [الزمن] [7] الذي يتغير به مثله.[8].

وقوله[9]: أو هدم ظاهره أنه يفوت، كما يأتي ظاهره أنه ليس بفوت، عياض: ما يأتي من فعل بني آدم، وقد بين أن تهدم من ذاتها، لضعفها [10]، [11].

قوله: أو بتغيير المساكن جعله هنا فوتا، وفيما يأتي ليس بفوت لصحة البناء، وهذا هو فوت وتقدم في اختلاف المتبايعين أن تغيير المساكن فوت وتقدم الفرق هناك. [12].

---

(1) في (ج) وقد.

(2) النوادر 11/ 176.

(3) الأندلسيون: يشار بهم إلى القاضي عبد الوهاب، وابن زرب، وابن سهل، والباجي، وابن الحاج، وغيرهم.

(4) هو: موسى أبو عمران بن عيسى بن أبي حجاج الغفجومي وغفجوم فخذ من زنانة وهي قبيلة من البربر وأصله من فاس استوطن القيروان وحصلت له بها رياسة العلم، من أحفظ الناس وأعلمهم، له كتاب: "التعليق على المدونة" لم يكمل، توفي أبو عمران رحمه الله سنة:430هـ انظر: الديباج 337/2 ، 338.

(5) معين الحكام 2/ 579.

(6) انظر: الجامع لمسائل المدونة 600/12.

(7) في (ب): الزمان.

(8) في (ج): الدار وتهدم من ذاتها ووجه بهذا الشيخ والطول الذي في كتاب الرهون المراد به الذي لا يتغير به مثله.

(9) يعني في المدونة 417/5.

(10) زيادة في (ب، ج، د) بنائها.

(11) انظر: المدونة 417/5، التنبيهات 1835/3.

(12) انظر: المدونة الكبرى (4/ 221).

قوله: أو طول المدة السنتين والثلاث مفهومه أن أكثر من ذلك فوت، وهو نص المدونة في اختلاف المتبايعين فيما تقدم.[1].

وقوله: لا أعرف أن تغير البناء فوت يقع بهدم منه أن طول المدة ليس بفوت. وهو نص ما في كتاب الرهون في باب غلق الرهن.[2].

فعلى هذا في الكتاب قولان، وأن ذلك قول واحد، وأن الطول الذي في الرهون[3] ما لم يطل جدا وهنا الطول الذي يتغير في مثله الرباع، وتغير البناء هنا معناه الذي لا يخاف معه الهدم، وما تقدم يخاف معه الهدم فلا يؤخذ منه أن طول المدة فوت.

قال أصبغ: وطول الزمان عشرون سنة هو ما تعلق بالمسألة من كلام الشيخ أبو الحسن وإن كان فيه تغيرا.

والحاصل: في فوت ما بيع من العقار[4] فاسدا بطول بمجرده قولان مما في المدونة في موضعين؛ وإن في كون الموضعين خلافا أو وفاقا مجمل[5]،المذكور فيه الفوات على الطول جدا كالعشرين سنة، والمذكور فيه عدمه على الطول لا جدا كالسنتين والثلاث، كما هو لفظها تأويلين الثاني وهو تأويل الوفاق حتى تكون المدونة على قول واحد[6].

الفوت بالطول جدا كالعشرين سنة وأكثر وعدمه فيما دونها، هو مذهب الموازية[7]، ونص النوادر عن ابن القاسم[8]،ولم يذكر ابن أبي زمنين في المنتخب غيره[9]،

---

(1) انظر: المرجع السابق.
(2) انظر: المرجع السابق.
(3) في (ب): الرهان.
(4) زيادة في (ب، د): بيعا.
(5) في (ج، د): يحمل الموضع.
(6) زيادة في (د): فصوص.
(7) الموازية: لمحمد بن إبراهيم بن زياد الاسكندري، المتوفى: 266هـ، المعروف بابن المواز، وهو أجل كتاب ألفه المالكيون وأصحه مسائل وأبسطه كلاماً وأوعبه، وقد رجحه القابسي على سائر الأمهات، في هذا الكتاب جزء تكلم فيه على الشافعي وعلى أهل العراق بمسائل من أحسن الكلام وأبدعه،
(8) النوادر: (6/ 160).
(9) منتخب الأحكام، 805/7.

وكذا ابن بشير[1]، وصاحب المجالس[2]، فترجح سبب ذلك وتقوى، ويكون إليه المصير في القضاء والفتوى.[3].

فإن قلت: كيف يترجح حملها على الوفاق، وهذا ابن عرفة قد حمله على الخلاف تبعا للخمي كما نقله عنه.[4].

قلت: هو معارض لحمل المازري له على الوفاق كما نقله في توضيح عنه[5]، وناهيك بالمازري لو انفرد فكيف وقد وافقه ابن بشير وابن أبي زمنين وغيرهما من المعتبرين.

وأما قول ابن ناجي[6] في قولهما: ولا أعرف إن طول الزمان من السنتين والثلاث فوتا ما نصه لا مفهوم لقوله السنتين والثلاث، وهذا هو المشهور في كتاب محمد هو فوت مثل العشرين سنة، وقاله أصبغ. انتهى.[7]

فهو في عهدته كونه المشهور ولم يذكره عياض، ولا أبو الحسن، ولا المشدالي[8]، ولا الوانوغي[9]، ولا ابن غانم[10] في تكميل التقييد[11].

---

(1) هو: إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير المكني بابن طاهر التنوخي المهدوي، له مؤلفات كثيرة منها كتاب: "جامع الأمهات"، و "أنوار البديعة إلى أسرار الشريعة"، و "التنبيه"، و "التهذيب على التهذيب"، و "المختصر"، لا يعرف تاريخ وفاته إلا أنه قد ذكر في كتابه المختصر أنه فرغ من تأليفه سنة ست وعشرين وخمسمائة هجرية. انظر: الديباج 256/2، وشجرة النور الزكية 126/1.

(2) يعني:كتاب: "عيون المجالس في مسائل الخلاف" لأبي الحسن علي بن عمر بن القصار، المتوفى سنة: 398هـ

(3) انظر: البيان والتحصيل (8/ 12)، مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل (6/ 471)، شرح ميارة (2/ 41)، البهجة في شرح التحفة (2/ 147)، الشامل في فقه الإمام مالك (1/ 587)، المختصر الفقهي (5/ 356).

(4) انظر: المختصر الفقهي (5/ 356).

(5) انظر: التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، لخليل (5/ 511).

(6) هو: قاسم بن عيسى بن ناجي أبو الفضل أبو القاسم، شارح المدونة، والرسالة، توفي سنة: 837هـ انظر: الحلل السندسية في الأخبار التونسية 707/1، 708.

(7)انظر: شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة (2/ 142).

(8) هو: محمد بن أبي القاسم بن محمد بن عبد الصمد المشدالي أبو عبد الله: فقيه بجاية وإمامها وخطيبها ومفتيها وصالحها. نسبته الى مشذالة إحدى قرى بجاية أو هي بطن من بطون زواوة، من مؤلفاته: "تكملة حاشية الوانوغي على المدونة" في فقه المالكية، و"مختصر البيان لابن رشد، و "مختصر ابحاث ابن عرفة" و "فتاوى" نقل بعضها في "المعيار"، توفي سنة: 866هـ، انظر: الأعلام 228/7، ومعجم المؤلفين 144/11.

(9) هو: أبو عبد الله محمد بن أحمد الوانوغي التوزي، نزيل الحرمين الشريفين، من مؤلفاته:"كتاب على قواعد ابن عبد السَّلام " و" عشرون سؤالا " من المشكلات، بعث بها إلى القاضي البلقيني، فأجابه عنها، فرد عليه الوانوعي بنقض أجوبته توفي بمكة سنة: 819 هـ انظر شجرة النور 243/1، الأعلام 5/ 331.

(10) هو: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن غازي العثماني المكناسي ثم الفاسي شيخ الجماعة بها، من مؤلفاته: " شفاء الغليل في حل مقفل خليل" و"تكميل التقييد"، و"تحليل التقييد" كتابان على المدونة كمل به تقييد أبي الحسن الصغير وحل مشكلات ابن عرفة في مختصره، وحاشية على مختصر الخليل وغير ذلك، تولى الإمامة والخطابة بجامع القرويين، وتوفي سنة:919هـ . انظر: شجرة النور الزكية 1/ 276.

(11) ما زال مخطوطا لم يطبع بعد.

وجعلهما في البيان احتمالين على السواء [1].

وكل من تكلم على المسألة ممن تقدم إما أن يذكر القولين، أو [يقتصر] [2] على الفوات إذا كان الطول كالعشرين سنة. وعليه بقوله السنتين والثلاث [لا] [3]مفهوم له كما قاله أبو الحسن، وكأنه استلهم في ذلك لكلام ابن عرفة المتقدم ولا يتم والله أعلم.

وقال هذا وكتبه عبد الله تعالى محمد التاودي ابن الطالب بن سودة كان الله له آمين.انتهى.

وكتب عليه من الفقهاء المعاصرين الشيخ العلامة قاضي الحضرة الهاشمية أبو القاسم العميري[4] ما نصه: الحمد لله من أمعن النظر في نازلة فوت العقار بطول الزمان[5]، وأعطاها حقها من التأمل، تبين له من حال الإتقان التي جلب عليها كاتب هذه الورقات أن المعتمد فيها أن الطول جدا مفوت، ولا يعكر عليه ما ذكره ابن ناجي في أن المشهور لا يكون فوتا، وأن أئمة المذهب المنقول عنهم ما حرره وقرره ليس فيهم إلا من اقتصر على أنه فوت، أو ذكر الاحتمالين على السواء، وما ظنك أن يكون ابن ناجي اطلع مالم يطلعوا عليه، وقد أجاد كاتبها في تحصيلها وطبق المفصل في إجمالها وتفصيلها والله أعلم.

وكتب عبد ربه أبو القاسم ابن سعيد العميري كان الله له[6][آمين والحمد لله رب العالمين وصل الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسلما. وكتبه العبد الضعيف محمد -لطف الله به وبالمسلمين آمين-] [7].

---

(1) انظر: البيان والتحصيل (8/ 12).

(2) في (ب) تقتصر.

(3) سقط في (ج، د).

(4) هو: أبو القاسم بن سعيد بن ابي القاسم العميري الجابري، التادلي، المكناسي، عالم أديب، ولد بفاس القرويين، وتولى القضاء بمكناس، من مؤلفاته: "التنبيه والإعلام بفضل العلم والاعلام"، و "الورد الندي في ترتيب ما تضمنه شرح التسميط المحمدي"، وشرح على نظم العمل الفاسي،توفي سنة: 1178هـ. انظر: معجم المؤلفين،لكحالة 8/ 101.

(5) في (ج) الزمن.

(6) وفي (د) ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وأعنا يا عظيم يا خير الناصرين وأخلص العمل لوجهك الكريم آمين والحمد لله رب العالمين.

(7) سقط في (ج)، وفي (ب) زيادة: ذلك في العشر الأواخر من شهر الله جمادى الثانية عام 1222هـ.
هذا وأسال الله القبول، وأن ينفع به المسلمين، ويجعله ذخرا لمؤلفه ومحققه يوم الدين، وصلى الله وسلم وبارك على النبي الأمين، وصحابته الغر الميامين، وآل بيته الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

الخاتمة

الحمدلله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وبعد:

فقد انتهيت من تحقيق هذه الرسالة الصغيرة اللطيفة وخرجت بالنتائج التالية:

1- مكانة مؤلفها العلمية والتي برزت من خلال حشده نقولات كثيرة عن علماء المذهب، وتتبع غالب كتبه وذكر في أول الرسالة من لم يتطرق لهذه المسألة من علماء المالكية، ومن تطرق لها، مما يدل على استقصائه وبحثه للمسألة والوقوف على آراء العلماء فيها حتى خرج بالرأي المترجح في نظره رحمه الله.

2-تعد مسألة: " فوات الثنيا بطول الزمان" من مسائل النوازل كما وصفها أبو القاسم العميري في تعليقه على ما كتبه التاودي رحمه الله، التي يعد البحث فيها من الأولويات؛ لحاجة أهل العصر لبيانها من قبل أهل العلم والاجتهاد.

3- تعددت أقوال علماء المالكية في هذه المسألة، وقد تحرر فيها القول بفوات الثنيا عند طول المدة كالعشرين سنة، وعدم فواتها إن كانت المدة قليلة.

أسأل الله العلي القدير أن يتقبل هذا العمل، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وأن يرحم مؤلفه ويجمعنا به في جنات النعيم وسائر المسلمين، وصلى الله وسلم وبارك على محمد آله وصحبه أجمعين،،،

المراجع

1- ألفية السند، لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق وتعليق: محمد بن عزوز، دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، 2006م.

2-الأعلام، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: 1396هـ)الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر،2002 م.

3- الإحاطة في أخبار غرناطة، لأبي عبد الله بن سعد بن أحمد السلماني لسان الدين ابن الخطيب، دار النشر: دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 1424 هـ، 2003 م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. يوسف علي طويل.

4- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، لشهاب الدين أبو العباس أحمد بن خالد الناصري الدرعي الجعفري السلاوي (المتوفى: 1315هـ)، المحقق: جعفر الناصري، الناشر: دار الكتاب، الدار البيضاء، النبوغ المغربي، لعبدالله كنون.

5- البهجة في شرح التحفة، لأبي الحسن علي بن عبد السلام التسولي، دار النشر: دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 1418 هـ - 1998م، الطبعة: الأولى، ضبطه وصححه: محمد عبد القادر شاهين.

6- البيان والتحصيل، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، (المتوفى: 520هـ)، تحقيق: د. محمد حجي وآخرون،الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988م.

7- تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، لعبد الرحمن بن حسن الجبرتي، الناشر: دار الجيل، بيروت.

8- تاج العروس، لمحمد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.

9- التهذيب في اختصار المدونة، لخلف بن أبي القاسم محمد الأزدي القيرواني المالكي، (المتوفى: 372هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2002 م.

10- ترتيب المدارك وتقريب المسالك، لأبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، (المتوفى: 544هـ)، المحقق: عبدالقادر الصحراوي وآخرون، الناشر: مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب،الطبعة: الأولى.

11- التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، لخليل بن إسحاق بن موسى المالكي المصري، (المتوفى: 776هـ)، المحقق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، الناشر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة: الأولى، 1429هـ - 2008م.

12- جامع الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، المحقق: د. بشار عواد معروف، الناشر: دار الجيل، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الثانية 1998م.

13- الجامع لمسائل المدونة، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي (المتوفى: 451 هـ)، المحقق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، الناشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى،توزيع: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، 1434 هـ - 2013 م.

14- حسن المحاضرة، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، الطبعة: الأولى 1387هـ - 1967 م.

15- درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر خواجه أمين أفندي (المتوفى: 1353هـ)، تعريب: فهمي الحسيني، الناشر: دار الجيل، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م.

16- الدرر الكامنة، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)،المحقق: محمد عبد المعيد ضان، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر أباد، الهند،الطبعة: الثانية، 1392هـ، 1972م.

17- الديباج المذهب، لإبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (المتوفى: 799هـ)،تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، الناشر: دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

18- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، المحقق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار الفكر (مصور عن الطبعة السلفية).

19- فيض الملك الوهاب المتعالي بأنباء أوائل القرن الثالث عشر والتوالي، لأبي الفيض عبد الستار بن عبد الوهاب البكري الصديقي الهندي المكي الحنفي، دراسة وتحقيق: د. عبدالملك بن عبدالله بن دهيش.

20- فهرس الفهارس، لعبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: 2، 1982م.

21- الفتاوى الهندية:لمجموعة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثانية، 1310 هـ.

22- القاموس المحيط مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، (المتوفى: 817هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م.

23- رد المحتار على الدر المختار، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر بيروت، لبنان، 1415 هـ/ 1995 م.

24- الروضة المقصودة والحلل الممدودة من مآثر بني سودة، لسليمان الحوات، تحقيق: عبدالعزيز تيلاني، الطبعة الأولى، 1415هـ.

25- سير أعلام النبلاء، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي أبو عبد الله، (المتوفة:748)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، الناشر مؤسسة الرسالة، بيروت،سنة النشر 1413 هـ.

26- شذرات الذهب، لعبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي (المتوفى: 1089هـ)، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط، الناشر دار بن كثير،سنة النشر 1406هـ، دمشق.

27- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم مخلوف (المتوفى: 1360هـ)

علق عليه: عبد المجيد خيالي، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان. لطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م.

28- شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة، لقاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي، (المتوفى سنة 837 هـ) تحقيق: أحمد فريد المزيدي، الطبعة الأولى،1428- 2007 م، دار الكتب العلمية.

29- شرح ميارة، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي، (المتوفى:1072هـ)، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، سنة النشر 1420هـ - 2000م.

30- الشامل في فقه الإمام مالك، لبهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر بن عوض، أبو البقاء المالكي (المتوفى: 805هـ)، ضبطه وصححه: أحمد بن عبد الكريم نجيب، الناشر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة: الأولى، 1429هـ - 2008م.

31- صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

32- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لشمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي، (المتوفى: 902هـ)،الناشر: منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

33-طبقات الفقهاء، لإبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق (المتوفى:476هـ)، تحقيق خليل الميس، الناشر دار القلم، بيروت.

34- كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، (المتوفى:1051هـ)، تحقيق لجنة متخصصة بإشراف عبد العزيز بن إبراهيم بن قاسم، الناشر وزارة العدل، 1430هـ،الرياض.

35- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريق، (المتوفى: 711هـ)، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1414هـ.

36- معجم المؤلفين، لعمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشق (المتوفى: 1408هـ،الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

37-مرآة الجنان، لأبي محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، (768هـ)،الناشر دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، سنة النشر 1413هـ - 1993م.

38- منتخب الأحكام، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله بن إبراهيم الأندلسي المعروف بـ" ابن زمنين"، (المتوفى:399هـ)، دراسة تحقيق: محمد حماد، الناشر: مركز الدراسات والابحاث وإحياء التراث، الرباط، المغرب، الطبعة: الأولى، 1430هـ- 2009م.

39- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي، (المتوفى: 954هـ)، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثالثة، 1412هـ - 1992م.

40- مشارق الأنوار على صحاح الآثار، للقاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي، دار النشر: المكتبة العتيقة ودار التراث.

41- المقدمات الممهدات، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520هـ)،تحقيق: د. محمد حجي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988م.

42- المختصر الفقهي، لأحمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، (المتوفى: 803هـ) المحقق: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير، الناشر: مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، الطبعة: الأولى، 1435 هـ - 2014 م.

43-معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

44- النجوم الزاهرة، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردى الأتابكي، (المتوفى874هـ)، الناشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.

45-النوادر والزيادات على ما في المدوَّنة من غيرها من الأُمهات، لأبي محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني المالكي، (المتوفى: 386هـ)، تحقيق:محمد عبد العزيز الدباغ وآخرون، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1999 م

46-وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان (المتوفى: 681هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت.

Contextes et Thèmes de la Littérature "Beur"

Professeur Hayat Aloui
Faculté Chariaa. Université Sidi Mohamed Ben Abdellah

Introduction.

La littérature "***beur***"[1] occupe une place tellement importante dans les études francophones que certains critiques la présente comme constituant un champ littéraire nouveau. Dès son émergence, elle a reçu plusieurs étiquettes : "arabo-francaise", "issue de l'immigration", "de banlieue", "urbaine", "francophone", etc. Crée par les médiats, ces catégories ont été adoptées par le discours universitaire (cf. Laronde, 2002 ; Hargreaves, 2014)[2] mais ont été sévèrement critiquées voire rejetées par la plupart des écrivains concernés, depuis Azouz Begag jusqu'à Mohamed Razane et aux autres signataires du manifeste "Qui fait la France ? ", qui leur reprochent d'enfermer leurs créations dans le déterminisme ethnoculturel. Cette critique s'applique en tout premier lieu à la catégorie "beur", qui nous semble-t-il opportun d'en définir en premier lieu le contexte de son apparition dans le langage courant.

---

[1] -J'utilise le terme souvent critiqué de "beur" pour qualifier tout autant la première vague de romans des écrivains d'origine maghrébine pour les situer dans ce moment, le "moment beur" des années quatre-vingt, où l'identité beur prenait forme et se discutait que les ouvres des jeunes écrivains qui les ont succédé, et qui en définitif constituent un champ littéraire particulier.

[2] - Laronde, Michel (2001) « Ecrivain Postcolonial en France et la Manipulation de la figure de l'Auteur », Paris, l'Harmattan, p. 133-147 ; Hargreaves, Alec (2014) « De la Littérature beur à la littérature de banlieue : des Ecrivains en Quete de Reconnaissance », Africultures, p. 144-149.

1. Contexte d'apparition

Ce terme a été créé en inversant l'ordre des syllabes du mot ***arabe* : *a-ra-beu*** qui donne ***beu-ra-a***, puis ***beur*** par contraction. C'est donc un mot du verlan, qui a la particularité d'avoir donné lui-même en verlan le nom Rebeu, porteur du même sens. On le désigne aussi par "jeune français d'origine maghrébine". Le mot a d'abord été utilisé chez les banlieusards parisiens dits d'origines maghrébines dans les années 1970. Il est apparu publiquement pour la première fois avec la fondation de "*Radio beur*" en 1981. Il a été récupéré par les médias en décembre 1983, lors de la «Marche pour l'égalité et contre le racisme» que la presse a diffusé aussi sous le nom de la « Marche des Beurs »[1]. Néanmoins, la République des lettres, les maisons d'éditions, les critiques littéraires, les universitaires et les institutions ont commencé à accepter la naissance du « roman beur » et l'arrivée sur la scène littéraire française d'une nouvelle race d'écrivains. Le terme beur repris viscéralement et sans complexe aucun par un grand nombre de jeunes d'origine maghrébine[2] pour se démarquer dans la société française en détournant l'insulte.

Par ailleurs, la littérature "***beur***" est un phénomène artistique qui a suscité l'intérêt croissant des chercheurs spécialistes depuis les années quatre vingt. Etant née en France et produite en français par des écrivains issus de la seconde génération de l'immigration maghrébine, elle est l'expression d'écrivains nés ou arrivés en bas âge dans le pays d'accueil de

---

[1] - Selon Sylvie Durmelàt, cette marche est l'un des éléments fondateurs de la popularisation du terme et de la politisation du mouvement « beur» : [La] Marche « a fait les Beurs, et non le contraire », dit-elle.. dans « L'invention de la " culture beur" ». Thèse de doctorat, Ann Arbor, University of Michigan, 1995 , p. 211

[2] - Pendant l'automne 1983, après de graves émeutes répondant à des violences policières, une poignée d'habitants des *Minguettes*[1], quartier périphérique de l'agglomération lyonnaise, entamèrent une Marche, qui traîna 100 000 personnes à Paris le 3 décembre 1983.

leurs parents. Ces écrivains développent un discours de références culturelles, d'appartenance à une communauté parentale qui se composait auparavant de plusieurs groupes analphabètes.

2. **Contexte socio-culturel.**

Dans les années 1980, la France est confrontée à une récession économique qui participe à aggraver la précarité des conditions de vie de ses immigrants et leurs enfants. La figure de l'immigrant d'origine maghrébine se transforme. À la suite de la libération de l'Algérie, elle passe d'une perspective de l'immigration de main-d'oeuvre temporaire à celle d'une immigration permanente de peuplement. C'est dans ce contexte qu'émerge un mouvement littéraire dont se revendiquent principalement de jeunes artistes français issus d'origines maghrébines: la littérature «beure». Ce mouvement propose une identité réinventée pour les enfants de l'immigration en France. Il se réapproprie la figure stéréotypée de «l'Arabe» pour remettre en question la discrimination structurelle et systémique dont souffrent les Français issus de l'immigration post-coloniale.

Conscients qu'ils n'étaient pas assez "français" pour les "*Français de souche*" et pas assez "arabes" comme leurs parents, les jeunes "*beurs*" ont dû créer leur mode de vie, leurs genres de musiques (hip-hop), leur mode vestimentaire, leur cinéma, leur littérature, leur humour et leur langage : celui des banlieues. Tous ces éléments comportementaux ont créé la culture "*beur*". Cette culture exprime le plus souvent un mal-être identitaire évident chez ces jeunes Français tiraillés entre deux cultures : celle des parents encore marqués par leurs pays d'origine et celle de la société française qui ne les a pas encore intégrés.

Toute écriture, et, en particulier, l'écriture maghrébine de langue française qui nous intéresse ici particulièrement, est, en effet, née d'une tension. Tension entre deux univers culturellement différents, tension entre

deux histoires pourtant intimement liées, tension entre deux langues, l'une maternelle et du "*dedans*", l'autre, langue du colonisateur, et donc, langue du "*dehors*". Cette tension a bien ouvert la possibilité d'analyser plusieurs aspects en tant que social, culturel, religieux, identité, idéologie, etc.

Cette littérature contient bien sûr une parole multiple et trouve assurément sa place parmi les textes maghrébins puisqu'elle renvoie à l'ensemble de la souffrance maghrébine en exil. Le destin du fils de l'immigré est fait de tiraillements entre ses parents et la société française. Deux mondes qui n'ont rien en commun, excepté ce Beur qui finit par se persuader qu'il n'est, comme l'écrit Mehdi Charef, " *ni arabe ni français*"[1]. Il se perçoit dans comme un être "*paumé entre deux cultures, deux histoires*" qui le suspendent mentalement dans les airs, le laissent absent du monde, de la source de vie, et loin de "*s'inventer ses propres racines, ses attaches*". En fait, chaque fois que le Beur essaie de s'orienter, il est confronté à des difficultés qui l'entraînent sans cesse vers la négation de lui-même. Il est ainsi laissé à son propre vécu pour être toujours dévoré par ce sentiment de rejet des deux sociétés.

3. **Thèmes saillants**

En général, la littérature "beur" se concentre souvent sur les contextes sociaux dans les pays d'origine des migrants qui les incitent a partir, sur l'expérience de la migration elle-même, sur la réception mélangée qu'elles peuvent recevoir dans le pays d' accueil, sur les expériences du racisme et d'hostilité, et sur le sens de "sans racines" et la recherche de l'identité qui peut résulter du déplacement et de la diversité culturelle. Peu à peu, le Beur réalise que sa famille ne suit pas le mouvement social dans lequel lui-même est entraîné. Même si elle possède les objets de l'Occident, la façon de penser correspond en tout point à l'image traditionnelle du pays d'origine.

[1] - Mehdi Charef, *Le thé au Harem d'Archi Ahmed*, Paris, Mercure de France, 1993.

Les thèmes abordés incitent donc à réfléchir le rapport problématique avec les parents ; l'ensemble des récits le désigne comme sujets autoritaires, imposant un mode de pensée obsolète que leurs enfants refusent.

Même si ces derniers obéissent, continuent à leur témoigner plus ou moins de respect, il n'en demeure pas moins qu'il est forcé. C'est dire que ces enfants ne croient plus en leurs parents. On se demande alors où se situe leur port d'attache, si ce n'est pas celui de la famille. On croirait deviner que la société française les rend plus heureux. Mais, là encore, ce n'est pas le cas, le même sentiment de haine les anime : la haine contre la société française. En résumé, quand le Beur se libère du poids familial, il se retrouve contraint de lutter contre la société occidentale qui l'exclut. Il découvre qu'il perd une partie de sa propre culture dans cette société de 'l'Autre'. Il est musulman par religion. L'identité musulmane joue une grande partie dans les autres facettes de la vie des personnages. Leurs fonds et leurs familles sont des sources de la honte et des sentiments de l'aliénation en France.

4. **Thèmes d'indifférence**

Si la Marche pour l'égalité et contre le racisme de 1983 fit couler beaucoup d'encre dans la presse, elle donna également naissance à une forte et énergique vague d'œuvres de fiction et de témoignages[1]. Cette première vague charriait les thèmes de la famille, de l'école et de la rue. L'horizon des personnages, encore pénétrés de "nostalgérie", dépendait en partie d'une attente d'un retour au pays natal, dans un pays qui, déjà, n'avait plus rien de "natal" pour la plupart d'entre eux. Le ressac libéra, en un fracas assourdissant, un profond questionnement sur l'identité portée par des personnages interprètes-traducteurs servant de passerelles entre les parents et la société française.

[1] - Trois ans plus tard, en 1986, sortaient les romans *Le Gone du Chaâba* (Seuil) d'Azouz Begag, *Georgette !* (Barrault) de Farida Belghoul et *Le Sourire de Brahim* (Denoël) de Nacer Kettane.

Les écrivains de la première vague[1] ont dû alors ferrailler contre les discours ambiants sur l'intégration et les préjugés du moment. La plus part d'entre eux n'ont écrit qu'un seul texte, sous forme de roman-psychologique-choc dans lequel les personnages tantôt se décrivent en monologue intérieur très déchirant, tantôt agissent violement pour revendiquer leurs indifférences.

L'exemple typique est celui de Belghoul qui occupa le devant de la scène politique et s'adressa aux manifestants de la Marche de 1983 et à ceux de Convergence 1984. À cette occasion, elle a été amenée à se positionner dans sa Lettre ouverte aux gens convaincus : "*Le droit à la différence est une concession du dominé. L'enjeu n'est pas la reconnaissance des différences qui de toute façon existent, mais plutôt la conquête des droits universels*". En cela, Belghoul s'est démarquée du communautarisme, et donc d'une frange du mouvement "beur". Quoique ce discours, qui s'attache vraisemblablement au modèle républicain, puisse paraître un discours peu révolutionnaire, il a été stratégique. Il revenait à dire que nous avons tous le droit aux droits universels. Faute de vision politique collective, le mouvement beur a stagné dès 1984, et Belghoul s'est retirée de la vie publique. Pour autant, elle n'a jamais arrêté de se battre.

L'autre exemple est celui de Nacer Kettane qui n'a lui aussi écrit qu'un seul roman, "*Le Sourire de Brahim*", dans lequel il décrit, globalement, le paysage socio-associatif entourant la Marche. Kettane semble avoir été l'expression de la nouvelle identité "beur". Sur ce point, il ne faut pas oublier qu'il a cofondé en 1981 la chaîne Radio Beur, devenue aujourd'hui Beur FM, dont il est le PDG, et a été directeur général de Beur TV de 2003 à 2011. En

[1] - Voir par exemple Soraya Nini (Ils disent que je suis une beurette, Fixot, 1993), Sakinna Boukhedanna (Journal.

"Nationalité : immigré(e)", L'Harmattan, 1987),

1986, il publie un essai[1], dans lequel il esquisse le portrait d'une France en devenir grâce au métissage algéro-français : "*Mutants déchirés de la 'Mc Donald's-couscous-steak frites society', nous sommes là, que vous le vouliez ou pas. Réalité incontournable, car chacun d'entre nous est différent de l'autre et interpelle à sa façon le passé, le présent et l'avenir*".

Ici, il pose l'universalité de la différence ; autrement dit, les identités identiques n'existent pas, ou comme Amin Maalouf l'a dit : "*Mon identité, c'est ce qui fait que je ne suis identique aucune autre personne*"[2]. Dans cette perspective, les données changent : il devient possible de cumuler, de multiplier les références à sa guise. Ou, comme le romancier-chanteur Mohand Mounsi le formule dans "*Territoire d'outre ville*" (Stock, 1995), de rejeter à la fois l'intégrisme et l'intégration : "*Je revendique l'intégrité, c'est-à-dire être ni ceci ni cela mais toute chose*"[3]. Tous ces écrivains ont semé les graines d'un nouveau paysage identitaire. Pourtant, cette semence n'a donné aucun fruit au niveau officiel, où les débats se sont limités aux questions de la double nationalité, de la volonté citoyenne, de l'affaire du foulard sans jamais aller plus loin.

Dans l'ensemble, les thèmes souvent abordés par la littérature "beur" tendent au dépassement des réalités actuelles. L'être y apparaît souffrant, il se voit dans une impasse, plus il cherche un moyen de compenser son désespoir. On peut dire qu'il est mû par un courant énergétique, une réaction légitime pour barrer toutes les tentatives extérieures de destruction. Pour le Beur, il s'agit de se créer une vie meilleure, et cela ne se réalisera que s'il pense fortement à ce lendemain tant espéré. Ainsi, ce n'est que là, dans

[1] - Nacer Kettane, *Droit de réponse à la démocratie française,* Paris, La Découverte, 1986, p. 19.

[2] - Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, p. 18.

[3] - Mohand Mounsi, *Territoire d'outre-ville*, Paris, Stock, 1995, pp. 123-24.

cet imaginaire, qu'on peut retrouver toute sa puissance, sa fierté, la solidarité du corps avec l'esprit, enfin tout l'équilibre perdu dans l'espace social.

Conclusion

La Littérature **"beur"** née d'un déplacement originel, littérature en mouvement, s'est diversifiée pour offrir un corpus littéraire plus large, qui désormais a mûri. Elle a des lecteurs aux quatre coins du monde, et ses écrivains rayonnent, agissent et s'associent à l'échelle internationale. Pourtant, de vives tensions demeurent quant à sa place dans le champ littéraire français, un champ qui pourrait s'effacer pour céder la place au "French Global" ou la littérature-monde. Tandis que la diversité de la langue française dans le monde est bien réelle, la diversité en France provoque toujours trouble, agitation et ignorance. La lutte pour la reconnaissance n'est pas finie, et des écrivains tels que Karim Amellal, Azouz Begag, Rachid Djaïdani, Faïza Guène ou Ahmed Kalouaz y sont encore engagés, chacun à sa façon.

Références

Achour Christiane, Anthologie de la littérature algérienne de langue française, Alger et Paris, Bordas Francophonie, 1990.

Boukhedanna Sakinna, Journal. "Nationalité : immigré(e)", L'Harmattan, 1987

Hargreaves Alec (2014) « De la Littérature beur à la littérature de banlieue, Africultures, 2014. Charef Mehdi, Le thé au Harem d'Archi Ahmed, Paris, Mercure de France, 1993

Charef Mehdi, entretien avec Laura Reeck, in Le Maghreb littéraire, n° 9, 2005 Kettane Nacer, Droit de réponse à la démocratie française, Paris, La Découverte, 1986.

Laronde, Michel, Ecrivain Postcolonial en France et la Manipulation de la figure de l'Auteur, l'Harmattan 2001 Maalouf Amin, Les Identités meurtrières, Paris, Grasset, 1998.

Mounsi Mohand, Territoire d'outre-ville, Paris, Stock, 1995 Nini Soraya, *Ils disent que je suis une beurette,* Fixot, 1993

Jules Roy, "Ahmed sortit à cinq heures", in Le Nouvel Observateur, n° 22, avril 1983.

UN PROJET DE REFORME
A LA QARAWIYÎN EN 1330 / 1912

Professeur Abdelghani Maghnia
Enseignant chercheur

Depuis l'émergence au Maroc de l'Etat national moderne, l'intervention de l'institution éducative apparaît constituer de plus en plus un élément essentiel de la dynamique de la société en mutation ; dans la mesure où l'institution d'enseignement s'articule de manière stratégique – comme instrument de légitimation, de contrôle ou de contestation des changements sociaux - au large processus de la mutation sociale / culturelle du groupe, la question des modes et fonctions d'implication se pose : au niveau des modalités d'implication institutionnelle, on peut se demander comment une telle instance peut-elle apparaître essentiellement comme ce lieu privilégié d'élaboration critique des instruments théoriques / idéologiques de contestation de ces mutations sociales : en quel sens l'Université est-elle habilitée à produire le concept du changement ou de le remettre en cause ?

Instance foncièrement inscrite dans l'ordre de la durée, est-elle en mesure, de s'exprimer dans l'ordre de l'instant et de l'historicité, est-elle réellement en mesure d'innover ? A l'approche attentive d'une telle problématique, apparemment liée à l'accès du Maroc à la modernité, on réalise assez rapidement qu'en vérité, elle ne date pas d'hier; comme on a essayé de le montrer, elle semble dés le 18e siècle déjà présenter certaines formes d'expressions particulières : mais l'on peut se demander également en quel sens est-elle spécifique, pour la Qarawiyîn, par exemple, de la période moderne, au 20ème ou 21ème siècle ? Si l'on avance qu'une telle

problématique s'est notamment précisée avec le phénomène colonial, on se demandera naturellement en quels termes fut-elle liée, au Maroc, par exemple, à l'imposition du " *dictat de Fès* ", le 30 mars 1912 ?

La découverte d'un document consacré à la question de la réforme au sein de la Qarawiyîn dans un dossier consacré au recensement du corps enseignant dans cette instance, nous éclaire largement dans le sens de l'approche de cette problématique apporte quelques lumières susceptibles d'éclairer notre questionnement. Le document aiderait confrontant l'institution d'enseignement islamique à la mutation de la société marocaine selon le programme du Protectorat. L'intérêt historique particulier de ce document est celui d'avoir été rédigé une dizaine de jours à peine après la signature du Traité de Fès.En date du 20 *rabî a(1)-thânî* / 9 avril 1912, le document présenté comme " *taqrîr 'an a(l)-ma' ârif fî a(l)-Maghrib* " - *rapport sur l'enseignement au Maroc* - s'impose en réalité comme un véritable projet de réforme, le premier dans le genre - celui qui allait inaugurer toute une série d'autres, notamment entre 1914 et 1930 et le processus allait en réalité se développer jusqu'à la veille de l'Indépendance - qui fut élaboré durant le Protectorat.

Le texte s'attache à présenter autant un constat de fait de la situation des études au sein de la Qarawiyîn, qu'il tente d'ouvrir une perspective de changements - il apporte la traduction d'une volonté de réformes. Dès l'approche première, le document qui s'offre à la curiosité, impose la nécessité d'un examen attentif : Je découvre que le document figure en une autre version manuscrite, cette fois en langue française. Mon intérêt accru, des difficultés d'approche apparaissent dès la lecture du manuscrit... et de son double : la Qarawiyîn allait-elle devoir, indice d'une mutation certaine, apprendre à parler français ?

Une institution nouvelle : l'interprétariat

Cet examen est tout d'abord soldé par un échec. A la lecture du document, aussi bien dans l'une comme dans l'autre version, il n'apparaît aucune signature dûment formulée : pourquoi le recours à l'anonymat pour l'expression d'une telle demande ? Rédigé à la première personne du pluriel - le *nous* de la traduction française - c'est apparemment l'expression d'un groupe d'enseignants de la Grande Mosquée qui prend soin de se situer (favorablement, il faut le souligner) par rapport à l'institution du nouveau régime.

Le propos du projet est d'une certaine manière, abstraction faite de la forme critique qu'il tente de développer, une sorte de souhait de bienvenue à la situation nouvelle. La clientèle des *protégés*, ouverte de longue date à la perspective d'un statut comme celui du Protectorat, serait-elle représentée à la Qarawiyîn dans le milieu des oulémas ? Y avait-il un courant finalement accessible aux thèses du Protectorat parmi eux ? Ou est-ce que le " *taqrîr* ", sans doute rédigé en collaboration étroite des personnes proches de la Grande Mosquée, ne représente qu'une première manœuvre de diversion dans la stratégie de la fameuse pacification morale du Maroc ?

Si nous ne pouvons situer précisément l'auteur, il faudrait bien noter en revanche, l'apparition d'un personnage sans doute capital dans le sens de notre interrogation. Avec lui émerge toute une institution nouvelle, dont le rôle apparaît comme parfaitement vital à la colonisation : il s'agit du *Bureau de l'Interprétariat Général du Gouvernement Chérifien*, que dirige un personnage haut en couleurs, 'Ismâ'îl Hamet.

C'est lui qui signe et certifie conforme la traduction et c'est son tampon qui frappe la copie du manuscrit où se dessine en grosses lettres d'imprimerie le nom de l'institution émergente : " *Secrétariat Général du Gouvernement* ", en première ligne et en dessous, " *Bureau de l'Interprétariat*

Général", Dans le même cachet, deux expressions figurent avec un numéro : " *date d'arrivée*" et " *date de départ*" ainsi complétées à la plume : " *17/7/13* " et " *11/8/13*".

Au milieu du cachet est portée à la plume l'indication " *N° 297*". Or, si le rapport a été rédigé, comme nous le signalons plus haut à la date du *9 avril 1912*, il a donc fallu plus d'une année, précisément 16 mois, avant de parvenir au Bureau en question. Le projet a-t-il été mis en veilleuse ? Or, comment pensait-on alors le reprendre ? Notons que le document a donné naissance, avec la version Hamet, à un double qui ne lui ressemble pas moins le sens général pour l'Interprétariat.L'approche première du document n'est donc pas sans nous confronter à quelques difficultés. Un examen plus attentif dans le cadre global de tout le dossier relatif aux " listes d' 'ulamâ' " s'impose.

Le dossier " Karaouine " 1913

Le document comprend, à côté de la pièce faisant l'objet de la présente communication, une série d'autres pièces, toutes liées à la vie de la Grande Mosquée de Fès : à côté de la traduction officielle du " *Taqrîr...* " plusieurs listes du corps enseignant et administratif plus ou moins étroitement lié à la vie de la Qarawiyîn. Le dossier porte ce titre évocateur : " *listes d'ulémas*" : le Protectorat se devait de recenser les composantes des sphères d'influence, dont il pouvait avoir quelque objet de crainte. L'une de ces listes nous renseigne sur le montant des sommes perçues individuellement par chaque membre du groupe des " '*ulamâ'*" au titre de la fameuse " *cila* " dont ils sont gratifiés cette année-là par le Makhzen. Une correspondance émanant du Qâd'hî Muh'ammad b. a(l)-Rashîd a(l)- 'Irâqî est adressée à Sidi 'Abd al-Qâdir b. Ghabrît' dont on connaît l'importance au Makhzen du Protectorat à l'époque lyautéenne. Elle fait état de la satisfaction profonde enregistrée chez les 'ulamâ' pour le soin dont ils

viennent d'être l'objet. Cette correspondance reçoit l'honneur d'une traduction Hamet.

Apparaît avec une autre pièce un personnage non moins important de l'appareil bureaucratique du Protectorat : il s'agit de l'officier du Service des Renseignements. Ce personnage-clé est joué alors, au Bureau de Fès-ville, par le lieutenant Millier. C'est lui-même qui signe cette correspondance le 30 juillet 1913 où il fait état de l'envoi à " M. Qaddûr b. Ghabrît' " par cet officier d'un " supplément à la liste des oulémas : la querelle des listes battait son plein. Etre ou ne pas être " '*âlim à la Qarawiyîn* " était sans doute la question. La querelle des Anciens et des Modernes, comme devait l'appeler Jacques Berque (1962:182-184), était sûrement d'abord une querelle de listes : Ibn Zaydân en donne un certain écho[1].

Signalons enfin un document essentiel : une note d'accompagnement du texte du projet figure avec deux versions celle du premier jet (où certaines rectifications ont été faites à la plume) et celle de la formulation finale ; jointe au dossier et restée anonyme, elle semble avoir été rédigée par un officier supérieur des Affaires Indigènes, connaissant d'assez près la question de la Grande Mosquée. Tapée à la machine, la note invite les autorités du Protectorat à plus de prudence pour les perspectives de changement concernant l'instance du savoir traditionnel. Elle corrige même le propos du document, au moins sur un point : le niveau de maîtrises de la langue arabe est, contrairement aux allégations du " *Taqrîr*..." est, jugé plus favorablement. Néanmoins, pour autant qu'elle soit politique, elle préconise une attitude tout à fait étonnante pour le contenu même des réformes proposées. Mais revenons à notre document. Qu'en est-il au fait ? De quoi y est-il précisément question ? Comment se présente-t-il ? Quelle logique

[1] *Cf.* bibliog.

مراجع عربية، ع.ا بن زيدان

constitue son propos ?

Un manuscrit de l'époque

C'est la pièce-maîtresse de tout le dossier. Le document figure dans un dépli (de 36,5 sur 25 cm) d'un papier assez épais, comprenant 4 pages manuscrites (avec 37, 36 et 28 lignes respectivement en 1ère, 2ème, 3ème et 4ème pages). La graphie maghrébine manque de la finesse d'allure de l'écriture citadine classique. La langue est plutôt directe s'inscrivant en rupture avec la langue de bois du magistère fassi ; écrit recto-verso, la disposition en est plutôt nouvelle avec titre et sous-titre, au milieu de la ligne. Commençant par la " *h'amdala* ", le texte omet - chose étrange - la " *tas'liya* " où l'usage veut qu'après l'expression de la " *louange à Dieu Seul* ", on demande " prière et salut divin pour le Prophète, les Siens et Ses Compagnons ". Dans l'enceinte de la Qarawiyîn, une telle omission en soi serait, pour les *'ulamâ'* sunnites et malékites, très souvent attachés à un courant ou à un maître soufis, d'un manque d'égard certain vis-à-vis du Guide spirituel de la communauté musulmane. Est-ce une réaction moderniste contre les usages caricaturaux, à l'époque, du formalisme de certaines *zâwiya* ? Ces observations n'enlèvent rien pourtant au caractère authentique du texte et à son caractère local : les systèmes de paginations, de signes diacritiques et numériques restent ceux des manuscrits de l'époque et des parchemins adoulaires.

L'on se trouve frustré de ne point y trouver l'inimitable paraphe du copiste ! Le système de datation à la fin du texte présente une curiosité : deux dates sont données au lieu d'une seule ; la date selon le calendrier moderne est celle que nous mentionnons plus haut : 9 avril 1912 qui correspond au 20 rabî' II de l'année de l'Hégire 1330, curieusement omise. Signalons que des corrections interviennent ici et là sur le texte du premier jet ; la plus importante, tout au long de 3 lignes.

Elle concerne le passage relatif aux modalités de la réforme, " *kayfiyat al-'is'lâh'* " - au milieu de la 2ème page ; liée à la proposition d'établir des salaires mensuels (*rawâtib shahriya*) pour les enseignants, la phrase biffée est déplacée ailleurs : jugée sans doute prioritaire au départ, les auteurs du projet ont fini par la replacer à la 7ème position dans l'ordre des propositions faites pour réformer la situation de la Qarawîyin Le texte présente, en outre, trois grandes parties : un préambule général, l'examen de la question de l'enseignement au niveau de la Qarawîyin d'une part et au niveau des Ecoles de base (les *Katâtîb*) d'autre part. Un sommaire résume l'essentiel du propos avancé dans le " *Taqrîr* ". Les trois parties s'articulent selon une logique parfaitement cohérente où les auteurs semblent acquis de manière platonique au mythe du progrès et de la mission civilisatrice du Protectorat. Ils sont d'autant plus révoltés de la situation dramatique vécue dans le milieu de l'enseignement au Maroc : ils appellent de tous leurs vœux la modernisation de cet enseignement sur le modèle de la nation protectrice.

On peut essayer de suivre le contenu de ce document à partir de la traduction officielle qui en est donnée, en la mettant cependant à chaque fois en vis-à-vis de l'original : un double éclairage s'est avéré nécessaire du texte et de son double.

Préambule

Le document offre tout d'abord un propos de diagnostic.

" *Des solutions urgentes et adéquates semblent nécessaires*, dit le préambule qui part d'un constat de la situation de l'enseignement où prédomine l'absence d'enseignement des sciences modernes : celles-ci ne sont nulle part enseignées au Maroc si ce n'est dans quelques écoles étrangères où l'on apprend d'une façon élémentaire les langues européennes ". Une métaphore : le Maroc y a les traits " *d'un individu mourant d'inanition " pouvant accepter tout aliment qui est présenté, s'en*

délecte et s'en nourrit quelle que soit la valeur de l'aliment - l'on espère que cet aliment vient d'un père au cœur tendre - " Nous espérons, dit le texte, qu'il en sera ainsi pour le Maroc s'il plaît à Dieu". La situation est dramatique et appelle des solutions urgentes, pense-t-on, cela mérite donc qu'on s'y penche avec soin.

Or, quelles mesures faut-il prendre dans ce sens ? Comment réagir ?

C'est l'objet du second point du document.

Perspective de réformes

Les revendications précises sont avancées ; elles visent une double intervention institutionnelle, dans le sens d'une véritable perspective de réformes :

- la préparation d'un nouveau cadre institutionnel : la restauration des immeubles ayant déjà servi à des buts pédagogiques.

- l'ébauche d'un nouveau programme préparant au Baccalauréat et aux études supérieures en France, pouvant permettre l'enseignement des sciences modernes, de la langue française comme de la langue arabe.

On préconise au niveau de cette dernière intervention le recours aux enseignants tunisiens et à l'expérience de la *Khaldûniya* de Tunis.

Au niveau de la première intervention, le document précise que l'on peut, dans un premier temps procéder à la reconversion des " madrasas ", inutilisées, dit-on, dans le but de l'enseignement moderne : " Rien n'est plus facile écrit-on, que de réparer tout ou partie des madrasas existant d'en faire des écoles modernes ". L'argument invoqué en faveur de cette mesure, est celui d'une double économie, de temps et de moyens : " car l'édification d'une école exige un temps assez long et beaucoup de frais... " (le texte original est rendu à la lettre près) " de telle sorte que la somme d'argent nécessaire à la construction d'un seul établissement scolaire suffirait à en

réparer trois ou quatre ".

Au niveau de la seconde mesure d'intervention, le texte fait une première proposition concernant l'encadrement pédagogique : on propose de faire appel aux Tunisiens, dont l'expérience est positivement appréciée. " Le nombre des élèves et des maîtres devant par suite augmenter, il sera nécessaire de recruter des savants qualifiés pour l'enseignement de l'arabe en Tunisie et ailleurs. " Notons que la Tunisie, beylicat sous protectorat français, était le seul pays de l'Afrique du Nord à pouvoir inspirer effectivement une réforme de ce type, l'Algérie étant dans un statut politique de type colonial ne peut servir de modèle à la formule nouvelle du rapport franco-marocain de la nouvelle situation politique. Mais est-ce là la raison invoquée ici dans le document ?

L'original arabe précise que le recours aux maîtres Tunisiens s'explique par ce fait qu'ils soient surtout qualifiés non pas comme spécialistes de " l'enseignement de l'arabe " comme l'entend la traduction, mais pour être en mesure d'enseigner en arabe les sciences modernes. On doit noter aussi bien la nuance, assez importante, entre les deux textes, mais tout autant le glissement de sens assez dangereux que cela suppose : que non seulement les professeurs d'arabe ne peuvent être recrutés sur place, mais surtout que les sciences modernes ne puissent être enseignées en arabe. Ce paragraphe aidera à comprendre un tel glissement de sens : "*La méthode qui sera suivi dans les écoles à créer devra être celle de la Khaldounia à Tunis : on y enseignera les sciences modernes les plus utiles telles que les sciences physiques, - les sciences naturelles - les mathématiques, - l'algèbre, la géométrie, - la géographie, - la chimie, - la cosmographie, - la médecine, - l'histoire) le droit, le commerce et l'agriculture, - on y donnera également l'enseignement industriel en suivant de très près la méthode de Mollens. De plus, l'utilité de la langue française étant indiquée dans l'importance qu'elle a*

dans le monde entier et par le rôle essentiel pour l'étude de plusieurs sciences, des heures seront consacrées à son enseignement ainsi qu'il sera fait de la langue arabe ". Notons que le texte présente là une série de propositions richement ponctuées, alors que l'original en est, comme on peut s'y attendre, quasiment dénué : d'où le réaménagement de sens assez laborieux dans le passage de l'une à l'autre formulation ou de l'une à l'autre version. Ainsi, par exemple, les disciplines données en arabe ne suivent pas le même ordre que celui de la traduction : la première discipline annoncée dans l'original, " *al-riyâd'hiyât* " (les mathématiques) est énoncée dans la rubrique" sciences physiques ", la troisième al-h'isâb, le calcul, l'arithmétique) est exprimée par le vocable " mathématiques " ; si on fait figurer les mathématiques, l'algèbre, la géométrie, tout comme la géographie, la chimie, la médecine avec le droit le commerce et l'agriculture dans le cadre des sciences de la nature, a(l)-t'abî'iyât selon la version originale, cette sorte de classification des sciences est tout simplement évacuée du texte de la traduction. De même, ce qu'on appelle " *al-s'anâ'i* " dans l'original qui concerne les métiers et les arts, est rendu dans la traduction Hamet par " l'enseignement industriel ".

Mais on ne doit pas tant insister sur ces écarts pour l'instant, et continuons de nous pencher sur le contenu du propos des " *desirata* ". On précise enfin le statut des nouvelles écoles et leurs limites : " *L'enseignement qui sera donné dans les écoles dont il s'agit étant un enseignement secondaire, tout élève qui y obtiendra son baccalauréat sera envoyé en France à l'effet de parfaire ses connaissances dans les établissements d'enseignement supérieur*". Ainsi, aux termes de ce rapport, le propos de la réforme semble d'abord s'articuler au projet d'enseigner les sciences modernes et partant à l'objectif de créer des établissements d'enseignement secondaire préparant au Baccalauréat, laissant la possibilité de continuer la formation supérieure aux universités de la métropole.

Par le biais de l'enseignement des disciplines scientifiques, on procède à une reconversion institutionnelle profonde, essentiellement axée sur cette opération stratégique d'une secondarisation de l'institution universitaire classique : les établissements universitaires feront ainsi largement défaut au Maroc pendant toute la durée du Protectorat. Ce recyclage implicite de l'université traditionnelle de Fès ne procède-t-il pas d'abord à évacuer justement le caractère universitaire de son enseignement ? Or, qu'en est-il du contenu de l'enseignement même d'une telle institution ?

Le *rapport de 1912* semble *a priori* soucieux d'en faire d'abord et essentiellement un constat critique : en quel sens ?

Les " Sciences arabes "

Le troisième point abordé dans le texte du " Taqrîr " fait état de la situation critique où se trouve l'institution d'enseignement à Fès. Ce chapitre est intitulé " al-'ulûm al-'arabiya " (les sciences arabes, dans la traduction). Il soulève principalement la question du caractère désuet des études traditionnelles-celle du manque d'organisation dans la gestion pédagogique tant au niveau des études que des programmes établis. Il se réfère, dans ce but, à deux exemples importants en la matière : ceux d'a(l)-Zaytûna et d'al-'Azhar. On peut dire que ce point constitue l'essentiel du diagnostic de la situation proposé par le document.

Historique

Avec cette Première série de propositions, le paragraphe formant la présentation du débat, brosse un historique rappelant le passé de l'institution pour dire que les sciences arabes étaient fort répandues et cultivées à Fès, considérée comme un de leurs foyers les plus prospères...

" *La ville de Fès, créée au IIe siècle de l'hégire écrit-on, a été le berceau des sciences arabes ; la madrasa d'al-Karaouine comptait parmi les plus*

grandes universités, et bien plus elle devint, il y a environ 400 ans, quand elle recueillit les restes de la culture scientifique de l'Andalousie, la plus grande université du monde pour les sciences arabes et les sciences mathématiques. Ceci est établi par les ouvrages des savants du temps qui dénotent une remarquable maîtrise dans les différentes matières scientifiques et un savoir étendu".

Cette série de propositions semble constituer le discours du procès de la situation dans le cadre de l'histoire ancienne et récente de l'institution d'une part, tout en créant d'autre part un effet de distanciation. Ce qui est le propre du discours de légitimation de cette revendication réformiste : or, comment le rapport décrit-il la situation de l'époque ? Comment se présente l'institution en 1912 ?

Le tableau d'une situation dramatique

On peut résumer brièvement le tableau dressé par le propos du rapport dans les éléments suivants-ce sont les données objectives globales de la situation :

-un sentiment général d'abandon, de désintérêt et de découragement,

- le désespoir, accentué par une situation matérielle dramatique, des maîtres et des étudiants, démunis de toute possibilité d'action,

- le désordre règne en maître absolu dans la " Karaouïne "

Le rapport fait état sur le plan pédagogique des faits essentiels suivants découlant de ces données globales :

- absence d'intérêt chez les maîtres et manque de goût au travail chez leurs disciples.

- prédominance de la méthode scolastique, le travail axé sur un

programme des plus vieux,

- manque de délimitation des niveaux d'études, la confusion marque l'atmosphère de l'action pédagogique, avec le défaut des structures appropriées. On peut donc présenter ce tableau comme étant celui d'une situation marquée par des faits d'une intense profondeur dramatique.

" Is'lâh' ", " Tandh'îm "

Le rapport met l'accent sur le manque d'organisation de l'institution et le caractère quasi anarchique de son fonctionnement. Il laisse apparaître, avec la justification d'une intervention directe des autorités du Protectorat, la nécessité de la réforme, l'*is'lâh'* - l'exigence d'une certaine organisation, le *Tandh'îm*, deux notions-clé du lexique réformiste de l'institution, qui vont constituer un leitmotiv du discours réformiste de l'époque : le thème des " *is'lâh'ât* " (les réformes) sera développé jusqu'à sa fin ultime le Protectorat. Or, qu'en est-il précisément du propos réformiste du document au niveau du diagnostic de la situation prévalent à la Qarawiyîn en 1912 ?

Le rapport dénonce le vide pédagogique de l'institution qu'est aussi un vide socio-culturel et politique :

" *Aujourd'hui, lit-on, la madrasa d'al-Karaouïne est abandonnée, personne ne s'y intéresse plus personne n'encourage plus ni les étudiants ni les maîtres ; ceux-ci se désespèrent de voir leurs revenus diminuer pendant que le prix de la vie s'élève de plus en plus ; cet établissement manque de directeur ou administrateur : aussi le désordre y règne en maître et cette madrasa ne cesse de péricliter. L'enseignement y est donné sans efforts par les maîtres et suivi sans goût par les élèves ; la méthode scolastique est la seule admise et l'ancien programme reste toujours en vigueur car aucune organisation n'a pénétré dans l'établissement et aucune réforme n'y a été introduite même en ce qui concerne la répartition des cours. De telle façon*

que l'élève débutant suit avec l'élève le plus avancé la même leçon donnée par un professeur d'une façon uniforme".

Le rapport poursuit :

" Ces raisons et d'autres encore expliquent l'incapacité inconsciente de la plupart des étudiant sortis de la madrasa d'al-Karaouin. Ils consacrent un temps très long à l'étude mais n'arrivent à acquérir qu'un faible bagage de connaissances. Ainsi l'étudiant sorti de la madrasa de la Karaouiine est moins instruit et moins capable que l'étudiant sortant de l'Université d'al-'Azhar du Caire ou de Djemaâ Ez-Zaytouna de Tunis - alors que le premier a suivi les cours pendant seize ans et le dernier pendant quatre ans seulement. La raison en est que l'organisation de la madrasa d'al-Karaouine est mauvaise tandis que celle des deux autres est excellente".

C'est donc essentiellement un problème d'organisation qui se pose dans la " *madrasa* " de Fès, dont la dénomination est déjà problématique ici, par rapport notons-le à " *l'Université* " du Caire et à la Zaytûna de Tunis. Si l'on peut souligner quelques écarts de la traduction Hamet par rapport à l'original arabe - l'élaboration sémantique de la traduction continue de faire l'objet d'un véritable réaménagement du sens attendu pour son lecteur implicite - il reste que pour l'essentiel les deux versions s'accordent : dominant alors avec l'arsenal de l'ordre informel introduit de l'élaboration de sa textualité, l'interprète apparaît là comme un personnage représentant une entité essentielle du système du Protectorat, il est présent dans tous les rouages du régime. Ici on peut le voir comme un personnage-clé de l'événement colonial. Médiation importante, il traduit et interprète le sens, il recrée le message pour le transposer dans l'ordre des faits et des conjonctures. " *Il est à remarquer, ajoute le texte du rapport, que c'est à Napoléon et aux savants qui l'accompagnaient au cours de son expédition que l'Egypte doit le mouvement scientifique qui s'y manifeste actuellement*".

On peut relever ici la référence implicite au Protectorat dans le sens de sa légitimation comme mission uniquement civilisatrice de la France. Si le " tandh'îm " d'al-'Azhar est cité en exemple, c'est autant pour justifier la nécessité du Protectorat que l'intervention de ses autorités pour réorganiser l'institution traditionnelle, plutôt peu acquise en général au nouveau régime, à ce qui semble. Le rapport a ici une fonction à double portée idéologique, tout en reconnaissant la légitimité du Protectorat, en lui prêtant le rôle de la mission civilisatrice de la France, reconnaître la nécessité de réorganiser la Qarawîyin ; mettant en cause la misère de fonctionnement de ses structures traditionnelles, de l'enseignement à Fès, se référer au modèle azharien, considéré comme le produit de l'action de Bonaparte... ! [1]

Une contestation pédagogique ?

La suite du rapport révèle un point d'un intérêt central dans le propos réformiste du Protectorat, à savoir le procès de la formation dominante à l'époque dans l'institution d'enseignement traditionnelle. Il concerne avec le contenu pédagogique de la formation, les programmes et le rapport est de ce point de vue l'expression d'une véritable contestation pédagogique.

" *A l'heure présente, écrit la traduction, il n'est donné à la madrasa d'al-Karaouïne que 48 conférences sur la jurisprudence et 34 sur la Grammaire qui sont les seuls matières enseignées peut-on dire dans le Maroc tout entier* ".La domination du Fiqh à la Qarawiyîn est certes un fait notoire de l'histoire de l'institution sinon depuis les origines du moins depuis la période mérinide mais c'est une donnée des plus curieuses que tout son enseignement se limite alors à ces deux disciplines fiqh et grammaire. On connaît la description des programmes donnés par " Delphin " vers 1880 et on connaît également celle, plus récente, de Michaux-Bellaire en 1911.

[1] *Cf. supra,* chap. 4

Le rapport semble formel : près de 60 % des programmes étudiés tournent autour de la formation juridique, le reste est donc consacré à la grammaire. Mais, la question se pose de savoir où sont les autres disciplines et comment les passe-t-on sous silence (4). La spécialisation jurisprudentielle semble donc outrée, ici.Notons là encore un certain écart de la traduction par rapport à l'original : si la première parle d'une " madrasa d'al-Karaouiïn ", l'original parle seulement d'" al-Qarawiyîn ". La traduction omet un adverbe (*Khâs's'atan*) que l'on peut rendre par " *particulièrement* ", sans se soucier outre mesure de la nuance.

L'original semble dire que l'ensemble des cours donnés à la Qarawiyîn actuellement est " *pour le fiqh au nombre de 48* ", et pour la grammaire en particulier au nombre de 34 - ce sont ces deux sciences qui ont continué d'être étudiées là sinon partout ailleurs au Maroc - l'organisation défectueuse dominante, ajoute-t-on, ne pouvant qu'engendrer arriération et décadence - ce dernier membre de phrase étant simplement passé sous silence par la traduction. Le texte du rapport fait état ensuite de ce qu'on appelle une véritable déchéance de l'enseignement dispensé :

« La déchéance en est arrivée à un point tel que ces conférences sont consacrées en grande partie à des recherches sur la valeur littérale des termes à des discussions oiseuses sur la rédaction et les termes du Mokhtabar *(ouvrage de jurisprudence) et l'*Alfia *(ouvrage de grammaire) de telle façon que l'élève après avoir suivi les cours de son maître dans le but d'étudier la jurisprudence et la grammaire s'en retourne chez lui le cerveau vide n'ayant retenu que des opinions contraditctoires des savants sur tel ou tel vers l'*Alfiya *- incapable de dire le point de droit résolu par le cadi dans son jugement ou le muphti dans sa décision ignorant la règle de grammaire qu'il doit appliquer pour s'exprimer dans sa langue* ».

On croit retrouver ici la critique faite au temps de Mawlây 'Abd a(l)-

Rah'mân (1845) de la méthode d'enseignement poursuivie par les enseignants de la Qarawîyin vers le milieu du 19ème s.[1] Les manuels utilisés, quant à eux, ne font aucune distinction entre les débutants et leurs aînés :

« *D'ailleurs, ajoute-t-on, dans la plupart des cours que suivent les débutants le professeur se sert du commentaire de Ezzarkani pour le* Mokhtaçar *et du commentaire dit* Taoudih *pour l'*Alfiya *alors que ces deux ouvages sont destinés aux élèves arrivés à un degré élevé d'instruction* ».

On précise que d'autres manuels feraient une meilleure affaire à ce niveau :

« *Tandis qu'on ne doit se servir pour les débutants que de traités tels que la* Rissala *(sur la jurisprudence et la théologie par Abou Zeid) et la* Djouroumia *(grammaire élémentaire d'Ibn Ajurrum)* ».

Misère des Katâtîb : un diagnostic effarent

Si dans l'enceinte même de la Qarawiyîn il semble qu'on a au moins quelques raisons de soulever le problème dramatique de la réorganisation des études, le rapport brosse avec la misère dominante dans l'école coranique de base, le tableau d'une situation effarante. Pour nous limiter au contenu explicite du rapport, l'on peut facilement aborder son discours comme étant celui d'un diagnostic effarent.

Le rapport commence par mettre en avant son intention éthique :

" *Les écoles coraniques sont en quelque sorte les écoles primaires pour l'enseignement de la langue arabe et méritent qu'on leur accorde de l'importance puisqu'elles préparent les générations de l'avenir : cette jeunesse constituera un gain pour l'humanité tout entière si elle est éclairée ; par contre elle serait un obstacle contraire à tout progrès si on la laissait dans*

[1] *Cf.Supra,* chap.8

l'ignorance". Même si la définition de l'école coranique peut sembler assez tronquée, on ne manque pas de préciser le caractère moral de l'intérêt de se pencher sur sa situation, jugée, elle aussi, catastrophique. C'est au nom du progrès humain qu'une telle situation doit être résorbée.

Sur le plan matériel et sanitaire, comme sur les plans psychologique et pédagogique entre autres, la situation des écoles coraniques semble dévoiler une misère effarante. La question est d'abord évoquée sur le plan pédagogique, où on dénonce la misère du " par cœur " qui domine l'ensemble des écoles coraniques. Dans les écoles coraniques, dit le rapport, l'élève ne fait aujourd'hui qu'apprendre le Coran par cœur sans en comprendre le sens et n'arrive même pas à connaître la signification des mots isolés ; et cependant il y consacre une grande partie de sa vie et il quitte l'école n'ayant acquis entre chose que les paroles du Livre Saint qu'il récite sans en rien comprendre. Il est pareil à ceux dont le Coran dit : Ceux qui ont reçu la Thora (loi mosaïque) mais en ont rejeté les obligations sont pareils à l'âne chargé de livres. " *Il est en somme sans éducation sans savoir sans profession et il lui faudrait une nouvelle vie pour lui permettre de retourner à l'école primaire avec fruit"*.

Une fois posé le problème du caractère aberrant du " par cœur ", le rapport s'attaque à la question du rapport pédagogique qu'il présente comme éminemment conflictuel :" *D'autre part si l'élève n'a pas la mémoire facile et relient avec peine le texte sacré il devient l'objet de sévices de la part de son maître et de son père qui le maltraitent et le frappent impitoyablement ; la contrainte dont il est victime engendre chez lui de graves défauts tels que l'hypocrisie, le mensonge et la trahison ; puis las d'un établissement où il est opprimé et méprisé, il va se perdre dans les mauvais lieux."*

On ne peut qu'apprécier une telle critique de la situation prévalant de

ce point de vue à l'école coranique. On sait qu'elle était malheureusement appelée à durer, tout comme le propos réformiste lui-même, et pour cause. Une donnée sociologique est introduite avec la référence à l'origine campagnarde des maîtres d'école - ce qui nous renseigne sur celle de l'auteur du rapport... "

Les maîtres qui enseignent dans les écoles coraniques sont souvent de nature vulgaire et de langage grossier, pour la raison qu'ils sont élevés dans les campagnes ; ils communiquent forcément à l'élève ces défauts. D'ailleurs si la belle calligraphie a disparu du Maroc, cela est dû au mauvais goût des maîtres qui viennent de la campagne".

A croire que le rapport fait vibrer, au choc de la défense d'un modèle supérieur telle fibre de la citadinité, toute mesure et raffinement. Ainsi fait-on la transition au plan topographique de la situation matérielle des lieux, où l'on signale les problèmes d'aménagement de l'espace pédagogique, insalubre et malsain : où le texte saint est appris, là réside la misère matérielle de l'ingratitude des hommes !

Le rapport ajoute :

« *En outre, la plupart des locaux où sont installés les écoles coraniques sont exigus et étroits ; la façon dont ils sont bâtis n'est nullement conforme aux principes de l'hygiène et il n'est pas rare de voir les toits de ces locaux en état de ruines et donnant passage l'hiver à la pluie, l'été à la chaleur ; de plus le sol n'est pas recouvert de tapis contre l'humidité. Cette exiguïté des locaux et le manque d'aération engendre chez les élèves diverses affections telles que les hémorroïdes, les borborygmes et les maux de reins et ils n'échappent guère aux maladies contagieuses. Là aussi est la raison pour laquelle la plupart des indigènes conservent des maladies contractées dans leur jeunesse et devenue dans la suite incurables* ».

Le discours du rapport semble suffisamment imbu d'une volonté profonde de changement pour remettre à nu une situation révoltante - à croire qu'il émane réellement des milieux contestataires et réformistes de la Qarawiyîn. Un terme propre au discours colonial " *indigènes*" (en arabe *ahl al-balad*), semble trahir d'autres préoccupations que la généreuse révolte dont on fait montre ici. Se pose la question du contenu implicite du rapport à ce niveau : que laisserait-il entendre en fait ?

Une telle situation n'a-t-elle jamais fait l'objet d'une remise en question ?

Marge du discours implicite :

non-dit du Taqrîr

Sans trop nous étendre à ce niveau sur le contenu implicite du rapport, on peut faire une observation en marge de son discours. Celle-ci nous semble en mesure d'en éclairer toute analyse possible de son contenu, de manière importante. Si l'intérêt du discours est considérable, ce n'est pas tant pour le ton généreusement révolté de son articulation que pour le caractère stratégique d'une intervention nécessaire dans l'organisation dominante de l'institution. Le caractère persuasif du ton contestataire, semble dire au départ qu'il est temps que toute cette situation change. Ce caractère s'articule sur le point de l'anomie sociale, liée à l'indifférence de l'Etat, le *Makhzen* du Protectorat, dont les pouvoirs publics semblent dépassés, indifférents : avec le nouveau régime, on peut souhaiter une amélioration réelle da la situation. Le salut, contrairement à ce que laisse entendre la résistance, peut provenir du Protectorat - on entend par là dédramatiser la pénétration coloniale par le recours à un mécanisme de négociation, où l'on échange le sentiment du trauma social de l'occupation, avec la projection sur l'écran de la situation dramatique de l'institution d'enseignement, d'une situation meilleure où il est permis au lieu de craindre

le pire, de s'attendre plutôt au mieux.

L'utopie et le mythe du progrès échangés contre le réformisme - tradition - résistance. Le projet apporte en définitive le sens d'une rupture souhaitable, nécessaire. D'où l'articulation du discours réformiste proprement dit : faisant immédiatement suite au procès de la situation, un projet de réforme est élaboré, une perspective nouvelle est entamée. On débouche ainsi sur la question:Que faire ? Comment réformer ? Que propose donc le projet pour changer cette situation anomique ?

Mesures proposées

Dans la logique même du diagnostic établi de la situation se trouve élaboré un plan de réformes organiques de l'institution d'enseignement traditionnel. On peut en donner un aperçu d'ensemble avant d'en détailler les principales données. Au sommaire, deux considérations de principe se trouvent mises en avant du plan de réformes. Il s'agit de deux objectifs essentiels :

- le premier semble vouloir renouer avec le passé prestigieux de l'institution, pour la mettre au même plan qu'al-'Azhar) et a(l)-Zaytûna ;

- le second objectif avancé semble lui faire tout autant égaler la Ta'âlibiya d'Alger pour la formation des fonctionnaires de l'Etat. Ainsi la série des réformes envisagées concerne trois plans d'action : administratif, pédagogique et social.

Sur le plan administratif

On propose de procéder aux réformes concernant la gestion des études tant pour les *katâtîb* que pour la Qarawiyîn elle-même ; un directeur général doit être nommé à la tête de l'Université ; assurer le contrôle des " madrasas " par un système de registre des étudiants réguliers, instituer un poste d'inspecteur des écoles coraniques ;

Sur le plan pédagogique

On propose de :

- instituer un conseil de la gestion pédagogique de l'université. - renouveler le cadre des études au niveau des programmes, des horaires comme au niveau du système de l'évaluation pédagogique (avec des examens pédagogiques et de fin d'études sanctionne par diplôme)

- créer dans les écoles coraniques un poste de professeur de langue à côté du maître d'enseignement coranique,

- transformer les " msîds " en écoles primaires pour l'enseignement de la langue arabe avec système d'évaluation et de contrôle pédagogiques.

Sur le plan social

On propose d'assurer une orientation plus soucieuse des conditions des études, on décide de faire procéder aux réformes suivantes :

- contrôler les conditions de logement et de l'alimentation des étudiants ; - rémunérer correctement les fonctions d'enseignement ;

- attribuer un traitement aux maîtres d'écoles coraniques s'occupant des enfants issus de milieux pauvres.

Mais quelle lecture proposer aujourd'hui au contenu de ce plan de reformes.

Analyse du plan de réformes

Le projet semble ainsi prendre des dispositions fermes pour mettre un terme à la situation déplorable décrite plus haut dans le diagnostic. Le contenu explicite du projet semble de ce point de vue parfaitement en accord avec ce qui précède. Nous examinerons d'abord rapidement le schéma du plan de réforme dans son contenu explicite. Le plan de réformes propose d'abord, avant d'énumérer un certain nombre de décisions, une

plate-forme d'ensemble, où l'on peut lire, avec la conception globale du plan de réformes comme processus d'ensemble, trois objectifs essentiels, présentés comme principes directeurs de l'action à entreprendre : - faire " *recouvrer le prestige* " ancien de la Qarawiyin, - faire " *égaler l'Université d'al-'Azhar ou la Jâma' Az-Zaytûna* " à la Qarawiyîn.

- en faire surtout une " *pépinière de fonctionnaires* " comme la *Madrasa At-Ta'âlibiya* d'Alger.

Telle paraît la perspective des réformes auxquelles " *il y a lieu* ", dit le *Rapport* " *de procéder* ". Il s'agit donc autant de renouer avec le passé prestigieux de l'institution, de suivre les traces de l'*Azhar* et la *Zaytûna*, que d'en faire une sur le modèle, plutôt terne celui-là, de la *Ta'âlibiya* d'Alger soit un centre indigène de formation des cadres de l'Etat colonial maghrébin, ce que les nationalistes allaient nommer des collaborateurs : on peut aisément comprendre que le projet trouvera justement à ce titre plus d'une opposition - son objectif essentiel ne tardant pas à être assez vite deviné.

Or, quelles réformes préconise-t-on d'abord ? Examinons-en les articulations principales.

L'examen de ces articulations permettra sans doute d'éclaircir le contenu implicite du plan de réformes avec sa conception globale. Le texte de la traduction Hamet en donne, en toute fidélité par rapport à l'original, neuf articulations principales qu'on peut résumer dans les neuf points suivants :

- l'institution d'un registre d'appel " *où seront inscrits les noms des élèves* " dans chaque madrasa ;

- l'établissement d'un contrôle strict sur le régime alimentaire des madrasas et amélioration de ce régime en quantité et en qualité ;

- la nomination à la tête des madrasas, d'un intendant pour chacune

d'entre elles veillant sur ces consignes ;

- la nomination d'un directeur général chargé d'examiner " *chaque mois, en présence de deux juristes, les aptitudes pédagogiques des maîtres* " ;

- l'organisation d'un système d'examens pédagogiques et institution d'un diplôme sanctionnant la fin des études et permettant l'accès à certaines fonctions d'enseignement ou de judicature ;

- l'institution d'un conseil pédagogique avec un président élu, chargé notamment de veiller sur l'organisation des programmes, des niveaux des horaires ainsi que sur " *la marche des cours* " ;

- l'établissement d'un système de traitements mensuels substantiels pour les enseignants, les membres du conseil et le président de ce conseil d'université ; - l'établissement d'un système de ce contrôle des absences (des maîtres et des étudiants) mettant un terme aux irrégularités des études et à l'absentéisme ; des prélèvements importants sanctionnent chez les professeurs les absences injustifiées ;

- la réforme des méthodes d'enseignement mettant l'accent sur l'économie de temps, dans le but de faire inculquer les principes par l'explication " *des faits et idées* " pour chacune des disciplines enseignées.

Les réformes proposées semblent aller dans le sens d'une reprise en main de la situation " *d'anarchie et d'arriération* " où baigne l'institution traditionnelle, avec la perspective d'une nouvelle forme de socialisation de l'élite traditionnelle : mais sans se poser la question du pourquoi de cette situation d'anarchie et d'arriération : il s'agit visiblement de justifier une certaine fonctionnarisation de ce " *Léviathan* " qu'est l'Etat colonial moderne[1].

Tel ne serait-il pas en fait le contenu implicite de plan de réformes ?

[1] *Cf.* Rivet, 1985

Avant d'essayer de répondre à cette question, on peut, au préalable, élucider celle des auteurs même du projet, les promoteurs du plan de réformes et les protagonistes concernés par la problématique du changement de l'institution. Les autres pièces du dossier nous seraient d'un certain secours dans ce sens.

Une note d'accompagnement du Taqrîr

On peut relever cette note avec beaucoup d'intérêt en effet. Pièce importante de ce dossier, la note rédigée apparemment, par l'officier des services de renseignements de la ville de Fès, présente avec une mise au point d'appréciation sur " le haut enseignement au Maroc tel qu'il est donné à la Qarawiyîn et dans les autres mosqués-Facultés ", quelques-unes des mesures à prendre par les autorités du Protectorat au sujet de cet enseignement. L'examen de son propos s'impose, autant qu'un essai de son interprétation.

Propos du document.

Après une brève description de l'enseignement donné à la Qarawiyîn, le contenu de ses études et son mode de fonctionnement - description fortement inspirée du *Rapport* - la note en vient à une certaine appréciation de cet enseignement : elle fait montre d'un réalisme certain :

" *Tout scolastique basé sur l'autorité du Maître donné selon les méthodes d'une antique tradition l'enseignement de la Qarawiyîn n'a évidemment pas pour résultat de préparer à l'assimilation des idées modernes. Juridique et théologique il donne de la subtilité à l'esprit et à en juger par les résultats il est sans égal au point de vue de la parfaite connaissance de la langue arabe* ". Comparant ensuite un tel enseignement à celui dispensé en matière de langue et de littérature arabes dans les collèges musulmans, l'auteur de la note fait une appréciation plutôt

favorable à la Qarawiyîn :

" les résultats qu'on peut espérer obtenir dans ces collèges au point de vue de la connaissance de la langue arabe seront bien loin de valoir ceux de la Qarawiyîn où existent des enseignements éminemment propres à développer l'intime connaissance de la langue arabe par l'étude approfondie de la balâgha et de la fas'âh'a (science de la rhétorique et l'éloquence) : l'expérience a déjà été faite avec des agents provenant des Madrasas d'Algérie ou de Tunisie (qui) se sont révélés comme manifestement insuffisants en langue arabe surtout au point de vue de la rédaction..."

D'où cette conclusion qui ne peut qu'étonner par la distance appréciable prise vis-à-vis du " *Taqrîr* " (qui mettait en cause la déchéance des études en cette instance) :

" Il importe que Qarawiyîn continue à donner le haut enseignement arabe qui a formé des écrivains et des juristes réputés en Egypte même et qui est indispensable pour former de bons lettres rédacteurs koutab etc. " chose encore plus étonnante, la note ne va pas dans le même sens que le propos réformiste du " rapport " du 9 avril ; bien au contraire, elle le met nettement en cause quant à la perspective du changement qu'il appelle : " il n'y aurait dit la note, aucun avantage pour les hautes études arabes à modifier quant à présent le caractère de l'enseignement donné à Karaouine"

Mais l'on retient essentiellement la détermination politique ("diplomatique ", comme on l'a écrit dans un premier jet de cette note) de l'approche prudente du problème du changement projeté. L'auteur de cette note écrit clairement que le problème est plutôt difficile à trancher.

"*D'autre part ajoute-t-on, au point de vue politique, il ne paraît pas indiqué de toucher si légèrement que ce soit à l'enseignement de Qarawiyîn. En essayant d'y introduire prématurément un esprit moderne on donnerait*

ombrage au Makhzen qui craindrait de paraître favoriser l'atteinte portée à l'intégrité du haut enseignement traditionnel. On donnerait également ombrage aux Oulémas. Ce corps si profondément respecté de la population indigène et si influent sur les esprits doit avoir le sentiment qu'on ne veut porter atteinte ni à son prestige, ni à sa culture traditionnelle ni aux méthodes qui ont formé tant de générations de savants dont il s'honore".

En clair, le projet n'exprime ni les *'ulamâ'* ni le *Makhzen*.

La note semble parfaitement formelle : il convient en fait d'organisation moderne de reporter plutôt à plus tard tout projet de réforme moderne concernant la citadelle du *fiqh* malékite - remettre à une future période la modernisation de la Qarawiyîn : mais est-ce à dire que le rapport de 1912 doit être considéré comme nul et non avenu ?

La note semble nettement nuancée – en terme de du diagnostic - vis-à-vis de la déchéance d'une institution décadente : " *les quelques lacunes à combler dans l'organisation de Qarawiyîn*, ajoute enfin la note, *n'ont aucune relation avec l'enseignement qui s'y donne. Y remédier est donc une tâche toute politique (et diplomatique (ce dernier terme ne figure pas dans copie finale de la note) qui ne peut être assumée que par les services politiques de l'Administration Centrale où il y aurait lieu de créer une section de contrôle du haut enseignement indigène dont relèverait par l'intermédiaire du vizir de l'enseignement Qarawiyîn et les autres Mosquées-Facultés"*.

Telle est la conception de la stratégie opérationnelle envisagée sur le problème de la Qarawiyîn, qui apparaît en définitive, ici, comme un problème essentiellement politique, voire diplomatique dans l'articulation des instructions du Protectorat. C'est sur la base du " contrôle du haut enseignement indigène " que la problématique du processus de la réforme envisagée semble ainsi échouer.

Essai d'interprétation

Le propos de cette note est assez explicite pour se passer de commentaire en un sens.

Mais il ne manquera de nous surprendre quant aux écarts importants qu'on lui trouvera facilement par rapport au texte du " taqrîr " élaboré le 9 avril 1912. Rédigé après cette date, il semble inviter à une nette prudence. Il opte pour la stratégie d'une modernisation prudente des institutions traditionnelles et des " *Mosquées Facultés* " comme la Qarawiyîn. Il tente essentiellement de ménager le prestige social et politique de l'institution. Il préconise de moderniser ce genre d'institution en recourant aux collèges où " les jeunes intelligences " peuvent être " orientées dans un sens moderne. " L'on peut se demander si les émeutes d'avril, en rapport plus ou moins direct avec la tentative de la réforme envisagée, n'ont pas concouru à un réexamen du projet du 9 avril dans le sens où semble le démontrer la note d'accompagnement du dossier " *Karaouine* ". Toujours est-il que le changement de ton est significatif et assez éloquent dans la perspective d'une sorte d'abandon du projet du 9 avril. Désormais la modernisation des institutions socio-éducatives se trouvera déplacée pour être recentrée ailleurs, précisément dans les collèges musulmans. C'est à prendre dans les termes du document, un fait dont on doit justement prendre bonne note. La note nous fixe surtout sur les auteurs réels du *Rapport* du 9 avril.

Promoteurs et protagonistes

Fruit de la politique du Quai d'Orsay de plus en plus contrôlé par le parti colonial, et instrument essentiel de la colonisation, " *tardive, presque anachronique* " au Maroc, c'est d'abord le Protectorat, avec le déguisement de l'Etat néo-chérifien qui semble promouvoir en fait le plan de réformes de l'institution d'enseignement traditionnel à Fès. " Contemporain, comme le dit Rivet, de l'avènement de l'automobile et de l'avion, du téléphone et de la

radio, de la médecine spécialisée, de l'hydraulique et de l'agronomie révolutionnées par la mécanique des fluides et de la chimie organique, bref de tous les acquis scientifiques et de toutes les percées technologiques du début du siècle ", c'est un Etat techno-bureaucratique qui s'impose avec son armée de techniciens comme " *une surpuissance face à l'Etat indigène* " dont la principale faiblesse, l'institution d'enseignement traditionnel fallacieusement prise en défaut dans cette optique, est de manquer le rendez-vous de la techno-bureaucratisation de l'Etat. Fallacieusement le plan de réformes laisse croire qu'une telle institution allait pouvoir entrer en compétition avec les instances desservant l'Etat technobureaucratique colonial.

Le " *Maréchal de l'Islam* " Lyautey croit peut-être sincèrement que le Protectorat doit " faire accéder l'élite de ce peuple à la gestion de sa destinée ", comme il le fait mentionner en 1916 - le proconsul ne tente-il pas d'abord de convaincre l'élite des 'ulamâ' que le Protectorat n'est qu'une œuvre d'assistance technique avant la lettre ? Le Plan de réforme de 1912 n'est-il d'abord pour le Protectorat qu'une action tendant à ménager l'élite traditionnelle et à la gagner à son œuvre de reconstituer les biens habous, nationaliser l'institution judiciaire - " *prendre langue, comme dit encore Rivet, avec le groupe des lettrés islamiques - les fuqahâ' - et collaborer avec les plus éminents d'entre eux - les " 'ûlamâ' " - aux réformes stipulées par le Traité de Fès* "[1]

Mais dans le groupe des promoteurs du plan de réformes lui-même, on peut voir apparaître, justement dans le cadre de cette collaboration fructueuse des oulémas et des *fuqahâ'* essentiellement le cadi des Qarawiyîn, M.b. Rashîd al-'Irâqî et Ban Ghabrît', au gouvernement Makhzen. Si le premier s'occupe avec le *Service des Renseignements* de la question

[1] *Cf.* Rivet, 1985, t.II, 121-146 et 223-241.

plutôt brûlante d'établir la liste du personnel enseignant, il n'est pas exclu qu'il soit également en rapport étroit avec la rédaction du " *Taqrîr* ", restée anonyme comme nous le signalons plus haut. Mais, l'auteur du rapport qui ne semble point réellement familier de la topographie de la ville (puisqu'il déplace l'une ou l'autre mosquée d'une rive à l'autre de *Wâd Fâs*), ne peut être lui-même ni un familier de la ville ni de ses " *madrasas* " vraiment.

Il semble que la rédaction du " *Taqrîr* " ait été finalement confiée à un de ces collaborateurs venus dans les bonnes grâces de l'administration coloniale et à sa suite : al-Hajoui, ministre du gouvernement Makhzen, en aurait-il été l'inspirateur ? Il est difficile de répondre à cette question même si l'on connaît le zèle réformiste du faqîh dans ce sens. On examinera dans son propre projet sur la question[1]. Les oulémas dont le doyen à l'époque est le bon Shaykh. 'Ah'mad BelKhayyât'[2], ils ne tarderont pas à entrer plus ou moins ouvertement en conflit avec le cadi al-'Irâqî sur l'affaire de la liste et écriront directement au souverain pour éclaircir leur position. Ils ne semblent pas concernés par le projet de réformes et l'on peut même penser qu'ils ont au départ commencé par son rejet.

Le contenu implicite du projet de réforme

En abordant la question des promoteurs et des protagonistes engagés dans cette affaire, on peut déjà voir s'éclaircir relativement le problème de son contenu implicite : faire éclairer avec l'ancienne organisation de la Qrawiyîn, en mettant à nu les lacunes de son enseignement décadent, une des structures essentielles de la société pré-coloniale et une des instances de son pouvoir.

---

[1] .*Cf. infra*, 7

[2] *Cf.* Séries annexes liste par rang, discipline et âge telle que la présente une autre pièce du dossier 1913

On peut dire que le plan de réforme tente d'élaborer une double opération : la normalisation de l'institution et la fonctionnarisation de son encadrement. La normalisation vise à établir, avec les réformes 1 à 6 notamment - institution des registres d'appel, la nomination des intendants de madrasas, la nominalisation d'un directeur à la tête de la Qarawiyîn qui veillera sur le déroulement des examens pédagogiques, le nouveau système d'évaluation didactique et pédagogique - un nouveau modèle et de nouvelles normes à la place de ceux de l'époque pré-coloniale. Cette normalisation s'inspire moins de Rousseau ou de Descartes, de Montaigne ou de Rabelais faisant le procès des sorbonnards du Moyen-Age que de l'aventureuse campagne de Bonaparte en Egypte.

L'autre volet de l'opération, la fonctionnarisation - avec notamment les réformes 7 et 8 où les traitements mensuels ne peuvent laisser indifférents nombre d'enseignants à l'époque, pas plus que les prélèvements nombre pouvant sanctionner l'absence des professeurs - consiste à maîtriser l'encadrement de l'institution et s'assurer ses services, tout autant que son obéissance. C'est ce que des oulémas tels que le shaykh BelKhayyât' ont courtoisement décliné, de manière très ferme : Alfred Bel, rappelle l'épisode de manière émouvante[1].

La réforme concernant les méthodes d'enseignement, n'est qu'une reprise plus ou moins directe du texte de Mawlây 'Abd al-Rah'mân (1845). Elle reste des plus superficielles puisqu'elle ne fait qu'insister sur la nécessité de réduire les discussions terminologiques et insister davantage sur les " faits et les idées ". Le réaménagement des manuels n'est pas non plus fait dans le sens d'élever le niveau des études, auxquelles les références proposées, comme la Risâla d'Ibn 'Abî Zayd al-Qayrawânî, comme de si longue date à la Qarawiyîn, ne semble pas apporter "*grand-chose*" de nouveau. La critique

[1] *Cf.* A.Bel, 1914, 1, 325

du caractère scolastique des études ne semble pas non plus très conséquente dans ce sens.

Qu'en est-il du Projet dans sa globalité ? Comment peut-on en définitive le comprendre ? Il semble que le projet préconise, dans son ensemble, l'imposition d'une organisation nouvelle moins que l'affirmation d'une nouvelle rationalité et un nouveau modèle de la conception et de la fonction de l'enseignement : le modèle de la Ta'âlibiya d'Alger, au détour et par le biais de l'*Azhar* et de la *Zaytûna*.

Contrairement aux apparences, le principe directeur de la réforme reste celui d'un centre de formation des élites nécessaires au fonctionnement de l'Etat néo-chérifien du Protectorat, et les articulations essentiellement du plan de réformes militent en réalité dans cette optique où la réorganisation nouvelle met essentiellement en cause l'ancienne discipline relâchée du système : contrôle des retards et des absences, contrôle de la marche des études, contrôle de l'intendance des madrasas et des écoles coraniques, c'est l'introduction du contrôle civil, système qui allait s'avérer d'une parfaite efficacité pendant la période ; on tend surtout à établir le contrôle de l'évolution du " *mouvement jeune turc* " qui n'allait point tarder à apparaître dans le sillage de l'installation du Protectorat comme son antinomie naturelle.

Or, si le projet ne manque pas d'intérêt en soi, il n'y a qu'à voir, par exemple, le problème très grave qu'il pose au niveau de l'école de base dont la misère est restée absolument effarante pendant de longues décennies, en revanche la problématique de son articulation politique allait en faire évacuer plusieurs aspects de cet intérêt : que devait être le destin d'un tel projet et comment le processus de la réforme institutionnelle allait-il se développer par la suite ? Quelle allait être l'histoire moderne de la réorganisation de la vieille instance d'enseignement islamique dans le

processus de la modernisation de la société marocaine dans la période du Protectorat ? Ce sont là quelques-unes des questions que l'on se pose naturellement dans la perspective d'une approche de la problématique réformiste dans laquelle s'est trouvée impliquée la Qarawiyîn dès le lendemain du Traité de Fès.

On abordera cette perspective une dynamique nouvelle dans les années trente et quarante de ce siècle, et où nous pouvons observer une évolution importante par rapport au changement socio-institutionnel de la Qarawiyîn ; celle-ci se situe dans une position-clé par rapport au mouvement national et les revendications de la génération née peu avant ou peu après le *Traité de Fès*. Or, comment allait-on en venir là ? Comment le processus de la réforme allait constituer un principe de changement socio-éducatif et politique ? Comment allait-il passer d'un clan à l'autre ?

On peut essayer de reprendre le dossier et réfléchir un moment sur la note d'accompagnement du Rapport, laquelle ne manque pas justement de fournir quelques indications importantes dans le sens de notre questionnement. La tentative de la refonte institutionnelle moderne de la vieille instance d'enseignement islamique est-elle ainsi achevée ? Comment la situation devrait-elle évoluer ? Quels prolongements allaient connaître une telle tentative ?

Ce sont là quelques-unes des questions que nous ne manquerons pas de nous poser au terme de cette approche du " *dossier Karaouine* ". Un tel dossier ne manquera pas de nous renseigner sur un point au moins du problème complexe qu'il pose : quelque chose avait bougé à la Qarawiyîn au lendemain du *Traité de Fès* ; ce quelque chose allait laisser trace.

Royaume du Maroc
Université Sidi Mohamed Ben Abdellah - FES
Faculté Chariaa

Revue de la Faculté Chariaa

Numéro: 27

1440
2017/2018