



دولة ليبيا

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة الأسمرية الإسلامية - كلية الدعوة وأصول الدين
قسم الدعوة والإمامة والخطابة

القضايا الدعوية عند الوشريسي من خلال المعيار المغربي

« دراسة وصفية تحليلية »

استكمالاً لمتطلبات درجة الإجازة العالية (الماجستير)
في الدعوة والثقافة الإسلامية

إعداد الطالب: أحمد فرج الصغير بؤدبوس

إشراف: د. محمد اوحيدة أحمد اوحيدة

العام الجامعي: 1442-1443هـ
الموافق: 2021-2022م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ
بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ
وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ
رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ
سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾

صدق العظيم

[سورة النحل: 125]

..الإهداء..

إلى سندي وعوني في الحياة

(والدِّي الكريْمين)

إلى طلبة العلم والمعرفة

إلى أبناء كليتي: كلية الدّعوة وأصول الدّين

بمدينة زليتن - حرسها الله تعالى! -

أهدي هذا العمل

شكر وعرفان

قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

(لا يشكر الله من لا يشكر الناس)

رواه أحمد في المسند 322/13 رقم: 7939

فبعد شكر الله عَزَّجَلَّ الذي أعان وأمدَّ وسدّد لتمام هذا العمل، أتقدم بشكري وامتناني لأستاذي الدكتور: محمد اوحيدة أحمد اوحيدة المشرف على هذا العمل؛ لما قدّم لي من توجيهات وتعليقات أثرت البحث، فجزاه عني وعن طلابه خيراً، وأشكر كلّ من أعان على إتمام هذا العمل، الذي أرجو أن يكون خالصاً لوجه الله الكريم، وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور: حسين علي عكاش صاحب فكرة الموضوع فله مني كل الشكر على ما أعانني به، ولكلّ أساتذتي بكلية الدعوة وأصول الدين لهم مني الشكر والامتنان.

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،
وبعد:

فإنَّ من رحمة الله تعالى بعباده أن بعث فيهم رسولا من أنفسهم، وأنزل عليه الكتاب العظيم، ليرشد الناس ويخرجهم من الظلمات إلى النور، فكان قائما لله بالله في الله، يدعو للدين الخاتم، يصحح العقائد وينقيها، ويشرع أحكام الشريعة ويجليها، ويطهر النفوس ويزكيها، ويطمئن القلوب ويحييها، فكان الدين على ما أراده الله تاما خالصا، حمله الصحابة سادة الدعوة، وأئمة الهدى، إلى من بعدهم، حتى وصل إلينا، فأمنّا به وصدّقنا وسلّمنا لرّبنا تسليما.

ومن أَلطاف الله تعالى أن قيّض لهذه الأُمَّة فئدة العلماء تحمل هذا العلم، تفتّح مغلقه، وتضبط قواعده، وتحيي ما اندرس منه، يجدّدون للأُمَّة أمرَ دينها، وينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، فدوّنوا العلوم، وأسّسوا قواعده، فتكاثرت وتشعبت، حتّى ألفوا في تصنيف العلوم مؤلفاتٍ تحصر ما تفرّج، وتحيط بما تشعب منها وتداخل، فكانت متعاضدة في كثرتها، متألّفة على عدّتها، متّحدة الغايات، وإن كانت مختلفة الموضوع، متآخية الثمرات، وإن كانت متباينة المباني، يأخذ بعضها بجزء بعض، يقول الإمام القرّاني: "إن العلوم والفنون يمدُّ بعضها بعضا، فمن غاب عنه فنٌّ فقد غاب عنه نورٌ فما هو يعلمه، وحينئذ لا يكمل النظر إلا بالشُّمول؛ لذلك أنّ النحويّ الذي لا يحسن الفقه ولا المعقولات تجده قاصرا في نحوه بالنسبة لمن يعلم ذلك، وكذلك جميع الفنون"⁽¹⁾، ولذلك أشار العلماء إلى أن "المقصود من العلم والتعلم والتعليم: معرفة الله سبحانه، وهي غاية الغايات، ورأس أنواع السعادات"⁽²⁾، وقد تقرر عندهم وحدة العلوم لوحدة المعلوم، وقديما قالوا: العلوم كلّها متفاوتة مرتبطة بعضها ببعض⁽³⁾.

ومن منطلق التداخل العلمي لمسائل العلوم فإن الربط بين علم الدعوة والعلوم الأخرى أمر لا يغيب عن ذهن أحد من الباحثين، إذ لا قيام له إلا بها، وهو من العلوم التي دوّنت متأخرا مقارنة بغيرها من علوم الشريعة، فهو في حقيقته ممارسة ومنهج، كان مترسحا في النفوس ظاهر الثمرات، قَوْلُبه الدعوة في قواعد منضبطة، وشعبوه إلى فروع، ورسموا سماته العامة التي كانت ضرورية؛ نتيجة ما في الميدان الدّعوي في القرن الأخير من إفرات جماعات فكرية معوجة، وتوجهات دينية مبتدعة قائمة.

1 - شرح تنقيح الفصول ص: 438.

2 - حاجي خليفة، كشف الظنون 52/1.

3 - أفدته من أستاذي الشيخ: عادل محمد مختار المغربي في بحث غير منشور حول ترابط العلوم.

ومن خلال ضوابط علم الدعوة وقواعده وموضوعه سعى الباحث في ربطه بالنوازل المدونة في كتب النوازل، التي جمعت الكثير من أجوبة العلماء حول قضايا مختلفة نزلت بأصحابها على المستوى الفردي أو الجماعي أو على مستوى الدولة والأمة، وقعت في أزمان متفاوتة وأقطار مختلفة متباعدة، وهي تجتمع مع علم الدعوة في واقعيتها، فكلاهما يتسمان بالواقعية، ومماسة البيئة المحيطة بالمدعوين، وكيفية التعامل معها: منهجياً في علم الدعوة، وتنزيلياً في علم الفقه النوازلي.

ولا شك في أن العلماء في أجوبتهم وفتاواهم يمارسون الدعوة بمنهجها وضوابطها، فالنوازل قوالب حقيقية لتلك المناهج الدعوية، حفظت شخصيات الدعاة، واحتوت واقع المدعوين في العصور المختلفة، واشتملت على القضايا الدعوية المتعددة المثيرة لموضوعات علم الدعوة ومسائله، مما تزيد عمق التعاطي الفكري والمنهجي عند المعاصرين بمنظور السالفين من العلماء الدعاة، وترسم معالم تاريخية الدعوة وعلمها، وتبين أطوارها المختلفة بين قوة وضعف وعلو ودنو، كل ذلك من خلال كتب النوازل.

ونستطيع تصنيف ما حوت تلك الكتب النوازلية من موضوعات كثيرة إلى: موضوعات فقهية، وموضوعات غير فقهية، فقد احتوت:

- نوازل العقائد ومباحثها العميقة من: إلهيات ونبوات وسمعيات، واحتفظت بآراء الفقهاء والمتكلمين وبينت مذاهبهم وانتماءاتهم العقدية، وأظهرت تمازجهم مع الفرق الإسلامية، وتعاملهم العملي معها، وتنزيل الأحكام عليهم ببيان ضوابط معاملتهم، والحكم على اعتقاداتهم إن وجدوا في البيئات الإسلامية في العصور المختلفة كالقدرية والجبرية والمجسمة والمعتزلة والإباضية والوهابية والشيعية الرافضة، وكذلك التعامل مع المخالف في الملة كاليهود والنصارى، وهي بلا شك مباحث تطرق إليها علم الدعوة من حيثية المنهجيات العملية المحافظة على تبليغ الدين بصورته التامة، التي أرادها الله سبحانه وتعالى بقدر الجهد، ومحاربة المخالفين، وكيفية ذلك بالأساليب والوسائل الدعوية.
- ونوازل الفقه التي تمس الوسائل والأساليب الدعوية، كالمساجد والكتب وأحكامها، وأحكام التعليم وضوابط المتعلمين، والفتوى الدعوية المستنبطة من أجوبتهم حول ضوابط الفتوى، وأحكام الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسياسة الشرعية، والأحباس، وغيرها مما يمس علم الدعوة.
- ونوازل التصوف التي أكثر العلماء من تفصيلهم حولها لما رفع لهم من أسئلة حول السلوك الصوفي، سواء في بيان أحوال أشخاص أو جماعات أو عقيدة أو منهج سلوكي ببيان الحق من الباطل من عوائد أصحابه، وشرح أحوالهم، وبيان الصحيح والسقيم من مناهجهم، ومواقف الفقهاء المختلفة في حقهم.
- احتوت كذلك على مسائل الأخلاق العامة، والآداب التي يتحلّى بها المسلم، وفتاوى حول صفات الدعاة بمختلف أسمائهم على السنة الفقهاء: كأئمة المساجد، والقضاة،

والخطباء، وطلبة العلم، بل فيها من المادّة الخصبه ما يمثّل منطلقاتٍ وصورا كثيرةً ترسم فلسفةً أخلاقيةً إسلاميةً في أبواب المعاملات الشرعية المختلفة.

وكل ذلك في إطار دعويّ يتقرر من خلاله أحكام المناهج الدّعوية في تلك النوازل، وأحكام الدعاة والمدعوين، ما يثري علم الدعوة، ويحقق الترابط بين العلوم.

1. مشكلة الدراسة:

تتمحور مشكلة البحث في الربط بين العلوم الإسلامية، والمقصود هنا ربط علم الدعوة الإسلامية بكتب النوازل، من خلال كتاب النوازل الموسوعي المشهور في المذهب المالكي الموسوم بـ[[المعيار المُعَرَّب والجَامِع المُعَرَّب عن فتاوى أهل إفريقيّة والأندلس والمغرب]]⁽¹⁾، لمؤلفه: العلامة الإمام أبي العباس أحمد بن يحيى الوُنْشَرِيْسِيّ (ت: 914هـ)، باستنباط ما حواه من قضايا دعويّة تمثل موضوع الدعوة في مجالين هما: العقيدة والسلوك الأخلاقي، ودراسة هذه القضايا دراسة وصفية تحليلية في ضوء علم الدعوة.

2. أسئلة الدراسة:

السؤال الرئيس في هذه الدراسة يمكن صياغته على النحو التالي: ما القضايا الدعوية التي تناولها الوُنْشَرِيْسِيّ في كتابه (المعيار المعرب)؟ ويمكن تلخيص ما تفرع منه في ثلاثة أسئلة، يتجلى جواب كلّ سؤال في فصل من فصول الدّراسة الثلاثة هي:

- 1) كيف كانت طبيعة الدّعوة في عصر الوُنْشَرِيْسِيّ (ت: 914هـ)؟ وهل لكتاب المعيار المعرب أثر دعويّ من خلال تلك الطبيعة؟ وما علاقة النّوازل عموما بالدّعوة؟
- 2) هل نستطيع توظيف القضايا العقدية في ضبط علم الدّعوة وتقعيده وإثراء موضوعه؟
- 3) ما البعد الدعويّ للقضايا السلوكيّة (التصوف والأخلاق) الموجودة في المعيار المعرب؟

3. أهداف الدراسة:

يمكن إجمال أهداف الدراسة في الآتي:

- 1) إبراز المرونة في الدين الإسلامي وبيان شموله، وأنه صالح لكلّ زمان ومكان، بل لا يصلح الزمان والمكان إلا به.
- 2) الاهتمام بالنّوازل السّالفة والنّظر في طوارئ الأمور الحاصلة، وكيف تعامل معها الأوائل من خلال فتاواهم وأجوبتهم، توظيفها في علم الدعوة الإسلامية، وإسقاطها على الواقع الذي يعجّ بقضايا مكرّرة مشابهة أو قريبة من تلك النّوازل المدونة، التي بتّ فيها العلماء السّابقون؛ مما يزيد من تعميق العلاقة بالتّراث، والنّظر فيه، وتوظيفه.

1 - طُبِعَ كتاب المعيار بتحقيق جماعة من الفقهاء، بإشراف: محمد حجّي، وقد صدرت الطبعة عن وزارة الأوقاف المغربية سنة 1981م، وهي النسخة التي سيعتمد عليها الباحث، وقد طبع كتاب المعيار قديما طبعةً حجريةً في فاس سنة 1315هـ-1897م، وهي طبعة نادرة الوجود.

3) النظر إلى كتب النوازل باستخدام الطبيعة البحثية الدَّعوية لدراسة ما له أبعاد تساعد على تبليغ الدعوة وتعميق علومها، فقد حوت هذه الكتب أبواب التصوف والعقيدة فضلا عن الفقه، وهي علوم متداخلة، يُظهرها الباحث في إطار الدَّرس الدَّعوي، وذلك بدراسة موضوعات الدعوة الموجودة فيها؛ للاستفادة منها، فليس كلُّ ما حوته كتب النوازل من تفرعات وأبواب له علاقة بعلم الدَّعوة، وكذلك العكس، بل لكلِّ علم كيانه المستقل، الذي يتداخل مع غيره في المسائل، فدراسة ما يهْمُ الدَّاعية من قضايا من خلال كتاب نوازليّ يعدُّ الهدف الرئيس للبحث.

4) الخوض في طيات الكتاب الموسوعي (المعيار المعرب) بالخصوص، فهو من الكتب النوازلية التي امتلأت بالأحداث اليومية، والوقائع الكثيرة في مجتمع الغرب الإسلامي، وتعلَّقت بكثير من موضوعات العلوم، التي من ضمنها علم الدعوة وضوابطه في قلبه الذي استقر عليه الآن، مما يحتاج إظهاره بلسان علم الدعوة لا بلسان الفقهاء أو غيرهم، فقد حوى من منطلقات لأبواب الدَّعوة إلى الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مَا سَيُظْهِرُ فِي الْبَحْثِ*، وعليه فهذا هدف خاص بكتاب (المعيار المعرب) محلِّ الدِّراسة.

4. أهمية الدراسة:

مما حثنا عليه أساتذتنا في سنوات الدِّراسة اختيار موضوع لا يكون حبيس الأدرج بعد مناقشته، فأنجحت الفكرة إلى اختيار موضوع يتعلق بدراسة إحدى الكتب الحيَّة، التي لها دور كبير في مجريات الدَّرس الفقهيِّ المالكي خصوصا في مدرسته المغاربية وهو كتاب (المعيار المعرب).

ويمكن إجمال أهميَّة الدراسة في التِّقاط التَّالية:

1) تكمن الأهميَّة العظمى للموضوع في تأطير النوازل بالدَّعوة، حيث إنَّ النَّوازل في حقيقتها تنزيلٌ للحكم الشرعيِّ على الواقع الطارئ، وهو أمر يستجدُّ بتجدُّد الأزمنة واختلاف العصور، التي تتنوع فيها منهجيات الدَّعوة حسب متطلبات الزَّمان والمكان، فيستمدُّ الموضوع أهميته من أهميَّة الدَّعوة إلى الله، فالدَّعوة لها مقاصدها وغاياتها، التي لا يحقِّقها فعلاً إلا الدَّاعية، الذي تشرب العلم (عقيدةً وفقها وسلوكاً) ومارسه، وكان بصيراً بتلك المقاصد والغايات.

وعندما يذكر الباحث كلمة النوازل فمقصوده ما يتعلَّق منها بالفقه والعقيدة والتَّصوف، التي تعدُّ تمثيلاً لأركان الدِّين الثلاثة، الداخلة ضمن موضوعات الدعوة.

2) التَّعرُّف على الجهود التي قام بها الأوائل في مجال الدَّعوة، من الناحية التنظيريَّة، وإن لم تكن الدعوة قد قصدت لذاتها في تلك التنظيرات، ولكن تطلُّ مبيِّنة للمنهج الدَّعوي، الذي عاصر النوازل من خلال كلام العلماء حولها، ولا يخفى ما في ذلك من عظيم النَّفع لعلم الدَّعوة في هذا العصر.

3) مصادر الكتاب: وتتمثل في اعتماد الإمام الونشريسي على عدد كبير من الكتب الفقهية باختلاف طبيعتها: كالمختصرات والشروح والمطوّلات، وكتب الفتاوى (النوازل) والنقل عن الأشياخ... وغيرها، فهذه المصادر تجعل من الكتاب جوهراً فريداً في بابه، وقد أحصيتُ الكتب التي أوردها الإمام الونشريسي فيه - من خلال ما ذيل به المحققون في الفهارس العامّة (لكتاب المعيار) - فوجدتها 476 كتاباً.

5. حدود الدراسة:

تتناول هذه الدراسة كتاب (المعيار المغرب والجامع المُعرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب) بالاعتماد على ما فيه من مادة علمية تصلح لأن تُدرس دعويًا، مخصّصاً هذه الدراسة بالقضايا الدّعوية المتعلقة بالعقيدة، وبالقضايا الدّعوية المتعلقة بالسلوك والأخلاق.

6. مصطلحات الدراسة (مصطلحات العنوان):

جاء في عنوان الدراسة مصطلحان هما (القضايا) و (الدعوية)، وكلاهما مصطلحان ينبغي بيانهما للانطلاق بعد ذلك في إطار واضح للدراسة.

فالقضايا: جمع قضية التي لها مدلولات عميقة تكوّن في الذهن تصوّرات عن الحوار واختلاف الآراء على الصعيد الفكري المنطلق من المنطق، والتنازع والخصومة: على الصعيد القضائي، وبالرجوع إلى المعنى اللغوي ثم الاصطلاحي في علوم مختلفة يتضح ما ستؤطره كلمة "قضايا" في هذا البحث.

تأتي كلمة قضايا من الجذر (قضى)، وهو كما يقول ابن فارس: "القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته"⁽¹⁾، ونحوه يقول الزجاج عن كلمة القضاء: "القضاء في اللغة: على ضروب، كلها ترجع إلى معنى انقطاع الشيء وتمامه"⁽²⁾، ومن هذه الضروب التي أشار إليها الزجاج: الأمر، والإعلام، والختم، والفراغ من الشيء، ومنه القضاء الفَصْلُ في الحُكْمِ.

وهذا الاختلاف في المعاني اللغوية يجعل الدلالة المرادة من الكلمة تختلف حسب سياقات الكلام الذي وظفت الكلمة خلاله، ولعل المعنى الأقرب هنا الذي يناسب صدد البحث هو: القضاء الفَصْلُ في الحكم، الذي يدل على إعمال نظر القاضي في قضية ما ليتم رأيه حولها، ولذلك سمّي القاضي قاضياً؛ لأنّه "القاطع للأمور المُحكّم لها"⁽³⁾، فالخائض في مسألة ما في أي علم من العلوم يريد البتّ فيها بحكمه، يكون قاضياً فيها بما يوصله إليه اجتهاده.

1 - معجم مقاييس اللغة 99/5.

2 - معاني القرآن وإعرابه 252/2، وينظر: ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ص: 506 فقد أتى بخمسة عشر وجهاً يذكرها المفسرون في معنى "قضى".

3 - المرتضى الزبيدي، تاج العروس 315/39.

وباختلاف الأحكام الناتجة عن اختلاف الفهوم للقضايا يظهر المعنى الاصطلاحي العام لكلمة "قضية"، حيث يعرفها الجرجاني بقوله: "قول يصح أن يقال لقائله: إنه صادق فيه أو كاذب فيه"⁽¹⁾، وهذا التعريف، الذي اصطلح عليه المناطقة، يُظهر ما في كون القضية أنها قابلة للأخذ والرد والنظر، وأن الحكم في قضية ما لا يعدُّ حاسماً عند الجميع، فتظل القضية محور نقاش بين الناظرين فيها.

وهذا المعنى عام بخلاف معنى القضية في اصطلاح علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم القانون، وهو الذي درج عليه من ألف في أحوال العلوم وأبجدياتها. والقضايا لا تختلف عن المسائل من حيث المدلول الاصطلاحي في أجزاء العلوم، إذ تُعرف المسائل بأنها: "القضايا التي يطلب بيانها في العلوم ... قد تكون ضرورية فتورد في العلم إما لاحتياجها إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها، أو لبيان لميتها؛ لأن القضية قد تكون بديهية دون لميتها، ككون النار محرقة، فإنه معلوم الإتيّة أي: الوجود، مجهول اللّميّة - أي العليّة -"⁽²⁾، فالمسألة هي القضية نفسها، التي - أي المسألة - تعدّ من أركان أي علم مدون، بل حقيقة أي علم تكمن في مسأله⁽³⁾.

أما لفظ (الدعويّة) فهو اسم منسوب إلى (الدعوة)، وهو نعت للفظ (القضايا) قبله، و"الدعوة" المقصود بها في حال أطلق اللفظ - من غير أن يضاف إلى شيء - دعوة إلى الله تعالى، وإنما سكتنا عنه للعلم به، وحذف ما يُعلم جازئ كما هو معلوم منقول عن العلماء، فالدعوة دعوة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، بعدّها قد جاءت من عنده، وعلى لسان الداعي إليه، وهو سيدنا محمد ﷺ، ثم هي دعوة إليه، أي إلى هذا الدين الحنيف⁽⁴⁾.

ولمصطلح الدعوة تعريفات كثيرة، لا يكاد كتاب دعويّ يخلو من تعريف لها على وجه التكرار، أو بزيادة مهمة على التعريف تظهر لمن تعرض لتعريفها من العلماء.

7. الدراسات السابقة:

بالنظر إلى العنوان المقترح تتبيّن طبيعة البحث وفكرته، فالبحث عبارة عن دراسة ذات بُعْدٍ دعويّ لكتاب نوازي، تخير الباحث منه قضايا دعوية في تلك النوازل في إطار موضوعات علم الدعوة.

ولم يجد الباحث - حسب علمه وتقصيه - في الكتب المؤلّفة، والرّسائل الجامعيّة المبنوثة أسماؤها عبر الشبكة وأدلة رسائل بعض الجامعات حول كتاب (المعيار المعرب) - من تطرّق إلى

1 - التعريفات ص: 154، وينظر: المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف ص: 273.

2 - أبجد العلوم 80/1.

3 - ينظر: المصدر نفسه 72/1.

4 - ينظر: فقه الدعوة إلى الله، علي عبد الحليم محمود 16/1.

دراسة الكتاب دعويًا، بل لم يجد من درس كتابا في التراث النوازي ليستخرج قضاياها حسب الموضوعات الدعوية في رسالة علمية.

وبطبيعة الحال توجد رسائل وكتب حول النوازل الفقهية الدعوية عامة، وهي دراسات فقهية لنوازل معاصرة، حيث اهتمت تلك الدراسات بشكل مركّز على تحرير الأحكام الشرعية للنوازل، ومع ذلك فهي لا تتفق مع البحث المقترح لا من حيث طبيعة الدراسة، ولا المنهجية. ومما وجده الباحث يدور في فلك الدعوة من خلال خوض عباب الكتاب محلّ الدراسة رسالة واحدة أسماها صاحبها:

الوصايا الدعوية في كتاب المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب (دراسة تحليلية وصفية)، للباحث: نافع بن عبد الله الشنقيطي، رسالة ماجستير نوقشت عام 2015م بكلية الدعوة وأصول الدين - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

ولم يقف الباحث على مضمونها ومباحثها وفصولها، ولا يخفى ما في الاسم من اختلاف موضوع الدراسة.

8. منهجية الدراسة:

موضوعات الدعوة الإسلامية من خلال كتاب نوازي لم يعرض فيه المؤلف تلك الموضوعات بطبيعة توافق طبيعة الدعاة، بل بسرد فقهي كبقية كتب الفقه المالكي المرتبة ترتيبا حسب نمط معروف جعلت الباحث يسير هذه النوازل ويدرسها: **دراسة وصفية تحليلية**، بحيث يتعامل مع طبيعة النص المكتوب حسب العلم الذي كتبت فيه النازلة، فتعامل مع نوازل العقيدة تعاملًا وصفياً عقدياً يخدم الدراسة الدعوية المقصودة ولا يُخرجه هذا التعامل الوصفي من دائرة تلك الدراسة، وكذلك النوازل السلوكية الصوفية والأخلاقية، ثم طوع هذا الوصف -بقدر الجهد- لتحليل النصوص دعويًا، وربط ما تسنى له من فكرة جامعة بين النازلة والدعوة وضوابط علمها. ومما سار عليه الباحث في الدراسة الآتي:

(1) بعض القضايا في البحث قد ورد حولها في المعيار نوازل كثيرة، فلا ينقل الباحث ما في كلّ واحدة منها من أحداث أو وقائع حتى لا تثقل البحث، ولكنّه يقتصر على نقل الأحكام والقواعد والنصوص التي تهمّ موضوع القضية من خلال تلك النوازل جميعًا، بالنقل المناسب من كل واحدة منها، والإعراض عن المتشابه في المعنى أو النص، ولو اختلفت العصور والأقطار باختلاف المجيئين في تلك النوازل.

(2) في حال طول النازلة جدا: بأن تكون جوابا مطولا، أو تأليفا مستقلا داخل المعيار، فإن الباحث يلخص ما يكون وراءه فوائده دعوية تخص موضوع القضية المدروسة ويشير إلى التلخيص، أو ينقل النصوص المقتبسة من تلك النازلة، وهو أمر كثير الوقوع في هذه الدراسة.

(3) النصوص المقتبسة من كتاب (المعيار المعرب) في بعض الأحيان تكون بطبيعتها طويلة، أو ذات أسلوب معقد وصياغة تراثية، فيضطرُّ الباحث إلى التَّصَرُّف في نصِّها، ويشير في الهامش إلى موقعها من المعيار، وقد راعى الباحث ألاَّ يتجاوز طول النَّصِّ سبعة أسطر بل يندر ذلك جدًّا في اقتباساته، وكذلك تمييز النَّصِّ المقتبس من المعيار المعرب **بخط غامق**؛ ليتميَّز عن النُّصوص المنقولة عن غيره من المصادر والمراجع.

(4) ترجم الباحث للأعلام غير المشهورين، أما المشهورون كالخلفاء الراشدين، والأئمة الأربعة، والعلماء البارزين في المذهب وخارجه فلم يتعرض لتراجمهم، وكذلك في مبحث أشياخ الونشريسي وطلبته لم يترجم لهم، وأحال إلى المضانِّ دون ترجمة حتى لا يثقل الهوامش وبطيلها. (5) لم يذكر الباحث معلومات الكتاب عند أول ورود له في الهامش، نظرا لكثرة ما استعان به من مصادر ومراجع إذ تربو على 600، ومنها ما لم يرجع إليه إلا مرة واحدة، فذُكر المعلومات يثقل الهامش، فاكتفى بذكرها في قائمة المصادر والمراجع آخر الدراسة.

9. مخطط الدراسة:

جاءت الدراسة في ثلاثة فصول على النحو التالي:

الفصل الأوَّل: مباحث تمهيدية للدراسة، وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأوَّل: الحياة السياسيَّة في عصر الونشريسي.

المبحث الثاني: الدَّعوة في عصر الونشريسي (تلمسان).

المبحث الثالث: الدَّعوة في عصر الونشريسي (فاس).

المبحث الرَّابع: ترجمة الإمام الونشريسي ومنهجه الدَّعوي.

المبحث الخامس: كتاب المعيار المعرب.

المبحث السَّادس: النّوازل والمؤلَّفات النّوازيَّة.

المبحث السَّابع: الدَّعوة من منظور نوازي.

الفصل الثاني: القضايا العقديَّة الدَّعويَّة في المعيار، وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأوَّل: علاقة العقيدة بالدَّعوة.

المبحث الثاني: حول العقيدة وعلم الكلام في المعيار.

المبحث الثالث: قضايا الإيمان والكفر والتكفير.

المبحث الرَّابع: بعض القضايا المتعلِّقة بالإلهيات.

المبحث الخامس: بعض القضايا المتعلِّقة بالنبوات.

المبحث السَّادس: بعض القضايا المتعلِّقة الغيبيات.

المبحث السَّابع: المِلْك والفرق والطوائف.

الفصل الثالث: القضايا الدَّعويَّة السُّلوكيَّة، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأوَّل: علاقة الدَّعوة بالتَّصوُّف.

المبحث الثاني: فقراء الصُّوفيّة وعوائدهم.
المبحث الثالث: من قضايا الفكر الصُّوفي.
المبحث الرابع: الأخلاق.

10. مصادر الدراسة:

اعتمد الباحث على كتب الدعوة بالمقام الأول لتعيينه على منطلقات البحث الدعويّ، واستقى المادة العلمية في دراسته من الكتاب محلّ الدراسة الموسوم بـ(المعيار المعرب) للإمام الونشريسيّ، واعتمد على أهم كتب العقيدة الإسلامية، وكذلك كتب التصوف الإسلامي والتركية، إضافة إلى كتب التراجم، وسرد ما استعان به من مصادر ومراجع في قائمة آخر البحث، ويلاحظ في هذه الدراسة كثرة المصادر والمراجع التي فاقت 600 ما بين كتب ودوريات ورسائل علمية، والسبب تنوع الموضوعات المتعلقة بالقضايا المدروسة، مما جعل الباحث يستعين بهذا العدد.

وختاماً أقول: ما كان من توفيق في هذا العمل فمن الله عزَّجَلَّ؛ فهو صاحب العون والمدد، وما كان فيه من تقصير فمني ومن الشَّيطان، وهذا جهدي أعرضه بين أيدي الكرام، ومن عادة الكرام إصلاح الخلل والعفو عن الزلل.

الباحث

الفصل الأول:

مباحث تمهيدية للدراسة

وفيه سبعة مباحث:

- المبحث الأول: الحياة السياسيّة في عصر الونشريبيّ.
- المبحث الثاني: الدّعوة في عصر الونشريبيّ (تلمسان).
- المبحث الثالث: الدّعوة في عصر الونشريبيّ (فاس).
- المبحث الرابع: ترجمة الإمام الونشريبيّ ومنهجه الدّعويّ.
- المبحث الخامس: كتاب المعيار المعرب.
- المبحث السادس: النّوازل والمؤلفات النّوازليّة.
- المبحث السابع: الدّعوة من منظور نوازليّ.



المبحث الأول:

الحياة السياسيّة في عصر الوشريسيّ

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أهمية التّراجم في علم الدّعوة.

المطلب الثاني: الأحوال السياسيّة

(1) بنو زيّان في مدينة تلمسان.

(2) بنو مرين في مدينة فاس.

(3) بنو وطاس في مدينة فاس.



المطلب الأول: أهمية التراجم⁽¹⁾ في علم الدعوة

الدعوة إلى الله تعالى من الحقول الشرعية الخصبه التي تعلقت بعلوم كثيرة وتداخلت معها، وتشابكت في موضوعاتها الرئيسة مع غيرها، فحسب علم الدعوة لا ينفك عن غيره من علوم الشريعة، لذا نجد علوم الإسلام تصب فيه، ومن هذه العلوم فنّ التراجم، وهو فنّ ينقل سير الأفراد وأحوالهم إلى من بعدهم، بأن يتناول المترجم التعريف بحياة رجل أو أكثر تعريفاً يطول أو يقصر، ويتعمق أو يبدو على السطح⁽²⁾ بحيث ينقل عن المترجم له الأحداث التي انضوت عليها حياته من حيثيات مختلفة تنبع من منطلقات يحددها المترجم للمترجم له.

ومهما اختلف نوع الترجمة واتجاهها فإن الغرض منها: "الكشف عن حقيقة حالهم، وطرق تفكيرهم، وأنماط سلوكهم، وسبل معاشتهم للواقع، وهذا في حد ذاته سبب راق نبيل، يكفل للاحقين اختيار المنهج الأسلم والأصوب في معالجة واقع الحياة، ويحدد سبل النجاح فيما يخطط له في المستقبل"⁽³⁾، وهذه الغاية مكينة في الدعوة إلى الله تعالى.

وعلم الدعوة يستمد من تراجم الأعلام فيضا من جوانبه المهمة التي تندمج في موضوعاته، فلا يسع الداعية أن يجهل تراجم العلماء على اختلاف تخصصاتهم الشرعية، وأزمنتهم السالفة، مع معرفة أهم ما خلفوا من آثار، بل إن عدم معرفته بها يعد قصورا في حق المتصدر للدعوة، قياسا على الذي يريد التفقه على مذهب من مذاهب الأئمة، ولا يعلم عن فقهاء المذهب شيئا كما أشار ابن بدران⁽⁴⁾ بقوله: "من اللازم على من يُريد التفقه على مذهب من مذاهب الأئمة أن يعرف أمورا"⁽⁵⁾ ذكر رابعها: "معرفة تراجم علماء مذهبه، وما لهم من المؤلفات، وأن يعرف طبقاتهم، وإلا فقد يجرُّ به اسم واحد من الحنابلة فيظنه حنفياً، أو من الحنفية فيظنه شافِعياً، أو من المتقدمين فيظنه متأخراً، أو من أرباب الأقوال والوجوه في مذهبه فيظنه مقلداً بحتاً، ومثل هذا يقبح بالمتفقه، وينادي على انحطاطه عن ذروة الكمال"⁽⁶⁾، فكذلك الداعية الذي من المفترض أن يكون أوسع اطلاعا من الفقيه في هذا الميدان، فالفقه من أهم آلات الداعية، ومعرفة الرجال وأحوالهم أساس أدواته، وميدانه الدعوي لا يخلو من أخبارهم المستقاة من كتب التراجم.

1 - ويسمى علم الطبقات كما أشار إليه القنوجي في أجد العلوم 362/2.

2 - ينظر: محمد عبد الغني حسين، التراجم والسير ص: 9.

3 - محمد علي قاسم العمري، فن التراجم عند المحدثين ص: 341 (بحث).

4 - عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن بدران الدمشقي، يعرف بابن بدران، كان واسع الاطلاع وله في كل فن إسهام، كان أثري العقيدة، وله تمكن من المذهب الحنبلي، توفي سنة: 1346هـ. ينظر: زكي محمد مجاهد، الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية 334/1.

5 - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص: 481.

6 - المرجع نفسه ص: 481.

ولعل تعلق التراجم بالدعوة خصوصا وبالتاريخ عموما⁽¹⁾ يظهر -أول ما يظهر- من خلال السرد القرآني لقصص من غير من الأمم، فالقصص القرآني كله عرض لأحداث تاريخية مضى بها الزمن، فهو -والأمر كذلك- وثيقة تاريخية من أوثق ما بين يدي التاريخ من وثائق، فيما جاء فيه من أشخاص وأحداث، وما يتصل بالأشخاص والأحداث من أمكنة وأزمنة⁽²⁾، وكل ذلك وظفه القرآن الكريم في طياته توظيفا دعويا ظاهرا من منطلق أنه كتاب دعوة دينية قبل كل شيء، والقصة إحدى وسائله لإبلاغ هذه الدعوة وتثبيتها في القلوب وترسيخ مبادئها في العقول ولذلك يقول تعالى: ﴿فَأَقْصِبْ أَلْقَصَبَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽³⁾، فكان لزاما على الداعية أن يكون محيطا بتلك الشخصيات القرآنية، ومعرفتها معرفة ترفع عنه القصور الذي ذكرناه آنفا، بسبر أغوار كتب التراجم والتاريخ والتفسير.

ويظهر تعلق علمي التراجم والدعوة ببعضهما كذلك من خلال السيرة النبوية وأحداثها، التي ما هي إلا سرد لقصة حياة النبي الأكرم ﷺ، وهي ترجمة استوعبتها المجلدات الضخام، ويظهر فيها الصحابة الكرام وتضحياتهم تجاه الدعوة، ومن أهم العلوم التي تشعبت عن السيرة النبوية وتداخلت معها علم تراجم الصحابة، ولا يخفى أن السيرة النبوية من المراجع الأساسية العلمية والأمثلة العملية للدعاة ففيها يجدون التطبيقات الحية لمراحل الدعوة المختلفة.

ونجد في تاريخ الإسلام شخصيات أثرت تأثيرا قويا في: الوسط العلمي، والتربوي الصوفي، والسياسي، والفكري، وغيرها، جعلت ممن جاء بعدهم يترجمون لهم باستفاضة وعمق، كما فعل السخاوي⁽⁴⁾ (ت: 902هـ) في ترجمته لشيخ الإسلام ابن حجر⁽⁵⁾ (ت: 852هـ) حيث أطل حتى بلغ الحد، والسخاوي من أعلام المترجمين الذين لهم قصب السبق في ميدان التراجم حيث يقول: "ونحو بعضهم ممن توهم اقتصاري على تراجم الأموات

1 - يقول عبد الرحمن الجبرتي في بيان أن التراجم تندرج تحت علم التاريخ: "وفنُّ التَّاريخ علم يندرج فيه علوم كثيرة لولاه ما ثبتت أصولها ولا تشعبت فروعها منها: طبقات المناوي [كذا] والقراء والمفسرين والمحدثين، وسير الصحابة والتابعين، وطبقات المجتهدين، وطبقات النحاة والحكماء والأطباء، وأخبار الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وأخبار المغازي، وحكايات الصالحين، ومسامرة الملوك من القصص والأخبار والمواعظ..." عجائب الآثار في التراجم والأخبار 5/1.

2 - عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه ص: 39.

3 - سورة الأعراف، الآية: 176.

4 - شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي الشافعي، وهو منسوب إلى سخا في شمال مصر، له رحلة في طلب العلم، مؤرخ كبير وعالم حديث وتفسير وأدب، شهير من أعلام مؤرخي عصر المماليك، له مؤلفات كثيرة ولد وعاش في القاهرة، ومات بالمدينة المنورة سنة: 902هـ. ينظر: نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة 53/1، والسيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان ص: 152.

5 - شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني ثم المصري الشافعي، لُقّب بعدة ألقاب منها شيخ الإسلام وأمير المؤمنين في الحديث، أصله من مدينة عسقلان، من أشهر كتبه: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ترجم له السخاوي ترجمة حافلة مطبوعة، توفي سنة: 852هـ بالقاهرة. ينظر: السخاوي، الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر 3 أجزاء.

يقول: ليتني أموت في حياة السّخاوي حتّى يترجمني"⁽¹⁾، وهو منحى أفراد التأليف لترجمات أفراد بعينهم، فضلا عن الكتب الموسوعية المختصة بالتراجم وسير الأوائل، التي تملأ المكتبة العربية.

والإمام الونشريسيّ ذاته له باع في الترجمة، ويعول عليه فيها، فله كتاب الوفيات الذي ذيل به كتاب شرف الطالب في أسنى المطالب لأحمد ابن القنفذ القسنطيني⁽²⁾، وله فهرس خاص بأشياخه لكنه لم يبلغنا⁽³⁾، وبكفي ما حواه المعيار من الترجمات، مع أنّها ليست بالطويلة، بل إنّها لتقتصر أحيانا على كلمات يسيرة، يعدّها من بعده من العلماء بمثابة الشهادة من الونشريسي على المترجم له⁽⁴⁾.

والونشريسيّ لم يترجم لنفسه كما فعل كثير ممّن عاصروه كالإمام ابن مرزوق الحفيد⁽⁵⁾ (ت: 842هـ) والإمام أحمد زروق⁽⁶⁾ (ت: 899هـ) وغيرهما، فظلت ترجمته متناثرة في طيات كتب التراجم والتاريخ على استحياء، يكرر أغلب مؤلفيها العبارات ذاتها، وهذا من عيوب التراجم عند اللاحقين، بل إن مراحل من حياته ظلت غامضة إلى الآن، كنشأته قبل وروده على تلمسان، ومحنّته، التي سنتطرق إليها في المباحث القادمة.

ومع ذلك فالونشريسي من الأعلام الذين أطبق العلماء على فضله وعلوّ قدمه، فلا يمر ذكره في كتب الفقه -فضلا عن التراجم- إلا وسبق اسمه بألقاب التعظيم والتبجيل، حتى إن

1 - الإعلان بالتويخ لمن ذم التاريخ ص: 33.

2 - أحمد بن حسن بن علي الشهير بابن الخطيب القسنطيني ويعرف بابن قنفذ، الفقيه الخطيب المشارك المتفنن، أخذ عن أبي العباس القباب بفاس، له كتب في: الفقه، والحديث، والتراجم من أشهرها: أنس الفقير وعزّ الحقيّر، توفي سنة: 810هـ. ينظر: ابن القاضي، درة الحجال في أسماء الرجال 121/1.

3 - وهو من مؤلفاته التي سنشير إليها لاحقا.

4 - مثاله ما نقله المقرئ في نفع الطيب عند ترجمة جده بقول الونشريسي عن جده بأنه شريف، وكقول الكتاني في فهرس الفهارس 267/1 في ترجمة التنسي: "ومن وصفه بالحافظ الونشريسي في المعيار"، وهو كثير في كتب التراجم.

5 - محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق العجيسي التلمساني، وكنيته أبو عبد الله، يعرف بالحفيد أو حفيد ابن مرزوق؛ تميّزا له عن جده، وهو من عائلة علمية امتد نتاجها العلمي قرونا، خاتمة المحققين المجتهدين في المذهب، ويشير إليه الونشريسي في المعيار بشيخ شيوخنا وسيدي محمد بن مرزوق، توفي سنة: 842هـ. ينظر: السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع 50/7، والتبكي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص: 499.

6 - أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي المغربي المالكي، أبو الفضل، المعروف بالشيخ زروق، الشيخ العارف بالله، له تصانيف كثيرة يميل فيها إلى الاختصار مع التحرير، وانفرد بمجودة التصنيف في التصوف، شرح الحكم العطائية أكثر من ثلاثين شرحا، ترجم لنفسه في فهرسته، توفي سنة: 899م. ينظر: ابن القاضي، درة الحجال 90/1، ومحمد مخلوف، شجرة النور الزكية 386/1، وسيرته موسعة في كتاب (أحمد زروق والزروقية) لعلي فهي خشيم.

ابن عسكر⁽¹⁾ يقول في آخر ترجمته: "وعلمه وفضله أشهر من أن يذكر"⁽²⁾، وهذا الأمر يجعل له عميق الأثر الدعوي؛ بعدّه ممن جاد بهم الزمان وقل نظيره فيمن جاء بعده رحمه الله. ونشرع في ترجمته من غير طول، مع توضيح المواطن التي لها أثر دعوي في حياته المباركة، ولا يظهر ذلك إلا بمقدّمَةٍ عن حال عصره السياسي والدّعويّ اللذين يتخللهما الوضع الثقافي والاجتماعي.

1 - محمد بن علي الحسني العلمي، المعروف بابن عسكر، ولد بمدينة شفشاون، أخذ العلم بها وبمدينة القصر الكبير وغيرها، له مشاركة في الفقه والتصوف، نال حظوة كبرى لدى السعديين فولوه بالمغرب منصب القضاء، له كتاب: دوحه الناشر، توفي سنة: 986هـ. ينظر: الناصري، الاستقصا لأخبار دول المسجد الأقصى 82/5، ومحمد الصغير المراكشي، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي ص: 76.

2 - دوحه الناشر ص: 48.

المطلب الثاني: الأحوال السياسية

لتحديد الوضع السياسي الذي عاش الونشريسي في ظلّه يجب علينا معرفة سنة مولده ووفاته، وكل كتب التراجم تؤكد أنه ولد عام 834هـ، وتوفي عام 914هـ، عدا ابن عسكر الذي وهم في عام وفاته كما أشار الثعالبي: "إلا أن صاحب الدوحة لا يحرر الوفيات"⁽¹⁾، وهذه السنوات المباركة عاشها رحمه الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى ما بين جبال ونشريس التي بها ولد، وتلمسان حيث بها نشأ وتعلم، وفاس التي كانت حاضنته إلى يوم وفاته - رحمه الله تعالى -.

وقد عاصر الونشريسي حكم بني زيان⁽²⁾ في مدينة تلمسان، وحكم الوطاسيين⁽³⁾ في مدينة فاس، وهما على عداوة سياسية مستحكمة قديمة تمور بها كتب التاريخ، يمرون بمعاهدات ثم حروب - لم تنقطع كثيرا - أثرت في الواقع الاجتماعي والثقافي للمدينتين كما تشير الدراسات⁽⁴⁾، مع ما خلفه الأئمة في ذلك العصر من نتاج فكري وثقافي كبيرين لعل من أسبابه ظاهرة هجرة العلماء التي كانت سائدة في تلك الحقبة، إما خوفا من سلطان، وإما هروبا من حروب قائمة، وقد مس الونشريسي لظى تلك الهجرة حيث كانت محنته.

وعلى كل حال، فقضية اضطراب المغرب العربي سياسيا قد تكلم حولها حتى أهل العصر نفسه ابتداء من منتصف القرن الثامن الهجري من أمثال: المقرئ وابن خلدون وعددوا لذلك أسبابا، وإن اختلفوا في تلك الأسباب التي منها النظام الملكي، وهذا الضعف والتدهور امتد "طيلة القرن التاسع، ويظهر ذلك جليا في ضعف الملوك وتنثر القبائل العربية التي كانت تتمتع بشبه استقلال في إقطاعاتها، وكلما أحست بضعف الملوك إلا وبالغت في تمردها وتحديها ومطالبتها، إذ كان لا يهتمها إلا مصالح القبيلة والعشيرة"⁽⁵⁾.

1 - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 99/4.

2 - وهم من حكم في تلمسان بعد الموحدين، ويطلق عليهم: بنو عبد الواد، نسبة إلى جدهم الملقب عبد الوادي رهبانية عرف بها، وهم ينقسمون إلى خمس قبائل، ويقال لهم بنو زيان، وامتدت دولتهم قرونا، ينظر: أبو زكريا يحيى بن أبي بكر ابن خلدون، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد 95/1، والأغا ابن عودة بن محمد المزاري، طلوع سعد السعود 159/1.

3 - ينظر عن الوطاسيين ص: 13 من البحث.

4 - ينظر: محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسان 64/1.

5 - المهدي بوعبدلي، الأعمال الكاملة للشيخ المهدي بوعبدلي، مقدمة تحقيق: "الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني" 15/7.

وحول أثر الأعراب السلبي المتمثل في النهب والسطو واغتصاب الأموال نجد نوازل عدة في المعيار حول ما فعلوه من مآسٍ منها:

المعيار 115/2: نازلة سئل عنها الشيخ قاسم العقباني (ت: 854هـ)،

والمعيار 116/2: نازلة سئل عنها عبد الرحمن بن أحمد الوغليسي (ت: 786هـ).

والمعيار 435/2 وكررت في 155/6: فتوى ابن عرفة (ت: 803هـ) بقتال بني عامر وغيرهم من الأعراب وهو سؤال رفعه له تلميذه أبو العباس أحمد المريض (ت: القرن 9هـ) وكان السؤال مؤرخا سنة 796هـ، وأجاب عن

1 بنو زيان في مدينة تلمسان:

لما ضعف أمر الدولة الموحدية بالمغرب فإن بني عبد الواد الذين كانوا يحكمون باسمهم تلمسان وولايتها شقوا عصا الطاعة، ونبذوا دعوتها معلنين استقلالهم بالمغرب الأوسط متّخذين من تلمسان عاصمة لمملكتهم، وأول من نبذ دعوة الموحدين هو السلطان أبو يحيى يغمراسن⁽¹⁾ الذي بايعه قومه سنة 633هـ، وتوارث بنو عبد الواد عرش تلمسان أزيد من ثلاثة قرون إلا أن مملكتهم هذه كانت معرضة دائما للغارات والغزو من طرف جيرانهم الحفصيين⁽²⁾ ملوك إفريقية من الناحية الشرقية، والمرينيين ملوك المغرب الأقصى من الناحية الغربية⁽³⁾.

وكان بنو مرين أكثر قوة وأشد بأسا، وكانت قاعدة ملكهم فاس أقرب إلى تلمسان من تونس قاعدة بني حفص، الشيء الذي مكن المرينيين من الاستلاء على عاصمة بني عبد الواد عدة مرات⁽⁴⁾ رغم مقاومتهم العنيفة ودفاعهم الشديد عنها، وفي ذلك يقول الحسن بن محمد الوزان⁽⁵⁾: "وقد استقر الملك في بني زيان ثلاثمائة سنة، غير أنهم اضطهدوا، من قبل ملوك فاس -أي بني مرين-، الذين احتلوا مملكة تلمسان نحو عشر مرات حسبما جاء في التاريخ،

السؤال ذاته أبو مهدي عيسى بن أحمد الغبريني (ت: 813 أو 816هـ) عقب جواب ابن عرفة، ومما قاله في النازلة المرفوعة:

"جماعة في مغربنا من العرب ما بين فارسها وراجلها قدر عشرة آلاف أو تزيد، ليس لهم حرفة إلا شن الغارات وقطع الطرقات على المساكين، وسفك دمائهم وانتهاب أموالهم بغير حق، ويأخذون حرم الإسلام أبكارا وثيبا قهرا وغلبة، هذا دأب سلفهم و خلفهم" وفيه دليل على تطاول الزمان بهم وهم على ذلك، ثم يقول: "مع أن أحكام السلطان أو نائبه لا تناههم، بل ضعف عن مقاومتهم فضلا عن ردعهم، بل إنما يداريهم بالعطية والإنعام ببعض بلاد رعيته، ونصب عمالهم فيها، و قطع نظر عمال السلطنة عن النظر في جبايتهم و فصل أحكامها..." المعيار 436/2.

ولهم مواقف سيئة مع المهاجرين الأندلسيين مشحونة بما كتب التاريخ.

- 1 - يغمراسن بن زيان بن ثابت بن محمد، المؤسس الحقيقي للدولة الزيانية، كان لا يتكلم إلا اللغة البربرية، واتخذ تلمسان عاصمته، توفي سنة 680هـ. ينظر: عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر ص: 354، ويحيى ابن خلدون، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد 110/1 وما بعدها.
- 2 - نسبة إلى جدهم الشيخ أبي حفص عمر بن يحيى بن محمد الهنتاتي أو الإنتاتي، وهنتاة إحدى بطون المصامدة، وكان أحد العشرة أصحاب المهدي بن تومرت، ينظر درر العقود الفريدة 279/2.
- 3 - ينظر: محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسان 62/1.
- 4 - يذكر مختار حساني في تاريخ الدولة الزيانية 13/1 -نقلا عن (تاريخ الدولتين)- ما حصل في أول احتلال مريني للعاصمة الزيانية في عهد عبد الرحمن أبي تاشفين السلطان الزياني، الذي كانت فترة سلطانه (718-737هـ)، حيث سقط أمام قصره مدافعا عن تلمسان.
- 5 - الحسن بن محمد الوزان الزياني الفاسي والمشهور بـ:ليون الأفريقي، مؤرخ، جغرافي لغوي، عارف بالطب، له كتاب: وصف إفريقيا. ينظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين 292/3.

وكان مصير ملوك بني زيان إما القتل أو الأسر أو الفرار إلى المفاظات عند جيرانهم الأعراب، وتعرضوا أحيانا أخرى إلى الطرد من قبل ملوك تونس، إلا أنهم كانوا يسترجعون ملكهم كل مرة⁽¹⁾.

فضلا عن الحروب مع جيرانهم شرقا، فقد دخلت تلمسان تحت الوصاية الحفصية، وصارت تُجبي من ملوك بني زيان الجباية، ويدعون للحفصيين على المنابر، ولكن السلطان لم يخرج من بين أبناء الأسرة الزيانية وقت سطوة الحفصيين. ومع كثرة تلك الاعتداءات والاستيلاء المتكرر فالعهد العبد الوادي الزياني الفعلي في تلمسان ينقسم إلى ثلاثة أقسام⁽²⁾:

- العهد الزياني الأول من 633هـ إلى 737هـ.
- فترة السلطانين أبي سعيد وأبي ثابت التي دامت أربع سنوات من 749هـ إلى 753هـ.
- ثم عهد بني زيان الثاني من 760هـ إلى 962هـ.

والإمام الونشريسي كانت حياته في العهد الزياني الثاني الذي امتد ردحا من الزمان وصل إلى قرنين [760هـ - 962هـ] انقطع بدخول الأتراك إلى الجزائر⁽³⁾.

وقبل ولادة الونشريسي في عام 814هـ تولى السلطان عبد الواحد بن أبي حمّو موسى الثاني⁽⁴⁾ ملك تلمسان، وهو عاشر ملوك دولة بني عبد الواد (الزيانية) في عهدها الثاني، أصحاب تلمسان - كما يصفهم المؤرخون - ، حيث آزره بنو مريم على أخيه فتغلب وملك، ولم يستقر به الحال حتى انقلب على بني مريم، وتوسّع غربا حتى وصل إلى فاس ونصب عليها والياً من قبله، حتى عام 827هـ حيث هاجم بنو حفص تلمسان في عهد السلطان المتوكل على الله الحفصي أبي فارس عبد العزيز⁽⁵⁾، الذي أخضع المغرب الإسلامي كاملا لحكم الحفصيين⁽⁶⁾، فخرج منها السلطان أبو مالك عبد الواحد الزياني هاربا، وولى الحفصيون

1 - الحسن بن محمد الوزان، وصف إفريقيا 8/2.

2 - ينظر: محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسان 62/1.

3 - ينظر: المرجع السابق 94/1.

4 - أبو مالك عبد الواحد بن أبي حمّو موسى الزياني، بويع بتلمسان يوم السادس عشر من رجب سنة 814هـ، فترة حكمه الأولى التي قاربت ثلاث عشرة سنة عادت للدولة الزيانية هيبتها وعرفت استقرارا سياسيا واجتماعيا، توفي سنة: 833هـ. ينظر: عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر ص: 282.

5 - عبد العزيز بن أحمد بن محمد بن أبي بكر الحفصي الهنتاتي، أبو فارس، المعروف بعزوز، من كبار الحفصيين ملوك تونس. بويع بعد وفاة أبيه (سنة 796) وحسنت سيرته، كان موقفا حازما، فيه بأس ورفق وديانة وجود، توفي سنة: 837هـ. ينظر: المقرئزي، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان النفية 278/2، والزركلي، الأعلام 14/4.

6 - ينظر: الزركشي، تاريخ الدولتين ص: 126.

السلطانَ محمدَ بنَ أبي تاشفين المعروف (بابن الحمرة) (1) على تلمسان(2)، وهنا أصبحت تلمسان تحت وصاية الحفصيين، بل يقول المقرئ عن هذا الحدث: "فزالت دولة بني عبد الواد من تلمسان بعد ما ملكت مائة وثمانين سنة"(3)، ولعله عبر بالزوال وأراد عدم استقلال سلاطينها، لأنها استمرت - كما سنبين -؛ لما يتمتع به ملوك آل زيان من حنكة سياسيا وحريريا(4).

اتجه السلطان عبد الواحد المخلوع إلى بني مرين لمؤازرته على استعادة عرشه، ففشل إذ طال هجوم الحفصيين بني مرين، ولكن صاحب فاس المريني وجه له يقول: إن البلاد بلادكم، والسلطنة سلطنتكم وجميع ما تأمروننا به نمتثله، فقبل ذلك السلطان الحفصي أبو فارس، وقفل إلى حضرة تونس راجعا(5).

وبعد استتباب الأمر في تلمسان للسلطان محمد بن أبي تاشفين (ابن الحمرة)، حاول السلطان الهارب أبو مالك عبد الواحد في حركة له على تلمسان أن يرجع إليها فلم يتم له من أمره شيء، فوجه عند ذلك ابناً له إلى تونس إلى سلطان الحفصيين أبي فارس فقبله وأكرمه، وكتب معه في القدوم على تونس، فأرصد له سلطان الوصاية الحفصية في تلمسان وقبض على ابن السلطان عبد الواحد المبعوث، ووجد معه كتاب السلطان الحفصي فقتله، يقول التنسي: "فكان هذا أول ما أبدي من فساد الأمر بينهما"(6)، ولم يطل زمان تبعية السلطان الزياني أبي عبد الله محمد بن أبي تاشفين لدولة الحفصيين بعد هذه الحادثة، حيث كانت الدعوة أول عهده لهم، ثم تسلل الخصام بينهما إذ يقول التنسي: "وكانت تنقل قبل ذلك لكل واحد عن الآخر أمور توجب الحقد، فيطوي عليها"(7)، فاستبد السلطان محمد بن أبي تاشفين (ابن الحمرة) بتلمسان، وقطع اسم السلطان الحفصي من الكتب والخطبة عام 831هـ.

وعد السلطان الحفصي أن ينتصر للسلطان عبد الواحد المخلوع، الذي كان عدواً قبل أربع سنوات من خلعه، فتوجه مع جيش أعده الحفصيون إلى تلمسان فلم يفلحوا في

1 - محمد بن عبد الرحمن أبي تاشفين (الثاني) بن أبي حمو موسى (الثاني)، المعروف بابن الحمراء: الملك الرابع عشر من ملوك الدولة الزيانية (العبد الوادية) بتلمسان، توفي سنة: 840هـ. ينظر: عادل نويهض، تاريخ أعلام الجزائر ص: 124.

2 - ينظر: محمد آغا بوعبيد، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان مقتطف من: نظم الدر والعقيان ص: 241، وعبد الرحمن بن محمد الجليلي، تاريخ الجزائر العام 189/2.

3 - السلوك لمعرفة دول الملوك 101/7.

4 - ينظر: مبارك بن محمد المليي الجزائري، تاريخ الجزائر في القديم والحديث 454/2.

5 - ينظر: الزركشي، تاريخ الدولتين ص: 126.

6 - محمد آغا بوعبيد، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان مقتطف من: نظم الدر والعقيان للتنسي ص: 243.

7 - المصدر نفسه ص: 243.

الدخول، فتجهز السلطان أبو فارس بنفسه في جيش وخرج به وحاصر تلمسان حصارا قويا لجأ أهلها إلى الخضوع، ففر السلطان أبو عبد الله محمد بن أبي تاشفين (ابن الحمرة) إلى جهة الغرب، ودخلها عمه السلطان عبد الواحد سنة 831هـ.

استطاع ابن الحمرة المخلوع أن يستجمع عليه الناس من جبال ونشريس وتنس وغيرها من الأصقاع وكسب ثقتهم وزحف بهم إلى تلمسان سنة 833هـ فأرضخها وقتل عمه أبا مالك، ولم ينعم بنشوة النصر حتى فاجأه السلطان الحفصي بعد 48 يوما من ملكه فأسره ونصب مكانه أبا العباس أحمد المعتصم بالله بن أبي حمو موسى الثاني المشهور بالعاقل⁽¹⁾، وكان ذلك في عام ولادة الإمام الونشريسي سنة 834هـ.

كل هذه الأحداث المتسارعة كانت تعج بها مدينة تلمسان التي يتبعها سياسيا جبال الونشريسي التي كان ميلاد الونشريسي بها، ولا شك في أن مثل هذه الأحداث تجعل الحياة الثقافية والفكرية تهتر متأثرة، فضلا عن الواقع الدعوي في تلك الحقبة.

وبعد أن اعتلى السلطان الزياني "أبو العباس أحمد المعتصم بالله بن أبي حمو موسى الثاني المشهور بالعاقل عرش تلمسان بمساعدة من السلطان أبي فارس عبد العزيز الحفصي، وأنه قد اعتز بعد وفاة السلطان الحفصي عام 837هـ فنشر العدل بين الرعية وسعى في نشر العلم"⁽²⁾ بترميم المدارس وإنشاء المساجد، وقد دام سلطانه إلى عام 866هـ، وهي فترة طويلة ناله فيها تمرد أخيه أبي يحيى واستقلاله بوهران سنة 840هـ، وغلبه العاقل واستردها منه سنة 851هـ، وظهور المستعين بالله أحد أفراد الأسرة الزيانية المعتقل لدى الحفصيين سنة 842هـ، واستقلاله بمدينة الجزائر وقتل أبي يحيى له في العام نفسه⁽³⁾.

وانتهى سلطانه بعزله بعد قيام ابن أخيه عليه سنة 866هـ وهو الأمير محمد بن محمد بن أبي ثابت المعروف بالمتوكل⁽⁴⁾، و"بعد أن تولى المتوكل الأمر بتلمسان فإن الضعف أخذ يدب في آل زيان ويعمل عمله الهدام، والفوضى تنتشر شيئا فشيئا في البلاد التي عمها الجور

1 - أحمد (المعتصم بالله) بن أبي حمو موسى الثاني المعروف بالعاقل، الملك الخامس عشر من ملوك الدولة الزيانية (العبد الوادية) بتلمسان، فسك النقود، وسهر على مصالح رعيته، فأحبه الناس، ثم نقض الدعوة لبني حفص سنة 837هـ، توفي سنة: 867هـ مقتولا عند حصاره تلمسان بعد خلعه. ينظر: عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر ص: 213.

2 - محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسان 93/1.

3 - ينظر عن هذين الحدثين: تاريخ الجزائر العام 191/2.

4 - محمد بن محمد بن أبي ثابت يوسف بن أبي تاشفين، أبو ثابت، الملقب بالمتوكل، السلطان السادس عشر من سلاطين الدولة الزيانية، حاول الخروج من الوصاية الحفصية فلم يقدر وصالحهم بعد ذلك، كان شغوفا بالملك، غزت أساطيله المدن الإسبانية والإيطالية انتقاما لما قام به سكانها من أعمال وحشية ضد مسلمي الأندلس وصقلية، وفي أيامه احتل البرتغاليون المرسى الكبير بوهران. ينظر: عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر ص: 284، ومحمد آغا بوعباد، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان مقتطف من: نظم الدر والعقيان للتنسي ص: 255.

والفساد، ولعبت فيها الضغائن والأحقاد"⁽¹⁾، وعلى يدي هذا السلطان خرج الونشريسي من تلمسان، فمحنة الونشريسي كانت معه.

وبعد وفاة المتوكل بدأ الضعف والانحلال يعملان عملهما الهدام وأشرفت دولة بني زيان على الانهيار، مع أن عدد الملوك الذين جاؤوا من بعده ثمانية ملوك، إلا أنهم لم يكن لهم نصيب من النجاحات السياسية إلى أن انطوت صفحة تلك الدولة من الوجود.

2 بنو مَرِين فِي فاس:

مدينة فاس، تلك الحاضرة التي احتضنت الشخصيات الإسلامية المؤثرة، منذ بداية نشأتها على يد الأدارسة، وقد كان دخول الونشريسي إليها سنة 874هـ، وقد سبق هذا العام سنوات تجاذبت فيها الأطراف السياسية الداخلية الصراع على السلطة، وهم أمراء بني مَرِين ووزراؤهم الوطاسيون الذين كانوا أصحاب الحكم الحقيقي وليس السلاطين، وكذلك ظهور محمد بن علي الجوطي الإدريسي⁽²⁾ الذي دفع به إلى السلطة بعض الفقهاء⁽³⁾ نتيجة أحداث هزت المجتمع الفاسي آنذاك، فمكث في السلطة بضع سنوات.

وعصر بني مَرِين - كغيره من عصور الدُول - ينقسم إلى طور قوة وطور ضعف، والونشريسي قد عايش طور الضعف وانحيار الدولة، بل أورد في معياره قصة قتل آخر سلطان مَرِينِي.

ولنرجع قليلا إلى الوراء في سنوات حكم بني مَرِين قبل دخول الإمام الونشريسي: فقد اعتلى السلطان أبو سعيد عثمان بن أحمد بن أبي سالم (عثمان الثاني)⁽⁴⁾ (ت: 823هـ) عرش الدولة المرينية عام 800هـ، وأبو سعيد هذا والد آخر سلطان مَرِينِي: وهو أبو محمد عبد الحق (عبد الحق الثاني) (ت: 869هـ)، وكان الوالد ضعيفا في قيادة الدولة غير قادر على تصريف أمورها، كيف لا وقد بويع صغيرا "وسنّه يومئذ ست عشرة سنة، وكان النقض والإبرام وسائر التصرفات في دولته للوزراء والحجاب والسلطان متفرغ لاستيفاء لذاته"⁽⁵⁾، وعلى رأس أولئك الوزراء أبو العباس أحمد القبائلي⁽⁶⁾ الذي كان يسوس الدولة لأخويه من

- 1 - محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسان 94/1، وينظر: مختار حساني، تاريخ الدولة الزيانية ص: 29.
- 2 - مُحَمَّد بن عَلِيّ الإدريسي الجوطي العمراني، أَبُو عبد الله، بايعه أهل فاس سلطانا على المغرب الأقصى في رمضان 869 هـ، غير أنّ إمارة الجوطي لم تدم طويلا، إذ سرعان ما خلعه الوطاسيون سنة 875 هـ. ينظر: الناصري، الاستقصا 114/4.
- 3 - ينظر: الناصري، الاستقصا 99/4، ومبارك بن محمد الميلي الجزائري، تاريخ الجزائر في القديم والحديث 420/2.
- 4 - عثمان بن أحمد بن أبي سالم يكنى أبا سعيد، من سلاطين بني مَرِين، بويع وسنّه يومئذ ست عشرة سنة، وتعدّ فترة حكمه بداية لتدهور الدولة المرينية وسقوطها، ينظر: الناصري، الاستقصا 86/4-94.
- 5 - الناصري، الاستقصا 86/4.
- 6 - أحمد بن علي القبائلي، ابن الرئيس أبي الحسن القبائلي، كان من بيت مشهور في الوزارة والحجابه والكتابة من لدن الدولة الموحدية، تصدر على الأعيان، وبلغ من الجاه والنفوذ مبلغا عظيما، فكثرت عليه السعايا فتفد فيه

=

قبله، ولكن الوزير طاله سخط السلطان فقتله هو وابنه ذبحا سنة 803هـ⁽¹⁾.
ثم استوزر عدة رجال كان آخرهم رجلا يقال له عبد العزيز اللبائي⁽²⁾ (ت: 824هـ)
وكان اللبائي قد أعان السلطان وثبته في فتنة السعيد محمد ابن السلطان عبد العزيز المريني
المدعومة من ابن الأحمر صاحب غرناطة، إذ كان السعيد محبوبا لديه، فأخرجه من سجنه
لكي يصل إلى عرش المرينيين، إذ كان له حق في السلطة والملك ووراثته، فكانت نكبة على
البلاد والعباد، إلى أن خمدت فتنته بموته سنة 816هـ⁽³⁾.

ويصف المقرئ الوزير الذي استبد بحكم الدولة بأنه قصد أن يسلك في ولايته طريقا من
تقدمه من الوزراء والحجاب فلم يطق لخلو الدار من المال وفساد البلاد وانتشار أهل الفساد
وقوتهم، وعدم قدرته عليهم، فصار يجي من المكوس والظلمات بمدينة فاس للسلطان، ومدينة
فاس في ذلك الوقت قد وقع بها الفساد العظيم، فكان الناس يُسلبون كل شيء حتى ثيابهم،
وقحطت البلاد، ومات في فاس عالم عظيم، شمل ذلك أعمال المغرب حتى إن المار على دوار
العرب مع كثرة خيامه لا يوجد فيه أحد على قيد الحياة، فالجوع قد سلب حياتهم⁽⁴⁾.

وهنا قام رجل من أهل المدينة يصفه المقرئ بأنه قليل علم بل ينتحل العلم، من أبناء
البربر يقال له: يعقوب الخلفاوي⁽⁵⁾ (ت: 824هـ) فأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، وصار في
عدة من الناس، فقمع أهل الفساد وسبب قلاقل بين الناس، حاول اللبائي قتله فلم يقدر
عليه، وكان موت اللبائي على يديه في أحداث عظيمة حصلت في فاس قبل أن يستتب أمرها
للسلطان عبد الحق الثاني⁽⁶⁾ عام 824هـ، وكان انتهاء فترة ملك أبي سعيد عثمان المريني في

أمر الله فمات ذبحا. ينظر: إسماعيل بن الأحمر، روضة النسر في دولة بني مرين ص: 41، والمقرئ، درر العقود
الفريدة 215/1.

- 1 - ينظر: المقرئ، درر العقود الفريدة 215/1 وما بعدها.
- 2 - عبد العزيز بن محمد اللبائي، أبو محمد، الوزير والحاجب لدى الملك المريني أبي سعيد عثمان، كان متضعا فرفعته
هيمته، وسيطر على الدولة في فاس، وقتل الوجهاء وأسرف، وكان بديعا في الكتابة والمراسلات. تنظر ترجمته بطولها:
المقرئ، درر العقود الفريدة 312/1-313، والسخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع 233/4.
- 3 - ينظر: المقرئ، درر العقود الفريدة 414/2-415.
- 4 - المصدر نفسه 415/2.
- 5 - يعقوب بن محمد الصنهاجي، الأستاذ أبو يوسف الخلفاوي، الناصر بمدينة فاس، أخذ القراءات السبع رواية ودراية
عن العلامة القيسي، تمكن من الفقه والعربية والأصول، وسكن مدرسة الخلفاويين بفاس، وإليها نسب، ولي
مشيخة مدرسة فاس الجديدة، وبسبب كثرة القتل ظهر أمره في الأمر بالمعروف وحالف الحفصيين ضد ما يحصل
في فاس، وشارك في القتال والفتنة الحالة آنذاك حتى قتل سنة 824هـ. ينظر حول الخلفاوي ودوره في الفتنة:
المقرئ، درر العقود الفريدة 538/3-543.
- 6 - عبد الحق بن عثمان بن أحمد المريني، أبو محمد، حكم بعد وفاة والده أبي سعيد، استطاع أن يتخلص من أقربائه
الوطاسيين بعد أن أقام لهم مذبحا كبيرة، واستوزر اليهود، توفي سنة: 869هـ. ينظر: ابن القاضي، درة الحجال
156/3، والناصر، الاستقصا 95/4.

شوال سنة 823هـ بموته مقتولا على يد كاتبه ووزيره - بعد ذلك - أبي محمد عبد العزيز اللبائي، حيث استولى الأخير على الدولة ثم قتل في ذات السنة من شهر ذي الحجة، وصارت بلاد المغرب الأقصى تمر بفتنة التصارع على الملك، ووصفها ابن حجر في إنباء الغمر بأنها فتنة كبيرة⁽¹⁾، وذكر المقرئزي بأنه في تلك النواحي المغربية تملك ثلاثة ملوك على مسيرة يومين: في فاس، وفي مكناس الزيتون، وفي تازة التي ملكها عبد الحق بن أبي سعيد المقتول، إضافة إلى الهجمات الصليبية التي أدت إلى سقوط سبتة في يد الإسبان، وضعف بني الأحمر وبني زيان، ثم استتب الأمر بعد ذلك في فاس سنة 824هـ لعبد الحق الثاني، وهو آخر ملوك بني مرين، ودبر شؤونه وزيره أبو زكريا يحيى بن زيان الوطاسي⁽²⁾، حيث كان السلطان طفلا صغيرا لم يتجاوز سنة!⁽³⁾.

وعبد الحق الثاني هو آخر ملوك بني عبد الحق من بني مرين، وهو أطولهم مدة وأعظمهم محنة وشدة، وفي أيامه ضعف أمر بني مرين جدا وتداعى إلى الانحلال وكان التصرف للوزراء والحجاب شأنه شأن دولة أبيه من قبله⁽⁴⁾، وهو الذي خضع لملك الحفصي أبي فارس عبد العزيز، فكان السلطان المريني تحت الوصاية الحفصية، كما بينا في أحداث سنة 837هـ عند الكلام عن بني زيان.

وهذا السلطان ملك أزيد من أربعين عاما إذ كانت نهاية ملكه سنة 869هـ، ويفصل تلك النهاية الناصري في الاستقصا فقد ختم حياته شرّ ختام: حيث استوزر يهوديين في حكومته وهما هارون وشاويل، ثم عين على حجابته يهوديا آخر اسمه حسين⁽⁵⁾، فطالت يدهم بغيا على المسلمين في فاس بعد أن قتل وزراء الوطاسيين من رجال الدولة، وأوغل في دمائهم سنة 866هـ حتى ذبح الكثير منهم، بسبب استحواذ وزيره يحيى بن يحيى بن عمر الوطاسي⁽⁶⁾ على تصريف الأمور دونه، وتبين لعبد الحق أن الوطاسيين من رجاله قد

1 - ينظر: 251/3.

2 - يحيى بن زيان الوطاسي، أبو زكرياء، الوصي الأول للسلطان المريني الأخير أبو محمد عبد الحق وعمره عام، وكان في أيامه الوباء المسمى عند أهل فاس بوباء عزونة سنة 846هـ، أخضع في هذه السنة الشاوية وخرب منازلهم، واتصف بالديانة وضبط الملك والرفق بالرعية والعدل، توفي سنة: 852هـ. ينظر: ابن القاضي، درة الحجال 339/3، وحول تلك الأحداث ينظر: المقرئزي، درر العقود المفيدة 417/2-418.

3 - ينظر: إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ 61/2.

4 - ينظر: الناصري، الاستقصا 95/4.

5 - من يهود الأندلس الذين استوطنوا فاسا وسموا المهاجرين ودخل كثير منهم الإسلام نفاقا. ينظر: إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ 63/2.

6 - تولى الوزارة في عهد عبد الحق ثلاثة من الوزراء الوطاسيين: أبو زكريا يحيى بن زيان الوطاسي (ت: 852هـ) وهو وصي السلطان ومدير شؤونه، وخلفه ابن أخته علي بن يوسف الوطاسي (ت: 863هـ)، وآخرهم يحيى بن يحيى الوطاسي (ت: 863هـ) وقد مات بعد شهرين من توليه مقتولا، ثم تولى اليهود الوزارة إلى 869هـ. ينظر: إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ 61/3-62.

التحفوا معه رداء الملك، وشاركوه في بساط العز حسب تعبير الناصري⁽¹⁾.

فثار الناس على السلطان عبد الحق وكان على رأسهم الشيخ خطيب القرويين الفقيه أبو فارس عبد العزيز بن موسى الورياغلي⁽²⁾ (ت: 881هـ) الذي "كانت له صلابة في الحق وجلادة عليه بحيث يلقي نفسه في العظام ولا يبالي"⁽³⁾، إذ أنكروا على اليهوديين في أخذ أهل فاس بالضرب والمصادرة على الأموال، بل اعتر اليهود في فاس وتحكموا في الأشراف والفقهاء فمن دونهم⁽⁴⁾.

حتى وصل الأمر إلى انفضاض الناس من حول السلطان، وساقوه إلى فاس حيث كان خارجها، وضربت عنقه سنة 869هـ بمحضر السلطان الجديد، وأقيمت البيعة لأبي عبد الله محمد بن علي الجوطي الإدريسي بعد أن قدمه أهل فاس لذلك، وهو سيد الأشراف الأدارسة في فاس، الذي طمح في إحياء دولة الأدارسة في المغرب بعد اندراسها، "وانقرضت بمهلكه -أي السلطان عبد الحق- دولة بني عبد الحق من المغرب والبقاء لله وحده"⁽⁵⁾.

واستمر الشريف الجوطي الإدريسي بها وابنه وزير له إلى سنة 875هـ، أي بعد هجرة الونشريسي إلى فاس بعام واحد، ولكنه واجه في سنوات حكمه هجمات الوطاسيين النازلين في مدينة أصيلا بقيادة محمد الشيخ الوطاسي، فتحاربا حتى هزم الإدريسي، ثم عزل عن الإمامة على يد من تبقى من الوطاسيين، واتجه إلى تونس، ودخل الوطاسيون مدينة فاس وسيطروا عليها سنة 876هـ، وفي عهد الإدريسي تمردت قبائل الشاوية التي هددت مكناس وفاس في زحفها شمالا، واحتل البرتغال آنفا (الدار البيضاء) سنة 874هـ وظلت في أيديهم إلى نهاية الدولة السعدية، زيادة على أن ابن الأحمر استولى على كل ثغور المرينيين في الأندلس⁽⁶⁾.

- 1 - الاستقصا 97/4، وينظر: أبو الثناء الصفاقسي، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار 531/1-532.
- 2 - عبد العزيز بن موسى الورياغلي، أبو فارس، الإمام المفتي الخطيب، كان إماما وخطيبا بمسجد القرويين، ومفتيا بفاس، كان صلبا في دين الله تعالى، سماه الونشريسي في وفياته: صاعقة الأرض، توفي سنة: 880هـ. ينظر: الونشريسي، وفيات الونشريسي ص: 106، والكتاني، سلوة الأنفاس 89/2-90.
- 3 - الناصري، الاستقصا 99/4.
- 4 - ينظر: المصدر السابق 98/4.
- 5 - المصدر السابق 100/4، وينظر: إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ 63/2. حيث يضيف المرجع الأخير أن عبد الحق الثاني دفن في أحد مساجد فاس، وهو يخالف المسار الثوري الذي نحاه الشعب الفاسي ضد السلطان، فهذا تكريم له في حين أن الناس قد ظهرت عليه، وللاستزادة حول هذه الحادثة ينظر: الملطي، رحلة عبد الباسط بن خليل الملطي ص: 49 وما بعدها.
- 6 - ينظر: إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ 64/2

3 بنو وطاس في مدينة فاس:

مكث الإمام الونشريسي في مدينة فاس مدة حياته إلى سنة 914هـ، قضاها في بداية دخوله لفاس في عهد الشريف أبي عبد الله محمد الجوطي الإدريسي - كما أسلفنا-، ثم في ظل ملك بني وطاس لفاس.

وبنو وطاس فخذ من بني مرين لكنهم ليسوا من بني عبد الحق الذين كان فيهم الملك، ولما دخل بنو مرين المغرب واقتسموا أعماله بقيت بلاد الريف خالصة لبني وطاس هؤلاء، فكانت ضواحيها لنزولهم وأمصارها ورعاياها لجبايتهم (1).

وأول ملوكهم السلطان أبو عبد الله محمد الشيخ بن أبي زكريا الوطاسي الذي كان خلفا لسلاطين الدولة المرينية من أبناء عبد الحق وتولى الحكم سنة 875هـ، ثم من بعده ابنه السلطان أبو عبد الله محمد بن محمد الشيخ البرتغالي الذي حكم منذ عام 910هـ - عام وفاة أبيه- إلى 931هـ وهو آخر من شهدته الونشريسي من الملوك قبل أن يقضي نحبه رَحْمَةً اللَّهِ.

والسلطان الوطاسي الأول محمد الشيخ كان ممن نجا من مذبحه السلطان عبد الحق المريني الذي قتل من لفّ حوله من بني وطاس من رجال دولته، واستمر البحث عنه وعن أخيه محمد الحلو فلم يوجد، لذهاب محمد الشيخ في ذلك اليوم للصيد (2).

أقام محمد الشيخ في أصيلا بعد أن أصبح أميرها، وتبعته القبائل بها، وزحف لحصار فاس، حيث دام سنتين، فانتهز البرتغال فرصة غيابه فاستولوا على أصيلا (3) وفيها أمواله وعياله، فعاد إليها فحاصرها فامتنت عليه، فعقد هدنة مع البرتغال، ورجع إلى حصار فاس فسلمها إليه الإدريسي سنة 875هـ، فاستقر بها سلطانا.

كان قد شهد عهده أحداثا اهتز لها العالم الإسلامي، وغيرت جغرافيا الدولة الإسلامية سياسيا وعرقيا، ومن تلك الأحداث:

● سقوط غرناطة 897هـ، وخروج المسلمين نهائيا من الأندلس، وهجرة الأندلسيين إلى بلاد المغرب، وعلى رأسهم سلطانهم أبو عبد الله محمد (4).

● السطو الصليبي المتمثل في البرتغال والأسبان على سواحل بلاد المغرب، واحتلال بعض مدن المغرب الساحلية مثل:

1 - ينظر: الناصري، الاستقصا 118/4، وإبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ 168/2.

2 - ينظر: الناصري، الاستقصا 97/4.

3 - يذكر صاحب كتاب المغرب عبر التاريخ 171/2: أن البرتغال "قد عمدوا فور احتلالهم لأصيلا إلى تحويل مسجدها الأعظم إلى كنيسة"، وهذا يدل على الأبعاد الدينية في الحرب القائمة ضد المسلمين.

4 - للإمام الونشريسي مشاركة علمية حول هذه القضية وهي رسالته الموسومة: "أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر" أتى بها بطولها في المعيار 119/2، وحققها حسين مؤنس سنة 1957م.

سبته التي احتلها البرتغال سنة 818هـ، والقصر الصغير (قصر المجاز) سنة 862هـ، وآنفا (الدار البيضاء) سنة 874هـ، وعلى طنجة سنة 869هـ⁽¹⁾، وسواحل سوس سنة 907، ومدينة العرائش سنة 910، وأصيلا سنة 876هـ، وغيرها من المدن حيث استرسل الناصري في ذكر أخبار البرتغال وقوة شوكتهم في تلك الفترة التي تفتتت فيها دول الإسلام⁽²⁾.

● انتقال مقاليد الحضارة إلى الغرب من خلال اكتشاف العالم الجديد (أمريكا) سنة 898هـ على التقريب، كما وصلت سفنهم إلى الرجاء الصالح والهند، وهذه الملاحظة يذكرها إبراهيم حركات⁽³⁾ وهي مهمة في بيان تدهور الوضع في الغرب المسلم، ونموه في أوربا، خصوصا أن المستعمرين الجدد قد بدأ حراكهم ليجوبوا أرجاء الأرض بعد أن كانوا في قوقعة الظلمات والجهل، فكان السطو على جار الأرض وعدو الدين أولى أولوياته.

● ظهور بعض الفتن الداخلية التي اكتسحت المغرب الأقصى ومنها: العرب الشاوية⁽⁴⁾، وما حصل من قتل الإمام سليمان الجزولي⁽⁵⁾ مسموما وظهور عمرو بن سليمان⁽⁶⁾ السيف للثأر لشيخه.

● ظهور البدع والفساد، ومحاربة العلماء لها وعلى رأسهم الونشريسي رحمه الله تعالى، والدعوة إلى الجهاد.

وأما السلطان محمد بن محمد بن الشيخ الوطاسي الملقب بالبرتغالي فقد كان عصره عصر اضطراب، وسبب تسميته بالبرتغالي إقامته رهينة لدى البرتغال في صباه على إثر هدنة عقدها معهم والده⁽⁷⁾، ولكنه كان مقادما محميا لشعيرة الجهاد بين الناس، إلا أنه لم ينضبط له الحكم داخليا فكان سببا في ضعف دولته، وهزيمته ضد البرتغال والأسبان.

1 - يقول إبراهيم حركات عن احتلال البرتغال طنجة: "ولم يتمكنوا من احتلالها إلا سنة 1471م أي سنة 876هـ لا سنة 869هـ كما ذكر الناصري" المغرب عبر التاريخ 62/2.

2 - ينظر: الناصري، الاستقصا 109/4.

3 - المغرب عبر التاريخ 166/2.

4 - ينظر: وصف إفريقيا، الوزاني 66/1 [يصف حالهم وأنهم رعاء الشاء]. الناصري، الاستقصا 116/4.

5 - محمد بن سليمان الجزولي، العالم العارف الولي الصالح، من أكبر متصوفة المغرب، له كتاب دلائل الخيرات في الصلاة على النبي ﷺ، وعنه أخذ خلائق لا يحصون كثرة وانتفعوا به، منهم الشيخ زروق، توفي سنة: 870هـ. ينظر: التبكي، نيل الابتهاج ص: 545. محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 380/1-381.

6 - عمرو بن سليمان من طلبة الشيخ الجزولي: كان قد أنكر عليه أكابر الصوفية في المغرب منهم: الشيخ الزروق حيث قال عن أتباعه الذين يسميهم المرّيدين: "ما أحقها بالفتح" أي المرّيدين، ينظر: المقرّي، نفع الطيب 50/2.

7 - ينظر: إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ 172/2.

ومن خلال ما تطرقنا إليه في الحالة السياسية نجد الجو المشحون بالخلافات الداخلية (الإسلامية الإسلامية)، التي كان قطب رحاها على الملك، وسطوة الحروب مع الغازي الخارجي، كل ذلك جعل التدهور على المستويات كلها في انحطاط واضح، وعلى رأس ذلك الواقع الدعوي الذي يصيبه التذبذب بين التدهور والنشاط، والذي سيتطرق إليه الباحث في المبحثين التاليين.



المبحث الثاني:

الدَّعوة في عصر الوُنْشُرِيسِي (تلهسان)

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: السُّلطة.

المطلب الثّاني: العلماء.

المطلب الثّالث: المدعوون (بِنْيَة المجتمع الدعوية).



من أهم الأسباب التي جعلت الباحث يتكلم عن الجانب السياسي ويأتي ببعض الأحداث الفرعية التي تطرق إليها المؤرخون محاولة كشف اللثام عن الواقع الدعوي بشكل مختصر، وذلك ينعكس في هذا المطلب من خلال الحديث عن ثلاثة مؤثرات رئيسة في الدعوة عليها مدار وسائلها وأساليبها - حسب ما يرى الباحث - وهي:

● السلطة الحاكمة المتمثلة في السلاطين.

● العلماء.

● العامة وهم المدعوون.

وسبب الاختصار على هذه المؤثرات الثلاثة أن فصول البحث ستُظهر سمات الدعوة في عصر الونشريسي من خلال معياره الوافر في مادته الدعوية.

ومن أهم المصادر التي يُعتمد عليها في دراسة الجانب الدعوي الكتب التي اهتمت بالجانب الثقافي⁽¹⁾ في القرنين التاسع والعاشر الهجريين، والكتب التاريخية السردية، وكتب التراجم التي ترجمت لأعلام ذلك العصر، إذ إنها تشكّل مخزوناً تجعل الباحث يقف على الكثير من الأحداث التي تصوّر الواقع الدعوي، علاوة على كتب النوازل - كالمعيار محل الدراسة -، التي تصوّر الحياة اليومية للمجتمع، وترصد علاقات الناس في جميع المجالات، وخصوصاً الدعوي منها، فهي تُصنّف في حقيقتها كتباً دعوية بالمفهوم العام للدعوة، مع أنّ مؤلفي تلك الكتب لم يكن مقصدهم المباشر الدعوة، ولكن حياة الناس تشكل منظومة واحدة تكون من أهم إفرازاتها: مؤلفات العلماء التي يجد فيها الباحثون ضالتهم كلٌّ في تخصصه⁽²⁾.

وسيقصر الباحث في كلامه عن الدعوة في عصر الونشريسي على القرن التاسع الهجريّ في تلمسان إلى خروج الونشريسي منها، وفي فاس إلى وفاة الونشريسي فيها.

1 - الذي يظهر للباحث أن الثقافة المجتمعية تستوعب أساليب الدعوة ووسائلها مهما تنوعت، والتاريخ الثقافي لمجتمع ما في عصر ما يعدّ الوعاء الجامع لكل مظاهره وسماته البارزة في كل العلوم، وأبرز ما يميز الدعوة الجانب العملي للعلماء والجهود سواء في التأليف أو التربية، ويظهر ما قاله الباحث من خلال كتاب "تاريخ الجزائر الثقافي" للمؤرخ أبي القاسم سعد الله الذي استفاد منه في رصّ هذا البحث.

2 - سنتطرق لهذه النقطة عند الكلام عن أهمية كتب النوازل، ينظر: المبحث الثالث من الفصل الأول.

المطلب الأول: السّلة

كانت الدّولة الزيانيّة بمدينة تلمسان متغلّبة حسب المصطلح الشرعي⁽¹⁾ لتوصيف الدولة آنذاك، وهو ما كان عليه حال الدويلات في ذلك الوقت، فبقوة السلاح قد اعتلوا العرش، وتمكنوا في البلاد، وكان ذلك على يد مؤسسها أبي يحيى يغمّرأسن، وبضعفهم انثزاع ملكهم. والامتداد الزمّني لدولتهم في تلمسان المستغرّق أزيد من ثلاثة قرون جعل المدّ والجزر في الدّعوة يكون حاضرا بجلاء، خصوصا في معاملة الدّعاة⁽²⁾ للسّلاطين، حيث إنّ تقلّبات الأوضاع السّياسيّة جعلت العلماء يقفون على مسافة واحدة من جميع أفراد الأسرة الحاكمة، لذلك وجدنا أسرة العقباني⁽³⁾ قد توارثت ثقة الزيانيّين فكانوا يتعاقبون في القضاء والفتوى لدى سلاطين الزيانيين.

والقرن التاسع بطوله كان عصر ضعف للزيانيين، فعصر الزّهو ولّى بموت ملوكهم القادة من أمثال المؤسس يغمّرأسن، وأبي حَمُو موسى الثاني، وهذا الضعف يظهر من خلال الصراع الداخلي والإقليمي والدولي، والصراع الداخلي يتمثل في تطاحن عائلي مبرر وطويل على الملك والصولة، فالابن ضدّ أبيه والأخ ضدّ أخيه، وابن العم ضدّ ابن عمه⁽⁴⁾.

ومع ذلك التّصارع لم يكن لديهم العائق في خدمة الدّين والدّعوة إليه، ودعم الحياة التّقافية بجميع أنواعها، مع اختلاف في طبائع أولئك السّلاطين فهم ليسوا في كفة واحدة من العدل، ولا في درجة واحدة من الاهتمام بالعلماء وتعظيمهم، فالبعض منهم كان همّه بسط السلطان هو المقصد الأسمى بالنسبة لهم.

والسلاطين الذين كانوا في القرن التّاسع في فترة ما قبل ولادة الونشريسيّ إلى وقت خروجه من تلمسان حسب ما قدم الباحث في المبحث الأول هم:

- 1 - ينظر المعيار 34/2 حول إمارة الذين يملكون بالقهر.
- 2 - المقصود بالدعاة هنا هم العلماء، فمصطلح داعية كان موجودا في تلك الحقبة؛ لكنه لم يكن بشهرة مصطلح الفقيه والأصولي والمفسر، وقد جرى اللفظ في بعض الكتابات القريبة من عصر الونشريسي، كأمثال أبي سالم العياشي، ينظر: المبحث السادس من الفصل الأول.
- 3 - وهي من بيوتات تلمسان الكبرى، عائلة علم وبيت فضل، أصولها من الأندلس كما يشير التنبكتي في نيل الابتهاج (ص:190) بقوله: "العقباني نسبة لعقبان قرية بالأندلس أصله منها"، أنجبت ثلة من العلماء الذين أسهموا في الجانب الحضاري والفكري لمدينة تلمسان في العهد الزياني، منهم: أبو عثمان سعيد بن محمد العقباني(ت:811هـ)، وأبو الفضل قاسم بن سعيد العقباني (ت:854هـ).
- 4 - ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي 41/1.

1. أبو مالك عبد الواحد بن أبي حمّو موسى الثاني المرة الأولى (تولى سنة 814هـ)⁽¹⁾.
 2. أبو عبد الله (الثاني) محمد بن أبي تاشفين (ملك الوصاية الحفصية) (تولى سنة 827هـ).
 3. أبو مالك عبد الواحد بن أبي حمّو موسى (الثاني) المرة الثانية (تولى سنة 831هـ).
 4. أبو العباس أحمد المعتصم بالله بن أبي حمو موسى الثاني المشهور بالعقل (تولى سنة 834هـ).
 5. أبو ثابت محمد بن محمد بن أبي ثابت المعروف بالمتوكل (تولى سنة 866هـ) وهو الذي حصلت للونشريسي معه محنة فخرج من تلمسان. ويتمثل دور السلطة في الدعوة في تكوين المراكز الدينية العلمية (مدارس-مساجد-كتاتيب)، وتمكين إقامة الشعائر الدينية (الخطب-الصلاة-الاحتفال بذكرى المولد النبوي الشريف-الجهاد-حماية الثغور وتأمين البلاد) والإشراف على نشر العلم والتربية (المجالس العلمية، واستقطاب العلماء، وبناء المدارس لهم، ومجالستهم، واستشارتهم، وتعظيم الأولياء)، وملوك بني زيان كل لهم دور في إثراء بعض هذه الجوانب الدعوية، وتاريخ سيّئ في بعضها الآخر.
- ولن نتكلم عن هذه الأمور المنوطة بهم كلها؛ ولكن نعرض لها عرضاً يلائم حجم الدراسة، ويكون مبيناً للحياة الدعوية في تلك الفترة الزمنية.

1 المساجد في تلمسان:

لا شك في أن ينبوع الدعوة هو المساجد، فهي الوسيلة العظمى للدعوة، تتجلى فيها الدعوة بصور كثيرة، اختلفت تلك الصور في بعض الأزمان، وتعددت، مع بقاء المساجد نقطة مركزية الإسلام، ودار الشعائر فيه، فما من حاضرة من الحواضر إلا واختط لها السلاطين جامعها الأعظم، تقام فيه الشعائر، وتعقد فيه البيعات، ويلتف الناس حول العلماء في الدروس والكراسي العلمية والوعظية.

والمساجد في تلمسان في تلك الحقبة كانت كغيرها من الحواضر، تبنى على أيدي السلاطين⁽²⁾ الذين كانوا يتفننون في هياكلها، وتعظيم بنائها، وعلى أيدي أهل الإحسان

1 - وصفه التنسي بأنه قد "نفق في أيامه سوق الأدب وجاء بنوه -أي الأدب- إلى بابه -أي السلطان- ينسلون من كل حدب، فينقلبون بحر الحقائق ظافرين بجزيل الرغائب" تاريخ بني زيان ملوك تلمسان، ص: 236، ومن كان هذا حاله مع الأدباء فلا محالة من دعمه للعلم والعلماء.

2 - ومن ذلك ما ذكره ابن مرزوق الجدّ في كتابه (المسند الصحيح الحسن) حيث ذكر عن السلطان المريني أنه بنى في تلمسان مسجدا عظيما وصفه بأوصاف بديعة، بل ذكر أنه قد خطّ بيده أسفل الثريا تاريخها، ثم يصف منبرها وصفا عظيما ولكنه يتحسّر بقوله: "فالله حسيب من تسبّب بخراب كلّ ذلك وهو مجازيه؛ فلقد محاروسوما يفخر بها أهل الإسلام، ويعتزّ بها الدين ما بقيت الأيام" ص: 403، ولا شك في أنها رواسب الحروب ونتائج التصارع السياسي.

أصحاب المال، ومن جهة أخرى نجدها في القرى القريبة والأماكن الريفية تستحدث من قبل أهلها، ثم يستجلبون الأئمة بأجرة معلومة تعطى لهم من الأحباس وغيرها؛ مقابل ما يقومون به من أداء الشعائر، وكذلك يأتون بمن يعلم أبناءهم القرآن الكريم بالأجرة⁽¹⁾؛ وهذا منطلق من التمسك بالمبادئ الإسلامية، واهتمام أهل الغرب الإسلامي بإقامة دين الله ولو في النائي من القرى، وفي أشد الظروف، ونجد في التنازل الشيء الكثير الدال على حرصهم على إقامة المساجد والتأدب بأدابها⁽²⁾.

ولم تنفك المساجد في حاضرة تلمسان عن التعليم، فقد كان منتشرا في شتى مدن الدولة الزيانية ومعظم قرأها، فهي مراكز علمية مساعدة ومكملة للمدارس الكبرى، حيث إن مراحل الطلب الأولى من تعلم الكتابة والقراءة تكون في الكتاتيب والمساجد والزوايا⁽³⁾، ثم ينتقل الطلبة إلى المدارس، بوصفه انتقالا إلى مرحلة متقدمة في الطلب.

إضافة إلى أن المساجد لها دور دعوي مهم حيث تقام فيها دروس الوعظ لأوقات ليست بالقصيرة⁽⁴⁾، وليس كل المساجد كذلك فقد كانت بعضها خالية من الدروس التعليمية والوعظ، بل إن بعضها تُهجر بسبب هجرة أهلها لكثرة الحروب آنذاك⁽⁵⁾.

وتمتاز تلمسان بالعدد الكبير من المساجد التي بُنيت في عهدها المختلفة فترة الأدارسة، والمرابطين، والزيانيين، والمرينيين⁽⁶⁾، وقد كان في عهد الزيانيين ستون مسجدا في تلمسان وحدها⁽⁷⁾، وأهم مساجد تلمسان في القرن التاسع ما يلي:

1. الجامع الكبير الذي يعدّ من روائع الفن الإسلامي، أسس في عهد المرابطين، ولازال قائما إلى الآن⁽⁸⁾.

2. مسجد سيدي أبي الحسن بن يخلف التنسي⁽⁹⁾ أسس على يد الزيانيين سنة 696هـ، وهو الآن قد أصبح متحفا.

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 300/7، 243/8-244، 229/11، وغيرها.

2 - المصدر نفسه 349/5، 13/7.

3 - ينظر: محمد مشنان، المؤسسات العلمية الثقافية في تلمسان الزيانية ص: 56. (بحث)

4 - ينظر: الرصاع، فهرست الرصاع ص: 43.

5 - ينظر: الونشريسي، المعيار 12/7، 57/7 وغيرها.

6 - ينظر: رشيد بورويبة، جولة عبر مساجد تلمسان ص: 172. (بحث)

7 - ينظر: عبد الرحمن الجبلاي، تاريخ الجزائر العام 256/2 نقل ذلك عن مرجع أجنبي.

8 - ينظر: رشيد بورويبة، جولة عبر مساجد تلمسان ص: 172 (بحث)، ومحمد بن رمضان الشاوش، باقة السوسان 176/1.

9 - علي بن يخلف التنسي، العالم الفقيه، المعاصر للسلطان أبي سعيد عثمان يغمراسن الزياني، وابنه أبي يعقوب الذي شيده ونسبه إليه إكراما له، وكان معاصرا لابني الإمام. ينظر: محمد بن رمضان الشاوش، باقة السوسان 187/1.

3. مسجد أولاد الإمام (ابني الإمام)⁽¹⁾.
 4. مسجد سيدي إبراهيم المصمودي⁽²⁾ بجانب المدرسة اليعقوبية التي سيأتي ذكرها، وهو موجود إلى الآن⁽³⁾.
 5. مسجد السنوسي وهو منسوب إلى الإمام محمد بن يوسف السنوسي⁽⁴⁾.
- ومن المساجد التي بناها المرينيون:
6. جامع سيدي أبي مدين الغوث⁽⁵⁾ شيده أبو الحسن المريني سنة 739هـ بعد سنتين من استيلائه على تلمسان.
 7. جامع سيدي الحلو⁽⁶⁾ وقد بناه السلطان المريني أبو عنان فارس بن أبي الحسن⁽⁷⁾، وهو موجود إلى الآن.

-
- 1 - ابنا الإمام هما: أبو موسى عيسى (ت: 749هـ)، وأخوه أبو زيد عبد الرحمن (ت: 741هـ)، ابنا محمد بن عبد الله بن الإمام التلمساني، والدهما كان إماما في أحد مساجد مدينة برشك، فاشتهر بهذه النسبة، اتصلا بالسلطان أبي حمو الأول فأكرمهما وخصهما بالفتوى والشورى، وبنى لهما مدرستهما وبجانبها هذا المسجد الذي سمي باسميهما. ينظر: الونشريسي، وفيات الونشريسي ص: 36، 44، وابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ص: 123، والتنبكتي، نيل الابتهاج ص: 291، ومحمد مخلوف، شجرة النور الزكية 315/1، وعن مسجدهما ينظر: محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسان 198/1.
 - 2 - إبراهيم بن موسى المصمودي التلمساني، أبو إسحاق، الشيخ العالم الصالح الولي الزاهد، أحد شيوخ الإمام ابن مرزوق الحفيد، أفرد ترجمته بتأليف، توفي سنة 803هـ، ينظر: الونشريسي، وفيات الونشريسي ص: 74. التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 54.
 - 3 - ينظر: محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسان 212/1.
 - 4 - محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني من جهة الأم، أبو عبد الله، كبير علماء تلمسان وزهادها في عصره، عالم في التفسير والحديث وعلم التوحيد، نشأ بتلمسان، أخذ عن علمائها، أخباره كثيرة، ذكر بعضها تلميذه الملاي في كتابه "المواهب القدسية في المناقب السنوسية"، توفي بتلمسان سنة 895هـ. ينظر: ابن القاضي، درة الحجال 141/1، ومحمد مخلوف، شجرة النور الزكية 384/1.
 - 5 - شعيب بن الحسين الأنصاري الأندلسي، أبو مدين، الملقب بالغوث، ولقبه ابن عربي بمعلم المعلمين، فقيه ومتصوف وشاعر أندلسي، يعد مؤسس أحد أهم مدارس التصوف في بلاد المغرب العربي والأندلس، توفي سنة: 594هـ. ينظر: الغبريني، عنوان الدراية ص: 22، وأفرد له الشيخ عبد الحليم محمد كتابا اسمه: (شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث حياته ومعراجه إلى الله).
 - 6 - أبو عبد الله الشوزي الإشبيلي المعروف بالحلوي، العالم الولي الصالح، كان قاضيا في إشبيلية آخر دولة بني عبد المؤمن، ثم فرّ بنفسه من القضاء وأوى إلى تلمسان في زي المجانين، من كبار العباد العارفين مات بتلمسان ودفن بها، تنسب إليه الشوزية وهي طريقة صوفية تشبه طريقة ابن عربي، توفي سنة 645هـ. ينظر: يحيى بن خلدون، بغية الرواد 65-66، وابن مريم، البستان ص: 68.
 - 7 - فارس بن أبي الحسن علي بن أبي سعيد عثمان المريني، أبو عنان، المتوكل على الله، من أشهر ملوك بني مرين بالمغرب الأقصى، ولد بمدينة فاس الجديد، وحاول أن يوسع ملكه في الشرق، فدخل تلمسان وغيرها من مدن الشمال الإفريقي، توفي سنة: 759هـ. ينظر: إسماعيل بن الأحمر، روضة النسر ص: 27.

ومن الجانب الآخر الذي يدل على الخلل في الدّعوة في تلك الفترة أن العوام قد اتخذوا مسجداً "يقال له مسجد الجدار، يزوره أهل تلمسان ... ويزعم أهل تلمسان بأنه مكان الجدار الذي أقامه السيد الخضر"⁽¹⁾، وينسب الملطي هذا الكلام -حسب ظنه- إلى بعض التفاسير التي لم يصرح بها⁽²⁾، مع العلم أنه ليس من أهل تلمسان، وقصد هذا المسجد بالزيارة.

② الكتابات:

للكتاتيب دور مهم في تنشئة الصبيان على المبادئ الإسلامية، فهم شريحة مهمّة من المدعوّين، بل أهمّها، ويشير ابن خلدون (ت: 808هـ) في كلامه عن تعليم الولدان بقوله: "اعلم أنّ تعليم الولدان للقرآن شعار الدّين أخذ به أهل الملة ودرجوا عليه في جميع أمصارهم"⁽³⁾ ويُرجع السبب الرئيس من اهتمام المسلمين بالكتاتيب بقوله: "وسبب ذلك أنّ التّعليم في الصّغر أشدّ رسوخاً وهو أصل لما بعده؛ لأنّ السّابق الأوّل للقلوب كالأساس للملكات"⁽⁴⁾.

ولا ريب فإن لتلمسان نصيباً من هذه الكتابات، فهي مراكز ابتدائية لتعليم الناشئة، فوجد الوالد يدفع بابنه في الكتاب لغاية الحفظ وفي ذلك يشير الرصاع⁽⁵⁾ (ت: 894هـ) أنّه عندما بلغ سنّ التمييز دخل إلى المكتب (الكتّاب) الذي يصفه "على يمين باب درب مسوّفة"⁽⁶⁾ الدرب الذي كان يقيم فيه بتلمسان، ويذكر أنه انتقل إلى مسجد آخر عند سوق القبابين به رجل من البربر "يتقن القرآن رسماً وقراءة كما يجب عند القارئ الأمهر"⁽⁷⁾، وعليه فحرص أهل تلمسان على تعليم أبنائهم كان ظاهراً من خلال إنشاء الكتابات التي يعدونها أولى خطوات مراحل الطلب، فيتعلّم فيها قاصدوها من الأطفال ذوي سنّ الخامسة والسادسة القرآن الكريم، والهجاء مع الكتابة، وبعض مبادئ الحساب.

1 - الملطي، رحلة عبد الباسط بن خليل الملطي (مستلة من كتابه: الروض الباسم في حوادث العمر والتراجم) ص: 57.

2 - ينظر: المصدر نفسه ص: 57.

3 - ديوان المبتدأ والخبر 740/1.

4 - المصدر نفسه 740/1.

5 - محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع: قاضي الجماعة بتونس ولد بتلمسان، ونشأ واستقر بتونس، وعاش وتوفي بها، وله فيها عقب، اقتصر في أواخر أيامه على إمامة جامع الزيتونة والخطابة فيه، متصدراً للإفتاء وإقراء الفقه والعربية، وعرف بالرصاع لأن أحد جدوده كان نجاراً يربص المنابر، توفي سنة: 894هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 375/1.

6 - الرصاع، فهرست الرصاع ص: 14، وهو درب يقع فيه مسجد محمد بن يوسف السنوسي وهو موجود الآن.

7 - المصدر السابق ص: 19، وفي هذا دليل على أن الصغار كانوا يدرسون في المسجد مع كراهة ذلك في المذهب.

3 المدارس:

تلمسان حاضرة علمية عريقة، وحاضنة للعلم، ومتى وُجدت حواضن العلم وُجدت الدعوة، وتشكلت حسب ما يث العلماء من صنوف العلم، في إطار حاجات المجتمع من توعية تستقطبهم إلى مبادئ الإسلام من جهة، وترسيخ تلك العلوم بجانبها التطبيقي والنظري من جهة أخرى.

والحاضن الحقيقي للانطلاقات الدعوية: المساجد، وصاحبها مراكز أخرى كانت بداياتها قد نشأت على أيدي أكابر من الدعاة العلماء من حيث الفاعلية الدعوية، وللملوك شرف بناء هياكلها، حيث تأثروا بما في الشرق من مراكز علمية ليست بالمساجد، ولا بالدور؛ ولكنهم أطلقوا عليها المدارس⁽¹⁾، ولرحلات المغاربة والأندلسيين دور في وصف ما في الشرق منها، وكذلك كتب التاريخ التي ألفها المغاربة⁽²⁾.

والمدرسة بتلمسان "مؤسسة سلطانية النشأة والتمويل، أقيمت خصيصا لإيواء الطلبة وتدريس العلوم، وخاصة منها المقترنة بالمذهب المالكي؛ لتعزيز مكانته في الدولة"⁽³⁾، وتحتوي المدرسة مكتبة تتضمن كتباً محبسة لفائدة الأساتذة والطلبة، وتحبس من أجلها الأراضي والدور والجبايات؛ للإئفاق عليها وعلى الطلبة المنتمين إليها، والأساتذة الذين يدرسون بها، وهذه الصورة للمدرسة تأخر ظهورها في تلمسان حتى مطلع القرن الثامن الهجري كما أشار إلى ذلك ابن مرزوق الجد⁽⁴⁾.

1 - مصطلح مدرسة له دلالة التي تطورت زمنياً، وتعرض لما يعرف بظاهرة الانزلاق المصطلحي عبر العصور، حيث نجد التاريخ للمدارس في المغرب الأقصى قد تباين في ذكر أولية المدرسة عندهم، فحسب نظرة الكاتب لمعنى المدرسة نجده يحدد نقطة ابتداء المدارس، كما فعل ابن مرزوق في كتابه المسند الصحيح الحسن ص: 405 مثلاً، حيث جعل المدرسة متأخرة الدخول للمغرب الأقصى في عهد المرينيين؛ بسبب تصوّره أن المدارس انعكاس لما في الشرق من وجود مبيت للطلاب وجري المرتبات للمعلمين، بخلاف الناصري في الاستقصا 7/2 فهو يرى وجود مدرسة الصابرين في فاس في منتصف القرن الخامس الهجري، ومدرسة وجاج بن زلّو اللطفي في بلاد السوس حوالي 430هـ، وهي دور يلتقي فيها الطلبة للتلقّي، ثم تطوّرت حتى أصبحت لبعضها مآذن كاليقوبية والفارسية في فاس، ولعل هذا التطور تابع لنمو النظم السلطوية في تلك الحواضر.

ينظر: صالح بن قربة وآخرون، تاريخ الجزائر في العصر الوسيط من خلال المصادر ص: 138، ومحمد القبلي، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط ص: 68، والونشريسي، المعيار 371/7، وعبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني 324/2.

2 - ينظر مثلاً: ابن جبير، رحلة ابن جبير ص: 205. المتوفى سنة 614هـ وصف المدارس في بغداد حين دخلها سنة 580هـ، والمقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار 362/2-363.

3 - صالح بن قربة وآخرون، تاريخ الجزائر في العصر الوسيط من خلال المصادر ص: 138.

4 - ينظر: المسند الصحيح الحسن ص: 405، والونشريسي، المعيار 237/7.

وهو: محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق، الشهير بالخطيب والجد والرئيس، فقيه من أكابر علماء المالكية في عصره، له مشاركة في فنون الادب والدين والعلم، ولد بتلمسان وجال البلاد وخطب على أكثر من أربعين من

والمدارس - بحسب طبيعتها المعرفية - قد انتظم فيها من أراد علوم الآلة والفقه والأصلين غالباً، فهي العلوم العملية التي تدخل في أعمال الدولة أولاً: كالقضاء والحسبة والتوثيق وغيرها، ثم في النطاق العام كالفنّاوى والإمامة والتعليم، ومع هذا المسار العام لا بد من وجود الطّابع التّربوي والدّعوي الذي يكون مستقى من العلماء المدرسين، إقراءً أو تأثيراً.

والمادة العلمية في تلك المدارس تنعكس من علوم من درّس فيها من المشاهير، حيث لم تكن المدارس ذات برنامج علمي محدد، بل كان قائماً على أسلوب التنوع ما بين العلوم العقلية والنقلية، ويمتد لسنوات تصل 16 عاماً⁽¹⁾، ولم تكن السلطة ذات تدخل في برامج المدارس، فالحرية كانت للمدرسين فيها، فبعضهم كان يدرس مؤلفاته كما فعل ابن زاغو⁽²⁾، وهم لا يخرجون عن العلوم المعهودة التي تلقوها عن أشياخهم، وأخذت العلوم النقلية والعقلية النصيب الأوفر فدرس فيها التفسير والفقه وعلوم العربية وعلم العقيدة⁽³⁾، إضافة إلى التّصوف حيث كان إقراء الإحياء وكتاب الميزان لأبي حامد الغزالي، والحكم العطائية وشرحها لابن عبّاد⁽⁴⁾، ولطائف المنن⁽⁵⁾.

ثم إن المدارس بعدّها النطاق السلطوي الذي وضع فيه العلماء جعلت بعضهم يذم بناء المدارس، ويتحفظ في التدريس فيها⁽⁶⁾؛ لأنّها قد أذهبت العلم وضيعت الرحلة في طلبه⁽⁷⁾، إضافة إلى من يوكل إليهم التدريس في تلك المدارس في بعض الأزمنة غير مؤهلين⁽⁸⁾، وهو

-
- منابر الإسلام في الحواضر الكبرى، توفي سنة: 781هـ. ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 450، وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة 93/5، وابن مريم، البستان ص: 184، والمقري، نفع الطيب 390/5.
- 1 - ينظر: ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر 545/1، والونشريسي، المعيار 7/7.
 - 2 - أحمد بن محمد بن عبد الرحمن المغراوي التلمساني، ابن زاغو، فقيه عابد فرضي، من أهل تلمسان، عالم من كبار علمائها، من عائلة مشتهرة بالعلم، ولد ونشأ ودرس بها ورحل لطلب العلم، توفي سنة: 875هـ. ينظر: الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف ص: 42، وابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ص: 41-42.
 - 3 - ونجد كذلك من العلوم: الطب، والفلك، والحساب، والهندسة، والجبر والمقابلة. ينظر: فاطمة الزهراء عمارة، المدارس التعليمية بتلمسان خلال القرنين (8-9هـ) ص: 86. (رسالة علمية)
 - 4 - محمد بن إبراهيم بن عبد الله بن مالك النفري الرُندي، المعروف بابن عبّاد، متصوف باحث من أهل الأندلس، من أعلام التّصوف في القرن الثامن الهجري، له الرسائل الكبرى والصغرى، استقر خطيباً للقرويين بفاس، وتوفي بها سنة: 792هـ. ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص: 472، وابن القاضي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس 315/1.
 - 5 - ينظر: القلصادي، رحلة القلصادي ص: 103-104.
 - 6 - حول ظاهرة تحفظ العلماء ينظر: محمد القبلي، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط ص: 77.
 - 7 - ينظر: الونشريسي، المعيار 479/2. حيث ذم الأبلي بناء المدارس بقوله: "إنما أفسد العلم كثرة التواليف، وإنما أذهبه بنیان المدارس"، وسنين هذا القول لاحقاً في قضايا التّعلم والتعليم.
 - 8 - ينظر: أحمد باب التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 414 فقد علق على نص الأبلي عند ترجمته.

منظور ضيق أمام المصالح المترتبة من المدارس، فالمدارس وسيلة من وسائل نشر تعاليم الإسلام وإنتاج العلماء الذين حملوا راية الدعوة، ونشروا العلم، وعلى رأسهم الونشريسي، ولا يعيب نقد بعض العلماء لما يجري في بعض الأزمنة من مكانتها العلمية، وقوة تأثيرها في السلطة والعامّة، فقد ظهرت من تلك المدارس في بعض الأحيان ثورات إصلاحية، وعلماء ربايون غيروا مجرى المجتمعات، علاوة على ما فيها من ضبط الطلب، وكفاية مؤونة الطلاب وتسبيهم، وكذلك عظيم الجانب التعبدي إذا خلصت النيّة، وهو كما قال ابن مرزوق الجدّ -خريج مدارس تلمسان-: "وللمعين على ذلك أجر المباشر، والتجر فيه من أرباح المتاجر"⁽¹⁾.

وقد عرفت مدينة تلمسان ستّ مدارس، وُزعت على أحياء مختلفة من المدينة تختلف المصادر في توصيفها وتنوع، وهي:

1. مدرسة أولاد الإمام أو ابني الإمام: أنشأها السلطان أبو حمو موسى الأول عام 710هـ؛ إكراما للأخوين الفقيهين المعروفين بابني الإمام التنسي: أبي زيد عبد الرحمن (ت:743هـ) وأبي موسى عيسى (ت:750هـ) لما انتقلا إلى تلمسان، وقد تخرج فيها أعلام شقت شهرتهم الآفاق منهم:
سعيد بن محمد بن محمد بن محمد العقباني⁽²⁾، والشريف التلمساني⁽³⁾، وشمس الدين محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق الخطيب (الجد).

2. التاشفينية: التي أسسها أبو تاشفين عبد الرحمن⁽⁴⁾ الذي كانت فترة حكمه (718-737هـ) يقول التنسي عنها: "وحسن ذلك كله بينائه المدرسة الجليلة العديمة النظير"⁽⁵⁾، ثم يصفه بقوله: "فقد كان له بالعلم وأهله احتفال، وكانوا منه بمحل تهلل

1 - المسند الصحيح الحسن ص:405.

2 - سعيد بن محمد العقباني التلمساني، فقيه في المذهب متفنن في علوم، سمع من ابني الإمام وتفقه بهما، وأخذ الأصول عن الأبي وغيره، وصدارته في العلم مشهورة، ولي قضاء الجماعة أكثر من أربعين سنة، توفي سنة:811هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب 394/1، والتنبكتي، نيل الابتهاج ص:189.

3 - محمد بن أحمد بن علي بن يحيى المعروف بالشريف التلمساني، أبو عبد الله، من أعيان المالكية وكبار باحثيهم، انتهت إليه إمامتهم بالمغرب، قال ابن مرزوق الحفيد: "أعلم أهل عصره بإجماع" أخذ عن أولاد الإمام ثم لزم الأبلي، وله محنة مع سلطان المرينيين أبي عنان، رجع إلى تلمسان فبنى له سلطانها المدرسة اليعقوبية فدرس فيها وابنه من بعده، توفي سنة:771م. ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص:430، ومحمد مخلوف، شجرة النور الزكية 337/1.

4 - عبد الرحمن بن موسى بن عثمان بن يغماسن، أبو تاشفين، خامس ملوك الدولة الزيانية، قتل أباه وحل في الملك محله سنة 718هـ، عرف بتعلقه بالفنون الجميلة ولا سيما فن العمارة، وبميله الشديد إلى النعيم واللهو، توفي سنة:737هـ، ينظر: المقرئ، درر العقود الفريدة 2/259، وعادل نويهيض، معجم أعلام الجزائر ص:56.

5 - تاريخ بني زيان ملوك تلمسان ص:141.

واهتبال" (1) واستقدم لها أبي عمران المشدالي (2) ضمن مجموعة العلماء الأساتذة الذين درّسوا في المدرسة (3).

3. **مدرسة العباد:** وقد أمر بنائها السلطان أبو الحسن المريني سنة 748هـ عندما استولى على تلمسان بقرية العباد، وكانت فوق ربوة مطلّة على تلمسان إلى جانب روضة أبي مدين الغوث (4)، كما سمّيت المدرسة بالمدرسة الخلدونية؛ حيث درّس فيها ابن خلدون (5)، وتسمى كذلك مدرسة سيدي أبي مدين الغوث.

4. **مدرسة أبي عنان (العنانية):** بناها السلطان أبو عنان سنة 754هـ بعد استيلائه على المدينة، وهو ابن السلطان أبي الحسن المريني صاحب مدرسة العباد، حيث بناها جانب ضريح الولي الصالح أبي عبد الله الشوزي الحلوي الإشبيلي، ولم تكن بشهرة غيرها من المدارس التي عاصرتها بتلمسان (6).

5. **المدرسة اليعقوبية (7):** وقد بنيت بعد بضع سنوات من بناء العنانية سنة 765هـ، أمر بنائها الأمير أبو حمو موسى الثاني بجانب ضريح أبيه وعمّيه سلاطين الزيانيين، وخصصها للإمام أبي عبد الله محمد الشريف التلمساني وولده من بعده ليثا العلم (8)، عند تمام بنائها احتفل بها السلطان "وأكثر بها من الأوقاف، ورتب فيها الجرايات" (9).

6. **مدرسة سيدي الحسن أبركان (10):** وهي التي أنشأها السلطان العاقل سنة 850هـ، وهو السلطان الذي وُلد الونشريسي في عهده ومكث ردحا من الزمن في السلطة، وبنى

1 - المصدر نفسه.

2 - عمران بن موسى المشدالي، أبو موسى، البجائي الأصل التلمساني الدار، صهر الناصر المشدالي الفقيه، وصفه المقرئ بأنه: "حافظ تلمسان ومدرستها ومفتيها، كان كثير الاتساع في الفقه والجدل، مديد الباع فيما سواهما"، توفي سنة: 745هـ. ينظر: الونشريسي، وفيات الونشريسي ص: 114، المقرئ، نفع الطيب 223/7.

3 - ينظر: التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان ص: 141-142.

4 - ينظر: عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني ص: 143.

5 - ينظر: العربي لقرين، مدارس أبي الحسن علي مدرسة أبي مدين نموذجاً ص: 57 (رسالة علمية) حيث ينفي الباحث أن يكون ابن خلدون من مؤسسها ولكن هذه التسمية جاءت متأخرة عن البناء.

6 - ينظر: مختار حساني، تاريخ الدولة الزيانية 2/277، وابن الحاج النميري، فيض العباب وإفاضة قدام الآداب ص: 488.

7 - ينظر: الونشريسي، المعيار 8/175.

8 - ينظر: عبد الرحمن بن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر 7/537.

9 - التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان ص: 180، ويحيى بن خلدون، بغية الرواد 2/228، 2/283 حيث ذكر أن بداية إنشائها في أحداث سنة 763هـ، وإنهاءها في أحداث سنة 765هـ.

10 - الحسن بن مخلوف شَهر أبركان، أبو الحسن، ومعناه بلسان البربرية: الأسود، الفقيه العالم العامل الولي الصالح، وكان للسلطان العاقل عناية عظيمة به، فكان يكثر من زيارته، ويقتبس من إشارته، ومدار أكثر أموره عليه، توفي سنة: 857هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 161، ومحمد مخلوف، شجرة النور الزكية 1/379.

تلك المدرسة احتفاء بالولي الصالح الزاهد أبي علي الحسن بن مخلوف الشهير بأبركان. وهذه المدارس كانت قائمة في حياة الونشريسي، تؤدي عملها المنوط بها من التدريس والتربية، وقد تخرج فيها الونشريسي نفسه على أيدي أشياخه الذين سنذكرهم في ترجمته.

4 الزوايا:

تعد الزوايا من بين المؤسسات التي تعبر عن الجانب الثقافي في مجتمع المغرب الأوسط، فهي مؤسسة تعليمية روحية تربوية، وهي بناء ذو طابع ديني يقيم فيها الشيخ المرّي، ينزوي فيها عن الخلق، ويؤدي فيها العبادات ويلتفت حوله متطوعون متجردون للعبادة وهم المريدون⁽¹⁾، وهذه الكلمة لم تظهر في أقلام المؤلفين إلا في القرن السابع الهجري وقد أطلقت على الأريطة (جمع رابطة) وعلى ما شاكلها في وظيفتها⁽²⁾، فأول ما ظهرت في حياة بنائة صغيرة ملحقة بالمسجد ينزل فيها صاحبها للخلوة والعبادة، ثم تطور المدلول والهيكلي حتى أصبحت (الزاوية) مستقلة لها خصائصها وأغراضها⁽³⁾.

والزاوية في الأساس لا ينشئها السلطان، بل ينشئها الشيخ المرّي، فعليه مدارها، ولكن أنشئت زوايا على أيدي السلاطين لأغراض أولها الإطعام والإيواء، وقد أشار ابن مرزوق إلى ذلك بقوله: "عبارة عن مواضع معدة لإطعام المحتاجين من القاصدين"⁽⁴⁾، وهذا لا يمنع تعدد الغرض فمنها العلمية من تعليم القرآن وتدارسه وختمه بشكل دوري وقراءة الكتب كالشفاء للقاضي عياض، ومنها الأغراض الاجتماعية والثقافية التي تصبغ المجتمع بصبغة أهل العرفان، وقد أسست بعضها لتكون أضرحة فخمة للأمرء⁽⁵⁾.

وللباحثين تصنيف للزوايا حسب الغرض القائمة به الزاوية، لذلك منها الزاوية الصوفية والزاوية الفقهية والزاوية الريفية والزاوية السلطانية والزاوية الضريح والزاوية المدرسة (تختلف عن

1 - ينظر: خالد بلعربي، الدولة الزيانية في عهد يغماسن ص: 280، والطاهر بوناوي، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين ص: 607. (رسالة علمية)

2 - ينظر: أحمد الوارث، الزوايا السلطانية في العهد المريني محاولة في التركيب ص: 11. (بحث)

3 - الطاهر بوناوي، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين ص: 607. (رسالة علمية)

وتظهر كلمة الزاوية في المعيار للونشريسي في عدد من الأسئلة التي تخص الوقف أو تخص الفقراء، ويظهر من خلال جواب أبي علي الحسن بن عطية الونشريسي (ت: 788هـ) عن مسألة حبس الزاوية أنها كانت مستباحة لكل الناس الواردين عليها لا يمنعون من الإيواء ولا الطعام بقوله: "ولا عبرة بتسميتها زاوية وهي غير مباحة للناس" المعيار 297/7، 60/11.

4 - ابن مرزوق الجد، المسند الصحيح الحسن ص: 413.

5 - ينظر: أحمد الوارث، الزوايا السلطانية في العهد المريني محاولة في التركيب ص: 17 وما بعدها (بحث).

المدرسة⁽¹⁾، وتظل هذه الأغراض تخدم الدعوة من قريب أو بعيد، وهي مقاصد ذات طابع ديني أو اجتماعي، وقد تدخل الزوايا في المجال السياسي في تجنيد الناس للجهاد في سبيل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، خصوصا في عصر الغزو النصارى لبلاد المسلمين.

ومن أشهر زوايا تلمسان التي كانت قائمة في عصر الونشريسي والتي تعدّ مركزا مزاحما للمسجد والمدرسة في تلك الأوقات ومنتشرة على طول الساحل الشمالي للجزائر:

- * زاوية الشيخ أبركان، وهي زاوية للتربية الصوفية.
- * زاوية سيدي الحلوي التي أنشأها أبو عنان السلطان المريني في شمال المدينة.
- * زاوية سيدي مدين الغوث بالعُباد.
- * زاوية السنوسي.
- * زاوية أبي عبد الله زارها ابن مرزوق الجد.
- * زاوية ابن البنا⁽²⁾.

وهذه الزوايا تستمد دخلها من عدة جهات تمولها لتبقى قائمة تؤدي دورها الديني والاجتماعي والثقافي، ومن أهم هذه الجهات الوقف والجرايات وهو من المداخل الدائمة على الزوايا، وتتبعها هبات السلاطين والعامّة التي قد تكون موسمية، إضافة إلى النذور والصدقات⁽³⁾.

5 المكتبات:

كان ملوك بني زيان اهتمامهم بالمكتبات؛ الأمر الذي أثرى الحراك العلمي المؤثر بشكل مباشر على الجو الدعوي بتلمسان، فالمكتبات تعدّ من وسائل الدعوة التي تستقطب العلماء والمتعلّمين، خصوصا المكتبات العامّة⁽⁴⁾ منها التي تكون تحت إشراف الدولة، لأنّها تكون مدعومة لاقتناء أهمّ الكتب وأندرها⁽⁵⁾، وعلى هذا فإنّ مادّة موضوعات الكتب تُشكّل

1 - ينظر عن هذا التقسيم: الطاهر بونابي، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين ص: 611 وما بعدها (رسالة علمية).

2 - ينظر: عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني 148/1-149. فقد نسب كل زاوية إلى مصدرها التاريخي.

3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 171/6 و303/7، والطاهر بونابي، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين ص: 626 (رسالة علمية).

4 - المقصود بالمكتبات العامّة هو تلك المكتبات الملحقة بالمساجد والزوايا والمدارس، التي كانت مفتوحة للطلبة خصوصا ثم لجميع القراء المسلمين، ولا تتوقع في ذلك العهد وجود مكتبة عمومية أو شعبية أو وطنية بالمعنى الذي نستعمله اليوم. ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 296/1.

5 - من تلك النوادر: مصحف سيدنا عثمان الذي ضمه مؤسس الزيانيين السلطان يغمراسن إلى نفائس تلمسان، ويفصل التنسي وصوله إلى تلمسان من لدن أن صار عند بني أمية إلى أن وصل إلى تلمسان. ينظر: التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان مقتطف من نظم الدر والعقيان ص: 123.

حسب طبيعة الاهتمامات في الوسط الديني والثقافي داخل المجمعات بل وحتى السياسي⁽¹⁾، فقد تأسس تلك المكتبات للعامّة يرتادها طلبة العلم ومحبوه، وهذا أمر ذائع في بلاد الإسلام⁽²⁾، وعليه فالمكتبات في تلمسان ليست بمنأى عن الواقع الثقافي للمجتمعات الأخرى بل كانت زائدة عليه بـ"رصيد كبير من المكتبات قبل مجيء العثمانيين، فقد كانت تلمسان... عاصمة علمية مزدهرة بلغت فيها صناعة الكتاب، تأليفا ونسخا وجمعا، درجة عالية"⁽³⁾.

ومن أهم مصادر الكتب التي ملأت المكتبات الخاصة والعامّة هو الإنتاج المحلي الجزائري "عن طريق التأليف والنسخ، أو تجلب من الخارج ولا سيما من الأندلس ومصر وإسطنبول والحجاز"⁽⁴⁾ ومن أهمها في تلك الحقبة الأندلس حيث صحب بعض العلماء مكنتهم من الأندلس ومن أمثالهم محمد بن الحداد الوادي آشي الذي دخلها بعد سقوط غرناطة 897هـ، وقد ذكر المَقْرِي في أزهار الرياض أنه "كان -رحمه الله- كثير النسخ والتقليد آية الله في ذلك حتى أني رأيت في خزائن أهل تلمسان بخطه نحو المائة سفر، ورأيت بفاس نحو الثمانمائة، وأخبرني مولانا شيخ الإسلام عمنا مفتي تلمسان سيدي سعيد بن أحمد المقري -رحمه الله- أنه نسخ بخطه نحو العشرين نسخة من توضيح خليل، وكان يحترف بالنسخ"⁽⁵⁾.

واهتمام الملوك بالمكتبات جعل من سوق الكتب ورواجها أمرا واضحا في تلمسان وفي غيرها⁽⁶⁾، فقد أنشؤوا مكنتات في تلمسان منها:

1) المكتبة التي أنشأها السلطان أبو حمو موسى الثاني عام 760هـ بالجامع الأعظم، هدمها الفرنسييس عندما أعادوا ترميم المسجد سنة 1266هـ.

2) المكتبة التي أنشأها أبو زيان محمد الثاني عام 796هـ، وكانت في القسم الأمامي من الجامع الكبير، وكان مولعا بالكتب والعلم إذ يصفه التنسي بقوله: "وكلف بالعلم حتى صار منهج لسانه، وروضة أجفانه" وحبس في تلك الخزانة (المكتبة) ما كتبه بخط يده من كتب⁽⁷⁾.

1 - وهنا تبرز ظاهرة حرق الكتب الخاصة والعامّة، التي لا تكون من العامّة بل في غالبها تكون بحكم قضائي أو أمر سلطوي، فالمكتبات التي تحوي كتباً غير متناسقة مع الطابع الفكري للمجتمع تظهر ضدّها العداوات.

2 - ينظر: محمد ماهر حمادة، المكتبات في الإسلام ص: 127.

3 - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1/285.

4 - المرجع نفسه.

5 - المقري، في أخبار القاضي عياض 3/308.

6 - ينظر: الونشريسي، المعيار 6/157.

7 - التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان مقتطف من نظم الدر والعقيان ص: 211.

إضافة إلى خزائن العلماء الخاصة في بيوتهم، ولدى الأسر وبيوتات العلم المشهورة في تلمسان، وهي كثيرة ليس من السهل حصرها، وتختلف من حيث الكثرة والقلة، ومن حيث الشهرة ومعرفة الناس بها، وعلى كل حال فقد كانت تلمسان تزخر بخزائن الكتب التي كانت تثري الواقع الدعوي.

⑥ احتفال السلاطين الزيانيين بذكرى المولد النبوي الشريف:

وهو أهم احتفال رسمي وشعبي في تلمسان، بدأ به السلطان أبو حمو الثاني⁽¹⁾ عند توليه الحكم سنة 760هـ⁽²⁾، ولم تذكر المصادر شيئاً من الاحتفالات قبله في تلمسان⁽³⁾، إلا أنه كان يقام في فاس على أيدي المرينيين قبل هذا التاريخ⁽⁴⁾، وكان الاحتفال الذي أقامه هذا السلطان عظيماً مهيباً كما وصفه يحيى ابن خلدون، وسار على خطاه من جاء من بعده من سلاطين الزيانيين في القرن التاسع، فقد صارت الدولة تتحمل نفقات الاحتفال بهذه الليلة ضمن المراسيم الرسمية، ونجد التنسي صاحب المسحة الصوفية يهتم بذكر هذا الاحتفال في

1 - موسى (الثاني) بن يوسف بن عبد الرحمن بن يحيى بن يغمراسن بن زيان، أبو حمو، مجدد الدولة الزيانية، ولد في غرناطة (بالاندلس) وكان أبوه مبعدا إليها، دام ملكه إحدى وثلاثين سنة، كان أديبا مادحا للجناب النبوي الشريف بقصائد تلقى بين يديه في احتفالاته بالمولد، يترجم بها المستمع بإنشادها على الحاضرين، ثم يتتابع الشعراء في إلقاء قصائدهم المولدية. ينظر: عادل نويهض، معجم اعلام الجزائر ص: 125-127، وزهر البستان في دولة بني زيان ص: 63.

2 - ينظر: يحيى ابن خلدون، بغية الرواد 100/2، وزهر البستان في دولة بني زيان [المؤلف مجهول سابق ليحيى ابن خلدون] ص: 63.

3 - أول من تنبه من المغاربة إلى الاحتفال بذكرى المولد النبوي الشريف أسرة العزفي أصحاب سبتة، على رأسهم الفقيه أبو العباس العزفي السبتي قاضي سبتة (ت: 633هـ)، الذي ألف كتابه (الدر المنظم في مولد النبي ﷺ المعظم) وأكمله ابنه أبو القاسم العزفي، حيث حثَّ الناس على تعظيم يوم المولد، وعدم متابعة النصارى الأندلسيين في عوائدهم، ودعا إلى تعطيل قراءة الصبيان في الكتاتيب، ويعلق المنوني حول هذا الحدث قائلاً: "وهكذا نشأ هذا الاحتفال لمقاومة التقليد الديني المسيحي"، وأهداه إلى الملك الموحد عمر المرتضى فتوسعت دائرة الاحتفال فصار يقام بمراكش عاصمة الموحدين، وكان قد أقيم الاحتفال في المشرق متزامنا مع ما في المغرب على يد الملك مظفر الدين أبي سعيد كوكبري بن علي بن بكتكين بن محمد التركماني، صاحب إربل (ت: 630هـ)، وللفقهاء المغاربة مواقف من هذا الاحتفال سيتطرق إليها الباحث في أثناء الكلام عن قضايا البدع. ينظر: محمد المنوني، ورقات من حضارة المرينيين ص: 519، وعبد الوهاب التازي، التاريخ الدبلوماسي للمغرب 177/2، وأيضا له: لماذا عيد المولد في الغرب الإسلامي؟ الأسباب التي كانت وراء إنشائه ص: 48 (بحث).

تنظر ترجمة أبي العباس العزفي: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 77، وتنظر ترجمة أبو سعيد كوكبري: الذهبي، سير أعلام النبلاء 334/22.

4 - سيتكلم الباحث عنه في اهتمام المرينيين في فاس بالاحتفال بالمولد النبوي الشريف.

تراجهم⁽¹⁾ إلى آخر من ترجم لهم وهو السلطان المتوكل - صاحب محنة الونشريسي -؛ لعظم ما يستقبلون به تلك الذكرى.

فقد ذكر التنسي السلطان أبا مالك عبد الواحد يصفه: "وكان يقيم ليلة مولد المصطفى ويحتفي به غاية الاحتفاء"⁽²⁾، ويسير في ذلك على خطا أبيه أبي حمو موسى الثاني كما وصف التنسي⁽³⁾، بل وينقل عن بعض سلاطينهم أنه كان يحتفل حتى بالليلة السابعة من ذكرى المولد⁽⁴⁾، وتكون الاحتفالات عامة تشمل كل الناس، وقيمها السلطان في المشور⁽⁵⁾: وهو حصن الملك في داخل مدينة تلمسان، فيه المرافق السلطانية الخاصة، وفيه مسجد يعرف باسم مسجد المشور، وينقل ابن خلدون صورة من الاحتفال بقوله: "وأطلت ليلة الميلاد النبوي - على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم - فأقام لها بمشور داره العلية مدعى كريما وعرسا حافلة، احتشدت لها الأمم، وحشر لها الأشراف والسوقة، فما شئت من نمارق مصفوفة وزرابي مبثوثة، ومشامع كأنها الإسطوانات... والخليفة أيده الله صدر مجلسها، ممتظئا سرير ملكه يسر الناظرين رواؤه..."⁽⁶⁾، وهذه الصورة كانت تتكرر في كل عام حتى آخر ملك بني زيان.

ولا شك في أن الدعوة إلى تعظيم شخص النبي ﷺ ظاهرة في تلك المحافل، فهي وسيلة دعوية لغرض دعوي، ولا ننكر بأن مقاصد الملوك قد تختلف عن مقاصد العلماء والعامّة، ولكن آثارها في المجتمع جعلت العلماء يستحسنونها؛ لما فيها من ربط الأمة بنبئها، مع محاربتهم لكل مظهر سيء أو بدعة سوء تظهر على أطراف ذلك الاحتفاء.

7 ضعف سلاطين تلمسان وانتشار الفوضى:

إن علاقة الأمن والاستقرار بالدعوة وازدهارها لا يغفلها أحد، فالأمن مقصد شرعي به تحفظ الضرورات الخمس⁽⁷⁾، فمتى تهاوى الأمن اهتز المجتمع، وانعكس ذلك على كل الجوانب بما فيها الدعوية، وأكبر مسؤولية لحفظ الأمن تنصب على عاتق السلطان وأجهزة الدولة، فمتى كان حازما قوي الجانب استتب الأمن، إضافة إلى أن الأمن من أهم مهمّات

1 - في كتابه: نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان.

2 - التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان ص: 236.

3 - ينظر: المصدر نفسه.

4 - ينظر: المصدر نفسه ص: 196.

5 - وهي قلعة ضخمة أسسها المرابطون على عهد يوسف بن تاشفين خلال حصاره لمدينة أغادير، وهي تحوي قصر السلطان وحمامات ومنازل وحدائق ومن ضمنها تحوي المسجد المعروف بمسجد المشور. ينظر: عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني 114/1.

6 - يحيى بن خلدون، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد 100/2-101.

7 - ينظر: عبد الله بن بيه، خطاب الأمن في الإسلام ص: 21.

السياسة الشرعية، والقرن التاسع عصر انحطاط للدولة الزيانية، عدا بعض فتراته التي تخللته وليست بالطويلة اتّسمت ببعض الاستقرار الداخلي⁽¹⁾، وعلى عمومه - كما سبق وأشار الباحث - يرجع السبب - إضافة إلى القوى الخارجية وتطاحن العائلة الحاكمة - إلى أن القبائل التي كانت تتقلب في موقفها تجاه الدولة الزيانية، العربية منها والبربرية، خلقت الكثير من الصعوبات للدولة والمجتمع التلمساني، حيث كان لشيوخ القبائل صولة على السلاطين حتى إنهم اتخذوهم ألعوبة حسب وصف أحد الباحثين، ويشهد لذلك ما نقله عبد الباسط بن خليل مخبرا عن السلطان محمد بن أبي ثابت (المتوكل)⁽²⁾ وغلته على أمره، لدرجة أن الدولة فقدت حق جباية الضرائب، وأصبحت حكرا تحتكره تلك القبائل⁽³⁾.

هذا من حيث الأمن الداخلي، أما الأمن الخارجي - المتمثل في الوضع الإقليمي - فنجد تسلط الإسبان على المسلمين، وعدم تحرّكهم بوسيلة الجهاد في سبيل الله، لإنقاذ بيضة المسلمين في مدن هي من ضمن مملكتهم، مما حثّ العلماء على الجهاد قيادة المتطوعين من أهل المدن والقرى ودعوة الناس للالتحاق بركب الدفاع عن الدين والأرض، فالعدو خرج معلنا الحرب على الإسلام قبل أن تكون رغبته الأرض، ومن الشخصيات التي كانت قد تحمّلت ذلك العبء: الإمام عبد الرحمن الثعالبي⁽⁴⁾ (ت: 875هـ)، وقد أشار أبو القاسم سعد الله⁽⁵⁾ في كلامه عن تدهور الأوضاع السياسية في تلك الحقبة عند تحليله لمراسلة بين الثعالبي وتلميذه بقوله: "ومن الملاحظ أن الثعالبي لم يشر في رسالته إلى أمير أو سلطان، وكان يهيب بالعلماء أن يتحملوا مسؤوليتهم أمام الله لصد غارات بني الأصفر"⁽⁶⁾، فكان يستغل مراسلاته لاستنهاض الهمم، وقام من بعده تلاميذه وعلى رأسهم أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري (ت: 884هـ) بالحراك الجهادي ضد الغزو الخارجي.

1 - مختار حساني، تاريخ الدولة الزيانية 17/1.

2 - حيث كان الناس يدعون للسلطان المتوكل وهو في موكبه أن يسخر له سليمان بن أبي موسى، فسألهم عبد الباسط بن خليل عنه، فقالوا: "من كبار أمراء عرب تلك البلاد"، ثم قالوا: "من كان سليمان معه من ملوك تلمسان رابع أمره، ومن كان عليه بني أدباره" ينظر: مختار حساني، تاريخ الدولة الزيانية 25/1 ينقلها عن رحلة عبد الباسط بن خليل.

3 - ينظر: المرجع نفسه 26/1.

4 - عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي الجزائري، أبو زيد، مفسر، فقيه، صوفي، ممن اتفق الناس على صلاحه وإمامته، أثنى عليه جماعة من شيوخه بالعلم والدين والصلاح، توفي سنة: 875هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 285.

ومما يثبت ما تحمله الثعالبي بمراسلاته لتلاميذه حيث حقق أبو القاسم سعد الله مراسلة للثعالبي تعرض فيها للحديث عن الجهاد، وهي رسالة تقرّي الدور السياسي للصوفية في تلك الحقبة، ودليل على عدم خمولهم في جانب نشر الدعوة، ينظر: أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر 203/1.

5 - مؤرخ جزائري.

6 - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 43/1.

المطلب الثاني: العلماء

1 مناهج العلماء في ذلك العصر وعلاقتهم بالسلطة:

إن الحركة الدعوية في ذلك العصر كان يقودها العلماء، وهؤلاء العلماء مختلفون في مسالكهم الحياتية الدعوية ومناهجهم في التعامل مع المجتمع من ناحية، والسلطة من ناحية أخرى، ولكنهم في إطار اجتهاداتهم الدعوية كان مقصدهم الأسمى الإسلام والعمل له، فوجد تيارات منهجية يتبناها علماء القرن التاسع بعضها موروث داخل الإطار السلطوي، وبعضها طارئ، فالموروث يدخل في دائرة الاندماج والانصهار مع المجتمع والتماشي مع السلطة، والجلوس في مدارسها السلطوية، له ما للناس وعليه ما عليهم، وأما الطارئ فيكون إما بأصوات تنادي بالحق وتحقيقه؛ فينالون من ذلك ثقل تبعات مناداتهم به، أو بانعزالهم الكامل عن الناس والحكام كما فعل محمد بن يوسف السنوسي وعبد الرحمن الثعالبي⁽¹⁾، فكانوا في حدود دعوية ضيقة كالتأليف، مع تكاثر المريدين والطلبة عليهم، هذه المناهج الدعوية كانت حاضرة في علماء تلمسان ونواحيها خلال القرن التاسع.

ولعل الصورة التي انعكست من خلال ما كتبه التنسي في كتابه: درّ العقيان تجعل الباحثين في حال اطمئنان للوهلة الأولى لما ينقله عن ملوك بني زيان من سماحة وخدمة للدين، وكذلك ما سطره ابن الأحمر مؤرخ دولة بني زيان، ويحيى بن خلدون الذي مات بسبب السياسة مينة شنيعة⁽²⁾، وابن قنفذ الفسني الذي وصفه أبو القاسم سعد الله بسبب

1 - ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي 44/1، وأشار الإمام الثعالبي في فهرسته عند ذكر بعض أشياخه ببجاية أنهم "أهل ورع ووقوف على الحدود، لا يعرفون الأمراء ولا يخاطبونهم" فعدها مزية لهم، بل إنه عاب على علماء عصره ممن يهدي كتبه للملوك بقوله: "وينبغي للمؤلف أن يقصد به وجه الله تعالى، وما أقبح حال امرئ يقصد بأعماله عبدا مثله، لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً" غنيمة الوافد وبغية الطالب الماجد ص: 107.

وللسنوسي كلام شبيه بهذا إذ يقول عمن يتعاطى العلم في زمانه: "قد اختلط عليهم الحال، وتلبست عليهم البدع بالسنن، وامتزج الحق عندهم بالباطل، حتى صاروا يوالون أهل البدع ومن يذهب على غير أصل سنة، ... بل انتقل بهم الداء العضال الذي كاد يكون كفراً: وهو الوقوف على أبواب الظلمة ومن تحقق دفته للسنة والشريعة، ويتعاطون الثناء عليهم، وإنشاء ما يقدرون عليه من الأسجاع والشعر في ذلك، وبالجملة فأكثرهم مخروب الظاهر والباطن، مسلوب من كل خير" مكمل إكمال الإكمال 253/1.

2 - حيث كان مرتادا لبلاطات السلاطين المرينيين والزيايين يكسب ثقتهم، إلى أن كانت الغائلة عليه في صدر ولي عهد الدولة الزيانية أبي تاشفين الثاني الذي ترصد له مع طائفة من أتباعه ساعة منصرفه من القصر إلى بيته بعد صلاة التراويح في إحدى ليالي رمضان سنة 780هـ، وانحالموا عليه طعنا بالخناجر حتى مات وسقط من دابته رَحْمَةُ اللَّهِ.

ينظر: الشيخ محمد النيفر، عنوان الأريب عما نشأ في البلاد التونسية من عالم أديب 344/1، ومحمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين 226/2.

تقليله الاضطرابات في كتابه الفارسية⁽¹⁾ بقوله: "كان يريد التقليل من الاضطرابات لأنه كان يتحدث على عهد سيده السلطان الذي أهدى له كتاب الفارسية"⁽²⁾.

وعليه فالسؤال هل كانت الحياة الدعوية لمبادئ الإسلام لها صداها الحر بلا قيود في تلك المرحلة؟ وهل العصر الزياني كان عصرا قد نشطت فيه الحياة الدعوية، أو بمصطلح الدارسين للشأن التاريخي: الحياة الثقافية؟ التي لا تنفك عن الدعوة من حيث وسائل العلماء الدعوية، ومنهجياتهم، فهي تتحد مع الدعوة في مساحات كثيرة وتتلامس خطوطهما في موضوعات جوهرية فيهما، كالتأليف والمجالس العلمية في إطارها المؤسسي، والنشاط الفكري، ونحو ذلك من الأمور المنساق في مناطات العلماء آنذاك.

والإجابة عن التساؤل نرى ذهاب الباحثين⁽³⁾ إلى أنّ هذا العصر من أوفر العصور إنتاجا ثقافيا في المغرب الأوسط، ومن أخصب عهودها بما يحويه من مؤلفات لعلماء لهم حضورهم العلمي في القرون التالية، وهو مقياس التمسك الباحث عند الدارسين لهذا العصر، فهم يراعون الإنتاج العلمي ويجعلونه مقياسا للحياة الثقافية، بينما الحياة الثقافية التي كانت في عصر الزيانيين هي حياة مرسومة النمط من قبل السلطة الحاكمة، من غير أن يخرج عنه النخبة، ولنقل بشكل أخص الفقهاء، ويتبين ذلك من خلال ما يوجد في النوازل والفتاوى التي تمس البلاط الملكي، وتنتقد أفعاله، حيث نلمس الوجه الحقيقي لتعامل الملوك مع العلماء، فقد يصل الأمر إلى الحكم عليهم بالقتل في بعض الأحيان كالشيخ أحمد بن يوسف الراشدي⁽⁴⁾، أو الهروب والهجرة⁽⁵⁾.

ف نجد مثلا الونشريسي من خلال المعيار يوجه انتقادات لفقهاء الدولة الزيانية؛ لأنهم رضوا بما فعله السلطان الزياني في المسجد الكبير من زخارف وأفتوا بجوازها⁽⁶⁾، وانتقدهم بل

1 - اسم كتاب ابن قنفذ: الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية.

2 - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 42/1.

3 - ومنهم:

• د. محمد مشنان، أستاذ بكلية العلوم الإسلامية - الجزائر، في مقال تحت عنوان: المؤسسات العلمية الثقافية في تلمسان الزيانية.

• عبد الحميد حاجيات، الحياة الفكرية بتلمسان في عهد بني زيان ص 138 (بحث)

• أ. هادي جلول، الدكتور بقسم العلوم الإنسانية شعبة التاريخ جامعة حسبية بن بوعلي - شلف.

• والمؤرخ د. أبو القاسم سعد الله في كتابه: تاريخ الجزائر الثقافي.

4 - أحمد بن يوسف الراشدي الملياني، أبو العباس، متصوف صالح، من أشهر مشايخ الصوفية بالجزائر في القرن العاشر الهجري، تنسب إليه الطريقة الراشدية، وكان معروفا بعدائه للزيانيين، توفي سنة: 931هـ. ينظر: ابن القاضي، درة الحجال 164/1-165، والحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف 97/2.

5 - ينظر: بالقاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 44/1.

6 - ينظر: المعيار 463/2.

وأنكر فتواهم حول ما أجازوا للسلطان من إزالة القبور لبناء سور على المدينة⁽¹⁾، وكذلك أقام الونشريسي فصلا عن البدع أطال فيه النفس حول بدع أهل عصره، حتى يدع السلاطين التي ابتدعوها⁽²⁾، وبغض النظر عن كونها مسائل اجتهاد؛ لكن يظل الذي يخالف مسار السلطة يقبع تحت التضييق والشدة.

② ظاهرة هجرة العلماء:

وفي هذا السياق - من أحوال العلماء في ذلك العصر - يشير أبو القاسم سعد الله إلى قضية الهجرة التي كانت ظاهرة من ظواهر ذلك القرن بين الحواضر الإسلامية في المغرب خصوصا في ظل الصراعات السياسية، والتي تعدّ من باب النكاية بين الخصوم، واستقطابا لأعيان الدولة المعادية، وهما الزيانيون والمرينيون، وليس العدد بالقليل فعلى رأسهم الونشريسي، الذي سنتطرق لأسباب هجرته، ولنفس الأسباب هاجر المفكر الفقيه محمد بن عبد الكريم المغيلي (ت: 909هـ) من تلمسان أيضا إلى السودان القديم، "وهناك عدد آخر من العلماء هاجروا إلى المشرق وتوفوا به أمثال أبي الفضل محمد المشدالي البجائي (ت: 822هـ)، وأحمد بوعصيدة البجائي (ت حوالي: 865هـ)، وأحمد بن يونس القسنطيني (ت: 878هـ)، وأبي القاسم المعروف بابن سالم الوشتاتي القسنطيني أيضا، وأبي زيان ناصر بن مزني البسكري (ت: 823هـ)، ومحمد بن أحمد المعروف بابن سعد التلمساني"⁽³⁾ ولم تكن أسباب هجرات الجميع سياسية، ولكن يظل خروجهم من المغرب مندرجا تحت تلك الظاهرة في القرن التاسع. والعكس كذلك وهو هجرة العلماء إلى تلمسان خصوصا من الأندلس بعد نكبتها، فقد كان في مدينة بجاية وحدها أكثر من ثلاثة وثلاثين عالما أندلسيا⁽⁴⁾، وقد نزل بتلمسان أعلاّم وأهل بيوتات، ومن وجوه القوم وأعيان الأندلس، فاستعان بهم أمراء بني زيان في تسيير دواليب الدولة ومؤسساتها وأجهزتها وقيادة الجيوش وخصوصا من كان لهم الخبرة في السياسة والكتابة والتدريس⁽⁵⁾، حيث نقلوا إلى تلمسان علومهم وآدابهم، ونظموا حلقات التعليم بالمساجد، بل كان لهم بصمة في إدخال تغيير طرائق التعليم في تلمسان بنقلهم موروث

1 - ينظر: المعيار 330/1.

2 - ينظر مثلا: 471-469/2، 491-492/2، 492/2، 505/2، 506/2، وغيرها.

3 - بالقاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 44/1.

4 - ينظر: محمد بن عمر الطمار، تلمسان عبر العصور ص: 231.

5 - ينظر: عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني ص: 175.

الطرائق التعليمية المتبعة في الأندلس⁽¹⁾، إضافة إلى طرق الكتابة ورسم الخط في مكاتبتهم وتوثيقهم.

ولا شك في أن هذه المهجرات لها آثار دعوية قوية، وأولها: إيثار الدين على الدنيا، والفرار من الفتن، وكذلك التحول إلى بيئة جديدة للعلماء تحضن ما يحملون من مبادئ فروا بها من الواقع الذي قد يكون مخالفا لتلك المبادئ، وإنشاء قاعدة علمية جديدة كما فعل الونشريسسي في هجرته إلى فاس، وكما فعل المغيلي الذي أصبح قائدا روحيا - بعد هجرته - لإقامة دولة في السودان الغربي، إضافة إلى ظهور روح الاندماج الحضاري خصوصا في الجاليات الأندلسية.

③ الحركة العلمية في تلمسان:

تتمثل الحركة العلمية في المجتمع من خلال نشاط العلماء المتخصصين، الذين تفننوا في العلوم المختلفة، وما أضافوا داخل المجتمع من جهة التعليم ونشر العلوم، وما خلفوه من آثار مكتوبة، ونجد في كتب الرحلات ما يرسم الصورة لتلك الحركة العلمية في القطر التلمساني، فمن الواصفين لتلك الحركة العلمية القُلصّادي⁽²⁾ الذي أقام بتلمسان ثماني سنوات ما بين تعلم وتعليم، فوصف علماءها بقوله: "وأدرت فيها كثيرا من العلماء والصلحاء والعبّاد والزهاد، وسوق العلم حينئذ نأفةً وتجارة المتعلمين والمعلمين راجحة، والههم إلى تحصيله مشرفة، وإلى الجد والاجتهاد فيه مرتقية"⁽³⁾، وقد تلقى التصوف من علماء تلمسان⁽⁴⁾ كما تلقى الفقه والعقيدة وغيرها من العلوم التي تشهد مصنفاته المتنوعة على ذلك.

ونزيد نصّا قاله أحمد بن داود البلوي الأندلسي⁽⁵⁾ عند خروجه من تلمسان حيث سئل عن علمائها، فقال: "العلم مع التنسي، والصلاح مع ابن السنوسي، والرياسة مع ابن

1 - أشار ابن خلدون في المقدمة إلى طريقة الأندلسيين في التعليم واختلافها عن طريقة المغاربة، ينظر: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر 740/1، وعبد القادر بو حسون، العلاقات الثقافية بين المغرب الأوسط والأندلس خلال العهد الزياني (633هـ-962هـ) ص: 123 (رسالة علمية).

2 - أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن علي البسطي المالكي الشهير بالقُلصّادي أو القُلصّادي، وُلد بمدينة بسطة الأندلسية ونشأ وتلقى على أشياخها، وله رحلة أسماها: تمهيد الطالب ومنتهى الراغب إلى أعلى المنازل والمناقب المعروفة اختصارا برحلة القلصادي، ابتداها سنة 840هـ، وهو من شيوخ محمد بن يوسف السنوسي، والملاي، وله تأليف في علوم مختلفة، توفي سنة: 891هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 339، والمقري، نفح الطيب 692/2، والسخاوي، الضوء اللامع 14/6.

3 - القلصادي، رحلة القلصادي ص: 115.

4 - من أمثالهم: ابن زاغو، وقاسم العقباني. ينظر: القلصادي، رحلة القلصادي ص: 103، 107.

5 - أبو جعفر أحمد بن علي بن أحمد بن علي البلوي الأندلسي، ارتحل مع أبيه وإخوته من غرناطة بعد التسعين وثمانمائة فزلوا بتلمسان، وأخذ عمّن أدرك من شيوخها حينئذ، ثم ارتحل إلى بلاد المشرق، توفي سنة 938هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 138.

زكري" (1) وهو ممن ارتحل من الأندلس ونزل بتلمسان بعد خروج الونشريسي منها، وهذا الإثراء الفكري العلمي في تلمسان أكبر دليل على نشاط الدعوة، وبروز وسائلها واختلاف أساليبها، وتعدد مناهجها، وهو أمر حتمي فقد كان في تلمسان قطبان يتحركان فيها: تيار يصفه بعضهم بأنه سلفي، كان على رأسه ابن مرزوق الحفيد، والتيار الآخر صوفي كان على رأسه قاسم العقباني (2).

ولا شك في أن علوم الشريعة في تلك الأزمان كانت طاغية على العلماء كعلوم القرآن وعلوم الحديث والفقه والأصول والتصوف والعربية إضافة إلى العلوم العقلية (3)، وقد نبغ علماء تلمسان في تلك العلوم، فمنهم من برع في ثمانية علوم شرعية لا يشق له فيها غبار كأبي عبد الله المقري، وأبي عبد الله الشريف التلمساني، ومحمد بن يوسف السنوسي، وقد ذاع صيتهم شرقا وغربا تاركين بصماتهم في تلك العلوم (4).

ونجد للعلماء في تلك الدول المغاربية - كدولة بني زيّان - وظائف أسندت إليهم يسميها ابن خلدون بالخطط الدنيئة، التي تختلف عن الخطط الملوكية السلطانية (5)، ويبيّن الونشريسي في المعيار بعض تلك المناصب الدنيئة بقوله: "القضاء، والفتوى، والشهادة، والتوثيق، والخطابة، والحسبة، والأمانة في الأسواق، والنظر على الأوقاف وأموال الأيتام والعِيَاب" (6)

1 - ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ص: 248.

2 - ينظر: المهدي البوعبدلي، أهم الأحداث الفكرية بتلمسان عبر التاريخ، ص: 124 (مقال)، والأعمال الكاملة 115/3.

حيث يذكر الشيخ المهدي في المقال: أن الذي تطرّق إلى فكرة تقسيم الوسط العلمي التلمساني إلى صوفية وسلفية هو محمد الطاهر بن عاشور في دراسة نشرها في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، ولم يقف الباحث عليها، وتبعه عدد من الباحثين منهم: البوعبدلي نفسه [كما في المقال المشار إليه]، وأبو القاسم سعد الله [تاريخ الجزائر الثقافي 52/1]، وأحمد بوطاهر الخطابي، وغيرهم، وهذا التقسيم يتضح أنه إسقاط معاصر على قضية تاريخية، تختلف قسماؤها وتوجهاتها العلمية تمام الاختلاف، فعُدنا لمن يخالف بعض المناحي الصوفية سلفيا -ولو للدلالة اللغوية فقط بعده مستمسكا بالمذهب أو ظواهر النصوص- فيه شيء من القصور الدلالي على مناهج العلماء الموسومين بالسلفية في ذلك العصر، فهذه الكلمة ليست دقيقة، فابن مرزوق الحفيد نفسه كان صوفيا، لكنه اختلف مع قاسم العقباني في مسائل في التصوف نقل شيئا منها الونشريسي في المعيار 48/11-73، إضافة إلى عبد ابن عاشور -حسب نقل البوعبدلي- أن الأمر هو امتداد لمنهج ابن تيمية نحو المغرب تحت اسم "ثورة ثقافية" يحتاج إلى إعادة نظر، فقد كان هناك من أئمة المغرب من ناظر ابن تيمية وظهر عليه كابني الإمام، ولعل كلمة (فقهاء) تحمل في طياتها قبولا وسعة أكثر من الكلمة المستخدمة في الكتابات المشار إليها.

3 - ينظر: نبيل شريحي، دور علماء تلمسان في الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية في بلاد المغرب الإسلامي خلال القرنين 8 و9هـ ص: 168-189 (رسالة علمية). فقد استخرج من المصادر التاريخية عددا كبيرا من العلماء ليصل إلى تصنيف علماء تلمسان الذين عاشوا في القرنين الثامن والتاسع حسب العلوم التي برعوا فيها.

4 - المرجع السابق ص: 189.

5 - ينظر: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر (تاريخ ابن خلدون) 273/1.

6 - 492/2.

وغيرها من المراتب، وهذه المراتب وما نتج عنها من اعتماد العلماء على الدولة جعلت الونشريسي ينتقد علماء عصره الذين يتقربون إلى الحكام بوصفهم "علماء السلاطين" بل وصف حال السلاطين بأنهم صرفوا العلماء في أنواع السخر والخدمة إلا القليل منهم⁽¹⁾، ومع ذلك النقد لا ينكر أحد فضلهم في نشر العلوم وخدمتها⁽²⁾.

إضافة إلى أن سلاطين الدولة الزيانية الأواخر لم تذكر المصادر -حسب بعض الباحثين⁽³⁾- أنهم اقتربوا من رجال الفكر وقربوهم من مجالسهم، مثل ما كان يحدث في عهد السلطانين أبي تاشفين الأول (718هـ إلى 736هـ)، وأبي موسى حمو الثاني (تولى الحكم 760هـ)، ومن أولئك الأواخر المتوكل الذي ظهرت منه عداوة لبعض العلماء، ومنهم الونشريسي.

وفي إطار الحراك العلمي التلمساني في حياة الونشريسي نجد أن هناك بعض القضايا التي تجاذبتها أقلام العلماء، وحصل أخذ ورد فيها، كان له صدها بين أهل العصر، ومن تلك المسائل: قضية يهود توات وهي مسألة وقعت بين قاضي توات عبد الله بن أبي بكر العصنوني⁽⁴⁾ ومحمد بن عبد الكريم المغيلي⁽⁵⁾ من الفتك باليهود وردود العلماء ما بين معارض ومؤيد، ولهذه الفتوى صدها في المعيار⁽⁶⁾.

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 480/2.

2 - للونشريسي نظرة في العلاقة مع السلاطين سنطرق إليها في ترجمته.

3 - ينظر: مختار حساني، تاريخ الدولة الزيانية 248/2.

4 - عبد الله العصنوني، أبو محمد، قاضي توات، أخذ عن أبي العباس أحمد بن زكرياء المغراوي، وعن جماعة من العقبايين بتلمسان، وعن جماعة من أهل بجاية، حصلت بينه وبين المغيلي نازلة اليهود، توفي سنة: 927هـ. ينظر: ابن القاضي، درة المجال 55/3.

5 - محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي التلمساني، خاتمة المحققين الإمام العالم الصالح السني، أحد الأذكياء، ممن له بسطة في الفهم، محب للسنّة ومبغض لأعداء الدين، وقع له بسبب ذلك أمور مع فقهاء وقته حين قام على يهود توات، وألزمهم الذل، بل قتلهم وهدم كنائسهم في حادثة مشهورة، توفي سنة: 909هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 576.

6 - ينظر: الونشريسي 214/2.

وحول أهم القضايا في تلمسان ينظر: مختار حساني، تاريخ الدولة الزيانية 307/2.

4 التصوف عند علماء تلمسان⁽¹⁾:

انتشر التصوف في تلمسان الزيانية انتشارا واسعا وراسخا على أيدي أئمة في التصوف والسلوك، كانوا في الحقبة المدروسة وقبلها، حيث بدأ التصوف حقيقةً وبقوة على يد المري الكبير أبي مدين شعيب دفين العباد، وكذلك ظهر على يد غيره من أمثال عبد السلام بن مشيش⁽²⁾ (ت: 625هـ) في الغرب الإسلامي عموما وفي تلمسان خصوصا، فتغلغل التصوف في ذلك المجتمع بين العلماء والطلاب والعامّة، فوجد كتباً للتراجم قد أفردت لأولياء تلمسان من العلماء وأولياء الصوفية، فكتب ابن قنفذ كتابه (أنس الفقير وعز الحقير)، وابن مريم المديوني كتابه (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان) التي نجدتها تعج بأحوال المتصوفة وكراماتهم، وكذلك كتب التراجم الأخرى مثل: (نيل الابتهاج) للتنبكتي، و(كتاب الوفيات) لابن قنفذ وغيرها مما يدل على الانتشار الواسع والقبول الاجتماعي لهذا المسلك التربوي السني، بل والقبول السلطوي له حيث كان للسلطين الزيانيين تأثير وتأثير ودعمًا لدعاة التصوف من العلماء⁽³⁾.

وقد لبس بعضهم خرقة التصوف فألبسها ابن مرزوق الحفيد (ت: 842هـ)، لأحد طلبته وهو أبو الفرج بن أبي يحيى بن عبد الله الشريف التلمساني⁽⁴⁾ (ت: 868هـ)، حيث قال الأخير:

1 - مما اعتمد عليه الباحث من مراجع حول هذه النقطة: كتاب "تاريخ الجزائر الثقافي" للمؤرخ بالقاسم سعد الله، ولكن نجد مؤلفه يمثّل التصوف وأهله كثيرا من العبء ويحمل عليهم بأن عدّهم سببا من أسباب تخلف ذلك العصر، ونجده يسلك في تحليلاته أسلوب المستشرقين المبنية على التخمين والظنّيات فنجده مثلا يقول: "ورغم (عقلنة) ابن القنفذ المؤلف في الحساب والفلك ونحوهما فإنه يتحدث عن الأولياء وبعض الكرامات بشيء من البساطة والسذاجة، مما يدلّ على أن فكرة التصوف السني والخرافي قد انتشرت في عهده، ولا غرابة في ذلك ما دام جدّه لأئمّه كان أيضاً صاحب زاوية في قسنطينة" 64/1، فلا علاقة في ذكر الكرامات ونقلها بالتصوف الساذج، ولو آمن بها ابن قنفذ وأيقن تحققها فيمن ترجم لهم فهل يوصف رجل مثله بالسذاجة؟.

وقوله: "ويبدو أن ابن سعد كان من أهل الشريعة والحقيقة ومتأثرا بتيار العصر الجارف نحو التصوف والزهد والانعزال والعقيدة في الأولياء والمشايخ"، وهل أمثال هؤلاء لا يميزون الرث من السمين، والصالح من الطالح، ولكنها صورة رسمها المؤلف ضد التصوف فصار حتى العلماء عرضة للتلم والتنقيص.

2 - عبد السلام بن سليمان بن أبي بكر الحسني، أبو محمد، المعروف بابن مشيش أو بشيش، ولد بمحلة جبل العلم بالقرب من مدينة تطوان بالمغرب الأقصى، وحفظ القرآن دون البلوغ، وأخذ عنه الشيخ أبو الحسن الشاذلي، تصدى لابن أبي الطواجن الكتامي الذي ادعى النبوة، فدبر قتله سنة: 622هـ. ينظر: الكتاني، سلوة الأنفاس 6/1، وأفرد له الشيخ عبد الحليم محمود كتابا سماه: القطب الشهيد عبد السلام بن بشيش.

3 - كما كان السلطان الزياني الملقب بالعافل الذي رمم زاوية الشيخ أبي علي حسن بن مخلوف وكان يقف على رأيه ويكثر زيارته. ينظر: التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان مقتطف من نظم الدر والعقيان ص: 248.

4 - ابن أبي يحيى بن أبي عبد الله الشريف الحسني التلمساني، أبو الفرج، لم أقف على اسمه، ونقل نصه عددًا ممن ترجموا لابن مرزوق الحفيد، إمام فقيه، توفي سنة: 868هـ. ينظر: ابن القاضي، درة الحجال في أسماء الرجال 268/3.

"وألبسني خرقة التصوف كما ألبسه أبوه وعمه، وهما ألبسهما أبوهما جده"⁽¹⁾، وكذلك الفقيه المفسر ابن زكري⁽²⁾ (ت: 899هـ) الذي رحل إلى الشيخ أبي إسحاق إبراهيم اللنتي المعروف بالتازي⁽³⁾ (ت: 866هـ) فألبسه خرقة التصوف وصافحه بالسند ولقنه الذكر⁽⁴⁾، وكذلك ألبسها الشيخ التازي محمد بن يوسف السنوسي (ت: 895هـ) وحَدَّثه بها عن شيوخه، وبصق في فيه⁽⁵⁾.

ومما ينبغي الإشارة إليه هنا أن المغرب الأوسط قد كان حاضناً لمدارس متنوعة للصوفية، وهذه المدارس منها ما كان سنياً يقوم على اتباع الشريعة والالتزام بها نابعة من السلوكيات اليومية للمتصوفة كل حسب زهده وقناعته بالتصوف، ومنها ما كان فلسفياً⁽⁶⁾ عبارة عن تيارات فكرية صوفية استقت أفكارها من نظريات صوفية فلسفية مشرقية وأندلسية⁽⁷⁾، وقد غلب على تلمسان ما كان عليه التصوف السني المبني على الجمع بين الشريعة والحقيقة، أما الفلسفي فلم يكتب له البقاء والصمود خصوصاً أنه كان مبنيًا على فلسفات لا تناسب الطبيعة الفكرية المجتمعية السائدة، فانهى سريانه وتلقيه بانتهاء من أسسوه أو بعدهم بطبقات من تلاميذهم⁽⁸⁾.

- 1 - المقرئ، نفع الطيب 424/5، والتبكي، نيل الابتهاج ص: 503.
- 2 - أحمد بن محمد بن محمد بن زكري التلمساني، أبو العباس، ويلقب يعرف بشيخ الإسلام، وبالحافظ، عالم كبير من علماء تلمسان ومدرسيها المشهورين، من تلاميذه أحمد زروق، توفي سنة: 899هـ. ينظر: التبكي، نيل الابتهاج ص: 129، محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 386/1.
- 3 - إبراهيم بن محمد بن علي التازي اللنتي، أبو إسحاق، أصله من بني كُنت: قبيلة من قبائل البربر القاطنين بوطن تازا، وشهْرَ بالتازي لولادته ونشأته بها، كان إمامًا في علوم القرآن، مقدِّمًا في علم اللسان، حافظًا للحديث، بصيرًا بالفقه وأصوله، توفي سنة: 866هـ. ينظر: ابن مريم، البستان ص: 58، والتبكي، نيل الابتهاج ص: 59-60.
- 4 - ينظر: البلوي، ثبت أبي جعفر البلوي ص: 426.
- 5 - ينظر: ابن مريم، البستان ص: 238.
- 6 - يُعرَف التصوف الفلسفي بأنه: ذلك التصوف النظري الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارتهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا ينتمي إلى الفلسفة وعلم الكلام أكثر مما ينتمي إلى التصوف، ويميل بعض من يؤرخ للتصوف الفلسفي إلى ظهوره في القرن السادس مع ظهور الإمام محيي الدين ابن عربي الحاتمي الأندلسي (ت: 638هـ)، وبعضهم يجعله قديما في النشوء على أيدي متقدمين من أئمة التصوف من أمثال رابعة العدوية ومالك بن دينار. ينظر: إبراهيم ياسين، مدخل إلى التصوف الفلسفي دراسة روحية ص: 21، وأبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي ص: 187.
- 7 - ينظر: طاهر البونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين ص: 101 وما بعدها (رسالة علمية)، قسم تلك التيارات إلى التصوف السني وله اتجاهاته، والتصوف السني-الفلسفي وله اتجاهاته منها: المَدِينِيّون نسبة إلى أبي مدين شعيب، وهو التيار السائد في تلمسان، والأخير التصوف الفلسفي وأُفرد له فصلا لدراسته ابتداءً من ص: 143.
- 8 - ينظر: مزاحم علاوي الشاهري، الحضارة العربية الإسلامية في المغرب (العصر المريني) ص: 140 وما بعدها.

وللعلماء المتصوفة أثر كبير في نشر العلم ومحاربة الظواهر المبتدعة على أيدي أتباع التصوف أنفسهم، فالأصل عند سالك التصوف أن يكون ملماً بعلوم الشريعة لا أن يكون جاهلاً مبتعداً عن الشريعة⁽¹⁾، ومما يميز عصر الونشريسي في علم التصوف كونه من أغزر أزمنة المغرب تأليفاً وتربيةً، كانوا مصححين لمسار الصوفي المنحرف، فبرز رجال من تلك الأقطار ينشرون كتب التصوف، كالإمام زروق وعبد الرحمن الثعالبي وتلميذه الجزائري وابن زاغو في تلمسان وابن زكري والسنوسي وغيرهم.

وسبب البُعد عن علوم الشريعة من قِبَل المتصوّفة ظهور طوائف منتحلة وملبسين على الناس دينهم، فكثرت المدّعون في تلك الأعصار⁽²⁾، ولم يختصّ ذلك بتلمسان، فحال المغرب الأقصى لا يختلف عن المغرب الأوسط كثيراً؛ فهو امتداد جغرافي وفكري واجتماعي، فنجد أبا العباس أحمد بن خالد الناصري (ت: 1315هـ) يصف حال التصوف في تلك الرقعة زمن الونشريسي بقوله: "ومنها ظهور الأولياء وأهل الصلاح من الملامتية وأرباب الأحوال والجذب في بلاد الشرق والغرب، لكنّه انفتح به للمستورين على النسبة وأهل الدعوى باب متسع الخرق، متعسر الرّتق، فاختلط المرعى بالهبل، وادعى الخصوصية من لا ناقة له فيها ولا جمل، وصعب على جل الناس التمييز، حتى بين البهرج والإبريز"⁽³⁾، فقوله: "في بلاد الشرق والغرب" دلالة على أنّها ظاهرة عمّ البلدان مدها.

لذلك ظهر من العلماء من أنكر على التصوف وعوائدهم، وألفت الردود بين المنكرين والمجيزين، ومن أمثال المنكرين للتصوف: أبو الحسن الصُّعَيْرِ المكناسي⁽⁴⁾ عصير السنوسي، حيث رد الأخير عليه برسالة وسمها ب: (نصرة الفُقَيْرِ بالرد على أبي الحسن الصُّعَيْرِ)⁽⁵⁾، ونجد كذلك لابن مرزوق الحفيد مآخذ على الصوفية، إذ له كتاب رد فيه على العقباني سماه: (النصح الخالص في الرد على من يدعي رتبة الكمال للناقص)، وقد ذكره الونشريسي في

1 - ينظر: زروق، قواعد التصوف ص: 312.

2 - قال زروق: "كثرت المدعون في هذا الطريق لغريته، وبعدت الأفهام عنه لدقته، وكثرت الإنكار على أهله لنظافته، وحذر الناصحون من سلوكه لكثرة الخطأ فيه، وصنف الأئمة في الرد على أهله لما أحدث أهل الضلال فيه" قواعد التصوف ص: 311.

3 - الاستقصا 4/164.

4 - له رسالة في البدع قد طبعت ونشرت ضمن "مجلة البحوث الإسلامية" العدد: 67، ص: 191-256، بتحقيق: عواد المعتق، ونجد الخلط بينه وبين أبي الحسن الصُّعَيْرِ المتوفى سنة 719هـ المعمر الفقيه صاحب التقييد على المدونة، وصاحب الفتاوى التي قيدت عنه في الدر النثير.

5 - ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1/98. يقول الباحث أسعيد عليوان الجزائري في كتابه "محمد بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصره في المنطق" - حين عدّد كتب السنوسي - : "إننا نعتقد أن الكتاب منحول وليس للسنوسي إطلاقاً، بحيث يكون أحد المتصوفة المنحرفين كتبه ونسبه للسنوسي" ص: 125-129، وأتى بأسباب لها وجه قوي من الصحة.

المعيار إلا أنه لم يورده في معياره لطوله، فيرد عليه السنوسي، مع أن ابن مرزوق شيخ شيخه الثعالبي⁽¹⁾، مع ما بينهما من فارق زمني إلا أن السنوسي يظل مصححا لما وقع من خلط المنكرين وغلو المنتسبين الذين لهم نصيب من نقد السنوسي؛ لما ذهبوا إليه من مسالك حتى سماهم قطاع طريق الله سبحانه⁽²⁾.

والتصوف الإسلامي السني مرَّ بمراحل، أولها كان بسيطا تكسوه عباءة الزهد والتنسك، ثم تكونت النواة الأولى في القرن الثاني الهجري لتجمعات سلوكية روحية تسير في طريق واضحة تربوية، اتخذ كلُّ إمامٍ من أئمة ذلك الزمان منهجه في التربية والسلوك⁽³⁾، ثم تقعد التصوف على يد الغزالي حيث أصبح مستساغا لدى الفقهاء، وكان ذلك منطلقا تكونت للتصوف من خلاله منظومة علمية تزاحم بقيّة العلوم الشرعية إلقاءً وتلقياً، ثم انتقل إلى مرحلة الطرقيّة، وهي المرحلة التي آل إليها التصوف في عصر الونشريسيّ، حيث ظهرت الرِّباطات ثم الزوايا والأتكية، وتمحور التّصوّف على أتباع الشيخ المري فكوّن الأشياخ مجموعات من المريدين تقوم العلاقة بينهم على رسوم واضحة وثيقة، سواء بين الشيخ والمريدين أو بين المريدين والناس عموما، تقوم على العهد بين المريد والشيخ على أن يتوب إلى الله عن المعاصي أبدا، وألا يرتكب صغيرة ولا كبيرة، وأن يكون طاهر الجسد والروح معا، وأن يقيم شعائر الله سبحانه وتعالى وسنن رسوله ﷺ، وأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأن يذكر الله كثيرا بلسانه وقلبه⁽⁴⁾.

والطريقة الصوفية: تعني السير بالسير المختصة بالسالكين إلى الله في تطبيق مراسم الله وحدوده وأحكامه التكليفية المشروعة، التي لا رخصة فيها بدون راحة أو توقف، يقطعون خلالها المنازل ويترقون في المقامات⁽⁵⁾، قصد الوصول إلى مقام التّوحيد، وهو آخر المقامات حسب تعبير ابن خلدون⁽⁶⁾، ويكون ذلك تحت إشراف قطب عارف أو شيخٍ مربٍّ، ومسألة الشيخ المري أخذت مساحة واسعة في كتابات منظري التصوف نجد صداها في المعيار من خلال فتاوى ورسائل بين علماء المالكية.

1 - ينظر: السنوسي وجهوده في خدمة الحديث الشريف ص: 170.

2 - ينظر: المرجع نفسه ص: 175.

3 - ينظر: الطاهر البونابي، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين ص: 182. (رسالة علمية)

4 - ينظر: عامر النجار، الطرق الصوفية في مصر نشأتها ونظمها ص: 9.

5 - القاشاني، اصطلاحات الصوفية ص: 65.

6 - ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر (المقدمة) 612/1.

ويظل التصوف السني سمة للمجتمع المغربي انعقد في طبائع أهله وموروثهم، واستقى منه العلماء روحانية العلوم، ولطف طرحها، واستقى منه المرثون السالكون طريق التوجه إلى الله، فهو منهج دعوي قائم على سوقه في المجتمع التلمساني في عصر الونشريسي.

المطلب الثالث: المدعوون (بنية المجتمع الدعوية)

(المدعو) اصطلاحاً: مَنْ توجَّهَ إليه الدَّعوة، ويطلب منه القبول والالتزام بما يتضمنه الإسلام، سواء كان مسلماً أو غير مسلم، وعليه فالدعوة تشمل كل إنسان مكلف بالإذعان للإسلام عاقل بالغ، وهم على كثرتهم وتنوع أصنافهم ينقسمون إلى قسمين: أمة دعوة، وأمة إجابة⁽¹⁾.

وتقسيم المجتمع يختلف باختلاف العلم الذي ينطلق منه المقسّم لفئات المجتمع⁽²⁾، ومن هذا التعريف يظهر التقسيم الدعوي للمجتمع الزباني من خلال تحديد الفئات المتناسقة في منهجها الديني، أو مستواها الثقافي الفكري، أو مدى بعدها وقربها من الإسلام الصحيح. ويشير الباحثون إلى أنه كان بتلمسان في ذلك العصر قرابة 25000 عائلة على التقريب⁽³⁾، وهذا العدد الكبير من الناس يمكن أن نجمل تقسيمه في الآتي:

● **مسلمون** وينقسمون إلى: أصحاب النفوذ السلطوي، وطلبة العلم، والمتصوفة، والمبتدعة، والعامّة.

● **غير مسلمين وهم:** اليهود والنصارى. وهم على النحو التالي:

- 1 - إسماعيل علي محمد، نحو تأصيل علمي لمصطلحات الدعوة ص: 21.
- 2 - تقسيم المجتمعات إلى فئات أمر لازم في البحث العلمي؛ لدراسة كل فئة بعينها، وعلاقتها بالأخرى، فنجد علماء الاجتماع -مثلاً- ينظرون إلى البناء الاجتماعي انطلاقاً من نظريات التدرج الاجتماعي، التي تقضي بترتيب الناس في درجات معينة، فيقسم الناس بعضهم إلى شرائح وصفات من حيث: الدخل، أو الثقافة، أو أهمية العائلة، أو النفوذ في الجماعة، وما يتبع ذلك من تقدير واحترام، ويلخص بعض الدارسين أربعة عوامل اجتماعية مسؤولة عن تشكل الأوضاع الاجتماعية هي:
(1) الأساس البيولوجي، (2) الأساس الاقتصادي، (3) الأساس المهني، (4) الأساس السياسي، وجعل غيرهم الذين والتعليم من العوامل الإيجابية التي تحدد الأوضاع الاجتماعية للأفراد.
- ينظر: عبد العزيز بن علي الغريب، التدرج الاجتماعي في التراث العربي الإسلامي ص: 148. (بحث)
وأما من المنظور الدعوي فمقياس التقسيم يكون مستوى الالتزام الديني لدى الأفراد، والمحصل الفكري والثقافي، فيقرب الفرد ويُعده عن الإسلام الصحيح بالالتزام بالأوامر والنواهي، أو يبعده عنها جزئياً أو كلياً يكون داخلاً تحت صنف من الأصناف الموجهة إليها الدعوة: كأهل التصوف التربوي السني (المريدين) الذين يمثلون قمة هرم المدعوين في القبول والالتزام، وكالعامّة، والمبتدعة، والنصارى، واليهود، وغيرهم من أصناف المدعوين. وهذا التقسيم ينجر على كل زمن بحسب تركيبته المجتمعية، فقد توجد بعض الأصناف في بعض الأزمنة ولا توجد في غيرها: كالمعتزلة مثلاً فهم في نطاق ضيق إذا ما قورنوا بأزمنة سابقة فيكون للدعاة من العلماء منهج متبع في دعوتهم والرد عليهم، وبعضهم يخلو منهم المكان كالنصارى واليهود في بعض بلاد المسلمين.
- 3 - ينظر: عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزباني 169/1.

1 أصحاب النفوذ السلطوي:

وهم السلاطين وحاشيتهم، وقد تطرقنا للدور السلطاني في سير عجلة الدعوة، ولكنهم ليسوا الوحيديين من حيث النفوذ، بل أجهزتهم السلطوية كان لها دور في المجتمع الزباني كالوزراء والأمرء والجند والعشارين، حيث يعدّ العلماء الصنف الأخير من أشد المناصب بعدا عن دين الله تعالى، وأنهم مستغرقو الذمة بما يأخذون من الناس أموالهم بغير وجه حق⁽¹⁾. وقد كانت العداوة مستحكمة بينهم وبين العلماء لخروجهم عن الأحكام الشرعية ويظهر ذلك في أجوبة النوازل المتعلقة بأصحاب هذه الوظائف⁽²⁾.

وإذا خرجنا عن نطاق الأجهزة السلطانية فإننا نجد شيوخ الأعراب الذين هابهم بعض سلاطين تلمسان، وكانوا يسيرون السير غير الحميد في الناس، فعرفوا بالسطو وأكل أموال الناس بالباطل، بل والتأثير على السلاطين، وللونشريسي الكثير من فتاوى العلماء في المعيار حيث يستفتي الناس العلماء في معاملة هؤلاء الأعراب⁽³⁾.

2 طلبة العلم:

كان لطلبة العلم مكانة في الوسط الدعوي، فهم من ملأ المدارس والكتاتيب وحلقات الدرس في المساجد بتلمسان، وكانوا يتدرجون في التلقي حتى يتخرج الطالب في المدارس الكبرى بتلمسان، التي كانت تؤويهم ويسكنون فيها وقت الطلب⁽⁴⁾، وكان لهم مناقشات

- 1 - ينظر: الملطي، رحلة عبد الباسط بن خليل الملطي (مستلة من كتابه: الروض الباسم في حوادث العمر والتراجم)، ص: 65 ذكر حادثة مع أحد العشارين.
- 2 - ينظر: المعيار 74/6، 82/7، 137/7، 58/12، وغيرها حول قضايا وأحكام مستغرقو الذمة.
- 3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 115/2، 438/2، 143/6، والمهدي البوعبدلي، مقدمة الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني ضمن الأعمال الكاملة للمهدي البوعبدلي 15/7-16، حيث نجد البوعبدلي قد عدّد القبائل التي كوّنت إقطاعيات مستقلة تحكّمها، متمرّدة على الملوك في القرن التاسع، وقد وصلت خمس عشرة إقطاعية في المغرب الأوسط.
- يصفهم الوزان بـ"أن ما يملكه شيوخ هذه القبائل في خيامهم، من أموال وأثاث، لا يوجد في قصور الدولة الزبانية" مختار حساني، تاريخ الدولة الزبانية 28/1.
- ونجد الفقهاء في النوازل ترفع لهم الأسئلة حول معاملة أولئك الأعراب، يصف فيها السائلون أحوالهم من ظلم واستغراق للذمة، وأكل أموال الناس بالباطل، وقد أفتى فقهاء القرن السادس كابن رشد بجرمة المعاملة معهم، ينظر: الونشريسي، المعيار 542/9.
- والسيوري من فقهاء القيروان بعدم مخالطتهم مطلقا، ينظر: المصدر نفسه 543/9.
- وهم على هذه الحالة يتوارثون الأموال المغصوبة، ونجد بعض أهل الورع من الفقهاء يسأل المواق -وهو أندلسي (ت: 897هـ)- عن حكم حضور ولائهم إن اضطر إلى الذهاب مخافة سطوتهم، فالعادة عندهم حضور الشيوخ والفقهاء للأعراس، ينظر: المصدر نفسه 137/7.
- 4 - ينظر: المصدر نفسه 7/7.

علمية في حلقات الدرس تنقلها كتب التراجم والنوازل، بل إن بعضهم يستفتى ويفتي⁽¹⁾، وبعضهم يكتب الفتوى ويعرضها على الأسيخ، وكان إقبالهم كبيراً على العلم والصبر على مشاقه خصوصاً ما يقع عليهم من ظلم ناظري الوقف، وقلة معاشهم⁽²⁾.

3 المتصوفة:

وهم أتباع الطرق الصوفية، حيث كان تصوف تلك الحقبة طرائقياً، وقد اشتهر من أئمة التصوف الإمام ابن مشيش رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (ت: 559هـ) شيخ الإمام أبي الحسن الشاذلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (ت: 656هـ)، وقد أسلف الباحث نصاً للناصرى يتكلم عن حال كثير من متصوفة تلك الحقبة، وله في موضع آخر من كتابه الاستقصا كلام يصف حال أهل التصوف في المائة العاشرة ينتقد فيه الطرائقيين من الصوفية الذين غالوا في أشياخهم مغالاة عظيمة حتى صار "الأمر عصبياً وصارت الأمة بذلك طرائق قدداً ففي كل بلد أو قرية عدة طوائف"⁽³⁾ ثم ذكر طائفة من البدع المنكرة التي أتوها ثم يختم ويقول: "ولسنا ننكر على أولياء الله وأهل الخصوصية منهم أو على من يسلك سبيلهم على الوجه المقرر في كتب الأئمة المقتدى بهم منهم؛ وإنما نشرح حال هؤلاء الجهلة الذين لم يأتوا الأمر من بابيه ولا أخذوه عن أربابه، وإنما حالهم ما رأيت وعلمت"⁽⁴⁾، ولمتصوفة تلمسان أثر في مسار التصوف السني الصحيح؛ لأن تلمسان قد ضمت أقطاباً من أعلامهم، فكان التصوف طابعاً في العامة وطلبة العلم.

4 المبتدعة:

ويمكن إجمالهم في: أدياء الصوفية المنحرفين⁽⁵⁾، والوهبية المتأثرين بالعبديين⁽⁶⁾، والزنادقة المتحللين من الشريعة⁽⁷⁾، إضافة إلى ما كان من بدع في عصر الونشريسي تسربت لكل فئات المجتمع آنذاك انتقدها في المعيار وخصص لها فصلاً في آخر الجزء الثاني.

5 العامة من الناس:

سلك العلماء مع العامة منهج الوعظ والإرشاد، كلٌّ حسب حاله، ونجد في النوازل أن العلماء في منهجياتهم التي دعوا بها عامة الناس تنطبع بطابع مراعاة حالة المدعو، فبعضهم يشددون عليه لأنه انتهك حرمة الدين، وبعضهم يكون خطابهم معه لينا لما يرون فيه من

1 - ينظر: المصدر نفسه 168/2.

2 - ينظر: المصدر نفسه 364/7 وهي نازلة دارت على علماء ذلك العصر ولها صداها الاجتماعي حول الخط من حصة الطلبة من الوقف.

3 - 198/1.

4 - المصدر نفسه 201/1.

5 - ينظر: المصدر نفسه 394/2.

6 - المصدر نفسه 149/10.

7 - من أمثلتهم في المعيار الملحد أبو الخير بقرطبة وفتاوى الفقهاء فيه.

قبول وإقبال على الأحكام الشرعية، ومن أهم تلك المنهجيات الدعوية ما سلكه أرباب التصوف في تلمسان من الوعظ والمراسلات للمريدين، ومخالطة الناس في مواطن تجمعهم، ومن خلال ما ينقله أصحاب التراجم وغيرهم من سلوكيات الناس في التعامل مع الدعاة يمكن الحكم على طبيعة العلاقة الدعوية ومدى تأثيرهم في العامة⁽¹⁾، فقد كانوا قريين من العامة ممن لهم تأثير بالدعوة، بعيدين من أهل الدنيا يتحرزون من مخالطتهم⁽²⁾.

ولا شك في أن العامة على دين سلاطينهم، فبنو زيان كانوا متمزقين قد انفلتت أمور دولتهم، "ووسط هذا التمزق العائلي -لبنى زيان- كان الأدياء والمتآمرون والمغامرون والمستفيدون يزيدون النار حطبا، ولم يكن هذا الخطب سوى العامة، التي كانت تطير لكل هبة، وتنصت إلى كل ناعق، وبذلك كثرت الحروب وعمت الفوضى وكثرت اللصوصية وارتخت حبل الأمن"⁽³⁾، وكان للعلماء مواقف حازمة من أغلاط العامة وأفعالهم المخالفة، ولهم يد في توجيههم إلى الحق من خلال فتاواهم وحضورهم الاجتماعي واستغلال هؤلاء العلماء المناصب للتقرب إليهم وتوجيههم، ولا شك في أنه في هذا الميدان كانت معوقات بين الدعاة والعامة أهمها الجفاء الحاصل من المجتمع التلمساني في حق العلماء مما أدى إلى شكوى بعضهم من تلك الطبيعة التي اتسم بها مجتمع المغرب الأوسط آنذاك⁽⁴⁾.

6 يهود تلمسان:

تحدثت المصادر عن وجود اليهود في تلمسان، لا سيما خلال سقوط غرناطة سنة 897هـ، كان من بينهم الأطباء، وبعض الحرفيين والتجار⁽⁵⁾، وكانوا في بعض الأحيان يتناولون في حضورهم السلطوي حتى ولاهم الملوك مناصب في الدولة⁽⁶⁾، وقد عاشوا مع

1 - ومن أمثلة ذلك ما عرف به الإمام محمد السنوسي من أنه كان "متبسما في وجهه من لقيه مع إقبال وحسن كلام، يتزاحم الأطفال على تقبيل أطرافه... يوقر الكبير، ويقف مع الصغير، ويتواضع للضعفاء" ابن مريم، البستان ص:240.

2 - ينظر: نبيل شريخي، دور علماء تلمسان في الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية في بلاد المغرب الإسلامي خلال القرنين 8 و9هـ ص:127-128(رسالة علمية).

3 - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 41/1.

4 - يقول ابن مريم: "ولهذا لا يجد أكثرنا اعتناء بمشايخنا ولا يحسن الأدب معهم، بل يستحي كثير منا أن ينسب بالتملذة لمن كان خاملا، ويكون جل انتفاعه بذلك الخامل، فيعدل عن الانتساب إليه إلى من هو مشهور عند الظلمة، وربما نسب بعض من لا خلاق له العداوة والسب والأذية لمن سبقت شيخوخته عليه ولا يبالي، ويرحم الله المشاركة ما أكثر اعتناءهم بمشايخهم وبالصالحين منهم خصوصا" البستان ص:7، ينظر كذلك: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 59/1-60.

5 - عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني 193/1.

6 - ينظر: شهاب الدين المقرئ، أزهار الرياض 307/3.

المسلمين متجاورين⁽¹⁾ كما أنهم قد جاؤوا المساجد في بعض الأحيان⁽²⁾، بل اتخذوا البيع وأفتى الفقهاء ببناء بيعة واحدة لكل طائفة منهم⁽³⁾.

وقد كان لهم حق التملك وحرية التصرف في الأملاك، مقابل دفع الجزية⁽⁴⁾، فبنوا المباني وملكوا الرقيق من غير المسلمين، وكان لليهود مقبرتهم الخاصة، ورئيس يدير شؤونهم يعرف بشيخ اليهود، مهمته أن يكون واسطة بين اليهود والسلطة، وبينهم وبين بقية الطوائف⁽⁵⁾، وكان لهم حي وسط المدينة بقرب من مقر الحكم قلعة المشور⁽⁶⁾، ولا يخفى ما لليهود من أحكام شرعية في التعامل معهم، فلذلك وجدنا كمّاً كبيراً من نوازل المعيار التي تتعلق بالسؤال عن اليهود ومعاملاتهم والاختلاط بهم⁽⁷⁾، ومن حيث توجيه الدعوة لهم في تلك الحقبة فقد كان نتيجة احتكاك المسلمين بهم؛ بحكم أنهم تحت مظلة المسلمين، وأنهم يدفعون الجزية والضرائب لخزينة الدولة، وأن وجهاءهم كانوا أصحاب مناصب، فقد تكلم الفقهاء عنهم بالتأليف، ولم يقف الباحث على كتاب أو نص يدل على تخصيص اليهود بالدعوة، وحصلت لهم حادثة مع الإمام عبد الكريم المغيلي هي من أكبر محنهم⁽⁸⁾.

وعلى كلّ فاليهود كانت بينهم وبين المسلمين مساجلات دعوية، ما بين العامة واليهود، خصوصاً في المعاملات الدينية وكذلك الخصومات الاجتماعية، وللباحث وقفة من خلال المعيار لحال اليهود مع الدعوة في هذا البحث.

7 نصارى تلمسان:

كان النصارى موجودين في تلمسان إلا أن الدولة المرابطية ومن بعدها الموحدية قد أنهت وجودهم على آخرهم في تلمسان، والنصارى الموجودون في القرن التاسع هم فئة جاءت فيما بعد، بسبب احتكاك المسلمين بالنصارى سلماً وحرباً، وهم على أصناف منهم: الجند والتجار والأسرى ورجال الدين المعدودون⁽⁹⁾، ولهم نصيب من الذكر في النوازل، خصوصاً في

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 208/5.

2 - ينظر: المصدر نفسه 53/7.

3 - ينظر: المصدر نفسه 214/2.

4 - برونشفيك، تاريخ أفريقيا في العهد الحفصي 435/1.

5 - عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني 194/1.

6 - الوزان، وصف إفريقيا 20/2.

7 - سيخصص الباحث مبحثاً عن اليهود فهم عنصر من عناصر المدعوين الذين ورد ذكرهم في كتاب المعيار، علاوة على أنهم مخصوصون بأحكام معينة يجب على الداعية الإحاطة بها.

8 - ينظر مبحث الملل والنحل من الفصل الثاني من هذا البحث حول تلك الحادثة.

9 - حول نصارى تلمسان ينظر: عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني 187/1 وما بعدها.

أعيادهم، بل حتى ما جاء من حملات التبشير التي مارسوها بصورة سلمية بعيدة عن الحروب في الأندلس والمغرب الإسلامي⁽¹⁾.

⑧ الأندلسيون:

وهم مسلمو الأندلس، تدفقوا من الهجرات التي حصلت قبل سقوط غرناطة وبعدها، وكان لهم تأثير قوي في البنية المجتمعية بكل أشكالها العلمية والدينية والاقتصادية، فقد وصفهم أحد الباحثين بأنهم استقلوا بأمور القلم كما استقل الأعراب بأمور السيف، سافروا بكثرة من مدن الجزيرة المتساقطة في أيدي النصارى إلى برّ العدو، فملأوا قصور تونس، وبجاية وتلمسان، وفاس، كما تقاطروا على مدن أقل أهمية كمراكش وقسنطينة، وحيثما حلوا أدخلوا النظام والأبجئة، والتراتب والمراسم والآداب، وكان تأثيرهم في بني زيان واضحاً بسبب التدني في التقاليد الملوكية⁽²⁾، واحتلوا الوظائف العالية فكان الأندلسيون يمثلون جماعة متخصصة، ويتقلدون الوظائف في الدواوين، ويصفهم ابن خلدون بأنهم وفدوا على مجتمع لا عصبية فيه، حيث عدّ بني زيان قبلي العصبية عندهم كسابقهم من المرابطين والموحدين الذين بنوا دعواتهم على العصبية الدينية⁽³⁾.

ونجد هؤلاء الأندلسيين قد جاؤوا بثقافة جديدة لتلمسان والمغرب على عمومه، جعل الدعاة يتعاملون معهم بشكل خاص إذ حصلت مع الونشريسي معهم نازلة ألف فيها رسالته المعروفة ب(أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواج)، وكان فيها الونشريسي شديد الوطأة عليهم، حيث كان يقصد الدجن أو المدجنون منهم وهم من رضي بالملكوت تحت حكم النصارى في الأندلس لكنه خرج غصبا لا طوعا من حكمهم، ومنهم الموريسكيون وهم عرب تنصروا وتمسكوا بنصرانيتهم طردوا من الأندلس ونزل بعضهم تلمسان، وللباحث وقفة مع هذه الرسالة لما تحمله من آراء للونشريسي.

ومن الناحية الاجتماعية نجد المدعويين ينقسمون إلى عناصر مختلفة في المجتمع التلمساني - حسب ما ذهب إليه الدارسون لهذا العصر-⁽⁴⁾، وهم:

- 1 - منها ما في المعيار 156/11 ما حصل مع الإمام ابن رشيق من مناقشة القس وإلجام الإمام له.
- 2 - ينظر: محمد العروي، مجمل تاريخ المغرب 214/2.
- 3 - تعرض ابن خلدون في المقدمة إلى العصبية وأهميتها في أي دعوة سياسية منطلقها ديني فقال: "إنّ الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها؛ والسبب في ذلك كما قدّمناه أنّ الصبغة الدنيئة تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق... إلخ" تاريخ ابن خلدون 198/1.
- 4 - ينظر حول تفصيل تلك العناصر: بسام كامل عبد الرازق، تلمسان في العهد الزياني (633هـ-962هـ)، ص: 138 وما بعدها. (رسالة علمية)

1. البربر.
 2. الأعراب أو العرب.
 3. الأندلسيون.
 4. الأتراك.
 5. اليهود وكان لهم حي خاص بهم.
 6. المسيحيون الأوربيون الذين يقطنون في حيهم المعروف بالقيسارية بتلمسان.
- والمنظور الدعوي لتلك العناصر الاجتماعية يختلف عن الاجتماعي والسياسي والثقافي، فمعاملة المدعوين مبنية على مدى إقبالهم وإدبارهم على مبادئ الإسلام، ومنهج الدعوة تجاههم يختلف من مدعوٍ لآخر، وهم يمثّلون العامة من الشعب التلمساني من أهل الحضر، الذين لهم عوائدهم وأعرافهم، التي تختلف عن أهل البادية من الأعراب القاطنين خارج المدينة.



المبحث الثالث:

الدَّعوة في عصر الوُشْرِيَّيِّ (فاس)

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: السُّلطة.

المطلب الثاني: العلماء.

المطلب الثالث: المدعوون.



المطلب الأول: السُّلطة

لا يبعد حال مدينة فاس عن جاريتها تلمسان من حيث الأوضاع السياسية المتقلبة، التي تمثلت في الفوضى وانحلال جبل الأمن، وقد حضر الونشريسي -منذ نزوله مدينة فاس سنة 874هـ إلى وفاته فيها- ثلاثة من الملوك هم:

- 1) أبو عبد الله محمد بن علي الجُوطي الإدريسي (خُلع سنة 875هـ).
- 2) السلطان أبو عبد الله محمد الشيخ بن أبي زكريا الوطاسي (من سنة 875هـ إلى سنة 910هـ).
- 3) ابنه السلطان أبو عبد الله محمد بن محمد الشيخ البرتغالي (من سنة 910هـ إلى سنة 931هـ).

ومما يذكره الباحث عما يمثل دور هذه السلطة المؤثر في الدعوة آنذاك: علاقتهم بالمراكز العلمية في فاس، وإقامتهم الشعائر الدينية، والإشراف على نشر العلم، بما يناسب البحث. ومن المراكز الدعوية التي كانت في تلمسان والتي لا تخرج من رقابة السلطة: المساجد والمدارس والكتاتيب والمكتبات والزوايا كما سبق بيان ذلك حول السلطة الزيانية.

1 المساجد:

مساجد فاس⁽¹⁾ تختلف عن تلمسان من حيث الكثرة، فقد كثرت المساجد في العدوتين: فاس العتيقة والجديدة حتى وصلت إلى زهاء 800 مسجد⁽²⁾، وترجع الكثرة إلى أن أمير المرابطين الأول "يوسف بن تاشفين لما دخل مدينة فاس -سنة 462هـ- أمر بهدم

1 - مدينة فاس تنقسم الآن إلى ثلاثة أقسام هي:

- فاس القديمة أو فاس البالي، وتجمع بين: عدوة القرويين وعدوة الأندلسيين وهي التي أسسها إدريس الثاني، وقد كانتا منفصلتين فوَّجدهما يوسف بن تاشفين بسور واحد عندما دخل فاس سنة 462هـ.
- فاس الجديد أو الجديدة، وقد بناها المرينيون سنة 674هـ وحصنوها وجعلوها عاصمة ملكهم، وبنوا فيها المسجد الكبير وقصرهم دار الملك وملحقات المدينة، وهي التي تسمى المدينة البيضاء. ينظر: محمد المنوني، ورقات من حضارة المرينيين ص: 23.
- المدينة الجديدة بناها الفرنسيين.

ينظر: أبو عبيد البكري، المسالك والممالك 2/298، وياقوت الحموي، معجم البلدان 4/230، والشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق 1/246، وابن خلدون، ديوان المبتدأ والخير 7/258، ومعلمة المغرب 19/6391.

2 - ينظر: عبد الهادي التازي، جامع القرويين 1/123، وفي عهد عصر الونشريسي يصف الحسن الوزان فاس بأنها تحوي سبعمائة ما بين جامع ومسجد، خمسون منها كبيرة حسنة البناء مزدانة بأعمدة من الرخام أو غيره من الحجر. ينظر: وصف إفريقييا 1/223، وحول ما بناه بني مرين من مساجد في عهد سلطنتهم ينظر: روجيه لوتورنو، فاس في عهد بني مرين ص: 44-45.

الأسوار التي كانت فاصلة بين المدينتين عدوة القرويين وعدوة الأندلس، وصيرهما مصرا واحدا وحصنهما، وأمر ببناء المساجد في شوارعها وأزقتها، وأي زقاق لم يجد فيه مسجدا عاقب أهله⁽¹⁾، وكان في طليعة تلك المساجد التي واكبت نشأة المدينة على يد إدريس الثاني وأولها: جامع الأشياخ بعدوة الأندلس الذي شارك في بنائه بنفسه، وكذلك مسجد الشرفاء بعدوة القرويين، ثم اشتهرت مساجد أهمها:

1) **جامع القرويين**: بدأت عملية بنائه من سنة 245هـ وتم انتهى من بنائه سنة 306هـ، وكان على يد امرأة اسمها فاطمة الفهرية القرشية (ت: 265هـ) الملقبة بأم البنين⁽²⁾، وبعد التأسيس خضع إلى زيادات وتوسعات، وكان المركز الأساسي للحياة العلمية في فاس في العهود المختلفة للأسر الحاكمة المتعاقبة على المدينة، وقد حظي هذا المسجد دون غيره بدراسات تدل على أهميته الدعوية والسياسية والثقافية⁽³⁾.

2) **مسجد الأندلسيين**: وقد بنته مريم أخت فاطمة الفهرية في عدوة الأندلسيين، ولم يكتسب شهرة القرويين، لكن ظلّ محط أنظار الموحدين فجددوه، واهتم به المرينيون حيث بُنيت مدرسة الصهرنج بجانبه، وكانت تُوقَفُ عليه الأحباس، وللمسجدين ذكر في المعيار حيث أَلَّفَ الونشريسي رسالة سمّاها: (تنبيه الحاذق الندس على خطأ مَنْ سَوَى بين جامع القرويين والأندلس) وضمنها معياره، وهي مسألة عن تقديم صلاة الجمعة في مسجد الأندلسيين على مسجد القرويين⁽⁴⁾، ولا يخفى دورهما الدعوي الذي امتدّ لقرون متطاولة من التدريس والوعظ وكراسي العلميّة.

3) وقد كانت مساجد أخرى بناها بنو مرين في مدينتهم فاس الجديد ومنها: الجامع الكبير، وجامع البيضاء، وجامع الحمراء، ومسجد العباسيين (مسجد الصّفصاف)، وجامع الغربية، وجامع الزّهر (جامع الحجر قديما)⁽⁵⁾، كلها قد احتوت الحلقات والكراسي العلمية تحت إشراف السلطة في جوامع فاس الكبيرة.

1 - ابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ص: 141، والناصري، الاستقصا 2/29.

2 - فاطمة بنت محمد الفهري القيرواني، أم البنين، أتت من إفريقيّة مع زوجها وأختها فسكنوا بالقرب من موقع القرويين، فلما مات زوجها ورثت منه مالا جسيما، فاشترت موضع القرويين وبدأت ببنائه سنة 265هـ. ينظر: عليّ الجزنائي، جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس ص: 45، وابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ص: 54.

3 - من أهم هذه الدراسات: جامع القرويين لعبد الهادي التازي، وماضي القرويين ومستقبلها لمحمد عبد الحي الكتاني.

4 - ينظر: الونشريسي، المعيار 1/252، ذكر فيها تاريخ بناء المسجدين، وأنهما انتقلت فيهما الجمعة بعد أن كانت في مسجد الأشياخ والأشراف.

5 - ينظر: محمد المنوني، ورفات من حضارة المرينيين ص: 53.

ولا يخفى الدور الدعوي الذي تمارسه المساجد من إقامة الشعائر ونشر العلوم، ولعلّ من أهم ما تميّزت به فاس كثرة الكراسي العلمية في مساجدها ومدارسها وزواياها.

② الكراسي العلمية في مساجد فاس ومدارسها:

وهي كراسٍ مخصصةٌ لعلوم معينة، أو لعلماء معينين يختصون بتلك الكراسي، ونستطيع أن نقول إنها ظاهرة في العصر المريني تميّزت بها فاس بعد أن انتقلت هذه الظاهرة من المشرق كما يصف ابن بطّوطة⁽¹⁾، وقد كان في مساجد فاس - في عصر الونشريسي، وعلى رأسها القرويين - كراسٍ كثيرة، منها ما كان ممتداً قبل عصر الونشريسي بمائتي سنة، وقد نشطت هذه الكراسي في عصر بني مرين، ودعموها بالأحباس والجرایات، بل أصبحت "ولاية كراسي التدريس بالقرويين تعتبر منصبا ساميا، ولهذا كانت لا تصدر إلا عن السلطان، أو ولي عهده خاصة"⁽²⁾، وهذه الكراسي قارة في أماكنها، معروفة مواضعها في نواحي المساجد، فمسجد القرويين كان به تسعة كراسٍ علمية توزّع داخله وعنهما يقول الوزان: "وفي داخل الجامع - يقصد القرويين - وعلى طول الجدران يشاهد المرء كراسي مختلفة الأشكال، يدرس عليها العديد من العلماء"⁽³⁾، وذلك في عهد المرينيين والسعديين.

ومن تلك الكراسي القديمة: كرسي سليمان الونشريسي (ت: 705هـ) للتفريع والمدونة بجامع الأندلس، وكرسي أبي الحسن الصغير (ت: 719هـ) لتدريس تهذيب المدونة للبراذعي بجامع الأزدغ بجومة فندق اليهودي.

ومن بعض ما كان موجوداً من كراسٍ في حياة الونشريسي أو قريبة منها: كرسي ابن غازي⁽⁴⁾ (ت: 919هـ) وقد تعاقب عليه ثلاثة بعده، كرسيان للرسالة القيروانية في القرويين⁽⁵⁾، كرسي البخاري بشرح فتح الباري وقد درس عليه الشهيد عبد الواحد الونشريسي (ت: 955هـ شهيدا) - ابن صاحب المعيار - بعد وفاة والده، وقد كان لعبد الواحد كرسي آخر للتفسير ومختصر ابن الحاجب يسمى "كرسي الونشريسي" كان لوالده قبله ثم عقبه عليه وعلى كرسي المدرسة المصباحية حيث كان يدرس على كرسي المصباحية

1 - ينظر: رحلة ابن بطّوطة المسماة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار 64/2، قال عن المدرسة المستنصرية في بغداد: "وجلس المدرس في قبة من خشب صغيرة، على كرسي عليه البسط"، وهذه الهيئة لم تكن منتشرة في المغرب لأن بعض العلماء يرى ببدعيته، ويجلس مساويا للطلاب، ومنهم الونشريسي. ينظر: الونشريسي، المعيار 477/2.

2 - محمد المنوني، كراسي الأساتذة بجامعة القرويين (1) ص: 91. (بحث)

3 - الوزان، وصف إفريقيبا 224/1.

4 - محمد بن أحمد بن محمد المكناسي ثم الفاسي، أبو العباس، المعروف بابن غازي، كان فقيهاً قاضياً فرضياً حسابياً، تولى قضاء فاس أزيد من ثلاثين سنة إلى أن مات، وكان فاضلاً ذا سياسة، وبينه وبين الونشريسي مراسلات، توفي سنة: 910هـ. ينظر: التنبكتي، نبيل الابتهاج ص: 581، وابن زيدان السجلناسي، إتخاف أعلام الناس 369/1.

5 - ينظر: محمد المنوني، كراسي الأساتذة بجامعة القرويين (1) ص: 91 (بحث)، ينقلها عن فهرس أحمد المنجور.

المدونة⁽¹⁾، وكرسي الورياكلي (ت:880هـ) الملقب بالصاعقة - و هو الذي كان بينه وبين الونشريسي نازلة-، وقد أوقف على الكرسي غابة زيتون وأكثر من سبعين عتبة عقار أوقفت عليه عبر تاريخه، ثم انتقل إلى ابن غازي (ت:919هـ)، ثم انتقل في سلسلة فقهاء يرثه الطالب عن شيخه حتى سنة 1294هـ⁽²⁾، وفي غير القرويين هناك كرسي العبسي بجامع الأندلس⁽³⁾، وكرسي بمسجد رحبة الزيب⁽⁴⁾، وغيرها مما كانت توقف عليها الأوقاف لغرض تدريس كتاب معين ككرسي كتاب سيوييه أو البخاري، أو علم معين ككرسي النحو وكرسي للتاريخ والسير، وقد شاركت المدارس في احتضان الكراسي واشتهرت بعضها ككرسي مدرسة الحلفاويين للفقهاء والنحو، وكرسي المدرسة المصباحية (الخصبة) التي درّس فيها الونشريسي، وقد ذكر عبد الهادي التازي في كتابه: جامع القرويين عددا كثيرا من تلك الكراسي، ومحصها دراسة⁽⁵⁾.

وعلى هذه الكراسي العلمية كان العلماء يوصلون رسالاتهم الدعوية، حيث ازدحم عليهم الطلبة، إذ يصل عددهم زهاء الثلاثمائة في بعض الأحيان⁽⁶⁾، وممن نال نصيب الشهادة وكان يقارع الظلم من خلال هذه الكراسي الإمام عبد الواحد الونشريسي -ابن صاحب المعيار-، حيث كان آخر عهده بالحياة درسا على (كرسي البخاري بشرحه فتح الباري) ومن فوق هذا الكرسي قبض عليه ثم أخرج من مسجد القرويين من باب الكتبيين وقتل طعنا أيام قيام السعديين⁽⁷⁾، وعلى كلِّ فإن الكراسي العلميّة كانت وسيلة دعوية في ذلك العصر لها وزنها السياسي والديني الدعوي واستمرت حتى يومنا هذا.

3 الكتاتيب:

ينقل الحسن بن محمد الوزان (ت:956هـ على التقريب) صورةً جامعةً تبين مدى اهتمام أهل فاس بالكتاتيب، فهي مدينة تحوي مائتي مكتب، كل واحد به مدرجات للغلمان يستعملونها مقاعد، يقرؤون القرآن في ألواح يكتبون عليها الآية أو الآيات يحفظونها ثم يغسلونها، ويحصل الحفظ غالبا بعد سبع سنين من التحاق الطالب بالكتّاب، والمعلّمون لهم أجور زهيدة - كما يصف الوزان - ولا يتقاضون من آباء الطلاب شيئا؛ لأن الكتاتيب قد أوقفت عليها الأوقاف، فهم يأخذون من دخلها، ومتى ما يصل الطالب إلى حفظ أجزاء

1 - وكذلك تهذيب المدونة للبراذعي، ينظر: المنجور، فهرس أحمد المنجور ص:53.

2 - ينظر: عبد الهادي التازي، جامع القرويين 373/2-374 و380.

3 - ينظر: المرجع نفسه.

4 - ينظر: المنجور، فهرس أحمد المنجور ص:53.

5 - 370/2 وما بعدها.

6 - ينظر: عبد الهادي التازي، جامع القرويين 370/2.

7 - ينظر: المنجور، فهرس أحمد المنجور ص:59.

معينة يكون على أبيه أن يقدم هدية للمعلم وهكذا حتى يختم القرآن الكريم، وقد درجوا على احتفال مهيب لمن يختم القرآن الكريم من أبناء تلك الكتابات⁽¹⁾.

وللدراسة في الكتابات أوقات لا تستوعب كل أيام الأسبوع فقد جعلوا يومي الخميس والجمعة راحة للطلاب⁽²⁾، وأما الوقت اليومي فيبتدئ من صلاة الصبح وينتهي بعد الضحى الأعلى، ثم يستأنف بعد صلاة الظهر وينتهي إلى صلاة العصر⁽³⁾، إضافة إلى أن تهيئة مواد المكتب تقع على المعلم من شراء مواد التعليم وكراء الموضوع، وقد يتحمل ذلك بعض أغنياء الحي رغبة في تعليم أولادهم بالاتفاق مع المعلم، فيعم النفع أولاد الحي يتعاقدون مع المعلم⁽⁴⁾، وقد ألف المغراوي رسالة أسماها: (جامع جوامع الاختصار والبيان فيما يعرض بين المعلمين وآباء الصبيان) تعدّ وثيقة تاريخية يبين فيها ما كان عليه التعليم في كتابات فاس، ومع أنها رسالة فقهية إلا أن المتصفح لها تظهر له يوميات الغلمان في كتاباتهم.

4 المدارس:

تعدّ الدولة المارينية أكثر دول المغرب الإسلامي نشاطا من حيث العمران، فقد كُلف السلاطين ببناء المدارس، حتى إنّ ابن مرزوق الجد يذكر عن السلطان أبي الحسن المريني، الذي ألف في مناقبه كتابا أسماه: (المسند الصحيح الحسن في مناقب أبي الحسن)، يخبر فيه أنه "أنشأ في كل بلاد المغرب الأقصى وبلاد المغرب الأوسط مدرسة، فأنشأ بمدينة تازي قديما مدرستها الحسنة، وبلد مكناسة وسلا وطنجة وسبتة وأنفى وأزمور وأسفي وأغمات ومراكش والقصر الكبير وبالعباد ظاهر تلمسان ... وبالجزائر، مدارس مختلفة الأوضاع بحسب اختلاف البلدان"⁽⁵⁾، ولعلّ الباعث من هذا الاهتمام بالمدارس والتعليم هو وضع هالة الهيبة لعاصمتهم وما جاورها من الحواضر، بأن تكون لها ألق خاص فترة حكمهم، وربما بغية التمرکز المذهبي والتكتل العلمي المركزي في أقطارهم باسقطاب العلماء وإتاحة المجال لهم ببيت علومهم السنوية التي تخالف ما كان موجودا قبل قيام دولتهم من عقائد الموحدية ومناهجهم⁽⁶⁾.

ولا يُنفى عنهم اهتمامهم بالعلم لقصد إنفاق سوقه ومحبتهم له⁽⁷⁾، لذلك أطلق بعض المؤرخين على دولتهم لقب دولة العلم، ومن حيث الناحية العمرانية التي شهدتها المغرب

1 - ينظر: الوزان، وصف إفريقيا 261/1-262، وروجه لتورنو، فاس في عهد بني مرين ص: 169-170.

2 - ينظر: عبد الهادي التازي، المغراوي وفكره التربوي من خلال جامع جوامع الاختصار والبيان ص: 94.

3 - المرجع نفسه ص: 93.

4 - ينظر: أحمد بن أبي جمعة المغراوي الوهراني، جامع جوامع الاختصار والتبيان لما يعرض للمعلمين وآباء الصبيان ص: 52، ومزاحم علاوي الشاهري، الحضارة العربية الإسلامية في المغرب (العصر المريني) ص: 168-169.

5 - ص: 406.

6 - ينظر: محمد القبلي، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط ص: 71.

7 - يقول روجيه تورنو عن أسباب كثرة المدارس على يد المرينيين: "كانت -أي فاس- المدينة الرئيسية في السياسة والاقتصاد، وقد كانت حماسهم الدينية ولا شك عاملا في ذلك وهم على عكس المرابطين والموحدين لم يستولوا

الأقصى من إقامة المدارس يشير عثمان عثمان إسماعيل إلى أن ستة من ملوك بني مرين في عصر ازدهارهم يتخصصون في ظاهرة جديدة آنذاك وهي انتشار المدارس الإسلامية، وما تبقى من مدارس في المغرب الأقصى الآن يرجع إلى عهود أولئك الملوك الذي يجدر أن يسمى عصر بُناة المدارس⁽¹⁾، إذ إن الملوك أنفسهم هم الذين باشروا تشييدها لا الوزراء أو غيرهم كما حصل في المشرق⁽²⁾، ومن خلال تصميم هياكلها يظهر أنها متعددة الأغراض، فهي مركز للتعليم وتكوين الكوادر للدولة الجديدة، ومأوى ذات مرافق اجتماعية تدخل في الحياة الدينية والاجتماعية، مزودة ببيوت للصلاة، وقد تكون بمآذن ومنابر لإقامة الجمع⁽³⁾، وكل ذلك قالب دعوي يصف حركة الدعوة في تلك الحقبة.

وأما عن المدارس التي كانت قائمة في عصر الونشريسي في فاس -العاصمة العلمية للمرينيين- فيصل عدُّها إلى إحدى عشرة مدرسة⁽⁴⁾، وأهمها:

- 1) **مدرسة الصابرين المرابطين:** بعد ثلاث سنوات من تأسيس المدرسة النظامية في العراق عرفت فاس مدارس احتضنت الطلبة الآفاقيين يردون بقصد الدرس، ومنها هذه المدرسة التي أنشئت قرابة 462هـ وسميت فيما بعد بمدرسة سيدي أبي مدين ثم بالصابرين وكذلك باللمتونية⁽⁵⁾.
- 2) **المدرسة اليعقوبية:** وتسمى كذلك مدرسة الصفارين والحلفاويين، التي أنشأها السلطان المريني الثاني أبو يوسف يعقوب بن عبد الحق سنة 675هـ⁽⁶⁾.
- 3) **مدرسة العطارين:** أسسها السلطان أبو سعيد عثمان بن يعقوب المريني⁽⁷⁾ سنة 723هـ، وأنهاها سنة 725هـ، بإزاء جامع القرويين، ويصفها ابن أبي زرع بالعظيمة⁽⁸⁾، وبها أكثر من ثلاثين بيتا للطلاب⁽⁹⁾.

على السلطة باسم المثل الدينية، لعلمهم كانوا يرون في ذلك فجوة قد تؤذيهم؛ لذلك رغبوا في أن يحيطوا أنفسهم بحالة من المجد كانت تعوزهم" فاس في عهد بني مرين ص: 173.

- 1 - ينظر: تاريخ العمارة الإسلامية والفنون التطبيقية بالمغرب الأقصى 191/4.
- 2 - ينظر: المرجع نفسه ص: 192.
- 3 - ينظر: المرجع نفسه ص: 207.
- 4 - ينظر: الحسن الوزان، وصف إفريقيا 225/1.
- 5 - ينظر: عبد الهادي التازي، جامع القرويين 121/1.
- 6 - يعقوب بن عبد الحق، أبو يوسف، المنصور بالله، جليل القدر عظيم الشأن، وهو سيد بني مرين على الإطلاق، أخباره حسنة ما يستغرق الوصف، رابع سلاطين المرينيين، توفي سنة: 685هـ. ينظر: الناصري، الاستقصا 20/3.
- 7 - وحول المدرسة ينظر: علي الجزنائي، جنى زهرة الآس ص: 81، وورد ذكر هذه المدرسة في نوازل المعيار 302/7.
- 7 - عثمان بن يعقوب بن عبد الحق المريني، أبو سعيد، كان هذا السلطان من أهل العلم والحلم والعفاف جوادا متواضعا متوقفا في سفك الدماء، حكم لمدة 21 سنة، توفي سنة: 731هـ. ينظر: الناصري، الاستقصا 103/3.
- 8 - ينظر: الأنيس المطرب بروض القرطاس ص: 412.
- 9 - ينظر: إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ 134/2.

4) المدرسة المصباحية⁽¹⁾ أو الخصة: أُبست سنة 745هـ، وهي غربي جامع الأندلس بفاس، وسميت كذلك نسبة إلى الفقيه مصباح الياصوتي⁽²⁾ أول من جلس للدرس فيها، وقد كان الونشريسي ممن درّس في المصباحية، وتلاه ابنه عبد الواحد، وجرى ذكرها في المعيار، وكان لها إمام راتب يأخذ من حبس المدرسة للصلاة بالطلبة والناس⁽³⁾.

وهذه المدارس بُنيت في عدوة القرويين، وأما عدوة الأندلس فقد شيدوا فيها:

5) مدرسة الصهريج: أو مدرسة الأندلس وسميت بذلك لأنها كانت على مقربة من مسجد الأندلسيين، وليس لها منار، وقد أخذت اسمها من الصهريج المستطيل الموجود بفنائها⁽⁴⁾.

6) مدرسة السبعين: وكانت لسكنى الطلبة المتخصصين في القراءات السبع، ولهذا كانت تسمى "مدرسة الأساتيد"، وهي وسالفتها من تأسيس السلطان أبي الحسن المريني.

7) مدرسة الوادي: المعروفة بالمدرسة الكبرى أسست سنة 721هـ.

وكذلك من المدارس:

8) مدرسة دار المخزن أو مدرسة البيضاء: وهي عند الجامع الكبير بفاس الجديد، بناها السلطان أبو سعيد سنة 720هـ⁽⁵⁾.

9) المدرسة المتوكلية: المعروفة باسم مدرسة أبي عنان أو العنانية، أسسها السلطان المتوكل على الله أبو عنان فارس بن أبي الحسن علي المريني (ت: 767هـ) سنة 751هـ، كان قد خصها بأبي الحسن الصرصري⁽⁶⁾ وجعل له فيها كرسي التهذيب⁽⁷⁾، وكان بناؤها في الطريق الذي يربط فاس العتيق بفاس الجديد⁽⁸⁾، وهي آخر المدارس المرينية وأهمها⁽⁹⁾.

1 - ينظر: ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس ص: 412.

2 - مصباح مصباح بن عبد الله الياصوتي أو الياصوتي، أبو الضياء، فقيه من أكابر أصحاب أبي الحسن الصغير، كان صالحا حافظا نوازليا، وهو أول من درّس بمدرسة أبي الحسن المريني بفاس فنسبت إليه، توفي سنة: 750هـ. ينظر: التبنكتي، نيل الابتهاج ص: 609، والناصري، الاستقصا 176/3.

3 - 302/7.

4 - ينظر: إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ 134/2.

5 - ينظر: المرجع نفسه.

6 - علي بن أحمد الصرصري، أبو الحسن، صدره الملك أبو عنان المريني للتدريس وكان حافظا عالما، واختبره بأن بعث له عاملين لمناقشته، فانقطع انقطاعا فاحشا، وصفه المقرئ بالحافظ. ينظر: المقرئ، أزهار الرياض 27/3.

7 - ينظر: محمد المنوني، كراسي الأساتذة بجامعة القرويين ص: 91. (مقال)

8 - ينظر: عثمان عثمان إسماعيل، تاريخ العمارة الإسلامية والفنون التطبيقية بالمغرب الأقصى 194/4.

9 - ينظر: هجيرة تملكشت، مدرسة السلطان المتوكل على الله بمدينة فاس ص: 121. (بحث)

ومن خلال نصّين ينقلهما عبد الهادي التازي في كتابه مسجد القرويين عن ابن أبي زرع يستنتج أن المدارس كانت في عهد المرابطين والموحدين، ولولا هذه النصوص -حسب وصفه- لذهب الحديث عن المدارس في تلك الحقبة أدراج الرياح، حيث نسب إلى أمير المؤمنين الموحد أبي يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي⁽¹⁾ ثالث سلاطين الموحدين (ت: 595هـ) أنه بنى مدارس في إفريقية والأندلس والمغرب وأجرى الجرايات على الفقهاء، لا كما ذهب إليه ابن مرزوق الخطيب من أن المدارس دخلت في عهد المرينيين، وعلى كلّ تظلّ فاس المحتضنة لأقدم المدارس في الغرب الإسلامي كما أشار كثير من الباحثين⁽²⁾.

5 الزوايا:

اعتنى بنو مرين ومن بعدهم الوطاسيين ببناء الزوايا التي اختلفت مقاصد بنائها وغايات إنشائها، فمنها ما كان لإيواء الغرباء والمسافرين والموظفين المنتقلين، وعلى رأسها الزاوية المتوكّلية بضاحية فاس الجديد، التي بناها المتوكل على الله أبو عنان سنة 754هـ⁽³⁾، ومنها ما كانت خالصةً للنسك كما في زاوية مدينة سلا التي بناها أبو عنان كذلك، وقد سبق الإشارة إلى أن الزوايا حتى وإن كانت سلطانية لغرض الضيافة فقد كان المتصوفة يقومون بها من حيث الضيافة والذكر وقراءة القرآن، بل كان في بعضها أئمة ومؤذنون، وتطورت وكثرت في القرن الثامن الهجري، وتمت حولها مدارس استقرّ فيها طلبة العلم⁽⁴⁾، وقد كان لها أدوار منها

1 - يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي، أبو يوسف، من ملوك الموحدين، كان غازيا مجاهدا، ويوصف بأعظم شخصية في تاريخ الموحدين، قاتل الفرنج وكسر ملكهم، دام ملكه إلى أن مات سنة 595هـ. ينظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة 6/138.

2 - ينظر عبد الهادي التازي، جامع القرويين 1/113.

3 - ينظر: ابن الحاج النميري، فيض العباب ص: 206، حيث أفاض حولها الكلام، ومما يورده المؤلف الذي كان في سلك الخدمة السلطانية: "أمر مولانا بكتابة ظهير كريم بتعيين مرتبات للقائمين هنالك بالوظائف، وجرايات للمتولين لأشغالها المرضية السالف والخالف، وأن يرتب هنالك جملة من فقراء الصوفية أولي الأسرار القلبية، والأنوار القدسية، ليقوموا هنالك لإقامة الذكر، معلنين مع شيخهم بالحمد لله والشكر، عامرين المجالس... مكرمين للضياف، موضحين لهم سبيل الائتلاف" المصدر نفسه ص: 213، ثم ينقل نصا يوضح فيه أن من ضمن القاطنين في الزاوية رجالا انقطعوا للعبادة، وذكر منهم رجلا يتضح من النص أنه مجذوب، مكث سنة ونصف لا يكلم أحدا، وطلب بعد ذلك مقابلة الأمير، فقابله ولم يقل شيئا بعد سلامه على الأمير ثم انصرف، وختم ابن الحاج كلامه بقوله: "ولم يزل مولانا أيده الله -يقصد المتوكل على الله أبو عنان فارس بن أبي الحسن المريني- معتقدا فيه وفي أمثاله، معتملا في الاهتمام بأهل الله تعالى أعظم اعتماله، فالله يثيبه وينفعه" المصدر نفسه.

وعليه فالزاوية في عهد سلاطين بني مرين كانت تقوم بحقّ الأضياف، وفي الوقت ذاته يقوم بها أشياخ الصوفية راتبين فيها بالذكر والعبادة بأمر من السلطة القائمة، وهذا أمر يوضح نقطة حول بعض متصوفة ذلك العصر واحتكاكهم بالسلطين، بل واعتناء السلطين بهم، مع وجود أعداد ليست بالقليلة تنأى عن مخالطة السلطين وتبتعد عن أبوانهم.

4 - ينظر: محمد حجي، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي ص: 25-26. (رسالة علمية)

التعبدي فقد كانت بعضها يرتَّب فيها القراء يَختُمون القرآن أسبوعياً⁽¹⁾، وكذلك التعليمي فقد كانت محلَّ تدارس القرآن والحديث وكتب التَّصوف التي كانت أهمَّ ما يهتمُّ به المریدون في تلك الزَّوايا⁽²⁾، فضلاً عن الدَّور التربويِّ، ثمَّ تطوَّرت حتَّى كان لها دور مميِّز في ردِّ الغزو النِّصراني والدَّعوة للجهاد في القرن العاشر⁽³⁾.

6 المكتبات:

الاهتمام بخزائن الكتب في فاس قديم الوجود يحدده بعضهم بأنه رافق عهداً قديماً للمدينة على يد يحيى بن إدريس الثاني⁽⁴⁾، وينقل الونشريسي في إحدى أجوبة الإمام محمد بن مرزوق أنَّ فاساً كانت من المراكز العلمية المهمَّة في بلاد المغرب، واختصت عن غيرها بغرائب الكتب فقال: "والذي احتوت عليه مدينة فاس - حرسها الله بطاعته - من غرائب الأشياء الدينية والدنيوية وخصوصاً الكتب الغريبة شيء لا يشاركها من بلاد المغرب في غيرها، وهذا شيء لا يحتاج إلى دليل عند من جال في البلاد واعتنى بأخبارها"⁽⁵⁾.

ولعلَّ من أهمِّ مصادر الكتب ما رَدَّه المسلمون من كتب الأندلس التي سيطر عليها النصارى، فقد كانت اهتمامات بني مرين عند عقد أحد الهدنات أن ترجع الكتب التي سطا عليها النصارى من مدن الأندلس⁽⁶⁾، وقد أودع الملك أبو يوسف يعقوب المنصور خزانة المدرسة اليعقوبية منها⁽⁷⁾، إضافة إلى الأسواق الكتبية التي كانت تقام في أيام بني وطاس. وأما عن عددها في المدينة فهي كثيرة قد أسسها السلاطين وغيرهم من الوزراء وكذلك العلماء، وخصوصاً خزانة فاس الكبرى التي كانت تتوارث الاهتمام دون غيرها من المكتبات، وما أن وصلت فاس إلى عهد بني مرين حتى أضحت "مزدانة بعدد من الخزائن العامة التي يغشاها الطلاب والعلماء على السواء"⁽⁸⁾، وقد كان من العلماء من يمتلك الخزائن الكبيرة التي تعج بالكتب والوثائق ومنهم العلامة أبو عبد الله محمد الغرديس التغلبي⁽⁹⁾ استفاد منها

1 - ينظر: الجزنائي، جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس ص: 77.

2 - ينظر: مزاحم علاوي الشاهري، الحضارة العربية الإسلامية في المغرب (العصر المريني) ص: 190-191.

3 - ينظر: محمد حجي، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي ص: 25-26 (رسالة علمية).

4 - ينظر: أبو عبيد البكري، المسالك والممالك 2/316.

5 - المعيار 1/211، وينظر: كمال السيد أبو مصطفى، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية

في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المغرب للونشريسي ص: 121.

6 - ينظر: إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ 1/23.

7 - ينظر: المرجع نفسه 2/134، وعبد الهادي التازي، جامع القرويين 2/331.

8 - عبد الهادي التازي، جامع القرويين 2/450.

9 - محمد بن محمد الغرديس التغلبي، أبو عبد الله، ممن تخرج على الونشريسي فقد لازمه كثيراً، سليل العلماء وأحد

النجباء، القاضي بفاس نيابة، الناظر بجامع القرويين، وكان بيت جاه وثروة وعلم، توفي سنة: 979هـ. ينظر:

المنجور، فهرس أحمد المنجور ص: 51-53.

الونشريسي كثيرا وكانت عمدته في كتابته للمعيار المعرب⁽¹⁾.

7 احتفال سلاطين بني مرين بذكرى المولد النبوي الشريف:

كانت فاس المرينية أول عاصمة ظهرت فيها الاحتفالات بالمولد النبوي رسمياً بدعم من السلطان، وقد كان ذلك في عهد السلطان أبي يعقوب يوسف بن يعقوب (كان ملكه: 685هـ-706هـ)⁽²⁾، ويصفهم ابن مرزوق بقوله: "هذه مكرمة خصّ الله بها هذه المملكة الشامخة والسلطنة المرينية وإن حكاها غيرهم فما أشبه ولا قرب"⁽³⁾، حيث توزّع في ليلة المولد الأعطيات على الفقهاء والأشراف والطلّبة والحفّاظ ومن يحضر المولد من القضاة من لدن اعتماد السلطان المذكور للاحتفال رسمياً إلى عصر الونشريسي.

ومن أهمّ مظاهر ذلك الاحتفال في فاس ما يحصل في الكتايب حيث يحتفل الغلمان بإحضار الشموع، كلُّ طفل يأتي بشمعتة، وهي شموع مزخرفة في أبهى ما يكون، على أطرافها فواكه من شمع، توقد عند الفجر وتطفأ عند شروق الشمس⁽⁴⁾، وتقام الأفراح وتتضاعف الأضواء، ويتجمل المحتفلون بما حسن من الثياب، ويخرجون بالموكب بالبوق والطلبل، وجعلوه يوماً لمهمات أشغالهم ولختان أطفالهم، وقد كان لصوفية فاس دأب في ذلك بالاشتغال بالذكر واجتماع المريدين للوعظ والتذكير، وربما أنشد لهم منشد أشعاراً في مدح النبي ﷺ وفيما يناسب ذلك مما يحث على الطاعة من غير اجتماع نساء ورجال في ذلك⁽⁵⁾، إضافة إلى الشعراء الذين انطبعت هذه المناسبة في أشعارهم سواء الفصيح أو الملحون⁽⁶⁾.

8 ضعف سلاطين فاس وانتشار الفوضى:

يصف ابن القاضي⁽⁷⁾ حالة المغرب الأقصى بقوله: "وتزاحم الأمراء على طلب الملك، وتهاوؤهم في الدّفاع عن حمى الوطن، بل اتّصل بعضهم بجيش الاحتلال، واعترف لهم بالسيادة

- 1 - ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج، ص: 135، والمنجور، فهرس أحمد المنجور ص: 50.
- 2 - ينظر: إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ 29/1، ومحمد المنوني، وركات من حضارة المرينيين ص: 521 وما بعدها.
- 3 - المسند الصحيح الحسن ص: 152، وقد أتى بوصف الاحتفال السلطاني وما كان عليه من الأبهة سفراً وحضراً.
- 4 - ينظر: الوزان، وصف إفريقيا 261/1-262، والونشريسي، المعيار 254/8.
- 5 - ينظر: الونشريسي، المعيار 46/11، فقد أورد جواباً للإمام محمد بن عبد الله العبدوسي عن سؤال رفعه له القاضي أحمد بن العجل الوزروالي من فقهاء فاس، فأجاب: "واجتماعهم لما ذكر اجتماع طاعة مستحبة، تثمر خيرات من الخوف والرجاء والصبر والزهد، إلى غير ذلك من المقامات العلية والأحوال السنية، إلى غير ذلك مما يثيره السماع، على حسب القول والقائل والمستمع، ولا يحرم من ذلك إلا ما تنشأ عنه مفسدة أو مفسد، من اختلاط الرجال والنساء، ودنو بعضهم من بعض، أو نظر محرم، أو تحريك لعب محرم، إلى غير ذلك من آفات السماع التي ذكر علماؤنا رضي الله عنهم"، والعبدوسي والوزروالي كلاهما من علماء القرن التاسع، كانا يعيشان بفاس، والثاني زوج جدة زروق. ينظر: زروق، الكناش ص: 18-19.
- 6 - ينظر: محمد المنوني، وركات من حضارة المرينيين ص: 526.
- 7 - أحمد بن عبد الله بن أبي تحلّي السجلماسي، ابن القاضي، النائر الصوفي ادعى المهديّة، وليس هو ابن القاضي المكناسي ولا ابن القاضي الزواوي، توفي سنة 1022هـ. ينظر: الناصري، الاستقصا 26/6.

على بعض الجهات المحتلّة كمدينة العرائش...⁽¹⁾ قال: "وكل من تغلب من جهة قليلة منهم، إنّما يبايعه من لا بال له، أو مُكره على بيعته خوفاً من ظلمه، فسابت الأمة، وعمت البلية والغمة، وفاض الكفر، وغاض النصر، حتى أخذت السواحل، ولا مغيث لأهلها من استغاثتهم بجموع القبائل، وعطلّ فيها الأذان، وضرب بالناقوس في مساجدها، ونصبت الصليبان، وعبدت في محاريب الله من دونه الأوثان، وكلّ عالم بزعمه، أو صالح بوهمه، أو أمير بدعواه"⁽²⁾.

والناظر في كتب الرحلة يجد الكثير مما حصل للرحالة من مخاطر بسبب تفلت الأمن، وعلى رأسهم زروق الذي أورد في كتابه⁽³⁾ كلاماً ينمّ على انقطاع كل قرية عن قرية، وكل حاضرة عن أختها، بما يتخلل الطريق بين الحواضر من قطاع السيل، بل إن منهم من كان طالبا ثم انقطعت به سبل الحياة فصار لصاً والعياذ بالله، ولعلّ الظروف التي مرّت بها فاس وما حولها من اضطرابات سياسية أفقرت الناس وأعوزتهم، ومع قلة الديانة أقبلوا على النهب والسطو.

ونظراً إلى الحمل الثقيل الذي حمّله سلاطين بني وطاس على الكواهل، فإنهم لم يكونوا قادرين على إيفاء المملكة حقهم من بسط الأمن، فعاشت فاس في آخر القرن الثامن ومطلع التاسع فترة قلقه جدا، ابتدأت من وقت ما عين فيه آخر سلطان مريني اليهود يسيرون أحوال المسلمين، فكانت اضطرابات مست حتى الوضع الثقافي والتعليمي، وأثرت في وضع الدعوة بصفة عامة، إضافة إلى تأثير الأفواج التي تقاطرت على المغرب فارةً من جحيم الاضطهاد، وعلى رأسهم آخر سلطان غرناطة المخلوع أبي عبد الله ابن الأحمر الذي استقبله السلطان محمد الشيخ الوطاسي⁽⁴⁾، فكانت فترة مكوث الونشريسي في فاس فترة شديدة قامت خلالها عدة حروب في فاس، ولكنها لم تكن عائقاً أمام العلماء في أداء رسالتهم.



1 - ينقله عنه: المهدي بوعبدلي، مقدمة تحقيق الثغر الجماني 23/7.

2 - المرجع نفسه.

3 - ص: 35. يقول المُناوي: "ومع ذلك رمي بالإلحاد والتهود والتنصر وضُرب وسلب" الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية 168/3.

4 - ينظر: المقرئ، نفع الطيب 529/4، والناصري، الاستقصا 135/4.

المطلب الثاني: العلماء

1 الحياة العلمية في فاس:

مدينة فاس مدينة أقل ما يقال عنها أنها قلعة علمية، قد أجمع المؤرخون على أن من أقدم جامعات العالم في فاس ولا تزال قائمة إن لم تكن أقدمها: إنها جامع القرويين⁽¹⁾، وعلى الرغم من الظروف القلقة التي عاشتها مدينة فاس في العصر محل الدراسة إلا أنها كانت أكثر استعدادا من غيرها لاستقبال العلماء ورجال الفكر، ويذكر الفقيه الصوفي القاضي أبو الحسن علي بن ميمون الغماري⁽²⁾ (ت: 917هـ) عن فاس تلك الحقبة ما نصّه:

"ما رأيت مثلها ومثل علمائها في حفظ ظاهر الشرع العزيز بالقول والفعل، وغزر الحفظ لنصوص مذهب إمامهم الإمام مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وحفظ سائر العلوم الظاهرة من الفقه والحديث والتفسير"⁽³⁾ ويقول في نص آخر: "ما رأيت مثلها ومثل علمائها فيما ذُكر في سائر مدن المغرب ولا في تلمسان ولا بجاية ولا تونس ولا إقليم الشام بأسره، ولا بلاد الحجاز، ولا مصر، على ما تقرر عندي من العلم اليقيني بمشاهدة أناس من أهلها - أي تلك الأقطار-، وبرؤية كتب بعض أرباب الوقت وأحوالهم واشتغالهم في العلم"⁽⁴⁾، وهذا نصٌّ لمن عاش فيها وهو ليس فاسيا، ثم غادرها إلى أن وصل إلى الشام والعراق وبلاد الأتراك فكان حكمه أن المنتهين عندهم كالمبتدئين عند أهل فاس⁽⁵⁾.

ولم تختلف شهادة ابن الورّان عن شهادة ابن ميمون في أن فاسا كانت تحتضن طائفة من العلماء بلغوا الغاية في العلم والمعرفة، وقد عرفت فحولا من العلماء في النصف الثاني من القرن التاسع منهم: الخطيب عبد الله العبدوسى⁽⁶⁾ (ت: 849هـ)، وأبو علي الحسن

1 - حول هذه النقطة ينظر: عبد الهادي التازي، جامع القرويين 1/113.

2 - العلامة الفقيه الصوفي القاضي علي بن ميمون بن أبي بكر بن يوسف، ولد في غمارة بجبال الريف بالمغرب عام 854 هـ، ودرس بجامع القرويين بفاس، وتولى القضاء لفترة بمدينة شفشاون، وشارك في الجهاد ضد الغزو الأوربي للسواحل المغربية، وهو من طلبة الونشريسي ويصرح بذلك في رسالته: رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، وله تأليف ورسائل تربوية، رحل إلى المشرق ومات في مدينة بروسة التركية، توفي سنة 917 هـ، وهو من أعلام التصوف السني وله منهج في التربية يتفق مع منهج زروق إن لم يكن قد أخذ عليه فقد تأثر به. ينظر: محمد الدباغ، من أعلام الفكر والأدب في العصر المريني ص: 291.

3 - ينقل النص: محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس 76/1.

4 - المصدر نفسه.

5 - المصدر نفسه.

6 - عبد الله بن محمد بن موسى بن معطى العبدوسى الفاسى، أبو محمد، مفتيها وعالمها ومحدثها وصالحها الإمام العلامة العمدة الفهامة هو ابن أخى أبي القاسم العبدوسى الحافظ نزيل تونس وحفيد الإمام أبي عمران العبدوسى، توفي سنة: 849 هـ. ينظر: محمد مخلوق، شجرة النور الزكية 367/1.

المغيلي⁽¹⁾ (ت: 864هـ) الذي كان يحضر مجلسه أكثر من 3000 رجل كما يروي زروق، والخطيب أبو العباس أحمد الحباك⁽²⁾ (ت: 870هـ)، وشيخ الونشريسي: أبو عبد الله محمد القوري⁽³⁾ (ت: 872هـ) الذي انتهت إليه رئاسة التدريس في زمانه، وزروق (ت: 899هـ)، وكذلك ابن غازي (ت: 919هـ)، وأبو العباس أحمد الشهير بالدقون⁽⁴⁾ (ت: 921هـ)، وغيرهم الكثير⁽⁵⁾.

وأمام هذا العدد الكبير من العلماء نجد أن مدينة فاس كانت تعجُّ بالعلم، بل وصفها بعضهم: بأن العلم يكاد يتفجر من حيطانها، فالكثير من العلماء لا يكتفون بإلقاء دروسهم التي رُتبت لهم عليها الرواتب، بل إنهم كانوا يختارون المساجد القريبة من دورهم لإلقاء الدروس في ساعات متفرقة من النهار والليل⁽⁶⁾، حتى إن ابن ميمون الغماري (ت: 917هـ) يصف كثرة المجالس وهمّة الطلبة بقوله: "دخلت هذه المدينة المباركة فاسا، فالتزمت علماءها، وبقيت في المدرسة متجردا نحو من سبعة أعوام، وفي حال التجريد في المدرسة زمان الشتاء كان أكلنا من وقت العشاء إلى وقت العشاء، لا يمكننا الأكل في النهار لكثرة المجالس في أنواع العلوم"⁽⁷⁾.

ولا يمنع ما ذكرناه من مروق بعض أشباه العلماء ممن يحاولون التصدر أمام العامة ليلتفوا حولهم، ولقد وقع في فاس أن ظهر رجل اسمه يعقوب بن محمد الصنهاجي الحلفاوي ثائرا أمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر وكان قد ولي مشيخة مدرسة فاس الجديد والتف حوله الناس، وأحدث فتنة إضافة للفتنة التي كانت قائمة من قتل الوزير اللبائي للسلطان، فكان باسم الدعوة قد أشعل فتنة داخل فاس "أذهبت العباد وعمت بلاد المغرب، وشنع أمرها بكرة

1 - الحسن بن منديل المغيلي، أبو علي، الحافظ المدرّس العلامة، كان آية في حفظ النقول، وسرد النصوص، عنه أخذ ابن غازي وأثنى عليه، والشيخ زروق، وكان بينه وبين القوري منافرة، توفي سنة 864هـ أو 866هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 380/1.

2 - أحمد بن سعيد الحباك المكناسي ثم الفاسي، أبو العباس، فقيه فاس وخطيبها، كان آية في النبل والإدراك، أخذ عن القوري شيخ الونشريسي، وعنه ابن غازي وأجازه، له نظم مسائل ابن جماعة في البيوع، توفي في حدود سنة 870هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 381/1.

3 - محمد بن قاسم بن محمد بن أحمد بن محمد القوري اللخمي المكناسي ثم الفاسي، أبو عبد الله، أندلسي الأصل شهر بالقوري نسبة لبلدة قريبة من اشبيلية، علامة متفنن، أخذ عنه الونشريسي وابن غازي ومن في طبقتهما، توفي سنة: 872هـ. ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 548.

4 - أحمد بن محمد بن يوسف الصنهاجي، أبو العباس، المعروف بالدقون، فقيه، من علماء المغرب، أندلسي الأصل، مالكي. ولد ونشأ بغرناطة، وانتقل مع أبيه إلى فاس، فكان خطيب جامع القرويين وتوفي بها سنة: 921هـ. ينظر: الزركلي، الأعلام 232/1.

5 - ينظر: عبد الهادي التازي، المغراوي وفكره التربوي ص: 24.

6 - ينظر: مزاحم علاوي الشاهري، الحضارة العربية الإسلامية في المغرب (العصر المريني) ص: 174.

7 - ينقلها: عبد الهادي التازي، جامع القرويين 412/2، وعبد القادر العافية، يوميات طالب في القرويين في القرن التاسع الهجري ص: 139 (مقال)، كلاهما عن مخطوط الرسالة المجازة في معرفة الإجازة لابن ميمون.

الأشرار والمفسدين"⁽¹⁾ وكان ذلك سنة 824هـ وهي السنة التي مات فيها، وكذلك ما أحدثه عمرو بن سليمان الشيطمي المغيطي المعروف بالسياف (المُرَيْدي) (ت: 889)⁽²⁾ أحد طلبه الشيخ الجزولي الذي ثار عشرين عاما، وقاتله المرينيون والوطاسيون من بعدهم، وهو رجل قليل العلم إلا أنه خرج يقاتل باسم الدعوة.

② علاقة العلماء بالسلطة:

علاقة العلماء بالسلطة في فاس لا تبعد عن علاقة العلماء التلمسانيين بسلاطينهم، فتعددت منهجياتهم، ومن خلال بعض فتاواهم يظهر مدى النصح المبطن لهم، وإرسال رسائل تحوي العديد من الانتقادات لسياساتهم، وعلى رأسها أكل المال العام والخاص، يقول الفقيه أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البجائي⁽³⁾ مجيبا عن نازلة حبس تتعلق بالسلطان أبي العباس أحمد بن أبي سالم المريني (ت: 796هـ): "والشهرة في استغراق ذمة أمراء زماننا كافية، لا تحتاج إلى إثبات، لأن أحوالهم الموجبة لاستغراق ذمتهم لا تخفى على أحد"⁽⁴⁾، وهنا يتكلم عن الأمراء الأقل مرتبة من السلاطين والملوك، وفيهم يقول عبد الله العبدوسي (ت: 849هـ): "إن الملوك فقراء مدينون بسبب ما احتجروه على المسلمين بتصرفاتهم في أموال بيت المال بالهوى في أبنية الدور الغالية المزخرقة، والمراكب النفيسة، والأطعمة الطيبة اللذيذة، وإعطاء الأصدقاء والمُزَّاح بالباطل، من الأموال إلى غير ذلك من التصرفات المنهي عنها، فهذه كلها ديون عليهم، ويكثر مع تطاول الأيام، فلا تصح تبرُّعاتهم، وتخبيساتهم، وهباتهم، وصدقاتهم، إلى غير ذلك، لا على أولادهم ولا على غيرهم"⁽⁵⁾.

وعليه فإن هذه الفتاوى التي يصدرها علماء في حقّ ملوك سابقين إنما هي رسائل دعويّة مبطنّة تفيد أن ملوك زمانهم أشدّ ضررا وأكثر شرًا وأكلا لأموال الناس، ولا يختلف الحال عن غيره من المدن فقد مرّ علماء بمحن ومضايقات ومنهم زُرُوق⁽⁶⁾ (ت: 899هـ) مما أدّاه للخروج من فاس متّجها إلى المشرق واختار مدينة مصراته بليبيا مكانا يستوطنه إلى أن مات، ومنهم من كان صادحا بالحقّ جريئا فيه كأبي فارس عبد العزيز الوريغلي الملقب بالصّاعقة،

1 - المقريري، درر العقود الفريدة 538/3.

2 - سمى أتباعه المرينيين بضم الميم، قال الناصري: "ثار عمرو المذكور مظهرها الطلب بثار الشيخ والانتقام من الذين سموه، إذ كان سمه بعض فقهاء عصره، فتبعهم حتى قتلهم، ثم صار يدعو الناس إلى إقامة الصلاة ويقاثلهم عليها، فانصر عليهم، وشاع ذكره وتمكن ناموسه، ثم تجاوز ذلك إلى أن صار يدعو الناس إلى نفسه، ويقتل المنكرين عليه وعلى شيخه وأصحابه، وسمى أصحابه المرينيين بضم الميم، قال زروق: وما أحقها بالفتح، وسمّى المخالفين له الجاحدين، ثم جعل يتفوّه بالمغيبات، ويزعم أنه مأذون، وربما ادعى النبوة" الاستقصا 122/4.

3 - أحمد بن محمد بن عيسى البجائي، أبو العباس، أحد فقهاء فاس في طبقة الإمام عبد الله العبدوسي، ينظر: التنكي، نيل الابتهاج ص: 118.

4 - المعيار 305/7 حول مسألة: "جنان ابن عين الناس" وهب أحباسا حبسها السلطان على ضريح جده.

5 - المعيار 308/7.

6 - ينظر: زروق، فوائد من كناش ص: 61، حيث إن الشيخ زروقا كان معترضاً على الإطاحة بآخر ملوك بني مرين، وخلص بيعة.

حيث ثار على آخر ملوك بني مرين، وباع الإدريسي كما تقدم، وحصل أن ساءت الأحوال بين السلاطين والعلماء في فاس فتعرضوا للاعتقال والتعذيب، وفي بعض الأحيان القتل. وهنا يحق أن يشار إلى أن العلاقة التي بين السلطة والعلماء لم تكن قلقة على الدوام، فقد أحدث المرينيون نظام الصلة، وهو نوع من الرعاية المادية للعلماء من طرف الدولة والذي وأصبح نظاما لسياسة الحكام تجاه العلماء خصوصا علماء القرويين، وعلى الرغم من إحداثه فقد حافظ العلماء على استقلال مؤسسة القرويين من أي تدخل في الفحوى التعليمي والعلمي من قبل السلطة⁽¹⁾.

ولعل من أهم الأدوار التي قام بها العلماء -وهي أدوار في الأصل منوطة بالسلاطين؛ ولكن تقلدوها بسبب ضعف قبضتهم السلطانية- الآتي:

- إحياء شعيرة الجهاد ضد الغزو الصليبي.
- مقاومة الفساد السياسي.
- مهاجمة البدع والاحتساب على المبتدعة.
- تقلدوا منصب القضاء في بعض الأماكن التي تخرج بين الحين والآخر من قبضة بني مرين.

③ تصوف علماء فاس:

شكل التصوف أحد مقومات التاريخ الحضاري لفاس، فهو منجدل في التركيبة الاجتماعية والفكرية في المغرب الأقصى حتى إن ابن قنفذ يصفها بقوله: "الأرض تُنبت الصالحين كما تُنبت الكلاء"⁽²⁾، وكان تصوف علماء فاس ذا رونق إصلاح، ومنهج تربوي قائم على الكتاب والسنة، وكان ذلك على يد علماء برزوا في فاس نفسها وانطلقت دعواتهم وشهرتهم إلى المشرق، ولعل على رأسهم في عصر الونشريسي الإمام أبا عبد الله محمد بن عبد الرحمن الجزولي الشريف من بلاد السوس، والإمام زروقاً عصره، صاحب التأليف الكثيرة والمنهج التصحيحي، ثم يظهر في فاس الإمام ابن ميمون الغماري الذي خرج منها عام 891هـ، والذي انتقل إلى المشرق، وكانت آثاره التي طالما ذكر فيها الحنين لفاس ولعلمائها شاهدة على منهجه الإصلاح، فقد ألف رسالة وسمها: (بيان غربة الإسلام بواسطة صنفين من المتفكّهة والمتفكّرة من أهل مصر والشّام وما يليهما من بلاد الأعجام)، وغيرهم الكثير من علماء فاس الذين حملوا لواء التصوف السني، وقد تكاثرت أسماءهم وفاضت فيما جمعه محمد ابن جعفر الكتاني (ت: 1345) في كتابه (سلوة الأنفاس ومحادثاة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس)، وهو كتاب متأخر التأليف، جمع في أجزاءه الثلاثة (1881)

1 - محمد العيادي، محطات من تاريخ المغرب الفكري والديني ص: 19.

2 - أنس الفقير وعز الحقيّر ص: 63.

ترجمة⁽¹⁾، يمثل أصحابها الحقب المختلفة للتصوف في فاس، مما يجعل الجزم بأن التصوف كان سمة لعلمائها، وعلماء يتلقونهم بالتسلسل تصوفا سنيا قائما على الاتباع، فالمدينة يغلب عليها الفقه دون غيره من العلوم، فلم يكن بين علمائها من يجيد عما كان أتباع المنهج الصوفي الصحيح يتلقونه كابرا عن كابر.



1 - يقول الكتاني في آخر الكتاب المذكور 491/3: "وأنا أجزم وأعترف بأني ما ذكرت منهم قليلا من كثير، ولا حاولت قطرة من بحر غزير، لأنهم لا يحصون كثرة وعددا ... سيما وقد علم من شأن هذه الأقطار عدم الاعتناء بالتراجم والأخبار، فصار الكثير ممن مات وقضى مهجور الذكر كأنه ما مضى".

المطلب الثالث: المدعوون

المجتمع الفاسي لا يبعد كثيرا عن المجتمع التلمساني من حيث البنية الدعوية، والتقسيم لفئات المجتمع من منطلق دعوي، فنجد طلبة العلم الذين يملؤون المدارس قد جاؤوا من الآفاق، فنجد من جاء من أوروبا مبتعثا رسميا من البابا(1)، وكان الطلبة في بعض الأوقات يتقاضى راتباً(2)، وهي تعدّ من أعلى مراكز التدريس رتبةً، وكانوا يتزاحمون على العلماء في المساجد والجوامع بل حتى في بيوتهم وحوانيتهم(3).

والعامّة من الناس لهم أحوالهم من حيث التمسك والتفلت بدين الله سبحانه وتعالى، فهم أنفسهم درجات في ذلك، فمن جانب تأخذهم الحمية لدين الله في أوقات انتهاك الحرمات خصوصا إذا كانت من جانب اليهود، فقد ثار مجتمع فاس لما أن تسلط أحد اليهود على الجناب النبوي بالسب، وكذلك أخذته الحمية في امرأة آذاها اليهودي فأدت حادثة كهذه إلى إسقاط السلطان وقتله(4)، ومن جانب آخر نجد التفلت وانتشار السرقات والغصب والقتل، خصوصا بين الحواضر وانتشار الرُّعْرُ والصوص، وسطوة الأعراب الشاوية حيث استعان بهم الوطاسيون في حصارهم فاسا سنة 870هـ لاستردادها من الشريف الإدريسي، وصفهم عبد الباسط بن خليل بأنهم أناس من الشر لدرجة أنه يكاد لا يطير الطير من شرور هؤلاء العربان(5) كناية عن سلبهم كل شيء.

ومع ذلك يظلُّ المجتمع الفاسي -متى ما اشتدَّت يد السُّلطان- مجتمع ديني وبيئة للدعوة، فقد ظهرت دعوات إصلاحية في بعض الأحيان فنجد تسارع الناس إليها ودعمها والقتال دونها.

ومما يشار إليه ما تفتش بين العامة في عصر الونشريسي من بدع وعوائد تخالف الدين، وتناقض قواعده، فقد سهل في فاس وجود البدع وسهل دحضها في بعض الأحيان بقوة الحسبة والعلم، وللونشريسي وبعض علماء قرنه والقرن الذي قبله باع في تحليلها وبيان الصحيح منها من فاسدها، فنجد ابن الحاج العبدري(6) (ت: 737هـ) قد ألف كتابه:

- 1 - ينظر: عبد الهادي التازي، جامع القرويين 417/2.
- 2 - ينظر: مزاحم علاوي الشاهري، الحضارة العربية الإسلامية في المغرب (العصر المريني) ص: 182.
- 3 - ينظر: المرجع السابق ص: 188.
- 4 - سبق الإشارة إلى ذلك في المبحث الأول من هذا الفصل ص: 24.
- 5 - ينظر: رحلة عبد الباسط بن خليل الملطي ص: 59.
- 6 - محمّد بن محمّد العبدري الفاسي، أبو عبد الله، المعروف بابن الحاج، العالم المشهور بالزهد والورع والصلاح، الجامع بين العلم والعمل، صحب العارف بالله أبا محمّد بن أبي حمزة وانتفع به، وعنه أخذ الشيخ الشيخ خليل وغيره، ألف المدخل وهو كتاب مشهور، توفي بالقاهرة سنة 737هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب 321/2، ومحمد مخلوف، شجرة النور الزكية 313/1.

المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات، والشاطبي⁽¹⁾ (ت:790هـ) ألف الاعتصام وهو أندلسي له علاقة وطيدة بعلماء المغرب.

ونجد **المتصوفة** وهم الناسكون المنقطعون للعبادة، قد ملؤوا الزوايا والتكايا، وقد اشتهرت جماعات يحملهم ابن قنفذ (ت:810هـ) في خمس طوائف تربوية هي: الشيعيون والصنهاجيون والماجريون والحجاج والحاحيون⁽²⁾، ويشير المنوني إلى أنها "جماعات صوفية التزمت العمل بالكتاب والسنة، وابتعدت إلا قليلا عن تيار التصوف الفلسفي، مع عناية زائدة بالجانب التربوي العملي"⁽³⁾، واشتهر أفراد صوفيون في تلك المرحلة من حياة الونشريسي في فاس كما أشرنا للجزولي وزروق وابن ميمون، وتظل هذه المدينة تعج بالصالحين والزوايا، ويكثر فيها المدعون أيضا ممن تكاثرت ادعاءاتهم التي لا تصمد أمام ردود أهل التصحيح من الصوفية في مختلف الأزمان، لذلك يقول **عبد العزيز بن عبد الله** في (معلمة **التصوف الإسلامي**) في معرض حديثه عن ادعاء التصوف: "وما حدثنا به اليوسي في أواخر القرن الحادي عشر... لا يختلف كثيرا عما حدث به زروق في القرن التاسع، اللهم إلا من حيث الاستفحال والتلون"⁽⁴⁾.

وهناك **اليهود والنصارى** وهم الأقلية غير المسلمة لكنهم في فترة من الفترات كانت لهم صولة في المجتمع الفاسي، ثم حصلت لهم فتنة عظيمة فصاروا يقتلون وتسلب أموالهم، إضافة إلى الاحتكاك الفكري الذي قد يطرأ بينهم وبين المسلمين، وتجادب عقدي في إطار التأليف على وجه الخصوص، فالرد على اليهود والنصارى وبيان ضلالاتهم أمر كان له وزنه في مجتمع كان يتجاور فيه أهل الديانات الثلاثة تحت مظلة حكم الإسلام، فوجد ممن تأثر بالإسلام وأسلم هو وجميع أهله وكل من سبقت له السعادة على حسب تعبيره وهو عبد الحق الإسلامي المكناسي⁽⁵⁾ الذي ألف رسالته "الحسام الممدود في الرد على اليهود"، وهو دليل باهر على تأثير المسلمين في غيرهم من الناحية الفكرية، وإلا فإن العصر يعج بالفتن والمساوي الأخلاقية.

1 - إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي، أبو إسحاق، الشهير بالشاطبي، العلامة المؤلف المحقق أحد الجهابذة الأخيار، كان له القدم الراسخ في سائر الفنون، أحد العلماء الأثبات الثقات، الفقيه الأصولي المفسر المحدث، له استنباطات جليلة وفوائد لطيفة وأبحاث شريفة، حارب البدعة عادى عوائد الصوفية، توفي سنة:790هـ. ينظر: الونشريسي، وفيات الونشريسي ص:131، محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 231/1.

2 - ينظر: ابن قنفذ، أنس الفقير ص:64.

3 - وراق من حضارة المرينيين ص:408.

4 - 207/1.

5 - عبد الحق الإسلامي، كان من اليهود القاطنين في فاس، عالم باليهودية وكتب عقائدها، أسلم ورد على اليهود، مجهولة سنة ولادته ووفاته، ومن أشار إلى هذا الاسم بروكلمان. ينظر: عمر وفيق الداوق، مقدمة تحقيق رسالة الحسام الممدود ص:17.

وكذلك ممن رد على النصارى: مؤلف أندلسي معروف بمحمد الأنصاري، الذي كان متصلا بالوزير أبي زكريا الوطاسي أيام السلطان عبد الحق المريني، حيث ألف رسالة سماها: (السائل والمجيب وروض نزهة الأريب)⁽¹⁾، وفيها المناظرات الحية التي يجريها المسلمون مع النصارى، وكيف ناقشهم صاحب الرسالة، وقد بلغت الرسالة خمسة وثلاثين بابا على حد وصف المنوبي⁽²⁾.

1 - ينظر: المنوبي، التيارات الفكرية في المغرب المريني ص: 11.
2 - ينظر: مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط والحديث ص: 23-33. (بحث)

● ملخص المبحثين الثاني والثالث:

يتضح مما قدمه الباحث أن **سمات الدعوة** في عصر الونشريسي كانت واضحة المعالم، تجري على نسق التمسك بالدين: تعلُّماً وتعليماً، ونشراً للتعاليم الصحيحة في ظل السلطة الزيانية والمرينية والوطاسية، وتظل التجاوزات السلطانية ليست بالكبيرة أمام ما قدمته من دعم للدعوة من خلال:

بناء المساجد، وإنشاء المدارس، ودعم الزوايا، وتوقيف الأقباس، وصرف الجرايات على الطلبة والعلماء.

وكانت دعوة العلماء تربوية شرعية في الساحة العلمية التلمسانية والفاسية، فلم يكن الجمود الفقهي فقط هو الطَّاعِي، بل تعداه إلى وجود اللمة الروحية المتمثلة في النصح والتأليف ودروس الوعظ وتدارس كتب التصوف، وكذلك روح التعبئة الجهادية، ومحاربة البدع والزندقة.

وكانت **موضوعات الدعوة** في تلك الحقبة تتمثل في علوم الشريعة وخصوصاً الفقه، الذي كان سمة أهل فاس دون غيرها فقد كانت تسمى دار الفقه⁽¹⁾، وكذلك الحديث، والعقيدة المتمثلة في عقيدة الأشاعرة التي كانت سائدة بين أكابر العلماء لم يختلفوا في قبولها، بل ردوا على من ردها من المشاركة، وأصبحت مدرسةً تجديدية تطرح العقيدة في صورة متون وأراجيز ليسهل حفظها، وعلى رأسهم الإمام محمد بن يوسف السنوسي الذي تشهد له مؤلفاته في هذا العلم، إضافة إلى موضوع دعوي تربوي وهو التصوف السني البعيد عن البدع أو الانحرافات، وقد شاع وذاع التصوف في ذلك العصر، وصحبته الدعوات الإصلاحية داخل البيت الصوفي وعلى رأسهم دعوة زروق.

وكانت **أصناف الدعاة** في ذلك العصر كثيرة، وأبرزها العلماء المدرسون الذين تصدروا المدارس والجوامع والكراسي العلمية، وهم طبقة رفيعة العلم والجاه بين المدعويين، يُرجع إليهم في النوازل والأسئلة ويفصلون الخلافات إن وقعت، ومن بعدهم المدرسون الذين توكل إليهم مواد التدريس في المدارس المختلفة، ومن بعدهم طلبة العلم وهم كثر من آفاق الدنيا جاؤوا للطلب والسعي للعلم، وكذلك يظهر في مجتمع فاس وتلمسان معلمي القرآن الكريم، ومشايخ التصوف والتربية، والصالحين المنقطعين للعبادة حيث يتبعهم الناس ممن تهفو نفسه للانقطاع، ومنهم الخطباء والأئمة والوعاظ في المساجد التي تملأ المدينتين.

ومن أهم وسائل الدعوة في عصر الونشريسي:

1 - ينظر: التجيبي، برنامج التجيبي ص: 268، ومحمد المنوني، ورقات من حضارة المرينيين ص: 252.

- التدريس في حلقات العلم، التي كانت لا تنقطع في الليل والنهار، وعلى رأسها وأهمها الكراسي العلمية حيث وصل عدُّها في فاس وحدها إلى أكثر من مائة كرسي للعلوم الشرعية وغيرها.
- ومنها التأليف الذي زخرت به تلك الحقبة، وكان متفاوتا بين الرسائل الصغيرة والمجلدات الضخمة، في موضوعات الدعوة المختلفة كالفقه والأصليين والنوازل والتراجم والتاريخ والرحلات وغيرها.
- وكذلك نشطت المراسلات بين العلماء وكثرت، فكانوا يتبادلون الأسئلة والأجوبة بين الأقطار.
- وانتشرت الإجازات العلمية وكتابة البرامج والمشيخات، وقد انتقلت بين فاس وتلمسان الأسانيد في العلوم المختلفة، بل بين الشرق والغرب.
- الخطب الوعظية والدروس.
- ظهرت الرحلة من علماء فاس وتلمسان وكذلك الهجرة، وكانت لطلب العلم والدعوة وفي بعض الأحيان للفرار من الظلم، فتقلدوا مناصب في البلدان التي حلوا بها وانتفع بهم الخلق.



المبحث الرابع:

ترجمة الإمام الونشريسي ومنهجه الدعوي

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ترجمة الونشريسي.

المطلب الثاني: محنة الونشريسي وبعدها الدعوي.

المطلب الثالث: المنهج الدعوي عند الونشريسي.



المطلب الأول: ترجمة الونشريسي

1 اسمه:

هو الإمام "أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي"⁽¹⁾ التلمساني⁽²⁾ منشأ، الفاسي هجرةً ووفاءً، وفي بعض أجوبته في المعيار⁽³⁾ يكتب اسمه بقوله: وكتب مسلماً عليكم عبيد الله أحمد بن يحيى بن محمد بن علي الونشريسي وفقه الله، فيسقط اسم جدّه عبد الواحد، وقد أثبتته الونشريسي في مطلع كتابه المنهج الفائق بقوله: "أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي الأصل، التلمساني المنشأ، الفاسي الاستيطان والدار"⁽⁴⁾.
ويجد الباحث بعض المصادر تنسبه: الونشريسي نسبة إلى وانشريس⁽⁵⁾ بألف مطلقة بعد الواو، وذلك حسب نطق اسم الجبل، وهناك من يطلق على تلك البقعة الجغرافية وانسريس، وبعضهم يجعلها بشينين بقوله وانشريس، ولعل هذا تصحيف من العامة، وعلى كل حال لم تختلف المصادر في نسبه إلى تلك المنطقة الجبلية.

2 مولده ونشأته:

ولد رَحْمَةً لَللَّهِ فِي جبال ونشريس وهي جبال بين مليانة وتلمسان كما يصفها الحموي في معجم البلدان⁽⁶⁾، -، حيث يصرّح المقرئ في أزهار الرياض بمولد الونشريسي بقوله: "الونشريسي المولد، التلمساني المنشأ والقراءة، الفاسي القبر والدار"⁽⁷⁾، وقد أجمعت المصادر على أن ميلاده كان في سنة (834 هـ)⁽⁸⁾ مع أن التصريح لم يكن بذكرهم سنة ميلاده، بل بذكر السن التي توفي فيها، فقد توفي

1 - ابن القاضي، جذوة الاقتباس 156/1.

2 - قال ابن حزم: "إن جميع المؤرخين من أئمتنا السالفين متفقون على أن ينسبوا الرجل إلى مكان هجرته الذي استقر به، ولم يخرج عنه رحيلاً إلى أن مات" المقرئ، نفع الطيب 164/3.

3 - 250/1، 361/1، 136/2، 575/6، 424/8، 194/9، 194/11، وغيرها.

4 - 3/1.

5 - جبل بين مليانة وتلمسان من نواحي غرب الجزائر، ومعناها بالأمازيغية (أعلى)، ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان 355/5.

6 - 355/5، حيث ينقل أنّ اسم الجبل وانشريس بقوله: "بالنون، وشينين معجمتين، وراء بينهما ثم ياء". وهناك من يطلق عليها وانسريس كما في طلوع سعد السعود ومازال يطلق على الجبل اسم ونشريس، وقد قامت به دولة في أواخر القرن الرابع الهجري عرفت بدولة بني توجين وهي قبيلة من البربر كانت تسكن في ذلك الجبل. ينظر حول هذا الجبل: الوزان، وصف إفريقيا 45/2، وابن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار ص: 600، والمهدي البوعبدلي، الجوانب المجهولة من ترجمة حياة الإمام الونشريسي ص: 19 (مقال).

7 - 65/3، ويصرح الونشريسي في المعيار بقوله عن إحدى النوازل: "سؤال كان ورد على تلمسان في أواسط صفر عام خمسة وخمسين وثمانمائة من بلادنا جبل ونشريس في نازلة نزلت بأهله" 387/2.

8 - ينظر: عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر 343، وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين 205/2، الزركلي، الأعلام 269/1.

عن عمر ثمانين عاما في سنة 914هـ⁽¹⁾ كما يذكر ذلك ابن مريم بقوله: "توفي سنة أربع عشرة وتسعمائة ... وكان عمره نحو ثمانين سنة"⁽²⁾.

ونشأ رَحْمَةُ اللَّهِ فِي تَلْمَسَانَ، وقد تقدم نص الونشريسي في كتابه المنهج الفائق أنه قال عن نفسه: التلمساني المنشأ، فنشأته قد نص عليها بنفسه بأن كانت في تلك الحاضرة، وقد نبه البوعبدلي⁽³⁾ على أن الونشريسي وإن نَسَبَهُ من ترجم له إلى ونشريس فإنه لا يمكن القطع بأن صاحبها نشأ بونشريس، فالهجرة كانت كثيرة بين مجتمعات تلك الحقبة مع احتفاظهم بالنسبة إلى قبائلهم، ويورثون هذه النسبة إلى أبنائهم وأحفادهم.

وأما عن أسباب انتقال أسرته من ونشريس إلى تلمسان فهو تخمين ممن تصدى للبحث في ترجمة الونشريسي، فالمصادر تذكر أن أصله من ونشريس، ولم تنقل أسبابا صريحة في هجرة عائلته، فراح الباحثون يتلمسون الأسباب التي جعلت من أسرته تهاجر إلى تلمسان، وكل ما ذكروه في دائرة التخمين لا يقف على مشارف اليقين⁽⁴⁾.

ولابد أن الونشريسي قد تدرج في الطلب، حاله حال غيره من أقرانه وأبناء زمانه، فمن المعلوم أنّ سنّ التعلم عادة تبدأ دون العاشرة من عمر الطفل⁽⁵⁾، لكن المصادر لم تسعف الباحثين للوصول إلى تلك التفاصيل، حتى إن أحدهم يصف سنّي حياة الونشريسي الأولى بالغامضة⁽⁶⁾، مع أنه قد بلغ شأوا عظيما بعد ذلك، فقد كان حامل لواء المذهب في عصره، فكل ما عرف عنه أنه ولد - تخميناً - بونشريس وغادرها صغيرا إلى تلمسان، وبها نشأ وتعلم، وتردد على الكتاب حفظ القرآن، ثم انكب على تحصيل التصانيف وحفظها⁽⁷⁾، وفي هذا الإطار ينبه عبد الرحمن الثعالبي (ت: 872هـ) بقوله: "ينبغي لمن أَلَّفَ أن يُعرِّفَ بزمانه، وبمن لقيه من أشياخه؛ ليكون من يقف على تأليفه على بصيرة من أمره ويسلم من الجهل به، وقد قلّ الاعتناء بهذا المعنى في هذا الزمان، وكم من فاضل انتشرت عنه فضائل جُهل حاله بعد موته؛ لعدم الاعتناء بهذا الشأن"⁽⁸⁾، ولا شك في أن الونشريسي أحد أولئك الفضلاء.

1 - عبد الرحمن بن حمود الأطرم، مقدمة تحقيق: المنهج الفائق والمنهل الرائق للونشريسي 62/1.

2 - ابن مريم، البستان ص: 55، والتبكي، نيل الابتهاج ص: 136.

3 - الجوانب المجهولة من ترجمة حياة الإمام الونشريسي ص: 23. (مقال)

4 - كما فعل أحمد بوطاهر الخطابي في مقدمة تحقيقه لكتاب الونشريسي الموسوم ب: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك 43/1، وتبعه غير واحد من الدارسين.

5 - الصادق بن عبد الرحمن، مقدمة تحقيق: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك ص: 11.

6 - أحمد بوطاهر الخطابي، مقدمة تحقيقه لكتاب الونشريسي: إيضاح السالك ص: 48.

7 - المرجع السابق ص: 49.

8 - محمد شايب شريف، من مقدمة تحقيق كتاب: غنيمة الوافد وبغية الطالب الماجد للثعالبي ص: 5 (لم ينسب المحقق النص لإحد كتب الثعالبي).

2 شيخه(1):

قد تلقى الونشريسي عن أئمة عصره من العلماء؛ ولكنه رَحِمَهُ اللهُ لم تُؤثر عنه رحلة علمية للمشرق، أو بالأحرى خارج مدينة تلمسان، فلم يكن خروجه منها إلا إلى فاس، وكذلك لم يُؤثر عنه خروج من الثانية، وعليه فقد خلت مسيرته العلمية من الرحلة التي تعدُّ من وسائل تحصيل العلم والدعوة، ولم يذكر مترجموه أنه حج بيت الله تعالى⁽²⁾، فاعتماده كان على التلقي من الوسط العلمي في تلمسان، وعلى المطالعة العميقة، والحفظ الواسع لكتب المذهب، فهو محصِّل ومحقِّق كما يصفه غير واحد من المترجمين.

وأشياخه قد عدَّهم في فهرس له -رحمه الله- كتبه لأحد طلبته، حيث استجازه تلميذه أبو عبد الله محمد بن عبد الجبار الورتدغيري⁽³⁾ (ت: 956) فأجازه الونشريسي وكتب فهرسه، ولكن هذا الفهرس في حكم الضائع وقد أشار إليه أحمد المنجور، وعليه فالمرجع في معرفة أشياخه للمترجمين له، فقد ذكروا ثلثة منهم سواء ممن تلقى عنهم العلم، أو ممن أجازه، وفي المعيار إشارات كثيرة ترشد إلى أشياخه، خصوصاً عند تحلية الونشريسي لمن ينقل لهم أجوبتهم كأن يقول شيخنا⁽⁴⁾، كما لا ننسى كتابه الوفيات فقد أورد بعضهم حسب سنوات وفياتهم.

ولم يكن الونشريسي مولعاً بالإجازة، فأغلب شيخوه هم شيوخ تلقي لا مكاتبة، ليس كحال ابن غازي -شيخ الونشريسي إجازةً-، فقد كان ابن غازي شغوفاً بالإجازة ويجمعها، حتى إنه طلب الإجازة من إمام عصره الدِّيَمي⁽⁵⁾ بواسطة الشيخ زروق مكاتبةً، كما أشرك الونشريسي في تلك الإجازة.

والشيخ زروق من أقران الإمام الونشريسي وأحد معاصريه، وقد حصل بينهم الودّ كما حصل بين كثير من العلماء الذين كان على أيديهم ملامح التجديد في التصوف الإسلامي، فنجد أن الونشريسي رَحِمَهُ اللهُ لم يَجِبْ البلاد كما كان زروق قد فعل، فالإمام زروق قد جاب البلاد ودخل تونس وليبيا ومصر واستقر به المقام في مدينة مصراته وبها توفي عام 899هـ، فأدخل السند إلى فاس عن طريق استجازة علماء عصره في الأقطار المختلفة لعلماء قطر المغربي الأقصى مكاتبةً، وبالتحديد علماء مدينته فاس، ولا يكون ذلك إلا بما سبق من معرفة وودِّ بين من استجاز لهم من الشيخ

1 - لم يترجم الباحث لأشياخ الونشريسي، حتى لا تثقل الهوامش.

2 - ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1/124.

3 - محمد بن عبد الجبار الورتدغيري، يصفه التنبكي بالفقيه المحدث، وهو من طلبة الونشريسي، لم يجد الباحث له ترجمة خاصة سوى أنه خصه الونشريسي بالإجازة. ينظر: فهرس ابن منجور، ص: 12، والتنبكي، نيل الابتهاج ص: 135.

4 - ينظر: المعيار مثلاً: 436/10.

5 - عثمان بن محمد بن عثمان الدِّيَمي (بدال مكسورة ثم تحتانية مفتوحة بعدها ميم ثم ياء النسبة منسوب لديمه وهي بلد والده)، أبو عمر، الشيخ الإمام، العلامة، المحدث المسند الحافظ شيخ السنة، من تلاميذ ابن حجر، توفي سنة: 908. ينظر: نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة 1/260.

المصري أبو عمرو عثمان بن محمد الدِّيَمِي، ومنهم الونشريسي⁽¹⁾، فقد ذكر ابن غازي في فهرس أشياخه الذي سماه: (التعلل برسوم الإسناد بعد انتقال أهل المنزل والباد) - وهم ثمانية عشر شيخا، عند ذكر شيخه الدِّيَمِي المصري - قوله: "كان أخونا الأودّ الخلاصة الصفيّ الفقيه المحدث الفقير الصُّوفِي أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الشَّهير بزروق قد استجازه لي، ولأحمد ولدي - وفقه الله تعالى -، وللشيخ الفقيه أبي مهدي عيسى الماواسي، وللفقيه المحصل أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، وللفقيه أبي عمران موسى العقدي، ولقاضي الجماعة أبي عبد الله محمد بن محمد بن عيسى بن علال المصمودي رَحْمَةُ اللَّهِ، وذلك عام خمسة وثمانين وثمانمائة [885هـ]، فكتب بخط يده ما نصه ... (الإجازة)"⁽²⁾.

وتلقى الونشريسي عن علماء منهم:

1. العالم الخطيب الصالح ابن مرزوق الكفيف⁽³⁾.
2. أبو الفضل قاسم بن سعيد بن محمد العقباني⁽⁴⁾.
3. ولده القاضي العالم أبو سالم إبراهيم بن قاسم بن سعيد بن محمد العقباني التلمساني العقباني⁽⁵⁾.
4. وحفيد الإمام العلامة الحاج الرحال محمد بن أحمد بن قاسم العقباني⁽⁶⁾.
5. الإمام محمد بن العباس⁽⁷⁾.
6. العالم أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عيسى القيلي، شهّر بابن الجلاب التلمساني⁽⁸⁾.
7. الغرابلي⁽⁹⁾.
8. أبو عبد الله محمد بن علي بن قاسم الأنصاري شهّر بالمري⁽¹⁰⁾.
9. عيسى بن محمد بن محمد بن عبد الله بن الإمام⁽¹¹⁾.

1 - وهذا دليل على حسن علاقته بمتصوفة عصره وعلى رأسهم زروق، فقد كان الونشريسي رَحْمَةُ اللَّهِ متصوفاً، وسنقف على ذلك عند النقطة السابعة من ترجمته.

2 - ص: 126.

3 - ينظر: عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر ص: 34، والتنبكتي، نيل الابتهاج ص: 135.

4 - ينظر: عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر 343.

5 - ينظر: الونشريسي، وفيات الونشريسي ص: 106، والمنجور، فهرس أحمد المنجور ص: 50، والتنبكتي، نيل الابتهاج ص: 135، وابن القاضي، جذوة الاقتباس 1/156.

6 - ينظر: الونشريسي، وفيات الونشريسي ص: 103، والتنبكتي، نيل الابتهاج ص: 135، وابن القاضي، جذوة الاقتباس 1/156.

7 - ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 135.

8 - ينظر: الونشريسي، وفيات الونشريسي ص: 105، والتنبكتي، نيل الابتهاج ص: 135.

9 - ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 135.

10 - ينظر: الونشريسي، وفيات الونشريسي ص: 98، والمنجور، فهرس أحمد المنجور ص: 50، ونيل الابتهاج ص: 135.

11 - ينظر: ابن القاضي، جذوة الاقتباس 1/156، قال محمد حجي: "سبق قلم أحمد ابن القاضي فذكر في جذوة المقتبس أن أحمد الونشريسي أخذ عن أبي موسى عيسى بن محمد بن عبد الله الإمام، مع أن عصر هذا الشيخ متقدم جداً، إذا توفي عام 750هـ" موسوعة المعيار للونشريسي ص: 5. (بحث)

10. أبو عبد الله بن العباس التلمساني⁽¹⁾.
11. أحمد بن محمد بن زكري التلمساني⁽²⁾.
12. ابن غازي⁽³⁾ وهو محدث، مهتمٌ بعلوم الحديث وسماعه، ومولع بالإجازات.
13. محمد بن قاسم بن محمد القوّري، يقول الونشريسي في وفياته: "شيخنا مكاتبه"⁽⁴⁾.
14. محمد بن عبد الله بن محمد اليقربي المكناسي الشهير بالقاضي المكناسي⁽⁵⁾.
15. أبو عبد الله محمد بن محمد بن حرزوزة من آل عبد القيس⁽⁶⁾.

4 تلاميذه:

لا شك في أن الونشريسي كان مقصد الطلبة يتلقون عنه العلم، وكان ذا مرحلة متقدمة في التدريس، فكثرت الطلبة حوله، وكثرت الأسئلة الواردة عليه من الأقطار المجاورة، وهو ممن أنعم الله عليه بعمر طال ثمانين عاما، وقد تصدر للعلم في سنِّ باكر، جعلته محطّ أنظار الأسيخ والطلبة، وهذا العمر الطويل جعل الكثير من الخلق يتلقون عنه، وخصوصا الفقه، مع براعته في غيره، فقد نقل ابن منجور في فهرسته بأنه قد "أكبَّ على تدريس المدونة وفرعي ابن الحاجب، وكان مشاركا في فنون العلم؛ إلا أنه لما لازم تدريس الفقه، يقول من لا يعرفه أنه لا يعرف غيره"⁽⁷⁾، "وتخرّج على يد الونشريسي عدد وافر من الفقهاء، الذين بلغوا درجات عليا في التدريس والقضاء والفتيا، في فاس وفكيك وجبال الأطلس وما وراءها من بلاد السوس الأقصى"⁽⁸⁾، أشهرهم:

1. الفقيه أبو عباد بن مليح⁽⁹⁾ اللمطي قرأ عليه ابن الحاجب.
2. الشيخ المتفنن الأستاذ أبو زكرياء السوسي.
3. الفقيه المحدث محمد بن عبد الجبار الوُرْتَدِغِيرِي.
4. الفقيه عبد السميع المصمودي⁽¹⁰⁾.

-
- 1 - ينظر: المنجور، فهرس أحمد المنجور ص: 50.
 - 2 - ينظر: الونشريسي، وفيات الونشريسي ص: 111.
 - 3 - ينظر: عبد الحي عبد الكبير الكتاني، فهرس الفهارس 891/2، يقول في ترجمة ابن غازي: "قال تلميذه الونشريسي في فهرسته: كان متقدما في الحديث حافظا له...".
 - 4 - ص: 104.
 - 5 - ينظر: ابن زيدان السجلماسي، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس 691/3، والتنبكي، نيل الابتهاج 398/1.
 - 6 - ينظر: الونشريسي، وفيات الونشريسي ص: 107.
 - 7 - المنجور، فهرس أحمد المنجور ص: 50، والتنبكي، نيل الابتهاج ص: 135.
 - 8 - محمد حجي، مقدمة كتاب المعيار 1/d، وموسوعة المعيار للونشريسي ص: 6. (بحث)
 - 9 - في جذو الاقتباس 157/1: ابن فليح.
 - 10 - ينقل أسماء الأربعة أعلاه: أحمد المنجور في فهرسته ص: 50، ويذكر أن السوسي المذكور أعلاه يبيت عند أبي العباس الونشريسي يقرأ عليه فرعي ابن الحاجب ويُقرئ ابن أبي العباس الونشريسي ألفية ابن مالك. ينظر: ص: 52، والتنبكي، نيل الابتهاج ص: 135، وابن القاضي، جذوة الاقتباس 157/1.

5. الفقيه العلامة القاضي محمد بن الغرديسي التغلبي (1).
6. ابنه أبو مالك عبد الواحد بن أحمد الونشريسي (2)، وقيل أبو محمد كما في الاستقصا (3).
7. عبد الوارث بن عبد الله اليصلوتي (4).
8. الحسن بن عثمان التاملي (5) أو التمللي (6).
9. إدريس بن يخلف البوفرحي الصنهاجي الريفي (7).
10. الحسن بن عثمان التاملي الجزولي (8).
11. عبد الله بن عمر المدغري (9).
12. عبد السميع بن محمد الكنفيسي (10).
13. أبو الحسن علي بن عثمان النايلي (11).
14. أبو الحسن علي بن بن أبي بكر بن يوسف الغماري (12)

وغيرهم الكثير ممن قال عنهم ابن منجور - بعد أن ذكر جملة منهم -: "وتخرج عن الشيخ أبي العباس أيضا غير هؤلاء مشاركةً ومغاربةً" (13)، ويكفي أنه كان حامل لواء المذهب في عصره، فكيف لا يتقاطر عليه الكبار قبل الصغار في الطلب، ومن العسف أن ينحصر عددهم، أو أن يُفوّت النخبةُ الأعلامُ منهم.

-
- 1 - ينظر: المنجور، فهرس أحمد المنجور ص: 50-51 قال: "كما انتفع به الشيخ بالاستعانة بخزانته العلمية، التي احتوت على فنون العلم والتصانيف المعتمدة في النوازل وغيرها، وبما استعان الشيخ على تصنيف كتاب النوازل، الذي سماه بـ(المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقيا والأندلس والمغرب)، فإنما تيسرت له تلك النوازل لا سيما فتاوى أهل فاس وأهل الأندلس من خزانة هذا الفقيه"، وابن القاضي، جذوة الاقتباس 157/1.
 - 2 - نيل الابتهاج ص: 135، وفي كتاب الاستقصا كلام حول.
 - 3 - الناصري 163/4.
 - 4 - ينظر: دوحة الناشر ص: 6.
 - 5 - ينظر: ابن القاضي، جذوة الاقتباس 157/1.
 - 6 - ينظر: المختار السوسي، سوس العالمة ص: 157.
 - 7 - ينظر: ابن القاضي، جذوة الاقتباس 164/1.
 - 8 - ينظر: المصدر نفسه 182/1، والمنجور، فهرس أحمد المنجور ص: 51.
 - 9 - ينظر: ابن القاضي، جذوة الاقتباس 440/2.
 - 10 - ينظر: المصدر نفسه 453/2.
 - 11 - ينظر: التبنكي، شجرة النور الزكية 401/1.
 - 12 - ينظر: علي بن ميمون الغماري، رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن ص: 30.
 - 13 - فهرس أحمد المنجور ص: 50-51.

5 ثناء العلماء عليه:

كان الونشريسي رفيع الشأن فحما عند كل من تكلم عنه، عظيم القدر في العلم، راسخ القدم، لذلك نجد الألقاب التي تسبق اسمه كثيرة، وليس ذلك من باب الإغراق في المدح، ولا من التضخيم في الثناء عليه، بل كان كما قيل عنه، فهو:

"الفقيه الحافظ المفتي" (1)، "علامة زمانه" (2)، "حافظ المذهب ... حامل لواء المذهب على رأس المائة التاسعة" (3)، "الفقيه الكبير الحافظ المحصل النوازي" (4)، "المصنف البارِع، الفقيه الأكمل الأرفع، البحر الزخار، والكوكب الباهر، حجة المغاربة على أهل الأقاليم، وفخرهم الذي لا يحده جاهل ولا عالم، أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، كان رحمه الله من كبار العلماء الراسخين، والأئمة المحققين" (5).

ولعلّ من أهم واصفيه أحد محبيه وأشياخه الأعلام: ابن غازي (ت: 919هـ)، حيث يذكر لنا ابن عسکر (ت: 986هـ) في دوحة الناشر أن الونشريسي قد "مرّ يوماً بالشيخ ابن غازي بجامع القرويين، فقال ابن غازي لمن كان حوله من الفقهاء: لو أن رجلاً حلف بطلاق زوجته أن أبا العباس الونشريسي أحاط بمذهب مالك أصوله وفروعه لكان باراً في يمينه ولا تطلق عليه زوجته، لتبخر أبي العباس وكثرة اطلاعه وحفظه وإتقانه، وكلّ من يطالع أجوبته وتوالمه يقضي بذلك" (6).

وابن غازي من العلماء الذين تصدروا للتدريس والخطابة في فاس، وكان قد ولي مشيخة الجماعة بها، وهي شهادة لها وزنها من رجل يحمل المحبة للونشريسي وبينهما ودّ وصداقة (7)، إضافة إلى أنه قد تأذى من سلاطين عصره - كحال الونشريسي - فخرج من بلاده مكناس الزيتون إلى فاس.

وقد أثنى ابن غازي عليه ثناء عظيماً عندما راسله بأسئلة مدونة في تأليف لطيف سماه ابن غازي (الإشارات الحسان المرفوعة إلى حبر فاس وتلمسان) بقوله: "إلى السيد الفقيه، العَلَم، المحقق، المدرّس، المفتي الصدر، الحجّة، الكبير، الخطير، الأحضى، الملحوظ، الأحفل الأكمل، أبي العباس سيدي أحمد بن سيدي يحيى الونشريسي، حفظَ اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى كَمَالُهُ، وبلغه في الدارين آماله" (8)، ويلحظ القارئ لهذه الألقاب أنها كبيرة فخمة، يخيل إليه أنها مبالغة في الثناء على الونشريسي، وقد دخل في المدح المنهي عنه، وتوجيهها أنها من عاداتهم في تحلية أسماء العلماء عند ترأسل بعضهم بعضاً، وهذه التحلية ليست من باب المبالغة؛ لأنها صادرة من عالم معروف عنه القوة في الحق،

1 - ابن القاضي، جذوة الاقتباس 1/156.

2 - المقرئ، نفع الطيب 5/204.

3 - التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 135، والكتاني، سلوة الأنفاس 2/123، وعادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص: 343.

4 - المنجور، فهرس أحمد المنجور ص: 50.

5 - ابن عسکر، دوحة الناشر ص: 47.

6 - ص: 47.

7 - ينظر: ابن منجور، فهرس ابن منجور ص: 53.

8 - المقرئ، أزهار الرياض 3/66.

وقيامه به، بل وتمسكه بالسنة، فلا يكون ما قاله ابن غازي من باب المبالغة بل هو كما قال في التحقيق الكامل، والحجة الواضحة، والمطالع كتب الونشريسي يجد ذلك وأكثر⁽¹⁾.

6 عقيدته:

كان الإمام الونشريسي أشعريّ العقيدة، مادحا للأشاعرة⁽²⁾، بل يتحرى عنهم ويقتفي أثرهم، فقد تلقى عن علماء عصره هذا المنهج العقدي، وكانوا على قدم واحدة في التلقي والتلقي، فدروس العقيدة التي كانت في مدينتي تلمسان وفاس في تلك الحقبة هي أشعرية باتفاق، ودخول المذهب العقدي الأشعري تدريسا وتأليفا إلى المغرب العربي قديم، بلغ أوجه في فترة حكم الموحدون للمغرب الإسلامي، حيث كانوا يشجعون العقليات ويحاربون التمدب والفروع، ثم استقر المذهب الأشعري بعد سقوط الموحدون، وبرز في عصر الونشريسي على يد محمد بن يوسف السنوسي وابن زكري وغيرهما من ألف وتصدر لتدريس العقيدة في ثوبها الأشعري.

والونشريسي من الذين درسوا العقيدة الأشعرية؛ ولكنه لم يؤلف فيها، بل كانت مشاركاته ضمن أسئلة يسألها، أو ينقلها في المعيار وفي غيره، فقد عاش حياته للفقه متضلعا فيه، ومكثرا من التأليف في مسائله، ومن ضمن ما أثر عنه سؤاله لابن غازي حيث راسله ببعض الأسئلة وكان من ضمنها أسئلة عقديّة وأجاب عنها ابن غازي ووسمها بـ(الإشارات الحسان المرفوعة إلى حبر فاس وتلمسان) ويقصد ابن غازي بالخبر هنا الونشريسي، وقد نقل المقرئ في أزهار الرياض من هذه الرسالة التي عليها تعليقات بخط الونشريسي، ومن ضمن ما سأل عنه الونشريسي: عن أهل السنة والجماعة بقوله: "وهل ألفت أحد في التعريف برجال أهل السنة والمعتزلة؟"⁽³⁾، حيث إن أهل السنة المذكورين هم الأشاعرة في مقابلة المعتزلة، وكان جواب ابن غازي ذكر أئمة الأشاعرة كالباقلائي⁽⁴⁾.

ونجد في المعيار كلاما كثيرا حول العقيدة وموضوعاتها المختلفة لعلماء كبار، منهم الغزالي والنووي والعز بن عبد السلام وابن مرزوق الحفيد، وسيفرد الفصل الأوّل من البحث حول القضايا الدعوية العقديّة في المعيار، في إطارها الفكري الأشعري حسب ما بحثه الأئمة المنقول عنهم.

7 تصوفه:

عند النظر إلى معايير تصوّف الأعلام التي قد حددها بعض الباحثين⁽⁵⁾ لتمييز المتصوفة من غيرهم، نجد أن أول أمر هو الانتماء إلى هذا التيار الصوفي، الفكري (الفلسفي)، أو السلوكي

1 - حول هذه المسألة ينظر ما تطرق إليه سعيد فودة في مقدمة شرحه الكبير للعقيدة الطحاوية 15/1.

2 - ينظر مدحه للغزالي: المعيار 184/12، وكذلك قوله في المصدر نفسه 135/2 "وقد اختلف أئمتنا الأشاعرة...".

3 - المقرئ، أزهار الرياض 66/3.

4 - محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري، أبو بكر، المعروف بالباقلاني، شيخ السنة، ولسان الأمة، أحد كبار علماء عصره انتهت إليه رئاسة المذهب الأشعري، وإليه انتهت رئاسة المالكية في وقته، ويُعد من أكابر أئمة الأشاعرة بعد مؤسسها أبي الحسن الأشعري، وما سرّ أهل البدع بشيء كسرورهم بموته، توفي سنة: 403. ينظر: ابن عساكر، تبين كذب المفتري ص: 417، والقاضي عياض، ترتيب المدارك 44/7.

5 - ينظر: عبد المنعم القاسمي الحسني، أعلام التصوف في الجزائر ص: 19.

(السنّي)، ثم تبني الموقف الصوفي في حياة العَلَم العملية والعلمية، أو أخذه العهد والطريقة، أو من خلال كتاباته ورسائله ومؤلفاته التي ينتصر فيها للتصوف، أو ينظر لهذا العَلَم ويقعده ما بين تصحيح وتقرير، أو يرفع من شأن أعلامه ويثني عليهم، وغير ذلك من الإشارات التي تتلبس بشخصية العَلَم، ليُنظَم في عقد أهل التصوف.

والونشريسي رَحْمَةُ اللَّهِ لَا ينفكُ عن التصوف فهو ليس بعيدا عنه، وكيف لا يتأثر ويؤثر في دائرة مجتمعية تعج بالسلوك الصوفي؟ الصحيح منه والسقيم المعوج، بل إنّه تلقى عن أئمة من دعاة التصوف، وله طلبة يفيضون تصوّفاً، وآثارهم تدلّ على هذا النهج تأليفاً وجمعاً وتراجماً، لكنه لم يؤثر عنه أنه ألف كتاباً مفرداً في التصوف خاصة، أو أنه لازم أحد الأعلام من الصوفيّة كما فعل ابنه. وانطلاقاً من المعايير السّابقة نجد أن الونشريسيّ قد ترك إشارات كثيرة في كتبه تدلّ على تصوفه وكونه يقرّ بأصول التصوف السنّي⁽¹⁾، من ذلك نصوصه التي جمعها في مخطوطه النادر الموسوم بـ(الفوائد)، والفوائد - كما هو معروف - نمط من التأليف تُقيّد فيه الفوائد العلميّة المختلفة⁽²⁾، وقد كتبت الباحثة سعيدة العلمي بحثاً⁽³⁾ مهمّاً عن المخطوط بعد الاطلاع على نسخته، قال الونشريسي في مطلع تأليفه: "أما بعد، فهذا تعليق يشتمل بفضل الله على فوائد مهمة من التصوف، والأصول، والحكم، والطرف، والأحكام"⁽⁴⁾.

ونقلّت الباحثة نصوصاً تدل على أمرين بالنسبة لتصوف الونشريسي:

أولاً: أنه رجل له رؤية تربوية في النقل عن الصوفية واختيار النصوص في فوائده، فرجوعاً إلى طبيعة كتب الفوائد المبنية على التنوع في الموضوعات التي يهتم لها المؤلف، فيظهر اهتمامه في رسمه لخط سلوكي مبناه الإعراض عن الدنيا، وعدم طلب العلم من أجلها.

ثانياً: أن الونشريسي يسلك المسار التصحيحي الشرعي الذي تبناه الفقهاء، أو من تغلب عليه علوم الشريعة، فهو لا يسلم بكل عوائد متصوفة عصره، ولا ما يفعلونه من أمور هي في نظره من البدع، ونجد هذا النمط ليس في كتاب الفوائد فقط، بل في المعيار أولاً، وبقية كتبه ثانياً.

ومع أن كتاب المعيار ذو طابع تجميعي للنوازل، إلا أن ما ضمّته الونشريسي بين دفتيه من قضايا توحى بأنه قد رضي بما أورد منها، هذا إن لم يكن منه تعقيب على ما نقل من نقولات، وأما في حال تعقيباته على ما ينقل فذلك يحسم نظرته لقضايا التصوف في عصره، تفيد تأييده لهذا

1 - ويُركّز على السنّي بخلاف الفلسفي الذي لم يكن الونشريسيّ ممن يرى به، بل له نقولات تنتقده، كانتقاده الحلاج وإنكاره على أتباعه في سياق الغلو في الرجال. ينظر: المعيار 13/12.

2 - للعلماء أغراض كثيرة للتأليف، ومن مطالب تأليفهم: تقييدهم لما يمر بهم من فوائد، وشوارد، وبدائع؛ من: نص عزيز، أو نقل غريب، أو استدلال محرّر، أو استنباط دقيق، وغيرها، يجمعون تلك المقيدات في دواوين لهم فيها مسالك في التسمية، فتسمى: بالفوائد، أو التذكرة، أو الزنبيل، أو الكُنَّاش، أو المخلاة، أو الفنون، أو السفينة، أو الكشكول. ينظر: علي بن محمد العمران، مقدمة تحقيق بدائع الفوائد لابن القيم 5/1.

3 - منشور باسم: أحمد بن يحيى الونشريسي ومخطوطه: كتاب الفوائد.

4 - مخطوط الفوائد ص: 1، نقلاً عن: المرجع نفسه ص: 150. (بحث)

الطريق التصحيحي للسلوك الصوفي وعوائد أهله، وسيفرد الباحث فصلا عما تضمنه المعيار من أهم القضايا الخاصة بالتصوف.

8 وفاته رَحْمَةُ اللَّهِ:

لا تكاد الكتب تختلف في تاريخ الوفاة، فقد تُرنت سنة وفاته بحدث ألمّ ببلاد المغرب وهو استيلاء الفرنجة على مدينة وهران، يقول التنبكي:

"توفي عام أربعة عشر وتسعمائة [914هـ]، وفي هذه السنة استولى الفرنج على مدينة وهران⁽¹⁾، فك الله أسرها، وعمره نحو ثمانين سنة، أخبرنا بذلك صاحبنا الشيخ المسنّ مفتي فاس محمد بن قاسم القصار الفاسي، زادني بعض أصحابنا أن وفاته يوم الثلاثاء موفي عشرين من صفر"⁽²⁾.

وكذلك يؤرخها شهاب الدين المقرئ بقوله: "وكانت وفاة الإمام الونشريسي المذكور يوم الثلاثاء موفي عشرين من صفر من عام أربعة عشر وتسعمائة بمدينة فاس رحمه الله"⁽³⁾.

وقد خالف ابن عسكر في دوحة الناشر في سنة وفاته بقوله: "توفي رحمه الله في آخر العشرة الأولى والله أعلم بمدينة فاس"⁽⁴⁾، وقوله: "الله أعلم" تكفي في عدم توثقه من وفاة الونشريسي، وبينه على ذلك الحجوي بقوله: "توفي سنة 914هـ أربع عشرة وتسعمائة، وفي دوحة الناشر في آخر العشرة الأولى في القرن العاشر، إلا أن صاحب الدوحة لا يجرّ الوفيات"⁽⁵⁾.

وقد أقبر رَحْمَةُ اللَّهِ بمقبرة ذات الحمراء قرب ضريح سيدي ابن عباد⁽⁶⁾.

وينقل المقرئ في أزهار الرياض عن الفقيه أبي عبد الله محمد بن الحداد الوادي آشي ثم الغرناطي نزيل تلمسان⁽⁷⁾ رثاء يرثي فيه "الشيخ الإمام الحافظ بل حافظ الإسلام سيدي أحمد بن يحيى الونشريسي الأصل التلمساني نزيل فاس صاحب المعيار"، ومن ذلك قوله:

| | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| لقد أظلمت فاسٌ بل الغربُ كلُّه | بموتِ الفقيهِ الونشريسيِّ أحمدٍ |
| رئيسِ ذوي الفتوى بغيرِ منازعٍ | وعارفِ أحكامِ النوازلِ الأوحِدِ |
| له دُرْبَةٌ فيها ورأيٌ مسدّدٌ | بإرشاده الأعلامُ في ذاك تهتدي |

1 - ذكر ذلك: ابن القاضي، جدوة الاقتباس 157/1، ودرة المجال 92/1.

2 - التنبكي، نيل الابتهاج ص: 136.

3 - أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض 307/3.

4 - ص: 48.

5 - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 99/4.

6 - ينظر: مقدمة تحقيق كتاب مثلى الطريقة في ذم الوثيقة للسان الدين ابن الخطيب ص: 7، وأحالت الدار القائمة على نشر نص كتاب ابن الخطيب إلى مصادر لم أقف في تلك المصادر على مكان دفنه، والعهد على محقق الكتاب.

7 - محمد بن الحداد الشهير بالوادي آشي، أبو عبد الله، الأديب، الفقيه، نزيل تلمسان المحروسة، له شعر نقل منه المقرئ، استقر بتلمسان وتزوج من أسرة ابن مرزوق ثم آلت لمقاطعة. ينظر: المقرئ، أزهار الرياض 305/3.

وتالله ما في غربنا اليوم مثله
عليه من الرحمن أفضل رحمة
وقوله في رثائه أيضاً:

ولا من يدانيه بطول تردّد
تروح على مشواه فيضاً وتغتدي(1)

"أبعد ابن يحيى اليوم في الغرب عالم
ويعرف من فقه النوازل غايةً
وإن جئت للإنصاف لم يبق مثله
فإذ كان جاء الموت فالصبر والرضا

يطبق بالفتيا المفاصل مثله
يوقع منها ما به بان نبه
وهذا الجليل ليس يُنكر فضله
على ما قضى الخلاق فالحول حوله"(2)

1 - 306/3.

2 - المقري، أزهار الرياض 306/3.

المطلب الثاني: محنة الونشريسيّ وبعدها الدّعوي

1 خروج الونشريسي من تلمسان:

يعدّ الإمام الونشريسي من العلماء الذين آثروا الحق على غيره، فلم يكن له طمع في أعراض الدنيا من مال أو جاه أو منصب، فقد كان له موقف من السلطان وأتباعه، فلم يؤثر عنه أنه أتى أبوابهم، أو طرق مجالسهم، مع مكانته العلمية الكبيرة في تلمسان وشهود العلماء له بالضلوع والتفنن.

وتنقل المصادر أنه قد حصلت له كائنة من جهة السلطان يقول عنها التنبكتي: "ثم حصلت له كائنة من جهة السلطان في أول محرم عام أربع وسبعين، فانتهبت داره وفرّ إلى مدينة فاس فاستوطنها"⁽¹⁾.

والسنة التي خرج فيها تشير إلى أنه بلغ الأربعين سنة من عمره، وكان السلطان آنذاك المتوكل على الله محمد بن أبي ثابت الزياني الذي يوصف بأنه سلطان مضطرب في مزاجه لا يثق بأحد يشك فيمن حوله⁽²⁾، بل إنه يعزل من كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر في إطار ما يخالف سياسته ولو كانت باطلا⁽³⁾، وكانت الفوضى قد عمت أيام حكمه، واستولى العدو على سواحل الجزائر، وقد أمر هذا السلطان بنهب داره فخرج الونشريسي إلى فاس⁽⁴⁾.

يقول المؤرخ أبو القاسم سعد الله:

"اشتهر هو -أي الونشريسي- بشدة الشكيمة في الدين وعدم الخشية في سبيله من أحد، لذلك لم يكن له مع أمراء وقته اتصال كبير، رغم إلحاحهم عليه ودعوتهم له، ولعل هذا الموقف المتصلب والمتجاني عن أمراء وقته هو الذي أدى إلى حصول ما حصل له مع سلطان تلمسان في وقته... ومن أجل ذلك توجه إلى فاس فاتح سنة 874هـ مهاجرا بأسرته وعلمه، فخسرته بلاده وقومه"⁽⁵⁾.

1 - نيل الابتهاج ص: 135،

2 - ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1/124 في الهامش.

3 - يقول عبد الباسط بن خليل في رحلته متحدثا عن السلطان المتوكل: "وفيه في ثامنه -أي في يوم الثامن من شهر محرم سنة 871هـ- ورد ظهير وهو الذي كالتوقيع ببلادنا هذه مكتتب من تلمسان عليه خط السلطان صاحبها محمد بن أبي ثابت المتوكل على الله بتقديم إنسان من أهل وهران في خطابة جامع البيطار بها، وصرف صاحبنا الشيخ الفاضل العالم العامل الصالح أبي عبد الله محمد القصار... وكان السبب في صرفه كلام بلغ السلطان المذكور عنه فيه أمر بمعروف ونهي عن منكر فلا حول ولا قوة إلا بالله" ص: 65، وفي هذا النص دليل على ما ذكر أعلاه من تسلط هذا السلطان على العلماء الذين يصدعون بالحق، فقد عزل القصار، ولا يبعد أن تكون أسباب قريبة جعلت من الونشريسي ضحية ظلمه، خصوصا أن الونشريسي في عاصمة ملكه تلمسان، لا كما هو حال القصار الذي كان في وهران.

4 - مقدمة تحقيق كتاب المعيار، 1/ج.

5 - تاريخ الجزائر الثقافي 1/57.

وأما أحمد بوطاهر الخطابي⁽¹⁾ فيقرن بين أحداث تاريخية وخروج الونشريسي من تلمسان، حيث كان الإسبان قد احتلوا مدينة بونة، وحاول البرتغال احتلال وهران للمرة الثانية، دون أن يحرك الحكام ساكننا، وكذلك معاناة أهل الأندلس التي كانت في أيامها الأخيرة، وكذلك الحروب الداخلية التي كانت بين الزيانيين و الحفصيين، التي كانت مبنية على التخوين لكل من والى أحد الطرفين على الآخر، وفي خضم هذه الأحداث لا بد لعالم في وزن الونشريسي أن تكون له مواقفه، ولذلك نجد الخطابي يقول: "كما يحتمل أن الونشريسي أتهم بالتحريض على مشايعة الملك الحفصي ومبايعته له، أو على الأقل كان من الذين رحّبوا به أثناء قيامه بحملة تأديبية، معلقين عليه آمالهم أن يعمل على طرد العدو من شواطئهم بعد أن يؤسوا وتيقنوا من عجز أبي ثابت"⁽²⁾.

ونجد البوعبدلي يقول عن محنة الونشريسي: "إذ لم يفارق أحمد بن يحيى الونشريسي بلاده تلمسان إلا مكرها، وذلك أنّ ملكها أبا عبد الله محمد بن ثابت المتوكل على الله، الذي اشتهر بتشجيعه للعلماء ورعايتهم إذ في عهده ظهرت تأليف قيمة من بينها (الدر والعقيان في تاريخ دولة بني زيان) للحافظ التنسي، و(الدر المكونة في نوازل مازونة) ليحيى أبي زكرياء المغيلي المازوني، ورُغم ما اشتهر به فقد حاول إخضاع أحمد بن يحيى الونشريسي فصادر أمواله واقتحم عليه داره فهدمها، وكان أمكنه التسلل منها فمرّ عليه الخطر بسلام"⁽³⁾، ومن خلال هذا النص نرى أن البوعبدلي يحاول أن يضيفي على السلطان المتوكل هيبة الملك المعظم للعلم؛ مع أن الأصل في هذه الكتب أنها هدايا للسلطان، وهذا لا يدل على تزلف أصحابها الأعلام فهذا الأمر كان ظاهرة موجودة في الأعصار السابقة، فقد كانت التأليف تؤلف إما بأمر من السلطان أو بلا أمر منه، ثم يهديها المؤلف له خصوصا إذا كان من ذوي المناصب في الدولة، ولم يؤثر عن المتوكل أنه خص العلماء بمجلس كما كان يفعل من سلفه، بل كان عصره عصر فوضى، وقد تطرقنا للعلماء في عهد الونشريسي وعلاقة بعضهم بالسلطان.

ولكن يبرر موقف البوعبدلي ما وجدته -رحمه الله- من مخطوط نفيس لكتاب: الدرر المكنونة في نوازل مازونة منقول من نسخة مؤلفه المازوني، وعليه تقريظ الونشريسي قبل هجرته إلى فاس بخطه رَحْمَةُ اللَّهِ⁽⁴⁾، إذ يقول الونشريسي في هذا التقريظ عن سبب انتقال المؤلف يحيى المازوني إلى تلمسان - كما قرأه البوعبدلي في المخطوط -:

- 1 - محقق كتاب إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك.
- 2 - مقدمة تحقيق كتاب: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك ص: 13.
- 3 - الأعمال الكاملة للمهدي البوعبدلي 354/1.
- 4 - وهو تقريظ ترجم فيه الونشريسي للمازوني ترجمة وافية -حسب وصف البوعبدلي- وذكر أنه تلميذ للمؤلف، وهو مؤرخ سنة 871هـ، وقد اطلع البوعبدلي على المخطوط في خزانة عبد القادر بن يسعد البرذعي، وسماه البوعبدلي تقريظا؛ لعله لوقوعه في أول المخطوط. ينظر: المهدي البوعبدلي، الأعمال الكاملة للبوعبدلي 56/3.

"حين أورد هذا الشيخ حضرته العلية صحبة ركابه وجعله أحد مشيخته الأعلام المشاورين بقصره المنصور وعلى بابيه، وما هو الآن بها يقرئ ويفيد ويعيد"⁽¹⁾.

وعليه فدعوة المازوني إلى تلمسان جاءت من لدن السلطان المتوكل، فكان من البوعبدلي أن يرى أن المتوكل صاحب اهتمام بالعلماء والعلم والتأليف، ولكن تظلّ الحقائق التاريخية أكثر بعدا عن ذلك.

وفي هذا النص يشير الونشريسي إلى السلطان المتوكل بقوله: "حضرته العلية"، ولا ريب أن من عادتهم ذكر ملوكهم بألفاظ الفخامة والمهابة، وهذا ليس رضا من الونشريسي بأفعال المتوكل، ولكن يظل من الآداب التي يتأدب بها العلماء مع السلاطين وإن كانوا ظلمة، وله ألفاظ في المعيار مثل هذه عند ذكر الملوك.

ثم لما ذهب إلى فاس "لقي من حفاوة فقهاءها وإقبال طلبتها عليه ما أنساه الغربية وجعله ينسجم في بيئته الجديدة انسجاما تاما"⁽²⁾، يقول ابن القاضي: "نزل مدينة فاس سنة أربع وسبعين وثمانمائة (874هـ)، حدثني أبو راشد اليدري أنه لما قدم مدينة فاس نزل عند الأستاذ محمد الصغير، وعمل له بالقرى مخفية من الكسكسو عليها الموز، وهو السلوى على قول"⁽³⁾ حيث أكرموه بأجود طعامهم حتى إن ابن القاضي قد نقل ذلك في ترجمة الونشريسي للدلالة على الحفاوة التي حظي بها.

② البعد الدّعوي في محنة الونشريسي:

• بين المبدأ والواقع:

من النظرة الدّعوية نجد أن محنة الونشريسي تعكس طوية الإمام ومدى تمسكه بمبادئه، فقد كان ذا مواقف متفقة مع الشريعة التي عاش حياته ينافح عنها، سواء كانت تلك المواقف سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، فمتى ما وقع الداعية في تصادم بين الواقع والمبدأ فإن ذلك يظهر ما في سريره من ثبات، ومدى قوته في الحق، والاستمرار على الثبات على المبادئ التي يعتقد صحتها. وهذه المصادمة من شأن المصلحين الذين لا يرضون بالواقع المخالف لما يعتقدون، فكيف يعيش في مجتمع يملؤه الفساد دون أن تظهر عليه بوادر الإصلاح من خلال قلمه، وقد رأينا أن الونشريسي خصص في الجزء الثاني كلاما عن البدع التي تجتاح المجتمع آنذاك فحسن بعضها وقبح بناء على قريها من أصل الشرع وبعدها، ولم يتوقف على البدع بين الناس العامة بل تعداها إلى بدع الملوك والحكام، وهذا دليل على التصادم الذي حصل بين واقعه ومبادئه رحمه الله، فكان إيثاره للحق واضحا في نقده المسطور في المعيار.

1 - المرجع السابق.

2 - محمد حجي، مقدمة تحقيق كتاب المعيار، 1/ج.

3 - جذوة الاقتباس 156/1.

• آثار القوة في الحق:

تجعل المصادمة بين المبدأ والواقع الإنسان يتعرض للأذية في سبيل ذلك المبدأ الحق، فنجد الونشريسي المهاجر منظوما في سلسلة كانت بدايتها أول مهاجر لله في محنته وهو سيدنا إبراهيم عليه السلام، إذ في ذلك انتهاج لمنهجهم واتباع لسيرهم الدعوي المحفوف بالسنن الإلهية الشديدة الوقع على الدعاة، حيث قال الله تعالى على لسان إبراهيم بعد أن جاوزوا الحد في الأذية برميته في النار: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَّهْدِينِ﴾⁽¹⁾ وقال سبحانه: ﴿فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁽²⁾، قد حرقت دار الونشريسي، ونحبت من الغوغاء، وطرد، بل وتعرض لأناس سرقوا منه متاعه، ولكن الله أبدل ذلك كله بما يسره، وتطيب به نفسه رحمه الله تعالى.

• إثبات الحق على الخلق:

ضرورة التمسك بالحق والدعوة إليه بإصرار مهما كان الصراع قويا بين أهل الباطل الكثر الأقوياء غالبا وأهل الحق القليلي العدد والعدة غالبا، حتى لو كان أصحاب الباطل ملوكا أو أصحاب جاه وسلطان، لأن الولاء لله وللحق هو الولاء، و"على الدعاة أن تكون لهم رغبة أكيدة وشديدة في إقناع الخصوم بالحق، واتخاذ كل الأساليب والوسائل المشروعة في سبيل الوصول إلى هذا الإقناع، ولذلك درجات منها:

• تعرية الباطل وكشف فساده وضرره.

• مقارنة الحق بالباطل كوسيلة من وسائل الإقناع.

• البحث عن الأدلة والأسانيد التي تؤيد الحق وتهدر الباطل حتى يتم الإقناع.

الإيمان بالله لا يكفي فيه التقليد والتبعية عن غير بصر وبصيرة، وإنما يجب أن تتضح عقائد الإيمان بالدليل والبرهان، وأن يستقر هذا الإيمان في القلب، وأن يصدق العمل، وذلك هو الأسلوب القرآني: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾⁽³⁾ (4).

1 - سورة الصافات، الآية: 99.

2 - سورة العنكبوت، الآية: 25.

3 - سورة النحل، الآية: 125.

4 - علي عبد الحليم محمود، فقه الدعوة إلى الله 34/1.

المطلب الثالث: المنهج الدعوي عند الونشريسي

لعلّ من أهم أركان منهج الونشريسي الذي تتضح معالمه الدعوية في حياته ارتكاز على الوسائل الدعوية المستخدمة لإيصال رسالته، وإلا فالمنهج الدعوي يحتاج إحاطةً بنقاط كثيرة يضيق البحث بالتطرق إليها، لذلك نذكر أهم الوسائل الدعوية الأبرز المعنى بها في عصره من قبله وغيره من العلماء، ومنها:

1 مؤلفاته:

يصف الدارسون أن التأليف في القرن التاسع كان من الظواهر التي ميّزته عن القرون التي بعده، وهي ظاهرة ثقافية في المجتمع المغربي تدل على كثرة العلماء ورواج سوق العلم، وقد أفرد المؤرخ الجزائري بالقاسم سعد الله من كتابه: (تاريخ الجزائر الثقافي) الجزء الأول - من أجزاء كتابه العشرة - عن القرن التاسع وأتى فيه بالكثير من المؤلفات التي صنّفها علماء ذلك القرن وقد قال واصفاً قرن الونشريسي بقوله:

"ويعتبر إنتاج القرن التاسع، رغم ذلك، من أوفر إنتاج الجزائر الثقافي، ومن أخصب عهدها بأسماء المثقفين (أو العلماء) والمؤلفات، وفي إحصاء سريع أجرئته لأسماء العلماء المنتجين خلال القرن التاسع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر وجدت أن عددهم في القرن التاسع يفوق أعدادهم في القرون الباقية متفرقة"⁽¹⁾.

والونشريسي لا ينفك عن أهل عصره متفاعلاً معهم متأثراً بما شاع في أوساطهم من علوم، إذ كان يغلب عليهم علوم الشريعة على حساب العلوم التجريبية، وقد تخصص الونشريسي في الفقه تأليفاً وتدريساً، فانبهر له حتى صار حامل لواء المذهب؛ لحفظه وقوة استحضاره، ولم يأت بعده أحد في مرتبته التي بلغ شأوها، فلذلك نجد تأليفه تدور حول الفقه المالكي على الخصوص، وبعضها في التراجم واللغة، ولا نجد منه قد صنّف في العقيدة تصنيفاً مفرداً.

وكان رحمه الله عالي الهمة في التأليف، اجتمعت له نفس صبورة، ومكتبة علمية ضخمة، وهي مكتبة إحدى طلبته وهو العلامة أبو عبد الله محمد الغرديس التغلبي، فانتفع بخزانة هذا الرجل؛ "لاحتوائها على تصانيف الفنون، بما استعان في تصنيف كتابه المعيار، سيما فتاوى فاس والأندلس، فإنما تيسرت له من هذه الخزانة"⁽²⁾.

ونجد الونشريسي في جانبه الدعوي لا يقف على الكتب التي سطرها العلماء من غير أن يضع بصمته من مدح أو تصحيح أو نقد، ونجد هذا ظاهراً في المعيار، ومن أمثلة ذلك ما ينقله المقرئ في نوح الطيب عنه رحمه الله ما كتبه على ظهر النسخة الخاصة به من رسالة الوزير ابن الخطيب الموسومة

1 - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 39/1.

2 - التنبكي، نيل الابتهاج ص: 135، وينظر: المنجور، فهرس أحمد المنجور ص: 50.

بـ(مثلى الطريقة في ذم الوثيقة) - حيث كان موضوعها حول استنقاص الموثقين⁽¹⁾ - يكتب ما نصه: "الحمد لله، جامع هذا الكلام المقيد هذا بأول ورقة منه كد نفسه في شيء لا يعني الأفاضل، ولا يعود عليه في القيامة ولا في الدنيا بطائل، وأفنى طائفة من نفيس عمره في التماس مساوئ طائفة بهم تستباح الفروج، وتملك مشيدات الدور والبروج، وجعلهم أضحوكة لذوي الفتك والمجانة، وانتزع عنهم حجاب الصدق والديانة، سامحه الله تعالى وغفر له، قال ذلك وخطه يميني يديه: عبید ربه أحمد بن يحيى بن محمد بن علي الونشريسي خار الله سبحانه له"⁽²⁾.

وهذه مؤلفاته التي وقف عليها الباحث في الكتب التي ترجمت له:

● الفقه

1. أسنى المتاجر في بيان من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر⁽³⁾.
2. إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك⁽⁴⁾، واسمه عند بعضهم: القواعد في فقه المالكية⁽⁵⁾، و"قواعد المذهب"⁽⁶⁾، و"القواعد في الفقه"⁽⁷⁾.
3. تعليق على ابن الحاجب الفرعي في ثلاثة أسفار⁽⁸⁾.
4. حل الريقة عن أسير الصفقة⁽⁹⁾.
5. درر القلائد وغرر الطرر والفوائد⁽¹⁰⁾، وهي تعليقات لأبي عبد الله المقرئ (الجدّ) على مختصر ابن الحاجب الفرعي، جمعها الونشريسي من خط صاحبها.
6. عدّة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق في مجلدين⁽¹¹⁾، وعند بعضهم: عدّة الفرق في تلخيص ما في المذهب من الجموع والفرق⁽¹²⁾.

1 - ينظر: مقدمة تحقيق: مثلى الطريقة في ذم الوثيقة ص: 6 عن سبب تأليف ابن الخطيب لرسالته.

2 - المقرئ، نفع الطيب 278/6.

3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 119/2، وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين 325/1.

4 - ينظر: الزركلي، الأعلام 269/1، وابن عسكر، دوحة الناشر ص: 47، ومحمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس 123/2.

5 - ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 136، يقول التنبكتي: "صغير محرر"، والزركلي، الأعلام 269/1.

6 - ابن القاضي، جذوة الاقتباس 156/1، ودرة المجال 92/1.

7 - ابن القاضي، جذو الاقتباس 157/1.

8 - ينظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين 205/2، والتنبكتي، نيل الابتهاج ص: 135، يقول التنبكتي: "ووقفت على بعضه"، ومحمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس 123/2.

9 - ينظر: محمد حجي، مقدمة تحقيق المعيار 1/هـ.

10 - هكذا اسمه في المطبوع والمخطوط المعتمد عليه، وقد طبع في حاشية: جامع الأمهات لابن الحاجب. بتحقيق: أبي الفضيل العمراني الطنجي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط: 1، 2004م.

11 - ينظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين 205/2.

12 - ينظر: الموسوعة المغربية للأعلام البشرية 157/3.

7. الفروق في مسائل الفقه⁽¹⁾، و"تأليف في الفروق"⁽²⁾.
8. القصد الواجب في معرفة اصطلاح ابن الحاجب⁽³⁾.
9. كتاب تجريد حدود ابن عرفة الفقهية⁽⁴⁾.
10. المختصر من أحكام البرزلي⁽⁵⁾.
11. المعيار المعرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب⁽⁶⁾.
12. الواعي لمسائل الأحكام والتداعي، ذكره الونشريسي في كتابه: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك⁽⁷⁾.
13. الولايات الخطط الشرعية⁽⁸⁾.

● الأسئلة والأجوبة والردود:

14. إضاءة الحلك في الرد على من أفتى بتضمين الراعي المشترك وهي رسالة صغيرة⁽⁹⁾.
15. المبدي لخطأ الحميدي⁽¹⁰⁾، وهي رسالة صغيرة في الدر على فتوى في إحدى مسائل النكاح، ردّ فيه على الشيخ عبد الرحمن بن سليمان الحميدي (ت: 894هـ)⁽¹¹⁾.
16. الأسئلة والأجوبة، ضمنه أسئلة واستشكلات كان قد بعث بها إلى شيخه أبي عبد الله القوري سنة 871هـ وقد ضمّن الكثير منها في أبواب المعيار⁽¹²⁾.

-
- 1 - ينظر: الزركلي، الأعلام 269/1، والتنكي، نيل الابتهاج ص: 136.
 - 2 - ابن القاضي، جدوة الاقتباس 157/1.
 - 3 - منشور في العدد الخامس من أعداد مجلة قطر الندى العلميّة المحكّمة، الصادر في شهر المحرم 1431هـ/يناير 2010م، وأعاد نشره مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، في مقدّمة كتاب الجامع بين الأمهات، لابن الحاجب سنة 1431هـ/2010م.
 - 4 - طبع بتحقيق: أنوار الحسين وأحمد الأشقر، طبعته: دار أروقة للدراسات والنشر - عمان، 2016م.
 - 5 - الأعلام 269/1
 - 6 - ينظر: ابن القاضي، جدوة الاقتباس 157/1، ومحمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس 123/2، وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين 205/2، والزركلي، الأعلام 269/1، ودرة المجال 92/1.
 - 7 - ينظر ص: 261 من الكتاب المذكور.
 - 8 - ينظر: الزركلي، الأعلام 269/1.
 - 9 - ينظر: الونشريسي، المعيار 348/8، قال الونشريسي: "ألّفْتُ في المسألة تأليفاً مفيداً جداً... سمّيته بإضاءة الحلك، والمرجع بالدرك، على من أفتى من فقهاء فاس بتضمين الراعي المشترك".
 - 10 - ينظر: بالقاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 131/1، قال عن النسخة التي وقف عليها: "وقد ضمنه آراء هامة في الاجتهاد وشرور الزمان وهاجم فيه المتصوفة".
 - 11 - قال صاحب الموسوعة: "يقع في نحو كراسة، طبع بفاس في 8 صفحات، ويوجد رد آخر: (المبدي لخطأ الحميدي)، طبع أيضا بفاس في 24 صفحة" 157/3.
 - 12 - ينظر: الونشريسي، المعيار 203/1، 302/1، 41/3، وغيرها.

17. كتاب الأجوبة، جُمعت فيه أجوبته، وأضيف عليها مسائل بعث بها إليه أبو عبد الله محمد القلعي، تسمى بـ"المسائل القلعية"، يقول ابن مريم في ترجمة القلعي: "وله أسئلة تزيد على الخمسين مسألة تسمى بالقلعية، وقد انتفع الناس بها كثيرا، بعث بها إلى مدينة فاس فأجاب عنها أحمد بن يحيى الونشريسي" (1).
18. نفائس الأنفاس في مجاوبة عالم مكناسة وفاس، ذكره الونشريسي في أول كتاب المبدئي لخطأ الحميدي (2).

● اللغة:

19. شرح الخرجية في العروض (3).

● التراجم:

20. فهرس الونشريسي، قال ابن مخلوف: "ولأبي العباس الونشريسي كناشة" (4) يذكر فيها شيوخه، "فهرسة جمع فيها شيوخه" (5)، ويذكر ابن منجور فهرسة الونشريسي من ضمن ما أجازته فيه ابن الونشريسي، حيث كتبها الونشريسي لأحد تلامذته (6).
21. القول المنيف في ترجمة أبي عبد الله الشريف (ت: 771هـ)، وهو تلخيص لكتاب أحد التلمسانيين (7).
22. وفيات الونشريسي (8).
23. تأليف في التعريف بأبي عبد الله المقرئ (9).

● الفوائد:

24. كتاب الفوائد (10).

-
- 1 - البستان ص: 271.
- 2 - أذنته من عبد الباهر الدوكالي، مقدمة تحقيق كتاب: المنهج الفائق للونشريسي ص: 8.
- 3 - ينظر، محمد حجي، مقدمة تحقيق المعيار 1/هـ.
- 4 - محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 641/1 في الطبقة التاسعة عشرة.
- 5 - محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس 123/2، وقف عليها الكتاني صاحب فهرس الفهارس يرويها عن ابن طاهر عن الفجيجي عن أبيه عن الونشريسي، ونقل منه نقولا كما في ترجمته لابن غازي 891/2.
- 6 - أحمد المنجور، فهرس أحمد المنجور ص: 12.
- 7 - ينظر: ابن مريم، البستان ص: 166.
- 8 - قال محمد حجي: "وهو ذيل لكتاب شرف الطالب في أسنى المطالب لأحمد ابن القنفذ القسنطيني، وتبتدئ وفيات الونشريسي بعام 701هـ وتنتهي عام 912هـ، أي قبيل وفاته بستين" مقدمة المعيار 1/هـ، وهو مطبوع.
- 9 - ينظر: المقرئ، نفع الطيب 207/5، ووقف على هذا التأليف الباحث: بنعلي محمد بوزيان وكتب مقالا بعنوان: "التعريف بالمقرئ لأبي العباس الونشريسي" في مجلة دعوة الحق، العدد 332، 1997م.
- 10 - ينظر: سعيدة العلمي، أحمد بن يحيى الونشريسي ومخطوطه "كتاب الفوائد" (مقال)، وعبد العزيز بنعبد الله، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية 157/3 يقول عنه: "في نحو خمس كراريس".

• التوثيق:

25. المنهج الفائق في أحكام الوثائق⁽¹⁾، "ووثائقه المسماة: بالفائق في أحكام الوثائق"⁽²⁾، "الفائق في الوثائق"⁽³⁾، المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق⁽⁴⁾.
26. غنية المعاصر والتالي على وثائق الفشتالي⁽⁵⁾، أو غنية المعاصر والتالي في شرح فقه وثائق أبي عبد الله الفشتالي⁽⁶⁾.

• ومن طرره التي كتبها:

27. طرر على رسالة ابن غازي الموسومة بـ: الإشارات الحسان، نقلها كاملة المقرري في أزهار الرياض⁽⁷⁾.
28. تقديمه لكتاب نوازل المازوني، فقد قرّظه في حياة المؤلف كما يبين ذلك المهدي بوعبدلي في مقال كتبه⁽⁸⁾.

② نظمه:

لا شك في أن فصاحة الونشريسي، وتمكنه من سلب قلوب من يحضر درسه بها تنم على قدرته على نظم الشعر، ولكن نظمه اقتصر على التخصص الذي شغل حياته كلها وهو الفقه، وقد وقف الباحث على بيتين نقلهما ابن القاضي في ترجمة الونشريسي وهما قوله:

"إن التهايو في الغلات ممتنع
وجاز في خدمة إن لم يكن طول
وفي أزرع وفي السكنى أجز ككرى
وجاء عن مالك في اليوم تسهيل"⁽⁹⁾

③ دروسه العلمية:

كان الونشريسي دؤوبا في التدريس، باذلا الجهد في ذلك، فهو من الذين لا يتوقفون عن التدريس في فصل من فصول العام كما يفعل بعض المدرسين في فاس، حيث حصلت له مع

1 - ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص:136، وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين 205/2، والزركلي، الأعلام 269/1.

2 - التنبكتي، نيل الابتهاج ص:136، يقول التنبكتي: "ولم يكمل".

3 - ابن القاضي، جذوة الاقتباس 156/1، ودرة الحجال 92/1، ومحمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس 123/2.

4 - ينظر: عبد العزيز بن عبد الله، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية 157/3، يقول المؤلف: "وقد طبع على الحجر بفاس 12992هـ / 1875م".

5 - ينظر: ابن القاضي، جذوة الاقتباس 157/1 بقوله: "شرح وثائق الفشتالي"، ومحمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس 123/2، وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين 205/2، والزركلي، الأعلام 269/1.

6 - ينظر: عبد العزيز بن عبد الله، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية 157/3، قال مؤلفه: "طبع على الحجر بفاس مرتين في 508 و 418 صفحة".

7 - 65/3-84.

8 - ينظر: الجوانب المجهولة من ترجمة حياة الإمام الونشريسي ص:19. (مقال)

9 - جذوة الاقتباس 157/1.

الورياغلي⁽¹⁾ حادثة ينقل الونشريسي فيها ما آلت إليه أوضاع التدريس، وانتقاده رَحْمَةُ اللَّهِ لتلك الأوضاع، فيقول في خطابه لعلماء تلمسان:

"... إنَّ إمام المسلمين -أيده الله ونصره- قدَّمني لتدريس الفقه بمدرسة والده، وأخَّر عنها آخر -وهو الورياغلي- بعد أن قرأ بها شهرين أو ثلاثة من السنة التي وقع بها التقديم والتأخير، وعادة المؤخَّر وكثير من مدرسي البلد والناحية الاقتصار على ذلك المقدار من الزمان أو ما يقاربه، إلا ما شدَّ منهم من غير استنادٍ منهم في بطلالة بقية شهور العام إلى نصِّ قاطع من المحيِّس، ولا ظاهر يقتضي ذلك، وشرعت في الإقراء هنالك إثر التولية، وعرفت إن رزقت الإعانة أن لا أنحو منحى القوم في البطلالة المذكورة، رغبةً في الوقوف مع غرض المحيِّس، وإيثار لقصده الجميل ما أمكن"⁽²⁾.

وسبب اعتراض الونشريسي عليهم أنهم خالفوا قصد المحيِّس من تحبيسه وهو ديمومة الدراسة، حتى لا تنقلب المدارس فنادق للطلبة -حسب تعبيره-، ومن منظور دعوي آخر يدل اعتراضه على ورعه والوقوف عند شروط المسلمين، وهذه الأسباب جعلته يأخذ على نفسه ألا يسلك مسلكهم، فكان مُنكبَّاً على التدريس، مخالفاً عادة أهل تلك البلد من الاقتصار على ثلاثة أشهر من العام، حيث "أكبَّ على تدريس المدونة وفرعي ابن الحاجب"⁽³⁾، و"كثيراً ما كان يدرس بالمسجد المعلق بالشراطين من فاس القرويين المجاور لدار الحُبس التي كان يسكن بها"⁽⁴⁾ وهذا يدل على أنه لم يقتصر على المدرسة التي كلفه بها الأمير، بل كان متصل الدرس حتى في المسجد المذكور بقرب داره، التي سكنها ابنه من بعده.

هذا من حيث اتصال درسه، أما من حيث الحضور فقد "كانت دروس الونشريسي حافلة وذات شهرة واسعة، ولا يعود ذلك إلى غزارة علمه وتمكنه من مادته فقط؛ بل يعود أيضاً إلى فصاحة قلمه ولسانه معاً"⁽⁵⁾.

وللونشريسي كرسي علمي في مسجد القرويين قد سمي باسمه: كرسي الونشريسي، ورثه ابنه الشهيد عبد الواحد عنه، وكراسي القرويين كراسٍ من نوع خاص وُقِفَتْ عليها أرباعٌ خاصة، وهي تختلف عن كراسي تدريس العامة، فجعلوا لكلِّ علمٍ كرسيّاً، وكل كرسي حوله حلقة تحيط به⁽⁶⁾، وقد خصَّص كرسي المدونة للونشريسي.

1 - أبو محمد عبد الله بن عبد الواحد الورياغلي أو الورياجلي (الجميم البربرية) قاضي قصر كتامة الفقيه الحافظ، أحد شيوخ أبي عبد الله محمد بن أحمد ابن غازي، تولى التدريس في إحدى مدارس فاس ثم خلفه الونشريسي، توفي سنة 894هـ، ينظر: فهرس ابن غازي ص: 111.

2 - المعيار 348/7.

3 - المنجور، فهرس أحمد المنجور ص: 50.

4 - المصدر نفسه.

5 - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1/135.

6 - ينظر: عبد العزيز بن عبد الله، معلمة الفقه المالكي ص: 292.

4 الردود العلمية:

للونشريسي تعقيبات وردود واختلافات مع العلماء سواء من علماء عصره، أو مع العلماء السابقين، والمطلع على هذا الاختلاف يلمس قوة الونشريسي الفقهية بين الحفظ والفهم للنصوص، وهو إمام بحق قلما لا يسلم له مخالفه.

ومن خلافاته الفقهية ما يذكره ابن القاضي في جذوة الاقتباس حول حادثة بين الونشريسي والورياغلي أحد الأساتذة في مدرسة بفاس، هذه الحادثة حصلت عام 876هـ كما يشير ابن القاضي أي بعد قدوم الونشريسي إلى فاس بستين، قال ابن القاضي في ترجمة الورياغلي: "قال ابن غازي: وأجاز لي في آخر ربيع الثاني عام ستة وسبعين وثمانمائة [876هـ]، وفي هذه السنة أحرر صاحب الترجمة -وهو: أبو محمد عبد الله بن عبد الواحد الورياغلي⁽¹⁾ - عن بعض مدارس مدينة فاس، وقدم مكانه أحمد الونشريسي فتنازعا في المرتب من يستحقه منهما، فكتب الونشريسي إلى فقهاء تلمسان⁽²⁾ كشيخه العقباني قاضي الجماعة، وابن زكريا، والسنوسي، فأفتى كل منهم باستحقاق المقدم دون المعزول، ولما أتى فتاوى هؤلاء التلمسانيين أعطاهم علماء فاس الأذن الصماء، وقضوا بجرمان المولى، وكاد يموت غمًا، رحم الله الجميع بمنه وكرمه"⁽³⁾.

ولا ندري لم أعطى علماء فاس الأذن الصماء لفتاوى التلمسانيين، ولم ينقل لهم الونشريسي لهم كلاما حول هذه المسألة في المعيار، ولا يبعد أن الأمر كان فيه لوثة سياسية، وأما عن كون الونشريسي مات غمًا من هذه الحادثة فهذا لا يكون منه على مال زائل؛ لما عُرف عنه من إعراضه عن الدنيا، ولعلّه يكون ممّا فعله المدرّسون به على غربته في تلك الدار، ولم ينصفوه على الرّغم مما استنصر به من أجوبة التلمسانيين.

ونجد الونشريسي - في سياق اعتراضاته على الفتاوى - قد اعترض فتوى للتلمسانيين قد استنطقها منهم الحاكم حول إباحة نبش القبور لإنشاء سور للمدينة، قال في المعيار:

"قلت: من هنا نتعلم أن ما وقعت به الفتوى بتلمسان سنة ست وسبعين [أي 876هـ] من إباحة حفر القبور ونبشها لإنشاء سور أو برج مكانها مع عدم الضرورة الملجئة لذلك خطأ صراح، ولا يحل ولا يباح"⁽⁴⁾.

وهذه من الونشريسي قوة في وجه السلطان، وجرأة في الحق أمام أصحاب السلطة، بل والفقهاء، إذ أنكر حتى على من أفتى لهم بجواز نبش القبور مع جلالتهم رحمهم الله، إضافة إلى أنه ينبذ الفتوى المنطلقة من ضغوطات سياسية، فالأسوار بالنسبة لبني زيان في تلمسان في تلك الحقبة مهمة لرد العدو المنحدر عليهم من كل جانب.

1 - يذكر ابن مريم صاحب البستان أنه شيخ ابن غازي فقد ترجم له ابن غازي في فهرسه.

2 - وهذه المراسلة ينقلها الونشريسي في المعيار 347/7-354، في سؤال طويل يشرح فيه الونشريسي حجته ضد الورياغلي الذي وسمه بالمعزول والمؤخر كما تقدم من نص المعيار.

3 - 439/2-440.

4 - 329/1، 457/7، يقول محققو المعيار تعليقا على قول الونشريسي هذا: "قد يكون مثل هذا الانتقاد من أسباب غضب ملوك تلمسان على الونشريسي وخروجه إلى فاس".

ونجد رده واعتراضه على أحكام القضاة الجائرين في عصره فقد استعمل معهم ألفاظاً شديدة اللهجة في أجوبته عن نوازل رفعت إليه للنظر في أحكام حكموا بها باطلة، فقد جاءه سؤال للنظر في فعل بعض القضاة من الحكم في قضية توليج، فكان جوابه شديد اللهجة قوي الأسلوب، ونجده -رحمه الله- لم يورد السؤال المرفوع إليه حيث قال: "وكتب إلي من تلمسان صاحبنا الفقيه العدل أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الحوض يعلم بنازلة تظهر في الجواب"⁽¹⁾، وهم قضاة يعرفهم الونشريسي، وهو ترفع عن التصريح الذي يوقع في الخلافات بينه وبين أولئك القضاة، مع إيرادهم في الجواب ألفاظاً شديدة في حق من أخطأ منهم، حيث يقول: "وما حكم به القاضي هو قول مطرف وابن الماجشون ومالك وابن القاسم وهم فاحش"⁽²⁾، ثم يقول: "ولا يكابر فيه سوى جاهل غبي متعسف بليد"⁽³⁾.

ثم يحكم بنقض حكم القاضي الثاني بقوله: "فنقض القاضي الثاني لحكم الأول خطأ صراح، لا يسوغ بوجه، ولا يباح، لانبرام حكمه على وفق معلوم المذهب ومشهوره، وما هذا سبيله من القضايا والأحكام، لا سبيل إلى نقضها لأحد من القضاة والحكام، لما فيه من وهن القضاة، والضرر بالناس، وهو على خلاف النص والقياس"⁽⁴⁾.

ونجد الإمام الونشريسي يهتم بجوابه بنصيحة دعوية يظهر من خلالها أن مضمون هذا الفقه إنما هو الخلاص أمام الله يوم الدين، فكل كلام الفقهاء وأحكام القضاة يندرج تحت هذا المعنى الدعوي، وتوجيهها للقضاة له عمق دعوي في سياق النصيحة الخاصة للمسلمين، حيث يقول:

"وأرجو الله أن يجعل لكم بسببه فرجا ومخرجا حسناً فتفقهوا فيه لأنفسكم، واعملوا على ما يخلصكم مع الله يوم الحلول رمسكم. وأنتم أقعد منا بفقته المسألة. والله يحمل جميعنا على ما فيه رضاه ولا حول ولا قوة إلا بالله. قاله وخطه: المسلم عليكم كثيراً الراغب في بركة دعائكم وليكم في الله ومحبتكم في ذاته العبد المستغفر الفقير إلى الله تعالى أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي وفقه الله"⁽⁵⁾.

وأما اعتراضاته الفقهية فهي كثيرة مبثوثة في المعيار⁽⁶⁾، وهي اعتراضات مبنية على علم رصين وفهم للنصوص وأصول المذهب، خصوصاً مع المخالفين للمشهور منه، فقد عرف الونشريسي بتمسكه بمشهور المذهب وعدم مخالفته له⁽⁷⁾.

1 - المصدر نفسه 90/6.

2 - المصدر نفسه.

3 - المصدر نفسه.

4 - المصدر نفسه 91/6.

5 - المصدر نفسه 93/6.

6 - مثلاً: 22/1، 202/1، 319/1، 64/6، 260/11.

7 - نجد الونشريسي في مسألة تعدد الجماعات في الحرم المكي قد اعترض على فتاوى العلماء المالكية الذين أفتوا بالجواز في أوائل المائة السادسة ومخالفتهم للمذهب. ينظر: المعيار 202/1.

5 مراسلاته:

كانت بين الونشريسي وعلماء عصره مراسلاتٌ كعادة علماء تلك الأحقاب، والطلبة، بل والعامّة الذين كانوا يُزلون بساحة العلماء أسئلتهم مكتوبةً، قد يجوبون بها الأقطار، قاصدين الأعلام للإجابة عنها.

والمراسلات في حد ذاتها مبنية على: الرسائل، التي هي "خطاب مكتوب في غرض جزئي يبعث به صاحبه إلى آخر"⁽¹⁾، أي بين مرسل ومرسل إليه، وموضوعاتها كثيرة تشمل العلمي والأدبي⁽²⁾، إلا أن المقصود هنا الأسلوب العلمي الحاوي على موضوعات العلوم الشرعية المختلفة؛ لعلبته -أي الأسلوب العلمي- على الونشريسي فيما أثر عنه واهتم به حياته، تكون في قالب مباحثات وتساؤلات مخلوطة بألفاظ التبجيل والتعظيم ساعةً، وبألفاظ الشدة في الحق والذود على حياضه ساعة أخرى، وهي وسيلة دعوية مهمّة كان لها صداها في الأوساط العلمية، ورابط بين العلماء والمدعويين، ومن هذه المراسلات ما يلي:

• بين الونشريسي وابن غازي:

وهي مراسلة بين الونشريسي ومحمد بن أحمد بن غازي المكناسي الأصل، الفاسي الإقبار، شيخ الجماعة (ت: 919هـ)، وقد رفع إليه الونشريسي أسئلة في عدد من أبواب العلم، فجمع ابن غازي تلك الأجوبة في تأليف وسمها: (الإشارات الحسان المرفوعة إلى حبر فاس وتلمسان)، وسبب إيراد المقرئ للتأليف في كتابه (أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض) أنه كان قد أورد مسألة في مكان دفن ابن العربي المالكي، وقع فيها الوهم للقاضي عياض، فكانت من ضمن ما سأل عنه الونشريسي ابن غازي، وكذلك لكثرة الفوائد فيها، مع نقله ما كتبه الونشريسي في طرّة تلك الأجوبة.

وهذه المراسلة قال عنها المقرئ بـ"تأليف لطيف الجرم كثير العلم"⁽³⁾، ويقول في آخرها واصفا لها: "انتهى التأليف العجيب للشيخ العلامة أبي عبد الله ابن غازي"⁽⁴⁾، ولم ينقل المقرئ نص الأسئلة التي أرسلها الونشريسي، ولكنها كانت متنوعة لخصها ابن غازي بقوله:

"في أمر سعيد -أي ابن المسيب- بُرداً بإسكات عمر بن عبد العزيز، أو إخراجهم من المسجد، هل كان ذلك في خلافة؟ أو في إمرته بالمدينة؟ ومن بُردٌ هذا؟ ومن عرّف به؟ ومن قال بإسلام أبي

1 - أحمد الشايب، الأسلوب ص: 113.

2 - ينظر: محمد نبيه حجاب، بلاغة الكتابة في العصر العباسي ص: 89، حيث يقسم الكتابة إلى أدبية وعلمية، فالأدبية تثير العاطفة بجمالها، وتحرك المشاعر ببلاغتها، أما الكتابة العلمية فهي تتناول حقائق العلوم، وعلم الدعوة يحتاج هذه الألوان الكتابية في مواضع مختلفة منه، فالعلمية في مواضع التأصيل، والأدبية في مواضع التأثير.

3 - المقرئ، أزهار الرياض 65/3.

4 - المصدر نفسه 87/3، وقد وقع الخطأ في التاريخ المذيل به الرسالة في المطبوع بقوله: "وكتب في أوائل ذي الحجة الحرام خاتم عام سبعة وثمانين وتسعمائة 987هـ"، وابن غازي قد توفي سنة 919هـ، والصحيح: عام سبعة وثمانين وثمانمائة 887هـ.

طالب غير المسعودي؟ ومن أبو العباس العشاب؟ الذي نقل عنه ابن عرفة في فصل الاستثناء من كتاب الطلاق؟ ومن الأبلبي المصري؟ وهل ألف أحد في التعريف برجال أهل السنة والمعتزلة؟⁽¹⁾ ويتضح من خلال الأسئلة دقة الونشريسي في العلم، فهو مهتم بالتراجم وأحوال الرجال، وخصّ ابن غازي بسؤاله عنها لأنه صاحب باع في علم الحديث، وكذلك مهتم بعلم الكلام وطوائف المتكلمين، ومن خلال الطّرر نجد آراء الونشريسي التي اهتدى إليها بعد جواب ابن غازي، ولعلها ما استقر عليه رأيه في تلك المسائل التي رفعها، خصوصا في مسألة إيمان أبي طالب فهو يرد قول المسعودي -الذي سأل عنه- كما يتضح ما نقله المقري من طرره على جواب ابن غازي، فلا بد أن تكون كتابته لها بعد سنة المراسلة أي بعد سنة 887هـ.

• بين الونشريسي وشيخه أبي عبد الله محمد القوري:

وهي مراسلة علمية تتضمن بعض الأسئلة التي نثرها الونشريسي حسب أبواب الفقه في المعيار، وقد بعثها له سنة 871هـ، وإلى هذه المكاتبة بينهما يشير الونشريسي في المعيار بقوله: "وكتبت من تلمسان في جمادى الأولى من سنة إحدى وسبعين وثمانمائة (871هـ) إلى شيخ الفتوى بالمغرب الشيخ أبي عبد الله محمد بن قاسم القوري أسئلة عن عدة مسائل"⁽²⁾، وعليه فقد بيّن في وفياته أن القوري شيخه بالمكاتبة⁽³⁾، مع أنّ الونشريسي لم يرض عن بعض أجوبته فقد عقّب على أحدها بقوله: "فانظر هذا الجواب فإنه لم يكشف الغم عن شيء من فصول السؤال ولا مسّ محل الإشكال بحال، والله المرشد"⁽⁴⁾، ولكن يظل القوري شيخه بل وشيخ الجماعة في وقته بفاس.

• مراسلته لعلماء تلمسان:

بعد أن نزل الونشريسي بفاس كان مكتملا في شخصيته العلمية، له صيت بين أهلها وعلمائها وطلبتها، لذلك كلّفه أمير المسلمين في فاس بالتدريس في إحدى مدارسها سنة 876هـ⁽⁵⁾، ولم يكن الأمر سهلا في مواجهة بعض الصعوبات مع العلماء المدرسين، قال الونشريسي: "وكتبت إلى تلمسان سنة ست وسبعين وثمانمائة أسأل شيخنا الإمام القاضي العلامة أبا سالم سيدي إبراهيم بن قاسم بن سعيد بن محمد بن محمد العقباني، عن نازلة نزلت"⁽⁶⁾، وينقل ابن القاضي في جذوة الاقتباس سبب المراسلة التي بينه وبين علماء تلمسان - كما ذكر آنفا - حول ما حصل بينه وبين الورياغلي من تنازع في مرتب الأحباس على التدريس، قال ابن القاضي: "فكتب الونشريسي إلى فقهاء تلمسان كشيخه العقباني قاضي الجماعة، وابن زكري، والسنوسي، فأفتى كل منهم..."⁽⁷⁾ وهذه الفتاوى بعثوها للونشريسي

1 - المصدر نفسه 66/3.

2 - 41/3، 203/1، 320/1.

3 - ص: 104.

4 - المعيار 203/1.

5 - ينظر: المصدر نفسه 347/7.

6 - المصدر نفسه 348/7.

7 - 439/2-440. وينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 234.

وضمنها المعيار في نوازل الحُبس⁽¹⁾ مع نص مراسلته لهم، ولم تشفع له هذه الأجوبة عند علماء فاس. وما دُكر من مراسلات أعلاه كان الونشريسي هو السائل، أما في مراسلاته التي أجاب فيها عن أسئلة من سأله فهي كثيرة متناثرة في المعيار⁽²⁾، في مختلف أبواب الفقه والأصول، ولا نبالغ إذا قلنا إن المراسلات العلمية ظاهرة في عصر الونشريسي، على مستوى الخاصة والعامة، وهي باب تختلف طبيعته عن النوازل، يحتاج إلى أفراد بحث خاص به في تلك الحقب.

1 - 348/7 وما بعدها.

2 - ينظر مثلا: 345/1، 349/3، 9/12 جواب مطول للونشريسي، وغيرها.



المبحث الخامس:

كتاب المعيار المعرب ومنهجيته

وفيه مطلبان:

المطلب الأول:

الكلام عن كتاب المعيار المعرب.

المطلب الثاني:

الكلام عمّا حواه المعيارُ من النوازل (منهجية الكتاب).



المطلب الأول: الكلام عن كتاب المعيار المعرب

1 اسم المعيار في كتب الترجمة ومعاجم الكتب:

لا يكاد الباحث يرى اختلافا في اسم المعيار بين المترجمين للونشريسي وهو "المعيار المعرب والجامع المُعَرَّبِ عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب"، ولكن إسماعيل البغدادي ينقل في: (إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون) اسم المعيار بصورة غير ناضجة في ذهنه، إذ إنه لم يطلع بلا شك على المعيار، فهو يسميه: "أفضية المعيار في التاريخ"⁽¹⁾، وفي موضع آخر يُدخل كتاب (إيضاح المسالك) ضمن المعيار بقوله: "من أفضية المعيار"⁽²⁾، وذكره في موضع آخر⁽³⁾ باسمه كاملا إلا أنه جعله في مجلد. وأما فؤاد سركيس فقد سمى ثلاثة كتب هي في حقيقتها المعيار وذلك بقوله: "جامعة المعيار"⁽⁴⁾ وهو الجامع من المعيار، ثم "المعيار المُعَرَّبِ"⁽⁵⁾ والصحيح المُعَرَّبِ، ثم "نوازل المعيار"⁽⁶⁾.

وعلى كلِّ فالملاحظ أن اسمه قد يذكر كاملا وقد يذكر مختصرا، ولا اختلاف عندهم في موسوعيته، وكبر حجمه.

ومن حيث ألفاظ التسمية: فاختيار الونشريسي لهذا الاسم لمعلمته النوازية لم يكن من غير علّة، فكلمة المعيار والعيار من (عاير) أو (عاور)، وبالوقوف على معنى الكلمة⁽⁷⁾ نجد أنها تدور على كون الشيء أساسا لغيره في الأكلة والمقاييس والأوزان، واستخدمها مجازا ليرفع من قدره، ويبين أهميته، ولا يستطيع الباحث الجزم بسبب تسميته ولم يقف على سبب؛ ولعله أراد أن يكون الكتاب أساسا لغيره، وقد كان، فلا يكاد من بعده من الفقهاء يتجاوز المعيار في النقل منه والعزو إليه.

والمعرب: أصلها من عَرَبَ وهو الإفصاح والبيان⁽⁸⁾، وقد ضبطها بعضهم بكسر الراء، وبعضهم بفتحها، ولعل الجناس النَّاقِص في الاسم بين (المُعَرَّبِ) و(المُعَرَّبِ) يجعل الكسرة أقوى الاحتمالين، والكلمة وصف للمعيار، ولم يجد الباحث من عدّها علماً ثانيا للكتاب بأن

1 - 113/1.

2 - المصدر نفسه 157/1.

3 - المصدر نفسه 517/2.

4 - معجم المطبوعات 1925/2-1926.

5 - المصدر نفسه.

6 - المصدر نفسه.

7 - "يقال عايرت المكاييل وعاورتها، وعَيَّرَ الدِّينَارَ: وازن به آخر، وعَيَّرَ المِيزَانَ والمكَيَالَ وعايرهما وعايرَ بينهما معايرةً وعايرًا: قدرهما ونظر ما بينهما، والمعيارُ من المكاييل: ما عَيَّرَ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم 236/2.

8 - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة 299/4.

يوسم بالمعرب مجردا من كلمة المعيار، مع احتمال وقوع ذلك لغَةً، فقد أعرب في الكتاب عن مبهمات لم تكن نقلت من قبل في كتاب بل كانت شتاتا، فكان له سبق تجميعها وحفظها من الضياع⁽¹⁾.

والجامع المُعَرَّب: كلمة الجامع "في اصطلاح العلماء عنوان لكتاب يكون جامعا لمسائل مختلفة من الرقائق والآداب وغيرها، مما لا يندرج تحت باب، وجرت عادة المالكية بختم مصنفاتهم به غالبا اقتداء بإمامهم، وقالوا: إنه من محاسن مؤلفات المالكية"⁽²⁾، فنجد الجامع في مقدمات ابن رشد، والبرزلي في نوازه⁽³⁾، وقد ألف الشيخ خليل كتابه الجامع ووقع عليه شروح عديدة وأفردته عن المختصر، وكذلك من قبله ابن أبي زيد القيرواني، ولعل الونشريسي -لكبر حجم كتاب الجامع في المعيار- جعل له نصيبا في الاسم الرئيس للكتاب، ويحتمل أيضا أن يكون وصف الجامع للمعيار نفسه⁽⁴⁾.

والمُعَرَّب: وَصِفٌ للجامع، من الإغراب⁽⁵⁾، وتأتي بمعنى الإتيان بالغريب، وكذلك التوجه نحو العَرَب، ويحتمل اللفظ -الذي اختاره الونشريسي- المعنيين، فهو جامع للغريب الفريد من الفتاوى المفردة التي لم يحوها كتاب، وكذلك جامع لكلام أهل الغرب من العلماء فهو مُعَرَّبٌ من حيث حصر الأقطار المغاربية فيه بقوله في الاسم: "عن فتاوى أهل إفريقيّة والأندلس والمغرب"، وقد أتى فيه بقضايا كانت مثار جدل بين علماء عصره أو بين من سبقوهم، فسالت أعلامهم ردودا وأجوبة، مع ما حوى في ثناياه من فتاوى للمشاركة قليلة: كالغزالي والنووي والعز بن عبد السلام.

② سبب تأليف المعيار وكيفيته:

ينقل البوعبدلي في مقاله الذي نشره في مجلة الأصاله عن الجوانب المجهولة في حياة الونشريسي⁽⁶⁾ بعض نصٍ وثيقة وَقَفَ عليها في مقدّمة كتاب: الدرر المكونة في نوازل مازونة، لأبي زكريا يحيى بن موسى المغيلي المازوني، وهو مخطوط في إحدى خزائن أشياخ قرية

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 1/1.

2 - محمد عبد الرحمن بن السالك، عون المحتسب ص: 28.

3 - نجد ابن رشد في كتاب المقدمات له كتابه الجامع منه بقوله: "رأيت أن أختمه بجزء جامع يحتوي على ما تم معرفته من العلم" المقدمات الممهديات 347/3، ونجد البرزلي يهتم نوازه كذلك بالجامع، الذي حشد فيه مسائل لا تدخل تحت أبواب الفقه، ولكنها تنساق تحت ما رفعه الناس من الأسئلة للمفتين، فنجده يأتي بالمجربات مثلا وأطال فيها الكلام.

4 - ينظر: الصادق بن عبد الرحمن، مقدمة تحقيق كتاب: إيضاح المسالك للونشريسي ص: 24.

5 - قال المرتضى الزبيدي: " والإغراب: إتيان العَرَب، يُقال: عَرَّبَ القومُ ذهبوا في المغرب، وأَعْرَبُوا: أتوا الغرب. والإغراب: الإتيان بالعَرَب، يُقال: أَعْرَبَ الرجلُ إذا جاءَ بشيءٍ عَرِيبٍ ... وفي الأساس: يُقال: تَكَلَّمَ فَأَعْرَبَ جاءَ بِعَرِيبِ الكَلَامِ وَنَوَادِرِهِ، وَفُلانٌ يُعَرِّبُ كَلَامَهُ وَيُعَرِّبُ فِيهِ" تاج العروس 472/3.

6 - العدد 83-84، ص: 19.

الدبة الجزائرية، وهذه المقدمة سماها الناسخ بالإجازة -تقريض في المصطلح المعاصر- وهي وثيقة مهمة كتبها الونشريسي مؤرخة بتاريخ 871هـ قبل خروجه من تلمسان، ولعل هذا التقريض يجعل الباحث يضع احتمالاً أن فكرة الكتابة في النوازل كانت تراود الونشريسي من قبل أن يخرج من تلمسان، وعلاقته بالنوازل قديمة إذ لو لم يكن كذلك لما كتب هذا التقديم لتلك النوازل، في حياة مؤلف الدرر المكنونة إن لم يكن بطلبه هو من الونشريسي، حيث طالع السفر الثاني من الدرر المكنونة الحاوي على نوازل النكاح والبيوع فمدحه وأثنى عليه، ومدح المؤلف ووالده وجدّه؛ لكونهما من قضاة مازونة الكبار، وقد نقل الونشريسي من هذه الفتاوى الكثير في المعيار، فهي من مصادره التي اعتمد عليها.

وزيادة على ذلك فللونشريسي طريقة في التأليف تظهر من خلال قول ابن عسكر: "حدثني غير واحد ممن لقيته أن كتبه كلّها مورقة غير مسفرة، وكانت له عَرَصَةٌ⁽¹⁾ يمشي إليها في كل يوم ويجعل حماراً يحمل عليه أوراق الكتب، من كل كتاب ورقتين أو ثلاث، فإذا دخل العرصة جرّد ثيابه وبقي في قشابة صوف يحزم عليها بمضمة جلد، ويكشف رأسه وكان أصلع، ويجعل تلك الأوراق على حدة في صفيين والدواة في حزامه والقلم في يده، والكاغد في الأخرى، وهو يمشي بين الصفيين ويكتب النقول من كل ورقة، حتى إذا فرغ من جلبها على المسألة قيد ما عنده وما يظهر له من الرد والقبول، هذا شأنه، وعلمه وفضله أشهر من أن يذكر"⁽²⁾.

وهذا النص يبين أن المعيار قد استوعب كثير وقته، وجل كتابته الدقيقة النقل، ومحاوله الجمع بين كل مصادره، خصوصاً أن مصادره قد لا تكون مرتبة على أبواب الفقه كترتيبه هو للمعيار، وهو ملاحظ في تجزيته للنوازل التي ينقلها على أبواب الكتاب، فتحتاج إلى فكّ الكتب من أسفارها إلى أوراق، حتى يسهل عليه النقل منها، ولعله يفعل ذلك في بقية كتبه رَحْمَةُ اللَّهِ.

③ الشاء على كتاب المعيار واهتمام العلماء به وأهميته العلمية:

كانت للمعيار -ولا يزال- أهميته التي احتلت ساحة الفقه النوازي من حيث الكم والكيف، فقد عُدّت مَعْلَمَةً النوازل المغاربية، يقول ابن القاضي (ت: 960هـ) -وهو من أوائل من ترجم للونشريسي لقرب زمانه به-: "له تأليف عظيم القدر في الفتاوى سماه: المعيار المغرب عن فتاوى إفريقية والمغرب"⁽³⁾.

ويقول ابن عسكر: "ألف المعيار المغرب عن فتاوى علماء أهل أفريقية والأندلس والمغرب

1 - والعرصة: كل بقعة بين الدور واسعة، ليس فيها بناء، سميت بذلك لاعتراض الصبيان فيها أي لعبهم فيها، ينظر:

المرتضى الزبيدي، تاج العروس 29/18.

2 - دوحة الناشر ص: 47.

3 - جذوة الاقتباس 156/1

جمعه في سبعة أسفار، فاز به الأوائل والأواخر"⁽¹⁾.
ويقول التنبكتي: "(المعيار المعرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب) في ستة أسفار جمع فأوعى، وحصل فوعى"⁽²⁾.

وفي معرض الدفاع عن المذهب المالكي نجد أن محمد العربي التباني يبرز أهمية المعيار على المستوى المذهبي فيقول: "هو أضخم كتاب في الفتاوى في المذاهب المتبوعة اليوم، يعرب ويبرهن أيضا على أن هذا المذهب يتمشى مع حاجات العصور، ومقتضيات الرقي الحضاري في البشر"⁽³⁾.

ويُظهر د. البونابي أن المعيار يعدّ كالجسر بين متقدمي المذهب ومتأخريهم فهو "المصدر الشامل لفتاوى المغرب الأوسط في مستوياتها الثلاث: مستوى الخطاب المتأثر بنص الموطأ في بعده التأصيلي، ومستوى الخطاب المتماهي مع المدرسة القيروانية العتيقة، ومستوى الخطاب النهضوي ضمن منظومة المدرسة المالكية في ثوبها الأشعري الأصولي والمقاصدي والصوفي، من القرن السابع إلى نهاية القرن التاسع الهجري"⁽⁴⁾، أي إنه يشكل في ثناياه المثلث: **العقدي - الفقهي - الصوفي**، الذي ينبني عليه المجتمع المغربي والذي يشير إليه ابن عاشر بقوله:

في عقد الأشعري وفقه مالك** وفي طريقة الجنيد السالك⁽⁵⁾

وقد اهتم العلماء بالمعيار: تلخيصا، واختصارا، ونقلًا عنه، ومن ذلك على سبيل المثال:

- ◀ اختصره المُجَيِّلدي: الإعلام بما في المعيار من فتاوى الأعلام.
- ◀ رتب التنبكتي جامع المعيار في مؤلف أسماه: ترتيب جامع المعيار للونشريسي⁽⁶⁾.
- ◀ ذيله عبد السلام بن عثمان التاجوري (ت: 1139هـ) في كتابه: تذييل المعيار⁽⁷⁾.
- ◀ وألف على منواله أبو عيسى المهدي الوزاني فسمى كتابه النوازي: المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب⁽⁸⁾.
- ◀ إضافة إلى أن للمستشرقين دراسات على المعيار فقد قام المستشرق Emil Amar في عام 1908-1909م بتأليف دراسة في جزأين حلل فيها الفتاوى تحليلا عاما، صدرت في باريس ضمن نشرة الأرشيف المغربي تناول فيها مختارات من فتاوى المعيار؛ فتوصل إلى استنتاجات مهمة دفعته إلى التنويه بالقيمة التاريخية لهذا الصنف من

1 - دوحة الناشر ص: 47.

2 - نيل الابتهاج ص: 135.

3 - محمد العربي بن التباني، تنبيه الباحث السري إلى ما في رسائل وتعاليق الكوثري ص: 78.

4 - الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين ص: خ. خ. (رسالة علمية)

5 - ابن عاشر، المرشد المعين على الضروري من علوم الدين ص: 2.

6 - ينظر: روضة الآس العاطرة الأنفاس ص: 305

7 - من مطبوعات جمعية الدعوة الإسلامية-طرابلس، سنة 2007م.

8 - الكتاب مطبوع بتحقيق: عمر بن عبّاد في مطبعة فضالة بالمغرب، سنة 1996م.

التراث⁽¹⁾، إضافة إلى الدراسات الأكاديمية المختلفة التي قامت على المعيار تتعلق بالفقه، والعمران وهندسته، والفلاحة، والأحداث التاريخية، والاجتماعية، وغيرها وهي كثيرة يصعب عدّها.

وأهمية المعيار العلميّة تكمن في الآتي:

1. كتاب تراجم:

فقد جاء في المعيار كمّ لا بأس به من التراجم، التي يقف عليها الباحثون على أنها مخزون تراجمي كبير؛ لأنها صادرة عن حامل لواء المذهب الونشريسي، ومن عادة الونشريسي في كتاباته: الموسوعية، والدقّة في العرض والترتيب، فنجده يأتي على نواذر النصوص والتراجم، فيوجد عنده ما لا يوجد عند غيره من التراجم المختلفة⁽²⁾، بل يوجد فيه من الأعلام من لم يذكرهم غيره.

ومّا وقف عليه الباحث من ترجمات:

◀ ترجمة سيدنا أبي أيوب الأنصاري الصحابي الجليل⁽³⁾.

◀ ترجمة ابن بشكوال المعروف بابن الفخّار⁽⁴⁾.

◀ ترجمة عبد العزيز الورياغلي خطيب القرويين⁽⁵⁾.

◀ ترجمته للإمام أبي الحسن الصغير (ت: 719هـ)⁽⁶⁾، وغيرها.

وقد أفاد من المعيار في جانب الترجمة الكثير: على رأسهم التنبكتي في كتابه (نيل الابتهاج) و(كفاية المحتاج)⁽⁷⁾ فهو ينقل في مواطن ليست بالقليلة من ترجمات المعيار

1 - الصادق بن عبد الرحمن، مقدمة تحقيق: إيضاح المسالك للونشريسي ص: 25، وأحمد اليوسفي شعيب، السجل العلمي لندوة: الأندلس قرون من التقلبات والعطّاءات 383/1 (بحث)، وسعد غراب، كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية ص: 75 (بحث).

وفي إطار اهتمام المستشرقين بالنوازل: نجد المستشرق الفرنسي جان بارك قد اهتم بنوازل المازوني بكتابة دراسة حولها، واستفاد روجيه أدريس من فتاوى المازري لإبراز وضع المجتمع الإفريقي في رسالته بلاد البربر في العهد الزيري، واستعان ريبير برنشفيك بفتاوى العهد الحفصي في دراسته عن البربر في العهد الحفصي، ونوه شاخت في دراسته الموجزة لتاريخ القانون الإسلامي على أهمية النوازل الفقهية. ينظر: الطاهر المعموري، مقدمة تحقيق فتاوى المازري ص: 76، وأحمد اليوسفي شعيب، أهمية الفتاوى الفقهية في كشف وقائع التجربة الأندلسية 381/1 (بحث).

2 - وثبت اهتمام الونشريسي بالأعلام كتابه الوفيات، وكذلك فيما راسل به الونشريسي ابن غازي، وجمعه ابن غازي في (الإشارات الحسان)، دليل على عمق الونشريسي وتدقيقه في معرفة الشخصيات مهما كانت مغمورة.

3 - ينظر: المعيار 260/2.

4 - ينظر: المصدر نفسه 451/2.

5 - ينظر: المصدر نفسه 488/2.

6 - ينظر: المصدر نفسه 206/1، 208/5.

7 - للونشريسي أثر في صناعة الترجمة على من بعده، فقد جعل التنبكتي فوائد الونشريسي ووفياته من مصادر الكفاية

وأعلامه⁽¹⁾، وكل من جاء من بعده ممن أُلّف في التراجم عوّل على النقل من المعيار، بل نجدهم يقفون على ألقاب التبجيل والمدح التي طرز بها الونشريسي أسماء العلماء المفتين، وخصوصاً من كان معاصراً له من الأسيخ أو من أشياخ أشياخه، واعتمد عليها في ترجمات من وشى أسمائهم الونشريسي، وحلاها بالألقاب التي تدل على ثقيل وزنهم في علوم الشريعة، ولا نقول إنه ذلك من مبالغات الونشريسي في تبجيل مشايخه ومشايخهم أو أقرانه، بل ديانة الونشريسي وتبحره يقضي بأن ما وصفهم به متحقق فيهم، ومن أمثلة تلك الألقاب: الإمام - الفقيه - الموثق - الحاج - النوازي - الحافظ - المشاور - الحجة - الزاهد، وغيرها، ومثال ذلك:

- ◀ قوله عن الزناسني "الشيخ الفقيه الإمام العالم العلامة العلم قاضي الجماعة بفاس أبي سالم إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن عبد الله الزناسني تغمده الله برحمته"⁽²⁾.
- ◀ قوله عن ابني الإمام: " فأفتى الفقيهان الإمامان الشيخان الراسخان الشامخان: أبو زيد، وأبو موسى ابنا الإمام"⁽³⁾، وقوله في مكان آخر: "الشيخان الشامخان القرويان"⁽⁴⁾.
- ◀ قوله: "وقع جواب بيد الفقيه القاضي المدرس أبي عبد الله محمد بن عبد المؤمن"⁽⁵⁾.
- ◀ قوله عن ابن مرزوق: "الخطيب الإمام المحدث أبو عبد الله بن مرزوق التلمساني"⁽⁶⁾.
- ◀ قوله عن ابن عطية الونشريسي: "وسئل بلدينا الفقيه القاضي أبو علي الحسن بن عثمان بن عطية الونشريسي، ذكرها الونشريسي في خمسة مواضع من المعيار"⁽⁷⁾.
- ◀ وصفه ابن مرزوق الحفيد وقاسم العقباني من أشياخ أشياخه بـ: "الإمامين الراسخين الشامخين التلمسانيين: أبي عبد الله سيدي محمد بن مرزوق وأبي الفضل سيدي قاسم العقباني"⁽⁸⁾.
- ◀ "وسئل عنها سيد الشرفاء وشريف العلماء سيدي أبو يحيى بن الفقيه أبي عبد الله

بقوله: "وقد انتقيت أصل هذا المختصر من كتب ك... وبعض فوائد أحمد الونشريسي والوفيات المنسوبة له" كفاية المحتاج 286/2.

- 1 - ينظر: نيل الابتهاج ص: 53، 552، ووقع ذكر المعيار أكثر من خمس وأربعين مرة في الكتاب.
- 2 - المعيار 486/7.
- 3 - المصدر نفسه 347/1.
- 4 - المصدر نفسه 414/7.
- 5 - المصدر نفسه 48/7.
- 6 - المصدر نفسه 255/8.
- 7 - المصدر نفسه 48/3.
- 8 - المصدر نفسه 311/7.

- الشريف الحسيني التلمساني" (1).
- ◀ "الشيخ الفقيه الإمام العالم أبو موسى عمران بن موسى بن يوسف المشدالي" (2).
- ◀ وقوله عن السلطان المريني الذي ألف فيه ابن مرزوق الخطيب كتابه (المسند الصحيح الحسن): "السلطان الإمام الشهير الكبير أبو الحسن المريني" (3).
- ◀ قوله في المواسي: "الفقيه البركة المفتي أبو المهدي المواسي" (4).
- ◀ ورفع الونشريسي نازلة إلى شيخه إبراهيم بن قاسم بن سعيد العقباني يقول في مطلعها: "الرغبة إلى شيخي وسيدي وبركتي ومفيدي، وصل الله له أسباب العلو والارتفاع، وفتح لمحبه على يديه أبواب الارتفاع..." (5)، ويقول فيها أيضا عن السنوسي محليا اسمه: "وأجابني عنه الفقيه الصالح المحقق الأصولي الفاضل أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي" (6)، ويقول عن السنوسي كذلك: "فأجاب صاحبنا الفقيه الصالح أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي" (7).
- ◀ يقول الونشريسي: "وكتب إلى تلمسان يسألني عن مسألة من الأحباس نزلت بصاحبنا الشامي الفقيه الخير الدين الحاج الفاضل المبارك أبي عبد الله محمد بن عبد الله اليدون" (8).
- ◀ يقول الونشريسي عن البرزلي: "وأجاب عنها سيدي أبو القاسم البرزلي" (9).
- ◀ "الشيخ الفقيه العالم المحصل المؤلف الراوية الحافظ الإمام الحاج البركة الرحال أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق" (10).
- ◀ "وأجاب عنه من فقهاء تلمسان أيضا الفقيه الإمام الصالح، المفسر الملف، أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الرحمان بن زاغ رحمه الله تعالى ورضي عنه" (11).
- ◀ ويلتمس بركة الغزالي بقوله: "الغزالي رحمه الله ونفعنا به، وأفاض عليّ وعلى أولادي من بركاته" (12).

1 - المصدر نفسه 321/7.

2 - المصدر نفسه 329/6.

3 - المصدر نفسه 329/6.

4 - المصدر نفسه 343/7.

5 - المصدر نفسه 347/7.

6 - المصدر نفسه.

7 - المصدر نفسه 537/6.

8 - المصدر نفسه 354/7.

9 - المصدر نفسه 363/7.

10 - المصدر نفسه 378/7.

11 - المصدر نفسه 385/7.

12 - المصدر نفسه 185/12، وهذه ألفاظ تنبئ على أن الونشريسي قد كان مؤمنا بالتصوف، تسري روحه في

◀ ويقول عن أبي عبد الله الشريف: "نفعني الله بشرفه، وبجبه وحب الطاهر سلفه" (1).
 ◀ ويقول عن ابن لبّ إمام أهل الأندلس: "الأستاذ الفقيه الأوحّد الخطيب البليغ العالم العلم الإمام الشهير الراوية مفتي الديار الأندلسية ومحبي سنن العلوم السنية أبي سعيد ابن لبّ" (2).

وغيرها الكثير مما فيه من الإشارات والدلالات المهمة التي تخص أصحاب هذه التحليلات من العلماء.

2. مصدر تاريخي لتدوين تاريخ المغرب خصوصا والغرب الإسلامي عموما:

توجّه الباحثون في التاريخ إلى المصادر الدفينة -حسب تعبير د. عبد العزيز فيلاي- "المتملة في كتب الجغرافيا والرحلات والموسوعات وكتب النوازل والحسبة وغيرها من التراث الفقهي، التي عالج فيها أصحابها مواضيع شرعية متنوعة، تفاوتت حظوظها من حيث القيمة التاريخية والعلمية" (3)، وقد أصبح اهتمامهم بالنوازل بصورة عامة متزايدا في البحث التاريخي، فأصبحت كتب النوازل "ترقى إلى الوثيقة التاريخية، شريطة أن يوافرها الباحث أدوات منهجية يطوع بها النص الفقهي ليصبح نصا تاريخيا" (4).

ويشير إلى تلك الأهمية التاريخية الدكتور محمد عبد الوهاب خلّاف بقوله "وتأتي أهمية هذه الفتاوى لا من الناحية الدينية فقط، بل من كونها توضح نبض المجتمع وتحركاته وحياته اليومية وأهم المشكلات التي تعن له وتلقي الضوء على كثير من دقائق الحياة" (5)، إلا أن سعد غراب (6) أورد تضاربا لآراء الباحثين حول أهمية الكتب الدينية -حسب وصفه- في دراسة الحياة الاجتماعية والاقتصادية لأزمة الإسلام المختلفة، لأن التضارب ناتج من خلال منهجية توظيف هذه المصادر تاريخيا، ولكن سعد غراب يؤكد أن مختلف الدراسات التاريخية الجادة التي ظهرت في السنوات الأخيرة على أيدي الباحثين أبرزت أهمية كتب النوازل كمصادر تاريخية.

ونجد في حياة الونشريسي أن كتب النوازل قد جسدت ما كان من أحداث داخل المجتمع قد يغفلها كتاب التاريخ الذين يغطون أغلب القضايا السياسية والعسكرية، فأصبحت

=
 ألفاظ تبجيله لأشياخه من أهل التصوف فليس من يقول عنه: "الفقيه" كمن يقول عنه: "البركة" أو "الزاهد" أو "الصالح"، فالألفاظ الأخيرة تنبئ عن سلوك أصحابها طريق التصوف.

1 - المصدر نفسه 170/12.

2 - المصدر نفسه 76/12.

3 - تلمسان في العهد الزياني 6/1.

4 - المرجع نفسه.

5 - وثائق في أحكام القضاء الجنائي في الأندلس (مستخرجة من أحكام ابن سهل)، مقدمة التحقيق ص: 7-8.

6 - ينظر: سعد غراب، كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية ص: 65 (بحث).

في حقيقتها تعبيراً عن واقع مجتمعي يحتاج الناس فيه الحكم الشرعي الذي يوقعه العلماء على تلك الأحداث النابضة في مجتمعاتهم المغاربية، ومن تلك الأحداث التاريخية الدفينة في كتب النوازل تطرقها مثلاً إلى: ما انتشر من اللصوصية، والغصب، والمصادمات الجماعية، والمجاعات، وخراب المدن والقرى، وأحوال اللصوص وكثرتهم، وأحكام تتعلق بمعاملة الأعراب مستغربي الذمة، ونقد العادات الاجتماعية، والحكم على الأعراف، ونحوها من القضايا التي جعلت من كتب النوازل ذات قيمة تاريخية تتمم النقص الكبير في المصادر الموضوعية لتاريخ المغرب في جوانبه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية⁽¹⁾.

والمعيار في حقيقته هو إسقاطات لأحكام الشريعة على التجارب المعيشة الموثقة وليس "دراسة نظرية أو افتراضية لمسائل فقهية"⁽²⁾، إضافة إلى أن الونشريسي قد جاء متأخراً عن غيره ممن دون النوازل، وهو بحق خاتمة المحققين في المذهب، وعمل على جمع فتاوى الفقهاء ممن سبقه أو عاصره، واتسع في ذلك التدوين حتى شمل فتاوى الغرب الإسلامي بما في ذلك الأندلس، ويشير إلى هذا الملمح د. محمد المنوني في سياق عرضه لمصادر تاريخ المغرب بقوله: "يحتزن مستندات تسدّ فراغات في تاريخ المغرب الوسيط، فيحتفظ بمجموعة من أسماء الأعلام المفتين وغيرهم، وبينهم من لا يعرف إلا من خلال المعيار، أو يعرف اسمه ناقصاً فيأتي كاملاً بهذا المصدر، هذا إلى وثائق قضائية يستخرج منها أسماء القضاة والعدول والأسر والخطوط، فضلاً عن شذرات من سجلات الأحكام، وسير المؤسسات الاجتماعية والثقافية، إلى بعض التراجم والأحداث، وعلاقات المغرب بالأندلس الإسلامية والمسيحية"⁽³⁾.

وبالمزاوجة بين الجانب الفقهي التشريعي والجانب التاريخي الثقافي يبرز بعدد منهجي فكري لفقه النوازل يتجاوز الدلالة المتداولة التي لا ترى فيه إلا مجرد معرفة الحوادث التي تحتاج إلى حكم شرعي⁽⁴⁾، وهذا المنهج نستطيع أن نبرزه كذلك من مزاوجة بعض جوانب العلوم الشرعية الأخرى والجانب الفقهي التشريعي المتمثل في نص المعيار، فنستفيد منه في القواعد الفقهية والكلامية وعلم الدعوة بلا شك، فيكون هذا المنهج قد تنازعت علوم كثيرة موظفة نص المعيار مصدراً لدراساتها.

3. مخزن فقهي:

وهذا هو الأساس الذي قام عليه المعيار، حيث يقول الونشريسي في مقدمة الكتاب: "جمعت فيه من أجوبة متأخريهم - أي العلماء - العصريين ومتقدميهم، ما يعسر الوقوف على

1 - ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1/43، 1/129، ومحمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب 128/1.

2 - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1/126.

3 - المصادر العربية لتاريخ المغرب 128/1.

4 - ينظر: حميدة النيفر، كتب الفتاوى والنوازل لدى علماء المذاهب الفقهية ص: 215. (بحث)

أكثره في أماكنه، واستخراجه من مكانه، لتبذده وتفريقه، وانبهام مجلّه وطريقه" (1)، وهذا من الوضوح بمكان.

ومن ناحية أخرى فالمعيار يعدُّ من الكتب التي احتفظت بنصوص قد ضاعت أصولها، ولم يبق منها إلا المتناثر في الكتب التي نقلت عنها، ومما هو ضائع لوقتنا الحاضر: لسان الأذكار والدعوات مما شرع في أدبار الصلوات لأبي سعيد فرج بن لب (2) (ت: 783هـ)، وكذلك أحكام السوق ليحيى بن عمر بن لبابة الأندلسي (3) (ت: 289هـ) فقد اختصره الونشريسي في معياره فاستله وحققه د. محمود علي مكي وقال في مقدمة التحقيق:

"ولعلنا لا نسرف إذا قلنا: إن أضخم مجموعة حفظت لنا قسطا كبيرا من هذا التراث التشريعي هي التي صنّفها أبو العباس أحمد بن يحيى التلمساني الونشريسي بعنوان المعيار ... والنص الذي تقدّم بين يديه هذه السطور - كتاب أحكام السوق لابن عمر الأندلسي - مما احتفظ لنا الونشريسي في كتابه المعيار" (4).

4. مرجع لعلوم مختلفة منها علم الدعوة:

يعدُّ المعيار مصدرا لكثير من القضايا التي تتعلق بالدعوة، وهذه الدراسة قائمة على استخراج المهمّ منها في الحقل الدعوي، إذ إن موضوعات الدعوة كثيرة تتعلق بأقسام الدين الثلاثة، وقد استوعب الباحث أصل الفكرة في المبحث الرابع من هذا التمهيد.

1 - المعيار 1/1.

2 - فرج بن قاسم التعلبي الشاطبي، أبو سعيد، يعرف بابن لب، نحوي، من الفقهاء العلماء، انتهت إليه رئاسة الفتوى في الأندلس، ولي الخطابة بجامع غرناطة، ودرس بالمدرسة النصرية، من طلبته الشاطبي، توفي سنة: 782هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب 139/2، التنكي، نيل الابتهاج ص: 357. وحول كتاب ابن لب ينظر: الونشريسي، المعيار 297/1، نقل جزءا منه ضمن جواب لقاضي الجماعة أبي الحسن علي بن عبد الله بن الحسن (كان حيا سنة 793هـ) عنوانه محققو المعيار (مشروعية الدعاء بعد الصلاة).

3 - نسب الونشريسي الكتاب المذكور إلى يحيى بن عمر ابن لبابة، ولكن هذه النسبة غير صحيحة وقد تابع د. محمود علي مكي القرائن ليصل به الأمر إلى أن المؤلف هو: يحيى بن عمر بن يوسف بن عامر الكناني الأندلسي، أبو زكريا، من أهل قرطبة، ارتحل إلى إفريقية في شبابه ودخل مدينة سوسة وأقام بها، وبها دفن، كان عابدا زاهدا، له كتاب أحكام السوق، وله كرسي للتحديث، وهو من طلبة سحنون. ينظر: عبد الله بن محمد المالكي، رياض النفوس 490/1، وحول كتاب ابن لبابة ينظر: الونشريسي، المعيار 406/6.

4 - محمود علي مكي، مقدمة تحقيقه: أحكام السوق ليحيى بن عمر الأندلسي، ضمن مجلة المعهد المصري بمدريد 60/4. وأعيد طبعه في كتاب مستقل في مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة سنة 2004م، ولم أقف على الطبعة الأخيرة، وقد اعتمد د. مكي على رواية المعيار التي ينقلها عن أبي عبد الله محمد بن سليم بن شبل الإفريقي (353هـ) وينقل منها الونشريسي في المعيار فيكون الونشريسي قد حفظها بالنقل، وكذلك حققه العلامة حسن حسني عبد الوهاب واعتمد على رواية ابن عبد الرحمن القصري (322هـ) للكتاب، ثم صدر في رسالة دكتوراه سنة 2011م يجمع المحقق بين هاتين الروايتين ويوفق بينهما، لما فيهما من الاختلاف الكبير، وعليه فالمعيار كان عليه التعويل في الحفاظ على كتاب أحكام السوق.

④ بعض الانتقادات الموجهة للمعيار:

من منطلق أن الونشريسي جماعة للنوازل وأجوبتها نجد أن من بينها ما كان على غير المشهور، ونجد الونشريسي قد نبّه على ذلك، وفي بعض الأحيان ينقل الفتوى ثم ينقل الرد عليها، خصوصاً ما نشاهده في نقله بعض متناقضات نتائج الحكم على النوازل الصادرة من علماء أعلام، كما يحصل في فتاوى ابن زكري⁽¹⁾ ومحمد بن يوسف السنوسي، مع اعتمادهما على قواعد المذهب ونصوص المدونة إلا أننا نجد الونشريسي ينقل كلامهما، وهذا حاصل في أعصار قبلهما، سنتطرق إليه في ثنايا البحث عند الكلام عن منهجية العلماء في التعامل مع المخالف.

وهذا المنطلق جعل الحجوي يشير بملاحظته المهمة بقوله: "كتاب المعيار المشتمل على فتاوى فقهاء المغرب والأندلس وإفريقية، جمع فأوعى، وهو من التأليف ذات الشأن عند فقهاء الوقت، على ما فيه من ضعف بعض الفتاوى"⁽²⁾، وقد أورد محمد النابغة في متنه المعروف بـ(البوطليحية) قوله:

واعتمدوا المعيار لكن فيه *** أجوبة ضعفها بفيه⁽³⁾

ويبين محمد عبد الرحمن بن السالك صاحب عون المحتسب⁽⁴⁾ سبب ما في المعيار من فساد - حسب وصفه - إلى أن الونشريسي استعجل ولم يقابل المعيار فيما يظن، معتمداً على نص ابن عسكر⁽⁵⁾ السابق الذكر في كيفية فك أسفار الكتب وجعل الونشريسي لها مورقة، وهو ظنٌ بعيد؛ لأن المعيار قد تعاهده الونشريسي لمدة تصل إلى ربع قرن من الزمان، إضافة إلى مكنة الونشريسي ورسوخه، وهذا لا يجعل من المعيار محل نقد وقدح، بل نجد صاحب عون المحتسب يقول عقب ظنه السابق: "وبالجمله فهو كتاب لا مثله له، لكنه كما قال الشاطبي في موافقاته: إنها لا ينبغي مطالعتها إلا لمن تضرع في العلم"⁽⁶⁾.

وعليه فهل كل ما في المعيار يعدّ معتبراً عند الفقهاء؟ يقول أبو العباس الهلالي: "وحاصل الأمر في الكتب التي يعتمد عليها في الفتاوى والأحكام في العبادات والمعاملات، أنها يطلب فيها أن يثبت عند العامل فيها والمفتي والحاكم أمران: أحدهما صحة نسبتها إلى

1 - أحمد بن محمد بن زكري المانوي التلمساني، علامة تلمسان ومفتيها العالم الحافظ المتفنن الإمام الأصولي الفروعى، وقع له منازعة ومشاحة مع الإمام السنوسي في مسائل كل يرد على الآخر، أخذ عنه زروق وابن مرزوق حفيد الحفيد، توفي سنة: 899هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 129.

2 - الفكر السامي 99/4.

3 - محمد النابغة بن اعمر الشنقيطي، متن البوطليحية ص: 88.

4 - ص: 155.

5 - دوحة الناشر ص: 47.

6 - ص: 156.

مؤلفيها، ثانيهما صحتها في نفسها"⁽¹⁾، وهذا النص ذكره بعد أن تكلم رَحِمَهُ اللهُ حول ما يجوز أخذه من الكتب المعتمدة، والمعتبرة في النقل عند العلماء؛ لأن الاعتماد في الأزمان المتأخرة على الكتب، والمبسوطات منها لم تكن متصلة الرواية لانقطاعها، اللهم إلا مجرد الإجازات، فإذا صحت النسبة للمؤلف، وكانت مشهورة موافقة لما يجب به العمل، مع ثناء أهل الرسوخ عليها، فالاعتماد عليها متفق عليه عند المتأخرين، لأن الثقة في هذه الكتب قد حصلت كما تحصل بالرواية⁽²⁾، ومع هذا الثناء الحاصل للكتب المعتمدة يظل أمر نه عليه الهلالي بقوله:

"لكن لا بد مع ذلك للمفتي والحاكم من اطلاع واسع، وفهم ثاقب يميز الداني والشاسع، فقد يكون الثناء على الكتاب باعتبار غالبه، ويكفون ما سواه إلى تمييز طالبه،

ومن ذا الذي تُرضَى سجاياه كلها** كفى المرء نبلا أن تعد معاييه"⁽³⁾

والمعيار من هذا النوع من الكتب التي تحتاج لاطلاع واسع عميق، ف"المعيار لا ينبغي أن يطالعه إلا المطالع، المطلع على كتب المذهب جميعها"⁽⁴⁾.

وما يعرض الآن من سؤال: ما صلة علم الدعوة وقضاياها من الضعيف وغير المشهور في المعيار؟ وهي مسألة تحتاج لبحث خاص تبين علاقة المشهور من المذهب بعلم الدعوة من حيث إسقاط الحكم الشرعي على قضايا هذا العلم، فللونشريسي اهتمام كبير في نقل نوازل حول القول الضعيف والراجح، والقول المشهور والشاذ، تمس بالدرجة الأولى ما جرى به العمل في القطر المغربي، بل تمس الهوية من حيث التماشي مع الموروث الفقهي العملي في المجتمعات المختلفة، وقضية الدخيل على المذهب من فتاوى تؤدي إلى المساس بالنسيج الفكري والبناء الاجتماعي، فعلم الدعوة والمذاهب الفقهية ينصهران في البيئة التي تحضن هذا المذهب أو ذلك، فإذا ما أراد داعية ما أن يمارس دعوته فعليه مراعاة السائد ما لم يكن مخالفا للشرع، فمتى خرج عن السائد أحدث الكثير من الأمور أقلها الإنكار عليه، وإحداث شرح داخل بناء المجتمع.

1 - نور البصر شرح خطبة المختصر ص: 129-130.

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 42/10.

3 - نور البصر شرح خطبة المختصر ص: 130.

4 - محمد عبد الرحمن بن مالك، عون المحتسب ص: 156.

المطلب الثاني: الكلام عمّا حواه المعيارُ من النّوازل (منهجية الكتاب)

1 طبيعة النوازل في المعيار:

• من ناحية الزمان:

لم يقتصر الونشريسيّ على زمان معين قبله، بل نقل الكثير من الفتاوى التي كان يرى بأنها ذات فائدة أو أنها تحوي مضمونا نوازليا لا يحويه غيرها، وعليه فهذا أمر يضيف على المعيار الأهمية من حيث تأخر زمان صاحبه عن أصحاب النوازل السابقين، ووقوع الكمّ الكبير من الأجوبة والنوازل تحت يديه ضمّنها في الكتاب.

ولم يراع الونشريسيّ في سرد النوازل أيّ نوع من الترتيب الزمّني؛ لأسباب منها أنّ كون هذه المادة التي نقل منها هذه النوازل ليست مرتّبة أصلا، وهذا ظاهر من حيث سرده المتتابع لنوازل يأخذها من كتاب معين في باب معين فيلحقها متتابعة مراعيًا وحدة الموضوع الذي يكتب عنه، وغاصّا الطّرف عن الترتيب الزمّاني، وملتزمًا ترتيب الكتاب المنقول عنه من غير إشارة إليه، ويعرف ذلك من نظر في الكتب النوازلية والفقهيّة المطبوعة والمخطوطة.

• من ناحية المكان:

كذلك لم يراع الونشريسي الترتيب المكانيّ، فقد كان ينقل عن علماء إفريقيا وفاس وتلمسان وبجاية، في الباب الواحد، وعليه فالترتيب المكاني لم يكن مهتما به إلا في تقيده أن تكون النازلة مغاربية صدرت عن علماء تلك الأقطار.

والتأطير التاريخي للنوازل ليس بالأمر السهل خاصّة إذا غابت المعطيات والمؤشّرات التاريخيّة الزمّانيّة والمكانيّة والبشريّة⁽¹⁾، فهذه المعطيات تسهل على الباحثين التأطير التاريخي الذي له أهميّة في دراسة طبيعة تلك الأزمنة، والبيئات، فقد لا يذكر الونشريسيّ اسم المفتي ولا الطّرف المستفتي، ولا يأتي بذكر الجهة القطريّة التي أتت منها النازلة، وهذا ليس بكثير أمام ما في المعيار من نوازل لها من المعطيات ما يسهل تحديد زمانها ومكانها.

• من ناحية طبيعة السؤال:

تختلف طبيعة الأسئلة باختلاف الأبواب المدرجة تحتها، حيث إنّ الونشريسيّ قد راعى الترتيب الفقهيّ، ما عدا في كتابه الجامع فإنّه حشد فيه مسائل كثيرة من غرائب المسائل، ومراعاة الونشريسيّ للترتيب الفقهيّ لا يجعل الطبيعة الفقهيّة فقط هي الطاغية على كل فحوى المعيار، فهناك تداخل في الطبيعة الفقهيّة والدعوية والفكرية والعقدية في الأسئلة

1 - ينظر: أحمد الخاطب، مواقف الفقهاء من بعض قضايا الاختلاف الديني والمذهبي والاجتماعي بالمغرب الأوسط ص: 70 (بحث).

والأجوبة.

والتوازل في المعيار يجدها القارئ له مرفوعة إلى شخص واحد، وهو يقطع فيها بالإجابة والنظر، وقد تكون مرفوعة إلى مجموعة من الأشياخ، فوجد الونشريسي يقول: سئل فقهاء قرطبة، أو فقهاء تلمسان، وهذه النوازل تكون من التوازل العامة التي تهم أمر المسلمين أو أمر جماعة في البلاد، وقد يرفعها الأمراء والملوك، أو من له شأن في الدولة، و يجب عنها اثنان أو ثلاثة، أو يكون الإقرار بما أجابه الشيوخ قبله فقط، وهنا نجد الاتفاق في الإجابة أو الاختلاف أو تغير عرض الجواب بزيادة النقول، أو تغير العبارة، وترتيب جديد للجواب، لاختلاف وجهة نظر المجيب الثاني عن الأول، والمتصفح للمعيار يرى ذلك بجلاء، حيث إن العلماء لهم اتجاهاتهم في سرد الجواب مرتبا حسب منهجياتهم في كثير من الأحيان.

• الأسماء في النوازل:

الأسماء في النوازل من حيث الأهمية هي أسماء الأعلام المجيبين، وفي بعض الأحوال السائلين.

والونشريسي ينجح في بعض الأحيان إلى عدم التصريح بأسماء من حرّر الفتوى، ومن أمثلة ذلك قوله: "سئل بعض الفقهاء"، و "سئل عنها بعض الفقهاء"، ولعل الإمام لم يقف على من قال بها فطبيعة الكتاب وموسوعيته في النقول توحى أنه نقلها من كتب كانت حاضرة لديه ولم ينسب ما نقل إلى قائله، أو قد يكون غضّ الطرف عن الاسم لأسباب أخرى منها: الاختلاف في الرأي وهذا بعيد؛ لأن الكتاب قد عجم بمسائل اختلف فيها القول لدرجة التناقض والاختلاف الصريح، كمسائل التصوف والمحدثات ما بين مجوز ومبدع، بل نقل عن من خالفه في كثير من المسائل، حتى الورياغلي الذي قد حصل بينهما من خصام حول حبس التدريس نقل له⁽¹⁾.

وهذه الملاحظة عامة في أبواب المعيار، لا يقتصر تعبير الونشريسي على باب دون غيره، وهو إغفال الاسم وعدم التصريح به، مع ذكر صفة من صفات المجيب كشيخنا، أو ذكر القطر كالإفريقيين، أو فقهاء الإسكندرية، مع أن هذا الأمر يتناقض مع المتعارف عليه بين

1 - ومن أمثلة ذلك في المعيار:

"سئل بعض الشيوخ"، ويعقبها في نازلة بعدها بقوله: "وسئل أيضا" 281/2، "وسئل فقهاء تونس في زمن القاضي ابن القطان" 363/2، "وسئل بعض الفقهاء" 365/2، "وسئل بعض أهل العلم" 405/2، "وسئل بعضهم" 407/2، "سئل طلبة سيدي أبي الحسن الصغير" 434/2، "وسئل فقهاء قرطبة عن رجل" 435/7، "سئل بعض الأفريقيين" 381/1، 383/1، وهذا اللفظ يقصد به أهل تونس، وسئل بعضهم عن حج بمال حرام، "سئل بعض فقهاء الإسكندرية" 177/1، "وسئل بعض أشياخنا" 180/1، وقال في الإجابة فأجاب أحدهما، وأجاب الآخر أي الأشياخ، "وسئل بعض فقهاء قرطبة" 66/7، 97/11، "وأجاب غيره" 145/7، وهي في ذيل الإجابة التي لم ينسبها لأحد حيث قال في صدرها: "وسئل" عطفًا على التي قبلها "وسئل غيره"، وغيرها من الأمثلة.

حول ما حصل بين الونشريسي وأبي محمد عبد الله بن عبد الواحد الورياغلي 348/7.

العلماء من نسبة الأقوال لأصحابها، وعدم التصريح يؤدّي إلى قطع الحبل الممدود بيننا وبين صاحب الجواب، أو بمعنى آخر بيننا وبين ترجمة أو حدث معين، وإن كان الظاهر في بعض الأحيان أنّها فتاوى كانت معروفة في زمانه ينقلها من كتب غيره من معاصريه، فيدفعه ذلك لتغيير العبارة حتى يظن الظان التنوع في نقله.

إضافة إلى ذلك نجد في بعض الأحيان عند المقارنة بين نص المعيار ونص من نقل عنه أنه يغفل أسماء من تدور عليه النازلة (السائلين) من الأعلام، وقد يكونون علماء يرفعون النوازل إلى علماء آخرين، مثل ما فعل القاضي عياض يرسل لابن رشد شيخه يسأله⁽¹⁾، قد يجمعهم القطر ذاته، أو يكونون في أقطار مختلفة؛ وعليه تمنحي بعض معالم النازلة الخاصة بالأماكن والأشخاص، ولعلّ سبب ذلك أن الونشريسي لا يرى أهمية في نقل الأسماء المعنية بالنازلة بقدر أهمية النازلة وجوابها، وهذا من تخمين الباحث، ويبقى السؤال قائماً لم يفعل الونشريسي هذا؟ وأقرب الأجوبة أن هذا الأمر كان ظاهرة لدى الكثير من المؤلفين في تلك الحقب.

② أصول كتاب المعيار والنقل عنها:

كتاب المعيار عبارة عن شتات من الأجوبة، جسّمه الونشريسي ليصبح كتاباً موسوعياً منها، رتبها على أبواب الفقه، ولم يراعِ الترتيب في الكتب المنقول منها إلا في حالة أن كانت النوازل المتتابعة في المصدر تندرج تحت باب واحد، فإن كانت النوازل تختلف في أبوابها فإنه ينتقي منها انتقاء يناسب الباب الفقهي المنقولة فيه، ومن أمثلة تلك الأصول المهمّة:

المدونة: وهي أصل أصوله، وعليها اعتماد العلماء المالكية في كل وقت وعصر⁽²⁾، وكتب ابن أبي زيد القيرواني، وفتاوى المازري، وفتاوى ابن رشد، وكذلك مسأله، ونوازل القاضي عياض، وديوان الأحكام الكبرى لأبي الأصبع ابن سهل⁽³⁾، ونوازل البرزلي⁽⁴⁾،

1 - ينظر: المعيار 467/7، وهو سؤال من ضمن خمسة أسئلة بعث بها القاضي عياض سنة 516هـ إلى زعيم فقهاء عصره ابن رشد، كل سؤال من باب يختلف عن الآخر في الفقه، ومنها هذا السؤال الخامس عن أنقاض القباب كما جاء في فتاوى ابن رشد ص: 1222، ونجد الونشريسي قد أغفل كل هذه التفاصيل التي في فتاوى ابن رشد، واهتم بالسؤال والجواب الجزئاً فقط، حيث قال الونشريسي في صدر السؤال: "وسئل" - أي ابن رشد - دون التعرض للسائل.

ووجدت في 231/7: أن المجيب عن نازلتين متتاليتين هو البرجيني، بينما في نوازل البرزلي ينسبها للبرقي، والثانية إلى البرجيني، ولعل هذا من أخطاء المحققين، وقد يكون سبق قلم للونشريسي في النقل.

2 - ينظر: عبد العزيز بن عبد الله، معلمة الفقه المالكي ص: 305

3 - عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي الحياتي القرطبي الغرناطي، أبو الأصبع، قاضي غرناطة، أصله من جيان، سكن قرطبة، واستكتب بطليطلة ثم بقرطبة، وولي الشورى بها مدّة، ثم ولي القضاء بالعدوة، ثم استقضى بقرطبة وتوفي مصروفاً عن القضاء، له الكتاب المذكور وهو مشهور، توفي سنة: 486هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 25/19، وابن بشكوال، الصلة ص: 415.

4 - أبو القاسم بن أحمد بن محمد البلوي القيرواني، المعروف بالبرزلي: أحد أئمة المالكية في إفريقية، حج ومر بالقاهرة، صاحب كتاب النوازل، تتلمذ على ابن عرفة ولازمه، وله فتاوى وآراء نقلها الونشريسي في المعيار وعول على كتابه

والدرر المكنونة في نوازل مازونة للمازوني⁽¹⁾، وكذلك مسائل ابن ورد⁽²⁾، ومسائل ابن القدّاح⁽³⁾، وكذلك الوثائق والمراسلات والعقود وغيرها الكثير مما اجتمعت أو لم تجتمع في كتاب، مع بعض الرسائل التي نقلها في المعيار، سواء من تأليفه أو من تأليف غيره، ولذلك يئنه الونشريسي في مقدمة المعيار بقوله: "جمعتُ فيه من أجوبة متأخري العصريين ومتقدميهم، ما يعسر الوقوف على أكثره في أماكنه، واستخراجه من مكانه، لتبذده وتفريقه، وانبهاهم محلّه وطريقه"⁽⁴⁾ ولا شك في أن يكون كلامه بهذه الصورة إنباءً بضخامة العمل وطول الأمد في كتابته، حيث استغرق ربع قرن من الزمان.

• نقولات الونشريسي من الأصول المعتمد عليها:

إضافة إلى ما سبق الإشارة إليه من إغفال الونشريسي لأسماء المفتين في مواضع كثيرة - وهو أمر ينساب في كامل كتاب المعيار- هناك أمر يظهر لمطالع الكتاب هو: إغفال أسماء المصادر، والتصرف في نصوص تلك المصادر في بعض الأحيان، بل وخلط آراء أصحاب تلك المصادر النوازلية بأجوبة غيرهم. فما يخص نصوص النوازل نجد الإغفال والخلط جليا في نقولاته من الأصول المعاصرة له أو القريبة من عصره، كالبرزلي والمازوني وغيرهما، فإن هذا الأمر يجعل من المهم توثيق ما نقله الونشريسي من غيره ما أمكن، للوقوف على أي خطأ في النقل أو تصحيف في القول، أو عدم النسبة الصحيحة لنزلة ما لصاحبها، وقد وقف على هذا الأمر بعض الباحثين⁽⁵⁾ ونبهوا

=

المذكور، توفي سنة: 844هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 368.

1 - يحيى بن أبي عمران موسى بن عيسى المازوني، أبو زكريا، قاضي مازونة ومفتيها، وألف نوازل المشهورة المفيدة في فتاوى المتأخرين: أهل تونس، وبجاية، والجزائر، وتلمسان، وغيرهم، في سفرين، ومنه استمد الونشريسي مع نوازل البرزلي كما يخبر التنبكي، توفي سنة: 883هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 637، محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 383/1.

2 - أحمد بن محمد بن عمر بن يوسف التميمي، أبو القاسم، المعروف بابن ورد، من أهل المرية من جلة الفقهاء، انتهت إليه الرياسة في مذهب مالك وإلى القاضي أبي بكر بن العربي في وقتها لم يتقدمها بالأندلس أحد في ذلك بعد وفاة القاضي أبي الوليد بن رشد، توفي سنة: 540هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب 186/1.

3 - عمر بن علي بن عبد الله الهواري التونسي المالكي، أبو علي وقيل أبو حفص، المعروف بابن قداح، حافظ المذهب المالكي ومفتيه، ولي قضاء الأنكحة والإفتاء، ثم قاضي القضاة مع الإفتاء دائما، توفي سنة: 734هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب 82/2، محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 297/1.

4 - المعيار 1/1.

5 - ينظر:

• أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص: 124، عند ذكر مراسلاته وما نقل من المعيار من فتاوى ومقارنتها بما في كتب الشاطبي، ويعلق الريسوني حول مسألة غموض صدر النوازل عند نقله عن الونشريسي قوله: "هذه أسئلة كتب فيها بعض فقهاء غرناطة بمدينة تونس للسيد الفقيه الإمام العالم العلامة المفتي الخطيب المدرس المقرئ المحقق الأكمل أبي عبد الله محمد بن محمد بن عرفة -رضي الله عنه- نصها... " وهذا النص استقرّ الريسوني -حسب تعبيره- وولد لديه تساؤلات: "هل هذه تساؤلات كتبها واحد أم أكثر؟ ومن هو أو هم؟ وهل

عليه في إشارات تدل على أن المعيار فيه من الأمور التي تجعل من الباحثين يتوَحَّون الحذر في نسبة النوازل لأصحابها في بعض الأحيان، ويواصلون البحث عن أصحاب النوازل غير المنسوبة، ويظل هذا الأمر قليلاً إذا ما قورن بالنقولات المنسوبة لأصحابها نسبة صحيحة، ومنقولة نقلاً لا سقط فيه ولا خطأً عند مقارنتها بالأصول المتوافرة سواء المخطوطة أو المطبوعة.

ويشير محقق كتاب فتاوى ابن رشد إلى ظاهرة لاحظها في المعيار - وكل باحث مطالع للمعيار - وهي أن الونشريسي ينقل تعليقات البرزلي على الأجوبة التي كتبها في نوازله دون أن ينسبها إليه ولا إلى كتابه تصريحاً⁽¹⁾، فنجد أنه يكتب قبل رأي البرزلي الذي علّق به في نوازله بقوله: (وقيل) ثم يكتب بعدها تعليقات البرزلي، وهذا يظهر جلياً عند مقارنة نص المعيار ونص كتاب الأحكام الكبرى للبرزلي، مثاله⁽²⁾ من فتاوى البرزلي:

1. جاء في المعيار:

"وسئل السيوري عن أحد الأبوين فقير له ولد غني يأبى أن يطلب نفقته منه، هل يعطى من الزكاة؟ فأجاب: بأنه يعطى من الزكاة، قيل: لأنها لا تجب له، إلا بالحكم، فإذا ترك الطلب فكأنه لم يكن له ولد"⁽³⁾.

ونجد بدل كلمة (قيل) في فتاوى البرزلي المطبوع (قلت) وهذا نصه:

"وسئل السيوري عن أحد الأبوين فقير له ولد غني (إما) [كذا في المطبوع وهو خطأ] أن يطلب نفقته منه، هل يعطى من الزكاة؟ فأجاب: بأنه يعطى من الزكاة، قلت: لأنها لا تجب له إلا بالحكم، فإذا ترك الطلب فكأنه لم يكن له ولد، ولو كان على العكس ففيه نظر على مذهب أشهب وابن القاسم أيضاً"⁽⁴⁾.

2. وفي باب الصيام من المعيار مثال على التصرف حيث أتى بقول البرزلي وألزمه بكلام اللخمي حتى يظن القارئ أن الكلام من بقية تحرير اللخمي للإجابة، ولكن سرعان ما

الأسئلة كتبت بمدينة تونس أم هذا مجرد خطأ؟"، وبعد تتبع من الريسوني اتضح له أن السائل هو الشاطبي، ولم يقف على وجه التكتّم الذي لبّس به الونشريسي صدر السؤال.

• عمر بن حمّادي، من مشاكل كتاب المعيار للونشريسي (بمّش منشور في عددن متتابعين من مجلة دراسات أندلسية التونسية: العدد 25 ص: 65، العدد 26 ص: 91) والبعث قائم على تقصي فتاوى نسبت لابن رشد وهي في الحقيقة من فتاوى العز بن عبد السلام.

1 - المختار بن طاهر التليلي 15/1.

2 - وقف الباحث على أمثلة كثيرة مستفيضة، وتكاد تكون عادة الونشريسي في كتابه متى ما قال: "قيل" فهي نص للبرزلي.

3 - 367/1.

4 - أبو القاسم بن أحمد البلوي المعروف بالبرزلي، فتاوى البرزلي (جامع مسائل الاحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام) 565/1.

يظهر أن الكلام ليس للرخمي لأن البرزلي استشهد بنازلة حصلت بتونس مع ابن عرفة،
ومعروف أن ابن عرفة متأخر عن الرخمي، قال في المعيار:

"وسئل الرخمي عن رأى هلال رمضان وحده فيبيت الصوم، هل يأمر أهله بالصوم أم لا؟
فأجاب بأن قال: ذكر ذلك ابن حبيب عن ابن الماجشون، بل قال يحمل أهله على ذلك ولو رأى
هلال شوال وحده لم يجوز له أن يبيت الصوم، وله أن يأكل إذا خفي له ذلك، وعن عبد الملك: يفطر أهله
بقوله، وصلى صلاة العيد في بيته ولا يصلية بالغد، قيل: وفي المسألة قول آخر أنه لا يفطر بالفعل وذكر
بعضهم أنه المشهور، ونزلت بتونس واشتهرت الرؤية غير أنها لم تثبت عند القاضي..."⁽¹⁾.

وكلام البرزلي في فتاويه:

"وسئل الرخمي عن رأى هلال رمضان وحده فيبيت الصوم، هل يأمر أهله بالصوم؟
فأجاب بأن قال: ذكر ذلك ابن حبيب عن ابن الماجشون، بل قال يحمل أهله على ذلك
ولو رأى هلال شوال وحده لم يجوز له أن يبيت الصوم، وله أن يأكل إذا خفي له ذلك، وعن
عبد الملك: يفطر أهله بقوله، وصلى صلاة العيد في بيته ولا يصلية بالغد، قلت: في المسألة
قول إذا خفي أنه لا يفطر بالفعل، وذكر بعضهم أنه المشهور، قال: ولو كان مسافرا أو
نحوه، مما تنتفي عنه التهمة لأفطر بالفعل، ونزلت بتونس واشتهرت الرؤية غير أنها لم تثبت
عند القاضي..."⁽²⁾.

أما ما يخص النقل عن المصادر في جسم الباب الفقهي الواحد نجد انتقائية الونشريسي
للنوازل المنقولة من أصولها تظهر بوضوح في مواضع كثيرة من الكتاب لسبب وجيه هو: أن
الكتاب مرتب على أبواب الفقه فقد أتى في اثنين وثلاثين بابا فقهيا، ومصادر هذا الكتاب
جاءت على ترتيب مبعثر حيناً، ومرتباً ترتيباً يختلف عن المعيار حيناً آخر، فقد ينقل في بعض
الأحيان جزءاً من مجموعة أسئلة رفعت لأحد العلماء ويترك بقية الأسئلة التي قد أجاب عنها
مجموعة لا متفرقة⁽³⁾، إضافة إلى أنه لم ينتهج منهج تشابه المسائل وتقارب مضمونها عند
السرد، فقد يبتدئ بعد عدة نوازل ليشير إلى نازلة موافقة إلى ما سبق نقله⁽⁴⁾، ومن أمثلة

1 - 416/1.

2 - 523/1. ومثلها يظهر الخلط جلياً في نازلة سئل عنها عز الدين (لم أقف على ترجمته) بين كلام البرزلي وكلام عز
الدين، وذلك برجع الباحث إلى كتاب البرزلي ومعرفة السقط والتداخل، ينظر: المعيار 424/1. وفتاوى البرزلي
535/1.

ونازلة أخرى للسيوري حذف منها الونشريسي كلاماً وتصرف تصرفاً بسيطاً تنظر في: المعيار 420/1-421.
وفتاوى البرزلي 526/1. وغيرها مما وقف عليها الباحث.

3 - وهي كما حصل في نقله من فتاوى ابن رشد في باب الأحباس عندما انتقى من أسئلة القاضي عياض ما يخص
الحبس. ينظر: المعيار 467/7.

4 - وهنا يلاحظ الباحث أن الونشريسي ينقل في بعض الأوقات نوازل تندرج تحت باب واحد عن شيخ واحد تتجاوز
في بعض الأحيان العشرين، ويحيل ما تأخر منها على ما تقدم من نوازل بقوله: "في المسألة الثامنة عشرة قبل
هذه" المعيار 131/7، عند نقله للمواق في باب الحبس، وهذا يفسر بعض الأمور:

منها أنه ينقل من كتاب بعينه كفتاوى ابن رشد أو البرزلي بذات التسلسل تارة وبغيره تارة أخرى، أي ما تيسر له

الأبواب التي قلَّت مسألها، وظهرت مبعثرة ليست على عادة الفقهاء في الترتيب:

◀ نوازل الزكاة⁽¹⁾، نجدها مبعثرة بوضوح تام، وقليلة مقارنة ببقية الأبواب.

◀ نوازل التدمية.

◀ نوازل الصوم⁽²⁾ ليست في عددها كنوازل غيرها من الأبواب كذلك، ونجد الونشريسي يبدأ بمسألة رؤية هلال شهر شوال.

ومما يشار إليه كذلك إغفاله في بعض الأحيان السؤال المرفوع للعلماء، حيث كرر لفظة في المعيار تبين هذا الإغفال المتعمد بقوله: "وسئل ... عن مسألة تظهر من جوابه"⁽³⁾، ويظهر في بعض الأحيان السبب في ذلك وهو الاختصار، فلا يورد السؤال لطوله بقوله: "والجواب مشتمل على السؤال فلا معنى للتطويل"⁽⁴⁾ وقد يقول: "وسئل عن مسائل تظهر من جوابه"⁽⁵⁾.

• تذييل النوازل:

على الرغم من أن الونشريسي أغفل الأعلام أصحاب النوازل في أماكن من المعيار، إلا أنه اعتنى في بعض الأحيان بنقل تذييلات النوازل في أبواب مختلفة ليس في العقود، أو مجالس القضاء والحكم فقط، خصوصا في القضايا التي حصل فيها تعدد الأجوبة من الفقهاء، بأن تتحرك النازلة بين أيديهم كل واحد يقبلها بين يديه ليجيب عنها، ثم يرفق الجواب بالنازلة، فتتجمع الأجوبة متعاقبة بشهادة أشخاص تهمهم النازلة مدونة أسماؤهم في تلك التذييلات، أو أشخاص يعيّنهم القاضي، أو الأمير إذا كانت النازلة على المستوى السلطاني، ليكونوا جامعين للفتاوى من قطر معين أو من فقهاء مخصوصين يقصدونهم في أماكنهم، ليسردها الونشريسي كما هي بتذييلاتها الطويلة، التي منها شهادة الفقيه على نفسه ومن حضره بأن ما كتبه هو كلامه، وتعيين تاريخ الجواب ومن شهد من الحضور.

وفي ذلك فوائد تظهر الأهمية الكبيرة في نقل تذييلات الفتاوى: منها ذكر تاريخ النوازل التي تعد نقطة تحليل لحثيات الفتاوى، ووقائع الحال في حقبة تحرير النازلة، بربط أحداثها مع غيرها من النوازل، لتظهر صورة الواقع الدعوي واضحة.

=

ساعة جلوسه للكتابة، ومع ذلك هذا الأمر يجعل الباحث يحار في قضية مراجعته للمعيار وتبييضه تبييضاً نهائياً مع طول مدة تعهده، إلا أن يكون تعهده للمعيار متفرقا في أوقات متباعدة قد جعل منه آخر مؤلفاته اهتماما لعظيم حجمه.

1 - تنظر النوازل في محلها من المعيار 363/1 وما بعدها.

2 - ينظر: المصدر نفسه 410/1

3 - المصدر نفسه 285/2، 393/2، وغيرها.

4 - المصدر نفسه 231/11.

5 - المصدر نفسه 226/11.

ومنها في أهمية تذييل الفتوى باسم صاحبها صحة نسبتها إليه، فقد وقع في المعيار أن نُسبت الفتاوى لغير أصحابها(1).

وهنا نبّه عند الكلام عن توثيق الرسوم إلى أن الإمام الونشريسي له باع في توثيق الرسوم ونجد ذلك من خلال التعقيبات التي يثبتها في الفتوى؛ لأنه يعلم أهميتها خصوصا في رسوم البيوع والأحباس والأنكحة(2).

• تكرار النوازل:

لعل سبب التكرار للنوازل في المعيار يرجع لكثرتها وموسوعيّة موضوعاتها التي بلغت اثني عشر جزءا، وكذلك المدّة الزمنية التي استغرقتها الونشريسيّ في كتابته للمعيار، وهي ما يقرب ربع قرن من الزمن، فنجد أن بعض النوازل في الجامع تتكرّر بنصّها وقد تتكرّر بتصرف أو اجتزاء، حسب السياق الذي يريد الونشريسيّ توظيف الاجتزاء فيه، وحتى يكون الباحث منصفا فإن التكرار قليل جدّا أمام الكمّ الهائل من النوازل غير المتكرّرة، ومما لاحظته الباحث الآتي:

◀ فتوى أبي زرعة العراقي في جواز المشي بالنعال في المسجد حيث جاءت في: 22/1، ثم في 7/11.

◀ إدخال الأنعلة غير مستورة إلى المسجد: 22/1، 9/11.

◀ أسئلة لابن سراج في 90/11-91، تكررت منها المسألة السادسة في 163/1.

◀ معنى تصفيد الشياطين في رمضان جاءت في 425/1، وتكرر في 92/11-93.

◀ سؤال عن مذهب الوهبيّة، وهو سؤال للسيوري التونسي جاء في 445/2، وتكرر في 168/11، ونلاحظ اختصار السؤال في الجزء 11 بعكس الجزء 2، وكذلك في 149/10.

◀ فتوى عز الدين عمن يكتب حروفا مجهولة المعنى للعلاج، جاء السؤال في 87/11 مع سؤالين آخرين قد رفعت جميعا إليه، وفي 171/11 جاء السؤال الخاص بالحروف

1 - ينظر: عمر بن حمادي، من مشاكل المعيار ص: 91 (بحث).

2 - من أمثلة التذييل ينظر المعيار: 400/1، 411/1، 6/7، 14/7، 213/7-214، ونلاحظ في 13/7: أن التذييل جاء مبينا شهادة الشيخ على نفسه بقوله: "أشهد الشيخ الفقيه... على نفسه أن الجواب على السؤال المذكور فوقه الذي في أوله الحمد لله تعالى وحده دائما وآخره وخار له بمنه وفضله، جوابه عن المسألة المذكورة الذي تقلده فيها من غير شك في ذلك بمن علم خطه، قيد عليه شهادته في أوائل شوال عام ثمانية وثلاثين وثمانمائة (838هـ)، عرفنا الله تعالى قدره"، مع أن الجواب لم يكن آخره في المطبوع "وخار له بمنه وفضله"، وإنما آخره: "وبالله سبحانه التوفيق"، وهذا دليل على اجتزاء الفتوى أو وقوعها في يد الونشريسي ناقصة، إذ من المحال أن يذكر التعقيب على الفتوى كاملا وينقص فحواها، وعليه فالفتوى مجتزأة ولم يشر القائمون على الطبعة من قريب ولا بعيد لذلك، ولعل الونشريسي لم يتفطن كذلك لآخر الكلام في الفتوى، وإلا فما العبرة من إيراد التعقيب كاملا مع نقص الفتوى؟.

المجهولة مجتزأً من بقية الأسئلة الثلاثة.

- ◀ التوبة من بعض الذنوب دون بعض جاء في 85/11، وتكرر في 360/11.
- ◀ سؤال لابن عرفة عن قتال أعراب البوادي، جاء في 117/2، وتكرر في 438/2.
- ◀ سؤال للعبدوسي حول تحبيس الملوك أتى في ثلاثة مواضع من الجزء السابع⁽¹⁾: 212/7 و 309/7 و 470/7-471.
- ◀ نقل عن الحاجي حول نقل تراب المقابر للتبرك هل يجوز؟ فأجاب بالجواز وأنه عمل قديم جاء في 330/1، وهو مكرر في 494/2 و 337/7.
- ◀ مسألة فيمن تزوج بكراً ثم ادعى أنها ثيب: 34/3، ومكررة في 196/3، مع إشارة المحقق إليها في الحاشية.
- ◀ مسألة لإمام زوج امرأة من أهل الدناءة: 121/3، 198/3. وغيرها.
- ◀ مسألة أخذ الأجرة على علاج الجان تكررت في ثلاثة مواضع: 232/5، 370/8، 87/11.

● آراء الونشريسي وتعليقاته ورسائله في المعيار:

- الونشريسي رَحِمَهُ اللهُ ليس ناقلاً فحسب للنوازل، جماعة لها، بل له بصماته التي لو جمعت لكانت مؤلفاً يعكس آراءه في قضايا كثيرة، وترسم منهجيته في كثير من القضايا، وقد درج الفقهاء الذين ألفوا في النوازل على التعليق على أجوبة غيرهم، فتجده يبدأ التعليق بكلمة: "قلت"، ولكن ضخامة المعيار تشعر الناظر فيه أن هناك مساحات كبيرة في كتابه لم يتعرض فيها بنقله وقوله ورأيه، ونجد في مواضع منه ينقل لنفسه صفحات طويلة من أجوبته وتأليفه من الرسائل التي ضمنها المعيار، ومن أمثلة ذلك:
- (1) أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصرارى ولم يهاجر، وما يترتب عليه من العقوبات والزواج، جاء في 27 صفحة من المطبوع⁽²⁾.
 - (2) إضاءة الخلك، والمرجع بالدرك على من أفتى من فقهاء فاس بتضمين الراعي المشترك⁽³⁾.

1 - والأخيرة جاءت لغرض في نفس الونشريسي وهو وقوفه على أصل جواب العبدوسي، حيث قال بعده: "أصل جواب هذا الشيخ رَحِمَهُ اللهُ في المسألة الرابعة من الفرق الخامس عشر والمائة من كتاب القواعد والفروق للشيخ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي وأبت أن أثبتته ها هنا بنصه لما اشتمل عليه من الفوائد التي قل أن توجد في غيره"، وأثبت كلام القرافي بطوله في 742/7-743، ولكن لم يلحق كلام القرافي بما أورده سابقاً من جواب العبدوسي المكرر؟!، والسبب القريب في نظر الباحث: أن النقل الأول كان قد ذيله بنص عقد لفسخ حُبْس بطوله، وفي الثانية كانت من ضمن أجوبة لعلماء فاس حول إبطال تحبيس أحد ملوكها، فلم يرد قطع تسلسل الأجوبة في النازلة.

2 - ينظر: المعيار 119/2.

3 - ينظر: المصدر نفسه 343/8.

(3) تنبيه الحاذق الندس، على خطأ من سوى بين القرويين والأندلس، في 24 صفحة من المطبوع⁽¹⁾.

(4) تنبيه الطالب الدراك، على توجيه صحة الصلح المنعقد بين ابن سعد والحباك، في 19 صفحة من المطبوع⁽²⁾.

(5) فصل يذكر فيه الونشريسي المستحسن من البدع⁽³⁾.

(6) نظم الدرر المنتورة، وضم الأقوال الصحيحة الماثورة في الرد على من تعقب بعض فصول جوابنا على نازلة صلح السيقي وأبي مدورة، جاء في 32 صفحة من المطبوع⁽⁴⁾.

ومن أجوبته الطويلة في المعيار:

(7) جواب طويل عن مسألة تغطية الميت بالحير، آخر كتاب الصلاة في المعيار⁽⁵⁾.

(8) جواب مطول حول الاجتهاد والتقليد للونشريسي⁽⁶⁾.

(9) جوابه لسؤال عن الغبن ورد عليه من تلمسان⁽⁷⁾.

وعليه فعمل الونشريسي لم يقتصر "على جمع ألفين ومائة وخمسة وثلاثين (2135) فتوى أصدرها رجال معاصرون له وآخرون متقدمون عليه، بل تجاوز ذلك إلى تصنيفها والتعليق عليها، وإثرائها بالاستشهادات والتأصيل بحسب ما تدعو إليه الحاجة أو ما يقتضيه المقام، مع اهتمام خاص بتعدد الآراء الناشئة عن مراعاة مختلف الأعراف السائدة، هذا إلى جانب ميل أكيد إلى الترجيح والتضعيف والقبول والرد"⁽⁸⁾.

ومما يثار هنا هل ضمن الونشريسي كل فتاواه في المعيار؟ كان الإمام الونشريسي يجمع الفتاوى التي تقع بين يديه في الباب، وفي بعض الأحيان بعد مضي الأعوام يفقد الأصل الذي دون منه رحمه الله تعالى، ولذلك نجده يشير في المقدمة - التي يبدو عليها أنها آخر ما كتب - بقوله: "جمعت فيه من أجوبة متأخريهم العصريين ومتقدميهم ما يعسر الوقوف على أكثره في أماكنه، واستخراجه من مكانه، لتبذره وتفريقه، وانبهام محله وطريقه"⁽⁹⁾، ومن الملاحظ أن الونشريسي لم يضمن المعيار كل ما أجاب عنه من نوازل وفتاوى، ومثال ذلك: في كتاب

1 - ينظر: المصدر نفسه 251/1.

2 - ينظر: المصدر نفسه 541/6.

3 - ينظر: المصدر نفسه 461/2.

4 - ينظر: المصدر نفسه 574/6.

5 - ينظر: المصدر نفسه 361-345/1.

6 - ينظر: المصدر نفسه 42-9/12.

7 - ينظر: المصدر نفسه 62/6.

8 - حميدة النيفر، كتب الفتاوى والنوازل لدى علماء المذاهب الفقهية ص: 214 (بحث).

9 - الونشريسي، المعيار 1/1.

النوازل لأبي الحسن علي بن عيسى العلمي⁽¹⁾ نازلة سئل عنها الونشريسي حول بيع المحاباة والتوليج ولا وجود لها في المعيار، ولعل سبب ذلك أنه لم ينسخ له نسخة، كما يتحجج بعض المجيبين بنفاذ الكاغد، أو لم يمهل استعجال المستفتي، أو غير ذلك من الأسباب التي قد تكون بسيطة ولكنها أضاعت ما سطره من إجابات مهمة في بابها.

وقد حوى المعيار رسائل لعلماء كانوا قد كتبوها في مسائل متنوعة من العلم، أدرجها الونشريسي بطولها، وفي بعض الأحيان يشير إلى بعضها ولا ينقلها لطولها، وعليه فهو يقصد الرسائل التي لا تفرط في طول محتواها، ومن رسائل غيره رَحْمَةُ اللَّهِ:

- 1) أحكام السوق، ليحيى بن عمر بن لبابة⁽²⁾.
- 2) رفع الحرج والجناح عن أرادت من المراضع النكاح، لأبي علي ابن عطية الونشريسي، جاءت في 8 صفحات من المطبوع⁽³⁾.
- 3) رفع النزاع بين المتشاجرين في أجر الرضاع، لأبي علي ابن عطية الونشريسي، أربع صفحات⁽⁴⁾.
- 4) رفع النزاع في تحبيس الجزء المشاع وهي للفقيه القاضي أبي علي الحسن بن عثمان بن عطية الونشريسي⁽⁵⁾.
- 5) الروض البهيج في مسائل الخليج، تأليف محمد بن مرزوق الحفيد⁽⁶⁾.
- 6) فتح الباب ورفع الحجاب بتعقيب ما وقع في تواتر القرآن من السؤال والجواب، لأبي سعيد بن لب (ت782هـ)، جاءت في 71 صفحة من المطبوع⁽⁷⁾.
- 7) كتاب ابن مرزوق الخطيب في الانتصار لبعض المفتين على مخالفهم في مسألة التزام عدم الرجوع في الوصية، جاءت في 41 صفحة من المطبوع⁽⁸⁾.

1 - 5/2.

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 406/6-431.

3 - ينظر: المصدر نفسه 31/4.

4 - ينظر: المصدر نفسه 25/4.

5 - ينظر: المصدر نفسه 53/8.

6 - ينظر: المصدر نفسه 334/5.

7 - ينظر: المصدر نفسه 76/12.

8 - ينظر: المصدر نفسه 279/9.



المبحث السادس: النوازل والمؤلفات النوازلية

وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأول: تعريف النوازل ومرادفاتها.
- المطلب الثاني: مميزات النوازل وخصائصها وأهميتها.
- المطلب الثالث: علاقة النوازل ببعض العلوم الأخرى.
- المطلب الرابع: النوازل عند المالكية المغاربة
ومنهجية تأليفهم.



المطلب الأول: تعريف النوازل ومرادفاتها

① تعريفها في اللغة:

النوازل جمع نازلة، وهي اسم فاعل من نزل ينزل إذا حلّ، وهي عند أهل اللغة تعبير عن الشدة مجازاً.

يقول الخليل: "النازلة: الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالقوم وجمعها: النوازل"⁽¹⁾، ويقول الزبيدي: "من المجاز: النازلة: الشديدة من نوازل الدهر، أي شدائدّها"⁽²⁾.
ونجدهم يجعلون لفظ "نازلة" شرحاً للكلمات الدالة على الشدائد مثل: الكرائه والدواهي والقوارع والملمات⁽³⁾، وكله من باب المجاز كما أشار الزبيدي.

② تعريفها في الاصطلاح:

لفظ النازلة إذا أطلق فإنه يقصد به المسألة الواقعة الجديدة التي تتطلب اجتهاداً وبيان حكمها الشرعي، ولم يكن فيها نصٌّ من كتاب ولا سنّة ولا إجماع ولا فتوى سابقة، وعليه فالنوازل بهذا المعنى تشمل كلّ الحوادث التي تحتاج لفتوى تبينها، سواء كانت هذه الحوادث متكرّرة أم نادرة، وسواء كانت قديمة أم مستجدّة⁽⁴⁾.

1 - العين 367/7.

2 - تاج العروس 482/30.

3 - نجد ذلك في موضعين من كتاب العين للفراهيدي بقوله: "الكرائه وهي نوازل الدهر" 376/3، وقوله: "وباقْتُهُمْ بائقة تَبُوْفُهُمْ بُؤُوْقاً، أي: نزلت بهم نازلةً شديدةً، والبواثق: الدواهي" 229/5، ويقول الكفوي في الكليات: "القارعة: كل نازلة شديدة بالإنسان فهي قارعة" 4/4.

وذكر **الثعالبي** أن للدواهي أربع مائة اسم جمعها أحدهم في كتاب، ورتبها على شدتها بقوله: "يقال: نزلت بهم نازلة ونائبة وحادثة، ثم أبدة وداهية وباقعة، ثم بائقة وحاطمة وفاقرة، ثم غاشية وواقعة وقارعة، ثم حاقة وطامة وصاخة" فقه اللغة وسر العربية ص: 211.

4 - ينظر: عبد الله معصر، معجم مصطلحات الفقه المالكي ص: 134، وعبد الناصر أبو البصل، المدخل إلى فقه النوازل (بحث) ص: 602.

وقد جرت لفظة (نازلة) على السنة الأوائل وأقلامهم، ولكنها لم تتأطر بتعريف يجدها، ولذلك نجدها قد تعدد استعمالها عندهم، حيث:

• قاربت في بعض الأحيان المعنى اللغوي وهو المصيبة والشدة وهي التي أثار الدعاء عند نزولها، ومنها قول الشافعي: "ولا قنوت في شيء من الصلوات إلا الصبح إلا أن تنزل نازلة فيقنت في الصلوات كلهن إن شاء الإمام" الأم 236/1.

• وجاءت بمعنى المسائل التي في دائرة الاجتهاد أي كانت تلك المسائل، ومنه قول الشافعي عند كلامه عن القياس: "كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به لمعني من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم، حُكِمَ فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها" الرسالة 512، وهذه العبارة فيها دلالة على إطلاق المصطلح على كل مسألة تحتاج لاجتهاد حيث عبر عن الأولى بمسألة، والثانية بنازلة.

• وجاءت بمعنى الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نص ولا اجتهاد، ومنها قول مالك رَحِمَهُ اللهُ: "أدركت هذا البلد وما عندهم إلا الكتاب والسنة فإذا نزلت نازلة جمع الأمير لها من حضر من العلماء، فما اتفقوا عليه أنه" القرطبي، تفسير القرطبي 332/6.

وقد وقع الاختلاف من حيث الاصطلاح المذهبي في استخدام مضمون النوازل بين التوسُّع والتضييق، فتجد النوازل عند الحنفيَّة: مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون ولم يجدوا فيها رواية عن أهل المذهب المتقدمين - الإمام أبي حنيفة وأصحابه - لما سئلوا عنها⁽¹⁾، ونجد منهم من سمى تأليفه النوازل والوقائع ومنهم: أبو الليث السمرقندي⁽²⁾ (ت: 375هـ) له كتاب "النوازل"، وهو أول كتاب يجمع فيه أحد الأحناف فتاواه، وأبو العباس أحمد بن محمد الناطفي⁽³⁾ (ت: 446هـ) في "مجموع النوازل والوقائع"⁽⁴⁾.

وعند المالكية قد اصطَلحوا عليه لبيان أمرين:

أولاً: "القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاة طبقاً للفقهاء الإسلامي"⁽⁵⁾، وهي تأتي في هذا السياق بمعنى الأفضية: مما يتعلق بالحقوق وتقع فيه خصومة ونزاع، وقد ألفوا في هذا باب الأفضية كتباً ظهرت على يد أوائل أعلامه، ولذلك نرى من وسم كتابه بهذا المصطلح ومنهم:

- مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، للقاضي عياض (ت: 544هـ) وابنه (ت: 575هـ).

- أجوبة الحكام فيما يقع للعوام من نوازل الأحكام، لإبراهيم بن أحمد بن عبد الرحمن الأنصاري المعروف بابن حنكالش⁽⁶⁾ (ت: 579هـ).
- مفيد الحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام، لابن هشام الأزدي⁽⁷⁾ (ت: 606هـ).

= وإن كانت هذه المعاني متداولة بين العلماء إلا أن المعنى الأخير هو الأكثر شيوعاً متى أطلقت النازلة، وعليه تدور تعريفات المعاصرين. ينظر: محمد السيد عثمان، مقدمة تحقيق كتاب: النوازل الجديدة الكبرى للوزاني 57/1-58، ومسفر بن علي القحطاني، منهج استخراج الأحكام الفقهية للنوازل المعاصرة (رسالة علمية) 93/1 فقد أتى بتعريفات المعاصرين للنازلة.

- 1 - ينظر: أحمد النقيب، المذهب الحنفي 364/1.
- 2 - نصر بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب السمرقندي الفقيه الحنفي، أبو الليث، إمام الهدى، له كتاب في التصوف الإسلامي باسم "بستان العارفين" وكتاب "تنبيه الغافلين"، توفي سنة: 393هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 322/16.
- 3 - أحمد بن محمد بن عمر الناطفي، أبو العباس، أحد الفقهاء الكبار من الأحناف، له كتاب "الأجناس والفروق" في مجلد، و"الوقائع" في مجلدات، توفي بالري سنة: 446هـ. ينظر: محيي الدين الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفيَّة 297/1.
- 4 - ينظر: ابن عابدين، مجموع رسائل ابن عابدين 17/1.
- 5 - الجيزاني، فقه النوازل 20/1.
- 6 - إبراهيم بن أحمد بن عبد الرحمن الأنصاري، أبو إسحاق، يعرف بحنكالش، من أهل غرناطة، كان فقيهاً أديباً نبيلاً عارفاً بالفقه حافظاً له عارفاً بالوثائق. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب 271/1.
- 7 - طاهر بن هشام بن طاهر الأزدي، أبو عثمان، من أهل المرية، رحل إلى المشرق وأخذ عن أبي ذر الهروي، وأبي عمران الفاسي، وأبي بكر المطوعي وغيرهم، وكان مفتياً بالمرية، توفي سنة: 477هـ. ينظر: ابن بشكوال، الصلة ص: 235.

ثانيا: تأتي عندهم بمعنى الأجوبة عن الفتاوى، ولذلك نجد أنهم يسمون الكتب التي جمعت أجوبة العلماء تسمى كتب النوازل، وقد تسمى الأجوبة، أو المسائل، أو الفتاوى، وقد خرج مضمون تلك الكتب عندهم عن معناها الاصطلاحي السابق ليكون أشمل، بمعنى أنها حوت أجوبة عن أسئلة في كل الموضوعات، أيا كانت الأسئلة، سواء في: الفقه - بما فيه القضاء-، أو التصوف، أو العقيدة، أو اللغة، ولم تقتصر على الجديد الطارئ من الحوادث، وعليه فالنوازل التي اشتملت عليها كتب المالكية خصوصا هي خليط بين وقائع وأسئلة أفتى بها أهل العلم، واتسعت النوازل -في مفهومها- لديهم فصارت تشمل عند الونشريسي -ومن سبقه- أبواب الفقه وغيره⁽¹⁾.

③ الألفاظ المرادفة للنوازل:

وللنوازل -من حيث المضمون الفعلي للمصطلح- مترادفات لفظية تتنوع لأداء معانٍ متقاربة لمصطلح النازلة، قد يضفي العلماء خصائص على بعضها تميزا له عن الآخر، ومن تلك المترادفات:

1. **الفتاوى:** جمع فتوى وهي الإخبار عن حكم شرعي لا على وجه الإلزام⁽²⁾، والفتاوى والنوازل يصبان في غرض واحد وهو معرفة جواب عن سؤال، فالفتوى تشمل سؤال الناس عن الأحكام الشرعية سواء حدثت أم لم تحدث، ولكن النوازل تتسم بالواقعية والجدّة والإلحاح في الغالب، هذا إذا أخذنا في الاعتبار تعريف النازلة اللغوي وأطر المقصود منها اصطلاحا، فيكون استخدام لفظة النوازل أضبط في التعبير عن الوقائع الحادثة من الفتاوى⁽³⁾، وعليه فليست كلّ الفتاوى إجابات عن نوازل، أما النوازل فتتطلب إفتاء من عالم بصير بأهل زمانه يبين الحكم في المسألة المستجدة، إضافة إلى الشروط التي تضيء على النوازل دون المفتي⁽⁴⁾.

مع ملاحظة أمر مهم وهو التفريق بين **علم الفتوى** و**الفتوى** ذاتها، فعلم الفتوى هو علم تروى فيه الأحكام الصادرة عن الفقهاء في الوقائع الجزئية؛ ليسهل الأمر على القاصرين من بعدهم⁽⁵⁾، وكذلك ملاحظة شمول الفتوى لكلّ الأمور التي تمسّ الشريعة، وقد حوت كتب الفتاوى في المذاهب مسائل دقيقة في العلم، سواء كانت من آلاته كالمنطق والتّحو، أو من صميم العلوم المعتمدة على علم الآلة كأصول الفقه وأصول الدين، فنجد فتاوى لغوية، وحديثية، وأصولية، علاوة على الفقهية التي هي أساس تنزيل الحكم الشرعي عليها.

-
- 1 - ومن هذا المنطلق نجد مباحث الدعوة مبثوثة في المعيار، من خلال أجوبة العلماء في مختلف الأعصار. وحول هذا الاصطلاح المالكي ينظر: محمد حجي، نظرات في النوازل الفقهية ص: 33.
 - 2 - ينظر: الخطاب، مواهب الجليل 32/1 أفدته من مقدمة تحقيق كتاب فتاوى المازري تحقيق العموري.
 - 3 - ينظر: عمر الجيدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي ص: 95.
 - 4 - ينظر: حميدة النيفر، كتب الفتاوى والنوازل لدى علماء المذاهب الفقهية ص: 217-218 (بحث).
 - 5 - ينظر: كبرى طاش زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم 557/2.

ويتجلى الفرق بين التّوازل والفتاوى في أنّ الفتاوى أوسع مجالاً من حيث استيعاب المسائل، وجريانها في المسائل المتكررة والجديدة على حد سواء⁽¹⁾.

2. **المسائل:** ومن أهم المؤلفات تسمية بالمسائل: مسائل أبي الوليد بن رشد، حيث يقول المحقق: "المسائل ليست فقها يذكر القواعد الفقهية المجردة في صورتها المثالية، وإنما هي وصف للوقائع كما وقعت فعلاً، ووصف لتطبيق القانون الإسلامي عليها في صورته المختلفة المستندة إلى النص أو إلى الاجتهاد"⁽²⁾ ثم يقول: "وهذا الأساس لاختلاف فقه النوازل عن الفقه المجرد هو أيضاً أساس ثراء فقه النوازل من النواحي غير الفقهية، التي تفوق من حيث الأهمية سابقتها"⁽³⁾.

3. **الوقائع أو الواقعات:** والمعنى اللغوي لها يتفق مع النازلة، وممن ألف فيها ووسم كتابه باسمها: عمر بن عبد العزيز بن مازة البخاري المعروف بالصدر الشهيد (ت: 483هـ) كتاب: الواقعات، وعبد القادر أفندي (ت: 1085) واسم كتابه: واقعات المفتين، وهما حنفيان، فاللفظ مشتهر عند الأحناف خصوصاً، وقد قسم ابن عابدين كتب الأحناف على ثلاثة أقسام جعل منها القسم الثالث: كتب الفتاوى والواقعات⁽⁴⁾.

4. **المستجدات أو (المسائل أو القضايا المستجدة):** وهذا المصطلح يستخدمه المعاصرون للتعبير عن الجديد من الوقائع، ومن هذا المنطلق نجد بعض الباحثين يعرف النازلة بأنّها: "ما استدعى حكماً شرعياً من الوقائع المستجدة"⁽⁵⁾، وعليه فالنازلة تحمل ثلاثة شروط حسب النظرة المعاصرة: الجدة والوقوع والشّدّة، ومن أمثلتها المعاصرة ما يشير إليه د. القرضاوي من أهم المستجدات في مجالين -ضربهما مثالا للنوازل المعاصرة- هما: المجال الاقتصادي والمالي، والمجال العلمي والطبي⁽⁶⁾.

5. **الحوادث:** وهي كلمة جرت على ألسنة الفقهاء والأصوليين⁽⁷⁾، حيث إن المعنى اللّغوي

-
- 1 - ينظر: قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة ص: 44.
 - 2 - محمد الحبيب التجكاني، مقدمة تحقيق مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد) 91/1.
 - 3 - المرجع نفسه.
 - 4 - ينظر: ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي ص: 19، ووهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 50/1، ويذكر محمد حجي أنّها كانت كثيرة الاستخدام في بلاد ما وراء النهر من بلاد العجم. ينظر: نظرات في النوازل الفقهية ص: 30.
 - 5 - محمد بن الحسين الجزائري، فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية 24/1.
 - 6 - ينظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص: 104 وما بعدها، ويعرف وهبة الزحيلي النازلة بأنّها مستجدات تطرأ على المجتمع وليس على الأفراد فقط بقوله: "المستجدات الطارئة على المجتمع بسبب توسع الأعمال وتعقد المعاملات، والتي لا يوجد نص تشريعي مباشر أو اجتهاد فقهي سابق ينطبق عليها، وصورها متعددة ومتجددة ومختلفة بين البلدان والأقاليم؛ لاختلاف العادات والأعراف المحلية" سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة ص: 9.
 - 7 - نجد ابن أبي زيد القيرواني يستخدم هذا المصطلح في الرسالة بقوله: "وإذا اختلفوا في الفروع والحوادث لم يخرج عن جماعتهم" ويشرح اللفظة أبو الحسن المنوفي الشاذلي بقوله: "والحوادث أي النوازل" كفاية الطالب الرباني 473/4،

للحادثة كالتنازلة، وكذلك تستخدم الحوادث جمع حادثة بمعنى بدعة كما وسم الطرطوشي كتابه الحوادث والبدع.

6. الأجوبة: جمع جواب، ولا يسمى الجواب جواباً إلا إذا سبقه سؤال، وقد درج الأندلسيون على تسمية كتبهم بالجوابات.

7. **فقه الواقع أو فقه الأولويات**: وهذه التسمية أطلقها الباحثون على النوازل من باب الترادف، ويوجهه د.احميدة النيفر هذه التسمية بقوله: "من أمعن النظر في مادة هذه المدونة تبين له أن أفضل التسميات المقترحة لفقه النوازل هو (فقه الواقع) أو (فقه الأولويات)، أمّا (فقه الواقع) فلأنه فهم الحياة بتحدياتها التي تتطلب من الفقهاء شهادة واعية لما يواجهه الشخص، وما تعاني منه المجتمعات، أمّا أنه (فقه الأولويات) فلأنه يعبر عن وعي تراتبي يدرك ما للتنازلة من خطورة، سواء أكانت للفرد أم للمجتمع، ودرجة أولويتها بالبحث والاستقصاء قصد إبراز الحكم الذي يناسبها"⁽¹⁾.

كل هذه الألفاظ المترادفة تظل تتشارك في مميزات تجمعها، مع اختلافات تلاحظ أثناء النظر إلى مدلولاتها التي يوظفها استخدام الفقهاء لها، كلٌّ حسب استخدامه من منطلق مذهبي أو فكري أو زمني، وعليه ف(النوازل) - كلفظة مصطلحية - تظلّ مميزة بمميزات مهمّة تظهر للمطلّع على مصادرها ومظاهرها سواء من حيث المنهج وطرق الكتابة، أو من حيث الواقعية وتفسير الحال، ولها فوائدها التي تفيض على علوم أخرى بشكل مباشر أو ضمني، حيث إنّها تمتلك أبعاداً فقهية وغير فقهية تستبطنها مصادرها الغنيّة، وعلى رأسها المعيار المعرب، الذي ظلّ من أشهر مصادر الفقه المالكي على مدى قرون متتالية⁽²⁾.

وهذا دلالة على تنوع التعبير عن النوازل وعدم الاقتصار على لفظة واحدة تخص الطارئ من النوازل عند مالكية المغرب.

- وينظر من غير المالكية: الجصاص، أحكام القرآن 3/183، وشمس الأئمة السرخسي، أصول السرخسي 2/139.
- 1 - كتب الفتاوى والنوازل لدى علماء المذاهب الفقهية ص: 215 (بحث)، وينظر: عبد المجيد قاسم عبد المجيد، فقد النوازل وفقه الواقع مقارنة الضوابط والشروط ص: 460 (بحث).
- 2 - ينظر: احميدة النيفر، كتب الفتاوى والنوازل لدى علماء المذاهب الفقهية ص: 213 (بحث).

المطلب الثاني: مميزات النوازل وخصائصها وأهميتها

لا شك في أن النوازل من حيث المضمون تندرج تحت علم الفقه العام، فمتى ما ذكرت النوازل فإن الفقه يتجسد بصورته العملية، لا بصورته النظرية أو التعليمية كما هو حال كتب الفقه بصفة خاصة، فهو في الغالب إجابات عن أسئلة يطرحها الناس، وحل لمشكلات تتعلق بحياتهم اليومية⁽¹⁾؛ وعليه فإننا نجد من خصائص هذا اللون الفقهي الآتي:

1 الربانية:

والربانية تنبعث من مصدرها وغاياتها، أي إنها تؤسس وتصنع وتنال مصداقيتها بناء على معايير القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ولذا فالمفتي موقَّع عن الله تعالى، ومستمد للأحكام من مصادر التشريع، وقد أشار ابن القيم إلى هذه المسألة بوسمه كتابه: (إعلام الموقعين عن رب العالمين)⁽²⁾.

2 الواقعية

وهي خصيصة تميز النازلة عن غيرها من ألوان الفقه، يقول محمد حجي عن النوازل: "لا تشمل إلا على المسائل التي حدثت بالفعل، ولا تتناول من المادة الفقهية إلا ما يتعلق بهذه المسائل من أحكام، مع ترك هامش مهم فيها لاجتهاد المفتي داخل فقه مذهبه ليراعي ظروف النازلة والملابسات المحيطة بها والأعراف المحلية التي أوجب الله اعتبارها... وبذلك ظلت النوازل مستجيبة لمتطلبات حياة المسلمين المتغيرة حسب الظروف والأقاليم"⁽³⁾. وهذه الواقعية تظهر في نقل الأسئلة وما تحويه من تفاصيل حية ودلالات واقعية لا تقل أهمية عن قيمة الجواب⁽⁴⁾.

3 الشمولية:

والمقصود بها - إضافة إلى الواقعية - أنها تشمل على كل شؤون المسلم الحياتية التي تعترضه فيحتاج حكم الله فيها، وعليه فالنوازل تشمل كل مناحي الحياة، ولذلك يقول الفيلاي معرفا النازلة: "الواقعة أو الحادثة التي تنزل بالشخص سواء في مجال العبادات أو المعاملات أو السلوك والأخلاق، حيث يلجأ هذا الشخص إلى من يفتيه بحكم الشرع في نازلته"⁽⁵⁾. وكذلك يعرفها محمد حجي ليظهر الشمولية بقوله: "مسائل وقضايا دينية ودنيوية تحدث للمسلم ويريد أن يعرف حكم الله فيها"⁽⁶⁾.

1 - ينظر: عبد الحق حميش، قضايا فقهية معاصرة ص: 13.

2 - ينظر: بسيوني نخيلة، أثر الفتوى الشرعية في نشر الدعوة الإسلامية المعاصرة ص: 870 (بحث).

3 - نظرات في النوازل الفقهية ص: 30.

4 - ينظر: الحسن البيوي، الفتاوى الفقهية في أهم القضايا من عهد السعديين إلى ما قبل الحماية ص: 156.

5 - النوازل المغربية ودورها في حفظ فتاوى أعلام الذهب المالكي بالقيروان ص: 230 (بحث).

6 - نظرات في النوازل الفقهية ص: 11.

ويقول عبد الله بن بيه واصفا شمولية الفتوى: "الفتوى تدخل في الأحكام الاعتقادية، وتدخل في الأعمال العملية جميعها: من عبادات، ومعاملات، وعقوبات، وأنكحة، وتدخل في الأحكام التكليفية: من واجبات، ومحرمات، ومندوبات، ومكروهات، ومباحات، وتدخل في الأحكام الوضعية: من أسباب، وشروط، وموانع، وصحة، وفساد"⁽¹⁾.

4 الدعوية:

وهذه الميزة قد يشترك معها غيرها فيها، ولكن النوازل بصفة خاصة نظرا لشموليتها فإنها تتفق مع نطاق موضوعات الدعوة المتسع، التي تشمل مناحي الحياة وتحتاج من الدعاة تبليغها للناس والسعي إلى بيانها وترسيخها، وتظهر دعويتها من حيث:

علاقة النوازل بالسائل، وصبغ العلاقة بينهما بالتذكير والوعظ تارة وبالبيان المجرد لحكم الله تارة أخرى، وكلاهما جانبان دعويان مهمان، ويشير الشاطبي إلى هذا الملمح الدعوي في تحقيق المناط الخاص بقوله: "فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقى هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل"⁽²⁾ بل للنوازل العالم فسيح "النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد"⁽³⁾ وهذه الصفة في النوازل لا تنجر على الجميع بل هي نور وزرق من الله لمن خصه من أهل العلم، وهي درجات فيهم.

والمتكفل بإصدار الحكم في النوازل هو العالم سواء كان مفتيا أو قاضيا، فمتى ما وقعت تلك النوازل يتجه الناس إليهم قصد الإجابة عنها⁽⁴⁾، وإن أجابوا كانوا يراعون السائل ودرجته العلمية ما بين العامي إلى القاضي، بل حتى السلطان له نصيب من الأجوبة التي يخطها هؤلاء العلماء، وعليه فالعلاقة مبنية على منطلق دعوي يربط بين النوازل والسائل، والنوازل وبينته وقضاياها لبيان حكم الله عز وجل.

ونستطيع القول أن أهمية النوازل تكمن في الآتي:

● أهمية تشريعية:

النوازل لها أهمية تشريعية من حيث كون فقهاء يمس الحياة المجتمعية برده المشكلات والإجابة عنها، وإخراج الناس من قضاياهم المستجدة والعويصة، وهي ميدان لممارسة الاجتهاد وإفراغ الوسع لاستنباط الأحكام من النصوص، فمن المقرر أن النصوص الشرعية قليلة متناهية

1 - صناعة الفتوى وفقه الأقليات ص: 30.

2 - الموافقات 25/5.

3 - المصدر نفسه 25/5.

4 - ينظر: عبد العزيز بن عبد الله، معلمة الفقه المالكي ص: 18، والميلود كعواس، مظان النوازل الماهية والأهمية ص: 16 (بحث).

بالمقارنة مع الحوادث المتزايدة، يقول الجويني متحدثاً عن القياس: "نحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عدد، ولا يحويها حد، فإنهم كانوا قايسين في قريب من مائة سنة، والوقائع تترى، والنفوس إلى البحث طَلْقَةً، وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لا نص فيها"⁽¹⁾.

ولما كان عمدة الفقه تنظيم حياة الناس في المعاش والمعاد كان السؤال والاستفتاء قائماً قيام الحياة مسترسلاً استرسال الحوادث والأحداث⁽²⁾، فلذلك يجد الباحث أن النوازل تنطق بمكانة الفقيه داخل المجتمع وبيان أدواته الاجتهادية ومصادره العقلية والنقلية، وتحسيده للفقه الإسلامي بطبيعته المتطورة المرنة⁽³⁾، ومراعاته مصالح العباد وحاجاتهم ليحقق جلب المصالح ودرء المفاسد عنهم.

إضافة إلى الأهمية التي تتجلى في بيان ما يمتاز به الفقه الإسلامي عن غيره من التشريعات البشرية: من ثروة هائلة، وتنوع شامل، وقواعد محكمة، وعطاء متواصل، مما يستوجب الاهتمام به علماً وعملاً⁽⁴⁾.

● أهمية دعوية:

لا شك في أن الشريعة الإسلامية تتميز بخصائص لا تتوافر في أنظمة وشرائع غيرها، ومنها: أنها تجمع بين الثبات والمرونة، فهي ثابتة الأصول، ومرنة بقدرتها على استيعاب كل نازلة، والبحث في النوازل يبرهن على صدق الإسلام وخلوده، وصلاحيته للقيادة والريادة في هذه الحياة وهو تأكيد على صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان⁽⁵⁾.

ومن أهمّ مهمات الدعوة أنها تبليغ للناس عن حكم الله تعالى، ومتى ما خلا المجتمع من نوازلي أو مفتٍ للمسلمين فإنهم يؤولون إلى التخبّط في الدين فيحلون الحرام ويجرمون الحلال، ويرتكبون المعاصي من حيث يعلمون أو لا يعلمون⁽⁶⁾، وهذه الأهمية الدعوية تعدّ من أبرز ما يسيج المجتمعات بسياج الدين فلا يدخل فيه شيء إلا وحكم الله ظاهر فيه، وقد بين ابن القيم أهمية العالم المفتي بقوله: "هم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، بهم يهتدي الحيران في الظلماء، وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب"⁽⁷⁾، وعليه فهذه نقطة التلاقي الكبرى التي تنقذ فيها روح الدعوة وإنزال الأحكام الفقهية على النوازل والعمل بتلك الأحكام، فمتى ما خلت تلك الأحكام من اللّمسة الدعوية سقط صاحبها في الجفوة الفقهية وتبعه خلل في

1 - الجويني، البرهان في أصول الفقه 764/2-765.

2 - ينظر: مصطفى الصمدي، مسالك التأليف في فقه النوازل في العرب الإسلامي ص: 20 (بحث).

3 - ينظر: المرجع نفسه ص: 21.

4 - ينظر: نور الدين أبو لحية، النوازل الفقهية ومناهج الفقهاء في التعامل معها ص: 12.

5 - ينظر: المرجع نفسه ص: 14، ومسفر بن علي القحطاني، منهج استخراج الأحكام الفقهية للنوازل المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية 122/1 (رسالة علمية).

6 - ينظر: محمد سليمان الأشقر، الفتيا ومناهج الإفتاء ص: 19.

7 - إعلام الموقعين 14/2.

تتميم المقاصد، وهو خلل يتعلق بالداعية (النوازي)، أما المدعو فمتى ما وقعت له النازلة فتغافل عن الحكم الشرعي وضعف التعلق بمعرفته سقط في العصيان. وللنازل أهمية كبيرة من حيث ارتباطها بعلوم أخرى كما يبين ذلك الباحث في المطلب التالي.

المطلب الثالث: علاقة النوازل ببعض العلوم الأخرى

1 علم التاريخ:

لم تكن المادة العلمية لكتب النوازل تحتل مكانا ذا قيمة بين المصادر التاريخية، اللهم إلا في إبراز الأوائل لها بعض الأحيان في التراجم والطبقات، وقد اهتم الباحثون بهذه الكتب مصدرا تاريخيا في مطلع القرن العشرين، وكان من أوائل تلك المصادر المعيار المعرب⁽¹⁾.

ونورد حول هذه النقطة نص المؤرخ أبي القاسم سعد الله الذي جعل من نوازل المازوني من مصادر موسوعته (تاريخ الجزائر الثقافي) حيث قال:

"ورغم أن يحيى المازوني لم يؤلف كتابه (الدرر المكنونة في نوازل مازونة) لكي يكون كتابا سياسيا، فإنه ضمنه من قضايا العصر وفتاوى الفقهاء أو النوازل ما يكشف عن الحياة السياسية والاقتصادية في الغرب الجزائري، وخصوصا ضعف الدولة الزيانية.

وكان المازوني قد عاش في ظل ثلاثة ملوك من هذه الدولة ... وقد كانت القضايا التي تحدث عنها المازوني معبرة عن روح العصر، فالنوازل تدور حول مشاكل سياسية واجتماعية خطيرة كان مجتمع القرن التاسع يعاني منها"⁽²⁾.

وقد نبه الباحثون على قضية مهمة تخص المطالع لكتب النوازل وأشاروا إلى منهجية للباحثين في العلوم المختلفة الذين يجعلون من النصوص النوازلية مرجعا لأبحاثهم غير الفقهية، فيقول أحدهم:

"ونحسب أن كثيرا من جوانب التاريخ الحضاري والاجتماعي للمجتمع المذكور - يقصد المجتمع الأندلسي - سوف تظل في عداد المستغلقات التي لا تكشف عن محتواها ما لم ينقب عن ذلك في متون النوازل وبين أجوبة المفتين والمشاورين، وما لم يلتزم الباحثون بمنهج دقيق تراعى فيه خصوصية هذا الصنف من المصادر التي لا تكشف عن قيمتها بمجرد النظرة الأولى، بل النظرة التي تتطلب حسنا نقديا مرهفا مع تسلّح بالصبر وسعة المعرفة"⁽³⁾.

2 علم الاجتماع (الحياة الاجتماعية):

خصص الباحثون دراسات اجتماعية عن أحوال المجتمعات الإسلامية المختلفة ابتداءً من السلوك العام للأفراد ثم الأسرة والعادات ثم الظواهر الاجتماعية، مروراً بالجماعات والأقليات، كل ذلك من خلال النوازل الفقهية التي كانت مرآة صادقة تعكس هموم أفراد المجتمع ومشاكلهم

1 - ينظر: المبحث الخامس من التمهيد عن الأهمية التاريخية للمعيار المعرب، وأحمد اليوسفي شعيب، أهمية النوازل الفقهية في كشف وقائع التجربة الأندلسية ص: 381/1 (بحث).

2 - 43/1.

3 - أحمد اليوسفي شعيب، أهمية الفتاوى الفقهية لكشف وقائع التجربة الأندلسية 388/1 (بحث).

وما يشغلهم في تلك الفترة⁽¹⁾.

وقد انطلق الباحثون من واقعية النوازل خصوصا المذهب المالكي الذي له أصول تربطه بالواقع حيث من المعروف عن الإمام مالك عدم توغله في الافتراضات غير الموجودة فقد "سأله رجل عراقي عن رجل وطئ دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقسست البيضة عنده عن فرخ، أيأكله؟، فقال مالك رَحِمَهُ اللهُ: (سل عما يكون، ودع ما لا يكون)"⁽²⁾، وهذه الواقعية بلا شك تمثل جانبا عريضا مما يقع للناس من أمور يستفتون عنها العلماء، والناظر في الجزء الثالث من المعيار المتعلق بنوازل النكاح يرى الكثير من العادات المغاربية التي كانت موجودة في تلك المجتمعات انطوت عليها أسئلة المعيار وأجوبته، بل ويرى في المعيار الظواهر الاجتماعية من الحروب والفقر والسرقة، وما كانت عليه صلوات المسلمين مع أهل الذمة، وعلاقات أهل المدن بأهل البوادي من الأعراب، وما بينهما من صراع، وانتشار التصوف والزوايا والإقبال عليها، وغيرها من الأمور الاجتماعية التي تظهر للباحثين، ولها محل من النظر والتحليل لما كانت عليه تلك المجتمعات المغاربية في ضوء علم الاجتماع⁽³⁾.

ومن أمثلة الدراسات الاجتماعية المعتمدة على النوازل الآتي:

- (بحث) كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية، سعد غراب، حوليات الجامعة التونسية، عدد 16، تونس 1978م، ص: 65-102.
- (بحث) لمحات من حياة غرناطة النصرية في القرن الثامن الهجري من خلال مسائل ابن لب، حسن الوراكلي، مجلة كلية الآداب بتطوان، العدد الأول، الدار البيضاء، 1987م، ص: 11-38.
- (كتاب) جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل المعيار المغرب، كمال السيد أبو مصطفى، مركز الاسكندرية للكتاب، 1996م.
- مدخل لدراسة المجتمع الفلاحي المغربي-الأندلسي الوسيط من خلال نوازل المعيار للونشريسي، محمد حسن موسى، رسالة جامعية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية-تونس، 1975م.
- الحياة الاجتماعية من خلال كتاب الدرر المكنونة في نوازل مازونة، للقاضي أبي زكريا يحيى بن موسى المغيلي المازوني (ت: 883هـ).

إضافة إلى مجهود المستشرقين الكبير في دراسة هذه المصادر الثانوية.

1 - ينظر: كمال السيد أبو مصطفى، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية في المغرب من خلال نوازل المعيار المغرب ص: 9، ومحمد عبد الوهاب خلاف، وثائق في أحكام القضاء الجنائي بالأندلس ص: 3-4.

2 - القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك 1/191.

3 - ينظر: سعد غراب، كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية - مثال نوازل البرزلي ص: 77 (بحث).

③ علم الهندسة وال عمران:

اعتمد الدارسون لل عمران التاريخي في الغرب الإسلامي على نصوص في الكتب النوازل لها أهميتها في وصف تلك الأبنية القديمة الموجودة الآن كالمساجد وحصرها في فترة من فترات التاريخ، ومعرفة هياكلها في بعض الأحيان، وإن لم تكن النوازل مصادر أساسية في دراسة عمران إلا أن بها نصوصا تظهر الجانب العمراني التاريخي فقد جمع الونشريسي في الجزء الثامن من المعيار النوازل حول البنين والمرافق والمياه.

④ علم التراجم:

الناظر في كتب التراجم - خصوصا تراجم المالكية في المغرب الإسلامي - يجدها تجعل من كتب النوازل مرجعا لها، من حيث كونها شاهدا على صاحب الترجمة سواء تراجم الأعلام أو الفرق والكلام عنهما، وكم نقل الونشريسي من أعلام تفرد بحفظ تراثهم، وكتاب نيل الابتهاج مشحون بالنقول عن المعيار⁽¹⁾.

⑤ علم القانون والقضاء:

إذا كانت كتب النوازل تتضمن أجوبة فقهية لنوازل تحدث في المجتمع الإسلامي فإن الباحث القانوني ينظر إليها على أنها اجتهادات قضائية يستفاد منها في الحقل القانوني، وأشار عبد اللطيف هداية الله إلى ذلك بقوله: "من جملة الكتب التي يعتمد عليها القضاء المغربي كتب النوازل الفقهية، التي تتضمن حلولاً قضائية لنوازل تحدث في المجتمع الإسلامي، فتكون هذه الحلول عبارة عن اجتهادات قضائية، ومن المعلوم أن الاجتهاد القضائي يعتبر في الحقل القانوني مصدرا من مصادر القاعد القانونية، ويمكن القول بتعبير آخر: إن القضاء المغربي يقضي بما قُضي به أو أُفقي به في كتب النوازل"⁽²⁾.

⑥ الفكر الإسلامي:

وهذا الجانب له بسط في كتب النوازل من حيث البيان والرد على المخالفات الفكرية سواء كانت هذه المخالفات من أفراد أو جماعات، حيث حوت التعريف بالفرق المختلفة والجماعات السياسية والفكرية بالرد عليها أو موافقتها لأفكارها وأفعالها كالشيعة وجماعة الموحدين، ومناقشة أتباع المذهب الظاهري، وكذلك الكلام عن حركات الزندقة والحكم عليهم والجهود المبذولة ضدهم، إضافة إلى تجسيد مذهب أهل السنة والجماعة الأشاعرة في أغلب النوازل المغاربية والدفاع عنه، ومن أشهر النوازل: تلك التي رفعت إلى ابن رشد الجدد وهو سؤال من سلطان المرابطين يوسف بن تاشفين فكان في جوابه ثناء على أعلام الأشاعرة

1 - حول هذه المسألة ينظر المبحث الخامس من التمهيد في هذا البحث.

2 - النوازل الفقهية في العمل القضائي المغربي ص: 317 (بحث)، والميلود كعواس، مظان النوازل الماهية والأهمية ص: 28-29 (بحث).

كالجويني والغزالي والباقلاني⁽¹⁾، وأنزلهم منزلتهم التي تليق بهم، وهو سؤال ينم عن وجود المعترضين والمتكلمين في أعراض أولئك العلماء لدى السلاطين، وقد حوى المعيار قضايا فكرية عقديّة سيتطرق إليها الباحث - بإذن الله عزَّجَلَّ - في الفصل الثاني.

7 علم الدعوة:

خصص الباحث المبحث التالي لدراسة العلاقة بين علم الدعوة والنوازل، وهي نظرة حول العمق التراثي لعلم الدعوة من خلال علاقته بالنوازل. إضافة إلى تعلقاتها السياسية والاقتصادية والتربوية والطبية وغيرها.

1 - ينظر: فتاوى ابن رشد 803/1.

المطلب الرابع: النوازل عند المالكية المغاربة ومنهجية تأليفهم

1 النوازل عند المالكية المغاربة تأليفا وجمعا:

يُرجع محمد حجي سبب ظهور النوازل فرعا مستقلا من المؤلفات الفقهية إلى تضخم كتب الفقه في مرحلة التدوين وتشابك فروعها واستطراداتها، وأصبح من العسير أن تستخرج منها مباشرة المسائل الجزئية التي قد يحتاج إليها⁽¹⁾، وليس هذا السبب الوحيد في تدوين نوازل المذاهب المختلفة، فيتداخل مع هذا السبب إرادة المفتين والمشتغلين في ميدان القضاء من الحكام توحيد المنهج الذي يتبعونه في القضاء ليمتد إلى من بعدهم، فوجد القضاة قد ابتدعوا لونا من كتب النوازل وهي نوازل الأحكام وهو يختص بالكبار من أهل القضاء والشيخ المشاورين، وهذا جانب فيه نظرة عميقة لتأصيل العمل بالمذهب المالكي في الأقطار حتى امتدت القرون وانبسط بقاؤه إلى يوم الناس هذا.

إضافة إلى جمع الفتاوى والأجوبة المختلفة التي يخشى أن تضيع بمرور الزمان فكانت الكتب النوازلية مخزنا كبيرا لها، وقد ترك الونشريسي المعيار شاهدا على الموسوعية والعمل على إنقاذ الكثير من النصوص من الانقراض والضياع، كل هذه وغيرها أسباب جعلت تدوين النوازل أمراً ملحاً.

واشتهرت كتب النوازل عند المالكية المغاربة، وتكاثر عددها في الأزمان المختلفة والقرون المتلاحقة، وقد أحصى صاحب كتاب (معجم كتب المالكية المخطوطة والمطبوعة):
140 أربعين ومائة كتاب تحمل اسم (أجوبة فلان) من المالكية، وجلهم من المغاربة، و114 أربعة عشر ومائة كتاب تحمل اسم (نوازل) ضمّنها في حرف النون من الترتيب الهجائي لأسماء الكتب، فضلا عن غيرها التي وسمها مؤلفوها بأسماء أخرى كالمعيار وغيره⁽²⁾.

وفي هذا دلالة عميقة على تجذر اهتمام المالكية بالنوازل والفتاوى، خصوصا ما بعد القرن الهجري العاشر؛ نظرا لمزاحمة المذهب الحنفي الرسمي للدولة العثمانية، فما كان من الفقهاء إلا أن مثلوا الواقعية في الفقه المالكي، وأرجعوه إلى ما كان عليه المؤسس الأول له الإمام مالك رَحِمَهُ اللهُ، حيث كانت أمهات كتب المذهب عبارة عن سؤال وجواب، وعلى رأسها الأسديّة والمدوّنة، بل من المعروف "أنّ مذهب مالك ليس مسائل مرتبة، وإنما هو أسئلة وأجوبة"⁽³⁾ ولذلك صعب مذهبه.

1 - ينظر: نظرات في النوازل الفقهية ص:30.

2 - ينظر: جابر بن علي الحوسني ص:445-461.

3 - ابن باب العلوي، عون المحتسب، ص:34، بل إرجاعها إلى ما كان عليه الفقه عند نشأته الأولى، فبدايته كانت بهذه الصورة، كلما نزلت نازلة بالصحابة فإنهم يُعملون الاجتهاد لاستنباط الحكم من نصوص الكتاب والسنة. ينظر: محمد حجي، نظرات في النوازل الفقهية ص:11.

والسؤال المطروح: ما فائدة الكثرة من تأليف هذه الكتب التوازلية؟ وهل هي تكرار لنصوص السابقين أم في كلام اللاحقين إضافات جديدة؟ .

وللإجابة عن ذلك نبين منهجية التأليف وطبيعة الكتابة في كتب النوازل وهي منهجية قائمة على: كتابة الأسئلة المرفوعة للعلماء، ثم إتباعها بالإجابة أو مجموع الإجابات إن كان المجيبون عن النازلة أكثر من عالم، وهذه الطريقة هي السائدة في الأحياء الكثر، وقد نجد في كتب نوازل أحكام ذكر الأحداث التي عرضت على القضاة حيث يسردون أحداثها عند تدوين نوازلهم ثم يذكرون ما كان لهم عليها من حكم⁽¹⁾، كما نجد ذلك في كتاب أبي الأصبغ ابن سهل الموسوم: الإعلام بنوازل الأحكام.

وهذه المنهجية من سؤال وجواب أو عرض لأحداث معينة والحكم عليها تُظهر شخصية النوازل بجلاء، خصوصا في النوازل التي تكون حية في بيئته وحكمه على الأحداث التي يعيشها في زمانه وقطره، وظهور هذه الشخصية الحاكمة في النوازل تجعل النوازل يأتي بالجديد من حيث أعمال النصوص وتخريج الفروع على الأصول أو الفروع على الفروع، كما يلحظ الباحث في طائفة كثيرة في أجوبة في المعيار لشخصيات يشار لها بالبنان في المغرب الإسلامي من أمثال ابن مرزوق الحفيد، وقاسم العقباني، واليازناسني وغيرهم ممن لهم فتاوى لم تتكرر بعدهم في قوة استحضر النصوص وعمق فهمها وإعمالها، وكلما عمل النوازل شخصيته في أجوبته كانت الإضافات الجديدة في إطار الاجتهاد المذهبي أكثر ظهورا.

ومن أهم فوائد الكثرة التأليفية النوازلية التنوع في موضوعات النوازل، حيث إن التنوع يرجع إلى كون كتب النوازل تختلف فيما بينها شكلا ومضمونا، مما ولد اختلاف طبيعتها من حيث العرض والنقل، واختلافها من حيث الشكل:

منها ما هو موسوعي كالمعيار، ومنها ما هو صغير الجرم، ومنها ما كتبه الفقيه صاحب الفتاوى فنجدته يسمى باسم صاحبه، ومنها من تركها كراريس جمعها تلميذه أو ولده، ومنهم من جمعت فتاواه بعد فترة طويلة من وفاته.

وأما اختلاف المضمون:

ف نجد الونشريسي مثلا رتب معياره على أبواب الفقه، وكذلك الوزاني في نوازل الصغرى والكبرى، والبرزلي قبلهما، ولكن يظل لكل كتاب منها تفرد في العرض التحليلي والنقل عن غيره وحفظه لذلك التراث المنقول، باعتبار أنها كتب جمع فيها أصحابها نوازل من سبقهم أو عاصروهم، وهناك من يقتصر على باب واحد كباب الجهاد، أو البيوع، ومنهم من ينبري لقضية سياسية أو ظاهرة اجتماعية دون أن ينتظر سؤالا من أحد، ولكن يكون تأليفه تحذيرا للسلطان وترشيحا للعوام، وبعضها يؤلفه المصنف لصنف معين كأهل البادية، أو يخص نوازل أهل قطر

1 - نجد محمد حجي في كتابه: نظرات في النوازل الفقهية (ص:38) وضع ضمن قائمة كتب نوازل الأحكام كتاب فصول الأحكام لأبي الوليد الباجي، وهو كتاب لا يصنف على أنه نوازل بل هو كتاب في علم القضاء يدخل تحت الفقه النظري.

معين⁽¹⁾ كما سمي الونشريسي كتابه [المعيار المغرب والجامع المغرب في فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب]، ومنها ما ألفه المازوني وهو كتاب [الدرر المكنونة في نوازل مازونة].

من المؤلفات النوازلية في المغرب:

1. نوازل عيسى بن دينار 212هـ.
2. أجوبة سحنون 240هـ.
3. نوازل ابن أبي زمنين 399هـ.
4. أجوبة الداودي 402هـ.
5. أجوبة ابن رشد 520هـ.
6. نوازل أبي عبد الله بن الحاج 529هـ.
7. نوازل أبي القاسم البرزلي 844هـ.
8. الدرر المكنونة في نوازل مازونة ليحيى المازوني 883هـ.
9. نوازل ابن هلال 903هـ.
10. المعيار المغرب للونشريسي 914هـ.
11. نوازل ابن عرضون 992هـ.
12. أجوبة أبي السعود الفاسي 1091هـ.
13. تذييل المعيار للتاجوري 1139هـ.
14. نوازل المسناوي 1136هـ.
15. الأحكام الجوازل، في بُد من النوازل، لأبي رأس الناصري الجزائري 1165هـ.
16. النوازل الجديدة الكبرى، والنوازل الصغرى للمهدي الوزاني 1342هـ.

② منهجية كتب النوازل وموضوعاتها عند المالكية المغاربة:

سلك العلماء في التأليف النوازلي مسلكا لطيفا، ومنهجيا طريفا، يقوم على عرض السؤال وتلقي الجواب، فالسؤال يكون موجَّها من السائلين -على مختلف طبائعهم ومستوياتهم العلمية والاجتماعية- إلى المفتين العلماء بمختلف أقطارهم ومناصبهم، حيث يبسطون الإجابة الفقهية التي تتسم غالبا بالدقة المفضية في بعض الأحيان إلى التعقيد، معتمدين على النصوص القرآنية والنبوية والأقوال المرضية للمجتهدين من الأئمة الراسخين في إطار قواعدهم المذهبية.

وهذه التأليف أبرز فيها العلماء ما ينبغي للعالم الفقيه والعالم القاضي بين الناس من مؤهلات علمية وثقافية، ومن مواصفات خلقية وفكرية تجعله أهلا للنظر في النازلة والقضية

1 - ينظر: محمد حجي، نظرات في النوازل الفقهية ص: 57، وجمعة الزريقي، مقدمة تحقيق كتاب: تذييل المعيار لعبد السلام التاجوري 35/1، ومصطفى الصمدي، مسالك التأليف في فقه النوازل في العرب الإسلامي ص: 21 (بحث).

المعروضة عليه، والبحث لها بعناية ودقة عن النصوص الشرعية والتقول الفقهيّة التي تساعد من خلالها إلى الوصول إلى الفتوى الشرعيّة السليمة⁽¹⁾.

وبالنظر إلى الكتب النوازيّة نرى الطبيعة الفقهيّة قد غلبت عليها، فأسباب التأليف تجميع في بعض الأحيان، فنجد الونشريسي مثلا جمع كل ما وقع بين يديه من فتاوى ونوازل حادثة في عصره وعصر من قبله، بل حتى رسوم الوثائق والعقود التي سطرها العلماء الكبار كعقود التحبّيس والوثائق.

وتلك الطبيعة الفقهيّة وإن كانت طاغية على مسار التأليف التوازيّ إلا أنّها تفيض بأنواع من الفتاوى في علوم مختلفة، والسبب في ذلك هو اتساع نطاق الفتوى وتشعبه، حيث يمكن أن يوصف نطاقها بأنه يتعلق بالآتي:

- الأحكام الشرعية العملية.
- الأحكام الاعتقادية.
- الأحكام الأصولية.
- الآداب الإسلامية (علم التصوف)⁽²⁾.

وتختلف نصوص النوازل طولا وقصرا سواء في السؤال أو الجواب، حسب مقتضيات النازلة، والظروف والملايسات التي تحيط بالقضية المسؤول عنها، وحسب اهتمام الفقيه بها، وسعة اطلاعه على موضوعها، فقد يبلغ الجواب من القصر سطرا أو سطرين كما هو ملاحظ في أجوبة ابن لبابة⁽³⁾ في المعيار فجّلّها كذلك، وقد يطول ليستغرق عدة صفحات لتكون الإجابة رسالة مستقلة في بابها كرسائل الونشريسي التي ضمنها المعيار.

ونجد كتب النوازل المغاربية قد انتهج مصنّفوها طريقة السؤال والجواب، فجسّم كل نازلة يتكون من سؤال وجواب، وهي طريقة دعوية أصيلة قررها الله في القرآن الكريم فقد ترددت كلمة "يسألونك" في القرآن عدة مرات، ويأتيهم الجواب منه سبحانه وتعالى⁽⁴⁾، بل نرى أن القرآن نزل منجما متفرقا على الحوادث، مما كوّن علما يسميه أهل علوم القرآن بعلم أسباب النزول، وهي سمة قرآنية لم تكن في الكتب السابقة، وكذلك حوت السنة حوت الكثير من النصوص على الحث على السؤال⁽⁵⁾، ولا نستبعد أن تكون هذه الطريقة أمرا فطريا في تحصيل

1 - ينظر: تقديم عبد الكبير العلوي المدغري للنوازل الجديدة الكبرى (المعيار الجديد) للمهدي الوزاني، 3/1.

2 - ينظر: محمد رياض، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي ص: 198.

3 - محمد بن عمر بن لبابة أبو عبد الله، الفقيه العالم الإمام الحافظ المشاور، انفرد بالفتوى بعد أيوب بن سليمان ودارت عليه الأحكام نحو ستين سنة، توفي سنة: 314هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 129/1، ومتى ذكر الونشريسي (ابن لبابة) مجردا فهو يقصده، لا يقصد ابن أخيه محمد بن يحيى بن عمر.

4 - ينظر: مقدمة المجلس العلمي بفاس في تحقيق كتاب النوازل للعلمي 6/1.

5 - جاء في الحديث: (ألا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال) رواه أبو داود 145/1 رقم: 336، وجاء عن عائشة قالت: (نعم النساء نساء الأنصار، لم يكن يمنعهن الحياء أن يسألن عن الدين ويتفقهن فيه) ابن عبد البر،

العلوم، وتمكنها في العقول والأفعال.

ونظراً لأهمية هذا المنهج المكتوب المبني على السؤال والجواب نجد أن العلماء قد نصّوا على آداب كتابة السؤال المرفوع للمفتي، والطريقة المستحبة في سرد نصّ السؤال، فنجد اللقاني يفرّد فصلاً بقوله: "الفصل الرابع والعشرون: في كيفية كتابة السؤال، قال بعض أهل العلم: يستحب أن تكون الرقعة التي يكتب فيها السؤال واسعة، وأن يبدأ فيها بذكر الله سبحانه من بسملة أو حمدلة أو جمع بينهما، وهو أكمل، ويصلي ويسلم على النبي ﷺ ثم يتبع ذلك بكتب ما يسأل عنه..."⁽¹⁾، ونقل استحباب أن يكون الكاتب للسؤال فقيهاً، وأن يكون غير المجيب، وله أن يجمع في الرقعة عدة أسئلة، وأن يرتبها حسب المهم، وأن يدعو للمفتي، كل ذلك من آداب كتابة السؤال، وهو دلالة على اهتمام العلماء وأهل الفتوى بالتدوين وتقديم صناعة الإنشاء، وتجنّب منهج السؤال والإجابة في ميدان الفتوى والقضاء.

ونجد "أنّ مذهب مالك ليس مسائل مرتبة وإنما هو أسئلة وأجوبة... ولذلك صعب مذهبه"⁽²⁾، وهذا الاتصال بين مؤسس المذهب وأتباعه فيه دلالة التمسك بالأصول التي جعلها مالك للفتوى وعدم خروج المالكية عمّا كان عليه إمامهم من منهجية الفتوى⁽³⁾.

جامع بيان العلم وفضله 374/1، وقال ابن شهاب: "العلم خزائن، ومفاتيحها السؤال" ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله 379/1.

1 - منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى ص: 305.

2 - ابن باب العلو، عون المحتسب ص: 34.

3 - حول منهجية الإمام مالك في الفتوى ينظر: محمد رياض، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي ص: 108.



المبحث السابع: الدّعوة من منظور نوازليّ

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: علم الدّعوة وإشكالية التّأصيل والتّحديد.

المطلب الثاني: تحديد موضوع علم الدعوة.

المطلب الثالث: التطور لمفاهيم علم الدّعوة.

المطلب الرابع: علاقة علم الدعوة بالتراث النوازليّ.



المطلب الأول: علم الدعوة وإشكالية التأصيل والتّعيد

مع جِدَّة علم الدعوة من حيث التدوين⁽¹⁾، إلا أنه لا ينفكُّ عن كتب التُّراث فهو مبعوث في طواياها، ممزوج في ثناياها، بل هو عدَّة كلِّ متصدّر لأيِّ فنٍّ أو أيِّ علم من علوم الإسلام، وأبجدياته لا تفارقه، كشرط الدّاعية وأحوال المدعو ووسائل ما يدعو إليه والأساليب النَّاجعة لذلك، بعدّه - أي علم الدّعوة - يهتمّ باليّات نقل كليّات الدّين وجزئياته بين الدّاعين لله والمدعويين، وعدَّةٌ لكسب القلوب وإصلاحها، ومع عدم التّدوين المستقلّ لهذا العلم، لكنّه يظلّ منهجاً قائماً عند الأوائل من العلماء، مرّ بمراحل تطوّرٍ في مصطلحاته، وتداخل في مفرداته مع غيره من العلوم، بخاصّة علم التّربية والسلوك إلى الله تعالى، وعلم الوعظ.

وعليه إذا أردنا أن نلامس العلاقة التي تجمع بين النوازل والدعوة، فعليّنا أن نقف على التطور المصطلحي للمفاهيم الدعوية، وماهيتها عند الأوائل، فإذا انجلى تصور مفاهيم الدعوة في أذهان العلماء السابقين من خلال ما أوردوا في كتاباتهم التي ألفوها في العلوم المختلفة عن مضمون تلك المفاهيم الدعوية، بحيث تكون الأرضية التي نقف عليها أثناء النظر في كتبهم متمثلة في علم الدعوة بمفهومه المعاصر ومباحثه الحادثة، تصبح الدعوة ومباحثها المعاصرة شاخصة للدارسين في كتبهم، واضحة في مسيرة تطورها خلال عصورهم المختلفة.

وهذا "التأصيل" من كتب التراث يستدعي جهداً عظيماً من البحث، يتمثل في جرد تلك الكتب خصوصاً التي لها علاقة بالوعظ والإرشاد، والتصوف والسلوك، بل والفقهاء وقواعده، لالتقاط ما يعرض فيها من معاني دعوية معاصرة عبّر عنها الأوائل بلغتهم، وهو كثير قد لا يحُدّه حصر؛ لأن حديثهم عن مسائل الدعوة ومباحثها يأتي ضمن فنون متعددة بعدد تعلقاتها، ولعل الحاجة إلى أفراد المباحث الدعوية في تصانيف تدخل تحت اسم علم الدعوة قد أملاه التوسّع في التخصصات، والتعمق في تفرعها.

ومن هذا المنطلق يرى بعض الباحثين أنّ علم الدعوة في حقيقته طائفة من المعارف المأخوذة من علوم مختلفة، وعليه فهو ليس علماً واحداً قائماً بذاته، بل فروع متعددة تتصل بالشرعية والأدب والتربية وعلم النفس والمنطق وغيرها، تنتظم في مجموعة متناسقة من المعارف التي تركز على تبليغ الإسلام والتعريف به وتعليمه للناس والتحذير من غيره، ونجدهم يميلون إلى تسمية جديدة غير متداولة هي "علوم الدعوة الإسلامية" على نسق "علوم القرآن" و"علوم الحديث"⁽²⁾.

1 - أبو الفتح البيهقي، ينظر المدخل إلى علم الدعوة ص: 22.

2 - إسماعيل علي محمد، نحو تأصيل علمي لمصطلحات علوم الدعوة الإسلامية ص: 9، وأحمد غلوش، الدعوة الإسلامية ص: 8.

ورُغم هذا التشابك العلمي واتساع مضامين الدعوة يظل في الأمثلة عن بعض مباحث الدعوة ما ينيّر الطريق أمام الباحث ليصل إلى ربط الماضي بالحاضر بالنظر في التطور الاصطلاحي لعلم الدعوة وعلاقته بالعلوم الإسلامية المختلفة، خصوصاً علاقته بالنوازل، ويعدّ هذا البحث خطوة في هذا الطريق وَصَفًا وَتَحْلِيلًا لبعض ما في المعيار المعرب من قضايا دعوية.

ولعل من التوسع أن نعد الأخذ من كتب السابقين تأصيلًا؛ لأن التأصيل من حيث الدلالة اللغوية مشتق من (أصل) و"الهمزة والصاد واللام، ثلاثة أصول متباعد بعضها من بعض، أحدها: أساس الشيء" (1) وهو الذي يهمننا هنا، كما قال المناوي: "الأصل ما يبنى عليه غيره وأصل كل شيء قاعدته" (2)، ثم قال: "وأصلته تأصيلًا: جعلت له أصلًا ثابتًا يبنى عليه غيره" (3)، وعليه فالتأصيل إرجاع القول والفعل إلى أصل وأساس يقوم ويبني عليه، أو هو مسار يوصل إلى مرجعية معينة عند بلوغها تتحقق أهداف هذا المسار (4).

ومن حيث الدلالة الاصطلاحية لكلمة (تأصيل) فهو غير معرفٍ بحدّ عند السابقين، رغم شهرة المصطلح وكثرة استعماله (5)، وأما عند المعاصرين فيعرفه طه جابر العلواني بقوله: "إرجاع المعارف إلى أصلها" (6)، فهو عودٌ إلى أصل، وقد يستخدمها بعض الدعاة بمعنى التأسيس، فلذلك نجدهم يعبرون: حاجتنا إلى التأصيل قبل التمثيل والعاطفة والارتجال، ولعله معنى بعيد المأخذ، وقد شطّ من سار عليه (7).

والمفاهيم الدعوية بالمعنى التأصيلي الأول ترجع إلى أصل أصولها وهما القرآن والسنة، ولا تنحصر فيهما (8)، بل يدخل في ذلك استنباطات العلماء واجتهاداتهم ومواقفهم، فالتراكمية التراثية تقضي النظر فيها وجعلها أصلًا فيما يستجد وما هو مستجد.

1 - ابن فارس، مقاييس اللغة 1/109.

2 - التوقيف على مهمات التعاريف ص: 52.

3 - المصدر نفسه.

4 - الطيب إبراهيم محمد خير، مسارات التأصيل وتطبيقاته في السودان ص: 17.

5 - ناجي مصطفى بدوي، مراجعات أصولية لفقهِ الوقف ص: 4. (بحث)

6 - الأسلمة والتأصيل ص: 54. (بحث)

7 - كما فعل عدنان آل عرعور صاحب كتاب منهج الدعوة في ضوء الكتاب والسنة ص: 29.

8 - نجد بعض الباحثين يعرف تأصيل قضايا الدعوة بأنه: "رد مسائل الدعوة الإسلامية إلى أصول الشرع؛ أي بيان أصولها من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ على منهج الخلفاء الراشدين والسلف الصالح" إسماعيل محمد حنفي، تأصيل قضايا الدعوة الإسلامية الأهمية والماهية والكيفية ص: 17 (بحث)، واقتصر التأصيل على منهج السلف الصالح مع حركية الدعوة وتشكلها المتناسق مع الأزمنة المختلفة يفرضي بأن يولد جمودًا ينافي روح تلك الدعوة، وعليه فالمواقف الدعوية لكل المصلحين والعلماء بعدهم، والكتابات الشرعية في العلوم التي تمسّ الدعوة، إضافة إلى ما طرأ في عصور سابقة من نوازل -تمّ الدعوة- حسمها العلماء، كل ذلك يدخل في التأصيل لعلم الدعوة.

ولا يقصد الباحث بالتراث المسارَ الذي انتشر في الدراسات الدعوية من توظيف الأحداث التاريخية التي تحمل معاني دعوية ظاهرة فقط؛ ولكن القصد ما كتبه السابقون وسطروه بالنظر فيما هو نافع في المباحث الدعوية، فالتسارع الحركي في مجال الدعوة يلزم الدعاة التنقيب في التراث ورفع عناء الاستحداث للمواقف ما يناسبها من لدن أنفسهم، وإلى هذا يشير الإمام ابن العربي⁽¹⁾ من اتباع العالم للعالم في وقت نزول النازلة وألحت الضرورة بقوله:

"وعلى العالم أيضا فرض أن يقلد عالما مثله في نازلة خفي عليه فيها وجه الدليل والنظر، وأراد أن يردد فيها الفكر، حتى يقف على المطلوب؛ فضايق الوقت عن ذلك، وخيف على العبادة أن تفوت، أو على الحكم أن يذهب"⁽²⁾.

والتأصيل في علم الدعوة يعني: وجوب معرفة أصولها، وقواعدها وآدابها، ومواقفها من الأفراد والجماعات والمجتمعات، ومعرفة أحكام وسائلها، وطرق أساليبها⁽³⁾، وكل ذلك لا يخرج من دائرة التفريع على ما سطره السابقون فكما أشار ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ إلى "أن أمور الشرع قد استقرت، فمهما أحدث بعد ذلك إنما يكون تفريعا عليها"⁽⁴⁾.

ولا ننسى أن الدعوة لا تتوقف على تأصيل المفاهيم المعاصرة فقط، ولكنها تتطلب - كغيرها من العلوم - استنباط المنهجيات الدعوية من نصوص الأوائل، وضوابط جزئياتها قبل قضاياها الطارئة والواقعة والمتوقعة، وقد أجاب ابن عرفة حينما سئل عن الفقهاء يستنبطون الأقوال من كلام المدونة فبين أن كلام مالك وابن القاسم في الأمهات كلام عالم بالقواعد التي تُستنبط منها الأحكام الشرعية "فالأخذ بالمفهوم منه واضح البيان"⁽⁵⁾، وكذلك الدعوة في مباحثها المختلفة التي قد لا تكون تقريرا لأحكام شرعية، بل أخف: مثل قواعد الآداب والتربية، وضوابط الدعاة والمدعوين، واستنباط الوسائل والأساليب، ونحوها، كل ذلك أولى

1 - محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر ابن العربي، قاض، من حفاظ الحديث، ولد في إشبيلية، ورحل إلى المشرق وتلمذ على الغزالي، وبرع في الأدب، وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين، وصنف كتباً في الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب والتاريخ، وولي قضاء إشبيلية، ومات بقرب فاس، ودفن بها سنة: 543هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 1/199، ابن بشكوال، الصلة ص: 558.

2 - أحكام القرآن 2/224-225.

3 - ينظر: عدنان آل عرعور، منهج الدعوة المعاصرة في ضوء الكتاب والسنة، ص: 30.

4 - فتح الباري 12/161.

5 - الونشريسي، المعيار 6/376، ونقل الونشريسي قول ابن عرفة: "والعمل بمفاهيم المدونة هو المعهود من طريق ابن رشد وغيره من الشيوخ، وإن كان ابن بشير ينقل في ذلك خلافاً لعمل الأشياخ الجلة إنما هو خلاف الأول" المصدر نفسه 6/377، وهذا المسلك في تقرير الأحكام الشرعية لم يقره المقرئ الجدل كذلك، إذ جعل طريقة المحققين عدم جواز نسبة التخريج والإلزام بطريق المفهوم أو غيره إلى غير المعصوم لإمكان الغفلة أو الفارق.

أن يستنبط من كلام العلماء الراسخين في علوم الشريعة المختلفة بما في ذلك مباحث علوم: العقيدة، والفقه، والتصوف، وكلامهم حولها. ولعلّ من أسباب هذا التأصيل الملحّة ما يلي:

(1) **التوجه إلى التقعيد المصطلحي:** حيث إن التقعيد للمصطلحات سمة ظهرت في عهد تدوين العلوم الإسلامية⁽¹⁾، فما الظن بهذا العصر التي تشعبت فيه العلوم وتداخلت، فكان من مسارات التصنيف على عمومها "العناية بتقسيم الموضوع، وترتيب الكلام، طلبا لزيادة الوضوح، وتحديد محل البحث؛ حتى يستقيم -بناء على ذلك- الاستدلال، ويتوجه الاعتراض"⁽²⁾.

وبالنظر في كتب التراث نستطيع تحديد تاريخية المصطلح الدعوي من خلال مفهومه وترخّله بين العلوم، والألفاظ المعبرة عنه في العصور المتعاقبة، وفي ظلّ الفوضى التقعيدية التي يمر بها علم الدعوة اليوم، وتشتت الجهود بسبب كثرة الجماعات والحديث عن الدعوة من منطلق الانتساب إلى تلك الجماعات، بسبب كل ذلك نجد الحاجة ملحة للتأصيل، مع الجزم بأن العلماء السابقين لم يغفلوا عن فكرة توجيه الدعاة مثلا، وتقرير قواعد المنهج الدعوي، والتنبه على أحوال المدعويين من القرآن والسنة، فلا يختلف اثنان في ذلك، ولكن يساعد هذا التنقيب على الوصول إلى وحدة معاصرة في النظرة الدعوية، والاستعانة بما سبق على ما يقع وسيقع.

(2) **انبثاق التأصيل الدعوي من عقول الأوائل أقرب للصواب:**

والمقصود بالأوائل هم السابقون على اختلاف عصورهم، فكلما كان الزمان قريبا من العهد النبوي كان أكثر الرأي فيه أسلم من التأثير بالمحدثات وأصفى من أن تشوبه شوائب الاختلاف، لذلك نجد مواقف السلف تمثل منهجا تأصيليا يظهر من خلال تحليل المواقف لاستنباط الأحكام الدعوية منها، وسبب ذلك أنهم يتميزون بالاتباع وترك الابتداع، ويجمعون بين اللين والرحمة والشدة والغلظة في الحق، ويزاوجون بين العقل والعاطفة⁽³⁾، ولما امتدّ الزمان بعدهم ظهر من القضايا ما يستلزم الوقوف على مواقف من حضرها من العلماء، ومنهجية التعامل المرحليّ مع تلك القضايا، يقول محمد أحمد الراشد:

1 - هذا التقعيد المصطلحي جعل من القرآني يقول: "وقد قال الفضلاء: إذا اختلفتم في الحقائق فحكّموا الحدود" الفروق 199/4، والحدود التي أشار إليها القرآني تفتقر إليها مصطلحات علم الدعوة التي تزايدت ولم توطر بضوابط المعارف لتكون مرجعية في محل تحرير النزاع بين الدعاة.

2 - مصطفى مخدوم، قواعد الوسائل في الشريعة ص: 25.

3 - ينظر: إسماعيل محمد حنفي، تأصيل قضايا الدعوة: الماهية والأهمية والكيفية ص: 19 (بحث).

"إن الظنّ بوجوب الصّيرورة إلى اجتهاد جديد يفى بحاجة الدّعوة في عالم سريع التغيّر: ظنّ صحيح؛ لكننا كأننا أسرّتنا جاذبيّة الاجتهاد وطرافته، فشغلّتنا عن جرد وفحص وتدقيق العلم المرويّ الموجود، وقد جزمّت أكثر من مرّة في كتيبي أنه يحوي شطرا واسعا من حاجتنا الاجتهادية الدّعوية، إذ استخرجتُ من الفقه المنسيّ شيئا كثيرا يصلح أن تُفتى به الدعوة الآن، ويعفينا من تكلف اجتهاد جديد، ويأذن لنا أن نركز على تنزيله على الواقع الدعوي، لِيُعَمَّر اجتهاد تطبيقي نحن أحوج إليه ربما من إنشاء قول جديد"⁽¹⁾.

ومن خلال النظر في كتاب المعيار نجد المناهج الدعوية في القرن العاشر وما قبله واضحة ترسخ ما للعلماء من حنكة دعوية ومناهجهم في التعامل مع المستجدات من قضايا الدعوة.

(3) الوجوب الشرعي للدعوة:

وهذا أمر يتطلب تأصيلا للدعوة من منطلق الوجوب الشرعي⁽²⁾، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، سواء دعوة المسلمين أو غيرهم، وفي ذلك يقول الفقيه أبو الفضل راشد بن أبي راشد الوليد: "وأما الدعاء -أي الدعوة- إلى تعليم معالم الشريعة وحدودها فمن يغلب على ظنك قبول ذلك منك فهو واجب في حق من يقبل، ويفقه ما يعلم"⁽³⁾.

1 - أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي 49/1

2 - ينظر حول وجوب الدعوة بحكم تكليفي: محمد أبو زهرة، الدعوة إلى الإسلام ص:16.

3 - الونشريسي، المعيار 218/11-219.

واختلف في نوعية هذا الوجوب، هل الدعوة إلى الله فرض عين على كل فرد من أفراد الأمة؟ أم هي فرض كفاية يقوم به البعض دون الكل؟. ينظر: محمد عبد العزيز داود، التبصرة في فقه الدعوة ص:9.

المطلب الثاني: تحديد موضوع علم الدعوة

هذا المطلب تتضح أهميته عند النظر إلى كتب الدعوة المعاصرة التي مازال عدم رسوخ قواعد هذا العلم ظاهراً فيها، مع كثرة الأقلام التي سالت وسوّدت الصحف وهي محسوبة على هذا العلم، خصوصاً في تحديد موضوع علم الدعوة، إذ مع تحديد موضوع العلم تتضح صورة ما يكون منه من المسائل وما لا يكون منه، ويسهل على الداعية الدارس للتراث أن يعرف الداخل فيه والدخيل عليه في علم الدعوة.

1 تحرير معنى موضوع أي علم:

يلزم الشارع في أي علم شرعي أن يعرف مقدماته الضرورية التي جمعت في هذه الآيات بقولهم:

"إن مبادي كلّ فنّ عشرة
وفضله ونسبته والواضع
مسائل والبعضُ ببعض اكتفى
ومن درى الجميع حاز الشرفاً"⁽¹⁾

ومن هذه المبادئ كما نصت الآيات معرفة موضوع أي علم، فالشارع في أي علم إذا لم يتصور هذه المبادئ المتعلقة بالعلم المدروس لكان طلبه عبثاً، فإذا ما علمها كان على بصيرة في طلبه بحيث لو وردت عليه مسألة من هذا العلم يعلم أنها منه.

وبعضهم قد اكتفى من هذه المبادئ بالتعريف والموضوع والغاية؛ ليكون الطلب لأي علم من العلوم فيه على بصيرة بحصول التصور الإجمالي للعلم المقصود بالبحث، فتتولد لدى الباحث حاسة مبدئية لتمييز أي مسألة تكون من ذلك العلم إذا وردت عليه في أثناء البحث، وذلك فائدة التعريف وفائدة معرفة الموضوع ومعرفة الغاية⁽²⁾.

ولعل من أهم ما دأب عليه المشتغلون بالعلوم المختلفة تحديد حقائق العلوم المتكاثرة، فكلما انضبطت حقيقة العلم انضبطت مسأله وسهل تعليمها، فسلخوا طريقتين لتمييز العلوم بعضها عن بعض:

الأولى: تمييز العلوم من حيث الموضوعات، **والثانية:** تمييز العلوم من حيث الغاية⁽³⁾.
وما يهمننا هنا هو الطريقة الأولى وهي: تمييز العلوم بالموضوعات، ففي هذه الطريقة يعدّ العلماء "الموضوع" هو الأصل في "جهة الوحدة"، ف"كل علم عبارة عن المسائل المتكثّرة المتعددة، ومع ذلك قد عدّوه علماً واحداً، وسموه باسم واحد، وأفردوه بالتدوين، فلا شك أن

1 - الصبان، حاشية على شرح السلم للملوي ص:35.

2 - ينظر: اليوسي، البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع 142/1، وصديق بن الحسن القنوجي، أبعاد العلوم 72/1.

3 - ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون 7-6/1.

هناك أمرا يناسب تلك الكثرة ويرتبط به بعضها ببعض، وبواسطة استُحسن عدُّها علما واحدا؛ فذلك الأمر هو **جهة الوحدة**⁽¹⁾، وعليه فجهة الوحدة أعمّ من الموضوع، والموضوع هو الأصل الأول في تمايز العلوم من حيث جهة الوحدة، وأما الأصل الثاني لها فهو: **الغاية** وهو ما اعتمده أصحاب الطريقة الثانية⁽²⁾.

وعليه "صار كلُّ طائفةٍ من الأحوالٍ بسبب تشاركها في الموضوع: علما منفردا ممتازا بنفسه، عن طائفة متشاركة في موضوع آخر، فتمايزت العلوم في أنفسها بموضوعاتها"⁽³⁾، وقد عرفوا موضوع أي علم بقولهم: **ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية**⁽⁴⁾.

والعوارض جمع عارض، والعارض للشيء ما يكون محمولا عليه خارجا عنه⁽⁵⁾، **والذاتية** من الذاتي: نسبة إلى ذات الشيء وهي عينه ونفسه، وهو ما يميز الشيء ويخصه عن جميع ما عداه⁽⁶⁾.

والعوارض الذاتية: هي التي تلحق الشيء لما هو، أو لجزئه، أو بواسطة أمرٍ خارج عنه، مساوٍ له⁽⁷⁾، وهي ثلاثة أقسام:

(1) ما يلحق الشيء لذاته، كالتعجب بالنسبة للإنسان، فالتعجب ذاتي فيه، وكالكلمة في علم النحو فهي ذاتية فيه.

(2) ما يلحق الشيء لجزئه، كحركة يد الإنسان الإرادية، فاليد جزء من الإنسان ذاتية فيه، والحرف في علم النحو فهو نوع فيه جنسه الكلمة.

1 - أحمد بن محمد خضر، حاشية قول أحمد على الفوائد الفنارية شرح الرسالة الأثرية ويتلوها رسالة: جهة الوحدة بشرح الشرواني ص: 453.

2 - ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون 6/1-7.

قال **الشريف الجرجاني** (ت: 816هـ): "كمال النفس الإنسانية في قوتها الإدراكية إنما هو بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية، ولما كانت تلك الحقائق وأحوالها متكثرة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة: اقتضى حسن التعليم وتسهيله أن تجعل مضبوطة متميزة، فتصدى لذلك الأوائل فسموا الأحوال والأعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد - إما مطلقا أو من جهة واحدة أو بأشياء متناسبة تناسبها معتدا به سواء كان في ذاتي أو عرضي - علما واحدا، ودونوه على حدة، وسموا ذلك الشيء أو تلك الأشياء موضوعا لذلك العلم؛ لأن موضوعات مسائله راجعة إليه فصارت عندهم كل طائفة من الأحوال متشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة أخرى متشاركة في موضوع آخر، فجاءت علومهم متميزة في أنفسها بموضوعاتها، وسلكت الأواخر أيضا هذه الطريقة في علومهم، وهو أمر استحساني" شرح المواظف 44/1-45.

3 - حاجي خليفة، كشف الظنون 6/1-7، وينظر: صديق بن حسن الفتوحي، أجد العلوم 72/1-73.

4 - ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات ص: 212، والتهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون 7/1.

5 - ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات ص: 126.

6 - ينظر: المصدر نفسه ص: 95،

7 - ينظر: المصدر نفسه ص: 139. بتصرف.

(3) ما يلحق الشيء بواسطة أمرٍ خارج عنه، مساوٍ له، كالضَّحِك في الإنسان بواسطة أنه متعجَّب، والتعجُّب ذاتيٌّ في الإنسان مساوٍ له⁽¹⁾، وكانقسام الإعراب إلى لفظي وتقديرِي، فالإعراب عرض ذاتي، وكونه مقدرٌ نوعٍ للعرض الذاتي.

وعليه فإن موضوع أي علمٍ لا يخرج عن هذه العوارض الذاتية التي تنحل مسائله إليها، وهذا المبحث مبحث منطقي درج العلماء المدوّنون للعلوم على جعله في مباحث المبادئ الممهدة لأي علم من العلوم المختلفة ليتصور الدارس موضوعات العلم المدروس، فنجده مبحثاً في مقدمات: علم المنطق وعلم الكلام والفقهاء وأصول الفقه⁽²⁾.

ولا شك في أن النزاع يحصل بين الدارسين للعلم الواحد في تحديد الموضوع، وخصوصاً بين المتقدمين والمتأخرين في العلم الواحد، فقد حصل الاختلاف في موضوع علم الكلام، والاختلاف في موضوع الأصول⁽³⁾، ولا ريب في وقوع الاختلاف في علم الدعوة لحداثة ميدانه.

② موضوع علم الدعوة:

قال الفَنَارِي⁽⁴⁾ (ت: 834هـ) في شرحه على الرسالة الأثرية:

"اعلم أن من حق كلِّ طالب كثرةً، تضبطها جهة وحدة، أن يعرف بتلك الجهة، ويحصل الشعور بما قبل الشروع فيها، حتى يأمن من فوات شيء يَعْنِيهِ، وصرف المهمة إلى ما لا يَعْنِيهِ، وأن يعرف غايتها؛ ليزداد جدًّا ونشاطاً، ولا يكون سعيه عبثاً وضلالاً"⁽⁵⁾.
انطلاقاً من هذا النَّص المهم الذي أَلَّف فيه غير واحد رسالة تشرح معناه وتبين أهميته⁽⁶⁾، يقف الباحث ليعين موضوع علم الدعوة الذي هو العوارض الذاتية لعلم الدعوة ويبين جهة الوحدة لعلم الدعوة من حيث موضوعها، ويقف على أهمِّ المسائل التي تعدُّ من موضوعات الدَّعوة المعاصرة بناء على منهج الأوائل في تقرير موضوعات العلوم.

- 1 - ينظر: الصبان، حاشية الصبان على شرح الملوي الصغير للسلم المنورق ص: 34.
- 2 - وهناك من عدَّ الموضوع من أجزاء العلم، وهي مسألة اختلاف مشهور بين المناطقة تبحث في باب: أجزاء العلوم من علم المنطق، ينظر: ملا عبد الله، حاشية ملا عبد الله على التهذيب بتعليقة مصطفى الدشتي ص: 210.
- 3 - ينظر: اليوسي، حواشي اليوسي على كبرى السنوسية 317/1 وما بعدها.
- 4 - محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفَنَارِي الرومي الحنفي، ولد سنة 751هـ، كان مهتماً بالبلاغة والأصول والمنطق والفرائض، ومن ضمن كتبه شرح الرسالة الأثرية في المنطق، توفي سنة: 834هـ. ينظر: الزركلي، الأعلام 110/6، وطاش كُبرى زاده، الشقائق النعمانية ص: 17.
- 5 - حاشية قول أحمد على الفوائد الفنارية شرح الرسالة الأثرية ص: 73 وما بعدها.
- 6 - من الذين ألفوا في بيان جهة الوحدة وشرحوا كلام الفناري: محمد الأمين الشَّرنوبِي (ت: 1036هـ) في رسالة جمع فيها تعليقاته على مبحث (جهة الوحدة).

ولعل من أهم ما يقف عليه الباحث هو أن العوارض الذاتية لعلم الدعوة يجب أن تكون مماسّة لذات الدعوة أو لجزء منها، أو لجزء مساو لها خارج عنها، ولا يخرج علم الدعوة كما قرر الدارسون من أحد الأركان الثلاثة:

الدعوة من حيث هي هي، والداعي، والمدعو

وقد يرد سؤال على هذه الأركان:

كيف يكون الداعية قسيم الدعوة في الأركان، مع أن الدعوة هي المقصودة في حد ذاتها في هذا العلم إذ ما سمي "علم الدعوة" بهذا الاسم إلا لتصور عوارض الدعوة وقضاياها، وما يقترب منها من قضايا لدراسة محمولاتها الواقعة على موضوعاتها؟

والجواب هو أن الدعوة لا تقوم إلا على وجود من يدعو إليها (داعية) وعلى من يستجيب دعوة ذلك الداعي (المدعو)، فلأهميته وشديد الاعتناء به صار جزءا قسيما للدعوة، وكذلك حال المدعو.

وبناء عليه فالعوارض الذاتية في علم الدعوة هي:

1. القضايا التي جاءت بها الدعوة الإسلامية لنجاة الخلق وتبرئة ذمهم أمام خالقهم.

2. والدعاة القائمون بالدعوة.

3. والمدعوون الذين توجه لهم الدعوة بكل أصنافهم.

ويدخل ضمن هذا المثلث بحيث تمثل أضلاعه الرابطة بين زواياه: المنهجيات في الوسائل والأساليب المؤدية إلى تحقق الدعوة بشكل سليم من قبل الداعي إلى المدعو، فكل القضايا التي تتعلق بهذه الأركان الثلاثة وما يربط بينها للوصول إلى تبليغ الدعوة تكون محط اهتمام علم الدعوة.

ويجب ملاحظة أن هذا ليس توسيعا لدائرة موضوعات الدعوة حسب نظرة بعض الدارسين⁽¹⁾، فيظنُّ الظانُّ أن ذلك يُدخلُ في قضايا "علم الدعوة" علوما بأسرها كالفقه

1 - يجد الباحثُ أبا الفتح البيهقي يقول: "فإذا نظرنا في تعريف الدعوة الذي اخترناه سابقا (هو تبليغ الإسلام للناس، وتعليمه إياهم، وتطبيقه في واقع الحياة) بان لنا أن موضوع الدعوة هو الإسلام الذي يعمل الداعية على تبليغه وتعليمه وتطبيقه، وإذا نظرنا في تعريف علم الدعوة الذي عرفناه به سابقا وهو: (مجموعة القواعد والأصول التي يتوصل بها إلى تبليغ الإسلام للناس، وتعليمه وتطبيقه) بان لنا بأن موضوعه يشمل جميع المسائل العلمية والقواعد والأصول التي يتوصل بها الداعية إلى القيام بدعوته حق القيام" المدخل إلى علم الدعوة ص: 35.

ويقول عبد الكريم زيدان: "فالإسلام هو موضوع الدعوة وحقيقتها، وهذا هو الاصل الأول للدعوة" ص: 5. ويقول في موضع آخر: "فلنا: إنَّ موضوع الدعوة هو الإسلام الذي أوحى الله تعالى به إلى رسوله ﷺ في القرآن والسنة المطهرة، ونحن في كلامنا على الإسلام لا نريد التفصيل، كما لا نريد الإيجاز والاختصار، وإنما نريد أن نبين شيئا عنه يحتاج إليه المدعو ولا يسع الداعي جهله" أصول الدعوة ص: 7.

والتصوف وعلم العقيدة، فهذه كلها من ضمن ما يبلغه الداعي إلى الله تعالى للمدعو، وهي من علوم الإسلام، فلا يُماز علم الدعوة عن غيره من العلوم.

وللباحث جواب في نقطتين:

الأولى: إن علم الدعوة في حد ذاته إذا كان موضوعه الإسلام فلا يلزم من ذلك أن يستوعب كل العلوم، بل تلك العلوم الشرعية تكون قائمة بالداعي بقدر استطاعته في طلبها بما يمكنه من تبليغ الإسلام وعلومه في نطاق معرفته دون التعدي على وظيفة غيره، مع أن تبليغ العلوم الشرعية عموماً كالتفسير والأصول والفقه داخل في علم الدعوة من حيث كيفية التبليغ لوجود المثلث الذي ذكرناه آنفاً: داع ومدعو ودعوة، فالداعي ليس مطالباً بأن يكون فقيهاً أو أصولياً أو مفسراً، مع أن الفقيه والمفسر والأصولي يعمل عمل الداعية في تبليغه لهذه العلوم، وإذا ما طبق كلٌّ منهم منهجيات تعامل الداعية مع المدعو حسب أبعاد علم الدعوة يكون داعية بالمعنى المقصود في علم الدعوة.

الثانية: لا ريب أن المطلع على العلوم الشرعية يجدها متداخلة، فنجد قضايا مبحوثة في علمٍ هي موجودةٌ بعينها في علمٍ آخر، ولكن يختلف النظر إليها حسب حيثيات كل علم فيطبّق عليها القواعد كلٌّ علمٍ من حيثيته، وقد نصَّ حاجي خليفة على هذه المسألة بقوله: "ثم اعلم: أن موضوع علمٍ يجوز أن يكون (1) موضوع علمٍ آخر، (2) وأن يكون أخص منه، (3) أو أعم، (4) وأن يكون مبايناً عنه لكن يندرجان تحت أمر ثالث، (5) وأن يكون مبايناً له غير مندرجين تحت ثالث، لكن يشتركان بوجه دون وجه، (6) ويجوز أن يكونا متباينين مطلقاً، فهذه: ستة أقسام" (1).

ثم يبين حاجي خليفة (2) بالأمثلة إذا ما كان العلمان يشتركان في عين الموضوع فيشترط أن يكون كل منهما مقيداً بقيد غير قيد الآخر، وقد تنفق أبحاث بعض المسائل بالموضوع والمحمول فلا بأس بذلك لأنهما يختلفان في البراهين فلكل علمٍ برهنةٌ على قضاياها تختلف عن الآخر، وفصل في الأقسام الستة بالأمثلة (3).

وعليه فعلم الدعوة ينفرد بكيفيات التبليغ المتمثلة في المناهج والوسائل والأساليب التي جمعها المعاصرون لتكوّن موضوع لعلم الدعوة.

ولا ريب أن قضايا العقيدة والفقه والتصوف تضرب بجذورها في موضوعات علم الدعوة من حيث إن عوارض علم الدعوة الذاتية تلتصق بقواعد هذه العلوم الثلاثة المتمثلة في:

1 - كشف الظنون 8/1.

2 - مصطفى بن عبد الله كاتب جلي القسطنطيني، المشهور باسم حاجي خليفة، ولد في القسطنطينية وأبوه من رجال الجند، استُخدم كاتباً في نظارة الجيش والأناضول، من أبرز علماء المسلمين في القرن الحادي عشر الهجري، من أشهر كتبه: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، توفي: 1067هـ. ينظر: الزركلي، الأعلام 236/7.

3 - ينظر: المصدر نفسه 8/1.

- العقيدة وأبوابها التي ينبني عليها غيرها وكيفية تبليغها والتعاطي مع الفرق والطوائف والأديان وقضايا التكفير والتفسيق، ومراعاة المدعويين منهم حسب المقرر في علم الدعوة.
 - والأحكام الشرعية المتعلقة بالدَّاعية والمدعوي، وما يطرأ من نوازل وقضايا دعويّة تحتاج لإنزال الحكم فيها من الفقهاء الدعاة.
 - والأخلاق والسلوك وما يتعلق بها من موضوعات ومنهجيات سلوكية كالصوف وما يترتب عليها من نتائج وعوائد وأمور يتعامل معها علم الدعوة لإصلاحها أو إقرارها أو إنكارها.
- واعتمد الباحث في تقسيم بحثه على الموضوعات الدَّعوية التي تتعلق قضاياها بالعلوم الثلاثة المذكورة آنفاً من خلال معيار الإمام الونشريسي.

المطلب الثالث: تطوّر مفاهيم علم الدّعوة الإسلاميّة

عند الحديث عن التطور المفاهيمي لتصورات المباحث الدعوية فإننا لا نغفل أي جزء من التاريخ الحضاري الإسلامي، بل هو عقد منظوم فيه التسلسل الفكريّ لجهود العلماء، وقد أشار الشاهد البوشيخيّ إلى هذا المنطلق⁽¹⁾.

والدعوة بمفهومها العام هي التبليغ لدين الإسلام، وهذا متفق عليه بين كل من عرّف الدعوة، ولكن هذا التبليغ الذي هو حثُّ الناس على الخير والهدى وتبصيرهم في أمور دينهم لا يستوي بين عصر وغيره، ومجتمع وآخر، فاختلف العصور واتساع دائرة الأحداث يؤدي إلى اتساع دائرة المفاهيم، وعليه فإنها تطرأ مباحث جديدة في كل علم مع هذه الحركة الزمنية المتعاقبة، وعلم الدعوة ليس بمنأى عن حركية الزمن وطروء المباحث الجديدة عليه، ولذلك نجد كل زمان قد عالج أصحابه ما جدّ فيه، كلٌّ في تخصصه.

ومن منطلق أن أركان الدعوة هي: الداعي، والمدعو، وموضوع الدعوة، ومنهج الدعوة (الأساليب والوسائل)⁽²⁾، نجد أن لهذه الأركان أبعاداً خاصة في التعامل معها حسب الزمان والمكان، والعقليات المعالِجة، إذ يستحيل مثلاً أن يكون المنهج الدعوي المتمثل في الوسائل والأساليب في العصر النبوي كعصرنا الحاضر، فمعطيات الحضارة تحتم ذلك، ولكنها تظل منطلقةً من أصول ثابتة في موضوعاتها، تتشعب باتساع الأحداث وتطور الحضارة.

فمثلاً نجد قضية مثل قضية انتشار الاعتزال في عصر الإمام أحمد بن حنبل وكيف عالجها العلماء في ذلك العصر، وانقسام المجتمع إلى عقلايين وأصوليين، وانبثاق الأشاعرة ردة فعل للجمع بين المنهج الأثري والعقلي، فكانت منهجيتهم الدعوية لها أبعاد فكرية تختلف عن العصر الذي سبق ظهورها، وكيفية تعاملهم في الصدام الذي حصل بينهم وبين غلاة الحنابلة، كل ذلك إفرازات العصر الذي يحتضن الأحداث الدعوية، وحركية الدعاة.

وعليه فالدعاة قد ظهروا بأسماء كثيرة عبر تاريخ الإسلام، وبمهام مختلفة يدعون إلى ضروب متنوعة من الدعوة، يلفهم ثوب الدعوة الشامل لهم من حيث المضمون المتسع لموضوعات الدعوة وتشعباتها، فرجالُ التصوف والإصلاح والوعظ والخطابة كلهم يجتمعون في مهمة الدعوة العامة للناس وتربيتهم وإصلاحهم، وكذلك الفقهاء والمحدثون والمتكلمون إذا كانوا قد حملوا أنفسهم على تطعيم العلوم المجردة بما يلامس القلوب ويرقي النفوس، ومن أبرز من اتسم بالدعوة في عصور الإسلام:

1 - ينظر: دراسات مصطلحية ص: 44 وما بعدها عن أهمية الدراسة المصطلحية.
2 - من الباحثين من عبر عنها أصول الدعوة، ينظر: إسماعيل علي محمد، نحو تأصيل علمي للدعوة ص: 19.

المحتسب والقاصُّ والواعظ وشيخ التربية الصوفي وقوافل التجار والدعاة المتطوعون⁽¹⁾، فضلا عن العلماء في مجالس دروسهم الشرعية المختلفة، وهذه الألقاب ظهرت في أوقات مختلفة في تاريخ الدعوة، منها ما كان تحت مظلة السلطة السياسية كالمحتسب والخطيب، ومنها ما كان تطوعيا كشيخ التربية والواعظ، بل ظهرت مجالس الوعظ بشكل رسمي في مساجد الحواضر وقد كان ابن الجوزي⁽²⁾ (ت: 510هـ) يمثل قمة نضوجه بما ترك من تراث وعظي يحكي منهجية كانت موجودة في القرن الخامس⁽³⁾، وبظهور هذه الألقاب وتنوع مهام أصحابها إنباءً بتطور علم الدعوة وبحركية الدعاة ووسائلهم الدعوية وأساليبهم في التذكير والوعظ والأمر والنهي.

وقد واجه الدعاة مفترقات طرق أثرت في الدعوة من حيث انشقاق الصف الدعوي الخالص من أكدار البدع والأهواء، وأهم هذه المفترقات نشوء الفرق المخالفة والمختلفة في مناهجها الدعوية التابع للاختلاف في الأصول، وهو تأثير سلبي في الوسط الإسلامي الدعوي، حيث أصبحت كل فرقة أو جماعة تنادي بما لها من فكر أو عمل أو منهج، إضافة إلى ظهور الدعوات الروحية التي تمثلت في التصوف ومن انتسب إليه، ومغالاة بعضهم، وإفراط الإنكار عليهم من الفقهاء في العصور المتقدمة خصوصا، حتى أدت إلى صدامات يتدخل فيها أرباب السياسة.

وفي إطار التطور الدعوي المنهجي والتعديدي ما ظهر من التوأمة بين الفقه والتصوف، كما نجد كتاب (إحياء علوم الدين) الذي غيّر في سلوكيات المدعوين والدعاة في حقب من تاريخ الدعوة، حيث ظهر هذا الكتاب صرخةً دعويةً وسَط الجمود الفقهيّ والتحليق الصوفي، وفي طيات الكتاب نجد علاجا لأحوال المدعوّين، وأحوال الدعاة كالوعاظ وغلاة الصوفية وغيرهم، ونجد منهجية دعوية تعدّ أصلا لما بعدها من كتابات في هذا المضمار⁽⁴⁾.

ومن خلال النظر إلى تراث المغاربة نجد الدعوة ظاهرةً في كتاباتهم من خلال أبرز ما أنتج العلماء في علوم السلوك والأخلاق والوعظ، ثم من خلال تركتهم الفقهية والعقلية والسلوكية التي ترسم منهجية ضبط الدعوة، ولننظر إلى ابن العربي المعافري تلميذ الغزالي إذ نستأنس بنص له بعد أن ذكر العلم وأقسامه باعتبارات مختلفة التي منها:

- 1 - ينظر: محمد عبد العزيز داود، التبصرة في فقه الدعوة والداعية ص: 16 وما بعدها.
- 2 - عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي التيمي البكري، أبو الفرج، المعروف بابن الجوزي، فقيه حنبلي محدث ومؤرخ ومتكلم، ولد ببغداد، وحظي بشهرة واسعة، ومكانة كبيرة في الخطابة والوعظ والتصنيف، كما برز في كثير من العلوم والفنون، توفي سنة: 597م. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان 140/3.
- 3 - له كتب في تأصيل الوعظ والتذكير والقصّ، منها كتاب: القصص والمذكرين، وهو مطبوع.
- 4 - من الأمثلة ينظر كلام الغزالي عن أحوال المدعوّين في الإحياء 135/1: حول الشطح في الوعظ لجهة الدعاة، وخطره على المدعوّين، وهو تأطير لعلم الدعوة المباشرة بين الداعي والمدعو.

"...وينقسم من جهة متعلقاته إلى ثلاثة أقسام: الأول: معرفة الله تعالى بذاته وصفاته، وأفعاله وأحكامه، وهو المطلوب، والثاني: معرفة أفعال المكلفين، والثالث: معرفة الجزاء في الآخرة"⁽¹⁾.

ثم يقول:

"وتزكية النفس وتطهيرها والخروج عن آفاتهما بالقلب والجوارح علم محكم في القرآن والسنة، وهو نصف العلم من جهة، إذ العلم وجهان: معرفة الخالق ومعرفة المخلوق"⁽²⁾.

ويتابع مباشرة تلخيصا لما سبق من كلامه الطويل:

"فتنحّل لك أن علوم الشريعة ثلاثة: التوحيد، والأحكام، والتذكير"، ثم قال: "وهذه الرسالة هي مجردة في قسم الذكرى"⁽³⁾.

ويقصد هنا كتابه (سراج المريدين)، ونلاحظ هنا عند كلام الإمام ابن العربي عن تزكية النفس - وهو موضوع التصوف - استخدم كلمة (التذكير) ولا يخفى ما تحمله هذه الكلمة من علاقة بين الداعي والمدعو، وكتابته (سراج المريدين) يعدُّ كتابا دعويا لما يحويه من ضبط لمسار الدعاة، وبيان لمنهج الدعوة⁽⁴⁾، بأسلوب تربوي صوفي، إذ كان التصوف في تلك الأعصار في أوج فيضانه وقوة عنفوانه، بحضور أئمتته كالمجدد الغزالي وشيخه القشيري وغيرهم.

ويعرّف ابن العربي الدعوة عند كلامه عن قول الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُم بِآلَتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾⁽⁵⁾ بقوله: "ودعاء الخلق إلى الله تعالى هو حثُّهم على طاعته وتحذيرهم من معاصيه"⁽⁶⁾، وهذا المعنى داخل في (التذكير) المنقول في النص السابق، الذي يعكس معنى الدعوة عند الإمام ابن العربي.

1 - سراج المريدين 52/2.

2 - المصدر نفسه.

3 - المصدر نفسه 53/2.

أشار الإمام الغزالي إلى مصطلح التذكير بقوله في نصيحته المعروفة بـ (أيها الولد) ص: 71، بعد كلام عن التفكير والمحاسبة: "فغليان هذه النيران ونوحة هذه المصائب يسمّى تذكيرا، وإعلام الخلق وإطلاعهم على هذه الأشياء وتببيهم على تقصيرهم وتفريطهم وتبصيرهم بعيوب أنفسهم ... هذه الجملة على هذا الطريق تسمّى وعظا"، وينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين 128/1 وما بعدها.

4 - ينظر بعض الموضوعات في الكتاب المذكور مثلا: الكلام عن الوعاظ وآفاتهم: 442/2، طرائق الوعاظ: 443/2، وتظهر التفرقة عندهم بين الواعظ والعالم بقوله عن حضور مجلس شيخه أبي منصور الشيرازي: "وعادة الوعاظ ألا يرقى المنبر إلا عالم يجيب عن كل سؤال" 444/2، ذكر كيفية الدعوة الناس إلى الله: 220/3.

5 - سورة النحل، الآية: 125.

6 - أبو سالم العياشي، الحكم بالعدل والإنصاف ص: 288.

والإمام المغربي الشيخ زروق - شيخ الونشريسي إجازةً - نجده في كتاباته يرسم منهجاً لتخليص المدعويين في سلوكهم إلى الله تعالى من خلال ما تركه من تراث إصلاحى ربط فيه بين الشريعة والحقيقة، ووازن فيه بين الفقه والتصوف، وبين الظاهر والباطن، وهو خط التصوف السني الذي اكتسح ميدان الدعوة لقرون متواصلة من تاريخ الدعوة، وهو يمثل تطور التصوف السني في بداياته، إضافة إلى رد ما التصق في التصوف من علائق وبدع وأمور ليست منه، فنجد هذا الإمام يمثل نقطة مهمة في الدعوة في بلاد المغرب وتطور مفاهيم وموضوعات الدعوة من حيث الإصلاح والتجديد⁽¹⁾، وستكلم عن علاقة التصوف بالدعوة في مباحث لاحقة بإذن الله تعالى⁽²⁾.

ولنأت لكلام أحد علماء القرن الحادي عشر الهجري من المغاربة وهو أبو سالم العياشي⁽³⁾ (ت: 1090هـ) في كتابه: (الحكم بالعدل والإنصاف) حيث أتى فيه بتمهيدات لموضوع رسالته العقدي، يقول في التمهيد السابع:

"اعلم أن الدعوة إلى الله تعالى من أعظم أخلاق النبوة، وقد قام بها الأنبياء -عليهم السلام- أتم قيام وأبلغه، ... بل ربّما بالغوا في ذلك ابتغاء مرضاة الله حتى تكاد مهجة أحدهم تتلف في الحرص على ذلك"⁽⁴⁾، فبين أهمية الدعوة ومكانتها إذ هي مهمة الأنبياء، ثم تابع في بيان أهمية دعوة الناس باللفظ، وأظهر منحى دعويًا مهمًا في التدرج في أساليب الدعوة⁽⁵⁾ بقوله:

"ما كان أمر دعوتهم -أي الأنبياء- وأصل إرشادهم إلا باللفظ والرفق والقول اللين والمخاطبة، التي لا تنبو عنها الطباع، ولا يتجاوزن مرتبة من الرفق إلى ما دونها إلا عند عدم إفادتها؛ بعد استعمالها مراراً؛ ثم لا ينتقلون إلى غيرها كذلك إلى أن يتبين لهم العناد ويقع الإياس من إصلاحهم بالرفق"⁽⁶⁾.

ونلاحظ ملحظاً مهمًا -عقب هذا النصّ- يدل على استواء علم الدعوة في عقولهم على سوقه؛ ولكنه لم يكن مصنفًا بوصفه علماً مستقلاً مسطوراً، حيث تحدث عن الأخلاق

1 - ومن أهم كتب الإمام زروق: عدة المرید الصادق، وقواعد التصوف، رسم من خلاهما السلوك الصحيح لطالبي الحق سبحانه.

2 - ينظر: المبحث الأول من الفصل الثالث من هذا البحث.

3 - عبد الله بن محمد بن أبي بكر العياشي، أبو سالم، رحالة وفقه مغربي، هو صاحب الرحلة الشهيرة: ماء الموائد، يعتبر من أبرز أعلام المغرب والمشرق خلال القرن 11هـ، أسند إليه كرسي التدريس بالمدينة المنورة، توفي بالطاعون سنة: 1090هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 454/1.

4 - ص: 280.

5 - بناء على أن الأساليب الدعوية: "فنون الكلام المتنوعة المنسقة التي يعبر بها الداعية عن فكرته، ويبلغ من خلالها ما يريد من مفاهيم" إسماعيل علي محمد، نحو تأصيل علمي لمصطلحات علوم الدعوة الإسلامية ص: 32-33.

6 - أبو سالم العياشي، الحكم بالعدل والإنصاف ص: 280.

التي هي من أسس الدعوة إلى الله، وسأنقل النص بتمامه؛ لأهميته في صدد تطور مفاهيم علم الدعوة، حيث يقول العياشي:

"كل علم شرعي مقصود لإصلاح العاجل والآجل⁽¹⁾ لا تخلو كتب أهله من أخلاقه ﷺ الظاهرة والباطنة، فأهل الفقه -مثلاً- كل ما ذكروا في شروط الإمامة الصغرى والكبرى هو من أخلاقه ﷺ؛ وما ذكروا في صفات القاضي من العلم والحلم والصيانة والفتنة وغير ذلك، كله من أخلاقه ﷺ إلى غير ذلك، وأهل التفسير والقراءة كل ما ذكروه في شروط المفسر وفي صفات المقرئ الذي يؤخذ عنه القرآن، من الضبط والإتقان والفصاحة وغير ذلك من أخلاقه ﷺ.

وأهل التصوف كل ما ذكروه من أوصاف الشيخ والمريد الصادق: من زكاء الأخلاقي، وصفاء الأذواق، ونفوذ البصيرة، وإنارة السريرة، وعلو الهمة، وصحة العزم، ومجانبة الوهم، وغير ذلك من الأوصاف، التي تكاد تفوت الحصر وهي مبسطة في كتبهم، فكل ذلك من أخلاقه ﷺ، إذ هو ﷺ بالنسبة إلى جميع الأمة كالشيخ في تربيتهم وتزكيتهم وتعليمهم وإنقاذهم من حر شهواتهم"⁽²⁾

ثم يقول -رحمه الله-:

"إن الدين واحد والذي جاء به رسول واحد، فلما بلغه إلى الأمة قامت بكل حصّة منه طائفة؛ فقام المحدثون بنقل ألفاظه، والفقهاء بضبط أحكامه، والقراء بحفظ كتابه، والمفسرون بفهم خطابه، والصوفية بالتخلق بأخلاقه... فتفرق في جميعهم ما كان مجموعاً فيه ﷺ على حسب ما يليق بحالهم،... وليس الداعي إلى حكم من أحكام الله كالداعي إلى الله تعالى، إذ الداعي إلى الله تعالى داع إلى أصل الدين وجملته، والداعي إلى الحكم داع إلى فرع من فروعهِ⁽³⁾، والدعوة إلى أصل الدين عامة لتوقف سائر فروع الديانة عليها، فيستوي فيها المفسر والمحدث والمقري والفقير والمتكلم والصوفي، ويتميز كل واحد بما تصدى له بعد ذلك؛ فالداعي إلى الله يدعو هؤلاء الطوائف كلهم"⁽⁴⁾؛ فلا بد أن يكون متصفاً بأوصاف دعائهم.

1 - وعلى رأس تلك العلوم علم الدعوة إذ لولا الدعوة لما انتشر الدين فضلاً عن العلوم.

2 - أبو سالم العياشي، الحكم بالعدل والإنصاف ص: 280.

3 - وهذه التفرقة من أبي سالم العياشي تدل دلالة واضحة على أن الداعي مطلع على أسسها، وزيادة على علمه تخلّفه بأخلاق من ذكرهم جميعاً، ومن هنا يكون الداعي أساس دعوته مبنية على الأخلاق، وهذه قاعدة أساسية في الدعوة.

ويتضح لنا من النص مفهوم الدعوة في ذلك العصر وهو مطلع القرن الحادي عشر، وهو ليس بعيداً من سنة وفاة الونشريسي، فلا تكاد المفاهيم تتغير، أو يطرأ ما يجد على الدعوة مصطلحياً في تلك السنوات.

4 - يتضح من كلام العياشي هذا عظيم قدر الداعية في تصوره.

فإذا علمت هذا فالداعي إلى الله لا بد أن تكون فيه هذه الأوصاف مجموعة ليكون لدعوته أثر في الوجود، ويتنفع بها العباد"⁽¹⁾.

ولم يتوقف رَحْمَةُ اللَّهِ عند ذلك، بل طلب مَن يريد معرفة صفات الدعاة أن يرجع إلى ما دَوَّنه العلماء من شروط العالم والمتعلم، ومما دونوه:

- كتاب إحياء علوم الدين، للغزالي.
- أدب الدنيا والدين، للماوردي.
- بهجة النفوس، لابن عبد البر.
- وكتب الأئمة الصوفية في أوصاف الشيخ والمريد، ثم وصف كتبهم بأنها طافحة بذلك⁽²⁾.

ومما سبق من نصوص تعبر عن مباحث الدعوة يتضح أن الدعوة كانت حاضرة لديهم يعبرون عن مفاهيمها بألفاظها المعاصرة تارة، وبألفاظ تناسب أزمنتهم تارة أخرى، ويظهر تناثر هذه المفاهيم في كتبهم، فكلام العياشي السابق جاء في كتاب يبحث مسألة عقديّة هي: تكفير من جهل بعض أوصاف الله تعالى، لكن صبغة العياشي الصوفية حثّمت عليه التّقديم بمقدّمة توضّح مبادئ الرّحمة في الدّعوة الإسلاميّة، فكان منها ما نقل الباحث من نصوص.

وبترسُّخ فكرة تبعثر العلم الدعوي في التراث، يجزم الباحث أن النوازل تحوي الكثير من المباحث الدعوية، وقضاياها، بالتصريح أو التضمن، والعلاقة بين الدعوة والنوازل متشابكة تجمعها أرضية مشتركة كما سيبين الباحث.

1 - أبو سالم العياشي، الحكم بالعدل والإنصاف ص: 281-282.
2 - ينظر: المصدر نفسه ص: 283، وأتى بكلام حول مباحث الدعوة: كالمظاهر السلبية للدعوة، وعرف الدعوة، ثم ذكر بعض وسائلها.

المطلب الرابع: علاقة علم الدعوة بالتراث النوازي

لا شك أنّ ما تقدّم في المطلب السابق ينتج أنّ الدعوة لها تعلّقاتها بالنوازل، وقبل الكلام عن العلاقة التي تربط بين علم الدعوة بكتب النوازل نبيّن: من هو الفقيه النوازيّ الذي يحرّر تلك الكتب النوازيّة؟ ثم نذكر العلاقة بين النوازل وعلم الدعوة.

1 من هو النوازي؟

لفظة النوازي نجدّها تحلي أسماء علماء في المعيار، خص بها بعضهم، للدلالة على خصوصيتها وتباينها عن القاضي والمفتي والأصولي والداعية وغيرها من الألقاب، فما خصيصة العالم النوازي؟.

سبق أن أشرنا إلى أن الفتوى أعم من النازلة من حيث قرب النازلة للواقع، وملاستها للحراك المجتمعي، وأنها انعكاس حقيقي للمستجدات من جهة، ولما يطرأ على الناس من مشكلات غير منصوص عليها في مصادر التشريع ولم يتطرق لها الأوائل من جهة أخرى، وعليه فإن النوازل تحتاج إلى أهل الاجتهاد من العلماء ولا تحتاج إلى طلاب العلم أو العالم الذي يكثر التفتيش والنظر في كتب الفقه والنوازل، فالنوازي هو الفقيه الذي يطلب الحكم الشرعي باستخدامه آلة الاجتهاد في المستجدات، فهو مجتهد ومفت⁽¹⁾ إلا أنه يزيد عليهم في معاملته الوقائع خصوصا، وتوسع هذا المعنى فأصبح يطلق حتى على الذي يجمع النوازل، ويهتم بها تأليفا وتحليلا، "ولا يقتصر عمل جامع النوازل على جمعها وتبويبها فحسب، فقد يتدخل في بعض الفتاوى بالرد أو التأييد، ويسوق الحجج حول الحكم الذي يراه في المسألة"⁽²⁾.

ثم من خلال ما حواه المعيار وغيره من أجوبة مختلفة نلاحظ - من حيث حقيقة مضمون كتب النوازل - أنه لا فرق بين النازلة والفتوى، إذ إنّها تعج بالكثير من المسائل المقطوع بها في

1 - يعرف تاج الدين السبكي المجتهد بقوله: "المجتهد الفقيه، وهو البالغ العاقل: أي ذو ملكة يدرك بها المعلوم... العارف بالدليل العقلي، والتكليف به، ذو الدرجة الوسطى لغةً وعربيةً، وأصولا وبلاغة، ومتعلّق الأحكام من كتاب وسنة وإن لم يحفظ المتن"، ثم يقول: "قال الشيخ الإمام - أي والده قاضي القضاة تقس الدين -: هو من هذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشرع... لإيقاع الاجتهاد" جمع الجوامع ص: 118، ثم استرسل في بيان أهم العلوم التي يعلمها المجتهد.

ينظر كذلك: ابن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح 21/1.
وجل العلماء على أن المجتهد هو الفقيه بشروط وضعوها له. ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه 199/6 حول شروط المجتهد.

وحول أن المجتهد والمفتي شيء واحد ينظر: مسفر بن علي القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية ص: 95.

2 - الحسن البيوي، الفتاوى الفقهية في أهم القضايا من عهد السعديين إلى ما قبل الحماية ص: 156.

المذهب والمنقولة عن سبقتهم، وعند هذه الحقيقة - المنسابة بين كتب النوازل وفيها - نجد بعضهم يقسم النوازل إلى: النوازل الكلية، ونوازل الفروع (الجزئية).

فالنوازل الكلية هي الطارئة التي تتعلق بأفعال المكلفين أو بعامة المسلمين، التي تحتاج تحقيق المناط لتنزيل حكم المجتهد الذي له القدرة في النظر في الأدلة بعد استقراءها، فالنازلة الكلية تستدعي حكم المجتهد، أما النوازل الجزئية فتتعلق بالمسائل المقول فيها سابقا بعد أن جالت فيها أنظار السابقين، والمتعلقة ببعض المكلفين سواء أكانوا أشخاصا معدودين أم قطرا أم جماعة ما، وهذه جل ما في كتب النوازل، فتؤخذ الإجابة من آحاد الشيوخ وطلاب العلم⁽¹⁾، حيث إن الأخذ من تلك الكتب والعزو إليها هو اتباع لسنن مرسومة للمفتين والقضاة؛ لأن العلماء كانوا يضعون علامة للمفتي وللقاضي وللمن يمارس تلك الخطط فنجدهم يقولون: وبه الفتوى، وعليه العمل، أو المشهور أو الراجح أو الأصح أو الأظهر، وغيرها من العلامات التي تدل المفتي على الطريق⁽²⁾.

وعليه نجد العالم النوازي هو الناظر في تلك النوازل الكلية، وأما الجزئية منها فالباب فيها متسع للنقطة على مختلف مستوياتهم في النظر، هذا من حيث تنزيل الأحكام، فإذا ما جمعها وحلل مضامينها وزاد عليها يطلق عليه نوازي أيضا، ومن هذا المنطلق نجد ميزة خاصة لهذا العالم - الذي تنطبق عليه شروط المفتي⁽³⁾ - وهي أنه وليد عصره، وابن بيئته، ملثم بما يدور في مجتمعه وعصره، ونجد إذاً الأصل في فقه النوازل أن يستمد قوته من الواقع وحاجة المجتمع، فلا يفتي النوازي في قضية من القضايا وهو يتجاهل نظرة المجتمع لهذه القضية، وبخاصة فيما يتعلق بالمعاملات والعادات المرتبطة بالزواج والأعراف، مع مراعاة القيم السائدة في المجتمع؛ تصحيحاً للمفاهيم وتقويماً للانحرافات، وهذا الأمر يتغير ويتقلب بتغير الأعصار⁽⁴⁾، وقريب من ذلك قول ابن القيم:

"ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم (أحدهما) فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما، (والنوع الثاني) فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان قوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا؛ فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله"⁽⁵⁾.

- 1 - ينظر: حميدة النيفر، كتب الفتوى والنوازل لدى علماء المذاهب الفقهية ص: 217 (بحث).
- 2 - ينظر: رضا الله إبراهيم الألفي، فتاوى النوازل في القضاء المالكي المغربي ص: 185 (بحث).
- 3 - ينظر حول هذه الشروط: عبد الله بن بيه، صناعة الفتوى ص: 133.
- 4 - ينظر: محمد فاروق نهبان، أثر الفتوى والنوازل في إثراء الفقه الإسلامي ص: 22 (بحث).
- 5 - إعلام الموقعين 165/2.

وهذه النقطة وهي (الواقعية) يلتقي فيها الداعية مع النوازي، إلا أن النوازي أخص من حيث الميدان العلمي، أو من حيث إيقاع الحكم الشرعي الذي ميدانه الفقه وأصوله على النازلة، أما الداعية فهو بصير بواقعه بصيرةً من يمكنه الوصول إلى غايات الدعوة، فقد يكون الداعية نوازليًا عالمًا بهذا العلم، وقد يدخل الداعية تحت مظلة النوازي من حيث التقليد له واتباع فتواه، فالداعية أعم من حيث الميدان العلمي والعملية من النوازي الذي هو فقيه بصير بأمر زمانه ينزل الحكم الشرعي على المسائل والقضايا(1).

فالنوازي عالم له حظّه الكبير من علوم الشريعة التي يحتاجها المجتهد، وله حظه كذلك من الفقه ومقاصده، ومن أهمها بلا شك تأثيراً أن يكون له باع في الدعوة من حيث التأثير والتأثير في المدعوين، وإلا فإننا نفقد ربانية الجواب، فإذا ما حمل هذا النوازي روح الدعوة وهي تقوى الله تعالى ومخافته من أن يصدر منه حكم يخالف شرع الله سبحانه نجد في أجوبته سريان أساليب الدعوة، وفي أفعاله وسائلها.

وبناء على أن علم الدعوة علم حديث التدوين فإن الناظر في منهجيات النوازيين يجد ممارسة الدعوة واضحة لا محالة.

② موضوعات النوازل:

تقسم النوازل باعتبارات متعددة، فتقسم بالنظر إلى موضوعاتها إلى:

نوازل فقهية: وهي ما كان من قبيل الأحكام الشرعية العملية.

ونوازل غير فقهية: مثل النوازل العقدية، كظهور بعض الفرق والنحل، والصور المستجدة للإلحاد والكفر والشرك، ومثل المسائل اللغوية المعاصرة، كتسمية بعض المخترعات الجديدة، وهناك قضايا تربوية حادثة، واكتشافات علمية مبتكرة، وبهذا يعلم أن مصطلح فقه النوازل يشمل جميع النوازل، فقهية كانت أو غير فقهية(2).

1 - وهنا يحدث الخلط بين الدعوة إلى الله تعالى والفتوى، وذلك لعدم وضوح الفرق بينهما عند بعضهم خصوصاً عند عوام المدعوين، والاختلاف من حيث الحقيقة أن الفتوى وسيلة توطر الدعوة للوصول بها إلى غاياتها، وغايات الدعوة تبليغ الدعاة لهذا الدين بلطف ولين بالحجة والبرهان والإقناع، لتدخل دعوتهم القلوب، مطبقين حديث رسول الله ﷺ: (بلغوا عني ولو آية)، فالفتوى توطر الدعوة وتسير بها في المسار الشرعي الصحيح فهي تبيين أحكام الله تعالى في كل ما نزل بالمسلم، وكفى بذلك وسيلة لتبليغ الدين.

وعليه فلا يجب الخلط بين الداعية والمفتي (أو النوازي) فالدعوة في الإسلام لا تشترط في دعائها أن يكونوا مفتين، إلا أنها تنظر إلى المفتي على أنه في الأصل داعية، يحقق كثيراً من أهداف الدعوة ويعمل على تسهيل مهامها في وسط المسلمين وغير المسلمين فمن خلال الفتوى يستشعر الناس روح الإسلام وتتأكد لهم مرونته في التعامل مع الواقع والمتغيرات، لهذا كانت رسالة الإفتاء لصيقة بحركة الدعوة، فما تقوم به الدعوة من بيان أصول الإسلام ومبادئه والدعوة إلى أخلاقه وقيمه تأتي الفتوى فتؤكد؛ فتكون وسيلة داعمة من وسائل الدعوة في شرح الصدور وتقريب القلوب إلى الرسالة. ينظر: بسيوني نحيلة، الصفات الدعوية المعاصرة للفتوى في العصر الحاضر ص: 287 (بحث).

2 - ينظر: فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية، الجيزاني، 28/1.

ويتضح من خلال التقسيم آنفا أن النوازل تتنوع موضوعاتها إلى فقهية وغير فقهية، ولعل تسمية غير الفقهية (نوازل) من باب الإلحاق؛ لأنه لو أطلقنا هذا التقسيم لصحّ أن نطلق لفظة النوازل على غير الفقهاء، وهذا غير معتبر ولا معروف بين أهل التخصصات الشرعية، لذا فالنازلة بالنسبة لغير الفقهية تحتاج حكما من أهل التخصص الذي نزلت في ساحته تلك النازلة، كالنوازل اللغوية مثلا تحتاج لحكم أهل اللغة من المتخصصين، ونوازل العقيدة مثلا تحتاج لحكم المتكلمين حولها، ولكن لا نسمي من حكم في تلك النوازل بالنوازلين، وبهذا الاعتبار تظل النوازل غير الفقهية داخله مجازا من باب إلحاحها وحاجة الحكم فيها. وينساق هذا الأمر إلى علم الدعوة وما يستجد فيها من قضايا، فهو ليس بمنأى عن الواقع المتغير، والمستجدات الدعوية كثيرة تطرق لها أهل الفن بالنظر والبحث، قديما وحديثا، وعليه فإنهم سمو تلك المستجدات في نطاق الدعوة بالنوازل الدعوية، فما النوازل الدعوية؟

3 النوازل الدعوية:

يعرف بسيوي نخيلة الفتوى الدعوية على أنها: "بيان الحكم الشرعي المعتمد على الدليل القابل للتطبيق بما يناسب المعاصرة"⁽¹⁾، وهو تعريف يدمج بين عملية الفتوى والدعوة في بعدهما الواقعي، حيث يرى المفتي من خلاله واجب الدعوة، ويرى الداعية كذلك موقعه من الفتوى ودوره في مجال تقديم الإسلام⁽²⁾.

وعليه فصفة (الدعوية) التي تلي كلمة (النوازل أو الفتوى) أعلاه: تكون وصفا لطبيعة نص الفتوى مهما كان مجالها بأن يكون نصا فقهيا ذا هدف دعوي للمستفتين (المدعويين)، وتكون وصفا لمضمون الفتوى من حيث تعلُّقها بموضوعات الدَّعوة خاصَّة، بأن تكون الفتوى متعلقة بالسياسة الشرعية مثلا أو الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي هي أبواب دعوية خالصة، وكلا المعنيين لها وجود متكاثر في التراث النوازلي.

كما قسم الباحثون النوازل باعتبارات متعددة كما سبق، ينجر هذا التقسيم على النوازل الدَّعويَّة من باب تيسير البحث ومادته، فيستلزم على الباحث تقسيم النَّوازل الدَّعويَّة على عدَّة اعتبارات فمنها ما هو فقهيّ يحتاج إلى حكم شرعيّ ينزله النَّوازليّ الفقيه على الأمر الطَّارئ، ومنها ما هو غير فقهيّ يحتاج إلى حكم الدُّعاة أو المتخصِّصين في ميدانه الملاصق للدَّعوة، حسب تعلُّق تلك النَّازلة بميدان دعويّ معيّن كالميدان السلوكي مثلا أو العمليّ أو ميدان الوسائل والأساليب وغيرها.

1 - الصفات الدعوية المعاصرة للفتوى في العصر الحاضر ص: 292 (بحث).

2 - المرجع نفسه ص: 293.

ولذلك فالنوازل الدعوية قد تقع في أي جانب من جوانب الدعوة الواسعة، ونستطيع أن نقسمها إلى عدة أقسام بناء على عدة اعتبارات، ومن هذه الاعتبارات:

1) التقسيم حسب أركان الدعوة:

• نوازل الدعاة:

منها ما هو فقهي مثل: العمل المؤسسي وغطاؤه الأيدلوجي، وانطلاق الدعاة من رحم الأحزاب السياسية، وضوابط التبديع والتفسيق والتكفير، ومصطلحات معاصرة وموقف الدعاة منها ك[التعايش الإنساني، والمواطنة، والاندماج الحضاري]، ومنها ما هو غير فقهي مثل: القدوة والتأثر بالآخر غير المسلم، والمسالك التربوية لدى الدعاة، واختلاف المناهج وأثره في اجتماع الصف، وغيرها.

• نوازل المدعوين:

منها ما هو فقهي مثل: تبرع الكافر للدعوة، وصلاة الكافر مع المسلمين في صفوف الصلاة، والتدرج مع المسلم في تطبيق الشريعة، وتسهيل الفتوى مع الأقليات المسلمة وحكمه، وإسلام الأسير النصراني هل يُرجع لأهله؟ ومنها ما هو غير فقهي مثل: ظاهرة النفور المجتمعي من الالتزام الديني.

• نوازل المنهج (نوازل الأساليب والوسائل).

2) التقسيم حسب الموضوع الدعوي:

• النوازل الدعوية الفقهية.

• النوازل الدعوية العقدية.

• النوازل الدعوية الأخلاقية (السلوكية)⁽¹⁾.

وهذا التقسيم يشمل نوازل: الداعية والمدعو والوسائل والأساليب الدعوية.

وهنا يحق للباحث التنبيه على أمر مهم: وهو وجوب عدم الخلط بين ما هو فقهي وما هو دعوي، فلا علاقة للدعوة بأحكام القضاء وفقه المعاملات والحدود، فمدى استفادة الداعية من هذه الكتب هو ما يمسُّ الأركانَ الأربعة لعلم الدعوة: الداعية (وهو القائم بالدعوة)، والمدعوين (المخاطبون بالدعوة)، ومنهج الدعوة (المتمثل في الوسائل والأساليب)، وموضوعات الدعوة، وهي متسعة اتساع الإسلام، ولذلك عبر الراشد عن سعة الفقه الدعوي بقوله:

1 - وعلى هذا التقسيم سيسير الباحث في هذا البحث معتمدا على الموضوعات الدعوية كالاتي: قضايا دعوية عقدية، وقضايا دعوية سلوكية (الإحسان أو الأخلاق).

"فهو أوسع من فقه المعاملات والحدود، ويعتني ببيان آداب الدعوة وسلوك الداعية مع المدعويين على اختلاف أصنافهم، ولذلك فإن الفقه العام إن كان يجد في خمسمائة آية من آيات الأحكام بغيته فإن فقه الدعوة يقتبس من كل آيات القرآن أحكامه وآدابه: ففي أخبار الأمم الماضية وسير الأنبياء عليهم السلام، وفي الآيات المتعلقة بغزوات نبينا، وبقية سيرته المطهرة، في كل ذلك أحكام دعوية وموازين وآداب، كلها تصلح أن تكون أدلة بحسب براعة الفقيه [الداعية] في استلهاهم معانيها"⁽¹⁾.

4 أهمية الدعوة في الاجتهاد النّوازي وآثارها:

نستطيع وصف النوازل بأنها وسيلة من وسائل الدعوة، فالبعد الدعوي للاجتهاد النوازي - بعد استيفائه مراحل من التصور والتوصيف والاستدلال والتنزيل⁽²⁾ - تظهر آثاره في الآتي⁽³⁾:

1. بيان صلاح هذه الشريعة لكل زمان ومكان، وأنها هي الشريعة الخالدة الباقية وأنها الكفيلة بتقديم الحلول الناجعة لكل المشكلات والمعضلات.
 2. إيقاظ هذه الأمة والتنبيه على خطورة قضايا ومسائل ابتلي بها جموع من المسلمين، مع كونها مخالفة أشد ما تكون المخالفة لقواعد هذا الدين، ومضادة لمقاصده، وقد صارت جزءا لا يتجزأ من حياة الأمة المسلمة.
 3. تنزيل الحكم على النازلة وتطبيقه العملي إبراز لمحاسن الإسلام وإظهار لسمو تشريعاته.
 4. ولا شك في أن إعطاء النوازل المستجدة في كل عصر أحكامها الشرعية المناسبة يدخل دخولا أوليا تحت مهمة التجديد لهذا الدين، وإحياء ما اندرس من معالمه.
- وأما الأهمية الدعوية للاجتهاد النوازي فيمكن بيانها في الآتي:

1. تبرز الدعوة صفة الإلهية في مرجعية الفتوى، حيث تُظهر أساليب الدعوة في الفتوى روح الإسلام وفاعليته، وتُبرز موضوعَ الربانية في صناعة الفتوى وسير أغوار النوازل بصفة عامة، وتؤكد قدسية الأحكام والفتاوى ذات المرجع الرباني المستقاة من الكتاب والسنة.
2. رسم الهدف الدعوي المبعوث من المفتي إلى المستفتي من خلال الفتوى يجعل للفتوى بعدا مهما في تحقيق الغايات الدعوية والشرعية، فيتمكن المفتي الداعية من الوصول إلى

1 - أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي 144/1

2 - ينظر: خالد بن عبد الله المزيني، مراحل النظر في النازلة الفقهية (بحث).

3 - ينظر: الجيزاني، فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية 35/1.

القلوب التي تحتاج إلى إصلاح، أو إلى الظواهر التي تحتاج إلى تغيير، فيُعمل الأسلوب الدعوي وكذلك الوسيلة من أجل تيسير تحقيق الهدف الدعوي⁽¹⁾.

3. سد الهوة بين الفقه المجرد البعيد عن لين الخطاب وبين واقعية الفتوى التي تحتاج إلى ممارسة التلطف في الأسلوب والوسيلة في ميدانها الدعوي، فلن تكون فتواه نتاج علم جاف إنما تكون نتاج بصيرة ممزوجة بعلم شرعي مراعية واقعية الحوادث.

4. الممارسة الدعوية في الاجتهاد النوازي تجعل من المفتي في درجة عالية من الاتصاف بأهم أوصاف الأهلية والكفاية، وعلى رأس ذلك تقوى الله تعالى يقول ابن القيم:

" ولما كان التبليغ عن الله - سبحانه - يعتمد العلم بما يبلغ، والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق؛ فيكون عالماً بما يبلغ، صادقاً فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضي السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله"⁽²⁾.



ويظهر للباحث مما سبق أن كل كتاب تراثي يحمل اسم نوازل أو مرادفاتهما من الألفاظ التي ذكرناها في المبحث السابق، مما يدخل في مضمونها بأن يكون حاوياً على الأسئلة والأجوبة، التي هي بين السائل والعالم، تدور حول نوازل حلت بالسائلين أياً كانت أشخاصهم وأزماتهم، أو يكون حاوياً لأحكام على حادثات وقعت، فهي محل نظر الدعاة، وأنيس لهم في طريق خوضهم لحل مستحزمات القضايا الدعوية؛ لأن الأجوبة في طبيعتها ظهرت فيها: ظاهرة الاجتهاد المذهبي، وهذا يستلزم من النوازل النظر في النصوص الشرعية المختلفة في إطار طرق الاستنباط المعروفة لدى مذهبه، فينتج عن ذلك مناهج واضحة لهؤلاء العلماء تساعد الدعاة - خصوصاً الفقهاء منهم - على تتبع طرق الأوائل في الاستنباط، والاستفادة من المتشابه أو المتماثل من القضايا والأخذ به، وعلى رأس هذه الكتب: المعيار المعرب.

1 - ينظر: بسيوني نخيلة، الصفات الدعوية المعاصرة للفتوى في العصر الحاضر ص: 295، 298 (بحث).

2 - إعلام الموقعين 17/2.

الفصل الثاني: القضايا الدعوية العقديّة

وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأوّل: علاقة العقيدة بالدعوة.

المبحث الثاني: حول العقيدة وعلم الكلام في المعيار.

المبحث الثالث: قضايا الإيمان والكفر والتكفير.

المبحث الرابع: بعض القضايا المتعلقة بالإلهيات.

المبحث الخامس: بعض القضايا المتعلقة بالنبوات.

المبحث السادس: بعض القضايا المتعلقة بالغيبيات.

المبحث السابع: المِلل والفرق والطوائف.



المبحث الأول:
علاقة العقيدة بالدعوة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم العقيدة.

المطلب الثاني: تعريف علم الكلام ونشأته وأهميته.

المطلب الثالث: علاقة العقيدة وعلم الكلام بالدعوة.



المطلب الأول: مفهوم العقيدة

تطلق العقيدة على ما يعقد الإنسان قلبه عليه، ثم أصبحت تُطلق على ما يدين الإنسان به من الأفكار والآراء التي يؤمن بها، والتي تحلّ في قلبه وضميره، وتنعكس على تصرفاته وسلوكه⁽¹⁾، وهذا منطلق من المعنى اللُّغوي لكلمة العقيدة المأخوذ من العقد وهو نقيض الحلّ، كما صرح به أئمة الاشتقاق، ثم استعمل في أنواع العقود من البيوعات وغيرها، ثم استعمل في التصميم والاعتقاد الجازم⁽²⁾، وقد جاءت لفظة العَقْد على معانٍ في المعاجم منها: الربط، والإبرام من المعاقدة، والتوثق، والشدّ بقوة كالعُقدة، والتماسك، والإحكام، والمراصة والإلزام كعقْد البناء، والإثبات، واليقين والجزم⁽³⁾.

وانساق هذا المعنى إلى ما انعقد عليه القلب والضمير حتى قيل عنه: عقيدة، وهو ما يدين به الإنسان، قال في المصباح المنير: "اعتقدت كذا عقدت عليه القلب والضمير حتى قيل العقيدة ما يدين الإنسان به وله عقيدة حسنة سالمة من الشك"⁽⁴⁾، ونظرا لشمول العقيدة للفساد والصحيح تضاف العقيدة إلى الإسلام حتى تدل على عقائد الحق فيخرج كلُّ عقيدة ليست إسلامية فيقال: العقيدة الإسلامية أو عقيدة الإسلام⁽⁵⁾.

أما في الاصطلاح فالعقيدة: هي ما يعتقد لذاته، أو يصدق به لذاته⁽⁶⁾.
فالتصديق ذاتي له، أي تكون العقيدة الأحكام المقصود التصديق بها، مثل: الإيمان بالله ورسوله، فالإيمان بالله ورسوله أمر مطلوب التصديق به ليصبح عقيدة، والعقيدة لا يبنى عليها العمل لذاتها، بل هي شرط لتصحيح العمل، فليس العمل جزءا من العقيدة ولا العكس، ولكنه يبنى عليها، فقد تكون العقيدة موجودة في القلب من إيمان بالله ورسوله وتكون المعاصي والآثام من صاحب العقيدة.

يقول الشريف الجرجاني محشيا على قول الإيجي: "قوله: (والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فإنَّ الأحكامَ المأخوذة من الشرعِ قسما:

- 1 - ينظر: مصطفى الخن ومحيي الدين مستو، العقيدة الإسلامية (أركانها، حقائقها، مفسداتها) ص: 17.
وحول هذه النقطة التي تعدّ منطلقا دعويا يربط بين الدعوة والعقيدة يقول عبد الرحمن حبنكة: "وحيث نلاحظ أنواع سلوكنا العادي في الحياة نجد إراداتنا تتصرف بتوجيه من مفاهيمنا الثابتة في نفوسنا، وهذه المفاهيم الثابتة تمثل فينا مجموعة عقائدنا في الحياة"، ويقول: "ومتى بلغ شعورنا بالشيء إلى حدِّ أصبح يحرك عواطفنا ويوجه سلوكنا حمل اسم (عقيدة)" العقيدة الإسلامية وأسسها ص: 30، 33.
- 2 - ينظر: الزبيدي، تاج العروس 394/8.
- 3 - ينظر: ابن منظور، لسان العرب 296/3-267، فقد أتى بها مبعثرة مصحوبة بشواهدا على عادة المعاجم، وما نقلته اختصارها.
- 4 - الفيومي ص: 160.
- 5 - ينظر: طاهر الجزائري، الجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية ص: 12.
- 6 - ينظر: سعيد فودة، الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية 20/1.

أحدهما: ما يقصد به نفس الاعتقاد، كقولنا: الله عالم قادر سميع بصير، وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد، وقد دُوّن علم الكلام لحفظها.

والثاني: ما يقصد به العمل، كقولنا: الوتر واجب، والزكاة فريضة، وهذه تسمى عملية وفرعيةً وأحكاماً ظاهرة، وقد دُوّن علم الفقه لها⁽¹⁾.

فإذا كانت العقيدة هي نفس الاعتقاد، والعمل ما ينتجه هذا الاعتقاد على الجوارح بعد تمكنه في القلب، يظهر المعنى الدعوي للعقيدة بأنه: اعتناق التوحيد، والجزم بمبادئ الإيمان، المترجمة بفعل أركان الإسلام، للوصول إلى الغاية التي يريد بها الله تعالى من عباده، ولذلك نرى العقيدة في زمن الصحابة ذات مدلول روحي حاضر بتعلُّقه القلبي والعملي، أكثر منه في غيره من الأزمان اللاحقة، التي حَقَّها علم الكلام والاستدلال العقلي البعيد عن روحانية الدين، فحقة النبوة كانت تمثل أسمى تحقيق للتوحيد⁽²⁾ والعقيدة، والتخلص من كل ما يجانبه من كفر أو شرك أو ابتداع، وكان قبول الإسلام بجملته من الداخلين فيه من المسلمين مبني على الاعتقاد الجازم المبني على التسليم، فبساطة عرض العقيدة أدى لقبولها السريع، ولعلماء الدعوة أبحاث حول هذه النقطة في بيان منهجية الدعوة في العقيدة في العصر النبوي.

ومن الملاحظ أن الصحابة كان لهم نظر وتأمل في مسائل العقيدة وهذا جليٌّ في الأسئلة التي كانوا يطرحونها على النبي ﷺ وكانوا لا يتخوفون من السؤال، وكان الجواب يأتي من النبي ﷺ ليجعل مسار الأجوبة مساراً هو لب هذا الاعتقاد، وجوهر هذا التوحيد، وهو الجواب الذي يمس روح الإيمان وشغاف القلب، ويبعد عن متاهة التفكير النظري المجرد عن روح التوحيد. ومما يدل على ذلك:

سئل رسول الله ﷺ أقرب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ (3)(4).

وعن أنس بن مالك أن رجلاً سأل النبي ﷺ: متى الساعة يا رسول الله؟، قال: (ما أعددت لها)، قال: "ما أعددت لها من كثير صلاة ولا صوم ولا صدقة؛ ولكني أحب الله ورسوله" قال: (أنت مع من أحببت)⁽⁵⁾.

بل هناك أسئلة عميقة ومناقشات كأئلة اليهود ومناظرة نصارى نجران، وأسئلة بعض الصحابة⁽⁶⁾، مآلها إلى التسليم والافتناع وإقامة النبي ﷺ الحجة عليهم في إجاباته الجامعة،

1 - شرح المواقيت 43/1-44.

2 - العقيدة والتوحيد كلمتان تدلان على معنى واحد فهما علم على علم، إلا أن كلمة العقيدة كلمة طارئة غير موجودة في نصوص الكتاب والسنة.

3 - البقرة، الآية: 186.

4 - رواه ابن حبان في الثقات 436/8، وابن أبي حاتم في تفسير القرآن العظيم 314/1.

5 - رواه البخاري 12/5 رقم: 3688، ومسلم 2032/4 رقم: 2639.

6 - ينظر: مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين ص: 13 وما بعدها.

إضافة إلى وجود المعجزة التي تُعدُّ الوسيلة الوهية من الله للأنبياء في دعوتهم، حيث يُرجع ابن راشد⁽¹⁾ قبول الصحابة للعقيدة مع عدم قيامهم بالنظر⁽²⁾ - في أغلب أحوالهم - لإقامة الحجة والبرهان على عقيدتهم إلى المعجزة، حيث يقول ابن راشد - فيما ينقله الونشريسي - في معرض كلامه عن النظر:

"ولذلك نقول: من علم الله تعالى بدليل واحد ليس كمن علمه بأدلة، ولا من عاين المعجزة كمن نقلت له، ولا من شاهد المعجزات كلها كمن لم ير إلا بعضها، هذا كله لا يستوي في قوة اليقين ودفع الشك والريب، ولذلك فضّل أبو بكر رضي الله عنه الأمة بشيء في صدره، وبعده عمر رضي الله عنه، فلما كثرت الأدلة كان البيان أقوى وأبعد من الشك والريب والشبهة، وترى من المكلف باليقين الذي ليس هو بمعنى الكشف والانشراح كان قلبه قابلاً للشبهة حتى ينظر ويستدل على نفيها بالنظر العقلي إن كانت فيه فضله، وإلا طلب من يكشف له الغطاء عنها ممن يثق به"⁽³⁾.

وهناك أمر آخر يجعله التفتازاني سببا في استغنائهم عن تدوين العقيدة بقوله: "وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ﷺ وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من مراجعة الثقة، مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا، وتقرير مقاصدهما فروعاً وأصولاً، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين، والبغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء"⁽⁴⁾.

ويصف العز بن عبد السلام الصحابة - في معرض جوابه عن نازلة تقليد العامي - بقوله: "لأنه عليه السلام حكم بإسلام الأعرابي والعامية مع القطع بأنهم لم يقفوا على الأدلة المنصوبة لذلك، وكذلك أجرى علماء السلف العامة على ذلك في جميع أحكام الإسلام مع العلم بأنهم لا يعرفون تلك الأدلة"⁽⁵⁾، وفي هذا النص بيان من العز بن عبد السلام بأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون الإسلام بجملته لصفاء قلوبهم وطهارة سليقتهم، فقد فهموا النصوص العربية من

1 - راشد بن أبي راشد الوليدي المالكي، أبو الفضل، الإمام الفقيه الفاضل العالم القدوة الكامل، من أهل فاس، له كتاب (الحلال والحرام) و (حاشية على المدونة)، توفي سنة: 675هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 288/1.

2 - معنى النظر كما يقول الأمدي: "عبارة عن تصرف العقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب؛ لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل" أبكار الأفكار 127/1.

والنظر المقصود به هنا نظر المتكلمين من تحرير الأدلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه عنها وهو فرض كفاية في حق المتأهلين له، والصحابة كانوا ينظرون نظراً عاماً وكانوا يستدلون على خالفهم بلا شك وإن لم ينقل عنهم كلام أهل الكلام. ينظر: عمدة المرید شرح جوهرة التوحيد 183/1.

3 - المعيار العرب 271/11-272.

4 - شرح العقائد النسفية ص: 14-15.

5 - كتاب الفتاوى ص: 152.

غير الحاجة إلى إقامة الحجة العقلية عليها في بعض الأحيان، واستغنوا بالأدلة التي ساقها القرآن وبينها النبي ﷺ في السنة التي بلغتهم.

وعليه فالعقيدة في العهد النبوي كانت تحمل سمة اليسر والسهولة، ولم تكن ذات عَرَضٍ معقّد، وليس ذلك عجزاً منهم عن سبر أغوار مسائلها؛ ولكنهم ما سلكوا إلا منهج القرآن في المحاجة ولا يزيدون، قال الغزالي: "ويدل عليه أيضاً⁽¹⁾ أن رسول الله ﷺ والصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بأجمعهم ما سلكوا في المحاجة مسلك المتكلمين ... فلو علموا أن ذلك نافع لأطببوا فيه، ولخاضوا في تحرير الأدلة خوفاً يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض"⁽²⁾.

والتعقيد إنما طرأ على العقيدة فيما بعد، عند تدوين العلوم وتمايز مسائلها وإرساء قواعدها، حيث أطلق على العقيدة: أصول الدين، وعلم الكلام، وعلم التوحيد، وعلم العقيدة، -إذ (العقيدة) كلمة طارئة في حد ذاتها-، فكان من علماء الإسلام أن "جعلوا هذا اللفظ -أي العقيدة- عَلمًا بالغلبة على العلم الذي يبحث فيما يجب على الإنسان أن يعتقد ويؤمن به، ويقيم عليه البرهان الصحيح الذي يفيد اليقين، ويطلق أيضاً على المبادئ الدينيّة التي تثبت بالبرهان القاطع"⁽³⁾.

1 - يتكلم عن تضرر الخلق بعلم الكلام.

2 - إجماع العوام عن علم الكلام ص: 94.

3 - مصطفى الخن ومحيي الدين مستو، العقيدة الإسلامية (أركانها، حقائقها، مفسداتها) ص: 18.

المطلب الثاني: نشأة علم الكلام (1) وتعريفه وأهميته

① نشأة علم الكلام

ظاهرة الأطوار التي تمر بها العلوم ظاهرة مصاحبة لأغلب العلوم الشرعية، ولا شك في أن علم العقيدة من العلوم التي قد ظهرت فيها أطوار ولا تزال، وقد تكلم الباحث في المطلب الأول على بداية العقيدة وطبيعتها السهلة، حيث "لم توضع في الصيغ الكلامية أو الأنساق الفلسفية خلال العصور المبكرة، ولكن الذي حدث هو أنه كلما تفتقت مسألة، أو حدث انشقاق طارئ مستحدث، قام لها من يتصدى بالتفسير والتوضيح، أو النهي والزجر إذا كان من قبل البدع المنهي عنها، ثم ظهر على مرّ الأعصار المتكلمون في الفرق المختلفة فصاغوا كل هذا الكلام وشرحوه في أبواب وفصول نقلته إلينا مصادرهم"⁽²⁾.

فعلم الكلام ظهر بظهور الافتراق في الأمة بعد أن كانت العقيدة واحدة، وبعد أن كان العلماء الذين يُرجع إليهم في المضائق ترأس الناس اللائق وغير اللائق ممن يفتيهم في دينهم فكان الاختلاف والضلال، وهذا الأمر كان في حدود المائة الأولى من الهجرة عند انقضاء الصدر الأوّل من الصحابة، فظهر الجدل والمرء والعصبية والهوى، وظهر تشويش عقائد المسلمين⁽³⁾، فكانت أهم مسائل الجدل التي كانت مثارة من المبتدعة ومنها مسألة القدر حيث ظهر من قال: إن الأمر أنف، وروّج بنو أمية أنّ أعمالهم تجري بقدر الله وهو بداية ظهور الجبر في الأمة⁽⁴⁾، ويرجع طاش كبرى زاده⁽⁵⁾ أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدي المعتزلة والقدريّة، وأن إحياء طريقة أهل السنة والجماعة الأشاعرة كان في حدود الثلاثمائة من الهجرة⁽⁶⁾، فظهرت في بداية المائة الأولى جماعة تكفر مرتكب الكبيرة، وطائفة تقول: لا يضر مع الإيمان كبيرة، ثم

1 - لا شك في أن هناك روايات عن بعض العلماء كالشافعي والإمام مالك في ذم علم الكلام، وذم الخوض فيه، ولكنّ المحقّقين من علماء أهل السنّة الأشاعرة يوجّهون الدّم الوارد إلى الذين يخالفون الكتاب والسنة من الفرق، كِبشّر المرّيسي الذي ذمّه الشّافعي، والقدريّة والجبريّة وغيرهم، وهذه القضية كانت وما تزال معرض نقاش الباحثين من أصحاب الخلفية الأثرية ولها مدى حتى في المعيار المعرب، بل إلى الآن في هذا العصر، ولكنّ الباحث أعرض عنها لأنّها تثقل البحث، وهي مطروحة في كتب كثيرة يعول عليها الخائضون في هذا العلم، منها: استحسان الخوض في علم الكلام للإمام أبي الحسن الأشعري. ينظر: سعيد فودة، الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية 58/1.

2 - مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث والسنّة في أصول الدين ص: 11-12.

3 - ينظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم 143/2، ويرجع بعض الباحثين أن أول مؤسس علم الكلام هم الإمامية ومن بعدهم المعتزلة والقدريّة وآخريهم الأشاعرة. ينظر: عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام ص: 10.

4 - عبد الحليم محمود، الفكر الفلسفي في الإسلام ص: 118.

5 - أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين طاشكبري زاده، ولد في بروسة، ونشأ في أنقرة، وولي القضاء بإستانبول سنة 958 هـ، له كتاب (مفتاح السعادة) في أسماء العلوم، توفي سنة: 968 هـ. ينظر: الزركلي، الأعلام 257/1.

6 - ينظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم 148/2.

ظهرت المعتزلة وأثبتوا المنزلة بين المنزلتين على يد واصل بن عطاء⁽¹⁾ بحضور أبي الحسن البصري وإنكاره عليه، وظهرت مسألة خلق أفعال العباد، وخلق القرآن، والكلام النفسي، وهكذا تدرج الخلاف وقوي شيئاً فشيئاً، حتى تكوّنت مذاهب الضلالة.

وكانت أداة الفرق - خصوصاً المعتزلة - الاستدلال بالعقل على نصوص الشرع، بل في بعض الأحيان يقدم فهم العقل للنصوص انطلاقاً من القاعدة عندهم "العقل قبل ورود السمع"⁽²⁾، فكان لزاماً على أهل السنة وفي وقت من الأوقات التي نضج فيها علم الكلام أن يقارعوا المتكلمين بسلاحهم، وأن تقام عليهم حجة العقل النابعة من النقل من غير إقصاء لأحدهما، وعلى ذلك بنى أهل السنة الأشاعرة مذهبهم⁽³⁾.

إضافة إلى عوامل من خارج البيئة الإسلامية كانت مؤثرات أجنبية أعانت على توسيع مباحث هذا العلم، تتمثل في أصحاب الديانات الأخرى التي انتشر الإسلام في أقطارها، والتي جاء علم الكلام وليد صراع فكري بين المسلمين وأصحاب تلك الديانات: كالديانة اليهودية التي ينكر معتقدوها لنبوّة عيسى والقائلين بالتجسيم والملحقين الرذائل بالأنبياء، وكذلك الديانة النصرانية القائلين بالتثليث، والاتحاد، وعقيدة الفداء والصلب التي أنكرها القرآن الكريم جملةً وتفصيلاً، وكان النقاش على أشده فيما بعد المائة الأولى بين المسلمين وبينهم، فضلاً عن الديانات التي كانت في بلاد الفرس والهند وامتدت بسبب الاتصال الإسلامي بتلك الأقطار، فكون علماء الكلام سداً منيعاً لصد هذه الأفكار، ولم يكن علمٌ في الإسلام يرد هذه الأمور إلا هذا العلم لأنه يُعنى بأصول الدين وعقائده - تلك التي قامت عليها حضارة الإسلام -⁽⁴⁾. ومن الأهمية بمكان الاستشهاد بنص للشاطبي في كتاب الاعتصام يبين فيه أصالة علم الكلام في الشريعة، حيث عدد مجموعة من العلوم التي لا يصح أن يطلق عليها مبتدعات لأنها خادمة للشريعة، قال الشاطبي:

"وكذلك أصول الدين، وهو علم الكلام، إنما حاصله تقرير لأدلة القرآن والسنة أو ما ينشأ عنها في التوحيد وما يتعلق به، كما كان الفقه تقريراً لأدلتها في الفروع العبادية.

1 - واصل بن عطاء المخزومي، أبو حذيفة، الملقب بالغزّال الأثع، وكان إحدى الأعاجيب، وذلك أنه كان أثلغ في الرأى قبيح اللثغة فيها، فكان يخلّص كلامه من الرأى ولا يُفطن لذلك لاقتداره وسهولة الفاظه، كان واصل يلازم مجلس الحسن البصري ويظنون به الخرس من طول صمته، توفي سنة: 131 هـ. ينظر: ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ص: 28.

2 - ينظر: حسني زينة، العقل عند المعتزلة ص: 14، ومن ناقش القضية: الباقلاني، التقريب والإرشاد 228/1، وهي قضية يشترك فيها علم الكلام مع علم أصول الفقه.

3 - يقول الغزالي: " فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة، ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها، إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار وكان أكثر خوضهم في استخراج تناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلّماتهم" المنقذ من الضلال ص: 39-40.

4 - ينظر: جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص: 22 وما بعدها.

فإن قيل: **فإن تصنيفها على ذلك الوجه مخترع؟**، فالجواب: أن له أصلاً في الشرع، ففي الحديث ما يدل عليه، ولو سلم أنه ليس في ذلك دليل على الخصوص، فالشرع بجملته يدل على اعتباره، وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلّة... **فعلى القول بإثباتها أصلاً شرعياً:** لا إشكال في أن كل علم خادم للشيعة داخل تحت أدلته التي ليست بمأخوذة من جزء واحد، فليست بدعة البتة، **وعلى القول بنفيها:** لا بد أن تكون تلك العلوم مبتدعات، وإذا دخلت في علم البدع كانت قبيحة؛ لأن كل بدعة ضلالة من غير إشكال... ويلزم من ذلك أن يكون كتب المصحف وجمع القرآن قبيحا، وهو باطل بالإجماع، فليس إذا بدعة.

ويلزم أن يكون له دليل شرعي، وليس إلا هذا النوع من الاستدلال، وهو المأخوذ من جملة الشريعة، وإذا ثبت جزئي في المصالح المرسلّة، ثبت مطلق المصالح المرسلّة، فعلى هذا لا ينبغي أن يسمى علم النحو أو غيره من علوم اللسان أو علم الأصول أو ما أشبه ذلك من العلوم الخادمة للشريعة، بدعة أصلاً⁽¹⁾.

② تعريف علم الكلام

وهنا يجدر بنا طرح سؤال لتحديد المهام الدينية المنوطة بالمشتغل بهذا العلم:
من المتكلم؟ وبم عُرف علم الكلام؟

(المتكلم) علّم على الذين تكلموا فيما سكت عنه السلف من مسائل العقيدة، سواء أكانوا عقليين كالمعتزلة، أم ظاهريين كابن حزم وابن تيمية، أم وسطيين جمعوا بين العقل والنقل كالأشاعرة، فهؤلاء كلهم خاضوا فيما لم يخض فيه السلف، ولما ألف الحارث المحاسبي كتابا في الرد على المبتدعة قال له الإمام أحمد بن حنبل: "ويحك، أليست تحكي بدعتهم أولا وترد عليهم، أليست تحمل الناس بتصنيفك على مطالب كلام أهل البدع والتفكر فيه، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث"⁽²⁾.

وهناك مسألة مهمة يُنطلق منها إلى تعريف علم الكلام وهي: هل العقيدة هي علم الكلام نفسه أم غيره؟⁽³⁾ فقد ذهب أئمة المسلمين ثلاثة مسالك:

الأول: العقيدة ليست علم الكلام، بل علم الكلام مخالف لها، **والثاني:** العقيدة الإسلامية لا هي علم الكلام ولا غيره، فعلم الكلام عندهم مرتبط بالعقيدة لحراستها ورد الشبه عنها، **والثالث:** أن العقيدة هي علم الكلام.

ولعل هذه المسالك الثلاثة ظهرت في أزمته مختلفة، من علماء اختلفوا في منطلقات التعريف، **فالمسلك الأول** نجده ظهر مع بدايات ظهور علم الكلام، وقد ألف جلال الدين

1 - 52/1.

2 - ينظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم 138/2، ومحمد عياش الكبيسي، العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم ومناهج المتكلمين ص: 55.

3 - ولهذا المسالك فوائد دعويّة تظهر في علاقة علم العقيدة (الكلام) بعلم الدعوة.

السيوطي (ت: 911هـ) رسالته الموسومة بـ "صون المنطق والكلام عن علم المنطق والكلام" نقل فيها أقوال العلماء الذين أحجموا عن علم الكلام ونحوها عنه، فكان منهم أن فرقوا بين العقيدة وعلم الكلام⁽¹⁾.

والمسلك الثاني: وهو أن علم الكلام حارس للعقيدة، مدافع عنها، وممن ذهب لهذا المسلك جماهير العلماء ومنهم: الفارابي (ت: 339هـ) بتعريف الكلام بقوله: "صناعة الكلام: ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف ما خالفها بالأقوال"⁽²⁾.

ونجد هنا تعبيره عن العقائد بالآراء لأنه تعريف شامل لكل ملة وأفعالها، فهو سلاح العقلاء عن عقائدهم، فلذلك استخدمه أهل البدع من المعتزلة وغيرهم لبلوغ مقصودهم فتفننوا فيه وتمرسوا لتقرير العقائد بالاستدلال العقلي، ومن هنا يأتي الغزالي (ت: 505هـ) بعده ليحد علم الكلام منطلقاً من مقصود أهل السنة والجماعة، كما مارسه حجة الإسلام لإثبات عقائدهم فقال: "إنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة على أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة"⁽³⁾.

بل قسم العلوم الدينية إلى كلي وجزئي، وجعل علم الكلام هو الكلي من العلوم والبقية تندرج تحته فقال: "فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم... علوم جزئية"⁽⁴⁾. وكذلك يقول الإيجي (ت: 756هـ): "والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه"⁽⁵⁾.

ثم أتى ابن خلدون (ت: 808هـ) وسلك هذا المسلك في تعريف علم الكلام بقوله: "علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وأهل السنة"⁽⁶⁾.

والمسلك الثالث: وهو مسلك ظهر بعد نضوج علم الكلام وانقراض بعض الفرق الكلامية، وهو على أن العقيدة هي علم الكلام أو علم التوحيد، ولكن ليس بالحدة التي كانت عليه، بل بعد استقرار عقيدة أهل السنة والتفاف العلماء والسلطين عليها، وترتيب أبوابها، وإنشاء المختصرات العقدية والأراجيز وشروحها التي تسلك مسلكاً عقلياً رتبياً خصوصاً في القرون القريبة من الزمان.

1 - ينظر: محمد عياش الكبيسي، العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم ومناهج المتكلمين ص: 24.

2 - إحصاء العلوم ص: 86.

3 - المنقذ من الضلال ص: 39.

4 - المستصفي ص: 7، وينظر: بدران مسعود بن الحسن، ماهية علم الكلام دراسة وصفية تاريخية ص: 195. (بحث)

5 - المواقف ص: 7.

6 - ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر (المقدمة) 580/1.

ومن تعريفات هذا المسلك يقول التفتازاني (ت:793هـ): "الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية"⁽¹⁾.

ويقول الكمال ابن الهمام (ت:861هـ): "والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علما وظنا في البعض منها"⁽²⁾.

ومن هذين التعريفين يظهر أن العلم بالعقائد - أي نفس الاعتقاد - هو علم الكلام، وهذه نظرة أدخلت الجمود على عرض العقيدة وصبها في قالب الأدلة العقلية، حيث إن الخائص في علم الكلام يكون منهجه الاستدلال العقلي المبني على النقل، فيبني في ذهنه أن العقيدة هي المسائل التي يستدل عليها بالعقل لإثبات النقل، فكان هذا العرض صورة جامدة منقلبة عن الفلسفة في إطار إسلامي، وهذا ليس إنكارا لأصل علم الكلام الإسلامي وأهميته الكبرى؛ بل هو نقد لما آل إليه هذا العلم من جمود في الطرح وبعده عن الواقع التربوي الدعوي في المجتمعات المسلمة.

③ أهمية علم الكلام:

يستطيع الناظر في كتب علماء علم العقيدة (الكلام) أن يلحظ عبارة كثيرا ما يجدها متكررة في كتبهم وهي قولهم عن علم العقيدة: أشرف العلوم الدينية وأعلاها، بل يوصف بأنه رئيس العلوم لأن موضوعه أعلى الموضوعات، وغايته أشرف الغايات⁽³⁾، فموضوعه إثبات خالق عالم قادر مدبر لهذا العالم، مرسل للرسول ومنزل للكتب، فإذا لم يثبت ذلك لم يتصور وجود تفسير ولا حديث وفقه وأصوله وبقية العلوم الشرعية، فهي متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه، وعليه فأهميته عظيمة تبعا لشرفه وعلوه وراثته، وتظهر في الآتي:

1. تثبيت العقيدة في النفس.
2. إفحام المخالف وإلزامه.
3. الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين.
4. إرشاد المسترشدين بإيضاح السبيل لهم إلى عقائد الدين، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم.
5. صحة نية الاعتقاد؛ إذ بها يرجى قبول العمل، وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين.
6. حفظ عقائد الدين وأصوله عن أن تزلزها شبه المبطلين⁽⁴⁾.

1 - شرح المقاصد 163/1.

2 - المسامرة شرح المسامرة في علم الكلام [المسامرة لابن الهمام، والمسامرة لقاسم بن قُطْلُوغَا] ص:10.

3 - ينظر: السمرقندي، الصحائف الإلهية ص:59، والغزالي، المستصفى ص:7، والتفتازاني، شرح المقاصد 175/1.

4 - ينظر: الإيجي، المواظف ص:8، والشريف الجرجاني، شرح المواظف 51/1، وقحطان عبد الرحمن الدوري، العقيدة الإسلامية ومذاهبها ص:16.

فالإنسان إذا فهم العقيدة الصحيحة وثبتت في نفسه فإنه يحصل على السعادة المنشودة في الدنيا والآخرة؛ لأنه يكون قد ملك صورة صحيحة للواقع، وكيف نفسه لاستيعاب مسائل علم العقيدة التي قد ترد عليه، إذ غايته الوصول إلى اليقين في الاعتقاد عند المتدين والرد على الشبه والأسئلة عند المشكك⁽¹⁾.

ولعل الأهمية الكبرى لعلم الكلام تكمن في إثبات العقائد الصحيحة، والدفاع عنها، وقد أتى على تلخيصها سعيد فودة وهي أن هذا العلم: يفيد تثبيت العقيدة في النفس، وفي إفحام المخالف وإلزامه، فالإنسان إذا فهم العقيدة الصحيحة، وثبتت في نفسه، فإنه يحصل على السعادة المنشودة في الدنيا والآخرة؛ لأنه يكون قد ملك صورة صحيحة للواقع، وكيف نفسه بحيث يكون متوافقاً في وجوده مع أصول الوجود، وعليه فمن كان كذلك، كيف لا يصل إلى السعادة وهي كمال الوجود؟!، أو هي عبارة عن الترقّي في الوجود الجائز إلى أعلى درجاته، ولا يصل الإنسان إلى ذلك إلاّ بعقيدة الإسلام، فعند ذلك تتكامل علاقته مع الكون ومع الحياة، فيصبح فاهماً ومدركاً لطبيعتها، وأهدافها، وإلى أيّ الغايات تسير؛ فينعدم التناقض في حياته، ويطرّد التكامل، ويدرك الإنسان أيضاً علاقته مع غيره من الناس، فيعاملهم بكيفية هي الحق، وهي العدل؛ ويضع كلّ شيء في موضعه اللائق به، وهي هذه حقيقة السعادة والخير⁽²⁾.

ومن خلال ما سبق في المطلبين السابقين يطرح سؤالان مهمان فيما نحن بصدد من بحث هما: ما علاقة العقيدة بالدعوة؟ وما تأثير علم الكلام والخلاف العقدي في الدعوة إلى الله تعالى؟، وهما ما سيجيب عنهما الباحث في المطلب التالي.

1 - ينظر: علي محمود العمري، فلسفة علم الكلام ص: 33.

2 - ينظر: بحوث في علم الكلام ص: 12-13.

المطلب الثالث: علاقة العقيدة وعلم الكلام بالدعوة

إذا تقرر أن العقيدة أصل لكل العلوم كما بيّن الغزالي، وهي علم كلي للعلوم الجزئية⁽¹⁾، نعلم أن علم الدعوة من العلوم الجزئية التي تعتمد على العقيدة، حيث يمثل علم الدعوة الوساطة بين الداعي إلى الله والمدعو، فلا دعوة من غير عقيدة إسلامية صحيحة، ولا عقيدة صحيحة من غير دعوة إليها وسعي إلى نشرها، والعمل على ذلك.

والعقيدة في حد ذاتها بسيطة العرض، سهلة المأخذ، لا تعقيد فيها، ولا جمود، فتستطيع أن تقدمها للطفل الصغير كما تستطيع أن تقدمها للفيلسوف الكبير، بل تستطيع أن تقدمها لكل مكلف⁽²⁾؛ وسبب ذلك أنها عامة لا تخصيص فيها، قال الله تعالى: ﴿تَبَرَّكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾⁽³⁾، ولتصل لكل مسلم فيتشربها قلبه وتظهر ثمرتها على جوارحه، وتلك السهولة ماثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية إذ يقرّر أن العقيدة بإجمالها هي:

الإيمان الجازم بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وبكل ما جاء به القرآن والسنة من الأخبار والغيوب والأحكام، والتسليم بذلك كله لله تعالى، والعمل بمقتضاه، والطاعة للنبي صلى الله عليه وسلم والاتباع له⁽⁴⁾، فنصوص الكتاب والسنة تدور على هذه العقائد.

والسؤال هنا ما مدى ارتباط مسائل العقيدة بالدعوة والعكس؟ والإجابة تكون من خلال معرفة الموضوع والغاية لكل منهما⁽⁵⁾، ومنهجية التأليف والتعاطي للمسائل. وكما أسلفنا فإن العقائد مضبوطة لا تزايد فيها، فلا تتعدّد الإحاطة بها والاعتقاد على إثباتها، وإنما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها⁽⁶⁾، وهذا ميدان علم الكلام الذي لموضوعه جانبان:

(الأول): معرفة الأدلة اليقينية القائمة على العقائد الدينية.

(الثاني): نقد الدخيل من الأفكار على البشر أجمعين، ودفعها عن أن تكون قائدة لهم في

الحياة الدنيا.

1 - المستصفي ص: 7.

2 - ينظر: محمد عياش الكبيسي، العقيدة الإسلامية في القرآن ومناهج المتكلمين ص: 32.

3 - سورة الفرقان، الآية: 1.

4 - من أهم المختصرات في العقيدة ومن بواكيرها المؤلفات قديما التي تبين للمسلم ما يلزمه من اعتقاد: مقدمة رسالة ابن أبي زيد القيرواني، والعقيدة الطحاوية، فهما يمثلان مقصد الباحث هنا.

5 - أسلفنا في المبحث السابع من الفصل التمهيدي في هذا البحث: الكلام عن موضوع علم الدعوة، فنكتفي ببيان موضوع علم الكلام.

6 - الجرجاني، شرح المواقيف 44/1.

فعلم الكلام يبني الأفكار الصّحيحة، ويهدم الأفكار الفاسدة، ومن ذلك تظهر وظيفة المتكلم على أنّها أعلى الوظائف؛ لأنّ اهتمامه يكون منصبا على الأمور الكلية والأصول الكبيرة للدين، وهذه الأصول يبني عليها غيرها من الأحكام، فالخطأ والزيغ في هذا العلم أخطر بكثير من الخطأ في غيره⁽¹⁾.

وبالنظر إلى المسائل المتداخلة بين العلمين: علم الكلام وعلم الدّعوة، نجد أن علم الدعوة لا يقوم إلا على تبليغ العقيدة والمحافظة عليها من خلال قواعد علم الكلام وأساسيات أصول الدين، ولكن تختلف طبيعة التعاطي مع المسائل في العلمين؛ لتمايزهما في الطبيعة العلمية والغايات، فغايات علم الكلام بيّناها سابقا، بخلاف غايات علم الدّعوة الأكثر اتّساعا، التي من أهمّها التبليغ والتّعليم.

ولسائل أن يسأل: هل التعقيد الكلامي لعلم العقيدة المتمثل في الطبيعة المنهجية الكلامية يحتاجه الداعية في دعوته؟

جوابه: من خلال النظر إلى (مقاصد مناهج التصنيف) في علم الكلام، فمناهج التصنيف عند المتكلمين أهل السنة الأشاعرة وعند غيرهم مبنية على التطور المرحلي لهذا العلم، وهذا التطور لا بد أن تصحبه مناهج في التأليف توافق هذا التطور التوسّعي للعلم بحيث تغطي ما يجب تغطيته بالبراهين والمناقشة، فنجد فرقا كبيرا بين تأليف الإمام الأشعري ومنهجه في التأليف وبين الفخر الرازي، الذي استوى على يديه علم الكلام الأشعري، ومن جهة أخرى بينهما وبين محمد بن يوسف السنوسي المتأخر زمانا عنهما من خلال عقائده السنوسية فرق واضح لكلّ دارس.

وقد أشار ابن خلدون في المقدمة عند حديثه عن علم الإلهيات⁽²⁾ إلى أنّ هذا القرب أدى إلى "خلط المتأخّرين من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لاشتراكهما في المباحث، وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنّها فنّ واحد، ثمّ غيّر ترتيب الحكماء في مسائل الطّبيعيّات والإلهيات، وخلطوهما فنّاً واحدا"⁽³⁾، "وصار علم الكلام مختلطا بمسائل الحكمة، وكتبه محشوّ بها، كأنّ الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد"⁽⁴⁾، ولذلك يبرّر ابن خلدون هذا التداخل الذي انتهجه المتكلمون في تصانيفهم بقوله:

1 - ينظر: سعيد فودة، شرح العقيدة الطحاوية 45/1-46

2 - ديوان المبتدأ والخبر 653/1.

علم الإلهيات: "علم ينظر في الوجود المطلق: فأولا في الأمور العامة للجسمانيات والرّوحانيات من الماهيات، والوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان، وغير ذلك"، وهو علم فلسفي له قرب من مباحث علم الكلام. ينظر: المصدر نفسه.

3 - المصدر نفسه 653/1.

4 - المصدر نفسه.

"والمتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك: كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلى الرد عليهم من جنس معارضاتهم، واستدعى ذلك الحجج النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها، وأما النظر في مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطلان فليس من موضوع علم الكلام ولا من جنس أنظار المتكلمين، فاعلم ذلك لتمييز به بين الفئتين فإنهما مختلطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف والحق مغايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل"⁽¹⁾.

ويؤيد هذا التبرير سعد الدين التفتازاني - المعاصر لابن خلدون - بقوله: "ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون، وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة؛ ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرا، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخرين، وبالجملة هو أشرف العلوم"⁽²⁾.

ولكن هذا الخلط الواقع في كتب علم الكلام طالته يد الترتيب والتنقيح وطرده ما هو دخيل لا ينتفع به الدارس لهذا العلم، وذلك حاصل في كتب المتأخرين ابتداء من القرن الرابع، خصوصا الكتب التي تطبعت بطابع الدرس.

ولعل منهج التصنيف الكلامي العام منذ أواخر القرن الرابع الهجري من لدن الإمام أبي بكر الباقلاني (ت: 403هـ) استقر من خلاله عرض المسائل الكلامية في خطة عامة لدى المتكلمين على اختلاف مشاربهم تتمثل في ثلاثة أبواب وهي: الإلهيات والنبوت والسمعيات والخاتمة في الإمامة، تشمل في طياتها نيفا وعشرين من المسائل التي دار عليها علم الكلام عندهم⁽³⁾، وأصبح عند المتأخرين منضبط القواعد والمعالم ذا طبيعة مجردة عن الدوقيات والوعظ في غالب تأليفهم فهو بطبيعته ووضعيته التقليدية لا يصنع إيمانا، ولا يغمر قلب الإنسان وعقله وحياته بالأمن والاطمئنان، ولكن في الوقت نفسه يُرفضُ تسخيف قضاياها وتسطيحها أو إفراغها من مضمونها العقلي⁽⁴⁾.

وقد وقع الخلط بين طبيعة العلوم عند من يعيب على علماء الكلام أنهم أفردوا الجانب النظري في العقيدة على حساب الجوانب العملية، فنجد أحدهم في تعديد سمات منهج المتكلمين يقول:

"لكن هناك مسائل في الإلهيات متعلقة بالجانب العملي أهملت إهمالا عجيبا، فمثلا في الاتجاه العقلي (المعتزلي) والوسطي (الأشاعرة) لم أجدهم يعيرون اهتماما لإفراد الله في العبودية

1 - المصدر نفسه 653/1.

2 - شرح العقائد النسفية ص: 22-23.

3 - عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين ص: 704.

4 - ينظر: حسين أحمد الحسن، أصول الاجتهاد الكلامي ص: 49، والقرضاوي، ثقافة الداعية ص: 79-80.

والخضوع والطاعة أو إفراده في التشريع في التحليل والتحریم، في حين أن هذه هي التي يحتاجها الناس يوميا"⁽¹⁾.

ثم أتى بمثالين أحدهما حول نزول الله في الثلث الأخير، ومسألة اليوم الآخر، وقرّر أن بحث المتكلمين لمثل هذه القضايا كان بصورة نظرية بعيدة عن الجانب العملي الروحي، وهذا الأمر الذي صدر من صاحب النص السابق يدل على أنه خلط بين موضوعات العلوم، والدعوة علم يتصدر فيه الفقيه والمتكلم والمفسر وغيرهم من أهل التخصصات، مع لزوم اتساع اطلاع كل منهم وفهم الجوانب العملية الشرعية أو العقلية، وكيفية سلوكها؛ لإنتاج الثمرة العملية، والدعوة إذا تصدّر فيها المتكلم تكون السمة التي يصطبغ بها هي تغليب الجانب العملي الذي تظهر فيه روحانية الدين بإبراز النتائج التي يجب أن يكون عليها المسلم بعد تمسكه بهذه العقيدة، وكذلك الداعية الذي يتكلم في مسائل العقيدة يكون مركزا على الجانب العملي الذي يحتاجه الناس، فهاتان دائرتان متقاطعتان (علم الكلام وعلم الدعوة) المشترك بينهما موضوعات العقيدة العامة أما طريقة العرض فتختلف في العلمين، فطبيعة عرض المتكلمين نظرية بحتة وهذا ما سار عليه المحققون منهم، وليس تخلو تقاريرهم في بعض الأحيان من ذكر الجوانب العملية، كما هو الحال في منهجية الإمام السنوسي في عقائده الكبرى والوسطى والصغرى، حيث يجلي النص بألفاظ ذات أبعاد إيمانية؛ نظرا لأن العقائد التي ألفها موجهة لمدعوين من العامة وصغار الطلبة. ومن هنا يكون الجواب عن السؤال السابق أن علم الكلام من حيث الوضع موجهٌ لخصوص الطلبة من الدعاة يستخدمونه في الرد على أهل الزيغ والضلال ولمناقشة الطارئ من المسائل العقديّة، وهذا جانب من جوانب علم الدعوة في تبليغها لهذا الصنف من المدعوين فتكون لهم هداية أو حجة دامغة تردهم وتقمع شبههم.

وبالنظر إلى غايات كلا العلمين يذكر الإيجي غاياتٍ لعلم الكلام تعدُّ من غايات علم الدعوة كذلك فيقول: "الرابع: أن تبني عليه العلوم الشرعية فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها، الخامس: صحة نية الاعتقاد؛ إذ بها يرجى قبول العمل، وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين"⁽²⁾.

وهذه الغايات غايات أخروية تسمو بالإنسان إلى الوصول إلى ربه معرفةً وتدينا وارتقاءً وهي غايات أصيلة في العلمين، بل إن علم الكلام يعدُّ مرسّخا من المرسّخات للتدين الإسلامي في أخلاق أتباعه، وفي ذلك يقول طاشكبرى زاده: "وعند المتأخرين موضوع الكلام: المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا، وأرادوا (بالدينية): المنسوبة إلى دين نبينا محمد ﷺ وذلك بأن يسلم المدعى منه، ثم يقام عليه البرهان العقلي، وهذا التسليم هو معنى التدين اللائق بأفعال المكلفين، حتى لو لم يؤخذ منه - أي التدين - لا يعد

1 - محمد عياش الكبيسي، العقيدة الإسلامية في القرآن ومناهج المتكلمين ص: 55.

2 - المواقف ص: 8.

كلاما ولا علما دينيا ... بل يعد من العلوم الحكيمة"⁽¹⁾، ومن هذا النص يتضح أن التدين النابع من الاعتقاد الجازم أمر لا بد منه في أفعال المكلف، بل شرط في تحقق العقيدة الإسلامية، وهو ما يوطد العلاقة بين علم العقيدة وعلم الدعوة.



المبحث الثاني:

العقيدة وعلم الكلام في المعيار

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: أشعرية المغاربة.

المطلب الثاني: النظر في كتب علم الكلام.

المطلب الثالث: حكم النظر والتقليد في العقيدة.

المطلب الرابع: التفتيش عن عقائد العامة.



المطلب الأول: أشعرية المغاربة

العقيدة الإسلامية - منذ ظهور الاختلاف العقدي - أصبحت لا تظهر إلا في ثوب الفرقة التي اجتاحت الأمة بظهور مقالات الفرق الإسلامية، فكان لكل مقالة فرقة تتبناها، تحاجج لها وتنافح عنها، ليردوا - في نظرهم - أهل الزيغ والفساد في الاعتقاد. وقد ظهرت فرق كثيرة تتبني كل منها منظومة عقديّة تريد أن تنسب الحق إلى أتباعها، فألفوا وكتبوا وجادلوا وناظروا؛ لكنّ كثيراً منها فنيت ولم يبق منها إلا سطورٌ في كتب مقالات الفرق تذكر في الدرس العقدي.

ومن الفرق التي كتب الله لها البقاء والاستمرار: الأشاعرة الذين حملوا لواء أهل السنة والجماعة، المنتسبون إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (ت: 324هـ)، الذي كان على مذهب الاعتزال ثم رجع إلى مذهب أهل الحديث مبرهنًا عليه بألة المتكلمين: الأدلة العقلية، فهو كمن نصب لواءً يهتدي به المتكلمون الشاردون عن منهج الكتاب والسنة في الاعتقاد، دون أن يتدع شيئاً جديداً، بل إن المتبعين له ليسوا مقلدين في مسائل العقيدة له، إنما هم موافقون له في مذهبه ونافون عن أنفسهم النسبة لغيره من المذاهب الكلامية⁽¹⁾، وفي هذا يقول الإمام تاج الدين السبكي:

"اعلم أن أبا الحسن لم يتدع رأياً ولم ينشئ مذهبا، وإنما هو مقرر لمذاهب السلف، مناضل عما كانت عليه صحابة رسول الله ﷺ، فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقاً، وتمسك به، وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدي به في ذلك السالك سبيله في الدلائل يسمّى أشعرياً"⁽²⁾.

ولا يشك الناظر في التاريخ الإسلامي أن هذا المذهب الأشعري انتشر انتشاراً واسعاً على مدى قرون متطاولة من لدن مؤسسه إلى اليوم، فأصبح مذهب السواد الأعظم للأمم، وقد امتد إلى الغرب الإسلامي فدخل إفريقيّة والمغرب (الأوسط والأقصى) والأندلس، ولعلّ إرهاصات الدخول الأشعري إلى الغرب الإسلامي كانت مبكرة يرجعها بعضهم إلى حياة الأشعري نفسه لا نقول دخولا كلياً ولكنه كان حاضراً في المؤلفات التراثية بانتقاء آرائه ونقلها والتعويل عليها⁽³⁾، ولكنها دعوى ضعيفة تحتاج لما يدعمها ويقويها.

1 - ينظر: ابن عساكر، تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعري ص: 626.

2 - الطبقات الكبرى 3/365.

3 - محمد الراوندي، حضور الإمام الأشعري في تراث الغرب الإسلامي 4/372. (بحث)

ولعل أول ظهور للدرس الأشعري في المغرب كما يذكر كثير من الدارسين هو على يد الفقيه العالم أبي بكر محمد بن الحسن الحضرمي المعروف بالمرادي⁽¹⁾ (ت: 489هـ) وهو شيخ أبي الحجاج الضرير⁽²⁾ (ت: 520هـ) شيخ القاضي عياض، حيث قال عنه ابن الزيات: "وكان المرادي أول من أدخل علوم الاعتقادات بالمغرب الأقصى"⁽³⁾، وقد نبّه القاضي عياض في الغنية إلى تضلع شيخه الضرير في علم الكلام وبأخذه عنه، وأن شيخه أخذه بدوره عن المرادي⁽⁴⁾.
وينبه محمد بن تاويت الطنجي في مقدمة تحقيق كتاب (ترتيب المدارك) إلى أن المدرسة التي ينتمي إليها القاضي عياض كانت مدرسة حاضرة بثقلها العلمي وهي على علم تام بالجدل والمناظرة وأصول الدين، وأن كتب الأشاعرة في علم الكلام كانت معروفة بين رجالها يتدارسونها في جميع أنحاء المغرب، ولعل دليل ذلك احتجاج عياض بأقوال الجويني والباقلاني وابن فورك ووصفهم بأئمتنا أكبر دليل على ذلك⁽⁵⁾.

ومن النوزال التي رفعها الملك المرابطي أمير المسلمين يوسف بن تاشفين إلى زعيم فقهاء وقته - كما يصفه الونشريسي - الإمام ابن رشد الجد نازلة حول الأشاعرة حيث جاء في نص السؤال:

"ما يقول الفقيه القاضي الأجل الأوحده أبو الوليد... في الشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي إسحاق الإسفراييني وأبي بكر الباقلاني وأبي بكر ابن فورك، وأبي المعالي، وأبي الوليد الباجي ونظرائهم ممن ينتحل علم الكلام ويتكلم في أصول الديانات ويصف الرد على أهل الأهواء، أهم أئمة رشاد وهداية، أم هم قادة حيرة وعماية؟، وما تقول في قوم يسبونهم، ويتنصونهم، ويسبون كل من ينتمي إلى علم الأشعرية، ويكفرونهم ويتبرؤون منهم، وينحرفون بالولاية عنهم، ويعتقدون أنهم على ضلالة وخائضون في جهالة، ماذا يقال لهم، ويصنع بهم، ويعتقد فيهم، أيتركون على أهوائهم، أم يكف من غلوائهم، وهل ذلك جرحه في أديانهم ودخل في إيمانهم أم لا؟".

ونورد إجابة ابن رشد على طولها لأهميتها في هذا المطلب تبيننا للقصد، ونصها: "هؤلاء الذين سميت من العلماء أئمة خير، ومن يجب بهم الاقتداء؛ لأنهم قاموا بنصر الشريعة، وأبطلوا شبه

1 - محمد بن الحسن المرادي القروي، أبو بكر، قدم الأندلس وأخذ عن أهلها، إمام في أصول الدين، عالم بالاعتقاد، والأصول، والأدب، وهو مغربي من المرابطين، توفي سنة: 489هـ. ينظر: السملالي، الإعلام بمن حل مراكز وأغمات من الأعلام 12/4، ابن بشكوال، الصلة ص: 572.

2 - يوسف بن موسى الكلبي الضرير، أبو الحجاج، عالم بالنحو وعلم التوحيد والاعتقادات، من أهل سرقسطة، كانت له الإمامة في المذهب الأشعري، فقد ترك منظومة في العقيدة شهيرة، هي: (التبهي والإرشاد في علم الاعتقاد)، وهي أرجوزة في أكثر من ألف وستمائة بيت، نظم فيها العقيدة الأشعرية، توفي سنة: 520هـ. ينظر: ابن بشكوال، الصلة ص: 644.

3 - التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي ص: 106.

4 - ينظر: ص: 226.

5 - ص: ط.

أهل الزيغ والضلالة وأوضحوا المشكلات، وبينوا ما يجب أن يدان به من المعتقدات، فهم معرفتهم بأصول الديانات، العلماء على الحقيقة، لعلمهم بالله عز وجل، وما يجب له، وما يجوز عليه، وما ينتفي عنه، إذ لا تعلم الفروع إلا بعد معرفة الأصول.

فمن الواجب أن يعترف بفضائلهم، ويقر لهم بسوابقهم. فهم الذين عنى رسول الله ﷺ والله أعلم بقوله: (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين)، فلا يعتقد أنهم على ضلالة إلا غبي جاهل، أو مبتدع زائغ، عن الحق مائل، ولا يسبهم وينسب إليهم خلاف ما هم عليه إلا فاسق، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾⁽¹⁾، فيجب أن يبصر الجاهل منهم، ويؤدب الفاسق، ويستتاب المبتدع، الزائغ عن الحق، إذا كان مستهلاً ببدعته، فإن تاب وإلا ضرب أبداً، حتى يتوب"⁽²⁾.

ولذلك نجد أن منهج الأشاعرة العقدي هو السائد في فتاوى المعيار، ابتداءً من مؤلفه وانتهاءً بكل من نقل عنهم من علماء تلك الأقطار، ولعل من أهم ما نقله المعيار واحتفظ بنصه ولم ينقله غيره: ما حصل من مراسلة بين عبد الحق الصقلي المالكي⁽³⁾ وإمام الحرمين الجويني، حيث كتب له مسائل في العقيدة وذلك بمكة حرسها الله تعالى عام خمسين وأربعمائة، ولم ينقل لنا الونشريسي نصَّ الأسئلة وإنما اكتفى بالأجوبة التي بلغت أكثر من ستّة أسئلة حاول الونشريسي اختصار بعضها، ومن تلك الأسئلة:

اعتقاد العوام بأن الله عظيم كالأجساد العظيمة مركب من أجزاء، وسؤال عن الذهول عن دلالة المعجزات، وسؤال تكلم فيه عن الكرامات، إلى آخر الأسئلة التي نظّر لها الجويني كلامياً على منهج الأشاعرة في الاستدلال⁽⁴⁾.

وهناك نصُّ لقاضي الجماعة بتونس عيسى الغبريني⁽⁵⁾ في جواب عن نازلة حصلت في مازونة بين طلبة العلم في مجلس فقيه كان يقول: إن الله رأى أشخاصنا قبل وجودنا، وسمع

1 - سورة الأحزاب، الآية: 58.

2 - مسائل أبي الوليد ابن رشد ص: 716.

ويظهر من ذكر أبي الوليد الباجي الأندلسي (ت: 474هـ) المتوفى في ألمرية الأندلسية في السؤال المرفوع أن هذه العلوم كانت معروفة متداولة لأصحابها شأن بين علماء تلك الأقطار، إلا أن هناك من كان ينتحل مذاهب تخالف المذهب الأشعري فوقع منهم الانتقاص لهؤلاء العلماء، خصوصاً ما كان يشيعه الظاهرية في ذلك الزمان على الأشاعرة من التنقيص والخط.

3 - عبد الحق بن محمد بن هارون التميمي السهمي الصقلي المالكي، أبو محمد، ولد في صقلية لعائلة من بني سهم وتفقه فيها وفي القرويين، حجّ مرتين ولقي إمام الحرمين وباحته، استوطن مصر بعد حجه الأخير، وتوفي بها سنة: 466هـ. ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك 70/8-71، محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 1/173.

4 - ينظر: الونشريسي 231/11.

5 - عيسى بن أحمد بن محمد الغبريني التونسي، أبو مهدي، قاضي الجماعة بها وعالمها وصالحها وخطيبها بجامعة الأعظم بعد ابن عرفة وحافظها العالم الجليل المعظم أوجد أهل زمانه علماً ودينياً وفضلاً، ممن يظن به حفظ المذهب بلا مطالعة، توفي سنة: 813هـ وقيل 815هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 1/350.

أصواتنا في الأزل ونحن عين العدم، فكان من ضمن جواب الغبريني قوله: "وهذا الرجل⁽¹⁾ إن فهم السمع والبصر على ما فهمه عليه أهل السنّة وفسّروه في كتبهم، وقال هذه المقالة فهو إلى الجنون أقرب ... ولا أظنُّ بعد إصراره على هذا المذهب ومناظرته عليه إلا أن اعتقاده اعتقاد بعض هؤلاء؛ لكنه لم يمكنه إظهاره لإطباق أهل الإقليم على مذهب أهل السنة، فاستدرج إلى هذا، فهو يسرُّ حسوا في ارتغاء، كما قيل في المثل"⁽²⁾.

وهنا يقصد الإقليم المغربي لأنّ الغبريني كان قاضيا في تونس والنازلة حصلت في مازونة من أعمال المغرب الأوسط.

وعليه فإن هذا النص ليس غريبا في وصف تلك البيئة العلمية، فقد كانت بيئةً تتطبع بطابع خاص في التعاطي المذهب الأشعري والانتصار له وتقرير مقالاته، ولم تكن حميّة وتكرارا، بل وضعوا بصمتهم التي لها الأثر الكبير في تكوين المدرسة المغاربية وإسهاماتها العقدية⁽³⁾.

وتظهر الأهمية الدعوية لهذه الوحدة الفكرية في البلاد المغاربية في عدم تسلل الأفكار الدخيلة إلى الوسط الديني، بحيث تكون نسبة قبولها ضئيلة أمام القبول العلمي لمذهب فكري واحد على مستوى العلماء والطلبة والعامّة، فمتى ما كان السد الفكري منيعا والبيئة العلمية محصنة يكون التصدي لأي فكرة أو نابتة سهلا، خصوصا إذا كان الدعم السياسي السلطوي في صف هذه الوحدة الفكرية لا يتجاوزها.

1 - الرجل هنا المقصود به المدرس في مدرسة مازونة، حيث بعث الطلبة بالنازلة إلى علماء تلمسانيين منهم ابن مرزوق وسعيد العقباني وأجاب من تونس قاضي الجماعة عيسى الغبريني، ولعلّ له أنصارا شايعوا قوله بأن الله رأى أشخاصا في الأزل، وسمع أصواتنا في الأزل، حيث قال ابن مرزوق في جوابه: "وأما قول من نصّره: إن الله أخبر في الأزل أنه سمع الأصوات، واستدلّ بقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ﴾ [سورة المجادلة: 1] الآية، فظاهر كلامه أن الذي أخبر به في الأزل هذه الألفاظ، فإن كانت معتقده فهو ضلال، إذ الحروف والأصوات ليست كلام الله، وإنما كلامه معناها القائم بذاته سبحانه وتعالى..." 351/12.

2 - الونشريسي، المعيار 353/12.

3 - ينظر: عمار جيدل، وسطية المدرسة الأشعرية المغاربية ودورها في البناء الحضاري ص: 388. (بحث)

المطلب الثاني: النظر في كتب علم الكلام

من الأمور التي تتعلق بالعقيدة وكيفية التعاطي معها: قراءة كتب العقيدة وعلم الكلام، فليست قراءتها وكثرة النظر فيها مما يستحبه العلماء على إطلاقه؛ بل إنَّ النظر فيها يحتاج لعقل فُتَّاح، وذهن وقَّاد، يمتلكه طالب العلم الداعية حتى يستطيع أن يغوص في دقائق مسأله، فالأصل في علم الكلام أنَّه وضع لردِّ الشبهات وإقامة البراهين.

وقد وقع من طائفة من علماء القرون الأولى ما يوحي بأن علم الكلام من حيث وضعه لا يجوز الخوض فيه البتة، فضلاً عن النظر في كتبه، كقول أبي يوسف: "من طلب العلم بالكلام تزندق"⁽¹⁾، وقول الشافعي: "حكيم في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزء من ترك الكتاب والسنة"⁽²⁾، ولكن تلك الأقوال كانت في وقت لم يكن علم الكلام فيه قد نضج، بل كانت موجهة لأناس اختلط عليهم أمر الكلام مثل بشر المريسي الذي كان يحذر منه الشافعي، والحق أن توجيه كلامهم يكون في حق من خالف الكتاب والسنة كما نص الشافعي، ولكن إذا كان المدار - كما عند مقعدي علم الكلام الأشعري - هو الكتاب والسنة فلا يكونون مقصودين بالكلام المتقدم، إضافة إلى أنَّ التعميم لهذه المنقولات على كلِّ الأزمنة اللاحقة فيه من قصور نظر المعتمدين للنقول ما فيه، فلا يُحمل نظر المشتغلين في زمن ما وخطوهم على العموم؛ ولذلك نرى من يقول باستحسان الخوض في علم الكلام لما كان لعلم الكلام من نصرة لمذهب أهل السنة وإقامة الحجَّة⁽³⁾.

ومن هذا الخلاف تفرَّع حكم النظر في كتب علم الكلام هل يجوز أم لا؟

فصنَّف أبو إسماعيل الهروي في القرن الخامس (ت: 481هـ) كتاباً سماه: (ذم الكلام وأهله)، وصنف موفق الدين ابن قدامة المقدسي في القرن السابع (ت: 620هـ) كتاباً سماه: (تحريم النظر في كتب الكلام)، وابن تيمية (ت: 728هـ) كذلك يرى حرمة النظر فيها باعتبارها كتباً أضلت من نظر فيها⁽⁴⁾، والسيوطي من بعدهم في القرن العشر ألف كتابه: (صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام)⁽⁵⁾، بل قال أحد المحرِّمين: "وكذلك كتب الكلام والمنطق اليوناني أدخله الأعداء علينا، وسموه علم التوحيد تلبيساً وتمويهاً، وما هو إلا سلم الإلحاد

1 - اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة 1/166، والخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث ص: 5.

2 - الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث ص: 78.

3 - ينظر: مقدمات المرشد سعيد فودة، الشرح الكبير للعقيدة الطحاوية 1/58-59.

4 - ينظر: خير الدين الألوسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ص: 383. ونص قول ابن تيمية: "وكثير من هؤلاء قرؤوا كتباً من كتب الكلام فيها شبهات أضلتهم ولم يهتدوا لجواهرهم".

5 - ينظر: حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام ص: 24.

والزّندقة، ووجدوا صفات الباري عز وجل وسمّوا ذلك تنزيها ليغفروا الجهّال⁽¹⁾، ولا يخفى الغلو الذي في النّص الأخير من نسبة علم الكلام إلى الأعداء.

ومن الجانب الآخر جوّز المتكلمون وأتباع المذهب الأشعري النّظر في كتب الكلام ولكن ليس على إطلاقه فالنّاظرون فيها درجات، فنجد الإيجي يقرر ذلك بقوله: "والقرآن مملوء منه أي من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها إلى العقائد الدينية، وإثباتها عند الخصم، وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب؟، نعم إنهم لم يدوّنوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السّؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذبول والأذنان؛ وذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس"⁽²⁾، بل يقول القرطبي: "قلتُ: ومن نظر الآن في اصطلاح المتكلمين حتى يناضل بذلك عن الدين فمنزلة قريبة من النبيين"⁽³⁾.

ومن المنهجية السديدة التي نبه عليها السنوسي طلبة العلم تحذيره للمبتدي "أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلّفوها بنقل هوسهم وما هو كفر صراح من عقائدهم"⁽⁴⁾، التي ستروا نجاستها بما ينبهم على كثيرٍ؛ من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات"⁽⁵⁾ وقد ذكر منهم الرازي والبيضاوي، بل عدّ تشریف المشتغلين بعلم الكلام كلام الفلاسفة من الخذلان، ومن الحمق أن يصف المتكلم المشتغلين بالفقه بنقص العقل وبلادة الطبع، ويبدو أن السنوسي قد غالى في وصف الرازي والبيضاوي فهما ما ألفا كتبهما إلا لطبقة العلماء المنتهين"⁽⁶⁾، أما المبتدئين فهو كما قال السنوسي لا ينظرون فيها؛ لعدم تمكنهم من إدراك مصطلحات علم الكلام إداراكا تاما، وصعوبة الوقوف على غايات إيراد كلام الفلاسفة في كتب علماء أهل السنة من المتكلمين، وقد خشّن السنوسي عبارته تنفيرا للمبتدئين من كتب المنتهين، ولسلامتهم من الوقوع في هوس الفلاسفة والاشتغال بما لا يطيقون.

وقد جاءت نازلة في المعيار عن قراءة الكتب الكلامية حيث وُجه السّؤال إلى الشيخ أبي محمد عبد الحق الصقلي ونصه: "وسئل الشيخ أبو محمد عبد الحق الصقلي [عما]⁽⁷⁾ يقرأ الإنسان من الكتب"⁽⁸⁾.

1 - حافظ بن أحمد حكيم، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول 210/1.

2 - المواقف ص: 30.

3 - الجامع لأحكام القرآن 214/2.

4 - يقصد: نقلهم لكلام الفلاسفة لا إيمانهم بما ينقلون، فنقل الكفر ليس بكافر، وما نقلوا كلام الفلاسفة إلا لأجل نقضه، وإيراد الحجج على كلامهم.

5 - شرح العقيدة الصغرى أم البراهين ص: 137.

6 - المصدر نفسه ص: 138.

7 - في المطبوع: عمّن، والصحيح عمّا.

8 - الونشريسي، المعيار 229/11.

فكانت إجابته لها بعدُ دعويٍّ من جانب اتخاذ الوسيلة الدَّعويَّة لوصول المتعلِّم إلى العلم الشرعيِّ والاستفادة منه، ونجده ذكر كتبنا سنتطرق إليها في مبحث أحكام الكتب من الفصل الثَّاني من هذا البحث، وما يهَمُّنا هنا هو حديثه عن كتب علم الكلام، وقد صدر جوابه بقوله: "أما من يرجي للإمامة وأن يكون عوناً للناس في مسائلهم ونوازهم فيكون أعظم أمره قراءة الفروع والتفقه في المسائل لكثرة الحاجة إليها" هذا من حيث عموم العلم، أما علم الكلام فجعل حال الناس في حكم تعاطيه والتعمق فيه: مختلفاً فيه، فالقليل منه يكفي إلا في حال البلدان التي تكثر فيها البدع، قال: "فليسير منه في معرفة الاعتقادات من تأليف بعض الفقهاء وبعض المتكلمين فيه كفاية؛ لأن المزيد في هذا العلم والاتساع منه إنما يراد في بلد تكثر فيها البدع، أو لمن يُرجى أن يكون إماماً في هذا العلم، فيردُّ على أهل الأهواء"⁽¹⁾، وأرجع الأمر لطبائع المتعلمين لهذا العلم "فمن الناس من لا يحتمل طبعه هذا فلا ينبغي له الاتساع فيه، وإنما ينبغي له أن يأخذ منه ما لا يد منه، ومنهم من يحمله طبعه ويرجى أن يكون فيه إماماً لا سيما في موضوع أهل البدع الذين يلقون على الناس الشُّبه ويستطيّلون بالركون إلى الملوك على الناس في هذا، فمن وُفق لمناصفة من كان على هذا فهو من يذب عن الدين"⁽²⁾، فرب رجل يكتفي بمقدمة رسالة ابن أبي زيد في الاعتقاد، ورب بعضهم يصلح له كتب القاضي الباقلاني كما وصف.

ونجد الصقلي في إجابته قد صدّر بقوله: "من يرجي للإمامة" وهذا فيه دلالة لا تخفى على أنه من عوامل إعداد الدعاة، فالداعية الذي يرجي له التميز في علم شرعي معين أو يكون مرجعاً للناس في ملماهم فحريٌّ به أن يطالع ويكثر من النظر في كتب العلم الذي يرى لنفسه فيه التميز، وخصوصاً علم الكلام الذي يحتاج لمتعلم فطن، ودُرية في التعاطي مع مصطلحاته بمزيد دقّة.

ونرى الصقلي يؤكد أن علم الكلام مقرّر لدفع شبه أهل البدع والضلالة الذين توغلوا في المجتمع المسلم حتى طالوا الحكام والأمراء والخلفاء بالتلبيس والتعمية، ويؤكد أن الدارس لكتب الكلام نوعان:

(1) مكثف بما ينجو به في خاصة نفسه ويحل به شبهات قد تعرض عليه.

(2) وإمام في هذا الفن يرجي أن تُجمع البدع على يديه.

وأشار الصقلي إلى أهميّة النَّظر إلى البيئة العلميّة المحيطة بالدّاعية، كالمغاربة في عصره وخلوّ بلادهم من الفرق التي يعجّ بها المشرق، بقوله: "وهذا إنما يتأكد في بلدان المشرق لكثرة البدع، وأما المغرب فسالم من هذا في هذا الوقت"⁽³⁾، فقد لا يلزم الداعية الخوض في علم الكلام بسبب قلّة ما يحدث من إثارة مسأله، فيكون الإمساك عنه والتقليل منه أولى في نظر الصقلي، خصوصاً إذا

1 - المصدر نفسه 230/11.

2 - المصدر نفسه.

3 - المصدر نفسه.

كان يغلب على البيئة العوام⁽¹⁾ الذين ليس لهم نظر في هذا العلم، وهذا ما ذهب إليه الغزالي رحمه الله، والجويني وغيرهما من أكابر علماء هذا الفن.

ونردف تعقيباً للونشريسي ينقل فيه عن ابن الصلاح الشافعي (ت: 643هـ) عن الفتوى الكلامية، وابن الصلاح من المؤيدين للتقليل من النظر في كتب الكلام، ومن الذين يمنعون العامة من الخوض فيه أصلاً، فقال: "ليس للمفتي أن يفتي في شيء من المسائل الكلامية، بل يمنع مستفتيه وسائر العامة من الخوض في ذلك أصلاً، ويأمرهم بأن يقتصروا فيها على الإيمان جملة من غير تفصيل، ويقولوا فيها وفيما ورد من الآيات والأخبار المتشابهة أن الثابت فيها من نفس الأمر لما هو اللائق بجلال الله تعالى وكماله وتقديسه المطلقين، وذلك هو معتقدنا فيها، وليس علينا تفصيله وتعيينه، وليس البحث عنه من شأننا، بل نكل علم تفصيله إلى الله تبارك وتعالى ونصرف عن الخوض فيه قلوبنا وألسنتنا فهذا ونحوه عند أئمة الفتوى هو الصواب في ذلك، وهو سبيل سلف الأمة وأئمة المذاهب المعتمدة وأكابر الفقهاء والصالحين"⁽²⁾.

ولم ينس ابن الصلاح العامة فهم من يجب للدعاة الاحتفاظ بسلامة معتقدتهم، فالخوض من غير آلة فهم في هذا العلم يفسد عليهم عقائدهم فلذلك قال: "وأسلم للعامة وأشباههم ممن تشاغل قلبه بالخوض في ذلك، ومن كان [منهم] اعتقد اعتقاداً باطلاً تفصيلاً ففي إزمائه بهذا صرفاً له عن ذلك الاعتقاد الباطل بما هو أهون وأيسر وأسلم"، ونقل كلاماً للغزالي في معرض حديثه يحذر فيه إقحام العوام في الخوض في الصفات فقال: "واستفتى الغزالي في كلام الله تبارك وتعالى فكان من جوابه: وأما الخوض في أن كلامه تبارك وتعالى حرف وصوت أو ليس كذلك، فهو بدعة وكل من يدعو العوام إلى الخوض في هذا فليس من أئمة الدين، وإنما هو من المضلين، وأمثاله من يدعو الصبيان الذين لا يعرفون السباحة إلى خوض البحر، ومن يدعو الزمّ المُقعد إلى السفر في البراري من غير ركوب"⁽³⁾.

وختم ابن الصلاح مسأله في الفتوى الكلامية بنقل عن بعض الأشياخ في ضابط فتوى المفتي للعامة في هذا الميدان بقوله: "إن كانت المسألة ممن يؤمن في تفصيل جوابها من ضرر الخوض المذكور جاز الجواب تفصيلاً، وذلك بأن يكون جوابها مختصراً مفهوماً فيما ليس له أطراف يتجاوزها المتنازعون، والسؤال عنها مصادرة من مسترشد خاص منقاد، أو من عامة قليلة التنازع والمهارات، والمفتي ممن ينقادون لفتواه ونحو هذا، وعلى هذا ونحوه يخرج ما جاء عن بعض السلف من بعض الفتوى في بعض المسائل الكلاميات وذلك منهم قليل ونادر"⁽⁴⁾.

ومن هذا النص يتضح أن ابن الصلاح يرى بالخوض في هذا العلم ولكن على نطاق يكون فيه العامة في مأمن من أن يتكلموا فيما لا قدرة لعقولهم عليه، وأن فعل السلف في فتاواهم

1 - إذا أطلقت كلمة العامي في أبواب علم معيّن فالمقصود بها أي إنسان غير متخصص في ذلك العلم، ولذلك نجد الغزالي يقول في كتابه (إلجام العوام عن علم الكلام): "ولا ينبغي أن يجاوز بالعامي إلى ما وراء أدلة القرآن وما في معناها من الجليات المنقعة المسكنة للقلوب المستعجزة لها إلى الطمأنينة والتصديق، فما وراء ذلك ليس على قدر طاقته" ص: 153-154.

2 - الونشريسي، المعيار 275/11، وابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي ص: 153-154.

3 - المصدر نفسه 275/11-276.

4 - المصدر نفسه 276/11.

الكلامية وإن كان قليلا إلا أنهم كانوا يعون كل ما أحدثته الفرق المبتدعة، وقد أُثِرَ عن ابن هرمز الأصم⁽¹⁾ شيخ الإمام مالك أنه كان له إحاطة كبيرة بمقالات الفرق وقد صحبه مالك سنوات كثيرة⁽²⁾، ولا بد لهذه الإحاطة من أثر في علم الإمام مالك الذي قال عن شيخه: "كنت أحب أن أقتدي به"⁽³⁾، وأثر كذلك عن الإمام أبي حنيفة أن له حلقة في الكلام بل لم يزل يلتبس الكلام ويخاصم أهل البدع حتى مهر فيه، وله كتاب الفقه الأكبر في الرد على القدرية، وكذلك أثر عن الشافعي أن له كتابين في الكلام: أحدهما تصحيح النبوة، والآخر في الرد على أهل الأهواء⁽⁴⁾.

-
- 1 - عبد الله بن يزيد بن هرمز الأصم، أبو بكر، المعروف بابن هرمز، فقيه المدينة، وشيخ مالك بن أنس، من التابعين ورواة الحديث النبوي، قتل أبوه يوم الحرة، كان قليل الفتيا شديد التحفظ بصيراً بالكلام يردُّ على أهل الأهواء، جالسه مالك ثلاث عشرة سنة وأخذ عنه، توفي سنة 148 هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 379/6.
 - 2 - ابن خمير السبتي، مقدمات المرشد إلى علم العقائد ص: 82.
 - 3 - الذهبي، سير أعلام النبلاء 379/6.
 - 4 - ينظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين ص: 308، وسعيد فودة، الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية ص: 69-

المطلب الثالث: حكم النظر والتقليد في العقيدة

وهي مسألة طويلة الذيل في علم العقيدة، والنظر: مصطلح تتنازعه عدة علوم، وما يهمنا هنا عند علماء العقيدة، وهو يُبحث في أبواب العلم ولواحقه من مقدمات علم العقيدة. ومدارك العلم ثلاثة: الإحساس والخبر والنظر، وحقيقة النظر - على كثرة تعريفاته - تشوّف النفس للمعقولات، كما أن للعين تشوّفاً للمرئيات، فإن وقعت النفس على معنى وانكشف لها ضرورةً أو ثبت حكمه بالضرورة لكونه من التجريبيات أو الوجدانيات مثلاً فلا تحتاج إلى مُحصّل لتحصّل به العلم فهو علم ضروري، وإن لم ينكشف للنفس علمٌ احتاجت لمحصل لتصل إلى تصوّره بكشف المراد، أو إلى إثباته ليحصل اليقين أو الظنّ فيكون تصديقاً⁽¹⁾.

وعليه فالنظر حركة النفس في المعقولات، ووضع معلومين وترتيبهما على وجه يتوصل به إلى مطلوب - أي كشف مجهول - بحيث يحصل اليقين أو الظن في أمر ما⁽²⁾.

والنظر ينقسم قسمين: نظر صحيح ونظر فاسد، واتفق العقلاء على أن النظر الصحيح مفيد للعلم بالمنظور فيه، وقد جاءت آيات وأحاديث تحث على النظر وحض الإنسان على التأمل حتى يصل بتأمله إلى إثبات الخالق تعالى ويستقر في النفس الإيمان منبثق عن استدلال نظري صحيح، ومن الآيات القرآنية الحاثّة على النظر قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾⁽³⁾، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽⁴⁾، وقوله: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَرِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾⁽⁵⁾، وقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁽⁶⁾.

وفي النازلة التي نحن بصددنا يحصل بين الداعية والمدعو محاولة تثبيت وترسيخ لنفس المدعو بيان ما يلزمه في هذه المسألة، حيث توجه السؤال لأبي الفضل راشد بن أبي راشد الوليدي (ت: 675هـ) عن يجري في قلبه وسوسة من الشيطان "فيما يتعلق بالله تعالى وصفته ذاته، والمكان والجهة، وأنه أعزكم الله يعترضه كثيراً مما لا ينبغي أن يتكلم به في صفة الله، وصفة ذاته، حتى يضيق صدره لذلك، ويخاف أن يوقع عليه من ذلك خبلاً في عقيدته، أو تزلزلاً في إيمانه ... فيستعبد بالله من الشيطان الرجيم، ويفزع إلى سورة الإخلاص، وإلى تلاوة آيات التوحيد، ونفي التشبيه ... فيستريح القلب إلى ذلك ويطمئن إليه"⁽⁷⁾.

1 - ينظر: اليوسي، القانون 136-137.

2 - ينظر: البيجوري، حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد (تحفة المرید علی جوهرة التوحيد) ص: 84.

3 - سورة الذاريات، آية: 21.

4 - سورة يونس، آية: 101.

5 - سورة الروم، آية: 50.

6 - سورة آل عمران، آية: 190.

7 - الونشريسي، المعيار 269/11-270.

وكان السؤال بعد عرض حال هذا المدعو: "هل يجزئه ذلك ويكون باعتقاده ذلك مؤمناً عند أهل السنة؟ أم لا بد له من النظر في الدليل النظري والاستدلال بمعرفة العَرَض والجوهر، والبحث فيما وصفه المتكلمون في العقائد من الدليل، وقد رأى من نفسه أنه غير قادر على ذلك، وأنه ليس فيه فضلة للنظر، بل ربما إذا سمع شُبْهة المخالفين، واختلاف العبارات من المتكلمين، رأى ذلك حيرة وشبهة"⁽¹⁾.

فجواب الوليدي إجابة تدل على عدة أمور تتضح من خلال الآتي:

الأمر الأول:

أول الواجبات على المكلف التوحيد السابق للنظر⁽²⁾، فجعل أول الواجبات قبل النظر هو تقليد العلماء الأعلام بمجرد التكليف في توحيدهم وإيمانهم وتصديقهم بالله تعالى، لأنه أول خطاب يتوجه إلى المكلف بإثباته، وبه أنزلت الكتب السماوية، وبُعثت الأنبياء ﷺ.

الأمر الثاني:

بين أنّ على المكلف النظر بقوله: " هو مكلف بالنظر العقلي المفضي إلى العلم بما كان اعتقده أولاً تقليداً، إلى هذا ذهب القاضي أبو الوليد الباجي وذكر أنه مذهب شيخه أبي جعفر السمناني، والقاضي أبو الوليد بن رشد في بعض كلامه"⁽³⁾.

ولكن حتى تظهر المسألة متكاملة عند المجاب له عن المسألة تطرق الوليدي إلى اختلاف العلماء في حكم المقلد وهو قادر على النظر، واختار أن تكون نظرتة نظرة ترجح قول من يقول بصحة إيمان المقلد، ولعل ذلك مذهبه رحمه الله أو رافة بالمدعو مراعاةً لحاله، وقد فيه كلام ابن رشد الذي لم يقف عليه الباحث في مضانه سوى ما نقله الونشريسي في المعيار.

قال الوليدي نقلاً عن ابن رشد في بعض كلامه:

"واستدل قائل ذلك بإجماع المسلمين على أن إيمان العوام -الرجال والنساء- إيماناً جائزاً لتسميتهم في جميع الأعصار مؤمنين، ثم ارتضى هو لنفسه⁽⁴⁾ بأن أول الواجبات النظر والاستدلال المؤدي إلى العلم بالمكلف، وأن العبادة لا يصح التقرب بها إلى من كنفه قبل العلم بذلك النظر القريب فيؤدي إلى اليقين، كما يحصل بالتقليد لمن هداه الله تعالى بأول وهلة من الاعتبار، وبما أرشده الله إلى الاعتبار به في غير ما آية من كتابه، أو على لسان نبيه ﷺ.

قال: فمن آمن بالله تعالى عن تقليد، حصل له به اليقين، أو نظر فجعل له به اليقين والعلم: فهو مؤمن، وإن كانت مرتبته كمن آمن بالله تعالى عن علم يحصل له به القطع أفضل ممن آمن بالله عن تقليد أو نظر، فحصل له به اليقين خاصة ولم يفيض به إلى العلم.

1 - الونشريسي، المعيار 269/11-270.

2 - على قول من قال بذلك في مسألة أول واجب على المكلف. ينظر: المظفر المقترح، شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد 102/1.

3 - الونشريسي، المعيار 269/11-270.

4 - أي ابن رشد.

قال: وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾ الآية، وكذلك قوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾⁽²⁾، ومعنى ذلك أن العلماء أكثرهم له خشية، وعلى ما وعدهم به من الثواب أشد رغبة، لأنهم قطعوا بأنه يوفي لهم بما وعدوا، وراجين في عفوه وصفحه عن زلاتهم، لإخباره أن ذلك متوقف على مشيئته.

قال: لأن النظر الذي يفضي إلى العلم لا يحصل إلا بعد إمكان النظر، وذلك مما يعسر أن يكلف به كل الخلق"⁽³⁾.

وبعد استدلاله بكلام ابن رشد أفضى به الحكم بقوله:

"إذا علمت ذلك كله فلك الخيرة في أن تكتفي بالتقليد، إن لم تكن فيك فضلة النظر؛ لأن اليقين يحصل به كما يحصل بالنظر البديهي، وبأحد هذين الوجهين يصح التكليف بالعبادات، ويصح من المكلف الأداء والامتثال كما يصح الأداء ممن أفضى به النظر إلى العلم، إلا أن رتبة العالم أفضل وأعلى رتبة من المؤمن الجازم القاطع؛ لأنه حينئذ يكون مؤمناً جازماً رافض الشكوك والظنون والجهالة منتفية عن قلبه"⁽⁴⁾.

وهذه المسألة يلخصها البيجوري في حاشيته على الجوهرة⁽⁵⁾ عند قول اللقاني:

إذ كل من قلّد في التوحيد إيمانه لم يخلُ من ترديد
ففيه بعض القوم يحكي الخُلفا وبعضهم حقّق فيه الكشف

بيان أن الخلاف محصور في أقوال ستة:

الأول: عدم الاكتفاء بالتقليد بمعنى عدم صحة التقليد، فيكون المقلد كافراً، وعليه السنوسي في الكبرى.

الثاني: الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقاً، أي سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا.

الثالث: الاكتفاء به مع العصيان إن كان فيه أهلية للنظر وإلا فلا عصيان.

الرابع: أن من قلّد القرآن والسنة القطعية صح إيمانه لاتباعه القطعي، ومن قلّد غير ذلك لم يصح إيمانه لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم.

الخامس: الاكتفاء به من غير عصيان مطلقاً، لأن النظر شرط كمال فمن كان فيه أهلية

النظر ولم ينظر فقط ترك الأولى.

السادس: أن إيمان المقلد صحيح ويحرم عليه النظر، وهو محمول على المخلوط بالفلسفة.

1 - سورة الزمر، آية:10.

2 - سورة فاطر: آية:28.

3 - الونشريسي، المعيار 270/11-271.

4 - المصدر نفسه.

5 - ص:77.

الأمر الثالث:

توجيه الداعية للمدعوّ السائل إلى كيفية النظر العام المفضي إلى العلم بالله، فبين له أن اليقين الحاصل من وجود الله تعالى درجات، فأوله يحصل بالتقليد المحض ثم ينظر نظراً قريباً في المخلوقات وأحوالها فيزيد يقيناً على اليقين الأول فيكون بذلك قاطعاً جازماً، فكلما نظر في دليل آخر ازداد يقيناً، "فمن علم الله تعالى بدليل واحد ليس كمن علمه بأدلة، ولا من عاين المعجزة كمن نقلت له، ولا من شاهد المعجزات كلها كمن لم ير إلا بعضها، هذا كله لا يستوي في قوة اليقين ودفع الشك والريب"⁽¹⁾.

وبادر الوليدي إلى بيان كيفية النظر القريب الذي قد ينفع هذا المدعو المصاب بالوسوسة والخوف من النظر المفضي به في نظره إلى زلزلة إيمانه وأقله⁽²⁾: أن ينظر إلى نفسه، وإلى تغير حاله من صحة إلى سُقم، وإلى انتقال سنّيه من صغر إلى كبر، ومن فرج إلى همّ، ومن حركة إلى سكون، ولا يخلو عن شيء من ذلك.

علم قطعاً أن انقلابه في ذلك وتقلبه من حالة إلى حالة أخرى تفضي به إلى العلم بكونه محدثاً يحتاج إلى محدث وخالق ينشئه.

ولا بد لذلك الخالق أن يكون عالماً بذلك قبل وجوده.

وأنه لا يتجدد له به علم إذا أوجده، بل يقع على الصفة التي كان عالماً بها قبل وجوده.

ولا بد أن يكون حياً لاستحالة قيام القدرة والإدارة والعلم بمن ليس بحي.

ولا أن تقوم هذه المعاني بأنفسها حتى لا تفتقر إلى محل.

ولا بد أن تكون هذه قديمة موجودة لم يسبقها عدم، كما لم يسبقه عدم.

وباقية ببقائه، لا يعقب شيئاً من ذلك عدم.

وإذا علمت ذلك وقطعت به علمت أنه ذات الصانع لهذه الكائنات لا يشبهها شيء ولا

تُشبهه بالمصنوع، وتقطع بأن هذا المصنوع حادث تقدمه عدم، وما تقدمه عدم يلزم أن يتقدمه

عدم آخر، فالصانع لا بد أن يكون مخالفاً لمصنوعه قطعاً، إذ لو جازت المماثلة لجاز للحادث

أن يخلق مثله، ولا قدرة للحادث على خلق شيء قال الله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَّا

يَخْلُقُ﴾⁽³⁾.

ولما لم تصح المماثلة وجب اعتقاد وجوب المخالفة في الذات والصفات.

وإذا لزم اعتقاد المخالفة في الذات والصفات: فبأيّ طريق يوسوسك الشيطان في ذات

الرب جل جلاله؟ "لأن العقل إنما أثبت لك أن صانعك ذات قديمة، دلّت على وجودها وقيامها

بدلالة الأفعال الحادثة المحكمة"⁽⁴⁾.

1 - الونشريسي، المعيار 271/11.

2 - أي النظر القريب المفضي للعلم بوجود الله سُبحانه وتعالى.

3 - سورة النحل، الآية: 17.

4 - الونشريسي، المعيار 272/11، وهذه الأدلة ملخصة من جواب ابن راشد الوليدي بتصرف من الباحث.

ثم أردف الوليدي في جواب بعض الأسئلة التي ترد عليه بسبب الوسوسة منها: شبهة معرفة حقيقة الذات الإلهية، وحلول الله بالأماكن جل الله عن ذلك، وأتى فيها باختصار وبأسلوب يناسب العامة بقدر استطاعته مع شعوره بأنه قد أطل في الجواب ولكن لم يسعه إلا ذلك تحصينا للمدعوّ وبياناً لحقيقة وسوسته⁽¹⁾.

وتمثل هذه النازلة قضية دعويّة مهمّة في تنزل الدّاعية لعقليّة المدعوّ، ومحاولة كشف الحقّ الذي غطّته الوسوسة الطارئة على هذا المدعوّ، وبيانه.

1 - ينظر: المصدر نفسه 273/11.

المطلب الرابع: التفتيش عن عقائد العامة

من الأمور التي تتعلق بعقيدة المسلم وتتلامس مع الدعوة ما يخص التفتيش عن عقائد المسلمين وانتماءاتهم، فالأصل في الإنسان أن يُحمل على الظاهر في إسلامه وكفره، فالإسلام والكفر يتلبس بهما الإنسان بكونهما صفتين تظهر من خلالهما كيفية التعامل مع الإنسان من حيث توقيع الأحكام عليه من عصمة الدم والمال والمودة وغيرها مما للمسلم من أحكام وما للكافر من غيرها.

والتنقيب عن العقائد من إفرافات الغلو في الدين، بل وصفه بعض العلماء أنه دين الخوارج والمعتزلة، قال ابن سيرين: "سؤال الرجل أخاه: أؤمنن أنت؟ محنة بدعة، كما يمتحن الخوارج"⁽¹⁾، وجاء عن إبراهيم بن الحسين المعروف بابن ديزيل⁽²⁾ (ت: 281هـ) لَمَّا قِيلَ لَهُ: إِنَّ أَبَا حَاتِمٍ الرَّازِي (ت: 277هـ) لَا يُحَدِّثُ حَتَّى يَمْتَحِنَ، قَالَ: "أَبُو حَاتِمٍ عِنْدَنَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْحَدِيثِ، وَالْامْتِحَانُ دِينُ الْخَوَارِجِ، مَنْ حَضَرَ مَجْلِسِي فَكَانَ مِنْ أَهْلِ السَّنَةِ سَمِعَ مَا تَقَرُّ بِهِ عَيْنُهُ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعَةِ يَسْمَعُ مَا يَسْخَنُ اللَّهُ بِهِ عَيْنَهُ"⁽³⁾، والظاهر أن كثرة الفرق في عصر أبي حاتم المحدث المعروف جعله يُضَيِّقُ دَائِرَةَ التَّحْدِيثِ فَيَجْعَلُهَا لِأَهْلِ السَّنَةِ تَنْفِيرًا لِأَهْلِ الْبِدْعِ مِنْ حَلْقَتِهِ وَدَرَسِهِ، وَلَكِنْ لَيْسَ الْأَصْلُ امْتِحَانُ النَّاسِ فِي عَقَائِدِهِمْ بَلْ قَدْ يَكُونُ لِعَوَارِضٍ تَعْرُضُ يَرَاهَا الدَّاعِيَةَ مَلْزَمَةً لِلسُّؤَالِ وَالتَّنْقِيبِ.

هذا على صعيد طلبة العلم، أما العوام فهو كما وصفه الإمام ابن مرزوق -المجيب على النازلة- من الطوام، لما جاء عن ابن عُمرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى)⁽⁴⁾، قال ابن حجر: "فيه دليل على قبول الأعمال الظاهرة والحكم بما يقتضيه الظاهر"⁽⁵⁾،

جاء في نصّ السؤال المرفوع لأبي عبد الله ابن مرزوق الحفيد ما نصه: "وسئل الشيخ أبو عبد الله سيدي محمد بن مرزوق عن فتوى أفتى بها رجل ممن تصدى للإقراء وهي أنه يجب على كل من له زوجة أن يسألها عن عقيدتها، فإن وجدها معتقدة ما يستحيل في حقه تعالى، فإنه يجب عليه أن يفارقها؛ لأنها مشركة، فهل يا سيدي يجب هذا ويكون الحكم ما أفتى به أم لا؟، وكيف الحكم فيمن

1 - اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة 1060/5.

2 - إبراهيم بن الحسين، أبو إسحاق، ابن ديزيل، الإمام الحافظ الثقة العابد، وهو من رواة الحديث، همدانيّ سمع بالحرمين ومصر والشام والعراق والحبال، وجمع فأوعى، توفي سنة: 277هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 184/13.

3 - سير أعلام النبلاء 189 /13.

4 - رواه البخاري [14/1 رقم: 25]. ومسلم [52/1 رقم: 35].

5 - فتح الباري 97/1.

وجد جاهلاً لم يعتقد غير قوله لا إله إلا الله محمد رسول الله كما تعلمونه من أكثر الناس، بينوا لنا ذلك مأجورين مشكورين" (1).

ويتضح من السؤال أن مفتياً أفتى بالتفتيش والتنقيب عن عقائد الزوجات، وضرورة امتحانهم فيما يعتقدن في حق الله تعالى، ولا شك في أنّ غالب الزوجات من النساء من العوام خصوصاً في عصر المؤلف، فكان جوابه رحمه الله:

"فأجاب: هذه إحدى الطوام، فمهما فتح الباب على العوام، اختلّ النظام، فلا تحرك على العوام العقائد، وليكتف بالشهادتين كما قال الإمام أبو حامد، وبهذا جاءت الأحاديث الصحاح، ولو وجب سؤال النساء عن هذا بعد التزويج، لوجب قبله فلا يقدم نكاح امرأة تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، إلا بعد اختبار عقيدتها؛ لأن من أصولهم: أن ما إذا طرأ قطع، فهو إذاً قارن: منع. نعم إن بدا من بعض الزوجات معتقد سوء من دون أن يطلب ذلك منها، نظر فيه بما يقتضي الحكم فيه؛ لأنه كثير جداً لا ينضب، والله الموفق بفضلته" (2).

ويقصد ابن مرزوق بقوله: "كما قال الإمام أبو حامد" أي الغزالي في إجماع العوام عن علم الكلام، فالزوج إن كان من العوام فهو غير مطالب بأن يقتحم السؤال في علم الكلام بل يؤمن بما يكون له منجياً على مذهب السلف المفوضين للمعنى والكيف، قال الغزالي في مطلع إجماع العوام (3):

"اعلم أن الحق الصريح الذي لا مرأى فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف، ... حقيقة مذهب السلف - وهو الحق عندنا - أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الكف، ثم الإمساك، ثم التسليم لأهل المعرفة".

قال العزّ بن عبد السلام: "النوع الرابع عشر: اعتقاد جميع ما ذكرناه في حق العامة، وهو قائم مقام العلم في حق الخاصة، لما في تعرف ذلك من المشقة الظاهرة للعامة، فإن الله كلف الخاصة أن يعرفوه بالأولية والأبدية والتفرد بالإلهية وأنه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم صادق في أخباره، وكلف العامة أن يعتقدوا ذلك لعسر وقوفهم على أدلة معرفته فاجتري منهم باعتقاد ذلك..." (4).

وأتى ابن مرزوق بقاعدة يرد على المفتي بها وهي: (ما طرأ: قطع، فهو إذاً قارن: منع) (5) بهذا اللفظ، ومعنى الطارئ من طرأ: بمعنى نزل فجأة وحصل (6)، وحسب النازلة أن السؤال طارئ بعد عقد النكاح فلو سأل الزوجة وكانت تعتقد اعتقاداً غير لائق بالله تعالى يوجب

1 - الونشريسي، المعيار 86/3-87.

2 - المصدر نفسه.

3 - ص: 49.

4 - ينظر: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام 303/1-304.

5 - ينظر: محمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية 297/6، 159/8، 569/8، 283/9.

6 - ينظر: الزبيدي، تاج العروس 324/1.

كفرها فالطارئ يوجب فساد عقد النكاح ويلزم الطلاق، ولو سألنا عن الاعتقاد الكفري هذا لو كان في الابتداء عند العقد لمنع العقد، وعليه ما يمنع الدوام إذا طرأ فإنه يمنع في حال الابتداء ويفسخ العقد، وهو كالمقارن المانع للعقد واستمراره؛ ولكن الحقيقة أن العلماء لم يحملوا الناس على ذلك ولم يقرروه في حق العوام فإذا كان أصلهم هذه القاعدة فلم لم يعملوها؟ ولم يتفطن لها إلا هذا الفقيه الذي شدّ برأيه!

وأردف الونشريسي نازلة أخرى من جنس السابقة أجاب عنها عبد الله العبدوسي (ت: 849هـ) تبين الموقف إذا ابتلي المسلم بامرأة ظهر منها فسادٌ في عقيدتها بعد الزواج هل يجب مفارقتها؟، فأجاب بأن فساد العقائد على ثلاثة أوجه⁽¹⁾:

1) منه ما هو كفر بإجماع: فحكم معتقدته حكم المجوسية لا يجوز نكاحها ابتداءً، ومن نكحها ولم يعرف بذلك فعرف به وجب عليه فراقها، والفراق فسخ بغير طلاق، ومعرفة ذلك كما يبين العبدوسي بيينة إما في وقت العقد عليها، أو بإقرار منها وتصديق زوجها لها، وإن كانت مدعية في اعتقادها لأجل فراقه فيستحب له أن يفارقها تنزهًا وتورعًا وتوقيًا للشبهات.

2) ومنه ما هو بدعة يفسق معتقده ولا يكفر ومما ليس هو بكفر بإجماع: فلا يجب عليه فراقها، ويجب عليه إرشادها وتعليمها ما تصلح به عقيدتها، إن لم يكن هنالك من يكفيه ذلك منذ يحرم منها أو غيره.

3) وأما ما هو مختلف فيه هل هو كفر أم لا؟ فينظر إلى الزوجين، فإن اتفقا على القول بعدم التكفير، جاز لهما البقاء على الزوجية، وإن أخذوا بالقول بالتكفير، وجب عليهما الفراق.

وهنا نجد الفقيه المالكي العبدوسي يقرر أن النكاح لا يقع ابتداءً من التي تعتقد اعتقادا كفريا، أما ما كان فيه اختلاف في التكفير فإنه يوجه نصيحة للزوج أن ما أوقع في نفسه شبهة في حق زوجته وتشربت نفسه أنها كافرة أو شك في كفرها مع اختلاف العلماء في هذه الشبهة أن يطلقها حتى لا يؤذيها أو يعاملها بسوء، وحرصا على عقيدته من أن يقع فيما هي تعتقده. غير أن العبدوسي ينيب في إجابة أخرى حول قضية التفتيش عن العقائد إذ سئل هل تختبر المرأة في عقيدتها إذا أراد الرجل نكاحها؟ فأجاب: "نقول تحمل النساء المسلمات على ظاهرهن من صحة إسلامهن وعقائدهن، ونكل سرائهن إلى الله سبحانه، غير أنه إذا غلب على ظنّه فساد في عقيدتها، فإنه يباحثها في ذلك، ويجب عليه تعليمها ما جهلت من ذلك، وكان بعض الفقهاء المقتدى بهم يأمر شهود عقد النكاح باختبار عقيدة المرأة عند إرادة العقد عليها؛ لغلبة الفساد على عقائدهن، فكانوا يفعلون ذلك، فهدى الله بذلك أمة عظيمة منهم إلى عقائد الحق"⁽²⁾.

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 87/3-88.

2 - المصدر نفسه.

فنسبة التفتيش عن العقائد بسؤال الشهود للنساء عند عقد النكاح إلى بعض من يُقتدى به في الفتوى من الفقهاء لا يكون على إطلاقه، ولعل الفعل صادر في أوقات كان السؤال أولى من عدم السؤال، وخصوصا ما مر به المغرب من صدامات فكرية مع الموحدين، ومع أفراخهم من بعد سقوط دولتهم، ومع غلاة الصوفية، ومع الزنادقة في الأندلس، والشيعية العبيدية في إفريقية كان واقع الحال يستلزم أن يسأل، أو عند معرفة الفقيه أن المرأة من بيئة يغلب عليها الجهل في حق الله بإتيان ألفاظ كفرية أو أفعال هي عندهم من باب العادات ولكنها مخرجة لصاحبها من الملة، عند ذلك يسوغ السؤال بلا نزاع، ولو كان الأمر فيه تواطؤ من فقهاء الفتوى لما اقتصر قول العبدوسي على كلمة (بعض).

وعليه فالأصل الدعوي الذي يبني عليه عمل الداعية أن يحمل الناس على الإسلام، وأنهم معصومون في دمائهم وأموالهم، ما لم تظهر منهم أفعال أو اعتقادات كفرية يلزم تغييرها، عند ذلك يلزم اللجوء إلى المقرر من أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي بينها العلماء.



المبحث الثالث:

قضايا الإيمان والكفر والتكفير

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الإيمان وزيادته ونقصانه.

المطلب الثاني: شمول الإيمان لعصاة المؤمنين.

المطلب الثالث: مفهوم الكفر.

المطلب الرابع: المكفرات من الاعتقادات.

المطلب الخامس: المكفرات من الأقوال والأفعال.



المطلب الأول: مفهوم الإيمان وزيادته ونقصانه

مسمى الإيمان أو مفهومه من القضايا التي ناقشها علماء العقيدة نقاشاً عميقاً، ولها انعكاس على الدعوة في مسألة التكفير، وقد اختلف أهل الإسلام في تعريفه وبيان شروطه فكل طائفة أو مذهب رأى حدّه محدّد يتوافق مع المنظومة الفكرية الخاصة بطائفته أو مذهبه، ولا يخرج الإيمان من أعمال القلب، وأعمال الجوارح وما تركب منهما، وأوصل الآمدي الأقوال إلى تسعة أقوال قال في آخرها: "وإذا أتينا على تفصيل المذاهب فلا بد من تحقيق الحق وإبطال الباطل، والحق في هذه المسألة غير خارج عن مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وهو أن الإيمان بالله تعالى هو تصديق القلب به"⁽¹⁾.

وتصديق القلب وحده لا مع الإقرار باللسان فقط أو معه وبقيّة الأركان هو الإيمان عند الشيخ الأشعري؛ لما جاء من حديث جبريل في بيان معنى الإيمان في قوله ﷺ: (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله...) الحديث⁽²⁾، قال ابن الصلاح: "هذا بيان لأصل الإيمان وهو التصديق الباطن، إذ قوله (أن تؤمن) معناه: أن تصدق"⁽³⁾،

قال راشد بن أبي راشد الوليدي نقلاً عن بعض كلام الباقلاني: "إن الإيمان في اللغة: هو التصديق، والتصديق من قبيل الأقوال التي تقوم بالقلب، وربما يعبر عن ذلك بالنفس، فإذا تيقن ذلك وقام بقلبه التصديق استحال أن يجتمع مع ذلك اليقين شكٌّ أو ظنٌّ"⁽⁴⁾.

وقد جاءت نازلة تبين معنى حديث نبوي وهي من جواب القاضي عياض حيث سئل بما نصه: "عما جاء في الحديث الشفاعة الذي في علمك أنه يخرج من النار، أو قال: أخرجوا من النار من كان في قلبه وزن مثقال من الإيمان"⁽⁵⁾، وجاء في الخبر: ثم بعد ذلك إلى نصف مثقال إلى زنة شعيرة إلى زنة بُرّة إلى زنة ذرّة ثم قال بعد هذا التدرّج: يخرج من النَّار أو قال: أخرجوا من النار من قال لا إله إلا الله. فجعل هذه الدرجة نازلة بعد أدنى ما يكون من الأوزان، وإذا نظر الناظر من تلك الأوزان اليسيرة ومن قول لا إله إلا الله، ظهر بينها بون بعيد فنمّ لا شك شيء ومعنى خفي قد عزب فهم الناظر عنه فبينه مأجوراً مشكوراً"⁽⁶⁾.

ونخط هذا السؤال في المعيار ليس كثيراً وهو السؤال عن معنى حديث نبوي، وخصوصاً معنى يتعلق بالعقيدة، وذكر السائل في السؤال أوزاناً هي قدرٌ أوزن الإيمان في قلوب الذين

1 - سيف الدين الآمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين 9/5، وينظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام ص: 384.

2 - رواه البخاري في صحيحه 19/1 رقم: 50.

3 - صيانة صحيح مسلم ص: 134.

4 - الونشريسي، المعيار 272/11.

5 - لم أقف على لفظة (وزن مثقال) في كتب السنة المشهورة، وهي من تعبير أبي طالب المكي، ينظر: قوت القلوب 354/1.

6 - الونشريسي، المعيار 268/11.

دخلوا النار ولم يُخلدوا فيها، فجاء بلفظ وزن مثقال، ثم نصف مثقال، ثم زنة شعيرة، ثم زنة بُرّة، ثم زنة ذرّة، وكلّها جاءت في روايات مختلفة متناثرة، والذي في البخاري عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير، قال أبو عبد الله: قال أبان: حدثنا قتادة: حدثنا أنس، عن النبي صلى الله عليه وسلم: (من إيمان) مكان (من خير)⁽¹⁾.

والوزن إنما يتصوّر في الأجسام دون المعاني، والإيمان معنى من المعاني القلبية؛ ولكن شبّهه بالجسم فأضيف إليه ما هو من لوازمه وهو الوزن⁽²⁾، وإنما يحصل هذا الوزن من الإيمان باعتقاد صحيح سليم من جميع شوائب البدع والإلحاد وأنواع الكفر⁽³⁾.

ولكن حسب السؤال: لماذا أُخّر إخراج من تلفظ بالهيللة من غير ذكر وزن مع عظم اللفظة وأنها ذات قدر في الميزان كما جاءت بها الآثار؟ أجاب القاضي وبين مسائل بقوله:

"فأجاب: اعلم أكرمك الله أن لفظ الإيمان يطلق على:

- 1) التصديق بمجرد عقداً.
- 2) وعلى التصديق لفظاً وعقداً.
- 3) ويطلق على العقد والقول والعمل"⁽⁴⁾.

وهنا بين ثلاثة أقوال في مسمى الإيمان:

الأول: قول الأشعري، والثاني: قول أبي حنيفة، والثالث: قول أهل الأثر⁽⁵⁾، كما أشرنا آنفاً، ثم تكلم عن تجزئة الإيمان هل يتجزأ أم لا؟ فقال: "فالتصديق المجرد لا يدخله التجزؤ حقيقة، ولا تقع عليه الزيادة والنقصان، وإنما يتصور ذلك في شيء زائد على التصديق من دوام فكر وإيضاح معرفة، وعارض خوف وشبهه من أعمال القلب، إلى ذكر واستغفار وشهادة بالحق وعمل صالح وشبه ذلك من أعمال اللسان وغيرها من أعمال الجوارح. فالذي يجب أن يحمل ما في الحديث من التجزيء على إيمان القلب أي أعماله الخفية الزائدة على التصديق المجرد الذي لا يدخله التجزؤ"⁽⁶⁾.

1 - رواه البخاري في صحيحه 17/1 رقم: 44.

2 - ينظر: القسطلاني، إرشاد الساري 131/1.

3 - ينظر: الإسفريني، التبصير في الدين ص: 16، قال الإسفريني في موضع آخر من الكتاب: "وإن قوماً من العصاة يعاقبون في النار ثم يخرجون منها بشفاعته المصطفى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبشفاعة العلماء والزهاد والعباد وشفاعة أطفال المؤمنين، فمن لم تسعه شفاعة هؤلاء وكان قد سبق لهم الإيمان فإنه يخرج من النار برحمة الله جل جلاله، وكثير من عصاة المؤمنين يغفر لهم قبل إدخال النار إما بشفاعة الرسول وإما برحمة الجبار، ولا يبقى في النار من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان" ص: 173.

4 - الونشريسي، المعيار 268/11.

5 - ينظر: سيف الدين الأمدي، أبكار الأفكار 9/5.

6 - الونشريسي، المعيار 268/11.

وهنا نجد القاضي عياض قد أخذ مذهب الأشعري في أن الزيادة والنقصان يكونان بالأعمال إذ بها يتحقق شرط الإيمان وليست جزءاً منه، ولكنه يجمع بين الأقوال في شرحه لصحيح مسلم بقوله: "حقيقته - أي الإيمان - في وضع اللغة: التصديق، وفي عرف الشرع: التصديق بالقلب واللسان، فإذا حصل هذا حصل الإيمان المنجي من الخلود في النار؛ لكن كماله المنجي من دخولها رأساً بكمال خصال الإسلام، وبهذا المعنى جاءت زيادته ونقصانه على مذهب أهل السنة"⁽¹⁾، حيث أضاف الأعمال إلى الإيمان إضافة كمال لا إضافة ترد على أصله فتكون جزءاً منه، فلا يوصف المؤمن بالإيمان الكامل شرعاً إلا إذا كان مجموع ذلك بقلبه ولسانه وأعماله؛ لما جاء في الحديث: (الإيمان بضع وسبعون شعبة)⁽²⁾ مبيناً أن الإيمان الكامل يصحبه العمل لا لكونه من أصله المستوجب للنجاة الواردة في حديث السؤال، ولو لم يكن كذلك لكان العاصي التارك للعمل كافراً وهو مذهب الخوارج⁽³⁾، ولكن يقول القاضي عياض في جوابه: "ولا شك أن مجرد التصديق بالقلب إذا لم يطابقه اللسان لا يجزئ إلا إذا كان أحرس عاجزاً عن النطق، وكذلك من صدّق بقلبه ثم اخترمته المنية قبل إمكان تشهده، وفيه نظر، والصواب كونه مؤمناً إن شاء الله تعالى"⁽⁴⁾.

وهذه مسألة مبحوثة بأدلتها في كتب الكلام ومقالات الفرق ليس محل إيرادها هنا، وبذلك توافق كلامه في الموضوعين، ووافق أهل السنة الأشاعرة.

ووردت نازلة أخرى سئل عنها الإمام النووي هل الإيمان يزيد وينقص، فكان من إجابته أن "مذهب جماهير السلف والمحدثين وطائفة من المتكلمين أنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي"⁽⁵⁾، والدليل الذي جلبه النووي هو دليل الجمهور، وهو قوله تعالى: ﴿وَيَزِدَادَ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِيمَانًا﴾⁽⁶⁾، ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَرَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾⁽⁷⁾ ولها نظائر من الآيات الكريمة كما استدل.

ثم أتى بأقوال العلماء في المسألة وهي:

1. جمهور أصحابنا المتكلمين - كما يصفهم النووي - وغيرهم: أن نفس الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأنه متى قبل الزيادة كان شكاً وكفراً.
2. وذهب بعضهم إلى أن نفس الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولكن يزيد بمتعلقاته وثمراته، وعليه حملوا الآيات والأحاديث وكلام السلف المصرحات بزيادته.

1 - إكمال المُعَلِّم بفوائد مسلم 203/1.

2 - رواه مسلم في صحيحه 63/1 رقم: 35، ورواه البخاري في الصحيح 11/1 رقم: 9 بلفظ: (بضع وستون شعبة)، وله ألفاظ عدة.

3 - نزار حمادي، رسالة في حقيقة الإيمان شرعاً ص: 12 وما بعدها.

4 - الونشريسي، المعيار 268/11-269.

5 - المصدر نفسه 377/12.

6 - سورة المدثر، الآية: 31.

7 - سورة التوبة، الآية: 125.

3. والمختار عند النووي: أن نفس التصديق يزيد وينقص، لا نقص تردد وشك، بل زيادته بمعنى بُعِدَ قبول الشك والتزلزل والشبه، ونقصه بمعنى تطرق ذلك إليه، ولا يشك عاقل في أن إيمان أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان أرسخ من إيمان آحاد الناس، لهذا قال يوم الإسراء ما قال، وقال يوم الحديبية ما قال حين كاد غيره يلج متحيراً في ذلك⁽¹⁾.
وما يهمننا في هذه المسألة العقديّة أبعادها في الميدان الدعوي حيث إن المسألة قد افرقت بسببها الفرق من أقصى جهة في التفريط: وهو الإرجاء، إلى أقصى جهة الغلو: وهو التكفير بالمعصية، فيجب على الداعية أن يراعي بيان هذه المسألة لمن وقع في قلبه شك أو تلبس، خصوصاً أن هذه المسألة تتعلق بتكفير المسلمين، وسلب صفة الإيمان منهم، وأن يبين منهج الخوارج في تكفير المسلمين من خلال تبينهم لهذا القول.

1 - ينظر: الوشريسي، المعيار 377/12.

المطلب الثاني: شمول الإيمان لعصاة المؤمنين

وهذه المسألة من المسائل التي تلحق مفهوم الإيمان، وهي هل العصاة من الأمة المحمديّة لاحقون بالمؤمنين وأهل الصلاح من السابقين، وأصل النازلة استشكال لنص ورد في كتاب: تكملة الأبرار⁽¹⁾ من تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾⁽²⁾، ثم جاء بعدها قوله تعالى: ﴿جَنَّتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾⁽³⁾، فسوى بينهم في الجزاء بعد أن شملهم الاصطفاء في الآية الأولى، إذ كيف للظالم لنفسه أن يدخل في الاصطفاء المفضي إلى دخول الجنة؟.

وحسب صاحب كتاب تكملة الأبرار -المسؤول عنه- فإن معنى الأصناف الثلاثة: "الظالم لنفسه منهم: هو المسرف والجاني على نفسه بمعصية، وبقي له أصل إيمانه، والمقتصد: هو المذكور في قوله تعالى: ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾⁽⁴⁾، والسابق بالخيرات: هو المسارع إلى أعمال الطاعات، واجتناب المخالفات"⁽⁵⁾، وعلى ذلك فإن الظالم لنفسه يصحّ أن يطلق عليه الصّلاح إطلاقاً نسبياً، باعترافه بذنبه ومفارقته الكفر، وجلب دليلاً عقلياً لذلك وهو أنّنا لو قدرنا "اجتماع العالم بجملته وانحياز أهل الكفر على شر مرتكباتهم في جهة، وجملة المتعبدین والمتقدمين في أعمال البر الذين لم يقع من واحد منهم معصية في جهة، وبين الفريقين أهل المعاصي والظلم لأنفسهم غير مختلطين بأحد الفريقين، ثم نادى هؤلاء العصاة منادٍ لا تمكن مخالفته: ألا يلحق كل إنسان لحزبه من الفريقين، للحق هؤلاء العصاة بفريق المتقين، وتمسكوا بهم"⁽⁶⁾، ومعوله في ذلك تقسيم الخلائق إلى قسمين لا ثالث لهما، وهما: أهل الكفر وأهل الإيمان، وعليه فنصنف أهل الإيمان يشمل الصالح منهم والظالم من حمل في قلبه أصل الإيمان.

هذا ملخص النص الذي استشكله السائل، والمسألة في بيان مصاديق أهل الإيمان: من لدن الأنبياء ابتداءً إلى أدناهم وأقلهم درجةً من اللاحقين بهم، وواضح من ملخص السؤال أن الاستشكال وقع في اجتماع العصاة مع الكامل إيمانهم من أهل الاصطفاء، مع أن أفعالهم تنبئ بالنقص والقلّة في الإيمان، فكان الجواب من ستّة علماء خمسة من تلمسان وواحد من تونس، وهذا فيه دلالة على أن النوازل تتعدى الأقطار، وتمشي بها الركبان، فكم من مناظرات وأجوبة في المسألة الواحدة وقعت بين فقهاء الغرب الإسلامي من أقطاره المختلفة تضمنها المعيار.

1 - لم يقف الباحث على مؤلفه، أورد الونشريسي اسم الكتاب من غير مؤلفه.

2 - سورة فاطر، الآية: 32.

3 - سورة فاطر، الآية: 33.

4 - سورة التوبة، الآية: 103.

5 - الونشريسي، المعيار 304-303/11.

6 - المصدر نفسه.

فأجاب الفقيه العالم الصالح أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي بتقرير ما في نص الكتاب المذكور مع زيادة توضيح العبارة فقط حيث صنّف أهل الجَنَّة - من خلال الآية - إلى ثلاثة أصناف بقوله:

"1) الصنف الأوّل: الظالمون لأنفسهم، وهم المسرفون في المعاصي، الذين لا يباليون بما يأتون منها بحسناهم، وبعض ليس له حسنة إلا حسنة الإيمان بالله تعالى وبرسوله عليهم السلام.
2) والصنف الثاني: هم المقتصدون وهم الذين توسطوا في الأعمال، وخلطوا بين الحسنات والسيئات.
3) والصنف الثالث: وهم المسارعون إلى أعمال الطاعات واجتناب المخالفات، ثم إن المولى تبارك وتعالى منّ على الجميع فضلاً منه وكرماً وإحساناً بأن أدخلهم تحت اسم الاصطفاء"⁽¹⁾.
ثم برّر سبب ضمّهم إلى أهل السبق، وأنهم يختلفون عن الكفرة بما يحملون من إيمان - وإن كانوا مسرفين - لأن عندهم:

"1) صلاح بواطنهم بما حل فيها من نور الإيمان.
2) وصلاح ظواهرهم بالنطق بكلمتي الشهادة.
3) وهم أيضاً معترفون بحقوق مولاهم عليهم، وأنهم عصاة مستحقون للعقوبة على جرأتهم.
4) ولا يعتقدون حلة ما ارتكبوا من المعاصي، بل يعتقدون شرها ويتمنون التوفيق لمفارقتها"⁽²⁾.
فإذا ما تقرّر ذلك يكون انخيازهم إلى أهل الإيمان سائغاً، وكرر رَحِمَهُ اللهُ ما في كلام صاحب الكتاب المذكور من غير زيادة إلا في الألفاظ.

ومما في إجابة أبي عبد الله محمد بن عبد الله التنسي⁽³⁾ أن وصف الاصطفاء باقٍ فقد قال سيدنا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ مع كونه مصطفى: ﴿قَالَ رَبِّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾⁽⁴⁾، وأيّد ذلك بالسُّنة بما جاء عن سيّدنا عمر بن الخطّاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال رسول الله ﷺ: (سَابِقُنَا سَابِقٌ، وَمُقْتَصِدُنَا لَاحِقٌ، وَظَالِمُنَا مَعْفُورٌ لَهُ)⁽⁵⁾، فأضافهم جميعاً إلى الضمير العائد إلى الأمة المحمدية.

1 - المصدر نفسه 304/11.

2 - المصدر نفسه.

3 - محمد بن عبد الله بن عبد الجليل بن عبد الله المغراوي الأمويّ التنسي التلمساني، أبو عبد الله، إمام ومحدث ومقرئ وفقه مشهور باسم الحافظ التنسي، له كتاب: الطراز في شرح ضبط الخراز، وله فتاوى متناثرة في المعيار، توفي سنة: 899هـ. ينظر: ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ص: 246.

4 - سورة الأعراف، الآية: 22.

ونجد الرصاع قد اعترض على السنوسي بذكره لسيدنا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ هنا بقوله: "وكلام هذا الشيخ حسن، لكن وقع في لفظه ما يُنبّه عليه لأجل مقام العصمة والنهرة لها فيقال: ذكر آدم عليه السلام في هذا المقام لا يمكن ذكره؛ لما فيه من الإيهام على السامعين، وكان المشايخ يقولون: إياك وما يعتذر منه في مقام أهل العصمة" المعيار 318/11.

5 - رواه سعيد بن منصور في سننه 117/7 رقم: 1777، والبيهقي في البعث والنشور ص: 84 رقم: 61، وخزّجه الهيثمي في مجمع الزوائد 95/7 رقم: 11289، وعزاه لأحمد في المسند والطبراني، ورجال الطبراني رجال الصحيح.

وأجاب الفقيه أبو عبد الله محمد بن أبي العيش الخزرجي (1) -الذي وصفه الونشريسي بـ(صاحبنا)- وأشار إلى عقيدة الإرجاء ونفاها عن مؤلف الكتاب.

● عقيدة الإرجاء:

والإرجاء في اللغة بمعنى التأخير، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجُوا لِمَرٍّ أَنَّى يَأْمُرُ اللَّهُ إِمَّامًا يَعِدُّبَهُمْ وَإِمَّا يَنْتَوِبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (2)، وقوله تعالى: ﴿تُرْجَى مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ﴾ (3)، ويأتي بمعنى إعطاء الرجاء فتقول: أرجيت فلانا أي أعطيته الرجاء (4).

وأما في الاصطلاح فهو على معانٍ عند إطلاقه على الجماعة المعروفة بالمرجئة:

- 1) تأخير العمل عن التصديق والإقرار.
- 2) إعطاء الرجاء؛ لأنهم كانوا يقولون لا يضر مع الإيمان معصية.
- 3) تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا (5).
- 4) تأخير علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن الدرجة الأولى إلى الرابعة (6).

والجزم عند أهل التاريخ أن الإرجاء ظهر بسبب الخلاف السياسي في الدولة الإسلامية، ثم صار يتخلل بعض الآراء عند الفرق، وقد نبه الطبري لذلك بقوله: "والصواب من القول في المعنى الذي من أجله سميت المرجئة مرجئة أن يقال: إن الإرجاء معناه ما بينا قبل من تأخير الشيء، فمؤخر أمر علي وعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إلى ربهما، وتارك ولايتهما والبراءة منهما: مرجئا أمرهما، فهو مرجئ، ومؤخر العمل والطاعة عن الإيمان مرجئهما عنه، فهو مرجئ"، غير أن الأغلب من استعمال أهل المعرفة بمذاهب المتخلفين في الديانات في دهرنا هذا، هذا الاسم فيمن كان من قوله: الإيمان قول بلا عمل (7)، وهم الذين ينفون العمل بالإطلاق لا يقولون بشرطيته في الكمال ويسمونهم: الخالصة الذين تمسكوا ببدعة: لا يضر مع الإيمان عمل كما لا ينفع مع الكفر طاعة.

وعليه فإن الفقيه ابن أبي العيش ينفي في جوابه أن يتلبس صاحب الكلام المسؤول عنه بالإرجاء وهو الاعتماد على الإيمان ونفي العمل - كما بين الباحث - وحملها على تأويل العلماء

1 - محمد بن أبي العيش الخزرجي التلمساني، أبو عبد الله، الفقيه الأصولي، من فقهاء تلمسان، أصله من أشبيلية بالأندلس. ولد ونشأ بتلمسان، وأخذ عن أشياخها، توفي سنة: 911هـ. ينظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص: 579.

2 - سورة التوبة، الآية: 107.

3 - سورة الأحزاب، الآية: 51.

4 - ينظر: ابن منظور، لسان العرب 311/14، وفيه: "سموا مرجئة: لاعتقادهم أن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي أي أخره عنهم، والمرجئة يهمز ولا يهمز، وكلاهما بمعنى التأخير".

5 - وهو الذي يطلقه الخوارج على المعتزلة وغيرهم ممن لا يكفر بالكبيرة، فالمعتزلة يجعلون صاحب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، وأهل السنة يجعلون الأمر فيه لله تعالى إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، فهم في رجاء وليس في إرجاء.

6 - ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل 139/1.

7 - أبو جعفر الطبري، تهذيب السنن والآثار (مسند ابن عباس السفر الثاني) 661/2.

لحديث النبي ﷺ: (من قال لا إله إلا الله دخل الجنة)⁽¹⁾، وقوله ﷺ: (من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة)⁽²⁾ وهو: "إن كان ممن لا ينفذ فيه الوعيد، فدخوله أولاً - أي يدخل من غير سابقة عذاب-، وإن كان ممن ينفذ فيه الوعيد فدخوله بعد إنفاذ الوعيد، والكلام للمعنيين صالح، والمطلق يحمل على المقيد، والعام على الخاص، والمطلقة العامة هي أعم القضايا الفعلية"⁽³⁾.

ثم قال: "وكيف يصح حمل هذا الكلام على مذهب المرجئة وهم يقولون: إن العبد لا فعل له، وهذا السؤال قد بنى كتابه على الجد والاجتهاد ثم على الاقتصاد، ثم التسهيل في بعض الأحوال، وهذا هو مذهب أهل السنة"⁽⁴⁾.

ويؤكد على هذا أبو العباس أحمد بن زكري التلمساني في جوابه عن السؤال من أن إطلاق القول بالمغفرة للظالم من المؤمنين في الآية الكريمة والخبر النبوي - من غير تقييد بنفوذ الوعيد في طائفة من عصاة المؤمنين الذين لم يتوبوا- هو مذهب المرجئة القائلين: بأن الذنب لا يضر مع الإيمان، وهو خلاف مذهب أهل السنة المجمعين على أن الوعيد لا بد من إنفاذه في الطائفة المذكورة من الظالمين لأنفسهم، فليس كل ظالم يدخل الجنة من غير عقاب كما يظهر من فهم بعض الناس للكلام المسؤول عنه من كتاب تكملة الأبرار⁽⁵⁾، ثم يأتي بكلام يتعلق بمنهج أهل السنة في التعامل مع هذه الأمور إن صدرت من أحد السنيين بقوله: "على أنا نقول: إن صدر ذلك الإطلاق من سني حملناه على ما يؤول إليه أمر من ينفذ فيه من عصاة المؤمنين، فإنه لا بد من دخول الجنة؛ فقد تناوله الضمير الذي هو في الواو في قوله تعالى: ﴿جَنَّتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾⁽⁶⁾، حيث وقعت الشركة في دخول الجنة بين الأقسام الثلاثة، ولا يمنع من ذلك الاشتراك اختلاف الدخول، فعلى هذا تحمل الآية عند أهل السنة"⁽⁷⁾.

وختم ابن زكري جوابه بعشرة أقوال يبين فيها معنى الأصناف الثلاثة من خلال التفاسير المشهورة، واختار رحمه الله بياهم بجملة رشيقة بقوله: "وبعبارة صوفية: من غلبته النفس الأمانة وأمرته فأطاعها فهو ظالم، ومن جاهد نفسه فغلب تارة وغلب أخرى، فهو المقتصد، ومن قهر نفسه فهو سابق، ذلك هو الفضل الكبير"⁽⁸⁾.

وهذه النازلة تحوي عدة أمور دعوية عقديّة وتربوية، منها:

- 1 - رواه أبو داود الطيالسي في المسند 356/1 رقم: 445، والطحاوي في شرح مشكل الآثار 166/10 رقم: 4000، وابن حبان في صحيحه 483/4 رقم: 3810.
- 2 - رواه أحمد في المسند 363/36 رقم: 22034، والبزار في مسنده 77/7 رقم: 2626، والطبراني في الكبير 112/20 رقم: 221.
- 3 - الونشريسي، المعيار 311/11.
- 4 - المصدر نفسه 311/11-312.
- 5 - ينظر: الونشريسي، المعيار 312/11.
- 6 - سورة فاطر، الآية: 33.
- 7 - الونشريسي، المعيار 312/11.
- 8 - المصدر نفسه 315/11.

- (1) أنّها تبحث في قضية عقديّة: وهي اعتقاد المسلم أن العمل شرط كمال الإيمان، فلا يتم الإيمان إلا بتقرب المسلم إلى ربه وطاعته، وأن الإيمان تصديق بالقلب، فلا يقع في اعتقاد الإرجاء ولا اعتقاد الخوارج.
- (2) وأن أهل الإسلام أهل القبلة عاصيهم وطائعهم أمرهم إلى الله تعالى، وأهل الطاعة أرجى نجاتاً من أهل المعاصي.
- (3) أن من الأمور المهمة بيان عقيدة الإرجاء للمدعوين وأنّها من البدع العقديّة التي ظهرت مبكراً في الإسلام وردّها التابعون وأنكروها، وهي موجودة بين المسلمين في بعض الآراء المتبناه من فرق إسلامية مختلفة ما تزال حية لوقتنا هذا.
- (4) ومن القضايا التربوية: ألا يظن المسلم في أهل المعاصي إلا خيراً، فأنهم إن عذبوا بسبب معاصيهم فهم لا محالة داخلون الجنة كما وعد الله تعالى عباده، وكما هو مقرر عند علماء أهل السنة، فيُظنُّ فيهم خيراً ولا يزدريهم ويحقرهم، وهذا أمر له مردود اجتماعي كبير إذ الأصل هو تواد المسلمين وتعاطفهم، فمتى تصدر المعصية من العاصي فيجب تقويمه لا بغضه، فالبغض للمعصية وليس لعين العاصي.
- (5) رحمة الله تعالى بعباده العاصين، وأن الرجاء لا ينقطع فيه سبحانه، فالعبد بين الخوف والرجاء، وهذه الآية من آيات الرجاء التي يجب أن توظف في سياقاتها الدعوية المناسبة.

المطلب الثالث: مفهوم الكفر

① الكفر لغةً:

الكُفْرُ في اللّغة: هو السّتر والتّغطية، يقول ابن فارس: "الكاف والفاء والراء أصل صحيح يدل على معنى واحد، وهو السّتر والتّغطية"⁽¹⁾، ويقول: "والكفر: ضد الإيمان، سمي لأنه تغطية الحق، وكذلك كفران النعمة: جحودها وسترها"⁽²⁾، وعليه فالكافر هو من غطّى الكفر قلبه، وقد يوصف بالكافر: المغطّي، كالليل يسمى كافراً؛ لأنه يستر الأشياء ويخفيها عن البصر، ويسمى الزارع كافراً كما في قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ﴾⁽³⁾، وهذه الكلمة جاءت في القرآن بتصرفات واشتقاقات كثيرة، ودلت على معانٍ زائدة على السّتر منها⁴:
التبري في قوله: ﴿ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾⁽⁵⁾.
وجحود النعمة في قوله تعالى: ﴿لَيْنَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾⁽⁶⁾.

② الكفر اصطلاحاً:

الكفر في الاصطلاح اختلف في حدّه اختلافاً كثيراً، كلُّ نظر إليه بمنظورٍ عكس منظوره للإيمان، قال الآمدي: "وأما في اصطلاح المتكلمين: فقد اختلفوا فيه على حسب اختلافهم في الإيمان"⁽⁷⁾.
قال أبو الحسن البناي المالكي: "لغةً: السّتر والتّغطية، واصطلاحاً: عدم الإيمان؛ والتقابل بين الإيمان والكفر تقابل العدم والملكية"⁽⁸⁾، فإذا انعدم الإيمان كان الكفر.

1 - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة 191/5.

2 - المصدر نفسه.

3 - سورة الحديد، الآية: 19.

4 - ينظر: الدامغاني، الوجوه والنظائر لكتاب الله العزيز ص: 405-406.

5 - سورة العنكبوت، الآية: 24.

6 - سورة إبراهيم، الآية: 9.

7 - أبكار الأفكار 25/5.

8 - المواهب اللدنية في شرح المقدمات السنوسية ص: 117.

والتقابل: امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة، وله أربعة أنواع: التضاد، والتقابل بالنفي والإثبات، والتقابل بالملكية والعدم، والتضاييف، ومعنى التقابل بالملكية والعدم أن الملكية في حقيقتها أمر وجودي يقوم في محل من شأنه أن يتصف بتلك الملكية، كاتصاف الإنسان بالبصر فهذه ملكة، وعدمها العمى وهو أمر عدمي، فلا عمى إلا بانعدام ملكة البصر، وكذلك الإيمان أمر وجودي محله القلب، فإذا انعدم كان الكفر كما أخبر أبو الحسن البناي المالكي. ينظر حول مصطلح التقابل: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون 1621/2، وركريا الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطعة العجلان ص: 109.

ونجد الغزالي يبين حدَّ الكفر بقوله: "الكفر: هو تكذيب الرسول صلوات الله عليه في شيء مما جاء به"⁽¹⁾، ويبطله الأمدى لأنه يَرِدُ عليه الذي لا يكذب ولا يصدِّق بما جاء به النبي ﷺ، وهو كافر بالإجماع، وكذلك أطفال الكفار: فهم كفارٌ ولكنهم لا مصدِّقين ولا مكذِّبين⁽²⁾.

يقول شهاب الدين الألوسي: "وقد صعب على المتكلمين تعريف الكفر الشرعي الغير التبعي، واختلفوا في تعريفه على حسب اختلافهم في تعريف الإيمان، إلا أن الذي عوّل عليه الشافعية -رحمهم الله تعالى- أنه إنكار ما علم مجيء الرسول صلّى الله عليه وسلّم به مما اشتهر حتى عرفه الخواص والعوام"⁽³⁾، وهو ما ذهب إليه الفخر الرازي⁽⁴⁾ وجل المتأخرين من أصحاب المذاهب.

وبيّن القراني⁽⁵⁾ معنى الكفر من خلال الفرق 241: (بيّن قاعدة المعصية التي هي كفر وقاعدة ما ليس بكفر) فقال: "وأصل الكفر إنما هو انتهاك خاص لحُرمة الربوبية، إما: بالجهل بوجود الصانع، أو صفاته العلى، ويكون الكفر بفعل كرمي المصحف في القاذورات أو السجود للصنم، أو التردد للكنايس في أعيادهم بزي النصارى، ومباشرة أحوالهم، أو جحد ما علم من الدين بالضرورة"⁽⁶⁾، ويحدد القراني أن الانتهاك يكون خاصًا احترازًا من الصغائر والكبائر؛ لأنها كلها مفسد والنواهي تعتمد المفسد، كما أن الأمر يعتمد المصالح، وأعلى مرتبة للمفسد هي الكفر الذي يقع بانتهاك خاص حدده الشرع⁽⁷⁾، وينبه القراني بأن جحد ما عُلم من الدين ضرورةً كجحد الصلاة والصوم لا يقتصر على العبادات فقط؛ بل حتى جحد المباحات المعلومة بالضرورة كُفّر، كقول إن الله لم يبيح العنب والتين مثلاً.

ولابد للإجماع الذي يُكفّر به أن يكون معلوماً مشتتاً للخاصة والعامة، لا أن يكون مقتصرًا في علمه على الخاصة من العلماء وأهل الديانة لا يعلمه الجميع، وما كان الإجماع فيه معلوماً من طريق علم الخاصة كحرمة نكاح المرأة على عمته وخالتها، وأن القاتل عمدا لا يرث

1 - فيصل التفرقة ص: 54.

2 - أبكار الأفكار 27/5-28.

3 - روح المعاني 129/1.

4 - ينظر: مفاتيح الغيب 282/2.

5 - القراني: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء، الإمام العلامة وحيد دهره وفريد عصره، أحد الأعلام المشهورين انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك، بارعاً في الفقه والأصول والعلوم العقلية، وله معرفة بالتفسير، وتخرج به جمع من الفضلاء، وأخذ كثيراً من علومه عن سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام، وترك مؤلفات مشهورة، ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب 236/1، ومحمد مخلوف، شجرة النور الزكية 270/1.

6 - الفروق 116-115/4.

7 - ينظر: المصدر نفسه.

فإن من أنكرها لا يكفر كما نص عليه القرافي والنووي⁽¹⁾.

ويلخص الأمدي الكفر فيما يمنع المتصف به من الآدميين عن مساهمة المسلمين في شيء من جميع الأحكام المختصة بهم، وذلك: كالقضاء، والإمامة، وحضور المشاهد، وقسمة الغنائم، والصلاة على الجنازة، والدفن في مقابر المسلمين، وصحة العبادة إلى غير ذلك من الأحكام⁽²⁾، والتي ذكرها إنما هي الأحكام التي تترتب على تلبس الآدمي بالكفر بسبب انتهاكه أو إنكاره أو تكذيبه لما علم من الدين ضرورة، ومتى أتى واحدة منها يقع عليه التكفير من غيره من المسلمين، والتكفير كما عرفه تقي الدين السبكي: "حكم شرعي سببه جحد الربوبية أو الوحدانية أو الرسالة، أو قول أو فعل حكم الشارع بأنه كفر، وإن لم يكن جحداً"⁽³⁾، فالكفر يقع من الكافر، والتكفير يقع عليه من غيره كحكم شرعي ميدانه الفقه يسوغ فيه الاختلاف.

3 أنواع الكفر والتكفير:

لعل سبب صعوبة تعريف الكفر هو كثرة متعلقاته من الاعتقادات والأقوال والأفعال المقابلة للإيمان، فنجد من العلماء من جعل أصولاً ترجع إليها تلك المكفّرات، فمثلاً: حدد السنوسي في (شرح المقدمات) التي وضعها للعقائد - في المقدمة الرابعة منها - أصول الكفر والبدع في العقائد خصوصاً بقوله:

"وأصول الكفر والبدع⁽⁴⁾ سبعة:

- 1) الإيجاب الذاتي: وهو إسناد الكائنات إلى الله تعالى على سبيل التعليل أو الطبع من غير اختيار.
- 2) والتحسين العقلي: وهو كون أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة عقلاً على الأغراض، وهي: جلب المصالح ودرء المفاسد.
- 3) والتقليد الرديء: وهو متابعة الغير لأجل الحمية والتعصب من غير طلب الحق.
- 4) والرابط العادي: وهو إثبات التلازم بين أمر وأمر وجوداً أو عدماً بواسطة التكرّر.
- 5) والجهل المركّب: وهو أن يجهل الحق، ويجهل جهله به.
- 6) والتمسك في عقائد الإيمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنة: من غير تفصيل بين ما يستحيل ظاهراً منها وما لا يستحيل.

1 - ينظر: المصدر نفسه 117/4، والنووي، صحيح مسلم بشرح النووي 205/1، ومحمد بن يوسف السنوسي، شرح المقدمات ص: 114.

2 - ينظر: الأمدي، أباكار الأفكار 28/5.

3 - فتاوى السبكي 586/2.

4 - وهو كما أشار القرافي أعلاه من أن أصل المنهيات مبني على المفاسد التي يكون أقصاها الكفر وأدناها اللطم، ولا يخفى أن البدع التي يقصدها سواء المكفرة أو دون التكفير بما هي البدع الكلامية لأن الكتاب مقدمة لشرح العقائد.

7) والجهل بالقواعد العقلية: التي هي العلم بوجود الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، وباللسان العربي: الذي هو علم اللغة والإعراب والبيان⁽¹⁾

ومن العلماء من صنف معاجم لتحديد المكفرات وأنواعها فحصر الألفاظ ومنهم: بدر الرشيد الحنفي⁽²⁾ (ت: 768هـ) له رسالة سماها: ألفاظ الكفر، وابن حجر الهيتمي الشافعي (ت: 974هـ) أَلَف: الإعلام بقواطع الإسلام، وأبو إسحاق الإخنائي المالكي⁽³⁾ (ت: 777هـ) له كتاب سماه: الهداية والإعلام بما يترتب على قبح القول من الاحكام، ولعلّ من الأسباب الدعويّة التي جعلتهم يصنّفون هذه الكتب أنّ "هذا الباب منتشر جدا، وقد اضطربت فيه أفكار الأئمة وعباراتهم، وزلّت فيه أقدام كثيرين"⁽⁴⁾، و"الناس لما فسدت قلوبهم فسدت أبدانهم، وفشا منهم ما فشا من الكذب والنميمة والتهالك على الدنيا وجمع حطامها... قصد الشيطان إلى إيمانهم وطفق يجري على ألسنتهم ما يؤذّن بكفرهم وإحباط ما عملوا في عمرهم"⁽⁵⁾.

ومضى العلماء على أن الكفر كفران:

- 1) كفر يخرج من الملة، وهو الكفر الأكبر.
- 2) وكفر لا يخرج من الملة، وهو الكفر الأصغر، وهو ما يسمونه: كفرا دون كفر، وقد أشار إليه البخاري في الصحيح إذ عنون بابا بقوله: "باب كفران العشير وكفر دون كفر"⁽⁶⁾، وهو المقصود من قوله صلى الله عليه وسلم: (أُرِيْتُ النَّارَ فَإِذَا أَكْثَرُ أَهْلِهَا النِّسَاءُ، يَكْفُرْنَ، قِيلَ: أَيْ كَفُرْنَ بِاللَّهِ؟ قَالَ: يَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، وَيَكْفُرْنَ الْإِحْسَانَ، لَوْ أَحْسَنْتَ إِلَى إِحْدَاهُنَّ الدَّهْرَ ثُمَّ رَأَتْ مِنْكَ شَيْئًا، قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ مِنْكَ خَيْرًا قَطُّ)⁽⁷⁾.

قال ابن القيم: "فأما الكفر فنوعان: كفر أكبر، وكفر أصغر، فالكفر الأكبر: هو الموجب للخلود في النار، والأصغر: موجب لاستحقاق الوعيد دون الخلود"⁽⁸⁾، ويبين ابن القيم الكفر

1 - ص: 193.

2 - محمد بن إسماعيل بن محمود، المعروف ببدر الرشيد، حنفي فاضل، له رسالة في ألفاظ الكفر كما أشار الباحث أعلاه، توفي سنة: 768هـ. ينظر: الزركلي، الأعلام 37/6.

3 - إبراهيم بن محمد بن أبي بكر الهدباني الإخنائي، أبو إسحاق، برهان الدين، ولد في القاهرة ونشأ في بيت من بيوت العلم، كان أول أمره شافعيًا ثم أصبح مالكيًا، توفي سنة: 777هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 186/1.

4 - ابن حجر الهيتمي، الإعلام بقواطع الإسلام ص: 70.

5 - بدر الرشيد الحنفي، ألفاظ الكفر (رسالة ضمن كتاب: الجامع في ألفاظ الكفر) ص: 17.

6 - صحيح البخاري 15/1، وفي الطبعة السلطانية في المتن: "كفر بعد كفر"، وفي الطّرة هامش الورقة: "كفر دون كفر" وهو تصحيح من نسخ للبخاري.

7 - رواه البخاري في صحيحه 15/1 رقم: 29 مختصراً، ورواه مسلم في صحيحه 33/3 رقم: 907 ومالك في الموطأ 260/2 رقم: 640 مطولاً.

8 - مدارج السالكين 344/1.

الأكبر ويعدّد أنواعه وهي إجمالاً "خمسة أنواع: كفر تكذيب، وكفر استكبار وإباءٍ مع التّصديق، وكفر إعراض، وكفر شكٍّ، وكفر نفاقٍ"⁽¹⁾.

وكذلك مضوا في تصنيفهم للمكفرات على أنها:

(1) مكفرات اعتقاد.

(2) مكفرات أقوال.

(3) مكفرات أفعال.

ومنها المتفق عليها، ومنها المختلف فيها، ومعرفة دقائقها أمر من أوجب الواجبات ليُحذر من الوقوع فيها، بل منهم من شدّد على معرفتها تفصيلاً وجعلها أقوى أهمية من معرفة الاعتقادات على التفصيل، إذ يكفي في الثانية الإجمال، لأن الدخول في الإسلام سهل المرام، وأما الثبات فصعب على كثير من الأنام، كما عبر الملا علي القاري الحنفي⁽²⁾.

أما التّكفير -الذي هو نسبة أحدٍ إلى الكفر- فهو نوعان عند العلماء: تكفير المطلق، وتكفير المعين.

أما **تكفير المطلق** فهو تكفير بالعموم دون توجيه الكفر لأحد بعينه، وأما **تكفير المعين** فهو إيقاع التّكفير على شخص بعينه، وهذا الأمر يجعلنا نتميِّز بين الأفعال المكفرة بالإطلاق، وبين الحكم على فاعلها بالكفر بالتعيين؛ لأنه قد يفعل الإنسان فعلاً مكفراً وهو من ملطلقات التّكفير عند العلماء، ولكن لا يكفر بسبب ما يمنع أن يوقّع عليه الكفر بعينه: كالجهل بالحكم، أو الإكراه، أو التأويل، فإذا تلبس بالمعين مانع من موانع التّكفير لا يكفّر⁽³⁾.

وتظهر أقصى الخطورة في تكفير المعين وأهل العلم يكفرون إذا بدر مكفر بحكم عام أما المعين فلا يكفّر إلا إذا صرح بكفر بواح، لا مندوحة منه، وهذا النوع من التّكفير يجب أن يتوقف عنه العامة وجوباً شرعياً بل حتى الخاصة إلا بيقين واضح؛ لاستعظام القول بالتّكفير لمن قال لا إله إلا الله محمد رسول الله، لأن فيه حكماً بالنار وأنه مباح الدم والمال، ولا يمكن من نكاح المسلمات، ولا تجري عليه أحكام المسلمين.

1 - المصدر نفسه 346/1.

2 - ينظر: منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر ص: 444-445، وطه محمد فارس، بين الكفر والتّكفير ص: 41.

3 - ينظر: طه محمد فارس، بين الكفر والتّكفير ص: 38.

المطلب الرابع: المكفرات من الاعتقادات من خلال كتاب المعيار

حقيقة الإيمان - كما قرّر علماء الكلام من الأشاعرة-: التصديق القلبي، فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه، فقد يُقدم على كبيرة من الكبائر لغلبة الشهوة أو الكسل في تركها أو يكون فعله مقرونا برجاء عفو أو عزم على توبة، كل ذلك لا يرفع عنه صفة المؤمن، ولكن إذا فعلها بطريقة الاستحلال والاستخفاف كان كفرا؛ لكونه أمانة للتكذيب.

وقد جعل الشارع من بعض المعاصي أمارات للتكذيب إذا قارفها المسلم سلبت منه صفة الإيمان، وتحقيق هذه الأمانة يكون بنصوص الشرع لا بالعقل⁽¹⁾، وهذا مما اتفق عليه: وهو أن مخالفة العقل إذا تجرد عن السمع ليس بكفر⁽²⁾؛ لأن ما يترتب على الكفر من أحكام كإباحة الدم والخلود في النار في الآخرة هي أحكام لا معنى لها قبل ورود الشرع⁽³⁾، قال القاضي عياض: "وكذلك نكفر بكل فعل أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا من كافر، وإن كان صاحبه مصرحاً بالإسلام مع فعله ذلك الفعل، كالسجود للصنم وللشمس والقمر والصليب والنار، والسعي إلى الكنائس والبيع مع أهلها، والتزّي بزبهم من شدّ الزنابير وفحص الرؤوس، فقد أجمع المسلمون أن هذا لا يوجد إلا من كافر، وإن صرّح فاعلها بالإسلام"⁽⁴⁾، فأمثال هذه الأمور التي ذكرها القاضي عياض لو ظهرت على الإنسان يعدّه المسلمون كافرا، لأنها مما أجمعوا على أن فاعلها كافر.

والاحتياط في التكفير أمر لا بد منه للداعية المسلم، بل من الواجبات الشرعية أن يبين للمدعويين أن الأصل هو الاحتياط وعدم المجازفة في التكفير، خصوصا فيما اختلفوا فيه من المكفرات ونبه ابن عبد البر إلى ذلك بقوله: "ومن وجهة النظر الصحيح الذي لا مدفع له: أنّ كل من ثبت له **عقد الإسلام** في وقت بإجماع من المسلمين ثم أذنب ذنباً أو تأوّل تأويلاً **فاختلفوا بعدُ** في خروجه من الإسلام، لم يكن لاختلافهم بعدَ إجماعهم معنى، ولا يخرج من الإسلام المتفق عليه إلا باتفاق آخر أو سنة ثابتة لا معارض لها، وقد اتفق أهل السنة والجماعة وهم أهل الفقه والأثر على أنّ أحدا لا يخرج ذنبه وإن عظم من الإسلام، فالواجب في النظر ألا يُكفّر إلا من اتفق على تكفيره أو قام على تكفيره دليل لا مدفع له من كتاب أو سنة"⁽⁵⁾. وهذا ما دأب عليه علماء المالكية بل هذا من خصائصه إذ طبيعة المذهب وما بني عليه من القواعد ترفض التكفير بالهوى والذنب، فقد سئل مالك عن المعتزلة أكفارهم؟ فقال: "من

1 - ينظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية ص: 265-266.

2 - ينظر: ابن الوزير، إنباط الحق على الخلق ص: 116.

3 - ينظر: الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص: 109.

4 - الشفا في تعريف حقوق المصطفى ﷺ ص: 852.

5 - التمهيد 21/17-22.

الكفر فَرّوا⁽¹⁾، وفي المعيار من النماذج الكثير حول هذه القضية، وقد جمع الباحث عددا من المكفرات التي وردت في الكتاب في هذا المطلب.

• المكفرات في الاعتقاد:

1. الجهل بمقتضى كلمة التوحيد:

سئل الفقيه سيدي أحمد بن عيسى البجائي⁽²⁾ عمّن عاش بين المسلمين يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله ويصوم ويصلي؛ ولكن لا يعرف ما انطوت عليه كلمة التوحيد، كأن يقول: لا أدري ما الله ورسوله، ولا أدري من الأخير منهما، بحيث لا يفرق بينهما، ولا يعرف الوجدانية ولا الرسالة، وإنما يقول: سمعت الناس يقولون هذه الكلمة فقلتها، هل يُكتفى منه بالشهادتين والصلاة والصيام ويعذر بالجهالة؟⁽³⁾ فأجاب بأن من هذا حاله فإنه: "لا يضرب له في التوحيد بسهم ولا يفوز منه بنصيب ولا ينسب إلى إيمان ولا إسلام، بل هو من جملة المالكين وزمرة الكافرين، وحكمه حكم الجوس في جميع أحكامه إلا في القتل، فإنه لا يقتل إلا إذا امتنع من التعليم"⁽⁴⁾.

وبين أن الذي اكتفى بالنطق بالشهادتين هم غلاة المرجئة وهم طائفة مبتدعة. وأجاب الفقيه سيدي عبد الرحمن الوغليسي⁽⁵⁾ بأن من اعتقد ذلك فهو كافر بإجماع المسلمين، وأخبر أن المالكية نصّوا على ذلك وعلى غيره مما هو كافر بإجماع، ثم بين أن الاعتقادات الفاسدة ثلاثة أقسام بقوله:

"واعلم أن الاعتقادات الفاسدة والجهالات الباطلة منقسمة عند أهل العلم على ثلاثة أقسام:

- 1) قسم منها كفر بإجماع العلماء، وقد عدّوا منه ما ذكرناه وغيره مما هو كثير جداً⁽⁶⁾.
 - 2) وقسم منها بدعة وفسق ولا يكفر صاحبها.
 - 3) وقسم منها مختلف فيه هل يكفر به أولا؟⁽⁷⁾.
- والمقصود بالأخير هم الفرق المخالفة لأهل السنة كالمعتزلة وأهل الأهواء. ومما ذكره في جوابه أيضا من المكفرات أو ما حام حولها:

1 - ينظر: محمد التاويل، خصائص المذهب المالكي ص: 38.
2 - أحمد بن عيسى البجائي، علامة بجاية، وفقهها، وصالحها، أخذ عنه الوغليسي وأبو القاسم المشدالي، وأبو الحسن المانجلاني وغيرهم، وله فتاوى، ولم أفق على وفاته وولادته. ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 100.
3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 382/2-383.
4 - المصدر نفسه 383/2.
5 - عبد الرحمن بن أحمد الوغليسي البجائي، أبو زيد، عالم فقيه صالح، صاحب المقدمة الوغليسية وهو مختصر في الفقه المالكي، توفي سنة: 786 هـ. ينظر: ابن القاضي، درة الحجال 80/3، والتنبكتي، نيل الابتهاج ص: 248.
6 - وهو كما أشار إليه الباحث أنفا من محاولة العلماء من جمع المكفرات في مصنفات، ولم أفق على كتاب للمالكية بهذا الخصوص، إلا أنها منشورة في كتب الفقه في باب أحكام الردة.
7 - الونشريسي، المعيار 384/2.

- من اعتقده تعالى جسماً مصوراً فهو كافر بإجماع.
- ومن اعتقده جسماً غير مصور ففي كفره خلاف.
- ومن اعتقده في جهة وليس بجسم فليس بكافر.

2. التكذيب بالرسول ﷺ:

جاء في الجامع من المعيار أسئلة رفعها الفقيه أبو زيد بن العشاب⁽¹⁾ إلى العلامة أبي عبد الله بن البقال⁽²⁾ في التفسير، وكان من ضمن الأسئلة سؤال عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾⁽³⁾ ونص سؤاله:

"ولا شك أن الآية فيمن مات على الشرك، ووجدنا من كفر بالرسول وباليوم الآخر وغير ذلك مما يجب الإيمان به لا يُغفر له، فإن أدخلته في الشرط فبين لي كيف يدخل مع إثبات حقيقة الشرك له ولو بوجه، وإنه خصصت به عموم قوله: ﴿يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾، فكيف يستدل بعموم خصص على المعتزلة، وفي العموم المخصص ما فيه"⁽⁴⁾.

والشرك عند العلماء هو الكفر، وظاهر الآية يُفهم أن هناك من الكفر ما يُغفر إن مات عليه صاحبه، وهو كلام مُشكِل، فكيف يدخل الكفر بالرسول في حقيقة الشرك الذي لا يغفر كما في الآية؟ فكان الجواب من ابن البقال أنه داخل قطعاً، فحقيقة الشرك أن يُجعل لله ندًّا مشارك له في أفعاله أو شيء منها، وقرر أنه لا نوع من أنواع الكفر إلا هو شرك بالله تعالى، قال ابن البقال:

"فَعَبْدَةُ الأوثان مشركون بأوثانهم، والجوس بنيرانهم، والوثنية بشورهم وظلمتهم، والطبائعيون بطائعتهم، والمنجمون بكواكبهم، والفلاسفة بكلامهم ومقارناتهم، واليهود بتجسيمهم، والنصارى بتمثيليتهم. فالمكذب بالرسول أو شيء مما علم بالضرورة مجيئه به: إنما أتى عليه من قبل إشراكه بأحد أنواع الإشراك المذكورة، إذ لو أثبت الفاعل المختار على حسب ما هو عليه الأمر في نفسه لصدق بجميع العقائد المترتبة عليه، فإخلاله بفرع من فروع ذلك الأصل: إنما جاء من قبل اعتقاد فاسد في الأصل، واعتقاده الفاسد في الأصل إشراك قطعاً ضرورة أن ما اعتقده فاعلاً أو رباً فليس برب على الحقيقة لإخلاله بما يجب أو يجوز أو يستحيل في حقه"⁽⁵⁾.

1 - عبد الرحمن بن العشاب، أبو زيد، كان شاعراً صالحاً قرأ بتأزي وأخذ النحو والفقه، ثاقب الفهم شديد النظر معمور الأوقات، توفي وعمره عشرون عاماً سنة: 724هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 243.

2 - محمد بن محمد بن علي، أبو عبد الله، شهر بابن البقال، وصفه الونشريسي بالفقيه الأستاذ، استوطن فاساً، ودأب على القراءات واستفرغ وسعه في المعقول سنين عديدة، توفي سنة: 750هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 386-387.

3 - سورة النساء، الآية: 47، 117.

4 - الونشريسي، المعيار 12/264.

5 - المصدر نفسه 12/273.

فإذا تقرر أن الكفر بالرسول أو باليوم الآخر ملزم للشرك، يكون كل مكذب بما علم من الدين ضرورة فهو مثبت مع الله غيره، وكل مثبت مع الله غيره مشرك، فكل كافر داخل تحت الشرك إما بأصله وهو اتخاذ الشريك أو بلازمه وهو فعل أمر كفري من اعتقاد أو عمل أو فعل، فينتج عنه خلوده في النار كما أخبرت الآية، وهذا متماشٍ مع أصول أهل السنة كما أخبر ابن البقال رحمه الله.

3. من أنكر صفة من صفات الله تعالى:

جاء من ضمن الأسئلة التي بعث بها عبد الحق الصقلي إلى إمام الحرمين الجويني سؤال عمن جهل صفة من صفات الله تعالى، هل يعدُّ العلماء عارفاً بالله تعالى معبوده، أم أنه يكون جاهلاً قصر في النظر المفضي إلى المعرفة⁽¹⁾، فهل يكفر بسبب اعتقاد غير مطابق للواقع؟، فأجاب إمام الحرمين بتفصيل في الصفات التي يجهلها: إذا جهل صفة نفسية⁽²⁾ كتحيّز الباري فالأصح أن الجهل ينافي المعرفة بالله عنده، "وذلك أنّ صفة النفس تدل على عين النفس، ولا ترجع إلى صفة زائدة عليها، فالجاهل بما جاهل بالنفس"⁽³⁾ والجهل بالله كفر.

وأما صفات المعاني فقد اختلف فيها أهل القبلة -على حسب وصف الجويني-، فمنها ما اختلفوا في إثباتها، ومنها ما اتفقوا على إثباتها:

فما اختلفوا على إثباتها كالإرادة التي تنفيها المعتزلة وصرفهم للكلام إلى صفات الفعل فهذا قطع الأشعري بكفر معتقده، وتردد الباقلاني فوافق الأشعري في موضع وخالفه في موضع، وأما الجويني فيقول: "والصحيح عندي الحكم بتكفير نافي الصفات"⁽⁴⁾.

وأما ما اتفقوا على إثباته فحكم الأشعري بكفر من نفاها؛ لأن نافي الصفات بمثابة نافي أحكامها؛ وهو كفر.

وأما التكفير بنفي جواز الرؤية فصريح به الأشعري، وردّد الباقلاني فيه الجواب بين التكفير وعدمه، وأنهى الجويني جوابه بقوله: "وجملة ما أرتضيه: أن كلّ ما يقدح في صحة النظر فيما لا تثبت المعرفة دونه فاعتقاده"⁽⁵⁾ ينافي النظر الصحيح، فإذا لم يصحّ النظر وانتفى العلم الضروري كان المعتقد مقلداً،

1 - المعرفة في اصطلاح العلماء: الجزم المطابق عن دليل. ينظر: شرح العقيدة الصغرى المسماة: أم البراهين ص: 126.

2 - الصفة النفسية: هي الحال الواجبة لأي ذات مادامت الذات، غير معللة بعلّة، كالتحيّز للجرم مثلاً، فلا يُعقل عدم تميزه مادام موجوداً، ليس ثبوت التحيّز له معللاً بعلّة كقولنا: تميز الجرم بسبب علمه أو بصره فهذا لا يستقيم، فالتحيّز للجرم لا يعلل. ينظر: محمد بن يوسف السنوسي، شرح العقيدة الصغرى المسماة: أم البراهين ص: 154.

وما أعده القائمون على: قسم الكلام والحكمة الإسلاميين، معجم المصطلحات الكلامية 2/22.

3 - الونشريسي، المعيار 11/245.

4 - المصدر نفسه 11/246.

5 - أي: فاعتقاد الذي أفضى إليه النظر الفاسد ينافي ما يفضي إليه النظر الصحيح، فالنظر الفاسد لا يتضمن علماً ولا جهلاً، فإذا لم يصحّ النظر وانتفى عن المنظور فيه العلم الضروري فلا يُكتسب إلا بالنظر كان المعتقد مقلداً لغيره، وفي توحيد المقلدين مقال عند الجويني.

وهذا ما أستخبر الله فيه⁽¹⁾، وكأن الجويني إلى لحظة كتابة هذا الجواب واقع في التردد في المقلد في التوحيد.

4. منكر الجن:

جاء - في عقب جواب المازري عن دخول مؤمني الجن الجنة - كلام للبرزلي ينبه فيه على كفر من أنكر وجود الجن بقوله: "قيل⁽²⁾: الصواب أن حكم من أنكر وجود الجن من المعتزلة أنه كافر؛ لأنه: جحد نص القرآن والسنن المأثورة والإجماع الضروري، وآية الأحقاف، وسورة (قل أوحى)، وخطاب الجن والإنس معلوم بالضرورة، وكذا ذكر توعدهم بالنار، فهو بنص القرآن... وأما رسالة نبينا محمد ﷺ إليهم فقد اشتهرت اشتهاً يقرب من الضرورة، وآيات القرآن وعموم رسالته يدل على ذلك، فمنكر ذلك كمنكر الإجماع في كفره خلاف، وسماههم ابن بزيرة حنابلة لا عبرة بهم، وكذا كونه مبعوثاً إلى يأجوج ومأجوج فهو كذلك لأنهم من الناس"⁽³⁾.

ولكن مسألة تكفير الطوائف الإسلامية كالمعتزلة قد توقف فيها العلماء ومما يقوله السنوسي حول ذلك: "توقف كثير من أئمة السنة عن تكفير أهل الأهواء المبتدعة في العقائد، ورأى أن الأحوط ألا يجزم بتكفير أحد ممن يتلفظ بكلمة التوحيد إلا بدليل قطعي على كفره"⁽⁴⁾.

5. من يسب الدهر عمداً بعد سماع حديث النهي عن سبه:

أفتى ابن زكري التلمساني أن من يسب الدهر بعد أن ثبتت التسمية للباري من خلال النصوص الحديثية فمقالته كُفر، وإلا فهي زلة لما فيها من مناقضة الرسول ﷺ⁽⁵⁾، قال رحمه الله: "ما اعتقده الرجل في الدهر الوارد في الحديث الصحيح، أنه ليس باسم لله صحيح، وما صرح به من سب الدهر ولم ينزع، فهو لذلك مناقض للشرع... وإنكاره كون الدهر صفة إن عناها نفسية أو معنوية فظاهر، وإن عناها فعلية فمكرها على تقدير تفسير الدهر بالزمان: كافر"⁽⁶⁾.

والمعنى إن كان أنكر الدهر صفة نفسية وكان يعده صفة نفسية فلا يكفر، وأما إن كان يعدّ الدهر صفة فعلية أي إنه من آثار الفعل الإلهي وإنه مخلوق من المخلوقات وهو الزمان فقد أنكر أن الله خالق للزمان، ومنكر ذلك كافر.

1 - الونشريسي، المعيار 247/11.

2 - يجزم الباحث بمنهجية في المعيار العرب اتبعها الونشريسي في كل الكتاب وهي عند نقله النوازل من كتاب: (جامع مسائل الأحكام مما نزل من القضايا بالمفتين والحكام) للبرزلي فإنه ينقل تعقيبات البرزلي وكلامه الذي بدأه البرزلي بقوله (قلت) من غير نسبة له، ومتى ما يصل نقل الونشريسي عند قول البرزلي (قلت) فإن الونشريسي يجعلها (قيل)، فمتى ما وُجِدَتْ كلمة (قيل) في المعيار فإن الكلام بعدها - في الغالب - كلام البرزلي مع تصرف للونشريسي فيه بما يراه مناسباً، وقد نهتُ على ذلك في التمهيد من هذا البحث في الحديث عن منهجية الونشريسي في المعيار.

3 - الونشريسي، المعيار 309/12.

4 - المصدر نفسه 341-340/11، من كلام السنوسي في إحدى أجوبته.

5 - ينظر: المصدر نفسه 347/11.

6 - المصدر نفسه 348-347/11.

وقال كذلك: "من نسب للدَّهر فعلاً من الأفعال على الحقيقة فهو كافر على كل حال، ومن نسب له من غير اعتقاد فقد أتى ما نهي عنه الشرع فليستغفر، ولا يرتكب العناد"⁽¹⁾.
وأجاب غيره: "وقول القائل: أنا أسبه، فإن سب الدهر لما اعتقدته الجاهلية من إسناد الفعل إليه فهو: ضالٌّ ملحد⁽²⁾، وإن سبه لا معنى ولا لسبب موجب، فالْمُؤْمِن لا يكون سبباً ولا لعاناً وليس من شأن العقلاء إيقاع فعل لغير سبب ولا باعث عليه"⁽³⁾.

6. القول بقدوم العالم:

جاء في جواب قاضي الجماعة بتونس سيدي عيسى الغبريني عن إحدى النوازل أن قدوم العالم يكفر صاحبه⁽⁴⁾، و"مذهب أهل الحق من المتشريعين: أن كل موجود سوى الواجب بذاته؛ فوجوده بعد العدم، وكائن بعد ما لم يكن، وأن الله تعالى كان ولا كائن، وأن ما أبدعه لم يكن معه"⁽⁵⁾، وعليه فمن قال إن العالم قديم فإن مذهب المالكية كما حكاها الغبريني على تكفيره⁽⁶⁾.

7. من نسب الجهة لله سبحانه وتعالى:

أورد الونشريسي نصاً لابن عرفة أعقبه بحادثة حصلت مع ابن عرفة في مجلس أحد أمراء المرينيين، ونص ابن عرفة والحادثة يدوران حول بيان أمرين:
الأول: عدم جواز القول بالجهة وأن قائله كافر.
الثاني: أن القول بالجهة أمر منكر في الأقطار المغاربية إذ أنكره العلماء في مجلس ذلك الأمير.

قال ابن عرفة في مختصره الكلامي: "قلتُ: تأمل ما تقدم من جعل الإرشاد⁽⁷⁾ القول بالجهة ملزوماً للكفر، وقول الأمدي: (ومذهب أهل الحق من أهل الملل تنزيهه عن الجهة والمكان)، مع نقل عياض في أواخر كتاب الصلاة من الإكمال في حديث قوله ﷺ للجارية:

1 - المصدر نفسه 348/11.

2 - وهو من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 180]، قال ابن عاشور: "ومعنى الإلحاد في أسماء الله: جعلها مظهراً من مظاهر الكفر، وذلك بإنكار تسميته تعالى بالأسماء الدالة على صفات ثابتة له، وهو الأحق بكمال مدلولها" التحرير والتنوير 198/9.

3 - الونشريسي، المعيار 350/11.

4 - ينظر: المصدر نفسه 352/12.

5 - سيف الدين الأمدي، أبحار الأفكار 306/3.

6 - حول تكفير من يقول بقدوم العالم عند المالكية ينظر: القرابي، الذخيرة 27/12، وخليل بن إسحاق، المختصر ص: 655، والخطاب، مواهب الجليل 280/6.

7 - يقصد كتاب الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الذي نقل منه قبل كلامه هذا حيث يقول رَحْمَةُ اللَّهِ فِيهَا يَسْتَحِيلُ اتِّصَافُ اللَّهِ بِهِ عِنْدَ حَدِيثِهِ عَنِ الْكِرَامِيَةِ وَالْحَشْوِيَّةِ الَّذِينَ يَرَوْنَ أَنَّ الْبَارِيَّ مَتَحِيْزًا فِي جِهَةٍ: "وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعيضه فهو كفر صراح" ص: 40، لأنها تقول بهم إلى القول بحدوث الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

أين الله؟ ما نصه: (الظواهر الواردة بذكر الله في السماء كقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مِّن فِي السَّمَاءِ﴾⁽¹⁾، أولها من قال بإثبات جهة فوق له تعالى - من غير تحديد ولا تكيف - من دهاء المحدثين والفقهاء وبعض المتكلمين من الأشعرية والمشبهة بمعنى: (على)⁽²⁾ فعزا [أي: القاضي عياض]⁽³⁾ ما جعله الإمام [الجويني] ملزوماً للكفر إلى من ذكر من الأشعرية وغيرهم، وما أدري علام اعتمد في نقله هذا"⁽⁴⁾.

واعترض ابن عرفة على كلام القاضي عياض هو نسبة بعض الأشاعرة إلى القول بالجهة وقولهم بأن حرف الجر (في) الذي في الآية بمعنى (على)، فمن أثبت من الأشاعرة الآية إنما أثبتها من غير كيف ولا معنى ويفوضهما لله سبحانه وتعالى، بخلاف المجسمة القائلين بالتحيز. وعليه فمذهب الجويني وتبعه ابن عرفة أن القول بالجهة كفر، وبرأ ابن عرفة الأشاعرة من أن يقول أحدهم بالجهة، بل برأ علماء المغرب قطرهم من هذا القول فقد حضر ابن عرفة في مجلس الأمير أبي الحسن المريني في أواسط القرن الثامن، وكان ممن حضر مجلسه من العلماء: ابن عبد السلام المالكي⁽⁵⁾ وأبو عبد الله السبتي⁽⁶⁾ وأبو عبد الله بن هارون⁽⁷⁾ وغيرهم، فجرى الحديث عن القول بالجهة فقال أحد الحضور بالجهة، فأنكروا عليه مقالته واغتر بنقل القاضي عياض في أن من الأشاعرة من قال بهذا القول، مع أن نص القاضي بتمامه في إكمال المعلم لم يذكر فيه الأشاعرة، بل ذكر المتكلمين⁽⁸⁾، وعلى كل فنص القاضي عياض مُشكَل.

8. من أنكر بعض أحكام الشريعة فهو كافر بها كلها:

سئل أبو إسحاق الشاطبي عن طائفة إباحية على طريقة الفقريّة⁽⁹⁾ وهي طريقة تؤمن بأن

- 1 - سورة تبارك، الآية: 17.
- 2 - يُنظر: القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم 465/2 بتصرف من ابن عرفة.
- 3 - ما بين المعكوفين زيادة من الباحث لتوضيح كلام ابن عرفة.
- 4 - ص: 723، نقله الونشريسي عنه في المعيار 302/1-303، وصحح الباحث الخطأ الواقع في نص المعيار من المختصر الكلامي.
- 5 - محمد بن عبد السلام بن يوسف الهواري التونسي، المعروف بابن عبد السلام، من شيوخ المالكية، وشيخ الجماعة، أحد حفاظ وعلماء الحديث، وله أهلية الترجيح. تولى القضاء بتونس، ومن تلاميذه ابن عرفة، توفي سنة: 749هـ. ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 406.
- 6 - محمد بن سليمان السطبي، الفقيه حافظ المغرب العلامة الفرضي الجليل، اختاره السلطان أبو الحسن المريني مع جماعة من العلماء لصحبته، وله شرح على مختصر الحوفي في الفرائض، توفي سنة: 750هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 318/1.
- 7 - محمد بن هارون الكنايني التونسي، أبو عبد الله، الإمام العلامة الحافظ، أحد مجتهد المذهب، وصفه ابن عرفة ببلوغه درجة الاجتهاد المذهبي، إمام في الفقه وأصوله، وعلم الكلام وفصوله، توفي سنة: 750هـ. ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 407، ومحمد مخلوف، شجرة النور الزكية 302/1-303.
- 8 - ينظر: الونشريسي، المعيار 303/1، وابن عرفة، المختصر الكلامي ص: 724.
- 9 - لم أقف على ترجمة لهم، ولكن حالهم من السؤال يُظهر أنها طريقة زنادقة، وسيأتي الكلام عن معتقدتهم في مبحث الزنادقة من هذا الفصل.

للشريعة باطن وظاهر، وأن معاني أسماء الله ليست كما يؤمن عامة المسلمين فهم يفسرون الحى : بأنه فرج المرأة، والقيوم بأنه ذكر الرجل والعياذ بالله، وأن كبراءهم لا ينظرون في كتاب بل يحصل لهم في الصدر إلهام، فقرر الشاطبي قاعدة في أثناء جوابه ونصها: "كلّ من كفر بشيء من الشريعة فهو كافر بجميعها حسما هو منقول عن السلف الصالح، ونصّ عليه أصبغ بن الفرّج بعبارة أخرى فقال: من كذب ببعض القرآن فقد كذب به كلّ، ومن كذب به كلّ فقد كفر به كلّ، ومن قد كفر به كلّ فقد كفر بالله، فال تفسير لهذين الاسمين العظيمين بما ذكر تكذيب من المفسّر بما أتى فيهما في الشريعة"⁽¹⁾.

فمن أنكر من الشريعة بعضها وإن كانت المعاني المجمع عليها فهو كافر، حسب ما نص عليه الشاطبي، ثم أردف في بيان بعض أمور نلخصها:

- من أنكر العبادة التي شرعها الله تعالى وبيّنها رسولُ الله ﷺ فقد كفر.
- من اعتمد على تأويل أو فهم يخالف الشريعة يجده في صدره فهو كُفْرٌ بنقل الشريعة، لأنه يكون غير محتاج إلى المنقولات لاستغنائه بما يُلقى إليه.
- حكى عياض الإجماع على كُفْرٍ من قال: إنّ الشريعة إنما المراد بها غير مقتضاها الظاهر، وأن وراء اللفظ معنى غير ما تفهم الناس منه.
- من قال بأن العبادة مجاز وليست هي التي يفعلها الناس كافر، وهو مذهب الباطنية.
- كُفْرٍ من قال من الخوارج بأن الصلاة طرفا النهار.
- كُفْرٍ غلاة الصوفية في قولهم: إن العبادة وطول المجاهدة تفضي إلى إسقاطها ورفع الشرائع عنهم.

المطلب الخامس: المكفرات من الأقوال والأفعال

أولاً: المكفرات من الأقوال

1. الخوض في الحالة الدينية لأبوي النبي ﷺ بإذيته في والديه:

في نازلة رفعت لابن العربي المالكي في رجل إمام مسجد ساوى بين والد النبي ﷺ وبين أبي جهل، واستطال لسانه بلعن والد النبي الأعظم ﷺ حاشاه، فسئل ما حكمه؟ وهل يصلى خلفه؟، فبين ابن العربي أن لاعن والد النبي الكريم ﷺ ملعون على لسان النبي ﷺ؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ (1)، وهو مناقض للتوقير والتعزير الواجب له، فإذاية المسلمين معصية، وأما إذاية النبي ﷺ فكفر (2).

2. إنكار حديث النبي ﷺ وورده كفر:

أجاب أبو الحسن القابسي (3) عن حادثة حصلت لإمام مسجد أنكر عليه أحد المصلين قراءته بقراءة أبي عمر برواية اليزيدي، وقال إنها لم تكن في زمن رسول الله ﷺ فاستشهد الإمام بحديث نزول القرآن على سبعة أحرف، فأنكر الرجل الحديث، وقال ما من هذا شيء!، فقال له الإمام: هذا كفر، فجاوب القابسي بقوله: "وأما قول الآخر إنكار قول النبي صلى الله عليه وسلم كفر، فهو كما قال، من الذي ينكر قول النبي ﷺ ما ينكره إلا الكافر" (4). فالمؤمن لا ينكر قول النبي ﷺ ولا يرده إن صححه علماء الحديث، ولذلك من أنكر السنة المتواترة فقد كفر.

3. لا ينكر الدعاء إلا كافر:

سئل ابن رشد عن يدعو بقوله: اللهم كما حسنت خلقي فأحسن خلقي، فأنكر عليه أحدهم وقال: لا ينفك هذا لأنه قد وقع الخلق وُفرغ من الرزق والأجل، فأجاب بقوله: "لا ينكر الدعاء إلا كافر مكذب بالقرآن؛ لأن الله تعالى تعبد عباده به في غير ما آية ووعدهم بالاستجابة على ما سبق في علمه من أحد ثلاثة أشياء على ما روي في الحديث (5):

1 - سورة الأحزاب، الآية: 57.

2 - ينظر الونشريسي، المعيار 258/12.

3 - علي بن محمد بن خلف المعافري المالكي، أبو الحسن، المعروف بالقابسي، كان فقيهاً عالماً محدثاً ورعاً متقللاً من الدنيا، توفي سنة: 403هـ. ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك 92/7، ومحمد مخلوف، شجرة النور الزكية 145/1.

4 - الونشريسي، المعيار 217/1.

5 - عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال رسول الله ﷺ: (ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم، ولا قطبعة رحم، إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن تعجل له دعوته، وإما أن يدخرها له في الآخرة، وإما أن يصرف عنه من

استجابة، أو ادخار، أو تكفير عنه"⁽¹⁾، فإن كان جاهلاً بجرمة ما قال فإنه يُنهي عن ذلك أشدّ النهي، لمخالفته وتعديه، وإن تَمَادَى فقد كَذَّبَ بالقرآن فهو مرتدّ كما نبّه ابن رشد في جوابه.

4. الدعاء على رجل بالموت على الكفر:

أورد الونشريسي تعقيباً على جواب القاضي عياض عن ضوابط الدعاء، وفي هذا التعقيب ينقل عن ابن راشد القفصي⁽²⁾ أن شرف الدين الكركي⁽³⁾ أفتى بقتل من قال لرجل: "أمانه الله كافراً"؛ لأنه أحب أن يكفر، وذلك كفر، ولم يرَ أبو عبد الله المقرّي⁽⁴⁾ كفر من قالها؛ للآية ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ﴾⁽⁵⁾، ولأن الإرادة تطلق على المحبة، وتطلق كذلك على قصد أحد الجائزين بالتخصيص⁽⁶⁾، وللشافعية تفصيل في هذه المسألة ومدار الكفر عندهم على الرضا المقرون بالدعاء⁽⁷⁾.

5. ادعاء معرفة الغيبات:

سئل بعض الإفريقيين⁽⁸⁾ عن قوم يدعون أنهم من الصالحين ويقولون: نعلم ما في بطون النساء، ووقت نزول الغيث، ويعرفون آجال الناس، فأفتوا: بأنهم كذابون، ويجب هجرانهم ولا

السوء مثلها) قالوا: إذا نكث، قال: (الله أكثر) رواه أحمد في المسند 214/17 رقم: 11133، والبخاري في الأدب المفرد ص: 374 رقم: 710، وابن أبي شيبة في المصنف 22/6 رقم: 29170.

- 1 - الونشريسي، المعيار 313/12-314.
- 2 - محمد بن عبد الله بن راشد البكري نسا، القفصي بلدا، ولد بمدينة قفصة، رحل إلى تونس، واستقر فترة بالإسكندرية، ودرس على ناصر الدين الأبياري تلميذ ابن الحاجب، له شرح على ابن الحاجب الفرعي، توفي سنة: 736هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 392.
- 3 - محمد بن عمران بن موسى بن عبد العزيز بن الحسيني، أبو محمد، يعرف بالشريف الكركي، شرف الدين، الإمام العلامة المتفنن ذو العلوم المالكية والشافعية بالديار المصرية والشامية في وقته، توفي بمصر سنة: 689هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب 326/2.
- 4 - محمّد بن محمّد بن أحمد القرشي المقرّي (بفتح الميم وتشديد القاف المفتوحة) التلمساني، أبو عبد الله، وصل إلى الاجتهاد المذهبي، ودرجة التخيير والتزييف بين الأقوال، وعوارفه معروفة عند الفقهاء مشهورة بين العلماء، وهو جد أبي العباس المقرّي وقد أفرد له كلاماً طويلاً في نفع الطيب، توفي سنة: 759هـ. ينظر: المقرّي، نفع الطيب 204/5-205، والتنبكي، نيل الابتهاج ص: 420.
- 5 - سورة المائدة، الآية: 31.
- 6 - يقول أبو العباس المقرّي الحفيد في نفع الطيب -نقلاً عن جده أبي عبد الله المقرّي المعترض هنا في محاضراته-: "الإرادة تطلق على المحبة، وعلى قصد أحد الجائزين بالتخصيص، وكل واحد من المعنيين يوجد بدون الآخر، أما الأول فكقوله: تريد النفس أن تُعطى منها (البيت)، وهو ظاهر، وأما الثاني: فكقصد المتوعّد بالإهلاك إلى أمر عبده الذي أمره بأمرٍ لِيَنْظُرَ امتثاله، ولِدِقَّةِ الفرق بينهما ضلّ المعتزلة في أمرهما فقالوا: إن الله عز وجل لا يريد المعاصي، لأنه لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر" 308/5، وينظر: أبو عبد الله المقرّي، قواعد الفقه ص: 538، والونشريسي، المعيار 265/11، ولم أقف على كتاب المحاضرات للمقرّي الجد.
- 7 - ينظر: ابن حجر الهيتمي، الإعلام بقواطع الإسلام ص: 134.
- 8 - قد لا يصح الونشريسي بأسماء المجيبين، وينسب الإجابة إلى علماء قطر إسلامي معين، كقوله: بعض الفاسيين، بعض المصريين، بعض الإفريقيين: وهنا يقصد بهم بعض علماء تونس.

يُجلس معهم وهي طريقة لزجر العاصين ومنهج دعوي لرد ضلال المدعوين، وأن هذا القول كفر لأنه اعتقاد بخلاف القرآن، ويدكرون، فإن تبادوا يعاملون معاملة المرتدين⁽¹⁾.

ثانياً: المكفرات من الأفعال

1. تكفير أهل البدع:

نقل الونشريسي نصاً طويلاً لعيسى بن سهل من كتابه ديوان الأحكام الكبرى، وكان آخر ما ختم به كتابه، يتكلم عن أهل البدع متى يكفرون ببدعتهم؟، وملخص الكلام: توقف الأصيلي⁽²⁾ في تكفيرهم وقال بأن تكفيرهم هو طريقة إخوانهم الخوارج، وكذلك ابن عتاب⁽³⁾ شيخ ابن سهل كان يكره أن يخوض في الكلام عنهم ولا يرى التكفير الصّراح لهم، ولكن ابن سهل قد فصل فيهم وبين أنهم عنده على صنفين وأن البدع من حيث تعلقها بتكفير فاعلها نوعان:

الأول:

"كفر صراح لا خفاء فيهما وضلال لائح لا ستر يخفيه، كقول بعض الرافضة لعنهم الله إن علياً عليه السلام إله من دون الله تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً"⁽⁴⁾، "والقائل به كعابد وثن كافر مفتر على الله عز وجل محلد في النار، لا يريح رائحة الجنة أبداً"⁽⁵⁾.

الثاني:

"من البدع ضلال وزيف على الحق وعدول على السنة والجماعة. لا يطلق عليه كفر ولا على معتقده كافر"⁽⁶⁾.

وضرب لذلك أمثلة كالمرجئة والجهمية والقدرية، وبعض طوائف الشيعة.

2. استباحة مخالطة النساء مع المعرفة بجرمة ذلك:

جاء من ضمن أجوبة أجاب عنها راشد بن أبي راشد الوليدي يبين فيها أحكام اختلاط الرجال بالنساء، من غير أن يورد الونشريسي نص الأسئلة التي رفعت له، أتى الوليدي على قضية في التكفير وهي من استباح مخالطة النساء مع علمه بالحرمة، قال الفقيه راشد الوليدي

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 166/11.

2 - عبد الله بن إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن جعفر الأصيلي، أبو محمد، محدّث وحافظ وفقه مالكي مغربي، ولي القضاء بسرقسطة والشورى بقرطبة، دخل القيروان ومصر وسمع وحدث بهما، أخذ عنه أبو عمران الفاسي، توفي سنة: 392هـ. ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك 135/7، وابن فرحون، الديباج المذهب 433/1.

3 - عبد الرحمن بن محمد بن عتاب بن محسن، أبو محمد، من أهل قرطبة، مشارك بالقراءات والتفسير واللغة والتصوف، توفي سنة: 520هـ. ينظر: ابن بشكوال، الصلة ص: 332، وابن فرحون، الديباج المذهب 479/1.

4 - الونشريسي، المعيار 340/2.

5 - المصدر نفسه.

6 - المصدر نفسه.

ما نصه: "وكذلك يجب نهيهم عن اجتماعهم مع الرجال اجتماع ملاصقة؛ لأن ذلك كله حرام، فيجب عليك بيان ذلك لمن غلب على ظنك أنه يجهل ذلك، كما يجب تعليم ذلك لمن لا علم له بذلك، كمن كان حديث العهد بالإسلام، وأما من غلب على ظنك أنه يعلم ذلك ويستبيحه فهذا كافر يجب جهاده إن قدرت بيدك أو بلسانك، فإن لم تقدر فبقلبك، وأما من يعتقد تحريم ذلك ويفعله فهو عاصٍ وأمره إلى الله إن لم يتب من ذلك، وتغيير ذلك عليه مما يختص بالحاكم"⁽¹⁾.

ولا يخفى الجانب الدعوي في كلام ابن أبي راشد في الاحتساب على المستبيح لمخالطة النساء، وكيف يتعامل معه الداعية بمراتب الإنكار الثلاثة.

3. كفر السّاحر:

سئل القَبَّاب عمَّن يشتغل بضرب الخطِّ والكهانة وغيرها، فكان من جوابه تعريض لحكم السّحرة وأنهم اختلفوا في تكفيرهم⁽²⁾، ومذهب المالكية في الرواية عن الإمام مالك أنه كافر يقتل كفراً⁽³⁾، وهذا الحكم من حيث العموم ولكن من حيث التفصيل في كل حادثة على حدة فقد أشار القرافي إلى عسر ذلك وكان ممن يرى بالتوقف، قال القرافي: "أطلق المالكية وجماعة معهم الكفر على السّاحر، وأن السحر كفر، ولا شك أن هذا قريب من حيث الجملة غير أنه عند الفتيا في جزئيات الوقائع يقع فيه الغلط العظيم المؤدّي إلى هلاك المفتي"⁽⁴⁾، وسبب ذلك في نظر القرافي أن السحرة يفعلون أشياء تأبى قواعد الشرع تكفيرهم بها من الخواص وكتب آيات من القرآن وشبه ذلك، وقد فصل رحمه الله في كتابه الفروق كثيرا وأطال البيان.

4. وجوه تكفير جماعة من جزناية من بقايا دولة الموحدين:

وسئل فقيه تازي ومفتيها الفقيه أبو عبد الله محمد بن عبد المؤمن⁽⁵⁾ عن طائفة جزناية من أعمال تازة في المغرب الأقصى، وهي طائفة من أتباع ابن تومرت، يؤمنون بمهديته، ويرون كفر من لم يؤمن بأنه المهدي ولم يفضل على أبي بكر الصديق، وفارقوا المسلمين ولا يأكلون ذبائحهم، ويكفرون عامتهم، ولا يصلون خلفهم، ويؤمنون بأبواب من التوحيد يكفرون من لم يتعلمها، ولهم أفعال أخرى دون الكفر، فأجاب ابن عبد المؤمن عن حالهم، ولخص في آخر جوابه وجوه تكفيرهم، وهي عامة تجري على كل من وافق فعلهم من الأدميين، وهي:

○ أحدها: أنهم يكفرون أهل الإسلام، ولا يأكلون ذبائحهم، ولا يصلون خلفهم، وقد قال القاضي أبو بكر بن العربي: "من كفرنا كفرناه"⁽⁶⁾، فهم كفار على ما قاله.

1 - المصدر نفسه 228/11.

2 - ينظر: المصدر نفسه 55/12.

3 - ينظر: ابن أبي زيد، النوادر والزيادات 532/14، وابن عرفة، المختصر الفقهي 181/10.

4 - الفروق 135/4.

5 - محمد بن عبد المؤمن، أبو عبد الله، من فقهاء فاس في طبقة موسى العبدوسي، نقل عنه في المعيار، يقول التنبكتي: "ولم أقف له على ترجمة"، وهو ليس محمد بن عبد المؤمن الجزائري. ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 456.

6 - الونشريسي، المعيار 460/2.

- ثانيها: أنهم يفضلون مهديهم ابن تومرت على اثنين من الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وقد انعقد الإجماع من المسلمين على أن أفضل الناس بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر، ثم تعارضت الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهما فهؤلاء خرقوا الإجماع، ومن خرق الإجماع فهو كافر، يستتاب، فإن تاب وإلا قتل.
- ثالثها: أنهم ينكرون الصفات فيما حكي عنهم.
- رابعها: تحريفهم الأحاديث الواردة في المهدي وقلبوها على ابن تومرت⁽¹⁾.



من الإضاعات الدعوية حول قضايا الكفر والتكفير في المعيار:

1. يرى الباحث أن مسألة التكفير في النوازل لم تكن ذات حضور كبير بين النوازل من حيث الكم، ولكن كان لها بُعد اجتماعي وحضور الرأي الفقهي عند نزول النوازل في المجتمع، يظهر من خلال ألفاظ الأسئلة، واستهجان الفقهاء في أجوبتهم، وكثرة ترديد النازلة الواحدة بين فقهاء عصر النازلة وتعدد أجوبتهم.
2. لم يستوعب الباحث كل المسائل في التكفير بل أتى بنماذج فقط، وأثر أن يفرقها على الباحث؛ ليستوعب فكرة القضايا كلاً في مبحثها، ويهرب من تكرار المسائل، فلم يأت بمسائل الأدب مع النبي صلى الله عليه وسلم وما فيها من قوة العلماء وتساهلهم في قبول شهادة المجروح إذا كان شهادة في حق من استنقص النبي الأعظم صلى الله عليه وسلم، وقضايا الزنادقة الذين طالتهم أقلام العلماء بالتكفير وإباحة الدم، وقضايا أخرى تبحت في محلها.
3. التكفير حكم شرعي وهو حق لله تعالى، فلم يكفر العلماء إلا من ظهرت عليه أمارات الكفر التي نقلتها لنا الشريعة في طيات الكتاب والسنة وإجماع المسلمين.
4. الأصل في المسلم العدالة، سواء كان من الدعاة أو من المدعويين، بخلاف ما ذهب إليه مالك من الأصل الجرح حتى تثبت العدالة، والتكفير طارئ على المسلم الأصلي الذي عاش بين المسلمين وشهدوا له بالنطق بالشهادتين، وهو إثبات حكم الإسلام للمعنيين⁽²⁾، فلا يحل للمسلم أن يكفر أخاه تكفيراً عينياً حتى يكون كفره صراحاً لا يختلف فيه أحد من المسلمين متيقناً لديه، فكل من ثبت له عقد الإسلام بإجماع من حضره من المسلمين سواء بالشهادتين أو ما يقوم مقامهما فلا يرتفع عنه حكم الإسلام إلا بإجماعهم، والمقصود هنا العلماء أهل التخصص وليس العوام؛ إذ العوام لا يتكلمون

1 - ينظر: المصدر نفسه.

2 - ينظر: حاتم بن عارف العوني، تكفير أهل الشهادتين: موانعه ومناطاته ص: 11.

في التكفير والتفسيق، بل يسألون أهل العلم، وهذا أمر نبه عليه ابن عبد البر المالكي وأشرنا إليه سابقا.

5. يجب على الداعية أن يعلم كما أن للإيمان درجات وشعبا فإن للكفر دركات وشعبا⁽¹⁾، فكل معصية وكبيرة لها نصيب من الكفر اللغوي وهو كفر النعمة والجحود لا الاصطلاحي المخرج من الملة، فلا يستعجل في إطلاق الأحكام التكفيرية على الصادر عنه الفعل كي لا ينزل في مهاوي الخوارج، ولا يسلم لأهل المعاصي معاصيهم فيسقط في حضيض المرجئة، وليراعي مناسبات التكفير وضوابطه، ولتكن نظرتهم ممزوجة بالرحمة، والعناية بأمة النبي ﷺ.

1 - ينظر: ابن القيم، كتاب الصلاة ص: 85-86.



المبحث الرابع:
بعض القضايا المتعلقة بالإلهيات

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الصفات الإلهية.

المطلب الثاني: الأدب مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

المطلب الثالث: الأسماء الحسنى.



المطلب الأول: الصفات الإلهية

① وجوب الإيمان بالصفات الإلهية وسبيله:

من أعظم المباحث التي يجب على الداعية أن يعلمها جملةً، وأن يتحقق بالإيمان بها تفصيلاً - بقدر جهده-: معرفة الصفات الإلهية التي وصف الله ﷻ بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ، فباب الصفات له شأنه في علم التوحيد وقد وصفه ابن الأمير بأنه "الركن الأعظم في هذا الفن المشتمل على أسرار التوحيد"⁽¹⁾، وهو ينطلق من قاعدة جامعة مجملة: (أن الله تعالى متصف بكل صفات الكمال ومنزه عن كل صفات النقصان)؛ إذ إن ألوهيته سبحانه وتعالى تستلزم اتصافه بالكمال المطلق⁽²⁾، فمتى اعتقد ذلك تحقق فيه أثر الإيمان بلا شك، فيكون مطمئن القلب سليم الاعتقاد.

وأهمية معرفة الصفات الإلهية للمسلم -داعياً ومدعواً- يتمثل في إقدار الله سبحانه وتعالى حق قدره، وعدم الإخلال بما يجب أن يتصف به الإله العظيم، فالداعية المسلم يلزم عليه أن يكون معتقداً اعتقاداً جازماً بالدليل صفت الحق سبحانه وتعالى التي اتفق عليها أهل السنة، وأن يكون عالماً بالدليل العقلي والنقلي المثبت لتلك الصفات، وأن يخرج من ربة التقليد إلى المعرفة التامة بالنظر المفضي إلى ذلك، فمتى ما يكون كذلك فإنه لا يقع في الشكوك ولا تؤثر فيه الشبهات المثارة حول تلك الصفات سواء من الفرق الإسلامية أو من غير المسلمين.

وأما المدعو فمراتبه كثيرة، ولعل أدها العامي الذي بين الغزالي طريقة تلقيه تلك العقائد بما يوصله إلى الاعتقاد الجازم واليقين، فأول الابتداء أن يتعلم في الصبا ويلقن العقائد ليحفظها حفظاً ثم لا يزال ينكشف له معناها في كبره شيئاً فشيئاً، وليس الطريق فيمن ليس من أهل العلم والطلب أن يتعلم صنعة الكلام والجدل، بل يشتغل بالقرآن وتفسيره، وقراءة الحديث ومعانيه، ويشغل بوظائف العبادات، فلا يزال بذلك يزداد رسوخاً في الاعتقاد بما يقرع سمعه من القرآن والحديث ويزداد خشوعاً واستكانة بما يسري إليه من مشاهدة الصالحين والدعاة والعلماء ومجالستهم⁽³⁾.

ومن تعاطي الدعاة والمدعوين للصفات الإلهية بمناقشتها والنظر في الاعتقادات الحاصلة فيها وحوها: هو ما تناثر في كتب النوازل من قضايا الصفات تبين أهميتها وتسطر القواعد الأساسية في الاعتقاد بها، ونفي الشبه والخطأ الواقع من المدعوين سواء كانوا طلبة أو عواماً سائلين، أو الواقع من الدعاة سواء كانوا مدرسين، أو فقهاء خائضين في غير مجالهم، أو علماء يجب بعضهم على بعض، وطبيعة تلك المناقشات طبيعة كلامية محضة، إلا ما قد يقع من بعض المتصوفة الذين يكون كلامهم ذوقياً وعظيماً يحمل المدعو للتبصر في روح اعتقاده في

1 - الكامل في أصول الدين 223/1.

2 - ينظر: محمد سعيد البوطي، كبرى اليقينيات الكونية ص: 108.

3 - ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين 343/1.

الصفات الإلهية، وهي ليست كثيرة مقارنة بالطبيعة الكلامية في كتب النوازل عموماً، أما المعيار فلم ترد إلا نازلة واحدة حول صفات الله ذات طابع وعظي أجاب عنها ابن عبّاد الرندي وهو إمام الصوفية في القطر المغاربي في عصره.

وسيعرض الباحث من خلال النوازل في المعيار القواعد المهمة التي نبه عليها المجيبون من العلماء، ويناقش الأسئلة والأجوبة بشيء من الاختصار نظراً للطبيعة الكلامية التي طغت على الأجوبة كما أشرنا وصعوبتها، ولمس مواطن الدعوة فيها حسب الجهد.

② صفة السمع والبصر:

من الصفات الواجبة في حقه سبحانه صفة السمع والبصر التي جاء إثباتها في القرآن والسنة، وهي من صفات المعاني السبع التي قال بها أهل السنة الأشاعرة، وهما صفتا كمال الله تعالى، فلا يتصف الباري بصددهما من صفات النقص وهما: البكم والعمى، إذ الأخيرتان من الصفات المستحيلة في حق الله، قال تعالى: ﴿يَأْتِيَتْ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾⁽¹⁾ وقال سبحانه: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾⁽²⁾، وغيرها من الآيات المثبتة لهما⁽³⁾.

والسمع: صفة أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمسموعات أو بالموجودات فتدرك إدراكاً تاماً لا طريق التخيل والتوهم، ولا على طريق تأثر حاسة، ولا وصول هواء كما في سمع الحوادث المخلوقة، **وبصر ربنا سبحانه وتعالى:** صفة أزلية تتعلق بالمبصرات أو بالموجودات فتدرك إدراكاً تاماً لا على سبيل التخيل أو التوهم، ولا على طريق تأثر حاسة ووصول شعاع كما في بصر المخلوقين، والمقصود بالمبصرات هي الألوان والأشكال والأضواء⁽⁴⁾.

ومعنى التعلق في التعريفين: اقتضاء الصفة أمراً زائداً على قيامها بالذات⁽⁵⁾، فهو عبارة عن نسبة عدمية لا وجود لها في خارج الذهن بين الصفة ومتعلقاتها، كإقتضاء العلم معلوماً ينكشف به، وكإقتضاء البصر مُبصراً، والسمع مسموعاً وهكذا بقية الصفات السبع⁽⁶⁾ إلا الحياة فلا تعلق لها بغير ذات الله تعالى.

1 - سورة مريم، الآية: 42.

2 - سورة طه، الآية: 45.

3 - ينظر: فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين ص: 239.

4 - ينظر: اللقاني، هداية المرید لجوهرة التوحيد 395/1-397.

5 - ينظر: الدردير، شرح الخريدة البهية (مجموع الحواشي السننية) 468/1.

6 - مما انتهجه علماء الأشاعرة في مؤلفاتهم جعل الصفات الكبرى الواجبة لله تعالى 13 صفة، تندرج تحتها كل صفات الكمال، ويكتفى بما عدا سواها من الجزئيات الكثيرة، وهي منقسمة إلى أربعة أقسام: نفسية وسلبية ومعانٍ، وأما الماتريدية فيرون أن هناك قسماً آخر سموه الصفات المعنوية.

• الصفة النفسية: الوجود (ليس لها تعلق زائد عن الذات).

• الصفات السلبية الخمس: القدم، البقاء، القيام بالنفس، المخالفة للحوادث، الوجدانية (ليس لها تعلق زائد عن الذات، وهي اعتبارية تسلب أضدادها).

وتنقسم تعلقات صفات المعاني باعتبار أقسام الحكم العقلي⁽¹⁾ إلى ثلاثة أقسام: قسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي، أي: بالواجب والمستحيل والممكن، وينحصر في صفتين هما (العلم والكلام). فتعلق العلم بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات تعلق انكشاف، وتعلق الكلام بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات تعلق دلالة وإخبار، وقسم مجاله جميع الجائزات على وجه الحصر والخصوص، ويختص بصفتي (القدرة والإرادة)، والقدرة والإرادة تتعلقان بجميع الممكنات مما سوى الله تعالى ولا يشذ ممكن عنهما، وقسم مناطه جميع الموجودات واجبة أو جائزة، وهما صفتنا (السمع والبصر)، وهما تتعلقان بكل موجود تعلق إحاطة وانكشاف.

ويجب على كل مكلف أن يعتقد تعلقات الصفات وآثارها الكونية؛ لأن الجهل بها جهل بما يتوقف عليه صنع العالم، ويكون الله تعالى مختاراً، وكذلك جهل بما يليق بالله تعالى من أصول الصفات⁽²⁾.

والنازلة⁽³⁾ التي بين أيدينا حاصلة في حلقة علم لأحد المدرّسين في مدارس مدينة مازونة، حيث قال المدرس: "إن الله تعالى رأى أشخاصنا قبل وجودنا، وسمع أصواتنا في الأزل ونحن عين العدم"⁽⁴⁾.

• صفات المعاني السبع: القدرة، الإرادة، العلم، الحياة، السمع، البصر، الكلام، وهذه الصفات السبع متعلقة بمتعلقات -بفتح اللام- زائدة عن الذات الإلهية إلا صفة الحياة فلا تعلق لها.

ينظر: نور الدين أبو عذبة، نتائج أفكار الثقات فيما للصفات من تعلقات ص: 6 وما بعدها، وأبو يحيى زكريا بن يحيى الشريف، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية ص: 205، والبوطي، كبرى اليقينيات الكونية ص: 111 وما بعدها.

1 - الحكم العقلي: هو إثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرار أو وضع واضح. وينقسم إلى:

- حكم عقلي واجب: ما لا يتصور في العقل عدمه.
- حكم عقلي مستحيل: ما لا يتصور في العقل وجوده.
- حكم عقلي جائز: ما يصح في العقل وجوده وعدمه.

ينظر: محمد بن يوسف السنوسي، شرح المقدمات ص: 138 وما بعدها.

2 - ينظر: سعيد فودة، حاشية شرح الخريدة ص: 149.

3 - بسبب طبيعة النازلة: أورد الباحث هذه المفاهيم حتى يستطيع الشروع في النازلة المقصودة على بينة.

4 - الونشريسي، المعيار 345/12.

وهذا القول عند الصوفية أثبتته ابن عربي الحاتمي في عدة مواطن من كتبه، قال رَحِمَهُ اللهُ: "فصل: في أن الله يرى الأشياء وهي معدومة العين، لا يخفى على من اطلع على ما قدمناه في هذه المقدمة -أي من كتابه- أن الله تعالى يبصر الأشياء وهي معدومة العين لا قدم لها في الوجود العلمي ولا العيني، كما أنه يعلمها وهي على حالها في عدمها ما ثبتت رائحة في الوجودين أصلاً"، قال بعدها: "وليس الوجود بشرط للرؤية كما ذهب إليه بعض الناس، ... إن الممكنات وإن كانت لا تتناهى وهي معدومة فإنها مشهودة للحق من كونه يرى، فإننا لا نعلل الرؤية بالوجود، وإنما نعلل الرؤية للأشياء بكون المرئي مستعداً لقبول تعلق الرؤية به، سواء كان معدوماً لنفسه أو موجوداً، فكل ممكن مستعد للرؤية، فالممكنات وإن لم تتناهى فهي مرئية لله تعالى، لا من حيث نسبة العلم، بل من حيث نسبة أخرى تسمى رؤية" الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من أنوار ص: 39.

فاعترض عليه بعض الطلبة بأن السمع والبصر لا يتعلقان إلا بوجود، ولا موجود في الأزل إلا الله، فأصرّ المدرس على قوله، ويبدو أن المسألة قد اتّسع المناقشون لها، وتعدّت حدود المدينة فوصلت إلى تلمسان والقيروان، فأجاب عنها من تلمسان الفقيهان: سعيد العقباني وابن مرزوق الحفيد، ومن القيروان أجاب عنها الفقيه عيسى الغبريني، بل هناك من ناصر المدرس في قوله وكتب أجوبة تؤيده⁽¹⁾.

وملخص الأجوبة: أن الله سبحانه وتعالى يرى ببصر قديم، ويسمع بسمع قديم، وهما صفتان لهما تعلق بالموجودات، لا بالمعدومات، أي أن آثار هذه الصفات تظهر في الموجودات، فمتى كانت الموجودات كان تعلق السمع والبصر بهما، لأن العقلاء متفقون على استحالة رؤية المعدوم سوى السالمية⁽²⁾ جوزوا رؤيته⁽³⁾، وقد نص الجويني في باب رؤية الله تعالى أن الإدراك لا يتعلق إلا بالموجود، وأنّ لازم قول فرقة من المعتزلة اسمها البهشمية: أن الرؤية تتعلق بالمعدوم وقد نفى الجويني ذلك بقوله: "وما ذكروه في نهاية من التناقض"⁽⁴⁾.

وكون عدم وجود المتعلّق المبصر أو المسموع لا ينفي عن الله تعالى صفة البصر ولا صفة السمع؛ فالسمع والبصر صفتان مستعدتان لإدراك المسموعات والمبصرات عند وجودها، فالتغير يقع في المسموع والمبصر لا في السمع والبصر⁽⁵⁾، بمعنى أنه إذا وجد المتعلّق به تعلّق به هذا الإدراك بإدراك متجدد لكلّ موجود، ويستحيل تعلق الرؤية بنا أزلا لانعدام الوجود الذي هو شرط في إدراك الرؤية إلا على القول بقدم العالم، وهو مذهب يكفر قائله، أو القول بكون المعدوم موجودا وهو محال على الله تعالى كما عبّر الغبريني⁽⁶⁾.

وملخص القول كما يبين ابن مرزوق: أن التعلق على قسمين: عقلي، وخارجي. فاللازم في الأزل هو التعلّق العقليّ، ثمّ بعد وجود المتعلقات يكون التعلق الخارجي⁽⁷⁾، والتعلق العقلي على تقدير الوجود وليس على الحقيقة حتى لا يلزم القول بقدم العالم كما أسلفنا، أي إذا وجد المسموع والمبصر تعلق بهما سمع الله وبصره، وهو ما أجاب به الأئمة في ردهم على المعتزلة في مسألة قدم كلام الله تعالى، في تعلق الأمر والنهي والخبر في الأزل مع انعدام المكلفين،

- 1 - قال ابن مرزوق من ضمن جوابه: "وأما قول من نصره... المعيار 351/12، وهذه الجملة دالة على اختلاف آراء من كتب حول القضية، واقتصر الونشريسي على قول من نفى كلام المدرس؛ لأنه الحق كما بينوه بالأدلة والنقولات.
- 2 - السالمية: تنسب هذه الطائفة إلى رجل وابنه، أما الرجل فهو: محمد بن أحمد بن سالم البصري المتوفى عام 297هـ، وأما الابن فهو: أحمد بن محمد بن أحمد بن سالم المتوفى عام 360هـ، وكانوا يجمعون بين كلام أهل السنة، وكلام المعتزلة مع ميل إلى التشبيه، ونزعة صوفية، ومن أشهر المنتسبين إلى هذه الطائفة: أبو طالب المكي صاحب قوت القلوب المتوفى سنة 386هـ، وتأثر بها كثير من أعلام التصوف في العالم الإسلامي، ينظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي 294/1.
- 3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 348/12، والآمدي، أبحاث الأفكار 484/1.
- 4 - الإرشاد ص: 177.
- 5 - ينظر: الونشريسي، المعيار 348/12، وفخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين ص: 243.
- 6 - ينظر: الونشريسي، المعيار 352/12.
- 7 - قال ابن مرزوق: "وهذا هو الجواب الصحيح عندي عن السؤال المذكور" المعيار 349/12.

فقالوا بالتعلق العقلي على تقدير الوجود، فإذا وُجد المكلفون فيما لا يزال فهم مأمورون بكذا ومنهيون عن كذا ومخبرون بكذا⁽¹⁾.

وهذه المسألة الدقيقة التي كانت في حلقات الدرس المازوني حفظت لنا تعليقات مهمة من علماء تلمسان والقيروان، الذين نبهوا على أن هذا العلم لا يؤخذ من الكتب بل بالتلقي، وسنتطرق لهذا التنبيه في مبحث خاص بالكتب والأخذ منها من الفصل الثاني من هذا البحث.

③ صفة الكلام:

الكلام صفة من صفات الله تعالى التي كثر الحديث عنها، وطالت ذيوله جدا، بل إن بعضهم يجعل من أسباب تسمية علم الكلام بهذا الاسم هذه المسألة، وقد اتفق المسلمون من أهل الفرق جميعهم على اتصاف الله تعالى بكونه متكلماً، وأنه تكلم ويتكلم⁽²⁾، ولكنهم اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه اختلافاً كثيراً، فعند أهل الحق كلامه ليس من جنس الأصوات والحروف بل صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة يدلّ عليها بالكتابة أو العبارة أو الإشارة⁽³⁾.

ومما جاء حول ما يلزم الدعاة معرفته من قواعد حول كلام الله تعالى في المعيار: ما قاله ابن مرزوق في دحض مذهب باطل في معرض كلامه عن تعلق الصفات، وهذا القول هو تفسير أحدهم لقولة: "إن الله أخبر في الأزل أنه سميع الأصوات"⁽⁴⁾ واستدل على ذلك بقول الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ﴾⁽⁵⁾ الآية، فبين ابن مرزوق بطلان هذا المذهب حيث إن ظاهر هذه القولة من إخبار الله سُبحانه وتعالى يستوجب أن الذي أخبر به في الأزل هذه الألفاظ من الآية الكريمة، وهو معتقد باطل، "إذ الحروف والأصوات ليست كلام الله، وإنما كلامه

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 349/12 بتصرف في كلام ابن مرزوق.

2 - ينظر: الأمدي، أبحاث الأفكار 353/1.

3 - القرآن غير المخلوق هو كلام الله تعالى النفسي، وبعضهم يطلق عليه القرآن على سبيل الحقيقة وبعضهم على سبيل المجاز، والكلام النفسي دال على جميع معلومات الله تعالى، وهذا غير مساوٍ لمدلول القرآن المنزل على سيدنا محمد ﷺ؛ لأن القرآن المنزل هذا بعض مدلولات كلام الله تعالى النفسي، فنحن عندما نقول كلام الله غير مخلوق أو القرآن كلام الله غير مخلوق نريد به من حيث ما هو مدلول كلام الله بهذا الاعتبار غير مخلوق، لكن اللفظ المنزل المرتب المنظوم المبدوء بالفاتحة والمختوم بالناس هذا قطعاً ينبغي أن يكون محدثاً، وهناك تغاير بين مفهوم القرآن ومفهوم الكلام: فالكلام يوصف بأنه لا ينفد، وأما القرآن فله مبتدأ ومنتهى، ولذلك لا يطلقون قولة: القرآن غير مخلوق؛ بل يقولون: القرآن الذي هو كلام الله غير مخلوق.

وقالت الحشوية غير ذلك حيث ذهبوا إلى أن المسموع من أصوات القراء والمرئي من أسطر الكتاب هو عين كلام الله تعالى، ووصل ببعضهم القول بقدوم الجلدة والغلاف وأنهما أزليان، وشطت المعتزلة وقالت: خالق للكلام على وجه لا يعود إليه منه صفة حقيقية كما لا يعود إليه من خلق الأجسام وغيرها صفة حقيقية، واتفقوا أيضاً على أن كلام الرب سُبحانه وتعالى مركب من الحروف، والأصوات، وأنه محدث مخلوق. ينظر على سبيل المثال: الفتازاني، شرح المقاصد 144/4، والأمدي، أبحاث الأفكار 354/1.

4 - الونشريسي، المعيار 351/12.

5 - سورة المجادلة، الآية: 1.

معناها القائم بذاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، والقرآن يطلق فيراد به القراءة: وهي الحروف والأصوات، ويراد به المقروء: وهو كلام الله الذي هو معنى قائم بذاته وهذا هو القديم، وأما العبارة فحادثة⁽¹⁾.

وفي كلامه بيان لما قرره علماء أهل السنة حول انقسام الكلام إلى قديم، وما دلّ عليه من الكتابة والإشارة والعبارة الحادثة.

وسئل ابن رشد عن أمر الوحي إلى الملائكة حيث تناقش اثنان فقال أحدهما: "إذا أراد الله أمراً ألقاه في نفس الملك فنهض كما أمره الله به، وكذا تلقى جبريل عليه السلام القرآن وغيره مما أنزله ولا يسمع الملك من الله كلاماً ولا لفظاً ولا حرفاً"⁽²⁾، وقال الآخر: "كيف يصنع بقوله ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾"⁽³⁾؟"⁽⁴⁾.

فكان جواب ابن رشد أن كلام الله تعالى وإن لم يكن من جنس كلام البشر إلا أنه يُسمعه لمن أراد من خلقه، وإنكار ذلك كفر⁽⁵⁾، والوحي أساسه ما يتلقاه الأنبياء من الله تعالى لتبليغه كالقرآن الكريم وغيره من الأحكام، وما تتلقاه الملائكة لتبليغه أو لفعله، فهناك وحي يحصل من الله للملائكة، ووحي يحصل من الله للرسول عليهم السلام، وقد يكون لغيرهم ممن أراد جلّ شأنه، فقد أوحى لمريم ولأم موسى ولغيرهم من المخلوقات⁽⁶⁾، وقد أخبر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في القرآن الكريم عن الوحي للملائكة بقوله: ﴿إِذْ يُوجِبُ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ آتِيَهُ مَعَكُمْ﴾⁽⁷⁾، وكذلك في القول الموجه للملائكة المخبر عنه في القرآن بقوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا

1 - الونشريسي، المعيار 351/12.

2 - المصدر نفسه 368/2.

3 - سورة النساء، الآية: 163.

4 - الونشريسي، المعيار 368/2.

5 - ينظر: المصدر نفسه 369/2.

6 - قال القرافي في نص عزيز ينساق مع ما نحن بصدده حول الوحي لغير الأنبياء: "وأما النبوة فكثير من الناس من يعتقد أنها عبارة عن مجرد الوحي من الله تعالى للنبي، وليس كذلك، بل قد يحصل الوحي من الله تعالى لبعض الخلق من غير نبوة، كما كان الوحي يأتي مريم ابنة عمران ... مع أن مريم ليست نبوة على الصحيح".
ثم استشهد رحمه الله بما في صحيح مسلم: (إن الله تعالى بعث ملكاً لرجل على مدرجته، وكان خرج لزيارة أخ له في الله تعالى، وقال له: إن الله تعالى يعلمك أنه يحبك لأخيك في الله تعالى) 1988/4 رقم: 2567، وليس ذلك نبوة.

وضرب مثالا بقوله: "ولو بعث الله تعالى لأحدنا ملكاً يخبره بمذهب مالك في واقعة معينة، أو بضالة ذهب له: لم يكن ذلك نبوة، وإنما النبوة - كما قاله العلماء الربانيون - أن يوحى الله تعالى لبعض خلقه بحكم أنشئ لمسألة، يختص به، كما أوحى الله تعالى لنبيه محمد ﷺ: ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [سورة العلق، الآيتان 1-2]، فهذا تكليف لمحمد يختص به في هذا الوقت، قال العلماء: فهذه نبوة وليست رسالة، فلما أنزل الله تعالى عليه: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَدْيَنِيُّ قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ [سورة المدثر، الآيتان: 1-2] كان هذا رسالة" الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص: 103-104، وينظر: السنوسي، شرح العقيدة الوسطى ص: 146، وسعيد فودة، الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية ص: 439.

7 - سورة الأنفال، الآية: 12.

إِلَّا إِبْلِيسَ⁽¹⁾، وقد اختلفوا في كيفية تلقي الملك من الله الوحي على أقوال وأصححها التوقف فهي من مواقف العقول⁽²⁾، ونقل أبو العباس القرطبي⁽³⁾ في شرحه لحديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عندما سئل النبي ﷺ كيف يأتيك الوحي؟ فقال: (أحيانا يأتيني في مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي)⁽⁴⁾، وهو أن يسمع صوتا شديدا متتابعا يشبه صلصلة الجرس (الناقوس) وهو ما تعلقه العرب في أعناق الإبل لصوته، وعلى هذا النحو تتلقى الملائكة الوحي عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى كَمَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ: (إِذَا قَضَى اللَّهُ الْأَمْرَ فِي السَّمَاءِ، ضَرَبَتِ الْمَلَائِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا حُضْعَانًا لِقَوْلِهِ كَأَنَّهُ سَلْسَلَةٌ عَلَى صَفْوَانَ، فَإِذَا فُرِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا) للذي قال: ﴿الْحَقُّ وَهُوَ الْأَعْلَى الْكَبِيرُ﴾⁽⁵⁾⁽⁶⁾، وهذا التشبيه في الحديث (كأنه سلسلة على صفوان) تشبيهه لخفق أجنحة الملائكة⁽⁷⁾ من عظم ما يقع لهم من الوحي، وقد بَوَّبَ البيهقي في كتابه الأسماء والصفات - عند ذكر هذا الحديث - بابا باسم: "باب ما جاء في إسماع الرب - عز وجل - بعض ملائكته كلامه الذي لم يزل به موصوفا ولا يزال به موصوفا، وتنزيل الملك به إلى من أرسله إليه، وما يكون في أهل السماوات من الفرع عند ذلك"⁽⁸⁾، ثم أتبعه بابا آخر سماه: "باب إسماع الرب جل ثناؤه كلامه من شاء من ملائكته ورسله وعباده"⁽⁹⁾، ولعل ابن رشد توقف كما توقف البيهقي في إثبات إسماع الله لمن شاء من خلقه بالوحي على الكيفية التي أرادها الله تعالى من غير تكييف.

ومما تعرّضت له إحدى نقولات الونشريسي عن ابن الصلاح⁽¹⁰⁾ استشهاد الأخير بنص للغزالي حول كلام الله تعالى حيث بين الغزالي عندما استفتي في كلام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جعل الخوض في أنّ كلامه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى حرف وصوت من البدع، بل كل من يدعو العوام إلى الخوض في هذا فليس من أئمة الدين بل من المضلين، وضرب لذلك مثلا بقوله: "وأمثاله - أي من يدعو

1 - سورة البقرة، الآية: 33.

2 - ينظر: محمد حسين الذهبي، الوحي والقرآن الكريم ص: 10.

3 - ينظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم 171/6-172.

4 - رواه البخاري في صحيحه 6/1 رقم: 2، ومسلم في صحيحه 1816/4 رقم: 2333، ومالك في الموطأ 283/2 رقم: 691، والترمذي في السنن 25/6 رقم: 3634.

5 - سورة سبأ، لآية: 23.

6 - رواه البخاري في صحيحه 122/6 رقم: 4800، وابن ماجه في السنن 69/1 رقم: 194.

7 - قال أبو العباس القرطبي: "هذا تشبيه لأصوات خفق أجنحة الملائكة، فيعني: أنها متتابعة متلاحقة، لا أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يتكلم بصوت، فإن كلامه تعالى ليس بحرف، ولا صوت، كما هو مبرهن عليه في موضعه - أي من كتب علم الكلام -، فإن أراد هذا القائل: أن كلام الله تعالى القائم به صوت يسمع بحاسة الأذن، فهو غلط فاحش، وما هذا اعتقاد أهل الحق، وإن أراد: أن الملائكة تسمع كلام ملك آخر يبلغهم عن الله بصوت: فصحيح، كما تقرر ذلك في حق جبريل، فيما كان يبلغه النبي ﷺ" المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم 171/6.

8 - 504/1

9 - 515/1

10 - ينظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي ص: 156.

الناس للخوض في الكلام- من يدعو الصبيان الذين لا يعرفون السباحة إلى خوض البحر، ومن يدعو الرّمن المُقعد إلى السفر في البراري من غير ركوب"⁽¹⁾.

4 الصفات السمعية وتأويلها:

وهي مسألة لها بعدها الدعوي بين الفرق القديمة والموجودة الآن، وتندرج في مبحث الإلهيات، فضبطوا القواعد العقلية في بيان صفات الأجسام والجواهر والأعراض وبينوا أوصافها، ثم بينوا أن تلك الأوصاف لا تليق بأن يوصف بها الإله العظيم، لأنها تؤدي إلى احتياجه، والاحتياج ينافي الإلهية.

ولم يتفق علماء الإسلام في مسألة التنزيه على ضوابط واحدة خصوصا بين المتكلمين وبين أهل الحديث، فأهل الحديث أو الحنابلة - كما يسمونهم في عصر من العصور - يأخذون بظاهر الآيات والأحاديث دون مراعاة القواطع العقلية ويثبتون الظواهر والمعاني ويفوضون الكيفيات، بينما المتكلمون من أهل السنة بنى علماءهم في باب الإلهيات القواعد على تنزيه الله تعالى من صفات لا تليق به، وجعلوا قواطع العقلية⁽²⁾ التي اتفق عليها العقلاء على أنها لا تليق بأن يوصف بها الإله تعالى أصلا في فهم الصفات، وتعاملوا مع النصّ الموهوم للجسمية والأبعاد على أنه نص ظني الدلالة ولا يقوم بالظني اعتقاد، لأن القواطع العقلية متفق عليها؛ بل هي أصل لإثبات النبوات التي يتفرع عنها صحة النقل، فيلزم إذا من تكذيب العقل تكذيب النقل⁽³⁾، وأما النصوص فلا تردّ بتعطيل ولا نفي، ولكنهم يسلكون معها مسلكين: التّفويض والتّأويل.

والمثبتون للصفّات على ظواهرها من غير مراعاة القواطع العقلية لا يرون أن ذلك نقص لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، بناء على أن الله تعالى وصف بها نفسه فأثبتوها حقيقة من غير كيف، وهذا مبدأ لا يليق بحق الله تعالى الذي لا يوصف بصفات المُحدثات، لذلك عندما تساءل ابن القيم أيكون إنسان مبصر سميع متكلم وله القدرة ولديه الإرادة والحياة أعطاه الله ذلك ولا يكون هو ذاته

1 - المصدر السابق 276/11، والنووي، المجموع شرح المذهب 334/1.

2 - المقصود بما قرره العلماء من نفي ما يكون لازمه التجسيم أو التبعض، فلذلك اتفقوا على أنه تعالى ليس بجسم، بخلاف الكرامية، وكقولهم: ماهية الباري غير مركبة؛ لأن كل مركب مفتقر لأجزائه، وكل مفتقر ممكن أو حادث، وكذلك تخصيصه بالمكان فكل محتص بمكان إن كان بحيث يتميز فيه جانب عن جانب فهو مركب، وكقولهم: إن كان بجهة لزم جواز محاذاته الأجسام ومباينتها الملزومة للحدوث، ومساواة محاذيه منها ونقصه عنه وزيادته يكون تقديرا وتحجما للإله وهو كفر على رأي الجويني في الإرشاد، فلزم بهذه القواطع العقلية أن يحمل اللفظ الذي ظاهره الأجزاء والأبعاد ولوازم الجسدية: كالوجه أو اليد أو القدم أو الأصبع أو المجيء أو النزول أن يتخذوا فيه مذهبين: التّفويض أو التّأويل، وهذه تطول ذيلها في كتب العقيدة، وفي ذلك يقول التفتازاني: "والجواب: أنها - يقصد أخبار الصفات - ظنية سمعية في معارضة قطعيات عقلية، فيقطع بأنها ليست على ظواهرها، ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى... أو تؤوّل تأويلات مناسبة موافقة لما دلّت عليه الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث" شرح المقاصد 50/4. وينظر: ابن عرفة، المختصر الكلامي ص: 723، وسعيد فودة، الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية ص: 346.

3 - ينظر: محمد بن يوسف السنوسي، شرح العقيدة الكبرى ص: 625.

سبحانه متصفاً بذلك؟، بخلاف أكل الإنسان وشربه وحاجة بدنه فهذه لوازم احتياجه، فرد عليه تقي الدين السبكي بقوله: "وتقديسه عن الأعضاء مع إثبات قدمين كيف يجتمعان"⁽¹⁾، وفيه دلالة على عدم نظر من أثبت إلى القواطع العقلية التي في نظره تقديم العقل على النقل، وفي الحقيقة ليس هناك ثبوت للنبوات إلا بالعقول، فالنقل فرع إثبات العقل، وأهل السنة الأشاعرة لم ينفوا الصفات بل آمنوا بكل صفة جاء النص بها؛ ولكن لا يحملونها على حقيقتها التي تؤول إلى أن تجعل من الذات جسماً مركباً، وقد أقرروا بإجماعهم على أنه ليس بجسم، وآمنوا بتلك الصفات عن غير تشبيه ولا تجسيم.

وما جاء في المعيار المعرب من نوازل هو على منهج الأشاعرة في تقرير العقائد، فقد نقل الونشريسي سؤالاً موجهاً للغزالي عن ثلاثة أحاديث توهم التشبيه:

الأول: (إذا كان يوم القيامة يؤتي بالعبد المذنب فيخاصرُه ربه عز وجل محاصرة⁽²⁾) فيقول له: عبدي تذكر كذا وتذكر كذا⁽³⁾.

الثاني: (ويك! أتدري أن الله تعالى عرشه على سماواته هكذا، وأشار بأصابعه مثل القبة عليه، وإنه ليئطّ به أطيّط⁽⁴⁾ الرَّحْل بِالرَّكَب)⁽⁵⁾.

الثالث: (الكبرياء ردائي والعظمة إزاري فمن نازعني في واحد منهما قصمته)⁽⁶⁾.

فبيّن أن لفظ المحاصرة في الحديث الأول -إن صحت- فهي مؤولة كلفظ النزول، والمحاصرة في اللغة: أن يأخذ بيد غيره ويماشيه، وظاهر هذا الوصف محال على الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فتأويله أن يجعل ذكر السبب عبارة عن الثمرة المطلوبة من المحاصرة فإنما يأخذ الإنسان بيد غيره ويماشيه ليخلو به ويناجيه ويفرده عن غيره بما يلقي إليه⁽⁷⁾.

وأما الحديث الثاني: ويكون هذا عبارة عن خضوع العرش تحت قهر القدرة، فإنه قال: ليئط به، ولم يقل: يئط لجلوسه عليه واستقراره عليه.

- 1 - السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل ص: 57.
- 2 - المحاصرة: أن يأخذ الرجل بيد رجل آخر، يتماشيان ويد كل واحد منهما عند خصر صاحبه. ينظر: القاسم بن سلام، غريب الحديث 307/1، والزبيدي، تاج العروس 174/11.
- 3 - رواه الطبراني في الأوسط 194/2 رقم: 1693، والبيهقي في الأسماء والصفات 385/2 رقم: 963، وابن أبي عاصم في السنة 259/1 رقم: 585، ولفظة الترمذي وابن ماجه بالضاد حاضره الله محاضرةً.
- 4 - الأطيّط: صَوْتُ الرَّحْلِ الْجَدِيدِ. ينظر: الزبيدي، تاج العروس 130/19.
- 5 - رواه أبو داود في سننه 232/4 رقم: 4726، رواه ابن أبي عاصم في كتاب السنة 252/1 رقم: 575، والبيهقي في الأسماء والصفات 317/2 رقم: 883.
- 6 - رواه أحمد في المسند 337/12 رقم: 7382، وأبو داود في سننه 59/4 رقم: 4090، وابن ماجه في سننه 1397/2 رقم: 4174.
- 7 - ينظر: الونشريسي، المعيار 19/11-20.

والحديث الثالث بين وجه الاستعارة فيه حيث ما يلبسه الإنسان إما على وجه الحاجة أو على وجه التجمل والتعظيم، فلا يستقيم إن قال: الكبرياء حُقي، فالرداء والإزار فيها من العظمة ما يمسك مجامع القلوب⁽¹⁾.

ومما جاء من هذا الباب في المعيار سؤال عن معنى حديث نبوي لفظه يوهم التشبيه سئل عنه الشاطبي وهو قول النبي ﷺ: (... فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألتني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذته)⁽²⁾، فبين أن في الحديث إشكال جعل الباري سمعا للعبد وبصرا له ويذا ورجلا، ووجه هذا الإشكال من جهتين:

أحدهما: يقتضي كون الباري شبيهاً بالعبد، والتشبيه لا يجوز، لأنه يلزم منه في الباري ما تقتضيه العبودية من لوازم الحدوث، من الجسمية وأشباهها، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

والثانية: أن ذلك يُفهم منه أن الباري بنفسه هو السمع والبصر واليد والرجل، فليزِم أن يكون الشيء الواحد أشياء متعدّدة، وأنّ الباري تعالى سمعٌ وبصرٌ ويدٌ ورجلٌ، وذلك كله محال⁽³⁾.

وبناء على هذا الإشكال قال رحمه الله: "فإذا كان ظاهره الحديث يلزم منه هذه المحالات، مع أنه صحيح، لزم النظر في تأويله"⁽⁴⁾، وأولها على أنها الطاعة التي تمتزج بالعبد حتى تصير سمعه وبصره لأن هذا الكلام إنما يقال فيمن صارت الطاعة لازمة له، حتى كان آلتها أي: الأعضاء هي نفس الطاعة، وهذا سبب في محبة الله له، ورتب ذلك على ثلاثة مقامات أعلاها عبر عنه بقوله: "هو أن العبد قد يزيد في النوافل ... فيغيب عنه العبد بظهور الرب في نفس العبد في سمعه وبصره ويده ورجله، وذلك عبارة عن غيبته في كليته، فكأنه ما ثم إلا الواحد"⁽⁵⁾.

5 القدرة الإلهية وتعلقاتها:

القدرة صفة من صفات الله تعالى يتأتى بها الإيجاد والإعدام، فالإيجاد: إعطاء الأمر الممكن عقلا الوجود بعد العدم، والإعدام: سلب ذلك منه.

والأدلة القرآنية كثيرة على اتّصافه تعالى بالقدرة، قال تعالى:

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ لَإِنَّ اللَّهَ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُمْ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 21/11.

2 - رواه البخاري في صحيحه 105/8 رقم: 6502، والبيهقي في الأسماء والصفات 447/2 رقم: 1029.

3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 124/11.

4 - المصدر نفسه، والشاطبي، فتاوى الشاطبي ص: 179.

5 - الونشريسي، المعيار 125/11.

نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْصُوها لِحَمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ وَقَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾.

وهذه دليل على القدرة الإلهية الموجدة للخلق والمعدمة له، فتعلقت القدرة بالإيجاد بعد الإعدام في قوله :

﴿وَانظُرْ إِلَى الْعِظَمِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْصُوها لِحَمًا﴾.

وقال سبحانه :

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَآمَتُهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢﴾.

وهذه الآية تدل على إثبات قدرة الله تعالى وتعلقها بالإعدام، وأنه تعالى لا يجب عليه شيء من الأمور فلو شاء أن يعدم الخلق دون ثواب أو عقاب لفعل بعدله لكان في حقه جائزاً سبحانه، فالخلق تابع لمحض إرادته ومشئته سبحانه.

والقدرة الإلهية كما يقرر علماء التوحيد متعلقة بالممكنات العقلية، وليست متعلقة بالواجبات والمستحيلات العقلية، والمقصود بالممكن: ما يجوز العقل وجوده وعدمه، كالإنسان والسموات والأرض وكل ما سوى الله تعالى، أما الواجبات فلا تتعلق به القدرة وهو الله تعالى وصفاته، والمستحيلات كذلك ومنها إيجاد إله آخر، أو ولد لله تعالى فهذه مستحيلات عقلا ومنفيات نقلا، فلا يُتصوّر تعلق القدرة بها فتوجدتها.

ومن هذا القبيل حصلت مسألة في المعيار عن القدرة الإلهية وهي سؤال موجه لقاضي الجماعة أبي عبد الله محمد بن عبد السلام: هل يمكن بحسب القدرة أن يخلق الله سبحانه وتعالى أفضل من نبيه محمد ﷺ أم لا؟، فأجاب رحمه الله بأن ذلك ممكن بحسب تعلق القدرة لكنه لم يقع في الوجود أن خلق الله أكرم عليه من النبي ﷺ، فإذا بأحد الفقهاء ينكر عليه ذلك متسرعا في الجواب حتى إنه كتب إلى القاضي: "يا محمد ليت أمك لم تلدك! وليتها إذ ولدتك لم تتعلم! وليتك إذ تعلمت لم تتكلم!"⁽³⁾، وهو تسرع من الفقيه، فرد عليه ابن عبد السلام: "وما للمرابطين والدخول في هذا الفضول؟"⁽⁴⁾، وأجاب غيره بقوله: "والصواب أن يقال: القدرة لا تتعلق إلا بالممكنات، وأما المستحيل فليس بمقدور عليه ولا معجوز عنه، والنبي ﷺ لما خلقه الله سبحانه وتعالى أفضل البشر استحالة أن يكون غيره أفضل"⁽⁵⁾.

1 - سورة البقرة، الآية: 258.

2 - سورة المائدة، الآية: 19.

3 - الونشريسي، المعيار 398/2.

4 - المصدر نفسه.

5 - المصدر نفسه.

وقد صحح الونشريسي نفسه كلام ابن عبد السلام وأدخل المسألة تحت تعلق القدرة بالممكنات، ولكنه تعرض لمسألة ملخصها: أن الأمر قد يكون ممكنا في نفسه فيعرض له أمر يصيره محالا، مثل إيمان أبي جهل ممكن في نفسه لكن لما تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه صار من هذا الوجه محالا، فمثل هذا هل تتعلق به القدرة؟ أو لا تتعلق به لأن العلم القديم يؤذن بأنه محال؟ وهذه مسألة خلاف بين المتكلمين، والأرجح كما قال الونشريسي تعلق القدرة به⁽¹⁾.

6 صفات لا تليق بالله تعالى (التحيز والمكان)⁽²⁾:

جاء في المعيار تنبيهات للعلماء في أجوبتهم على صفات لا تليق بالله سبحانه وتعالى أن يوصف بها؛ لأنها تنافي الكمالات، وتستلزم النقص الذي هو محال في حقه، ومنها: اعتقاد أن الله متحيز في مكان كالسما، وهو خلل اعتقادي في الصفات النفسية لله تعالى، والصفة النفسية للذات الإلهية - كما في اصطلاح العلماء في تقسيم الصفات - هي الوجود، ولكن في الحقيقة من حيث بيان أن الصفة النفسية عموما: الوصف الذي يدل على أي ذات وحدها دون صفة زائدة عليها كما قال الجويني: "صفة النفس: تدل على عين النفس، ولا ترجع إلى صفة زائدة عليها، فالجاهل بما جاهل بالنفس"⁽³⁾، يكون من اعتقد تحيز الله فقد جهل صفة من صفاته النفسية التي تليق به ووصفه بما لا يليق، وهو يختلف عن الإيمان بالاستواء؛ لأن الاستواء الوارد لا يفيد التحيز كما يقول به الحشوية والمشبهة.

وبطلان تحيزه سبحانه حق؛ لقيام الدليل على أنه خالق المكان وأن ما سواه من الموجودات محدث، وقد جابو راشد ابن أبي راشد الوليدي عن نازلة لرجل مصاب بالوساوس من الشيطان فيما يتعلق بالله وصفاته، ومما تعرضه به هذه الوساوس هي مسألة التحيز والمكان والجهة، فأجاب الوليدي بطريقة الفنقلة⁽⁴⁾ التي تستوعب محاصرة تلك الوسوسة وقطع أهم شبهاتها بالدليل العقلي المفضي إلى تنزيه الله عن المكان، ومن جملة ما استدل به بتصرف من الباحث: لو كان في مكان فلا بد للمكان صانع، فإن صنعه غيره فهذا شرك، وإن صنعه هو: فلا بد من أن يكون الصانع مستغنيا عنه ثم صار مستقرا فيه، وهذا يستلزم الحركة في حقه وهذا محال؛ لأنها من صفات المحدثات، فإن قال لم يكن مستغنيا عنه في الأزل يلزم منه أن يتقدم المكان عن الله وجودا بحيث يكون مهيبا له للاستقرار، وكيف يكون ذلك وهو الذي خلق المكان فيبطل قوله، هذا من حيث بطلان افتقاره لمحل، فيصح عندئذ أنه غير متحيز في مكان، إلى آخر ما فصله رحمه الله⁽⁵⁾.

1 - ينظر: المصدر نفسه 399/2.

2 - هذه المسألة كثرت فيها الكتابات والمحاوالت بين فرق المسلمين كل ينطلق من قواعده في التعامل مع النصوص القرآنية الموهمة ظاهرها التحيز أو الاستقرار على العرش، ولا يخفى على طالب علم ذلك.

3 - المصدر نفسه 245/11.

4 - وهي استخدام (فإن قال كذا فقل كذا).

5 - ينظر: الونشريسي، المعيار 269/11-275.

المطلب الثاني: الأدب مع الله سُبحانهُ وتعالى

① سب الله سُبحانهُ وتعالى واستنقاص ذاته العلية:

مسألة سب الله سُبحانهُ وتعالى من المسائل التي تشدّد فيها العلماء كثيرا، حتى إن القاضي عياض قال: "لا خلاف أن سباب الله تعالى من المسلمين كافراً حلال الدم، واختلف في استنابته"⁽¹⁾، ويقول ابن الجلاب: "من سبّ الله سبحانه، أو سبّ النبي ﷺ من مسلم أو كافر قُتل ولم يُستتب"⁽²⁾، ووجهه: أن سباب الله تعالى لما ظهر منه السب بعد إظهار الإسلام أتمناه بأن لسانه لم ينطق به إلا وهو معتقد له فحكم عليه حكم الزنديق، ومن رأى باستنابته فقد جعل هذا السب كالردة إلى دين آخر، والمرتد يستتاب وإلا قتل⁽³⁾، ولم يختلف أهل المدينة في وجوب القتل عليه، ومن وجب عليه القتل فلا توبة له⁽⁴⁾.

وهذا التشديد دلالة على وجوب تعظيم الله تعالى في كل ما يصدر عن المؤمن تجاه خالقه من قول أو فعل أو حتى إشارة، فلا يُقبل منه الهزل أو الجهل في هذا الموطن، خصوصا ما يعتري الناس من أحوال نفسية أو ألفاظ فسقية في مجتمعاتهم تكون لازمة للكفر موقعةً فيه، وما في المعيار من نوازل وأحداث حول هذه القضية ليست بمنأى عن عوارض الناس وأحوالهم في مجتمعاتهم تلك التي كثر فيها الفساد في الأخلاق قولاً وفعلاً ونمت فيها الزندقة في وقت من الأوقات، فأظهر العلماء شدة الشرع في التعامل مع أمثال هؤلاء الفسقة ممن استهان أو فرط في حق الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا.

ومما جاء في المعيار ما أجاب عنه ابن أبي زيد القيرواني حول سباب الله تعالى فقال: "من سبه بما ينسب إليه الأمم الخالية استتيب، ومن سبه بما ينسب الناس بعضهم لبعض قتل بغير استنابة"⁽⁵⁾، وذلك أن الذي يسب الله تعالى بسباب الناس فيما بينهم فهو منتقص لمقام الألوهية قد حطه في أدنى مقامات البشرية، فيقتل من غير استنابة، ومما حصل كذلك حادثة ابن أخي عَجَبَ المعروفة في الأندلس، حيث كانت سببا في عزل القاضي المالكي موسى بن زياد اللخمي⁽⁶⁾، وعَجَبَ هي امرأة كانت حظية⁽⁷⁾ الأمير عبد الرحمن بن الحكم الأموي، أخوها كان معروفا بالتهتك وقبح اللسان، خرج يوما فأخذه المطر فقال: بدأ الخراز يرش جلوده، وهي لفظة فيها

1 - القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ص: 832. وينظر: ابن رشد، البيان والتحصيل 398/16، وابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول 1017/3.

2 - أبو إسحاق بن أبي زكريا التلمساني، تذكرة أولي الألباب في شرح تفریح ابن الجلاب 270/10.

3 - المصدر نفسه 270/10-271.

4 - ينظر: ابن تيمية، الصارم المسلول 1018/2.

5 - الونشريسي، المعيار 363/2.

6 - من قضاة الأندلس كان معاصرا لأبان بن عيسى وعبد الأعلى بن وهب وغيرهما، لم أقف على ترجمته.

7 - الحظية: امرأة تُفضّل على غيرها في المحبة وبالأخص عند أمير أو ملك أو رجل ذي سلطان. ينظر: أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر 520/1.

استنقص للباري تعالى، فسئل عنه فقهاء قرطبة وقتئذ فأجاب ابن حبيب بسفك دمه وقال غيره بالتوقف في دمه وتأديبه ومنهم القاضي موسى بن زياد، فقال ابن حبيب قولته المعروفة: "دمه في عنقي، أيشتّم ربُّ عبدناه ثم لا نتصر له؟ إنا إذاً لعبيد سوء وما نحن له بعبادين" (1) وبكى، ورفع المجلس إلى الأمير فأخذ بقول ابن حبيب وأمر بقتله وصلبه، وعزل القاضي ابن زياد لتهمته بالمداهنة في هذه القضية، ووبخ بقية الفقهاء وسبهم.

② وقوع السب من غير قصد:

وقد يقع السب من غير قصد أو تعمّد تنقّص للذات العليّة بل صدرت هنة أو فلتة شاردة كما عبّر القاضي عياض فإنّ فاعل ذلك يعاقب عليها ويؤدب بقدر مقتضاها، وشنعة معناها، وصورة حال قائلها، وشرح سببها ومقارناتها (2)، وقد جاء في المعيار نازلة أفتى فيها ابن رشد وابن الحاج (3) وهي أن رجلاً تشاجر مع رجل فسبّه وسبّ أبويه، وزاد إلى ذلك، إلى أن قال له: الفعّال الذي خلقتك، وهو في نهاية من الحرج والغضب لما وقع بينه وبين خصمه، فأفتى ابن رشد بالأدب الموجه لأنه لم يقصد سب الله تعالى، وإنما قصد سب خصمه، ولكنه لو قصد سب الله لوجب عليه القتل، وأجاب ابن الحاج بذات الإجابة إلا أنه قدّم قتل الذي يسب الله من أمثال هذا الرجل، إلا أن يُفهم منه عدم قصد السبّ ولا اعتمده وإنما استطرد من سب الرجل، فيمكن درء القتل عنه، وضربه الضرب الوجيع، فابن رشد حمّله على الغضب، وابن الحاج حمّله على عدمه حتى يُتثبت منه (4).

وأما ما جاء في النازلة التي سئل عنها ابن أبي زيد من أن رجلاً لعن رجلاً، ولعن الله فقال: إنما أردت أن ألعن الشيطان فزل لساني، فأفتى ابن أبي زيد بقتل اللاعن، وعدم قبول عذره؛ لأن ابن أبي زيد حكم عليه بظاهر فعله الذي هو كفر وحمله على قول من لا يقبل للسبب لله توبة، وما وقع منه من لعن الله إلا لما يحمله في قلبه من دسياسة قد تحكّم بها قرائن الحال التي لم تظهر لعبد الملك بن حبيب فيما فعله أخوه هارون بن حبيب من قوله بعد شفائه مرض أصابه: لقيت في مرضي هذا ما لم لو قتلْتُ أبا بكر وعمر لم أستوجب هذا كله، وكان هارون هذا ضيق الصدر كثير التبرم، فأفتى أخوه ابن حبيب بعدم قتله لاحتمال كلامه وصرفه إلى التشكي، وقد

1 - الونشريسي، المعيار 362/2، والقاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ص: 867، وأبو الحسن بن عبد الله المالقي، تاريخ قضاة الأندلس ص: 55.

2 - ينظر: القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ص: 868.

3 - محمد بن أحمد بن خلف بن إبراهيم التجيبي ابن الحاج، أبو عبد الله، أحد الفقهاء الفضلاء تفقه بشيوخ بلده قرطبة، وولي قضاء الجماعة بقرطبة مرتين حمد فيهما أثره استعفى من أولاهما ثم أجبر ثانية، واعتمد على فتواه بعد وفاة ابن رشد صاحبه وقتل وهو قاضٍ في صلاة الجمعة سنة: 525هـ. ينظر: القاضي عياض، الغنية ص: 47، ابن بشكوال، الصلّة ص: 550.

4 - ينظر: الونشريسي، المعيار 354/2-355.

رأى بقتله إبراهيم بن حسن بن خالد⁽¹⁾، وأن مضمّن قوله تجوير الله تعالى والتظلم منه، والتعريض فيه كالتصريح⁽²⁾.

3 سب المصحف أو تفضيل غيره عليه:

ومما يلحق بهذا الباب الاستخفاف بالقرآن الكريم وهو كلام الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى*، أو بالمصحف الشريف، أو سبّهما أو جحده ولو لحرف واحد منه، أو التّكذيب به، أو بشيء منه، كلّ ذلك كفر مخرج من الملة، وكذلك من جحد التوراة والإنجيل وكتب الله المنزلة أو كفر بها أو لعنها أو سبها أو استخف بها فهو كافر⁽³⁾.

وقد جاء في المعيار عن رجل لعن صبيا ولعن ما علمه شيخه وقال: إنما أردت سوء الأدب وليس القرآن، فأفتى ابن أبي زيد بتأديبه وقال: "وأما من لعن المصحف فإنه يقتل"⁴، وأورد الونشريسي نازلة وقعت في زمن القاضي ابن القطان في تونس أن رجلا أخرج جزءا من كتاب وقال: هذا جزء من القرآن أو أصحّ، فشهد عليه بذلك واعترف بما نقل عنه عند القاضي فضربت عنقه، ويعلق الونشريسي بأنهم نحووا به إلى أنه تنقيص للقرآن فيرجع إلى التعريض لجناب الله تعالى⁽⁵⁾.

وأورد كذلك في القضية ذاتها نازلةً سئل عنها القابسي عن رجل خاصم يهودياً فحلف له بالتوراة، فلعن الرجل التوراة، فشهد عليه بذلك شاهد، ثم شهد آخر أنه سأله عن القضية فقال إنما لعنت توراة اليهود، ومعلوم أن توراهم محرّفة، ولم يرد إطلاق لعن التوراة التي هي كلام الله المنزل على سيدنا موسى *عَلَيْهِ السَّلَام* فأجاب القابسي بأن الشاهد لا يوجب قتلا، ولو اتّفق الشاهدان على لعن التوراة لضاق التأويل⁽⁶⁾.

1 - إبراهيم بن حسن بن خالد المالكي، أبو إسحاق، كان عالما بالفقه والتفسير، رحل إلى المشرق، ورجع إلى بلده وولى أحكام الشرطة بها. توفي سنة: 249هـ. ينظر: الباباني، هدية العارفين 3/1.

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 361/2.

3 - ينظر: القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ص: 837.

4 - الونشريسي، المعيار 363/2.

5 - ينظر: المصدر نفسه 364/2.

6 - ينظر: المصدر نفسه 362/2-363.

المطلب الثالث: أسماء الله الحسنى

1 معنى "الأسماء الحسنى" وعددها:

قال الإمام اللقاني في الجوهرة:

وعندنا أسماءه العظيمة كذا صفات ذاته: قديمة
فيجب على الإنسان اعتقاد أن أسماء الله تعالى قديمة عظيمة؛ لأنَّ الحقَّ سبحانه قد
امتدحها في مواضع من كتابه بالحسنى وتكرر هذا في أربعة مواضع، هي:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (1).

﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ (2).

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ (3).

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ (4).

والأسماء: جمع اسم والمراد بما دلَّ على ذاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كَاللَّهِ أَوْ ذات متصفة بصفة كالفقادر
والعالم⁽⁵⁾، والألف واللام في كلمة [الأسماء] للعهد بمعنى أنها معهودة موجودة بينها الله في كتابه
وأوحى لنبيه بها في سنته، قال ابن حزم: "والأسماء الحسنى بالألف واللام لا تكون إلا معهودة
ولا معروف في ذلك إلا ما نص الله تعالى عليه وهب الأسماء المذكورة في القرآن والسنة"⁽⁶⁾،
والحسنى في اللغة هي جمع الأحسن وليس الحسن، فحسن جمعه حسان وحسنة، فأسماءه كلها
حسنى أي: أحسن الأسماء، والمعنى: لله الأسماء التي هي أحسن الأسماء وأجلها، لإنبائها عن
أحسن المعاني وأشرفها⁽⁷⁾.

وهي ليست محصورة في التسعة والتسعين بل هي أكثر، فقد عدَّ منها ابن الوزير مما جاء
في الكتاب والسنة غير التي في حديث التسعة والتسعين ما يزيد على الخمسين ومائة، وقال:
"قد ثبت أن أسماء الله تعالى أكثر من المروي بالضرورة والنص"⁽⁸⁾، أما الضرورة: فإن في كتاب
الله أكثر من المروي في الأحاديث وجمعها رحمه الله على قدر استطاعته⁽⁹⁾، والنص هو حديث
النبي ﷺ: (أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من

1 - سورة الأعراف، الآية: 180.

2 - سورة الإسراء، الآية: 109.

3 - سورة طه، الآية: 7.

4 - سورة الحشر، الآية: 24.

5 - ينظر: الصاوي، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص: 211.

6 - المحلى بالآثار 29/1، ومنهم من قال أن الألف واللام للاستغراق.

7 - ينظر: القاسمي، محاسن التأويل 226/5.

8 - إثبات الحق على الخلق ص: 169.

9 - المصدر نفسه ص: 171.

خلقتك أو استأثرت به في علم الغيب عندك⁽¹⁾، ولذلك اختلفت مناهج العلماء ممن أُلّف حولها، فمنهم من اقتصر على العدد المدرج في حديث أبي هريرة الذي ذكر فيه تسعة وتسعين اسما، ومنهم من اقتصر على ما ورد في النصوص، ومنهم من توسع في الاشتقاق من كل صفة وفعل تليق بالله تعالى ويدل الاسم فيها على كمال مطلق⁽²⁾.

② هل الأسماء توقيفية أو اشتقاقية؟

تكمن أهمية معرفة الله تعالى حقَّ المعرفة على مراده في تحقق ما جاء به الشرع من وصف الإله لنفسه، ووصف نبيه له سبحانه، وهذا الوصف لازم في أصل كل ديانة؛ لتتجلى فكرة الإله وتتضح في العقول من خلال نصوص كل دين، وهذه الأوصاف زلت فيها أقدام أتباع الديانات وغيرهم ممن خاض في هذه القضية الضخمة، فمنهم من وصل به فكره إلى أن الله رجل، أو شاب أمرد، أو نور وظلمة، وغير ذلك مما لا يليق، فمنهم من فرط وهم الملاحدة، ومنهم من أفرط حتى وصل إلى التشبيه⁽³⁾، لذلك نجد أن الأسماء والصفات في الإسلام لها أبعادها العقديّة التي تميز هذا الدين عن غيره في قضية الإلهية وأوصافها⁽⁴⁾.

ومن المسائل التي انطوت عليها كتب العقيدة والتفسير إجابة هذا السؤال حول توقيفية الأسماء، حتى لا يقع المسلم في وصف الله تعالى بما لا يليق فينزلق في مزلق أهل الضلال من الأديان السابقة، أو يسلك مسالك أهل البدع من الفرق، وقد نبه الإمام الماتريدي في تفسيره عند قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾⁽⁵⁾ إلى أنه يُحْتَمَلُ أَنَّهُمْ قَدْ ظَنُّوا أَنَّ فِي إثبات عدد الأسماء إيجاب إثبات عدد من الذات، فأخبر أن ليس في إثبات عدد الأسماء إثبات أعداد من الذات فتتعدد الذوات؛ إذ قد يسمّى الشيء الواحد بأسماء مختلفة⁽⁶⁾، ويحتمل أن يكونوا قد وصفوا الله بشيء لا يحسن أن يوصف به من نحو قولهم: يا خالق الخنازير، يا خالق الحبائث، يا إله القردة، ونحوه؛ فأخبر أن ادعوه بالأسماء الحسنى مما ثبت أنه مسمى به، من نحو ما أعطاهم وأنزل في وحيه، وكلا الأمرين لا يليقان بالله تعالى وهما التعدد والوصف القبيح⁽⁷⁾، وكذلك عزا القرطبي إلى العلماء أن الأمر بالدعاء بها قبل معرفتها بأعيانها محال،

1 - رواه أحمد في المسند 341/7 رقم: 4318، والبيهقي في الأسماء والصفات 27/1 رقم: 7.

2 - ينظر: ماجد بن عبد الله آل عبد الجبار، الأسماء الحسنى تصنيفا ومعنى ص: 43.

3 - ينظر: ابن العربي، الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى 217/1-218.

4 - ينظر: لطيفة عبد العزيز المعيوف، أسماء الله الحسنى وصفاته العلى وعرفتها وآثارها ص: 21 (بحث).

5 - سورة الأعراف، الآية: 180.

6 - أورد مقاتل بن سليمان في تفسير الآية المذكورة خبرا وهو "أن رجلا دعا الله في الصلاة ودعا الرَّحْمَنَ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ مشركي مكة وَهُوَ أَبُو جَهْلٍ: أليس يزعم محمد وأصحابه أنهم يعبدون ربا واحدا، فما بال هذا يدعو ربين اثنين،

فأنزل الله: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾" تفسير مقاتل بن سليمان 76/2.

7 - ينظر: أبو منصور الماتريدي، تفسير الماتريدي: تأويلات أهل السنة 98/5.

فوجب تطلبها في نصوص الشرع حتى ندعو بها، وما ذهب إليه الإمام الأشعري وابن فورك⁽¹⁾ والفقهاء والجمهور على أن الأسماء توقيفية، وفسر القابسي أن التوقيف كتاب الله سبحانه وتعالى، وسنة نبيه ﷺ، واتفاق أئمة، وليس للقياس في ذلك مدخل⁽²⁾.

ومما جاء في المعيار سؤال السيوري عن حديث: (إن لله تسعة وتسعين اسما)⁽³⁾ فأجاب:
"لا يسمى إلا ما سمى به نفسه في كتابه، أو اجتمعت الأمة عليه، أو حديث متواتر ولم يأت من طريق الأحاد"⁽⁴⁾.

وسئل بعض الأندلسيين - ولم يصرح الونشريسي باسمه -: هل يا حنان يا منان زائدة على التسعة والتسعين؟ فقد أوردها غير واحد من العلماء، فأجاب على نحو الإجابة الأولى من تقرير القاعدة في التوقيف، وزاد أن الإمام مالكا كره الدعاء بهما، وقد نقل ابن رشد عن مالك الكراهة وعقب بقوله: "إنما كره الدعاء بذلك للاختلاف الحاصل بين أهل السنة من أئمة المتكلمين في جواز تسمية الله تعالى بـ(سيد) و(حنان)، وما أشبه ذلك من الأسماء التي فيها مدح وتعظيم لله تعالى، ولم تأت في القرآن ولا في السنن المتواترة"⁽⁵⁾، فالإمام مالك وقّاف على السنة لا يخرج عن الوارد، وإلا فإن بعضهم أجازها ومنهم الباقلاني⁽⁶⁾.

3 بيان هل الدهر اسم من أسماء الله؟

جاء في المعيار أجوبة علماء تلمسان في نازلة حول شخص سبّ الدهر، ورمى من حمل حديث سب الدهر على ظاهره بالزندقة، وتجراً وسبّ الدهر كلما نهي عن ذلك، بل إنه كتب قصيدة ينصر فيها قوله جهلا منه⁽⁷⁾، فكان رد العلماء رحمهم الله مطولا حول جرأة هذا الرجل ومعادته الحديث بسوء أدبه، وما يهمننا هنا ما قرره العلماء حول هذا الاسم الذي جاء في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ: (لا يسبّ أحدكم الدهر، فإن الله هو الدهر)⁽⁸⁾ ورواه البخاري في الصحيح بلفظ: (لا تسموا العنب الكرم، ولا تقولوا خيبة الدهر؛ فإن الله هو

1 - محمد بن الحسن بن فورك (ضبطها ابن خلكان والسيوطي وابن العماد وغيرهم بضم الفاء وسكون الواو وفتح الراء، أما الزبيدي فقد ضبطها بضم الفاء وفتحها) الأنصاري الأصبهاني الشافعي الأشعري، أبو بكر، الإمام الجليل والحبر الذي لا يجارى، توفي مسموما سنة 406هـ. ينظر: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية 127/4، وابن خلكان، وفيات الأعيان 272/4.

2 - ينظر: القرطبي، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ص: 7.

3 - رواه البخاري في صحيحه 118/9 رقم: 7392، ومسلم في صحيحه 1269/2 رقم: 3860.

4 - الونشريسي، المعيار 79/2.

5 - البيان والتحصيل 456/1.

6 - ينظر: الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ص: 343، والشريف علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف للإيجي 232/8.

7 - ينظر: الونشريسي، المعيار 347/11 في جواب ابن زكري إشارة إلى أن الرجل كتب قصيدة.

8 - رواه مسلم في صحيحه 1763/4 رقم: 2246، وأحمد في مسنده 110/13 رقم: 7682، 70/15 رقم: 9137.

الدهر)⁽¹⁾، فأجاب الإمام أبو عبد الله السنوسي عن الحديث أنه يؤول حسب ما ترجح عنده، والوجه في ذلك:

أن النبي ﷺ أثبت الدهر له سبحانه على سبيل الحصر من وجهين: المبتدأ والخبر، وضمير الفصل، وكلاهما يفيد الحصر، والحصر هنا إما أن يكون بحسب التسمية بأن يكون الدهر هو الله لا غيره، وإما أن يكون بحسب المعنى الذي بسببه وقع سبهم للدهر، وهو إيقاع حوادث المصائب والمكروه بهم، على ما يعتقدون فيه أنه فاعل الحوادث وموجدها، فبين النبي ﷺ أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هُوَ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ وَالْمَوْجِدُ لْجَمِيعِ الْأُمُورِ الْكَائِنَةِ جَمَلَةً وَتَفْصِيلاً بَلَا وَاسْطَةَ لَا دَهْرَ وَلَا غَيْرَهُ²، والحصر بالمعنى الأول باطل، فالإجماع على تسمية غيره بالدهر وهو الزمان، فبطل حمل الحديث على هذا الحصر تنزيهاً لله تعالى، وتنزيهاً لكلام النبي ﷺ.

ويأتي ابن زكري في جوابه بعد أن نقل إجماع المتكلمين والأصوليين على إطلاق الاسم على الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى إن سُمِّيَ بِهِ نَفْسَهُ أَوْ سَمَّاهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ، وتواتر أو اجتمعت عليه أمته، على مسألة اختلاف في إثبات الأسماء لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وهي أنهم اختلفوا في إثباتها من أخبار الآحاد، "وسبب الخلاف: هل إطلاق الاسم من باب العمل بخبر الواحد وجب على ما تقر في أصول الفقه أو لا؟، فلا تجوز به التسميات وإن وجب له العمل في الفقهيات؟"⁽³⁾، فمن جَوَزَ التسمية بخبر الواحد جَوَزَ إطلاقَ لفظِ الدهر اسماً لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لوروده في حديث النازلة، ومن لم يجوز ذلك فيمنع إطلاق اسم الدهر على الباري سبحانه، وعند ذلك يلزم تأويل الحديث: إما بأن الله هو الآتي بالحوادث لا الدهر، وإما بحذف المضاف أي رب الدهر، أي خالقه ونحو ذلك.

ونبه من أجاب من غير الشيخين على مسألة الدعاء باسم الدهر والتضرع به، وبين أن الجمهور الداهبين إلى المنع يرون الدعاء بهذا الاسم غير سائغ؛ لتأويل الحديث وصرفه عن ظاهره، وأما على القول الآخر فيجوز الدعاء به؛ لأنه اسم من أسماء الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى التي ورد بها ظاهر السنة، ويكون من الأسماء المشتركة بالاشتراك اللفظي، فإن أراد به الباري جل وعلا دعا به كالدعاء بلفظ: سيد، ورب، ونحو ذلك من الأسماء⁽⁴⁾.

1 - 41/8-42 رقم: 6182.

2 - ينظر: الونشريسي، 341/11.

3 - المصدر نفسه 345/11-346.

4 - المصدر نفسه 11/.



المبحث الخامس:
بعض القضايا المتعلقة بالنبوات

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الأنبياء -عليهم السلام-.

المطلب الثاني: تعظيم النبي ﷺ وحقوقه.

المطلب الثالث: أحكام استنقاص النبي الأعظم ﷺ أو شتمه.

المطلب الرابع: الصحابة الكرام رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ.



المطلب الأول: الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

① الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ والمشية:

مما جاء في المعيار مما يتعلق بالأنبياء تفسير آية قرآنية وحديث نبوي حول تعليق الأنبياء على المشية، وهي قوله تعالى: ﴿قَالَ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾⁽¹⁾، حيث إن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يصبر لحديث النبي ﷺ: (يرحم الله موسى، لوددنا لو صبر حتى يقص علينا من أمرهما)⁽²⁾ مع أنه قد نطق بالمشية وعلق عليها أمره، وهذا لا يبعد عما حصل لسليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ إذ قال: (لأطوفن الليلة على مائة امرأة أو تسع وتسعين كلهن يأتي بفارس يجاهد في سبيل الله، فقال له صاحبه: إن شاء الله، فلم يقل: إن شاء الله، فلم يحمل منهنَّ إلا امرأة واحدة جاءت بشقّ رجل، والذي نفسُ محمد بيده لو قال إن شاء الله لجاهدوا في سبيل الله فرسانا أجمعون)⁽³⁾ فلم يستثن عَلَيْهِ السَّلَامُ ولم يقع ما عزم عليه.

وقد نقل أبو عبد الله المقرئ في بيان ذلك كلاما ملخصه أن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يعد بالصبر على ما لم يصبر عليه من: خرق السفينة، وقتل الغلام، وإرشاد ذي الحق إلى حقه؛ لأن ذلك لا يجوز في علمه، فعلم موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ علم التكليف، وعلم الخضر عَلَيْهِ السَّلَامُ علم التوسّم والإلهام، فلم يكن ليعد بالصبر على ما لا يقر عليه في علمه ولا علم له بما عند الخضر عَلَيْهِ السَّلَامُ، وإنما ظنّ أن ذلك مما لم يحط به حُبْرًا من مشاقّ السفر الذي رافقه فيه من مقاساة الجوع والعطش واحتمال وجوه المجاهدة المعتاد جنسها في طلب المعالي، وقد صبر عَلَيْهِ السَّلَامُ على جميع ذلك كما ورد⁽⁴⁾.

وفي هذا التفسير تقرير لقاعدة مهمة في حق الأنبياء -عليهم السلام- وهو التماس العذر الحسن لهم والتأدب معهم بحمل أفعالهم التي ظاهرها مشكل على الوجوه الحسنة، وهو مما يجب على الداعية الالتزام به في كل ما جاء من أخبارهم الصحيحة.

② معنى اللعب في قوله تعالى: ﴿أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَزْتَعِ وَيَلْعَبُ﴾⁽⁵⁾ في حق الأنبياء:

اتفق المحققون من علماء العقيدة وأئمة المسلمين على وجوب عصمة الأنبياء -عليهم السلام- بعد النبوة عن تعمد ارتكاب الكبائر من غير نسيان ولا تأويل، خلافا لبعض الخوارج⁽⁶⁾، وأما ما ليس بكبيرة:

1 - سورة الكهف، الآية: 68.

2 - رواه البخاري في صحيحه 35/1 رقم: 122، ومسلم في صحيحه 1847/4 رقم: 2380، وأحمد في مسنده 45/35 رقم: 21114.

3 - رواه البخاري في صحيحه 22/4 رقم: 2819، ومسلم في صحيحه 1276/3 رقم: 1654، والترمذي في سننه 192/3 رقم: 1532.

4 - ينظر: الونشريسي، المعيار 344-343/12.

5 - سورة يوسف، الآية: 12.

6 - ينظر: سيف الدين الأمدي، أبقارا لأفكار 145-144/4.

فإما أن يكون مما يلحق فاعله بالأراذل والسفلة، والحكم عليه بسببها بالخسّة ودناءة الهمة، وسقوط المروءة فالحكم فيه حكم الكبيرة، وأما ما لا يكون من قبيل ما سبق أي الصغائر التي لا خسة فيها: كالنظرة، أو كلمة سَفَه نادرة في خصام، ونحوه؛ فهذا مما اتفق أكثر أهل السنة الأشاعرة وأكثر المعتزلة على جوازه عمداً أو سهواً، خلافاً للشيعة⁽¹⁾، ومنعها طائفة من الفقهاء وبعض المتكلمين؛ لاختلاف الناس في الصغائر إذ بعضهم يرى أن كل ما عصي الله به كبيرة، ولأنّ الله أمر باتباعهم في أفعالهم فيجب الاقتداء بها عند أكثر العلماء؛ فلو جازت منهم المعصية لكننا مأمورين باتباعهم فيها⁽²⁾.

ومما جاء في المعيار حول هذه القضية الدعوية العقديّة سؤال رفعه أحد قليلي العلم إلى الإمام ابن العربي المالكي يسأل عن الآية الكريمة: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَزْتَعِ وَيَلْعَبُ﴾ فقال في السؤال: "كيف جاز الله أن يخبر عن يوسف وإخوته باللعب وهم أنبياء، واللعب مكروه؟"⁽³⁾ وأسلوب السؤال أثار حفيظة ابن العربيّ فصدّر جوابه بقوله: "إنّ قولك: كيف جاز الله أن يخبر عن إخوة يوسف باللعب؟ كلامٌ جاهلٌ، لم يتدرب بالعلم ولا تأدّب بأداب الدين، وإنما يقال في نحو هذا من المشكلات إذا وقع: ما الحكمة في قول الله كذا؟"⁽⁴⁾، وهذا تنبيه مهمّ في بيان التأدّب مع الله سبحانه وتعالى في صياغة الأسئلة والأجوبة والمكاتبات، فلا يليق بأن يقال: كيف جاز الله؟، فالله يفعل ما يشاء.

ثم أجاب ابن العربيّ فيّ أنّ من قال بأنّ الله سبحانه وتعالى أخبر بأهمّ يلعبون جهل من وجهين: "أحدهما: إنما أخبر عما أخبروا به على أنفسهم وأعلمنا ما قالوه، وذكر لنا ما ذكروا كما ذكروه، الثاني: أتأ لا نعلم أنّهم أنبياء في وقت هذا الخبر"⁽⁵⁾، وليس كل اللعب من المؤاخذات التي يتنزه منها الأنبياء -عليهم السلام-، فقد يلعب الرجل بفرسه أو بأهله بل جاء في حديث جابر بن عبد الله: (فهلأ بكرأ تلعابها وتلاعبك؟)⁽⁶⁾، وما حصل منهم من الاستباق كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ﴾⁽⁷⁾ ليس مأخذاً من اللعب المنقصر للرجل⁽⁸⁾، مع أنّ الأمر كما قرره السنوسي من أنّ المباح الواقع منهم ليس كوقوعه من غيرهم وهو أنّ يقع حسب مقتضى الشهوة؛ بل لعظيم معرفتهم بالله وخوفهم منه، فأهل المراقبة من الأولياء بلغوا من الخوف منه تعالى ما منعهم أن تصدر منهم حركة أو سكون بغير رضاه تعالى، فكيف بأنبيائه؟⁽⁹⁾، هذا على تقدير نبوتهم،

1 - ينظر: المصدر نفسه.

2 - ينظر: محمد بن يوسف السنوسي، شرح العقيدة الكبرى ص: 575. وفخر الدين الرازي، الإشارة في علم الكلام ص: 367.

3 - الونشريسي، المعيار 183/11.

4 - المصدر نفسه.

5 - المصدر نفسه.

6 - رواه البخاري في صحيحه 39/7 رقم: 5247، ومسلم في صحيحه 1087/2 رقم: 1466.

7 - سورة يوسف، الآية: 17.

8 - ينظر: الونشريسي، المعيار 183/11.

9 - ينظر: شرح العقيدة الكبرى ص: 575.

أما إذا علمنا أنّ ما حصل قبل نبوتهم فالأمر يختلف، فالذي ذهب إليه الأشاعرة كإمام الحرمين وطائفة من المعتزلة إلى أنه لا يمتنع عقلا على الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قبل نبوتهم معصية، وجزم اللّقاني بأنّ المحقّقين على منعه وقال: "وهو الحقّ عندي، وإليه أذهب، فعليه أحيا وعليه أموت"⁽¹⁾، ومنهم من توقّف فالعقل لا يمتنع وقوعها ولم يأت نصٌّ قاطع لأحد الوجهين، وعلى جميع الأقوال لا يُختلف أنّهم معصومون عن تكرار الصّغائر لدرجة لحوقها بالكبائر⁽²⁾.

والناظر في هذه المسألة يجدها تخدم علم الدعوة من حيث التأدب مع الأنبياء في كل أحوالهم وأطوار حياتهم، والتعامل مع القضايا التي تتعلق بهم -عليهم السلام- بشيء من التحفظ وانتقاء الألفاظ، والاعتقاد المنزه لهم عن أي نقص وعيب.

1 - إبراهيم اللّقاني، شرح الناظم على الجوهرة المسمى: هداية المرید لجوهرة التوحيد ص: 703.
2 - ينظر: المصدر نفسه.

المطلب الثاني: تعظيم النبي ﷺ وحقوقه

① معنى قول الله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ (1):

وهو سؤال توجه للإمام العارف المفسر أبي يحيى بن الشيخ الولي أبي عبد الله الشريف الحسيني التلمساني، ولا جرم أن هذه الآية هي من المتعلقات النبوية أي ما يختص به النبي ﷺ من خصائص وفضائل إلهية، وقد وقع جوابه مطولا مختصره في بيان المعنى من غير ذكر أدلته، بل يذكر الباحث مفاصل الجواب المسطور (2)؛ لتتضح الأهمية الدعوية لهذا الجواب من حيثية التأدب مع النبي ﷺ، فقد أرجع الجيب جوابه إلى مطلبين:

الأول: مغفرة الذنوب ما تقدم منها وما تأخر تحقق وقوع الذنب، والبراهين القاطعة تثبت عصمة الأنبياء، وتأبى وقوع الذنب، فما تكون مغفرة الذنب هنا؟
الثاني: مغفرة الذنب لا تناسب الفتح بالتعليل ولا تلائمه، فما معنى ترتب المغفرة على الفتح؟

أما عن المطلب الأول فاختلف العلماء في تخرج الآية وبيانها:

(1) لجأ بعضهم إلى تقدير حذف في الآية، فعين بعضهم المحذوف:

أ- **شرطا**، ويكون الذنب على الفرض والتقدير، أي: ما تقدم من ذنبك إن تقدم، وما تأخر إن تأخر مع نفي الذنب جملة متقدما ومتأخرا، وعلى هذا التقدير يكون المحذف.

ب- **مضافا إلى كاف الخطاب**، أي ما تقدم من ذنب أمتك وما تأخر منه، وعلى هذا التقدير يكون اسم الأمة محذوفا وهو إضمار، أو يراد بكاف الخطاب في (ذنبك) الأمة فيكون مجازا.

ولا يخرج الكلام عن هذين التأويلين عن أسلوب التعظيم والاعتناء.

(2) تحررت طائفة من المحذف، واختلفوا:

أ- فأثبتت طائفة منهم الصغائر قبل البعثة، فالنبي ﷺ غير متعبد بشرع قبل البعثة، على ما ذهب إليه الجمهور؛ فلم يكن للذنب حينئذ في حقه معنى.

ب- وأثبتت فرقة ممن تحرز الحذف ذنوبا وأضافتها إلى الأمة، وهي الذنوب التي يجترمونها في حقه ﷺ.

هذه الطرائق في كتب المفسرين حسب ما نقل أبو يحيى الشريف، ثم نقل ما ارتآه حقا ببيان معنى المغفرة، ومعنى الذنب، وتعلقهما.

1 - سورة الفتح، الآية: 2.

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 240/12-254.

• تحقيق معنى المغفرة:

معناها راجع إلى الستر والتغطية، والستر ثلاثة أقسام⁽¹⁾:

الأول: فقد الإدراك مع وجود الحقيقة المدركة غير مستورة بساتر، كالشمس الطالعة عند الأعمى.

الثاني: ستر الحقيقة بعد وجودها عند واجد الإدراك، كالشمس الطالعة من وراء حجاب السحاب عند المبصر.

الثالث: ستر الحقيقة بظلمة العدم مع سلامة الإدراك وفقد الحجاب، كشمس ثانية من غير سحاب عند المبصر.

فما طوي عن الإدراك والوجود جميعا - وهو الثالث - أحقّ باسم المغفرة وأولى في الآية، وهذا التقسيم للستر بيان على اختلاف محل المغفرة حسب المحلّ الواقعة فيه بالشدة والضعف والكثرة، لذا قيل: غافر وغفار وغفور.

• تحقيق معنى الذنب:

الذنب عبارة عما يرد السالك أو يبطئه في حال سلوكه، كما أن الطاعة عبارة عما يوصل السالك أو يسرعه، فالرأد: حرام أو مكروه، والموصّل واجب أو مندوب، وما وقف بين حدّي السلوك والرد مباح، والإنسان فيما بين ذلك ينزل ويقوم ويسفل ويعلو، فإذا تقرر هذا ننطلق من أن للذنب⁽²⁾:

1) مصدرا ينشأ منه، وهو:

أ- بحسب الإدراك قوى الحس والخيال والوهم.

ب- وبحسب الفعل دواعي الشهوة والغضب.

2) وله في نفسه معنى ينشأ من مصدره ويتولد عن أثره، وهو "تصرف النفس فيما يبطئ أو يرد عن السلوك من الإدراكات الحسية والخيالات الوهمية ومن الحركات الشهوانية والغضبية"⁽³⁾.

3) وله أثر يتولد عنه، وهو عبارة عما يتكيف به القلب بسبب التصرفات النفسية، ويسمى رانا وظلمة.

وتسمية الأثر الناشئ عن الذنب ذنبا غير مستنكر، فيسمى الأثر باسم سببه، ولما كان الأثر الناشئ من المعنى متأخرا عن سببه وكلاهما ذنب انقسم الذنب إلى متقدم ومتأخر، ومصدر الذنب مخلوق مع الإنسان وهو لا يسمى ذنبا؛ لأنه قد يكون مصدرا للطاعة.

• تعلق المغفرة بالذنب:

إذا كانت المغفرة هي الستر، فستر الذنب يكون بستر أثره، وقد يكون بستر معناه، وقد يكون بستر مصدره من حيث ما هو مصدر ذنب، "وكل واحد من هذه الثلاثة قد يكون: بطئه عن

1 - ملخص من كلام أبي يحيى بن أبي عبد الله الشريف. ينظر: الونشريسي، المعيار 243/12.

2 - ينظر: المصدر نفسه 244/12.

3 - المصدر نفسه 245/12.

الإدراك فقط، وقد يكون بطيئه عن الإدراك والوجود جميعا، وكل واحد من مصدر الذنب ومعناه، فمغفرته تستلزم مغفرة ما بعده، ولا ينعكس كليا⁽¹⁾.

وعليه فتكون أعلى طبقاتهما بحسب الستر: الطي عن الوجود والإدراك جميعا، وبحسب الذنب: مغفرته بأثره ومصدره، وحينئذ يكون الذنب مغفورا أتم غفران ومن سائر جهاته، وأدنى طبقاتها ستر الأثر عن الإدراك فقط.

والآية الكريمة تضمنت الاعتناء بالنبي ﷺ، والاحتفاء بأمره، والتنبيه على علو مكانته ومنصبه، فلا يستراب في أن المغفرة النبوية مغفرة في أعلى طبقاتها، وهي التي حصل بها الامتتان والاختصاص بمنصب الشفاعة عند إحالة الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الشفاعة عليه ﷺ؛ لأنه عبدٌ غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر حسبما ثبت في حديث الشفاعة⁽²⁾، هي بمحو الذنب والأثر، وتبرئته ﷺ عن غائلة النفس التي هي مصدر كل ذنب، وكان الذنب مطويا عن الإدراك والوجود جميعا، فلا يرتسم به لوح ولا يخطه قلم.

ومن خلال هذا الاستنباط الدقيق تظهر قوة الحبيب العلمية، ومدى مراعاة العلماء لمقام النبوة وتعظيمهم للنبي ﷺ من أن تتعارض في حقه النصوص، أو تُحمل على منقصة لا تليق به، وليس هذا الجواب بإغراق في الاستنباط المتكلف في الاستدلال لإثباته، بل هو منساق مع القواعد العامة في اللغة والشرع، ونابع من تعظيم النبي ﷺ أولا، ثم تعظيم الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وأورد الونشريسي في نازلة أجاب عنها أبو يحيى من أنه يسري على قاعدة في التعامل مع النصوص الموهمة لتنقيص مقام النبوة والنبي ﷺ بتأويلها وجوبا والعدول عن ظاهرها كالعدول عن ظاهر آيات الصفات الموهمة لعدم التنزيه⁽³⁾.

② حبّ النبي ﷺ شرط الإيمان:

جاء في نازلة أجاب عنها عز الدين بن عبد السلام الشافعي كان من ضمن سؤالها الاستفسار عن حديث: (لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبَّ إليه من نفسه)⁽⁴⁾ هل يُحمل على نفي صحة الإيمان أم على نفي كماله؟ فكان من جوابه حول هذه القضية أنّ "فضل حبّ رسول

1 - المصدر نفسه 247/12.

2 - روى البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: (إذا كان يوم القيامة ماج الناس بعضهم في بعض، فيأتون آدم فيقولون: اشفع لنا إلى ربك، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بإبراهيم فإنه خليل الرحمن، فيأتون إبراهيم، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بموسى فإنه كليم الله، فيأتون موسى، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بعيسى فإنه روح الله وكلمته، فيأتون عيسى فيقول: لست لها، ولكن عليكم بمحمد ﷺ، فيأتوني، فأقول: أنا لها) 146/9-147 رقم: 7510.

3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 256/12-257.

4 - رواه أحمد في المسند 583/29 رقم: 18047، 292-293/31 رقم: 18961، ورواه البيهقي في شعب الإيمان 88/3 رقم: 1420 بلفظ: (لا يؤمنُ عبدٌ حتى أكون أحبَّ إليه من نفسه، ويكون عِزِّي أحبَّ إليه من عِزِّته، وتكون ذاتي أحبَّ إليه من ذاته، ويكون أهلي أحبَّ إليه من أهله).

الله ﷺ على حب نفسه، فهو شرط في كمال الإيمان دون أصله⁽¹⁾، فالذي ذهب إليه العز بن عبد السلام أن الحب شرط كمال لا شرط صحة في الإيمان، فكلما زادت المحبة والتعلق به ﷺ - التي من آثارها صحيح الاتباع له - كان الإيمان عظيماً، وهو ما ذهب إليه شراح الحديث، وظاهر كلام القاضي عياض أنه شرط صحة حيث نص على أن حقيقة الإيمان لا تتم إلا بمحبته التي تكون بنصرة سنته، والدب عن شريعته، وتمني حضور حياته، فيبذل نفسه وماله دونه، قال رحمه الله: "ولا يصح الإيمان إلا بتحقيق إنافة قدر النبي ﷺ ومنزلته على كل والد وولد، ومحسن ومفضل، ومن لم يعتقد هذا واعتقد سواه فليس بمؤمن"⁽²⁾.

وعلق أبو العباس القرطبي على صرف المحبة إلى الأعظميّة والتبجيل بأن ذلك ليس بلازم فقد يُعظم الشخص ولكنه لا يُحب، بل المحبة ميل إلى المعتقد فيه وتعظيمه وتعلق القلب به، وهذا الفرق قد حَفِيَ على كثير من الناس كما عبر أبو العباس القرطبي، وعلى هذا يكون معنى الحديث: أن من لم يجد من نفسه ذلك الميل وأرجحيته للنبي ﷺ - ليحدث بعده التعظيم لجنابه - لم يكمل إيمانه⁽³⁾.

وأرجع العز بن عبد السلام المحبة لسبيين، أحدهما: الشرف والكمال، والثاني: الإنعام والإفضال، ولا شك في أنهما يجتمعان في النبي ﷺ: فنفسه أكمل الأنفس وأشرفها، فينبغي أن يكون حبه على قدر كماله، ولا أحد أتم من إنعامه علينا، وإحسانه إلينا، لأنه عرفنا برّبنا وبما شرعه لنا، وكان سببا في إنقاذنا من النار، فكيف لا يكون من هذا شأنه أحب إلينا من أنفسنا؟⁽⁴⁾.

3 من الخصائص النبوية:

جاء في نازلة ضمن نوازل التّكاح في المعيار جواب ابن سرحان⁽⁵⁾ (توفي نحو: 540هـ) حول ما انفرد به النبي ﷺ من خصائص نبوية، والخصائص النبوية هي الفضائل والأمر التي انفرد بها النبي ﷺ، وامتاز بها إماما عن الأنبياء وإماما عن جميع أمته، وهذه الأمور قد يكون فيها تضيق عليه ﷺ وتوسيع على أمته، وقد يكون العكس، وسؤال النازلة مما ضيق فيه عليه ﷺ وهو: عن نكاحه للكتابية الحرّة والأمة المسلمة هل يكون له ذلك كما جاز لأُمَّته أم لا؟⁽⁶⁾.

1 - الونشريسي، المعيار 357/12.

2 - القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم 281/1.

3 - ينظر: أبو العباس القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم 225/1-225.

4 - ينظر: الونشريسي، المعيار 357/12.

5 - عبد الله بن سيد العبدري المري، أبو محمد ابن سرحان، من أهل مرسية، وكان يتقن عقد الشروط ويعرف عللها، له كتاب في الوثائق، وكتاب في فقهها، وهو تأليف حسن قد عول الناس عليه سماه: المفيد، روى عن أبي الوليد بن ميقل وغيره من الأندلسيين، توفي نحو 540هـ. ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، وابن بشكوال، الصلة في تاريخ الأندلس ص: 270.

6 - ينظر: الونشريسي، المعيار 102/3.

واستطرد ابن سرحان قبل الجواب عن هذه المسألة بعينها بذكر بعض الخصائص النبوية، وقسمها قسمين⁽¹⁾:

الأول: مما خُفِّفَ على الأمة وشُدِّدَ على النبي ﷺ

- الوتر، والسبَّوك، والأضحية، هي فرض على النبي ﷺ سنة في حق أمته لما جاء في الحديث الذي رواه أحمد في المسند عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (ثلاث هن علي فرائض، وهن لكم تطوع: الوتر، والنحر، وصلاة الضحى)⁽²⁾.
- لم يُوسَّعَ على النبي ﷺ في ترك تغيير المنكر، بل ذلك فرض عليه⁽³⁾.
- حظر عليه ﷺ الكتابة وقول الشعر، ووسع في ذلك على أمته؛ لأنَّ هذا تأكيد لحجته وبيان لمعجزته ﷺ⁽⁴⁾.
- حُرِّمَ عليه ﷺ أكل الصدقات؛ إجلالاً له وإعظاماً لحرمة، وتنزيهاً له عن أكل أوساخ الناس، لما في ذلك من الرذيلة والدناءة، ووسع في ذلك على أمته⁽⁵⁾.
- قيام الليل على النبي ﷺ فرض، وخُفِّفَ ذلك على أمته⁽⁶⁾، وقيل منسوخ بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَلِيلٍ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾⁽⁷⁾.
- تخييره لنسائه ﷺ بقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَّتْهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعَنَّ وَأَسْرَحَنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾، وإن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارَءَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا⁽⁸⁾، وكان هذا التخيير منه كناية عن الطلاق، وإن اخترن الحياة الدنيا كان طلاقاً.
- حرم على النبي ﷺ نكاح الإماء⁽⁹⁾، وهو سؤال النازلة، ففصّل فيه ابن سرحان وعلّل تحريم ذلك بوجوه⁽¹⁰⁾:

1 - لخصها الباحث من جواب ابن سرحان. ينظر: المصدر نفسه.
2 - 485/3 رقم: 2050، ورواه الدارقطني في السنن 337/2 رقم: 1631، والحاكم في المستدرک 441/1 رقم: 1119.
3 - ينظر: الحَضِيرِي، اللَّفْظُ الْمَكْرَمُ بِخِصَائِصِ النَّبِيِّ ﷺ 114/1. وابن طولون، مرشد المختار إلى خصائص المختار ص: 27.
4 - ينظر: الحَضِيرِي، اللَّفْظُ الْمَكْرَمُ بِخِصَائِصِ النَّبِيِّ ﷺ 224/1.
5 - ينظر: ابن دحية، نهاية السؤل في خصائص الرسول ﷺ ص: 345.
6 - ينظر: الحَضِيرِي، اللَّفْظُ الْمَكْرَمُ بِخِصَائِصِ النَّبِيِّ ﷺ 93/1. وابن طولون، مرشد المختار إلى خصائص المختار ص: 22.
7 - سورة الإسراء، الآية: 79.
8 - سورة الأحزاب، الآيتين: 28-29.
9 - في هذه المسألة وجهان: الجواز فيحق له ﷺ ذلك لأنه أوسع زواجا من أمته، والوجه الثاني منعه في حقه ﷺ.
ينظر: اللَّفْظُ الْمَكْرَمُ بِخِصَائِصِ النَّبِيِّ ﷺ 275/1.
10 - ينظر: الونشريسي، المعيار 103/3 بتصرف.

- (1) لما فيه من الدناءة والرذيلة، وخطّ المنزلة، وسقوط المروءة.
- (2) أنه محال أن يُسترقَّ ابن النبي ﷺ.
- (3) أن الشرط الذي لأجله جُوزَ لأتمته نكاح الإمام ووسَّع عليهم فيه: موجود في الأمة معدوم فيه ﷺ، وهو خوف العنت، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ إلى قوله: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ﴾⁽¹⁾ وهذا معدوم في النبي ﷺ، قد نزهه الله تعالى عن خوف العنت، واستحال وجوده فيه.
- وأما حرائر أهل الكتاب فاختلف العلماء في ذلك، وذهب ابن سرحان إلى حرمة ذلك وهو الصحيح عنده لوجوه:
- (1) لما في زواجه منهن من تلطيخه ﷺ برذيلة الكفر، وما فيه من سقوط المروءة، وينبغي تنزيه معدن النبوة ومحلِّ الرسالة عن ذلك.
- (2) ولقوله ﷺ: (زوجاتي في الدنيا زوجاتي في الآخرة)⁽²⁾، وخبره صدق، وكيف تكون الكافرة في الآخرة بموضع يكون فيه النبي ﷺ.
- (3) ولأن الله تعالى قال في حق النبي ﷺ: ﴿الَّتِيءَ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾⁽³⁾، فلو تزوج كافرة لكانت أمًّا للمؤمنين، وذلك محال أن تكون أم المؤمنين بأسرهم كافرة، وهذا الوجه مما أتى به ابن سرحان من استنباطه هو كما أخبر بقوله: "ودليل آخر سمح به الخاطر بعون الله تعالى"⁽⁴⁾.
- الثاني: ما وسَّع فيه على النبي ﷺ وضيق على الأمة**
- فإنه حسب ما جاء في الجواب الآتي:
- أنه ﷺ له أن يتزوج بغير عدد محصور، وضيق على أتمته وقصروا على عدد محصور.
 - وله ﷺ أن يتزوج ويطأ بغير مهر، ولا يجوز ذلك لأتمته.
 - وأبيح له ﷺ الصفي من الغنيمة، وهو أن يصطفي لنفسه ما يشاء وليس ذلك لأتمته.
 - وأبيح له ﷺ الوصال في الصوم وحظر على أتمته.

1 - سورة النساء، الآية: 25.

2 - هذا الحديث مشتهر في كتب الفقه، ولم يرد بهذا اللفظ في كتب السنة، قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه (التلخيص الحبير في أحاديث الراعي الكبير) ما نصه: "لم أجده بهذا اللفظ، وفي البخاري عن عمار أنه ذكر عائشة فقال: لي لأعلم أنها زوجة نبيكم في الدنيا والآخرة، وأخرجه أبو الشيخ في كتاب السنة من حديثه مرفوعا، وفي البيهقي عن حديفة أنه قال لامرأته: إن سرَّك أن تكوني زوجتي في الجنة فلا تتزوجي بعدي فإن المرأة لآخر أزواجها في الدنيا، فلذلك حرم على أزواج النبي ﷺ أن ينكحن بعده؛ لأنهن زوجاته في الجنة" 279/3.

3 - سورة الأحزاب، الآية: 6.

4 - الونشريسي، المعيار 104/3.

والخصائص النبوية باب كبير ألف فيه العلماء كتباً مخصوصة، وتناثرت مسأله في كتب الفقه والسيره، ينبغي للداعية أن يقف على المهم منها حتى لا يقع في سوء أدب مع النبي ﷺ وخلط في أحكامه الخاصة به مع أحكام كافة المسلمين.

4 التآدب مع سنته ﷺ:

جاء في المعيار في عدة مواضع منه - سواء ضمن أجوبة النوازل أو في نوازل خاصة - عن السنة النبوية وكيفية التعامل معها والأدب الذي يلزم المسلم في حقها، ومن تلك المسائل:

• الحديث المروري بالتلقي لا يُعرض على قواعد النحو:

سئل القابسي عن رجل يحفظ بعض ما أملاه شيخه فأخذ عليه اللحن وجرى على لسانه، هل يجوز له أن يعرضه على من يحسن العربية ويشكله؟ فكان من جوابه قوله: "ومن ذا الذي يُحسن ما روته الأئمة بالإسناد الموصل إلى رسول الله ﷺ فيجعله لحناً"⁽¹⁾، لأنّ التلقي للحديث يجب أدائه كما أخذ من غير نقص لأسباب يوردها القابسي، منها: أن هذا اللحن قد يكون لغة لا يعلمها المُستشكّل، أو لعل في الحديث ما يوجب أن يكون اللفظ كذلك، ومما ذهب إليه القابسي في التشدد في عدم إعمال التغيير في نص الحديث النبوي قوله: "ولعل قلم بعض التآقلين زاد لفظاً، أو حرفاً، أو نقص شيئاً، ولو زاد ذلك الزائد: لبقى الكلام صحيحاً، فالذي رواه بعد ذلك - أي بعد التحريف بزيادة أو نقصان - بمثل هذا لا يجوز أن يبدل ما في روايته، أو ينقل عن الذي رواه غير اللفظ الذي بلغه [إليه]⁽²⁾، فيكون يشهد عليه من الكلام بغير ما استشهده عليه"⁽³⁾، وهذا رأي ذهب إليه بعض السلف ممن كان يرى أنه يرويه على الخطأ كما سمعه، ومنهم محمد بن سيرين، وأبو معمر عبد الله بن سَخْبَرَة⁽⁴⁾، ويصف ابن الصلاح مذهبهم بأنه غلو في مذهب أتباع اللفظ

1 - المصدر نفسه 301/11.

2 - هذه الكلمة في المطبوع: الله، ولا يستقيم المعنى إلا بما أثبتته الباحث في النص أعلاه.

3 - الونشريسي، المعيار 301/11.

قال القابسي في كتابه (الملخص لمسند الموطأ): "وأما اللحن في الحديث فهو شديد، وقد سمعت أبا الحسن بن محمد بن هاشم المصري - وكان من علماء الناس وخيارهم، ومن امتنع للانتصاب للحديث - يقول: سئل أبو عبد الرحمن يعني النسائي عن اللحن يوجد في الحديث؟ فقال: إن كان شيئاً تقوله العرب وإن كان في غير لغة قريش فلا يغير؛ لأن النبي ﷺ كان يكلم الناس بلسانهم، وإن كان ما لا يوجد في كلام العرب فرسول الله ﷺ لا يلحن" ص: 33. وقد نقل هذا القول الزركشي في كتابه: (النكت على مقدمة ابن الصلاح) 622/3 واستغربه.

وفي كلام القابسي هذا اختلاف عن تشدده في النص أعلاه الوارد في المعيار من عدم تغيير أي كلمة ولو كانت خطأ وزلة، وربما لأنه راعى السائل الذي سأله وكتبه بالإجابة المنقولة لنا في المعيار، والواضح أن السائل لا يعرف الإعراب ولا يُحسن اللغة، فلا يصح أن تمتد يده لتغيير الحديث.

4 - عبد الله بن سَخْبَرَة الأزدي، أبو معمر، كوفي ثقة روى عن أبي بكر مرسل، وروى عن عمرو علي وابن مسعود وخباب وأبي مسعود روى عنه إبراهيم التيمي وعمارة بن عمير، وجاء في ترجمته أنه كان يلحن في الحديث إزادة أن يتبع ما سمع. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 133/4.

والمنع من الرواية بالمعنى⁽¹⁾، ومذهب المحصّلين - كما يرى ابن الصلاح - وهو قول الأكثرين: تغييره وإصلاحه وروايته على الصواب، والقول بهذا الرأي يكون في اللحن الذي لا يختلف به المعنى، وهو رأي الخطيب البغدادي حيث قال: "والذي نذهب إليه رواية الحديث على الصواب وترك اللحن فيه، وإن كان قد سمع ملحونا؛ لأنّ من اللحن ما يحيل الأحكام ويصيّر الحرام حلالاً والحلال حراماً، فلا يلزم اتّباع السّماع فيما هذه سبيله، والذي ذهبنا إليه قول المحصّلين والعلماء من المحدثين"⁽²⁾.

وأشار ابن فارس في رسالته (مأخذ العلم)⁽³⁾ إلى القول الذي ذهب إليه القابسيّ من أنه لا يجوز للسامع أن يحدث إلّا لحناً كما سمعه، وكذلك روى قول آخرين من أن الواجب على السامع أن يرويه معرباً فصيحاً مقوّمّاً بشرط أن يكون عالماً بالعربية، وعليه فغير العالم بالعربية لا يجوز له التغيير في اللفظ التي رواها ملحونة في نظره، لأنّه قد يقع منه تحريف بسبب قلة علمه، أو جهله بلغات العرب، وقد يكون - كما قال الخطيب - أمراً أعظم وهو تحليل الحرام وتحريم الحلال قياساً على من تلقى من غير عالم لحان، فمن الأدب مع السنة النبوية التوقف من إخضاع الحديث للنحو جملةً ما لم يكن لحناً فاحشاً تُنرّه عنه السنة.

• ردّ الحديث النبويّ جهلاً بغير علم:

وهي مسألة تحصل من جهلة الناس وعوامهم، يجب بيانها للمدعويين خصوصاً؛ لقلة اعتنائهم بالعلم، وجرأتهم على الشرع، وما جاء في المعيار حولها وقع من بعض الجهلة بالحديث، ومنها:

ما وقع من جواب للقابسي عن حادثة لإمام صلى بالناس صلاة القيام فقرأ بقراءة أبي عمرو ورواية اليزيدي، فقال له رجل بعد تمام الصلاة: ما هذه القراءة بمستوية، "قراءة نافع أحسن منها استواءً، وقراءة أبي عمرو لم تكن في أيام النبي ﷺ، تفنّن النّاس وتطرّفوا فقرؤوا بها"⁽⁴⁾ فقال له أحدهم: لا تفعل!؛ لأن النبي ﷺ روي عنه أنه قال: (نزل القرآن على سبعة أحرف)⁽⁵⁾ فقال له الرجل -الذي ذم قراءة أبي عمرو- : لا من هذا شيء، فقال له مخاطبه: إنكار قول النبي ﷺ كُفّر.

1 - ينظر: ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح (معرفة أنواع علم الحديث) ص: 327. وروى ابن عبد البر عن أشهب قوله: "سألت مالكا -رحمه الله- عن الأحاديث يقدم فيها ويؤخر والمعنى واحد قال: (أما ما كان من قول النبي ﷺ فإني أكره ذلك، وأكره أن يزداد فيها أو ينقص، وما كان منها غير قول النبي ﷺ فلا أرى بذلك بأساً) قلت: حديث النبي ﷺ يزداد فيه الواو والألف والمعنى واحد قال: (أرجو أن يكون هذا خفيفاً)" جامع بيان العلم وفضله 350/1.

2 - الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع 22/2.

3 - ص: 54.

4 - الونشريسي، المعيار 1/216.

5 - رواه مالك في الموطأ 281/2 رقم: 689، وابن أبي شيبة في المصنف 6/137 رقم: 30117، 30118، 30119.

فأجاب القابسي بأن هذا القول من الرجل أورطه في هذه الجهالة، فهو يظن أن القراءات حدثت بعد عصر النبي ﷺ وتكلم من ظنّ نفسه، وقوله عن الحديث: لا من هذا شيء، هو ما يطالب به فرد الحديث كما قال المنكر عليه كفر، ونجد القابسي يبسط الجواب في أسلوبه ليصل إلى فهم ذلك الرجل المجترئ بقوله: "من الذي ينكر قول النبي ﷺ؟ ما ينكره إلا الكافر! والمؤمنون لا ينكرون؛ ولكنهم يتبعون علماءهم فيما وجهوا إليه قول النبي ﷺ" (1)، وأحال أمره إلى قاضي المسلمين.

وكذلك ما أجاب عنه السنوسي حول نازلة الرجل الذي سبّ الدهر، ورمى من حمل حديث النهي عن سب الدهر على ظاهره بالزندقة، وألف في ذلك قصيدة يهجو فيها مخالفه، فصدّر السنوسي جوابه ببيان حكم من اعترض على الحديث إذا وصله كهذا الرجل الذي قال: أنا أسبّ الدهر، فبين أن فعله جرأة عظيمة وهو من "تمكّن الشيطان من قلبه الحرب ينفخ فيه من دخان الكفر والعناد بأكبار كيده وفتنته" (2)، لأنه مخالف لقول الله تعالى: ﴿ وَمَا آتَايَكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَايَكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ (3) بل لم يطرق سمعه قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (4)، وقوله سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُرُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ءَآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (5)، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴾ (6) وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (7)، وغيرها من الآيات التي تدل على وجوب طاعة النبي ﷺ والإذعان لقوله.

وأورد السنوسي نصاً مهماً له بين فيه شدة السلف على من تجرأ على السنة أو ردّ شيئاً منها، بل حتى لو جاراها بكلام غير النبي ﷺ، قال السنوسي: "ولم يزل من دأب السلف الصالح إظهاراً شدة الغضب لله تعالى على من يبدي شيئاً من سوء الأدب والاعتراض عند سماع كلامه ﷺ المنزه عن الخطأ والهوى، ومقابلة المعترض بالدفع في نحر حدقه، وطرح مقالته بكل القوى" (8) وأورد بعض الشواهد التي تدل على كلامه منها:

- 1 - الونشريسي، المعيار 217/1.
- 2 - المصدر نفسه 336/11.
- 3 - سورة الحشر، الآية: 7.
- 4 - سورة النساء، الآية: 64.
- 5 - سورة النساء، الآية: 58.
- 6 - سورة النور، الآية: 46.
- 7 - سورة النور، الآية: 49.
- 8 - الونشريسي، المعيار 337/11.

• جاء في صحيح مسلم عن أبي قتادة قال: كنا عند عمران بن حصين في رهط منا وفيها بشير بن كعب، فحدثنا عمران يومئذ قال: قال رسول الله ﷺ: (الحياء خير كله)، قال: أو قال: (الحياء كله خير)، فقال بشير بن كعب: إنا لنجد في بعض الكتب أو الحكمة أن منه سكينه ووقارا لله، ومنه ضعف، فغضب عمران حتى احمرَّتَا عيناه، وقال: ألا أراي أحدثك عن رسول الله ﷺ وتعارض فيه؟، قال: فأعاد عمران الحديث فأعاد بشير، فغضب عمران، قال أبو قتادة: فمازلنا نقول فيه: إنه منّا يا أبا نجيذ! إنه لا بأس به (1).

• وما جاء في صحيح مسلم كذلك عن ابن شهاب قال: أخبرني سالم بن عبد الله؛ أن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنكم إليها)، قال: فقال بلال بن عبد الله: والله! لنمنعن، فأقبل عليه عبد الله بن عمر فسبه سباً سيئاً ما سمعته سبّه مثله قط، وقال: أخبرك عن رسول الله ﷺ وتقول: والله لنمنعن؟!، ومن طريق مجاهد فيما رواه أحمد في المسند: فما كلمه عبد الله حتى مات (2).

• وما روي من أن منافقا خاصم يهودياً فدعاه اليهودي إلى النبي ﷺ ودعاه المنافق إلى كعب بن الأشرف، ثم إنهما احتكما إلى رسول الله ﷺ، ففضى لليهودي فلم يرض المنافق وقال له: تعال نتحاكم إلى عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فقال اليهودي لعمر: قضى لنا رسول الله ﷺ فلم يرض بقضائه، فقال للمنافق: أكذلك؟ قال: نعم، قال عمر: مكانكما حتى أخرج إليكما، فدخل عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فاستل سيفه ثم خرج، فضرب به عنق المنافق حتى برد، ثم قال: هكذا أفضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله، فنزلت الآية وهي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نَزَّلَ إِلَيْكَ وَمَا نَزَّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَيْنَا أَلَمْ نَكُنْ مِنْ قَبْلِهِمْ بَشِيرًا وَمُنذِرًا أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾ (3).

هذه الآثار التي أوردها السنوسي تبين تشدد السلف على الرادِّ لحديث النبي ﷺ، وقد أجاز كذلك ابن زكري عن النازلة وعدّ هذه المقالة مناقضة لحديث النبي ﷺ وهو كفر (4)، وشدّد عليه في الحكم بأن يضيق عليه بالإلجام، لا سيما إن كان يظهر هذا للعوام (5).

1 - 64/1 رقم: 37.

2 - روه مسلم في الصحيح 327/1 رقم: 442، وأحمد في المسند من طريق مجاهد بالزيادة المذكورة 527/8 رقم: 4933 قال الطيبي معلقاً على الحديث: "أقول: عجبت ممن يتسمى بالسني وإذا سمع سنة من سنة رسول الله ﷺ وله رأي رجح رأيه عليها، وأيُّ فرق بينه وبين المبتدع؟، أما سمع: (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به)، وها هو ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وهو من أكابر فقهاء الصحابة، والمرجوع إليه بالفتيا والاجتهاد، كيف غضب لله ولسوله، وهجر فلذة كبده وشقيق روحه لتلك الهنة" شرح الطيبي على مشكاة المصابيح 1139/4.

3 - سورة النساء، الآية: 59. ينظر: محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري المسمى: جامع البيان عن تأويل آي القرآن 194/7، وشهاب الدين الألوسي، روح المعاني 65/3.

4 - ينظر: الونشريسي، المعيار 347/11.

5 - المصدر نفسه 348/11.

5 ذكر بعض حرماته ﷺ:

جاء ضمن نازلة أجاب عنها ابن زاغو⁽¹⁾ حول حادثة حصلت سنة 843هـ بين شريف ورجل آخر معه ولده تسابوا في حضور جمع من الناس، فقال الرجل للشريف بعد تسابب بينهما: "أبوك هو الكلب ابن الكلب، العار ابن العار وأبو أبيك"⁽²⁾، ثم قال ولده لخصمهم الشريف: "الله يلعن الملعون أبو جدك الأول"⁽³⁾، ومن خلال هذه الألفاظ الموجه لرجل شريف النسب، فهو تعريض للجناب النبوي فهو الجد الأول له، فكان خلاف بين الفقهاء في حكم هذا الولد وأبيه وسالت أعلامهم للفتوى في أمرهم.

وكتب ابن زاغو جوابا مفصلا ابتدأه ببيان منهج مهم للدعاة وللعلماء يسلكونه مع المدعويين طلبة العلم وأقرانهم في المسائل التي تحتاج تفصيلا وتقديما بمقدمات، إذ ليس كل سؤال يجاب عنه يكون مفصلا، بل العادة في الفتاوى أن تكون مقصورة على المطلوب غير مسهبة، إلا إذا اقتضت الحاجة وارتقى الخطاب للمختصين، قال ابن زاغو: "هذه المسألة وقعت بتلمسان ودار الكلام فيها بين المتصدرين فيها للعلم بها، وتحيرت فيها الأفكار، واختلفت فيها الأنظار، فلا يسع توقيح الجواب فيها على ما جرت به العوائد في الفتاوى من الاقتصار على مجرد ذكر الحكم، بل لا بد مع النظر في الحكم من مقدمات يُعتمد عليها، وتبتمات وتوابع تنضم إليها، ومواعظ وزواجر من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ يوقف عندها"⁽⁴⁾.

ومن تلك المقدمات التي أشار إليها ابن زاغو بعض حرمة النبي ﷺ التي لا يحل لمسلم أن ينتهكها، وهي من حقوق النبي ﷺ والتعظيم والتبجيل له، فحرماته عظيمة عند الله سبحانه وتعالى، ومراعاتها وحفظها واجب على من آمن به من المؤمنين، وفي انتهاكها ارتكاب محرم، فالله تعالى يقول: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾⁽⁵⁾، فدل على أن من هتك حرمة الله فقد حرم نفسه من الخير، وقال في تعظيم حرمة ﷺ خصوصا: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَنُعَزِّرُوهُ وَنُقِرُّوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾⁽⁶⁾، وقال عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾⁽⁷⁾، والإجماع بين كل الأمة على تحريم هتك حرماته ﷺ، التي منها حسب ما أورد في النازلة⁽⁸⁾:

1 - أحمد بن محمد بن عبد الرحمن المغراوي التلمساني، الشهير بابن زاغو، الإمام العالم الفاضل الولي الصالح الصوفي الزاهد، حلاه الونشريسي في النازلة المذكورة بالشيخ شيوخنا الشيخ الصالح، له تأليف عدة، وله فتاوى في أنواع العلوم، نقل منها جملة في المازونية والمعيار، توفي سنة: 845هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 120.

2 - الونشريسي، المعيار 540/2.

3 - المصدر نفسه. والخصام على ما يبدو سباب بالعامية الملحونة كما هو واضح في النص.

4 - المصدر نفسه 542/2.

5 - سورة الحج، الآية: 28.

6 - سورة الفتح، الآية: 8-9.

7 - سورة الفتح، الآية: 10.

8 - لخصها الباحث من الجواب المطول.

- ذاته العظيمة وطلعته الكريمة.
- ومن ذلك شريعته ﷺ وسنته، "فلا يتخذ شيء من ذلك هزواً ولا يجعله العالم بما خلفه ظهيراً، فيكون بذلك متولياً عن ذكر الله" (1).
- ومن حرماته الشريفة التي يجب تعظيمها: آل بيته رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، ومنهم سيدنا عليّ وابناه الإمامان الحسن والحسين، وأمهما بضعُ رسول الله ﷺ السيِّدة فاطمة، وكل أهل بيته -صلوات الله عليهم-، فقد أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، بأن يصابوا من سبِّ السَّابِّين، ولعن اللّاعنين، وطعن الطّاعنين وإلحاد الملحدّين.
- ومن حرماته ﷺ: أزواجه الطاهرات أمهات المؤمنين.
- ومنها كذلك: أصهاره وخدمه ومواليه ومن هو منه بسبب من المؤمنين.
- ومن حرماته ﷺ: علماء أمته القائمون بشريعته، المحيون لسنته، الناشرون لدينه، المتمسكون بجله، العاملون بعلمهم، الذين لا يشترطون بآيات الله ولا بعلمهم ثمناً قليلاً.
- ومن حرماته ﷺ: سائر أمته، المؤمنون به، التابعون لما جاء به، السالكون سبيله، المقتفون آثاره، وهم إخوة في الإيمان، فيجب أن يراعي بعضهم بعضاً، ويحفظون حقَّ هذه الحرمة، وحقَّ هذه الأخوة.
- ومن حرماته ﷺ التي يجب برها وتوقيرها وإكرامها واحترامها والقيام بواجب حقّها: ذريته الطيبة الطاهرة الباقية بيننا، الصحيحة النسب إليه، من أهل الشرف المعروفين بالأشراف. وقد توسع القاضي عياض في أبواب كتابه (الشفاء) بذكر هذه الحقوق، وبيّن هذه الحرمات وزاد عليها الكثير، فمدار كتابه عن حقوقه ﷺ.
- والفائدة الدعوية التي يقف عليها الداعية من معرفة هذه الحقوق والوقوف على أحكام هذه الحرمات: التعرف على جسيم قدره الكريم ﷺ، وخلقه العظيم، وأحكام الأدب معه، بل حتى كيفية الحديث عنها -أي المحارم-، وكيفية تأدية حقوقه ﷺ، والتأدب معه فيها، ولا شك في أن ذلك من كمال عقيدة المؤمن في الوقوف على هذه الأمور، بتطبيق الأحكام الشرعية الخاصة بها، التي تحيي في النفس التعظيم للقسم الثاني من الشهادتين وهي: شهادة أن محمداً رسول الله.

المطلب الثالث: أحكام استنقاص النبي الأعظم ﷺ أو شتمه

جاء في المعيار نوازل كثيرة حول السب للجناب النبوي الشريف، تربو على ثلاثين نازلة، أوجب عنها علماء الأمة المالكية وضبطوا المسألة بضوابطها وبينوا أحكام السابين والجاهلين وأحوالهم، وشروط الشهود، وما على القضاة فعله في حق أولئك المتجرئين، وقد طالت تلك النوازل في مادتها وتنوعت في أحداثها باختلاف الأشخاص من عصر إلى عصر ومن قاض أو مفتٍ إلى آخر؛ ولكن موضوعها واحد، فمدار تلك النوازل كما يلخصها الباحث على أمور هي:

① حكم سب جنابه الشريف ﷺ أو التنقيص منه:

الساب لرسول الله ﷺ والمستنقص من قدره الشريف كافر بالإجماع لا توبة له إن تاب، وهذا عند مالك، والليث بن سعد، وأحمد، وإسحاق بن راهويه، والشافعي وهو مقتضى قول سيدنا أبي بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ⁽¹⁾، و"هذا كله إجماع من العلماء وأئمة الفتوى من لدن الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ إلى هلمَّ جرّاً"⁽²⁾، بل عدَّ سُحُونُ من سبِّ النَّبِيِّ ﷺ مرتداً كالزنديق لا توبة له؛ لأن الأصل في المسلم أن يعظم النبي ﷺ ولا تقع منه تجاهه نقيصة، بل ولا تخطر على باله في حقه الشريف، فكيف يقرأ قول الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَزَّزُوا وَتُؤَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾⁽⁴⁾، وقوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً﴾⁽⁵⁾، ثم يقع منه استنقاص؟، قال ابن عتاب: "في أي كثيرة أمر الله تعالى فيها عباده أن يهاب نبيه ﷺ، وأن يعظم ويوقر ويعزّر وينصر، وفرض ذلك عليهم إجلالا وإكراما وتفضيلا وأوجب له ذلك في حياته وبعد مماته إلى قيام الساعة ﷺ وشرف وكرم"⁽⁶⁾، وقال: "فالكتاب والسنة يوجبان أن من قصده بأذى أو بنقص مُعْرِضاً أو مُصْرِحاً وإن قلَّ فَإِنَّ قَتْلَهُ واجبٌ إذا ثبت ذلك بيينة عدلة"⁽⁷⁾، قال عبد الرحمن بن القاسم: "من سب النبي ﷺ أو عابه أو تنقصه، فإن كان مسلماً قُتِلَ، ولم يستتب، وميراثه للمسلمين"⁽⁸⁾، وجاء في رواية ابن وهب عن مالك قوله: "من

1 - ينظر: ابن المنذر النيسابوري، الإجماع ص: 128. القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ ص: 766.

2 - القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ ص: 766.

3 - سورة الحجرات، الآية: 2.

4 - سورة الفتح، الآية: 9.

5 - سورة النور، الآية: 61.

6 - الونشريسي، المعيار 326/2.

7 - المصدر نفسه 327/2، وابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى ص: 709.

8 - الونشريسي، المعيار 327/2. وينظر: ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ 979/3، وابن سهل،

ديوان الأحكام الكبرى ص: 709.

قال إن زراً رسول الله ﷺ وسخ وأراد به عيبه قتل⁽¹⁾، ومن جاء ذكرهم في المعيار ممن أفتى بما ذهب إليه الإمام مالك من قتل المسيء الساب للنبي ﷺ: ابن أبي زيد القيرواني⁽²⁾، وابن رشد⁽³⁾، والقاسبي⁽⁴⁾، والبرزلي⁽⁵⁾، وابن القطان⁽⁶⁾، وقاسم العقباني⁽⁷⁾، ومصباح اليالصوتي⁽⁸⁾.

② نظر العلماء في حال من صدر منه قول مسيء:

لم يُغفل العلماء النظر في حال الأشخاص الذين وقعت منهم أمور توجب الاستنقاص لجناب النبي ﷺ، أو توحى به، وتُشعر بأن الناطق بها أو فاعلها يقصد ذلك أو لا يقصده، فمن صدر منه الفعل بقصد وتكرّر ولم يُظهر توبة لا يستوي مع من زلّ لسانه أو قال كلمة يجهل حرمة قولها مع ظهور أمارات التوبة والخوف ورجاء المغفرة عليه، فالأصل حسن الظن بالمسلم، واحترام الدماء والنفس مع عظيم قدر النبي ﷺ ومكانته ووجوب إرجاع حقه على كل مسلم آمن به نبيا مرسلا، ثم بالنظر في القرائن والسؤال عن حال المسيء وعن الشهود يُوصّل إلى ما تطمئن إليه نفس الحاكم في هذا الأمر: إما بالقتل للمجترئ، وإما بالحبس الطويل والضرب الوجيع، وإما بالتعزير في حق من كانت فلتة لسان، حسبما يجتهد فيه الحاكم (القاضي).

ومما جاء في المعيار من تقرير هذا الأمر ما حصل مع القابسي من خلال النازلة الشهيرة التي يستشهد بها الفقهاء في كتبهم - كخليل في مختصره - حيث حصلت من رجل سكران قال: كل صاحب فندق قرّان⁽⁹⁾ قوّاد ولو كان نبيا مرسلا، "فأخذ وقيد وألقي في السجن، وشهدت البينة بما سُمت عند السلطان، وشهد آخرون أنهم قالوا له: لم قلت كذا وكذا؟، فقصوا عليه الألفاظ التي شهد عليه بها الشهود، فقال: نعم قلته، وقد أخطأت وتكلّمت بما لم أعلم وكنْتُ سكرانا"⁽¹⁰⁾، ولم يكن من أهل الديانة، وريح الخمر تفوح منه عند تلبسه بالقول، وهذا القول ظاهره شديد كما عبر القابسي، ونبه من خلال نص وصفهم السابق بأن قوله: نعم قلته، ما يوحي بأنه ليس بسكران، فمن أين علم أنه قال؟، وهذه القرينة تجعل اللفظ شديدا في استنقاص الأنبياء، ثم نبّه فيما نحن بصددّه عن أنه: "ليس يُستدلّ على المسلم الذي يكثر التخليط من الذنوب والسفّه في ألفاظه من سوء

1 - الونشريسي، المعيار 2/327.

2 - ينظر: المصدر نفسه 2/356، 364-365.

3 - ينظر: المصدر نفسه 2/366-367.

4 - ينظر: المصدر نفسه 2/520-521.

5 - ينظر: المصدر نفسه 2/379.

6 - ينظر: المصدر نفسه 2/363-364.

7 - ينظر: المصدر نفسه 2/280.

8 - ينظر: المصدر نفسه 2/348.

9 - القرّان: الدُّبُوثُ المشارك في قرينته، وإتما سمي (قرنان) لأنه يقرن بما غيره. ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط ص:1224.

10 - الونشريسي، المعيار 2/517.

حاله: على القصد إلى سبّ المرسلين، إنما يقع الاستدلال بصفة مخلطٍ سفيهٍ يجري منه الاستهزاء بكتاب الله إذا ذكر، وبرسول الله ﷺ، وما كان من هذه المعاني التي الاستهزاء بها كفر، ولا يستهزئ بها إلا الكافرون⁽¹⁾، ثم بين أن دم المسلم لا يُقدّم عليه إلا بأمر بين، فلا بد من النظر والاجتهاد، وبعث إلى من سأله بأن يزيد بيان حال الرجل ويصف الواقعة وصفا حسنا، ولم يفت بقتله.

ومن أشار إليها كذلك ابن رشد عندما سئل عن رجل قال: إن النبي ﷺ خرج من المخرج الذي خرج البول، وشهد عليه آخر أنه قال: أنا أقرأ سورة يوسف بالعجمية، وشهد عليه آخر أنه قال: لعن الله العربية والذي أخرجها⁽²⁾، وجاء من ضمن شهاداتهم أنه لا يترك الصلوات الخمس، فأشار أنه إن تبين من حال هذا الرجل قصد الغض منه ﷺ والانتقاص والاحتقار لشأنه والوضع من مكانه، ولم يكن عنده مدفعٌ لما شهد عليه قُتل، وإن كان مراده إثبات أن النبي ﷺ من البشر فهذه لفظة شنيعة توجب الأدب الوجيع، فقرائن حاله يعرف من خلالها ما يُحكم به على هذا القائل، وهذا تقرير لقاعدة التثبت في الدماء فهي لا تسفك بالتخمين.

وابن أبي زيد حكم بالقتل على رجل "سمع قوماً يتذاكرون صفة النبي ﷺ، إذ مر بها رجل قبيح الوجه واللحية، فقال لهم: تريدون تعرفون صفته؟ هي في صفة هذا المارّ في خلقه ولحيته"⁽³⁾، وأشار بأن هذا الأمر لا يخرج من قلبِ سالم الإيمان، وكذلك ما أفتى به في حال الرجل الشاعر الذي قال له رجل: رأيت النبي ﷺ في النوم وكأنه دخل منزله ففتش كتبه فوجد فيها الشعر، فقال له عليه السلام: (قطع هذا) أي التّعمر، فقال كاتب الشعر الملعون: محمد مسكين عني من المدينة إلى ها هنا، أي أتعب نفسه بقدمه إلى الرائي، فأنكر عليه الناس، فقال الشاعر المتجري: إنما قصدت قوله (اللهم أمتني مسكيناً واحشُرني في زُمرّة المساكين)، فكان جواب ابن أبي زيد فيه: "الذي عندي أنه يقتل، ولا يقبل منه ذلك إذا شهد عليه عول"⁽⁴⁾، وعلق البرزلي على كلام ابن أبي زيد بقوله: "لعله فهم عنه النقص بوصف المسكنة والازدراء بذلك فلهذا أفتى بقتله"⁽⁵⁾، وهو قيام الدليل عنده على حال هذا المستنقص بأنّه أراد الإهانة.

ومن ذلك تعليق ابن عبد النور التونسي⁽⁶⁾ على جواب بعض الفقهاء عن نازلة في قول رجل: لعل النبي ﷺ كان لا يجد ثمن الهدى، في نقاش مع غيره، فقال الفقيه المجيب: "وإن فهم عنه التنقيص - وهو الغض - قُتل من غير استتابة، وإن أشكل الأمر أدب بحسب حاله"⁽⁷⁾، قال ابن عبد

1 - الونشريسي، المعيار 518-519.

2 - المصدر نفسه 352/2.

3 - المصدر نفسه 355/2، والقاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ ص: 768-769.

4 - الونشريسي، المعيار 365/2، والبرزلي، جامع مسائل الأحكام 282/6.

5 - البرزلي، جامع مسائل الأحكام 282/6.

6 - محمد بن محمد بن عبد النور الحميري التونسي، أبو عبد الله، الإمام الفقيه المبرز المتفنن في سائر العلوم، كان حيا سنة: 726هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب 330/2، محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 296/1.

7 - الونشريسي، المعيار 365/2.

النور: "وقوله: إن أشكل الأمرُ أدبُ فما وجه هذا التأديب؟، ولم لا يُحسن الظنُّ بالمسلم؟ لا سيّما إذا لم يُعرف بشيء قبلها، وأي دليل على أدبه؟"⁽¹⁾.

وكذلك ما قاله رجل شريف سابه رجل فقال له الرجل: يا أسود منتن، فقال الشريف: إن كان رسول الله ﷺ أسود منتنا فأنا أسود منتن، فشهد عليه الشهود ووضع في القيد نحو ثلاثة أشهر، فكان من ضمن جواب أبي موسى ابن الإمام: إن كان المذكور ممن تعدّ هذه فلتة منه ففي سجنه هذه المدة كفاية؛ لمجاوزه حدّ ما دلت القرائن عليه من العقوبة، والإفراط خروج عن سنة من انتصر لتوقيره وتعظيمه ﷺ، وإن كان معروفاً بالاجترار والتساهل والتعجرف في أقواله، فهو أهل أن يضاف إلى ما تقدم من سجن المدة المذكورة ضربه بالسوط حسب حاله في ذلك؛ ليكون ذلك زجراً له عن العودة، وزجراً لغيره⁽²⁾، فالنظر في أحوال المسيئين واجب بلا شك، فلا يستوي الزنديق المنحلُّ وصاحب الفلته الذي يبكي بعد علمه بخطئه ويندم.

هذا كله من أجل صيانة الدم والتحقيق من المسيء وحاله، وفي الوقت نفسه يكون حفظاً للسنة التي جاء بها النبي ﷺ فلا يقع من تعرّض إلى النظر في هذه القضايا المتعلقة بالجناح النبوي -سواء بشهادة أو حكم أو فتيا أو شورى أو صلح- في جانبي الإفراط والتفريط، بأن يكون متغالياً في الواجب في ذلك شرعاً على من سبّ حتى ينتهي ذلك إلى أقصى الغايات في الحدود وهو القتل، من غير تثبّت دقيق، أو أن يكون مقصراً في ذلك حتى لا يوجب حدّاً ولا تعزيراً على المتجرّئين، وكلا جانبي الإفراط والتفريط مذموم، ولا يسلم صاحبه في الغالب من متابعه الهوى، والهوى شرٌّ إليه عُبد، وشر حكم انتصب للحكم بين الناس⁽³⁾.

③ عدالة الشهود وشهادتهم على المسيء:

جعل العلماء ضوابط في قبول شهادة الشهود على السابِّ النبي ﷺ، فليس كل شهادة مقبولة، بل العدول منهم هم من تُقبل شهادتهم، قال مصباح الياصوتي في جوابه عن نازلة: "إن ثبت ذلك عليه بعدول فجزاؤه القتل من غير استتابة على حكم الزنديق"⁽⁴⁾، وفي قضية العشار المشهورة الذي حكم عليه ابن عتاب أشار رَحِمَهُ اللهُ إلى مسألة تعديل الشهود بأن نبه على أن الواجب على القاضي في هذه الحالة ألا يكتفي في التزكية والتعديل برجل واحد، بل عليه أن يسأل أكثر من اثنين من المعدّلين للشهود كما جاء عن مالك، ف"ينبغي للحاكم أن يستكثر من المعدّلين على الشاهد، ولا يكتفي في ذلك باثنين إلا في مثل المبرّز في العدالة والعلم بالتعديل ووجوهه"⁽⁵⁾.

1 - الونشريسي، المعيار 366/2.

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 348/6.

3 - من كلام الإمام ابن زاغ في جوابه على نازلة، بتصرف من الباحث بما يناسب السياق. ينظر: الونشريسي، المعيار 542/2.

4 - الونشريسي، المعيار 348/2.

5 - المصدر نفسه 327/2.

وعليه فإن كان الشهود على الساب أو الجاهل لا يبلغون العدالة لم يبلغ بعقوبته القتل، وعوقب عقوبة موجعة مع طول السجن، وإن كانوا مسخوطين ساقطين للشهادة لم تجب عليه عقوبة، بل يغلظ عليه بالقول من غير ضرب ولا سجن⁽¹⁾.

وشهادة العدل الواحد مع غير العدول على السب بأن يكون الوحيد بينهم فالذي يجب على السابّ الضرب الوجيع، والتنكيل والسجن الطويل، حتى تظهر توبته بالشهود، هذا ما قال به ابن عتاب⁽²⁾، وبعض العلماء يتساهلون في قبول الشهادة في هذا الميدان - وهو حرمة الجناب النبوي - فيسّر ولا يشدّد في شرط الشهادة هنا، بل يرغب من يزكّي احتياطاً في هذا الباب، مع مراعاة حرمة النَّفس، ومنهم ابن القطان قاضي تونس ومفتيها، فقد وقع في عهده أن سُئِلَ فقهاء تونس - وهو منهم - عن يهودي سمع الأذان فسب النبي ﷺ، فشهد عليه شاهدان أحدهما جندي يقال له خليل، والآخر يقال له المؤدب عبد الواحد، فقبل وزكى الجندي، فأجابوا: بضرب عنقه، فضربت عنقه، وكان الأمير يقول: "لولا أنه في حق النبي ﷺ ما عمل شهادة خليل"⁽³⁾.

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 349/2.

2 - ينظر: المصدر نفسه 327/2، وابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى ص: 709.

3 - الونشريسي، المعيار 364/2.

المطلب الرابع: الصحابة الكرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ

1 أفضلية الصحابة:

- رُفِعَ سؤال إلى الشيخ قاسم العقباني التلمساني⁽¹⁾ عن وجه الجمع بين حديثين واردين عن النبي ﷺ يوهم أحدهما أن المتأخر أفضل من المتقدم من أفراد هذه الأمة، والحديثان هما:
- (1) عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: (خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم)⁽²⁾.
- (2) "قوله ﷺ للصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: (أي المؤمنين أشد إيماناً وأعظم؟)، قالوا الملائكة، قال: (ولم لا؟ وهم يشاهدون الأمر؟)، قالوا: الأنبياء، قال: (ولم لا؟ والوحي ينزل عليهم)، قالوا: نحن؟ قال: (ولم لا؟ وأنا بين أظهركم)، قالوا: فمن يا رسول الله؟ قال: (قوم يأتون آخر الزمان يسمعون الأشياء سمعاً، ويتحابون عليها حبا واشتياقاً، وأنا إليهم لمشتاق، للعامل منهم أجر خمسين منكم) أو قال: (سبعين). قالوا: منهم، قال: (منكم)، قالوا: لم يا رسول الله؟ قال: (لأنكم تجدون على الخير أعواناً، وهم لا يجدون)"⁽³⁾.

-
- 1 - قاسم بن سعيد بن محمد العقباني، أبو الفضل، شيخ الإسلام ومفتي الأنام، ملحق الأحفاد بالأجداد، القدوة الرحلة الحاج، قاضي الجماعة بتلمسان، توفي سنة: 854هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 365، محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 367/1.
- 2 - رواه أحمد في المسند 76/6 رقم: 3594، ومسلم في صحيحه 1963/4 رقم: 2533، ورواه البخاري في الصحيح عن عمران بن حصين 171/3 رقم: 2651، والترمذي عنه في سننه 78/4 رقم: 2221.
- 3 - هذا نص الحديث كما جاء في المعيار 14/11، وهو مجموع حديثين كما جاء في دواوين السنة المشهورة:
- الأول ما روى البزار في مسنده 412/1 رقم: 289 عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ أنه قال: (أخبروني بأعظم الخلق عند الله منزلة يوم القيامة؟) قالوا: الملائكة، قال: (وما يمنعهم مع قريهم من رحم بل غيرهم)، قالوا: الأنبياء، قال: (وما يمنعهم والوحي ينزل عليهم، بل غيرهم)، قالوا: فأخبرنا يا رسول الله قال: (قوم يأتون بعدكم يؤمنون بي ولم يروني، ويجدون الورق المعلق فيؤمنون به، أولئك أعظم الخلق منزلة وأولئك أعظم الخلق إيماناً عند الله يوم القيامة) وهو كما علق البزار رواه الحفاظ الثقات وأتى له بطريق آخر.
- ورواه الطبراني في المعجم الكبير 87/12 رقم: 12560، ورواه الطحاوي في شرح مشكل الآثار 269/6 رقم: 2472.
- وروى البخاري في خلق أفعال العباد ص: 88، وابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني 152/4 رقم: 2136، والطبراني في الكبير [23/4 رقم: 3540] وأورده الذهبي في ميزان الاعتدال [291/2] عن صالح بن جبير قال: قدم علينا أبو جمعة الأنصاري، قال: كنا مع رسول الله ﷺ ومعنا معاذ بن جبل عاشر عشرة، فقلنا: يا رسول الله، هل من أحد أعظم منا أجراً، آمننا بك واتبعناك؟ قال: (وما يمنعكم من ذلك ورسول الله بين أظهركم يأتيكم بالوحي من السماء؟)، بل قوم يأتون من بعدكم يأتيهم كتاب بين لوحين فيؤمنون به ويعملون بما فيه، أولئك أعظم منكم أجراً).
- وأما الحديث الثاني فهو حديث الترمذي 146/5 رقم: 3058، الذي منه: (فإن من ورائكم أياما الصبر فيهن مثل القبض على الجمر، للعامل فيهن مثل أجر خمسين رجلاً يعملون مثل عملكم). قال عبد الله بن المبارك: وزادني غير عتبة: قيل: يا رسول الله، أجر خمسين منا أو منهم؟ قال: (لا، بل أجر خمسين رجلاً منكم) قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.
- وأما لفظة (ويتحابون عليها حبا واشتياقاً، وأنا إليهم لمشتاق) الواردة في نص المعيار فلم يقف عليها الباحث.

والاستشكال الحاصل من النصين أن الثاني يؤذن بفضيلة المتأخر على المتقدم؛ لكونه أشد الناس إيمانا وأعظم حسب فهم السائل، فإن من كانت نيته في الإيمان أشد كان خيره أكثر. فأجاب العقباني أن أشدية إيمان الصحابة أثبتها لهم النبي ﷺ، بدليل قوله في حديث السؤال: (ولم لا؟ وأنا بين أظهركم)، ولكن أمرهم في تحصيل أدلة الإيمان التي بين أيديهم لم تحصل كحصولها لمن كان في زمانه ﷺ، فوصف العقباني حصول الإيمان للمتأخرين بعلم اليقين وللمتقدمين بعين اليقين، فآلة المتأخرين تحتاج لنظر وفحص، وقد لا تكون في غاية الوضوح والبيان، بخلاف الصحابة في حضور النبي ﷺ، وأما الحديث فلا ينفي فضل الصحابة وأفضليتهم؛ "لأن المعنى في الخبر يقضي أن المراد للعامل منهم إن عمل، وهم لا يعملون مثل عمل الصحابة ﷺ أبدا، فأني يجد أحد من الآخرين سبيلا إلى حماية سيد البشر ووقايته بنفسه، وبذل المال في الدفع وفي استيلاف الناس له" (1).

وهناك رأي آخر في معنى الحديثين: وهو ما فصله ابن عبد البر في التمهيد حيث روى حديث أجر الخمسين من الصحابة ثم قال: "وليس ذلك عندي بمعارضٍ، لأنَّ قوله ﷺ: (خيرُ النَّاسِ قَرْنِي) ليس على عمومهِ" (2)، بدليل ما يجمع القرْنُ من الفاضل والمفضول، وقد جمع قرْنُهُ مع السابقين من المهاجرين والأنصار جماعة من المنافقين المظهرين للإيمان، وأهل الكبائر، الذين أقام عليهم أو على بعضهم الحدود، فمدار الأحاديث التي جاءت إنما تعني الصالحين، ومما قيل في توجيه هذا الحديث: إن قرنه إنما فضل لأنهم كانوا غرباء في إيمانهم، لكثرة الكفار، وصبرهم على أذاهم، وتمسكهم بدينهم، وإن آخر هذه الأمة إذا أقاموا الدين، وصبروا على طاعة ربهم في وقت ظهور الشر، والكبائر، كانوا عند ذلك أيضا غرباء، وزكت أعمالهم في ذلك الزمن، كما زكت أعمال أوائلهم (3)، وبعد أن جمع ابن عبد البر طُرُقًا لأحاديث أفضليَّة أهل بدر والحديبية وما جاء في غربة المتأخرين ختم بحثه بقوله: "وهذه الأحاديث تقتضي مع تواتر طرقها، وحسنها، التسوية بين أول هذه الأمة وآخرها، والمعنى في ذلك ما قدمنا ذكره من الإيمان، والعمل الصالح في الزمن الفاسد... فيستوي حينئذ أول هذه الأمة بآخرها في فضل العمل، إلا أهل بدر والحديبية" (4).

ومن هذا السياق من استشكال الحديث النبوي -مما جاء في المعيار (5)- ما سأل ابن العربي عنه شيخه الغزالي عن معنيين ظاهرهما المناقضة وهما ظاهرين في حديث: (خير الناس قرني) السابق، وحديث: (لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا، ما بلغ مد

1 - الوئشريسسي، المعيار 15/11.

2 - ابن عبد البر، التمهيد 90/13.

3 - ينظر: المصدر نفسه 92/13.

4 - المصدر نفسه 96/13-97.

5 - 15-14/11.

أحدهم ولا نصيفه)⁽¹⁾ في مقابلة الحديث الآخر السابق: (للعامل فيهن مثل أجر خمسين رجلا يعملون مثل عملكم)، فأجاب الغزالي بشيء قريب من كلام ابن عبد البر أعلاه بأن ظاهر الخطاب هو للموجودين في زمانه ﷺ ممن يظن أنهم ينالون رتبة المخصوصين بصحبته من خواص أصحابه كالمبشرين بالجنة وأهل بدر والحديبية، وكذلك ردّ الحديث على من يظنون بأصحابه الكرام القصور في أمر من الأمور، فلا يجوز أن ينال ربتهم بمجرد الإيمان "وإن تمسك بدينه فضأهم، [والتمسك] بالدين شامل جامع لمعاني [الإيمان]، والإنفاق باب واحد من أبواب [الإيمان]، والتمسك بنيف وسبعين بابا من الإيمان مع فقد الأعوان يفضل خمسين منهم"⁽²⁾، ولفظة (منكم) في قوله ﷺ (لا، بل أجر خمسين رجلا منكم) يريد من عمومهم لا من خواصهم، ويكون قوله ﷺ: (ما بلغ مدّ أحدهم) المراد بهم الشواذّ المخصوصون بخصوص الصحبة كالخلفاء الراشدين رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ.

1 - رواه البخاري في صحيحه 8/5 رقم: 3673، ومسلم في صحيحه 1967/4 رقم: 2540.
2 - الونشريسي، المعيار 15/11، والغزالي، أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي ص: 114-115.



المبحث السادس:
بعض القضايا المتعلقة بالغيبيات

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأوّل: الموت والقبر.

المطلب الثاني: البعث.

المطلب الثالث: الجنّة.

المطلب الرابع: الجنّ.

المطلب الخامس: الملائكة.



المطلب الأول: الموت والقبر

① موت الأطفال وفتنة القبر:

من الأمور الغيبية التي يجب أن يعتقد بها المسلم البعث والحساب، وما قبل ذلك من أمور تحدث في البرزخ من نعيم القبر وعذابه مما جاء به الشرع، ولعل في ميدان الغيبات مجالا واسعا من الوعظ للدعاة ما بين ترغيب وترهيب وإقرار وتقدير لقضايا ما بعد الموت من خلال ما يعتقدوه أهل السنة في تلك قضايا.

وأول تلك القضايا هي الموت في حد ذاته، قال ابن أبي زيد في الرسالة في باب ما تعتقده الأئمة: "وأن ملك الموت يقبض الأرواح بإذن ربه"⁽¹⁾، وهي عقيدة المسلم التي صرح بها القرآن، ومعنى كلامه: أن الموت حق ابتلى الله به كل ذي روح حتى أعز خلقه كسيدنا محمد ﷺ، فهو أعظم مصيبة يصابها الآدمي، وليس ثم مصيبة أعظم منه سوى الغفلة عنه، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾⁽²⁾، "وحقيقته على مذهب الأشاعرة كيفية وجودية تضاد الحياة أو عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا، وجاحده كافر بإجماع المسلمين"⁽³⁾.

ومما جاء حول مسألة الموت في المعيار: تحقيق ما "يصيب أولاد المؤمنين الصغار من شدة المرض ولزوم البكاء، لمن يكون ثوابه؟ هل للولد أو لأبويه؟، وهل يُسأل الصغير في قبره كالكبير أم لا؟، وهل يدخلون الجنة صغارا كما ماتوا أم كبارا؟"⁽⁴⁾، وهذه المسألة رفعت لعلم من أعلام بجاية وهو أبو عبد الله المسفر⁽⁵⁾ (ت: 744هـ) فبين أن هناك اختلافا فيمن ينال الثواب، وقد استعمل المجيب أسلوب الاستشهاد بالحديث النبوي على غير عادة المجيبين في المعيار؛ لأنَّ المسألة من الغيبات التي لا تثبت إلا من النصوص ومفاهيمها، وأما ثبوت الثواب فأصله حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله ﷺ مرَّ بامرأة، وهي في محفَّتِها⁽⁶⁾، فقيل لها: هذا رسول الله ﷺ، فأخذت بضَبْعِي⁽⁷⁾ كان معها فقالت: ألهذا حج يا رسول الله؟، فقال: (نعم، ولك أجر)⁽⁸⁾، وأما

1 - ص: 79.

2 - سورة الملك، الآية: 2.

3 - النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني 275/1.

4 - الونشريسي، المعيار 365/1.

5 - محمد بن يحيى الباهلي البجائي، أبو عبد الله، المعروف بالمسفر، عالم بجاية وفقهها وقاضيتها، له شعر جيد، من أهل بجاية، وصفه التنبكتي بأنه من فصحاء الفقهاء، وأجوبته في الفتيا تدل على مكانته العلية وسيادته السنية. ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 401-402.

6 - المحققة (بكسر الميم وتشديد الفاء): مركب للنساء، كالهودج، إلا أنها لا تُقَبَّب كما تُقَبَّب الهودج فتكون مكشوفة، وهي مكسورة الميم، وأجريت مجرى الآلات كالمخدة والمسلة. ينظر: الوقيشي، التعليق على الموطأ 406/1.

7 - الضَّبْعُ: العَضُد، وقيل وسط العضد، والمثنى ضَبْعَان. ينظر: المصدر نفسه.

8 - رواه مالك في الموطأ 622/3 رقم: 1599، ومسلم في صحيحه 947/2 رقم: 1336.

فتنة القبر فظاهر حديث أبي هريرة ثبوته للصبي حيث جاء في الموطأ⁽¹⁾ أن سعيد بن المسيب قال: صليت وراء أبي هريرة على صبي لم يعمل خطيئة قط فسمعتة يقول: (اللهم أعذه من عذاب القبر)، قال الباجي: "يحتمل أن يكون أبو هريرة اعتقده لشيء سمعه من النبي ﷺ أن عذاب القبر عام في الصغير والكبير، وأن الفتنة فيه لا تسقط عن الصغير لعدم التكليف في الدنيا"⁽²⁾، وهنا يفرق الباجي ما بين دخولهم الجنة ووقوع الفتنة عليهم، ولم يفرق أبو عبد الله المسفر بين الحالتين وأشار بأن ظاهر حديث مسلم⁽³⁾ الذي قال فيه النبي ﷺ: (صغارهم دعاميص⁽⁴⁾ الجنة) أن الأطفال في الجنة، وقد ذهب البيهقي في كتابه الاعتقاد⁽⁵⁾ أن أمرهم موكل إلى الله تعالى، وإلى ما علم من كل واحد منهم، وكتب له السعادة أو الشقاوة، "وقيل في أولاد المسلمين: إن الله تبارك وتعالى أكرم هذه الأمة بأن ألحق بهم ذرياتهم في الجنة"⁽⁶⁾، وقد كتب السيوطي رسالة بسط فيها الخلاف في فتنة الأطفال في قبورهم، والمالكية ممن يرى فتنتهم كما ينقله عن تذكرة القرطبي⁽⁷⁾.

وجاء السؤال لجيب لم يحدده الونشريسي عن الأطفال إذا ماتوا هل يأتون إلى الدور والقبور ويجتمعون مع آبائهم في المحشر وفي الجنة؟ فكان الجواب بنص ينقله عن ابن يونس في جامعه عن ابن حبيب مفاده: أن أرواح المؤمنين عامة تطلع قبورها ومواضع رميم أجسادها ذاهبة وراجعة، ثم تأوي إلى جنة المأوى تكرامة من الله تعالى لها⁽⁸⁾، ويدخل في ذلك أطفال المؤمنين حسب جوابه، وأما لقاءهم لهم في الجنة فاستشهد بحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: (ما من مسلمين يموت بينهما ثلاثة أولاد لم يبلغوا الحنث إلا أدخلهما الله بفضل رحمته إياهم الجنة)، قال: (يقال لهم: ادخلوا الجنة، فيقولون: حتى يدخل آباؤنا، فيقال: ادخلوا الجنة أنتم

1 - 320/2 رقم: 776.

2 - المنتقى شرح الموطأ 16/2.

3 - 2029/4 رقم: 2635، ورواه أحمد في المسند 218/16 رقم: 10325.

4 - قال ابن الأثير: "الدعاميص: جمع دُعْمُوص، وهي دَوِيبة تكون في مستنقع الماء، والدعْمُوص، أيضاً: الدخال في الأمور، أي: إنهم سيأخون في الجنة، دخالون في منازلهم، لا يُمنعون من موضع، كما أن الصبيان في الدنيا لا يُمنعون من الدخول على الحرم ولا يُحتجَبُ منهم أحد" النهاية في غريب الحديث 120/2.

5 - ينظر: ص: 225-226.

6 - البيهقي، الاعتقاد ص: 226.

7 - ينظر: الحاوي للفتاوي 176/2، والقرطبي، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة ص: 377، 1036 وما بعدها.

8 - ينظر: الونشريسي، المعيار 326/1، وابن يونس، الجامع لمسائل المدونة 1070/3.

ومن ذهب كذلك إلى أن الأرواح على أفنية قبورها ابن عبد البر في التمهيد 17/9، وناقش ابن القيم في كتاب الروح مسألة (الأرواح على أفنية قبورها) نقاشاً مطولاً في المسألة الخامسة عشرة من كتابه 303/1، قال في مطلع حديثه عن مستقر الأرواح: "أما المسألة الخامسة عشرة وهي: أين مستقرُّ الأرواح ما بين الموت إلى القيامة؟، هل هي في السماء أم في الأرض؟، وهل هي في الجنة والنار أم لا؟، وهل تُودَع في أجساد غير أجسادها التي كانت فيها، فتنعم وتعذب فيها، أم تكون مجردة؟، فهذه مسألة عظيمة تكلم فيها الناس، واختلفوا فيها، وهي إنما تُتَلَقَى من السمع فقط، واختلف في ذلك" 274/1.

وَأَبَاؤَكُمْ⁽¹⁾.

② الأجر على شدة الموت:

جاء في المعيار مسألة عن شدة الموت التي يلقاها المؤمن عند قبض روحه هل له معها أجر؟ ويبدو أنه حصل من مجيب عن ذلك ادعاء من أن شدة الموت والمرض تكون بسبب الذنوب، فأجاب الحفار مصححاً خطأ المدعي بقوله: "الذي قال: إنَّ شدة المرض من كثرة الذنوب قولٌ جاهلٌ يتكلَّم في العلم بما يظهر له، فيقع على أم رأسه"⁽²⁾، وهذا ردع لمن تجرأ على الحديث في العلم بغير فهم ولا علم، ويبيِّن الحفار أن الله يشدِّد المرض على بعض العبادِ خصوصاً عند إخراج الروح لحكمة يعلمها سبحانه، ويكون التشديد حسب أحوال العبد، التي منها: أن يكون التشديد كفارة للمذنب، ورفعة للوليِّ، وتعذيباً للكافر، وتارة يشددها حجة على الخلق وتسليية وقدوة وأسوة كما لقي رسول الله ﷺ من شدة الموت⁽³⁾، وليس في التشديد على الأنبياء منقصة كما ادعى المدعي بل لعل من وجوه التشديد عليهم: تكميل فضائلهم ورفع درجاتهم، وهو من جنس ما قال النبي ﷺ: (إن أشد الناس بلاءً الأنبياء، ثم الأمثل فالأمثل)⁽⁴⁾، وتعريف الخلق بأن للموت شدة وسكرات ويتحقق ذلك بإخبارهم الصادق وبما وقع لهم من شدة مع كرامتهم على الله تعالى، فيقطع الناس بشدته التي يقاسيها الميت⁽⁵⁾.

③ القبر أول منزل من منازل الآخرة:

جاء السؤال في المعيار عن حديث النبي ﷺ الذي قال فيه: (إن القبر أول منزل من منازل الآخرة، فإن نجا منه فما بعده أيسر منه، وإن لم ينج منه فما بعده أشد منه)⁽⁶⁾، وهذا الحديث رواه سيدنا عثمان بن عفان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إِذَا وَقَفَ عَلَى قَبْرِ بَكِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ لِحِيَّتَهُ، فَقِيلَ لَهُ: تَذَكَّرَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ فَلَا تَبْكِي، وَتَبْكِي مِنْ هَذَا، فَقَالَ: (إن رسول ﷺ الله قال) ويروي الحديث، وفي هذا الحديث تبين أن "القبر يكون فيه هول عظيم من ضميمته على صاحبه وهي الضغطة، وسؤال الملكين"⁽⁷⁾ وهي من أوائل منازل الآخرة كعرضة القيامة والوقوف عند الميزان والمرور على الصراط⁽⁸⁾، فإن نجاه الله من ذلك ويسر عليه الجواب، فما بعد ذلك من أهوال يوم القيامة أيسر وأسهل عليه، وإن لم ينج الله من ذلك فما بعده أشد منه؛ لأنه من أهل الشقاء⁽⁹⁾.

1 - رواه النسائي في المجتبى (السنن الصغرى) 25/4 رقم: 1876.

2 - الونشريسي، المعيار 336/1.

3 - ينظر: المصدر نفسه 336/1، وابن العربي، عارضة الأحوذى 160/4.

4 - رواه أحمد في المسند 10/45 رقم: 27078، والنسائي في السنن الكبرى 47/7 رقم: 7440.

5 - ينظر: السيوطي، شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور ص: 43.

6 - رواه الترمذي في السنن 141/4 رقم: 2308، والبيهقي في شعب الإيمان 1134/13 رقم: 10069.

7 - الونشريسي، المعيار 386/2.

8 - ينظر: ابن العربي، عارضة الأحوذى بشرح سنن الترمذي 595/6.

9 - ينظر: الونشريسي، المعيار 386/2.

4 إجلال الميت في قبره للسؤال:

يظهر من مسألة سئل عنها القاضي عياض حول موضوع الإجلال في القبر عقلائية السائل واستشكاله الذي يبدو أنه قد وقع فيما استشكله الفلاسفة من المسلمين حيث سأل عن ما جاء في الخبر من أن الميت إذا فُرع من دفنه يجلسه الملكان للسؤال، حتى إنه يسمع خفق نعال المُتَوَلِّين لدفنه حين ينصرفون عنه⁽¹⁾، هل المراد بالتجليس الجسد أم الروح؟ يقول السائل: "فإن قلنا: المراد بذلك الجسد فنحن نرى جسداً مطروحاً لا حراك به، ولو بقي أياماً حتى تنفصل أعضاؤه لا نرى له جلوساً، وإن قلنا: إن ذلك لا تدركه أبصارنا فهل هذا الجسد الذي تدركه أبصارنا مطروحاً بيننا هو الذي أُجِلِسَ للسؤال بحيث لا تُدركه أبصارنا أم هو غيره؟، وإن قلنا: إنه الروح استرحنا من السؤال، ولكن مذهب أهل السنة أنه الجسد، فحينئذ يفتقر إلى بيان ذلك"⁽²⁾.

ومن خلال النص يتضح أنّ مكن السؤال عن كيفية الإجلال مهما كان تعلقها بالجسد أو الروح، وهذه المسألة قد خاض فيها المتكلمون والفلاسفة نقاشاً بين إنكار الفلاسفة والملاحدة وإثبات بعض المتكلمين، واستدلال العلماء لها متفرع عن استدلالهم لعذاب القبر، قال الإمام الجويني: "فإن تمسك نفاة عذاب القبر بمسالك الملحدة المستهزئين بالشعر، وقالوا: نحن نرى الميت الذي ندفنه على حالته، ونعلم على الضرورة كونه ميتاً، ولو تركناه صاحياً دهرًا لما حال عما عهدناه عليه، وهذا من قائله ملزم بعدم الطمأنينة إلى الإيمان والركون إلى الإيقان، وهو بمثابة استبعاد نشر العظام البالية، وتأليف الأجزاء المتفرقة، في أجواف السباع، وحواصل الطيور، وأقاصي التخوم، ومدارج الرياح، إلى غير ذلك"⁽³⁾، وبالنظر إلى نص الجويني هذا نجد أن سؤال النازلة مبني على طلب السائل الرد على الفلاسفة لشفاء شيء في صدره، وإقامة الحجة في نفسه، واستدلال الجويني يُرجع المسألة إلى الإيمان بالبعث، فكما تؤمن بالبعث والنشور يجب عليك أن تؤمن بفتنة القبر والعذاب والنعيم.

ولا يبعد جواب القاضي عياض عن النازلة عن جواب الجويني⁽⁴⁾، فأهل السنة يعتقدون أن فتنة القبر حقّ ثابتة بالنصوص الصريحة⁽⁵⁾، كحديث منكر ونكير وحديث استعاذة النبي ﷺ من عذاب القبر وغيرها، هذا من جهة النقل، أما من جهة العقل: فالمعذب والمنعم في القبر

1 - جاء في الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه 98/2-99 رقم: 1347 عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: (إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه، وإنه ليسمع قرع نعالهم، أتاه ملكان، فيقعدانه فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ لمحمد ﷺ...) إلى آخر الحديث.

2 - الونشريسي، المعيار 253/11.

3 - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص: 376.

4 - وهذا فيه دليل على أشعرية الإمام القاضي عياض، ودخول الفكر الأشعري للمغرب الأقصى وتأثره وتأثيره في علماء تلك الحقبة إذ يتضح من تقارب جواب الجويني والقاضي عياض في الاستدلال العقلي على تأثر القاضي عياض بهذا المنهج في إثبات العقائد.

5 - يقول الجرجاني: " (هذا والأحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) أي على عذاب القبر (أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وإن كان كل واحد منها من قبيل الأحاد" شرح المواقف 347/8.

عند أهل السنة الجسد، فأنكر ذلك بعض المعتزلة والروافض لأن الميت جماد لا حياة له ولا إدراك، فتعذبه محال⁽¹⁾، وقالوا: إن دليل مخالفته للمعقول أنّ نرى الشخص يصلب ويبقى مصلوبا إلى أن تذهب أجزؤه ولا نشاهد فيه إحياءً ولا إجلاسا، فالقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة⁽²⁾، فردوا أن ذلك يحصل في صاحب السكّنة أو النائم الذي تحله الحياة ولا نرى حركته، ويدل عليه أن النبي ﷺ كان يرى جبريل ولا يراه صحابته، "وليس يشترط في إيجاد الحياة أكثر من محل على أي صفة كان المحل على مذهب أهل الحق، لا بصفات مخصوصة، كما لا يشترط في إيجاد الحس أكثر من الحياة"⁽³⁾، ولا بن حجر كلمة قالها في مناقشته لأقوال المنكرين لعلها تكون فيصلا في هذه المسألة قال رحمه الله: "والظاهر أن الله تعالى صرف أبصار العباد وأسماعهم عن مشاهدة ذلك وستره عنهم إبقاء عليهم لئلا يتدافنوا وليست للجوارح الدنيوية قدرة على إدراك أمور الملكوت إلا من شاء الله"⁽⁴⁾.

1 - ينظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية ص: 245.

2 - ينظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف للإيجي 348/8.

3 - الونشريسي، المعيار 254-253/11.

4 - فتح الباري 278/3.

المطلب الثاني: البعث

① هل يطلب الإيمان بالمعاد على الجملة أم على التفصيل؟

من القضايا العقدية التي يجب الإيمان بها وهي ركن من أركان الإيمان: اليوم الآخر، وما يحصل فيه من البعث والنشور، وقد وقع حوله سؤال رفع لأحد أعلام تلمسان وهو أبو يحيى بن أبي عبد الله الشريف، وكان السؤال عن مسألتين:

الأولى: هل يكفي في الإيمان بالمعاد أن يكون إجمالياً من غير تعرض لتفاصيله أم لا؟
الثانية: ما معنى قول القائل: آمنا به على ما نطق به الوحي؟، هل هو كلام صحيح أم لا؟

ويتضح من الجواب أن الذي صاغه هو أحد طلبة الشيخ بعد أن تكلم به الشيخ بإيماءات في أثناء وُقَيْفَةٍ عند باب داره، ذكر للطالب حينئذ كلمات قلائل تومئ إلى المراد وتشير إليه إشارة يصعب فهمها في بادئ الرأي حسب وصف الطالب، ثم عرض الجواب المكتوب على الشيخ فوجده مستوفياً الغرض (1).

وجاء في الجواب مقدمات قررها المجيب حتى يخلص للنتيجة، وهي:

- لا تكليف في الشرع إلا بما هو مقدور للعبد ومعلوم له.
- والمعاد وأحواله غير معلومة لنا بإطلاقها؛ إذ ليس في قدرة الخلق الإحاطة بها إلا لمن اصطفاه الله سبحانه وتعالى.

وعليه: يجب أن يكون المكلف به معلوماً به، وأحوال المعاد وتفصيله وما هو عليه ليس بمعلوم لنا، وليس في قوتنا الإحاطة به، فينتج: "أن المكلف به في حديث المعاد الإيمان به على الجملة من غير تعرض إلى ما عدا ذلك؛ ويتبين أيضاً مع هذا صحة قول القائل آمنا به على ما جاء به الوحي، وأن هذه العبارة أحسن ما يجعل عنواناً على الدلالة على المطلوب من الإيمان بالمعاد وهو الإيمان به جملة" (2).

ومعنى عدم قدرتنا على الإحاطة بأحوال المعاد أن للإنسان نشأتين، ولا شك في أن النشأة الأخروية أوسع وأعظم من النشأة الدنيوية، إذ تلك غير محدودة بزمان ولا نهاية، وهذه بخلافها في المبدأ والغاية، فلا يقاس ما يتناهى بما لا يتناهى من حيث الزمان ومن حيث القدر، فحظنا الإيمان بذلك كله على ما هو عليه من غير تعرض إلى كيفية ذلك وهيأته، كما جاءت به السنة النبوية، لا نردّ منها شيئاً صحّ الإخبار به وتواتر، إذ لو حاول أحد التعرض لكيفيته ما استطاع إلا على تصور شيء مماثل لما ألفه وقاس على ما عهد، والوجود الأخروي على خلاف ذلك كله، "فإذا تقرر هذا كله فأحسن عبارة تؤدي هذا المعنى وأجزها قول القائل: آمنا به على ما نطق به الوحي، والله أعلم" (3).

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 239/12.

2 - المصدر نفسه 237/12.

3 - المصدر نفسه 239/12.

ولا شك في أن معرفة تفاصيل يوم القيامة وأحداثها مُبَيَّنٌ في كتب الأئمة من الفقه والحديث⁽¹⁾، ولا شك في أن هناك أحاديث أُعْلِمَتْ بِجزئيات كوصف الجنة ووصف أرض المحشر، وهيات الناس في المحشر وغيرها، وكل ذلك "ليكون السامع على بصيرة فيخلص نفسه من ذلك الهول؛ لأن في معرفة جزئيات الشيء قبل وقوعه رياضةً للنفس، وحملها على ما فيه خلاصها بخلاف مجيء الأمر بغتة"⁽²⁾.

② الإيمان الواجب بقضية البعث:

جاء في المعيار حول قضية البعث كلام محشورٌ داخل محاورة وقعت بين إمامين تلمسائين هما: أبو عبد الله المقرئ التلمساني (ت: 759هـ)، وأبو الفضل محمد بن أبي سالم إبراهيم بن أبي زيد عبد الرحمن ابن الإمام (ت: 797هـ)، وهذه المحاورة لم تكن بالتقابل، فالمقرئ تلميذ جده أبي زيد عبد الرحمن ابن الإمام (ت: 743هـ)، بل كانت تدوينات في التفسير كتبها المقرئ، وعقب على مواطن منها أبو الفضل ابن الإمام، عنون لها الونشريسي بـ(مسائل في التفسير)⁽³⁾، ونجد شدة أبي الفضل في أسلوب تعليقاته على الإمام المقرئ، ولا يدري الباحث على وجه التحديد سبب ذلك، ولكن لعله قد كان بين المقرئ وابني الإمام (أبي زيد وأبي موسى) انقباض كما عبر عنه ابن مريم نقلاً من كلام المقرئ نفسه عند ترجمته لهما⁽⁴⁾، فانعكس على حفيد ابن الإمام في رده، والله أعلم بالسرائر.

ومسألة البعث التي تكلم عنها بيّن فيها بعض الواجب تجاه عقيدتنا في البعث، فقرر المقرئ ما يلي⁽⁵⁾:

- التصديق بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يَخْلُقْنَا بعد الفناء خلقاً نعرف به أننا أولئك الذين كنا في الدنيا، ونعرف ما عملنا من الأعمال، ويعرف بعضنا بعضاً كذلك، ونعرف ما يُعاد من الأشياء التي كنا نعرفها قَبْلُ أنها هي لا محالة.
- تضافرت الأدلة على بقاء الأرواح، وأنها هي التي تعاد إلى تلك الأجساد فتتعلق بها ثانية كما تعلقت بها أولاً، فيجب القول به، ولا يكفر منكره كما قرر المقرئ.
- لا يخلو أن نكون على بعض الأحوال التي كنا عليها في الدنيا من الكم والكيف؛ حتى لا ينكر الإنسان من نفسه شيئاً، وقد جاءت النصوص بتغيير بعض الصفات كقول الله تعالى: ﴿وَتَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾⁽⁶⁾، ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾⁽⁷⁾، والاعتداد بتغيير

1 - ينظر: السنوسي، شرح العقيدة الوسطى ص: 527.

2 - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري 383/11.

3 - ينظر: المعيار 333/12-344.

4 - ينظر: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ص: 124.

5 - ينظر هذه التقريرات: الونشريسي، المعيار 339/12-340 بتصرف من الباحث.

6 - سورة طه، الآية: 100.

7 - سورة آل عمران، الآية: 106.

- الأحوال الدنيوية لا يوجب تغير الناس الذين كانوا في الدنيا، وهي تقاس على الإنسان، تختلف أحواله في الدنيا وذاته واحدة لم تتغير، فكذلك يوم القيامة.
- التركيب الثاني غير التركيب الأول للأجساد⁽¹⁾، لانحلال الأول وذهابه ودخوله في العدم المحض الذي لا يتصور إعادة ذاته، بل خلق مثله، قال الله تعالى : ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَيَّ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾⁽²⁾، أي يعيدهم على أمثالهم: هذه كهذه. وهذه بلا شك عقيدة أهل السنة، وعليها مدار مسألة البعث الجسماني.

1 - من المسائل التي اختلفت فيها آراء العلماء مسألة كيفية الإفناء وإعادة على ثلاثة أقوال:
الأول: أن الإفناء تفريق أجزاء الأجسام، وإعادة جمعها، مستدلين بقصة سيدنا إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ فقد أمره الله أن يأخذ أربعة من الطير ويقطع أجزاءها ويفرقها على الجبال.
الثاني: أن الإفناء إعدام الأجسام، والبعث إيجادها، وهل هي عينها أم مثلها؟، فقول المقرري في كلامه أعلاه أنّ الإعادة تكون بمثلهم للآية المذكورة وغيرها من الأدلة، وأما الإعادة بأعيانهم فهو مما أنكره الفلاسفة بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه، وهي من عويصات المسائل.
الثالث: التوقف في كيفية الإفناء وإعادة وهو مروى عن إمام الحرمين.
ينظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية ص: 248، وشرح المقاصد 82/5، والشريف الجرجاني، شرح المواقيف 316/8.
2 - سورة يس، الآية: 80.

المطلب الثالث: اللجنة

لم يأت في المعيار تفصيلاً عن هذه القضية العقدية مما يتعلق باللجنة والنار إلا شذر مذر في نوازل مُنتشرة في الكتاب، وقد حصرها الباحث فوجدها ثلاث نوازل تتحدث عن بعض تفاصيل اللجنة، أما النار فلم يأت حولها نازلة تتكلم عن هيأتها أو تفصّل ما حوته من الدركات، وعلى قلة النوازل الواردة إلا أن لها أهمية دعوية في ميدان الوعظ والتذكير والترغيب في اللجنة بذكر هيئات الداخلين لها، وما حوت من مطعومات، ومذاهب العلماء في بيانها.

① ما جاء من أن أهل اللجنة جرد مرد:

سئل ابن حجر العسقلاني عن حديث النبي ﷺ من أن المؤمنين يدخلون الجنة جرداً مرداً أبناء ثلاث وثلاثين سنة⁽¹⁾، وكذلك عما ورد عن طول لحية سيدنا إبراهيم الخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ وسيدنا أبي بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في اللجنة دون غيرها هل يصح ذلك؟، فأجاب ابن حجر عن ذلك بأنه لم يصح أن للخليل ولا للصديق لحية ولا أعرف ذلك في شيء من كتب الحديث المشهورة ولا الأجزاء المنتهية.

ولو افترض صحة ذلك: فإنه في حق الخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ فلكونه منزلاً منزلة الوالد للمسلمين؛ لأنه الذي سماهم بهذا الاسم وأمروا باتباع ملته، وفي حق الصديق فينتزع من نحو ما ذكر في حق الخليل، فإنه كالوالد للمسلمين إذ هو الفاتح لهم باب الدخول إلى الإسلام، ثم نبّه ابن حجر أن هذه الصفة جاءت كذلك في حق سيدنا موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وفي حق أبو البشر سيدنا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ كذلك⁽²⁾.

② فواكه اللجنة:

مما جاء في المعيار متعلقاً باللجنة سؤال أجاب عنه الغزالي يتعلق بتفسير بعض الأحاديث النبوية التي ظاهرها مستشكل، وقد وَضَعَ الإمام الغزالي في جواب طويل له - طُبِعَ تحت عنوان (قانون التأويل)⁽³⁾ عني به الشيخ محمد زاهد الكوثري - ضوابطاً لإعمال الفكر في النصوص التي تحتاج لتأويل وبيان، إذ القرآن والسنة ينحوان مناحي كلام العرب في وجوه البيان، وكلام العرب منه ما يفهم بمجرد سماعه، ومنه ما يحتاج إلى تدبر وإعمال الرويّة للوصول إلى مآله

1 - روى الترمذي في السنن عن معاذ بن جبل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: (يدخل أهل الجنة الجنة جرداً مرداً مكحلين، أبناء ثلاثين أو ثلاث وثلاثين سنة) [263/4 رقم: 2545]، ورواه أحمد في المسند 353/36 رقم: 22025.

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 9/11.

3 - وهو غير كتابه (القانون الكلي) في الجمع بين المعقول والمنقول، ودرء تعارضهما، وبيان قانون التأويل وشروطه، أجاب فيه الإمام الغزالي عن مسائل فإوضه فيها القاضي أبو بكر ابن العربي حين لقاها بمدينة السلام بغداد، ولم يقف عليه الباحث، وهو مطبوع وقد ذكره عبد الرحمن بدوي ضمن كتبه. ينظر: عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي ص: 169.

وفهمه⁽¹⁾، ومن تلك النصوص: ما سئل عنه الغزالي حول اللجنة فيما نقله الونشريسي في المعيار عن أحاديث منها:

حديث العنقود المأخوذ من اللجنة الذي قال فيه ﷺ: (إني رأيت اللجنة، فتناولت منها عنقودا، ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا)⁽²⁾.

وقد تعامل الغزالي بالتأويل المقبول، وهذا التكثير لا يكون كتكثير طعام أم سليم، ولا بأنه ينمو ويجتنى منه، فكل ذلك مقايسة بطعام الدنيا، ولا مناسبة بين فواكه اللجنة وفواكه الدنيا في هذا المعنى، ففواكه اللجنة لا مقطوعة ولا ممنوعة وقطوفها دانية.

وليس المراد بقطعها أن تقطع بينها وتأكلها الأفواه وتصل للمعدة بالنقلة، بل الفواكه تبقى ولا تنقص ولا يتعرض لذواتها، وإنما ذوات تلك الفاكهة أسباب لحدوث أمثالها في ذات الإنسان، أي يُخلق في نفس الأكل مثل الذي أراد أكله منها، لا أن تنتقل من الغصن إلى البطن، دأما بحيث لا يغيب عن ذوقه.

وضرب لذلك مثلا يقرب الفهم وهو: المعرفة فإنها غذاء القلب، ومعلوم أن وجودها في قلب المعلم سبب لوجودها في قلب المتعلم، وليس ذلك سببا لانتقالها أو نقصانها بل يحدث عن تلك المعرفة في قلب المتعلم آلاف المعلومات ولا ينقص منها شيء في قلب أستاذه⁽³⁾.

وتعرض لمذهب رأى فيه أنه باطل وهو أن بعض الناس يقولون: إن المعرفة هي الفواكه في اللجنة، فالفواكه عندهم كناية عن المعارف التي تقوم مقام الفواكه في اللذة وهي لا تدرك إلا بعد الموت، وجنة كل إنسان بقدر معارفه في حق الله تعالى، وعقب الغزالي بقوله: "وأما أهل الحق فإنهم جعلوا هذه المعارف سببا لاستحقاق اللجنة [لا عين] اللجنة"⁽⁴⁾.

ويبدو أن تحقيقه هذا قد لاقى اعتراضا ممن ناقشه فيه، فنبه على أنه لا تحتمله العقول، وأن الأفهام قد تقصر عن فهمه، فينبغي أن لا يتعرض له؛ لأن الناس قد فهموا أن الشيء لا يتحقق في النفس إلا بالانتقال وهذه الأشياء في نظرهم أجسام، فلم يفهموا أمور اللجنة التي تخالفها في طبائعها، وذهلوا عن مثال المعرفة حسب تعبيره رحمه الله⁽⁵⁾، ولعله منهج دعوي في تعاطي مثل هذه التأويلات مع الناس خصوصا في دقائق العلم وعويصات المسائل، فعلى الداعية أن يتوخى الحذر، وأن يستخدم ضرب المثال لتقريب الأفهام، وضرب الأمثلة ديدن الغزالي في كل كتبه.

1 - ينظر: الغزالي، قانون التأويل ص:3.

2 - رواه مالك في الموطأ 2/260 رقم: 640، وأحمد في المسند 4/443 رقم: 2711.

3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 11/25-26 بتصرف من الباحث.

4 - المصدر نفسه 11/26، الكلمتان اللتان بين معكوفين وقع بهما خطأ طباعي لا يتماشى مع النص وهو: لأعين، والصحيح ما أثبتته الباحث في المتن.

5 - المصدر نفسه.

وهذا التأويل الذي ذهب إليه الغزالي ناقشه مع ابن العربي تلميذه عند لقائهما ببغداد في فترة طلب ابن العربي للعلم في الشرق، وتطرق ابن العربي لهذه المناقشة في كتابه (قانون التأويل)⁽¹⁾ حيث قال منكرًا: "جرى بيني وبين بعض الأشياخ - يقصد الغزالي - كلام في قول النبي ﷺ في حديث الكسوف حين قال في عنقود العنب: (فَلَوْ أَحَدُتُهُ لَأَكَلْتُمْ مِنْهُ مَا بَقِيَتْ الدُّنْيَا)، فأشار إلى أن ثمار الجنة لا مقطوعة ولا ممنوعة، وأن معنى أكلها: أن يخلق للعبد في نفسه مثلها، لا أن تنتقل من الغصن إلى البطن... وهذا تقصير عظيم فإنه تمثيل أجساد بأعراض"⁽²⁾، وقد وصفه بأنه رأي فلسفي مبناه على أن الآخرة لا حقائق لها، وبنائها ابن العربي على أنه قول مبني على قلب الحقائق إذ لا فرق بين طعام الدنيا والآخرة إلا أن طعام الدنيا غير معصوم من التعفن والاستحالة (من التحول)، بعكس ثمار الجنة المعصومة من ذلك؛ لأنها دار سلم من وقوع الآفات فيها فهي دار السلام، وقد أشار ابن حجر⁽³⁾ وبدر الدين العيني⁽⁴⁾ في شرح الحديث إلى كلام ابن العربي هذا ولم يتطرقا إلى كلام الغزالي إيماءً إلى صحة كلام ابن العربي.

③ إذا كان نيلٌ مصر من الجنة فكيف يشرب منه الكفار؟

مما سئل عنه إمام الأندلس في عصره ابن لب الغرناطي حديث عن النبي ﷺ الذي رواه مسلم في صحيحه: (سيحان، وجيحان، والفرات، والنيل، كل من أنهار الجنة)⁽⁵⁾، وجاء في رواية البخاري من قصة الإسراء والمعراج ذكر النيل والفرات بأن أصلهما من سدرة المنتهى عند قوله: (ورُفِعَتْ لي سدرَةُ المنتهى، فإذا نَبُتْها كأنه قلال هَجْر)⁽⁶⁾، وورقها كأنه آذان الفيول، في أصلها أربعة أنهار: نهران باطنان ونهران ظاهران، فسألت جبريل فقال: أما الباطنان ففي الجنة، وأما الظاهران النيل والفرات)⁽⁷⁾، فهذه الأحاديث تبين أن هذه الأنهار منها ما هو نابع من الجنة فكيف يسوغ أن يشرب منها الكافر وقد حُرِّمَتْ عليه؟.

ونبع هذه الأنهار من الجنة هو ظاهر الأحاديث الواردة في الصحاح والسنن، ولا يلزم من حديث المعراج -الوارد فيه أن أصل النيل والفرات من سدرة المنتهى- أن لا ينبعا من الجنة،

1 - وهو لابن العربي يختلف عن كتاب الغزالي في العرض والنتائج.

2 - ابن العربي، قانون التأويل ص: 650-652.

3 - ينظر: فتح الباري 2/630.

4 - ينظر: عمدة القاري 7/83.

5 - 2183/4 رقم: 2839 وأحمد في المسند 506/12 رقم: 7543، وسيحان وجيحان الواردان في لفظ الحديث لغتان في هذين النهرين كما نبه ابن لب في إجابته. ينظر: الونشريسي، المعيار 11/361.

6 - قال ابن حجر: "فإذا نَبُتْها بفتح النون وكسر الموحدة، وسكونها أيضا، قال ابن دحية: والأول هو الذي ثبت في الرواية، أي التحريك، وَالتَّبْتُ: معروف، وهو ثمر السدر، قوله: (مثل قلال هجر) قال الخطابي: القلال بالكسر جمع قلة بالضم، هي الجرار، يريد أن ثمرها في الكبر مثل القلال، وكانت معروفة عند المخاطبين فلذلك وقع التمثيل" فتح الباري 7/245.

7 - 109/4 رقم: 3207.

ووجه النووي ذلك بأن "أصل النيل والفرات من الجنة، وأنها يخرجان من أصل سدرة المنتهى، ثم يسيران حيث شاء الله، ثم ينزلان إلى الأرض، ثم يسيران فيها، ثم يخرجان منها، وهذا لا يمنعه العقل وقد شهد به ظاهر الخبر"⁽¹⁾، وهو تأويل يجمع بين الروايات ويفسرها تفسير التوفيق بينها، وعليه فإن الروايات لا تتعارض في مصدر نبوعها، فهي من الجنة حسب ما ذهب إليه النووي، وأقره ابن حجر في الفتح.

ولكن تعترض مسألة أخرى نبه عليها ابن لب في جوابه تعريضا دون أن يفصل بقوله: "قال بعض العلماء: إن لهذه الأنهار مادة من الجنة، إذ الجنة موجودة مخلوقة عند أهل السنة"⁽²⁾ وهي مسألة وجود الجنة الآن، وقد ذهب أهل السنة الأشاعرة وأكثر المتكلمين إلى أن الجنة والنار - اللتين هما دار الثواب والعقاب - مخلوقتان في وقتنا هذا⁽³⁾، ومما يستدل به على وجودها: قصة سيدنا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ وقول الله له: ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾⁽⁴⁾، ولا يعاب بقول من قال إنها بستان من بساتين الدنيا فقد قال التفتازاني: "وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لإجماع المسلمين"⁽⁵⁾، وكذلك قوله تعالى: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى﴾ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى⁽⁶⁾، وأحاديث السؤال يستدل بهما علماء السنة والمتكلمون في إثبات وجودهما، ولا تفترق النار عن الجنة في الوجود، فثبوت الأولى بثبوت الثانية، ولكن لم يأت نص يبين مكانهما والكثير على أنها فوق السماء السابعة وتحت العرش⁽⁷⁾.

وملخص جواب ابن لب عن النازلة أن هذا الإشكال يندفع بأن تحريم الجنة على الكفار إنما هو في الدار الآخرة بعد بعث الخلق وإعادتهم، فيحرم عليهم دخولها، ونيل شيء من نعيمها، والأمر في الدنيا بخلاف ذلك فنعم الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى تشملهم وإن كانوا يكفرونها⁽⁸⁾.

-
- 1 - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري 255/7، وينظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج 225/2.
 - 2 - الونشريسي، المعيار 362/11.
 - 3 - ينظر: الأمدي، أباكار الأفكار 327/4، والتفتازاني، شرح المقاصد 108/5.
 - 4 - سورة البقرة، الآية: 34.
 - 5 - شرح المقاصد 109/5.
 - 6 - سورة النجم، الآية: 14-15.
 - 7 - ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد 111/5، وابن القيم، وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص: 128.
 - 8 - ينظر: الونشريسي، المعيار 326/11.

المطلب الرابع: الجانّ والشياطين

1 هل يدخل مؤمنو الجانّ الجنة؟

الجان مخلوقات مغيّبة عنا لا نراها، وما سميت جنّا إلا لاجتنانها عن الإنس واختفائها، وقد أوجب الإيمان بوجودها أهل السنة، وأنكروا على من جحدتها؛ لورود النصوص المستفيضة على وجودهم، قال إمام الحرمين الجويني: "اعلموا -رحمكم الله- أن كثيرا من الفلاسفة وجماهير القدرية وكافة الزنادقة أنكروا الشياطين والجن رأسا، ولا يبعد لو أنكروا ذلك من لا يتدين ولا يتشبث بالشرعية، وإنما العجب من إنكار القدرية مع نصوص القرآن، وتواتر الأخبار واستفاضة الآثار"⁽¹⁾، وقضية إنكار الجان ملتصقة من القديم بمن كان فيه لوثة زندقة وانسلاخ من الدين، فتهتمته في دينه لازمة؛ لإنكاره الإجماع الذي عليه الصحابة والتابعون، ولا يراغم في هذا الاتفاق متدين متشبث بمسكة من الدين⁽²⁾.

والنازلة التي جاءت في المعيار حول دخول الجان للجنة سئل عنها المازري وقرر فيها بعض القواعد المنهجية الدعوية، فضلا عن تفصيل المسألة وبيان اختلاف أهل العلم فيها، فقد سئل رحمه الله عن قوله تعالى: ﴿يَقُومَتَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ﴾⁽³⁾ "هل يدخل مؤمنو الجن الجنة أم لا؟"⁽⁴⁾، فبه المازري المدعويين قبل الجواب حول نقطة التجرؤ على طرُق المسائل التي لا ينبغي أن يخوضوا غمارها بحثا واستفصالا، وحذرهم من الدخول في متاهات زغل العلم، وفي كلامه دليل على أن تفاصيل أحداث القيامة ليس مطلوبا من المكلف الجزم بكيفياتها ودقيق تفاصيلها إلا بما ورد به نصٌّ، فهذه القضية تتبع سابقتها مما يتعلق بأحداث البعث، وهي مما اختلف فيه، قال المازري:

"هذا مما لا يلزم علمه ولا يبحث عنه العلماء فضلا عن غيرهم؛ لأن أحكام الحشر والنشر والإعادة والثواب والعقاب أخبار عن دار الآخرة ولا عمل فيها ولا تكليف، لكن حوّم العلماء على ضبط ما وقع في الشرع على أي حال كان من أحكام وأخبار"⁽⁵⁾، وهذا ردع للعامّة وصغار الطلبة من الخوض فيما ليس وراءه طائل علمي ولا تكليف، وقد وردت عدة نصوص حول هذه المنهجية الدعوية عن العلماء في المعيار تعالج تطفل العامي قليل العلم على قضايا الدين، وتحذر من ذلك؛ لأنه يفتح باب التخمينات والترجيحات⁽⁶⁾.

1 - الشبلي، آكام المرجان في أحكام الجان ص: 6.

2 - ينظر: المصدر نفسه ص: 7.

3 - سورة الأحقاف، الآية: 30.

4 - الونشريسي، المعيار 307/12.

5 - المصدر نفسه 307/12.

6 - ينظر مثلا: المصدر نفسه 310/12.

وقدّم حول من يبعث يوم القيامة وقرر بأن الحيوان يفنى؛ لأنه قد قدر عليه ذلك لعموم قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾⁽¹⁾، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾⁽²⁾، ثم يبعث، ويقصد بالحيوان: الآدمي، والجني، والبهيمي، والجان - في قول من آمن بوجوده - يقطع بتكليفهم وتوعدهم بالعقاب⁽³⁾؛ لقوله تعالى: ﴿يَمَعَشَرِ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِهِ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾⁽⁴⁾، ثم ذكر الاختلاف في الآتي من غير ترجيح منه:

- هل أرسل إليهم رسل منهم حسبما تضمنته الآية؟ أم لم يرسل إليهم إلا من الإنس⁽⁵⁾ لقوله: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ﴾⁽⁶⁾؟
- هل الجان أولاد إبليس أم أولاد جان؟، كاختلافهم في إبليس: هل هو من الملائكة أم من الجان؟

● ثم تفرع عن الاختلاف الثاني: هل يدخلون الجنة أم لا؟

قال المازري:

"ونص العلماء على اختلاف في هذا: فمنهم من قال إنهم أولاد إبليس، فللعلماء في دخولهم الجنة قولان، وَجْهُ الْأَوَّلِ: طاعتهم كالمؤمن من ولد الكافر، وَوَجْهُ الثَّانِي: تَبَعِيَّتُهُمْ لِأَبِيهِمْ، ومن قال: هم أولاد الجان فالمطيع منهم يدخل الجنة من غير خلاف من أصحاب هذا المذهب"⁽⁷⁾.

وظواهر الآيات يقتضي دخولهم، وقد ذكر الكرمانى⁽⁸⁾ أنه قد جرى بين الإمام مالك والإمام أبي حنيفة مناظرة في المسجد الحرام حول هذه المسألة، فذهب أبو حنيفة إلى أن ثوابهم السلامة عن العذاب، متمسكا بقوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيَجْرِكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾⁽⁹⁾، وقال مالك: لهم الكرامة بالجنة، وحكم الثقلين واحد، فقد قال تعالى: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾⁽¹⁰⁾، وقال ﴿لَمْ يَطْمِئِنُّوا بِإِنْسٍ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٍّ﴾⁽¹¹⁾، وهذان قولان للعلماء ولهم أقوال أخرى منها أنهم على الأعراف، ومنها أن الأمر متوقف فيه، ولهم أدلتهم وتوجيهاتهم للنصوص يطول سردها ولم يتعرض لها المازري⁽¹²⁾.

1 - سورة الرحمن، الآية: 24.

2 - سورة القصص، الآية: 88.

3 - قال فخر الدين الرازي: "وأطبق المحققون على أن الجن مكلفون، سئل ابن عباس: هل للجن ثواب؟ فقال نعم لهم ثواب وعليهم عقاب، يلتقون في الجنة ويزدحمون على أبوابها الفرع" التفسير الكبير 28/28.

4 - سورة الأنعام، الآية: 31.

5 - ينظر: بدر الدين الشبلي، آكام المرجان في أحكام الجان ص: 35.

6 - سورة الاحقاف، الآية: 28.

7 - الوئشريسي، المعيار 309/12.

8 - ينظر: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري 210/13.

9 - سورة الأحقاف، الآية: 30.

10 - سورة الرحمن، الآية: 45.

11 - سورة الرحمن، الآية: 73.

12 - ينظر: بدر الدين الشبلي، آكام المرجان في أحكام الجان ص: 56 وما بعدها.

وقد وقع خلل منهجي في هذه النازلة من حيث نقل الونشريسي لنصّها من نوازل البرزلي، حيث أوردها البرزلي في نوازله وعلّق عليها⁽¹⁾ ونقلها عنه الونشريسي ولم يشر إلى ذلك كعادته في نقله عن البرزلي بإضافة كلمة (قيل) قبل النقل عنه، ويتضح من خلال نص المعيار عند قوله في النازلة: "وفي خطابه خلاف، حكاة المازري"⁽²⁾ عدم استقامة المعنى، إذ كيف يجيب المازري ويعزو الخلاف لنفسه؟، فكانت النتيجة أن الونشريسي نقل من غير نسبة، والفائدة التي يحصل عليها الباحث من كلام البرزلي نقله لكفر المعتزلة - حسب قوله-؛ لإنكارهم الجان ووجوده فضلا عن تكليفه، وكذلك بيّن أن رسالة النبي ﷺ إلى الجانّ قد اشتهرت اشتهاراً يقرب من الضرورة، وآيات القرآن وعموم رسالته تدل على ذلك، فمنكر ذلك كمنكر الإجماع، في كفره خلاف.

② هل يوصف إبليس بمعرفة الله سُبحانه وتعالى:

جاء في المعيار مما سئل عنه المازري عن إبليس -لعنه الله- هل يوصف بمعرفة الله؟ أو كان عارفاً ثم سلب المعرفة؟ وكذلك ما جاء من خطابه في القرآن وكلامه مع الحق سُبحانه وتعالى هل هو بواسطة أم لا؟ وهذان السؤالان ما يهمننا هنا باعتبار تعلقهما بما نحن بصدد من كلام عن المغيبات، ونص السؤال جاء عن معرفة الكافر لله تعالى سواء إبليس أو اليهود والنصارى، خصوصاً وأن الأول قد كان عابداً مطيعاً ثم استكبر وعصى، وأما اليهود والنصارى فقد تطرقنا لمسألة معرفتهم لله سُبحانه وتعالى من عدمها في مبحث آخر.

قدّم المازري في هذه النازلة بمقدمتين هما بمثابة قواعد ينطلق منها الداعية في التعامل مع الغيبات ويجررها الباحث في الآتي:

ما قرره في المقدمة الأولى: الأخبار التي جاءت في كتب التفسير حول هذه القضية مما لا طائل تحته لأنها آحاد، والآحاد توجب العمل في العمليات وهي الفروع الفقهية لا في العمليات أي الاعتقادات، وأصل هذه المسألة وهي معرفة إبليس من عدمها مما لا يلزم البحث عنها، وقرر ما كنا قد أوردناه من نص له من أنها من المسائل التي لا ثواب عليها ولا عقاب،

والمقدمة الثانية تطرق فيها للعلم المتعلق بالحيوانات (إنس وجن وبهائم) منها ما هو ضروري ومنها ما هو نظري، فالضروري لا يدرك بالفكر بل لا يعلم أصله ولكنه علم كالقول في الواحد نصف الاثنين، والنظري ما يحتاج لفكر وهو خاص بالحيوان الناطق، ومن العلوم ما لا يدركه الناطق لا بضرورة ولا بنظر وهذه التي بيّنها الرسل بالوحي، وهو تقرير مبسوط في كتب الكلام وغيرها⁽³⁾، فائدته في هذه المسألة ليصل بنا إلى أن العلم المتلقى من الشرع الموحى به للأنبياء على ثلاث طبقات:

- 1 - ينظر: جامع مسائل الأحكام مما نزل من القضايا بالفتين والحكام 247/6.
- 2 - الونشريسي، المعيار 309/12 نقلاً عن: البرزلي، جامع مسائل الأحكام مما نزل من القضايا بالفتين والحكام 247/6.
- 3 - ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين 60/5 وما بعدها.

- منها ما لا يعلم إلا بالعقل: كإثبات الباري وتصديقه وتصديق الرسل.
 - ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع خاصة - وهو ما لا مجال للعقل فيه-: كتحريم الزوجة الخامسة، وصفة الجنة والنار والحساب والعقاب إلى غير ذلك من نحوه.
 - ومنها ما لا يعلم بالعقل ويعلم بالسمع: كجواز رؤية الله وما في معنى ذلك.
- والسؤال عن معرفة إبليس لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مما يدخل فيما لا يُعلم إلا بالسمع وهو من مواقف العقول كما عبر المازري⁽¹⁾.

ولا نشك في اعتقاد كفر إبليس لقول الله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾⁽²⁾، ولكن هل حدث هذا بعد إيمان سابق كالمتردد أم لم يزل كافرا منذ كان؟ فهذا لا يحصله إلا نص قرآن، أو خبر متواتر، أو إجماع أمة، فهي المحصلة لنوع هذه المسائل، وهذه مفقودة كما قال المازري⁽³⁾، كما في مسألة سماع إبليس للخطاب الذي أخبرنا الله به ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾⁽⁴⁾ هل كان بواسطة أم لا؟، فيحتمل أن يكون بواسطة ويحتمل أن يكون بالبعث إليه⁽⁵⁾.

واختلف العلماء اختلافا كبيرا حول ملائكة إبليس من عدمها⁽⁶⁾، فذهب قوم إلى أنه من الملائكة منهم "ابن عباس، وابن مسعود، وابن جريج، وابن المسيب، وقتادة، وغيرهم، وهو اختيار الشيخ أبي الحسن -الأشعري-، ورجحه الطبري"⁽⁷⁾، وممن قال: إنه من جنس مبين للملائكة مختلف عنها: ابن عباس في رواية عنه، والحسن البصري، واختاره الزمخشري، وأبو البقاء العكبري، والكواشي في تفسيره، وذكره الفخر الرازي عن بعض المتكلمين كالمعتزلة، وغيرهم وهو قول كثير من الفقهاء، كالسبكي في الفتاوى⁽⁸⁾، والمازري نفسه في شرح التلقين⁽⁹⁾.

③ مصروع الجن وما ينطق به:

أورد الونشريسي سؤالا وجّه للإمام الغزالي عن كلام المصروع بسبب الجن هل هو كلام الإنسي أم الجن؟، وهذه المسألة من قضايا الغيبات المتعلقة بالجان والشياطين وما في قدرتهم فعله، وتمس الدعوة في فهم الداعية بيان علاقة الجن بالإنسي وتفهم المدعويين الحق في ذلك

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 310/12-311.

2 - سورة ص، الآية: 73.

3 - الآثار التي وردت في وصف إبليس وما كان عليه لا يصح منها شيء مرويات عن بني إسرائيل.

4 - سورة الأعراف، الآية: 11.

5 - ينظر: الونشريسي، المعيار 312/12.

6 - ينظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير 428/2.

7 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 294/1.

8 - 620/2.

9 - 55/8.

والصواب الذي عليه أهل السنة، فهي مسألة تشعبت فيها الآراء وكثرت، وسودت فيها صحف، بل زعم بعضهم ربطها بإيمان وكفر كما فعل القاضي عبد الجبار من المعتزلة⁽¹⁾. والمسألة حسبما تطرق إليها الأوائل على شقين: دخول الجنى بدن المصروع، وكلام الإنسي المصروع وحركاته هل هي من فعله أو فعل الجنى؟، ويبين الإمام الأشعري في مقالات الإسلاميين ما عليه الفرق من اختلاف في ذلك بقوله: "واختلفوا هل المصروع يرى الشيطان أم لا على ثلاثة أقاويل: فقال قائلون: الجن لا يخبطون الناس ولا يستهلكونهم وإنما ذلك من جهة اختلاط الطباع وغلبة بعض الأخلاط من المرة أو البلغم، وقال قائلون: الشيطان يخبط الإنسان ويستهلكه ويراه الإنسان وما يسمع منه فهو كلام الشيطان، وقال قائلون: بل يخبط الإنسان ويصرعه ويوسوسه ولا يراه الإنسان، وليس الكلام المسموع في وقت الصرع والاختباط كلام الشيطان"⁽²⁾.

والمذهب الأول مذهب بعض المعتزلة منهم الجبائي وأبو بكر الرازي والأطباء ممن يعتقد الزندقة منهم، قال الجبائي: "الناس يقولون المصروع إنما حدثت به تلك الحالة لأن الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل، لأن الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدل عليه وجوه"⁽³⁾، وذكر عدة وجوه ينتصر فيها لمذهبه، ولكن أهل السنة على أن الجن يدخل في بدن الإنسي ولكن اختلفوا فيما يصدره من أفعال على القولين الأخيرين من نص الأشعري، فهناك من يرى أن كلام المصروع بسبب الجن وحركاته من كسب المصروع، وهو مذهب الغزالي في جوابه عن النازلة، وتوسع بدر الدين الشبلي في بيان ذلك بعد تقرير أن المُحدث يستحيل أن يفعل في غيره فعلا بل ذلك من فعل المصروع فمتى ما فعل فعلا مختارا أو مضطرا فهو المكتسب له ولا يبعد أن يخلق الله الفعل عند مسّ الجنى وسلوكه فيه بناء على نظرية الكسب عند الأشاعرة، وأما الكلام فقد يكون كلام الجنى قائما بالجنى لا بالمصروع، وإن كان كلاما للمصروع فهو من كسبه أو ضرورة فيه⁽⁴⁾.

وقد ذب ابن تيمية في غير كتاب له عن مسألة دخول الجنى بدن الإنسي مثبتا لها وذهب إلى أن الجنى يتكلم على لسان المصروع، ويتلبسه، وتصدر منه الأمور التي من شاهدها أفادته

1 - قال بدر الدين الشبلي نقلا عن القاضي عبد الجبار بعد كلام القاضي عن حديث (إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم) ما نصه:

"ولشهرة هذه الأخبار وظهورها عند العلماء قال أبو عثمان عمرو بن عبيدان: المنكر لدخول الجن في أبدان الإنس دهري أو يجيء منه دهري، قال عبد الجبار: وإنما قال ذلك لأنها قد صارت في الشهرة والظهور كشهرة الأخبار في الصلاة والصيام والحج والزكاة، ومن أنكر هذه الأخبار التي ذكرناها كان رادّا، والرادّ على الرسول ﷺ ما لا سبيل إلى علمه إلا من جهته كافر" آكام المرجان في أحكام الجنان ص: 106-107.

2 - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ص: 435.

3 - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير 7/75.

4 - آكام المرجان في أحكام الجنان ص: 107-108.

علماً ضرورياً بأن الناطق على لسان الإنسي والمحرك لهذه الأجسام جنس آخر غير الإنسان⁽¹⁾، ونصر ابن القيم كلام شيخه وأقره⁽²⁾.

وما ورد في الجواب عن النازلة⁽³⁾ رأيي للغزالي بين فيه أن الكلام المسموع من المصروع هو كلامه، بل إنه قال: "وقول القائل تكلم الجن بلسانه غير معقول، نعم الجن سبب لوقوع خواطر ومقالات وخيالات في قلبه، تنبعث بسببه، دافعة الكلام والحركة وكلامه مثل كلام النائم، هو المتكلم لا غيره"⁽⁴⁾، ولكن استشكلوا عليه إخبار المصروع في بعض الأحيان بأمور غيب، فأجاب بأن ما يحصل له في الصرع أمور قد انطوت في قلبه حجبت بحجب الاشتغال بالدنيا، فمتى ما ارتفعت الحجب التي على مرآة قلبه تراءى في القلب الصور التي في اللوح، وقد قدم أن الله تعالى أثبت ما كان وما سيكون مسطوراً في شيء خلقه، تارة يسميه لوحاً، وتارة إماماً، وتارة كتاباً، فإذا ركبت الحواس بنوم أو صرع ولم يكن من فساد الاختلاط شاغل لها ربما تراءت في القلب بعض تلك الصور، ولم يُطل رحمه الله في شرح ذلك وأحال على كتابه الإحياء عند كلامه عن عجائب القلب⁽⁵⁾.

وعلى كل حال فالغزالي بين رأيه بكلام ذوقي وابتعد عن المنهج العقلي في ترتب النتائج عن ترتيب الفكرة والنظر في النصوص كما فعل غيره ممن سبر غور المسألة.

4 تصفيد الشياطين في رمضان

ومن النوازل حول هذا المطلب ما سئل عنه القابسي من معنى حديث النبي ﷺ الوارد في تصفيد الشياطين في شهر رمضان⁽⁶⁾، كيف تصفد وهي توسوس في رمضان ونجد من المسلمين من يعصي في ذلك الشهر.

ومعنى التصفيد كما بيّنه ابن العربي "يعني شُدّت في الصِّفَادِ، وهي الآلة التي تصفد بها اليدان والرِّجْلان، والتّصْفِيدُ -بتخفيف الفاء- هو العُلُّ عند العرب"⁽⁷⁾، فهذه حقيقة التصفيد

1 - ينظر: مجموع الفتاوى 12/19، وقال حول هذه المسألة في مجموع الفتاوى: "وليس في أئمة المسلمين من ينكر دخول الجني في بدن المصروع وغيره، ومن أنكر ذلك وادعى أن الشرع يُكذِّب ذلك فقد كذب على الشرع، وليس في الأدلة الشرعية ما ينفي ذلك" 276/24.

وكذلك لابن تيمية كلام في: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح 46/2، 341/2، 469/4.

2 - ينظر: زاد المعاد في هدي خير العباد 93/4.

3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 23/11-24، والغزالي، قانون التأويل ص: 15.

4 - الونشريسي، المعيار 23/11.

5 - ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين 43/5 وما بعدها.

6 - روى الترمذي في سننه 61/2 رقم: 682 عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا كان أول ليلة من شهر رمضان: صفدت الشياطين ومردة الجن، وغلقت أبواب النار، فلم يفتح منها باب، وفتحت أبواب الجنة، فلم يغلق منها باب، وينادي مناد: يا باغي الخير أقبل، ويا باغي الشر أقصر، ولله عتقاء من النار، وذلك كل ليلة"، وفي رواية البخاري (سلسلت الشياطين) 25/3 رقم: 1899.

7 - المسالك في شرح موطأ مالك 244/4.

التي قد يحمل عليها الحديث فتربط الشياطين في القيود حقيقة، فتمتنع من بعض الأفعال التي لا تطبقها إلا مع الانطلاق وليس في ذلك دليل على امتناع تصرفها بالكلية؛ لأن المصنّف هو مقيد اليد فهو يتصرف بالكلام والرأي وكثير من السعي، وقد تحمل على أن هذا الشهر لبركته وثواب الأعمال فيه وغفران الذنوب تكون الشياطين فيه كالمصفدة؛ لأن سعيها لا يؤثر وإغواءها لا يضر⁽¹⁾، وقيل تصفد بأن تجوع فتكسر شهوتها النفسية فلا توسوس⁽²⁾.

والذي أجاب به القابسي هو أن الشياطين قد توسوس وهي مصفّدة، والحديث حق لا يُردّ بما نراه من معصية الناس وحدث وسوسة، وهو يحمل في رأي القابسي على كفرة الجن وهم الشياطين، والمؤمنون من الجن لا يصفّدون، فيكون الوسواس وتزيين المعاصي إنما من فساق الجنّ المسلمين، ووجهه أن النبي ﷺ لم يقل: وصُفِّدَتِ الجنّ بل اختصّ الشياطين⁽³⁾، وهو قول ابن العربي كذلك، وجعلها من باب حمل العام على الخاص، فقوله: (صُفِّدَتِ الشَّيَاطِينُ) عامٌّ في المرّدة وغيرهم، وقوله في رواية أخرى: (مَرْدَةٌ) خاصٌّ في المرّدة⁽⁴⁾.

ومما ختم به القابسي جوابه عندما قال له أحد الناس: تصفّد عن بعض الأعمال دون بعض قال: "القول بأن معناه يحتمل بعض الشياطين دون بعض أولى، وأولى من هذا أن يقال: لا علم لنا قد قالها النبي ﷺ رواها عنه العلماء؛ لأنه إذا لم يذكر لنا المعنى قد يحتمل أن يكون المعنى غير ما قلناه مما هو خير وأحسن مما تأولناه"⁽⁵⁾، وهو نص بيّن فيه القابسي منهجا علمياً يراعيه العلماء في النصوص التي يتأولونها باجتهادهم ليقرب فهمها وتظهر معانيها، فهم لا يقطعون بما أداهم إليه اجتهادهم في مثل هذه المعاني المترجحة لبيان معاني هذه الأحاديث، وهذه قاعدة دعوية تنبأها من كلامه وهي: عدم القطع بمحتملات معاني الأحاديث القابلة للتأويل السائغ، ومراعاة الدعاة لذلك في دعوتهم يكون أعدارا وتقبلا لما كان سائغا من معاني تحمل عليها هذا الصنف من الأحاديث.

1 - ينظر: أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطأ 75/2.

2 - ينظر: محمد بن إسماعيل الأمير، التنوير شرح الجامع الصغير 271/6.

3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 93/11.

4 - ينظر: المسالك في شرح موطأ مالك 245/4.

5 - الونشريسي، المعيار 93/11.

المطلب الخامس: الملائكة

1 الملائكة وتمثلهم:

الملائكة عباد مكرمون يواظبون على الطاعة، ولا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، ويظهرون في صور مختلفة، ويتمكنون من أفعال شاقة، ولهم وظائف، كل طائفة منهم مكلفة بوظيفة: فمنهم سفراء، ومنهم كتبة، ومنهم حفظة، وهم أجسام أحياء، واختلف العلماء في عصمتهم⁽¹⁾، خلقهم الله من نور كما جاء في الحديث الصحيح: (خلقت الملائكة من نور، وخلق الجن من نار، وخلق آدم مما وُصف لكم)⁽²⁾، لا يوصفون بذكورة ولا بأنوثة، فهم نوع من خلق الله تعالى مغاير للجن والإنس اللذين يقع بين أفرادهم التناكح والنسل، قال الله تعالى رداً على الكفار الزاعمين أنوثة الملائكة: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ إِنَّفَاءً شَاهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾⁽³⁾.

ومما مكن الله منه الملائكة: تمثلهم في صور كريمة وتشكلهم بميئات غير أشكالهم المخلوقين عليها، وهذه الصور التي يتمثلون بها ثابتة بالنص القرآني حيث بعث الله سبحانه وتعالى جبريل عليه السلام لمريم البتول -عليها السلام- فتمثل في صورة رجل، قال تعالى: ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَاباً فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾⁽⁴⁾، و للنبي إبراهيم عليه السلام جاءته الملائكة في صورة بشر وحصلت منهم البشارة بإسحاق ومن بعده يعقوب، وكذلك جاءوا للنبي لوط عليه السلام وضاق بهم ذرعاً، وجاء جبريل لرسول الله ﷺ في صفات متعددة: فتارة يأتي في صورة الصحابي دحية الكلبي صاحب الهداية الحسنة، وتارة في صورة أعرابي، وقد شاهده كثير من الصحابة عندما كان يأتي للنبي ﷺ حتى إن سيدنا عمر بن الخطاب وصفه بقوله: (طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد)⁽⁵⁾، وقد يأتي في صورته العظيمة للنبي ﷺ وجاء من عدة طرق حديثاً: (رأيت جبريل عليه السلام منهبطاً، قد ملأ ما بين السماء والأرض، وعليه ثياب سندس معلقا به اللؤلؤ والياقوت)⁽⁶⁾، وقد جاء في حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ رأى جبريل في هذه الصورة مرتين فقط⁽⁷⁾.

- 1 - ينظر: الفتاوي، شرح المقاصد 62/5، وعبد الله سراج الدين، الإيمان بالملائكة عليهم السلام ص: 19، وسعيد فودة، الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية 987/2.
- 2 - رواه مسلم في صحيحه 2294/4 رقم: 2996، والبيهقي في شعب الإيمان 301/1 رقم: 141.
- 3 - سورة الزخرف، الآية: 18.
- 4 - سورة مريم، الآية: 16.
- 5 - رواه مسلم في صحيحه 36/1 رقم: 8، وأحمد في المسند 435/1 رقم: 367، والترمذي في السنن 355/4 رقم: 2610.
- 6 - رواه أحمد في المسند 81/7 رقم: 3971، 378/41 رقم: 24884، والترمذي في السنن 318/5 رقم: 3283، والنسائي في السنن الكبرى 273/10 رقم: 11467.
- 7 - رواه مسلم في صحيحه 159/1 رقم: 177، والترمذي في السنن 153/5 رقم: 3068.

وللعلماء تفسيرات في التشكل والتمثل المخالف للطبيعة المخلوق عليها ذلك الملك، ومن تفسيرات المتكلمين ما جاء في جواب الجويني في المعيار عن سؤال عبد الحق الصقلي المالكي حول هذه المسألة، حيث قال: "والسديد عندي في ذلك -والعلم عند الله- أن يزيل عن شخص جبريل عَلَيْهِ السَّلَام ما هو به أعلم من أجزائه"⁽¹⁾ أي يفني الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى الزائد من خلقه أو يزيله ثم يعيده إليه، إذ من الجائز عقلا "أن يعدمها ويفنيها ثم يعيدها، كما يعدم أجزاء من جسد من ينحل وينحف، ويجوز أن يزيلها عنه ولا يعدمها، بل تبقى غير متصفة بصفات الملائكة، ثم يؤلفها الله ويجمعها، والله القادر على كل ممكن جائز"⁽²⁾، وقد استدلل الجويني على هذا الرأي من نصوص وردت في الباب منها:

ما روى ابن المبارك في الزهد من حديث ابن شهاب في وصف جبريل لإسرافيل بقوله للنبي ﷺ: (كيف لو رأيت إسرافيل؟، إن له اثني عشر جناحا، جناح منها في المشرق، وجناح في المغرب، وإن العرش لعلى كاهله، وإنه ليتضاءل الأحيان لعظمة الله تعالى حتى يصير مثل الوصع، والوصع: عصفور صغير، حتى ما تحمل عرشه إلا عظمته)⁽³⁾، "وفي بعض الأخبار المسندة: (إن جبريل كان عند النبي ﷺ فإمعا وانداب حتى عاد إلى حجم عدسة، فلما راجعه عَلَيْهِ السَّلَام قال: إنه فتح باب من أبواب السماء لم يفتح قط، وإنه لحادث أمر)⁽⁴⁾.

وقد ناقش غير واحد هذا القول فذهب العز ابن عبد السلام إلى الإزالة دون الإفناء فلا يلزم أن يكون انتقالها موجبا لموته، بل يبقى الجسد حيا؛ "لأن موت الجسد بمفارقة الروح ليس بواجب عقلا، بل بعادة أجراها الله تعالى في بعض خلقه، ونظيره انتقال أرواح الشهداء إلى أجواف طيور خضر تسرح في الجنة"⁽⁵⁾ وهم أحياء كما أخبر في كتابه سبحانه، وعلق سراج الدين البلقيني⁽⁶⁾ على رأي الجويني أنّ هذا الرأي غير محصور حال الملك فيه إذ يجوز "أن يكون الآتي هو جبريل بشكله الأصلي، إلا أنه انضم فصار على قدر هيئة الرجل، وإذا ترك ذلك عاد إلى هيأته، ومثال ذلك: القطن إذا جمع بعد أن كان منتفشا فإنه بالنفث يحصل له صورة كبيرة وذاته لم تتغير، وهذا على سبيل التّقريب"⁽⁷⁾.

1 - الونشريسي، المعيار 248/11.

2 - المصدر نفسه، قال الفخر الرازي: "لا يمتنع أن يكون جبريل عَلَيْهِ السَّلَام له أجزاء أصلية وأجزاء فاضلة، والأجزاء الأصلية قليلة جدًا فحينئذ يكون متمكنا من التشبّه بصورة الإنسان، هذا إذا جعلناه جسمانيا أما إذا جعلناه روحانياً فأئى استبعاد في أن يتدرّج تارة بالهيكل العظيم وأخرى بالهيكل الصّغير" التفسير الكبير 521/12.

3 - 248/1 رقم: 208.

4 - الونشريسي، المعيار 248/11. لم أقف على تخرجه.

5 - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري 29/1.

6 - عمر بن رسلان بن نصير بن صالح بن عبد الخالق بن عبد الحق الكنايني العسقلاني، أبو حفص، سراج الدين، أحد كبار الشافعية في مصر، وقد نبغ أبناؤه في العلم منهم: بدر الدين البلقيني، وجلال الدين، وعلم الدين، وهو شيخ ابن حجر العسقلاني، وابن ناصر الدين دمشقي، توفي سنة: 805هـ. ينظر: السخاوي، الضوء اللامع 85/6، الباباني، هدية العارفين 792/1.

7 - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري 29/1.

وبعضهم يرى أن هذه الصُّور تخیلات وليست حقيقة⁽¹⁾، ومن الصَّوْفِيَّة من يرى أن ذلك التَّمثُّل هو من تمثَّلات عالم المثال، وهو عالم برزخيّ تتظاهر فيه الأرواح والمعاني والأعمال والأقوال بأمثلة حسية تتناسب معها، وهو بين عالم الملك الظاهر المحسوس وعالم الملكوت المغيب عنا نحن البشر، فتتمثل فيه سور القرآن، ويتمثل الموت ليذبح، وتمثل الرحمة لتتعلق بالعرش، وتمثل الأعمال لتثقل أو تخف في الميزان، وهذه كلها معاني وليست ذواتا، فكذلك في عالم المثال تتمثل الملائكة في صور بشرية، ويتمثل الجان، وهو عالم غير مادي لأنه جامع لمثال كل شيء، وهذا الجسد المثالي الذي تتمثل به الملائكة تعتربه عوارض الأجسام العنصرية والآفات: كالغبار، وإصابة الجسد بآفة كالضربة مثلا، كما جاء في لطم سيدنا موسى لملك الموت⁽²⁾ حيث لطم الصورة المثالية لا الحقيقية؛ وهذا الجسد المثالي لا يأكل ولا يشرب لكونه ليس جسما عنصريا أرضيا قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾⁽³⁾، وكما حصل مع أضياف سيدنا إبراهيم في عدم أكلهم، وخلاصة هذا القول مبسوط عند الإمام ابن عربي في كتبه، لخصه من كلام من قبله، وله جانب من القبول إذ تناقله أكابر العلماء ممن لهم حظ في التَّصوف⁽⁴⁾.

ومما خلَّصَ إليه أبو العباس القرطبيّ أن "البحث عن كيفية ذلك التمثيل بحثٌ ليس وراءه تحصيل، والواجب التصديق بما جاء من ذلك، ومن أنكر وجود الملائكة والجن وتمثلهم في الصُّور فقد كفر"⁽⁵⁾.

② ملك الموت:

ملك الموت من الملائكة المكلفين بقبض الأرواح، قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَقَّيْكُمْ مَلَكَ أَلْمُوتِ أَلذِي وَكَّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَيَّ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾⁽⁶⁾، وقد جاء في بعض الآثار تسميته بعزرائيل⁽⁷⁾، وأمدّه الله بأعوان⁽⁸⁾ فقال سبحانه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ أَلْمُوتُ تَوَقَّعْتَهُ رُسُلَنَا وَهُمْ لَّا يُقَرِّطُونَ﴾⁽⁹⁾،

- 1 - ينظر: أبو يعلى الفراء، إبطال التأويلات 439/2.
- 2 - روى البخاري 90/2 رقم: 1339 ومسلم 1842/4 رقم: 2372 في صحيحهما عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (أرسل ملك الموت إلى موسى عليهما السلام، فلما جاءه صكه، فرجع إلى ربه، فقال: أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت، فرد الله عليه عينه، وقال: ارجع، فقل له يضع يده على متن ثور، فله بكل ما غطت به يده بكل شعرة سنة، قال: أي رب، ثم ماذا؟ قال: ثم الموت، قال: فالآن، فسأل الله أن يدينه من الأرض المقدسة رمية بحجر، قال: قال رسول الله ﷺ: فلو كنت ثم لأريتكم قبره، إلى جانب الطريق، عند الكتيب الأحمر).
- 3 - سورة الأنبياء، الآية: 8.
- 4 - ينظر: عبد الله سراج الدين، الإيمان بالملائكة عليهم السلام ص: 31 وما بعدها.
- 5 - أبو العباس القرطبي (ابن المُزَيِّن)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم 172/6.
- 6 - سورة السجدة، آية: 11.
- 7 - ينه الأمير بأن السيوطي قد جزم أنه لم يرد تسمية ملك الموت بهذا اللفظ في شيء من الآثار، وقد ثنَّاه وصفه بهذا الاسم في كتب كثيرة منسوبة لعلماء الفقه والحديث. ينظر: الأمير الصنعاني، التنوير شرح الجامع الصغير 229/4.
- 8 - ينظر: ابن رشد، المقدمات الممهدة 226/1.
- 9 - سورة الأنعام، الآية: 62.

وهم ملائكة رحمة وملائكة عذاب، قد صرح الله بهم في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةَ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبُرَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (1).

ومما جاء في المعيار من سؤال عن ملك الموت سؤال لابن لبابة المالكي (2) عن قول الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (3) "فأجاب: إن مَلَكَ الموت وكيل بقبض كل روح خلقها الله تعالى حتى الذرة والصوابة، فلا تكن في شك من هذا" (4).

ثم أتبع الونشريسي بجوابه كلاماً لأبي زُرعة العراقي عن قبض أرواح غير البشر من الملك والجن هل يقبضها عزرائيل فكانت إجابته أن الأرواح غير البشرية لم يثبت فيها نص صريح، ولكن الظاهر أن ملك الموت وأعوانه من يتولون ذلك، ولا نعلم للموت سوى مَلَكٍ واحد وأعوانه (5)، وقد ناقش ابن رشد هذه المسألة في كتابه المقدمات الممهدة (6) وجعل من اعتقادات أهل السنة أن ملك الموت يقبض أرواح كل حي في البر والبحر، وأن مذهب المعتزلة قبضه لأرواح بني آدم فقط، وهو تحكم بغير دليل ولا برهان؛ لأن اسم الموت اسم جنس يستغرق كل حي، فلا يصح تخصيص بعض أنواع الحيوان دون بعض إلا بدليل. ومما أكدته العراقي أن الخوض في هذا بغير يقين تكلف مع عدم الاحتياج إلى معرفة ذلك، وهي قاعدة تسري في كل المسائل الغيبية أو ما تفرع منها ولم يرد فيها نص صريح.

1 - سورة الأنفال، الآية 51.

2 - محمد بن عمر بن لبابة أبو عبد الله، الفقيه العالم الإمام الحافظ المشاور، انفرد بالفتوى بعد أيوب بن سليمان ودارت عليه الأحكام نحو ستين سنة، توفي سنة: 314هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 129/1.

3 - سورة آل عمران، الآية: 185، وسورة الأنبياء، الآية: 35، وسورة العنكبوت، الآية: 57.

4 - الونشريسي، المعيار 324/1.

5 - ينظر: الونشريسي، المعيار 324.

6 - ينظر: 227/1.



المبحث السابع: المِلَلُ والفِرَقُ والطوائف

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: علم الأديان وعلم الفِرَقِ وأهميّتهما الدّعويّة.

المطلب الثاني: النصرى.

المطلب الثالث: اليهود.

المطلب الرابع: الزّندقة والزّنادقة.

المطلب الخامس: طوائف وجماعات إسلامية.



المطلب الأول: علم الأديان وعلم الفرق وأهميتهما الدعوية

1 مقدمة عن الافتراق:

من الأمور التي يؤمن بها كل مسلم أنّ الدين الإسلامي هو آخر الأديان والتاسخ لجميعها، فما من دين بعده، ولا نبيّ بعد نبينا محمد ﷺ، جاء في الحديث: (لا نبي بعدي)⁽¹⁾، وعلق عليه الغزالي بقوله: "إن الأمة فهمت بالإجماع من هذا اللفظ أي (لا نبي بعدي) ومن قرائن أحواله أنه أفهم عدم نبيّ بعده أبداً، وإنه ليس فيه تأويل ولا تخصيص، فمنكر هذا لا يكون إلا منكر الإجماع"⁽²⁾، فكلّ دين بعد دين رسول الله ﷺ منسوخ بما جاء به من عقائد وشرائع. ولا شك أنّ دين الإسلام أمر أتباعه بالتمسك بوحدة ذات البين الاجتماعية التي كانت أثراً للوحدة العقائدية التي ولدت الألفة في الصف الإسلامي الأول، وكانت منة إلهية بينها الله سبحانه وتعالى في قوله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾⁽³⁾، فمبدأ الاعتصام مبدأ قرآني يقابله الافتراق وقد ذكرها الله في الآية في أمر ونهي، ولكن الافتراق أصبح سمة الواقع الإسلامي بعد عصر الخلفاء الراشدين؛ فبعد تميّز الإسلام عن الأديان السابقة حصلت بين أتباعه فرقة وشتات في العقائد والتي انبنى عليها فرقة سياسية تطفح بها كتب التاريخ، فتولدت بذلك الفرق داخل الجسد الإسلامي على مدى عصور الإسلام، والمغرب الإسلامي ليس بمنأى عن تلك الفرق التي امتدت إلى يومنا هذا، مع أن الآثار قد جاءت تحير بتلك الفرقة بين صفوف المسلمين وتحذر من خطورتها كما كان ظاهراً لهم من افتراق اليهود والنصارى، وبينت تلك الأخبار أن الفرق ستصل إلى ثلاث وسبعين فرقة⁽⁴⁾.

والفرقة التي حصلت بين المسلمين أشار إليها النبي ﷺ في الحديث الذي رواه ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: خط لنا رسول الله ﷺ خطأً ثم قال: (هذا سبيل الله)، ثم خطّ خطوطاً عن يمينه وعن شماله، ثم قال: (هذه سبل، على كلّ سبيل منها شيطان يدعو إليه)، ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَذَا

1 - رواه البخاري في جزء من حديث في صحيحه 169/4 رقم: 3455، ومسلم في صحيحه 1471/3 رقم: 1842.

2 - الاقتصاد في الاعتقاد ص: 308.

3 - سورة آل عمران، آية: 103.

4 - جاء في الحديث عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: (تفرقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت أممي على ثلاث وسبعين فرقة) رواه أحمد في المسند 124/14 رقم: 8396، وابن ماجه في سننه 1321/2 رقم: 3991، وابن أبي عاصم في كتاب السنة 33/1 رقم: 66 وقال عنه: "إسناده حسن رجاله كلهم ثقات"، وقد رد بعض العلماء هذا الحديث فبعضهم لا يصح عنده، وزعم عبد الرحمن بدوي في كتابه "مذاهب الإسلاميين أنه موضوع، وقد ألف غير واحد من الباحثين تحريماً حديثاً مفصلاً طرقة وما يصح منها من ألفاظ. ينظر: حاكم المطيري، حديث الافتراق بين القبول والرد دراسة حديثة إسنادية (بحث).

صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١﴾، وهذه الإشارة فيها دلالة على أن الحق واحد وغيره طرق متشعبة مبنية على أصل غير صحيح أو قاعدة مغلوطة في الاعتقاد -خصوصا-، كما صرح الدواني⁽²⁾، فمتى يطلق الافتراق فإنه متعلق بأحكام الاعتقادات وما يتبعها من قول وعمل، ويكون متصلا بالخلاف في قاعدة أو أصل تأخذ به كل الفرق الإسلامية لكنها تختلف في الرأي في ذلك الأصل، ولذلك نجد عبد الله بن المبارك وهو من أوائل من تكلم في أصول الفرق، قال: "أصل اثنين وسبعين هوى أربعة أهواء فمن هذه الأربعة أهواء انشعبت هذه الاثنتين وسبعون هوى: القدرية، والمرجئة، والشيعية، والخوارج"⁽³⁾، فالقدرية اعتنقوا رأيا في أصل عقدي هو القدر والمشية، والمرجئة في أصل عقدي آخر وهو هل كون العمل من الإيمان؟ والخوارج في أصل الخروج على الحكام الجائرين، والشيعية في أصل الإمامة، وعليه فمعرفة الأصول التي تبني عليها العقيدة بتمييز آراء الفرق من أهم ثمرات علم الفرق الإسلامية.

ثم فعل ذلك من صنف في مقالات الفرق أو اختصر العقائد بأن أرجع الخلاف بين الفرق إلى الأصول وبين مذهب أهل السنة في تلك الأصول، كما فعل الأشعري في رسالة أهل الثغر، والبغدادى في أصول الدين، والشهرستاني في الملل والنحل، وكذا نهاية الإقدام في علم الكلام له، والآمدي في أبقار الأفكار، حيث بينوا أصول أهل السنة وبينوا موقفهم من المخالف سواء باستحقاق الكفر أو الذم والبدعة⁽⁴⁾.

وقد جاء في المعيار المغرب ذكر الأديان (اليهودية والنصرانية) بحكم التجاور القطري بين المسلمين والنصارى، وبحكم التجاور المجتمعي مع اليهود⁽⁵⁾، ولا شك في أن هذا التجاور

1 - سورة الانعام، آية:154، رواه أحمد في المسند 208/7 رقم:4142.

2 - ينظر: السيلكوتي، حاشيتي عبد الحكيم السيلكوتي ومحمد عبده على شرح المولى محمد بن أسعد الشهير بالدواني على العقائد العضدية ص:5.

3 - البرهاري، شرح السنة ص:132.

4 - ينظر: جمعان ظاهر ماضي، مشكلة الافتراق في الفكر الإسلامي: أسبابها وطرق علاجها ص:215. (رسالة علمية)

5 - الدين المسيحي كان موجودا في المغرب الأقصى قبل الإسلام بسبب المد النصراني الروماني كما يشير الناصري، حيث كان الرومان مستولين على أرض المغرب بأسرها وملكوها مدة من الزمن ثم لما أخذ الروم بدين النصرانية كانت لهم اليد العليا على من جاورهم من الأمم، حملوهم على الأخذ به فدانوا به وبثوه في بينهم واستمر الأمر على هذا الحال حتى جاء الإسلام. ينظر: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى 69/1-70.

وأما بالنسبة للوجود اليهودي فقد كان قديما يصل إلى القرن السادس قبل الميلاد في حادثة كانت تسمى الأسر البابلي حيث أتوا من الشام بل وأسسوا بعض المدن في المغرب، بل يشير ابن خلدون أن الدين اليهودي أخذه البربر عن بين إسرائيل أنفسهم وأنت شر في عدد من القبائل مثل قبيلة نفوسة من بربر إفريقية ومديونة ومهلولة وبنى فازان من بربر المغرب الأقصى، وكان وجودهم في المغرب على شكل هجرات من المشرق، ولهم دور كبير داخل المجتمع يصل إلى الحكم نيابة عن السلطان القائم في بعض الأوقات كما حصل في بين مرين.

انعكس على المسلمين في اتخاذ أحكام الشريعة الإسلامية فيصلا في التعامل مع الآخر المخالف في الدين، فكانت هناك نوازل كثيرة تتعلق باليهود والنصارى في مسائل شتى تبين الاحتكاك الديني بين المسلمين وغيرهم، وخصوصا في الأندلس، وكذلك في الأقليات اليهودية التي توطنت بلاد الإسلام ودخلت تحت ظل الحكم الإسلامي، فنجد في النوازل الحوارات الدينية والتعاملات الاجتماعية والطقوس الدينية وحكم التعامل معها، ولباس اليهود، وأكل النصارى، وما إلى ذلك من المسائل المستوعبة في المعيار، فنقل ما حصل في المجتمع مع تلك الأقليات الدينية أو ما حصل مع الدول النصرانية التي كانت تجاور المسلمين.

وجاء أيضاً ذكر الطوائف الإسلامية الموجودة في المغرب الإسلامي في حقبة مختلفة قبل وفي أثناء عصر الونشريسي، وكيفية تعاطي الفقهاء معها من خلال أجوبتهم، فقد ظهر بعض الحوار، والشيعية، وطائفة الموحدين وكذلك المرابطين، ومعالجة بعض عقائد المرجئة والتشدد مع الزنادقة وغلاة الصوفية، وكذلك التعامل مع جماعات الأعراب الموصوفين بالسلب والنهب والتعدي على المسلمين، حيث وصل بهم الحال مع ابن عرفة إلى أن كفرهم ومن لم ير قتلهم؛ بسبب استباحتهم لأموال المسلمين وممتلكاتهم⁽¹⁾.

2 التمييز بين المصطلحات:

وقد اصطلح علماء العقائد وأصحاب الكتب المؤلفة في الملل ومقالات الفرق على اصطلاحات تميز بين الناس مسلمين وغيرهم، ففرقوا بين الملة والنحلة والفرقة والجماعة والمذهب، وكل هذه الأسماء تندرج تحتها مسميات بضوابطها التي تتمثل في الأفكار بقربها وبعدها عن أفكار أهل السنة والجماعة الذين هم السواد الأعظم وعقائدهم.

ومن أهم المصطلحات التي تهم الداعية:

الملة: وهي من أملتت الكتاب، نقلت إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يملئها النبي، وقد تطلق على الملة الباطلة لذلك يقولون: الكفر ملة واحدة، والدين يرادفها لكنه باعتبار قبول المأمورين؛ لأنه في الأصل الطاعة والانقياد، وأهل الملل: هم قوم يتبعون كتابا دينيا، وجمع ملة: ملل وهي الأديان المتعددة⁽²⁾، قال القرطبي: "الملة: اسم لما شرعه الله لعباده في كتبه وعلى

ينظر: ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر 140/6، وعطا علي محمد شحاتة، اليهود في بلاد المغرب الأقصى في عهد المرينيين والوطاسيين ص: 19 وما بعدها، وفاطمة بوعمامة، اليهود في المغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن هجري ص: 13 وما بعدها.

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 347/2، قال ابن عرفة في فتواه: "وكذلك ما ذكر من استباحة أموالهم واتباعهم في هروبهم، والإجهاز عليهم لا يشك في ذلك إلا مغرق في الجهل ومعاند في الحق، وذلك عندي كفر منه؛ لأنه منكر لما علم من الدين ضرورة إن كان يعلم أن هؤلاء البغاة على ما وصفوا به فقد أجمعت الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ على حقية رجوع عمر لقول أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُما بوجوب قتال مانع الزكاة، فكيف بصفة هؤلاء الموصوفين المسؤول عنهم".

2 - ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون ص: 1639/2.

ألسنة رسله، فكانت الملة والشريعة سواء، فأما الدين فقد فرق بينه وبين الملة والشريعة، فإن الملة والشريعة ما دعا الله عباده إلى فعله، والدين ما فعله العباد عن أمره⁽¹⁾.

النِّحْلَة: جمعها نَحْلٌ بكسر النون وفتح الحاء المهملة، وهي ما اخترعه قوم واتفقوا عليها من غير أن يكون عليها دليل نقلي وسماع من النبي عليه السلام⁽²⁾، أي أنهم ليسوا تابعين لكتاب ديني⁽³⁾، فهي نتاج بشري وإن ظهرت كتاب فليس لها قداسة الملة الصحيحة، ولذلك فرق العلماء بين الملة والنحلة في مؤلفاتهم فنجد الشهرستاني يسمي كتابه: الملل والنحل، وابن حزم يسميه: الفصل بين الملل والأهواء والنحل.

الفرقة: وهي مأخوذة من الافتراق الذي هو أشد الخلاف، يعرفها المعجم الفلسفي: جماعة تربطهم معتقدات معينة وكثيرا ما تعزلهم عن غيرهم فيكونون مجتمعاً مغلقاً، وقد يكونون منفتحين كما في الفرق الإسلامية⁽⁴⁾، ولعله تعريف واسع يشمل كل فرقة إسلامية وغير إسلامية، لذلك يعرفها أحد الباحثين بأنها: "جماعة يربطهم فهم المعتقدات الإسلامية المعلومة فهما مميزا، نتج عنها نظرية في المعرفة ومباحث علم الكلام"⁽⁵⁾، وعليه تكون من الفرق الإسلامية: المعتزلة، والقدرية، والجبرية، والمجسمة، فهذه كلها فرق إسلامية.

الطائفة: وهي لفظة جاءت في القرآن عند قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽⁶⁾، وفي الحديث: (لا تزال طائفة من أممي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة)⁽⁷⁾، ولكنها في مفهومها العقدي تختلف من حيث دلالتها الاصطلاحية في الآية والحديث، فهي لم تكن مستخدمة عند علماء الفرق فقد كانوا يستخدمون كلمة الفرق بدلا منها، وأما كلمة الطائفة فلم يشتهر بينهم استخدامها، وتأني هذه الكلمة في صورة وصف لغوي للحسن وللقبيح، وأشهر من استعمالها الصوفيّة حيث تجد كلمة الطائفة إشارة إليهم فالتعريف في الكلمة للعهد، وسمي الجنيد كما هو مشتهر بشيخ الطائفة، وقد مرّت هذه الكلمة بتطور دلالي في الإسلام حيث كانت كلمة مجردة عن أيّ تعلق ديني، ثم استعملت للدلالة على أي جماعة اجتماعية أساسها التوارث الديني أو الولاء⁽⁸⁾.

وعليه فاليهودية والنصرانية التي جاءت في المعيار يطلق عليها ملل كفر، والزنادقة وما ذهب إليه بعض غلاة الصوفية وأتباع الموحدين يطلق عليهم نحل، وأما ما جاء عن الشيعة

1 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 94/2.

2 - ينظر: عبد النبي بن عبد الرسول الأحمّد نكري، دستور العلماء 274/3.

3 - ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون 1639/2.

4 - مجمع اللغة العربية بالقاهرة ص: 135.

5 - عمار جيدل، مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية ص: 14.

6 - سورة النور، الآية: 2.

7 - رواه أحمد في المسند 363/24 رقم: 15597، وابن ماجه في سننه 4/1 رقم: 6، والترمذي أيضا في سننه 485/4 رقم: 2192.

8 - ينظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الفلسفي ص: 111.

والخوارج والمرجئة فهم فِرَق إسلامية.

③ الفائدة الدعوية من علوم الأديان والفرق:

ولا ريب أن هذا باب دعوي مهم يمس العقيدة وعلم الأديان من جهة، ومقالات الفرق من جهة أخرى، وتتمثل الأهمية الدعوية لهذا الجانب العلمي المتعلق بالأديان والفرق والجماعات في الآتي:

1. الدعوة الصادحة لوحدة الصف المسلم، وإرجاع الشارذ إلى حياض الشريعة، وإرجاع النائي عنها إلى مراحها، فالأصل في المسلمين الوحدة المأمورون بها شرعاً، والافتراق طارئٌ منهجٌ عنه، فعلم الفرق دعوةٌ إلى نبد الاعتقادات الباطلة وبيان بطلانها والتبري من المنتسبين إليها.

2. التمييز بين الدخيل على الإسلام وما هو منه أصالةً من الأقوال والآراء والأفكار، والنظر في تلك الآراء ودحض شبهها، وتقرير ما عليه السواد الأعظم من الأمة، ويكون له بعد مستقبلي في دحض أي شبهة مُشابهة لما قد أحدثته تلك الفرق الماضية، فيكون الحضور التراثي المبرهن على إبطالها هو أساس الرد على تلك الآراء والأفكار والأطروحات، وعليه فلا ينفك الجديد عن القديم.

ولا نسمع لما يقال من أن الدراسة للفرق المنقرضة من باب الترف العقلي وتقليب الصحائف المطوية من تاريخ الأمة؛ بل هي منهج قرآني فقد قص الله تعالى علينا أخبار الأمم السابقة للاعتبار والنظر في مآلاتهم، وبيان فساد حججهم، وضعف معتقدتهم، خصوصاً الوثنيين منهم، والداهريين، وهم من الملل الكافرة، بل قص علينا من خساسة بني إسرائيل على مر تاريخهم مقارعا لهم بالحجة مفندا أباطيلهم بعد ذكرها في كتابه الكريم⁽¹⁾.

3. علم الفرق ومقالاتهم يفضي إلى معرفة حقيقية لأسباب الاختلاف العقدي؛ للتوقي منها، وبيان الدواعي التي أدت بالفرق إلى التشبث بهذا الخلاف غير السائغ، ومنها: الاستبداد السياسي، عدم معرفة المقاصد الشرعية، فقد أدوات الفهم السليم للنصوص، الاستغراق في التأويل، والتقدیس المفرط للعقل وغيرها⁽²⁾.

4. معرفة ما طرأ ويطرأ على العقائد من أفكار مخالفة للإسلام سواء كان مصدرها المنشئ لها من غير المسلمين كالمستشرقين أو دعاة الأديان الأخرى، أو من المسلمين أيًا كان توجهه من الفرق والجماعات، فالأفكار لا تموت بموت أصحابها، فكم من فكرة في التاريخ أحيها من ولع بها ممن جاء بعد، فتكون وبالاً على الأمة وإفساداً في الملة.

1 - ينظر: محمد العبد، المعتزلة بين القديم والحديث ص: 5.

2 - ينظر: عمار جبدل، مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية ص: 41.

5. تضمنت الدعوة إلى الله تعالى غايتين لا تصح إلا بهما، فالأولى: تقرير الدين والعقيدة والشريعة وتعلمها وتعليمها والعمل بها، والثانية: حماية الدين عقيدةً وشريعةً والدفاع عنه، وبيان ما يخالفه، ولا شك أن هذه العلوم تصون العقائد والشرائع في الإسلام⁽¹⁾.

1 - ينظر: ناصر العقل، دراسات في الأهواء والفرق والبدع ص:6.

المطلب الثاني: النصارى في المعيار

① هل يوصف النصارى واليهودي بمعرفة الله تعالى؟

جاء من ضمن سؤال موجه للمازري عن معرفة الله تعالى هل تنسب إلى إبليس واليهود والنجارى بحيث يوصفون بأنهم عرفوا الله تعالى؟ أم أنهم لا يوصفون بها؟، ونص السؤال:

"وسئل المازري أيضا عن إبليس لعنه الله هل يوصف بمعرفة الله؟ أو كان عارفا ثم سلب المعرفة؟ وما جاء من خطابه في القرآن هل هو بواسطة أم لا؟ وفي جميع طوائف اليهود والنجارى [هل] (1) يوصفون بمعرفة الله سبحانه أم لا؟ وهل [معرفتهم] متعلقة بمعرفة الرسول ﷺ أم لا؟ ومن أسند إليه المعرفة والتعظيم لله منهم هل آمن أم لا؟" (2).

ومعنى معرفتهم بالله تعالى الواردة في السؤال أي المعرفة المفضية إلى الإيمان اللائق الجازم به سبحانه كما قررها علماء العقيدة، التي تكون مبنية على النظر والاستدلال، والسؤال عن إبليس يصفه المازري بأنه من مواقف العقول؛ لأنه سؤال لا يُعرف إلا بالسمع ولا يُلتفت إلى غيره (3)، وأما ما يخص اليهود والنجارى فإن معرفتهم لله تعالى -على حسب جواب المازري- غير ممتنعة، قال رحمه الله:

"وأما هل يعرف اليهود والنجارى الباري أم لا؟ فإننا لا نمنع أن يعرف الله تعالى من لا يصدق برسوله، ولا [يدورن] من الطرف الآخر، فلا يصح كون الرسول صادقا ممن لا يعرف أنه له [مرسل] (4).
وبين أن الارتباطات التي تكون بين المعلومات [الاعتقادات] تكون على أحوال في انعقادها:

- 1) ارتباط معكوس بحيث ترتبط كل مسألة بالأخرى، كفوق وتحت، والعلة والمعلول، والجوهر والعرض كما مثل.
- 2) ارتباط لا يكون معكوسا كمسألة لها جانب فقهي وجانب نحوي، فقد يعرف الشخص الجانب الفقهي دون النحوي، وقد يكون العكس، فلا تلازم بين معرفتهما.
- وجعل المازري معرفة الله دون معرفة رسوله من باب الارتباط الثاني غير المعكوس بحيث لا يتوقف أحدهما على الآخر، وهذا من جهة العقل عنده ونفى الخلاف في صحته.
- أما من جهة السمع فقد قال: "وفي صحته من جهة السمع خلاف واضطراب كثير بين الظواهر قد يقع هذا منها، فذهب ابن الطيب (5) إلى أنه لما لم يجد في السمع شيئا استند إلى الإجماع، لأنه لا يعرف

1 - في المطبوع: من، والصحيح: هل، كما جاء في نوازل البرزلي 249/6.

2 - الونشريسي، المعيار 310/12.

3 - المصدر نفسه 311/12. وقد تعرض الباحث لهذه المسألة في الغيبات من هذا الفصل.

4 - المصدر نفسه.

5 - يقصد الإمام محمد بن أبي بكر بن الطيب الباقلائي.

الله من لا يصدق بالرسول، فكأنه جعل ذلك مرتبطاً من الجانبين، أحدهما بالعقل والآخر بالإجماع، وكأنه استند إلى أن الله تعالى سلب القلوب المعرفة [إذا] كُذِبَ رسوله، وهذا الإعدام مستفاد عند ورود السمع لا من جهة العقل [والآخر بالإجماع]، فإن عورض بظهور اليهود والنصارى الذين يدعون معرفة الله فهو اعتقاد ليس بعلم، ونرى كثيراً من المقلدة يصممون أكثر من العالم بذلك⁽¹⁾.

وعليه فمذهب الإمام الباقراني أنه لا معرفة لليهود والنصارى بالله تعالى لتكذيبهم بالنبي ﷺ؛ ومستنده الإجماع على عدم قبول الإيمان منهم، وكلام المازري لا يخالف الباقراني بل يجري على أصله الذي أخذ به في المسألة⁽²⁾، وقد ذهب لذلك أبو عمران الفاسي⁽³⁾ في نازلة فَنَزَعَ العامَّةُ فيها إليه، حيث جرى بينهم في أسواق القيروان مسألة وهي: هل يعرف الكفار الله تعالى؟ حتى أصبحت شغلهم الشاغل وحدثهم المتكرر، فاجتمعوا عليه في وسط السوق وطلب منهم أن لا يكلمه إلا واحد منهم فقط⁽⁴⁾، فأجابهم بجواب مضمونه أن الكافر إذا قال: إن الله له صاحبة وولد، وأنه جسم، وعبد من هذه صفته فلم يعرف الله تعالى بصفاته التي وصف بها نفسه، وهذا بخلاف المؤمن الذي يعتقد أنه معبوده الواحد الأحد الذي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ - وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾⁽⁵⁾، فالأخير قد عرف الله بأوصافه اللائقة، وقصد بعبادته من يستحق الربوبية⁽⁶⁾، وعليه فلا معرفة للنصارى بالله تعالى فهم في أقصى الجهالة به لما ينسبون إليه من ولد ولما يقول به بعضهم من أن عيسى هو الله تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

2 تعامل المسلمين مع النصارى:

يتضح من خلال المعيار أن النصارى كان لهم معاملات كثيرة مع المسلمين، سواء كانوا في أرض الإسلام أو في أرض الكفر، خصوصاً في الأندلس، حيث كان الجوار القطري يلعب دوراً مهماً في حدوث النوازل التي تظهر في المعاملات الفردية كالألبسة والمنسوجات والمصنوعات والمأكولات النصرانية، أو المعاملات المجتمعية المتمثلة في العادات والأعياد والتأثر الاجتماعي بين الملتين، أو المعاملات السياسية المتمثلة في السياسة الشرعية. وما يهمنا هنا عرض نماذج من نوازل المعاملات الفردية والاجتماعية مع النصارى.

1 - الونشريسي، المعيار 313/12.

2 - ينظر: البرزلي، جامع مسائل الأحكام 253/6.

3 - موسى بن عيسى بن أبي حاج، من هؤارة. أصله من فاس، وبيته به مشهور، واستوطن القيروان، وحصلت له بها رئاسة العلم، وكان تفقه بالقيروان عند أبي الحسن القابسي، ورحل إلى قرطبة فتفقه بها عند أبي محمد الأصبلي، جمع حفظ المذهب المالكي إلى حفظ حديث الشريف ومعرفة معانيه، توفي سنة: 430هـ. ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك 243/7.

4 - وهي من الحكمة الدعوية في التعامل مع العامة، فطبيعة العامة المهرج وعدم التسليم بسهولة إذا دخلوا في لجاج من القول، وهو منهج دعوي أبده في مناقشة الجموع وحشود الناس.

5 - سورة الإخلاص، الآيتان: 3-4.

6 - ينظر: محمد البركة، فقه النوازل على المذهب المالكي (فتاوي أبي عمران الفاسي جمع وتحقيق) ص: 93-94.

• النجاسة اللاحقة بالنصراني:

افتتح الونشريسي معياره المغرب بنازلة للحافظ أبي العباس أحمد القباب⁽¹⁾ سئل فيها عن الصلاة بالملف⁽²⁾ الذي نسجه النصارى قبل غسله، حيث إنهم يجعلون فيه شحم الخنزير، وبعد غسله يبقى فيه من رطوبة الشحم، والماء لا يزيلها⁽³⁾، وهذا السؤال يعكس أمراً داخل المجتمع المغربي وهو التجارة التي تحصل بين المسلمين والنصارى خصوصاً في المنسوجات، ولباس المسلمين لتلك المنسوجات في عصر القباب (ت: 779هـ)، ولا شك من أن يقع التساؤل في هذه المسألة لما يقع من النصارى من عدم تحرز في النجاسات، فكان الجواب من القباب على النحو التالي: أن مذهب الإمام مالك جواز لبس ما نسجه أهل الذمة والصلاة فيه دون ما لبسوه، فالمذهب التفريق بين ما نسجوه وما لبسوه، مع أن القياس يقتضي تسوية المنسوج بالملبوس لما قد يقع من نجاسة في أيديهم في أثناء تعاطي تصنيعه لأنهم يبلون أيديهم عند النساجة، ولكن الذي عليه الإمام مالك أنه لا بأس بما نسجوه لأنه لم يزل عمل الناس على ذلك، فقدم الإمام الاتباع على القياس⁽⁴⁾.

وقد جاء قول ابن عبد الحكم مخالفاً لقول مالك حيث جوز لبس ما لبسه النصراني مطلقاً، وتأول القاضي عياض هذا الرأي بما لم يطل لبسه له⁽⁵⁾، ولكن ابن مرزوق الحفيد ناقش قوله في رسالته الموسومة بـ: (تقرير الدليل المعلوم على جواز النسخ في كاغد الروم)⁽⁶⁾ ثم أورد فيها أن في الملبوس في مذهب مالك ثلاثة أقوال:

الأول: المنع مطلقاً وهو للأكثر، **الثاني:** الجواز مطلقاً وهو قول ابن عبد الحكم، **والثالث:** يفصل فيه بين الرفيع فلا يغسل وغيره فيغسل وهو قول ابن الماجشون⁽⁷⁾.

وأما المنسوج فقد نقل نقولات عن الإمام مالك وأهل المذهب قال عقبها:
"فتخلص من هذه الأنقال كلها: أن ما نسج الكفار طاهر اتفاقاً، إذ لم نر فيه خلافاً إلا ما أشار إليه اللخمي من التخريج وابن رشد في أحد الاحتمالين، وفي تخريجها ما رأيت من ظهور الفارق، وإن ما لبسوه

1 - أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن الجذامي الفاسي، أبو العباس، الشهير بالقباب، مولده ووفاته بفاس. ولي الفتوى بها، والقضاء بجبل الفتح ثم اعتزل وعكف على التدريس في (المدينة البيضاء) فالجامع الأعظم بفاس. وعرض عليه قضاء الجماعة فامتنع واختفى مدة، وعاد إلى التدريس والفتيا، توفي سنة: 779هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 102.

2 - نوع من الملابس المنسوجة كانت تلبس في المغرب واشتهر النصارى بنسجها.

3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 3/1، ولا يدري الباحث لم افتتح الونشريسي المعيار بهذه النازلة؟، مع أن كتب الفقه المالكي أو كتب النوازل من عاداتها لا تفتتح بمباحث إزالة النجاسة، إنما تفتتح بأقسام المياه وأحكامه.

4 - ينظر: الونشريسي، المعيار 3/1، 81/1، وابن رشد، البيان والتحصيل 50/1-51، واللخمي، التبصرة 149/1.

5 - ينظر: الونشريسي، المعيار 3/1.

6 - هذه الرسالة نقلها الونشريسي بطولها في المعيار وجاءت في اثنتين وثلاثين صفحة من المطبوع (107-75/1)، وقد ناقش فيها من قضايا معاملة النصارى عدة أمور سنأتي عليها هنا، وهي رسالة مهمة في بابها، إضافة لاحتوائها مسائل في التقليد والاجتهاد وتبين فيها براعة ابن مرزوق في التعاطي مع الفقه والقياس.

7 - ينظر: الونشريسي، المعيار 82/1.

في طهارته قولان لابن عبد الحكم وغيره، أو ثلاثة إن ثبت ما نقله مما ذكرنا عن ابن الماجشون وأن ما غسلوه طاهر على ما ذكر ابن الماجشون⁽¹⁾.

وقد أفتى القباب في مسألة (الملف) المذكور الذي دخل في صنعه شحم الخنزير بأنه يطهر بالماء إذا كان قد ثبت ثبوتاً لا شك فيه أنه صنع بشحم خنزير، والتطهير كما وصفه أهل المذهب بالماء خاصة لا يلزم غيره حتى تذهب النجاسة كلها ويخرج الماء صافياً، ولا يضر بقاء الرائحة أو اللون إن عسر قلعه بالماء⁽²⁾.

ويتبع مسألة اللباس والمنسوجات التي في المعيار: **مأكولات النصارى**، فهم لا يتوقون النجاسة، ولكن الله تعالى أحلها في كتابه عند قوله: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّلَ لَكُمْ﴾⁽³⁾، وقد سئل مالك عن جبن الروم الذي يوجد في بيوتهم فقال: "ما أحب أن أحرم حلالاً، وأما أن يكرهه رجل في خاصة نفسه فلا أرى بذلك بأساً، وأما أن أحرمه على الناس فإنني لا أدري ما حقيقته، قد قيل: إنهم يجعلون فيه إنفحة⁽⁴⁾ الخنازير وهم نصارى، وما أحب أن أحرم حلالاً، وأما أن يتقيه الرجل في خاصة نفسه فلا أرى بذلك بأساً"⁽⁵⁾، فكرهه للرجل في خاصة نفسه من أجل ما فيها من إنفحة، ولم يحرم ما أحل الله في الآية الكريمة⁽⁶⁾.

وقد أقر القباب قاعدة في هذا الباب وهي ما كان أصله الحلية إما:

- 1) أن يتحقق فيه موجب تحريم فلا خفاء في التحريم، كتتحقق النجاسة في الطعام.
- 2) أو يغلب على الظن موجب تحريم طارئ على أصل الحلية فيرجع إلى الأصل في موضع يلزم منه حرج، وإلا فالتمسك بالغالب، أي كما قد يطرأ على جنس جبن معين عند النصارى أن في تصنيعه نجاسة فيتمسك بغالب الظن وتركه.
- 3) أو يشك في موجب تحريم، فهو موضع الورع كما كان يفعل الصحابة إذا اختلط عليهم هل هذا جبن مجوس أو نصارى؟؛ لأن المجوس يوهمون المسلمين أنه من صنع أهل الكتاب

1 - المصدر نفسه 83/1.

2 - ينظر: المصدر نفسه 6/1.

3 - سورة المائدة، الآية: 6.

4 - الإنفحة هي مادة خاصة تستخرج من الجزء الباطني من معدة الرضيع من العجول أو الجداء أو نحوهما بها خبيرة تُجَبِّئُ اللبن. ينظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط 938/2.

وأهميتها في صناعة الجبن هو أن الإنفحة إذا وُضع قليل منها في اللبن فإنه ينعقد ويتكاثف ويتجمع ويصير جبناً.

5 - الونشريسي، المعيار 4/1-5، وابن رشد، البيان والتحصيل 273/2-274.

6 - صنف الطرطوشي في تحريم جبن النصارى، وقال: إنه ينجس البائع والمشتري والآلة، لأنهم يعقدونه بإنفحة الميتة، ويجري مجرى ذلك الزيت إذا علمنا أنهم يجعلونه في ظروف الميتة. ينظر: الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى 334/2. ورسالة الطرطوشي مطبوعة بعنوان: (رسالة في تحريم الجبن الرومي)، والناظر في تلك الرسالة يجدها مبنية على واقعة حال تحصل في كيفية نقل النصارى للجبن في سفنهم، حيث كانوا يضعون لحوم الخنازير فوق الجبن ولا يبالون بذلك، ثم يبيعون الجبن للمسلمين.

ليشتروا منهم⁽¹⁾.

(4) أو يَجُوز وجود موجب تحريم لغير موجب فلا يلتفت إليه لأنه ورع الموسوسين⁽²⁾.

وهذه القاعدة تنجر على المأكول والملبوس كما قرره القباب.

وجاءت نازلة سئل عنها (بعضهم) -على وصف الونشريسي- حول بيع النصارى المائعات كالخل والزيت في أسواق المسلمين، وهل يمنعون من غسل ثيابا لمسلمين؟ فكان الجواب الذي نقله الونشريسي عن بعضهم أنهم يمنعون؛ لعموم قول مالك: أرى أن يُقاموا من أسواقنا كلها⁽³⁾؛ لعدم تحفظهم من الأمور العامة المائعة، ولكن المحيب عن النازلة استثنى من احتاج إليهم المسلمون من أطباء وصاغة من يهود ونصارى⁽⁴⁾.

ومن المسائل التي جاءت في المعيار تبين عمق نظر المسلمين وورعهم في معاملة النصارى مسألة: (الكاغد الرومي) الذي كتب فيه ابن مرزوق الرسالة أنفة الذكر، حيث رفع إليه السؤال عن الكاغد المصنوع في بلاد الروم هل يجوز استعماله والنسخ فيه أم لا؟؛ لأن النصارى يعملونه بأيديهم المبلولة التي تحمل على أنها نجسة لقلّة توقيهم، فأدخل ابن مرزوق الكاغد الرومي تحت نصوص المذهب بأن أقر قضية منطقية بقوله: "الكاغد مما أدخل الكافر يده فيه مبلولة حال كونها لم تعلم نجاستها، وكل ما تناولته يد الكافر مبلولة -مما تناولته أو غيره- ولم تُعلم نجاستها مختلفٌ في طهارته ونجاسته"⁽⁵⁾.

وطبق عليها من الأشكال الأربعة ما تنتج حكما، ثم قرر نَحج قياس الفقهاء وهو قياس العلة⁽⁶⁾، وقرر أن الكاغد طاهر ليس بنجس وأورد ستة أوجه في ذلك.

• ذبائح النصارى:

ومن أهم ما جاء في المعيار عن ذبائح النصارى ما حصل من استشكال الطلبة والشيخوخ من كلام ابن العربي من قوله بجواز الأكل من الدجاجة التي يسئل عنقها النصراني ثم يطبخها⁽⁷⁾،

1 - ينظر: ابن رشد، البيان والتحصيل 271/3-272.

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 5/1-6.

3 - ينظر: المصدر نفسه 6/6، والإمام مالك، المدونة 1/545، 3/12.

4 - ينظر: الونشريسي، المعيار 6/68.

5 - المصدر نفسه 1/77.

6 - ينظر: المصدر نفسه 1/78.

والقياس الذي أورده كالأتي: شيء تناولته يد الكافر فوجب أن يختلف في تنجيسه، فأصل المقاس عليه: سؤر الكافر وما أدخل يده فيه، والفرع: الورق أو الكاغد، والعلة الجامعة: كون كل من الأصل والفرع أصله الطهارة وتناولته يدٌ غلب على صاحبها النجاسة، والحكم: جريان الخلاف في التنجيس لتعارض الأصل والغالب.

7 - قال ابن العربي: "ولقد سئلت عن النصراني يقتل عنق الدجاجة ثم يطبخها: هل يؤكل معه أو تؤخذ طعاما منه؟ ... فقلت: تؤكل؛ لأنها طعامه وطعام أحباره ورهبانه، وإن لم تكن هذه ذكاة عندنا، ولكن الله تعالى أباح طعامهم مطلقا، وكل ما يرون في دينهم فإنه حلال لنا في ديننا، إلا ما كذبهم الله سبحانه فيه" أحكام القرآن 2/45.

هل تؤكل معه أو تؤخذ منه طعاماً؟، فقال: تؤكل لأنها طعامه، فأجاب أبو عبد الله الحفار⁽¹⁾ موضحاً هذا الاستشكال: "ولا إشكال فيها عند التأمل؛ لأن الله تعالى أباح لنا طعامهم الذي يستحلونه في دينهم على الوجه الذي أبيض لهم فيه الزكاة فيما شرعت لهم فيه على الوجه الذي شرعت، ولا يشترط أن تكون ذكاتهم موافقة لذكاتنا في ذلك الحيوان المُذكى ولا يستثنى من ذلك إلا ما حرمه سبحانه علينا على الخصوص: كالخنزير، وإن كان من طعامهم ويستحلونه بالذكاة التي يستحلون بها الأنعام وكالميتة"⁽²⁾. وقد بين رحمه الله أنه لا يشترط في ذلك موافقة ذكاتهم لذكاتنا، وذلك رخصة من الله وتيسير علينا، وإذا كانت الزكاة تختلف في شريعتنا، ولا يلزمنا أن نبحت عن شريعتهم في ذلك، بل إذا رأينا ذوي دينهم يستحلون ذلك أكلنا كما قال القاضي ابن العربي، لأنها طعام أحبارهم ورهبانهم⁽³⁾.

وفرق علماء المالكية بين الذي صاده الكتابي لنفسه وبين ما ذبحه على شريعته بشروط دينه، فلم يجوزوا الأول وجوزوا الثاني، وقد وقع سؤال لأبي عبد الله بن عقاب⁽⁴⁾ حول هذا الأمر فبين أن التعارض جاء من قواعد منها: العموم في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّلَ لَكُمْ﴾⁽⁵⁾ عام يشمل الصيد والذبائح، وقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾⁽⁶⁾ خطاب للمسلمين وهو دليل على أنه لا يؤكل ما صاده غير المسلم، ولا يقال: إن العام المنطوق لا يخصه المفهوم؛ لأنه يلزم إبطال أحد الدليلين، والجمع أولى⁽⁷⁾.

• بيع الكرم للنصارى:

ومما جاء في المعيار مبيناً معاملةً بين المسلمين والنصارى سؤال وقع لابن رشد عن بيع الكرم للنصارى وهم يعصرون خمراً فأجاب ابن رشد: "هو مكروه لا يبلغ به التحريم"⁽⁸⁾.

1 - محمد بن علي الأنصاري الغرناطي، أبو عبد الله، شهر بالحفار، إمام غرناطة ومحدثها ومفتيها، الشيخ المعمر ملحق الأحفاد بالأجداد، الفقيه القدوة الصالح الفهامة، أخذ عن ابن لب لازمه وانتفع به وغيره، اه صولات ضد التصوف وعداء محكم مع عوائد الصوفية في وقته، له فتاوى في المعيار، توفي سنة: 811هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 355/1.

2 - الونشريسي، المعيار 9/2.

3 - ينظر: المصدر نفسه 9/2.

4 - محمد بن إبراهيم بن عقاب التونسي، أبو عبد الله، قاضي الجماعة بتونس، وخطيبها بجامعها الأعظم الفقيه المحصل، ذو الفنون والتحقيقات، أخذ عن ابن عرفة وانتفع به، وأجازة الإمام سعيد العقباني وغيره؛ وعنه القلصادي لازمه وانتفع به، وأجازة عامة والقلشاني والرصاص وغيرهم؛ له أجوبة مفيدة، توفي سنة 851هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 354/1.

5 - سورة المائدة، الآية: 6.

6 - سورة المائدة، الآية: 5.

7 - ينظر: الونشريسي، المعيار 19/2.

8 - المصدر نفسه 69/6.

• تعليم أولاد النصارى:

وظاهرة تعلم أولاد النصارى في المجتمع المسلم كانت موجودة في الحواضر، وهي دلالة على احتكاك المسلمين بالنصارى والتعايش في ظل الدولة الواحدة، ولا شك في أن تعليم أولاد النصارى نازلة تستحق أن يصدر فيها عالم رأي الإسلام فيها، فسنل ابن لبابة عن حكم تعليم رجل مسلم أولاد النصارى القرآن، فأجاب قائلاً: "لا يجوز ذلك ولا ينبغي لأحد أن يفعله"⁽¹⁾.

③ من مناظرات النصارى للمسلمين:

لا يشك مسلم في أن دين النصارى باطل، ولا يشك كذلك ما يحمله النصارى من غل على الإسلام في صدورهم، وتظهر هذه الضغينة في مظاهر كثيرة منها المناظرات التي عقدت بين المسلمين والنصارى، حيث يريدون من هذه المناظرات التي جاء بها المعيار أحد أمرين:

- إظهار عجز المسلمين - في ظنهم - من أن ينتصروا لدينهم
- إزادة إدخال الشكوك على المسلمين لتنصيرهم، وإن لم يخرجوا من ملة الإسلام فيكفيهم أنهم أوقعوهم في الحيرة.

ومن المناظرات التي حصلت ونقلها الونشريسي نفسه - من باب ذكر الشيء بالشيء - عقب لطيفة تتعلق بآية قرآنية وهي قوله تعالى: ﴿وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾⁽²⁾، والسائل فيها يسأل عن سر التعبير بالسراج وليس بالشمع؟ ومع غرابة السؤال المستمد من واقع سُرح ذلك المجتمع وهو استخدامهم للشموع، إلا أن الأغرب أن الونشريسي وجد في المناظرة ذكر الشمع فأوردها بعد هذا السؤال الذي حوى ذكر الشمع، وهنا يلحظ القارئ منهجية الونشريسي المبنية على الاختيار اللامتناسق في بعض الأحيان في ترتيب النوازل، ولكن يشفع له أن هذه المناظرة وقعت في كتاب الجامع من المعيار الذي هو شتات مسائل لا يجمعها بابٌ جمعت في كتاب.

وفحوى المناظرة أنها حصلت بالمشرق بحضور والي بلدة لم يذكر اسمها، وكان له نصراني يخدمه، فطلب الخادم المناظرة من أحد المسلمين في حضور موكب عظيم، والتزم أنه لو غلبه المسلم دخل دينه وأعطاه ثلاثمائة دينار، ويحدث العكس إن غلب هو المسلم، فكان السؤال الأول: "قال النصراني: خزائن الله لا تنفذ أبداً، فنطلب أن تريني مثلاً في هذا العالم، تقرب لي به الفهم والمثال، ويزول عني الإشكال، وندرکه بحسي"⁽³⁾.

فأجاب المسلم: "هذه المسألة الصبيان يلعبون بها عندنا وقام إلى وسط المجلس وأخذ شمعة ووضعها بين يدي الوالي، ثم قال ناد أيها الملك في مملكتك، ألا يبقى أحد إلا أسرج من هذه الشمعة، وإن نقصت

1 - المصدر نفسه 96/11.

2 - سورة الأحزاب، جزء من الآية: 46.

3 - الونشريسي، المعيار 292/11.

شيئاً فأنا أغرمه، فإذا فهمت هذا فكذلك خزائن الملك الحق، جميع الخلائق يعرفون منها، وهي لا تنقص أبداً وخزائن الله ترجع إلى قدرته التي لا يعجزها شيء" (1).

والسؤال الثاني: "قال النصراني: في الجنة شجرة تظل أهل الجنة كلهم، ولا يبقى بيت في الجنة إلا دخله حظ منها، وأريد أن تريني مثلاً في هذا العالم" (2).

فكان جواب المسلم: "نعم، الشمس أما رأيتها تشرع على الأرض كلها، ولا يبقى موضع ولا بيت إلا دخلته" (3).

السؤال الثالث: "قال النصراني: فإن أهل الجنة يأكلون ويشربون ولا يبولون ولا يتغوطون، فأرني مثلاً في عالمنا" (4).

فأجابه: "نعم، الجنين في بطن أمه يأكل ويشرب ولا يبول ولا يتغوط ثم إن المسلم" (5).
ثم قال المسلم: "أيها النصراني أنتم تقولون: إن الجنة لكم، وإذا كان ذلك فهي داركم، وكل من له دار فهو عارف بأوصافها، وأريد أن تعرفني بما هو مكتوب على باب الجنة" (6).

فسكت النصراني وانقطع ولم يجد جواباً، فلما انقطع ولم يجب قيل له: أما عليها مكتوب لا إله إلا الله محمد رسول الله؟ وطولب بالدخول في دين الإسلام، فلم يزل يرغب حتى افتدى بمال عظيم، وختم الونشريسي ما نقله من المناظرة بقوله:

"قال بعضهم: إنما سكت النصراني ولم يجب خوفاً وحسداً أن يظهر دين الإسلام، وما يدل على التصديق بالنبي ﷺ، وإلا ففي الإنجيل ما يدل على ذلك في مواضع منه" (7).

ولعله ليس كما قال بعض من أشار إليهم الونشريسي، لأن ما كتب على باب الجنة غير محقق عند النصارى، بل وحتى المسلمين لما ورد فيه من أحاديث ضعفها بعضهم، ثم من حيث فهمهم لنصوصهم الدينية المحرفة يتلبس بهم الجهل المركب في فهمها بلا شك فهو ينكر وجود ذكر النبي ﷺ في كتابه من خلال فهمه للنص المحرف، ونحن نؤمن بذكره ﷺ إنجيلهم، وعليه فهو لا يدعن لما لا يؤمن به فيقول بوجود الاسم الشريف على باب الجنة بناء على فهمه لنصوص كتابه، إضافة إلى أن المناظرة لم تحو ما يثبت ما هو مكتوب على باب الجنة من كتبهم، فيكون السؤال في حد ذاته مما ينتحله النقلة للأخبار حسب ظنّ الباحث، والله أعلم.

1 - المصدر نفسه.

2 - المصدر نفسه.

3 - المصدر نفسه.

4 - المصدر نفسه.

5 - المصدر نفسه.

6 - المصدر نفسه.

7 - المصدر نفسه 293/11.

ومن المناظرات التي يحقّ النَّظْرُ فيها بعين الانتباه لغرض التأريخ للتصير في الأندلس ما نقله الونشريسي من كتاب الرسائل والوسائل المفقود للحسين بن عتيق بن الحسين بن رشيق⁽¹⁾ (ت: 674هـ⁽²⁾)، تبين من خلالها المناقشات في أصول الدين والدفاع عن الإسلام، ومدى استغلال النصارى غزوهم لبلاد الإسلام لنشر دينهم، ولأغراض أخرى ذكر منها ابن رشيق بقوله عندما كان في مدينة مرسية الأندلسية:

"وكان قد ورد عليها من قبل طاغية الروم جماعة من قسيسهم ورهبانهم، شأنهم الانقطاع في العبادة -بزعمهم- ونظر العلوم، مشرئبون للنظر في علوم المسلمين وترجمتها بلسانهم برسم النقد، خيب الله تعالى سعيهم، وهم حرصوا على مناظرة المسلمين، وقصدوا ذميماً في استمالة الضعفاء؛ يأكلون على ذلك مال طاغيتهم، ويستمدون به الجاه من أهل ملتهم، قطع الله تعالى دابرهم"⁽³⁾.

وكان سبب المناظرة باختصار أن ابن رشيق قد دُعي للشهادة على يمين وجبت لمسلم على نصراني، فحلفها النصراني في إحدى دور عبادة الرهبان، وكان ابن رشيق قد اشتغل مع أبيه في كتب الوثائق وعقود الأحكام، فلما حضر استماله قسيس من القساوسة أثنى على ابن رشيق وأجلسه مع أربعة منهم.

وكان القسيس فصيح اللسان مطالعاً لكتب الإسلام، والشبهة التي أوردتها على ابن رشيق كما أخبر - ولم يورد غيرها في المناظرة على ما كان بينهما من طويل كلام حسب وصفه، وعلى ما كان للقسيس من مناظرات حولها مع المسلمين - هي: إذا ثبت عندكم إعجاز القرآن وأنه لا يأتي أحد بمثله، فقد ادعى الحريري صاحب المقامات عندما أورد بيتين متشاهي الطرفين وهما:

سِمَ سِمَةً تَحْسُنُ آثَارَهَا وَاشْكُرْ لِمَنْ أَعْطَى وَلَوْ سَمِسِمَةً
والمكْرُ مَهْمَا اسْتَطَعْتَ لَا تَأْتِهِ لَتَقْتَنِي السَّوْدَدَ وَالْمَكْرَمَةَ

1 - الحسن بن رشيق القيرواني، أبو علي، أديب نقاد باحث، كان أبوه من موالي الأزد، أحد البلغاء الأفاضل الشعراء ولد بالمسيلة وتأدب بها قليلاً، ثم ارتحل إلى القيروان ومدح ملكها، وفر في فتنة العرب إلى صقلية، في إلى الأندلس، وهو غير ابن رشيق الفقيه المالكي المصري، والغريب أن صاحب (شجرة النور الزكية) نقل الحادثة ونبه على أنه لم يقف على ترجمة ابن رشيق هذا، توفي سنة: 674هـ. ينظر: الصفدي، الواقي بالوفيات 9/12، لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة بأخبار غرناطة 264/1 ولم يجزم بسنة الوفاة وقال: "كان حيّاً عام أربعة وسبعين وستمئة". ونقل الونشريسي لهذه الحادثة فيه دلالة على اهتمامه بكتب الأدب، فقد نقله من كتاب المسائل والوسائل وهو كتاب مفقود من كتب الأدب.

2 - رجع محمد المنوني في كتابه: قيس من عطاء المخطوط العربي 1021/2 أن وفاة ابن رشيق هذا سنة: 694هـ، وأن (تسعين) صحفت إلى (سبعين) كما عند ابن الخطيب في كتابه: الإحاطة في أخبار غرناطة 267/1 المخبر بأنه كان حياً سنة 674هـ، وصحح ذلك بأحداث في حياة ابن رشيق حضرها بعد ذلك التاريخ وهي استكتاب السلطان أبو يعقوب المريني له، وبيعة هذا السلطان كانت سنة 685هـ.

3 - الونشريسي، المعيار 155/11.

بأنهما "أسكتنا كل نافث، وأمنا أن يعززا بثالث"⁽¹⁾، وقد مضت الأعصار وانقرضت الأجيال فلم يأت أحد بثالث كما قال الحريري، لا في عصره ولا من بعد عصره حسب زعم القسيس، مع كثرة تداول الناس للمقامات، فما الفرق بينه وبين التحدي القرآني من أن يأتي أحد بمثله؟ فكان ابن رشيق يرد عليه بالبراهين الأصولية والأقاويل العلمية وذهنه منشغل في الزيادة على البيتين؛ لأنه كان أديبا بارعا، فزاد على البيت ولم ينسبه لنفسه أمام القسيس بقوله:

والمَهْرَ مَهْرَ الحُورِ وهو الثُّقى بادرِ البكرةَ والمُهْرَمَةَ

فكأنما ألقمه حجرا وحدث له من الانكسار ما لم يحدث عند إيراد الحجج الأخرى عليه، فقام ومن معه وانصرفوا عن ابن رشيق.

والواضح أنها شبهة ضعيفة في رد إعجاز القرآن، وقد أورد الكثير من علماء المسلمين أبياتا تعزز البيتين وذيلوهما حتى إن أحدهم أوصلها إلى خمسين بيتا مجازاة للبيتين ودحضا لدعوى الحريري⁽²⁾.

4 أعياد النصارى وموقف الإسلام منها:

ظهرت في بعض أجوبة متقدمي المالكية من أمثال يحيى بن يحيى الليثي، وابن كنانة⁽³⁾ وسحنون، إنكار ما يحصل من تشبه بالنعاصرى فى أعيادهم، وتشديد على اتباع غير سبيل المسلمين، وذكروا - كما أورد الونشريسي - أسماء تلك الأعياد الكتابية التي حذروا مشاركة المسلمين فيها، ومنها:

- 1 - المصدر نفسه 157/11، والحريري، مقامات الحريري ص: 372.
- 2 - ينظر حول من ذيل الأبيات من الأدباء:

 - شرف الدين إسماعيل بن المُقَرِّي، مجموع القاضي شرف الدين أبي الذبيح إسماعيل بن أبي بكر المقري (ت: 837هـ) ص: 128-129، أوصل ما ذيل به البيتين إلى خمسين بيتا في مدح أحد السلاطين، وأشار إليها الشوكاني (ت: 1250هـ) في البدر الطالع 144/1.
 - الحموي، معجم الأدباء 1616/4، 2742/6.
 - ابن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب ص: 238، وهذا التأليف قبل عصر ابن رشيق (ت: 674هـ)، ولم يطلع على ذلك النصراني ولا حتى ابن رشيق نفسه، حيث نقل ابن دحية الكلبي (633هـ) تذييل شيخه أبي القاسم السهيلي (581هـ) على البيتين.
 - ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة 50/2، وقد أورد ما تعاطى به الأندلسيون من تذييل ونقد شعرهم، وختم ذلك بما ذيل هو به البيتين.

- 3 - عثمان بن عيسى بن كنانة، معروف بابن كنانة، جلس في حلقة مالك بعد وفاته، لم يكن عند مالك أضبط منه، كان مالك يحضره لمناظرة أبي يوسف عند الرشيد، توفي سنة: 185هـ، وقيل 186هـ. ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك 21/3.

- رأس السنة الميلادية ليلة ينير [أي يناير] التي ولد فيها المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهو عيد النيروز، قال سحنون: "فالنيروز ليلة ينير، والمهرجان: العنصرة"⁽¹⁾.
 - وعيد العنصرة ويسمونه المهرجان⁽²⁾.
 - وليلة الحاجوز أو الحجوز، ويسمى في الأندلس يوم العجوز: وهو عيد يحتفل به النصارى في السادس والعشرين من فبراير لكل عام⁽³⁾.
- فكل هذه الأيام لا يجوز مشاركتهم فيها كما نص عليه علماء المذهب، ومن خلال قراءة السؤال يتضح أنّ من أعمال النَّاسِ المبتدعة وقتئذ:
- الاجتهاد لليلة الميلاد بالاستعداد لها والتهادي فيها صنوف الأطعمة وأنواع التحف، وكذلك يترك الرجال والنساء أعمالهم صبيحتها تعظيماً، بل جاء في جواب يحيى بن يحيى الليثي أنهم كانوا يقيمون مسابقة الخيل، وتزيين النساء للبيوت يوم العنصرة، وفيه ينشرون الثياب ويصمون الخيل قبل الصلاة، حتى أفتى فيهم ابن لبابة أن ذلك فعل المجانين وهو خطأ في الدين والأدب⁽⁴⁾، ولم يجوز ابن رشد بيع الألعاب المصورة المصنوعة لأجل يوم النيروز⁽⁵⁾، ومن قبله لم يجوّز سحنون الاستعداد لليلة الحاجوز ولا إجراء الخيل ولا حمله بل ولا استحمام الناس لذلك اليوم، ولا قود النار تحت الثمار في أشجاره، ونبه على أنه من فعل شرار الأمة⁽⁶⁾، وغيرها من الأمور التي دخلت لبيوت المسلمين من آثار الاحتكاك الاجتماعي مع النصارى في تلك البلاد، حتى إن الحسن بن محمد الوزان قال: "ولا تزال بفاس بقايا من بعض الأعياد التي خلفها المسيحيون، ينطق فيها الناس بكلام لا يعرفون له معنى"⁽⁷⁾.

5 ما جاء في المعيار من إساءتهم للمقدسات الإسلامية ونقضهم للعهد:

لا يخفى أن الحياة الاجتماعية بين دينين مختلفين يحمل أحدهما عقائد تنقض عقائد الآخر وتبين عواره ستكون حياة مشحونة بالوقائع التي تحتد فيها النبرات والكتابات بل تصل إلى المخادعة والتدليس من قبل الطرف الأضعف على المخالف صاحب النفوذ، فالنصارى في ظل المجتمع المسلم أقلية خضعت ظاهرياً لنظام هذا المجتمع وأعرافه، أما عقائدهم فلا يخفى على أحد أنها منقوضة بالنسبة للمسلمين ومردودة بنصوص القرآن الكريم، فكانت هناك تجاوزات وإساءات تحصل من النصارى يتوقف أمامها المسلمون فيصوغونها في أسئلة ترفع للفقهاء ليبينوا

1 - الونشريسي، المعيار 11/154.

2 - ينظر: المصدر نفسه.

3 - ينظر: عريب بن سعد القرطبي، كتاب: تقويم قرطبة ص: 32، وكمال أبو مصطفى، جوانب من حضارة المغرب الإسلامي ص: 46-47.

4 - ينظر: الونشريسي، المعيار 11/92.

5 - ينظر: المصدر نفسه 6/70.

6 - ينظر: المصدر نفسه 11/154.

7 - وصف أفريقيا 1/258.

فيها الأحكام الشرعية في حقهم، وسنذكر نماذج من ذلك تبين مدى خطورة المخالف المهادن داخل المجتمع المسلم.

ولعل من أقدم النوازل من حيث التاريخ ما سئل عنه أبو مصعب الزهري تلميذ الإمام مالك عن نصراني ادعى أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ خلق النبي ﷺ، وربما هي منبعثة من جهالات يؤمن بها من أن المسيح هو الله، تعالى الله عن ذلك، فأفتى الزهري بقتله، وقال بعد فتواه: "أُتيت بنصراني قال: لا والذي اصطفى عيسى على محمد فاختلف علي فيه فضربته حتى أهلكته أو عاش يوماً أو ليلة، فأمرت من جبد برجله حتى طرح بمزيلة فأكلته الكلاب" (1).

ونجد منهم من يفعل ذلك ثم يتستر بإسلامه - والله أعلم به - حيث رفعت إلى القابسي نازلة في نصراني سب رسول الله ﷺ ثم أسلم، فلم يوجب عليه شيئاً، وأقر أن سب رسول الله ﷺ كفر وسب غيره ليس بكفر، وأن إسلامه قد عصم دمه (2)، وهناك من فعل ذلك بعد أن اغتصب مسلمة، فلما قرب قتله أسلم، فأفتى أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الطليطلي (3) بأنه قد عصم دمه، فإن عثر على أن إسلامه كان اعتصاماً لا عن رغبة فيه، وأنه مقيم على النصرانية صلب بلا استيناء (4).

والإسلام المدخول من النصارى ليس بالشيء المستغرب، فأغراضهم تختلف باختلاف أحوالهم، فمن تلاعبهم وزندقتهم ما يظهر في نازلة رفعت لابن رشد عن رجل أظهر الإسلام ثم سُمع عنه أنه باق على النصرانية مع ما هو عليه من إظهار الإسلام، فكثير سماع ذلك عنه ففتشت داره فوجد فيها "بيت يشبه الكنيسة فيه حنية إلى جهة الشرق، وهي أضيق من سعة البيت، وفي الحنية دكان وسرير، وفيها قنديل معلق وآثار كثيرة ألصقت فيها شموع... بخطوط النصارى كتب وشموع كثيرة، ولوح على أربع قوائم شبه الحمل، وعصى على رأسها عمود مصلب، والعمود فيه قدر الشبر أو أكثر من ذلك، وأقراص صغار من عجين قد جففت وفي كل واحدة منها طابع"، فأفتى ابن رشد بأن الحدود لا تُقام بكثرة السماع الفاشي أو الظن، ولكنه يعاقب العقوبة الموجعة لظهور الريبة عليه بما وجد في داره من تلك الأسباب (5)، ومن أمثال هذه الحوادث تظهر خطورتهم في تغيير عقائد

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 351/2، ولشيوخ قرطبة في امرأة نصرانية تدعى دلجة ادعت أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ هو الله تعالى عن ذلك، وأن النبي ﷺ ما صدق في نبوته، فأفتوا جميعاً بقتلها من غير استتابة، وذيلوا الإجابة بقولهم: "قال بذلك: عبید الله بن يحيى، ومحمد بن لبابة، وسعد بن معاذ، وابن وليد، وأحمد بن يحيى". ينظر: الونشريسي، المعيار 344/2.

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 522/2، ونازلة أخرى أجاب عنها أبو القاسم بن الكاتب القروي 351/2.

3 - إسحاق بن إبراهيم بن مسرة التجيبي الكتاني الطليطلي، أبو إبراهيم، شيخ المالكية بقرطبة في عصره، فقيه ومحدث أندلسي، كان خيراً فاضلاً ديناً ورعاً مجتهداً عابداً من أهل العلم والفهم والعقل والدين المتين والزهد، قليل الهيبة للملوك متصرفاً مع الحق حيثما تصرف، توفي سنة: 352هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب 297/1.

4 - ينظر: الونشريسي، المعيار 345/2.

5 - ينظر: المصدر نفسه 349/2-350.

المسلمين واستدراجهم للنصرانية.

ولعل من الأمور الخطيرة التي حاربها المسلمون ما يبدونه في بعض الأحيان من فساد أخلاقي وإفساد لأعراض المسلمين وبعض أعمال الخرابة، فقد سئل شيوخ تونس عن رجل نصراني يخطف أولاد المسلمين ويبيعهم إلى الحريين فأجاب بعضهم بأنه يقتل بالسيف، وأجاب غيره بأنه يصلب ويقتل، وقد علل ابن عرفة فتواهم بالقتل مع أن السرقة حكمها القطع بقوله: "لأنه بفعله ذلك ناقض للعهد مع عظم مفسدة فعله بما ينشأ عنه من تملك الحر وتنصره"⁽¹⁾، وسئل شيوخ قرطبة عن نصراني من أهل الشر والفساد والتخليط ممن يغري نساء المسلمين وبناتهم غير مزدجر، ولا رجوع عن هذه الأحوال القبيحة، وأعذر إليه في ذلك فادعى كذبا ما يدفع عنه التهمة، فأفتوا بإباحة ظهره وضربه الضرب المبرح الموجع، بل قال عبد الرحمن بن بقي بن محمّد⁽²⁾: "الأدب في مثل هذا وشبهه يجاوز فيه الحد الحدود، وقد قال ذلك أهل العلم من أصحاب مالك وغيرهم"⁽³⁾، حتى إنه أشار إلى جواز أن يضرب أربعمئة سوط، وأفتى سعيد بن أحمد بن عبد ربه بأنه لا تتجاوز الحدود التي حدها الله تعالى، وعلى كلّ فقد أباحوا ظهره وشددوا عليه حتى يرتدع.

ومن أعظم ما فعلوه ما سئل عنه ابن لبابة عن رجل أمّ الناس في رمضان والمكتوبات في الوقت، فلما قضى رمضان قال للقوم: صليت بكم وأنا نصراني ثم غاب عنهم، فأفتاهم بإعادة المكتوبات، وإن ظُفر به استتيب وإلا قُتِل⁽⁴⁾.

1 - الونشريسي، المعيار 435/2.

2 - لعل في هذا الاسم سقط، فلم أقف على أن لبقني بن مخلد العالم المعروف ابنا اسمه عبد الرحمن، ولكن عبد الرحمن حفيده، فلعله يكون: عبد الرحمن بن أحمد بن بقي بن مخلد المتوفى سنة: 366هـ، وقد أعقب الونشريسي جوابه بجواب مفتٍ من علماء قرطبة وهو سعيد بن أحمد بن عبد ربه المتوفى سنة: 350هـ، وهذا يقوي كونه حفيد بقي بن مخلد لا ابنه، ويتحقق السقط في النسخة المطبوعة لاسم الأب.

تنظر ترجمة عبد الرحمن بن أحمد بن بقي: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 146/1.

3 - الونشريسي، المعيار 346/2.

4 - ينظر: المصدر نفسه 156/1.

المطلب الثالث: اليهود في المعيار

1 كنائس اليهود وأديرتهم (نازلة يهود توات):

من النوازل التي كان لها صدى دعوي في الأفطار المغاربية، والتي كتبت في شأنها فتاوى الفقهاء المتعارضة، التي منها ما يصل إلى التعريض بالتكفير حيناً، وبالتفسيق أحياناً، وتعالق فيها أصوات السيوف قبل الفتاوى، هي فتنة يهود توات، حيث نزل الإمام المصلح محمد بن عبد الكريم المغيلي⁽¹⁾ (ت: 909هـ) بدعوته الإصلاحية في إقليم توات من الصحراء الغربية الجزائرية الواقع تحت وطأة الجهل والظلم وحكم شيوخ القبائل الملقبين بالغلائف المتحكمين اقتصادياً واجتماعياً ببلاد توات المرتشين من يهود ذلك الإقليم، فقد أغدق اليهود عليهم من العطايا الكثير، وأمر الناس المتبعين دعوته أن يهدموا دور عبادة اليهود المتسلطين في ذلك الإقليم الذين كانوا تحت رعاية الغلائف⁽²⁾.

وحال اليهود في تلك البلاد حال تمرد على أحكام الشريعة وخروج عن ما أمر الله تعالى به من أن يكون حالهم الصغار والذلة، حتى إن المغيلي ألف فيهم مؤلفه الموسوم: **مصباح الأرواح في أصول الفلاح**، وألف رسالة في الغلائف وبيّن حالهم ووجوب التوبة مما هم فيه من نصرة اليهود، وكان في تلك النازلة يقابله مفتي تلك البلاد وأحد زملائه في الطلب⁽³⁾ أبو محمد

-
- 1 - محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي التلمساني، أبو عبد الله، خاتمة المحققين الإمام العالم، مجب السنة وقامع البدعة، قام على يهود توات وألزمهم الذل بل قتلهم وهدم كنائسهم ونازعه في ذلك الفقيه عبد الله العصبوني قاضي توات، له تأليف، توفي سنة: 909هـ، ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 576، ومحمد مخلوف، شجرة النور الزكية 1/395.
 - 2 - من المراجع التي تحدثت عن الإصلاح المغيلي وعن الحادثة تاريخياً واجتماعياً وسياسياً:
 - أحمد أبّا الصافي جعفر، من تاريخ توات أبحاث في التراث ص: 9 وما بعدها.
 - فوزي سعد الله، يهود الجزائر هؤلاء المجهولون ص: 67 وما بعدها، حيث بحث فيها عن تمرد اليهود على أحكام الشريعة وما حازوه من بسط نفوذهم الاقتصادي على المنطقة، وبعض الأسباب التي أدت لحدوث هذه النازلة.
 - حاج أحمد عبد الله، الإمارة المغيلية بتوات: التأسيس والسقوط ص: 185-207. (بحث)
 - حاج أحمد نور الدين، المنهج الدعوي للإمام المغيلي من خلال الرسائل التي بعثها للملوك والأمراء والعلماء ص: 36. (رسالة علمية)
 - عمر بن دحمان، وجود الكنائس في بلاد الإسلام: مراجعة فقهية لفتوى المغيلي ص: 132-148. (بحث)
 - مروك مقدم، الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي: وأثره الإصلاحي بإمارات وممالك إفريقيا الغربية ص: 116.
 - المهدي البو عبدلي، أضواء على تاريخ مدينة تمنطيط ودور الإمام المغيلي بها في قضية يهود توات ص: 83-95. (بحث)
 - شبايبي ياسين، إقليم توات خلال القرن (9هـ-15م) وموقف الشيخ المغيلي التلمساني من اليهود ص: 175-194. (بحث) يصف فيه واقع اليهود في إقليم توات.
 - 3 - حيث قرأ على الشيخ أبي زكريا يحيى بن يدري وهو من الفقهاء البارزين في عصره، وكان شيخ الجماعة في توات وقبره معروف بها.

عبد الله بن أبي بكر العصنوني⁽¹⁾ الذي خالفه خلافا شديدا، لدرجة أن العصنوني بعث إلى الفقهاء يستنجدهم بالفتوى وتبيين الرأي في ما سيفعله المغيلي من هدم كنائس اليهود ودور عبادتهم، وقال فيما رفعه للفقهاء: "وخالفني المغيلي وقال: إن هدمها واجب... والمغيلي في بعض الأوقات على رؤوس الأشهاد يدعي الإجماع ويقول لمن يدعو إلى هدمها تخدم وإن أدى إلى قطع الرؤوس، ومن مات ممن يريد هدمها فهو من أهل الجنة، ومن الآخرين فهو من أهل النار، وحكم على منع من هدمها بالنار؛ لأنه رفع دين الكفر ونصره وقرر بيتا يسب فيه رسول الله ﷺ ونحو هذا من التغليب"⁽²⁾ إلى آخر ما وصف به شدة المغيلي على اليهود ومن ناصرهم.

وقضية المغيلي في منطقة توات - حسب أحد الباحثين المطلعين على الأعمال المخطوطة للمغيلي التي لم تطبع - تدور على أربع مسائل بينها المغيلي في كتاباته: هل تخدم بيع يهود توات أم لا؟ وما حكم أنصار اليهود ومناصريهم كالعلائف؟ وهل تجوز خدمة المسلمين لأهل الذمة خصوصا اليهود؟ وهل يلغى عقد ذمة يهود توات فتحل دماؤهم؟⁽³⁾، فكان لفتاوى العلماء نصيب من النقل من ضمن نوازل المعيار المعرب حيث امتدت أكثر من 39 صفحة، وأفتى فيها علماء القطرين الفاسي والتلمساني إضافة إلى التونسيين، وممن نقل له الونشريسي:

(1) أبو العباس أحمد بن محمد بن زكري، أجاب جوابين، كان الثاني منهما في المعيار عن سؤال رفعه المغيلي نفسه إليه.

(2) أبو مهدي عيسى بن أحمد الماواسي⁽⁴⁾، أجاب جوابين.

(3) وأجاب الفقيه الرصاع.

(4) أبو زكريا يحيى بن عبد الله بن أبي البركات الغماري⁽⁵⁾.

(5) عبد الرحمن بن سعيد⁽⁶⁾.

(6) ثم أجاب الونشريسي نفسه.

1 - عبد الله بن أبي بكر العصنوني الحسني، من أشهر القضاة ببلاد المغرب الأوسط في عهد دولة بني زيان، له تأليف دخل إلى توات عام 875هـ، وتولى خطة القضاء بما ما يربو على ربع قرن، توفي سنة: 927هـ. ينظر: ابن القاضي، درة الحجال 54/3.

2 - الونشريسي، المعيار 215/2.

3 - ينظر: ياسين شباني، الفكر السياسي عند الشيخ المغيلي ودعوته الإصلاحية بتوات والسودان الغربية ص: 109. (رسالة علمية)، ومبروك مقدّم، الإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي ودوره في تأسيس الإمارة الإسلامية بأفريقيا الغربية ص: 29.

4 - عيسى بن أحمد بن محمد الماواسي البطوسي، أبو مهدي، الفقيه المفتي بفاس المحروسة الخطيب بالقرويين، توفي سنة: 896هـ. ينظر: ابن القاضي، درة الحجال 192/3.

5 - يحيى بن عبد الله ابن أبي البركات، أبو زكرياء، قال الونشريسي: صاحبنا قاضي الجماعة الفقيه، توفي في غرة محرم سنة: 910هـ. ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 638.

6 - لم يقف الباحث على ترجمته.

7) وأجاب أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد الجليل التَّنْسِي، وهو جواب مبني على أساس متين.

8) وتفيد بعقبه جواب الإمام الناصح أبي عبد الله سيدي محمد بن يوسف السنوسي. ويعدّ هؤلاء المجيبون علماء القطر المغاربي وجها بذتّه ذلك الوقت، فصدى النازلة لم توقفه حدود المكان، بل ولا حدود التاريخ فقد استغل المستشرقون هذه الحادثة في إثبات التطهير العرقي لليهود، وأن المغيلي ترأس ذلك الفعل⁽¹⁾، ويظهر من هذه المراسلات أن العلماء كانت لهم الكلمة العليا والفصل في المسائل النازلة فيفزع إليهم فيها، وأنهم يعدون كالمجمع الفقهي الذي تناثر أفراده في البلاد فنظم أجوبتهم الونشريسي في عقْد كتابه المعيار. وعلى كل حال فما يهمننا النظرة الدعوية لما تضمنته تلك الأجوبة التي تدور بين رأيين: موافق للمغيلي، ومعارض له.

المعارضون على المغيلي بنوا الأمر على أن: الهدم الموصوف ظلم لأهل الذمة، وظلم أهل الذمة لا يجوز شرعا.

وهاتان مقدمتان بنى ابن زكري عليهما النتيجة التي تنص على أن الهدم الموصوف ظلم لهم⁽²⁾، ثم تكلم عن أمر دعوي محض وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لبيّن المقدمة الثانية وهي ظلم أهل الذمة بغير علم، حيث إن المغيلي في نظر ابن زكري قد أمر ونهى في أمر اختلف فيه الفقهاء⁽³⁾، ثم إنه قد خلص بعد أن بين أن الأرض في تلك البلاد محتطّة للمسلمين: "وأما كنائس البلاد الصحراوية فأقرب شيء في تلك البلاد أنها مملوكة لأهلها بالإحياء والاختطاط، ويعد فيها أن تكون عنوية أو صلحية⁽⁴⁾، ولا سبيل إلى هدم ما وجد فيها من الكنائس إلا إذا أثبت أن أهل

1 - "اعتبرت الموسوعة اليهودية ليهود البلدان الإسلامية أنه خلال هذه الفترة التاريخية كانت أوضاع اليهود مستقرّة في جميع حواضر الجزائر، خاصة في تلمسان وفي المناطق الجنوبية من الجزائر (صحراء توات)، إلى أن ظهر قائد إسلامي متشدّد اسمه محمد المغيلي، الذي قام بطرد اليهود من هذه المنطقة بعد أن دخل معهم في معركة حربية" أحمد البهنسي، يهود الجزائر في الفكرين الاستشراقي والسياسي الإسرائيلي ص: 24. (بحث)

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 219/2.

3 - ينظر: المصدر نفسه 224/2-225. وسيعرض الباحث الشروط التي ذكرها ابن زكري للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مكانه من هذا البحث.

4 - قسم ابن زكري في جوابه والتنسي كذلك الأرض عند المسلمين إلى ثلاثة أقسام - وهو مذهب المالكية -: أرض للمسلمين أصالةً (المختطّة)، وأرض للصلحيين، وأرض العنوة وهي أيضا للمسلمين. فالأولى: اتفق المالكية على منع إحداث الكنائس فيها وهي التي اختطها المسلمون، وأرض الصلح لهم الإحداث فيها إن شرطوه وقيل بعدم الجواز وهو قول لعبد الملك من المالكية، وأرض العنوة لهم ذلك إن شرطوا وهو مذهب ابن القاسم في المدونة.

قال خليل: "وللعنوي: إحداث كنيسة إن شرط، وإلا فلا، كرمّ المنهدم، وللصلحي: الإحداث وبيع عرصتها أو حائط" المختصر ص: 283. وينظر: الونشريسي، المعيار 220/2، وابن جزّي، القوانين الفقهية ص: 274.

تلك البلاد أنما ملكوا الذميين الأرض على أن بينوا فيها الكنائس، وإثبات هذا هو المتفق على منع الإحداث به وعلى وجوب الهدم، ولا خفاء في عدم ثبوت ذلك⁽¹⁾.

ومن الأمور الدعوية المهمة التي قال بها المعترضون على هدم الكنائس : إحداهن الفتن والهرج والحرب المؤدية إلى قتل النفوس وسلب الأموال، فإذا تسومح فيه في تلك البلاد فلا ينفك أن ينتقل إلى غيرها من البلاد، فالعاقل إذا أراد إحياء سنة وإماتة بدعة ينظر أولا إلى العاقبة والمآل دون ما يقتضيه له الحال فكثير من الأمور يكون خطبها في الحال يسيرا ويصير في المآل عظيماً، فيندم حيث لا ينفعه الندم، ويقول: لَيْتَنِي لم أفعل!⁽²⁾، وكذلك من أمارات التأدب مع السابقين من العلماء والصالحين هو قبول قبولهم لما هو قائم من الكنائس فقد تركوها وتغافلوا عنها، ومخالفتهم عين المنكر من حيث نسبتهم إلى القصور والتقصير⁽³⁾.

ويرى الموافقون للمغيلي أن الكنائس تخدم إذا لم تكن الكنائس في عقود جزيتهم، فإن كانت يوفى لهم بما عهد لهم⁽⁴⁾، وللبناء في الأرض المختطة من بلاد المسلمين يجب إظهار الإذن في البناء يظهره مُحَدِّث الكنائس؛ لأنهم مدَّعون، فمتى لم يثبت الإذن فلا إقرار للكنائس⁽⁵⁾، وقد أطال التنسي في النقول من كتب المذهب وتحليل ألفاظ تلك النقول حتى إنه قال عن كلام نقله عن اللخمي: " وفهم هذه الأقوال من كلام اللخمي إنما يلوح بعد تأمل ... فإذا تأملت هذه الأقوال علمت منها أن الإحداث في المختطة إذا لم يعطوه متفق على منعه"⁽⁶⁾.

واستدل الموافقون للمغيلي بما أجمع عليه أهل الشورى بقرطبة في نازلة مشابجة وقولهم: ليس من شرائع الإسلام إحداث أهل الذمة من اليهود والنصارى كنائس ولا شئوغات⁽⁷⁾ في مدائن الإسلام ولا بين ظهرانيتهم⁽⁸⁾، وكذلك بنازلة أجاب عنها حافظ المغرب أبو القاسم العبدوسي⁽⁹⁾ الذي قال: إن الإحداث يعدُّ نقضا للعهد، وإن من تسبَّب لهم في البناء أو أعان فيه معتقدا حليته فهو كافر، وإلا ففاسق تلحقه لعنة الله ولعنة رسوله ﷺ، ويخشى عليه التبديل عند الخاتمة.

1 - الونشريسي، المعيار 228/2.

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 230/2.

3 - ينظر: المصدر نفسه، وهي من الاستدلالات الدعوية التي استدلت بها أبي زكريا يحيى بن عبد الله الغماري.

4 - ينظر: المصدر نفسه 225/2.

5 - ينظر: المصدر نفسه 232/2 وهو رأي الونشريسي نفسه واستدلّاه.

6 - المصدر نفسه 246/2.

7 - جمع شئوغة وهي من دور عبادة اليهود، وهي كلمة عامية تستخدم إلى الآن في بعض مناطق الجزائر.

8 - ينظر: الونشريسي، المعيار 246/2 نقلا عن ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى ص: 628.

9 - عبد العزيز بن موسى بن معطي العبدوسي، أبو القاسم، كان واسع الباع، والحفظ، والرواية، وصل في قوة الحافظة الدرجة العظمى، وهو عمّ أبي محمد عبد الله العبدوسي، توفي بتونس يوم عيد الأضحى سنة: 837هـ. ينظر: ابن القاضي، درة المجال 282/3، والتبكي، نيل الابتهاج ص: 270.

ويظهر من أجوبة فقهاء ذلك العصر أن مراعاة المآلات في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر لازم لدعاة المسلمين، وأن الفتن والمهراج والحروب شرٌّ والأهون منه شرٌّ وجود تلك الكنائس في البلاد الصحراوية، وأن الغيرة الإيمانية والشجاعة في تغيير ما أحدثه اليهود الخارجون عن شروط العهد بينهم وبين المسلمين واجب شرعي كما نص السنوسي⁽¹⁾، ولكن بالحكمة والنظر السديد، وأن اليهود والنصارى يلزم عليهم - عند بقائهم تحت حكم الإسلام - ما أقره العلماء من شروطٍ حال إقامتهم، وإلا فإنهم ناقضون للعهد، وبناء الكنائس وهدمها من تلك الشروط التي بحثها علماؤنا في معاملة اليهود والنصارى.

2 لباس اليهود وأحكامه:

جاءت عدة نوازل في المعيار تتناول زي أهل الذمة القاطنين داخل المجتمع المسلم ممن يحتك بالمسلمين في حياتهم اليومية، ومن ذلك الزي الزنَّار ويرى بعضهم بأن يكون عريضا⁽²⁾، وقد رفع السؤال إلى المازري حول تغيير ما يظهرون به مشاهدين للمسلمين بأن يصبغوا أطراف أثوابهم، فبيَّن أنَّ هذا الفعل مازال العمل به في الأمصار الكبار⁽³⁾، وتمييزهم عن المسلمين عامًّا لذكورهم ونسائهم، حتى لا يحدث اللبس متى كثر اختلاطهم بالمسلمين في الأسواق والطرق؛ لما لهم من أحكام خاصة في معاملتهم كالنجاسات والسلام وغيرها، وأما صغارهم أو في القرى الصغيرة فلا يحتاج إلى تمييزهم بلباس⁽⁴⁾.

وأصل هذا الغيار ما جاء في العهد الذي شرطوه على أنفسهم لسيدنا عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حيث اشترطوا: "أن نلزم زينا حيثما كنا وألا نتشبه بالمسلمين في لبس قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر"⁽⁵⁾، وكذلك ما جاء عن النبي ﷺ: (بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله لا يشرك به، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري، ومن تشبه بقوم فهو منهم)⁽⁶⁾، فمفهومه كما يذكر ابن القيم أن أهل الذمة أعظم من خالف أمر النبي ﷺ وأعصاهم لقوله، فهم أهل أن يذلوا، والتشبه الذي في الحديث أن المسلم يتشبه بالمسلم في زيه ليعرف أنه مسلم، وكذلك الكافر يتشبه بزى الكافر، حتى يطبق عليهم أحكام أهل الذمة في المعاملات الشرعية⁽⁷⁾، ولذلك يقول الفقيه عباد بن سرحان القرطبي في نازلة اليهودي الحكيم بن قنبال

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 252/2.

2- ينظر: المصدر نفسه 69/6.

3- ينظر: المصدر نفسه 259/2.

4- ينظر: المصدر نفسه 295/2، والبرزلي، فتاوى البرزلي: جامع مسائل الأحكام 43/2-44.

5- رواه البيهقي في السنن الكبرى 19/66-67 رقم: 18751.

6 - رواه أحمد في المسند 9/478 رقم: 5667، وابن أبي شيبة في المصنف 10/286 رقم: 19747، والطحاوي في شرح مشكل الآثار 1/213 رقم 231.

7 - ينظر: ابن القيم، شرح الشروط العمرية مجردا من كتاب أحكام أهل الذمة ص: 79.

الذي كان يلبس كلباس المسلمين فيتعمم بعمائمهم ويتختم ويركب السروج على فاره الدواب ولا يلبس الزُّنَّار:

"فالواجب على حاكم المسلمين:

- أن يلزمهم التميز عن المسلمين في اللباس.
- وأن يمنعهم من فاخر الثياب، ومن لون الأصفر.
- ويلزمهم الغيار.
- ويقلدهم دنانير النحاس أو الرصاص أو القزدير.
- ويدخلون بها الحمام.
- وإن لبسوا قلانس، فتكون لطافا مقاربة، ويكون في وسطها أو في أعلاها رقاع من لُبود حمر أو خرق حمر تخالف ألوان القلانس، ليعرفوا بها.
- ويشدون الزنانير على أوساطهم.
- ويكون أحد حُفَي نساءهم أسود، والآخر أبيض أو أحمر⁽¹⁾.

وقد اتفق أهل الحسبة على إيقاع العقوبة عليهم في حال مخالفتهم لما أُلزموا به من زي، ومن أقدم المصادر التي استشهد بها الونشريسي بالحسبة عليهم: كتاب أحكام السوق ليحيى بن عمر الذي روى جزءاً منه في المعيار، ونص فيه على عقوبة اليهودي الذي لا يلتزم بزيتهم بالضرب والحبس ويطاف به في مواضع اليهود والنصارى، فإن أصرَّ على النهي ضرب الضرب الوجيع⁽²⁾، حتى يرتدع أمثاله، ويكون ذلك تحذيراً لمن رآه منهم وزجراً.

③ بعض أحكام المعاملة مع اليهود:

من النوازل التي تناولها المعيار معاملة اليهود في البيع والمجاورة والاختلاط والتهادي في الأعياد، وتحاكمهم لدى المسلمين، كل هذه من الأمور التي يجب على المسلم أن يراعي الحكم الشرعي فيها الدعاة وعموم المسلمين، خصوصاً إذا كان اليهودي جاراً له، فقد كان اليهودي منهم يسكن دروب المسلمين، وليس في الدروب إلا هو فيشاركهم الطريق وماء البئر⁽³⁾، وقد تكلم القابسي عن شروط معاملة الجار اليهودي في نازلة فقد نبه في جوابها على أدب الإسلام في معاملتهم، وبين أنه لا مآثم في قضاء حاجته من غير تعظيم لهم، وقال:

"أما لئن قولك له إن خاطبك فإن لم يكن فيه تعظيم له ولا تشريف، ولا ما يغبطه في دينه، فلا بأس إذا ابتليت به، وأما إن سلم عليك فالرد عليه أن تقول: وعليك، ولا تزدد، وأما سؤالك عن حاله وحال من

1- الونشريسي، المعيار 2/256.

2 - ينظر: المصدر نفسه 6/421.

3 - ينظر: المصدر نفسه 8/437، وهي نازلة سئل عنها السيوري ليهودي سكن دربا ليس فيه إلا مسلمون من أهل العافية والخير، فسكن بينهم وأذاهم من شربه للخمر وكان يملأ معهم من بئر كانت يلاء تلك الدار، فأجاب بأنه: "يجمع من أذاهم بما وصف من شرب الخمر وفعل ما لا يجوز، فإن انتهى وإلا أكرت عليه، وأما الاستسقاء من البئر فخفيف".

عنده فمالك فيه فائدة، وما عليك منه إن أنت لم تكثر ولم تُفِرْط فيه، ولكن بقدر ما يدعوا إليه حق الجوار" (1).

ولا ننسى أن القابسي كان من الذين لهم صولات مع يهود تونس حيث أرادوا أن يعمرُوا دار عبادتهم بترميمها وتحسينها فتكلم فيها الإمام مع السلطان فامتنع اليهود من ذلك (2).

وأما التبائع معهم فقد نبه العلماء على خطورته؛ لأنهم مخادعون يتعاملون بالربا المحرم في أغلب معاملاتهم بل كلها، فنبه ابنُ لبّ على أن المعاملات إن لم يكن ظاهرها الفساد في شريعتنا فالعمل على فساد البيع (3)، وقد كان من فساد أخلاقهم أنهم يبيعون للمسلمين ما لا يستحلونه، ومنها أنهم إذا كانت الذبيحة خارجة عن شريعتهم التي يسمونها طاهورا فإنهم يأكلونها ويبيعونها من غير بيان ذلك للمسلمين، وقد أفقَى السيوري أنهم إذا فعلوا ذلك فإنهم يبيعون من البيع في السوق (4)، إضافة إلى بيعهم الطريف (5) الذي يعدونه عيبا في عرفهم وليس حراما، فأفقى ابن حُمَيْر السبتي (6) بجواز شرائه؛ لأنه ليس حراما عندنا مع أن بعضهم أفقى بتغريم اليهودي البائع فخطأه ابنُ خمير (7)، ومما يفعلونه استحلال مال المسلمين وذلك عادة فيهم، فكانوا يقرضون المسلمين وبعد الأعوام الطويلة يخرجون الرسوم للقضاة يطالبونهم بحقوق قد بلغتهم، حتى إن أبا عمر بن منظور بين أن طول المدة مما يوهن تلك الرسوم، حيث تصل المدة إلى العشرة والعشرين عاما، ومن عادة اليهود عدم الصبر هذه المدة، وينظر إلى حال اليهودي فإن كان يصبر وهو قليل فالأصل بقاء ما كان على ما كان (8).

وأما أعيادهم فقد شدد العلماء على عدم الاختلاط بهم ولا الأخذ من هداياهم في أعيادهم، وقد نبه القاضي أبو عبد الله ابن الأزرق (9) إلى أن هذا مخالف للنصوص التي جاءت في عدم مودتهم؛ لأن الهدية المقصود بها التودد كما جاء في الحديث: (تهادوا تحابوا وتذهب

1 - المصدر نفسه 301/11.

2 - ينظر: المصدر نفسه 258/2.

3 - ينظر: المصدر نفسه 244/5، 432/6.

4 - ينظر: المصدر نفسه 29/2.

5 - نوع من الأكل عند اليهود لم أف على ماهيته.

6 - علي بن أحمد بن خمير الأموي المالكي، أبو الحسن، المعروف بابن حُمَيْر، كان عالما فقيها شاعرا مقلقا لغويا أديبا، نافح عن عقيدة الأشاعرة وله كتاب مشهور سماه مقدمات المرشد إلى علم العقائد، توفي سنة: 614هـ. ينظر: كمال الدين الموصللي، قلائد الجمان 280/3.

7 - ينظر: الونشريسي، المعيار 250/5.

8 - ينظر: المصدر نفسه 244/5-245.

9 - محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي، أبو عبد الله، شمس الدين الغرناطي، المشهور بابن الأزرق، قاضي الجماعة، له اهتمام بعم الاجتماع كابن خلدون، له فتاوى في المعيار، ارتحل إلى تلمسان لما استولى النصارى على بلده، توفي على التقريب سنة 890هـ. ينظر: ابن القاضي، درة الحجال 297/2، التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 561.

الشحناء)⁽¹⁾، وقد نهيها عن مولاتهم وإلقاء المودة إليهم لقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾⁽²⁾، والنهي كما حمله ابن الأزرق ينتهي إلى الكراهة المغلظة⁽³⁾، واستشهد ابن الأزرق بكلام ابن عرفة من أن كثيراً من جهلة المسلمين يقبل منهم في أعيادهم، وهذه من مواضع الشبهات التي يجب على المسلم أن يستبرئ لدينه منها، وأن يترفع عن رذيلة الجهل ودناءة القبول لهدية عدو الدين.

ومن الأمور التي حصلت بها معاملة بين أهل الملتين التقاضي بين يدي قضاة المسلمين، مع ما لليهود من محاكم خاصة بهم كانت قائمة في عهد المرابطين والموحدين ومن بعدهم كانت تعنى بجل الخصومات والنزاعات، ولها قضاتها المخولون من قبل اليهود أنفسهم، ومن قبل الحاكم المسلم⁽⁴⁾، فقد طلب بعض اليهود في نوازل في المعيار المثل أمام القاضي المسلم بدل اليهودي، وقد أفتى فقهاء قرطبة بجواز ذلك إذا كانت العداوة قائمة بين قاضي اليهود وأحد الخصمين، وشهوده من المسلمين العدول، وإذا لم يكن لديهم في شريعتهم حكم فالواجب أن يحكم بينهم بحكم الإسلام ولا يسألهم كما قال ابن حارث⁽⁵⁾ من فقهاء قرطبة.

4 استنقاصهم المقدسات:

لا ريب أن اليهود أشد الناس عداوة للمسلمين بنص الكتاب الكريم، ولذلك فإنهم يقعون في المقدسات الإسلامية، ومن أعظم مفسادهم الاستنقاص للجناب النبوي، فقد وقعت عدة نوازل حول سب النبي ﷺ من قبل اليهود أخزاهم الله تعالى ووقع الحكم عليهم فيها بالقتل، ومنها أنه أحدهم استخف بالنبي ﷺ وشهد عليه قوم بالاستخفاف بالمسلمين وبنبيهم وسب كتابهم، فتحامى عليه قاضي البلد، فوقع في يد قاضي بلد آخر فلم يفلت منه فحكم ابن إسماعيل⁽⁶⁾ -عندما سئل عنه- بقتله إذا ثبت ذلك⁽⁷⁾.

وكذلك ما وقع من السؤال لأشهب عن يهودي تنبأ وزعم أنه أرسل إلى الناس بعد النبي ﷺ فأجاب بأنه يستتاب من قوله فإن تركه وإلا قتل لأنه مكذب لرسول الله ﷺ في قوله: (لا نبي بعدي)⁽⁸⁾ مفتر على الله في دعواه عليه النبوة⁽⁹⁾.

1 - رواه مالك في الموطأ بلفظ (تَصَافَحُوا يَذْهَبِ الْعِلُّ، وَتَهَادَوْا تُحَابُّوا وَتَذْهَبِ الشَّحْنَاءُ) 1334/5 رقم: 3368.

2 - سورة الممتحنة، الآية: 1.

3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 111/11-112. وابن رشد، البيان والتحصيل 421/19. وابن الحاج، المدخل 334/2.

4 - ينظر: إبراهيم بوتشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عهد المرابطين ص: 96-97.

5 - ينظر: الونشريسي، المعيار 56/10، 128-129.

6 - لم أقف على ترجمته.

7 - ينظر: الونشريسي، المعيار 526/2-527.

8 - سبق تخريجه.

9 - ينظر: الونشريسي، المعيار 357/2.

ووقعت سنة 849هـ في تلمسان نازلة أفتى فيها أبو الفضل قاسم العقباني وهي في يهودي ساحر اشتهر أمره أنه شاعر وساحر ومهين للمسلمين، وأن المسلمين لا أصل لهم ولا حسب وأن الهارونيين رؤساء وشرفاء، ومن سبهم من المسلمين يخلع لسانه من قفاه، فأفتى العقباني بأنه يستحق بهذا الكلام العظيم الشنيع الضرب الوجيع والسجن الطويل في القيد⁽¹⁾.

ولليهود تمرد على حكم المسلمين في بعض الأوقات فإذا ما تولى أغلبهم بعض المناصب ووجد فرصة ضعف المسلمين فإنهم يفعلون المنكرات والتعدييات، وقد أشار الونشريسي على استحياء إلى ما حصل في فاس من تسلط اليهود على الناس وكيف أن آخر سلاطين المرينيين استوزر اليهود فكانوا ينتقصون حتى الفقهاء وكان الونشريسي وقتئذ مقيما في فاس وحضر ما حضر من أفعالهم⁽²⁾، ووقعت نازلة في الأندلس إبان حكم الطوائف في إشبيلية يظهر من السؤال تسلط اليهودي أبي إسحاق إبراهيم بن مير بن مهاجر المعروف بابن مهاجر⁽³⁾ الذي كان وزيرا ومدحه شعراء اليهود وعدوه مخلصا لشعبه حيث إنه أتى لامرأة لها بنون فأخذهم وتسبب بهم إلى أمهم فأغرمها مالا كثيرا، وكانت لها مملوكة باعها تحت الضغط والإكراه وقبض ثمنها⁽⁴⁾، وهذه من الابتلاءات التي حصلت للمسلمين من تسلط اليهود عليهم، وقد وقع السؤال عن تولية اليهود مناصب عند سلطان المسلمين كالصيرفي في بيت المال فأجاب النووي بأنه: "لا تحل تولية اليهودي ذلك ولا يجوز إبقاؤه فيها، ولا يحل اعتماد قوله في شيء من ذلك، ويثاب والي الأمر - وفقه الله تعالى - باستبدال ثقة مسلم، ويثاب المساعد في عزله"⁽⁵⁾.

5 مناقشات بين اليهود والمسلمين:

لا يخلو المجتمع المسلم الذي استوطن فيه اليهود من مناقشات دينية فيما بينهم، وقد نقل لنا الونشريسي حادثين بين اليهود والمسلمين بأن حصل منهم السؤال ومن علماء المسلمين الرد.

• المناقشة الأولى:

ما حصل مع الإمام ابن لب الأندلسي من سؤال من أحد ملاعين اليهود حول قضية القضاء والقدر، وقد جاءت هذه النازلة في مرتين في الجزء الحادي عشر من طبعة المعيار، وهي

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 401/2-402.

2 - تقدم الحديث عن ذلك في الفصل التمهيدي من هذا البحث.

3 - ترجمة اليهودي لم أقف عليها، إلا أنه مذكور في نازلة سئل عنها أبو القاسم أصبغ بن محمد بن أصبغ المتوفى سنة 155هـ، ينظر: الونشريسي، المعيار 611/9-612.

4 - ينظر: المصدر نفسه، وخالد يونس الخالدي، اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس ص: 154 نقل عن مرجع أجنبي.

5 - الونشريسي، المعيار 376/12.

نازلة صورها المتحير السائل في أبيات تدل على زندقة وإرادة تحيير من تقع بين يديه من قلبي البضاعة في العلم، وهذه الأبيات كما ينقلها المعيار نصها:

أيا علماء الدين ذمي دينكم تحير دُلوه بأوضح حجة
إذا ما قضى ربّي بكفري بزعمكم ولم يرضه مني فما وجه حيلتي
قضى بضلالي ثم قال ارض بالقضا فهل أنا راض بالذي فيه شقوتي؟
دعاني وسدّ الباب دوني فهل إلى دخولي سبيلٌ بينوا لي قضيتي؟
إذا شاء ربي الكفر مّي مشيئةً فهل أنا عاص باتباع المشيئة؟
وهل لي اختيارٌ أن أخالف حكمه؟ فبالله فاشفوا بالبراهين عليّ(1)

وقد نسبها الونشريسي - كما جاء في نص أول ورود للنازلة في المعيار - إلى أحد اليهود، حيث قال: "كتب بعض ملاعين اليهود إلى الأستاذ الإمام الأوحّد مفتي البلاد الأندلسية أعاد الله إليها الإسلام بجرمه النبي عليه السلام أبي سعيد فرج بن أحمد بن لب رحمه الله بهذه الأبيات"(2). وجاء في مطلع المكررة من الجزء نفسه ما نصه: "وسئل الأستاذ أبو سعيد بن لب رَحْمَةُ اللَّهِ عَنْ معنى هذه الأبيات"(3).

وجاء في تقريب الأمد البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد: "وسئل رحمه الله عما تضمنته هذه الأبيات"(4)، وعليه فإن الأبيات لم تكن موجّهة له على التعيين، بل كانت مما سئل عنه، فهذه الأبيات قد اشتهرت بين علماء القرن الثامن وانتشرت في الشام والعراق ووصلت إلى الأندلس وأجاب عنها بعض الأندلسيين، منهم: أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صفوان(5) (ت:763هـ)، وأحمد بن علي بن محمد المعروف بابن خاتمة الأنصاري الشاعر(6) (ت:770هـ)، والأستاذ أبو سعيد فرج بن قاسم ابن لب الغرناطي (ت:782هـ).

1 - المصدر نفسه 266/11، 350/11. وأبو إسحاق الشاطبي، الإفادات والإنشادات ص:172.

2 - الونشريسي، المعيار 266-265/11.

3 - المصدر نفسه 351-350/11.

4 - 186/1.

5 - أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صفوان، أبو جعفر، الفقيه الجليل الكاتب البارع الأديب البليغ المفنن، له ديوان شعر أجاز به ابن الخطيب، وكتاب في الفرائض، توفي سنة:764هـ. ينظر: ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة 101/1، وابن فرحون، الديباج المذهب 193/1.

6 - أحمد بن علي ابن محمد بن خاتمة الأنصاري المري الأندلسي، أبو جعفر، طبيب مؤرخ من الأدباء البلغاء، من أهل المرية بالأندلس، تصدر للإقراء فيها بالجامع الأعظم، وزار غرناطة مرات، له مؤلفات في الأدب، توفي سنة:770هـ. ينظر: ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة 108/1، والتنبكتي، نيل الابتهاج ص:101.

وبما أن مصدر هذه الأبيات من المشرق فإنه ممن رد عليها من المشاركة: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت: 728هـ) وقد عرف رده المنظوم: بتائية القدر⁽¹⁾، وشرحها نجم الدين الطوفي الحنبلي⁽²⁾ (ت: 716هـ) والشرح مطبوع، وللأخير رد على الأبيات كذلك، وعلاء الدين القونوي⁽³⁾ (ت: 729هـ)، وشافع بن علي الكناني⁽⁴⁾ (ت: 730هـ)، وابن اللبان⁽⁵⁾ (ت: 749هـ).

والأبيات تنسب إلى قائل يهودي أخفى اسمه ولم يبين إلا أنه من أهل الذمة، ونسبها بعض الباحثين إلى بعض زنادقة القرن السابع الهجري وهو ابن البَقِّي⁽⁶⁾ (ت: 701هـ) الذي كان معروفا بالاستهزاء بالدين، وقتله قاضي المالكية زين الدين بن مخلوف المالكي⁽⁷⁾ (ت: 718هـ)، وعلى كل حال فإن الأبيات مهما كانت نسبتها فإنها طافت البلاد الإسلامية وحرّكت أقلام كبار الفقهاء في الرد عليها، وحفظ لنا الونشريسي نصها ونص ردّ ابن لب عليها.

- 1 - ينظر: ابن تيمية، تائية القدر ص: 106 وما بعدها، ومجموع الفتاوى 245/8.
- 2 - سليمان بن عبد القوي بن الكريم الصرصري الطوفي الحنبلي، أبو الربيع، نجم الدين، عالم فقيه، رحل إلى بلاد الحرمين وجاور، دخل دمشق ومصر، يتهم بالشيعة، وقيل تركه، وله قصائد في المديح النبوي، وقصيدة طويلة في مدح الإمام أحمد بن حنبل، توفي سنة: 716هـ. ينظر: ابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة 404/4.
- 3 - علي بن إسماعيل بن يوسف القونوي، علاء الدين، قدم دمشق وسمع الحديث بها، فأخذ عن الحافظين أبي مُحَمَّد الدمياطي وابن دَقِيق العَيد، وشغل النَّاسَ بِالْعِلْمِ شاماً ومصرًا، مَعَ مُلَازِمَةِ التَّقْوَى وَحَسَنِ السَّمْتِ وَكَثْرَةِ الْعِلْمِ، وَوَلِيَ قَضَاءَ الشَّامِ فَسَارَ سِيرَةً حَسَنَةً، توفي سنة: 729هـ. ينظر: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 132/10.
- 4 - شافع بن علي بن عباس الكناني العسقلاني، ثم المصري، ناصر الدين، كاتب مؤرخ، له شعر جيد، جماعا للكتب، خلف ثمان عشرة خزانة، ولما كَفَّ بصره كان إذا جَسَّ كتاباً منها عرفه، توفي سنة: 730هـ. ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات 44/16.
- 5 - محمد بن أحمد بن عبد المؤمن الأشعري الدمشقي الشافعي، أبو عبد الله، المعروف بابن اللبان، فقيه محمد من علماء العربية، عقد مجالس الوعظ، وله تأليف حسنة، توفي سنة: 749هـ. ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات 118/2.
- 6 - أحمد بن مُحَمَّد البَقِّي المصري، فتح الدِّين، تفقه كثيرا واشتغل وتأدب وناظر حَتَّى مَهَرَ فِي كُلِّ فَنٍّ، وَبَدَتْ مِنْهُ أُمُورٌ تَنْبِئُ بِأَنَّهُ مُسْتَهْزِئٌ بِأُمُورِ الدِّيَانَةِ فَادْعَى عَلَيْهِ عِنْدَ الْقَاضِي الْمَالِكِيِّ زَيْنِ الدِّينِ بِنِ مَخْلُوفٍ بِمَا يَفْتَضِي الْإِنْخِلَالِ وَاسْتِحْلَالَ الْحَرَمَاتِ، فَقَطَعَتْ رَأْسَهُ وَعَلَقَتْ سِنَةَ: 701. ينظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة 365/1، والسخاوي، الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر 633/2-634، والعيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان 177/4.
- 7 - وفينسبة الأبيات للبَقِّي ينظر: سمير قدوري، جهود علماء المالكية في محاوره أهل الكتاب، ضمن أعمال ندوة: المذهب المالكي في سياقاته المعاصرة ص: 239 (بحث)، وهذه النسبة لم يقف عليها الباحث إلا في هذا المرجع.
- 8 - علي بن مخلوف بن ناهض بن مسلم النويري المالكي، زين الدين، قاضي القضاة، استقر في القضاء بعد ابن شناس، فباشره إلى أن مات، إلا أنه عزل مرة، وهو الذي قضى بقتل البَقِّي، كان مشكور السيرة قويا في الحق، توفي سنة: 718هـ. ينظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة 152/4، التنبكي، نيل الابتهاج ص: 325.

وابن لب كان له ذوق خاص في كتابة ردّه المحكم، حيث إنه كتبه بطريقة الإشارة فكل بيت استفاه من آية قرآنية من كتاب الله تعالى، فجاء ردّه في 10 أبيات⁽¹⁾، ولم يطوّل ابن لب رده كما فعل ابن تيمية الذي كتب 124 بيتاً، وكما فعل ابن صفوان في 36 بيتاً، مع قدرة ابن لب الأدبية فله تعلق بالأدب درساً وإبداعاً⁽²⁾، يقول ابن لب في رده على أبيات اليهودي:

| | |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| قضى الربُّ كفر الكافرين ولم يكن | ليرضاه تكليفاً لدى كلِّ ملةٍ |
| نهى خلقه عمّا أرادَ وقوعه | وأنفذه والملك أبلغ حجةٍ |
| فترضى قضاء الربِّ حكماً وإنما | كراحتنا مصروفةً للخطيئةِ |
| فلا ترض فعلاً قد نهى عنه شرعه | وسلم لتدبيرٍ وحكمٍ مشيئةِ |
| دعا الكلَّ تكليفاً ووفق بعضهم | فخصّ بتوفيقٍ وعمّ بدعوةٍ |
| فتطغى إذا لم تنتهج طرقَ شرعه | وإن كنتَ تمشي في طريق المشيئةِ |
| إليك اختيارُ الكسبِ والربُّ خالقٌ | مريدٌ بتدبيرٍ له في الخليقةِ |
| وما لم يرده الله ليس بكائنٍ | تعالى وجلّ الله ربُّ البريئةِ |
| فهذا جوابٌ عن مسائل سائلٍ | جهولٍ ينادي وهي أعمى البصيرةِ |
| "أيا علماء الدين ذمي دينكم | تخيّر دّلوه بأوضح حجّةٍ" |

1 - مما وقع في المعيار: نسبة أبيات أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صفوان إلى أبي سعيد ابن لب كما جاء في أول جواب عن هذه الأبيات منسوباً لابن لب خطأ 266/11، وأما في ورودها الثاني في الجزء ذاته من المعيار 350/11 فهي أبيات ابن لب الصحيحة في نسبتها إليه كما رواها عنه الشاطبي في كتابه الإفادات والإنشادات حيث قال الشاطبي بعد الأبيات ذاتها: "انتهى ما سطره سيدنا الأستاذ، وقد قرأنا عليه الأبيات والشواهد، وأنشدني الأبيات في أواخر رجب من عام تسعة وخمسين وسبعمائة [759هـ]" ص: 172.

وكذلك أوردها عبد الله محمد الزيات في ورقات حققها تحت عنوان: (نصوص أندلسية في الجدل الديني) ونشرها في مجلة الدعوة الإسلامية بطرابلس العدد: 19، والورقات التي حققها الزيات استلها من مجموع وجاهه في مكتبة الإسكوريال يحتوي على: ردّ ابن صفوان، وردّ ابن خاتمة، وكذلك ردّ ابن لب، من غير نسبة لمؤلف، مع أن الزيات لم يقف على نص المعيار ونفى وجود هذه الردود في مصدر غير الذي وقع عليه من هذه الورقات، كما قال في مقدمة ما نشره ص: 217 من العدد المذكور، وللأسف فإن من طبع المعيار كتب في هامش الإيراد الثاني لجواب ابن لب 350/11 بأن لابن لب جوابين على هذه الأبيات، والصحيح أن الأول نسبة الونشريسي خطأ لابن لب. ومما يبدو للباحث أن الونشريسي قد طال انشغاله في أثناء كتابة الجزء الحادي عشر من المعيار فطال عهده بالكتاب فما بين الجوابين المنسوبين لابن لب أقل من 100 صفحة في المطبوع، وكما هو معروف فالكتاب كتبه على مدى 25 سنة، ويتضح أن الونشريسي قد كتب الجواب الأول بعد سقوط الأندلس أي بعد سنة 896هـ؛ لأنه قال في بدايته دعوةً لله تعالى بأن يعيد الأندلس لحياض الإسلام فقال: "كتب بعض ملاعين اليهود إلى الأستاذ الإمام الأوحدمفتي البلاد الأندلسية أعاد الله إليها الإسلام بحرمه النبي عليه السلام أبي سعيد فرج بن أحمد بن لب رحمه الله بهذه الأبيات" 266-265/11.

2 - ينظر: حسن الوراكلي، الفقيه الغرناطي أبو سعيد فرج بن لب والأدب (بحث) ضمن كتاب: ياقوتة الأندلس دراسات في التراث الأندلسي ص: 65.

● المناقشة الثانية:

وهذه المناقشة حصلت من يهودي مع أبي عبد الله الشريف التلمساني حول ثلاث مسائل واحدة في الحكمة، والثانية في أمر يختلف بين شريعتينا، والثالثة حول خصائص الأنبياء. ويتضح من الأسئلة أن اليهودي كان على اطلاع بالعلوم العقلية، لأنه قد قرأ كلام الفارابي، واستشكل عليه فسأل عنه الإمام الشريف، وأحاله أبو عبد الله الشريف إلى كتاب ابن الضائع ليرى المسألة، فهو مطالع لكتب المسلمين ملتمّ بعلومهم، وكذلك كان مطلعاً على بعض الأمور الفرعية في الإسلام يبنى عليها المقارنات بين الشريعتين، وهي مسألة إنزاء الحمار عن الفرس محرمة على بني إسرائيل مباحة للمسلمين، ولم يجبه الإمام بالنسخ؛ لأن اليهود لا يرون بالنسخ في الأحكام، وأجابه بأن الشريعة المحمدية عامة وأن شريعة موسى خاصة بهم، ثم انتهت الأسئلة بسؤال عن: أن موسى عليه السلام كان يُعتاب إذا أكثر الجماع ولم يكن ذلك للنبي ﷺ فأجابه: بأن النبي ﷺ كان كل عضو فيه في غاية القوة.

ويبدو أن المناقشة التي حصلت كان فيها اختصار، خصوصاً في السؤال الثالث، ولم يقف الباحث على مصدر للحادثة إلا ما وجدته في المعيار، فحق الإجابة البسط خصوصاً في حق النبي ﷺ، ويتضح أن اليهود في تلمسان كانوا يفتخرون في الغوامض من العلوم وما يستشكل عليهم في كتب المسلمين إلى العلماء يستفتونهم، وحق على العلماء إجابتهم حتى يروههم سماحة الإسلام، ومما نقله الونشريسي في آخر الحادثة أن اليهودي قبل رجل الشيخ وانصرف وأعجبه ما أجاب إعجاباً تاماً، وهذا فيه من هيبة الإسلام وعظمة العلماء ما فيه، كيف لا والإمام أبو عبد الله الشريف كان فذاً تقياً صالحاً ولياً كما نقل عنه كل من ترجم له.

المطلب الرابع: الزندقة والزنادقة في المعيار

① الزندقة ومعناها وخطورتها:

لفظ زندقة - وهو الأصل المشتق منه كلمة زنديق - لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية، وهو لفظ فارسي معرب⁽¹⁾ دلّ على نحلة كانت موجودة في تلك البلاد وهم اتباع المانوية فمن انتسب إليهم يقال له زنديق⁽²⁾، ثم استخدم بعد الإسلام مرادفا لكلمة المنافق التي جاءت في القرآن الكريم، وهو من يحمل الكفر في قلبه ويظهر الإسلام، ولا شك في أن تطورا تاريخيا مرّ بهذا المصطلح⁽³⁾ حتى وصل إلى ما يتداوله الفقهاء في كتبهم وينزلون عليه الأحكام الشرعية، حيث جاء في القاموس الفقهي: "والمشهور على ألسنة الناس أن الزنديق هو الذي لا يتمسك بشريعة، ويقول بدوام الدهر، والعرب تعبر عن هذا بقولهم ملحد أي: طاعن في الأديان، وقال العلامة ابن كمال: إن الزنديق في لسان العرب يطلق على من ينفي الباري تعالى، وعلى من يثبت الشريك، وعلى من ينكر حكمته"⁽⁴⁾.

وقد وصف بالزندقة طوائف من المسلمين منهم: أتباع عبد الله بن سبأ وهم المقصودون بما جاء في الصحيح عن عكرمة قال: (أُتِيَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِزَنَادِقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ...) ⁽⁵⁾، وقد كانوا يعتقدون ألوهية الإمام علي عليه السلام، وأطلق على أتباع المانوية وأتباع الديانات الفارسية الملتحقين ظاهريا بالإسلام الذين كانوا متغلغلين في السلطة العباسية الأولى في القرن الثالث، وأتباعهم منتشرون بشكل منظم، ولهم كبارؤهم من كتاب ووزراء وشعراء وبينهم كتب يتداولونها⁽⁶⁾،

1 - ينظر: الجوهري، الصحاح 4/1489، قال الجواليقي: "وليس من كلام العرب زنديق، وإنما تقول العرب: رجل زَنَدَقٌ وَزَنَدَقِيّ إذا كان شديد البخل، وإذا أرادت العرب معنى ما تقوله العامة قالوا: ملحد ودهري" المعرّب من الكلام الأعجمي ص: 342.

2 - ينظر: مرتضى الزبيدي، تاج العروس 25/418.

والمانوية: ديانة غنوصية ظهرت في القرن الثالث بعد الميلاد أنشأها ماني بن قنق بابك بن أبي برزام أوردتهم الشهرستاني في الفصل الثاني ممن له شبه كتاب، وهم من الديانات والنحل التي تؤمن بالثنوية (النور والظلمة) وأزليتهما، وهذا الدين جمع بين الزرادشتية (المجوسية) والمسيحية فأحدث دينا بينهما، وكان يقول بنبوة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ ولا يقول بنبوة موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وله عقائد وتشريعات أورد منها ابن النديم في الفهرست، وكان لهم وجود وتأثير في عصر الخلافة العباسية وتغلغل في المجتمع والسلطة، ساهموا في إحداث فتن عقديّة وإحداث خلل أخلاقي خطير في تلك الفترة وكان الخليفة المهدي العباسي يتبعهم. ينظر: ابن النديم، الفهرست 2/378، والشهرستاني، الملل والنحل 2/49، وحسين عطوان، الزندقة والشعبوية في العصر العباسي الأول ص: 12 وما بعدها.

3 - حول هذا التطور وما كان عليه قبل الإسلام وفي صدر الإسلام وما بعده ينظر: سعد فلاح العريفي، الزنادقة فرقتهم وعقائدهم وموقف أئمة المسلمين منهم 1/33 وما بعدها.

4 - سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي ص: 160.

5 - رواه البخاري في صحيحه 9/15 رقم: 6922.

6 - ينظر: حسين عطوان، الزندقة والشعبوية في العصر العباسي الأول ص: 13.

وأطلقه بعض السلف على بعض طوائف البدع الكلامية كالجهمية⁽¹⁾، وبين الغزالي في كتابه: (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) أن الزندقة على ضربين، المطلقة منها: إنكار أصل المعاد عقليا وحسيا وينكر الصانع للعالم أصلا ورأسا، لأن فيها إنكار الأنبياء، وأما المقيدة: ففيها إثبات المعاد بنوع عقل وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل الأمور⁽²⁾، وعليه فبعض الفرق الإسلامية توصف بالزندقة المقيدة إذ تتشارك مع الزندقة المطلقة في بعض العقائد.

وامتدّ هذا اللفظ ليصل إلى أهل الفجور والخلاعة والمجون خصوصا في الموالي، فكثرت المتحللون من الدين في العصر العباسي، وأظهروا استخفافا بالشرائع والمقدسات، ولعل ظهور هذا النمط الأخلاقي في مجتمع بغداد وغيره في ذلك الزمن كثرة من دخل في الإسلام اسما وهو يحمل كرها للتقيد بالشرائع، ولا شك أن الزنادقة من حيث اعتقاداتهم المناقضة للإسلام تصدر منهم أفعالا تنمّ على كرهه وامتعاظه من التكاليف واستنقاص للمقدسات، ويظهر جليا في الشعر والكتابات وتعاطي المعاصي⁽³⁾.

والمغرب ليس بمنأى عن المشرق في التأثير فقد ظهرت شخصيات وجماعات موصوفة بالزندقة، حكم عليها العلماء بأحكام الشريعة على الزنادقة، ومن أقصى ما فعله الزنادقة في القطر المغاربي ادعاء النبوة، فقد ظهر في القرن الثاني الهجري الديانة البرغواطية⁽⁴⁾ التي أسسها رجل ساحر، وظهر ما دون ذلك من مظاهر الزندقة في تلك الأقطار، واحتفظت لنا بها كتب النوازل.

② حُكْمُ الْعُلَمَاءِ عَلَى الزَّانِدَةِ:

الزنديق يكون كافرا إذا كان مستهزئا بالأحكام والتكاليف، فحكمه القتل كفرا، وغالب ما جاء في المعيار من الزنادقة هم من هذا النوع الذي لم يقيم وزنا لما عظمه الله تعالى، وليس في قلبه نية للأوبة والرجوع، إذ من طبيعة الزنديق أنه إذا أظهر توبة فإنه يرجع إلى أشد ما كان عليه قبلها، وليس ذلك كالعاصي الذي يقع الإيمان في قلبه ويكون منه التسليم للشريعة واعترافه

- 1 - ينظر: أبو سعيد الدارمي، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي 530/1-531.
- 2 - ينظر: ص: 80، وهذا التقسيم للزندقة يدلّ على أن هناك من المسلمين من وقع في الزندقة المقيدة التي أشار إليها الغزالي كالمعتزلة كما صرح الإمام في الكتاب ذاته.
- 3 - ينظر: سعد فلاح العريفي، الزنادقة فرقتهم وعقائدهم وموقف أئمة المسلمين منهم 119/1.
- 4 - الديانة البرغواطية: نحلة تؤمن بأن صالح بن طريف نبي أرسل إليها، وكان في بداية أمره ذا حال صالحة ثم انسلخ وانتحل دعوى النبوة كما يصفه ابن خلدون، تأسست في المغرب الأقصى دولتهم وظهروا في العلن في أوائل القرن الثاني الهجري واستمروا حتى منتصف القرن السادس الهجري كلما قامت دولة للإسلام حاربتهم ونكلت بهم لقطع بدعتهم، وكانت لهم شرائع وكتاب مقدس كما يدعون. ينظر: ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر 276/6، ومحمد الطالبي، البرغواطيون في المغرب ص: 42، وسحر السيد عبد العزيز، من جديد حول برغواطية هراطقة المغرب في العصر الإسلامي ص: 11 وما بعدها عن قيام دولتهم، وألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ص: 173.

بالخطأ مع وجود انكسار في قلبه وإقرار بالذنب، فمتى وعظ عاد، أما الزنديق فيكون الاستخفاف ظاهراً في حاله وبشهادة الشهود عليه في كل أمره، فقد وصل في بعض أحوال الزنادقة إلى أنهم شهدوا عليه الليف من الناس، وبعضهم شهد عليه ستون شاهداً من العدول⁽¹⁾ متفرقين في معاملات مختلفة معه، ولذلك أقر العلماء أن توبة الزنديق غير مقبولة بحال إذا أُتِيَ به المرّة والأخرى، أو شهد عليه عدول بطول مدة مخالطتهم له، قال الفقيه محمد بن عبد المؤمن في حق طائفة من أتباع ابن تومرت بعد أن استتيبوا من أفعالهم المكفرين بها: "فإذا ظهر عليهم بعد ذلك، وأنهم لم يزالوا على بدعتهم يخاف عليهم ألا تقبل لهم توبة، ويقتلون من غير استتابة؛ لأنهم يصيرون حينئذ بمنزلة الزنديق الذي لا تقبل له توبة لكونه يخفي حاله"⁽²⁾.

قال ابن رشد: "وأما الزنديق ومن أسر الكفر فظهر عليه فإنه يُقتل ولا يستتاب، ولا يقبل منه توبته وإن تاب؛ إذ لا يصدق فيها ويكون ميراثه لورثته من المسلمين على مذهب ابن القاسم وروايته عن مالك، خلاف قول مالك في رواية ابن نافع عنه، واختيار ابن عبد الحكم"⁽³⁾.

ومن نصّ ابن رشد يتبين حكم ميراث الزنديق، وقد تعرض ابن عتاب إلى مسألة ميراث الزنديق إذا قتل كذلك في معرض جوابه عن إحدى النوازل⁽⁴⁾، فيعامل معاملة المرتد على القول الثاني عن مالك ويكون ماله فيئا للمسلمين إذا أقر بفعله سواء كان مصرّاً عليه أو تائباً منه، ولا تُقبل توبته كما تقدم.

وليس كل من سب أو قال ألفاظاً ظاهراً الاستنقاص فهو زنديق، فقد احتاط العلماء في ذلك، لأن الحدود تدرأ بالشبهات، فالمسلم الأصل فيه الإسلام ما لم يكن قد تمادى بالاستهزاء كلما ذكر أمّاه الله ورسوله، ولذلك قال القابسي في الرجل السكران الذي قال كلمته المشهورة في كتب الفقه: كل صاحب فندقٍ قرناً ولو كان نبياً مرسلًا⁽⁵⁾ ما نصه:

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 328/2.

2 - الونشريسي، المعيار 460/2، وينظر: كلام الشاطبي حول طائفة إباحية من الزنادقة في المصدر نفسه 512/2.

3 - البيان والتحصيل 409/16، قال ابن عبد البر: "قال مالك وأصحابه يقتل الزنادقة ولا يستتابون، وسئل مالك عن الزندقة فقال: ما كان عليه المنافقون في عهد رسول الله ﷺ من إظهار الإيمان وكتمان الكفر هو الزندقة عندنا اليوم، قيل لمالك: فلم يقتل الزنديق ورسول الله ﷺ لم يقتل المنافقين وقد عرفهم؟، فقال: إن رسول الله ﷺ لو قتلهم لعلمه فيهم وهم يظهرون الإيمان لكان ذلك ذريعة إلى أن يقول الناس: قتلهم للضعائن والعداوة أو لما شاء الله غير ذلك، فيمتنع الناس من الدخول في الإسلام، هذا معنى قول مالك" الاستذكار 335/3-336.

4 - ينظر: الونشريسي، المعيار 329/2-330.

5 - يقول الشيخ خليل في باب المرتدين: "وشدد عليه في: كل صاحب فندق قرنان وإن كان نبياً" المختصر ص: 652، ومعنى القران: الديوث المشارك في قرينته، وإنما سمي قرنان لأنه يقرن بها غيره. ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط ص: 1224.

"وليس يستدل على المسلم الذي يكثر التخليط من الذنوب والسفه في ألفاظه من سوء حاله على القصد إلى سب المرسلين، إنما يقع الاستدلال بصفة مَخَلِّطٍ سَفِيهِهٍ يجري منه الاستهزاء بكتاب الله إذا ذُكِرَ وبرسول الله ﷺ وما كان من هذه المعاني التي الاستهزاء بها كفرًا، ولا يستهزئ بها إلا الكافرون" (1).

ومما يلحق بهذه المسألة حكاية مقالات الملحدين هل للمسلم أن يحكيها ويعيدها أم لا؟، فأجاب ابن أبي زيد منبها أن التفكه بعرض رسول الله ﷺ والتضمض بسوء ذكره ليس لأحد، فلا يروي ذلك لا ذاكرًا ولا آثرًا لغير غرض شرعي مباح، وحصص الأغراض الشرعية في أمرين: الشهادة بما عند الحاكم رجاء إنفاذ الحكم في الزنديق، وكذلك لو رأى أن الحاكم لا يرى القتل فيما شهد به ويرى الاستتابة فليشهد ويلزمه ذلك، ويتردد الأمر عند ابن أبي زيد بين الاستحباب والوجوب، أما ذكر مقالاتهم وحكايتهم من سب النبي ﷺ والازدراء بمقام النبوة والقرآن على وجه الحكايات والأسمار والطرف والتندر في مجالس الناس الخائضين في قيل وقال فممنوع يوجب الأدب، وأما من كانت عادته استحسانه لذلك فحكمه حكم الساب نفسه (2).

③ أفعال الزنادقة وأقوالهم وأساليبهم من خلال المعيار:

مما جاء ذكره في المعيار من أسماء الزنادقة وأفعالهم يعكس ما كان عليه علماء المغرب الإسلامي من تصدي لهؤلاء المارقين، وخصوصا القضاة وما كان عليه المجتمع من إنكار عليهم فلم يجدوا حاضنة لهم ولا قبولًا، وظهر أشخاص وجماعات أحدثوا نوازل جعلت العلماء يبينون أحوالهم ويكشفون زندقتهم ومنهم:

أبو الخير القرطبي وكان في عهد الملك الحكم المستنصر بالله الذي حكم بين (350-366هـ) (3)، حيث شهد عليه أربعة وأربعون شاهدا بأنواع من الكفر و صنوف من الإلحاد والفواحش، وقد نقلها ابن سهل وأطنب فيها تحذيرا لكل من يتعاطى مثلها، فقد سب الخلفاء وأنكر البعث وأهان القرآن، وأباح الخمر كإباحته الماء، وغيرها (4) من الشهادات التي قُبلت منها ثمان عشرة شهادة من العدول المقربين له، فحكم عليه قاضي الجماعة وفقهاء الشورى أنه ملحد كافر قد وجب قتله بدون أن يعذر إليه فقتل مصلوبا.

1 - الونشريسي، المعيار 518/2-519.

2 - ينظر: المصدر نفسه 359/2-360.

3 - الحكم بن عبد الرحمن الناصر بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن ابن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل، أبو المطرف، المستنصر بالله، هو تاسع الحكام الأندلسيين، الملقب بالمستنصر بالله، لُقِبَ بعاشق الكتب، وهو ثاني خليفة أموي في الأندلس، كان أبوه عبد الرحمن الناصر أول أمير أموي اتخذ لنفسه لقب الخلافة، توفي سنة: 366هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 269/8.

4 - ينظر: ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى ص: 714.

ومنهم أبو حاتم الطليطلي الذي نقل ابن سهل حادثته في نوازه إذ كان معاصراً لها⁽¹⁾، ومنه نقلها الونشريسي⁽²⁾، حيث شهد عليه أكثر من ستين شاهدا سنة 457هـ بأنه كان يعطل الأحكام، ويستخف بالرسول الكريم ﷺ والسيدة عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا حيث كان يبعث النبي ﷺ باليتيم ويتيم قريش، وقال عنه عليه السلام لو استطاع على رقيق الطعام لم يأكل خشنه، وأن زهده لم يكن عن قصد، وأن الخليفين عمرَ وعليًا كانا أحق من حاشاهما، وغير ذلك من الأفعال والأقوال، فحكم عليه فقهاء بالكفر، وقتل بعد أن بعثوا للمدن المجاورة بأمره بعد فراره. وكذلك أتى المعيار على ذكر طائفة جزناية التومرتية وهي من بقايا الدولة الموحدية التي سقطت سنة 668هـ على يد المرينيين في آخر معاقلها في مراكش، وكانت هذه الجماعة قاطنة في ضواحي مدينة تازة في المغرب الأقصى، سئل عن حالهم فقيه تازة وعالمها ابن عبد المؤمن فأجاب جواباً طويلاً استوعب ما في السؤال من مساوئ يفعلونها وهي وصفهم بأنهم: "فارقوا الجماعة ويكفرون المسلمين، ولا يأكلون ذبائحهم، ولا يصلون خلفهم، ويقولون من لم يؤمن بالمهدي بن تومرت فهو كافر، ويفضلونه على أبي بكر وعمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، ويقولون من لم يعلم اثني عشر باباً من التوحيد فهو كافر، وينقضون الوضوء بلمس ذوات المحارم، ويقولون من حلق ما تحت اللحية فهو مجوسي"⁽³⁾.

وأجاب عنها واحدة واحدة، ثم ذكر في آخر الجواب أنه ورد فيهم ظهير من السلطان أن يبحث عن أمرهم فعقد لهم مجلس للتوبة والرجوع في مسجد من مساجد تازة، وكان الفقيه ابن عبد المؤمن حاضراً، فأظهروا التوبة على زعمهم⁽⁴⁾، وهم ذاتهم طائفة العكاكرة⁽⁵⁾ كما يؤكد الدكتور محمد المنوني حيث نقل عن نوازل المجاصي بعد إيراها لهذا الجواب قوله: "وأصحاب ابن تومرت المذكورين هم المسمون بالعكازين، حسبما نقله التتائي في شرحه على الرسالة عن المحساني"⁽⁶⁾.

1 - ينظر: المصدر نفسه ص: 710.

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 328/2-331.

3 - الونشريسي، المعيار 453/2.

4 - ينظر: المصدر نفسه 460/2.

5 - العكاكرة أو العكازين ويسمون الشراقة والجزناية، ولهم أسماء أخرى أتى عليها عبد الله نجمي في كتابه عنهم، وهم ممن ناصر ابن تومرت وتابعه وبقي على بيعته ورجاء ظهور أمره من جديد، وابتدعوا ومروا من الإسلام بزندقتهم وظهرت فيهم الإباحة والفسق، ولهم وجود حتى عصر اليوسي (ت: 1102هـ) وأبي عبد الله المجاصي (ت: 1103هـ) حيث أتى بكلام أهل عصره عنهم في أجوبته وأخذ ما يقارب ربع نوازلهم، وقد كتب فيهم أبو علي اليوسي رسالة ذكر فيها أنهم ضالون، وأن العلماء اختلفوا فيهم بين زندقة وردة وآل أمرهم إلى الاستتابة. ينظر: اليوسي، رسائل أبي علي اليوسي ص: 271، وعبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت: حياته وأراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب ص: 414، وعبد الله نجمي، التصوف والبدعة بالمغرب: طائفة العكاكرة ص: 301 عن تسميتهم وص: 325 وما بعدها عن بدعهم.

6 - ووقات من حضارة المرينيين ص: 424.

وقد ورد ذكر العكازين صراحة في المعيار في سؤال من واحد من جماعتهم رفعه لأبي العباس القباب أطل فيه شرح أحوال رجل مصلح يقطن بينهم، والسائل ومن معه ينكرون عليه إصلاحه وفعله السنّي الصحيح، ويقول في السؤال: "وقد أشكل علينا ما يأمر به وما ينهى عنه [بياض] عرفنا من أشياخ إقليمنا -الذين بهم نمطر وبهم يدفع عنا البلاء⁽¹⁾- يحدّرون من هذا المذكور، وأشكل أيضاً علينا أنه إذا رُفِعَ إليه أمر العكّازين الذين يطعنون عليه في أحكامه يقول لهم: هؤلاء الذين يطعنون في أحكام الشرع دجاجة"⁽²⁾.

فكان جواب القباب أن نصر المصلح ونقض السؤال، وعدّه من غرباء الزمان.

ومنهم طائفة الطريقة الفخرية الإباحية⁽³⁾ في الأندلس وهي طريقة تتستر بالإسلام اشتُهر بها أهل الإباحة وتحليل ما حرم الله، سئل أبو إسحاق الشاطبي عن رجل من أتباعهم، وقد شهد عليه شهود بأنه فسر قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾⁽⁴⁾ بأن الحي فرج المرأة، وأن القيوم ذكر الرجل، تعالى الله عن أقوالهم علواً كبيراً. وشهد عليه أنه قال: العبادة ثلاثة أقسام: مجازية، وهي ما عليه هؤلاء الناس، وأشار برأسه يميناً وشمالاً استهزاءً بالمسلمين، وعبادة حق، وحقيقة.

ويقول بالإلهام القلبي ويعده أعظم مما في كتب العلم، حيث يقول كلاماً وأخباراً فيسأل عن مصدره فيقول: الفقير -يتكلم عن نفسه- لا ينظر في كتاب ولا أسطار، إنما يقول ما حصل في صدره، ويرى بمخالطة النساء ومعاطاة الخمر فيما بينهم، فأفتى الشاطبي بأنه كافر بشريعة النبي ﷺ لإنكاره معاني الأسماء الحسنى وقلبها لمعنى خسيس يصحبه من الاستهزاء ما لا يخفى، وأشار الشاطبي في كلامه على قول الرجل بأنه لا ينظر في كتاب: أن ما يذهب إليه من قول هو قول الزنادقة والإباحية من أن هذه التكليف إنما هي للعوام، وأما الخواص -وهم الفقراء عند هؤلاء- فلا حاجة بهم إلى التكليف ولا إلى العبادة، إذ قد ترقّوا من تلك الدرجة بزعمهم، فلا يرتاب مؤمن بقتل صاحب هذه المقولة كما قال الشاطبي⁽⁵⁾.

ومن أساليب الزنادقة نشر فكر الزيغ والتعطيل بالتشكيك في الدين، ومحاولة إحداث المقارنات بين المقدسات والحرمات ليقع المسؤول عنها في حيرة، حيث إنهم يفترضون المسائل التي تحمل المسلمين على الوقوع في حيرة التفضيل بين المقدسات، فقد رفع سؤال لابن رشد حيث جاء نصه: "وسئل عن العدو أهلكه الله لو قدم البيت الحرام أو قبره عليه السلام وقال للمسلمين:

1 - وهذه الجملة تدل على ما يعتقدونه في أشياخهم من ضلالة.

2 - الونشريسي، المعيار 537/2-538، وفي السؤال ما يدل على ضلالاتهم وتضليل أشياخهم لهم، فليُنظر في محله.

3 - لم أفهم على ترجمة لهم.

4 - سورة البقرة، الآية: 253.

5 - ينظر: الونشريسي، المعيار 513/2-514.

ادفعوا إلينا رجلا منكم وإلا هدمنا البيت أو نبشنا نبيكم" (1)، وهذا الافتراض خبيث فيه إلزام لاستباحة قتل النفس واستباحة حرمة ﷺ ليسخروا بالمسلمين وبدينهم، فالنبي ﷺ معصوم من أن يستحلّ الأعداء حرمة، ومما أجاب به ابن رشد قوله: "ولما وقع السؤال عن هذا الممتنع المحال فلا بد من الجواب، ولا بد من الحكم [فيه] بالواجب، فالواجب على جميع المسلمين أن يموت جميعهم دون استباحة حرمة ﷺ، ولا يدفع إليهم الرجل الذي طلبوه، إذ ليس حرمتهم بأعظم من حرمة" (2).

ووقع السؤال عن قول ابن حزم حول مسألة قريبة من مسألة ابن رشد، فأجاب عنها الفقيه ابن مرزوق الحفيد، فكان من ضمن إجابته: "وما يهولون به من استئصال الإسلام من اختلاف أهل الزيغ كما قال ابن رشد، وقد سأل رسول ﷺ به ألا تستباح بيضة أمته فأعطاه ذلك ... وإذا كان فرض خوارق العادات ليس من دأب الفقهاء كما قال المازري وغيره، ففرض المحال شرعاً ينبغي ألا يكون من دأب المسلمين فضلاً عن دأب الفقهاء، فهذا الفرض من شيم أهل الزيغ والتعطيل" (3).

1 - المصدر نفسه 369/2.

2 - المصدر نفسه 369/2.

3 - المصدر نفسه 112-113.

المطلب الخامس: طوائف وجماعات إسلامية

1 الشيعية:

الشيعية من الفرق الإسلامية الكبرى التي انقسمت في داخلها إلى فرق منها ما هو قريب من أهل السنة ومن هو موغل في الضلال، وهي من الفرق التي ظهرت مبكرا في الإسلام صاحبت الفتنة الكبرى الحاصلة بين الصحابة، وكل فرق الشيعة يوصفون بأنهم "الذين شايعوا عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نضا ووصية - إما جليا وإما خفيا- واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده"⁽¹⁾، وهذه الفرقة دخلت إلى المغرب العربي مبكرا وأسسوا دولتهم العبيدية التي امتدت ما بين 297هـ حيث كانت البداية في إفريقية إلى 567هـ وهي سنة سقوطها في مصر⁽²⁾، وكان من فتنهم إلغاء المذهب المالكي في الشمال الإفريقي ومعاداته بقوة، حتى دخلوا في فترة من الفترات صراعا مسلحا بسبب تحريض الفقهاء وقد نالوا من بعض الفقهاء وقتلهم⁽³⁾.

والنازلة التي جاءت في المعيار حول الشيعة فيها بيان المنهجية الدعوية للتعامل مع المخالفين أمثال هؤلاء، وقد سئل الشُّيُوري عن جماعة من الوهبيية الإباضية⁽⁴⁾ اعتنقوا مذهب الرافضة، والمعلوم أن الوهبيية أو الوهابية هم جماعة إباضية تسلل إليهم الرفض عن طريق العبيديين الذين ملكوا شمال إفريقيا فكان من عمّالهم بعض البربر فاعتنقوا وتأثروا بالتشيع الإسماعيلي الذي اجتاحت مناطقهم.

وقد أجاب عن النازلة أبو القاسم الشُّيُوري المالكي⁽⁵⁾ (ت: 544هـ)، حيث سئل عن جماعة تسكن بين أظهر أهل السنة ويظهرون بدعتهم، وبعد تمكن أهل السنة من البلد هل يهدم مسجدهم وتفسخ أنكحتهم؟ لأن الرجل الوهبي كان يتزوج من المالكية لتقوى شوكته

1 - الشهرستاني، الملل والنحل 1/146.

2 - حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس ص: 84.

3 - فاطمة بلهوارى، الفاطميون وحركات المعارضة في بلاد المغرب الإسلامي ص: 261، 269.

4 - الإباضية الوهبيية: وهم المكون الأساسي للإباضية في مقابلة الخوارج والنكارية وهي فرقة منهم، حيث يعد الإباضية الوهبيية اليوم التيار الوحيد الذي تمكن من الاستمرار إلى اليوم، وينسبون إلى عبد الوهاب بن عبد الرحمن الرستمي (ت: 177هـ)، وقد ناقش عمرو النامي في كتابه: دراسات عن الإباضية عقيدتهم وبعض أفكارهم. ينظر: مجموعة من الباحثين، معجم المصطلحات الإباضية 1117/2، وعمرو النامي، دراسات عن الإباضية ص: 195 وما بعدها.

5 - عبد الخالق بن عبد الوارث بن شبلون الشُّيُوري، أبو القاسم، خاتمة أئمة القيروان، وذوي الشأن البديع في الحفظ والقيام بالمذهب والمعرفة بخلاف العلماء، كان الاعتماد عليه في القيروان في الفتوى والتدريس بعد أبي محمد بن أبي زيد القيرواني، توفي عن سن عالية سنة: 460هـ. ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك 65/8، وابن فرحون، الديباج المذهب 2/22.

بمصاهرة أهل السنة، وهل يضربون للرجوع لمذهب السنة؟ وهذه الأسئلة تدل على أن هذا السؤال كان في أواخر سيطرة العبيديين على الشمال الإفريقي، فأتباع العبيديين مازالوا يُظهرون بدعتهم، وعلى كل حال فإن الجواب عن هذه النازلة انتشر بين مالكية العصر ومن بعدهم حتى وصل إلى عهد ابن فرحون الذي جعله أساسا في التعامل مع الشيعة الإمامية في المدينة المنورة في زمنه، فقد ابتلوا بهم في تلك الفترة ونقل الونشريسي كلامه في المعيار⁽¹⁾.

وإجابة السيوري تتمحور على أن الوسيلة الدعوية المتمثلة في المسجد الذي يتخذونه لا تهدم، ولكن يغير مسار هذه الوسيلة الدعوية (المسجد) فيُخرج من كان فيه من أهل البدع، ويعمّر بأهل السنة، وتفسخ أنكحتهم، ويسجنون حتى يتوبوا، ولا يتركون مخالطين للناس، وهذا المنهج تحجيم للبدعة داخل المجتمع الشمال إفريقي الذي كان تحت وطأة الشيعة الإسماعيلية، وفيه تضعيف لقوة انتشاره⁽²⁾.

وقد أفتى اللخمي (ت: 478هـ) كذلك في نازلة مشابهة حول جماعة من الرافضة يجتمعون سرا لسنوات، ثم بنوا مسجدا وأعلنوا مذهبهم، وأصبح يأتيهم الغرباء وتبسط عندهم الضيافات، ويصلون الأعياد بمصلى بالقرب من مصلى أهل السنة، فبين خطورة أن يلبسوا على الناس دينهم ويميل الجهلة إليهم، وهذه علة كافية لردع باطلهم، فأجاب بقوله: "إن لم يرجعوا ضربوا وسجنوا وبالغ في ضربهم، فإن أقاموا على ما هم عليه فقد اختلف في قتلهم"⁽³⁾، وكان رأي اللخمي أن يُشهرّ فساد ما يعتقدون؛ لئلا يلبسون على أحد ولا يسكن في قلب أحدٍ من ضلالتهم شيء، فهم أشد في كيد الدين من اليهود والنصارى، لأن اليهود والنصارى معروفون عند الناس أما هؤلاء فيتكلمون بالآيات والأحاديث.

وأما هدم المسجد فقد رأى اللخمي بخلاف ما تقدم من رأي السيوري، وقد قاسه على مسجد ضرار الذي كان يقصد به الضرر بالمسلمين، ويقرر في جوابه منهجا دعويًا وهو: العمل يؤثر في الدعوة أكثر من الفعل، حيث قال: "وهدمه يؤسس في قلوب الناس والعامّة فساد ما هم عليه، لأنهم إذا علموا أن ذلك فعل بقول أهل العلم يتيقنون أن ذلك لفساد ما هم عليه، واجتنبوا قريهم، وللعمل في النفوس تأثير..."⁽⁴⁾.

② الخوارج:

لم يكن للخوارج كثير ذكر في المعيار، ولعل كلمة الخوارج في المعيار كانت تطلق على طوائف البربر الذين اعتنقوا الإباضية في المغرب الإسلامي، وهم قبائل كثيرة قاطنة من قبل الفتح الإسلامي تمتد على مساحة جغرافية كبيرة ابتداء من جبل نفوسة في ليبيا وتنتهي في بلاد المغرب الأقصى، ويظهر من خلال النوازل أن أهل السنة كانوا على حذر في التعامل معهم من حيثيات

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 447/2، 151/10.

2 - المصدر نفسه.

3 - الونشريسي، المعيار 446/2.

4 - المصدر نفسه 447/2.

العقيدة والفقهاء بل وحتى الأوقاف والزواج والمصاهرة، لما بين المذهبين السني-الأشعري والإباضي-المعتزلي من خلاف واضح، ولذلك نجد التوتر قائما في المعاملات بينهم بل حتى إن القضاء السني في المجتمع الذي يغلب فيه الإباضية - كمدينة جربة مثلا- يستقل عن القضاء الإباضي، حيث يذكر ابن ناجي (ت: 837هـ) - وهو من طلبة أبي مهدي عيسى الغبريني - والمعروف بالتدريس (الميعاد كما يقولون عنه بالعامية) حيثما حلّ في مدن إفريقيّة التي تولى فيها القضاء، أنه لما تولى قضاء جربة كان لا يجد من يشاركه أمر العلم؛ لأن أهلها خوارج ولهم مذهب لأنفسهم، ويقصد بالخوارج هنا: الإباضية⁽¹⁾.

وهذا واضح من قول الغبريني في نازلة سئل عنها في أحباس الإباضية على مساجد لأهل منطقة اسمها الحجمة⁽²⁾ وعلى فقراء منهم ملازمين لتلك المساجد، ويبدو أن شرط المحبس أنه إذا انقرض هؤلاء الفقراء فإن الحُبس يمضي لأهل الجبل ولعله جبل نفوسة فأهله إباضيّة، فإن لم يكن رجع إلى جزيرة جربة، فكان رد الغبريني شديدا في لزوم توبتهم كما نقل الونشريسي:

"فأجاب بما معناه: القيام على هؤلاء واستتابتهم من الأمور اللازمة لمن ولاه الله الحكم، وأحباسهم يجب إبطالها، إذا كانت على من يتمذهب بمذهبهم"⁽³⁾.

ولكنّ عصره وزميله أيام الطلب أبا القاسم البرزلي أفتى بأنّ الصواب في ذلك إن قصد المحبس اجتماعهم وإعانتهم على مذهبهم، فالحبس باطل، وإن لم يقصد إلا القرية مضى المحبس⁽⁴⁾.

هذا في نازلة في حُبس، أما ما يخص الزواج فقد أفتى اللخمي في نازلة أجاب عنها أنه يفرّق بينهما إن لم يتب؛ لأنه يخشى منه أن يفتنها ويفسد دينها، هذا إذا لم يكن قد تلبس بمذهب مكفّر عند أهل السنة فلا ريب في التفريق، بل نجد ابن أبي زيد في نازلة أخرى يمنع اتخاذهم شهودا مطلقا، وبعض العلماء يميزها لبعضهم على بعض ضرورة، ويضرب بذلك مثلا بأهل جربة حيث يقول: "وفي هذه الفتوى رخصة لقضاة جربة؛ لأنّ جلّها خوارج إلا التادر منهم، وقد جرت عادتهم - أي القضاة - برفع سنين عدلين معهم [لكنّ] الجزيرة كبيرة، ولا بد من [الاضطرار] لعزّابهم ومرابطيهم، ويستكثر منهم [من] يتوسم الصدق فيهم، لا سيما من يقول منهم إن المعصية كفر كيف كانت"⁽⁵⁾، لأن اعتقاد الشاهد الإباضي بأن المعصية كلها كفر يلزمه منها قول الحقّ كيفما كان فلا يكذب.

وعليه فمعاملة الخوارج الإباضية كان له بعدُ فقهي في الفتوى والقضاء، لما عندهم من اعتقادات خالفوا فيها أهل السنة، وبارزوهم بالرد والانتصار لمذهبهم، ولم يكن المجال التعاملية

1 - ينظر: الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان (مع تعليقات ابن ناجي) 244/1.

2 - لم يقف الباحث على ترجمة المكان.

3 - الونشريسي، المعيار 363/7.

4 - ينظر: المصدر نفسه.

5 - الونشريسي، المعيار 192/10، والبرزلي، فتاوى البرزلي: جامع مسائل الأحكام 205/4، وما بين المعكوفين تصحيح من البرزلي.

منفتحا كما هو الآن في هذا العصر، وهي مسألة دعوية مهمة تحتاج لنظر فقهي دعوي يغطي معاملة الخوارج بصفة عامة، والإباضية المعاصرون بصفة خاصة من خلال مواقف العلماء الدعوية الفقهية.



وقد جاءت نوازل في المعيار تكلمت عن بعض الفرق لكن ليس تفصيلا، بل تلميحا فقط، كالمرجئة ضمن نازلة حول تفسير آية قرآنية، وأما القدرية فلم يكن لها ذكر مفرد في المعيار ولا تفصيل أمور تتصل بهم، إلا ما كان في أحكام معاملة المبتدعة عموما فيرد اسم هذه الطائفة؛ لِعَدَّ مَنْ يَعْتَقِدُ عَقِيدَتَهُمْ مِنْ مَبْتَدِعَةٍ، وسيفرد الباحث مبحثا خاصا بالبدع والمبتدعة في الفصل الثاني.

الفصل الثالث: القضايا الدعوية السلوكية

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: علاقة الدعوة بالتصوف.

المبحث الثاني: فقراء الصوفية وعوائدهم.

المبحث الثالث: من قضايا الفكر الصوفي.

المبحث الرابع: الأخلاق.



المبحث الأول:

علاقة الدعوة بالتصوف

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التصوف بين منظره ومخالفه.

المطلب الثاني: دخول التصوف إلى الغرب الإسلامي ومدارسه.

المطلب الثالث: التلاقي بين التصوف والدعوة.



المطلب الأول: التصوف بين منظره ومخالفه

التصوف الإسلامي من منظور معاصر تيار فكري سلوكي له منظومته الخاصة السلوكية الأخلاقية المستمدة من الإسلام كتابا وسنة، يجمع في طيات تاريخه الطويل -الذي يبدأ من عصر التابعين إلى يومنا هذا- الكثير من التراث المكتوب، والفرق، والجماعات المنتسبة إليه، التي تتحرك باسمه، فمنها ما كانت على حق، ومنها ما اختلط بأمرها الباطل، وكما قيل: كل يدعي وصلا بليلى، ولكن تكذبه الشواهد أو تصدقه، ونوازل المعيار شاهدة على سمو التصوف تارة على أيدي علماء كبار، ووصوله -في بعض الأعصار- إلى حضيض البدع والخرافة على أيدي المدعين من أهل الدجل أرباب التصوف الشعبي البدعي البعيد عن العلم.

وقبل النظر فيما حوى المعيار من قضايا تتعلق بالتصوف، يقدم الباحث نبذة قليلة عن معنى التصوف عند منظره، وعند منتقديه كذلك، ويبين كيف دخل التصوف إلى المغرب الإسلامي وما آل إليه التصوف في عصر الونشريسي، ثم يبحث نقاط التلاقي وعلاقة الدعوة والدعاة بالتصوف.

1 التصوف من منظور منظره:

عندما بدأ الإمام أحمد زروق كتابه قواعد التصوف الموسوم بـ: (تأسيس القواعد والأصول وتحصيل الفوائد لذوي الوصول في أمور أعمها التصوف وما فيه من وجوه التعرف) ذكر أن الكلام في الشيء فرع تصور: ماهيته وفائده ومادته، لأن الحاصل في التعامل مع التصوف من حيث هو اختلاف التصورات الحاصلة في أذهان الخاضعين فيه بين المناصر والمحارب، أو اختلاف تصور جزئياته وتأصيلها للتعبير عنها بين المتصوفة أنفسهم، أما من حيث العموم فإن السالكين سبيل التصوف قد اختلفوا في تعريفه وحدّه بحدّ واحد متفق عليه، بل تنوعوا حتى أوصلوا وجوه وصفه -التي يطلق الباحثون عليها تعريفات- إلى الألفين، ترجع كلها لصدق التوجه إلى الله تعالى، وإنما هذه التعريفات الواصفة وجوه فيه، وهذا يشعر أن لكل واحد من السالكين نصيبا في التصوف بقدر صدق توجهه⁽¹⁾، وهذه الكثرة من التعاريف جعلت من التصوف يستعصي على التعريف الجامع المانع⁽²⁾، ويجملها الهروي في منازل السائرين بقوله: "اجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم: أن التصوف هو الخلق، وجماع الكلام فيه يدور على قطب واحد، وهو بذل المعروف وكف الأذى"⁽³⁾.

1 - ينظر: أحمد زروق، قواعد التصوف (تأسيس القواعد والأصول وتحصيل الفوائد لذوي الوصول) ص: 23-24، بين الإمام زروق أن الاختلاف في الحقيقة الواحدة يدل على بُعد إدراك جملتها، ورجوع ذلك الاختلاف لأصل يتضمن جملة ما قيل عنه يدل على أن كل عبارة من عبارات من عرّف التصوف تكون بحسب فهمه له، تعبر عن كل واحد حسب مناله من التصوف سواء كان: علما، أو عملا، أو ذوقا، أو حالا، أو غير ذلك.

2 - ينظر: محمد صبري الدالي، التصوف وأيامه (دور المتصوفة في تاريخ مصر الحديث) ص: 15.

3 - منازل السائرين ص: 59، وابن القيم، مدارج السالكين 301/2.

وبعض النظر عن الاشتقاق اللغوي للكلمة⁽¹⁾؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح، فما يهْمُنَا الماهية والفائدة والمادة كما عبر زروق، وكل العلوم تمرُّ بمراحل تعقيدية حتى تنضج وتستوي وتثبت فيها القواعد، وتنضبط بها الأبواب، فالتأخرون من أهل التصوف وضعوا تعريفات تطوي مسافاته التاريخية ومقاماته السلوكية، قال الغزالي (ت: 505هـ) عن التصوف: "تجريد القلب لله تعالى، واحتقار ما سواه"⁽²⁾، قال السيوطي (ت: 909هـ) معلقاً: "ولذلك سمي به أخذاً من الصفاء؛ لتصفيته للقلوب، كما قيل:

وليس يُشهر بالصوفي غيرُ فتى ** صافي فصوفي حتى سمي الصوفي"⁽³⁾
ويقول زكرياً الأنصاري (ت: 926هـ) عن التصوف: "علم تعرف به أحوال تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية"⁽⁴⁾، وعرفه حاجي خليفة (ت: 1067هـ) بأنه "علم يعرف به كيفية ترقّي أهل الكمال، من النوع الإنسانيّ في مدارج سعادتهم، والأمور العارضة لهم في درجاتهم، بقدر الطّاقة البشريّة"⁽⁵⁾، وقال ابن عَجِيبة (ت: 1224هـ): "التّصوفُ علْمٌ يُعرف به كيفية السُّلوك إلى حضرة ملك الملوك، أو تصفية البواطن من الرذائل وتحليلتها بأنواع الفضائل، أو غيبة الخلق في شهود الحقّ، أو مع الرُّجوع إلى الأثر، فأوّله علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة"⁽⁶⁾، فمن حيث التعريف يتضح أن المتصوف

1 - أول مشكلة تثار غالباً حول التصوف بين الباحثين هي مشكلة اشتقاق التسمية، فنجد هذه القضية تثار في أقدم ما لدينا من كتب التصوف مثل اللمع لأبي نصر الطوسي (ت: 378هـ)، ثم تناولها من جاء بعده كالقشيري في الرسالة (ت: 466هـ)، وقد رأى د. محمد كمال إبراهيم جعفر في كتابه: (التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً) أن البحث عن أصل الكلمة قليل الجدوى من الناحية الإيجابية إلا أنه وجّه الأنظار إلى إمكانية تلمس أصل لكل كلمة من الناحية الاشتقاقية التي تترابط فيها المعاني الفرعية بأصل معنوي واحد، وتوجيه النظر إلى ما ذكره صحيح في النظرة الاشتقاقية للتصوف أو لغيره من المصطلحات، إلا أن التبع الاشتقاقي لكلمة التصوف تفضي عند بعض الباحثين إلى بيان أصالة التصوف في الإسلام، وأنه وليد في أحضانه لا من غيره من الفلسفات، فالتوافق البشري في التجارب الروحية المختلفة المنطلق - أفصد الديانات - أمر لا يُنكر من منطلق أن الحضارات لها أبعاد روحية ترتقي من خلالها هذه الحضارة أو تلك، وتتدافع تلك الأبعاد الروحية في أي حضارة مع المادية المجردة لتحدث توازناً، ولكنها في الإسلام أصيلة فيه ووليدة من صميمه بل مضافة إليه (التصوف الإسلامي) تمييزاً له عن غيره.

ومن جانب آخر فإن المناهضين للتصوف المعترضين عليه أدخلوا الكلمة في حرب مصطلحات بين نفي وتشويه لأصلها، وأثريت مسائل وأحدثت كتابات كثيرة حولها، وخلاصة الأمر فإن التصوف يمثل حقيقة ناصعة في الدين، ومضمونه - سواء كان اسمه تصوفاً أو تزكية أو إحساناً أو علم الباطن والقلوب - من صميم الإحسان الجامع بين الإيمان القلبي والإسلام العملي، وهذا يحسم الصراع القائم حول المصطلح.

ينظر: محمد عبد المنعم عبد السلام حسن، التصوف الإسلامي منابعه وأطواره ص: 18 (بحث)، ومحمد كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ص: 1، ونيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه ص: 66، وعبد الباري الندوي، بين التصوف والحياة ص: 6.

2 - السيوطي، إتمام الدراية لقراء التقاية ص: 286.

3 - المصدر نفسه.

4 - إحكام الدلالة على تحرير الرسالة القشيرية ص: 74-75.

5 - كشف الظنون 414/1.

6 - معارج التشوف إلى حقائق التصوف ص: 25-26.

في أول أمره ينبغي له تعلم مبادئ هذا الطريق لسلوك طريق القوم، فيتسنى له أن يترقى في درجات الأخلاق والإحسان، متنقلاً بين مقامات سلوكية؛ حتى يبلغ ذروة سلوكه، ويحصد نتائج جهاده لإصلاح باطنه، ويلخص ابن خلدون في نصّه المشهور في مقدّمة تاريخه عن التصوف السني في أول عهده بقوله: "هذا العلم من العلوم الشرعيّة الحادثة في الملة، وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأئمة وكبارها من الصّحابة والتّابعين ومن بعدهم طريقة الحقّ والهداية، وأصلها: العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها، والرّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامّاً في الصّحابة والسّلف، فلما فشا الإقبال على الدّنيا في القرن الثّاني وما بعده، وجنح النّاس إلى مخالطة الدّنيا، اختصّ المقبولون على العبادة باسم الصّوفيّة والمتصوّفة"⁽¹⁾.

والقصد من هذا السلوك - كما أخبر زروق - إصلاح القلوب وإفرادها لله عما سواه، كما أن الفقه قصد منه إصلاح العمل، وحفظ النظام، وظهور الحكمة من الأحكام، وكالأصول لتحقيق المعتقدات بالبرهان، وتحلية الإيمان بالإيقان، وكالطب الذي قصده حفظ الأبدان، وكالنحو لإصلاح اللسان⁽²⁾.

ونرى الغزالي يجعل المقصد الأسمى للطاعات -الموصلة لإصلاح القلوب- تصفية القلب وتركيبته وجماله، وهو المدخل الذي يدخل به الصوفي في عبادته، ومعنى تزكية القلب هنا يفسرها بقوله: "حصول أنوار الإيمان فيه، أعني إشراق نور المعرفة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾⁽³⁾، ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾⁽⁴⁾"⁽⁵⁾، وهذا الإشراق تحصل به المعرفة لله تعالى ينقلها من مجال العقل إلى مجال القلب، ولذلك نجد الغزالي بعد هذا النص مباشرة يقسم الإيمان بالله سبحانه وتعالى والتجلي المعرفي الحاصل للمؤمنين عموماً إلى ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض.

والثانية: إيمان المتكلمين، وهو ممزوج بنوع استدلال، ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام.

والثالثة: إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين⁽⁶⁾.

وهذا قصد آخر مهم للسلوك الصوفي وهو الوصول للمعرفة الإلهية من خلال الكشف والمشاهدة بعد أن كان طريقاً للعبادة والتزهد، وهي دعوة تتجاوز العقل وسيلةً وحيدة في

1 - 611/1.

2 - قواعد التصوف (تأسيس القواعد والأصول وتحصيل الفوائد لذوي الوصول) ص: 35.

3 - سورة الأنعام، الآية: 126.

4 - سورة الزمر، الآية: 21.

5 - إحياء علوم الدين 5/56.

6 - ينظر: المصدر نفسه.

المعرفة⁽¹⁾، وهذا الاتجاه قد ظهر في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وقد ظهرت بواكيره على يد ذي النون المصري⁽²⁾ ومن بعده اكتسب على أيدي المتأخرين من الصوفية وضوحاً ودقة كالغزاليّ وابن عربيّ الحاتميّ⁽³⁾، وقد توغّل فيه بعض الصُوفية فنتج عنه فلسفة إشراقية مشوبة بفلسفات أخرى، ومن هنا يقف الدارسون وقفَةً لتقسيم التّصوّف إلى فلسفيّ وسنيّ كل واحد له خصائصه وموضوعاته⁽⁴⁾، والغالب الطاغية في الأُمَّة هو التّصوف السنيّ، الذي أصله من الكتاب والسنة، وهو ما نادى به الأوائل أمثال الجنيد شيخ الطائفة، ومبادئه منشورة مشهورة حشدها أرباب هذا الطريق من أمثال: الكلاباذي (ت: 384هـ) في (التعرّف لمذهب أهل التّصوّف)، والسُّلميّ (ت: 412هـ) في مؤلفاته، والقشيري (ت: 465هـ) في (الرسالة)، والغزالي (ت: 505هـ) في (إحياء علوم الدين)، وغيرهم.

والتصوف بالعموم مما ارتضاه عامة العلماء بالقبول، ودرجوا في تأليفهم خصوصاً المختصرات منها على أنهم يصدرونها بالعقيدة ويثنون بالفقه المذهبي ويختمون بمباحث التصوف والتزكية، وهو دأب الكثيرين منهم على اختلاف مذاهبهم، حتى من كان من المعتبرين من العلماء على خلاف مع المتصوّفة في الدّخيل عليه ممن لا يرى بعوائد أتباعه، فهو لا ينكر أصله وأصالته كما نرى في ابن تيمية وابن القيم والذهبي.

② التصوف من منظور مخالفه:

التصوف كغيره من الأفكار والفلسفات والعلوم الواقعة تحت طائلة النقد بل والنفي أحياناً، فقد شابهته أمور - بعد التمسك بها - جعلت من منتقديه يحملون على كواهلهم دحض أفكار التصوف من الأساس، ونسف فلسفته كلياً مهما كان قربها أو بعدها من الشريعة، وهذه الطائفة عبر تاريخ التصوف ليست بالقليلة خصوصاً الفقهاء منهم، فبعضهم رأى أن التصوف ليس من الإسلام، وبعضهم رآه امتداداً لفلسفات قديمة ليست إسلامية، وبعضهم يقر بأصله الذي هو مقام الإحسان من الدين؛ ولكنه يرفض كل ما كان منه منافياً - حسب اجتهاده - لدين الإسلام من بدع، والنوع الأخير كثير في المعيار تنطق به النوازل بوضوح، وعلى رأس ذلك أجوبة أبي إسحاق الشاطبي وأبي عبد الله الحفار.

1 - ينظر: حازم زرقه، تحولات في معرفة الزهد والتصوف ص: 7.

2 - ثوبان بن إبراهيم وقيل الفيض بن إبراهيم المصري، المعروف بذي النون، الزاهد، شيخ الديار المصرية، أحد رجال الطريقة كان أوحد وقته علماً وورعاً وحالاً وأدباً، وهو معدود في جملة من روى الموطأ عن الإمام مالك، توفي سنة: 245هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 534/11، الصفدي، الوافي بالوفيات 17/11.

3 - ينظر: أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي ص: 99 وما بعدها.

4 - المصدر نفسه ص: 187، يقول أبو الوفاء التفتازاني عن التصوف الفلسفي: "والمقصود بالتصوف الفلسفي التصوف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارتهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحات فلسفية استمدوه من مصادر متعددة، وقد ظهر هذا التصوف في الإسلام بوضوح منذ القرنين السادس والسابع الهجريين، وهما القرنان اللذان شهدا ظهور أقطابه، واستمر بعد ذلك عند أفراد من متفلسفة الصوفية".

وينظر كذلك: ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر 619/1.

ومما يجب الوقوف عليه في هذا المقام معرفة أن المُنْبَرِي لدراسة التصوف سيجد نفسه أمام دوامة مفرغة الحلقات، لا يجد لعبابها شاطئاً، ولا من نوائها عاصماً؛ لأن ركب التصوف قد امتلأ بالدخلاء، وطريق البحث المنصف ليس معبداً ولا آمناً، ويجد الباحث أن جواهر التصوف مخلوطة بالحصى، فعند تمييزها ولقطها من تناثرها يرد كل جوهرة لعقدها حتى يستقيم بحثه ويصل إلى ما لا صبر عليه عند غيره⁽¹⁾، ويتجلى هذا الأمر فعلياً عند دراسة شخصيات التصوف المختلفة، فكم يَقَع من إنكار أول الأمر، ثم يفتح الله بالمقاصد للباحث المنصف.

ومن أهم ما يوقع المنكِر في إنكاره على التصوف:

● ما يوجد في كتب التراجم لرجال التصوف:

فعلى كثرتها فهي لا تهدي لمعرفة التصوف الحق؛ لما فيها من أخبار ودسائس بقصد أو بغير قصد من نَقَلْتِهَا، فقد جعلت من الحديث عنها والقراءة فيها بين غير المتصوفة غير المقتنعين بالتصوف مصدر استنفاص واستهزاء، من أن القول في الكرامة عند أهل السنة أنها من الأمور التي يجريها الله على يد من يشاء من أمة سيدنا محمد ﷺ، وهذا حاصل في عصور التصوف الطريقي، فكتبهم تعج بذلك، والتمسك بهذه الأمور دون الأصل الصافي هو عقدة عند الناقد القادح، وعدم إنصاف منه.

أما ما يوجد في كتبهم من مصطلحات اصطلاحوا عليها سواء في المقامات والأحوال أو مصطلحات سلوكية لها مدلولاتها الخاصة فهذه مما يجب معرفة الدلالة التي تشير إليها تلك الألفاظ أولاً، وتجليه المعاني التي ترمي إليها تلك الرمزيات؛ حتى لا يقع الخائضون في هذا الميدان إلى إصاق التهمة في حق غيرهم بسبب عدم بلوغهم للمعنى المراد والقصد الذي يتماشى مع المنظومة الصوفية نظرياً وعملياً، وقد أشار القشيري إلى هذه القضية في الرسالة بقوله: "وهذه الطائفة مستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من بينهم، في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب؛ غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار⁽²⁾ قوم"⁽³⁾ أي بعد مجاهدة وطول تصبر لتكون فتوحات وإلهامات تنفذ في قلوبهم بعد مكابدهم عوائق الطريق لتزكية أنفسهم فيصوغون هذه الرحلة في ألفاظ تختزل الكثير من المعاني، بل ربما تضيق العبارة فيكتفون بالإشارة، وهذه المصطلحات من العلوم الجارية على أصول الكتاب والسنة ذات طابع ذوقي عالٍ، وعدم بيانها لغير المتصوفة ليس من منطلق كتمان العلم فقد نبه العروسي محشي شرح الرسالة القشيرية على قول القشيري السابق بقوله: "لا يقال ذلك نوع من أنواع كتم العلوم، وعدم إيضاحها لمحتاجها؛ لأن الغرض الستر عن غير الأهل مما لا انتفاع لهم بها، بل

1 - ينظر: طه عبد الباقي سرور، التصوف الإسلامي والإمام الشعراي ص: 55-56.

2 - لعله يقصد سرائر قوم.

3 - ص: 231.

ربما أضرت بهم⁽¹⁾، ووجه الإضرار بهم أنهم لم تكن لهم مكابدات أصحاب تلك المصطلحات المؤدية إلى التعبير عما يجدونه في بواطنهم من عوائق وعلائق تخلصوا منها ليرتقوا في مقامات القرب، وهنا لا نتكلم عن الشطح⁽²⁾ الذي ينكره الصوفية أنفسهم على أصحابه، بل نتكلم عن اصطلاحات الصوفية التي جمع منها القاشاني مثلا جملة في كتابه: اصطلاحات الصوفية، تلك المصطلحات كانت محط أنظار المنكرين على التصوف، وتشعبت لهم بها طريق للإنكار على المتصوفة، وقد أنكرها الذهبي جملة وتفصيلا وجعلها من الظن والخيال⁽³⁾.

● وكذلك أفعال المنتسبين إلى التصوف:

التي أدخلوها طريق السلوك، وألصقوها فيه حتى عدّها من جاء بعدهم بتناول الأحقاب أنّها هي التصوف، وهذا السبب الرئيس في انبعاث التيار الإصلاحية الصوفي الذي يظهر جليا في أوقات مختلفة بل مبكرة من تاريخ التصوف، ويكون حملة لوائه أكابر من العلماء، كأحمد زروق صاحب الفكر الإصلاحية، وعبد الوهاب الشعراي ذي التأليف الكثيرة، الذي اشتكى من الدسّ فيها عليه بما لم يقل حال حياته⁽⁴⁾، ومما قعده زروق في القاعدة (35) من كتابه قواعد التصوف أن اعتبار الفرع يكون بقاعدته وأصله، فإن وافق القاعدة قبل، وإلا ردّ على مدعيه، أو تُؤوّل عليه إن قبل، أو سلّم له إن كملت مرتبته علما وديانة، وهذا الفرع المخالف غير قادح في الأصل؛ لأن فساد الفاسد إليه يعود لا لأصله، ولا يقدر في صلاح الصالح شيئا، فعلاة المتصوفة كأهل الأهواء المطعون عليهم يرد قولهم ويجتنب فعلهم، ولا يترك المذهب الحق الثابت بنسبتهم له وظهورهم فيه⁽⁵⁾، وهذه القاعدة موجّهة من زروق للمتصوفة وغيرهم، فلا يخلو أن يقع في منهج تربوي أخطاء في الممارسة، وهو ما أفضى إلى إنكار المنكرين على التّصوّف، خصوصا الفقهاء ممن لم يتشرب مشربهم، ولنا في المعيار من النوازل ما يشكل منهجا تصحيحيا للتصوف في حقبة الونشريسي وما قبلها سواء من أرباب التصوف أنفسهم من أمثال

1 - حاشية العلامة مصطفى العروسي المسماة: نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية لركريا الأنصاري 34/1.

2 - الشطح عند الصوفية: "كلام يترجمه اللسان عن وجدٍ يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى، إلا أن يكون صاحبه مستلبا ومحفوظا، وقيل: عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطراب واضطراب، وهو من زلات المحققين، فهو دعوى حق يفصح بها العارف؛ لكن من غير إذن إلهي "عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية ص: 140.

والرعونة في النص أي: الوقوف مع حظوظ النفس ومقتضى طبعها. ينظر: القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام ص: 405.

3 - ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 410/15.

4 - قال الشعراي: "فأكرم بها من رسالة كلها نصح وأدب، لا أظن أن فيها كلمة واحدة يرمى بها، وأعيدها بالله من شر كل عدو أو حاسد يدس فيها ما ليس من كلامي؛ لينفر الناس من مطالعتها" مقدمة كتاب الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية 17/1

5 - ينظر: أحمد زروق، قواعد التصوف (تأسيس القواعد والأصول وتحصيل الفوائد لذوي الوصول) ص: 71.

ابن عباد الرندي، أو ممن كان له مشاركة وتجربة صوفية من أمثال أعلام أسرة العقباني وابن لب الغرناطي وغيرهما.

● والحرب التي خاضها الفقهاء ضد زهاد الصوفية الأوائل:

كانت سببا في جعل فجوة بين التصوف وغيره، وهي حرب مبكرة طالت حتى إمام الطائفة الجنيدي حال حياته⁽¹⁾ بسبب قرب الفقهاء من السلطان، وهذا القرب السلطوي المتكرر في أعصار كثيرة يجعل إلقاء التهم في حق المتصوفة أمرا سهلا للتخلص منهم، خصوصا إذا كانت قناعة الفقيه المعادي للتصوف بعدّه طرحا سلوكيا تنبع من منطلق تعبدي وهو محاربة البدعة، وطالت هذه العداوة كبار الصوفية في كل عصر فيمرون بحزنٍ تودي بهم إلى القتل أحيانا، والأمر لم يكن سلطويا فقط، ولكن في غالب الأمر كان معاداة فردية أو جماعية بالتأليف ضده والتحذير منه، ويُرجع عبد الرحمن بدوي⁽²⁾ أول كتابات ظهرت في معاداة التصوف وإن لم تكن تسميتهن مباشرة في تلك الكتابة: كانت على يد أبي الحسن المظني في كتابه (التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع)، وربما ترجع بداية الصراع بين الطرفين العملية إلى بداية ظهور ظاهرة الشطح في التصوف ولعله وصل الصراع قوته للمرة الأولى بصلب الحلاج⁽³⁾، ثم تتابع إلى يومنا هذا.

● وكذلك كتابات المستشرقين:

فهي مما يعول عليه المنكرون خصوصا في أعصار المتأخرين، فقد أسهمت هذه الطائفة بشكل مباشر وغير مباشر في تشويه التصوف، وألصقوا به أفكارا وفلسفات لا تحتملها في كثير من الأحيان نصوص أهل التصوف، وذلك نتيجة للتعامل معه على أنه فلسفة لا سلوك وتعبّد، أي نقلوا مجاله من القلب إلى العقل، بناء على خلطهم بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، ووضعهما في بوتقة واحدة ولعلّ من أكبر الأمور المنتشرة الصّادرة عنهم: عدم أصالة التّصوف إسلاميا، واستقاء أفكاره من ديانات أخرى، ومع ذلك نجد بعض المنصفين يرجعونه بعد دراسة مطوّلة استوعبت أوقاتهم إلى الإسلام، من أمثال نيكلسون المستشرق الإنجليزي الذي يقول: "لقد وجد التصوف في حقيقة الأمر جذوره في الكتاب والسنة، مثله في ذلك مثل أي حركة دينية في الإسلام"⁽⁴⁾، مع أنه كان يرى بأن جذور التصوف كانت مسيحية، ثم آل به البحث إلى هذا الرأي، وكذلك ماسينيوس المستشرق الفرنسي -الحاصل على عضوية مجمع اللغة العربية المصري في مطلع القرن العشرين - ممن انتهى به بحثه إلى أن مصادر المصطلح الصوفي تعتمد

1 - حادثة غلام خليل حادثة مشهورة في محنة الجنيدي وتلاميذه. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 284/13، 71/14.

2 - ينظر: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني ص:70.

3 - ينظر: شوقي بشير عبد المجيد، نقد ابن تيمية ومدرسته للتصوف ص:22. (رسالة علمية)

4 - محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي ص:147 نقلا عن كتاب نيكلسون (Nicholson) المسمى: (The Idea of Pirsonality in Sufisem). وينظر: أبو العلاء العفيفي،

التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص:54 وما بعدها.

على القرآن والسنة، بل "أدلى برأيه السيد الأصيل وهو أن التصوف الإسلامي نشأ عن أصول إسلامية خالصة مستمدة من القرآن الكريم وسنة الرسول وحياته"⁽¹⁾، ولا يخفى مدى اهتمام المستشرقين بجميع مدارسهم بالتصوف الإسلامي دراسة وبحثاً وتحقيقاً لكتبه.

1 - عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام (وهي ترجمة لبعض بحوث لوي ماسينيوس) ص: (يج) ترقيم مقدمة الكتاب.

المطلب الثاني: التصوف في الغرب الإسلامي ومدارسه

1 دخول التصوف إلى الغرب الإسلامي:

التأريخ لنشوء الجماعات والحركات في أي بقعة جغرافية غالبا ما تحفه صعوبات يقع فيها المؤرخون لهذه الجماعة أو تلك، إذا كانت تتبنى فكرا واسع الموضوعات ومتعدّد الأذواق، ومنتشرا في الآفاق، تشارك فيه الكثير وتبنّوه، كل ذلك يجعل من الصعوبة القطع بنقطة البداية ووقت النشوء في البقعة المدروسة، والتصوف من هذا القبيل، إذ البداية الحقيقية له في المشرق في دائرة التقديرات والاجتهاد، ولكل دارس منطلقته واعتباراته التي بنى عليها رأيه، فما بالناس بالمغرب حيث يكون الأمر أشدّ صعوبة وأبعد منالا⁽¹⁾، وعلى كلّ فتاريخ التصوف في الإسلام -مهما كان القطر الذي ظهر فيه وانتشر- جزء لا يتجزأ من تاريخ الإسلام نفسه؛ باعتبار أصالته، فهو ليس شيئا مستمداً من الخارج دون أن يكون له صلة بالدين الإسلامي وروحه وتعاليمه⁽²⁾.

فإذا تقرر هذا فإنه نشأ بين الباحثين عدة أقوال برهن كل واحد منهم على قوله بما استقاه من كتب التراجم والتاريخ والحديث، وقد وقف الباحث على دراسات عديدة لمؤرخين حاولوا استيعاب هذه النقطة وإشباعها.

وبعدّ التصوف منجدلا بطبيعته في الإسلام وهو مرتبة الإحسان منه، انطلقت بعض الدراسات⁽³⁾ التي لم تفرق بين الزهد والتصوف لتصل إلى أعتاب الرأي القائل بأن التصوف في أقطار الغرب كان قديما بقدوم دخول الزاهدين له، وعند النظر في الحركة التاريخية الإسلامية عموما يجد الناظر نفسه أمام موجات زهدية ظهرت في حقب مختلفة من تاريخ المغرب الإسلامي على أيدي شخصيات مختلفة، يرجعها بعضهم إلى بداية الفتح الإسلامي للغرب مع البعثة التي بعثها عمر بن العزيز إليهم لتعليم تعاليم الإسلام، وكانت في اثني عشر رجلا من التابعين من بينهم الزهاد ممن يلبس الصوف من أمثال إسماعيل بن عبيد الأنصاري (ت: 107هـ) الملقّب بتاجر الله الذي كان متنسكا كنسك العجم يلبس الصوف، وهو على علاقة بسعيد بن المسيّب⁽⁴⁾، ثم تتابع قدوم الزهاد إلى المغرب من أمثال ذي النون المصري (ت: 245هـ) حيث أتى إفريقية، وكذلك وفود زهاد المغاربة إلى المشرق لأسباب كثيرة أهمها التلقي العلمي عن علماء المشرق، وصحة هذا الرأي مبنية على اعتبار أن الزهد لا يختلف عن التصوف من حيث

1 - ينظر: محمد بركات البيلي، الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري ص: 90.

2 - ينظر: أبو العلاء العفيفي، الثورة الروحية في الإسلام ص: 56.

3 - من تلك الدراسات: الطاهر بونابي، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين 8-9 الهجريين (رسالة علمية)، ذكر في فصلها الأول جذور التصوف في المغرب، وتبنى الرأي بأن الزاهدين هم المتصوفة الأوائل، وليس للتصوف معنى زائد عن الزهد في بداياته، بل التطور الفكري الذي حصل فيه جاء فيما بعد.

4 - ينظر: أبو العرب محمد بن أحمد، طبقات علماء إفريقية، وكتاب طبقات علماء تونس ص: 20، وأبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية 106/1.

الماهية، وأن الزهد جزء من التصوف وبداية فيه، وهذا ما جعل أبا نعيم الأصفهاني مؤرخ الصوفية يصنّف الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ أَوْلَ طبقة صوفية في كتابه (حلية الأولياء)⁽¹⁾، وهو ما ذهب إليه منظرو التّصوّف الأوائل ممن عدّوا بداية طريق التصوف هو الزهد⁽²⁾.

ومن فَرَّق بين الزهد والتصوف⁽³⁾ - مع ما بين ماهيتهما من تداخل - من الدارسين فإنّه آل إليه البحث إلى أن التّصوّف دخل بعد دخول الزهد للغرب الإسلامي، فالاختلاف بينهما ولّد بين المؤرخين تمايزا في التأريخ للتصوف وطبقات رجاله وبين الزهاد ورجاله، وعلى هذا بنوا أن التصوف ظهر بعوائده ومميزاته وممارساته وتجلّى بدايةً فعليةً في الغرب الإسلامي على يد بعض الأولياء، وذلك في فترة آخر حكم المرابطين ثم توسع في دولة الموحّدين أي في القرنين الخامس والسادس، حيث عرف التصوف ازدهارا ونموا، وهو رأيٌ له صداه القوي بين الدراسات المعاصرة، وهو "فكرة متواترة في الدّراسات التّاريخية، سواء المغربية أو العربية أو الأجنبية، مفادها أن الباحث في التّصوّف المغربي ليسترعي انتباهه أن كثيرا - إن لم نجزم القول بأن كلّ الدراسات سواء منها المتخصّصة أو المهتمّة بالتّصوّف، من قريب أو من بعيد - تميل إلى ربط ظاهرة انتشار الأولياء والمنتصوفة بالمرحلة الأخيرة من العصر المرابطي"⁽⁴⁾.

1 - وقد انتقده ابن الجوزي - وهو من أوائل من انتقد التصوف وأهله - في كتابه: تلبس إبليس ص: 148 بقوله: "وجاء أبو نعيم الأصفهاني فصنّف لهم كتاب الحلية وذكر في حدود التصوف أشياء منكرة قبيحة، ولم يستح أن يذكر في الصوفية أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً وسادات الصحابة رضي الله عنهم، فذكر عنهم فيه العجب، وذكر منهم: شريحا القاضي، والحسن البصري، وسفيان الثوري، وأحمد بن حنبل، وكذلك ذكر السلمي في طبقات الصوفية: الفضيل، وإبراهيم بن أدهم، ومعروفا الكرخي، وجعلهم من الصوفية بأن أشار إلى أنهم من الزهاد". أي إن ابن الجوزي ينسف السند الصوفي في التلقي نسفا واضحا حسب رأيه في هذا النص.

2 - ينظر: الطاهر بونابي، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين ص: 4-5، فقد نسب أقوال منظري التصوف الأوائل إلى مظانها، التي تدل على أن الزهد من أهم وأول مراتب التصوف.

3 - لعل هذا التفريق كان على أيدي من انتقد التصوف وشنع عليه؛ لكون الزهد أصيلا عنده والتصوف مذهب طارئ يزيد على الزهد، ومن فَرَّق بينهما: ابن الجوزي في كتابه تلبس إبليس ص: 149.

4 - ينظر: هشام البقالي، التصوف في المغرب والأندلس من الفتح إلى عصر الدولة المرابطية ص: 68. (بحث) ناقش الباحث هشام البقالي - وهو أحد الباحثين في الشأن التاريخي الصوفي المغربي - من خلال بحثه المشار إليه بعض الدارسين لتاريخ التصوف المغربي، ومحور نقاشه حول ظهور التصوف ظاهرةً في المغرب الإسلامي، حيث يرى البقالي أن التصوف كان له وجوده في بدايات الدولة المرابطية، بدليل أن عددا من أمراء الدولة المرابطية قد تمسكوا بالتصوف والزهد في الدنيا، وبعضهم ترك المناصب تزهدا.

ومن تبني القول بظهور التصوف أواخر الدولة المرابطية:

- إبراهيم القادري بوتشيش في كتابه: (المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء) ص: 125، وفي مقاله الموسوم: (ثقافة الوسطية في التصوف السني المغربي) ضمن كتاب: (التصوف السني في تاريخ المغرب: نسق نموذجي للوسطية والاعتدال) ص: 19، وقد تبني المؤرخ بوتشيش فكرة الرأي القائل بالربط بين الأزمة وظهور التصوف، أي إنّ التصوف وليد الأزمات لا أنه حركة طبيعية في المسار الإنساني يتولد نتيجةً طبيعية من اتباع التعاليم الدينية، وهو امتداد لنظرة المستشرقين لمنشأ التصوف ومنهم ألفريد بل.
- محمد البركة في بحثه: (التصوف السني بالمغرب مقدمات في الفهم والتأصيل) ضمن كتاب: (التصوف السني في تاريخ المغرب: نسق نموذجي للوسطية والاعتدال) ص: 70-71.

بينما هناك رأي آخر مصححُ الرأي الثاني مبني على التفريق بين الزهد والتصوف كذلك، وهو أن التصوف في المغرب الإسلامي الذي اكتسح النسيج الاجتماعي الأندلسي والمغربي في القرنين الخامس والسادس لا يعني أنّ الغرب الإسلامي لم يعرف التصوف الإسلامي حتى انتهى القرن الخامس الهجري، بل التصوف في تلك الأقطار له بداية لم تتأخر كثيرا عن مثيلاتها في المشرق، إذ اتسعت ماهية الزهد في المغرب تدريجيا على نحو يشبه ما حصل في المشرق، ويلوح هذا التصاعد التدريجي في الأفق منذ نهاية القرن الثاني الهجري إلى منتصف الثالث مواكبا مثيله في المشرق الإسلامي وهي بداية لا تتأخر كثيرا عن بدايته في المشرق⁽¹⁾، حيث ظهر في المشرق مع بداية القرن الثَّاني الهجري.

وقد أرجع الدكتور محمد بركات البيلي⁽²⁾ صعوبة تحديد البداية في بلاد الغرب الإسلامي

إلى عدة عوامل منها:

- اختلاط المتصوفة بالزهاد، فتشابه أنشطتهم - حسب وصفه-، وما وُصفوا به في كتب التراجم بالأوصاف نفسها، فيستخدمون أسماء دلالتها واحدة يطلقونها على الفريقين: كالعُبَّاد، وعتيمهم بالورع والصَّلاح والاجتهاد في العبادة، ويسبغون الولاية على نفر من الفريقين دون تفرقة.

- قلة الإشارة في المصادر المغربية إلى لفظة الصوفي، أو تذكر شيئا عن تصوف العُبَّاد، مع أن التنسك أكثر ما كان يوصف به في المصادر هم الصوفية، مما يساعد على معرفة الصوفية من غيرهم.

ويظل ظهور التصوف بشكل معروف و متميز عن غيره من التيارات في عصر الموحدين، فقد فتحوا المجال أمام الفكر والنزعة العقلية، وفكوا القيود التي فرضها المرابطون، فكان لذلك أثر في تنمية التصوف وانتشاره في البلاد المغاربية، وصارت كتب الغزالي وغيره تدرس في المؤسسات التعليمية، وبرز أقطاب التصوف في تلك الحقبة ومنهم أبو مدين الغوث دفين تلمسان (ت: 595هـ)، الذي أخذ التصوف مباشرة من الإمام عبد القادر الجيلاني (ت: 561هـ)⁽³⁾، ولا يخفى دور المغاربة في سلسلة التصوف حيث كان للغزالي دور كبير في ربط الجنيديّة بالشاذلية بواسطة علماء مغاربة أشهرهم صالح بن محمد بن جرّزهم⁽⁴⁾ دفين فاس،

● عصمت دندش في كتابه: (الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين) ص: 50، 288، 356، وفي كتابه: (أضواء جديدة على المرابطين) ص: 40.

وغيرهم الكثير ممن نقل لهم الباحث هشام البقالي آراءهم، ونسبها لأبحاثهم المنشورة.

1 - ينظر: محمد بركات البيلي، الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري ص: 91-93.

2 - المرجع نفسه.

3 - ينظر: عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني 384/2.

4 - صالح بن محمد بن عبد الله بن جرّزهم، أبو محمد، من أهل فاس، وهو عم علي بن إسماعيل، رحل إلى المشرق، وانقطع مدة بالشام، ولقي الغزالي، ثم عاد إلى فاس وبها توفي. ينظر: ابن القاضي، جذوة الاقتباس ص: 358،

الذي درس على الغزالي كما يخبرنا ابن القاضي المكناسي⁽¹⁾، وأخذ عنه ابن أخيه أبو الحسن علي بن حرزهم (حرازم) (ت: 559هـ) الذي أخذ عنه أبو مدين الغوث.

وعلى مستوى التقسيم الجغرافي فإن الغرب ينقسم إلى: الأدنى والأوسط والأقصى، وكل منطقة لها تراثها التاريخي الصوفي أقيمت الدراسات عليها لبيان المرجع الأول للتصوف فيها، وعندما نتكلم عن المغرب الإسلامي عموماً فإننا نتكلم عن الأندلس أيضاً، فهي أقصى الغرب وحاضنة لمدرسة صوفية عريقة قديمة، والمعروف بين الدارسين أن التصوف الأندلسي سابق للتصوف المغربي، حيث بدأ ممارسات زهدية على نحو ما حدث في المشرق مع تأخرها عنها، وقد ظهر أول مؤلف صوفي أندلسي اسمه (كتاب الزهد) كما يشير الدكتور محمود علي مكي⁽²⁾، وهو لرجل زاهد اسمه يُمن بن رزق التُّطيلي الذي لم يكن لديه من متاع الدنيا إلا مصحف، وقد نهي بعض الفقهاء عن قراءة كتابه، والكتاب على ما يبدو احتوى أفكاراً تجاوزت الممارسات الزهدية البسيطة، وهو أول اصطدام بين الفقهاء والزهاد الصوفيّة.

ومن أوائل المدارس الصوفية في الأندلس - التي كانت البداية الواضحة للتصوف - هي مدرسة محمد بن عبد الله ابن مسرة⁽³⁾ (ت: 319هـ) أول من برز بالأندلس من الصوفية⁽⁴⁾، وقد اتهم في مذهبه على أنه مذهب باطني، فعاداه الفقهاء وعلى رأسهم الفقيه ابن رزب المالكي الذي أفتى بإحراق كتبه، ولم يصل إلينا من كتبه غير كتابين هما: (خواص الحروف وحقائقها وأصولها) و(الاعتبار) وكانت تسمى كذلك (التبصرة)⁽⁵⁾، وعند العثور عليها اتضح أن ابن مسرة أقرب إلى التصوف من غيره من المذاهب الفكرية الأخرى، بل وصفه ابن عربي (ت: 638هـ) بأنه أحد عظماء الطريق علماً وروحاً وكشفاً⁽⁶⁾، ولذلك نرى أن مدرسة ابن عربي امتداد لفكر ابن مسرة وابن العريف⁽⁷⁾.

وعبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية ص: 301 وما بعدها، فقد أفرد لعائلة العلم والتقوى المعروفة بـ(حرزهم) مبحثاً سماه: المدرسة الحزبية.

- 1 - ينظر: عبد العزيز بن عبد الله، جذوة الاقتباس ص: 358.
- 2 - ينظر: التراث المشترك الأندلسي المغربي في ميدان التصوف ص: 157 (بحث).
- 3 - محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيج، أبو عبد الله، من أهل قرطبة، اتهم بالزندقة فخرج فاراً، وتردد بالمشرق مدة، فاشتغل بملافة أهل الجدل، وأصحاب الكلام، والمعتزلة، ثم انصرف إلى الأندلس فأظهر نسكاً وورعاً، وله طريقة في البلاغة، وتدقيق في غوامض إشارات الصوفية، ونسبت إليه مقالات شنيعة توفي سنة: 319هـ. ينظر: ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 41/2.
- وحول مدرسة ابن مسرة ومذهبه ينظر: آتخل جُثْثَالِث بِالنُّثْيَا، تاريخ الفكر الأندلسي ص: 326، وكمال محمد محمد عويضة، ابن مسرة الفيلسوف الزاهد ص: 23 وما بعدها.
- 4 - ينظر: عبد العزيز بن عبد الله، معلمة التصوف المغربي 5/3.
- 5 - المصدر نفسه.
- 6 - ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية 148/1.
- 7 - أحمد بن محمد بن موسى بن العريف الصنهاجي، أبو العباس، فقيه زاهد إمام من كبار الصالحين والأولياء المتورعين عارف محقق، وشعره في طريقة الزهد كثير، توفي سنة: 536هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 111/20، الصفدي، الوافي بالوفيات 88/8.

إلا أن التصوف انتكس وحققت بسبب ممارسات المرابطين الأثرية⁽¹⁾، ومنهج الفقهاء في التعامل الشديد مع التيار الفكري الصوفي الذي ظهرت منه أفكار لم تُعهد من قبل في كنفيات سلوكية وفلسفات، حتى وصل الأمر في آخر القرن الخامس ومطلع السادس سنة 503هـ إلى إحراق كتاب إحياء علوم الدين في الأندلس، وقد حوى المعيار المعرب على فتاوى وأحداث حول إحراق الكتاب الصوفي الأشهر في ذلك العصر في حياة مؤلفه الغزالي، ثم نشط التصوف على يد الأولياء الذين انتشروا في رقعة المغرب والأندلس ليكونوا عهداً جديداً من المدارس الصوفية التي اتخذت طابع الطُرُقِيَّة وامتدت إلى الآن.

2 التنظيم الصوفي والطرقية في عصر الونشريسي:

مرَّ التصوف الإسلامي السني بمراحل أولها كان بسيطاً تكسوه عباءة الزهد والتنسك، ثم تكونت النواة الأولى في القرن الثاني الهجري لتجمعات سلوكية روحية تسير في طريق واضحة تربوية، اتخذ كلُّ إمامٍ من أئمة ذلك الزمان منهجه في التربية والسلوك، وجوهر هذه المناهج التربوية هو القرآن الكريم والسنة المطهرة، وفلسفتها مستمدة منهما ومعتمدة عليهما، وتقوم على العمل الصالح وتقوى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، التي من خلالها يقوى كل سالك على كبح جماح شهواته ولذاته؛ فيفسح للفكر أن ينطلق عبر مجالاته التي رسمها الله له والوصول إلى الحقيقة النابعة عن الشريعة الضابطة لها⁽²⁾.

ثم تعقد التصوف على يد الغزالي حيث أصبح مستساغاً لدى الفقهاء، وكان ذلك منطلقاً تكونت للتصوف من خلاله منظومة علمية تزاخم بقية العلوم الشرعية إلقاءً وتلقيًا، ثم انتقل إلى مرحلة الطُرُقِيَّة، وهي المرحلة التي آل إليها التصوف في عصر الونشريسي، حيث ظهرت الرِّبَاطَات ثم الزوايا والأتكية، وتمحور التصوف على اتباع الشيخ المرابي فكَّون الأشياء مجموعات من المريدين تقوم على العلاقة بينهم على رسوم واضحة وثيقة، سواء بين الشيخ والمريدين أو بين المريدين والناس عموماً، تقوم على العهد بين المرید والشيخ على أن يتوب إلى الله عن المعاصي أبداً، وألا يرتكب صغيرة ولا كبيرة، وأن يكون طاهر الجسد والروح معاً، وأن يقيم شعائر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وسنن رسوله ﷺ، وأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأن يذكر الله كثيراً بلسانه وقلبه⁽³⁾.

والطريقة الصوفية: تعني السير بالسير المختصة بالسالكين إلى الله في تطبيق مراسم الله وحدوده وأحكامه التكليفية المشروعة، التي لا رخصة فيها بدون راحة أو توقف، يقطعون خلالها المنازل ويترقون في المقامات⁽⁴⁾، قصد الوصول إلى مقام التَّوْحِيد، وهو آخر المقامات حسب

1 - محمود علي مكي، التراث المشترك الأندلسي المغربي في ميدان التصوف ص: 161 (بحث).

2 - ينظر: عبد الحكيم عبد الغني محمد قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها ص: 121-122.

3 - ينظر: عامر النجار، الطرق الصوفية في مصر نشأتها ونظمها ص: 9.

4 - ينظر: الفاشاني، اصطلاحات الصوفية ص: 65.

تعبير ابن خلدون⁽¹⁾، ويكون ذلك تحت إشراف قطب عارف أو شيخٍ مرتبٍ، الذي أخذ بياناً أوصافه وأحواله مساحة واسعة في كتابات منظري التصوف فنجد القشيري في الرسالة يقول: "ثمَّ يجب على المرید أن يتأدب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً"⁽²⁾، فالطريقة مشرب إسلامي يختص بالناحية الروحية في الإسلام، ولها كيانها الذاتي، وشخصيتها المستقلة، ولها أسانيدُها الموصلة بأكابر الرجال إلى رسول الله ﷺ، ولها: آدابها، وتقاليدها، وأورادها، وأحزابها، وعوائدها⁽³⁾ التي خاض الفقهاء معهم حولها سجالاتاً في مدى مشروعيتها.

ونجد أن التصوف الطريقي له جغرافيا واسعة في البلاد الإسلامية؛ لأنه يعد أكثر تنظيمًا في علاقاته ومفهوماته الفكرية المتأطرة بأطر الشريعة، وبرز في صورة جماعات تنتمي إلى مؤسس تلك الطرق وتتسمى باسمه: فتسمى أتباع الشيخ أبي الحسن الشاذلي بالشاذلية، وأتباع الشيخ عبد القادر الجيلاني بالقادرية، وأتباع الشيخ أبي ميد الغوث بالمدينية، وهكذا، وكانت هذه الطرق الثلاث أهم الطرق في المجتمع المغربي ابتداءً من القرن السابع وحتى القرن التاسع عصر الونشريسي، ولها شخصيات بارزة امتلأت كتب تراجم تلك الحقبة بسيرهم وأحوالهم، وهذا التعدد يرجعه بعضهم إلى التنوع كتنوع المذاهب الفقهية؛ فدوحة الطرق واحدة وهي دين الله سُبحانه وتعالى، والغريب في الأمر أن المعيار خلا من ذكر الطرق الصوفية بأسمائها المتعارف عليها، إلا في مواضع تعد على الأصابع لا تكاد تذكر، بل كانت كل النوازل حول الفقراء عموماً، وعوائدهم التي كانت في الغالب متشابهة في ظاهرها بين تلك الطرق، ثم تشعبت الطرق في العصور التي تلت القرن التاسع مع دخول العثمانيين البلاد الشمال الإفريقي، وتفرعت عن أصولها الأولى الشاذلية والقادرية والرفاعية، مثل الزروقية -نسبة للشيخ زروق ت: 899هـ-، والتازية -نسبة للشيخ إبراهيم التازي (ت: 866هـ)- المنبثقتين من الشاذلية⁽⁴⁾، واتسمت بأمور حصل فيها الخلاف بين أهل التصوف أنفسهم، وتشعب فيها النقاش مع أهل الفقه، فليس كل ما يتبناه الأتباع -خصوصاً من ابتعدوا زمنياً عن المؤسسين من العلماء- كان على الجادة. وهنا يطرأ الخلاف بين الباحثين والمصلحين في قبول الطرقيَّة وليس الطريقة، فالطرقيَّة التي تغلغت في المجتمع المغربي خصوصاً والإسلامي عموماً حتى أصبحت حاضرةً بعمرائها الصوفي المتمثل في (الزاوية) في كل قرية وكل مدينة بشتى فروع الطرق المتشعبة من أصولها التربوية، حصل لها انفراج في التشريع البيني في هيكلها، وظهور بدع وأمور لا تندرج تحت أصل من أصول الشريعة، ولا يدعو إليها المؤسس الأول لتلك الطريقة، فالتصوف له جانبان: عملي يتمثل في

1 - ينظر: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر (المقدمة) 612/1.

2 - القشيري، الرسالة القشيرية ص: 773، وللباحث مناقشة لهذه القضية من خلال المعيار فيما يأتي من مباحث.

3 - ينظر: نور الهدى الكتاني، التصوف والطريقة ص: 40. (بحث) نقلاً عن مجلة الإسلام والتصوف الصادرة عن مشيخة الطرق الصوفية في مصر.

4 - ينظر: الطاهر بونابي، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين ص: 521 وما بعدها (رسالة علمية).

المجاهدات، ونظري يتمثل في التأمل والفكر، لكنه في تصوف الطريقين من المتأخرين تحول إلى حركة وحيدة الجانب وهو طغيان الأساليب الآلية الجسدية على أساليب الفكر والتأمل، ثم انتهى إلى نظم وطقوس شكلية خالصة، فتجرد من مضمون روحي عميق عند كثير منهم⁽¹⁾، الأمر الذي جعل الإصلاحيين من داخل التيار الصوفي نفسه يحملون لواء التجديد وإرجاع التصوف للمنبع الأول، وظهور جماعات تنكر على الطريقين عوائدهم، وهنا لا نكاد نجد من المتقدمين من ينفي التصوف بإطلاقه طريقةً وطريقةً، كما يفعل المعاصرون من الباحثين، بل كان الأوائل ومن بينهم ابن تيمية وابن القيم يقرّون الأصول وينفون ما طراً من أمور يعدونها من البدع، وفي هذا يقول ابن تيمية: "فأما المستقيمون من السالكين كجمهور مشايخ السلف مثل: الفضيل بن عياض، وإبراهيم بن أدهم، وأبي سليمان الداراني، ومعروف الكرخي، والسري السقطي، والجنيد بن محمد، وغيرهم من المتقدمين، ومثل الشيخ عبد القادر الجيلاني، والشيخ حماد، والشيخ أبي البيان، وغيرهم من المتأخرين، فهم لا يسوّغون للسالك ولو طار في الهواء، أو مشى على الماء، أن يخرج عن الأمر والنهي الشرعيين؛ بل عليه أن يفعل المأمور، ويدع المحذور إلى أن يموت، وهذا هو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة وإجماع السلف وهذا كثير في كلامهم"⁽²⁾، ويقول: "وأما أئمة الصوفية والمشايخ المشهورون من القدماء مثل: الجنيد بن محمد وأتباعه، ومثل الشيخ عبد القادر وأمثاله، فهؤلاء من أعظم الناس لزوماً للأمر والنهي، وتوصية باتباع ذلك"⁽³⁾.

وتغلغل التصوف الطريقي في المجتمع المغربي بشكل لافت، حتى سلكه الأشراف الذين ينتهي نسبهم إلى النبي ﷺ فاختاروا إلى جانب نسبهم الرفيع التصوف طريقاً للعبادة ومنهجاً للحياة⁽⁴⁾، وقد كان لهم احترامهم وقدرهم في المجتمع المغربي في مختلف القرون، ولهم نوازهم الخاصة في كتب النوازل، فضلاً عن تصوف الفقهاء والقضاة، بل وبيوتات العلم في تلمسان وفاس، وانتشر في النساء أيضاً وظهرت الصالحات منهن، وصار من يظهر عليه الكرامات من الصالحين ومعظم العباد والزهاد: في الآن نفسه ممن يشتغل بالعلم الشريف كالحديث والأصلين والأموال العقلية طيلة القرون السابع والثامن والتاسع الهجرية، وسبب هذه المعاشية السلمية ربما ترجع لسببين: قوة الروح الدينية عندهم من ناحية، وعدم غلبة الجدل عليهم من ناحية ثانية⁽⁵⁾. وعلى كل حال فإن تاريخ الحركة الصوفية جزء من تاريخ المغرب الإسلامي العام، الذي لا يشمل الجانب السياسي والاقتصادي والاجتماعي فحسب؛ بل يتجاوزها إلى الجانب الثقافي والروحي، فالتصوف المغربي كان له أثر كبير أثر في توجيه جميع مرافق الحياة وتلوينها، بحيث

1 - ينظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية 226/3.

2 - مجموع الفتاوى 517/10.

3 - المصدر نفسه 369/8.

4 - ينظر: الطاهر بونابي، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين ص: 371. (رسالة علمية)

5 - ينظر: يحيى هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية 297/1-298.

انتشرت شذراته في مصنفات لم يكن من المنتظر أن تحفل به، فأخبار الصوفية وحياتهم ووصفهم في كتب التراجم والمناقب والفهرس والرحلات، "بل حتى كتب الفقه مثل شرح ميارة على المرشد، ومعيار الونشريسي الذي تحوي أجزاءه نفا متناثرة، لو نسقت لتحصلت منها مجموعة لا بأس بها في وصف التيارات المتعاكسة التي خلقها انبثاق الطريقة في المغرب"⁽¹⁾.

1 - عبد العزيز بن عبد الله، معلمة التصوف الإسلامي 55/1.

المطلب الثالث: التلاقي بين التصوف والدعوة

1 التلاقي بين التصوف والدعوة من حيث الموضوع:

حرّر الباحث في الفصل الأول موضوع علم الدعوة الذي ينطلق من عوارض العلم الذاتية وهي: الداعية والمدعو والدعوة، وكل القضايا التي تتعلق بهذه الأركان الثلاثة وما يربط بينها للوصول إلى تبليغ الدعوة، وموضوع علم الدعوة له نقاط اشتراك واسعة الميادين في تحقيق الغايات مع علم التصوف الإسلامي، وعند معرفة ما يدور عليه موضوع التصوف السني يظهر للباحث تلاقي العلمين وتكاملهما في خدمة الدين، فما موضوع علم التصوف؟.

التصوف له مبادؤه العشرة التي قرّرها منظّره في مصنّفاتهم، فموضوعه: "أفعال القلب والحواس من حيث التزكية والتصفية"⁽¹⁾؛ فيتخلى العبد عن الصفات السيئة وهي كثيرة: كالكبر، والعجب، والرياء، والسمعة، وتتفرع عنها فروع خبيثة: كعداوة الناس، والتذلل للأغنياء، واحتقار الفقراء، وترك الثقة بمجيء الرزق، وغيرها، ثم يتحلى بمكارم الأخلاق ومحاسنها: كالتواضع لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، والخشوع بين يديه على الدوام، والتعظيم لأمره والحفظ لحدوده، والرضا بقضائه وقدره، إلى غير ذلك⁽²⁾، وقد ذهب العلماء إلى وجوب التخلص من هذه الصفات الخبيثة والأخلاق الذميمة بالكلية بل نصّوا على أن "إزالتها فرض عين، ولا يمكن إلا بمعرفة حدودها وأسبابها وعلاماتها وعلاجها، فإن من لا يعرف الشر يقع فيه"⁽³⁾، وقد صنف الغزالي ربع المهلكات من الإحياء لعلاج هذه الآفات وبيان خطورتها، وعليه فإن التصوف مداره على الأخلاق الظاهرة والباطنة، مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ومع عباده، هذا من حيث تعلق موضوع التصوف بالقلب الذي هو "جزء رئيسي من مباحث علم التصوف، فالصوفية العاملون هم أبرز من تكلم في هذا الموضوع خلال العصور، حتى أصبحوا أهل الاختصاص فيه"⁽⁴⁾.

وهناك من يجعل موضوع التصوف: الذات الإلهية، يقول ابن عجيبة: "وأما موضوعه: فهو الذات العلية؛ لأنه يبحث عنها باعتبار معرفتها إما بالبرهان أو بالشهود والعيان"⁽⁵⁾، فالأول للطالبيين والثاني للواصلين"⁽⁶⁾، بحيث يترقى العبد في مقامات السلوك الكثيرة إلى مولاه تعالى؛

1 - حامد إبراهيم محمد صقر، نور التحقيق في صحة أعمال الطريق ص: 98، وينظر: ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص: 5.

2 - ينظر: حامد إبراهيم محمد صقر، نور التحقيق في صحة أعمال الطريق ص: 98.

3 - الغزالي، إحياء علوم الدين 1/60-61.

4 - سعيد حوّى، تربيتنا الروحية ص: 47.

5 - المقصود بالشهود عند الصوفية "رؤية الحق بالحق"، ويبين مصطفى نجا اليشرطي معناه بقوله: "ذلك لأنه يشهدك تجلياته بسائر مخلوقاته؛ لكن من غير حلول ولا مماسة، ولا نوع من أنواع التجسيم والتشبيه، بل هو على ما هو عليه من التنزيه عما لا يليق به، كما وقع لسيدنا موسى عليه الصلاة والسلام- في تجليه سبحانه على النار التي رآها موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في جانب الشجرة حيث سمع النداء" كشف الأسرار لتنوير الأفكار ص: 67.

6 - ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص: 5.

حتى يتحقق فيه حديث رسول الله ﷺ : (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)⁽¹⁾، ومع أن الذات الإلهية من موضوعات علم التوحيد والكلام، إلا أن التصوف يدرجها في موضوعاته من حيث إنها الغاية التي هي مقصد كل سالك، وكذلك من حيث الجانب التحقيقي لعلم العقائد عموماً وما يخص صفات الله خصوصاً، فكتب العقائد عادة تعرض مسائل الاعتقاد وتعرض الأدلة عليها، ولا يشار إلى الجانب الذوقي والعاطفي والشعوري والتحقيقي في تلك الكتب، فلا يستشعر الإنسان آثار الصفات الإلهية فيه كالسمع والبصر والقدرة، ولا يتذوق تلك المعاني، مع ما جاء من اهتمام في السنة النبوية حول قضية التذوق كما جاء في الحديث: (ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان ...) ⁽²⁾، وهذا الجانب -المحقق للمعاني الإيمانية- من موضوعات علم التصوف، وهو ميدان تذوقي محوط مضبوط بعلم العقائد مكمل له في قلوب المؤمنين⁽³⁾.

وكلا الموضوعين الخاصين بالتصوف تتجلى فيهما الصبغة الدعوية والتعاطي الدعوي، فلا تنفك الدعوة عن الأخلاق بل الدعوة الإسلامية دعوة أخلاقية صرفة، لها نظامها الأخلاقي الواضح⁽⁴⁾، والمقصود الأسمى في الدعوة كذلك هو بيان الطريق للمدعوين نحو السير إلى معرفة الله ومشاهدة تجلياته في خلقه تعالى على منهج سليم، فهو تلاقٍ بين الدعوة والتصوف في الغايات، وحتى إن تعددت الطرق الصوفية فهي لا تختلف -رغم تعددها- في المناهج العامة، فاستقاؤها إنما هو من أصل واحد، وتصب في غاية واحدة، وهي الوصول إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَمَرَادِهِ السامي من خلقه، وفي هذا يقول الدكتور عبد الحليم محمود: "إن الطرق الصوفية وإن تعددت فهي في مجموعها طريقة ذات هدف واحد ومنهج متّحد، هدفها الله، ومنهجها الدعوة إلى الله، وغايتها بأن تأخذ بيد الأناسي في طريق الله إلى الله، والطرق ليست إلا سبيلاً لهذه المثل الروحية السّامية"⁽⁵⁾، ودَعْوِيَّةُ الطريقتِ الصوفيةِ تظهر آثارها في المدعوين بالتمسك وعدم الابتداع، فالطريقة إنما هي دعوة في حد ذاتها، ونقطة روحية في حياة المسلم مرسومة بضوابط الشريعة ومُحكّمة بإحكام المشايخ المرين، ولذلك "الطريق عند أهل الحقيقة عبارة عن مراسم الله تعالى وأحكامه التكليفية التي لا رخصة فيها، وهي المختصة بالسالكين إلى الله تعالى مع قطع المنازل والترقي والمقامات"⁽⁶⁾.

والفنون التي يعدها العلماء مندرجة تحت التصوف كثيرة، عدّ منها أبو الحسن اليوسي أربعةً تدرج تحتها غيرها بقوله: "ومن فنون التصوف أربعة: الوعظ، وشرح المملكة الإنسانية،

-
- 1 - رواه البخاري في صحيحه 19/1 رقم: 50، 115/6 رقم: 4777، ومسلم في صحيحه 36/1 رقم: 8.
 - 2 - رواه البخاري في صحيحه 12/1 رقم: 16، ومسلم في صحيحه 66/1 رقم: 43.
 - 3 - ينظر: سعيد حوي، تربيّتنا الروحية ص: 52-53.
 - 4 - ينظر: عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة ص: 71. فقد فصل في نظام الأخلاق في الإسلام وجعله من أصول الدعوة التي تنبى عليه.
 - 5 - مقداد الجهن، منهج الدعوة إلى الإسلام في العصر الحديث، قدم له: الدكتور عبد الحليم محمود ص: 9-10.
 - 6 - عبد الله بن علوي العطاس، ظهور الحقائق في بيان الطرائق ص: 17.

وآداب السلوك، ومنازل السالكين، إلى ما يتبع ذلك من نسب الطريقة، وصفة القدوة ونحو ذلك⁽¹⁾، فالوعظ بلا شك عند من صنّف في علم الدعوة من المعاصرين يعدّ من ركائزها منطلقاً من قول الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾⁽²⁾، بل منهم من جعل تعريف الدعوة ومعناها وعظاً وتبليغاً وبياناً مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽³⁾، ثم ما يطلقون عليه المملكة الإنسانية - وهو مصطلح وضعه ابن عربي في كتابه الموسوم: التديرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية - فيه من التفكير في الذات الإنسانية وما حوت من مغيبات كالقلب والروح والنفس، وكيفية إصلاحها، والعمل على الترقّي بها من حضيض الحيوانية إلى أن تشرق فيها شمس القرب بالله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى*، وهذا كله داخل تحت النظام الفلسفي الأخلاقي، وقد تكاثرت التأليف عند الصوفية في بيان ذلك، وعلى رأس هذه المصنفات إحياء علوم الدين، وهو جانب مهم للدعاة والمدعوين على مختلف أصنافهم.

② التلاقي بين الدعوة والتصوف من حيث المناهج:

يجد الناظر إلى المناهج الدعوية لدى علماء التصوف ونظارهم أنها مناهج ذات أبعاد إصلاحية في كافة المستويات الفردية والجماعية⁽⁴⁾، وهذا الأمر يجعلنا ننظر إلى أن التصوف تجربةٌ روحية هو تجسيد لروح الإسلام، فما كان لأولئك الأعلام الإقرار بما لا يصح أن يكون طريقاً نحو الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* من تهذيب الظاهر والباطن، والالتزام بكل خلق سنيّ والابتعاد عن كل خلق دنيّ، فهل لمنهج التصوف العام أو لمناهج التربويين الصوفيين أثر في الدعوة الإسلامية؟ المقصود بالمنهج أو المناهج في علم الدعوة: الطرق المرسومة المنظمة للدعوة التي يعتمد عليها الداعي في دعوته، ويدخل فيها الأساليب والوسائل التي يتوصّل بها إلى تبليغ الإسلام وتعليمه للناس⁽⁵⁾، فالمنهج يحدد الأهداف، ويضبط الأولويات، ويرسم المراحل، ويختار الوسائل والأساليب بحيث تتم العملية الدعوية بخطة ونظام مؤسّسّين على الفهم العميق الموصل لغاية التبليغ، ودراية بالواقع المبلغ فيه الدعوة، وتبصر بمآلات الأمور⁽⁶⁾، وعليه فنُظّم الإسلام العامّة

1 - اليوسي، نيل الأمان في شرح التهاني ص: 3.

2 - سورة النحل، الآية: 125.

3 - ينظر: علي محفوظ، هداية المرشدين إلى طرق الوعظ والخطابة ص: 17، وأحمد غلّوش، الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها، ص: 10.

4 - عند الوقوف على كتابات المعاصرين حول منهج التصوف تجد التصادم بين المدارس الدينية في الساحة الدعوية بين قبول التصوف منهجاً دعوياً، ورده والتحذير منه والطعن فيه، ولم يكن التصوف محط نقد من حيث أصله إلا في قرون متأخرة حصل فيها إنكار أصله كلياً وعدّه ليس من علوم الإسلام، وهو إجحاف في حق المناهج الإصلاحية الصوفية التي حملها جهابذة من أعلام التصوف، والخلط يحصل بين الممارسات المبتدعة والتربية الصوفية المنبثقة من مصادر الإسلام النقية، فالممارسات بلا شك محط نقد وتصحيح، وقد امتلأ كتاب المعيار من هذه التصحيحات من خلال النوازل حيث رسمت صورة معتدلة للتصوف الذي ملأ أركان المغرب الإسلامي.

5 - ينظر: محمد أبو الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة ص: 46. وإسماعيل علي محمد، نحو تأصيل علمي لمصطلحات علوم الدعوة الإسلامية ص: 28.

6 - ينظر: الشيخة ورغي، البعد الروحي في منهج الدعوة عند النورسي ص: 35 (رسالة علمية).

كنظام الأخلاق والعقيدة والنظام الاجتماعي والسياسي كلها تمثل الشرع وجسم الإسلام، وكيفيات تبليغها تظهر في مناهج الدعاة المصلحين وعلى رأسهم سيد الأنبياء ﷺ، ولا شك في أن لأرباب التصوف مناهج أثرت في التبليغ للدعوة الإسلامية في كل الأقطار والأوقات المختلفة بحكم اتساع رقعة انتشاره مكانيا وزمانيا، فظهرت دعوات الزهد والإصلاح الديني بل حتى الثورات على الظلم والبدع والفساد على يد المصلحين منهم، وهذا مستوعب في دراسات وبحوث تناولت شخصيات التصوف وأعلامه ومناهجهم تملأ المكتبة الإسلامية المعاصرة.

ومما ينقدح في الذهن من تساؤل في هذا الميدان حول ماهية الدعوة عند المتصوفة: هل هي دعوة عامة للدين الإسلامي، أم أنها دعوة خاصة لسلوك طريق التصوف، وهل لدعاة التصوف دعوة عامة غير منصبة بالتصوف؟ ومن جانب آخر: ما حكم اتباع التصوف في نظر المتصوفة: هل هو واجب أم مستحب؟ وما كيفية الاتباع لديهم هل يفرقون بينه وبين الاتباع العام للدين الإسلام بخصيصة فيه؟ هذه الأسئلة تصدر عادة عن الأوساط التي ليست على قناعة تامة بأن التصوف منهج إسلامي خالص منبثق من الأصول الإسلامية الربانية، وفي الحقيقة التصوف لا ينفك عن الإسلام في تقرير قواعده وضوابط سلوكه، فالتكاليف الشرعية التي أمر بها الإنسان ترجع إلى قسمين: أحكام تتعلق بالأعمال الظاهرة (البدن)، وأحكام تتعلق بالأعمال الباطنة (القلب)، ومن أعمال القلب الإيمان بأركانه والإخلاص والرضا والخشوع، ... وغيرها، وأما النواهي القلبية: كالكفر، والنفاق، والكبر، والعجب، والرياء، ... وغيرها⁽¹⁾، وهذه كلها مناطات البحث في علم التصوف أعارها النص الشرعي والمنقول من الآثار الكثير من الاهتمام، فما انطلق منهج التصوف إلا من حيث ما أسست له تلك النصوص من قواعد وضوابط، كما نص على ذلك شيخ الطائفة الجنيد⁽²⁾، فدعوة المتصوفة هي دعوة عامة للإسلام مع اهتمامها بالفائق بأعمال القلوب، وخصوصية دعوتهم تتجلى في هذا الجانب الأخلاقي (إصلاح الباطن)، الذي تفيض به كتبهم وأقوالهم ودعواتهم، ومن منطلق وجوب إصلاح الباطن - كما أسلفنا في موضوع التصوف - نظر علماء التصوف إلى وجوب سلوك التصوف بملحظ أنه مقام الإحسان الذي هو أحد أركان الدين الثلاثة التي بينها سيدنا جبريل عليه السلام، ولا شك في أن الدين يجب اتباعه بجميع أركانه، وكذلك عناية التصوف بتهديب النفوس وعلاجها، وتهديب الأخلاق والأخذ بالعزائم وكل هذه مما يوجهه الشرع القويم ويستحسنه العقل السليم،

1 - ينظر: عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف ص: 28.

2 - قال إمام الطائفة الجنيد: "من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة" القشيري، الرسالة القشيرية ص: 155.

قال السري السقطي: "التصوف اسم لثلاث معان، وهو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله" القشيري، الرسالة القشيرية ص: 112.

قال أبو حفص عمر بن سلم الحداد النيسابوري: "من لم يزن أفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنة ولم يتهم خاطره فلا نعه في ديوان الرجال" القشيري، الرسالة القشيرية ص: 144.

إضافة إلى أنّ سلوك طريق التصوف هو صحبةً للمشايخ الكمّل المتبعين لأمر الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* والله يقول: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾⁽¹⁾، قال الشيخ زروق: "والإنابة لا تكون إلا: بعلم واضح، وعمل صحيح، وحال ثابت لا ينقضه كتاب ولا سنة"⁽²⁾.

ولا شك في أن لتلك المناهج التي تبناها أهل التصوف في دعوتهم للإسلام سماتٍ عامّة تميز دعوتهم، وهي - حسب نظر الباحث - تتلخص في الآتي:

(1) الزهد وصدق التوجه، وهو سمة الصوفية الأوائل الذين قعدوا لمنهج التصوف السلوكي.
(2) المواظبة على الذكر القلبي واللساني، الذكر بكل أنواعه من طاعات قلبية وعملية والإكثار منه والالتزام به لا تخلو منه الدعوة عند الصوفية، فهو كما وصفه القشيري بقوله "سيف المريدين، به يقاتلون أعداءهم، وبه يدفعون الآفات التي تقصدهم"⁽³⁾.

(3) الجهاد ونشر الدعوة من خلال هذه الشعيرة، والانتشار في الرباطات عند ثغور أرض الإسلام، والدفاع عن الدين وأرض المسلمين في أوقات الغزو للأقطار المختلفة في تاريخ الأمة الطويل.

(4) التأليف، فالتركة العلمية لعلماء التصوف كبيرة، والمخطوط منها أكثر من المطبوع، وقد فشا في كتب المتأخرين ختمهم لكتبهم بذكر قواعد التصوف وهوادي التعرف التي بها يستقيم العمل الظاهر المتمثل في اتباع أحكام (الفقه)، ويزكو بها الإيمان الباطن المتمثل في أحكام العقيدة.

(5) الرحلة والسياسة الصوفية لطلب العلم ولقاء الأسيخ، وهي سمة ظاهرة بين أتباع التصوف متقدميهم ومتأخريهم، فقد طافوا أقطار الأرض، وجابوا البلاد، وانتشرت بسبب الرحلة دعوة الإسلام، وأدب الرحلة معروفٌ مدوّن، لهم فيه مشاركات لا تحفى.

(6) التنظيم الهيكلي الذي يتمثل في التصوف الطريقي، وانتشار الزوايا التي كانت ذات دور فعال في المجتمعات الإسلامية إذا كانت قد التزمت التطبيق العملي الصحيح، فكم من زوايا كانت منارات هدى، وشموس ضحى تشع العلم والقرآن الكريم في وقت انتشار ديجور الجهل المطبق في حقب من تاريخ الأمة.

ولا يشك شك في أن التصوف لم يكن مشوباً بدعوات باطلة تبناها بعض من يدعي التصوف، فقد طفحت كتب التاريخ الوسيط خصوصاً بكلام الخرافات، والدعوات الباطنية، والبدع، والخروج عن منهج التصوف الصحيح، وما نوازل المعيار منّا ببعيد، وقد خصص الباحث المبحثين التاليين لدراسة ما يخص هذا الميدان من خلال نوازل المعيار المادحة والقادحة.

1 - سورة لقمان، الآية: 14.

2 - محمد بن الصديق الغماري، حسن التلطف في بيان وجوب سلوك التصوف ص: 13 وما قبل النص بقليل من الكتاب نفسه بتصرف.

3 - ينظر: الرسالة القشيرية ص: 499.

③ دور الصوفية في نشر الإسلام ومبادئه:

قام مشايخ الصوفية بخدمات جليلة في حقل الدعوة الإسلامية، بلغوا رسالة الإسلام الخالدة إلى الخلائق، وتركوا بهذا الصدد بيوتهم وديارهم وسافروا إلى أقصى بلاد الشرق والغرب وفتحوا أقفال قلوب الناس بالأخلاق العالية والكرامات الباهرة⁽¹⁾، فأصبح لهم -وبخاصة للطرق الصوفية المنتظمة- دور هائل في نشر الدعوة الإسلامية في خارج دار الإسلام، وممن نص على ذلك المستشرق ماسينيون الذي شهد على ذلك بقوله:

"إن الإسلام لم ينتشر في الهند بواسطة الحروب، بل انتشر بفضل الصوفية، والطرق الكبرى، وهي: الجشتية، والكروية، والشطارية، والنقشبندية؛ ذلك لأن التوفيق الاجتماعي بين الظافرين والمقهورين لا يتم إلا بواسطة أولئك الذين يعطون ولا يطالبون، ويقرضون ولا يأملون في شيء، وقد كان للتصوف الإسلامي في الهند الفضل في المصالحة بين الطوائف، كما يتجلى ذلك في تصوف بابا كيور (المتوفي سنة 924هـ) في مدينة جوالبور، وما قام به كبير (المتوفي سنة 924هـ) الذي تأثر به السيكة (الشيخ) فمزجوا بين تصوف كبير الإسلامي وبين الهندوكية، وأدمج مؤسس مذهبهم نانك (المتوفي سنة 946هـ) في كتابه الذي يقدمه السيكة: (ادي جرنته) و **Adi Granth** - قصائد صوفي مسلم هو: فريد شكر گنجي"⁽²⁾.

ويرجع الشطر الأكبر من الفضل في انتشار الإسلام في إفريقيا السوداء جنوبي الصحراء: السنغال، ومالي، والنيجر وغينيا وغانا ونيجريا وتشاد إلى الطرق الصوفية، خصوصا التجانية، والسنوسية على تأخرها الزمني، والشاذلية عموما، فكانت الزوايا والرباطات التي أسسها شيوخ هذه الطرق الصوفية بؤرات لنشر الدعوة الإسلامية بين الشعوب الوثنية في غربي القارة الإفريقية وقلبها، وقد "كتب الشيخ البكري كتابا ذكر فيه نقلا عن المبشرين يقول: إن هؤلاء يقولون: ما ذهبنا إلى أقاصي المناطق البعيدة عن الحضارة والمدنية في أفريقيا وأقاصي آسيا إلا وجدنا الصوفيّ يسبقنا إليها، ومنتصر علينا"⁽³⁾.

ومرد هذا خصوصا إلى اختلاط الصوفية بالطبقات الشعبية في تلك البلاد، وعيشهم بين العامة والفقراء، مما أبدى هؤلاء نماذج حية تتصف بالتقوى والصلاح، إلى جانب ما تقوم به هذه الطرق من خدمات اجتماعية وألوان من البر والإحسان والمواساة والمؤاخاة، زيادة على تعلمهم اللغات الشعبية لتلك الشعوب، واختلطوا بحياة عامة الناس، مما جعل العديد من الهندوكيين والملاويين (سكان الملايو) يعتنقون الإسلام⁽⁴⁾.

وللعلماء المعاصرين كلام مهم حول إظهار هذا الفضل للتصوف سواء كانوا من المتصوفة أو من غيرهم، ومن ذلك ما قاله الشيخ أبو الحسن الندوي حول الشيخ الإمام عبد القادر الجيلاني، ونصه: "هنالك نخض في بغداد رجل قوي الشخصية، قوي الإيمان، قوي العلم، قوي

1 - ينظر: سيد نور بن سيد علي، التصوف الشرعي الذي يجمله كثير من مدعيه ومنتقديه ص: 47.

2 - عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني ص: 25-26، حيث ترجم كلام المستشرق الفرنسي لويس ماسينيوس أستاذه.

3 - عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف ص: 492.

4 - ينظر: عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني ص: 26.

الدعوة قوي التأثير، مجدد دعوة الإيمان والإسلام الحقيقي والعبودية الخالصة⁽¹⁾، إلى أن قال: "وقد كان لخلفائه وتلاميذه -ولمن سار سيرتهم في الدعوة وتهذيب النفوس من أعلام الدعوة وأئمة التربية في القرون التي تلتها- فضلٌ كبير في المحافظة على روح الإسلام وشعلة الإيمان وحماسة الدعوة والجهاد وقوة التمرد على الشهوات والسلطات، ولولاهم لابتلعت المادية التي كانت تسيير في رحاب الحكومات والمدنيات هذه الأمة"⁽²⁾.

وقد عقد الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه: (الدعوة إلى الإسلام) مبحثاً حول التصوف ودوره في نشر الدعوة، مبيناً أن أخلاقهم السامية هي سبب انتشار الإسلام، قال مؤكداً قضية الأخلاق الصوفية: "وذلك أن أئمة الصوفية كالقبط عبد القادر الجيلاني، وأبي الحسن الشاذلي، والمرسي أبي العباس، وابن عطاء الله السكندري، كانوا على أخلاق إسلامية طيبة، وكانوا على سماحة تدني البعيد وتثبيت القريب، وبهذه الأخلاق التي سرت إلى بعض مريديهم وأتباعهم كانوا يجذبون إلى الإسلام طوائف من غير المسلمين الذين يختلطون بهم... وقد كان هؤلاء الآحاد من الصوفية يتعبدون ويختلطون بأهل إفريقيا الوثنيين، والمجوس، والوثنيين في آسيا، فيؤثرون بمعاملتهم، وبسعة صدورهم وعقولهم بأكثر مما يؤثر القول"⁽³⁾.

ومما قاله كذلك -رحمه الله تعالى-: "ومهما يكن نوع التصوف وغايته ونهايته، فإنه وجدت جماعات صوفية يرأس كل جماعة شيخ من شيوخ العلم والتصوف والجهاد في سبيل الله، فتعددت الطرق الصوفية وكل واحدة تتبع شيخاً جديراً بالاقتداء، وله في الإسلام والدعوة إليه فضل وذكر، فالشيخ عبد القادر الجيلاني له علم غزير وإرشاد وتوجيه وحكمة، وإبراهيم الدسوقي له علم مدون... وأحمد البدوي له جهاد في الحروب الصليبية... وإذا كان إسلام شرق إفريقيا على يد الحضارمة والتجار، فإنه في وسط إفريقيا وغربها: للجيلانية، والتجانية، والسنوسية، فضل عظيم في نشر الإسلام"⁽⁴⁾، وأطال الشيخ أبو زهرة نفسه عند حديثه عن الدعوة التي حمل لواءها الصوفية بمختلف مشاربهم وطرقهم في الكتاب المذكور.

وهذه النصوص المنقولة تدل دلالة واضحة على التاريخ الدعوي للصوفية، وأهميته في نشر الإسلام، فالعلاقة وطيدة بين الدعوة والتصوف من حيث الأصول والمنهج والانفعال، ما يجعل الباحث يقول: إن علم الدعوة من الجانب التأصيلي له معالجات روحية لشخصية الداعي والمدعو يجد مبتغاه الأقصى منها في كتب التصوف والتزكية والأخلاق، فلا انفكاك بين روح الداعية التي تتربى في أحضان التصوف وبين دعوته التي ينشدها ويثبها في المدعوين⁽⁵⁾.

1 - رجال الفكر والدعوة 325/1.

2 - المرجع نفسه 326/1.

3 - ص: 77.

4 - المرجع السابق ص: 70.

5 - ينظر حول التربية الروحية للداعية: علي عبد الحليم محمود، فقه الدعوة إلى الله 464/1.

4 خلاصة المبحث:

- من الأمور التي يقف عليها الباحث من هذا المطلب:
1. أن التصوف الإسلامي أصيل في الإسلام، إرهاباته ذات عمق تاريخي، ومفاهيمه لها جذورها في الإسلام، فهي وليدة البيئة الإسلامية، ولا علاقة للدخيل عليه بلب التصوف وحقيقته.
 2. من خلال النظر في الطوائف التي أدخلت على التصوف ما ليس منه، سواء بتصورات خاطئة أو بممارسات شاطحة، نجد أنها:
 - المتصوفة أنفسهم من خلال عوائدهم الموروثة بجهل وقلة علم.
 - والمناوئون من المسلمين للتصوف، ويشمل أي جماعة أو أفراد حاربوا التصوف من خلال صراعهم الطويل معه الممتد من أول نشوئه إلى يومنا هذا، وهو ثوب يتجدد بأسماء مختلفة في كل عصر يلبسه أشخاص يتبنون الفكرة ذاتها، فقديمًا كان يطلق عليهم الفقهاء، والآن التيارات الأصولية الجمودية.
 - والمستشرقون أصحاب نظريات التأثير والتأثير، المتبنون فكرة الانعكاسات الحضارية بين الأمم، المهملين للشخصية الإسلامية ذاتها.
 3. لم يقصد الباحث بهذا التقديم التعمق في معنى التصوف ولا قصد بيان شامل لتاريخه في الغرب الإسلامي، ولكن أراد وضع إطار عريض مبسط تأسيسي تنبثق منه فكرة نقاط مباحث القضايا الدعوية السلوكية.
 4. التصوف الطريقي ظهر متأخرًا في التاريخ الصوفي، وهو السمة العامة له في عصر الونشريسي.
 5. التلاقي بين التصوف والدعوة تلاقي تكامل وتعاضد، لكل علم منهما موضوعه، مع تشارك في الغايات العامة وهو الوصول بالعباد إلى الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى**، وملامح المناهج العامة بين التطبيق العملي لهما واحدة؛ فأهل التصوف قد تبناوا الدعوة لدين الإسلام وجعلوها طابعا عاما في مناهجهم.



المبحث الثاني: فقراء الصّوفيّة وعوائدهم

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: الفقراء في نظر العلماء من خلال
أجوبة التّوازل.

المطلب الثاني: حلقات الذكر الجماعيّ.

المطلب الثالث: السّماع والغناء والآلات والرّقص.

المطلب الرّابع: زيارة الصّالحين وقبورهم.

المطلب الخامس: الزّوايا.



المطلب الأول: الفقراء في نظر العلماء من خلال أجوبة النوازل

1 فقراء الصوفية:

مما يلحظه مطالع كتاب المعيار المعرب: نوازل الفقراء المتصوفة، التي تناثرت في عدة مواضع من الكتاب، وخصوصا الجزأين الحادي عشر والثاني عشر، وهو كتاب الجامع من المعيار، ومصطلح الفقير في الفكر الصوفي مشتهر يلقب به المتصوفة قديما، فالصوفية "لما قرروا قواعد مذهبهم وأسسوها اصطلاحوا على تسمية المتأدب بآداب العبودية المجاهد لنفسه المحتفل بتهذيبها: فقيرا، ومريدا، وسالكا، ورسموا كل واحد منها بحدّ يمتاز به عن غيره"⁽¹⁾، فالفقير "من افتقر في كل أحواله إلى ربه، وسكن قلبه إليه، وانجمع بكلّيته عليه، وإن كانت الخواطر تلدغه فلا يلتفت إليها"⁽²⁾، ونجد في أوائل تصانيف الصوفية كلاما قريبا من هذا التعريف، حيث قال الكلاباذي (ت: 384هـ): "ومن تخليهم عن الأملاك سموا فقراء، قيل لبعضهم: من الصوفي؟ قال: الذي لا يملك ولا يملك، يعني: لا يسترقه الطمع، وقال آخر: هو الذي لا يملك شيئا، وإن ملكه بذله"⁽³⁾، فخواطر الصوفي لا تملكه، ولا تستولي عليه نفسه، ولا تقطع طريقه الشواغل، فلا يملكه إلا مالكه الحقيقي ليكون حرا عن الأكوان، وكذلك لا يملك؛ لأنه عبد عبودية كما عبّر علاء الدين القونوي⁽⁴⁾، وسبب ذلك كما أخبر التهانوي: "رغبتهم فيما عند الله، وعلّة ذلك واحد من ثلاثة أشياء: الأمل بفضل الله، أو تخفيفا للحساب أو خوفا من العقاب؛ لأنّ حلالها حساب وحرامها عقاب، والأمل بفضل الله ثواب، ويدخلون الجنة قبل الأغنياء بخمسائة عام، ورغبة في جمع همّتهم في طلب العبادة مع حضور القلب فيها"⁽⁵⁾، ومما يطلق عليهم كذلك من أسماء: المريدون، السالكون، الإخوان، وفي بعض الأزمنة الدراويش.

وكان للفقراء في القرون المتأخرة نظام يجمعهم، وهيكله منطلق من الشيخ المري، والمريد المطيع المعتقد في شيخه أنه سيوصله إلى مقامات القرب إلى الله تعالى بمتابعة شيخه له، وامتحانه، وتربيته التربوية الروحية المفضية إلى التخلص من كل أخلاق السوء في الظاهر والباطن، وهذا الطابع الذي انطبع به التصوف كان في عهد الونشريسي، وهو ما كانت تدور حوله نوازل الفقراء في المعيار.

ولا يخفى أن الفقهاء في عصر الونشريسي قد اختلفوا في منهجياتهم التي تعاملوا بها مع عوائد المتصوفة التي كان يمارسونها، أمّا التصوف في حد ذاته فلا نجد منكرا له من حيث إنه تربية روحية، وتطهير للنفوس من أدرانها، وترقية العبد إلى مقام الإحسان، فالمعيار خالٍ من هذا

1 - أبو بكر الباني، الفتوحات القدسية في شرح قصيدة في حال السلوك عند الصوفية (القصيدة النقشبندية) ص: 139.

2 - المصدر نفسه.

3 - التعرف لمذهب أهل التصوف ص: 57.

4 - ينظر: شرح التعرف لمذهب أهل التصوف 68/1.

5 - كشف اصطلاحات الفنون 458/1.

المنهج الفقهي المنكر لأصل التصوف حسب استقراء الباحث للكتاب، فما نجده منتورا بين النوازل هو تصحيحات منهجية اختلفت النظرة التأصيلية الفقهية إليها بين العلماء، فنتجت بسبب اختلاف هذه النظرة آراءً تحارب تلك الممارسات وتحذر منها، وآراء تقرّها وتبأها، وأصل افتراق آرائهم اختلاف مفهوم البدعة لديهم، وتتمحور هذه الاختلافات في بعض القضايا التي سببها الباحث في عدة مطالب من هذا المبحث.

ومن أولى المسائل التي تحتاج للبحث: الفقراء وحضورهم في المجتمع المغربي عموماً خلال حقبة ما بعد ظهور التصوف الطريقي، فقد كان للتصوف حضور في المجتمع المغربي بسبب منهجية أقطابه الدعوية، وسلوكهم طريق الزهد والبعد عن الدنيا، وكان أرباب هذه الطريق في تلك الأقطار على درجة من الصلاح واستجابة الدعاء عالية غصّت بكراماتهم كتب التراجم ككتاب: أنس الفقير وعز الحقيّر لابن قنفذ (ت: 810هـ)، وكتاب: الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، لابن عيشون الشراط (ت: 1109هـ)، وهذا الأمر جلب لهم محبة العامة والخاصة، وقد سرى ذلك في أتباعهم من السالكين طريقهم، ولكن الفقراء قد تبنوا مسائل فقهية وممارسات جعلتهم محلّ نقد، وانتمى إليهم الجهال وطلاب الدنيا فجعلوا التصوف يسير في طريق مظلمة من البدع في بعض الأماكن والأزمنة، خصوصاً المدعين ممن اتخذوا اتباعهم للطريق "حيلة لاستمالة قلوب الأغنياء وصيد الدراهم"⁽¹⁾.

• الفقراء في نظر المازري (ت: 536هـ):

نجد المازري في القيروان ممن تبنى رأياً ضد المتصوفة في لباسهم وممارساتهم التعبدية فقد رُفِع إليه سؤال: عن قوم يجتمعون بالليل بعد صلاة العشاء الأخيرة ومعهم قناديل يمشون فوق السور يذكرون أنهم يريدون العسكر، يقولون باجتماع أصواتهم: سبحان الله العظيم، بتطريب وتحنن، وينصرفون على تلك الصفة، يمشون في الأزقة ويجوزون على المجازر والمزابيل وهم على تلك الحال من الاجتماع والتطريب⁽²⁾، فذهب إلى أنّ هذا الفعل بدعة، ثم تكلم في جوابه عن النازلة حول "لبس هؤلاء المتهمين"⁽³⁾ حسب وصفه، ولعلّه يقصد المتهمين بالادعاء والتزهّد الكاذب، فقد كان شعار الفقراء آنذاك لبس الصوف الأسود الخشن والمسوح والخز⁽⁴⁾ فإنكر المازري ذلك، واستشهد عليهم بما جاء عن مالك أنه سئل عن اللباس الخشن من الصوف فقال: "لا خير في الشهرة، وينبغي أن يخفي الإنسان من عمله"، وسئل في موضع آخر عن لباس الصوف، وهو

1 - الونشريسي، المعيار 364/12.

2 - ينظر: المصدر نفسه 361/12-362.

3 - المصدر نفسه 364/12.

4 - المسوح جمع مسح وهو الكساء من الشعر تلبسه الرهبان.

الخزّ: كلمة فارسية معرّبة، وأصلها في الفارسية: كز، ومعناها: ضرب من ثياب الحرير، وقيل: ثياب تُسج من صوف وحرير، والجمع خزوز، ومنه قول بعضهم: فإذا أعرأى يرفل في الخزوز، وبائعه خزّاز. ينظر: رجب عبد الجواد إبراهيم، المعجم العربي لأسماء الملابس ص: 148، 470-471.

قادر على الثياب البيض، فقال: "لا أحبه لما فيه من الشهرة، وينبغي أن يخفي الإنسان عمله"، فقيل له: "إنما يقصد بهذا التواضع"، قال: "قد يجذُ بثمانه من غليظ القطن ما يقوم مقامه"⁽¹⁾، وعقب المازري على كلام مالك بقوله: "فأنت تراه كيف أنكروه هذه، فكيف به لو سئل عن لباس المسوح والثياب السود من الصوف؟"⁽²⁾، وعدّ المازري هذا اللباس أنه "الخيالات تُستَمال بها قلوب العوام، ويربهم الإنسان أن سواد قلبه عن الحزن كسواد لباسه، وهو مساخر وملاعب، وعن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: (أعوذ بالله من خشوع النفاق)، وهو أن يُرى والجسد خاشع والقلب ليس بخاشع، وقيل في رجل أظهر من الخشوع والمسكنة فوق ما هو عليه: أترى هذا أخشع من عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الذي كان ينزو على الفرس من الأرض"⁽³⁾، وملخص رأيه في القضية أنه لا ينكر التصوف من أصله، بل ينكر على المتصوفة المدعين، فبيّن بعد كلامٍ طويلٍ في حق من ابتدع وزاد: "ونأمر بتبجيل المنقطعين إلى الله وإكرامهم وخدمتهم، فمن خدم الله تعالى كان حقيقاً أن يُخدم، ولكن بعد صحة القصد والنيات في اتباع حدود الشريعة، ونأمر بالتنفير عن لَجّ في ذلك واتّخذه معاشاً، كما قيل لبعض الصوفية: أتبعيني مرقعتك؟، فقال: (هل رأيتم صياداً يبيع شبكته!)، فأصحاب هذه الشباك ينبغي أن يتحفّظ منهم، وينفر الناس عنهم"⁽⁴⁾، ولم يُسلّم للمازري في جوابه، فقد نقله البرزلي في نوازله وعقب عليه، ورد على كل نقطة أتى بها في جوابه حول عوائد الصوفية، وقال حول لباسهم الصوف: "وأما ما أنكروه من لباس المتصوفة فهو ترهب الفقهاء... ولا شك أنه مكروه إذا أدى إلى الشهرة، وأما ما لم يؤد إليها فمذهب المتصوفة الجواز، ولهم سند في لباس الخرق المرقعة من طريقة الحسن البصري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ"⁽⁵⁾.

1 - الونشريسي، المعيار 364/12، والبرزلي، فتاوى البرزلي: جامع مسائل الأحكام 34/2، وابن رشد، البيان والتحصيل 431/18.

2 - الونشريسي، المعيار 364/12.

3 - المصدر نفسه 365/12.

4 - المصدر نفسه 366/12، ونجد بعد تمام جواب المازري نصاً للغزالي ينقله الونشريسي، لا يوجد حتى في نوازل البرزلي الناقل لهذا الجواب، والنص هو:

"قال الغزالي رحمه الله: من الذنوب ذنوب عقوبتها والعياذ بالله سوء الخاتمة، قيل: هي عقوبة دعوى الولاية والكرامة بالافتراء، قيل: ومما عظم ضرره في العوام دعوى الوصال مع الله تعالى، حتى ينتهي قومٌ إلى دعوى المشاهدة بالخطاب تشبيهاً بأبي يزيد والحلاج، قال [أي الغزالي]: وهذا من أعظم ضرره في العوام حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوي، قال [أي الغزالي]: وحق العوام أن يشتغلوا بعبادتهم وبمعاشهم ويتركوا العلم للعلماء، فإن العامي لو زنى أو سرق كان خيراً له من أن يتكلم في العلم، لاسيما فيما يتعلق بالله وأسمائه وكلامه" المعيار 366/12. وينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين 134/1-135، 129/5 بتصرف من الونشريسي.

ويتضح إسقاط الونشريسي نص الغزالي على كلام المازري باستشهاد به عقبه، وهو كلام في أماكن متفرقة من الإحياء حول العوام وخطورة خوضهم فيما ليس لهم به علم من شطح أو غيره، وفيه دلالة غير بعيدة على اطلاع الونشريسي على كتب القوم خصوصاً الإحياء وهضمه له، وهو واضح من خلال استشهاده بنصين في باين مختلفين من الإحياء، لم ينقلها البرزلي ولا من جمع فتاوى المازري.

5 - البرزلي، فتاوى البرزلي: جامع مسائل الأحكام 37/2.

ومقصودنا هنا أن الفقراء في عهد المازري قد لبسوا الصوف الأسود، وظهر فيهم الخداع والادعاء كما أخبر المازري في جوابه، وكان منهم: أئمة مساجد، ومعلمو صبيان، وأصحاب حرف من عامة الشعب لم يعرفوا العلم ولم يتعلموا، وبعضهم كان منقطعاً تماماً في الأريطة يعيش على أعطيات الناس⁽¹⁾، ودخول هذه الطبقات في التصوف سببه أن الخطاب الصوفي كان متوغلاً في المجتمع المغربي، فالسلوك إلى الله طريق ينال ثماره كل من كان صادق النية والقصد، مع أن أرباب هذا الطريق يشترطون على السالك التعلم والتفقه، وهؤلاء الفقراء على اختلاف طبقاتهم كانوا يمارسون الذكر الجماعي ويستخدمون الآلات والمعازف ولهم حركة ورقص في أثناء الذكر، وهو السماع الصوفي المعروف، مع عوائد معروفة أثارت أسئلة السائلين المنكرين أو ممن يريد الاهتداء للصواب، وهذا لم يظهر مرة واحدة، بل كان التدرج في تلك الأمور من قرن إلى قرن حتى عصر الونشريسي الذي استقرّ به التصوف الطريقي وانتشرت في تلك الأقطار الطريقة الشاذلية والقادرية بتعاليمها التربوية، ويؤكد المستشرق (ألفرد بل) أن الركود الحاصل قد كان مصاحباً لمنتصف القرن 14 الميلادي (الثامن الهجري)، بل انعدم وجود تعليم صوفي على مستوى عالٍ كمستوى أبي يعزى (ت: 572هـ) وأبي مدين (ت: 594هـ) حتى ظهر سليمان الجزولي (ت: 870هـ) وزروق (ت: 899هـ).

● فقراء الصوفية في نظر ابن لب (ت: 782هـ):

كان فقراء الصوفية من كل طبقات المجتمع - كما أشار الباحث-، تأثرت بهم شرائح عديدة انطبع التصوف فيهم، منهم: طلبة العلم، والعلماء، وأئمة المساجد، وفي هذا السياق نجد سؤالاً يُرفع لأحد أعلام الأندلس وعلمائها في القرن الثامن وهو ابن لب عن "فقير يؤم الناس وهو يحضر مع الفقراء ويأخذ معهم في السماع، هل يقدر ذلك في إمامته أم لا؟"⁽²⁾، فيرد ابن لب بجواب قائلاً: "أعزف سيادتكم... أن ذلك الذي وصفتم به الإمام في الرابطة لا يمنع من إمامته، والخلاف في السماع كثير بين العلماء، والذي جرى به عمل الناس وذهب إليه الجمهور جوازه، وإن كان جائزاً فلا يكون قادحاً في عدالته، ولا مانعاً في إمامته"⁽³⁾، فترى أن ابن لب أرجع فعل هذا الإمام -المتبع للفقراء- إلى السماع الذي حكمه الجواز.

ونجد أن الصوفية الفقراء في الأندلس لم يكونوا مكتوفي الأيدي لا يحتجون على أفعالهم بالأدلة، بل لهم أخذ ورد مع المنكرين عليهم، ومناقشات في المساجد واللقاءات، ومنها ما جاء في سؤال يُرفع لابن لب - كذلك- عن رجل رغب الناس في طريق فقراء ذلك الزمان في المسجد، ووصفه السائل أنه "له عظم على رؤوس الناس"⁽⁴⁾ أي حضور وأتباع، وكان من ضمن حجته التي ألقاها عليهم قوله: "هذا الذي يدم الفقراء إن ذمهم لأجل حلق الذكر، فإن رسول الله ﷺ قد أثنى عليها

1 - ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ص: 383.

2 - الونشريسي، المعيار 134/1.

3 - المصدر نفسه 134/1.

4 - المصدر نفسه 35/11.

ورغب فيها ... وإن ذمهم لأجل الغناء والسماع، فإن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كانت أغنى الناس وأعرفهم بالشعر، وكذا أبوها أبو بكر وأختها أسماء⁽¹⁾، وقد وقع الإنكار عليه في قوله (أغنى الناس) فتبرم وتحجج بتأويل قوله، وهو منه خطأ وتصحيحاً لما جاء في الأثر بأنها (أغنى الناس)⁽²⁾ بالعين المهملة، وأجاب ابن لب عن الحادثة إجابة طويلة، ووقع منه إنكار على المتصوفة في بعض مواضع جوابه، ومنه قوله: "وفقراء الوقت قد تحيزوا بآيات، وتميزوا بأصوات، هي إلى الاعتداء أقرب منها إلى الاقتداء، وطريقتهم إلى اتخاذها مأكلة وصنعة أقرب منها إلى اعتدادها قرينة وطاعة"⁽³⁾، وهو نقد للمغالين في السماع وتخصيصهم بالنقد، وإلا فابن لب ممن أجاز السماع في مواطن ليست قليلة في المعيار⁽⁴⁾.

ومازلنا مع ابن لب في نازلة أخرى حول "أهل موضع بنوا زاوية للغرباء يجتمعون لهم فيها ما يقوّمهم، ويؤنسهم بالمجالسة، ويجتمعون على الذكر والأكل وإنشاد الأشعار، ثم يبكون ويشطحون في فصول كثيرة"⁽⁵⁾، وهو سؤال كان موجّهاً إلى الشيخ الرَّحَّال أبي عبد الله محمد إبراهيم المعروف بأبي البركات بن الحاج البَلْفِيقي⁽⁶⁾، فأجاب ابن الحاج بأنه "قد جرى العمل بالعدوتين على المسامحة فيه، إن فُرض أن يتخلل ذلك ما يتردد المجتهد في إجازته ورده بما يقترن به من الخشوع والصدقات وإرفاد ابن السبيل مكفّر له"، وهذه المسامحة أقرها ابن لب ووافق على هذا الجواب، ولكن السائل ردّ بمراسلة لابن لب يعاتبه على جوابه، حيث إن أهل القرية التي كان فيها هؤلاء الفقراء وهي بلاد قنالش في الأندلس وقعت بها فتنة بسبب جوابي الشيخين، وذلك أن الفقراء عندهم في ذلك القطر الأندلسي - حسب وصف السائل - "أقوام يجمعون النسوان، ويدخلون على المنهيات، ويتلبسون بصبيان من أهل الفساد"⁽⁷⁾، ثم لما وصل جوابهما على ذلك السؤال انفتح للفقراء الباب وتمادوا، ولم يقدر الناس على ردّهم عن شيء من ذلك، حتى إن السائل قال لابن لب: "وبالجملّة فإنكم فتحتم باباً لا نقدر على سده أبداً، ونحن نحاكمكم إلى الحكم العدل ما أوهمتم على العامة

1 - المصدر نفسه.

2 - لم يقف الباحث على تحريجه.

3 - الونشريسي، المعيار 36/11، وأبو سعيد فرج بن لب، تقريب الأمل البعيد 192/1.

4 - سنأتي على مسألة السماع في مطلب في هذا المبحث.

5 - الونشريسي، المعيار 38/11.

6 - محمد بن محمد بن إبراهيم بن حزب الله البلفيقي، أبو عبد الله، وأبو البركات، قاضي الجماعة، مؤرخ، من أعلام الأندلس في الحديث والأدب، من أهل بلفيق (من أعمال المرية)، واستعمل في السفارة بين الملوك، توفي سنة: 771هـ. ينظر: ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة ص: 127.

7 - أبو سعيد فرج بن لب، تقريب الأمل البعيد 207/1.

لم يورد الونشريسي هذا النص في المعيار، وقد حصل خلط في الجواب في طبعة المعيار أربك الباحث، حتى وقع على نص ابن لب في تقريب الأمل البعيد، الذي لم يحو كذلك نصوصاً جاءت في طبعة المعيار، فجمعت بين نصي الكتابين، وسددت الخلل الشنيع الواقع في طبعة الغرب الإسلامي 37/11-39، ففيه تقديم الجواب على السؤال بنحو صفحة كاملة.

بذلك الكلام"⁽¹⁾، ونجد ابن لب لم يسكت على اتهام السائل من قرية قنالش، بل رد عليه؛ لأنه لم يبيّن في سؤاله وصفهم المنكر، وابن لب لا يعلم الغيب ولم يخطر له ذلك على بال، وكان الرد يدور حول لفظ المسامحة على أنه لا ينفي الكراهة جملةً بل يعطي ثبوتها، ويقضي بأنه مظنة لنكير من ينكر ولردّ من يرد، فحركة الجسد في الذكر فيها اختلاف، وهي لا تمنع من "بناء مأوى للغرباء الواردين ومجتمعاً للضعفاء وأبناء السبيل، إلى ما لهم في ذلك من سد الحاجة وزوال الفاقة، أما إذا كان ذريعة ووسيلة إلى ما لا يحل ولا يجوز - كما وصف السائل من شأن أولئك الفقراء - فلا كلام في منع ما يكون من جنس [نوابل]⁽²⁾ الخير والقرب لمكان ذلك المخوف المتوقع"⁽³⁾، وعليه فإن ابن لب كان له موقف من الفقراء الذين يتدعون ويغالون في السماع، أما من حيث أصل العمل فهو ممن ناصر الفقراء في نوازل كثيرة.

• الفقراء في نظر أبي الفضل قاسم بن سعيد العُقْباني التلمساني (ت: 854هـ):

بالنظر إلى قطر آخر من الأقطار المغاربية، وبالتحديد في النصف الأول من القرن التاسع الهجري يجد المطالع للمعيار ما أجاب عنه الفقيه العالم من سلالة علماء آل العُقْباني التلمسانيين عن سؤال رفع له حول المجلس الذي يُعقد في المسجد بعد الجمعة وهم "جماعة كبيرة وافرة من الفقراء، جرت لهم ولمن تخلق بمثل خلاقهم عوائد يفعلونها، وطرائق يقتفونها"⁽⁴⁾، ثم سرد السائل السؤال وفيه طول يظهر عليه أن كاتبه عالم أو طالب علم، فصّل كل أعمال الفقراء في المجلس نختصرها في الآتي:

1. اجتماعهم بإثر صلاة الجمعة في مجلس كبير.
2. يختارون شيخاً يجتمعون عليه، ويكون أعلمهم وأقواهم ذكراً، يجلس في يمين طرف المجلس ويجلسون حسب الوارد منهم بعده.
3. يتصافحون إذا حضروا المجلس.
4. يستخدمون سبحة لضبط عدد أذكار معينة يذكرونها جماعة، كالأستغفار والتسبيح والدعاء، ويختمون ذكرهم بالصلاة على النبي ﷺ.
5. ينشد المنشد من كتاب الله كذلك الشيخ في بعض الأحيان، وللمنشد وظيفة أخرى وهي أن ينشد قصائد، ويقرأ أدعية، فيُظهر الفقراء السامعون البكاء والخضوع، ويظهر عليهم السكون والخشوع.

1 - أبو سعيد فرج بن لب، تقريب الأمل البعيد 207/1.

ونص المعيار 38/11: "فلما وصل هذا الجواب أهل قنالش أنكروه وقالوا: فتحتم علينا باباً لا نقدر على سده أبداً، ونحن نحاكمكم إلى الحكم العدل بما أوهمتم على العامة بذلك، والسلام"، وهو نص يظهر أن هناك مقاومة علمية من داخل المدينة لهذا التيار من خلال قول الونشريسي: "فلما وصل هذا الجواب أهل قنالش أنكروه"، وهم بكل تأكيد أهل العلم منهم.

2 - جاءت في كتاب تقريب الأمل البعيد 208/1: نوافل.

3 - الونشريسي، المعيار 37/11.

4 - المصدر نفسه 48/11.

6. يقرؤون من كتاب الشفاء للقاضي عياض، وبعض ما ألف في توحيد الله ومعانيه كلها واضحة لا لبس فيها.
7. يتخلل ذلك مجلس وعظ.
8. يأتي الخديم ما حضر من الطعام، فيأكلون ما عدا الصائمين، وهو من خالص كسب الشيخ⁽¹⁾.

ورد قاسم العقباني عن هذا السؤال الطويل بإجابة طويلة امتدت صفحات من المطبوع⁽²⁾، يستدل على كل عمل من أعمال الفقراء التي وردت في السؤال، وافتتح جوابه بقوله: "ما ذكرت أعلاه من قول أو فعل فهو حسن، وأكثره مثنى عليه شرعا، وليس فيه إن شاء الله موضع للنهي، بل هو دائر بين المرغوب فيه والمندوب إليه"⁽³⁾، وذلك حسب نظرة آل العقباني لطريقة الفقراء فقد أجاب والده العلامة أبو عثمان سعيد العقباني على مثل هذا السؤال فكان من قوله يرى بأن "هذا سداد وصواب، وطوع للسنة والكتاب"⁽⁴⁾، بل ذكر قاسم العقباني بأنه حضر مجلسهم مرتين: فما رأى إلا تعاوننا على البرِّ والتقوى، وبعدها من الإثم والطغوى.

وهذا نموذج آخر من العلماء ممن يرى جواز طريق الصوفية، وأنها مبنية على أدلة من الكتاب والسنة، بحيث يستدل على كل عمل من أعمالهم متفرقا ويأتي بأصله الشرعي، ولكنه لم يسلم من ردِّ عليه، بل نجد قلما من أقلام معاصريه العالية قد حركه صاحبه الفذ وهو ابن مرزوق الحفيد التلمساني، فكتب ردا يخبرنا به الونشريسي في آخر جواب العقباني وهو في سبعة كراريس، منع طولُه من أن يدرجه الونشريسي في عقب جواب قاسم العقباني، ويشير التنبكتي في حديثه عن مؤلفات ابن مرزوق إلى هذا التأليف بقوله: "النصح الخالص في الرد على مدعي رتبة الكامل للناقص: في سبعة كراريس يرد فيه على عصريه الإمام قاسم العقباني في فتواه شأن فقراء الوقت صوب صنيعهم العقباني، فخالفه هو"⁽⁵⁾، ولا يعلم الباحث ما حواه التأليف؛ فهو في عالم المخطوطات ولم يقف عليه.

● الفقراء في منظور الشاطبي وأبي عبد الله الحفار ومحاربيهم:

يعدّ الإمام أبو إسحاق الشاطبي من العلماء الأفاضل في علوم كثيرة، وهو ممن أخذ عن شيخ الشيوخ ابن لب كما يصفه التنبكتي⁽⁶⁾، جمعهم الأندلس في حلقات العلم، ولكن افترقوا في التعاطي مع الفقراء من حيث الإقرار والإنكار، ويرجع ذلك لتبني كل واحد منهما رأيا في مفهوم البدعة، فاختلفوا في مسائل فرعية تعدّ منطلقات عوائد التصوف، ومسائل تبنائها الفقراء

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 48/11-50.

2 - امتد الجواب 24 صفحة من المعيار 50/11-73.

3 - الونشريسي، المعيار 50/11.

4 - المصدر نفسه.

5 - نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص: 507.

6 - المصدر نفسه ص: 49.

على مدى قرون، ومن تلك المسائل: قراءة الحزب جماعة، وقراءة سورة يس عند الدفن، وتصحيح القبر سبعة أيام بعد الدفن، والدعاء أدبار الصلوات، واللحن في الدعاء⁽¹⁾، ومنها كذلك عوائد الصوفية، فابن لب كما أسلفنا كان يجوّز أعمال الصوفية من الذكر الجماعي والاجتماع للذكر، والأكل، والإنشاد والسماع إذا كانت منضبطة بضوابط الشرع بلا تحبط ولا رقص ولا رعونة، أما الشاطبي فقد حمل بقلمه حملة كبيرة على الفقراء، وقد سبقه شيخه المعمر أبو عبد الله الحفار في هذا الأمر، مع أن الأخير "لازم أبا سعيد بن لب، وبه جل انتفاعه في الفنون"⁽²⁾، ولكن خالفه في تعاطيه مع الفقراء.

والشاطبي كان ذا قلم قاطع في كتابته عن الفقراء، ومحاربا لعوائد الصوفية، وعُودِيّ بسبب ذلك كما جاء في كتابه الاعتصام⁽³⁾، وكان سبب تأليفه للاعتصام أنه رأى رأيا يخالف سنن خطط أهل وقته في الإمامة والخطابة والقضاء، "لكون حُطّطهم غلبت عليها العوائد ودخلت على سننها الأصلية شوائب من المحدثات الزوائد"⁽⁴⁾، فلما أن تمسك بالسنة، ورأى أن النجاة في الهلاك في اتباع السنة - حسب وصفه -، عاداه جمهور من الفقهاء وأصحاب الدولة والفقراء فقال عن الفقراء: "وتارة نسبتُ إلى معاداة أولياء الله، وسبب ذلك أُنِي عادت بعض الفقراء المبتدعين المخالفين للسنة، المنتصبين بزعمهم لهداية الخلق، وتكلمت للجمهور على جملة من أحوال هؤلاء الذين نسبوا أنفسهم إلى الصوفية ولم يتشبهوا بهم"⁽⁵⁾، وخصّص لهم فصولا في الردّ عليهم في الاعتصام.

وكان مما ردّه عليهم استدلال الفقراء بجواب ابن لب - وهو شيخ الشيوخ في وقته - عندما كتبوا له سؤالا منمّقا دلسوا فيه على الشيخ - حسب رأي الشاطبي - فالسؤال في اعتقاده ملبس بزخرف الكلام، ويصف الشاطبي ذلك بقوله: "وكان من قدر الله أن بعض الناس - يقصد فقراء الصوفية - سأل بعض شيوخ الوقت - يقصد ابن لب - في مسألة ... لكن حسن ظاهرها بحيث يكاد باطنها يخفي على غير المتأمل، فأجاب - عفا الله عنه - على مقتضى ظاهرها؛ من غير تعرض إلى ما هم عليه من البدع والضلالات"⁽⁶⁾، وعليه فإن الشاطبي يرى أن الصوفية قد

1 - ينظر: بوجنان خضرة، ابن لب وفتاواه: عرضا ودراسة ص: 43 وما بعدها (رسالة علمية).

2 - التنبكّي، نيل الابتهاج ص: 477.

3 - ينظر: 36/1 وما بعدها.

4 - الاعتصام 33/1.

5 - المصدر السابق 36/1-37.

6 - الاعتصام 337/1-338.

نص السؤال الذي كتبه أحد الفقراء ووجهه لابن لب:

"وسئل الأستاذ أبو سعيد بن لب عن جماعة من المسلمين يجتمعون في رباطٍ على ضفة البحر في الليالي الفاضلة، يقرؤون جزءاً من القرآن ويسمعون من كتب الوعظ والرقائق ما أمكن في الوقت، ويذكرون الله - عز اسمه - بأنواع التهليل والتسبيح والتقديس، ثم يقوم من بينهم قوّل يذكر شيئاً في مدح النبي ﷺ، ويلقي من السماع ما يشوق النفوس إليه، وتشتاق سماعه من صفة الصالحين، ونعت المتقين، وذكر آلاء الله ونعمائه، ويشوقهم بذكر المنازل

أخفوا البدع عن الشيخ التي كان يجب أن تظهر في السؤال، مع أن الشيخ ابن لب إمام وقته لا يخفى عليه أمرهم بحال، وقد أقرّ فعلهم وأصل له في جواب السؤال المنمق⁽¹⁾ وغيره، مع التنبيه لإنكاره بعض ما يفعلونه بقصد الدنيا، أما الشاطبي فلم يكن كشيخه في إقرار فعلهم الموافق لأصول عامة في السنة، بل كان ينكر كل شيء يأتي به من عوائد، وما يفعلونه من مخالفات - في نظره - وبدع؛ لعدم فعل السلف له بعينه، ولكن يقرّ بأصل نحلة التصوف الأول - كما وصفهم - الذي بناه "شيوخ الصوفية الذين ثبتت فضيلتهم، واشتهرت في الانقطاع إلى الله والعمل بالسنة طريقتهم"⁽²⁾ على "الاقتداء بالنبي ﷺ في الأخلاق والأفعال، وأكل الحلال، وإخلاص النية في جميع الأعمال"⁽³⁾، وقرأه وقته قد خالفوهم في هذه الأصول، فلا يمكنهم الدخول تحت ترجمتهم ولا الانتساب إليهم.

ونجد للشاطبي فتاوى في المعيار تمثل صراعه مع طريق الفقراء، وأنه مخالف لجهاهم ومبتدعيهم، ومن هذه النوازل ما سُئل عنه سنة 786هـ حول "طائفة ينتمون إلى التصوف والفقير، يجتمعون في كثير من الليالي عند واحد من الناس، فيفتتحون المجلس بشيء من الذكر على صوت واحد، ثم ينتقلون بعد ذلك إلى الغناء والضرب بالأكف والشطح هكذا إلى آخر الليل، ويأكلون في أثناء ذلك طعاماً يعده لهم صاحب المنزل، ويحضر معهم بعض الفقهاء"⁽⁴⁾، فإذا تكلم معهم أحد عن تلك الأفعال يقولون: لو كانت هذه الأفعال مذمومة أو محرمة شرعاً لما حضرها الفقهاء، وهذه نقطة مهمة

الحجازية، والمعاهد النبوية، فيتواجدون اشتياً لذلك، ثم يأكلون ما حضر من الطعام ويحمدون الله سبحانه، ويرددون الصلاة على النبي ﷺ، ويتهلون بالأدعية إلى الله في صلاح أمورهم، ويدعون للمسلمين وإمامهم ويفترقون على ذلك، فهل يجوز اجتماعهم على ما ذكر، ويباح لهم، أو يمنعون من ذلك وينكر عليهم؟، ومن دعاهم من المعتقدين أو المحبين إلى منزله بقصد التبرك، فهل يجيبون دعوتهم، ويجمعون معه على الوصف المذكور أم لا؟" الشاطبي، الاعتصام 338/1، والونشريسي، المعيار 105/11.

ويصف الشاطبي حال الفقراء المتأمرين - في نظره - بعد حصولهم على الجواب من ابن لب على ما يوافق طريقتهم بقوله: "ولما سمع بعضهم بهذا الجواب؛ أرسل به إلى بلدة أخرى، فأتى به، فرحل إلى غير بلده، وشهر في شيعته أن بيده حجة لطريقتهم تقهر كل حجة، وأنه طالب للمناظرة فيها، فدعي لذلك، فلم يبق فيه ولا قعد؛ غير أنه قال: إن هذه حجتي، وألقى بالبطاقة التي بخط المجيب - وهو ابن لب -، وكان هو ومحبيه وأشياعه يطيطون بها فرحاً" الاعتصام 338/1.

وهذا النص فيه اتهام لنيات هؤلاء الفقراء بأنهم كادوا ودلسوا وألبسوا الباطل لباس الحق، ويُظهر هذا النص العداوة المستحكمة بين الشاطبي وبينهم في تلك الحقبة، ولا ندري هل ألف الشاطبي كتابه قبل وفاة ابن لب أو بعد وفاته؟ والأقرب أنه ألفه بعد وفاته أي بعد 782هـ؛ لأن ابن لب لم يؤثر عنه ردّ على الشاطبي بإثبات أو إنكار، بل جاء في آخر الاعتصام 880/2: "انتهى القدر الذي وجد من هذا التأليف ولم يكمله المؤلف رحمه الله تعالى" أي إنه لم يتم الكتاب، فيكون على أكثر تقدير أن الاعتصام آخر تأليفه أي بعد وفاة ابن لب، إذ إن وفاة الشاطبي سنة 790هـ، وكان قد وعد في إحدى فصول الاعتصام أن يبسط الكلام في كتاب كان قيد تقييده سماه: (مذهب أهل التصوف) ولكنه غير موجود.

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 105/11-107.

2 - الشاطبي، الاعتصام 337/1.

3 - المصدر نفسه.

4 - الونشريسي، المعيار 39/11.

في اتباع العامة للدعاة، ففي الأغلب الغالب قدوة العامي هو العالم، فأفعاله حجة لديه، ولكن الشاطبي بعدما أجاب عن هذه العوائد بأنها بدع ومنكر اتجه بالكلام في شأن فقيهين إمامين⁽¹⁾ كانا يحضران المجلس، ويعقدانه من شيوخ الفقراء فوصفهم بأنهما "ليسا بفقهيين إذا كانا يحضران شيئاً من ذلك، وحضورهما ذلك على الانتصاب إلى المشيخة قاذح في عدالتهما، فلا يُصلى خلف واحدٍ منهما حتى يتوبا إلى الله من ذلك، ويظهر [عليهما]"⁽²⁾ أثر التوبة، فإنه لا تجوز الصلاة خلف أهل البدع، نصّ على ذلك العلماء"⁽³⁾، وهذا يدل على أن الشاطبي كان يرى بأن بدع الفقراء في وقته كانت بدعا تسقط العدالة، وتستوجب التوبة، فسوّى الشاطبي بين فقيهم ومن كان عامياً فيهم؛ فبناءً الشاطبي المسألة على البدعية جعله يتخذ طريقاً حازماً تجاه كل تلك الطائفة، مع ما كان من مراسلة بينه وبين بعض أرباب الصوفية في عصره من أمثال ابن عباد الرندي حول مسألة الشيخ المريني التي ستأتي في هذا الفصل، وهذا ما فعله الحفار كذلك في حق فقهاء كانوا يحضرون الذكر مع الفقراء قال: "حضور الفقهاء معهم ليس بدليل على الجواز، ولا عدمه دليلٌ على المنع، ولا يُعرف الحقُّ بالرجال، بل الرجال يُعرفون بالحقِّ، فالفقيه إذا حضرَ معهم ووافق واستحسن فعلهم فهو مثلهم بل هو شرٌّ منهم، وهو باسم الفسق أولى منه باسم الفقه"⁽⁴⁾.

ولعلَّ سبب هذا الرأي الحازم ما بيّنه الحفار في نازلة أخرى عن أحوال فقراء وقته - حسب رؤيته ضمن إطار منهجه الدعوي الذي تبناه - بقوله:

1. "قوم جهلة، ليس لديهم شيء من المعارف، ولا يحسن واحد منهم أن يستنجي ولا يتوضأ دغ ما سوى ذلك، لا يعرف ما فرض الله عليه، بهيمة من البهائم في دينه، وما أوجب الله عليه في يومه وليلته، ليس عنده من الدين إلا الغناء والشطح"⁽⁵⁾.
2. ما يفعله الواحد منهم من "أكل أموال النَّاس بالباطل، واعتقاد أنه على شيء"⁽⁶⁾.
3. "يوهمون على عوام المسلمين ومن لا عقل له من النساء، ومن يشبههن في قلة العقل من الرجال أن هذه الطريقة التي يرتكبوها هي طريقة أولياء الله، وهي من أعظم ما يتقرب به إلى الله فيضلون ويضلون، وفي ذلك افتراء على الله وعلى شريعته وأوليائه"⁽⁷⁾، ويقول في جواب آخر: "وطريقة

1 - السؤال لم ينص على عدد الفقهاء فجاء في المعيار 39/11: "ويحضر معهم بعض الفقهاء، فإذا تكلم معهم في أفعالهم تلك يقولون: لو كانت هذه الأفعال مذمومة أو محرمة شرعاً لما حضرها الفقهاء".
وجاء في فتاوى الشاطبي (ص: 193): "واجتماعهم على إمامين من أئمة ذلك الموضع يتوسّمان بوسم الشيوخ في تلك الطريقة، وذكرت أن كل من يزجرهم عن ذلك الفعل يحتجون بحضور الفقهاء معهم، ولو كان حراماً أو مكروهاً لم يحضروا معهم".

2 - في المطبوع: (عليما) والصحيح ما أثبت من فتاوى الشاطبي ص: 196.

3 - الونشريسي، المعيار 41/11.

4 - المصدر نفسه 45/11.

5 - المصدر نفسه 42/11.

6 - المصدر نفسه 42/11.

7 - المصدر نفسه 43-42/11.

الفقراء في هذه الأوقات شبيعة من شنع الدين؛ لأن عهدهم في الاجتماع إنما هو الغناء والشطح، ويقررون لعوام المسلمين أن ذلك من أعظم القربات في هذه الأوقات وأنها طريقة أولياء الله⁽¹⁾. إضافة إلى أن الحفار يجعل ما حمل هذه الطائفة على ارتكاب هذه الطرق المهلكة في الدين أنهم لما احتاجوا إلى المأكل والمشرب والملبس وسائر ما يحتاج الإنسان، ولم تكن لهم لا صناعة ولا حرفة يتعيشون بها، أو صَعُبَ عليهم الكدّ في طلب المعاش، وركنهم إلى الدعة والرّاحة، سوّل لهم الشيطان هذه الطريقة التي هي لهو ولعب، ولَبَسُوا فيها على الجَهَّال بالدِّكْر الذي يفتتحون به مجالسهم، "ولَبَسُوا المرقعات ونصّبوا شبكةً إذ كانت لباسَ الحِيار من أهل هذه الطريقة قبل أن تدخلها البدع والضلالات"⁽²⁾، وقالوا لهم: هذه طريقة الأولياء، وهي أقرب الطرق إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فَتَهافت الجَهَّال عليهم، وأوصلوهم إلى ما شاؤوا من نيل شهواتهم إلى أقصى الغايات⁽³⁾، وهذا كله يعبر عن منهج تنباه الشاطبي والحفار وغيرهما من الفقهاء.

4. يرى أبو فارس عبد العزيز بن محمّد القوري الفاسي (ت: 750هـ) - وهو أكبر طلبة أبي الحسن الصغير المتأثر بابن تيمية في فكره - أنّ "هذه الطائفة أشدّ ضررا على المسلمين من مردة الشياطين، وهي أصعب الطوائف للعلاج، وأبعدها عن فهم طرق الاحتجاج؛ لأنهم أول أصل أصلوه في مذهبهم: بغض العلماء والتنفير عنهم، ويزعمون أنهم عندهم قطاع الطريق المحجوبون بعلمهم عن رتبة التحقيق، فمن كانت هذه حالته، سقطت مكانته. وبعدت معالجته"⁽⁴⁾، وهذا السبب جعله يصف طائفة الفقراء بأوصاف في جوابه بأنها: الطائفة الأمية الجاهلة الغبية، وأن مذاهبهم حوت سموما قاتلة، وطامات هائلة، وهذه الطائفة أشدّ ضررا على المسلمين من مردة الشياطين، وبدعتهم في سريانها أسرع من سريان السمّ في الأجسام، وأنها أضرت في الدين من الزنى والسرقة وسائر المعاصي والآثام، وسبب ذلك كذلك أنهم يرون بدعتهم أفضل القربات، وأما أهل المعاصي فيعرفون إتيانهم للمعصية فيرجى لهم التوبة بخلاف الفقراء، فكيف ترجى له منها التوبة وهو يعتقد أنها طاعة وقرية؟⁽⁵⁾.

وأهم نقاط ركز عليها هذا التيار من الفقهاء في أجوبتهم هو أن هيئات تلك الأعمال لم ترد في السُّنة المتبوعة عن السلف الأوائل، وأنها هيئات مبتدعة، لا يقبلون أن يستدلوا على كل عمل بنفسه بحيث يكون له أصل كالمصافحة وحدها والذكر الجماعي وحده وأكل الطعام على حدة، ليكون مجموع الأعمال المستدل عليها عوائد تكون طريقا لجماعة مثل الفقراء، والأمر الآخر الذي ذكره الشاطبي في مواطن من كتبه وفتاواه والحفار وأبو عبد الله السرقسطي هو: قلة

1 - الونشريسي، المعيار 101/7.

2 - المصدر نفسه 44/11، وهذه الجملة تدل على أن الحفار يقبل أصل التصوف الصافي من البدع والضلالات حسب رأيه.

3 - ينظر: المصدر نفسه بتصرف من الباحث.

4 - الونشريسي، المعيار 30/11-31.

5 - المصدر نفسه.

علم أتباع هذا المنهج وجهلهم، وأنهم لا يعرفون حتى الفاتحة وإزالة النجاسة عن أبدانهم⁽¹⁾، بل نجد أبا الحسن العامري⁽²⁾ يجعل من ظنّ أن الذكر عند القيام والاهتزاز في أثناء عبادة فهو جاهل عليه التوبة، فإن ناظر على ذلك وقال: إنه عبادة، فقد خالف الإجماع، ومخالفة الإجماع كفر، فيستتاب فإن تاب وإلا قتل⁽³⁾، وهو منهج له امتداداه الذي لم ينقطع إلى الآن، ولم يتعرض الونشريسي نفسه في النوازل لإبداء رأيه حول هذه الطريق.

وحسب ما ظهر للباحث من نوازل حول قبول الفقراء طائفة معتدلة ورفضهم فقهيًا بعدّهم مبتدعة هناك أسماء من العلماء المالكية المغاربة أجابت عن النوازل فكانت قابلةً لهم، وهناك أسماء رفضت وأنكرت، وهذه هي أسماء العلماء التي جاءت في المعيار:

المعتزّون على الفقراء وموضع فتاواهم من المعيار:

1. الأستاذ أبو بكر الطرطوشي (ت: 520هـ) 162/11-163.
2. أبو فارس عبد العزيز بن محمد القوري الفاسي (ت: 750) 30/11-33.
3. أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790هـ) 40/11.
4. أبو عبد الله محمد بن علي الحفار (توفي عن سن عالية عام: 811هـ).
5. سيدي أبو عبد الله السرقسطي (ت: 865هـ) 161/1، 148/11.
6. القاضي أبو عمرو محمد بن منظور (كان حيا سنة 887هـ) 160/1-161.
7. الشيخ أبو الحسن العامري 161/1.

المدافعون عن الفقراء والمجوّزون لعوائدهم وموضع فتاواهم من المعيار:

1. المازري (ت: 536هـ) 362/12. لم ينكر على أهل العبادة والزهد الصادقين.
2. أبو سعيد فرج بن لب (ت: 782هـ) 134/1.
3. عز الدين بن عبد السلام (ت: 660هـ) 29/11 أجاز الذكر والاجتماع والسماع المتزن.
4. أبو زيد سيدي عبد الرحمن الواغليسي ممن أنكر على الجهلة من الفقراء، أما أهل الصدق فدافع عنهم 34/11.
5. الشيخ الرحال أبو عبد الله محمد إبراهيم المعروف بأبي البركات بن الحاج البلفيقي بنى كلامه على المسامحة 38/11.
6. أبو محمد عبد الله بن محمد بن موسى العبدوسي (ت: 849هـ) 46/11-47.

1 - قال الشاطبي: "فلما تجد منهم من يحسن قراءة الفاتحة في الصلاة إلا على اللحن؛ فضلا عن غيرها، ولا يعرف كيف

يتعبد، ولا كيف يستنجي، أو يتوضأ، أو يغتسل من الجنابة" الاعتصام 342/1.

2 - لم يقف الباحث على ترجمته، نقل له الونشريسي جوابين فقط في المعيار 161/1 وهو موضع الشاهد هنا، والآخر حول الخيوس 159/7.

3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 161/1.

② نظرة في نصوص أسئلة السائلين عن عوائد الفقراء في المعيار:

مما يجب أن يقف عليه الباحث: نصوص أسئلة النوازل والتفطن لمنهج السائل نفسه من خلال سؤاله المرفوع للفقهاء المجيبين، فطريقة عرض السؤال لها بُعدٌ في فهم نفسية السائل التي يتفاعل معها المجيب، وخلفيته التي حكم على الأمر المستفتى فيه، فنجد جلّ الأسئلة التي سئل عنها المنكرون على أعمال الفقراء تحمل في طياتها وصفا لأعمالهم بكلمات تنقّر من طريقة الفقراء، ككلمة: الرقص، وكثرة الأكل، والشطح، والغناء، والضرب بالأكف، وغيرها مما يصف حالهم بطريقة منقّرة، وغالبا ما يكون السؤال بهذا النمط مرفوعا إلى فقهاء ينكرون طريقة الفقراء الصوفية، ويحاربونها: كأبي فارس القيرواني الذي عدّهم أشد من اليهود والنصارى، وأن طريقتهم سموم في جسد الإسلام⁽¹⁾، والشاطبي الذي يجعل من يستمع إلى العريف خيرا ممن يستمع إلى الفقراء ويجلس معهم⁽²⁾.

ومن جهة أخرى نجد أن الأسئلة التي يرفعها من يرى بجواز طريقة الصوفية ويدافع عنها تصفهم: بالانقطاع للعبادة، وتعليم الأولاد، والسعي لقضاء الحوائج، وأنهم ظاهرو الصلاح، يذكرون أنواعا من الذكر وحلقات ذكرهم جماعية، ولهم تعلّق بالسماع، ومنها ما رفع لابن لب من سؤال يبين فيه صاحبه حالاً حسنةً من قراءة للقرآن وما يفعله قوّالٌ "يذكر شيئا في مدح النبي ﷺ ويلقي من السماع ما يشوق النفوس إليه وتشتاق سماعه من صفة الصالحين، ونعت المتقين، وذكر آلاء الله ونعمائه، ويشوقهم بذكر المنازل الحجازية، والمعاهد النبوية، فيتواجدون اشتياقاً لذلك"⁽³⁾، وهذا النص من سؤال اتهم الشاطبي كاتبه بالتدليس والكيد نظرا لأن جواب ابن لب لم يكن فيه إنكار عليهم فحكم على ظاهر السؤال فقط، كما أسلفناه آنفاً.

ونجد ذلك في سؤال كتبه يد طالب علم - حسب استشفاف الباحث - يسأل أبا الفضل قاسما بن سعيد العقباني (ت: 854هـ)، وصف فيه مجلس ذكر الفقراء في تلمسان في النصف الأول من القرن التاسع بدقة، وما كان يغشاه من سكون وخشوع وبكاء⁽⁴⁾ سبق مناقشته، وكذلك نجد ذلك في ألفاظ سؤال رفع إلى أبي محمد عبد الله بن محمد بن موسى العبدوسي (على الخلاف ت: 849هـ) مفتي فاس، حيث يصفهم السائل بأهم ظاهرو الخير، وكلهم صالحو الحال⁽⁵⁾.

فإذا سأل السائل عالما وهذا العالم يرى بخلاف ما يراه السائل - وكلامنا هنا في مسائل الخلاف عموماً - نجد أن الشيخ قد يشدد الجواب أو لا يجيب إجابة المنصف المتجرد، كما

1 - ينظر: المصدر نفسه 30/11.

2 - ينظر: المصدر نفسه 161/1، ولعل العريف عندهم هو المغني ولم يقف الباحث على معنى هذه اللفظة العربي في ذلك العصر.

3 - الونشريسي، المعيار 105/11.

4 - ينظر: المصدر نفسه 48-49/11.

5 - ينظر: المصدر نفسه 46/11.

حصل للحفار عندما سأله أحدهم عن الدعاء بعد الصلاة: هل هو واجب أو مندوب إليه، أو بدعة مستحسنة؟ والحفار لا يرى به أصلاً فكان من جوابه: "لا يصدر من محصل، لخلطه الحقائق... ومن كان لا يحسن السؤال فلا يفهم الجواب بل حقه أن يأتي فتبين له المسألة"⁽¹⁾ وكان يرى ببدعية الدعاء بعد الصلاة، وكما حصل مع ابن لب في إنكار السائل لجوابه حول المتصوفة في بلاد قنالش وردّ ابن لبّ عليه كان ردّاً حازماً مما ناقشناه آنفاً.

وهذا الأمر في الأسئلة نجده واضحاً في المسائل التي اختلفوا فيها، والتي كانت ميداناً أخذ وردّ على مدى قرون، وقد نبه البرزلي على أن هذه المسائل يفترق فيها العلماء في كل قرن من لدن يحيى بن عمر الكناني أحد طلبة سحنون وإنكاره اجتماع الذاكرين في مسجد السبت⁽²⁾ في القيروان، وإقرار بقية طلبة سحنون لذلك، بل نجد منهم من تأثر بسماع المنشد، وكان ما وجدته من السماع والتأثر به سبباً لموته وهو أحمد بن معتّب⁽³⁾، حيث كانوا يجتمعون فيه في كل سبت للذكر والتدارس والوعظ، وهم ليسوا صوفية أو فقراء فهذه الأسماء ظهرت متأخرةً تحمل مضامين الفكر الصوفي، بل زهاد عباد، وخالف جلّ علماء القيروان وقتها يحيى بن عمر، "ودام ذلك بما [أي القيروان] حتى خلت وتفرّق أهلها زمن فتنة العرب، وفي كلّ قرن كان يقع فيها الإنكار والإجازة، وأنكره القابسي في زمنه وقال: القرآن يتلى فلا يتعظ له ويتعظ بكلام المخلوقين، وكذا الشيخ أبو عمران الفاسي"⁽⁴⁾ تلميذه، وهذا الاختلاف بين طبقة العلماء يؤثر في طبلة العلم والعامّة بلا شك، ويكون كل تيار له جمهوره من العامّة، وتحصل المناوشات والوقائع التي يعبر عنها كل تيار برأيه المنعكس في أسلوب الأسئلة والأجوبة.

1 - الونشريسي، المعيار 144/11.

2 - مسجد مشهور كان بالقيروان كانت تقام فيه مجالس الذكر. ينظر: عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية ص: 38 وما بعدها.

3 - أحمد بن معتّب بن أبي الأزهر بن عبد الوارث بن حسن الأزدي، كان نبيلاً معدوداً من أصحاب سحنون، وكانت له رحلة إلى المشرق وسمع سماعات كثيرة، وسبب موته أنه حضر مجلس الذكر في مسجد السبت فسمع بيت شعر فصعق فحمل إلى داره ميتاً سنة: 276هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب 147/1، وأبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، رياض النفوس 470/1.

4 - البرزلي، فتاوى البرزلي: جامع مسائل الأحكام 37/2.

المطلب الثاني: حلقات الذكر الجماعي

1 الذكر عند الصوفيّة:

الذكر الذي يعقده الفقراء من مجالسهم وأوقات اجتماعهم له أثر في بناء شخصية المرید عندهم، وأثر في فتح أبواب الخير عليه من ترقٍ وزيادة تثبيت له، لذلك نجد الذكر عند أهل التصوف من مفاتيح المغاليق، ومن لوازم الطريق، ولا يخلو كتاب في هذا ميدان إلا وباب الذكر مسطور فيه، وما من طريقة تربوية إلا والذكر والأوراد مركز رحاها، وقطب دائرتها، حيث إن "الذكر ركن قويّ في طريق الحقّ سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في هذا الطريق، ولا يصل أحدٌ إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر"⁽¹⁾ كما أخبر أبو علي الدقاق⁽²⁾ شيخ القشيري، ففي رحلة المرید الروحية بعد تطهير باطنه والإقبال بالتوبة على الله وطلبه العلم اللازم الكافي له، والمخرج له من ربة الجهل بالله وشرعه، يلقنه الشيخ الورد والذكر، فالطريق كما يصفها ابن البنا السرقسطي⁽³⁾:

إذ الطريق: العلم ثم العمل ثم هباتٌ بعدها توصلُ

وهي مراتب السلوك: إحكام العلم، ثم إتقان العمل، ثم فتوح الغيب⁽⁴⁾.

و**حقيقة الذكر** عندهم أن تنسى ما سوى المذكور في الذكر، لقوله تعالى: ﴿وَأذْكُرَّ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾⁽⁵⁾، يعني إذا نسيت ما دون الله فقد ذكرت الله، وهو معنى إشاري ينبه عليه الكلاباذي في تفسيره للآية الكريمة⁽⁶⁾، ويعرفه ابن عطاء الله السكندري: "وقيل الذكر هو الخروج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة"⁽⁷⁾.

والذكر عند القشيري على ضربين: ذكر اللسان وذكر القلب، وبذكر اللسان به يصل العبد إلى استدامة ذكر القلب، والتأثير هو لذكر القلب على الجوارح والترقي في مقامات الإحسان والتصوف⁽⁸⁾.

1 - القشيري، الرسالة القشيرية ص: 498.

2 - الحسن بن علي بن محمد النيسابوري الأصل، أبو علي، الزاهد العارف شيخ الصوفية، كان شيخ أبي القاسم القشيري، والقشيري تزوج بابنته فاطمة، كان فارها في العلم، متوسطا في الحلم، محمود السيرة، مجهود السريرة، جنيدي الطريقة، سرّي الحقيقة، أخذ مذهب الشافعي، توفي سنة: 405هـ. ينظر: المُنَاوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية 179/2.

3 - أحمد بن البنا السرقسطي، أبو العباس، لم تسعف المصادر لترجمة وافية له، قال عنه زروق في شرحه على المباحث الأصلية: "لم يكن مشهورا بالعلم مع ما له فيه من القدم الراسخ الذي دل عليه كلامه"، بل لم يقف على تاريخ وفاته ولا زمانه وأغلب الظن كما يخبر زروق أنه ليس بعيدا من عصره. ينظر: زروق، اللوائح الفاسية في شرح المباحث الأصلية ص: 57.

4 - ينظر: زروق، اللوائح الفاسية في شرح المباحث الأصلية ص: 232-233.

5 - سورة الكهف، الآية: 24.

6 - ينظر: التعرف لمذهب أهل التصوف ص: 224.

7 - القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد ص: 114.

8 - القشيري، الرسالة القشيرية ص: 499.

وقد عرفه الهروي بقوله: "التخلص من الغفلة"⁽¹⁾.

والذكر عندهم على ثلاثة درجات:

1. الدرجة الأولى: الذكر الظاهر الجلي من ثناء أو دعاء أو رعاية، وهو لأهل البدايات ويكون باللسان.

2. والدرجة الثانية: الذكر الخفي وهو لأهل الولاية وهو الخلاص من الفتور، والبقاء مع الشهود، ولزوم المسامرة.

3. والدرجة الثالثة: الذكر الحقيقي الكامل لأهل النهاية وهو شهود ذكر الحق للعبد، والتخلص من شهود ذكر نفس العبد، وهو فناء العبد بتخلّصه من شهود ذكره وهو ذكر الروح⁽²⁾.

ومن **خصائص الذكر** أنه غير مؤقّت، بل ما من وقت من الأوقات إلا والعبد مأمور بذكر الله تعالى إما فرضاً أو ندباً، والصلاة وإن كانت أشرف العبادات فقد لا تجوز في بعض الأوقات، والذكر بالقلب مستدام في عموم الحالات⁽³⁾، ولذا فإن هذا المعنى من الذكر المستدام القلبي جعل علماء الصوفية يستدلون عليه بما ورد أن الله في قلب عبده المؤمن وجاء بلفظ: (إن لله آنية من أهل الأرض، وآنية ربكم قلوب عباده الصالحين، وأحبها إليه أليتها وأرقها)⁽⁴⁾ في قلب العبد المؤمن أي يسكن فيه لسكون الذكر في القلب، لا أن يحلّ فيه فالله منزّه من سكون وحلول بل هو إثبات ذكره في القلب سبحانه، ومن ذلك ما قاله سهل بن عبد الله التستري عندما سئل عن الذكر فقال: "تحقيق العلم بأن الله تعالى مشاهدك، فتراه بقلبك قريباً منك، وتستحي منه، ثم تؤثره على نفسك وعلى أحوالك كلّها"⁽⁵⁾.

وللذكر عندهم **شروط وآداب** قد نثروها في مصنفاتهم، وممن تصدى للكلام حول هذه الشروط ابن عطاء الله السكندري في كتابه (مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتح)، وعبد الرحمن الأخصري في منظومته المعروفة بـ(الرسالة القدسيّة)، وكذلك عبد الوهاب

1 - منازل السائرين ص: 71، وينظر: ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتح ص: 7.

2 - ينظر: المصدر نفسه، وابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد ص: 116.

3 - ينظر: القشيري، الرسالة القشيرية ص: 501.

4 - رواه الطبراني في مسند الشاميين 19/2 رقم: 840.

يقول العجلوني: "وهو شاهد لما هو دائر على ألسنة الصوفية وغيرهم: (ما وسعني سمائي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن)" كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس 99/2.

ويقول الملا علي القاري عند كلامه عن تخريج حديث: (ما وسعني أرضي ولا سمائي؛ ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن) ما نصه: "وقال السيوطي: أخرجه أحمد في الزهد عن وهب بن منبه أن الله فتح السموات لحزقيل حتى نظر إلى العرش، فقال حزقيل: سبحانك ما أعظم شأنك يا رب، فقال الله: إن السموات والأرض ضعفن عن أن يسعني، ووسعني قلب العبد المؤمن الوداع اللين، انتهى" الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ص: 310، وينظر:

السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ص: 589-590.

5 - الطوسي، اللمع ص: 290.

الشعراني في كتابه (الأنوار القدسية في معرفة القواعد الصوفية)، ومنها الخوف والحضور في الذكر، والالتزام بأداب الذكر ومراعاة حرمة الشريعة، وتلقي الأوراد عن الشيوخ، والتزام الذكر الوارد في السنة النبوية، ومن ضمن ما ذكره منبهين عليه: الذكر الجماعي، حيث قال السكندري حاثا المرید على الذكر الجماعي مع تبين الفائدة المترتبة عن ذلك بقوله: "وينبغي للذاكر إذا كان وحده إن كان من الخاصة أن يخفض صوته بالذكر، وإن كان من العامة أن يجهر به، وإن كان الذاكرون جماعة فالأولى في حقهم رفع الصوت بالذكر مع توافق الأصوات بطريقة واحدة موزونة، قال بعضهم: مثل ذكر الواحد وحده وذكر الجماعة كمثله مؤذن واحد ومؤذنين جماعة، فكما أن أصوات المؤذنين جماعة يقطع حرم الهواء الكثير مما يقطعه صوت واحد، كذلك ذكر جماعة على قلب واحد أكثر تأثيراً وأشد قوة في رفع الحجب عن القلب... وأيضاً يحصل لكل واحد ثواب ذكر نفسه وثواب سماع الذكر من غيره" (1).

ثم قال: "وشبه الله تعالى القلوب القاسية بالحجارة ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَزْشَدُّ قَسْوَةً﴾ (2) والحجارة لا تنكسر إلا بقوة فكذلك قساوة القلب لا تزول إلا بالذكر القوي" (3).

والذكر الجماعي الذي أشار إليه السكندري من سمات الفقراء الطريقين من أتباع الطرق كالأشاذلية والقادرية والرفاعية وما تفرع عنها، بل أصبح سمة للصوفية وهو الذكر الجماعي على صوت واحد، وقد اعتمد الصوفية على أدلة الذكر الواردة في السنة النبوية عامة في الاجتماع للذكر، ومنها ما جاء في الحديث: (وإن ذكرني في مائة ذكرته في مائة خير منهم) (4) والذكر في المائة لا يكون إلا عن جهر (5)، وألف العلماء رسائل في هذا الموضوع منهم السيوطي (ت: 911هـ) في رسالته: (نتيجة الفكر في الجهر بالذكر) (6) ومن بعده اللكنوي (ت: 1304هـ) في رسالته: (سباحة الفكر بالجهر بالذكر)، وهي قضية حصل فيها التجاذب ما بين محرم ومبدع، وما بين مجيز وحاث عليه، وطال هذا السجال علماء المغرب، وظهرت هذه المسألة جلية من خلال وصف الفقراء وأعمالهم في المعيار كما سيبين الباحث.

1 - ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ص: 17-18.

2 - سورة البقرة، الآية: 73.

3 - ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ص: 18.

4 - رواه البخاري في صحيحه 121/9 رقم: 7405، ومسلم في صحيحه 2061/4 رقم: 2675.

5 - ينظر: محمد عبد الحي اللكنوي، سباحة الفكر بالجهر بالذكر ص: 28.

6 - قال السيوطي في أول الرسالة: "سألت أكرمك الله عما اعتاده السادة الصوفية من عقد حلق الذكر والجهر به في المساجد، ورفع الصوت بالتهليل، وهل ذلك مكروه أو لا؟ الجواب: إنه لا كراهة في شيء من ذلك، وقد وردت أحاديث تقتضي استحباب الجهر بالذكر، وأحاديث تقتضي استحباب الأسرار به، والجمع بينهما أن ذلك يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، كما جمع النووي بمثل ذلك بين الأحاديث الواردة باستحباب الجهر بقراءة القرآن والواردة باستحباب الأسرار بها، وما أنا أبين ذلك فصلاً فصلاً... الحواشي للفتاوي 389/2.

والذكر الجماعي ظهر بصورة رسمية في الغرب الإسلامي عند الموحدين الذين رتبوا قراءة الأحزاب القرآنية في المساجد وأوقفوا عليها الأوقاف، فكانت تقرأ بصوت واحد ونغمة تعاهدها وتوارثوها، وكانت طريقة القراءة -أي النغمة ذاتها- محط نقد لبعض العلماء لما فيها من تقصير المد وعدم مراعاة القراءة المرتلة المحكمة⁽¹⁾، فضلا عن الاجتماع نفسه ونظر الفقهاء فيه بين مجيز ومبدع وأصبحت المجالس من عوائد الفقراء المميزة لهم، وحكم هذه المجالس الجماعية لها صداها في المعيار يناقش بعضها الباحث فيما يأتي.

② وصف حلقات الذكر الجماعي من خلال التوازن وحكمهم عليها:

من عوائد فقراء الصوفيّة اجتماعهم للذكر وجلوسهم للموعظة، وهذه المجالس كانت ولا تزال ذات طابع خاص، مرّت بمراحل مختلفة، وكان لها وقت معين يجتمع فيه الفقراء للذكر والموعظة، ومن سماته أنه يجمع كل مريد مهما كانت مكانته الاجتماعية، في بساطة وزهاده في غالب أحوالهم، ولنا في وصف تلك المجالس نصوص في المعيار تتمثل في وصف الواصفين من السائلين، وبعض أجوبة المجيبين الذين وقفوا على تلك المجالس سواء بالإنكار أو بالحضور معهم الذكر الجماعي بصوت واحد، وهنا قبل أن نورد بعض نصوصهم نبين أن أغلب تلك الفتاوى لم تفرق بين السماع والذكر بصوت جماعي واحد بطريقة التطريب، فالسماع شيء وله ضوابطه التي سنتطرق إليها في المطلب التالي، والذكر الجماعي شيء آخر يختلف عنه، فنجد أجوبة العلماء المنكرين لا يفرقون بين الذكر الجماعي والسماع، وإن فرقوا فعندهم كلا الأمرين بدعة منكورة، وكذلك مسألة الذكر الجماعي كان كثيرا ما يكون مقرونا بالسماع والوجد، فلا تخلو نازلة إلا ودُكر فيها الاهتزاز والاضطراب والوجد مع الذكر، ولا يفرق السائل المنكر بين اهتزاز الذكر والسماع المصحوب بالآلات، وسبب ذلك أن عوائد الفقراء على مختلف طرقهم يأتون بالذكر يعقبه السماع وإقامة (الحضرة) التي ظهرت عند المتأخرين بهذا الاسم مع استخدام الآلات كالدفوف والقيام جماعة في حلقٍ يهتزون في حركات منتظمة، مع أن الآلات كانت قديمة فيهم فنجد ما نصّ عليه القرطبيّ المفسّر من اتّخاذهم الآلات المطربة⁽²⁾.

جاء في نازلةٍ طويلةٍ السؤال سئل عنها الإمام قاسم بن سعيد العقباني نختصر هنا أعمال الفقراء على الترتيب الذي ذكره السائل، وهي من أوضح ما وجده الباحث يصف تلك المجالس بدقة، ويفصل ما يفعله الفقراء في مجلسهم في تلمسان، وعليه قياس البقية من الفقراء في زواياهم وأربطتهم، ولا شك في وقوع البدع والمخالفات؛ ولكن يعد هذا الوصف تجليةً لبعض ما كان عليه الفقراء من عوائد وأعمال، فمن أعمالهم: اجتماعهم في وقت معين يجتمع بهم الشيخ الذي يقدمونه، وهو ذو شأن عندهم، وهو الشيخ المرابي، ولهم خديم - كما وصف السائل - وهو خادم الفقراء يلقبونه (الشاوش) في بعض البلدان، هذا الخديم يخرج سبحة طويلة منظومة في

1 - ينظر: أبو العباس أحمد الهلالي، عرف الند في حكم حذف حرف المد ص: 97 (ضمن مقدمة المحقق).

2 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 54/14.

خيطة بها عدد معين من الحبات يضبط به الشيخ الذكر، ويأتون بالصلاة على النبي ﷺ ثم يهتمون بالسلام على الأنبياء ومن خلال نص السائل يظهر أن ذكرهم بصوت واحد، ثم يقرأ المنشد قرآناً يتلو آيات كريمة، ويقرأ آخر مثله، ثم يذكرون أنواعاً من الذكر والاستغفار والدعاء، ثم ينشد المنشد قصيدة في مدح النبي ﷺ، أو قصيدة في الحث على الخير، وإذا ما أنشد يبكون ويتواجدون في خشوع حسب وصف السائل، ثم يقرأ قارئاً من كتاب الشفاء للقاضي عياض، وهو كتاب له وزنه عند الفقهاء قديماً وحديثاً، ثم يهتمون بالطعام ويأكل من لم يكن صائماً، ثم يهتمون بقراءة قصار السور، ثم يدعو الشيخ، وعلى دعائه يؤمنون، رافعين أكفهم راغبين، ثم يمسحون بها وجوههم ويصافحون أيضاً شيخهم، وينصرفون⁽¹⁾.

ومن خلال السؤال يتضح أن هذه الأعمال راتبة عندهم، معروفة على نمط واحد في كل اجتماعاتهم في ذلك الوقت، ونرى أن هذا المجلس لا يحتوي على السماع الموجب للوجد والرقص، وأنه حوى من ضمن أعماله قراءة كتاب علم: وهو الشفاء، وقد جاء جواب قاسم العقباني -الذي كان قد حضر قبل سؤال السائل له مع الفقهاء مرتين- مجوزاً أعمالهم وحثاً عليها لأنها من أعمال البر، وقد أطل الجواب جداً، واستقصى مسائل السؤال: مسألة مسألة، ومما جاء في جوابه عن الذكر الجماعي -الذي نحن بصدده- قال رحمه الله: "ومما يقع السؤال عنه هنا الاجتماع على الذكر أله أصل في الشريعة يهدي إليه؟"⁽²⁾ واستدل على مشروعيته بأحاديث منها ما وقع في الصحيح عن أبي هريرة وأبي سعيد -رضي الله عنهما- أنهما شهدا على رسول الله ﷺ أنه قال: (لا يقعد قوم يذكرون الله إلا حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة، ونزلت عليهم السكينة، وذكرهم الله فيمن عنده)⁽³⁾، وهو حديث عمدة في هذا الباب من الاستدلال عند من أجاز الذكر الجماعي عند الصوفية وانتصر لهم.

واستدل بكلام المازري شارح الحديث، حيث قال: "ظاهره يبيح الاجتماع لقراءة القرآن في المساجد، وإن كان مالك قد كره ذلك في المدونة، ولعله إنما قال ذلك لأنه لم ير السلف يفعلونه، مع حرصهم على الخير"⁽⁴⁾، وهذا النص في قراءة القرآن وليس في عوائد الصوفية، فللمازري جواباً في المعيار حول الفقهاء ينكر فيه عليهم رفع أصواتهم لا أصل تصوفهم، فقال في جوابه الذي سئل فيه عن جماعة في أربطة القيروان "... يجتمعون بالليل بعد صلاة العشاء الأخيرة ومعهم قناديل يمشون فوق السور يذكرون أنهم يريدون العسكر يقولون باجتماع أصواتهم سبحان الله العظيم بتطريب وتحنين، وينصرفون على

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 49/11-50، وهذه النازلة استشهد بها الباحث في المطلب السابق في سياق مواقف الفقيه قاسم العقباني من فقهاء الصوفية، وأنه موافق لفعلهم وحضر معهم، وهنا كان الاستشهاد بها في سياق ما يحصل من أمور داخل إحدى مجالس ذكر الفقهاء.

2 - المصدر نفسه 60/11.

3 - رواه مسلم في الصحيح 2074/4 رقم: 2700، وأحمد في مسنده بهذا اللفظ 378/18 رقم: 11875، والبيهقي في شعب الإيمان 67/2 رقم: 527.

4 - الونشريسي، المعيار 60/11، والمازري، المعلم بفوائد مسلم 330/3.

تلك الصفة يمشون في الأزقة ويجوزون على المجازر والمزابل وهم على تلك الحال...⁽¹⁾ فقال منكراً فعلهم من رفع الصوت وهم يمشون في الأزقة: "وفي الصحيح ما يقتضي منع رفع الصوت بمثل هذا: (إنكم لا تدعون أصم)⁽²⁾ الحديث، وإنما أبيض في حصون الرباط حين العيس من رفع التكبير أو غيره من الذكر لما فيه من المصلحة لإشعار مريد اغتيال الحصن أنهم حذرون مستعدون لدفاعه، وأما الاجتماع والتلحين في الأسواق والمجازر فلا مصلحة فيه ولا ضرورة تدعو إليه، مع ما فيه من استهجان ذكر الله في المواضع المحترمة الحسيسة"⁽³⁾، وعليه فإن استدلال قاسم العقباني في جوابه بكلام المازري فيه دخيلة بأن كلامه مصروف إلى القرآن الكريم والجهر به.

ثم قال: "قلت: وجرى الأمر عليه بالمغرب كله، بل وبالمشرق فيما بلغنا ولا نكير، وما هو إلا من التعاون على البر وعمل الخير، ووسيلة لنشاط الكسلان، وقد نصوا على أن حكم الوسائل على حكم المتوسل إليه"⁽⁴⁾، وجرى العمل من أقوى ما يستدل به، إذ لا ننكر أن هناك علماء أنكروا رفع الصوت في الذكر الجماعي، ولكن هذا الإنكار لم يكن بإجماع ولو في عصر من العصور، بل كانت أصوات تتبني منهج تبديع هذه العوائد، وهي أصوات ليست بقليلة العلم والفضل؛ ولكنها لم تكن مسموعة؛ لقلتها أمام الجماهير غيرهم.

ونجد ممن أصّل لذكر الفقراء الجماعي ابن لب عندما سئل عن فقراء يذكرون الله على نحو الصفة السابقة فكان من ضمن تأصيله لذكرهم الجماعي أن "مجالس تلاوة القرآن وذكر الله تعالى هي رياض الجنة كما جاء في الحديث⁽⁵⁾، وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: (ما جلس قوم مُسْلِْمُونَ مجلساً يذكرون الله فيه إلا حَفَّتُهُم الملائكةُ، وَغَشِيَتْهُمُ الرحمةُ، وَتَنَزَّلَتْ عليهم السكينةُ، وَذَكَرَهُمُ اللهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ)⁽⁶⁾ وقد قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ۖ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾⁽⁷⁾، وقال سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقَعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾⁽⁸⁾، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقَعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾⁽⁹⁾، وقال تعالى: ﴿وَالذَّكِرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالذَّكِرَاتِ﴾⁽¹⁰⁾، ويقول سبحانه فيما يرويه عنه رسول الله ﷺ: (أنا مع عبدي، إن ذكرني في نفسه ذكركه في نفسي وإن ذكرني في مائة ذكركه في مائة خيرٍ منه)⁽¹¹⁾، ومصادقه في كتاب الله ﴿فَاذْكُرُونِي﴾

1 - المصدر نفسه 361/12.

2 - رواه البخاري في صحيحه 57/4 رقم: 2992، وأحمد في المسند 383/32 رقم: 19605.

3 - الونشريسي، المعيار 363/12.

4 - المصدر نفسه 60/11.

5 - رواه أحمد في المسند 498/19 رقم: 12522]، والترمذي في السنن 488/5 رقم: 3510 وغيرهما.

6 - رواه ابن ماجه في السنن 1245/2 رقم: 3791، وابن أبي شيبة في المصنف 60/6 رقم: 29475.

7 - سورة الأحزاب، الآيتان: 41-42.

8 - سورة آل عمران، الآية: 191.

9 - سورة النساء، الآية: 102.

10 - سورة الأحزاب، الآية: 35.

11 - رواه مسلم في صحيحه 2061/4 رقم: 2675، وأحمد في المسند 178/16 رقم: 10253 وغيرهما.

أَذْكُرْكُمْ⁽¹⁾، وقال العلماء: ما أمر الله بالإكثار من شيء مثل ما أمر بالإكثار من ذكره والصدقة لوجهه، ﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁽²⁾، وقال في الصدقات: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِالْإِثْمِ وَالْتَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾⁽³⁾"(4)، وهذه الأدلة التي استدلت بها ابن لب كلها عامة في الذكر وفضله، أما الهياة التي عليها الذكر فلم يتطرق لها، وهو دليل على تصحيحه لتلك الهياة الجماعية التي يذكرون بها.

ونجد أبا عبد الله السرقسطي قد أجاب عن نظير المسألة السابقة حول الذكر الجماعي بما نصه: "طريقة الفقراء في الذكر الجهوري على صوت واحد والرقص والغناء بدعة محدثة، لم تكن في أصحاب رسول الله ﷺ وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، فمن أراد اتباع السنة واجتناب البدعة في ذكر الله والصلاة على رسوله فليفعل منفرداً بنفسه غير قارن ذكره بذكر غيره، وليخف ذكره فهو أفضل له، وخير الذكر الخفي، وعمل السر يفصل عمل العلانية في النوافل بسبعين ضعفاً"⁽⁵⁾، ونجد الشاطبي له الرأي ذاته ويستدل بحديث النبي ﷺ (مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ)⁽⁶⁾، ونص على أن اجتماعهم للذكر على صوت واحد إحدى البدع المحدثات التي لم تكن في زمن رسول الله ﷺ، ولا في زمن الصحابة ولا من بعدهم، ولا عُرف ذلك قط في شريعة محمد ﷺ حسب تعبيره رحمه الله، وبناءً عليه: "كل ما لم يكن عليه عمل السلف الصالح، فليس من الدين، فقد كانوا أحرص على الخير من الفقراء، ولو كان فيه خير لفعلوه ... وهذا الاجتماع لم يكن مشروعاً قط فلا يصح أن يُعبد الله به"⁽⁷⁾.

ومسألة الذكر الجماعي بصوت واحد من مسائل الاختلاف بين علماء الأمة وليست محل اتفاق في كل العصور كما هو ظاهر من نوازل المعيار الذي هو مختص بنوازل الغرب الإسلامي فضلاً عن الاختلاف الحاصل في المشرق، ويتلخص مذهب المالكية في الاجتماع للذكر بالآتي:

- (1) المنع، وهو قول ابن شعبان المصري (ت: 355هـ)، فقد رأى أن من أدمن على ذلك فهو جرحه، فضلاً عن من جاء بعده من مالكية المغاربة ممن رأى بدعته.
- (2) الكراهة، وهو قول إمام المذهب مالك، وعليه اعتمد جماعة من فقهاء المالكية في بعض الأمصار، كما حصل في مسجد السبت في القيروان، ومن بعدهم ابن مرزوق الحفيد، وأبو الحسن الصُّعَيْبِيُّ، وله في نقد الصوفية رسالة.
- (3) الجواز، وهو قول جماعة ليست قليلة من الفقهاء، وأغلبهم يحتج بكلام المازري في شرحه لصحيح مسلم كما أسلفنا، ومنهم ابن لب والعبدوسي، وقد قيد من رأى الجواز بشروط.

1 - سورة البقرة، الآية: 151.

2 - سورة الجمعة، الآية: 10.

3 - سورة البقرة، الآية: 273.

4 - الونشريسي، المعيار 106/11.

5 - المصدر نفسه 161/1.

6 - رواه البخاري في صحيحه 184/3 رقم: 2697، ومسلم في صحيحه 1343/3 رقم: 1718.

7 - الونشريسي، المعيار 40/11.

4) الاستحباب، ومنهم قاسم العقباني في جوابه الطويل الذي في المعيار، وابن عرضون⁽¹⁾ كما نقلها عنه في المعيار الجديد⁽²⁾.

ومشاركات العلماء في بيان الحق فيه ما بين مجيز ومحرم، إلا أن المجيزين متى ما يصاحب الذكر الجماعي منكرٌ فإنهم يرفضونه، سواء كان المنكر في ألفاظ الذكر من مدٍّ أو قصر يفسد المعاني، أو ما يكون من مصاحبة نساء أو مردان يذكرون جانب بعضهم، أو يجعل الذكر الجماعي مصدراً للتكسب منه، فقد كان من الفقهاء من يتخذه في بعض الأحيان للتباهي والتكسب في المناسبات بالخروج في الأزقة في الأعياد أو الأفراح أو المشي أمام الجنازات، يذكرون الله تعالى بصوت واحد، ويتبعهم الناس ويرددون معهم، ومما وقع في المعيار من ذلك ما أجاب به شيخ الجماعة أبو عبد الله العبدوسي الفاسي الذي كان يرى بجواز إقامة الذكر الجماعي، إلا أنه لما سئل عما يفعله الفقهاء من الذكر أمام الجنازة أنكر فعلهم، وبين أنه "يجب قطع الفقهاء من الذكر أمامها على ما جرت به العادة؛ لأنه بدعة ومباهاة، وربما ذكروا الجليل -جلّ جلاله- في موضع نجس يمرون به، ويقال لوليّ الجنازة: ما تعطيه للفقراء تأثم عليه، أعطه للمساكين صدقة عن وليك الميت، فذلك أنفع وأبقى لكما إلى الآخرة"⁽³⁾.

1 - أحمد بن الحسن ابن عرضون، أبو العباس، قاضى شفشاق، فقيه، نحوي، يقوم على ألفية ابن مالك أحسن قيام، وله معرفة بالعروض والأصلين، والمنطق والبيان، أخذ عن المنجور، له كتاب: مقنع المحتاج في آداب الأزواج، توفي سنة: 992هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 415/1.

2 - ينظر: لحسنّ اليوبي، الفتاوى الفقهية أهم القضايا في عهد السعديين إلى ما قبل الحماية ص: 392-394.

3 - الونشريسي، المعيار 337/1.

المطلب الثالث: السَّماع والغناء والآلات والرَّقص

1 مفهوم السَّماع الصُّوفي:

قال زروق شارحا قول ابن البنا السرقسطي:

وللأنام في السماع خوضٌ لكن لهذا الحزب فيه روضٌ
"إنما خاض الناس في السماع من حيث حكمه لكونه لا نص فيه من الشارع بإباحة أو منع، وعمل به قوم من مشايخ الأمة، فمن قائل بالإباحة بناء على أن الأصل الإباحة حتى يأتي المحرم، ومن قائل بالتحريم حتى يأتي المبيح، ومن قائل بالوقف لتعارض الأدلة"⁽¹⁾.
وعليه فإن السماع له بُعدان حسب كلام ابن البنا، أولهما: بُعدٌ فقهي تجري عليه الأحكام الشرعية بين تجويز وتحريم، وبُعدٌ ثانٍ هو البعد التربوي الصوفي، يتمثل في أثر السماع على المريِد، وهو مبني على القول الفقهي الذي يرى بجواز السماع، وستتطرق بسرعة إلى هذين البعدين.
والسَّماع لغة: "كلُّ ما التذّته الأذن من صوت حسن، والسَّماع أيضا ما سمعت به فشاغ وتكليم به"⁽²⁾، وهو اسمٌ للمسموع، يُقال لما سمعته من الحديث هو سماعي، ويُقال للغناء سماع⁽³⁾، وأما عند أهل التصوف فله تعاريف كثيرة أقرب إلى الضوابط عند التأمل فيها، فهي تعريفات بالرسم ليكون الصوفي ملتزما بأداب السماع، واعيا لمداخل الشيطان من خلاله.
ف نجد ذا النون المصري يعرفه بقوله: "وارد حقّ يزعج القلوب إلى الحقّ، فمن أصغى إليه بحق تحقّق، ومن أصغى إليه بنفس تزدق"⁽⁴⁾، والمقصود بالوارد هو ما يرد على القلب من المعاني من غير تعمد العبد، كالاتّياق مثلا، والانزعاج مصطلح صوفي يعني تحرك القلب إلى الله سبحانه وتعالى بتأثير السماع فيه⁽⁵⁾، فسماع الصوت الحسن الناطق بالمعاني التي تحمل إشارات الشوق لله ورسوله والخوف من العقاب والرجاء في بلوغ المحبوب ترد على القلب فينزعج بتحركه ويتفطن، والضابط الذي جعله ذو النون في كلامه أن الإصغاء للسماع وهو الكلام المقول بالتحنن والتطريب يكون بفهم معانيه والوقوف على صحتها التي تليق بأن ينزل عليها الكلام، وللغزالي توسع في نقطة تنزيل السماع على المعاني القلبية فيقول رحمه الله: "اعلم أن أول درجة السماع فهُم المسموع على معنى يقع للمستمع، ثمّ يثمر الفهم والوجد، ويثمر الوجد الحركة بالجوارح"⁽⁶⁾ ويقول كذلك في مطلع كتاب السماع: "اعلم أن السماع هو أول الأمر، ويثمر السماع حالةً في القلب تسمى الوجد، ويثمر الوجد تحريك الأطراف، إما بحركة غير موزونة

1 - اللوائح الفاسية في شرح المباحث الأصلية ص: 194.

2 - أبو منصور الهروي، تهذيب اللغة 74/2، وينظر: الزبيدي، تاج العروس 237/21.

3 - ينظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية ص: 89.

4 - الطوسي، اللُّمع ص: 342.

5 - القاشاني، اصطلاحات الصوفية ص: 33، 47.

6 - إحياء علوم الدين 474/4.

فتسمى: اضطراباً، وإما موزونة فتسمى: التصفيق والرقص⁽¹⁾، والسمع عند الغزالي يختلف باختلاف أحوال المستمع وله أربعة أحوال:

1. أن يكون سماعه بمجرد الطبع، "أي لا حظ له في السمع إلا استلذاذ الألحان والنغمات، وهو أخس رتبة إذ الإبل شريكة له فيه"⁽²⁾.

2. أن يسمع بفهم، ولكن ينزله على صورة مخلوق إما معين أو غير معين، وهو سماع الشبان وأرباب الشهوة⁽³⁾.

3. أن ينزل ما يسمعه على أحوال نفسه في معاملته مع الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى*، وتقلّب أحواله في التمكن مرة وتعذره أخرى، وهو سماع المريدين، ولا سيما المبتدئين، "فإذا سمع ذكر عتاب أو خطاب أو قبول أو رد أو وصل أو هجر أو قرب أو بعد أو تلهف على فائت أو تعطش إلى منتظر... فلا بد أن يوافق بعضها حال المرید في طلبه، فيجري ذلك مجرى القدّاح الذي يورى زناد قلبه، فتشتعل به نيرانه ويقوى به انبعاث الشوق وهيجانه، ويهجم عليه بسببه أحوال مخالفة لعادته ويكون له مجال رُحْب في تنزيل الألفاظ على أحواله"⁽⁴⁾، أما من كان سمعه من الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* وعلى الله وفيه من المبتدئين فينبغي للسامع أن يحكم قانون العلم في معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته، وإلا خطر له في السمع في حق الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* ما يستحيل عليه سبحانه ويكفر به، ففي سماع المرید المبتدئ خطر، أما الحال الأول مما ينزل على نفسه فلا خطر، فلذلك قال سهل التستري: "كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل"⁽⁵⁾.

4. "سماع من جاوز الأحوال والمقامات، فعزب فهم ما سوى الله تعالى حتى عزب عن نفسه وأحوالها ومعاملاتها، وكان كالمدهوش الغائص في بحر عين الشهود، الذي يضاهي حاله حال النسوة اللاتي قطعن أيديهن في مشاهدة جمال يوسف *عَلَيْهِ السَّلَام* حتى دهشن وسقط إحساسهن"⁽⁶⁾.

ومن هنا نجد كلام الشبلي في وصف السماع يقول: "السمع ظاهره فتنة، وباطنه عبرة، فمن عرف الإشارة حلّ له استماع العبرة، وإلا فقد استدعى الفتنة وتعرض للبلية"⁽⁷⁾، ولا معرفة

1 - المصدر نفسه 4/412.

2 - المصدر نفسه 4/474-475.

3 - ينظر: المصدر نفسه.

4 - المصدر نفسه 4/475.

5 - وهذه الحالة التي ذكرها الغزالي قد أتى بأمثلة كثيرة لأهل التصوف وأحوالهم مع السماع وبين من خلالها أن سماعهم لأبيات ظاهرها الغزل كذكر الفم والحد والصّدغ ليس على ظاهره، إنما هي إسقاطات المعاني على أحوال المرید مع الله تعالى. ينظر: المصدر نفسه 4/476، 4/520.

6 - المصدر نفسه 4/484.

7 - الطوسي، اللمع ص: 342، والغزالي، إحياء علوم الدين 4/488، والقشيري، الرسالة القشيرية ص: 549.

للإشارة إلا من خلال علم وفهم سابقين للسمع، وإلا فإنه يقع في زندقة كما وصف ذو النون في النص السابق له.

فإذا ما كان السماع وقع الوجد من السامعين، والوجد فيه أقاويل كثيرة عند الصوفية كما يخبر الغزالي، إلا أنه عرفه بعد سرده لنصوص المتصوفة بقوله: "حالة يثمرها السماع، وهو وارد حقّ جديد عقيب السَّماع يجده المستمع من نفسه"⁽¹⁾، والحقُّ منه ما ينشأ من فرط حب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَجْهَهُ وَصَدَقَ إِرَادَتُهُ وَالشُّوقُ إِلَى لِقَائِهِ، وهو على قسمين: ما يحصل له من زيادة مشاهدات وكشوفات هي من قبيل العلم بأن يتنبه من خلال كلام القَوَالِ إلى معانٍ دقيقة، فالسمع منبّه، وهو مما يؤثر على صفاء القلب ويستجلب التوبة⁽²⁾، والقسم الآخر ليس من قبيل العلم بل هو تعييرات وأحوال يهيجها السماع ويقويها تؤدي إلى تحريك الظاهر أو تسكينه، حتى يتحرك على خلاف عادته، فمتى ما ظهرت على ظاهر السامع هذه الحركة تسمى وجداً، والوجد منه الهاجم ومنه المتكلف (بفتح اللام) فإذا كان متكلفاً يسمى (التواجد)، وهو المذموم، وهو الذي يقصد منه الرياء وكما يعبر الغزالي: "إظهار الأحوال الشريفة مع الإفلاس منها"⁽³⁾ وهو المقصود في كثير من فتاوى المعيار التي كتبها العلماء في نقد الصوفية، ومن التواجد ما هو محمود: وهو التوصل إلى استدعاء الأحوال الشريفة كالخوف والبكاء والشوق واجتلابها بالحيلة، ومنه حديث التباكي في قراءة القرآن الكريم⁽⁴⁾، وهو تكلف البكاء في أول الأمر، ثم تتحقق المقصود منه في أواخره.

وعلى رأي العز بن عبد السلام: الوجد في حد ذاته لا يحدث في القلب شيئاً جديداً بل هو مهيج ما فيه، فترى السامعين يهيجون من حيث وجدهم، وينطقون من حيث قصدهم، ويتواجدون من حيث كامنات سرائرهم، لا من حيث قول الشاعر ومراد القائل، فمن ظن أن السماع يرجع إلى دفء المعنى وطيب النغمة فهو بعيد من السماع كما عبر رحمه الله، ويقول: "إنما السماع حقيقة ربانية، ولطيفة روحانية من السميع المستمع إلى الأسرار بلطائف التحف والأنوار؛ فتمحق من القلب ما لم يكن، وتبقى فيه ما لم يزل، فهو سماع حقّ بحقّ من حقّ"⁽⁵⁾، ويفسر الحركة التي تحصل للسامع بقوله: "وأما الانزعاج الذي يلحق المتواجد فمن ضعف حاله

1 - إحياء علوم الدين 4/491.

2 - حكايات التوبة بسبب سماع بيت أو أبيات، أو سماع صوت حسن يطرب يقول إنشادا أو يتلو آية قرآنية كريمة ينقلب بسبب سماعه حال السامع من مذنب إلى طائع ومن ظالم إلى زاهد كثيرة جدا منشورة في كتب الصوفية وغيرهم، واستشهد بها الغزالي في معرض شرحه الذي لخصه الباحث أعلاه. ينظر: إحياء علوم الدين 4/491-495.

3 - المصدر نفسه 4/500.

4 - قال رسول الله ﷺ: (إن هذا القرآن نزل بخزن، فإذا قرأتموه فابكوا، فإن لم تبكوا فتابكوا، وتغنوا به، فمن لم يتغن به فليس منا) رواه ابن ماجه في سننه 424/1 رقم: 1337، والبيهقي في السنن الكبرى 168/21، وشعب الإيمان له 411/3 رقم: 1892.

5 - العز بن عبد السلام، زبدة خلاصة التصوف ص: 153.

عن تحمل الوارد وذلك لازدحام أنوار اللطائف في دخول باب القلب، فيلحقه دَهَش فيغيب بجوارحه ويستريح إلى الصعقة والصرخة والشهقة لغلبة وجدته⁽¹⁾، وهذا يحدث لأهل البدايات أما أهل النهايات فيغلب عليهم السكون كما عبّر رحمه الله.

ودليله كما يبين الغزالي قول الله تعالى: ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَظْمِينُ الْقُلُوبِ﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾⁽³⁾، فكل ما يوجد عقب السماع بسبب السماع كل ذلك وجد، بل عدّ الغزالي حديث النبي ﷺ: (شيتني هود)⁽⁴⁾ خبرا عن الوجد، فإن الشيب يحصل من الحزن والخوف، وذلك وجد⁽⁵⁾.

ومن خلال ما نظّره أرباب الصوفية في بيان الوجد نعرف أن هذا الأمر هو الذي حصل فيه تلبيس غير الصادقين من السالكين على الناس، فهو شيء يصدر منهم تكلفا ورياء والله أعلم بسرائرهم، فكثير الدجالون المدعون الذين يتكفون الحركات الراقصة.

② السماع عند الفقهاء وفي نوازل المعيار:

الميدان الفقهي هو الميدان الذي صال فيه العلماء وجالوا - ممن جاوب في المعيار المعرب وغيرهم- حول هذه المسألة، سواء كانوا فقهاء من الصوفية أو ممن ينكر على الصوفية، فقد سالت أقلامهم في مسألة السماع في كل عصر وفي كل مصر، وأكثرها فيها البيان كل حسب منطلقه ومدرسته، ما بين محرم ومبيح، وواضع لضوابط إباحته، فوصل قوم إلى تكفير المبيح للسمع وتبديعه، وبعضهم إلى تكفير المحرم للسمع⁽⁶⁾، ونجد بواكير الرّدود تظهر في القرن الثاني

1 - المصدر نفسه.

2 - سورة الرعد، الآية: 29.

3 - سورة الزمر، الآية: 22.

4 - رواه الترمذي في السنن 325/5 رقم: 3297، والبيهقي في شعب الإيمان 221/2 رقم: 756.

5 - إحياء علوم الدين 503/4.

6 - ألف أحمد بن محمد الطوسي الغزالي - وهو شقيق حجة الإسلام أبي حامد الغزالي - رسالة سماها: (بوارق الإلماح في تكفير من يجرم السماع)، ووقف الباحث على رسائل كثيرة حول السماع ما بين مؤيد ومعتز ومعتز ومتوسط بينهما، منها:

- رسالة في السماع للنووي (ت: 676هـ)
- رسالة في السماع لعلاء الدين ابن العطار (ت: 724هـ)
- الإمتاع بأحكام السماع للأذفوري (ت: 748هـ)
- الكلام على مسألة السماع لابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)
- رسالة في السماع والرقص لمحمد المنبجي الحنبلي (ت: 785هـ)
- نزهة الأسماع في مسألة السماع لابن رجب الحنبلي (ت: 795هـ)
- فرح الأسماع برخص السماع لمحمد بن أحمد ابن سلامة الشاذلي التونسي (ت: 882هـ)
- كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع لابن حجر الهيتمي (ت: 974هـ)
- إنطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السماع للشوكاني (ت: 1250هـ)
- مواهب الأرب المبرّئة من الجرب في السماع وآلات الطرب لجعفر بن إدريس الكتاني (ت: 1323هـ)

الهجري فيما نقله القاضي عياض عن الإمام مالك أنه سأله رجل من أهل نصيبين فقال: "يا أبا عبد الله عندنا قوم يقال لهم الصوفية يأكلون كثيراً ثم يأخذون في القصائد ثم يقومون فيرقصون، فقال مالك: أصبيان هم؟ قال: لا، قال: أجمانين هم؟ قال لا، قوم مشايخ وغير ذلك عقلاء، قال مالك: ما سمعت أن أحداً من أهل الإسلام يفعل هذا"⁽¹⁾، وهذه الرواية تمسك بها الشاطبي والحفار وكل من رأى بدعية أفعال الفقراء، يكتبون من تكرارها في فتاواهم في المعيار وكتبهم، ولا نستغرب من ردة فعل الإمام مالك الأثري الذي كان ورعاً في هذا الباب، وهو باب السماع والغناء والآلات، وقد خالفه بعض طلبة طلبته في ذلك خصوصاً في القيروان، ونص ابن لب في أحد أجوبته في المعيار على إثارة مالك الاتباع، وقد ينفرد في بعض القضايا مع مخالفة العلماء له⁽²⁾.

وقد تغلغل السماع في الأوساط العامة والخاصة ووصل إلى الأسيخ وطلبة العلم وأئمة المساجد، فكان الأئمة يحضرون السماع⁽³⁾، وهذا الأمر جعل من العامة ينظرون إلى الأمر أنه من مغان الشبه التي تقدح في عدالة الإمام، لذلك وجدنا من يرفع السؤال للعلماء في حكم من يشارك السماع، ومنهم ابن لب، حيث أفتى بأن عدالة الإمام المشارك في السماع لا تنتفي، قال: "والخلاف في السماع كثير بين العلماء، والذي جرى به عمل الناس وذهب إليه الجمهور جوازه، وإن كان جائزاً فلا يكون قادحاً في عدالته ولا مانعاً في إمامته"⁽⁴⁾، ثم رأينا من العلماء من رأى أن فعله هذا منكر؛ لأن السماع وكيفيته لم يثبت في السنة ولا في أخبار الأوائل، فأجاب القاضي أبو عمرو ابن منظور⁽⁵⁾ بأن المنكر على الإمام قام على وجه الحسبة وتغيير المنكر فلا شيء عليه، فهو منكر لطريق التصوف وعوائدهم⁽⁶⁾.

وينص ابن لب في جواب آخر على شهرة الاختلاف في السماع والرقص في أثناء القيام لذكر الله *سُبْحَانَكَ وَتَعَالَى*، فقد أباحته الصوفية وعملت به ودأبت عليه، واستقرؤوه من قول الله

• رياض الأسماع في أحكام الذكر والسماع لأبي الهدى الصيادي الرفاعي (ت: 1328هـ)

كلها مطبوعة، وغيرها من البحوث والرسائل والكتب التي ملأت المكتبة الإسلامية، وكثير منها ما يزال مخطوطاً.

- 1 - القاضي عياض، ترتيب المدارك 53/2-54، والونشريسي، المعيار 42/11.
- 2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 155/1.
- 3 - ينظر: المصدر نفسه 133/1.
- 4 - المصدر نفسه 134/1.
- 5 - محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن منظور الأندلسي الغرناطي، أبو عمرو، قاضي الجماعة بغرناطة، فارس البراعة، أخذ عن أبيه القاضي أبي بكر وعن ابن سراج، ونقل عنه عصره الإمام المواق في سنن المهتدين وشرحه لخليل، وأخبر التنبكتي أن له فتاوى في المعيار، كان حياً سنة: 887هـ. ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 558.
- 6 - ونبه التنبكتي على ابن منظور شخص آخر اسمه عثمان بن محمد بن يحيى بن منظور القيسي له فتاوى في المعيار كذلك، من أهل المائة الثامنة توفي سنة: 735هـ. ينظر ترجمة الأخير: ابن الخطيب، الكنيبة الكامنة ص: 114.
- المطالع للمعيار يجد صعوبة في نسبة الفتاوى لأحد هذين العلمين، خصوصاً إذا لم يذكر الونشريسي سوى "ابن منظور" مجرداً، ووقف الباحث على عدد سبعة ممن يلقب بابن منظور في كتب التراجم.
- 6 - ينظر: الونشريسي، المعيار 161/1.

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي أَصْحَابِ الْكَهْفِ: ﴿إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا﴾⁽¹⁾، والكلام الذي حصل بين الفقهاء إنما هو في حركة الجسد عند الذكر من حيث نفسها⁽²⁾ وهو الاهتزاز مع الذكر، وهذه الحركة يسميها باسمها في أحد جواباته "التواجد عند السماع"⁽³⁾، ويرجعها رَحْمَةُ اللَّهِ إلى آثار رقة النفس والاضطراب، فيتأثر الظاهر بتأثر الباطن، ويستشهد عليها بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلِيَتْ عَلَيْهِمْ عَائِيَّتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾⁽⁴⁾ أي اضطريت رغبا ورهبا، وعن اضطراب القلب يحصل اضطراب الجسم قال تعالى: ﴿لَوْ إِظْلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلَّيْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا﴾⁽⁵⁾، ويحدد كذلك المحمود من الوجد والمذموم بقوله: "فإنما التواجد رقة نفسية، وهزة قلبية، ونهضة روحانية، وهذا هو التواجد عن وجد، ولا يسمع فيه نكير من الشرع... ووراء هذا تواجد لا عن وجد، فهو مناط الدم لمخالفة ما ظهر لما بطن، فقد يقرب فيه الأمر عند القصد إلى استنهاض العزائم، وإعمال الحركة في يقظة القلب النائم، يا أيها الناس ابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا، ولكن شتان ما بينهما"⁽⁶⁾، وأما جلّ المحرمين فإنما يحرمون بسبب ما رافق السماع مما يكون ذريعةً ووسيلةً إلى ما لا يحلّ فعله ولا يجوز، فلا كلام في منع ما يكون من جنس نوافل الخير والقرب؛ لمكان ذلك المخوف المتوقع⁽⁷⁾ من (آفات السماع) الحافة به كما يعبر عنها العبدوسي عند ذكره الاجتماع للذكر فقد نبه إلى ما يثيره السماع من خيرات: من الخوف، والرجاء، والصبر، والزهد، إلى غير ذلك من المقامات العلية والأحوال السنية - حسب وصفه-، وقال: "ولا يحرم من ذلك -أي السماع- إلا ما تنشأ عنه مفسدة أو مفساد، من اختلاط الرجال والنساء، ودنوّ بعضهم من بعض، أو نظر محرم، أو تحريك لعب محرم، إلى غير ذلك من آفات السماع التي ذكر علماءنا رضي الله عنهم"⁽⁸⁾، ومن خلال كلام هذين العالمين يتضح ما آل إليه اجتهادهما، فابن لب ممن يرى بجواز السماع، قال: "والحق الجواز إذا كان ما تضمنه من المقال مما لا يقبح أن يقال، لأنّ الشعر كلام هو فيه أكثر حسنا، وقبيحه هو فيه أخف قبحا؛ لأنّ الإكثار منه لما يداخله في الغالب من المقال الديني منهي عنه، ومع السّلامة ترتفع الملامة"⁽⁹⁾، والعبدوسيّ يحشد عددا من الأدلّة من السنّة التي تدل على جواز السماع، ويختتم كلامه بنصّ فحواه نقض دعوى المحرّمين للسمع فيقول: "ولا التفات إلى طالب جاهل جلف قح لا يفهم مذهب مالك ولا غيره، ولا يحمل الروايات على غيره محملها، والكلام مع مثل هذا غصّة في القلب، وتعطيل للزمان من غير فائدة عائدة على

1 - سورة الكهف، الآية:14.

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 37/11.

3 - المصدر نفسه 106/11.

4 - سور الأنفال، الآية:2.

5 - سورة الكهف، الآية:18.

6 - الونشريسي، المعيار 107/11-108.

7 - وهو ملخص من جواب ابن لب. ينظر: المصدر نفسه 37/11.

8 - المصدر نفسه 47/11.

9 - المصدر نفسه 36/11.

الإنسان في دنياه، وأخراه" (1).

• الطرطوشي يحرم السماع الصوفي:

ومما جاء في المعيار من نوازل تحرم السماع ما ينقله الونشريسي من فتوى الطرطوشي عندما سئل عن مذهب الصوفية في اجتماعهم للذكر واتخاذ القضييب وشيء من الأديم (2) وهو الجلد، لافتعال موسيقى توافق نغمة القوّال، وعن رقصهم وتواجدهم، فأجاب بأن مذهبهم بطالة وجهالة وضلالة، وقال: "وأما الرقص والتواجد، فأول من أحدثه السامري، فإنهم لما عبدوا العجل صاروا يرقصون حوله، ويتواجدون فهذا دين الكفار، وعباد العجل" (3)، فشبّه الفقراء بعباد العجل من اليهود، وقد تأثر بهذه الكلمة بعض من المفسرين، منهم القرطبي الذي نقل كلامه في التفسير، وله كلام في عدة مواضع في التفسير ينتقد فيها فعل الصوفية، وزاد الطرطوشي بأنه "ينبغي للسلطان ونوابه أن يمنعوهم من الحضور في المساجد وغيرها، ولا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يحضر معهم، ولا يعينهم على باطلهم" (4) وأخبر بأن هذا مذهب الأئمة كمالك والشافعي وابن حنبل، ولا يشك المرء أنّ هذا الرأي فيه غلُّ في معناه ومبناه.

• أبو فارس عبد العزيز بن القروي (5) يبدع السماع وأهله:

وجاء من بعده أبو فارس عبد العزيز القروي، وهو ممن ينكر على الصوفية عوائدهم، فقد نصّ في جواب له على أن سماع الصوفية هو غناء محرّم، واستشهد بأية كريمة يستشهد بها المحرمون للغناء هي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ الثَّائِبِينَ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (6)، ويقول الإمام مالك في المدونة: وأكره الإجارة على تعليم الشعر والنوح وعلى كتابة ذلك، ويقول عياض: معناه نوح المتصوفة وإنشادهم على

1 - هذه الجملة فيها تضمين لدعاوى المنكرين لما عليه تلك الجماعة الصوفية المسؤول عنها، فقد اختصر العبدوسي المسألة في عدم سوق الأدلة التي ترد على من استدل ببدعية ما هم عليه، فقال هذه الجملة لأنهم كذلك مقيمون على الفعل الوارد في السؤال فيريد دفع ما في نفوسهم من وقع الانتقاد المصوب عليهم، وهو ظاهر من نص السؤال والجواب الوارد في المعيار 46/11-47.

2 - ولعلمهم يقصدون به نوعا من الطبل أو الدف فلم يقف الباحث على معنى القضييب.

3 - الونشريسي، المعيار 163/11، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن 366/10.

4 - الونشريسي، المعيار 163/11.

5 - عبد العزيز بن محمد بن موسى الجاناتي القروي الفاسي المالكي، أبو فارس، الفقيه العلامة الصالح الفاضل الإمام الفهامة أخذ عن أبي الحسن الصغير وهو أكبر تلامذته وعنه أخذ أبو عمران العبدوسي وغيره له تقييد على المدونة، توفي سنة: 750هـ. ينظر: ابن القاضي، درة الحجال 123/3، التنكي، نيل الابتهاج ص: 269، محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 318/1.

لاحظ الباحث أن هذا العلم جاء اسمه في المعيار هكذا: "أبو فارس عبد العزيز بن محمد القيرواني تلميذ سيدي أبي الحسن الصغير" 30/11، وفي كل مواضع ورود اسمه من المعيار ينسب (القيرواني)، والذي اشتهر من طلبة أبي الحسن الصغير هو المذكور المترجم له (القروي)، وهو من أخطاء الطبعة وتصحيفاتها، ويثبت الخطأ تصريح الونشريسي بأنه من طلبة أبي الحسن الصُّعْبِيِّ، وينسبه ابن القاضي إلى (القروي).

6 - سورة لقمان، الآية: 5.

طريق النوح والبكاء⁽¹⁾، وقال جواب النازلة: "فمن اعتقد في ذلك أنه قربة لله تعالى فهو ضالّ مضلّ، ولا يعلم مسكين أن الجنة حَقَّتْ بالمكاره، وأن النار حَقَّتْ بالشهوات، والله تعالى لم يبعث أحدا من الأنبياء باللّهو والراحة والغناء، وإنّما بعثوا بالبر والتقوى وما يخالف الهوى"⁽²⁾، وهذه النصوص التي سطرها تدل على أنّ أبا فارس القيرواني يرى أن هذه الأفعال من الغناء المحرم التي يلبسها الصوفية ثوب القربة، والحقيقة أنّه ما من أحد منهم يرى أنّها قربة لله سُحَّانَهُ وَتَعَالَى بل هي مما ينبه القلوب على الذكر ويفطنها عند سماع الموعظة التي تضمنها السماع.

• رأي الشاطبي في السماع:

ومن ذهب إلى هذا الرأي من أن سماع الصوفية من قبيل الغناء المحرم هو الشاطبي - رافع لواء التصحيح في السلوك الصوفي - وله جواب في المعيار ينص فيه على عدم جواز الاجتماع للذكر بسبب ما يرى أنه من البدع، ثم يعقب بقوله: "وأما الغناء والشطح فمذمومان على السنة السلف الصالح، فعن الضحاك: الغناء مفسدة للقلب مسخطة للرب، وقال المحاسبي: الغناء حرام كالميتة"⁽³⁾ وهو منطلق من الرأي الذي يرى حرمة الغناء ولا يقسمه إلى حسن وقبيح، فالسماع أيّا كان فهو محرّم عنده، واستشهاده بكلام المحاسبي فيه نظر، فالمحاسبي كان من علماء التصوف الكبار الذين أثر عنهم السماع.

• الواغليسي يرى جواز السماع بشروط:

وأتبّع الونشريسي جواب أبي فارس القيرواني جوابا لأحد علماء بجاية، وهو الفقيه عبد الرحمن الواغليسي الذي فرّق رَحْمَةُ اللَّهِ بَيْنَ أَهْلِ الصِّدْقِ فِي الْوَجْدِ وَالْمَدْعِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْدُونَ الْفِرَاطِ وَلَا يَجْتَنِبُونَ الْحَرَمَاتِ، فالصنف الثاني حسب رأيه هو الذي قال عنه القرطبي في معرض حديثه عن الغناء: "إن ذلك مما لا يُخْتَلَفُ فِي تَحْرِيمِهِ"⁽⁴⁾، وعدّ الرقص والتصفيق بدعة وضلالا، وقال: "وقد يَغْتَرُّ مَنْ لَا يَمَيِّزُ الْأُمُورَ بِمَا يَذْكَرُ عَنْ بَعْضِ أَهْلِ الصِّدْقِ مِنَ الصُّوفِيَّةِ مِمَّا يَقَعُ لَهُمْ عِنْدَ السَّمَاعِ عِنْدَ صَفْوِهِ مِنْ حَالَةٍ صَادِقَةٍ مِنَ التَّوَاجِدِ، وَرَبَّمَا لَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ عَنِ الْقِيَامِ وَالْحَرَكَةِ، لَغَلْبَةِ مَا يَرِدُ عَلَيْهِمْ، وَقَدْ تَخَلَّصُوا مِنْ مَذَامِ أَنْفُسِهِمْ وَقِبَائِحِهِمْ وَقَوْمُوا عَلَى مَنَاجِئِ الشَّرِيعَةِ"⁽⁵⁾ بخلاف ما عليه الجهلة، فلا يستوون في ذلك، فالواغليسي يرى أن الوجد لو حصل غلبة فلا إنكار فيه على صاحبه إن كان ممن خلّص نفسه من أدران الرياء والتكلف، وحسب مفهوم نصّه لا يرى بالاهتزاز الموزون، تفعله الجماعة في وقت واحد في حلقة الذكر، وأشار إشارة مهمة وهي أن هذه الصفة من

1 - الونشريسي، المعيار 33/11.

2 - المصدر نفسه.

3 - المصدر نفسه 40/11.

4 - المصدر نفسه 34/11، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن 54/14. والذي يجب أن نقف عليه أن القرطبي لم ينكر التصوف جملة وتفصيلا، بل كان رحمه الله يفرد أقوال الصوفية ويقول في مواضع في تفسيره (قال علماء الصوفية) ويرجح أقوالهم ويرى برشاقة عباراتهم، أما مسألة السماع وما يحقّها من استخدام الآلات فيرى أن هذا من فعل الجهلة منهم.

5 - الونشريسي، المعيار 34/11.

السماع هي ما يعتقدونها ويفعلها أهل زمانه في غالب ظنه، وهو قد توفي سنة 786هـ وقت انتشار التصوف الطرقي.

• أبو عبد الله الحفار يحرم السماع:

ومن أجب عن مسألة السماع أبو عبد الله الحفار الذي جرّد سيفه لكي يقارع الفقراء مدة حياته الطويلة - حيث عاش أكثر من مائة سنة - قال رَحِمَهُ اللهُ في إحدى أجوبته: "فليس في دين الله ولا فيما شرع أن يُتقرب إليه بغناءٍ ولا شطح، والذكر الذي أمر به وحثّ عليه ومدح الذاكرين له به هو على الوجه الذي كان يفعله ﷺ، ولم يكن على تلك الطريقة من الجمع، ورفع الصوت على لسان واحد"⁽¹⁾، وقد زاد الحفار وارتكب شططا في تعميمه تقسيم الفقراء في عصره إلى قسمين: "منهم طائفة زنادقة، وزندقتهم مختلفة، فهؤلاء لا مرية في كفرهم كالإباضية منهم، فأمر هؤلاء ظاهر - حسب رأيه-، وطائفة أخرى جهلة، أخفها يأكلون أموال الناس بالباطل"⁽²⁾، فكفر الأولى، وهم من تصوف من الإباضية؛ لأنهم عنده زنادقة، وجعل من دأب الطائفة الثانية الغناء والسطح، وأحسن أحوالهم أنهم يلعبون، ولم يقم لكلام أرباب التصوف وزنا، ولم يفصل في أحوال علمائهم ولا متبوعيهم، بل وصف شيوخهم بأنهم قد استخلفهم الشيطان⁽³⁾، ويتضح من خلال الجواب المنقول في الجزء السابع من المعيار أنه جواب موجه لعوامّ بسطاء، يريد أن يجعل بينهم وبين الفقراء سدا يحجزهم من سلوك طريقتهم، وإلا فالذي وصفهم به وقاله عنهم ليس كلاما علميا دقيقا، بل هو كلام وعظي ليس إلا، وهذا كله في إطار إنكار السماع الصوفي.

• آلات السماع ورأي الونشريسي:

ولم يتوقف السماع على الإنشاد فقط بصوت القوّل، بل إنه أدخل على السماع الآلات التي أشار إليها القرطبي بقوله: "وأما ما أحدثه بعض المتصوفة من سماعهم الغناء بالآلة المطربة، فلا يختلف في تحريمه"⁽⁴⁾، قال في التفسير عند قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾⁽⁵⁾: "ففيه رد على الجهال من الصوفية الذين يرقصون ويصفقون ويصعقون، وذلك كله منكر يتنزه عن مثله العقلاء، ويتشبه فاعله بالمشركين فيما كانوا يفعلونه عند البيت"⁽⁶⁾، وقال: "فأما ما ابتدئته الصوفية اليوم من الإدمان على سماع المغاني بالآلات المطربة من الشبّابات والطار والمعازف والأوتار فحرام"⁽⁷⁾، وقد ناقش الونشريسي في المعيار حكم الغنا وآلاته، واستطرد فيها بنقل النقول عن الأئمة؛ لكنه لم يرتب الأقوال ولم يدلّ بدلوّه في ترجيح أو اعتماده قولا معينا، وتطرق لسماع الصوفية من خلال نقولاته، وأهمها كلام ابن العربي المالكي في موت

1 - الونشريسي، المعيار 43/11.

2 - المصدر نفسه 117/7.

3 - ينظر: المصدر نفسه.

4 - المصدر نفسه 75/11.

5 - سورة الأنفال، الآية: 35.

6 - الجامع لأحكام القرآن 400/7.

7 - المصدر نفسه 54/14.

بعض الفقهاء في السماع الحق، حيث قال ابن العربي أولاً عن الصوت الحسن: "استحسن كثير من فقهاء الأمصار القراءة بالألحان والترجيع، وكره ذلك مالك وهو جائز"⁽¹⁾ "لقول أبي موسى للنبي ﷺ: لو علمت أنك تسمع لحبرته لك تحبيراً؛ يريد لجعلته لك أنواعاً حسناً، وهو التلحين، مأخوذ من الثوب المحبّر، وهو المخطط بالألوان"⁽²⁾، وقال: "والقلوب تخشع بالصوت الحسن كما تخضع للوجه الحسن، وما تتأثر به القلوب في التقوى فهو أعظم في الأجر وأقرب إلى لين القلوب وذهاب القسوة منها"⁽³⁾، ووصف الفقهاء بوصف يلخص الخلاف الدائر في مسألة السماع بقوله معلقاً على أبيات في نقد المدعين من الفقهاء، وهي:

| | |
|--------------------------------|--|
| ليس التصوُّف لبس الصُّوف ترفعه | ولا بكاؤك إن غنى المغنونا |
| ولا صياح ولا رقص ولا طرب | ولا تغاش كأن قد صرت مجنونا |
| بل التصوف أن تصفو بلا كدر | وتتبع الحق والقرآن والدينا |
| وأن ترى خاشعاً لله مكتئباً | على ذنوبك طول الدهر محزوناً ⁽⁴⁾ |

قال: "ولقد رأيت في هذه الطائفة أعياناً جِلَّة يُفخَّر بهم على سائر الملل، أهل هذه الملة علماً و[قصدًا، وحسن سمّة، وثُؤدّة، وتبتلاً لله، وخشية، وزهداً في الدنيا]، وكرامات كثيرة، وإن كان فيهم مثل هذا الوصف المذموم فإنهم كسائر الطوائف من أصناف العالمين فيهم الغث والسمين، والصالح و[الطالح]"⁽⁵⁾.

وعلى كل حال! فمسألة السماع في المعيار هي انعكاس لما حصل من خلاف بين الفقهاء والصوفية - كما هو معروف عند الدارسين للتصوف -، إذ يجعلون الفقهاء المنكرين في قبالة المتصوفة، وخصوصاً علماء تلك الحقبة في قطر الغرب الإسلامي⁽⁶⁾، وهو خلاف ليس بالقليل، فيه من الأقوال ما لا يحصره باحث، ولا يحده جامع، ولا شك في أن المسألة دعوية محضة من خلال النظر إليها في سياقها التربوي الصوفي، وكيف تبنا هذه القضية في استشارة مكنونات قلوب المدعويين من المريدين والسالكين لطريقهم، وحاولوا التأصيل لها من خلال الأدلة الشرعية، وكيف أنهم نصوا في كتبهم قديماً وحديثاً على أن السماع سواء كان بالألحان أو بالآلات ليس

- 1 - الونشريسي، المعيار 77/11، والقاضي ابن العربي، أحكام القرآن 4/4.
- 2 - القاضي ابن العربي، أحكام القرآن 4/4 فيه تنمة نص المعيار.
- 3 - القرطبي، أحكام القرآن 5/4، والونشريسي، المعيار 77/11، وقد نقل الباحث نص أحكام القرآن؛ لأن نص المعيار وقع فيه تصحيف في المطبوع.
- 4 - هذه الأبيات ينسبها ابن النجار في ذيل تاريخ بغداد (132/2) لأبي عبد الله محمد بن الحسن الصقلي، المعروف بابن طوي الكاتب.
- 5 - الونشريسي، المعيار 78/11، والقاضي ابن العربي، سراج المريدين 113/1، ما بين المعكوفين سقط من نص المعيار، وتصحيحه من كتاب: سراج المريدين.
- 6 - ينظر: لحسن البيوي، الفتاوى الفقهية في أهم القضايا في عهد السعديين إلى ما قبل الحماية ص: 395.

لغرض التعبد ومن قال به فهو ضال مبتدع، وضبطوه وقيدوه بضوابط تحكم التوغل فيه والتوسع حتى لا يستطيل المدعوون فيه، وأما رأي المنكرين فكان منطلقاً من تحريم الغناء أولاً، وبدعية الاجتماع للذكر الجماعي بصوت واحد ثانياً، وليست التُّهم التي يتهمون بها فقراء الصوفية من قلّة العلم والتكسب بالسماع إلا من عوارض التحريم، وليست نافية لأصل العمل من عوائدهم.

المطلب الرابع: زيارة الصالحين وقبورهم⁽¹⁾

قضية زيارة الصالحين لها بعدُ تربوي في المنظومة الفكرية الصوفية بعد المناقشة الفقهية لها، وضبطها بضوابط أهل الشريعة والاستدلال عليها من مصادر التشريع، وما نحن بصدده في هذا المبحث البعد الصوفي التربوي والآثار التي تترتب على تلك الزيارة للصالحين أحياءً أو أمواتاً، وللفكر الصوفي نظرة خاصة في تلك الزيارات للصالحين الأحياء، وقبور الأموات منذ نشأة التصوف، فهي ليست حادثة فيهم، ولذلك نجد قائلهم يقول:

اسرد حديث الصالحين وسمّهم فبذكرهم تنزل الرحمات

واحضر مجالسهم تنل بركاتهم وقبورهم زرها إذا ما ماتوا⁽²⁾

ومما قاله زروق حول هذه المسألة من بيان فائدتها الراجعة للمريد: "قيل: ليس إلا مجرد الاعتبار بها - أي قبور الصالحين -، لقوله ﷺ: (فإنها تذكر بالآخرة)⁽³⁾، قيل: ولنفعها بالتلاوة والذكر والدعاء الذي أتفق على وصوله كالصدقة، قيل: وللاتنفاع بها؛ لأن كل من يتبرك به في حياته يجوز التبرك به بعد موته، كذا قال الإمام أبو حامد الغزالي"⁽⁴⁾، ولذلك نجد زروقاً يدرج هذه المسألة في قواعده التي أسسها لضبط التصوف، ويستشهد بكلام العلماء قبله منهم شيخه أبو عبد الله القوري - وهو شيخ الونشريسي كذلك - الذي قال: "إذا كانت الرحمة تنزل عند ذكرهم، فما ظنك بمواطن اجتماعهم على ربهم، ويوم قدومهم عليه بالخروج من هذه الدار وهو يوم وفاتهم، فزيارتهم فيه تهنئة لهم، وتعرض لما يتجدد من نفحات الرحمة عليهم، فهي إذاً مستحبة إن سلمت من محرم ومكروه بيّن في أصل الشرع: كاجتماع النساء، وتلك الأمور التي تحدث هناك، ومراعاة آدابها من ترك التمسح بالقبر وعدم الصلاة عنده للتبرك، وإن كان عليه مسجد، لنهيهِ ﷺ عن ذلك وتشديده فيه، ومراعاة حرمة ميتا كحرمة حيا"⁽⁵⁾، ومن خلال نقل زروق عن شيخه يتضح نهيهِ عن بعض المظاهر التي لها حكم التحريم التي تصدر من العوام الجهلة بآداب الزيارة، وله - أي زروق - كلام في موضع آخر من كتبه حول هؤلاء العوام ممن يتعلق بالأموات لقلة همته في زيارة الأحياء من أهل العلم والفضل والولاية بقوله: "وأما التمسك

1 - هذه المسألة مما اختلف فيها على الصوفية بعض العلماء القدامى من أمثال ابن تيمية وابن القيم ومن نحا نحوهما في هذه المسألة وغيرها؛ والسبب ما يحدث من أمور عند القبور بسبب الجهلة من الناس والعوام، أما من كانت زيارته لغرض الأجر وتحصيل عبادة زيارة القبور، والاعتبار بها، فلا يضره شيء، ولا مستمسك لمن حرّم ذلك على من التزم الضوابط الشرعية، فحتى الحنابلة لهم أقوال في جواز قصد قبور الصالحين بالزيارة ولو كانت سفراً. ينظر: ابن النجار الحنبلي، معونة أولي النهى شرح المنتهى (منتهى الإرادات) 533/2.

2 - ينظر: اليوسي، المحاضرات في الأدب واللغة 671/2.

3 - جزء من حديث رواه أحمد في المسند 398/2 رقم: 1237، ونحوه للبخاري في الأدب المفرد ص: 266 رقم: 518، وابن ماجه في السنن 500/1 رقم: 1569.

4 - زروق، قواعد التصوف ص: 244.

5 - المصدر السابق ص: 245، والوزاني، النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى 662/12.

بالأموات فهو من قلة الاعتقاد في الأحياء، وذلك من نقص الهمة، اللهم إلا أن يكون ذلك على سبيل التعرض لنفحات الرحمة بالزيارة لطلب الزيادة، فمدد الميت أقوى من مدد الحي؛ لأنه في بساط الحق، ولأن التعلق به عَرِيٌّ عن الأغراضِ والعوارضِ⁽¹⁾، ويقصد بالمدد هنا ما يمدُّ الله به العبد من التمكين والفتح والترقي في السلوك والاعتبار بالزيارة بسبب هذه الزيارة للولي المنتقل التي تكون مجردة من حظوظ نفسية، فما زيارة الزائر إلا لأجساد أولئك الصالحين المتوارية في التراب، وأرواحهم في برازهم، ومتى ما أخلص المرید نيته لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَصَدَقَ فِي حُبِّ أَوْلِيَائِهِ وَالدَّعَاءِ لَهُمْ وَعِنْدَهُمْ يَكُونُ الْمُدَدُ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَالْعَوْنُ، وَهَذَا لَا تَعَلَّقُ لِلْعَبْدِ إِلَّا بِاللَّهِ عِنْدَ أَخْذِهِ بِالْأَسْبَابِ، فَالاعتماد على الله لا عليها في كل أمره، وإلا ارتكب ما كان محظورا مما نبه عليه الشيخ زروق في نقله السابق.

وللشيخ إبراهيم التازي⁽²⁾ (ت: 866هـ) قصيدة في مسألة الزيارة مطلعها:

زيارة أرباب التقى مرهم يبري ومفتاح أبواب الهداية والخير
ومما ذكره من فوائد تعود على المرید إن قصد زيارة الصالحين، وأولهم سيدنا محمد ﷺ والخلفاء من بعده أئمة تفتح للمريد أبواب الفتح والتمكين وتوقظ قلبه باستحضار هيئة أولئك العلماء واحتساب أجر الزيارة الشرعية، قال في نظمه رَحِمَهُ اللهُ:

| | |
|--|------------------------------------|
| وتُحَدِّثُ فِي قَلْبِ الْخَلِيِّ إِرَادَةً | وتشرح صدرا ضاق من سعة الوزر |
| وتنصر مظلوما وترفع خاملا | وتكسب معدوما وتجبر ذا كسر |
| وتبسط مقبوضا وتضحك باكيا | وترفع بالبر الجزيل وبالأجر |
| عليك بها فالقوم باحوا بسرّها | وأوصوا بها -يا صاح- في السر والجهر |
| فكم خلّصت من لجة الإثم فاتكا | فألقت في بحر الإنابة والسرّ |
| وكم من بعيدٍ قربته بجذبة | ففاجأه الفتح الكريم من البرّ |
| وكم من مریدٍ أظفرته بمرشدٍ | حكيمٍ خبيرٍ بالبلاء وما يبري |
| فألقت عليه حلة يمانية | مطرزة باليمن والفتح والنصر |
| فزر وتأدب بعد تصحيح توبة | تأدّب مملوك مع الملك الحرّ |
| ولا فرق في أحكامها بين سالكٍ | مرّبٍ ومجنونٍ وحيٍّ وذو قبر |

1 - عدة المرید الصادق ص: 185.

2 - إبراهيم بن محمد بن علي التازي، أبو سالم، متصوف وشاعر الفقيه الأصولي المحدث المقرئ العالم، نزيل وهران، الشهير الذكر الجليل القدر الكثير الكرامات، أخذ عن أبي عبد الله العبدوسى والحفيد ابن مرزوق وأجازاه، توفي سنة: 866هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 380/1، ابن القاضي، درة المجال 194/1.

وذي الزهد والعباد كل منعم عليه ولكن ليست الشمس كالبدن⁽¹⁾ وهذه الأبيات تبين ما في الفكر الصوفي من نظرة لما تنتجه الزيارة للأحياء والأموات بالعموم، وأما الأموات بالخصوص فينقل ابن الحاج في المدخل عن الإمام أبي عبد الله بن النعمان قوله: "تحقق لذوي البصائر، والاعتبار أن زيارة قبور الصالحين محبوبة لأجل التبرك مع الاعتبار، فإن بركة الصالحين جارية بعد مماتهم كما كانت في حياتهم"⁽²⁾، "والصوفية يعتقدون أن الولي في الدنيا ولي بخصائصه الروحية ومواهبه الربانية، والخصائص والمواهب من متعلقات الأرواح ولا ارتباط لها بالأجسام البتة، فالولي حين يموت ترتفع خصائصه ومواهبه مع روحه إلى برزخه، ولروحه علاقة كاملة بقبره"⁽³⁾.

ولا ريب أن النوازل التي جاءت في المعيار حول زيارة القبور تنظر إليها من جهة الفقه، واللافت أن الونشريسي لم يلتفت إلى قول من قال بجرمة شد الرحال، وهو قول ابن تيمية ومن رأى رأيه، ونقل عن العبدوسي إنكاره لهذا القول، فقد سئل الأخير عن زيارة القبور في سؤال طويل قال في مطلعته: "أما مسألة زيارة قبور الوالدين فنعم تزار، ويخرج لها كانت قريبة أو بعيدة، ولا يعترض علينا بقول النبي ﷺ: (لا تُشدُّ الرحالُ إلا لثلاثة مساجد)⁽⁴⁾، إذ معناها شدها للصلاة لا لغير ذلك، وممن نص على ذلك الإمام أبو الحسن ابن بطال في شرح البخاري، وأبو حامد الغزالي في الإحياء"⁽⁵⁾، ثم يتكلم العبدوسي عن زيارة الصالحين بالتخصيص فقال مجيباً عن السؤال: "وأما الخروج إلى زيارة قبور الصالحين والعلماء فجائز طال السفر أو قصر، وممن نص على ذلك: الإمام أبو بكر بن العربي في القبس في شرح الموطأ، والإمام الغزالي في الإحياء في كتاب الحج وكتاب السفر"⁽⁶⁾، ومن كلام ابن العربي في القبس أنه استشكل ما يفعله الزائر: هل تكون الزيارة بالتوسل بالولي كما جاء فيها عن بعض السلف⁽⁷⁾، أو إنما يعتقد أن البقعة بقعة مباركة، يدعو فيها الله من غير توسل، والثاني هو الذي عليه عمل شيوخه⁽⁸⁾.

1 - ينظر: الدرقاوي، رسائل مولاي العربي الدرقاوي ص: 173، ومحمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثه الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس 25/1.

2 - 255/1.

3 - يوسف خطار، الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية ص: 314.

4 - رواه البخاري في صحيحه 60/2 رقم: 1189، ومسلم في صحيحه 1014/2 رقم: 1397، والترمذي في سننه 358/1 رقم: 326، وأحمد في المسند 116/12 رقم: 7190، 165/13 رقم: 7736، 14/18 رقم: 11417.

5 - الونشريسي، المعيار 320/1.

6 - المصدر نفسه 321/1.

7 - روى الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد 445/1 وابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة 382/1 والذهبي في سير أعلام النبلاء 343/9 عن إبراهيم الحربي (ت: 285هـ) قوله: "قبر معروف الترياق المجرب" يقصد معروف الكرخي (ت: 200هـ)، وعن أبي عبد الله ابن المحاملي، قوله: "أعرف قبر معروف الكرخي منذ سبعين سنة ما قصده مهموم إلا فرج الله همه".

8 - ينظر: الونشريسي، المعيار 321/1.

ومما أجاب به أبو عبد الله الحفار في بعض أجوبته في المعيار حول هذه النقطة من توقف بعض الناس في زيارة قبور الصالحين ما نصه: "وتوقف بعض الناس في زيارة القبور وآثار الصالحين، ولا توقف في ذلك؛ لأنه من العبادات غير الصلاة، ولأنه من باب الزيارة والتذكر؛ لقوله ﷺ: (زُورُوا القبور تُدَكِّرْكُمْ الموت)"⁽¹⁾، وكان ﷺ يأتي حراء وهو بمكة، ويأتي قباء وهو بالمدينة، والخير في اتباعه ﷺ واقتفاء آثاره قولاً وفعلاً، لاسيما فيمن ظهرت الطاعة فيه"⁽²⁾، ومع أن الحفار ممن كان معاديا لعوائد الفقراء وممن نذر نفسه لذلك؛ إلا أنه في هذه القضية رأى الجواز في قصد القبور وزيارتها لتحقيق السنة فيها، ولم يصرح في هذا النص في مسألة الدعاء عندها وكيفية الزيارة، ولكن السياق كان في جواز إهداء القرآن للموتى، حيث يرى الأولى ألا يهمل الإنسان مسألة القراءة على الموتى ففعل الحق هو وصولها للموتى، فيكون استشهاده بالزيارة من قبيل الدعاء للموتى وإهداء الثواب⁽³⁾، وهو معضود بما قاله الزرقاني (ت: 1122هـ) من متأخري المالكية المصريين: "ومن المندوب زيارة حيٍّ، وكذا ميت وإن عملت فيه المطي، وحديث: (لا تُعمل المطي) مخصوص بالصلاة، قاله ابن عبد البر، ولا عبرة بتوقف بعض الناس في زيارة القبر وآثار الصالحين؛ لأنه من العبادات، قاله حُلُوُّو في مختصر البرزلي"⁽⁴⁾.

ومما جاء في المعيار عن الزيارة والتوسل بالصالحين عند قبورهم ما سئل عنه قاسم العقباني فكان من جوابه: "يجوز التوسل إلى مولانا العظيم الكريم بأحبائه من التبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين، وقد توسّل عمر بالعبّاس -رضي الله عنهما-، وكان ذلك بمشهد عظيم من الصحابة والتابعين، وقبل مولانا وسيلتهم وقضى حاجتهم وسقاهم، وما زال هذا يتكرّر في الذين يقتدى بهم فلا ينكرونه، وما زالت تظهر العجائب في هذه التوسلات بمؤلاء السادات نفعا الله بهم وأفاض علينا من بركاتهم"⁽⁵⁾.

ومسألة التوسل طويلة الذيل فيها من المناقشات الفقهية بين المدارس السنيّة ما لا يخفى على الدارسين، وقد حُشرت في مسائل العقيدة من قبل بعض المدارس الأثرية المعاصرة (السلفية)، وانفتحت كلمتهم على أن من توسل فهو مشرك، وليس محل مناقشتهم هنا، والمسألة عند الصوفية مما لا خلاف بينهم في جوازها، قال الكتاني بعد أن سرد فصلا كاملا في زيارة قبور الصالحين: "وبالجملّة، فالزيارة ركن من أركان القوم؛ بل هي عمادهم واعتمادهم، وما زالوا يتواصون بها ويحضّون عليها"⁽⁶⁾، وعلى كلّ حال! فزيارة الصالحين من حيث البعد التربوي العام له أثر في نفوس المدعوين، فزيارتهم للأحياء منهم حتى يستمدوا منهم نفحة الإيمان، ويتنسّموا من أحاديثهم العلم النافع، وزيارتهم لقبور الأموات، فللاعتبار والتفطن والدعاء لهم، مع مراعاة الأدب الشرعي اللازم.

- 1 - رواه ابن حبان في صحيحه وهو جزء من حديث بهذا النص: (فزوروا القبور تذكركم الموت) (419/2 رقم: 1614).
- 2 - الونشريسي، المعيار 334/1.
- 3 - ينظر: المصدر نفسه 333/1.
- 4 - الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى 540/2.
- 5 - الونشريسي، المعيار 322/1.
- 6 - محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثّة الأكياس بمن أقبّر من العلماء والصلحاء بفاس 23/1.

المطلب الخامس: الزوايا

1 الزاوية الصوفية ودورها:

قدم الباحث في الفصل التمهيدي كلاماً حول مفهوم الزاوية، ومتى ظهرت أبنية لها انتشارها في المغرب الإسلامي، وهي أمكنة تجتمع الفقراء الصوفية التي يظهرون فيها عوائدهم، فهي بناية ذات طابع ديني وثقافي وتربوي، يقيم فيها الشيخ المرابي أوقاتاً طويلة، ويعتكف على الأوراد والعبادة، يخدمه فيها متطوعون قائمون على خدمة الزاوية⁽¹⁾، ويكون هذا الشيخ ذا درجة من الذوق الصوفي والعلم الشرعي، وقد يقيمها السلاطين لغرض استقبال الزوار وإيواء المسافرين كما ينص ابن مرزوق الجد⁽²⁾، ولذلك نجد في دائرة المعارف الإسلامية التي ألفها المستشرقون وصفهم للزاوية في المغرب بأنها مدرسة دينية، ودار للضيافة المجانية، وهي بهذين الوصفين عندهم تشبه الدير في العصور الوسطى⁽³⁾.

ومرت بمراحل تطورت فيها الزاوية من حيث الشكل العمراني والوظائف، بل حتى في الاسم فقد كانت تسمى (رابطة) ثم اختفى هذا الاسم ليفسح المجال لمصطلح (زاوية) في أن يحل مكانه⁽⁴⁾، وهذان المصطلحان (الرابطة والزاوية) يختلفان عن مصطلح الرباط، والزاوية بمعناها المتأخر تختلف عن كليهما تماماً، فالرباط كان له وثيق صلة بالفتوحات والجهاد عند تخوم بلاد المسلمين المقابلة لبلاد الكفر، وقد كانت مقر العباد والزهاد وأهل الجهاد، وانتشر فيها الصوفية بعد ذلك، وكانت تتخذ مراكز حربية أوقات الحروب وأماكن للعبادة والتعلم في حال حلول السلم، وأما الرابطة فقد جاء ذكرها في كتاب: (التشوف إلى رجال التصوف) لابن الزيات (ت: 617هـ) ما يقرب من تسع مرات⁽⁵⁾ وجاءت في كتاب أنس الفقير لابن قنفذ (ت: 810هـ) ثلاث مرات فقط، ولا وجود لكلمة الرابطة في كتاب (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان) لابن مريم (ت: 1020هـ)، والزاوية والرابطة كانت تبني في الحضر في أطراف المدن في بداية أمرها، كما فعل الموحدون الذين سموها (دار الكرامة)، وكما فعل أبو عنان المريني الذي سمّاها (دار الضيوف) أو (دار الضيفان) وكان قد بناها خارج مدينة سلا⁽⁶⁾، وهي معروفة لديهم في هياتها ووظيفتها بأنها زاوية رغم الاسم المسمّاة به، بخلاف الرباط كما وصفنا، وينصّ المؤرخ المهدي البوعبدلي على أن كثيراً من الكتّاب والمؤرخين اشتبه عليهم الرباط والزاوية وبقية المعاهد التي تسمى (المعمّرة) في الغرب الإسلامي الموجودة في قمم الجبال، وآلت

1 - ينظر: عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني ص: 149، وورقات من حضارة المرينيين ص: 66-67.

2 - المسند الصحيح الحسن ص: 413.

3 - ينظر: محمد حجي، الزاوية الدلائلية ودورها الديني والعلمي والسياسي ص: 25.

4 - الطاهر بونابي، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين ص: 607 (رسالة علمية).

5 - ينظر: ص: 514 في فهرس الأماكن من الكتاب.

6 - ينظر: ابن الحاج النميري، فيض العباب ص: 206 وما بعدها في وصف الزاوية المتوكلية التي أنشأها أبو عنان المريني،

ومحمد حجي، الزاوية الدلائلية ودورها الديني والعلمي والسياسي ص: 25.

الزاوية في القرون المتأخرة - حتى الآن - بأن أصبحت مؤسسة لرؤساء الطرق الصوفية يجتمع فيها مريدوهم لذكر الأوراد، ولتدريس القرآن الكريم ومبادئ الشريعة الإسلامية⁽¹⁾.

وعليه فإن الارتباط الوثيق بين الصوفية وأماكن تجمعهم المتمثل في مباني الزوايا جعل من هذه الزوايا المنتشرة انتشارا كبيرا في المجتمع المغربي محطّ اهتمام من قبل السلطة والناس، خصوصا إذا كانت الزاوية تابعة لأحد كبار الصوفية، بأن كان مؤسسا لها أو كان مقيما فيها فإنها تأخذ شهرتها من شهرة الولي، وقد سارت الزاوية في أطوارها المختلفة إلى مسار التنظيم بعد أن كانت بسيطة شكلا وتأثيرا، خصوصا ما يشرف عليها الأمراء وما يرتبون عليه من رواتب للفقراء المقيمين فيها لغرض تعمييرها بالذكر والأوراد.

ومن جانب آخر مما يلحظه أبو القاسم سعد الله أن الانتشار الواسع للزوايا حصل في القرن التاسع، وزاد إغالا في القرون الثلاثة اللاحقة له، أي في العصر العثماني ليزيدها حماية وتعهدا، ولترداد هي بدورها في ظلّه ازدهارا وتفرعا، وأن هذا الأمر من انتشار الزوايا الذي ترتب عليه -بطبيعة الحال- مبالغة في الاعتقاد في الشيخ والاعتقاد في الأضرحة وهذا بدوره نقل المجتمع إلى نتيجتين خطيرتين: أولاهما تبسيط المعرفة، وثانيتها غلق باب الاجتهاد، وحسب رأي أبي القاسم سعد الله فإن ذلك أدى إلى نقل التعليم للزوايا و"نقل التعليم إلى الزوايا قد أدى -بدوره- إلى الاكتفاء بالحد الأدنى منه بطريقة جافة ريفية ضيقة، وأصبحت الزاوية بذلك تنافس المدرسة والجامع (الجامعة) في نشر التعليم وفي كسب الأنصار، وبدل أن يلتف الناس حول العلماء المتنوّرين في المدارس والمساجد أصبحوا يلتفون في زاوية حول شيخ أو مقدم تغلب على عقله الخرافة وعلى أحواله الزهد"⁽²⁾، ولا يُنكر هذا الأمر من تسبب بعض شيوخ الزوايا المدعين أو قليلي العلم المعادين للفقهاء في تدهور بيئاتهم وانتشار البدع والفسق العقدي، وُبعدٍ عن العلم والتعلم، ولكن للزاوية دور كبير في كثير من الأوقات في إثراء الجوانب العلمية والفكرية بل والسياسية على صعيد كبير في الغرب الإسلامي في تلك الحقبة، والدراسات القائمة على تحديد دور الزوايا المختلفة كثيرة مستفيضة ابتداءً من القرن التاسع الهجري حتى القرن الماضي، وخاتمتها الزوايا السنوسية التي اتسعت رقعتها وكثر أتباعها، وعلى كل حال، فإن من الزوايا ما كان إشعاعا نيرا ومنها ما كان ظلمات بعضها فوق بعض، فلا يؤاخذ الحسن بجزيرة السوء إذ ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ﴾⁽³⁾.

② الزوايا في المعيار:

لم تكن الزوايا في نوازل المعيار مفردة بالكلام على حدة، بل كانت الزوايا جزءا من منظومة المجتمع، تنبني بينها وبين الناس علاقة، هذه العلاقة تحتاج أحيانا لتدخل الحكم الشرعي لبيان نوازل تتعلق بها، ولذلك نجد في أحيانٍ ليست قليلة هجوما من قبل العلماء على الزوايا التي

1 - ينظر: المهدي البوعبدلي، الأعمال الكاملة 96/2.

2 - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 48/1.

3 - سورة المدثر، الآية: 38.

تبنى الابتداع منهجا لها لأي سبب كان: كقلة علم فقرائها، أو علاقة التعنت بينهم وبين الفقهاء وطلبة العلم، أو تبنيتهم رأيا في مسألة غالوا أو فرطوا فيها، أو لوقوعها في أماكن متطرفة عن المدن كالأرياف، حيث ينسج المدعون شبكاتهم لاصطياد الناس، ولم يكن الناس ليدعوا الزوايا التي بها طلبة العلم والفقراء من دون دخل ينتفعون به، فكانت توقف عليهم الأحباس، وينتفعون بها ويعولون بها أهل العوز بينهم.

• المسامحة في بناء الزوايا مع وجود ما يتردد العلماء في الحكم عليه:

ومما جاء في المعيار حول الزوايا سؤال موجه لابن الحاج البليقي "عن أهل موضع بنوا زاوية للغرباء يجتمعون لهم فيها ما يقوتهم، ويؤنسهم بالمجالسة، ويجتمعون على الذكر والأكل وإنشاد الأشعار، ثم يكون ويشطحون"⁽¹⁾، فأجاب البليقي أن البناء لهذا الغرض وهو إيواء الغرباء وأبناء السبيل في زمن المسغبة مع وجود ممارسة عوائد التصوف في تلك الزاوية من سماع وذكر جماعي وما يترتب عليهما من وجد ورقص قد تسامح فيه أهل العدوتين الأندلس والمغرب، وذلك "إن فرض أن يتخلل ذلك ما يتردد المجتهد في إجازته وردّه بما يقترن به من الخشوع والصدقات، وإرفاد ابن السبيل مكفر له إن شاء الله"⁽²⁾، والمقصود أن المجيب إنما نقل تسامحهم في ذلك إذا اجتنبت المحرمات، وهذا الجواب قد أحدث في الأندلس في بلدة قنالش فتنة تعرضنا لها في جواب لابن لب في المطلب الأول من هذا الفصل.

• الأعطيات الموهوبة للزوايا من النذور والصدقات وحكمها:

تعكس كتب النوازل كثرة إقبال الناس على تقديم الصدقات والنذور لأضرحة الأولياء على أشكال مختلفة، فقد تكون نقودا أو مواد غذائية، أو مواشي أو عقارات، فقد يتصدق الرجل بثلث ماله أو أكثر كما فعل أحدهم مع الولي أبي العباس كما في نوازل الزياتي⁽³⁾، وكانت تلك الأموال ضخمة لا يستهان بها، والسؤال الذي كان مطروحا في كتب النوازل التي منها المعيار المغرب: هل المستفيدون من هذه الأموال هم سائر فقراء المسلمين بالعموم أم ورثة الولي صاحب الضريح أو الزاوية التي يعطيهم الناس أموالهم بقصد التبرك؟

وحول هذه القضية نقل الونشريسي نازلة من غير سؤال، وأحالنا على الإجابة مباشرة التي هي إجابة لسيدي أبي علي منصور بن علي الزواوي⁽⁴⁾ من فقهاء تلمسان، ويتضح من الجواب أن أحد الأمراء أو وجهاء الناس تصدق على زاوية لأحد شيوخ الصوفية الأموات، وقد قام على الزاوية أولاده أو من هم من نسله، فما حكم الصدقات والنذور التي تأتيها بنية التبرك

1 - الونشريسي، المعيار 38/11.

2 - المصدر نفسه.

3 - ينظر: لحسن اليوبي، الفتاوى الفقهية في أهم القضايا من عهد السعديين إلى ما قبل الحماية ص: 310، ولم يقف الباحث على نوازل الزياتي الموسومة بـ(الجواهر المختارة مما وقفت عليه من النوازل بجبل غمارة).

4 - منصور بن علي بن عبد الله الزواوي، أبو علي، حافظ للحديث، نحوي، أصولي، من أكابر علماء المالكية في وقته، من أهل زاوية، رحل ثم استقر بتلمسان للتدريس، توفي سنة: 770 هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 611، وعادل نويهض، معجم أعلام الجزائر ص: 166.

بزاوية الشيخ بقصد عمارتها أو القيام بمقاصدها؟ وهذا مستشف من إجابة الزاوي الذي أجاب أن الأمر في الأموال التي يوقفها الناس بهذه النية تكون في ذرية الشيخ، يقتسمونها قسمة انتفاع لا تملك؛ لأن مقصود السلاطين عرفا وعادة بذلك التحرير -الذي حرروه في الحبس والهبات- التبرك بذلك الشيخ وبذريته ومقامه، ويخرج من هذا التحرير الفاسق المعلن لفسقه من ذرية ذلك الولي، ويخرج من ذلك الأموات منهم؛ لأن التقسيم يتجدد بتجدد المستحقين⁽¹⁾، وهذه الفتوى هي ما كان عليه عمل أهل فاس مما يرد على الزوايا ومقامات الأولياء من مال، ومما نص عليه في العمليات الفاسية قوله:

وَلَيْنِيهِمْ صَدَقَاتُ الصَّالِحِينَ ثم لمحتاج بذاك يستعين

ويقصد أن العمل قد جرى في مدينة فاس بأن ما يؤتى به إلى الصالحين الأموات من الصدقات والندور يكون لبنيهم يختصون به دون سائر الناس، لكون ذلك هو الغالب بما يقصده أهل البلد بصدقاتهم على صالحهم، فإليه يُرجع عند عدم القصد، وأما إن كان للمتصدق أو للناذر قصد يخالف هذا الغالب فإنه يعمل على ما قصد⁽²⁾.

ونظم ذلك بعضهم:

الحق أن صدقات الصالحين تابعة حتما لقصد المانحين

فمن نوى أولادهم فهي لهم أو ما نواهم ولا عزلهم⁽³⁾

وما أجاب به ابن عرفة -في نوازل المعيار- عندما سئل عن قول القائل: "إن بلغت لكذا فلسيدي فلان كذا، ما يصنع به؟"⁽⁴⁾، فقرر في هذه المسألة بأن ينظر إلى قصد المتصدق، فإن قصد الفقراء الذين يكونون عنده فليدفع ذلك إليهم، وإن لم يكن له قصد فليُنظر عادة ذلك الموضع في قصدهم الصدقة على ذلك الشيخ، وكذلك اختلف في ذرية الولي فيما يؤتى به إليه من الفتح فليُنظر قصد الآتي به، فإن لم يكن حمل على العادة في إعطاء ذلك للفقراء أو لهم وللأغنياء⁽⁵⁾، وإن لم يكن له قصد أو تعذر سؤاله لغيبته، كما كان يحصل من وضع المال في صناديق الأضرحة والزوايا فيطرح الصدقة في الصندوق وهو غائب في تلك الحالة عن قصد إدخال أحد معين أو إخراج⁽⁶⁾، وقد سمع البرزلي ابن عرفة يقول عندما سئل عن قول من يقول: أتصدق بدرهم على سيدي محرز، فقال: يعطى ذلك للفقراء، أي الفقراء عند الضريح.

وهذه الفتوى مبنية على نزاهة شيوخ الزوايا ونوايا الواهبين لتلك الزوايا والأضرحة، ومن

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 171/6-172.

2 - ينظر: الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى 567/2.

3 - ينظر: محمد المختار السوسي، المعسول 28/18.

4 - الونشريسي، المعيار 186/9.

5 - المصدر نفسه 186/9-187.

6 - ينظر: محمد المختار السوسي، المعسول 28/18-29 مختصرا من فتوى موسى بن العربي الرسموكي التي نقلها في الكتاب المذكور.

كلام هؤلاء العلماء تظهر التزكية التي أعطيت للزوايا، مع أن شيوخها لم يكونوا في درجة النزاهة التي تجعل من جميعهم وسطاء أمناء بين المتصدقين والمحتاجين وفقراء التصوف، والمبالغة في تحكيم العادة والعرف في هذه القضية من غير النظر في أحوال النزاهة يتنافى مع مقاصد الشريعة⁽¹⁾، ويظهر من خلال نص رسالة للعلامة اليوسي خاطب فيها مقدمي زاوية بمراكش يعاتبهم فيها على أخذ حطام الدنيا من الناس، فقد كانوا يذهبون للمنتسبين إليهم ويدقون عليهم أبواب ديارهم وحوانيتهم لأخذ حق الزيارة منهم، وبعضهم كان يتخفى منهم وبعضهم كان يستلف من الناس لإعطائهم، فقال لهم: "ليس مقدم الفقراء متقدما لقبض الصدقات وجمع حطام الدنيا؛ بل لإرشاد الإخوان والسعي في مصالحهم"⁽²⁾ وقال: "لا خير في العادات ما لم توافق حال السادات"⁽³⁾، وعليه ظهرت فتاوى تحرم ما يفعله بعض الذين يأتون أمورا محرمة تصرف فيها الصدقات والأموال الموهوبة، وللفقيه أبي عبد الله محمد العربي الفاسي⁽⁴⁾ فتوى ينكر فيها فعل مخالفات كإشعال القناديل بعد العصر من مال الصدقات، واجتماع النساء ومن لا يصلي على طعام الفقراء، وغيرها من الأمور التي جعلت صوت الإنكار يعلو عليهم من خلال الفتاوى⁽⁵⁾.

• حكم التحسيس على الزوايا:

مما يظهر من نوازل المعيار وغيره من كتب النوازل أن للزوايا نصيبا كبيرا من الأحماس التي امتدت قرونا مصدر لتمويل الزوايا وفقرائها، والأحماس من قبيل الرعاية الاجتماعية التي وفرها الإسلام للمحتاجين من الناس، أو لدعم المؤسسات الدينية التي تقام فيها الشعائر كالعبادات وتدریس العلم وتعليم القرآن، ومنها: المساجد والمدارس والزوايا والرباطات والكتاتيب وغيرها، ودعم الزوايا خصوصا كان سببه الدور الكبير الذي لعبته في إثراء الحياة الفكرية والتربوية، وما أدته وتؤديه من دور اجتماعي متمثل في إيواء المحتاجين وأبناء السبيل ذوي الحاجة، بل وحتى السياسية في بعض الأوقات فقد كانت الزاوية تلعب دورا في السياسة في المغرب الأقصى في أحيان كثيرة وما نهوض الدولة السعدية إلا من خلال الزوايا الجزولية، وكذلك كانت مراكز للجهاد ضد الغزاة، فكانت تحظى بالأحماس حفاظا على دورها الفعّال واستمرارا لعملها وحسن تسييرها⁽⁶⁾.

1 - ينظر: لحسن اليوبي، الفتاوى الفقهية في أهم القضايا من عهد السعديين إلى ما قبل الحماية ص: 313-315.

2 - اليوسي، رسائل أبي علي اليوسي 390/2.

3 - المصدر نفسه 389/2.

4 - محمد العربي بن أحمد بن عبد الله معن الأندلسي الفاسي،

5 - ينظر: لحسن اليوبي، الفتاوى الفقهية في أهم القضايا من عهد السعديين إلى ما قبل الحماية ص: 316، ينقلها عن مخطوط نوازل الزياتي.

6 - ينظر: مصطفى بنعلة، تاريخ الأوقاف الإسلامية في المغرب في عصر السعديين 211/1.

يقول محمد حجي: "تحول عدد من الزوايا في آخر العهد السعدي إلى إمارات في شمال البلاد وجنوبها - أي المغرب الأقصى -، كان لها كل مظاهر السلطة الزمنية من تجهيزات سياسية وعسكرية، قادها شيوخ لقب بعضهم بالسلطان،

وتلك الأحباس لم تكن بالأمر القليل؛ بل كانت ذات قيمة ودخل كبيرين يستعين به الفقراء على إقامة زاويتهم، وفي بعض الأحيان لسبب من الأسباب كالحروب أو الأوبئة أو الفتن تهدم الزوايا وتغنى أهلها وتبقى أحباسها تدرّ في غير ما حبّسها فيها المحبس، وقد جاء في المعيار أن موضعاً كان يعرف بأنه زاوية للفقراء فيما تقدم من الزمن، ودثر وبيع موضعها، وكان لها حبس للفقراء من المریدين الذين كانوا يعمرونها، وهو باق ويصرف في غير واجب، فأراد أهل الحصن أن يجعلوه للجامع مع الكسوة، فأفتى المواق بأن "مضمن فائد الحبس أن مصرفه تعطل، فالأمر فيه موسع إن شاء الله" (1).

وهذه الأحباس لم يكن بعض الفقهاء يرى بجوازها، فقد يظهر في بعض العصور من يفتي بعدم جواز التحبیس عليها، ربما ليس لكل الزوايا، أو ربما لأسباب سياسية ومنهجية أطلقوا تلك الفتاوى، وفي المعيار ما يظهر هذا الرأي في عدة فتاوى، منها ما نص عليه الشاطبي والحفار في جوابين لهما، وكان الجوابان مبنيين على الخلاف المنهجي ورؤيتهما للزاوية أنها من البدع، فوجد الحفار يفتي رجلاً حبست أخته زاوية في مدينة بسطة لأكثر من تسعة أعوام، وبقيت بيد الفقراء فلما ماتت ورثها أخوها، وجعل يده على الزاوية وقال: إن الحبس لن يتم لكون الوثيقة لم تنبه على التخلي والحوز فيها، مع أنها كانت حية ولم تطلب، روجع الحبس والفقراء مقيمون فيها، فكان من جواب الحفار: "ولو كان ذلك التحبیس قد وقع على أم الوجوه مما يتم به الحبس لكان في هذه المسألة بخصوصها منقوض، لأنه حبس على منكر من أعظم المنكرات؛ بسبب أن فقراء الوقت الذين وقع التحبیس عليهم، لاسيما من يقصد منهم للقرى والحصون التي غلب على أهلها الجهل، لا يزالون يزينون لهم طريقتهم التي هي مشتملة على اللهو واللعب وأكل أموال الناس بالباطل، ويقرّرون لهم أن تلك هي طريقة الأولياء والصالحين" (2)، ويحث الحفار على تخريب مجتمعاتهم، وتعطيل أماكن لعبهم - حسب وصفه-؛ لأنهم يتخذون الدين لهواً ولعباً، ومن كانت هذه حاله فكيف ينفذ التحبیس عليهم؟ وهذه الشدة التي اتخذها الحفار مبنية على خلاف منهجي بينه وبين الفقراء، فهو يرى أن الزاوية في حد ذاتها مكان لا يجوز بناؤه ولا التحبیس عليه، وفي نازلة أخرى يتخذ الموقف نفسه في "رجل حبس أصل توت على ليلة مولد سيدنا محمد ﷺ ثم مات المحبس، فأراد ولده أن يتملك أصل التوت المذكور" (3) فقرر أن هذا الفعل منكر وبدعة وبعد استطراده الطويل لهذا التقرير قال: "فإذا تقرر هذا - أي بدعة الاجتماع - : ظهر أن الاجتماع في تلك الليلة ليس بمطلوب شرعاً، بل يؤمر

وبعضهم بأمير المؤمنين، وأخذت لهم البيعة، وخطب بهم في المساجد، وضربت السكة باسمهم، حتى سمي بعضُ المؤرخين - المعاصرين - الفترة الأخيرة من دولة السعديين بفترة أمراء الزوايا" المؤسسات الدينية في المغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر ص: 121 (بحث).

1 - الونشريسي 133/7.

2 - المصدر نفسه 116/7.

3 - المصدر نفسه 99/7.

بتركه، ووقوع التحبيس عليه مما يحمل على بقاءه واستمرار ما ليس له أصل في الدين، فمحوه وإزالته مطلوب شرعاً⁽¹⁾ أي باسترداد الحبس المذكور.

ونهج الشاطبي هو نهج الحفار في إنكار بناء الزوايا فضلاً عن التحبيس عليها، حيث ناقش في الاعتصام مسألة الزاوية ورأى أنها لا تصح أن تقام من أجل الانقطاع فيها؛ لأن العاقل لا يظن أن القعود عن الكسب ولزوم الرئط مباح أو مندوب إليه أو أفضل من غيره، إذ ليس ذلك بصحيح، "ويكفي المسكين المغتر بعمل الشيوخ المتأخرين أن صدور هذه الطائفة المتسمين بالصوفية لم يتخذوا رباطاً ولا زاوية، ولا بنوا بناء يضاؤون به الصفة للاجتماع على التعبد والانقطاع عن أسباب الدنيا؛ كالفضيل بن عياض، وإبراهيم بن أدهم، والجنيد، وإبراهيم الخواص، والحارث المحاسبي، والشبلي... وغيرهم ممن سبق في هذا الميدان"⁽²⁾، والأمر في تكاثر جواز ذلك وفتاوى العلماء تغص بها الكتب ممن عاصر الشاطبي وممن سبقه وممن جاء بعده، وعليه فإنّ كلام الشاطبي والحقار محمول على مفهوم البدع لديهما، ومن نهج منهجهما، وكذلك كلامه في حق الجماعات القاصرة المقصّرة في العلم التي لم تنضبط بشرع ولا بدين.

1 - المصدر نفسه 100/7.

2 - الشاطبي، الاعتصام 263/1.



المبحث الثالث:

من قضايا الفكر الصوفيِّ

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأوّل: الشّـيخ المرّبـي.

المطلب الثّاني: الأولياء والصّالحون.

المطلب الثّالث: الكرامات.

المطلب الرّابع: كتب أهل التصوف.



المطلب الأول: الشيخ المري عند الصوفية

1 أهمية الشيخ المري عند الصوفية وصفته:

التصوف الإسلامي مبني على الاتباع لا الابتداع، وهو ترقّي في مقامات السلوك مقاما مقاما، إذ محال أن يولد الولد كامل الرجولة، ومحال أن يبدأ المتعلّم بعلوم العلماء الكاملين في العلم، فالترجّح في السير في الطرائق - أي طرائق - سنة كونية ومشيدة ربانية في عبادته، ولذلك أرسل الله أنبياءه وجعلهم هداة للناس، قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾⁽¹⁾، وجعل من ضمن وظائفهم التزكية لأقوامهم فقال سبحانه: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾⁽²⁾، وهذا المنهج التربوي في اتخاذ المري الروحاني والطبيب المعالج لأدواء النفوس المزكي لها من أصول الفكر الصوفي، والمقصود كما بينه الإمام القشيري - وهو من أوائل من دوّن في هذا العلم - بأن أورد في آخر الرسالة القشيرية وصية للمريدين، ذكر فيها أوّل قدّم المريدي في هذه الطريقة ثمّ تدرّجه فيها، ومنها ما يلي اختصارا:

1. الصدق ليصح له البناء على أصل صحيح.
 2. أن يحكم المريدي بينه وبين الله عقده.
 3. أن يحصل من علم الشريعة إما بالتحقق أو بالسؤال عن الأئمة ما يؤدي به فرضه.
 4. ثم يجب على المريدي أن يتأدب بشيخ.
 5. وإذا أراد السلوك فعليه التوبة.
 6. ثم يعمل في حذف العلائق والشواغل (وهي بداية الطريق).
 7. ثم عليه بطاعة شيخه وسماع نصحه.
 8. ثم يلقنه شيخه ذكرا من الأذكار بحيث يسوي قلبه ولسانه في الذكر⁽³⁾.
- ثم استرسل في وصيته التي نراها وصية جامعة في بيان كيفية السلوك، ونرى هنا لفظة (الشيخ) قد تكررت وأنّ له أهمية في حياة المريدي لطريق الآخرة، فما وظيفة الشيخ المري عند الصوفية؟ (الشيخ) في مصطلح القوم "هو الإنسان البالغ في العلوم الثلاثة التي هي: علم الشريعة والطريقة والحقيقة"⁽⁴⁾، أي الحد الذي من بلغه كان عالما ربانيا مرييا، هاديا مهديا مرشدا

1 - سورة الرعد

2 - سورة البقرة، الآية: 150.

3 - ينظر: القشيري، الرسالة القشيرية ص: 769 وما بعدها.

4 - الطريقة: "طريق موصل إلى الله تعالى، كما أن الشريعة طريق موصل إلى الجنة، وهي أخص من الشريعة لاشتغالها على أحكام الشريعة من الأعمال الصالحة البدينة، والانتهاة عن المحارم والمكاهر العامة، وعلى أحكام خاصة من الأعمال القلبية والرياضات والعقائد المختصة بالسالكين إلى الله تعالى" عبد المنعم حنفي، معجم مصطلحات الصوفية ص: 168.

إلى طريق الرشاد، معينا لمن أراد الاستعانة به على البلوغ إلى رتب أهل السداد، وذلك بما وهبه الله من العلم اللدني الرباني، والطب المعنوي الروحاني، فهو طيب الأرواح الشافي لها بما علمه الله تعالى أدوية أدوائها المرء به لها⁽¹⁾، ونجد القشيري يقول في نصّ موجز عن الشيخ في بيان أهميته في الوصية التي أشرنا إليها آنفا: " ثمّ يجب على المرید أن يتأدّب بشيخ فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا، هذا أبو يزيد -البسطامي- يقول: من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان، وسمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق لكن لا تثمر، كذلك المرید إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفسا فنفسا فهو عابد هواه لا يجد نفاذا"⁽²⁾.

واتّخاذ الشيخ في طريق السلوك الصوفي هو كما يبين ابن البنا السرقسطي في منظومته المباحث الأصلية بقوله:

| | |
|--------------------------|--------------------------|
| وإنما القوم مسافرونا | لحضرة الحق وضاعنونا |
| فافتقروا فيه إلى دليل | ذي بصيرٍ بالسير والمقيل |
| قد سلك الطريق ثم عادا | ليخير القوم بما استفادا |
| وجاب منها الوهد والآكاما | وراض منها الرمل والرغاما |
| وجال فيها رائحا وغاديا | وسار كلّ فدغد وواديا |
| وعلم المخوف والمأمونا | والجذب والأنهار والعيونا |

☆☆☆

| | |
|-----------------------|---------------------------------------|
| فعندما قام بهذا الخطب | قالوا جميعا أنت شيخ الركب |
| فأحدقوا من حوله يمشون | وكلهم إليه يوزعون |
| فرتب القوم على مراتب | ما بين ماش: راجل وراكب ⁽³⁾ |

والمقصود هنا من السفر - كما شرح ابن عجيبة - هو السفر إلى الله وهو مجاز، وهو عبارة عن قطع العلائق، وعن الخروج عن الشهوات والعوائد التي تعود عليها الإنسان، ليتصل إلى الأنوار والحقائق، التي عبر عنها في الأبيات بحضرة الحق، بمعنى الانتقال من مقام الإسلام إلى

"الشرعية: أمر بالتزام العبودية، والحقيقة: مشاهدة الربوبية، فكل شرعية غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشرعية فغير محصول، فالشرعية جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة أنبأت عن تصريف الحق، والشرعية أن تعبده، والحقيقة أن تشاهده، والشرعية قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر" القشيري، الرسالة القشيرية ص: 282.

1 - القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام ص: 449-450.

2 - القشيري، الرسالة القشيرية ص: 773.

3 - زروق، اللوائح الفاسية في شرح المباحث الأصلية ص: 32.

مقام الإيمان، ثم من مقام الإيمان إلى الإحسان⁽¹⁾، ويتضح من خلال كلام ابن عجيبة أنه يسلك مسلك القشيري في مسألة اتخاذ شيخ مربٍ ونقل عن أبي مدين الغوث إمام التصوف في الغرب الإسلامي: "من لم يأخذ أدبه من المتأدبين أفسد من تبعه"⁽²⁾ فتزك الشيخ عنده باب من أبواب إفساد التصوف.

ويجدد زروق علامات الشيخ المرابي وصفاته وهي:

1. استقامة ظاهره بالتقوى، واتباع السنة في غالب أحواله.
 2. أن تسري فيك إشارته، وتتسع لك بالمعاني عبارته، فتشهد له ذاتك بالتقديم، وسرك بالتعظيم.
 3. أن تجد الراحة برويته، والزيادة بطاعته، والإعانة بتوجيهه⁽³⁾.
- ولا شك في أن هذه القضية الدعوية التربوية التي لمع بها الفقهاء المتأخرون وكانت لب منهجهم في التربية الروحية - وهي اتخاذ شيخ عارف للتربية - تعدّ من الدوائر التي تتقاطع بين علم التصوف وعلم الدعوة.

② قضية الشيخ المرابي في المعيار:

جاء في المعيار نصان مهمان يتبين من خلالهما ما كان يثيره الطلبة والمريدون من نقاشات، ومدى تأثر طلبة العلم بالتصوف في القرنين الثامن والتاسع، الذي دُوّن فيه الجوابان، وهما لابن عباد الرُندي والقباب، وسبب النازلة ما حصل من نقاش في بلاد الأندلس بين العلماء فيها في آخر القرن الثامن الهجري حيث "انقسوا إلى فريقين، اشترط أحدهما على الصوفي التزام شيخ مربٍ يتبعه ليسلك عليه، ورأي الفريق الآخر الاكتفاء بهذا السلوك والمجاهدة بطريقة الأخذ بكتب القوم وآثارهم والاهتداء بها وأنها تكفيه عن الشيخ"⁽⁴⁾.

ولا نعلم لم كان الكاتب للسؤال: أبا إسحاق الشاطبي؟ وهل كان طرفا في النقاش الحاصل بحيث تبني رأيا خاصا به؟ أم أنه كان ممن نقل الخلاف الحاصل إلى رموز المتصوفة وقتئذٍ في تلك الأقطار المغاربية، فصدّر الأمر إلى خارج الأندلس للقطع فيه؟ وعكس هذا السؤال الذي صاغه الشاطبي - وهو في الحقيقة نقاش بين قطبين - اهتمامه بالتصوف من حيث التصحيح للمسار الذي كان عليه، ومحاولة الشاطبي إحالة النقاش إلى أهل الاختصاص من أرباب التصوف السني الوسطي البعيدين عن الابتداع في الدين من أمثال ابن عباد والقباب، وعليه فالشاطبي كما أسلفنا لم يكن ينكر التصوف كليا، بل يعلم أن أصله كان مقبولا سليما من العيوب والدواخل التي لم تكن في أبعدياته ولا أصوله، ولم ينقل لنا الونشريسي نص السؤال ولا نص المناقشة التي دوّنها الشاطبي في مراسلاته التي حصلت بينه وبين ابن عباد، وكذلك القباب، وغيرهما، ويبدو

1 - ينظر: الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية ص: 142.

2 - المصدر نفسه.

3 - ينظر: زروق، اللوائح الفاسية في شرح المباحث الأصلية ص: 131.

4 - محمد مطيع الحافظ، مقدمة تحقيقه لكتاب: شفاء السائل وتهذيب المسائل لابن خلدون ص: 9.

أن الشاطبي دَوّن المناقشة التي حصلت وهذبها في صورة سؤال طويل، وقد بعث كتابين للقباب كما يصرح ابن عباد الذي اطلع عليهما بدوره واطلع على ما بعثه إليه كذلك، وقد كان انطباع ابن عباد على السؤال أن "الكلام فيه قد طال وتشعب وذهب كل مذهب"⁽¹⁾، وأما القباب فقد نص في مطلع جوابه على أنه اطلع على المكتوب متضمناً ما جرى عندهم من المناظرة في شأن سلوك طرق الصوفية من غير شيخ، وما احتجَّ به الفريقان من ذلك⁽²⁾، وقد وقع السؤال بالله من الشاطبي يقسم على العلماء الجواب على السؤالين، وهي دلالة على أهمية الأمر وخطورته بالنسبة له.

وأما ما وجد الباحث من نص السؤال - بعد هذه التلميحات المستنبطة من أجوبة المجيبين - فما نقله ابن خلدون في كتابه: (شفاء السائل وتهذيب المسائل) وهو رسالة خاصة في الجواب عن سؤال الشاطبي، ولكنه لم يصرِّح باسم الشاطبي في أي موضع من المواضع، وتتمثل النصوص في حجج القائلين بعدم لزوم اتباع شيخ تربية، وجواب من يخالفونه في الرأي القائلين بوجوب التزام شيخ مربٍّ مع تعليقات ابن خلدون، وما احتج به النافون لالتزام الشيخ المري - كما ينقله ابن خلدون - من نص سؤال الشاطبي ما يلي:

"لم اعتمدتم على الكتب وتركتم الاعتماد على شيوخ الطريقة، والقوم إنما اعتمدوا الشيوخ وتركوا الكتب؟ فقالوا:

1. أصل السلوك إنما هو بالكتاب والسنة وما نشأ عنهما، وما هي بأيدينا مسطورة، ونقلتهما منتصبون لتعليمها، وشيوخ هذه الطريقة من جملتهم⁽³⁾، فما الذي يمنع من السلوك دونهم"⁽⁴⁾.

2. "قالوا: طريقة التصوف إنما عمدتها العمل والتجرد للخدمة، فهي مفتقرة إلى تصويره، فإذا تصورت كيفية من شيخ أو كتاب أو ناقل عن كتاب فقد حصل المراد"⁽⁵⁾.

3. "قالوا: هذا كله مسطور في الكتب، ويكفيك في ذلك كتاب أبي حامد الغزالي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فإنه بسط القول في ذلك بسطاً شافياً، وزاد في مقدار الكفاية، وهو شيخ الطريقة باتفاق من أهلها وغيرهم من أهل العلم والإنصاف، فكيف لا يقتدى بكلامه، ويهتدى بأعلامه؟ وكذلك كتب غيره من أئمة الأعلام الربانيين"⁽⁶⁾.

4. "قالوا: هذه الكتب المصنفة في الطريقة الصوفية: إن كانت مفيدة للمقصود الذي وضعت له فهو ما أردنا ... وإن لم تف فتصنيفها عبث، بل هي على رأيك فصل، وذلك يقدر

1 - الونشريسي، المعيار 294/12.

2 - ينظر: المصدر نفسه 117/11.

3 - جملة تدل على دخول أهل التصوف مضمار العلوم وخوضهم وبروزهم فيها في الأندلس وغيرها وقتئذٍ.

4 - ابن خلدون، شفاء السائل ص: 131.

5 - المصدر نفسه ص: 136.

6 - المصدر نفسه ص: 137.

في إمامة القوم؛ لكنهم أئمة مقتدى بهم بإجماع، فكلامك الذي يخرجهم عن ذلك باطل بإجماع"⁽¹⁾.

5. "قالوا: ما عند الشيخ من علم ذلك كله إن كان راجعا إلى المنصوص عليه في الكتب المذكورة فالرجوع إلى المنصوص عليه فيها غير ضائر، وإن لم يكن راجعا إليها فتلك شريعة ثانية ادعيها"⁽²⁾.

6. "قالوا: إن كان ما استبد به علما يمكن التعبير عنه أمكن اكتسابه، ورجع إلى قبيل المنقول؛ لأنه إن صنفه صار من جملة المنقولات، ومثل هذا فعل أبو حامد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وغيره، وإلا فهو بالقوة في حكم المصنف إذا كان في علمه محصلا وفي ذهنه معقولا متصورا، وعلى كلا الأمرين يمكن اكتسابه وقراءته وإقراؤه، وما شأنه هذا فهو من قبيل المكتوب، فيصح الأخذ بما في الكتب منه، لأنه هو، وإن يمكن ذلك فما هذا العلم؟"⁽³⁾.

7. "قالوا: السلوك من دون شيخ إما أن يكون ممتنعا لذاته أو لأمر خارج، وامتناعه لذاته غير صحيح، وإن امتنع لأمر خارج: فهو إما العادة وإما الشرع، فأما العادة فغير مانعة، لأن كثيرا من الناس سلكوا بدون شيخ، ولكن سمع من كتاب، أو نقل عن كتاب كيفية فالتزمها، وتولى الله هدايته، ولم يكله إلى أحد، ومن بحث عن سيرة الناس وجد ذلك"⁽⁴⁾.

8. "قالوا: هذا قد يكون معمولا به مع وجود الشيخ وعدم تعذره، وأما في هذه الأزمان فهو معدود، وإن كان موجودا فنحن لا نعرفه، وإذا لم نعرفه فماذا يصنع طالب السلوك، إن لم يتلق سلوكه من الكتب؟"⁽⁵⁾.

فوجد ابن خلدون يجعل كلمة قالوا أمام النص الذي دونه الشاطبي في احتجاج من لا يرى بضرورة الشيخ المري، وقد ردَّ عليها ابن خلدون واحدة واحدة، وأبان الوجوه في الرد عليهم، وصحَّح مسار حجة المناظر لهم، ولا نريد سرد حجج الطرف الآخر حتى لا نطوّل النقول، إذ ما يهمنا هو ما في المعيار حول القضية، ويبدو حسب كلام ابن خلدون أن المناظر واحد؛ لأنه يجبر عنه بقوله (فقال لهم) في كل جواب للمناظر على هذه النقول المحتجين بها⁽⁶⁾.

③ جواب ابن عباد من خلال نص المعيار:

جاء الجواب مجملا عن شيخ التربية بالعموم، ولم يأت مفصلا بالردّ على كل مسألة من مسائل السؤال، وفي ذلك قال ابن عباد: "وأنا أذكر لكم ما فهمته في أمر الشيخ وما ظهر لي في كيفية

1 - المصدر نفسه ص: 144-145.

2 - المصدر نفسه ص: 148.

3 - المصدر نفسه ص: 150-151.

4 - المصدر نفسه ص: 152-153.

5 - المصدر نفسه ص: 161.

6 - ينظر: المصدر نفسه ص: 131-163 وهو جزء من الرسالة خصه ابن خلدون بـ(الكلام في الفصل بين المتناظرين، وتعيين الحق من أقوالهما والصحيح من أدلتهما).

بداية السلوك إلى الحق على حسب الاختصار والإيجاز؛ لأني أرى الكلام في هذا الفن وما يتعلق به، القليل منه أولى من الكثير، والإيماء والتلويح أبلغ في الإفصاح والتصريح⁽¹⁾.

ويقسم ابن عباد الشيخ إلى شيخ تعليم وتربية، وشيخ تعليم بلا تربية، فالأول: ليس بضروري لكل سالك، وإنما يحتاج إليه من فيه بلادة ذهن واستعصاء نفس، وأما من كان وافر العقل منقاد النفس فليس بلازم في حقه، وتقيد به من باب أولى. وشيخ التعليم: لازم لكل سالك، وكتب التصوف مرجعها إلى شيخ التعليم، لأن مؤلفيها من أهل المعرفة والعلم.

ولا يشترط في شيخ التعليم ما يشترط في شيخ التربية، فشيخ التربية له شروطه وعلاماته التي جمعها القوم في كتبهم، ولا يشترط في شيخ التعليم الانفراد كما هو الحال في شيخ التربية، وكذلك اعتماد الشيخ المرابي هو طريقة الأئمة المتأخرين من الصوفية، أما الأوائل فاعتمادهم على شيخ التعليم، ويظهر هذا من كتب كثير من مصنفهم كالحارث بن أسد المحاسبي والشيخ أبي طالب المكي وغيرهما، فلم ينصوا على شيخ التربية في كتبهم على الوجه الذي ذكره أئمة المتأخرين، مع أنهم ذكروا أصول علوم القوم وفروعها وسوابقها ولواحقها، فعدم ذكرهم له دليل على عدم شرطيته، ولزومه في طريق السلوك عند الأوائل.

وطريقة ابن عباد حسب جوابه التي رآها للسالك وخصوصا في حال فقد الشيخ المرابي في الأزمان المتأخرة وندرته ما يلي مختصرا من كلامه:

(1) أن يفر عن مواضع الفتن والشور، ويعزل عن مجالس العامة والجمهور، ويقطع عن نفسه العلائق الظاهرة التي تدعوه إلى ارتكاب الآثام والفجور.

(2) يبحث عن أخلاق السلف من الصوفية وأحوالهم مع الله في إقامة عبوديته، وإخلاص مساعيهم إليه، وليطلب ذلك في مظانّه وعند أهله وفي كتب أئمة هذا الشأن، وليأخذ نفسه بالعمل بما يستفيده من ذلك ولو مسألة واحدة.

(3) تصحيح نيته مع الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* وتحسين ظنه به.

(4) أن يصحح قصده بمراعاة الصدق مع الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى*، فمن أراد أن يكون الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* معه فليلزم الصدق فإن الله مع الصادقين، بأن يكلفوا أنفسهم ويستعملوها بمقتضى حال التصوف من البراءة من الدعوى، والعكوف بالقلب على باب المولى.

(5) ثم بعد هذا يعمد إلى عمل واحد مثلا من أعمال أهل السلوك مما يتعين عليه القيام به، وقد كان حصل له عمله من قبل، ولو لم يكن إلا توبة عن معصية أو تورع عن شبهة أو غير ذلك من أعمال ظاهرة أو أعمال باطنة⁽²⁾.

ومما نبه عليه أنه ليس في طريق الله مفاوز ولا متاهة كما توهمه أصحاب المناظرة، بل يكون ذلك في إقامته على مألوفاته ومعتاداته، ولا ينبغي للعبد أن يمتنع من الأخذ في السلوك

1 - الونشريسي، المعيار 294/12.

2 - ينظر: المصدر نفسه 298/12 وما بعدها بتصرف واختصار.

بسبب عدم وجدان شيخ يراجعه في جزئيات سلوكه، ويبقى منتظرا لوجود الشيخ، بل يبادر إلى السلوك على النحو الذي ذكره ولخصه الباحث آنفا، وهذا مما يحصل به الرجاء في أن يعلمه الله سُجَّانَهُ وَتَعَالَى ما جهله إما: بأن يقيض له شيخا يهديه ويؤدبه، أو يفتح عليه من كتاب، وإما بأن يلقي ذلك في قلبه من غير توسط بسبب من الأسباب إلا أن يرزق الله عبده المؤمن من حيث لا يعلم⁽¹⁾.

وقد خطأ ابن عباد الطائفتين المتناظرتين كل واحدة بوجهين، أما الأولى فغالطة لوجهين: أحدهما: أنهم لم يصححوا قصدهم ... وصحة القصد هو الأساس التي يبني عليه أمر السلوك. والثاني: أنهم استعملوا في سلوكهم أشياء ليست من شأن سالكي هذا الطريق بلا شيخ مربٍ، كاستدانتهم للصيام والوصال والخروج بالكلية عن الأهل والمال⁽²⁾، وكان الأولى بهم أن يتبعوا الشرع فهو أشد على النفس التي تحتاج للتربية. وأما الطائفة الثانية التي اعتمدت شيخ التربية دون شيخ للتعليم فهي غالطة لوجهين عنده:

أحدهما: أنهم ضيقوا طريق السلوك باشتراطهم لهذا الشرط، والأمر أوسع من ذلك كما تقدم. والثاني: أنهم ألزموا خصومهم طلبه لا على الوجه الذي ذكرناه، وأنى لهم بذلك! فتضيع أوقاتهم في الطلب، ولا ينجح لهم قصد ولا أرب⁽³⁾.

وعليه فابن عباد كان يرى سهولة السلوك على المرید وتسهيل ذلك له، حتى لا يظن أن السلوك شيء صعب فينفر منه، وينظر إليه على أنه أمر لا وصول له إلا بالمجاهدة والصبر والصدق، وما يحصل من أحوال لأهل التصوف وفتوحات هي مواهب من عند الله سُجَّانَهُ وَتَعَالَى وأثرة منه لهم واصطفاء لمن يريد من أهل الاستقامة.

④ جواب القَبَابِ من خلال نصِّ المعيار:

جاء جواب القباب مركزا على نقاط في السؤال رد فيها حجج من أنكر التزام الشيخ، وكما أسلفنا من حججهم "قالوا: هذه الكتب المصنفة في الطريقة الصوفية: إن كانت مفيدة للمقصود الذي وضعت له فهو ما أردنا ... وإن لم تفد فتصنيفها عبث"⁽⁴⁾ فرد عليهم بقوله: "هذه كتب الطب والفقهاء والأصول والنحو فما يمنعك من النظر فيها والاطلاع على معانيها والتحقق في مراسمها، لتكون من علمائها، وتداوي - بنظر في الكتب - المرضى، وتجيّب في التوازل الفرعية والنحوية، وتضبط بها لسانك وتفهم معاني اللسان العربي، وتصير من العلماء، دون مجالسة أهل تلك الفنون، بلا رحلة ولا تذلل بين أيدي الرجال؟"⁽⁵⁾، وهنا يشدد القباب على عدم الأخذ من الكتب من غير شيخ،

1 - ينظر: المصدر نفسه 301/12.

2 - المصدر نفسه 306/12.

3 - المصدر نفسه 306/12.

4 - ابن خلدون، شفاء السائل ص: 144-145.

5 - الونشريسي، المعيار 118/11.

وأشار إلى أن العلماء كانوا يرون ابن حزم من هذا النمط الذي يأخذ من الكتب على عظيم حفظه.

وعند القباب أن كتب القوم مشتملة على فنين:

"أحدهما: معرفة المقامات والأحوال، وأخذ النفس باتصاف تلك الصفات، وملاحظة تلك الخواطر ومدافعة ما يعرض في ذلك من العوارض.
والفن الآخر: معرفة ما فيه قوام المعاملة وتصفيته من الشوائب المفسدة، ومعرفة عيوب النفس وكيف مداواة عللها"⁽¹⁾.

فالفن الأول لأصحاب السلوك، والفن الثاني متأكد لا غنى لأحد عنه، والعدل الذي ظهر للقباب في القضية أن صاحب الفن الأول طالب ربح وقاصد لأمر لم يكلف به، فليس من شأن العقلاء المخاطرة في طلب ربح بسلوك طريق مخوفة من غير دليل، فإذا لم يجد الدليل سلك من غير وصف، فهو من السلامة أبعده.

وقد رسم القباب منهجا يلتزمه مريد السلوك وهو من قبيل الفن الثاني الواجب على المسلم، فضلا عن السالك المريد، وأهم معالمه الآتي:

(1) مطالبة النفس في التخلص من التبعات المالية والعرضية، وقد نقل العلماء الإجماع على وجوب ذلك.

(2) مطالبة النفس باتباع الواجب منه حتماً، والانكفاف عن المحرم منه في الاعتقادات والضمائر والحركات والسكنات، وسائر الأحوال.

(3) يبحث عن عقيدة أهل الحق، فيؤمن بها عن دليل وبرهان، لا تقليداً؛ ليخرج من الخلاف.

(4) يجتنب معاطف الضمائر من سوء الظنّ والحسد والمخادعة، والكبر والرياء والعجب.

(5) يقوم بالفرائض في سائر الجوارح، فيضبط أمر لسانه ويقوم بالواجب عليه من قول الحق حيث وجب، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث ما تعين.

(6) يتفقد جوارحه في كل لحظة، ويأخذها باستعمال ما يجب عليه في كل جارحة، ويتجنب ما يجب تجنُّبه، ويحاسب نفسه كل صباح ومساءً على جميع ما صدر منه في جميع الأوقات.

(7) يجدد التوبة، ويطلب الإقالة مهما صدرت منه هفوة وبرزت له، أو كان منه تقصير وغفلة.

(8) إذا أصبح سأل من أين نصُّه؟ وإذا أمسى سأل من أين فرعه؟ وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته فرغ سرّه منه بالخروج عنه، ولو كان يساوي خمسين ألفاً كما فعله المتقدمون⁽²⁾.

1 - المصدر نفسه 119/11.

2 - ينظر: الوئشريسسي، المعيار 120/11 بتصرف وتهذيب لنص القباب.

ومن خلال هذه القضية الدعوية يتبين أن التصوف السني -الذي قام عليه المتأخرون ووضَعوا له عموداً مهمّاً وهو: الشيخ المري- لا شك في أنه منهج دعويّ له هيكلته الواضحة، وسلّمٌ للترقي فيه درجاته مسطّورة في كتب المتصوفة، والشيخ المري هو داعية من الطراز الأول إذا كان على منهج سني لا بدعيّ، ويتضح من خلال الشروط التي وضعها القوم للشيخ المري أن مصطلح الداعية أوسع في الدلالة من مصطلح الشيخ المري، فكلُّ شيخٍ مربِّ داعية، وليس كلُّ داعية شيخاً مرّياً؛ لأنّ مناهج الدعاة تختلف باختلاف مدارسهم ومنطلقاتهم، وليس كل الدعاة يسلم للفقراء المتصوفة منهجهم، وقد رأينا ما قام به الشاطبي في الاعتصام من تفصيل ينبع من منطلقاته الأصولية في رسم البدعة المختلفة عن منطلقات غيره، التي انعكست على الحكم على أعمال التصوف بالإنكار تارة وبقبولها تارة أخرى، فأنكر الزوايا وأنّ بناءها بدعة⁽¹⁾، في حين أن المنهج الصوفي عند المتأخرين يقوم على اجتماع الشيخ والمريد في هذه الأماكن المبنية لأغراض منها الذكر والصحبة والتفرغ للعبادة، وعليه فقضية الشيخ المري قضية دعوية تربوية، لها تعلق ببيان الداعية مع المدعوين في إطار المنهج الصوفي، وما جاء في المعيار يعكس التجاذب في المناهج الدعوية في المجتمع الأندلسي الذي تعددت فيه المناهج ما بين جمودية فقهية، وصوفية محلقة مبتعدة عن الفقهاء وجمودهم، وما بين منهج وسطي يجمع بين الاثنين، ويمثله في هذه الأجوبة ابن عباد الرُندي حسب رأي الباحث.

1 - ينظر: الشاطبي، الاعتصام 263/1.

المطلب الثاني: الأولياء والصالحون

1 معنى الولي وصفاته:

كانت بلاد المغرب الإسلامي قد جمعت الكثير من الأسماء اللامعة في سماء التصوف الإسلامي، ممن أسس منهجياته الطرقية التربوية، وممن ألف ونظر للتصوف، وممن كان له حضور في الوسط التربوي والفكري الصوفي من المغاربة: الإمام أبو الحسن الشاذلي، وشيخه عبد السلام ابن مشيش، وأبو مدين الغوث، وأحمد زروق، وغيرهم الكثير، بل نجد ابن قنفذ يصف بلاد المغرب عموماً بأنها تنبت الصالحين كما تنبت الأرض الكلاء⁽¹⁾.

ولفظ: الصالح، والولي، والعارف، والمرابط، كلها لها دلالتها التي انبثقت من كلمة (الصوفي) لتدل على شخصية تنبت منهجاً تربوياً معيناً وسلك طريق الفقراء في الوصول إلى الله عزَّجَلَّ، وحسب الظاهر فإن هذه الألفاظ تُنازعُ مفهومها قد يكون واحداً في حقيقته على مرّ التطور الفكري الصوفي، إذ كانت تطلق تلك الألفاظ على البالغين لمراتب عليا من الطاعة من أفراد الفقراء، ومن أقدمها كلمة: (الصوفي) التي كانت متزامنة مع ظهور التصوف، ثم اضمحلت في كتابات المترجمين والمؤرخين المغاربة حتى حلت مكانها كلمة (الولي) وكلمة (الصالح)، وأخذتا مكانهما في النص الصوفي الخاص بمرحلة القرنين الثامن والتاسع الهجريين⁽²⁾ لتشير إلى ذات الدلالة الفكرية في الغالب والسلوكية، وحصل ذلك في المعيار في مواطن كثيرة، إذ حلّى النشريسي العلماء بألفاظ لها بُعدٌ صوفي ودلالة سلوكية.

والولي كلمة مشتقة من الولاية ويعرفها لسان الدين ابن الخطيب بقوله: "أن يتولى الله الواصل إلى حضرة قدسه بكثير مما تولى به النبي: من حفظ وتوفيق وتمكين واستخلاف وتصريف"⁽³⁾، ويعرفها القاشاني بأنها: "قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولي الحق إياه حتى يبلغه غاية مقام القرب والتمكين"⁽⁴⁾، ومن منطلق مفهوم الولاية الصوفية يعرفون الولي على أنه: "من تولى الحق أمره، وحفظه من العصيان ولم يخلّه ونفسه بالخذلان، حتى يبلغه في الكمال مبلغ الرجال، قال تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾"⁽⁵⁾ (6).

وقد جعل القشيري الولاية بمعنيين:

الأول من يتولى الله سبحانه وتعالى أمره، وهي المقصودة من الحديث القدسي: (من عادى لي

1 - نسبت هذه المقولة لغير عالم يصفون بها فئداً مغربية مختلفة مثل: ذكالة، وجزولة، ويصف بها ابن قنفذ بلاد المغرب الأقصى عموماً. ينظر: ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقيّر ص: 63.

2 - ينظر: الطاهر بونابي، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين ص: 157. (رسالة علمية)، إذ استخرج الباحث الطاهر بونابي في المرجع المذكور النصوص التي يُحلى بها الفقراء في كتب التراجم من القرنين المذكورين فلم يجد كلمة الصوفي مذكورة إلا نزاراً.

3 - روضة التعريف بالحبّ الشريف ص: 508.

4 - معجم اصطلاحات الصوفية ص: 79.

5 - سورة الأعراف، الآية: 196.

6 - القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية ص: 79.

وليا فقد آذنته بالحرب(1).

والثاني وهو الذي يتولّى عبادة الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** وطاعاته، وكلا الوصفين واجب حتى يكون الوليُّ وليًّا، وكلُّ من كان للشرع عليه اعتراض فهو مخدوع لا يطلق عليه ولي(2). ويفرق القوم بين الولي والصالح تفرقة جلية، فالصالح مرتبة دون الولاية، فالمراتب عندهم أربعة هي: "مقام الرسل والأنبياء، ثم الأولياء، ثم العلماء والشهداء، ثم الصالحون"(3)، وكما يقول ابن عجيبة: "ومما اصطلحت عليه الصوفية أن الصالحين: من صلحت ظواهرهم، وتطهرت قلوبهم من الأمراض، وفوقهم الأولياء، وهم من كُشف عنهم الحجاب، وأفضوا إلى الشهود والعيان، وفوقهم درجة النبوة والرسالة"(4)، والفرق بين الولي والعارف في اصطلاحهم أن العارف "هو من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله، فالمعرفة حال تحدّث عن شهوده"(5)، ومردُّ أمره إلى المعرفة التي لها معانٍ لكلِّ مُعانٍ، والمعرفة هنا ليست كما عند عموم العلماء، وهي مطلق العلم، بل عند الصوفية صفة مع عرف الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** بأسمائه وصفاته ثم صدق في جميع أحواله في معاملته، ثم تنقى، ثم طال وقوفه بالباب، فحظي بإقبال الله عليه، فصار العارف يتحدث من قبل الحق بما يفيض عليه من تعريف أسراره فيما يجريه من تصاريح أقدار، فيسمى عند ذلك عارفاً، وتسمى حالته معرفة"(6) كما يصفها القشيري **رَحِمَهُ اللهُ**، وعنهما يقول: "نطق المشايخ في المعرفة، فكل نطق بما وقع له، وأشار إلى ما وجدته في وقته"(7)، وعليه فالعارف هو الذي يتحدث عن ما يلهمه الله به من المعرفة، والولي كما أسلفناه من والى الله وتولاه الله، فلا شك من التداخل بينهما من حيث خصائصهما.

وللوليِّ صفات كانت محط أنظار علماء المغرب من أمثال ابن قنفذ، فقد صدر كتابه **أنس الفقير** بذكر ما للوليِّ من صفات؛ لأن كتابه كان ترجمة لأولياء المغرب، ومما جعله من صفات الولي ما جاء في الحديث عن النبي **ﷺ** : (الذين إذا رُؤوا ذكر الله(8)، وشأنهم أن يمنحهم الله علوماً إلهامية يكشف بها عما في القلوب حتى تكون حواسهم من سمع وبصر وشم مخالفة لحواس غيرهم، وقال في بيان المعنى العام للصالح: "واعلم أنّ من امثال أوامر الله تعالى، واجتنب نواهيهِ، ورزق الخوف من الله تعالى، لا من خلقه، واجتهد في طاعته جل وعلا، وبحث عن أمر كسبه، ووقف عند ما حدّ له، ورجع عن كل ما لا يعلم حكمه فهو الصالح"(9)، وهذه دلالة

1 - رواه البخاري في صحيحه 105/8 رقم: 6502، وابن حبان في صحيحه 467/5 رقم: 4757.

2 - الرسالة القشيرية ص: 553-554.

3 - ابن عجيبة، الفهرسة ص: 41.

4 - البحر المديد في تفسير القرآن المجيد 144/4.

5 - القاشاني، اصطلاحات الصوفية ص: 106، وأحمد النقشبندي الخالدي، معجم الكلمات الصوفية ص: 96.

6 - القشيري، الرسالة القشيرية ص: 639.

7 - الرسالة القشيرية ص: 638-639.

8 - رواه أحمد في المسند 521/29 رقم: 17998، والبخاري في الأدب المفرد ص: 119 رقم الحديث: 323.

9 - ص: 3.

على أن الوليَّ متَّبِعٍ مقتفٍ للشريعة لا يخرج عنها، وهذا هو المعنى النظري المثالي للولي في كتب أهل التصوف قاطبة.

② المقام (1) بين النبي والولي:

جاء في المعيار استشكال لكلام أحد العلماء المحدثين من الصوفية الأعلام، وهو ابن أبي جمرة الأندلسي (2) حيث تكلم عن مسألة مقام النبي ومقام الولي، وأنها يفتقران، فالنبي ﷺ يترقى في مقامات النبوة حتى يصل إلى قاب قوسين، كما أن الولي التابع للنبي ﷺ يترقى في مقامات الولاية حتى أعلى مقاماتها ولا سبيل له لمقام النبوة لأنه قد طوي بساطه للأبد، وعبر عن ذلك بكلمة: طي البساط النبوة، فأنكر الشريف أبو يحيى عبد الرحمن بن محمد الحسني التلمساني (ت: 826هـ) هذه اللفظة، ونص كلام ابن أبي جمرة الذي دار حوله النقاش في حق الأولياء عند ذكر ما في الحديث الأول من مختصر صحيح البخاري من أحكام وفوائد:

"الوجه الحادي عشر: فيه دليل على أن البداية ليست كالنهاية؛ لأن النبي ﷺ أول ما بدئ في نبوته بالمراي، فما زال عليه السلام يرتقي في الدرجات والفضل حتى جاءه الملك في البقظة بالوحي، ثم ما زال يرتقي فكان كقاب قوسين أو أدنى، وهي النهاية، فإذا كان هذا في الرسل فكيف به في الأتباع؛ لكن بين الرسل والأتباع فرق: وهو أن الأتباع يترقون في مقامات الولاية ما عدا مقام النبوة فإنه لا سبيل لهم إليها؛ لأن ذلك قد طوى بساطه للأبد، حتى ينتهوا إلى مقام المعرفة والرضاء، وهو أعلى مقامات الولاية، ولأجل هذا قال أهل الصفة: من نال مقاما فدام عليه بأدبه ترقى إلى ما هو أعلى منه؛ لأن النبي ﷺ أخذ أولاً في التحنث، ودام عليه بأدبه إلى أن ترقى من مقام إلى مقام، حتى وصل إلى مقام النبوة، ثم أخذ في الترقى في مقامات حتى وصل به المقام إلى قاب قوسين أو أدنى، كما قد تقدم، فالوارثون له بتلك النسبة من دام منهم على التأدب في المقام الذي أقيم فيه ترقى في المقامات حيث شاء الله، عدا مقام النبوة التي لا مشاركة للغير فيها بعد النبي ﷺ" (3).

وقد نقل الونشريسي هذا الاستشكال من خط أبي زيد عبد الرحمن الجاديري (4) وهو أحد

1 - المقام في المصطلح الصوفي: "ما يتحقق العبد بمنزلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطب ومقاساة تكلف، فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له" القشيري، الرسالة القشيرية ص: 235.

2 - عبد الله بن سعد بن سعيد بن أبي جمرة الأزدي الأندلسي، أبو محمد، من المحدثين، مالكي أصله من الأندلس، اختصر به صحيح البخاري، ويعرف بمختصر ابن أبي جمرة، له أحوال صوفية وكرامات عديدة ومراءٍ دونهما في كتاب، وأكثر ابن الحاج من النقل عنه في المدخل، ووفاته بمصر سنة: 699هـ. ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج 216.

3 - بهجة النفوس وتحليه بمعرفة ما لها وما عليها ص: 10، وقد سرد الباحث نص ابن أبي جمرة المستشكل على طوله لتتضح قضية النقاش.

4 - عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن يوسف المديوني الفاسي، أبو زيد، اشتهر بالجاديري، استوطن فاساً، وكان بها عدلاً مبرراً ولي التوقيت بجامع القرويين منها وكان متفنناً مقرئاً نحوياً حيسوبياً مؤقناً، له تاليف، توفي سنة: 839هـ. ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 254.

فقهاء فاس، حيث كتب صاحبُ الأخير الفقيه أبو عبد الله محمد بن عمر بن الفتوح (1) (ت: 818هـ)، للفقيه أبي عبد الله محمد بن أحمد القيسي (2) يطلب منه جوابَ شيخنا الشريف الخطيب أبي يحيى عبد الرحمن بن محمد الحسيني التلمساني (ت: 826هـ) عن كلام ابن أبي جمرة المذكور آنفاً، وكان من ضمن ما سطره القيسي ملخصاً جواب أبي يحيى ابن الشريف التلمساني أنه إن كان معنى الطي -الذي نعت به مقامات النبوة-: هو عدم وصول أحد بعد النبي ﷺ إلى مقامه فهو مقبول، وما عُلمت ضرورةً دعت للتعبير بكلمة طي البساط لمقامات النبوة إلا رفع الوهم من أن يكون للأولياء ترقٍ في مقامات الأنبياء، وهذه الضرورة بعيدة عن بال كل أحد واعتقاده حسب ما عبر عنه القيسي من كلام أبي يحيى (3).

وبساط النبوة -فهم أبي يحيى الشريف- مبسوط منشور متوارث بين العلماء يأخذه الخلف عن السلف، وضرب لذلك مثالا: وهو الآلة التي كانت تستخدم في تلمسان في قصر المشور المسماة (بمنجانة التوقيت) (4)، حيث إن الشخص المؤقت "يعلم من حضره صنعةً تدبيرها، وضبط الأوقات بما وتقديرها، فيأخذ الحاضرون عنه علم ما أتاهم به من بيان حكمتها وتدبير صنعتها، حتى إذا توفي قاموا فيمن يليهم بالعمل بما والجري على نهج المعلم الأول، ثم جرى من بعدهم في الأخذ منهم على نهجهم، ولا يسوغ في مثل هذا أن يقال إن المنجانة لما انقرض الآتي بها طوي بساطها، كيف وهي مأخوذة متداولة؟" (5)، وقد قاس أبو يحيى الشريف هذا المثال على بساط النبوة الذي أخذه الصحابة فنشروه، وهنا نرى أن أبا يحيى الشريف قد فهم أن مقام النبوة هو ما جاء به النبي ﷺ من شريعة منشورة متبوعة، وليس ما خصه الله سبحانه وتعالى به من خصيصة النبوة التي لا تكون لأحد بعده، حتى إنه جعل الأولى الرد على ابن أبي جمرة في ذلك وعدم مساحته في لفظه ذلك (6).
ومما لا يرى به أبو يحيى ابن الشريف التلمساني كذلك: مسألة ترقى الأنبياء من مقام إلى مقام، واستعظامه لذلك، فيرى أن الأولياء هم الذين يحصل لهم الترقى، بينما الأنبياء خصهم

1 - محمد بن عمر بن الفتوح التلمساني ثم المكناسي، أبو عبد الله، الفقيه الصالح الزاهد، ارتحل من تلمسان لفاس لحادثة زهدته في الدنيا، وأول من أدخل مختصر خليل لفاس، توفي سنة: 818هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 497، محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 361/1.

2 - لم يقف الباحث على ترجمته.

3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 255/12.

4 - آلة المنجانة أو النمجانة: هي ساعة عجيبة بقصر المشور بتلمسان، تستخدم لرصد الوقت، ذات شكل هندسي غريب، ومخترعها هو علي بن الفحام التلمساني في أوائل عام 760هـ، وجاء ذكر هذه الآلة عند العديد من العلماء والمؤرخين والرحالة الذين زاروا تلمسان ومشوارها على عهد أبي حمو موسى الثاني، ومن بينهم: المقري الحفيد الذي وصفها بقوله: "...وبالقرب من السلطان -رضوان الله عليه- خزانة النمجانة، وقد زخرت كأثما حلة يمانية، لها أبواب مركبة على عدد ساعات الليل الزمانية، فمهما مضت ساعة وقع النقر بقدر حسابها، وفتح عند ذلك باب من أبوابها، وبرزت منه جارية صورت في أحسن صورة، في يدها اليمنى رقعة مشتملة على نظم فيه تلك الساعة باسمها مسطورة، فتضعها بين يدي السلطان بلطافة، ويدها على فمها كالمؤدية بالمبايعه حق الخلافة، هكذا حالهم إلى انبلاج عمود الصباح..." أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض 243/1-245.

5 - الونشريسي، المعيار 225/12.

6 - ينظر: المصدر نفسه 255/12.

الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** بنبوءته، واصطفاهم برسالته، ولم يرد في كتاب ولا سنة نص صريح بترقيهم من مقام إلى مقام، فيجب اعتقاده والتمسك به، بل ذهب **رَحْمَةُ اللهِ** إلى أن كل حديث يدل على خلاف ما يليق بمقام النبوة الرفيع يجب تأويله والعدول عن ظاهره كالعدول عن ظاهر آيات الصفات الموهمة لعدم التنزيه، ومن أمثلة ذلك: حديث **العَيْن** وهو قول النبي **ﷺ**: (إنه ليُعَانُ على قلبي)⁽¹⁾ الذي تمسك به من قال بالترقي للأنبياء⁽²⁾.

وهذه القضية الدعوية تمثل أمراً مهماً في الفكر الصوفي، وهو تحديد مقام النبوة ومقامات الولاية، وهي مسألة طويلة الذيل في كتب الصوفية، تبدأ من لدن الترمذي الحكيم في كتاباته عن الولاية، وإذا تقرر أن التصوف هو في حقيقته ترقٍ في مقامات التربية، وتحقيق لجوهر القرب من الله تعالى، فهذا أمر لا ينسحب على الأنبياء فهم كما يخبر زروق أنه "لا يصح أن يطلق على الأنبياء (سالكون) ولا (مجدوبون)؛ لأن الجذب لا يكون إلا عن نفس، والسلوك لا يكون إلا في قطع عقباتها، وهم **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ** مطهرون من آثار النفس من أول قدم لهم"⁽³⁾.

ونجد هذا الأمر الذي طرحه ابن أبي جمرة في شرحه يعكس مقامه المنيف وباعه الطويل في التصوف، فقد كان عارفاً بالله له الكثير من المقالات في أبواب التصوف المختلفة ينقلها عنه تلميذه ابن الحاج صاحب المدخل في كتابه المذكور، وله نفس الصوفي وآلة المحدث في شرحه لمختصر صحيح البخاري.

③ تفضيل العارفين بالله على العارفين بأحكام الله:

حصلت في التراث مسألة ذات بعد صوفي تناثرت مناقشات العلماء لها في كتب مختلفة، وهي مسألة: أيهما أفضل: الولي أم العالم؟ أو بتعبير آخر: العارف بالله أم العارف بأحكام الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى**؟ وقد تكلم عنها: ابن رشد في فتاواه، العز بن عبد السلام في فتاواه⁽⁴⁾، والشاطبي،

1 - رواه أحمد في المسند 392/29 رقم: 17848 بلفظ: (إنه ليغان على قلبي، فإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة)، ورواه مسلم في صحيحه 2075/2 رقم: 2702.

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 256/12-257.

3 - اللوائح الفاسية في شرح المباحث الأصلية ص: 126.

4 - من الأمور التي لم يقطع بها الباحث: نسبة نازلة من النوازل عنوان لها محققو المعيار باسم [تفضيل العارفين بالله على العارفين بأحكام الله] إلى صاحبها، فقد نسبها الونشريسي إلى ابن رشد، حيث جاءت بعد خمس نوازل نسبها إلى ابن رشد يقول في أول كل واحدة (وسئل) أي ابن رشد، فيكون حسب الترتيب نسبتها لابن رشد، وبالرجوع لفتاوى ابن رشد نجد الفتوى موجودة في 1624/3 من الكتاب.

ولكن النازلة بنصها وفصها في كتاب (فتاوى العز بن عبد السلام ص: 132) من ضمن نازلة تكونت من ثلاثة أسئلة وجواب العز بن عبد السلام على الثلاثة، وما كتبه في مسألة تفضيل العارفين هو نفسه ما نُسب لابن رشد، ويؤكد محقق كتاب ابن رشد وهو د. المختار بن الطاهر التليلي صحة نسبة الكتاب إلى المؤلف وأفرد فصلاً في ذلك (ينظر: ص: 21 وما بعدها)، وأحال المحقق عند هذه النازلة إلى المعيار- طبعة الغرب الإسلامي، التي اعتمدها الباحث في هذا البحث، وخفي عليه ما حصل من ازدواج النسبة لهذه النازلة.

ونسبها ابن عجيبة في كتابه (الفهرسة ص: 42) إلى ابن رشد، وهناك من العلماء من نسبها إلى العز بن عبد السلام منهم السيوطي في كتابه: (تأييد الحقيقة العلية وتشبيد الطريقة الشاذلية ص: 25)، وعبد الكبير الكتاني في كتابه (نجوم المهتدين في دلائل الاجتماع للذكر على طريقة المشايخ المتأخرين ص: 53).

وابن زكري في شرح النصيحة الكافية لزروق، وابن البنا السرقسطي، وابن عجيبة، وحمدون ابن الحاج الفاسي⁽¹⁾، وغيرهم من علماء المغرب والمشرق، وما نحن بصدد هنا في المعيار الجواب المنسوب نسبة شك لابن رشد الذي سئل عن قول الغزالي في الإحياء: "والرتبة العليا في ذلك للأنبياء، ثم الأولياء، ثم العارفين، ثم العلماء الراسخين، ثم الصالحين"⁽²⁾، فقدّم الأولياء على العلماء وفضلهم عليهم، وقول القشيري في الرسالة: "أما بعد، فقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه، وفضلهم على الكافة من عباده بعد رسله وأنبيائه"⁽³⁾، فهل هذا التقديم صحيح؟ لأن بعض العلماء يقولون: لا يفضل الولي على العالم؛ وحجتهم: "لأن تفضيل الشّخص على الآخر إنما هو برفع درجته عليه لكثرة ثوابه المرتب على عمله، فلا فضل إلا بتفاوت الأعمال، وقد ثبت أن العلم أفضل من العمل؛ لأنه متعدد، وخير العمل قاصر، والمتعدي خير من القاصر، فنوابه أكثر وصاحبه أفضل"⁽⁴⁾، وكذلك من قال بهذا يرى أن "تخصيص الله سبحانه وتعالى من يشاء بشيء من المنح والمواهب فليس ذلك يرفع درجة له بمجرد، ولا يفضل بذلك على غيره، وإنما فضل النبي ﷺ غيره بكثرة ثوابه المرتب على أعماله الشاقة، التي كلف القيام بها، ولو تجرد من التكليف لم

ورغم وفاة ابن رشد الجد سنة (520هـ) ووفاة العز بن عبد السلام (660هـ) واختلاف الأقطار الأمر الذي يجعل من السبق الزمني لابن رشد مرجحاً من نسبة النازلة له وتتسللها إلى كتب غيره، وهو أمر محتمل، إلا أنه يقع للباحث أن هذه النازلة نسبتها إلى العز بن عبد السلام أقرب منها إلى ابن رشد؛ لتصوف العز وظهور ذلك عليه والتأليف فيه إذ له كتاب سماه (زبدة التصوف)، وعدم ظهور تصوف ابن رشد وتغليبها للفقهاء وكثرة التأليف فيه مع تعظيمه لأرباب التصوف كالغزالي والقشيري، وقد تكون القرينة ضعيفة إلا أنه يستأنس بما في محاولة نسبة النازلة لأحد هذين العلمين، وكذلك احتجاجه بمصالح الأعمال في جوابه عن نازلة العارفين، وهذا ينساق مع منهج العز بن عبد السلام فله تنزيلاته المصلحية على النوازل في كثير من أجوبته بخلاف ابن رشد المالكي، ولا ندرى كيف تسلت هذه النوازل من كتاب إلى كتاب بهذه الطريقة؛ بل واختلف العلماء في عزوها عند استشهادهم بها، زيادة على أن النازلة التي بعدها بنازلتين مما حصل الخطأ الصريح في نسبتها لابن رشد وهي للعز بن عبد السلام، وكتب فيها مقالة أ.عمر بن حمّادي سماها (من مشاكل كتاب المعيار للونشريسي: نسبة الفتاوى إلى أصحابها والظروف التي حفت بإنجازه وظهوره) بيّن في مقاله أن النازلة التي جاء بعد هذه في المعيار حول لباس العمائم، وذكر فيها الجيب أنه كان في الحج، وابن رشد لم يؤثر عنه أنه قدم إلى الشرق أصلاً، وبنى أ.عمر بن حمّادي في بحثه على هذه النسبة الخاطئة للنوازل فكرة أن المعيار به نوازل منسوبة لغير أصحابها، وهي واقعة فعلاً، وقد وقف الباحث على مواضع غير هذا الموضوع من نسبة النوازل لغير أصحابها وغير ما نقله أ.عمر بن حمّادي، وهي مشكلة ترجع لظروف تنقيح المعيار وظروف إظهاره كما ناقشها أ.عمر في بحثه بشكل موسع.

وعلى كل حال فهذه النازلة واقعة ضمن ثماني نوازل جاءت متتالية في المعيار كلها موجودة في نوازل الإمامين المذكورين العز بن عبد السلام وابن رشد، ولا نستطيع الجزم النهائي في نسبتها لواحد منهما.

1 - حمدون بن عبد الرحمن ابن الحاج الفاسي، أبو الفيض، نشأ في فاس وتعلم بها ودرس الحديث بالقرويين وشرح في درسه البخاري، له كتاب: نفحة المسك الداري لقارئ صحيح البخاري، توفي سنة 1232هـ. ينظر: محمد بن عزوز، مقدمة تحقيق كتاب نفحة المسك الداري ص: 19 وما بعدها.

2 - الغزالي، إحياء علوم الدين 197/1.

3 - ص: 80.

4 - الونشريسي، المعيار 316/12.

يفضل بذلك غيره" (1).

والجواب دائر على تفضيل الأولياء العارفين بالله على العلماء العارفين بأحكام الله وهم: الأصوليون والمتكلمون والفقهاء، والحجة في ذلك كما في الجواب أن العلم يشرف بشرف المعلوم وبثمرته، فالعلم بالله أشرف من أي علم بكل معلوم، لأن متعلقه الله وهو أشرف المعلومات، وثمار العلم بالله تعالى أنّ "معرفة كل صفة من الصفات توجب حالا عليه، وينشأ من تلك الحال ملابسة أخلاق سنية، ومجانبة أخلاق دنية" (2) ومن هذه الأحوال السنية يضرب المجيب لنا مثلا:

- من عرف سعة الرحمة أثمرت معرفته سعة الرجاء.
- من عرف شدة التّقىمة أثمرت معرفته شدة الخوف، وأثمر خوفه الكفّ عن الإثم والفسق والعصيان، مع البكاء والأحزان، والورع وحسن الانقياد والإذعان.
- من عرف أن جميع النعمة منه أحبه، وأثمرت المحبة آثارها المعروفة.
- من عرفه بالتفرد بالنعف والضر لم يعتمد إلا عليه، فلم يعرض إلا إليه.
- من عرفه بالعظمة والجلال هابه وعامله معاملة التائبين المعظمين من الانقياد والتذلل وغيرهما (3).

بخلاف العلماء بأحكام الله فإن علومهم "لا تورث شيئا من هذه الأحوال، ولا من هذه الأقوال والأعمال، ويدل على ذلك الوقوع، فإن الفسق فاش كثير من علماء الأحكام، بل أكثرهم مجانبون للطاعة والاستقامة، بل وقد اشتغل كثير منهم بأقوال الفلاسفة في النبوءة والإلهيات، ومنهم من خرج عن الدين، ومنهم من شك فتارة يترجح عنده الصحة وتارة يصح عنده البطلان، فهم في ريبهم يترددون" (4).

وعليه نجد المجيب يقسم العلماء إلى أربعة أقسام:

- 1) من تعلم لغير الله وعلم لغير الله.
- 2) من تعلم لغير الله وعلم لله.
- 3) من تعلم لله وعلم لغيره.
- 4) من تعلم لله وعلم لله وهو ضربان:

● أحدهما: لا يعمل بعلمه.

● ثانيهما: عمل بعلمه.

ولا معوّل على الثلاثة الأوّل في نظره.

1 - العز بن عبد السلام، كتاب الفتاوى ص: 132، وهي زيادة تضمنها السؤال في فتاوى العز بن عبد السلام، وليست في كتاب المعيار، مع أن إجابة المعيار تضمنت الرد عليها، قال المجيب عنها: "ومثل هذه المقالة لا تصدر إلا من جلف جاف!" المعيار 320/12، والعز بن عبد السلام، كتب الفتاوى ص: 142، وابن رشد، فتاوى ابن رشد 1629/3.

2 - الونشريسي، المعيار 316/12، والعز بن عبد السلام، كتاب الفتاوى ص: 138، وابن رشد، فتاوى ابن رشد 1625/3.

3 - ملخصة من المصادر نفسها.

4 - الونشريسي، المعيار 317/12.

فالأول: علمه وبال عليه.

والثاني: ممن خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا.

والثالث: أشد من الأول.

والرابع: في قسمه الأول شقي لا يُفْضَلُ على الأولياء، والرابع في قسمه الثاني وهو العالم والعامل مع حيازته أحوال العارفين فهو السعيد.

وأما رد المجيب على حجة القائل بأن العلم أفضل لتعديه ولقصور العمل، فالولي عمله مقتصر عليه، والعالم عمله متعدّد، فقد أجاب بأن من العمل ما يكون مقتصرًا على صاحبه ويكون له رتبة أعظم من المتعدي؛ لورود النص بتفضيله: كالإيمان، كالصلاة، والتسبيح دبر الصلوات، والحج المبرور، كلها جاءت الآثار تفضلها على غيرها، ومنها ما يكون متعديًا أفضل من المقتصر: كبر الوالدين.

وهنا تدخل قاعدة المصلحة ليستخدمها المجيب في إثبات أن بعض الأعمال قد تكون فاضلة بالنص؛ ولكنها تصبح مفضولة إذا عرض لها عارض: كإنقاذ المصلي للغريق وقت أدائه للصلاة، أو لمظلوم يراد قتله، أو لصبي يؤتى به الفاحشة، فهذه الأعمال تلزمه ولو بضيق وقت الصلاة، "فليس لنا أن نجعل القاصر أفضل من المتعدي، ولا أن نجعل المتعدي أفضل من القاصر، لأن ذلك موقوف على الأدلة الشرعية"⁽¹⁾.

ومما أردف به المجيب جوابه: كيفية تأثير الأحوال السنية على الأعمال الظاهرة، بافتراضه تساوي الناس في المعارف، فلا فضل لبعضهم على بعض إلا بتوالي العرفان واستمراره، وهذه المعارف تنشئ الأحوال⁽²⁾، ولا تدوم الأحوال إلا بدوام المعارف، ولا تدوم له الطاعة الناشئة عن الأحوال إلا بدوام الأحوال، "فإذا دام صلاح القلب بدوام المعارف والأحوال دام صلاح الجسد بحسن الأقوال واستقامة الأعمال، وإذا غلبت الغفلة على القلب غابت الأحوال الناشئة عن المعارف، وفسد القلب بذلك، ففسدت بفساده الأقوال والأعمال"⁽³⁾، فهذه من أوصاف العارفين بالله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى الأُولياء وهذه المعارف ناتجة كما يخبرنا ابن عجيبة من جود الله وكرمه حيث إن الولي "ارتفع عنه الحجاب حتى دخل مقام الشهود والعيان، وفتحت له ميادين الغيوب، فلم يحجبه عن الله

1 - المصدر نفسه 318/12-319.

2 - المقصود بالمعارف: فيوضات ربانية في القلوب تصبح بها مكاشفة للأشياء، وهي من المواهب والكرامات بأن تكون قلوب الأولياء كالمراي، يكاشفون عالم الملكوت العلوي والسفلي فيشاهدون حقائق الأشياء على ما هي عليه: كالجن والشياطين والملائكة والجنّة والنار وغيرها، سواء في عالم الملك المحسوس أو عالم الملكوت الغائب عنا وقد جاء في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [سورة الأنعام: 76] ما يدل على ما يفتح للأنبياء على التمام، وأما من سواهم فعلى قدره، وأما الأحوال: هي ما يرد على قلوبهم من واردات من غير تعمد، وهي مواهب من الله تعالى من عين جوده، وقد أفرد الغزالي فصلا في "بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف في اكتساب المعرفة لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد". ينظر: القشيري، الرسالة القشيرية ص: 237، ومحمد بن عبد الرحمن بن زكري، شرح النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية 651/2، والغزالي، إحياء علوم الدين 67/5، 84 وما بعدها.

3 - الونشريسي، المعيار 319/12.

شيء⁽¹⁾ ومن كانت هذه صفته فلا أحد أفضل منه إلا مقام النبوة والرسالة حسب رأي ابن عجيبة، وقد جاد عليه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بِالْكَرَامَةِ لِيُبَيِّنَ الْفَارِقَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ غَيْرِهِمْ، لذلك فإن المجيب يرى أن مما يدل على فضلهم على الفقهاء: ما يجريه الله تعالى عليهم من الكرامات الخارقة للعادات، ولا يجري شيء من ذلك على أيدي الفقهاء، إلا أن يسلكوا طريق العارفين ويتصنفوا بأوصافهم⁽²⁾.

ومن تبني القول بتفضيل العلم على العمل - أي العالم على الولي - للرد على من لم يجعل نسبةً بين العلم والعمل الشاطبي، قال في جواب له مستدلاً بدليل نظري: "ووجه ثانٍ: وهو أن صاحب العلم ينتفع به غيره، كما ينتفع هو بعلمه، وصاحب الولاية مقصور النفع على نفسه، ولا شك أن النفع المتعدّي للغير خير من النفع القاصر، ووجه ثالث: وهو أنّ في زماننا هذا لا ينبغي ألا يُختلف في أن طلب العلم فيه أكد من غيره لمن قدر عليه ... وإذا كان كذلك: فالعالم أفضل من الولي الذي لم يقعد مرتبة العلماء"⁽³⁾، ولم يُعرِ الشاطبي لتقسيم المجيب للعلماء في المعيار كثير اهتمام، إذ كان في جوابه يقصد العالم الذي يعمل بعلمه، فإذا كانت المواهب التي تورث الولاية والمعرفة مما تكلم عنها الغزالي في نص الإحياء⁽⁴⁾ توصل لمشاهدة الحقائق والأحوال السنية تكون معتبرة بمقدماتها وهي الأعمال، بشرط عدم السكون إلى الأحوال رأساً؛ لأنها لو كانت مقصودة لذاتها لكانت من باب ركون مخلوق إلى مخلوق، إذ الأحوال من جملة المخلوقات، فعلى الولي الثابت على طريق الاستقامة في حال وجودها أو لم يجدها، فإذا تقرر هذا: عندها يستوي الولي مع العالم: العامل بعلمه، فكل ما أثبتته الغزالي للولي يثبت للعالم، فلا فرق بين السلوك بالعلم الذي هو من جملة العبادات أو السلوك بسائر النوافل إلا تحقق العلم

1 - الفهرسة ص: 41.

2 - وهذه النقطة مما ناقشها الشاطبي في جواب له عندما سئل عن: العالم والولي أيهما أفضل؟ قال حول الكرامات: "ما ذكرتموه من المواهب للولي ليست على اللزوم بحيث يقال: لا بد لكل سالك أن يوهب له تلك الأمور [يقصد المعارف التي أوردها الغزالي في نص أتى به]... بل نحن نعتقد أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لم يبلغ أحد ممن بعدهم شأنهم في العلم والولاية، ولم ينقل عنهم من الأمور التي أشار إليها شيء إلا من نوع الكرامات قليلاً" محمد بن عبد الرحمن بن زكري، شرح النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية 643/2، وحمدون ابن الحاج الفاسي، نفحة المسك الداري لقارئ صحيح البخاري ص: 110، ويبين أن الصحابة تعبدوا بكلّ النوافل وطلبوا العلم ولم يخصوا النوافل دون العلم، وفسّر الشاطبي الملكوت هنا بخفايا صنائع الناس وحرفهم فكلّ صانع يرى ملكوت صنعته: كالنجار، والحداد، والعالم الفقيه، وجعل العلم مقدم على العمل وأنه طريق الولاية.

3 - حمدون ابن الحاج الفاسي، نفحة المسك الداري لقارئ صحيح البخاري ص: 108.

4 - قال الغزالي: "فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة؛ بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة، وحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة، وتلاّأت فيه حقائق الأمور الإلهية، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة، وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة، والتعطش التام، والترصد بدوام الانتظار" إحياء علوم الدين 68/5-69.

في العالم، فيرتقي على الولي الذي لم يحصل العلم⁽¹⁾، وهو ما أفضى إليه تقرير المجيب عن النازلة في المعيار، ويبعد أن الشاطبيّ قد اطلع على الجواب الذي نقله صاحب المعيار، وإلا لكان قد أورد اعتراضه عليه، أو تكلم عنه، خصوصا وأنه قد نسبته الونشريسي لزعيم فقهاء مالكية الأندلس ابن رشد، ولعل الخلط الذي حصل في نسبة السؤال متأخر عن الشاطبي.

1 - ينظر: حمدون ابن الحاج الفاسي، نفحة المسك الداري لقارئ صحيح البخاري ص: 108-110 باختصار من الباحث لكلام الشاطبي.

المطلب الثالث: الكرامات

① الكرامة عند الصوفية والمتكلمين:

نجد في أدبيات الصوفية أن الأولياء قد اقترنت بهم الكرامة، وظهرت على أيديهم بشكل واضح، والغالب أن ذلك لم ينسب إلى غير الأولياء ممن سلكوا طريق التصوف التربوي، حتى إن بعض الفقهاء ممن تصوّف نَبّه على أن الكرامة مختصة بالأولياء ممن سلك طريق التربية الروحية، وأنها لم يُحْض بها الفقهاء⁽¹⁾ إلا من سلكوا طريق التربية، ونجد ذلك منصوصا عليه في كتب التراجم المتنوعة، متناثرا فيها المؤلفّة قبل عصر الونشريسي وفي عصره كذلك.

ونجد أن الكرامة قد بحثها المتكلمون في مباحث علم الكلام؛ لأنها تدخل في جملة العلم بحقيقة المعجزة، ونجد في المعيار من المتكلمين من ناقش الكرامة ونزلت نوازل حول ذلك واستشكلت أحوال لبعض الأولياء والمدّعين، وعليه فإن الكرامات مبحث تتنازعه كتب التصوف وكتب العقيدة لبيان ماهيته، وبيان ضوابطه.

وتعريف الكرامة عند علماء الكلام كما بيّنها برهان الدين اللّقاني المالكي: "أمر خارق للعادة، غير مقرون بدعوى النبوة، ولا هو مقدمة لها، يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح، ملتزم لمتابعة نبي كلف بشريعته، مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح، علم بها أو لم يعلم"⁽²⁾، والولي عندهم هو العارف بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَصِفَاتِهِ حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب للمعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات، وكرامته ظهور هذا الأمر الخارق⁽³⁾.

والمتكلمون مختلفون في ثبوت الكرامة للولي:

فذهب أهل السنة إلى إثباتها، وذهب أكثر المعتزلة إلى إنكارها وخالف منهم ذلك أبو الهذيل، وعباد الصيمري، وأبو الحسين البصري، فهم يرون إثباتها، قال الجويني: "فالذي صار إليه أهل الحق جواز انحرق العادات في حقّ الأولياء، وأطبقت المعتزلة على منع ذلك، والأستاذ أبو إسحاق رضي الله عنه - يقصد الإسفراييني - يميل إلى قريب من مذاهبهم"⁽⁴⁾.

ثم فصل أهل السنة فيها بما يلي:

● هل تبلغ الكرامة مبلغ المعجزة؟

فذهب أبو إسحاق الإسفرييني إلى أن الكرامات الظاهرة على أيدي الأولياء؛ لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقة للعادة تفرقة بينها وبين المعجزات، وذهب الباكون: إلى جواز ذلك.

1 - قال سلطان العلماء العز بن عبد السلام: "ومما يدل على فضلهم على الفقهاء ما يجريه الله تعالى عليهم من الكرامات الخارقة للعادات، ولا يجري شيء من ذلك على أيدي الفقهاء، إلا أن يسلكوا طريق العارفين ويتصفوا بأوصافهم" كتاب الفتاوى ص: 142.

2 - شرح الناظم على الجوهرة المسمى: هداية المرید لجوهرة التوحيد 912/2.

3 - ينظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية ص: 338.

4 - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص: 316.

- ثم هل الكرامة تقع مع القصد من الولي في إيقاعها أم لا تقع بقصد واختيار؟ فمنهم من قال: إن الكرامات لا تقع مع القصد والاختيار؛ بل لو قصد الولي إيقاعها لما وقعت، تفرقة بينها وبين المعجزات، وذهب الأكثرون منهم إلى جواز وقوعها مع الاختيار.
- هل تقتزن الدعوى من الولي عند وقوعها أم لا؟ فذهب الأكثرون إلى المنع من ذلك؛ تفرقة بينها وبين المعجزات، وقال القاضي أبو بكر: ذلك غير ممتنع في العقل؛ لكن بشرط ألا يكون ادعاؤه لذلك على طريق التعظيم والخيلاء؛ فإن ذلك ليس من شعار الأولياء، والصالحين⁽¹⁾.
- وهل يشترط التكليف في ظهور الكرامة أم لا؟ نص القشيري بقوله: "فلا بد أن تكون الكرامة فعلا ناقضا للعادة أيام التكليف ظاهرا على موصوف بالولاية"⁽²⁾، وصرح غيره أنها تكون من الصبيان الذين لم يبلغوا سنَّ التمييز⁽³⁾. وأما عند أهل التصوف فالكرامة لا تختلف عن معناها الظاهر عند المتكلمين، ويزيدون على التعريفات عند المتكلمين تأكيدهم اتباع الشرع والالتزام به في حق من ظهرت على يديه الكرامة، قال أبو يزيد البسطامي: "لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى ترَّبَع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجذونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة"⁽⁴⁾، وقال السري السقطي: "لو أن رجلا دخل إلى بستان فيه أشجار كثيرة، على كل شجرة طائر، يقول بلسان فصيح: (السلام عليك يا وليّ الله)، فلو لم يخف أنه مكر فهو مكمور به"⁽⁵⁾، وقال السهروردي: "وكرامات الأولياء من تنمة معجزات الأنبياء، ومن ظهر على يده شيء من الخوارق، وهو على غير التزام بأحكام الشريعة فهو زنديق، والذي يظهر له مكر واستدراج"⁽⁶⁾. والكرامة عندهم ليست شرطا في الولي، ولا دالة على أنه أفضل من غيره ممن لم تظهر على يديه كرامة؛ بل قد يكون بعض من ليس له كرامة أفضل من بعض من له كرامة؛ لأنَّ الفضيلة هي بقوة اليقين وكمال المعرفة بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فكل من كان أقوى يقينا وأكمل معرفة كان أفضل، ولهذا ربما وجدها أهل البدايات في بداياتهم وفقدتها أهل النهايات في نهاياتهم؛ لما هم عليه من الرسوخ والتمكين، ولهذا لم تكثر الكرامات في الصحابة، لأنهم ببركة مجالستهم للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فاستغنوا عن الكرامة الحسية لما أعطوا من العلوم الغيبية والمعارف الإلهادية⁽⁷⁾، وفي هذا

1 - ينظر: الأمدي، أبحاث الأفكار 4/59-60، وبرهان الدين اللقاني، عمدة المرید شرح جوهرة التوحيد 4/1178.

2 - الرسالة القشيرية ص: 699.

3 - ينظر: ابن مغيزل، القول العلي في ترادف المعجزة بكرامة الولي ص: 34.

4 - ابن عبد الرحمن النقشبندی، قطب الإرشاد ص: 99.

5 - ابن مغيزل، القول العلي في ترادف المعجزة بكرامة الولي ص: 57-58.

6 - عبد الرحمن الجامي، نفحات الأنس من حضرات القدس ص: 55.

7 - محمد بن أحمد بنيس، لوامع أنوار الكوكب الدرّي في شرح هزيمة البوصيري 216-218. والياضي، نشر المحاسن العالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية ص: 40-41، 59-60.

يقول أبو العباس المرسي: "ليس الشأن أن تُطوى له الأرض فإذا هو بمكة، إنما الشأن من تطوى عنه أوصاف نفسه فإذا هو عند ربّه" (1).

2 الكرامات في نوازل المعيار:

تنقسم نوازل الكرامات في المعيار قسمين بين متكلمين ينظرونها ويضبطون قيودها؛ بسبب نوازل رفعت لهم، وبين علماء يجيبون عن حوادث في عصورهم تتاحم ظهور بعض المدعين، الذين جعلوا ادعاء الكرامة وسيلة لالتفاف العوام حولهم، وتقويض المجتمع ممن كان ينحى في ظهوره المنحى السياسي، وهؤلاء المدعون ليسوا قليلا على مدى التاريخ المغربي، إلا أن نظرنا هنا من خلال المعيار، وأورد الباحث في هذا المبحث وجهة المتكلمين عن الكرامة ولم يوردها في المباحث العقديّة حتى تكتمل صورة الرأي في قضية الكرامة بين المتكلمين والصوفيّة من خلال النوازل.

• من نوازل المتكلمين: جواب الجويني عن رأي الإسفراييني في الكرامات

كان من ضمن المسائل التي سأل عنها عبدُ الحق الصقلي الإمامَ الجويني: مسألة حول الكرامات وما ذهب إليه الإمامُ أبو إسحاق الإسفريّيني من رأيٍ في الكرامات، فقد تناثر في كتب علم الكلام أن الإسفريّيني ممن ينكر الكرامة، بل عدّ بعضهم رأيه موافقا لرأي المعتزلة في إنكارهم للكرامات (2)، وكذلك الأمر وقع لابن أبي زيد القيرواني -الذي سنناقش ما حصل معه في النازلة التالية-، والحق أنه لم ينكر الكرامات بالإطلاق، بل له وجهة سديدة يقرها الجويني حتى إنه قال: "ولكنني أذكر ما يوضح الحق في موضع الاعتراض، وأوثر مذهب القاضي" (3). ومدار ما تكلم عليه الجويني في جوابه لعبد الحق الصقليّ على أمور يلخصها الباحث مع حجتها:

جعل الجويني ضوابط لقبول انخراق العادات في الكرامات، فيقول:

"أنا وإن جوزنا انخراق العادات في الكرامات: فلسنا نجوز شيوعها وذبوعها وثبوتها في معرض يعم نقله ويفشو ذكره حتى ينقل تواتراً، ويتفاوض الدهماء من أرباب الألباب فيه" (4)؛ لأن هذا الضابط يقع للمعجزات التي تخص الأنبياء، وكذلك ما كان من قبيل المحالات العقلية فإنه يوقع التشكيك في المخبرين به.

1 - زروق، مفتاح الفضائل والنعم في الكلام على بعض ما يتعلق بالحكم ص: 225.

2 - ممن نسب إليه إنكار الكرامات: الفخر الرازي، والبيضاوي، ونجد تاج الدين السبكي يستعجب في النص التالي ممن نسب إلى الإسفراييني إنكار الكرامات، قال: "وإني لأعجب أشدّ العجب من منكرها، وأخشى عليّ مقت الله، ويزداد تعجبي عند نسبة إنكارها إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وهو من أساطين أهل السنة والجماعة، على أن نسبة إنكارها إليه على الإطلاق كذب عليّ، والذي ذكره الرجل في مصنفاته أن الكرامات لا تبلغ مبلغ خرق العادة، قال: وكل ما جازَ تقيديه معجزة لني لا يجوز ظُهُور مثله كرامة لولي" طبقات الشافعية الكبرى 315/2.

3 - الونشريسي، المعيار 240/11.

4 - المصدر نفسه 239/11.

ثم إنه يجوز ما كان من قبيل ازدياد الطعام مثلاً أو موافاة ماء في بادية مع غير توقع لوجوده، أما انقلاب دجلة ذهباً مثلاً أو إنشاء جنس من البشر من غير آدم بدعوة ولي، أو قلب الحقائق، أو أن تنقطع جبال الأرض في كرامة ولي، أو تغير مجاري الأقطار، أو تغور العيون المتفجرة بالمياه في الأمصار، أو أن يرقى ولي في عنان السماء بمراًى من جمّ غفير وعدد كثير، بحيث يرى محلقاً في الهواء، فهذا كله من أمثلة الكرامات التي اعترض عليها الإسفراييني، وحتى من جوّز هذا القبيل من الكرامات "فذهب الأكثرون على أن ذلك وإن كان مجوّزاً فيعلم قطعاً أنه لم يتفق كرامة ولي بشيء من ذلك، والعلم بذلك بديهي ضروري، لا يستريب فيه لبيب"⁽¹⁾ حسب رأي الإسفراييني.

ومما ضبط به الجويني قبول الكرامة تماشياً مع مذهب الإسفراييني ومذهب الأشاعرة: أن تجوز الكرامات لا يفضي إلى قلب المستحيلات إلى قبيل الجائزات، ثم عرض قضية كانت من ضمن سؤال الصقلي، إلا أن الونشريسي أعرض عن نقل السؤال ونقل الإجابات فقط، وهي: امتناع انخراق العوائد في غير زمان النبوات، مما لا يدرك العلم به ضرورة، أي ليست من قبيل العلم الضروري، ووجهه: "أن من أخبرنا في دهرنا وعصرنا أنه انقلبت الدجلة في جريتها ذهباً سائلاً، أو نزلت أبحر الأرض، أو انقلعت أشجارها، وزعم أن ذلك ظهر وانتشر وذاع واشتهر، فيعلم بضرورة العقل كذب، والمستريب في كذب المخبر على هذا الوجه لا يعدّ من أحزاب العقلاء"⁽²⁾، وعلى هذه القاعدة ثبت صدق المخبرين بالأخبار، فالعادة مطردة بأن العقلاء لا يطبقون على نقل ما زعموا وهم مفترون، ولو جوّزنا انخراق العادة من كل وجه مهما كانت مع اتفاق التواتر على الكذب كغيض البحار، وسيلان دجلة بالذهب عن اشتهار وانتشار: فهذا يفضي إلى التشكك في الإخبار عن وجود الأنبياء، إذ سبيل التوصل إلى دركه التواتر المستجمع بشرائط مربوطة.

إضافة إلى أنه إذا ادعينا أن العلم بالكرامة علم ضروري لا يحتاج لنظر بحيث يسلم بها عند سماع خبر وقوعها "فليس من التحقيق أن يناقش مدعي الضرورة ويطلب إيضاح ما قاله بقضية الأدلة، إذ الطلب بالأدلة لا مجال لها في الضرورات"⁽³⁾، وعليه فإن لبعض الفرق مثل السالمية القائلين باجتماع الضدين أن يقولوا: دعواكم العلم الضروري باستحالة اجتماع السواد والبياض باطلة، لتحققها في الكرامة التي هي من قبيل العلم الضروري، وهذا الأمر غير مقبول، فتكون من قبيل العلم النظري.

ولكن القاضي الإسفراييني قد أتى بحجج تسببت أن جعلت ما كان بصدده من كلام حول الكرامة تؤول إلى كونها من مرتبة العلوم الضرورية، فمن الأمور التي يعلمها الناس بداهة عدم تصديق ما كان محالاً عقلاً في قدرة الإنسان عمله بحيث لا ضابط للكرامة ولا حد،

1 - المصدر نفسه 242/11.

2 - المصدر نفسه 239-240/11.

3 - المصدر نفسه 240/11.

ويضرب الجويني أمثلة لبيان قصد الإسفراييني في حال إذا جوزنا استواء وجوه انخراق العادات فيلزم ألا تستبعد:

❖ أن يخلق الله بشراً سوياً على هيئة بني آدم وصفتهم، وخلقهم من غير أب ولا أم، ويتحقق ذلك كرامة لولي، إذ هو من المقدورات حسب رأي غير الإسفراييني، ولا فضل في انخراق العادات عندك!!.

❖ ينبغي ألا نأمن من أن يكون بعض من يتلقاك في الطريق ممن لم يكن من جنس الأدميين بحيث لم تنطو عليه أصلاب الآباء، ولم تحتو عليه أرحام الأمهات، وإنما خلق بدءاً بدعوة ولي إكراماً!!.

❖ وكذلك في كل حيوان تراه وتلقاه، حتى إذا رأيت طائراً يحلق فنستريب في أنه طائر تفقعت عنه البيضة واحتضنته أمه أم هو طائر أنشأه الله كرامة لولي؟!.

❖ وكذلك من طرد قياسه ولم يرتدع عن مواقع الضرورات ولم تزعه البديهيات، فيلزمه أن يقول: إذا غاب النبي عني طرفة عين فلا آمن أن ولياً دعا عليه فأعدمه الله، ثم أوجد مثله بدعوة ولي آخر!!.

ومن هذا القبيل جعل الإسفراييني الكرامة من قبيل العلوم الضرورية التي لم تقع صورتها في الغابر من الزمن لولي، ويقول الجويني في ذلك: "فالذي أراد القاضي بمحدد الضرورة هذا، وهو واضح لا خفاء فيه"⁽¹⁾، بخلاف من اتهم القاضي الإسفراييني من أنه كان منكرًا للكرامات، ولقد دافع عنه أساطين أهل العلم في أنه ليس مقصده النفي للكرامة كالمعتزلة، بل كان يرى بأن من الكرامات لا تكون في محل قدرة العبد، فمتى ما لم تكن في محل قدرته انتفى وقوعها، وهو ما قاله الأشاعرة في أضراب الكرامة كالمعجزة⁽²⁾.

• من نوازل المتكلمين: جواب الباقلاني عن رأي ابن أبي زيد القيرواني في الكرامات

ظهر في زمن ابن أبي زيد القيرواني (ت: 386هـ) رجل يقولون عنه إنه صالح، كان يقول: رأيت فلاناً وكلمني فلان لأشياء تنفر منها العقول، فكان ابن أبي زيد إذا ذكر له ذلك يقول: نعم يصح ما قال، فإن رأى ذلك في المنام فيرى في المنام أكثر من هذا، فليل لابن أبي زيد يوماً: إن الرجل ادعى رؤية الله يقظة، فلما بلغ ابن أبي زيد ذلك أنكروه وألف فيه تأليفاً كما يخبر المازري، فقام على ابن أبي زيد فقهاء القيروان وقالوا: إن هذا إنكار لكرامات الأولياء ونزوع لمذهب المعتزلة، ويبدو أن المسألة بلغت الأضغاع فكتب ابن أبي زيد إلى الباقلاني (ت: 403هـ) في العراق فيها مجلدين⁽³⁾ بعد أن راسله ابن أبي زيد برسول يفصل للباقلاني رأيه

1 - الونشريسي، المعيار 243/11.

2 - ينظر: الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنانجات ص: 61.

3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 443-442/2.

ويطلب منه الجواب⁽¹⁾، ولم يطبع من كتاب الباقلاني إلا جزء بسيط على يد مستشرق بعنوان (البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنانجات)، والرجل الذي أنكر عليه ابن أبي زيد هو عبد الرحيم الصقلي⁽²⁾ الصوفي المالكي (ت: 380هـ)، حيث ألف كتابا أوغل فيه في الكرامات، إذ كان ديدن البكرية الحديث على الكرامات والغلو فيها والرواية لها، فرد عليه ابن أبي زيد في كتابين: (الاستظهار في الردّ على البكرية)، وكتاب (كشف التلبس في الرد على البكرية)، وبعد تأليفه للكتابين "شع المتصوفة، وكثير من أصحاب الحديث عليه ذلك، وأشاعوا أنه نفى الكرامات، وهو -رضي الله عنه- لم يفعل، بل من طالع كتابه، عرف مقصده، فردّ عليه جماعة من أهل الأندلس، ومن أهل المشرق، وألفوا عليه توالييف معروفة، ككتاب أبي الحسن بن جهضم الهمداني، وكتاب أبي بكر الباقلاني ... وكان أرشدهم في ذلك وأعرفهم بغرضه ومقداره إمام وقته القاضي أبو بكر بن الخطيب الباقلاني"⁽³⁾.

قال الباقلاني في مطلع كتابه: "وقد كان بعض أصحابنا المغاربة ذكر لنا من إنكار شيخنا أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني -رحمه الله!- لذلك ما لم يثبت عنه عندنا، ولم يحكه الراوي لنا عن لفظه وسماعه، ولعله إن كان قال ذلك فإنما أنكر منه ما يجب إنكار مثله، فإننا لا نجز الكرامات للصالحين بجميع الأجناس، وبمثل سائر آيات الرسل"⁽⁴⁾، ويبدو أنه ألفه بعد وفاة ابن أبي زيد لقوله في نصه: رحمه الله، وأتى الباقلاني ببعض الاحتمالات التي يُحمّل عليها كلام ابن أبي زيد، ثم قال مبيّنا قدره وفضله: "لأنّ فضل علمه وما نعرفه من دينه، وحسن بصيرته، واضطلاعه بعلم أصول الدين، والانبساط في التوسع في معرفة فروعه، وأحكامه، يبيد عندنا خلافه في هذا الباب، إلا على وجه ما ذكرنا"⁽⁵⁾.

وقد نبه الباقلاني على أنه أملى على ابن المعتمر الرقيّ كلاما مرّت عليه سنوات، يتعلق بهذه القضية، واثّسّخ منه بالحرم، ولكن الأمر احتاج إلى توسع شرح لعدم اكتفاء أهل الديار المغاربية بذلك الجواب، فكان ذلك سببا في تأليف كتاب البيان المذكور آنفا، وجوابه الذي أملاه على ابن المعتمر الرقي هو الذي نقله الونشريسي في المعيار، وهو ليس بالطويل، يبتدئه

1 - قال المازري: "فكتب -أي ابن أبي زيد- المسألة للقاضي أبي بكر بن الطيب وبعث له بدنانير فوجده الرسول بملي في الانتصار، فقال: ما تقدر على شيء الساعة حتى نفرغ مما شرعت فيه، فأقام الرسول على بابه سنة، وبعد سنة ألف فيه مجلدين سماه الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، ويذهب الى ما يذهب إليه المعتزلة ... وأخذ -أي الباقلاني- يتأول قوله ويخرجه مخارج تليق به" الونشريسي، المعيار 392/2.

وفي هذا النص دلالة واضحة على أن ابن أبي زيد كان ممن تواصل مع نظار الأشاعرة وسمع منهم، بل إنه كان عالما في أصول الدين يرد على المبتدعة والفرق، وهو عند وفاة الإمام الأشعري كان عمره 23 سنة.

2 - عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله البكري الصقلي، أبو القاسم، عماد الدين، متصوف، من علماء المالكية، له كتب، منها (الأنوار في علم الأسرار)، توفي قبل ابن أبي زيد القيرواني. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية 1/146.

3 - القاضي عياض، ترتيب المدارك 6/219.

4 - البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنانجات ص: 5.

5 - المصدر نفسه.

بمبدأ دعويّ مهم في معاملة العلماء بعضهم بعضاً، خصوصاً ممن كان على المنهج نفسه ونزع في مسألة إلى غير المذهب أو المنهج، وكان يشار إليه بالبنان كابن أبي زيد في أشعريته وفقهه، قال الباقلاني: "وقفت على ما وصفه من إنكار الشيخ أبي محمد بن أبي زيد كرامات الأولياء والصالحين، واستيحاش أهل الحرم -حرسه الله- وغيرهم من ذلك، وقد خبرني بهذا جماعة من أصحابي الواردين من هناك من المغاربة والأندلسيين، ولم أجد له الشَّرع في ذلك، غير أن مثله يجب أن يتلافى فيما يقوله، ويرفع به، فإن الفرق والموادعة لمثله أجرى وأنفع من منافرتة وإهاجته، وأقرب إلى إنابته"⁽¹⁾، فالمناصحة له أولى من التهجم عليه وتغييره من النظر فيما قاله.

وناقش الباقلاني في جوابه:

الفرق بين المعجزة والكرامة: وهو أن المعجزة -حسب تعبير الباقلاني- ليست معجزة في نفسها ولا في جنسها إلا إذا كانت دالة على صدق النبي أو الرسول، وأمانةً يميّز بها عن سائر الخلق، فشرط المعجزة أن تكون مقرونة بادعاء النبوة، ولذلك يكون "اختراع الأجسام والحواس وكل ما لا يقدر عليه أحد من الخلق إلا الله وحده فليس بدلالة إذا وقع مع عدم التحدي والاحتجاج على صدق أحد من الرسل"⁽²⁾؛ وعليه: فما يظهر على أيدي أولياء الله الصالحين فليس من المعجز في شيء، وإن كان من جنس المعجز ومثله؛ لأنّ من يظهر ذلك على يديه لا يدعي النبوة، ولا يحتج بها على الخلق، وهذا ليس ما يفعله الرسول، فالرسول يعلنها ويظهرها، ويدعي أنها مفعولة له، وأنها حجة له، ودلالة على إبطال قول مخالفه، ويتحدى بها، فهذا هو الفصل بين المعجز والكرامة.

ويتفرع من هذا التقرير سؤال: هل يجوز أن يظهر الله الكرامة على يد ولي يدعيها لنفسه، ويزعم أن الله أكرمه بفعلها؟ فبين الباقلاني أنه إن قصد بذلك تعظيم نفسه وتناول بها على الخلق فهذا رجل عامي منزلته دون منزلة العامة فضلاً عن أن يلحق بدرجة الأولياء، وإن كان ممن يدعي الكرامة لنفسه ليحث بها أتباعه وأشياعه على طاعة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فَهَذَا عَبْدٌ صَالِحٌ وَوَلِيٌّ لِلَّهِ، وليس ظهور ذلك على يديه وادعائه في ذلك لنفسه مفسداً لدلالة معجزة الرسل؛ لأنه يقول لست برسول، وإنما حُصِّصْتُ بهذا بجي للرسول واتباعي له وانقطاعي إلى موافقته، فبان الفرق بين الأمرين.

وعلى كلٍّ فإن ابن أبي زيد ألف كتاباً يثبت فيه الكرامات يسميه المترجمون له (جزء في إثبات كرامات الأولياء)⁽³⁾ بعد هذه الهجمة عليه من قبل البكرية المتصوفة وبعض المحدثين

1 - الونشريسي، المعيار 249/11.

2 - المصدر نفسه 250/11.

3 - ينظر: إسماعيل باشا البغدادي، هداية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين 447/1.

"قال الطلمنكي: كانت تلك من أبي محمد نادرة لها أسباب، أوجها التنافر الذي يقع بين العلماء، صحّ عندنا رجوعه عنها، ولم يُرد في ظاهر أمره إلا تحصيل النبوة" القاضي عياض، ترتيب المدارك 219/6. ونصّ الدباغ (ت: 696هـ) بقوله: "ولأبي محمد جزء في إثبات كرامات الأولياء" معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان 116/3.

الذين نقلوا صورةً استاء منها أهل المشرق، وهذا الكتاب ربما من عداد المفقود، وتعدّ هذه المسألة دعوية بامتياز، ملتصقة بالعقيدة، وهي من ميدان السلوك وضبط مناهج السالكين من الصوفية، وبسبب عدم مراعاة هذه الضوابط التي ذكرها علماء العقيدة ظهر المدعون وتكاثروا في المجتمعات، خصوصاً المغاربية حسب ما ينقل لنا المعيار من نوازل، فقد ظهر مدعو الكرامات والولاية بكثرة في العدوتين: المغرب والأندلس، وفيما يأتي نوازل تناقش أولئك المدعين وأحوالهم.

③ ادعاء الولاية والكرامات:

ظهرت الكرامات في عصر الموحدين والمرينيين والسعديين بشكل كبير وانتشرت الزوايا والطرق، وكانت الكرامة لها صور مختلفة في نظر الناس عموماً الذين يؤمنون بالمحسوسات، ومن تلك الكرامات التي وصفها أهل التراجم في كتبهم، وأهل التاريخ في تأريخهم، وكذلك أصحاب الرحلات والأثبات والمشيوخ ممن ترجم لأشياخه من أمثال: الغبريني في (عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية)، وابن قنفذ في (أنس الفقير وعز الحقيير)، وابن مريم في (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، وابن سعد في (النجم الثاقب فيما لأولياء من مفاخر المناقب) تظهر في صورة: استجابة دعاء الأولياء⁽¹⁾، والصبر على أذية الخلق لهم وظهور انتقام الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* لأولياءه⁽²⁾، وبركة الأكل وتكثيره⁽³⁾، وكرامة طي الأرض والطيوان في الهواء⁽⁴⁾، وكرامة إنزال المطر ببركة الدعاء⁽⁵⁾، وكرامة القدرة على الجن وغلبتهم للشياطين⁽⁶⁾، وكراماتهم بعد انتقالهم إلى الرفيق الأعلى⁽⁷⁾، وكرامة الإخبار بما سيكون والكشف عن بعض خواطر الظلمة والناس⁽⁸⁾، كل هذه المناقب والصفات الموهوبة من الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* تجعل من الولي ذا مكانة وحظوة، فيتجرأ المدعون لها، ويلتبس على الناس أحوالهم، إلا أن الله عزَّ وجلَّ كما هو متفق عليه بين أهل العلم لا يعطي الله كرامته إلا للطائع، وأما الفاسق فاستدرج ومكر.

قال الحبيب بن طاهر: "وقد يكون ابن أبي زيد ألف رسالته في إثبات الكرامات بعدما اطلع على جواب الباقلاني، فرجع عن إنكارها إلى الاعتدال فيها، على ما قرره الإمام الباقلاني من قول المذهب الأشعري في ذلك" ابن أبي زيد القيرواني عقيدته في الرسالة والجامع ص: 59، وهو تخمين من الحبيب بن طاهر في ربطه بين تأليف ابن أبي زيد هذا ومراسلته للباقلاني.

- 1 - ينظر: الغبريني، عنوان الدراية ص: 59، 104، وابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ص: 149.
- 2 - ينظر: ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ص: 59.
- 3 - ينظر: المصدر نفسه ص: 32.
- 4 - مما انتشر في ألفاظ المترجمين في هذه الحقبة وصفهم لمن يترجمون لهم بكرامة الطيران في الهواء، فسموهم (أهل الطيران)، ولا ننكر هذه الكرامة فهي مقبولة عند أهل السنة، واقعة من أولياء الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى*. ينظر مثلاً: ابن مريم، البستان ص: 35 حول مناقب الولي الصالح العابد أحمد بن الحسن الغماري (ت: 874هـ)، وص: 146 حول مناقب الولي علي بن يحيى الجاديري (ت: 972هـ).
- 5 - ينظر: ابن قنفذ، الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية ص: 103.
- 6 - ينظر: ابن الطواح، سبك المقال لفك العقال ص: 74 في ترجمته للشيخ أبي مدين الغوث.
- 7 - ينظر: ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ص: 28. والغبريني، عنوان الدراية ص: 28-29.
- 8 - وهذه كثيرة واقعة في تلك الحقبة وفي غيرها، ينظر مثلاً: ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ص: 25، 55. والغبريني، عنوان الدراية ص: 26.

وظهر في عصور المغرب المتأخرة الدجل والادعاء للولاية والصلاح، واحتفظ لنا المعيار ببعض تلك النوازل، التي ناقش العلماء فيها أحوال المدعين، وبينوا ما يجب على المسلم تجاه تلك الادعاءات.

• نازلة رجل يدعي علم المغيبات ورد ثلاثة علماء عليه:

ومن تلك النوازل: نازلة رجل "ينسب إلى الصلاح، ويزعم أموراً لا يدعيها عاقل، يقول: نرى جبريل ويقول لي ونسمع منه، ونرى ميكائيل حين يكيل الماء، ويقول للظلمة: من يشتري مني شياخته نسيخه ونعزل مضاده، ويتحدث في حمل الحوامل، ويقول: فلانة يتزيد لها ذكر، وفلانة ذات أنثى، ويقول لمن يراه مريضاً: خذ هذه العشبة تداوى بها فإنها كما أعطانيها رسول الله ﷺ إلى غير ذلك" (1).

فأجاب عن هذه النازلة عدد من الأشياخ منهم أبو عبد الله بن العباس التلمساني (2) وناقش الكرامة لغة واصطلاحاً ثم أورد رحمه الله الإجماع "على أن الكرامة لا تصح ولا تظهر إلا ممن تمسك بطاعة الله تخصيصاً وتفصيلاً، كما أجمعوا أنها لا تظهر من فاسق" (3)، وأثبت أن العقل قاض بجوزائها، وكذا في الشرع؛ لأن ظهورها لا يؤدي إلى رفع أصل من أصول الشرع ولا هدم قاعدة، والقرآن في مواضع ذكر وقوعها، والسنة طافحة بذلك، فقد قال رسول الله ﷺ: (وما يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألتني لأعطينه) (4).

وانتقل إلى حال الرجل المدعي للكرامة وجعل قبول الكرامة منه مقيداً بقيامه بوظائف التكليف، ف"إن كان ممن جرى على نهج الشرع القويم في اعتقاده وما تعين عليه من وظائف التكليف، وارتاض بأسباب الشريعة وكان من أهل هذا الشأن، إذ قد أجمع العلماء أن الكرامة لا تظهر على يد فاسق، فينبغي له أن يزيد في إخفائها، بل قد صرح الإمام أبو بكر بن فورك أنه يجب عليه سترها" (5).

ومن خلال النصّ تقبل منه إن كان طائعاً متقيداً بالتكليف، ويجب عليه إخفاؤها، وهذا إقرار لضوابط الكرامة عند السابّقين كالباقلائي وغيره من أساطين أهل السنة، وهو أمر يجعل القارئ متيقناً من أن منهج السنة ثابت عند الأوائل والأواخر في تقرير المسائل العقديّة، وإظهار المنهج الفكري الواحد تجاه أي نازلة تنزل سواء كانت في القرن الرابع الهجري عصر ابن أبي زيد القيرواني، أو في عصر النازلة الواقعة سنة 855هـ.

وأما مسألة تعرضه للغيب في النصّ أعلاه الذي وصف فيه الرجل فهي مصادمة لما نص عليه القرآن الكريم وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ

1 - الونشريسي، المعيار 387/2-388.

2 - محمد بن العباس بن محمد بن عيسى العبّادي التلمساني، أبو عبد الله، شيخ الونشريسي قال عنه وفياته: شيخ المفسرين والنحاة، العالم على الإطلاق، شيخ شيوخنا، الشيخ أبو عبد الله بن العباس، توفي سنة: 871هـ. ينظر: الونشريسي، وفيات الونشريسي ص: 103، والتبكي، نيل الابتهاج ص: 547.

3 - الونشريسي، المعيار 388/2.

4 - رواه البخاري في صحيحه 105/8 رقم: 6502، وأحمد في مسنده 261/43 رقم: 26192.

5 - الونشريسي، المعيار 389/2.

وَمَا تَذَرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَذَرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ⁽¹⁾، فإن كان معنى حقيقة الغيب هو ما استأثر به الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى وما في الأرحام قد اطلع عليه الملك فبالوجه الذي اطلع عليه الملك يجوز أن يطلع عليه من خص من عبادة من نبي أو ولي، بأن يكون معنى الآية قبل خلق النطف ووجودها، فإن كان ذلك كذلك فإن أهل العلم والصلاح "ليس من دأبهم تغريب العوام ولا اطلاعهم على أمور الملك العلام"⁽²⁾، حتى النبي ﷺ خص بعض الصحابة بأمر دون بعض، كأبي بكر الصديق وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كل قد خص بخصيصة ليست لعوام الناس.

وعليه فالرجل يختبر فيه عقله فإن كان به خبل فقد سقط عليه التكليف، وإن كان من أهل المكانة فيسلم له ولينصح بوقار واستكانة، ولينبه على ما عسى أن يبرز منه من غلبة حال. وأجاب قاسم العقباني بنحو تقرير الشيخ ابن العباس التلمساني السابق، مع بيان قضية تكليم الملائكة للرجل، واستشهد بما وقع مع الباقلاني وجماعة أهل عصره في الرجل الذي أنكر عليه ابن أبي زيد رؤية الله في اليقظة، وأنهم أجازوا ذلك، فأين ما أجازوه من تكليم الملائكة؟ يقول قاسم العقباني: "لكن عاضد الوقوع في ذلك من المسؤول عنه وناصر قبوله منه ما يقوم من أوصاف أولياء الله المراقبين حقوق مولاهم حق المراقبة، الناقدين على أنفسهم وأنفاسهم ما تتلقاه عنهم الحفظة والكتابة"⁽³⁾، والشيخ الأبي يرى أن كلام الملائكة لغير الأنبياء -عليهم السلام- يصح، وينقل عن الشيخ ابن عبد السلام المالكي التونسي أنه يحكي عن بعض القضاة من شيوخ زمانه من قال: اليوم كلمتني الملائكة، يستتاب، والصواب - كما يعبر الأبي - أن ذلك يختلف بحسب حال من زعمه، فإن كان متصفا بالصلاح تجوز عنه، وإلا زجر عن ذلك بحسب ما يراه الحاكم⁽⁴⁾.

وأجاب الفقيه أبو الحسن علي بن محمد الحلبي⁽⁵⁾ على النازلة وقد زاد السائل في سؤاله له بعض الأمور التي تبين حال المدعي بأنه متنبئ، فكان من ضمن جوابه ما ذهب إليه المالكية في الرجل الذي يقول: ينزل المطر يوم كذا أو ليلة كذا من باب التنبؤ بالغيب ويعلم متى يعدم فلان أو وقت نزول المطر أو حدوث الفتن والأهوال، وما يستتر به الله من الأخبار وشبهه من المغيبات، فقد نقل في حقه ابن رشد ثلاثة أقوال: قتله من غير استتابة، وقيل: قتله بعد الاستتابة إن لم يتب، وقيل: يزجر ويؤدب⁽⁶⁾، وهذا الرجل المسؤول عنه ادعى ذلك ونسب لنفسه

1 - سورة لقمان، الآية: 33.

2 - الونشريسي، المعيار 390/2.

3 - المصدر نفسه 393/2.

4 - ينظر: الأبي، إكمال إكمال المعلم 361/3.

5 - علي بن محمد الحلبي الجزائري، فقيه مدينة الجزائر وعلامتها ومفتيها، من معاصري الإمام محمد بن العباس التلمساني، له فتاوى في المازونية والمعيار. ينظر: التنبؤ، نيل الابتهاج ص: 335، وعادل نويهض، معجم أعلام الجزائر ص: 106.

6 - ابن رشد، البيان والتحصيل 346/9، والونشريسي، المعيار 394/2.

مغيبات، بل فرح بمن نعته بأنه رسول، والأعظم من ذلك أنه ينسب لنفسه ما يحصل من الأمور كقوله: أنا أنزلت المطر، وأنا أمرضت فلانا، وعزلت فلانا، وكقوله اشتروا مني الغيث، قال الحلبي في جوابه: "فإن أراد أن هذه الأشياء توجد بإرادته وقدرته وفعله: فهو كافر؛ لأن كل من يعتقد التأثير لغير الله تعالى فهو كافر، قاله ابن رشد، وإن كان مراده أن هذه الأشياء يفعلها الله عند سؤاله له ودعائه: فهو مستدرج لا ولي؛ لأن الولي لا يقطع بالكرامة أنها تقع على وفق دعوته، ولا يستأنس بها، ولا يعلم بها إلا حين وقوعها، وإن أراد أن هذه الأشياء تفعل بسحر منه أو أسباب: فهو ساحر"⁽¹⁾.

● وانتشر بين المغاربة قضية الادعاء المغيبات فقد جاءت نازلة أخرى سئل عنها بعض الإفريقيين - ولم ينسبها الونشريسي لاسم عالم معلوم - أنه سئل عن قوم يدعون الصلاح ويقولون: نعلم ما في بطون النساء، والوقت الذي يموت فيه فلان، ووقت نزول الغيث وقد تواترت بذلك أخبارهم بين الناس، فهاجمهم ورد أكاذيبهم واتبع معهم منهجا دعويا للحد من شرهم وهو: الهجر بأن "لا يسمع منهم ولا يجلس إليهم حين إخبارهم بمثل هذا، فقليل بل يجب هجرانهم مطلقاً"⁽²⁾ وأخبر المجيب الإفريقي أن هؤلاء المدعين أكثرهم من الوهبية الإباضية الزاعمين أنهم من السنة، واعتقادهم كفر تجري عليهم أحكام المرتدين إذا تبادوا في اعتقادهم ونشروه⁽³⁾.

● نازلة عمرو المغيطي من أتباع الشيخ الجزولي:

وعمر المغيطي المعروف في كتب التاريخ: بالسياف، هو من أتباع ومن تلامذة الشيخ أبي عبد الله محمد بن سليمان الجزولي (ت: 870هـ) صاحب كتاب: دلائل الخيرات وهو من أكابر العلماء والأولياء في المغرب الأقصى، يذكر الناصري في كتابه: (الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى) فتنة المغيطي، وفصل فيها، حيث كان في بدايته محمود الحال، ثم لما قتل شيخه الجزولي مسموماً قام للأخذ بثأره، فتتبع قاتليه من الفقهاء حتى قتلهم، ثم بعد ذلك يقول الناصري: "صار يدعو الناس إلى نفسه، ويقتل المنكرين عليه وعلى شيخه وأصحابه، وسمى أصحابه المُرِيدِينَ - بضم الميم -، قال زروق: وما أحقها بالفتح، وسمى المخالفين له الجاحدين، ثم جعل يتفوه بالمغيبات ويزعم أنه مأذون، وربما ادعى النبوة"⁽⁴⁾، ومن غرائبه أنه أخرج الشيخ من قبره وجعله في تابوت يجعله أمامه في حروبه حتى ينتصر فيها تبركا بجسد الشيخ الجزولي، وكان يحرس ذلك التابوت باتخاذ حراس حوله.

وحول هذا الرجل سئل الشيخ أبو عبد الله القوري - شيخ الونشريسي - وأجاب الشيخ عما ورد في السؤال عن أحواله الضالة، وأشار زروق إلى جواب الشيخ المنقول في المعيار فقال الناصري نقلاً عن زروق: "قال الشيخ زروق رحمه الله: بلغني أن شيخنا الفقيه أبا عبد الله القوري ورد عليه سؤال في شأن عمرو بن سليمان السياف، فبادرت إليه كي أراه، فقال لي: قد خرج

1 - الونشريسي، المعيار 395/2.

2 - المصدر نفسه 166/11.

3 - المصدر نفسه.

4 - 122/4.

من يدي، فقلت له: فما مقتضاه؟ قال: مقتضاه أنه يقول: إن أحكام الكتاب والسنة ارتفعت، ولم يبق إلا ما يقول له قلبه، قال زروق: وشاع من أمره أنه يقول: إنه وارث النبوة، وإن له أحكاماً تخصه، كما في قصة الحَضِر مع موسى عليهما السلام، وإن الحَضِر حي ونبي مرسل، وإنه يلقاه ويأخذ عنه، بل يدعي ذلك من هو دونه من تلامذته⁽¹⁾، ويحتفظ المعيار بنص السؤال والجواب الذي جاوب عنه القوري، ونلخص ما جاء في ادعاءات المغيبي في السؤال الوارد في المعيار:

- ادعى أنه حصل له اليقين بالمآل إلى السعادة، فأسقط الخوف والرجاء.
- استضاف إلى مذهبه فئة غاوية ددع بشوكتها الجوانب والارجاء: فاكسح الأموال، وقتل الرجال.
- زعم أنه الآن مستغن عن السنة والكتاب؛ لتلقيه الأوامر والنواهي والأخبار دون واسطة من رب الأرباب.
- صرح أنه قد كشف له الحجاب، وسقط عنه الخطاب بالظواهر الشرعية، بما اطلع عليه من البواطن الحقيقية كما نص الله عن الحَضِر فهو في حاله كالخضر.
- أسقط عدة الوفاة عن أزواج من قتل بسيفه، وأباح لكل من كان منهنّ بعد سبعة أيام إلى أشياعه وصنفه، واصفاً لهم بالمريدين.
- حمل على نفسه إهلاك العالم: برّهم وفاجرهم، مسلمهم وكافرهم، من غير إبقاء على كبير، ولا رحمة لصغير، حتى يدينوا بإمامته، ويستقيموا على طاعته.
- جعل سيما أتباعه قص شعورهم شعاراً يميزون به ليشهد لهم بالانحياز لفتته، وذلك عنده كاف في التوبة عن رد المظالم⁽²⁾.

فأفتى القوري أنه لو ثبت فصل واحد من فصول السؤال، كما لخصناه أعلاه، بأنه "كافر بإجماع، ومرتد باتفاق، لا يخالف في ذلك مسلم، ولا يشك في كفره مؤمن، فمن شك في كفره فهو كافر، ومن اتبعه حكم عليه بحكمه وكفره، ومن قدر على تغيير المنكر فيه وتراخى وتوانى كان عاصياً لله ورسوله تاركاً لما يجب عليه"⁽³⁾، وزاد على ذلك وجوب قتاله وبيادر أهل تلك البلاد التي وقعت فيها فتنته أن تقاتله؛ فقتاله فرض عين لا يختص به واحد دون واحد، ولا قبيلة دون قبيلة، ولا جماعة دون جماعة.

وادعاء الكرامات والولاية أمر يلبس به المدّعون على العوام، وخطورته في انتشاره وشيوعه؛ لعدم تمييز العوام بين الولي الصادق صاحب الأحوال السنية، وبين المدعي الكاذب الذي يزخرق القول، ويقول الكذب، وهي مسألة دعوية يحتاج إليها الداعية في البلاد التي تكثر فيها البدع، ويظهر فيها فتنة الادعاء من الجهلة قليلي العلم ليلبسوا على العوام من أجل التكسب

1 - الناصري، الاستقصا 4/122.

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 2/396.

3 - المصدر نفسه 2/397.

والظهور بين العوام والقبائل، ولتكنيز الأتباع، ولذلك نبه العلماء بعدم الاعتزاز بهم ومجانبة هؤلاء الفساق، فلا خير فيمن ترك الكتاب والسنة ومنهج العلماء الصالحاء الذين تمسكوا بالأصل في الكرامة بأن الولي الحق لا يبالي بما جاءت أم ذهبت، كانت أم لم تكن، قال أبو فارس القيرواني: "فلا يغتر أحدكم بما يظهر من الأوهام والخيالات من أهل البدع والضلالات، ويعتقد بأنها كرامات، بل هي شرك وخبالات، نصبها الشيطان ليقتنص بها معتقد البدع ومرتكب الشهوات، وإنما تكون من الله الكرامة لمن ظهرت منه الاستقامة، وإنما تكون الاستقامة باتباع الكتاب والسنة، والعمل بما كان عليه سلف هذه الأمة، فمن لم يسلك طريقهم، ولم يتبع سبيلهم، فهو ممن قال الله فيهم: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾⁽¹⁾"⁽²⁾.

1 - سورة النساء، الآية: 114.

2 - الونشريسي، المعيار 32/11.

المطلب الرابع: كتب التصوف في المعيار

① الكتاب الصوفي:

لكتب التصوف وقع كبير في الوسط العلمي بين الطلبة والعلماء، ولا شك في أن كتبهم تملأ المكتبة الإسلامية في كل عصر، تتنوع في الموضوعات الصوفية فما بين تأصيل لمسائله، وشرح لقضايا منظريه، وأذواق أتباعه على مختلف مشاربهم، ولا تخلو كتب التصوف من نقد الناقدين، فموضوعات التأليف في التصوف متنوعة، ولها التصاق بالدعوة وثيق من حيث تأصيل الفكر التربوي، ولا نشك في أن بعض الأبواب التي طرقتها الصوفية في التأليف قد أدت إلى حصول فتن لأصحابها في بعض الأحيان من السابقين، كما حصل للسان الدين ابن الخطيب في كتابه (روضة التعريف بالحُبِّ الشريف) الذي كان سبباً لقتله، وهو من كتب التصوف، وكذلك ما حصل للسهروردي المقتول في وقوع المحنة له بسبب كتبه، وكتب ابن عربي الحاتمي، وابن الفارض الشاعر الصوفي، ومن الكتب ما يشق الآفاق وله قبول وفي بعض الأحيان رفض أو نقد، ككتاب الغزالي: إحياء علوم الدين، وللأخير حادثة يرونها الونشريسي في المعيار المعرب، ناقشها في هذا المطلب.

جاء الكتاب الصوفي - كما في بعض النوازل في المعيار من أمثلة ما ناقشناه في مطلب الشيخ المري - أنه يوازي الشيخ المري عند من خاصم وناظر في أن الكتب تغني عن الشيخ المري، وهذه المنزلة للكتاب الصوفي عند هؤلاء لا تقل أهمية عند من يرى بأن الشيخ المري مقدم على الكتب؛ لأنَّ الكتاب هو النَّاصِح الصَّامِت المَوْجَّه للمريد، ولكنَّ الإشكال في انتفاع المريد بهذه الكتب التي كتبت بلغة الصوفية التي أساسها (الإلهام)، فبالنظر إلى العلم الناتج عن هذا الإلهام نجدهم يسمونه (العلم اللدني) وهو مصطلح مستوحى من قول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَنَّهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾⁽¹⁾، ومعناه العلم الذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل⁽²⁾، الذي يفتح في سرِّ القلب من غير سبب مألوف⁽³⁾، ويلخِّص هذا المعنى الغزالي في (الرسالة اللدنية) بقوله: "والعلم الحاصل عن الوحي يُسمَّى علماً نبوياً، والذي يحصل عن الإلهام يُسمَّى علماً لدنياً، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري... فالوحي حليلة الأنبياء والإلهام زينة الأولياء"⁽⁴⁾، وهذا العلم اللدني الذي ترجمه الصوفية بلغة عميقة واسعة في دلالاتها، تجعل من اللفظة في معجمهم ذات دلالة مصطلحية قد يقف أمامها المريد متحيراً، لذلك نجد الكتب الأولى من كتابات أسلافهم تجعل للمصطلح أهمية، فالرسالة القشيرية احتوت الكثير مما اصطلحوا عليه، واللمع للطوسي، وكذلك التعرّف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي

1 - سورة الكهف، الآية: 64.

2 - ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين 67/5.

3 - ينظر: المصدر نفسه 88/5.

4 - ص: 53.

الذي يقال عنه: لولا التعرّف لما عُرفَ التصوف، ومن أمثلة تلك المصطلحات: الفيض، والكشف، والموهبة، واللوائح، واللوامع، والطواع، والأنوار، والأسرار، والتجليات، والبوادر، والهجوم، والخواطر، والواردات، والانزعاج، وغيرها مما قعد لها الذين أتوا من بعد، وجمعوا تلك المصطلحات التي غصت بها كتاباتهم الإلهامية وجعلوا لها معاجم، وهي ليست بالكثيرة، فقد كان لكل صوفي من الأكابر لغته، لكنهم يجتمعون في كليات كبرى، وأول من ألف معجما صوفيا تحت اسم المعجم هو عبد الرزاق القاشاني (ت نحو: 730هـ)، والأصل عند علماء الصوفية عدم التعلق بالألفاظ بل التذوق للمعاني، والخوض في لجة سلوك المتصوفة والتخلق بأخلاقهم السنية، ونجد ابن عباد الرُندي في جوابه في المعيار ينبه على هذه اللغة التي يكتب بها الصوفية بقوله: "من المعلوم المقرّر أنّ عقول الناس مختلفة، وفهومهم متفاوتة، وأحوالهم لا تجري على منهاج واحد، بل لكلّ منهم وجهة هو موليّها، ولهم في ذلك أغراض الله أعلم بها، فترى بعضهم يرمز ويومئ، وبعضهم يصرح ولا يكتئ، وتجدهم يعبرون بعبارات كثيرة والمقصود من ذلك معنى واحد، ويعبرون باللفظ الواحد والمراد منه معان كثيرة، وتارة يفصلون وأخرى يُجملون، وطورا يقدمون وطورا يحجمون، وكل ذلك على حسب الوجوه التي يوجههم الله تعالى إليها، والمسالك التي يسلك بهم عليها، ولا شيء من العلوم أكثر اختلافا فيما ذكرناه من هذا العلم"⁽¹⁾، ولذلك من نظر في كتبهم تتشعب عليه المسالك، والخطأ في هذا الطريق مخيف فهو إما ضلال وإما كفر كما يصف القباب⁽²⁾، وهذا هو مكمن الإنكار على الصوفية، وامتحان مشايخهم، واتهامهم بالزندقة أو الكفر، لعدم اتساع العبارة للدلالة على المعاني التي تقع له.

والكلام هنا حول كتب الذين غلب على ما كتبوا الرمز والتذوق من أمثال ابن عربي والجيلي والسهورودي، بخلاف من كان له تقعيد للمنهج الصوفي فلا مخافة من الاطلاع على ما كتبوا، من أمثال الغزالي ممن ربط بين علوم الشريعة والحقيقة، وزروق الذي من أهم كتبه قواعد التصوف وهو ينص في القاعدة 216 منه فيقول: "حذر الناصحون من تلبيس ابن الجوزي، وفتوحات الحاتمي بل كل كتبه أو جلها، كابن سبعين، وابن الفارض، ... فلزم الحذر من مواطن الغلط، لا تجنب الجملة، و معادة العلم، ولا يتم ذلك إلا بثلاث: قريحة صادقة، وفطرة سليمة، وأخذ ما بان وجهه، وتسليم ما عداه، وإلا هلك الناظر فيه باعتراض على أهله، أو أخذ الشيء على غير وجه"⁽³⁾، وسبب التحذير أن الناس اختلفوا في العلماء المذكورين في نص زروق اختلافا متباينا، فمن معتقد فيهم الولاية، ومن معتقد الغواية، ومن أخذ بالتسليم، ومن قائم بالحق الذي يأخذ البيّن من كلامهم ويترك ما عداه لأربابه وأصحابه⁽⁴⁾، ولذلك نجد عبد الحق الصقلي عندما سئل عما ينبغي للإنسان أن يقرأ من الكتب وما يترك، عرّج على كتب التصوف بقوله:

1 - الونشريسي، المعيار 302/12-303.

2 - ينظر: المصدر نفسه 119/11.

3 - ص: 317.

4 - ينظر: زروق، عدة المريد الصادق ص: 247.

"وأما كتب المحاسبي ونحوها فهي من أجل ما نظر فيه إنسان، كان يرجى للإمامة أو لم يكن، لأن فيها بيان آفات الأعمال، ووجوه التحقيق في الصدق والإخلاص، مع ما تشتمل عليه كتبه من الحديث والأدب وغيرها من الفوائد، ومن حذر منها فهو جاهل غالط بقدرها ومعرفتها"⁽¹⁾.

② إحراق كتاب إحياء علوم الدين وموقف العلماء منه:

من كتب التصوف الشهيرة التي كانت نقطة تحول كبير في استساغة التصوف عند الفقهاء، وبروز ذائقة هذا العلم في طبائعهم وكتابتهم كتاب: إحياء علوم الدين، وهو كتاب كان له صيته في حياة المؤلف وبعد موته إلى يومنا هذا، وقد وقع لهذا الكتاب محنة في الغرب الإسلامي في عهد المرابطين، الذين كانوا يتسّمون باتباع مذهب مالك رَحْمَةُ اللَّهِ وَرَوَّاجُ الْفَقْهِ، وانتشاره أكثر من العلوم العقلية والذوقية، فقد كان ولاة الأمر في الدولة المرابطية يخضعون لسلطة الفقهاء، وقد تغلغل نفوذهم في الدولة خصوصا في عهد علي بن يوسف بن تاشفين الذي حصل حرق الإحياء في زمن إمارته في مطلع سنة 503هـ⁽²⁾، حيث يصفه عبد الواحد المراكشي: "ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم علم الفروع، أعني فروع مذهب مالك، فنَفَقَتْ في ذلك الزمان كتب المذهب، وعُمل بمقتضاها، وتُبذ ما سواها"⁽³⁾.

ونجد أن كتاب الإحياء قد دخل المغرب الإسلامي عن طريق طلبة الغزالي، وكان منهم مغاربة برزوا في العلم والسلوك بعد رجوعهم إلى بلدانهم، ويجعلهم د. المنوني خمسة وعلى رأسهم ابن العربي المالكي، الذي تلقى العلم على يد الغزالي، وقد أرخ ابن العربي لعودته إلى الغرب الإسلامي سنة 495هـ حيث نزل في تلمسان وتنقل بين المدن قبل أن يدخل الأندلس⁽⁴⁾، ولا شك في أن كتاب الإحياء كان من ضمن الكتب التي دخل بها إلى الأندلس، مع أنه لم يذكر اسمه ضمن الكتب التي أفادها في رحلته عندما تكلم عنها في سراج المريدين⁽⁵⁾، فرمما صرح بتلقيه الإحياء من الغزالي في مكان آخر من مؤلفاته، مع أنه ذكر في كتابه سراج المريدين - ضمن الكتب التي أخذها عن شيخه الغزالي في رحلته-: الاقتصاد في الاعتقاد، ومحك النظر، وتحافت الفلاسفة، من غير ذكر اسم شيخه الغزالي حتى!، ربّما لشهرة نسبتها للغزالي، وربّما لخوفه مما حصل من محنة له بسبب كتاب الإحياء في الأندلس فلم يذكر اسم شيخه في سياق ما استفاده من كتب في رحلته المشرقية، فقد أتى بابن العربي إلى قرطبة وبنسخته من كتاب الإحياء فحُلّت في الماء وضاعت⁽⁶⁾، وله رأيه في بعض ما وقع لشيخه الغزالي من مقولات في الإحياء،

1 - الونشريسي، المعيار 229/11-230.

2 - ينظر: حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين ص: 444.

3 - المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص: 236.

4 - ينظر: ابن العربي، سراج المريدين 4/405، وحضارة الموحدين، محمد المنوني ص: 192 نقلا عن العواصم من القواصم لابن العربي، وسعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر بن العربي ص: 79.

5 - 399/4.

6 - ينظر: ابن القطان المراكشي، نظم الجمال لترتيب ما سلف من الزمان ص: 70، وسعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر بن العربي ص: 79.

وهي مبنوثة في كتبه تظهر للمطالع، ومن أشهر ما أُؤخذ عليه الغزالي قوله: ليس في الإمكان أبدع مما كان⁽¹⁾، وعلى كل حال فإن مرتضى الزبيدي شارح الإحياء يروي الإحياء من طريق ابن العربي⁽²⁾.

وكانت الفترة ما بين دخول الكتاب إلى الأندلس وإحراقه امتدت نحو ثمان سنوات، فكانت كافية لتنقله بين المهتمين من طلبة العلم والعلماء، غير أن وجهات النظر تباينت حوله⁽³⁾، فنتج عن ذلك ما حصله في هذه المسألة - كما ينقلها الونشريسي وغيره - أن قاضي قرطبة عبد الله محمد بن علي بن حمدين وبقية فقهاء قرطبة عزموا على حرق كتاب الإحياء للغزالي، وبعض المؤرخين جعل عزمهم حرق كتب الغزالي جملة وليس الإحياء فقط⁽⁴⁾، فكان الأمر الصادر من أمير المسلمين من المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين بالإحراق، ونشر في أنحاء مملكته هذا الأمر السلطاني، بل كتب بنفسه في مراسلة له لأحد عماله بعد أن حظَّ على التمسك بمذهب مالك ونبذ غيره من المذاهب يقول: "ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة، وخاصة - وفقكم الله - كتب أبي حامد الغزالي فليتبع أثرها، وليقطع بالحرق المتتابع أثرها، ويبحث عليها، وتغلظ الأيمان على من يتهم بكتماؤها"⁽⁵⁾.

وحصلت بسبب ابن حمدين محنة للعلماء وانقسموا بين مؤيد ومعارض ونايٍ بنفسه عن الفتنة، ناصرَ بعض علماء المغرب والأندلس الغزالي وأفتوا بحرمة إحراق كتبه حتى سماهم ابن القطان المراكشي بالغزالية⁽⁶⁾، أي من كان مهتمًا بالغزالي ونشر علمه وكتبه، وكتب أبو الحسن البرجي⁽⁷⁾ (ت: 509هـ) فتوى توجب تأديب محرق كتب الغزالي وتضمينه قيمتها؛ لأنها مال

1 - للعلماء في هذه الكلمة الصادرة عن الغزالي مؤلفات منها:

- تشييد الأركان في ليس في الإمكان أبدع مما كان، للسيوطي.
 - تهديم الأركان من ليس في الإمكان أبدع مما كان، للبقاعي.
 - تثبيت قواعد الأركان بأن ليس في الإمكان أبدع مما كان، لمحمد بن محمد البلاطُنسي، وهو رد على البقاعي.
 - الضياء المتلالي في تعقب الإحياء للغزالي، لناصر الدين ابن المنير الإسكندري، ورد عليه السمهودي في نحو سبع كرايس، كما نص عليه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين 45/1.
- 2 - ينظر: مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين 64/1 قال المرتضى الزبيدي: "ومن روى عنه كتاب الإحياء القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، وقعت لنا رواية من طريقه"، وذكر أسانيدته التي تصله إلى القاضي وهي عدة طرق.
- 3 - ينظر: محمد المنوي، حضارة الموحدين ص: 192.
- 4 - ينظر: المرجع نفسه ص: 193. وأنخل جونثال، تاريخ الفكر الأندلسي ص: 365-366. ينقلان عن ابن طلّموس في كتابه (المدخل لصناعة المنطق) حيث قال: "فأحرقت كتب الغزالي وهم لا يعرفون ما فيها، وخاطب الأمير إذ ذاك جميع أهل مملكته يأمرهم بحرقها، ويعلمهم أنه هو الذي أدى إليه نظر العلماء".
- 5 - حسين مؤنس، نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين ص: 113. (بحث)
- 6 - ينظر: نظم الجمان لترتيب ما سلف من الزمان ص: 71.
- 7 - علي بن محمد بن عبد الله الجذامي المري، أبو الحسن، يعرف بالبرجي بفتح الباء، وتصدر للإفراء والإسماع، وكان مقررًا ماهرًا فقيهاً مفتيًا، من أهل الخير والصلاح والتفنن في العلوم، وله فتوى مشهورة في تأديب من أحرق كتاب الإحياء، توفي سنة: 509هـ. ينظر: التنبكي، نيل الابتهاج ص: 311.

مسلم، وكذلك ابن النحوي⁽¹⁾ (ت: 513هـ) الشاعر المعروف والفقيه العالم أفتى بعدم لزوم اليمين التي يحلف الناس فيها على عدم وجود نسخ من الإحياء عندهم، وبعث بها في رسالة إلى أمير المسلمين المرابطي نفسه⁽²⁾، وممن أدلى بدلوه في الأمر ابن رشد الجد -زعيم الفقهاء- حيث جاءه سؤال مرفوع من أمير المسلمين نفسه، فكان جوابه الثناء على العلماء المذكورين في السؤال ومنهم الغزالي حيث قال: "الذين سميت من العلماء أئمة خير وهدى، وممن يجب بهم الاقتداء؛ لأنهم قاموا بنصر الشريعة، وأبطلوا شبه أهل الزيغ والضلالة، وأوضحوا المشكلات"⁽³⁾.

وينقل لنا الونشريسي أن القاضي ابن حمدين قد كَفَّرَ الغزالي وأهـاج الفتنة وأغرى السلطان بما نصه: "فإنه -أي القاضي ابن حمدين- أبلغ في ذلك حتى كَفَّرَ مؤلفه، وأغرى السلطان به واستشهد بفقهاه، فأجمع هو وهم على حرقه، فأمر علي بن يوسف بذلك بفتياهم، فأحرق بقرطبة على الباب الغربي في رحبة المسجد بجلوده بعد إشباعه زيتا، بمحضر جماعة من أعيان الناس، ووجه إلى جميع بلاده بأمر بإحراقه، وتوالى الإحراق على ما اشتهر عنه ببلاد المغرب في ذلك الوقت"⁽⁴⁾، والسبب في ذلك يُرجعه ابنُ طَلْمُوس في كتابه (المدخل لصناعة المنطق) إلى عدم استساغتهم لعلوم العقلية بقوله: "ولما امتدت الأيام وصل إلى هذه الجزيرة كتب أبي حامد الغزالي متفننة، فقرعت أسماعهم بأشياء لم يألفوها وما عرفوها، وكلام خرج به عن معتادهم من مسائل الصوفية وغيرهم من سائر الطوائف، الذين لم يعتد أهل الأندلس مناظرتهم ولا محاورتهم، فبعدت عن قبوله أذهانهم، ونفرت عنه نفوسهم، وقالوا إن كان في الدنيا كفر وزندقة فهذا الذي في كتب الغزالي هو الكفر والزندقة"⁽⁵⁾، وهناك أسباب كثيرة حسب الباحثين في هذه القضية⁽⁶⁾، ولا تبعد من كونها أسبابا اصطنعها الفقهاء أصحاب النفوذ في زمن علي بن يوسف بن تاشفين لأغراض تمكينهم من النفوذ وزيادة سلطانهم الموغل في الدولة المرابطية.

• رأي الطرطوشي في كتاب إحياء علوم الدين:

وممن نقل اعتراضه الونشريسي في المعيار الأستاذ أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (ت: 520هـ)، ونُقِلَ الونشريسي لكلام الطرطوشي لا يدل على قبول رأيه في الإحياء، بل ينقله من باب حفظ النص، ونقل ما حصل في مسألة الحرق من توجهات؛ لأنه قال قبل نقله

1 - يوسف بن محمد بن يوسف التوزري الأصل، التلمساني، أبو الفضل، المعروف بابن النحوي ناظم "المنفرجة" التي مطلعها: اشتدي أزمة تنفرجي، كان فقيها يميل إلى الاجتهاد، من أهل تلمسان، أخذ صحيح البخاري عن اللخمي، توفي سنة: 513هـ. ينظر: التنكي، نيل الابتهاج ص: 622.

2 - ينظر: محمد المنوي، حضارة الموحدين ص: 194-195.

3 - ابن رشد فتاوى ابن رشد 804/2-805.

4 - ينظر: المعيار 185/12.

5 - ص: 11-12.

6 - ينظر: أسامة عبد الحميد السامرائي، دور الفقهاء في السياسة المرابطية وإحراق كتاب إحياء علوم الدين ص: 18 (بحث).

لكلام الطرطوشي ما يدل على تعظيمه للغزالي بقوله: "ومما أنكر على الغزالي -رحمه الله ونفعنا به وأفاض عليّ وعلى أولادي من بركاته- ..."⁽¹⁾، والطرطوشي ممن هاجم الإحياء بقوة؛ ولكنه أنصف الغزالي في علمه وتحصيله وتبحره في العلوم عند لقائه به، فناقش في رسالة بعثها لشخص اسمه عبد الله بن المظفر⁽²⁾ -التي كانت على ما يبدو من مطّلعها ردًا منه على رسالة كانت موجهة من المذكور- شخصية الغزالي بقوله: "أما ما ذكرت من أمر الغزالي فرأيت الرجل وكلمته فوجدته رجلاً جليلاً من أهل العلم، قد نهضت به فضائله، واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول عمره، وكان على ذلك معظم زمانه"⁽³⁾، ولكنه شقّ هذا الكلام بقوله إن الغزالي قد "دخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووسواس الشيطان، ثم شابها برأي الفلاسفة ورموز الحلاج، وجعل ينحو على الفقهاء والمتكلمين، ولقد كاد أن ينسلخ من الدين"⁽⁴⁾، ثم يصف الطرطوشي كتاب الإحياء الذي هو قمة آراء الغزالي ونتاج حياته الصوفية الزاخرة بكلام معيب، فالغزالي عنده في هذه المرحلة من حياته قد حاد عن الحق، بل إن الغزالي -حسب وصفه- "لما عمل كتابه سمّاه (إحياء علوم الدين) عمد يتكلم في علوم الأحوال ومراقى الصوفية، وكان غير دري بها، ولا خبير بمعرفتها، فسقط على أم رأسه فلا في علماء المسلمين قرّ، ولا في أحوال الزاهدين استقرّ، شحن كتابه بالكذب على رسول الله ﷺ، فلا أعلم كتاباً على بساط الأرض -في مبلغ علمي- أكثر كذباً على رسول الله ﷺ منه، سبكه بمذاهب الفلاسفة، ومعاني رسائل إخوان الصفا"⁽⁵⁾، ولم يقف عند هذا الوصف رحمة الله بل أتى بأوصاف لا تليق أن يوصف بها هذا الإمام الفذ، وقال مناصراً لإحراق كتاب الإحياء ما نصه: "وأما ما ذكرت من إحراق الكتاب بالنار، فإنه إن ترك انتشر بين ظهور الخلق ومن لا معرفة له بسمومه القاتلة، وخيف عليهم أن يعتقدوا صحة ما سطر فيه مما هو ضلال، فيحرق قياساً على ما أحرقتة الصحابة رضي الله عنهم من صحائف المصحف التي كان فيها اختلاف ألفاظ ونقص آي؛ ألا ترى أنهم لو لم يحرقوا تلك الصحائف وانتشرت في الخلق لحفظ كل إنسان ما وقع منها إليه"⁽⁶⁾، ولم يهنأ الطرطوشي بهذا الرأي الذي سطره من الناقدين على قدره وعلمه في علوم الشريعة، فرأيه فيه من الغلو الواضح ما فيه، وقد ردّ السبكي عليه في طبقات الشافعية الكبرى عند ترجمته للغزالي، ووصف كلام الطرطوشي بأنه دعاوى عارية عن الأدلة، ولا تخفى تلك الدعاوى من النصين اللذين استشهد بهما الباحث أعلاه، فقال السبكي عن وصف الطرطوشي للغزالي: "وما أدري كيف استجاز في دينه أن ينسب هذا الخبر إلى أنه دخل في وسواس الشيطان، ولا من أين اطلع على ذلك، وأما قوله شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج فلا أدري أي رموز في هذا الكتاب غير إشارات القوم التي لا ينكرها عارف، وليس للحلاج رموز يعرف بها، وأما قوله كاد ينسلخ من الدين فيألفها كلمة

1 - المعيار 185/12.

2 - لم يقف الباحث على ترجمته.

3 - الونشريسي، المعيار 186/12.

4 - المصدر نفسه.

5 - المصدر نفسه.

6 - المصدر نفسه 187/12.

وقانا الله شرها، وأما دعواه أنه غير أنيس بعلوم الصوفية فمن الكلام البارد؛ فإنه لا يرتاب ذو نظر بأن الغزالي كان ذا قدم راسخ في التصوف، وليت شعري إن لم يكن الغزالي يدري التصوف فمن يدريه؟!⁽¹⁾، ونقل السبكي عن بعض المحققين: أنه لو لم يكن للناس في الكتب التي صنفها الفقهاء الجامعون في تصانيفهم بين النقل والنظر والفكر والأثر غيره لكفى.

● جواب القباب حول كتاب إحياء علوم الدين:

جاء في المعيار حول كتاب الإحياء نازلة سئل عنها أبو العباس القباب (ت: 779هـ) وكان السؤال عن جماعة يطعنون في كتاب الإحياء، وجاء في نص السؤال: "ويشددون في الإنكار على من أراد قراءته، وبالغ بعضهم في ذلك إلى أن قال: ليس ذلك بإحياء علوم الدين، وإنما هو إماتة علوم الدين، وأردنا منكم - أعانكم الله على طاعته - جوابا شافيا يوضح الحق.

وهل لإنكارهم وجه أم هو جهل منهم؟

وهل يجوز لكل أحد أن ينظره أم لا يجوز إلا لعارف؟ وفيه ما ينظر وما لا ينظر؟

وهل على من أنكر منهم عقوبة لكونه أنكر ما لا يعرفه أم لا؟⁽²⁾.

ويتضح من خلال السؤال أن هناك جماعة ظهرت في فاس مكان سُكنى القباب تنكر على من قرأ كتاب إحياء علوم الدين، وتنعتته بأنه إماتة للدين، ولا يخفى أن كتاب الغزالي ترصد له في كل عصر من دندن حول ما فيه من كلام يحIRON في فهمه، ولم يعذروا الرجل في استخدامه السياقات اللازمة في التعبير بأساليب الصوفية، والسائل هنا يسأل عن مطالعة الكتاب هل تجوز لكل أحد أم لا؟ وهذا يحتمل وجهين: إما إنكار مطالعته حتى لا يقع في مواطن الشبه التي ينكر عليها المنكرون وهو الأقرب، وإما أنه لا يطلع عليه إلا من كان يعرف سبر كتب التصوف ويفهم مقاصدها ممن لا ينكر على الصوفية فكرهم، ولا شك أن هذه المواقف لصيقة بقراءات تلك الجماعة المنكرة لما كان في العصر المرابطي الذي حصلت فيه حادثة الإحراق، فقد كان الأمر ممتدا لسنوات حتى بعد وفاة الغزالي بأمر سلطاني تترتب عليه العقوبة، وأصدر العلماء آراءهم في ظل السلطة السياسية الداعمة للإحراق، فلا شك أن تلك الآراء التي رأينا صدها حتى في المعيار تتمثل في الطرطوشي الذي كان له دور في استعانة من ينكر على الصوفية بها.

ونجد القباب ينكر على قولة القائل على الإحياء إنه إماتة علوم الدين بقوله: "إنكار المنكر لقراءة الأحياء، وقوله: إنه إماتة علوم الدين لا إحياءه فهذا قول منكر: وكلام مبتدع: وغبي جاهل بحق الرجل وبحق كتابه، وأبو حامد إمام من أئمة المسلمين"⁽³⁾، ولكنه يقر على أن هناك بعض المواضع من الكتاب يجب ترك قراءتها؛ لما فيها من اختلاف على القاصرين أو المبتدئين، وخطورة فهمها من غير رجوع لتأويلها عند من ناصرها، ولذلك يقول: "وإنما انتقد عليه بعض الفقهاء مسائل مما يتعلق بشرح عجائب القلب وما يتعلق بذلك وما أشبه ذلك، أجب عنه آخرون، ولا شك أن ترك النظر في تلك

1 - 252/6.

2 - الونشريسي، المعيار، 184/12.

3 - المصدر نفسه 184/12.

المسائل لمن لا رسوخ له في العلم واجب، وما عدا ذلك من الفقه والتكلم في خبائث القلب من الكبر، والعجب، والرياء، والحسد، فقراءته واجبة؛ وكذلك جميع الآداب⁽¹⁾، ولعلَّ القَبَّاب هو من أشار إليه زُرُوق في قوله في قواعد التصوف في القاعدة 214 عند ذكر تحذير الناصحين من العلماء من بعض كتب المتصوفة لغير الراسخين، فذكر أن في الإحياء مواضع يقع أغلبها في ربع المهلكات منه قد حذروا منها⁽²⁾؛ نظرا لأن القباب في سند أشياخه المغاربة، وهذا التحذير لا يختص بمن كان على اطلاع ورسوخ بل لمن كان على رقة في العلم وسطحية في الفهم، لذلك سينتج من قراءات: إما الإنكار أو الفهم الخاطئ الموطئ لاعتقاد فاسد، ورأي زروق له وجاهته التربوية، وأما غيره فمنهم من يرى أنه لا اعتراض على تعاطيه وقراءته كتاج الدين السبكي الذي لم ينبه على هذه المواضع؛ بل قال حاثا على قراءته: "وهو من الكتب التي ينبغي للمسلمين الاعتناء بها وإشاعتها ليهتدي بها كثير من الخلق وقلما ينظر فيه ناظر إلا وتيقظ به في الحال"⁽³⁾.

وعلى كلِّ فإن ظاهرة حرق الكتب من الظواهر التي كانت تستخدم وسيلة لتقليص انتشار الكتب بين الناس، وتحجيم منابع الفكر المخالف في المجتمعات الإسلامية، ولكن في واقعنا هذه كانت لها أبعاد سياسية لا تخفى، وأنظار فكرية تتصارع في الأندلس بين الفقهاء والصوفية، وكتاب الغزالي من الكتب التي خدمها علماء الإسلام وأقروها وهو باقٍ لوقتنا هذا، ونبهوا على مواضعه التي ينتابها النظر بالتمحيص ويجول فيها الخاطر بالتصحيح، وهي قاعدة دعوية مهمة ترسم للمبتدئ طريقه، وفي النازلة التي أجاب عنها القباب ما يدل على تعدي القاصرين على العلماء وكتبهم، فأقرَّ مبدأ مهمًّا ينتهجه العلماء في حق من كان لا يعرف العلم ولا لغة أهله، وليس متمرسا فيها، ويجرحهم أو يتعدى بالكلام عليهم: فحقه أن يؤدب أو يعزر، قال رَحْمَةُ اللَّهِ: "وإذا كان المنكر لقراءته ممن لا يمارس كلام العلماء فإنه يزجر عن ذلك، ولو أُدِّب لكان لذلك أهلا"⁽⁴⁾.

1 - المصدر نفسه.

2 - زروق، قواعد التصوف وشواهد التعرف ص: 317-318.

3 - طبقات الشافعية الكبرى 253/6.

4 - الونشريسي، المعيار 184/12.



المبحث الرابع:

الأخلاق

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: لمحة عن الأخلاق في الفكر الإسلامي.

المطلب الثاني: نماذج من الأخلاق العامّة الواردة في المعيار.

المطلب الثالث: خلق الورع.

المطلب الرابع: من أخلاق الدعاة وعدالتهم.



المطلب الأول: لمحة عن الأخلاق في الفكر الإسلامي

1 الأخلاق في المنظومة العلمية:

قبل الحديث عن الأخلاق في المعيار يجدر بنا الإشارة إلى معرفة مكان علم الأخلاق من المنظومة المعرفية العامة الشاملة للعلوم، وهذه المنظومة بلا شك متشابكة من حيث المسائل والموضوعات، وعلم الأخلاق من حيث هو تتجاذبه علوم مختلفة تتشارك معه وتؤثر فيه ويؤثر فيها، ويندرج تحت تلك الأخلاق وعلمها جزئياتها المعرفية المتمثلة في موضوعاتها المتنوعة وهي بدورها مسائل في علوم أخرى ينظر إليها من زوايا مختلفة حسب كل علم، والأوائل من علماء المسلمين قد جعلوا علم الأخلاق يندرج تحت علم الفلسفة، وهو موروث فلسفي دخيل على الإسلام من حيث التقسيم والتبعية، ولكنه مضبوط بدرجة ما؛ بسبب كثرة تواطؤ عقول الفلاسفة عليه، وكذلك من اهتم بنظرية الأخلاق وفلسفتها ومن بينهم علماء مسلمون.

والفلسفة - حسب تقسيمهم - لها معنيان: أعم وأخص، فهي بالمعنى الأعم لا تختص بعلم أو فنٍ خاص، بل تشمل جميع العلوم النظرية والعملية معاً، كالطبيعيات والرياضيات والإلهيات، وكذلك علم السياسة والأخلاق وغيرهما، وهذا المعنى من الحكمة يرادف الفلسفة بالمعنى الأعم، فإنها كانت شاملة لجميع العلوم النظرية والعملية معاً⁽¹⁾، والغرض من اختلاط الفلسفة بالعلوم: النظر في معطيات التجربة وإخضاعها لمبادئ العقل ثم تفسير الأشياء بالرجوع إلى عللها ومبادئها الأولى، وقد ظل الفلاسفة مدة طويلة يمارسون العلم والفلسفة في آن واحد ثم انفصلت لتقدم العلم الطبيعي التجريبي ليصبح مجال العلم تفسير ظواهر الطبيعة بالرجوع إلى أسبابها ومعرفة قوانينها التجريبية، وظلت الفلسفة كما هي من تفسير الطبيعة نفسها بالرجوع إلى مبادئها الأولى باستخدام وسائل التفكير⁽²⁾، وهذا الانفصال حدث عند المتأخرين، لذلك نجد علماء المسلمين ممن ألفت في تصنيف العلوم يجعل الفلسفة أو العلوم الحكيمية مقسمة إلى عملية ونظرية، فالعملية يعلم ليعمل بها، والنظرية هي مما يعلم لتعتقد⁽³⁾، والعملية منقسمة إلى ثلاثة أقسام: "أحدها تدير الرجل نفسه أو واحداً خاصاً ويسمى علم الأخلاق، والقسم الثاني تدير الخاصة ويسمى تدير المنزل، والقسم الثالث تدير العامة وهو سياسة المدينة والأمة والملك"⁽⁴⁾، وهذا الاندراج الفلسفي للأخلاق درج عليه العلماء المسلمون الفلاسفة و من نحا نحوهم، ولكنهم إذا تعاطوا مباحث الأخلاق فإنهم يخضعونه لأصوله الإسلامية في كثير من الأحيان. وعند الحديث عن الأخلاق يتحتم التعرض للأخلاق من منظور فلسفي، أو علم الأخلاق من وجهة نظر الفلسفة، بمحاذاة علم الأخلاق الديني، فالهدف فيهما واحد وهو الوصول إلى

1 - ينظر: كمال الحيدري، مقدمة في علم الأخلاق ص: 35.

2 - ينظر: السيد محمد البدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ص: 6.

3 - ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون 13/1.

4 - محمد بن أحمد الكاتب الخوارزمي، مفاتيح العلوم ص: 154.

القيم والمبادئ الأخلاقية باعتبار أن علم الأخلاق علم معياري تنظيري يضع الكليات للأخلاق عموماً، لكن النظرة الفلسفية منطلقة من العقل، والنظرة الدينية منطلقة من الوحي، وعليه فالأخلاق الدينية لا ترى هناك حاجة إلى البحث العلمي في أساس الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، إذ إن الدين قد وضع فعلاً المبادئ الخلقية التي يجب على المؤمن الالتزام بها حتى يكون فاضلاً، أما علم الأخلاق الفلسفي فإنه يعتمد أساساً على العقل في تقرير ذلك⁽¹⁾، وقد ذهب الدكتور محمد حمدي زقزوق إلى القول بأنه لا تعارض أو نزاع بينهما من حيثية أن العقل هبة من الله تعالى للإنسان ليفكر، والوحي هبة من الله تعالى للبشرية، فيكون المصدر واحداً، فكلاهما مرده إلى الله، وقال:

"ولهذا فالأحرى ألا نعتبرهما مصدرين مختلفين للالتزام الخلقى؛ وإنما نراهما مستويين لمصدر واحد"⁽²⁾.

ولا يُسلّم له تساويهما بل الأصل رجحان الوحي، واستدل بكلام للإمام الغزالي وهو قوله: "اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس، والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس، وأيضاً فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر"⁽³⁾، ولكن الدكتور زقزوق استدل بنصّ للغزالي دلالاته عامة لا تمس الأخلاق بل تمس النظر ومآل أعمال الفكر في مقابل الشرع؛ لأن الغزالي قال في معرض حديثه عن الأخلاق الدينية:

"وعلم الأخلاق طويل والشريعة بالغت في تفصيلها، ولا سبيل في تهذيب الأخلاق إلا بمراجعة قانون الشرع في العمل؛ حتى لا يتبع الإنسان هواه؛ فيكون قد اتخذ إلهه هواه، بل يقلد الشرع فيقدم ويحجم بإشارته لا باختياره؛ فتتهذب به أخلاقه"⁽⁴⁾.

ويبدو أن الدكتور زقزوق لم يقف على هذا النص، وكذلك نص فخر الدين الرازي عند كلامه عن علم الأخلاق أن "القرآن يشتمل على كل ما لا بد منه في هذا الباب"⁽⁵⁾ فقد أسس له واشتمل على "بيان تمييز الأخلاق الفاضلة والأخلاق الفاسدة"⁽⁶⁾، والأخلاق عند المسلمين منطلقها ديني منضبط بالوحي، ولا مناص من الاستئناس بالنظر الفلسفي وكيفية تعاطيهم لموضوعات علم الأخلاق.

1 - ينظر: محمد حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق ص: 12.

2 - المرجع نفسه ص: 13.

3 - معارج القدس في مدارج معرفة النفس ص: 59-60.

4 - تحافت الفلاسفة ص: 286.

5 - التفسير الكبير المسمى: مفاتيح الغيب 444/26.

6 - المصدر نفسه.

وعلى كل حال فمن اللازم دراسة القضايا الأخلاقية من مختلف وجهات النظر، التي تتحد على الصعيد الإسلامي في أربعة اتجاهات: الاتجاه الفلسفي، والاتجاه العرفاني الصوفي، والاتجاه النقلي، والاتجاه التلفيقي⁽¹⁾، ومناظر الباحثين إليها تكون من ثلاثة منطلقات:

الأخلاق النظرية، أو فلسفة الأخلاق.

الأخلاق التطبيقية، أو الأخلاق المقارنة.

الأخلاق العملية، أو الأسلوب الأخلاقي.

ففي **الأخلاق النظرية** تبحث فلسفة الأخلاق، أي مبادئ الأخلاق وأسسها ومعايير الحسن والقبح، وتولي أهمية على هذا الصعيد لنسبية الأخلاق أو مطلقيتها والحسن والقبح الذاتيين، والمصالح والمفاسد، وفي **الأخلاق التطبيقية** أو **المقارنة** يُجرى قياس ومقارنة بين مختلف المذاهب ووجهات النظر، فبعد الوقوف على مختلف الرؤى والأفكار ووجهات النظر تجري عملية انتخاب الأفضل على ضوء ما لدى هذه المذاهب من قواعد ومعايير، التي يظهر من خلالها تميز الأخلاق الدينية على غيره إذ هي منظومة متكاملة في حقيقتها، والمراد بالأخلاق **العملية** تلك الآداب والأحكام الخاصة التي من الضروري الالتزام بها خلال حركة التزكية والتهديب، التي تقرب إلى الهدف عن طريق ممارستها والعمل بها، سواء كان هذا العمل قلبيا كالنية، والحب، والغض، وسوء الظن، والحسد، والحقد والتواضع والتكبير، أو بدنيا⁽²⁾، وهو الميدان الذي تظهر أهميته في الدعوة.

والأخلاق وعلمها له اشتباك بالمجال الفقهي بلا شك، وخصوصا النوازل، فهو متشارك مع الفقه من حيث جريان الأحكام الشرعية عليه، ومع الفقه النوازلي من حيث واقعية الحدث الأخلاقي في السلوك العام الفردي أو المجتمعي، ولذلك نرى أن البحث في الأخلاق من خلال الفقه النوازلي يشق بنا نحو ميدانين من البحث هما: الفقهي والتاريخي المجتمعي، ونشير هنا إلى أن الكثير من الآداب والأخلاق تُبحثان عادة بشكل مشترك في حقل الفقه والأخلاق - مثل الورع كما سنرى في مطلبه من هذا المبحث-، غير أن هذا الاشتراك لا يمكن أن يعد دليلا على التداخل والتكرار؛ وذلك للتباين القائم في طبيعة البحث بين العَلَمين، فموضوع الفقه يتمثل في أفعال المكلفين من حيث التكليف الشرعي، بينما تؤلف القيم الأخلاقية والفضائل الإنسانية الموضوع الجوهري في علم الأخلاق⁽³⁾، التي تكسبه البعد القيمي لتمييز عن بقية العلوم.

1 - ينظر: ابن مسكويه، مقدمة تحقيق كتاب: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ص: 27، يرجع اختلاف هذه الاتجاهات

إلى اختلاف المباني والأسس والمنافع والمصادر والغايات.

2 - ينظر: محمد رضا مهدوي، البداية في الأخلاق العملية ص: 8-9.

3 - ينظر: المرجع نفسه ص: 9-10.

② تعريف الأخلاق وعلم الأخلاق:

الأخلاق جمع خُلُق، والخُلُق -بضم الخاء وضم اللام وسكونها- كما يقول الزبيدي: "السجية، وهو ما خلق عليه من الطبع"⁽¹⁾، قال ابن فارس: "الهاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملامسة الشيء... ومن ذلك -أي المعنى الأول- الخُلُق، وهي السجية، لأن صاحبه قد قدر عليه"⁽²⁾، والخُلُق والخُلُق في الأصل واحد؛ ولكن خصَّ الخُلُق بالهيئات والأشكال والصّور المدركة بالبصر، وخصَّ الخُلُق بالقوى والسّجايا المدركة بالبصيرة⁽³⁾. وأما تعريفه في الاصطلاح فقد عرفه الفيلسوف الإسلامي ابن مسكويه بأنه: "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية"⁽⁴⁾، وقد تبعه في ذلك الكثير ممن عرّف الخلق⁽⁵⁾، قال ابن عربي: "إن الخلق حال النفس، بما يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار"⁽⁶⁾، ويعبر عنها الغزالي بالهيئة بدل الحال بقوله: "الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية"⁽⁷⁾، ثم يميز بين الخلق الحسن والقبيح بقوله: "فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا"⁽⁸⁾، وقد جعل الغزالي من خلال تعريفه أربعة أمور:

"أحدها: فعل الجميل والقبيح، والثاني: القدرة عليهما، والثالث: المعرفة بهما، والرابع: هيئة للنفس بما تميل إلى أحد الجانبين ويتيسر عليها أحد الأمرين إما الحسن وإما القبيح"⁽⁹⁾ فالخلق ليس نفس الفعل فقد يكون الشخص سخيا ولا يبذل لفقد المال، وليس الخلق عبارة عن القوة والقدرة فالإعطاء والإمساك مثلا كل إنسان مفطور عليهما وهي لا توجب خلقا، وليس الخلق كذلك هو المعرفة بالمعرفة متعلقة بالجميل والقبيح، ولكنه الرابع كما عبر عنه الغزالي.

والشرط في الخلق عندهم أن يكون بسهولة ويسر، فلو خرج بتكلف فإنه يخرج عن كونه خلقا، وهو ما يسمونه الأدب الذي يحصل بالعود والمران، وكذلك مما يبحث هنا هل تكون

1 - تاج العروس 25/257.

2 - معجم مقاييس اللغة 2/213-214.

3 - ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن ص: 297.

4 - تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ص: 115.

5 - قال الإيجي: "الخلق ملكة تصدر عن الأفعال النفسانية بسهولة من غير روية" المختصر في علم الأخلاق ص: 3، وقال الشيرازي: "الخلق ملكة يصدر عنها الأفعال الاختيارية بلا روية" رسالة الشيرازي في علم الأخلاق ص: 23.

6 - تهذيب الأخلاق ص: 12.

7 - إحياء علوم الدين 5/190.

8 - المصدر نفسه 5/191.

9 - المصدر نفسه.

اختيارية أم غير اختيارية من أصل المزاج الذي فطر عليه الإنسان، والذي ذهب إليه ابن مسكويه ومن تبعه أنها تشمل الاثنين⁽¹⁾.

وأما علم الأخلاق فهو العلم الباحث عن الأنواع الحميدة والسيئة للأخلاق، والصفات المرتبطة بأفعال الإنسان الاختيارية، والبحث عن الطرق والسبل الكفيلة باكتساب الصفات الحميدة والابتعاد عن الرذيلة، إضافة إلى البحث عن مدى إمكانية وقابلية تحصيل الإنسان مثل هذا الاكتساب الأخلاقي⁽²⁾، ويعرفه أهل الفلسفة بقولهم: "علم يبحث في الأحكام القيمية التي تنصب على الأفعال الإنسانية من ناحية أنها خير أو شر"⁽³⁾، وهو أحد العلوم المعيارية، وهو ضربان: عملي ويسمى علم السلوك، أو الأخلاق العملية، ونظري وهو الذي يبحث في حقيقة الخير والشر، والقيم الأخلاقية من حيث هي، كما قدمنا.

③ علاقة الأخلاق بالدعوة:

يتجلى تحديد العلاقة بين الأخلاق والدعوة الإسلامية في معرفة أهداف الأخلاق وغاياتها، وفي أهمية القيم وحاجة الإنسان ومجتمعه لوجودها، ومن خلال آراء المدارس الأخلاقية المختلفة يتبين أن تلك الغايات الأخلاقية والأهمية الحياتية للأخلاق قد استوعبها الإسلام في فلسفته الأخلاقية العملية، فإذا كانت الفضيلة القصوى هي غاية الأخلاق كما عند أرسطو، أو هي السعادة كما عند أفلاطون، فإن الإسلام قد أخذ بأعلى حظ وأجزل نصيب منها في كل تشريعاته، بل يحرص على إعلاء المستوى الأخلاقي والمعرفي لأتباعه ليؤهلهم للنهوض بما ناط الله به من مهمات الاستخلاف⁽⁴⁾، واستعمل الإسلام الخطاب الروحي والسمو من خلال التقوى والأمر بالتزكية الموصلة إلى الجنة والمبعدة عن النار، وهو يعد المؤمنين بتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية فهي هدف من أهدافه السامية قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ ائْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽⁵⁾، وهذه من غايات الدعوة الإسلامية بلا شك.

وكذلك ما يسمى عند دارسي الأخلاق بال**الإلزام الأخلاقي** الذي تبناه الفيلسوف كانط والذي يجعل مدار الأخلاق على النية الأخلاقية والإرادة الخيرية والالتزام بالواجب المنزه عن كل غرض ومنفعة⁽⁶⁾، فالإسلام اعتنى بالنية وأولاهها كثيرا ويكفي ما جاء من النصوص التي تحت

1 - ينظر: ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ص: 115.

2 - ينظر: شفيق جرادي، مدخل إلى علم الأخلاق ص: 12.

3 - مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الفلسفي ص: 124.

4 - ينظر: مصطفى بن حمزة، مقاربات في المسألة الأخلاقية ص: 84.

5 - سورة النحل، الآية: 97.

6 - حول هذه النظرية ينظر: امانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. فقد بسط فيها هذا الفيلسوف الألماني وجهة نظره. وحول نقد النظرية من منظور إسلامي ينظر: محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن ص: 99 وما بعدها. وسبب أن الباحث ذكر هذه الآراء لأن علم الأخلاق وتأصيله يبحث عند الدارسين بهذه الطريقة التي تنتبثق من الفلسفة، وقد لفق معها العلماء المعاصرون دراسات مقارنة بينها وبين الإسلام؛ حتى تكون النظرية

على الإخلاص وتحذر من نوايا السوء والرياء، وكذلك الواجب والالتزام به قد حدد له ضوابط، وحذر من الإخلال به، وجعل أداءه تعاملًا مع الخالق قبل أن يكون تعاملًا مع المخلوق، بل إن الالتزام الأخلاقي الإسلامي المتمثل في الأخلاق الحسنة في نظر الإسلام من القربات التي يكون للمتلبس بها ثواب أخروي موعود، وهو جزء تخلو منه كل الفلسفات الوضعية ومن ذلك ما جاء في الحديث النبوي: (إن الرجل ليدرك بحسن الخلق درجة الصائم القائم)⁽¹⁾، وهذا الالتزام بلا ريب من أهداف علم الدعوة التي يلتزمها الداعي ويثبته في المدعوين.

ومن جانب آخر فإن علم الدعوة يمتد ليشمل ما يحيط بتبليغ رسالة الإسلام للبشر عامة، وتعليم المستجيبين وتربيتهم لهذه الدعوة كافة، وتحقيق التمكين للدين خاصة، واستمداده لمادته بلا شك من روافد كثيرة، لعلم الأخلاق والسلوك والتربية مكانة في هذه الروافد ونصيب كبير، فالأخلاق العليا هي فرائض وفضائل في هذا الإسلام، وتأتي بعد علم الإيمان، فالقرآن المكي ما عني بشيء بعد العقيدة عنايته بالأخلاق، فيتعين على الداعية أن يحيط علماً بالأخلاق الفاضلة، "فمما لا شك فيه أن من يتحلى بنسبة رفيعة من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم... يملك من أدوات التأثير في الناس وتأليف قلوبهم للتلقي منه والاستجابة له ما لا يملكه من تخفض لديه النسبة التي يتحلى بها من هذه المكارم والمحاسن"⁽²⁾، فيجب أن يتحقق بها عملاً وسمتاً وهدياً، وأن يتعلم كيف يعلمها، ويربي غيره على رعايتها، والسلوك عليها وتزكية النفوس عن طريقها⁽³⁾.

وفي هذا الصدد فإن الأخلاق والدعوة ينصهران في بوتقة التصوف الإسلامي، لينتج منظومة أخلاقية عرفانية تربوية تمتد سلاسلها إلى أرباب التصوف الأوائل، قال شهاب الدين السهروردي: "إن الصوفية رزقوا سائر العلوم التي أشار إليها المتقدمون، ومن أعز علومهم علم النفس ومعرفتها، ومعرفة أخلاقها"⁽⁴⁾، ويقول الطوسي في اللمع: "وللصوفية أيضاً تخصيص في معرفة النفس وأماراتها وخواطرها، ودقائق الرياء والشهوة الخفية والشرك الخفي"⁽⁵⁾، ويقول الكلاباذي في كتابه (التعرف): "فأول ما يلزمه - أي يلزم السالك لطريق الله - علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها"⁽⁶⁾، فمن خلال هذه النصوص ترى الارتباط الوثيق بين التصوف علماً للأخلاق وعلم النفس وإصلاحها، وبطبيعة الحال يخضعان للشرع وهو ما قرره علماء التصوف ومنهم السهروردي الذي ينص بقوله: "وتحسين الأخلاق لا يتأتى إلا بعد

الأخلاق الإسلامية مقررّة تنفي عنها الشبهات، ليجد الباحثون أنفسهم أمام هذه الفلسفات المتنوعة في كتب الأخلاق.

1 - رواه أحمد في المسند 470/41 رقم: 25012، وأبو داود في السنن 176/7 رقم: 4798.

2 - عبد الرحمن جبنكة الميداني، فقه الدعوة إلى الله وفقه النصح والإرشاد ص: 190.

3 - ينظر: محمد يسري، مبادئ علم أصول الدعوة دراسة تأصيلية ص: 43-44.

4 - عوارف المعارف 210/1.

5 - ص: 32.

6 - ص: 199.

تزكية النفس، وطريق التزكية بالإذعان لسياسة الشرع، وقد قال الله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (1) لَمَّا كَانَ أَشْرَفَ النَّاسِ وَأَزْكَاهُمْ نَفْسًا كَانَ أَحْسَنَهُمْ خُلُقًا (2)، ويبين السهروردي أن الأخلاق "تقديرها وتحديدها لا يكون إلا بوحى سماوي لمرسل ونبي" (3)، ومما يذكر هنا أن علماء التصوف لخصوا كلَّ التصوفِ في كلمتين "التحلِّي" و"التخلِّي"، فهو استقامة في السلوك؛ ولن تحصل استقامة إلا بالتخلي عن فاسد الأخلاق والتخلي بحميدها، ولا يبلغ السالك الكمال في هذا المضمار السلوكي إلا بالترقي في تحسين أخلاقه، قال الهروي (4): "واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم أن التصوف هو الخلق" (5)، ونظروا إلى أن النفس منبت الشرِّ ومنبع الأخلاق الدنيَّة والأفعال الذميمة؛ فأوجبوا ترويضها، فكان حقاً أن يقولوا: "التصوف خُلُقٌ، من زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في التصوف" (6)، والأخلاق عند الصوفية تنصب على أمور باطنة روحية، أما عند غيرهم فتنصب على أمور معيشية، وهي على وجه الإجمال نفثات موجهة إلى غاية واحدة: إصلاح القلوب، والوسيلة إلى ذلك هي التذكير بحقارة الدنيا والترغيب في الأعمال الصالحة، وينطلقون في حلهم للمشكلات الأخلاقية - التي مدارها النفس وأساسها - من القرآن الذي بيّن مراتب النفس، وعالجوها بطريق عملي مستندين إلى الأوامر والنواهي الدينية، فإذا ما التزموا بها فإنهم يستشفون النفوس ويذكونها حتى تتضح أمامهم الطريق المؤدية إلى سعادة تلك النفس، ومن ذلك الانطلاق القرآني يروض الصوفي نفسه على حسن الأدب مع الله وخلقته (7).

ويتلخص مما تقدم أن الدعوة الإسلامية دعوة أخلاقية، وعلم الدعوة يرفده علم الأخلاق، وتتجلى الأخلاق في أنصع صورها في التصوف الصحيح السلوكي الذي قام عليه أهل الزهادة والتربية من علماء الأمة.

وفيما يأتي سيتطرق الباحث إلى النوازل التي تناولت الأخلاق بصورة ظاهرة لا لبس فيها، بحيث تكون النازلة صورةً من صور إحدى الأخلاق، وهي ليست كثيرة، اختار منها نماذج تكفي بالعرض في هذه الدراسة لتوضيح القصد، دون التطرق إلى استنباط ما في أجوبة نوازل المعيار من بُعدٍ أخلاقيٍّ من خلال أبواب الفقه المختلفة: كالأخلاق في باب المعاملات: في الهبات، والعارية، والبيوع والمعاوضات بصفة عامة، وأبواب: المياه والمرافق، والإجازات، والأكرية،

1 - سورة القلم، الآية: 4.

2 - عوارف المعارف 6/2.

3 - المصدر نفسه 12/2.

4 - عبد الله بن محمد بن علي بن محمد بن أحمد الهروي الأنصاري، أبو إسماعيل، متصوف، وفقه حنبلي، وشيخ خراسان الكبرى، صاحب منازل السائرين الذي شرحه ابن القيم في مدارج السالكين، توفي سنة: 481هـ. ينظر: ابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة 113/1.

5 - ابن القيم، مدارج السالكين 301/2.

6 - القشيري، الرسالة القشيرية ص: 529.

7 - ينظر: محمد يوسف نور، المنهج الصوفي في الأخلاق ص: 7-8.

والصناع، والأخلاق في مسائل السياسة الشرعية، وأخلاقيات باب الأنكحة والأقضية، فهذا
موضوع يحتاج إلى دراسة مفردة بذاتها.

المطلب الثاني: نماذج من الأخلاق العامة الواردة في المعيار

① حكم القيام للناس:

مما جاء في المعيار حول الأدب مع الناس قضية القيام للناس، وهي من مسائل الأدب التي تحلّي الإنسان منبثقة من إرادته التخلق بالأخلاق الحسنة وتكلفتها، وقد سئل ابن رشد "عن القيام للناس هل يباح أو يكره؟ وهل يستوي في حكمه الوالد والفقير والصالح؟"⁽¹⁾، وأشار السؤال إلى ظاهرة عمّت وقت سؤال السائل وهي صيرورة القيام مقياسا للتهاون في حق الغير إذا لم يتحقق القيام من الشخص القاعد للشخص المقبل، بل يصفه بقوله: "فمن لم يقم له عدّه متهاونا به، منكرًا عليه، وحقد عليه"⁽²⁾، فقرر ابن رشد في جوابه بأن القيام لا بأس به إن كان قيام احترام وإكرام، لحديث النبي ﷺ: (قوموا إلى سيّدكم)⁽³⁾ ويقصد سعد بن معاذ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فنص بأنه لا بأس بالقيام للوالدين والعلماء والصالحين، ثم إنه وازن بين أمرين هما: ترك القيام ووقوع التدابر والتقاطع والتباغض بين الناس، إذ ترك القيام وسيلة إلى ذلك في زمانهم، وقد وقع النهي عن النبي ﷺ عن ذلك بقوله: (لا تقاطعوا ولا تدابروا ولا تباغضوا وكونوا عباد الله إخوانا كما أمركم الله)⁽⁴⁾، والقيام لم يؤمر به لذاته بل لكونه وسيلة لمفسدة التقاطع، بل قال: "ولو قيل بوجوبه لم يكن بعيدا لأنه قد صار تركه إهانة واحتقار لمن جرت العادة بالقيام له، والله أحكام تحدث عند أسباب لم تكن موجودة في الصدر الأول"⁽⁵⁾، وهذا النص لا يدل إلا على استحكام هذه العادة السيئة فيهم، وسوء الطوية عندهم، ولا يظن الباحث أن هذه الفتوى من أجوبة ابن رشد بل هي مما وقع فيه الخلط في المعيار مع أجوبة العز ابن عبد السلام، لما في هذا الجواب من مخالفة المذهب وخصوصا رأي الإمام مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، ولأن ابن رشد نصّ في البيان والتحصيل على أن القيام للناس له أربعة أوجه وأنكر القيام على من أراد من الناس أن يمتثلوا له في الوجه الأول، ولم يقدّم القيام على وقوع المقاطعة كما في الجواب المنسوب له في المعيار، قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "القيام للرجل على أربعة أوجه: وجه يكون القيام فيه محظورا، ووجه يكون فيه مكروها، ووجه يكون فيه جائزا، ووجه يكون فيه حسنا، فأما الوجه الذي يكون فيه محظورا لا يحل: فهو أن يقوم إكبارا وتعظيما لمن يجب أن يقام إليه تكبرا وتجبرا على القائمين إليه..."⁽⁶⁾ إلخ الأوجه، وقد نقل ذلك عنه ابن

1 - الونشريسي، المعيار 320/12.

2 - المصدر نفسه.

3 - جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه 67/4 رقم: 3043، 35/5 رقم: 3804، ومسلم في صحيحه 1388/3 رقم: 1768.

4 - رواه مسلم في صحيحه 1968/4 رقم: 2563، وأحمد في المسند 198/1 رقم: 17، والترمذي في السنن 491/3 رقم: 1935.

5 - الونشريسي، المعيار 321/12.

6 - 359/4.

الحاج في المدخل⁽¹⁾، ولا يخفى أن هذا الخلل - كما تطرقنا إليه في عدد من مناقشات النوازل سابقاً- لم يقف الباحث ولا غيره على سببه من نسبة نوازل العز ابن عبد السلام لابن رشد، وهذا الرأي المنسوب لابن رشد في المعيار قد تسلل إلى بعض شراح مختصر خليل منهم عبد الباقي الزرقاني حيث نسب هذا الرأي لابن رشد في شرحه على خليل⁽²⁾، ووصف محمد بن الحسن البناني -الناقد لشرح الزرقاني- بأنه فيه نظر، وعلي كلِّ فالحكم في القيام للأشخاص معقود على ما يظهر من أخلاقهم فإن رغبوا في القيام لهم منعوا من رغبتهم؛ حتى لا يتمادوا في التكبر، وإن لم يرغبوا وكانوا من أهل الفضل علما وصالحا فلا بأس به، وهي مسألة دقيقة تتعلق بالدعوة من حيث أخلاق الداعية، والتعامل مع المدعو ذي السلطان.

② البحث عن أحوال الناس:

لا شك في أن البحث عن جميع الأحوال ليس من الأخلاق الحسنة، بل من الأخلاق السيئة، إذ يخرج البحث إلى دائرة التطفل وتطلب الإنسان ما لا يعنيه، جاء في الحديث: (مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَعْنِيهِ)⁽³⁾، قال ابن أبي زيد القيرواني: "جماع آداب الخير وأزمتها تتفرع من أربعة أحاديث"⁽⁴⁾ وذكر منها هذا الحديث.

وأجاب القباب عندما سئل حول البحث عن أحوال الناس الصالحين لغرض الاقتداء بهم هل هو من التجسس؟، فأجاب رَحِمَهُ اللهُ: "أما الرجل يذكر بالصلاح يبحث عن أحواله فإن كان البحث عن صلاته وصيامه وقيامه وورعه على جهة الاعتبار بذلك والاقتداء والتبرك ونحو ذلك من المقاصد الحسنة فليس هذا بتجسس، وإنما التجسس المحرم: البحث عن مساوي الإنسان وتطلب عورته"⁽⁵⁾، ولا شك في أن هذا من الأخلاق العامة التي جاءت بها الشريعة، مع تخصيص السؤال عن الرجل في صلاحه، كما كان الصحابة يفعلون في تطلب أحوال النبي ﷺ لغرض الاستئناس به والاقتداء، فكذلك الرجل القدوة والداعية المتبوع والشيخ المربي يسأل عن أحواله لهذا الغرض فمحمود كما أشار القباب في جوابه.

③ خلق السُّتْر:

وهو خلق حسن من أخلاق الإسلام المأمور بها، وهو مشتق من السُّتْر واحد السُّتور وهو ما يغطي به ويستتر⁽⁶⁾، والمقصود بهذا الخلق إخفاء ما يظهر من زلات الناس وعيوبهم، وعدم فضحهم، جاء في الحديث: (إن الله عزَّ وجلَّ حَيِّيٌّ سِتِّيْرٌ، يحب الحياءَ والسُّتْرَ)⁽⁷⁾، وهو أنواع، والمقصود هنا ستر عورات الناس وذنوبهم وزلاتهم، وعدم فضحهم، وهو من قبيل ما جاء في

1 - 168/1.

2 - ينظر: الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني للبناني 192/2.

3 - رواه أحمد في المسند 259/3 رقم:

4 - ابن أبي زيد القيرواني، الرسالة في فقه الإمام مالك ص: 112.

5 - الونشريسي، المعيار 57/12.

6 - ينظر: المرتضى الزبيدي، تاج العروس 498/11.

7 - رواه أبو داود في السنن 130/6 رقم: 4011، والبيهقي في السنن الكبرى 110/2 رقم: 971.

الحديث: (...ومن ستر مسلماً ستره الله في يوم القيامة)⁽¹⁾ قال ابن حجر العسقلاني: "أي رآه على قبيح فلم يظهره أي للناس، وليس في هذا ما يقتضي ترك الإنكار عليه فيما بينه وبينه"⁽²⁾.

ومما جاء في المعيار حول مسألة ستر المسلم العاصي ما سئل عنه ابن أبي زيد "وسئل عن الرجل يرى من أخيه المسلم معصية مثل الزنى والسرقة وغير ذلك من أول ما فعل ذلك، ولم يتقدم له قبل ذلك شيء هل يفشي ذلك عليه أو لا في أول مرة؟ فإن رآه ثانية فما يأمره وثالثة فما يصنع؟"⁽³⁾، ويتضح من السؤال أن السائل يسأل عمن لم يسبق له التلبس بمعصية هل حقه الستر أم الهتك، ولعل السؤال نابع من خوف التمادي فيها أو تفشيها في المجتمع، وإلا فالحكم المعروف عند الجميع ما أجاب به بقوله: "من علم بالمعاصي فلا ينبغي أن يهتك ستره، وإن رجا قبول موعظته فليعظه برفق، قال رسول الله ﷺ لرجل من أصحابه: (ألا سترته بردائك)"⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

ومن هنا جاء الأمر النبوي بستر المسلم نفسه عن مواطن شهود الناس عليه، وأن يتوقف عن فعل المعاصي التي سماها: القاذورات، فقال ﷺ وهو على منبره: (أيها الناس قد آن لكم أن تنتهوا عن حدود الله، من أصاب من هذه القاذورات شيئاً: فليستتر بستر الله، فإنه من ييدي لنا صفحته نقم عليه كتاب الله)⁽⁶⁾، وقد ذهب العلماء إلى استحباب ستر المسلم على أخيه ما لم يره على الفاحشة أو تكن منه معصية مستدامة، أو يشتهر الاجتماع لمعصية هو فيها؛ فيجب على المسلم الإنكار؛ لتقليل المفسدة⁽⁷⁾.

ومما جاء حول خلق الستر في المعيار أن رجلاً "تزوج بكراً فوجدها ثيباً، فتنحى عنها أياماً وهي باقية بداره، واعترف أنها أقرت له بمحضر شهيدين عدلين أن فلاناً أبكرها بدار والدها، فقام بينهما بسبب ذلك خصام ولم يدخل بها ولا نال منها ما يناله الرجل من أهله"⁽⁸⁾، وهذه الحادثة مصيبة نزلت بالزوج؛ لأنه لا يرُدُّ من صداقها شيئاً، ويطلقها إن شاء على تفصيل في المذهب، فمن الواجب على من نزلت به أن يحتسبها لله، وبعد أن فصل الشيخ المواق في إجابته في جانب الفقه قال ناصحاً: "والأولى أن يدخل بين هذين الزوجين ويتعاملان بستر الله، إما إمساكاً بمعروف أو تسريح إحسان"⁽⁹⁾، فما بين الزوجين أولى بالستر من غيرهما؛ لما يظهر لأحدهما من الآخر من عيوب

1 - جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه 128/3 رقم: 2442، ومسلم في صحيحه 4/1996 رقم: 2580.

2 - فتح الباري بشرح صحيح البخاري 5/117.

3 - الونشريسي، المعيار 433/2 نسبها في هذا الموضوع لأبي سعيد بن لب، حيث سبق هذا الجواب جواب لابن لب، ثم قال في مطلع ما أوردناه "وسئل" أي ابن لب، وفي 302/11-303 ينسبها لابن أبي زيد القيرواني، والصحيح نسبتها لابن أبي زيد كما نسبها البرزلي في نوازه: جامع مسائل الأحكام 6/160.

4 - رواه مالك في الموطأ 5/1198 رقم: 3037، والنسائي في السنن الكبرى 6/462 رقم: 7237.

5 - الونشريسي، المعيار 433/2، 302/11-303.

6 - رواه مالك في الموطأ برواية أبي مصعب الزهري [22/2 رقم: 1769]، وينظر: ابن عبد البر، الاستذكار 7/497.

7 - ينظر: البرزلي، جامع نوازل الأحكام 6/161.

8 - الونشريسي، المعيار 3/167.

9 - المصدر نفسه 3/168.

في الخلق والخلق، فهما أوجب في ستر عيوبهما، وللفقهاء كلام عن حكم الستر عند بحثهم لمسألة زنا الزوجة قبل الدخول أو بعده، وكذلك فرقوا بين ما نتج عن زناها حمل أو لم ينتج، ففي حال زناها قبل الدخول فالأولى الستر حتى من وليها ولا يطالع به الخاطب⁽¹⁾، وأما بعد الدخول فقد اتفق العلماء على أن للزوج الستر على زوجته غير الحامل من الزنا وله طلاقها إن شاء ولا يرجع له من صداقها شيئاً، قال ابن أبي زيد عندما سئل عن تزوج بكرا فزنت: "هذه نازلة نزلت بالزوج، ويلزمه جميع الصداق إن دخل، ونصفه إن طلق قبل الدخول"⁽²⁾، ولا ستر في حال أن نتج من زناها حمل، فلا يُلحق الزوج الولد به، ويجزئ عليه ذلك، وتحدُّ هي⁽³⁾، ومع أن الستر مطلوب من المسلم إلا أنه في هذه القضية لا يُدخل الحلال على الحرام فيضرب بحقوق الغير.

4 خلق إكرام الضيف:

لا ريب أن إكرام الضيف يدخل تحت الكرم، الذي يعرفه الإيجي بأنه: "الإعطاء بسهولة وطيب النفس"⁽⁴⁾، والكرم مندرج تحت السخاء وهو "إعطاء ما ينبغي لمن ينبغي"⁽⁵⁾، والأخير مندرج تحت أقسام العفة الأحد عشر المعروفة في علم الأخلاق، وقد سئل القاضي عياض عن معنى حديث نبوي وهو قوله ﷺ: (وإن لضيفك عليك حقاً)⁽⁶⁾، فجاء في نص السؤال بعد أن ذكر بعض ألفاظ الحديث: "... ثم قال رسول الله ﷺ (فإن لضيفك عليك حقاً)، فيما ذكر من الحقوق التي للنفس والأهل، فيقول: هو لو صام ولم يفطر، وصلى ولم ينم، كيف يتعطل حق الضيف مع فعله ذلك؟ وفي الممكن أن يقوم بحق الضيف مع وجود هذه الخصال المنهي عنها، أن لو كانت موجودة فكيف على التي في تلك الخصال أن حق الضيف يتعطل معها؟"⁽⁷⁾.

- 1 - ينظر: ابن رشد، البيان والتحصيل 262/4 جاء فيه ما نصه: "قال مالك: لا ينبغي لرجل علم من وليته فاحشة أن يخبر بذلك إذا حُطبت، قال محمد بن رشد: وهذا كما قال؛ لأن من تزوج امرأة فاطلع على أنها قد كانت زنت، لم يكن له أن يردها بذلك، فإذا لم يكن ذلك عيب فيها يجب به للزوج ردها، لم يكن على وليها أن يعلمه به، بل واجب عليه أن يستره عليها؛ لأن الفواحش يجب على الرجل أن يسترها على نفسه وعلى غيره".
- 2 - الونشريسي، المعيار 256/3. وأبو عبد الله المواق، التاج والإكليل في شرح مختصر خليل 158/5.
- 3 - ينظر: أبو عبد الله المواق، التاج والإكليل في شرح مختصر خليل 158/5. وابن هارون، مختصر النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام: مختصر المِيتِطِيَّة 411/1-412.
- 4 - الإيجي، المختصر في علم الأخلاق ص: 6.
- 5 - المصدر نفسه.
- 6 - رواه أحمد في المسند 334/43-335 رقم: 26309، وأبو داود في السنن 520/2-521 رقم: 1369، ونصه عند أحمد:

عن عائشة، زوج النبي ﷺ قالت: دخلت عليّ خويلة بنت حكيم بن أمية بن حارثة بن الأوقص السلمية وكانت عند عثمان بن مظعون قالت: فرأى رسول الله ﷺ بذادة هيبتها، فقال لي: (يا عائشة، ما أبدت هيبة خويلة!) قالت: فقلت: يا رسول الله، امرأة لا زوج لها، يصوم النهار ويقوم الليل فهي كمن لا زوج لها، فتركت نفسها وأضاعتها، قالت: فبعث رسول الله ﷺ إلى عثمان بن مظعون فجاءه، فقال: (يا عثمان، أرغبة عن سنتي؟) قال: فقال: لا والله يا رسول الله، ولكن سنتك أطلب، قال: (فإني أنام وأصلي، وأصوم وأفطر، وأنكح النساء، فاتق الله يا عثمان، فإن لأهلك عليك حقاً، وإن لضيفك عليك حقاً، وإن لنفسك عليك حقاً، فصم وأفطر، وصل وتم). وسبب إيراد الباحث لنص الحديث حتى نعرف كيف ربط القاضي عياض بين أجزائه.

- 7 - الونشريسي، المعيار 253/11.

وملخص الجواب أن للضيف حقوقا على مضيفه منها ما قد تتعطل بصيامه وقيامه، ومنها ما لا تتعطل بذلك، فمما لا يتعطل بصومه وقيامه بذل المال إذ قد يبذله وهو على حاله ملتزم بقيامه وصيامه، ومما لا يمكن من حقوق ضيفه مع الصيام والقيام: البشاشة والمؤانسة والمؤاكلة والمحادثة، فالانشغال بالصلاة قاطع عنها، ومما يوجب في نفس الضيف استئقاله من مضيفه تركه وحده في أكله ومببته، وهذا كله يخالف سنن الصالحين، وهدى النبي ﷺ، بل إن الفقهاء أباحوا السمر مع الضيف ما لم يبيح في سواه، بل أباحوا الفطر للصائم المتطوع لهذا الحديث، قال بدر الدين العيني: "فيه دليل على أن المتطوع بالصوم إذا ضافه ضيف كان المستحب له أن يفطر، ويأكل معه؛ ليزيد في إيناسه، وذلك نوع من إكرامه"⁽¹⁾، إضافة إلى أن عثمان بن مظعون رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أراد التبتل وترك الدنيا والانقطاع للعبادة وهو مضعف للجسم موه للقوى عن أداء الحقوق الواجبة المندوب إليها "فلاشتغال بالنوافل إذا ضعف عن أداء الفرائض غلط من فاعله؛ فلهذا نبه عليه السلام على حقوق الأهل والنفس والزوج والضعيف والزور: وهم الزائرون"⁽²⁾.

5 الوفاء بالعهد:

مما جاء في المعيار حول هذا الخلق نازلة تدرج تحت السياسة الشرعية، إلا أن مدارها على الوفاء بالعهد بين السلاطين، وهي صورة من صور خلق الوفاء بالعهد، فقد سئل أبو موسى عيسى بن محمد بن عبد الله ابن الإمام (ت: 749هـ) عن سلطانين من سلاطين المسلمين، وقعت بينهما مصالحة على شروط اقتضتها الآراء الراجحة، ومن تلك الشروط: أن من كان تابعا لأحد السلطانين من الناس لا يعرض له الآخر باستمالة، ولا يستدعيه إلى جانبه بأن يكتب له أو يرأسه، ولا يقبله إن وصل إليه ولا يخدمه، فكان من أحد خواص أحد السلطانين أن كتب للسلطان الآخر إرادة القدوم عليه، فأجاب ذلك السلطان الآخر برسالة بخط أخص كتابه تتضمن قبول مطالب ذلك الخديم - حسب وصف السائل -، وتفصح بأن لديه له ولمن يصل معه من قبله من القبول والإحسان والأفضال أضعاف ما في حسابه، وبالغ في استدعاء ذلك الخديم إلى بابه، فهل يعد هذا نقضا للعهد؟، ومن المعروف أن ابن الإمام كان من أكابر العلماء في تلمسان بل وفي الشرق أيضا، إذ يؤثر عنه مناظرته هو وأخوه لابن تيمية⁽³⁾، وهما يلقبان بابني الإمام وقد بنى له السلطان التلمساني أبو حمو الأول الزياني⁽⁴⁾ مدرسة عرفت بمدرسة ابن الإمام، وعليه فهو على علاقة بالسلاطين بنحو ما، فكانت إجابته تقريرا لخلق الوفاء بالعهد من خلال نصوص القرآن والسنة فمما استشهد به قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا

1 - شرح سنن أبي داود 273/5.

2 - المصدر نفسه 255/11.

3 - ينظر: أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص: 245.

4 - أشار الباحث في المبحث الثاني من الفصل الأول إلى ذلك.

تَفْعَلُونَ⁽¹⁾، ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾⁽²⁾، وقد بين الله سبحانه ما لديه على الوفاء ونقيضه، فقال جل وعلا: ﴿بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾⁽³⁾، وقال عقبها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁽⁴⁾، وقال: ﴿فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَنُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾⁽⁵⁾.

ثم أتى بحديث يدل دلالة عظيمة على قدر الوفاء بالعهد في الإسلام ولو كان لكافر، وهو حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: ما منعي أن أشهد بدرا إلا أي خرجت أنا وأبي: حُسَيْلٌ، فأخذنا كفار قريش، قالوا: إنكم تريدون محمدا؟ فقلنا: ما نريده، ما نريد إلا المدينة، فأخذوا منا عهد الله وميثاقه لنصرفن إلى المدينة ولا نقاتل معه، فأتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرناه الخبر، فقال (انصرفا، نفي بعهدهم، ونستعين الله عليهم)⁽⁶⁾، قال أبو موسى ابن الإمام: "فألزم صلى الله عليه وسلم الوفاء بعهد مكره عليه، لو قدر خروجه عنه لخرج عن عهد إكراه، لنصر رسول الله صلى الله عليه وسلم في اليوم الذي ما رؤي الشيطان يوما هو فيه أصغر ولا أحقر ولا أذحر ولا أغيظ منه فيه، وفي يوم عرفة، فما ظنك بعهد مختار!، متى خرج عنه خرج إلى الفتن والحروب التي توج كموج البحر"⁽⁷⁾، وما ذهب إليه ابن الإمام هو من مواطن الاتفاق التي حكاها أهل المذهب، فقد نقل الخطاب أنه "يجب على المسلم الوفاء بعهد العدو اتفاقا، وفي لزومه العقد، ولو كان مكرها عليه أو إن كان غير مكره"⁽⁸⁾، وقد نص ابن الإمام على أن فعل السلطان نقض للعهد، والوفاء بالعهود بينهما واجب بمواثيقه متحتم، والخروج عن مقتضاها حرام لا يحل.

6 الحياء:

وهو خلق من الأخلاق التي دعا إليها الإسلام وضبطها، وأمر المسلم أن يلتزمه، وحقائقه "انقباض النفس من شيء وتركه حذرا عن اللوم فيه"⁽⁹⁾، وجاءت فيه نصوص كثيرة، منها ما جاء في الحديث: (إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستحي، فاصنع ما شئت)⁽¹⁰⁾ وفيه دليل على ثبات الحياء في كل أخلاق الأنبياء، وفي أممهم، ولم ينسخ ولم يبدل فيما بُدِّل

- 1 - سورة النحل، الآية: 91.
- 2 - سورة الإسراء، الآية: 34.
- 3 - سورة آل عمران، الآية: 75.
- 4 - سورة آل عمران، الآية: 76.
- 5 - سورة الفتح، الآية: 10.
- 6 - رواه مسلم في صحيحه 1414/3 رقم: 1787، وأحمد في مسنده 377/38 رقم: 23354.
- 7 - الوائشريسي، المعيار 345/6.
- 8 - مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 354/3.
- 9 - الشريف الجرجاني، التعريفات ص: 84.
- 10 - رواه البخاري في صحيحه 29/8 رقم: 6120، وأحمد في مسنده 319/28 رقم: 17091.

من الشرائع⁽¹⁾، وكذلك قوله ﷺ: (الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان)⁽²⁾، ومن صورته الكثيرة حياء الرجل في بيته من جماع زوجته وفي البيت أحد من أبنائه أو أهل بيته حاضر، فالحياء حال الجماع يوقع التستر عن أعين الآخرين، بل وعن أسماعهم، عن كل من يدركُ ويميّز ما يراه ويسمعه؛ لأن الجماع فيه كشف للعورات المأمور بسترها في الإسلام، ولما يخشى من إثارة شهوة من يرى أو يسمع، أو تحدثه بما رآه بين الناس، وحول هذه المسألة سئل محمد الحفار في الرجل يطأ زوجته "ومعه في البيت أحد صغير أو كبير نائم أو يقظان، هل ذلك على التحريم... أو على الكراهة.. وإذا كان بياناً: فهل يكفي في ذلك حائلاً تعليق ساتر من كتان أو غيره، مع تحقق نوم من معه أم لا؟"، ولا يخفى ما في ذلك من المشقة العظيمة على ذي العيلة والقلة والمسكن الضيق، ولا سيما في زمان البرد"⁽³⁾.

وملخص جوابه رَحْمَةُ اللَّهِ يَبِينُ أن المسألة محمولة على كراهة التنزيه لا كراهة التحريم كما نص عليها علماء المذهب منهم المتيطي⁽⁴⁾، لأنه قد ثبت أصل الوطء إلا أن يعرض له مع ذلك كشف عورة أو غيرها مما يثبت تحريمه، وسبب هذه الكراهة ما جاء من الحضّ في الشريعة على الحياء، وأنه من خصال الإيمان، ولهذا كره أن يطأ الرجل زوجته إن كان هنالك من لا يفهم ولا يسمع من صغير أو نائم، والرواية عن مالك بلفظين:

الأولى: لابن أبي زيد في النوادر والزيادات بنص: "كره مالك أن يطأ الرجل امرأته أو أمته ومعه في البيت من يسمع حسه"⁽⁵⁾، وهذه محمولة على التنزيه لأنه إذا لم تحتف به قرينة تدل على التحريم فإنه يبقى على أصل جواز الوطء، ويكره على تلك الحال لما فيه من قلة الحياء.

الثانية: عن ابن الماجشون بنص قول مالك: "لا ينبغي أن يكون معه في البيت نائم أو غير نائم صغير أو كبير"⁽⁶⁾، وعبارة (لا ينبغي) دليل على أن الكراهة على التنزيه؛ لأن المعتاد

1 - ينظر: الخطابي، معالم السنن 109/4.

2 - رواه البخاري في صحيحه 11/1 رقم: 9.

3 - الونشريسي، المعيار 185/3. وهذه النازلة مما حصل فيها خلط من الونشريسي نفسه، حيث جاء بنائزتين قبلها نسب الأولى منهما لأبي عبد الله الحفار والثانية للسرقسطي، ثم أتى بهذه النازلة كتب في بدايتها: "وسئل" فحسب الترتيب تكون منسوبة للسرقسطي، وعنوانها محققو طبعة دار الغرب بعنوان "[وطء الرجل امرأته ومعه في البيت صغير أو كبير نائم أو يقظان]"، ولكن جاء في آخر الجواب عنها: "والسلام على من يقف عليه من كاتبه محمد الحفار" المعيار 186/3، وعليه فلو لم يكتب هذه العبارة لُنسب الجواب للسرقسطي، والسؤال هنا: كم من نوازل لم تُدَيَّل بأسماء مجيبيها تدخل في هذا الاختلال؟ خصوصاً وأن الخطأ حصل في الجزء الثالث من الكتاب مما يجعل احتمالية وقوعه مبكرة في مراحل التأليف التي استمرت ربع قرن، وهذا من اختلال المنهجية، ومن آثار عدم تنقيح النسخة الأم للمعيار من الونشريسي نفسه، إضافة لرداءة التحقيق الصادر عن دار الغرب الإسلامي؛ لعدم الإشارة إلى ذلك من قريب أو بعيد.

4 - علي بن عبد الله بن إبراهيم بن محمد بن عبد الله الأنصاري، أبو الحسن، المتيطي وبه اشتهر، صاحب الوثائق المشهورة وله كتاب المتيطية في الأحكام، ومتيطة: قرية من أحواز الجزيرة الخضراء بالأندلس، لازم بمدينة فاس خاله أبا الحجاج المتيطي وبين يديه تعلم عقد الشروط، توفي سنة: 570هـ. ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 314.

5 - الونشريسي، المعيار 186/3.

6 - المصدر نفسه.

من هذه العبارة أنها لا تقال إلا في ذلك.

وفي حال أن الزوج ضاق عليه الأمر ولم يستطع إلا الجماع في بيت فيه أحد فإن الحفار يجيب عن ذلك بتركه الحس ما أمكن ويجعل الساتر، وهذا الأمر تتجلى فيه تشريعات الإسلام المبنية على مراعاة الأخلاق، وموضوع أثر مراعاة الأخلاق في تقرير الأحكام الشرعية من المباحث الجديدة بالبحث خصوصاً من خلال النوازل.

7 الرفق بالحيوان:

هذا الخلق الرفيع مع العجماوات اهتم به الإسلام كثيراً، وجاء فيه من الأحاديث ما يستحق الدراسة والعناية، وهو من الأهمية بمكان لإيضاح ما تحمل طيات الفقه من أخلاق عملية مع جنس الحيوان، فما البال بنوع البشر عموماً أيا كان عرقه.

ومما جاء في المعيار حول هذا الرفق في نوازل الصيد والذبائح ما سئل عنه القابسي عن رجل "أراد ذبح تيس فعمد إلى موضع منبت الشعر من شدقيه فسلخ الجلد من ذلك الموضع، إلى أن بلغ المذبح ثم ذبح"⁽¹⁾، وهو فعل جاهل متلاعب إذ سلخ جلد التيس حياً قبل ذبحه، بدل أن يقص الشعر إن لم يميز محل الذبح، فجعل الإمام في حقه الأدب الوجيع بعد أن يُعلم بأن فعله هذا محرم، وأما الأكل من هذه الذبيحة فإن كان الحيوان يموت به ولا يبرأ من هذا السلخ فإنه لا يؤكل بذلك الذبح، ولو ترك ليداوى فيبرأ منه لم يضره السلخ ولا يفسد عليه ذبيحته، إلا أنه لا يعود لمثل هذا الفعل المحرم⁽²⁾.

وعقب هذه النازلة سئل القابسي عن قتل النمل والقط المؤذنين بأن يأكل القط فرخ الدجاج، فأجاب إن كان له صاحب أمر بالكف عن أذاه بأن يمسكه وإلا ضمن، ولم يقل بقتله، ثم عقب بقول ابن طالب⁽³⁾ (ت: 275هـ) عندما سئل عن قط مؤذٍ هل يُقتل؟ قال: "نعم يقتل، ثم قال ابن طالب: ابن آدم إذا قتل قُتِل، فكيف البهائم؟"⁽⁴⁾، والشرط في قتله الإيذاء والإفساد، وإلا فرحمة العجماوات مطلوبة شرعاً بنص الحديث: (اتقوا الله في هذه البهائم، ثم اركبوها صحاحاً، وكلوها سمناً)⁽⁵⁾، وكذلك سئل عن حكم نتف الطير حياً فأجاب بأنه لا يجوز؛ لأنه يوجعه، وكل ما يوجع البهيمة فهو محرم، حتى الذبح لا يكون إلا بأحسن الهيئات⁽⁶⁾.

1 - الونشريسي، المعيار 30/2.

2 - ينظر: المصدر نفسه.

3 - عبد الله بن أحمد بن طالب التميمي الأغلي، أبو العباس، القاضي، تفقه بسحنون وولي قضاء القيروان لابن الأغلب وتوفي سنة: 276هـ. ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك 308/4.

4 - الونشريسي، المعيار 30/2.

5 - رواه أحمد في المسند 166/29 رقم: 17625.

6 - ينظر: الونشريسي، المعيار 30/2.

المطلب الثالث: خلق الورع

1 معنى الورع:

ورد في المعيار المعرب في فتاوى كثيرة منه: خلق الورع، سواء كان من الدعاة العلماء في أجوبتهم أو من المدعويين في أسئلتهم، وتنوعت نصوصهم في أبواب مختلفة ابتداء من الطهارة وانتهاء بأخلاقية المعاملات فيها بينهم، ولذلك أفرد له الباحث مطلباً ليستقصي ما جاء حوله في عدة نقاط.

والورع لغة: التَّقْوَى، والتَّحَرُّجُ، والكَفُّ عن المحارم، من وَرَعَ الرَّجُلُ، كَوَرَّثَ، والورع بكسر الراء: الرجلُ التَّقِيُّ المتَحَرِّجُ، والورعُ في الأصل: الكَفُّ عن المحارم والتَّحَرُّجُ منه، ثم اسْتَعْبِرَ للكفِّ عن المباح والحلال⁽¹⁾، قال أبو الحسن علي الأبياري المالكي⁽²⁾ في رسالة (الورع): "الورع يطلق صفةً ويطلق مصدراً"⁽³⁾ فإذا أطلق صفة فالأكثر على أنه الرَّجُلُ الجبان، وإذا أطلق مصدراً فهو الكفِّ والحبس والتجنُّب⁽⁴⁾.

ويعرّف اصطلاحاً بأنه "اجتناب الشبهات؛ خوفاً من الوقوع في المحرمات، وقيل: هي ملازمة الأعمال الجميلة"⁽⁵⁾، وعرفه القرافي بقوله: "مِنْ أفعالِ الجوارح، وهو ترك ما لا بأس به؛ حذراً مما به البأس"⁽⁶⁾، وقال الكفوي: "الورع: الاجتناب عن الشبهات سواء كان تحصيلاً أو غير تحصيل... وَيَسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى التَّقْوَى، وَهُوَ الْكَفُّ عَنِ الْمَحْرَمَاتِ الْقِطْعِيَّةِ"⁽⁷⁾، وعند علماء التصوف هو ترك الشبهات، قال إبراهيم بن أدهم: "الورع ترك كل شبهة"⁽⁸⁾، ويقول يحيى بن معاذ⁽⁹⁾: "الورع الوقوف على حد العلم من غير تأويل"⁽¹⁰⁾، ولهم مقولات كثيرة في حد الورع، كل حسب مجاهداته وتجربته السلوكية، وقد تناثرت قواعد الورع في كتب المتصوفة، وقد دمجها

1 - ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر 174/5، وابن منظور، لسان العرب 388/8، ومرتضى الزبيدي، تاج العروس 313/22.

2 - علي بن إسماعيل بن علي بن حسين بن عطية، شهرته أبو الحسن الأبياري، شمس الدين، من العلماء الأعلام وأئمة الإسلام بارع في علوم شتى، له مؤلفات في الأصول والفقه والتصوف، توفي سنة: 616هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب 121/2.

3 - ص: 116.

4 - ينظر: المصدر نفسه.

5 - الجرجاني، التعريفات ص: 224-225.

6 - الفروق المسمى: أنوار البروق في أنواء الفروق 210/4.

7 - الكليات 50/5.

8 - القشيري، الرسالة القشيرية ص: 325.

9 - يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي الواعظ، أبو زكريا، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري، كان حكيم زمانه، دَوَّنَ الناس كلامه، وجمعوا ألفاظه، توفي سنة: 258هـ. ينظر: القشيري، الرسالة القشيرية ص: 138.

10 - المصدر نفسه ص: 326.

الغزالي في الزهد حيث إن الورع أولى درجات الزهد، وقد أُلّف فيه بعضهم منهم المحاسبي الذي أُلّف رسالة المكاسب، والأبياري المالكي، والشعراني في كتابه: الدر واللمع في بيان الصدق والزهد والورع، وغيرهم.

2 الورع في الفقه والفتوى:

الورع في الفقه ومسائله باب يحتاجه الداعية والمدعو، انطلاقاً من مفهومه عند الفقهاء وهو تجنب ما لا يظهر فيه ما يوجب اجتنابه⁽¹⁾، وهو عندهم مرادف للاحتياط في مؤلفاتهم وقد جرى ذلك عند الغزالي والشوكاني⁽²⁾، وهو عند المالكية كابن رشد وبعض شراح خليل مقتصر على اجتناب الشبهات، لحديث النبي ﷺ (فقيل له - أي النبي - فَمَنْ الْوَرَعُ؟ قال: الذي يقف عند الشبهة)⁽³⁾، ونجد الداعية يقف أمام الخلافات المتكاثرة في الفروع فيقع بين ما كانت الأحكام فيها متناقضة بحيث يجد من الفقهاء من أجاز أمراً ومنهم من حرّمه، وقد ذهب الغزالي والقراي⁽⁴⁾ "من الورع الخروج من الخلاف - الفقهي - بناء على أن الأمور المختلف فيها في الفروع الشرعية من المتشابهات التي ورد الحديث بالتحريض على اتقائها"⁽⁵⁾، وهنا وقع استشكل من أحد فقهاء غرناطة لهذه المسألة - وسبع غيرها - بعث بها إلى ابن عرفة في تونس ليحجبه عنها، وأتى في سؤاله على أوجه الاستشكل التي قد ذكر منها ابن الشاط⁽⁶⁾ معترضاً على القراي في شرحه (إدراج الشروق على أنواء البروق)⁽⁷⁾، وهي ملخصة في الآتي:

1. الورع يكون إما لتوقع عقاب أو لفوات الثواب، فإن لم يكن شيء من ذلك فليس بورع، وإن كان شيء من ذلك فهو غير متوقع؛ لأن المجتهدين مأجوران، وكذلك القول الآخر فالإجماع على عدم تأثيم المخطئ في الفروع الاجتهادية، وعليه فأين يكون العقاب، وإن كان المصيب أكثر أجراً فالمخطئ غير متعيّن، "ولعل الخطأ في الجهة التي مال إليها المتورع، فإذا ن لا توقع عقاب ولا فوت ثواب على الجملة"⁽⁸⁾.

1 - ينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام 45/1.

2 - ينظر: إلياس بلكا، الاحتياط حقيقته وحجتيته وأحكامه وضوابطه ص: 118.

3 - رواه الطبراني في المعجم الكبير 78/22.

4 - ينظر: القراي، الفروق المسمى: أنوار البروق في أنواء الفروق 210/4-211. قال القراي: "ومنه الخروج عن خلاف العلماء بحسب الإمكان فإن اختلف العلماء في فعل هل هو مباح أو حرام فالورع الترك أو هو مباح أو واجب فالورع الفعل مع اعتقاد الوجوب حتى يجزئ عن الواجب على المذهب، وإن اختلفوا فيه هل هو مندوب أو حرام فالورع الترك أو مكروه أو واجب فالورع الفعل حذراً من العقاب في ترك الواجب، وفعل المكروه لا يضره، وإن اختلفوا هل هو مشروع أم لا فالورع الفعل؛ لأن القائل بالمشروعية مثبت الأمر لم يطلع عليه النافي، والمثبت مقدم على النافي كتعارض البيّنات... إلى آخر تقريراته.

5 - الونشريسي، المعيار 367/6.

6 - قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط الأنصاري، أبو القاسم، نزيل سبته وعالمها، له مؤلفات أهمها ما تعقب فيه فروق القراي، توفي سنة: 723هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب 152/2.

7 - 213-212/4.

8 - الونشريسي، المعيار 368/6.

2. واستشكل كذلك بقوله: "إن الخروج من الخلاف في مسائل الخلاف لا يتصور، كما إذا اختلفت بالحل والحرم، فإن المتورع إن انكف عن الفعل المختلف فيه، فهو رجوع إلى مذهب المحرم، إذ لم ينكف عنه إلا خوف الإثم، وإن فرض أنه لم ينكف لذلك، بل لأمر آخر، فليس كفه بالورع، كالمكف غافلا عن التحليل والتحریم، وإن أقدم على الفعل فهو رجوع إلى مذهب المحلل" (1).

3. والمتورع إما أن يكون مقلداً أو مجتهداً، فالمجتهد فرضه ما أداه إليه اجتهاده، فلا ورع في حقه، وأما المقلد فهو يقلد أحدهما، ولا يجمع بين متضادين حلّ وحرمة.

4. المسائل المجمع عليها قليلة بالنسبة لتي عليها الإجماع، وعليه صارت جمهور مسائل الشريعة من المشابهات، وهو خلاف وضع الشريعة، لذلك يصير الورع من أشد الحرج الذي جاءت به الشريعة، من حيث لا تخلو لأحد عبادة ولا معاملة ولا أمر من أمور التكليف من خلاف يطلب الخروج عنه.

5. كذلك الورع في مسائل الخلاف: الأخذ بالأشد، وتتبع الشدائد لا يختلف عن تتبع الرخص في الذم، فإذا كان تتبع الرخص غير محمود فتتبع الشدائد غير محمود أيضاً؛ لأنه تنطع ومشادة للدين.

ويتضح من خلال هذه الأوجه العميقة الارتباط بين أصول الفقه والأخلاق، ولا يخفى مكانة ابن عرفة في تتبع هذه الاستشكالات التي اعترض بها ابن الشاط، فكان ملخص ما جاوب به الآتي:

1. فأما حل الاستشكال الأول: فكان في نفس الاجتهاد لا في العمل، والورع يكون في العمل لا في الاجتهاد، ودليل ملزومية العمل للثواب واضح، سواء في المفعولات مثل: مسح الرأس في الوضوء والدلك، يحصل بها ثواب ما لا يحصل من دونها، أو المتروكات مثل: شرب النبيذ خوفاً من الوقوع في المحرم، وهكذا في المفعولات والمتروكات يتحقق الثواب.

2. والاستشكال الثاني: الكفّ أعم من التحريم، فمن كف عن العمل لا يدخل في مذهب المحرم، فالتحريم مجموع من الكف واعتقاد الذم، ومثاله في جلد الميتة فقد كان "مالكٌ يفتي بإباحة استعمال جلد الميتة بعد الدبغ في اليابس والماء فقط، ويتقيه لنفسه في الماء، ولم يكن منه تناقض بحال" (2).

3. والاستشكال الثالث: جوابه في ملزومية اتباع المجتهد لدليله، باعتبار الاعتقاد لا باعتبار الفعل، "كالحنفي يتورع من شرب النبيذ؛ خوف التوقع في مقتضى دليل مخالفه، لاحتمال صحته لا لرجحان صحته" (3).

4. وأما القول بأن جمهور مسائل الفقه مختلف فيها فيصير جمهور مسائل الشريعة من المتشابهات فالمقصود بالمختلف فيه هنا عندهم هو المختلف فيها اختلافاً دلائل أقواله متساوية أو

1 - المصدر نفسه.

2 - المصدر نفسه 380/6.

3 - المصدر نفسه.

متقاربة، وليس أكثر مسائل الفقه هكذا، فبناء القضية عنده فيه عيب فبان بطلان ما أنتجه من قوله: صار الورع من أشد الجرح، لكون أكثر المسائل الفقهية ليست من المتشابهات المتصورة عنده.

5. الأخذ بالأشد في مسائل الخلاف قسمان، قسم شهد الشرع بإلغائه، وقسم شهد الشرع بإبقائه واعتباره، والمذموم في الأخذ بالأشد هو الأول، " والمتكلم فيه وهو الأخذ بأشد المذاهب المتساوية أو المتقاربة لوازع الخوف من الله تعالى الشديد العقاب ليس من الأول بحال، بل هو مما شهد الشرع باعتبار عينه أو جنسه"⁽¹⁾.

ونجد كذلك في المعيار ذكر الورع قسيما للفتوى، فبعض المفتين المحيين يفصلون في أجوبتهم بين طريق الفقه وطريق الورع الذي هو الأحوط، ومن ذلك ما أجاب به الشاطبي حول سؤال من احتكر الذبح في السوق يحصر رؤوس الذبائح ويأخذ الأجرة على ذلك فما حكمه إن لم يوله السلطان؟، وهي مسألة تدخل في باب الحسبة، ففصل في المسألة ثم أشار في آخرها بقوله: "هذا ما ظهر لي في المسألة من جهة طريق الفقه، وأما طريق الورع فترك الجميع، إلا أن يستأجره صاحب البهيمة لذبح أو سلخ، كما يستأجره لخدمة كرمه أو خياطة ثوبه، والله أعلم"⁽²⁾، وفتوى العامة بالأورع فيه كلام لأهل الأصول؛ إذ إن الأصل في المفتي أن يكون ورعا محتاطا كما نص النووي بقوله: "ينبغي أن يكون المفتي ظاهر الورع مشهورا بالديانة الظاهرة والصيانة الباهرة"⁽³⁾، وجعل ابن الصلاح الورع من الصفات الموجبة لزيادة الثقة بآراء المجتهدين، فيعمل بقول الأكثر والأعلم والأورع⁽⁴⁾، أما إلزام العامة بالأورع الذي بمعنى التشدد فلا يجوز، فالورع إنما يكون في المتشابهات التي تقاربت أدلتها أو تساوت، كما نص ابن عرفة في جوابه: "إن مرادهم بأن المختلف فيه من المتشابهات هو المختلف فيه اختلافاً دلائل أقواله متساوية أو متقاربة، وليس أكثر مسائل الفقه هكذا بل الموصوف بذلك أقلها لمن تأمل من محصلي مواد التأمل"⁽⁵⁾ أي كل ما ليس بواضح الحلية ولا التحريم مما تنازعت الأدلة وتجادبته المعاني والأسباب، فبعضها يعضدها دليل الحلال، وفسره بعضهم بما اختلف فيه⁽⁶⁾، هذا محل الورع الذي ينبغي للعامي والفقير أن يتورع فيه، ومن جهة أخرى فإن العامة تختلف مراتبهم في الورع، وقد نص الشاطبي على فتيا العالم لأهل الورع من الناس ممن كان ذا مرتبة في الورع بأن يفتيه بما تقتضيه مرتبته، كما يحكى عن أحمد بن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضوء مشاعل السلطان؛ فسألها: من أنت؟ فقالت: أخت بشر الحافي، فأجابها بترك الغزل بضوئها، لعلمه بورع بشر الحافي، وقد جاء عن

1 - المصدر نفسه 382/6.

2 - المصدر نفسه 126/11.

3 - النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي ص: 18.

4 - ينظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي ص: 126.

5 - الونشريسي، المعيار 381/6.

6 - ينظر: ابن حجر الهيتمي، الفتح المبين بشرح الأربعين ص: 233، وميابة، الدر الثمين والمورد المعين ص: 572.

مالك في معنى أنه كان يستعمل في نفسه ما لا يفتي به الناس، يعني: العوام، ويقول: "لا يكون العالم عالماً حتى يكون كذلك وحتى يحتاط لنفسه بما لو تركه لم يكن عليه فيه إثم"⁽¹⁾.

ومما يحدّر منه المفتون ما يزيد على حد الورع ليصل إلى الوسوسة، والوسوسة عند الفقهاء والمحدثين ما تكون في الاعتقادات والعبادات وبعض المعاملات، ولا تحصل إلا لبعض الناس المحافظة الديّنة، إذ يبالغ في الاحتياط في أداء الأمر الشرعي، ويظن أن ذلك أبرأ لدينه⁽²⁾، قال الشيخ زروق: "قال مشايخ الصوفية: لا تعزّي الوسوسة إلا صادقاً؛ لأنها تحدث من التحفظ في الدين، ولا تدوم إلا على جاهل مهوس؛ لأن التمسك بها من اتباع الشياطين، هذا معنى كلامهم، وهو واضح صحيح"⁽³⁾، وقد جاء في المعيار ما يدل على ذلك في نازلة لباس (الملف) وهو من الألبسة التي تصنعها النصارى، حيث سئل القباب "عن حكم الصلاة (بالملف) الذي نسجه النصارى قبل غسله، وذلك أنه قيل: إنهم يجعلون فيه شحم الخنزير، وبعد الغسل؛ لما يبقى فيه من الرطوبة الناشئة عن الشحم، والماء لا يزيلها!"⁽⁴⁾ فالتوقف في جوازها من غير موجب هو ورع الموسوسين، حيث بيّن القباب أن "ما كان أصله الحليّة، إما أن:

1. يتحقق فيه موجب تحريم.

2. أو يغلب على الظن.

3. أو يُشكّ فيه لموجب أوجب ذلك.

4. أو يجوز التحريم لغير موجب"⁽⁵⁾.

فإن تحقّق المانع موجب التحريم فلا خفاء في التحريم، وذلك قول عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: فإن تبين لكم أنه من صنعتهم فلا تأكلوه⁽⁶⁾، وإن غلب على الظن المانع المُحرّم وطريانه بسبب معتبر في غلبة الظن يرتفع حكم استصحاب الأصل - وهو التسامح في معاملة السلف ومنهم مالك للنصارى في هذه المسألة -؛ لضعف الأصل، ويُقضى بالتحريم لغلبته، قال الأبياري⁽⁷⁾ في كتابه (الورع): "والصحيح عندنا التمسك بالغالب إلا في كل موضع يلزم منه حرج أو إضاعة مال محترم، فإذا انقضت الضرورة أو دعت الحاجة إلى التمسك بالأصل فعلناه وأعرضنا عن الغالب"⁽⁸⁾، وإن شك فيه

1 - الموافقات 249/5.

2 - ينظر: إلباس بلكا، الاحتياط حقيقته وحجّيته وأحكامه وضوابطه ص: 162.

3 - شرح زروق على متن الرسالة 123/1. وقال -رحمه الله-: "ومن أوامره -تعالى- الطهارة، ومن آفاتهما الوسوسة، وأصلها: جهل بالسنّة أو خبال في العقل، ومتبعتها متكبّر، مزكّ لنفسه، مسيء الظن بعباد الله، معتمد على عمله معجب به، متبّع للشيطان، والخلاص منها بالتلهّي عنها، والعلم بأن أحداً لن يقدر الله حق قدره، وإن عمل ما عمل، واعتقاد أنه متعبّد بعمله، لا مكسب له" محمد بن عبد الرحمن بن زكري، شرح النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية ص: 60 (عند نص النصيحة الكافية كما سردها المحقق قبل الشرح).

4 - الونشريسي، المعيار 3/1.

5 - المصدر نفسه 5/1.

6 - ينظر: ابن رشد، البيان والتحصيل 271/3.

7 - جاء في المطبوع: الأبياني، وهو تحريف والصحيح ما أثبتته الباحثة.

8 - ص: 127-128 فقد فصل أبو الحسن علي الأبياري في هذه المسألة واتبع فيها السير والتقسيم، والونشريسي، المعيار 4/1.

لموجب: فهو موضع الورع كفعل الصحابة في جبن النصارى⁽¹⁾، وإن جَوَزَ المانع لغير موجب: فلا يلتفت إليه، فلو لم يسمع بذلك الموجب للتحريم لم يسأل عنه، "والتوقف للتجويز من غير موجب ورع الموسوسين فلا عبرة به"⁽²⁾، وهذا التقسيم كما هو واضح عليه المعول في ورع الفقهاء؛ إذ إليه ترجع مسائل الورع كما أشار القباب في جوابه.

③ الورع في الأكل:

لا شك في أن الطعام مما يجب التورع فيه، والوقوف فيه على الحلال دون الحرام بل نقل عن المحاسبي في من كان له شبهة وحلال في ماله أن "يجعل الثوب الذي يصلي به والطعام الذي يصل إلى جوفه من الحلال إن قدر"⁽³⁾، وهو مذهب الغزالي، إلا أنه قدم المأكل على الملبس، واتفقا كذلك في ماء الشرب فكل ما يدخل في جوفه أكد في الحلال من غيره⁽⁴⁾، لما جاء من التحذير من ذلك في الحديث: (كل لحم نبت من سحت فالنار أولى به)⁽⁵⁾، ويجعل سائر حوائجه كحجامته، ودهن رأسه، وغسل ثيابه، أو بناء ما نخدم من منزله، أو تطيين سطحه، أو سجر تنوره، ودهن سراجيه، من الشبهة، وكل هذه مما يستعان بها ولا تصل إلى الجوف، هذا إذا اضطر إلى الاستعانة بما يقوم به في معاشه، وإلا فمال الشبهة الزائد عن الحاجة للمالكية فيه أقوال أربعة سيأتي عليها الباحث في مبحث مستغرقى الذمة من هذا الفصل.

ومما جاء في المعيار حول التورع في الأكل ما يلي:

أكل طعام تارك الزكاة، فقد أفتى ابن أبي زيد في موضع بجوازه، وأفتى في موضع آخر بأن "معاملته جائزة، وأكل طعامه من غير عوض مكروه، إذا دام، بحيث يظن استغراق ذمته بها"⁽⁶⁾، وقد علق البرزلي على ذلك ببيان أن الأكل إن كان فقيراً أو ابن سبيل فجائز؛ لأنه من أهل الزكاة، وقد جعله بعضهم من هبات مستغرق الذمة فلا يجوز أكل الفقير وابن السبيل لهباتهم، بل تشدد بعضهم وجعل له حكم المعينات، والمعينات من حقوق أربابها لا يتصرف فيها، فمن أكل منها فهو آكل لحقٍ معيّن لصاحبه⁽⁷⁾.

وكذلك أكل اللحم المغتصب في المجازر في الأندلس، فقد سئل بعض فقهاء الأندلس عن "غلبة الغصب والحرام على الماشية بالأندلس، وأن الذي يذبح منها في المجازر أكثره حرام غصب"⁽⁸⁾،

1 - ناقش الباحث هذه المسألة في مبحث الفرق من الفصل الأول.

2 - الونشريسي، المعيار 6/1.

3 - المصدر نفسه 61/12.

4 - ينظر المصدر نفسه 61/12.

5 - رواه الترمذي في سننه من جزء من حديث بلفظ: (لا يربو لحم نبت من سحت إلا كانت النار أولى به) 600/1 رقم: 614، ورواه أحمد في المسند بلفظ: (لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت النار، أولى به) 332/22 رقم: 14441.

6 - الونشريسي، المعيار 376/1.

7 - ينظر المصدر نفسه، والبرزلي، فتاوى البرزلي: جامع مسائل الأحكام 555/1.

8 - الونشريسي، المعيار 174/6.

ويبدو أنها ظاهرة كثرت في عصرهم، وتساهل الناس فيها، فكان الجواب بأنه لا ينبغي لأحد من المسلمين أن يشتري منها شيئاً إذا كانت مغتصبة قد تحقق من ذلك، إلا أن يعلم أنها حلال بعينه، وقد كان أهل الورع يتوقفون عما هو أيسر من هذا كما نص المجيب، ومن اشتراها ترد شهادته ما لم يتب، ولا ينبغي لمن علم أنه صنع من هذه اللحوم طعاماً أن يأكله، فإن أكله عالماً به فهو كمشتريه، وأفتى السُّيُوري في حق من يتوسم بالعلم فيشتري لحماً حراماً، فيقال لهذا الرجل في اللحم: إنه حرام، فيقول: هو حلال لأني فقير، هل يسمع من الحديث والعلم؟ بأنه "لا يجوز أكل اللحم، ومن هذه صفته لا يبيح العلم"⁽¹⁾.

وأتى الونشريسي بأمثلة من ورع علماء المالكية في مطعمهم ومنهم أبو القاسم السيوري (ت: 462هـ) فقد ذكر أحد العلماء في مجلس السلطان أبي الحسن المريني بخير وصلاح، فقال السلطان: يأكل من مال أهل إفريقية⁽²⁾؟، قالوا له: نعم، قال: لم يكن عند هذا ورع، بل الورع ما كان عليه هذا، وأشار إلى الشيخ أبي القاسم السيوري، وكان مشرفاً عليه من سور القيروان حين كان محصوراً بها، قال: هذا الذي تخلى عن مال إفريقية حين كثر فيها الحرام من الفتنة حتى لا يأكل إلا من الوحش ويلبس من جلده، ولا يكتب ما يحتاج من الوثائق إلا في ورق قديم، أو ورق يعرف أصله من كسب طيب، وكان من سيرة ابن أبي زيد القيرواني (ت: 386هـ) أنه لا يأكل اللحم من كثرة الفتنة إلا أن يتصدق بثمنه، قال السيوري: "ولم يكن على أكله حينئذ درك، لأن الغالب الحلية، لكن من وجه الورع"⁽³⁾، وكان القابسي (ت: 403هـ) أيضاً لا يأكل من اللحم إلا ما عرف أصله، ولا يأكل من لحم دخل صبرة⁽⁴⁾ ولا يلبس ما عمل فيها من نعل وغيره، ومثله لأبي عمران الفاسي (ت: 430هـ) إذ اشتهر عليه وعلى ابن أبي زيد القيرواني التحرز⁽⁵⁾، وهذه الصفات من أعظم صفات الدعاة الورعين، التي يجب على كل داعية أن ينبه عليها المدعوين، بمحاولة التزامها قدر الاستطاعة، ويبين لهم من خلالها قدر علماء المالكية في تحريمهم وورعهم.

4 الورع مع المسجد:

مما جاء في المعيار من نوازل حول الورع: الورع في معاملة المساجد، سواء في وقفها أو في توقي النجاسة فيها، أو التعامل داخلها، وغيرها مما يتعلق بهذا الباب، ومن المسائل التي نقلها الونشريسي عن مدخل ابن الحاج قتل القملة والبرغوث في المسجد، حيث بحث ابن الحاج المنهيات التي يرتكبها الناس في المساجد وذكر هذه المسألة، وأتى عليها من جهة الفقه والورع،

1 - المصدر نفسه 74/6.

2 - وهو المال الذي طغى عليه الحرام بسبب الأعراب الذين حلوا في تلك البقاع فلم يكونوا يتورعون في الحلال والحرام، وكثر منهم النهب لكل من مر بهم أو وجدوه في طريقهم.

3 - الونشريسي، المعيار 149/6.

4 - صبرة: بالفتح ثم السكون ثم راء: بلد قريب من مدينة القيروان وتسمى المنصورة من بناء مناد بن بلقين. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان 391/3، ويبدو أنها قد حصلت فيها فتن جعلته لا يشتري ما يخرج منها.

5 - ينظر: الونشريسي، المعيار 149-148/6.

فنقل عن الطرطوشي قوله: "وكره مالك قتل القملة ورميها في المسجد، ولا يطرحها من ثيابه في المسجد، ولا يقتلها بين النعلين في المسجد"⁽¹⁾، ونقل عن العلماء أن المصلي إذا أخذ قملة وهو في الصلاة: فلا يجوز له أن يلقها في المسجد؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: (إِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ)⁽²⁾، وإذا رماها في المسجد وهي بالحياة فيما أن تموت جوعاً أو تضعف؛ لأنها تعيش على دم الإنسان، بخلاف البرغوث الذي ينتقل ويتحرك ولا يثبت في مكان، وكلا الأمرين من الجوع والضعف عذاب لها، وليس ذلك من حسن القتلة، وهذا ملحظ دقيق تطرق إليه ابن الحاج مبناه على أن جلد القملة نجس إذا ماتت بإجماع أهل المذهب فلا يطرح في المسجد، ثم أتى بما يفعله المصلي إن وقع له أن أمسك قملة في المسجد بقوله: "وشأن من وقع له ذلك: أن ينقلها لمكان آخر من بدنه، أو ثوبه، أو يربطها في ثوبه حتى يخرج من المسجد"⁽³⁾، ثم أردف ما حكى عن السيد حسن الزبيدي⁽⁴⁾ أنه خرج يوماً مع أصحابه إلى بستانه، فلما أن كان في أثناء الطريق رجع إلى بيته وأمر أصحابه أن يذهبوا إلى البستان، فسألوه عن سبب رجوعه فقال: "كان عليّ قميص نسيته في البيت، وفيه دواب، فخفت أن يموتوا جوعاً، فرجعت إما أن أقتلهم، وإما أن ألبسه"⁽⁵⁾، وهو من شديد ورع الشيخ وتحفظه مع أن الشاهد في هذه القصة لا يتعلق بالورع مع المساجد، ولكنه في معرض ما كان لهم من تدقيق في الحرص على حياة ما كان فيه روح وعدم وقوعه في تعذيب ولو كانت قملة، ويبدو أن هذا الأمر مما تفتشى في المساجد حتى في المسجد الأقصى قال ابن الحاج: "وهذا الأمر قد كثر وفشا في المسجد الأقصى، فترى الغرباء يأتون إليه بدلوقٍ تغلي قملاً، فيجردونها عنهم، ويلقونها في المسجد، فتحسُّ بحرارة الشمس فتخرج من الثوب وتموت بجر الشمس، ثم ينفض أحدهم دلقه ويلبسه، وتبقى الدواب كلها ميتة في المسجد"⁽⁶⁾، ووضع اللوم في ذلك على الدعاة وعلى رأسهم إمام المسجد الذي لو مارس أسلوباً دعويًا في النهي والبيان لكانت هذه العادة منتهية، ونبه على هذا الأسلوب الدعوي بقوله: "فإذا كان إمام المسجد ينهي عن هذا وأمثاله تنبه الناس إليه وتركوه وغيروه على من فعله"⁽⁷⁾، ومما هو غريب في بابه ما نقله الونشريسي عن ابن مرزوق من أن من أراد قتل قملة في المسجد فلينبو بقتلها الزكاة؛ ليكون جلدتها طاهراً⁽⁸⁾، وقد نقله عن بعض من عاصره من الفقهاء الصالحين، وفي عمل الزكاة في القملة إن كانت غير مباحة الأكل نظر⁽⁹⁾، ويبدو أن الدافع للقائل به الورع من إلقاء النجاسات في المسجد، ومما

1 - المصدر نفسه 98/11، وابن الحاج، المدخل 229/2.

2 - رواه مسلم في صحيحه 1548/3 رقم: 1955، وأحمد في مسنده 337/28 رقم: 17113.

3 - الونشريسي، المعيار 99/11، وابن الحاج، المدخل 229/2.

4 - لم يقف الباحث على ترجمته.

5 - الونشريسي، المعيار 99/11.

6 - المصدر نفسه.

7 - المصدر نفسه.

8 - المصدر نفسه.

9 - ينظر: ميارة، الدر الثمين والمورد المعين ص: 131.

هو قريب منه في المعيار حول صيانة المسجد من القشر وما يقع فيه: حك الإنسان المصاب بالجرب جلده في المسجد حتى تسقط قشور الجرب فيه، وهو لا يقدر على التحفظ من ذلك بأن يمنعها من السقوط في المسجد، فأجاب عن ذلك القباب قائلاً "لم أجد فيها نصاً، ولو صلى خارج المسجد بصلاتهم إن قدر كان أحوط له"⁽¹⁾، فبنى المسألة على الأحوط ولا يخفى ما فيه من التورع مع المساجد.

ومما ينقله الونشريسي من ورع العلماء المالكية في تعاملهم مع قدسية المساجد ما فعله الشيخ الجليل أبو محمد الزواوي⁽²⁾، فقد وصفه -نقلاً عن ابن الحاج- بأنه كان من الجلة الأكابر في العلم والدين، حيث كان "في المسجد، وكان بالقرب منه شبك فيه على الطريق، فتنخم الشيخ أبو محمد الزواوي وترك النخامة في فيه ولم يلقها، حتى قام ومشى خطوتين وأخرج فمه من المسجد وحينئذ ألقاها خارج المسجد، قال -راوي الحادثة-: فقلت له: لم لم تفعل ذلك وأنت جالس بموضعك؛ لأنها لا تقع إلا خارج المسجد؟ فقال: إن النخامة إذا خرجت لا بد أن يخرج معها شيء من البصاق، ولو مثل رؤوس الإبر، أو دونه فيسقط ذلك في المسجد، وذلك بصاق في المسجد، وذلك خطيئة فقلت؛ لأن أسلم من تلك الخطيئة"⁽³⁾.

وكذلك مما يقع فيه الورع الانتفاع بحاجة المسجد، ومنها التغطية بحصير المسجد لغير حاجة حتى إن القباب قد سئل عمن ينام في المسجد ويتغطى بحصيره فأجاب: "أما تغطية حصير المسجد لغير ضرورة إليه فما أظنه يجوز، وأما المضطر إليه فما أدري ما أقول فيه"⁽⁴⁾، وكذلك من استخدم حلابة المسجد أو آتيته على الوجه الجائر فكسرها خطأً فالغالب حسب ما رأى القباب عدم الضمان لها، فإن استعملها في غير ما حسبت عليه أو استهزأ في تناولها وأخذها وكان ذلك سبباً في انكسارها غرمها، وكذلك الانتفاع بما غرس في المسجد من زرع، فقد سئل ابن لب عن الغرسة في المسجد فبين أن مذهب مالك المنع من ذلك، وإن غرس فيه شيء قُلع ومذهب الأوزاعي جواز ذلك، أما ثمرها ففيه ثلاثة أقوال:

"أحدها: أنه يكون لجماعة المسلمين.

الثاني: أنه يكون للمؤذنين وشبههم من خدام المسجد.

والثالث: أن ذلك للفقراء والمساكين"⁽⁵⁾.

وما صحَّحه ابن لب أن ذلك لجماعة المسلمين؛ لأنَّ كلَّ واحد له حقُّ في المسجد، وهذه المسألة من المسائل الستة التي خالف فيها الأندلسيون مذهب مالك⁽⁶⁾، وكذلك الانتفاع

1 - الونشريسي، المعيار 16/1.

2 - لعل ابن الحاج يقصد أبا محمد عبد السلام بن علي بن عمر بن سيد الناس، الزواوي المالكي: أول من ولي قضاء المالكية بدمشق، لما صار القضاة أربعة، وانتهت إليه رئاسة الإقراء فيها. ولد بباجة، وانتقل شاباً إلى مصر، ثم استقر بدمشق وتوفي بها سنة: 681هـ. ينظر: الزركلي، الأعلام 6/4.

3 - الونشريسي، المعيار 11/99-100، وابن الحاج، المدخل 1/298.

4 - الونشريسي، المعيار 17/1.

5 - المصدر نفسه 12/11.

6 - ينظر: المصدر نفسه، وأبو إسحاق إبراهيم الغرناطي، الوثائق المختصرة ص: 291.

بقنديل المسجد في حال استعماله فيه بمطالعة كتب علم، أو غيره، أجاز عنه ابن لب "إن كان ذلك في وقت اشتعال المسجد المعتاد فليس فيه ما يتقى"⁽¹⁾، كل هذه الأسئلة النازلة تدل على احتياطهم فيما يخص المساجد وأغراضها.

= وأشار إليها الإمام ابن غازي بقوله:
"قد خولف المذهب في الأندلس
وغرس الأشجار لدى المساجد
وخلطة الأرض بالجزء تلي
الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى 5/2.
1 - الونشريسي، المعيار 67/12.

المطلب الرابع: من أخلاق الدعاة وعدالتهم

① ديانة الدعاة وأخلاقهم:

الأخلاق هي المرتكز الذي تدور حوله الدعوة إلى الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى**، إذ الأخلاق كلما زادت في الداعية عظمت ديانته، وزاد أثره في المدعويين، وحقق أهدافا لن يصل إليها أيُّ داعية من غير هذه الأخلاق النابعة من القرآن الكريم والسنة المطهّرة، وعليه فديانة الدّاعية تزداد بمراعاته للأخلاق مع الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** ومع النَّاسِ، ويظهر الدّاعية في المعيار في شخصيات كثيرة تحمل عبء الإسلام وتبليغه إما بالحال وإما بالمقال وإما بالأفعال، ومن هؤلاء الدعاة: إمام الصلاة، وخطيب الجمعة، وقيّم المسجد، والواعظ، وطالب العلم، والفقهاء، والعالم المتبوع في علمه من الأئمة، وشيخ الطريقة المرابي ممن يكون على سيرة حسنة، والمصلح في قومه لما فسد فيهم من أخلاق ودين، كل هؤلاء لهم الأثر الواضح فيمن حولهم من خلال النوازل، إلا أن المعيار لم يركز على هذا المنظور العملي الممّثل للأخلاق، ولكنه ركز على الطبيعة الفقهية التي تناولتها جل النوازل، ويظل هذا البحث غضا طريا يحتاج لتجلية من خلال النظر في كتب النوازل ومنهجية العلماء في تقرير هذه الأخلاق للدعاة، ومحاولة إصلاح ما اعوجّ منها أو فسد، سواء كان الفساد في فئة الدعاة أنفسهم، أو فيمن حولهم من الناس، وهنا نركز على إصلاح أخلاق فئة الدعاة بالنظر في الأسئلة وأجوبة العلماء عليها، وما وجهوا به هذه الفئة، وما حكموا عليهم به من أحكام تقوّم المعوجّ وتعضد المستقيم من أخلاقهم.

ونذكر هنا جانبا من النوازل التي وقعت فيها تجاوزات من الدعاة، ونستطيع القول أنّها من باب خوارم المروءة، أو المعاصي المختلفة الدرجات، ومن ذلك:

● حجب الإمام زوجه عن الناس:

سئل ابن مرزوق "عن إمام لا يحجب امرأته، ومعه في البيت أولاد ذكور وإناث مراهقون، ولا حائل بينهم، بل يجمعهم بيت واحد، فهل تجوز إمامته وشهادته أم لا؟" (1) وهنا يقصد أنه لا يجعل لنفسه مع زوجته خصوصية، فلذلك جعل ابن مرزوق هذا الفعل مبنيا على قدرته على حجبها ممن ينظر منها ما لا يحل ولم يفعل فهي جرحه في حقه، وإن لم يقدر على ذلك بوجه فلا جرحه، ومجرد الاجتماع في البيت لا محذور فيه (2)، واستشعر ابن مرزوق أن السؤال يحتاج لبيان أكثر فلم يجب أكثر من ذلك، وهي عادة الفقهاء في استفسار السائل حتى يبني إجابته على اطمئنان نفس من تصور السؤال.

1 - المصدر نفسه 1/131.

2 - ينظر: المصدر نفسه 1/131.

ورفع السؤال نفسه إلى غيره، فأجاب الشيخ أبو علي ناصر الدين منصور بن أحمد المشدالي⁽¹⁾ فبيّن "أن من كانت له زوجة تخرج وتتصرف في حوائجها بادية الوجه والأطراف كما جرت بذلك عادة البوادي لا تجوز إمامته، ولا تقبل شهادته، ولا يحل أن يعطى له الزكاة إن احتاج إليها، وأنه لم يزل في غضب الله ما دام مصراً على ذلك"⁽²⁾، ووافقه الفقيه أبو عبد الله الزواوي، وزاد قاسم العقباني أن من صلى خلفه فلا إعادة عليه، ويؤمر أن يأمر أهله بالحجب فإن لم يفعل صلوا خلف غيره، ووضح أن المسألة وقعت في تلمسان؛ لأن المجيبين من فقهاء تلمسان وعلمائها في آخر القرن الثامن، وهم أشياخ أشياخ الونشريسي.

وفي سؤال آخر عمن هذه صفته وأزيد رفع للفقيه أحمد بن عيسى البجائي⁽³⁾ "عمن يصلي طول عمره خلف من لا يغضّ بصره عن المحارم وهو مُصَيَّر على ذلك ولا يحجب زوجته، وسامحها في ذلك وفي الخروج والتحدث مع الأجانب وغير ذلك"⁽⁴⁾، هل تلزم المأموم الإعادة أم لا؟ وهل يفرق بين العالم بما كان عليه الإمام وغيره أم لا؟، فكان جوابه أن الأمر فيه رأيان في المذهب، فمن قائل لا تلزمه الإعادة إلا في الوقت سواء أعلم أم لم يعلم، وقيل تلزمه الإعادة أبداً، وبالأول قال البجائي.

وكذلك سئل أبو عبد الله السرقسطي عمن تخرج إليه النساء الأجنبية كامرأة أخيه وربائب أبيه ونساء غيرهن، هل يقدر ذلك في إمامته وشهادته أم لا؟ فأجاب بأن الخلوة بالأجنبية لا تجوز، ومن أصر عليها ولم يتب منها قدحت في شهادته وإمامته، ثم ذكر هيئة الإمام التي لا تجرحه ولا ترد إمامته بقوله: "أما الإمام تأتيه الأجنبية إلى منزله تسأله بمحضر زوجته أو بنته فيجيبها بما عنده وهو يكف بصره عن النظر إليها، وسمعه عن سماع ما لا ضرورة في سماعه من حديثها، فليس هذا بمذموم"⁽⁵⁾، وهنا تظهر الحاجة للإمام في السؤال العارض للمسلم، وهي مهمة دينية اجتماعية تجعل منه محتاطاً لهذه المرتبة الدعوية، ثم أقر السرقسطي أمراً مهماً هو الأصل في اجتماع أي إمام مع النساء بقوله: "وينبغي المباحة بين أنفاس الرجال وأنفاس النساء، كما جاء في الحديث"⁽⁶⁾، يقصد حديث: (باعدوا بين أنفاس الرجال والنساء)⁽⁷⁾، وجاء عقبه جواب عن إمام يدخل اليهودي بيته وتخرج له زوجته وأولاده وصفه السرقسطي بأنه "عديم الغيرة، تجب عليه التوبة منه،

1 - منصور بن أحمد بن عبد الحي المشدالي، أبو علي، ناصر الدين، مدرس بجاية، ذو العلوم الجمّة، أخذ عن عزّ الدين ابن عبد السلام، توفي سنة: 731 هـ. ينظر: ابن القاضي، درة الحجال 9/3.

2 - الونشريسي، المعيار 131/1.

3 - أحمد بن عيسى البجائي، فقيه مالكي من كبار علماء بجاية وصلحائها، أخذ عنه الوغليسي وأبو القاسم المشدالي وغيرهم، وله فتاوى، ينظر: التنبكتي، نيل الابتهاج ص: 100.

4 - الونشريسي، المعيار 136/1.

5 - المصدر نفسه 159/1.

6 - المصدر نفسه.

7 - ينظر: ابن الحاج، المدخل 245/1، 283/2، والملا علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ص: 145، واستدل به الونشريسي في إحدى أجوبته في هذا السياق 194/11.

والانتهاء عنه⁽¹⁾ لما فيه من رفع من حقه الذلة، ومودة من حقه البر فقط ممن حرم الله مودتهم وهم أهل الكتاب.

وسئل الونشريسي عن رجل عمن هو أسوأ حالا من هؤلاء بقول السائل: "عمن له زوجة تخرج بادية الوجه وترعى وتحضر الأعراس والولائم مع الرجال، والنساء يرقصن، والرجال يكفون⁽²⁾، هل يجرح من له زوجة تفعل هذا الفعل؟"⁽³⁾، فأتى الونشريسي ببعض كلام العلماء الذين ذكرنا فتاواهم السابقة، وزاد بأن هؤلاء الناس يضمّ لهم ضميمه أن النساء يقع منهن الشطح والرقص بين يدي الرجال والأجانب، ولا يخفى ما يُنتج الاختلاط في هذه المواطن الرذلة من المفساد، فهذه ليست من أخلاق الداعية، وقد حذر منها الفقهاء كما هو واضح في أجوبتهم.

● الداعية لا تُرضى حاله:

رُفِع للإمام الفقيه الحافظ الفاضل أبي الفضل راشد بن أبي راشد الوليدي أسئلة عدة نزلت بأصحابها وكانت المسألة السادسة منها تتعلق بإمام (داعية) كانت حاله غير مرضية من المصلين سواء كان صاحب كبيرة، أو كان ممن ثابر على الصغائر وعرف بها، فإن كان إماماً ولاه السلطان إمامة الأوقات فإن ابن راشد ينصح السائل بقوله: "لا تترك الصلاة في الجماعة، وصلّ فرضك في بيتك، واجعل صلاتك معه نفلاً، كذا فعل الأخيار من السلف والأئمة في صلاتهم خلف فساق الأئمة"⁽⁴⁾، وهي نصيحة من لا يرى وقوع الفتن والخصومات في المساجد، وإن كان هذا الإمام لم يوله السلطان الإمامة، وإنما تقدم بنفسه، أو قدمه لذلك جماعة أهل الموضوع، فإن لم يعلم فسقه غير السائل، فإنه يفعل في حق نفسه ما تقدّم من صلاته في بيته، ولا تُترك الصلاة في الجماعة، وإن علموا بحاله لزمهم عزله وتقديم من يصلح، وإلا أعادوا صلاتهم في الوقت وبعده، وقيل: في الوقت، وقيل: تجزئ، والقول الأخير لم يورده العلماء في مسألتنا السابقة، بل أتى به الوليدي في جوابه هذا.

وقد يحصل أن الإمام يكون مشهوراً بالخير والصلاح، وتقع منه معاص قليلة فإن كانت من الصغائر فمن صغائر مجمع عليها، وإن كانت مختلفاً فيها هل هي من الكبائر أو الصغائر؟ فمن يراها كبيرة لا يغتفرها ويستحق اسم الفسق بالوقوع فيها، ما لم يتب منها فيصلّي خلفه بعد أن يصلي لنفسه، وبعد التوبة تصحّ إمامته، إلا ما وقع لمالك في قاتل العمدة يتوب فيعفى عنه فإنه لم يجز إمامته⁽⁵⁾، هذه كلها من أحكام تتعلق بديانة الداعية وأخلاقه مع الله وحياته من الناس، فمن نزع الحياء وكان مجترئاً فإنه يعامل بعكس جرأته من الإمامة والتصدّر، ويوعظ ويزجر حتى يستقيم خلقه.

1 - الونشريسي، المعيار 1/159.

2 - لعله يقصد الضرب بالأكف وهو التصفيق.

3 - الونشريسي، المعيار 11/193.

4 - المصدر نفسه 11/221.

5 - ينظر: المصدر نفسه 11/222، الرجراجي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحلّ مشكلاتها 288/1 وما بعدها.

وقد يقع عكس ذلك من أهل الديانة من الأئمة بحيث يكون الإمام غير مرضي الحال مع الله عَزَّجَلَّ، ويرى أنه دون ذلك مع تقديمهم له، ومن ذلك ما سئل عنه أحد الفقهاء وهو ابن حريث (1) في أثناء درسه يشرح صفات الإمام: عن إمام "قد يعلم من نفسه ما لا يرتضيه الناس للإمامة لو علموه منه، فهو إن كتم ذلك خاتمهم، وإن أعلمهم كشف من نفسه ما هو مطلوب بستره عن الخلق" (2) فبكى الفقيه المذكور، ورأى أن التخلص من هذا يكون بتجديد النية الخالصة في التوبة عنه عند كل صلاة، فالأولى بالإمام أن يجدد نية التوبة وأن يرى نفسه في مهمة دعوية تحتاج لاستقامة وديانة وأخلاق.

● من تاب من المعاصي أمكن أن يكون إماماً:

لا شك في أن المسلم قد تعرض له الذنوب الصغائر والكبائر، وقد يكون في بعض الأحيان قد انتقل من حال المعصية إلى حال الطاعة، وهذا المنتقل من المعصية إلى التوبة منها والطاعة يصح أن يكون داعية، بل يكون أقرب إلى هداية الناس من غيره؛ لأنه ذاق طعم المعصية والطاعة معا فرجع بتوفيق الله عَزَّجَلَّ من هوان المعصية إلى عز الطاعة، فله بمسالكهما معرفة.

ومما جاء في المعيار حول هذه المسألة الدعوية ما سئل عنه القاسبي: أن رجلاً كان يعمل المعاصي والخطايا، فندم عليها وتاب منها وحفظ القرآن الكريم، فلما رأى منه جيرانه ظاهر الخير قالوا له: هذا المسجد جارك لا إمام فيه، ولا يحل لك أن تتجاوزته إلى غيره، فعزموا عليه حتى تقدم وصلى بهم القيام في رمضان، وعمر المسجد، ثم عرض له في نفسه أنه ليس بأهل لذلك، وأن مثله لا يتقدم الناس، وأن غيره أولى بذلك منه ممن لم يعمل مثل ما عمل، فبقي حيران في الترك والتمادي على ما كان عليه (3)، وهنا نجد إمام الصلاة (الداعية) قد حاك في نفسه أنه لا يليق به التقدم بالصلاة، فعاقه الأمر عن تبليغ الدعوة بالانتصاب لمهام الإمامة، وهو حال يحدث لكثير من العصاة بعد التوبة، بأن يفرغ نفسه ويلومها، والمقرر في حقه ألا يجعل ذكره لسيئاته صارفاً له عن الحسنات؛ لأنَّ "الإمامة في الصلاة في المساجد لعمارقتها وإحيائها: بإقامة الصلاة فيها، ونفي المنكر عنها، وإظهار المعروف فيها، كل هذا من العمل الصالح الذي يكون من صدق التأسي، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا﴾ (4) (5)، وأشار القاسبي إلى أمرين يتمسك بهما هذا التائب المتلبس بالعمل الدعوي هما:

- أن يعرف قدر نعمة الله تعالى إذ نقله من القبيح إلى الصالح.
- وأن يجعل ذكره للمعصية تويخاً لنفسه فيما بينه وبينها؛ ليحسن استغفاره عن السالف،

1 - لم يقف الباحث على ترجمته.

2 - الونشريسي، المعيار 1/135.

3 - ينظر: المصدر نفسه 1/214.

4 - سورة الفرقان، الآية: 71.

5 - الونشريسي، المعيار 1/215.

وتقوى بصيرته في القادم، وإلا فإن الشيطان يظفر بنفسك ويغرك ويقنطك⁽¹⁾.

ومن منظور آخر لبعض الدعاة الذين تابوا من المعصية وأراد أن يسلك طريق الدعوة إلى الله عَزَّجَلَّ إلا أنه اصطدم بالناس فصاروا يعيرونه بذنبه، وهذا التعبير لم يكن إلا ردة فعل عن قلة علم من هذا الداعي لله، فالداعية الذي كان مذنباً وهو قليل العلم لا ينبغي له أن يخوض فيما لا يعلم، ولا أن ينزل ميداناً بضاعته فيه مزجاة؛ حتى لا يحدث فتنة لنفسه وللناس، ومما أجاب به القابسي كذلك عن شاب وصفه السائل بأنه ترك ما كان عليه من غرة الشباب، وأقلع عن ذلك، ورجع لطلب القرآن، وما يحتاج إليه من مسائل دينه، وربما نصح أهل بلده إذا أمكنته نصيحة فيما يحتاج فيه إلى النصيحة، فرما استثقلوا نصحه ويقولون: "متى صار حتى يتكلم على المسائل، أليس قد فعل كذا؟ أليس قد صنع كذا؟ والله ما يستحي"⁽²⁾، إلى أن تكلم رجل بكلام فأخذ عليه الشاب، فقال له الرجل: اسكت يا فلان فإنك رجل أمي، فقال له الشاب: أليس أن النبي ﷺ كان أمياً؟ فانقلب البلد، وقالوا: فلان كافر -أي الشاب-، فتمادوا عليه بذلك إلى أن خاف القتل، واشتد خوفه من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَحُزْنُهُ وَبِكَأُوهُ إِذْ ذَكَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي هَذَا الْخُطَابِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ، وَيَتَضَحُّ مِنْ هَذَا الْوَصْفِ أَنَّ الشَّابَّ مُتَصِفٌ بِصِفَتَيْنِ:

- قلة العلم وسوء الفهم لأمر دينه؛ فهو لا يعلم أن أمية النبي ﷺ له معجزة، ولغيره منقصة.
- عدم قبول الناس لوعظه ودعوته؛ إذ يبدو منه أنه تلبس بأمر أو خاض في ميدان أكبر من علمه وقدره في الدعوة، فكان من الناس نفور منه، إضافة إلى ما كان عليه من معصية لم تذهب من عقول الناس بعد.

فأجاب القابسي بأنه "أخطأ هو في استشهاده بصفة النبي ﷺ، صفة النبي عليه السلام أمي آية له، وصفة هذا بأنه أمي جهلاً منه، ومن جهالته احتججه بصفة النبي ﷺ، فإذا استغفر وتاب واعترف ولجأ إلى الله تعالى وافترق إليه هو خير له"⁽³⁾، ولم نر من القابسي توجيهاً للشباب ونصحاء، بل ركز على المسألة من حيثية القضاء، وأمثال هؤلاء الدعاة ممن كان متلبساً بمعصية وغارقاً في غفلة أول الواجبات في حقه أن يتلبس بالعلم ويطلبه؛ لئلا يقع منه أمثال هذه الزلات الدعوية.

● الداعية المتكلم فيه على السنة الناس:

للفقهاء نظرة في الإمام المتكلم في أخلاقه، بأن يكون من أهل الفجور، أو ممن به صفة تسرع إليه بها الألسنة، ممن كان معروفاً بفسق ثم تاب: كزنا أو لواط أو فاحشة من الفواحش والكبائر، فالتائب مثلاً من فعل قوم لوط يكرهون إمامته وهو الموصوف بالأبنة (المأبون)، أو ممن يتكسر في كلامه كالنساء؛ لما لمنصب الإمامة الدعوي من شرف وعلو قدر، ومما جاء حول من هذه صفته من الأئمة (الدعاة) سؤال موجه لأبي عبد الله بن مرزوق مضمونه الاستفسار عن معنى كلمة (المأبون) في كتب الفقه المالكي، وبالتحديد السؤال عن نص نقله

1 - ينظر: المصدر نفسه.

2 - المصدر نفسه 525/2.

3 - المصدر نفسه.

ابن عرفة عن ابن بشير، قال ابنُ عرفة: "وثقلُ ابنِ بشيرِ إمامةَ المأبُونِ لاَ أعرفه وهو أَرذَلُ الفاسقين، انظروا هذا فقد يهجم في النفس أن صوابه المأفونُ بالفاء"⁽¹⁾، وهو سؤال واقع من طالبين من طلبة العلم حسب نص الجواب؛ لأنهم نسبوا الخطأ في الكلمة إلى تصحيف الناسخ لنسختهم من المختصر الفقهي - حسب ظنهم - لكلمة (مأبون) وهو الذي أُتي من دبره، وجعلوها مأفونا: وهو السفية ولم يكن له رأي يرجع إليه.

وجواب ابنِ مرزوق لهم يتمحور على عدة نقاط هي أدلة نوظفها في بيان الصفات الأخلاقية اللازمة في الداعية لإثبات عدالته:

الأولى: أن هذه الكلمة قد تلقاها عن الأشياخ بالباء من غير شك ولا توقف، والحكم عندهم كراهة إمامة المأبون.

الثانية: المأفون معناه عند السائلين عدم العقل التكليفي، والعقل من شروط من تصح إمامته، فالجنون ومن في معناه: غير المميز، فلا خفاء بعدم الصحة فيهما، وإن لم يعدم العقل التكليفي فلا مانع من إمامته أن توفر فيه غير ذلك من الشروط، فلا تصحيف؛ بل من الخطأ أن تكون مأفونا بالفاء لفقد العقل وقلته.

الثالثة: أن السائلين فهما أن المأبون: مَنْ تحقَّقَ عليه أنه يُفَعَّلُ به، وهذا لا يصح أن يحمل عليه كلام واحد من علماء المذهب المذكورين في السؤال وغيرهم؛ لأنه لو كان معناه كما فهما من تحقق الفسق عليه لخرج من دائرة العدالة المشترطة للإمام، فالعدالة منتفية فيه، لما حكوه من الخلاف في إمامة الفاسق المتحقق فسقه، ولم يخصوه بالذكر في فصلٍ من تكراهة إمامته من كتب الفقه المالكي⁽²⁾.

الرابعة: معنى مأبون في اللغة المتَّهم بسوءٍ وعيب كما أخبر ابن مرزوق⁽³⁾، ومن الفقهاء من يخصه بالإتيان في دبره⁽⁴⁾، "وعلى كل حال فالمتحقق في معنى اللفظة: المتهم أما بمطلق السوء، أو بالفاحشة المخصوصة، لا من حَقَّقَ عليه ذلك، وإذا لم يكن في حَقِّه إلا التهمة لم يناسب إلا الكراهة لإمامته لا بطلانها"⁽⁵⁾، وحين يوجه شراح المختصرات الفقهية كابن الحاجب و خليل كراهة إمامة المأبون، وإمامة من دُكر معه في باب من تكراهة إمامته "يقولون: إنما ذلك لأنَّ منصب الإمامة شريف، وهؤلاء تسرع إليهم الألسنة، وربما قيل فيمن يصلي خلفهم"⁽⁶⁾.

1 - المصدر نفسه 126/1-127. وابن عرفة، المختصر الفقهي 322/1.

2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 127/1.

3 - قال الزرقاني: "(ومأبون) وفسر بالذي يتكسر أي في كلامه أو معاطفه كالنساء وبمن به العلة في دبره بحيث يشتبه ذلك دون نفعه به وبمن به داء ينفعه ذلك أي لا ينفعه غيره وبالمتهم وهو أبين لمساعدة اللغة العربية له" شرح الزرقاني على مختصر خليل 23/2.

4 - قال ابن غازي المكناسي: "حملة ابن عرفة على أنه الذي يؤتى في دبره" شفاء الغليل في حل مقفل خليل 222/1.

5 - الونشريسي، المعيار 127/1-128.

6 - المصدر نفسه.

وهذه الصفة في الداعية التائب من فعله، الصادق في التوبة، لا تمنعه منعاً تاماً من أداء دعوته، إلا إذا تُكلم فيه، ونسبت إليه الألسنة سوءاً، عند ذلك ينبغي له أن يكون صائناً لجنان الدين، حريصاً على ألا يكون سبباً لتطاول الناس على مناصب الدين الدعوية، وليجتهد في نطاق دعوي لا يكون فيه عرضة لظعنٍ أو تجريح.

ونجد ابن لب في هذا السياق عندما سئل عمن تكلم فيه الناس هل تصح إمامته أم لا؟ يقول: "فإن كان ذلك الرجل قد ظهرت استقامته، وحسنت في الظاهر طريقته، فليصل خلفه، وإن كان ظاهره على خلاف ذلك فكان مجهول الحال لا يعرف من ظاهره شيء، ففي كونه إماماً راتباً خلاف بين الفقهاء، والصواب صحة الصلاة"⁽¹⁾.

ومما جاء من النوازل التي تبيّن أن الداعية لا بد أن يكون معروفاً تظاهرت معرفته بين الناس بالأخلاق الطاهرة، لا أن يكون مجهول الحال غريباً مستوراً، فقد سئل عيسى الغبريني عن الصلاة خلف الإمام المجهول فأجاب بقول ابن شعبان من المالكية: إنه لا يؤتم بمجهول⁽²⁾، بل كان بعض فضلاء الشيوخ المالكية يفعلونه إذا قدّموا محلّ لا يعلمون حال إمامه لا يأتون به، وأشار إلى أن أشياخه ممن أدركهم من أهل العلم والديانة أنهم يقولون بعدم الانتماء براتب إلا بعد الكشف عن عدالته⁽³⁾، ولعل هذا الرأي يفتح باب الطعن في المسلمين والنظر إليهم بجرحة لا بعدالة، ولكن يظل الداعية الذي تقع عينه على هذه النصوص في المذهب مما شدد فيه العلماء من صفات الداعية المنتصب لإمامة الناس، التي تنساق على كل داعية متصدر أن يكون مراعيًا لتلك الصفات الأخلاقية وتمسكاً بالديانة السالمة من نواقض العدالة.

② عدالة الدعاة:

من المباحث التي تتعلق بالأخلاق في الفقه الإسلامي: العدالة، وهو مصطلح تتجاذبه علوم مختلفة كالقانون والقضاء وعلم الحديث والأخلاق وعلم الاجتماع، ومقصودنا هنا العدالة الأخلاقية ليس على إطلاقها بل من خلال كتاب المعيار محل الدراسة⁽⁴⁾، بحيث يوظف الجانب الفقهي للعدالة المقررة الشروط في كتب الفقه لإثراء الجانب الأخلاقي وإسقاطه على الداعية، ومن القضايا التي تناولها المعيار الآتي:

- 1 - المصدر نفسه 1/132. وابن لب، تقريب الأمل البعيد في نوازل الإمام أبي سعيد ص: 64.
- 2 - ينظر: الونشريسي، المعيار 1/132. وابن عرفة، المختصر الفقهي 1/322.
- 3 - ينظر: الونشريسي، المعيار 1/132.
- 4 - يمكن بيان المساحة المنشودة في التجاذب المعرفي لمصطلح عدالة، وذلك من خلال القول بأن العدالة تستعمل في أربعة مجالات:

- العدالة في التكوين ونظام الخلق.
 - العدالة في التشريع والنظام التشريعي.
 - العدالة في التدبير والنظام التنفيذي.
 - العدالة في السلوك وفي منهج الحياة الفردية والاجتماعية.
- ينظر: مهدي مهريزي، العدالة بوصفها قاعدة فقهية ص: 167-168 (بحث).

● مفهوم العدالة:

العدالة لغَةً: تأتي على معانٍ منها: الاعتدال والاستقامة والتوسط، فالعدالة مصدر عدل يقال: عدل بالضم الرجل عدالة، ومنه تعديل الشهود، أن تقول إنهم عدول، وهو جمع عدل وهو المرضي قوله وحكمه، وعدل الحكم أقامه، والعدل: الإنصاف، وهو إعطاء المرء ما له وأخذ ما عليه⁽¹⁾.

ومضاً العدالة في كتب الفقه: أبواب الشهادات، وأما كتب أصول الفقه فمظانها في تفصيلهم في رواية الواحد وما جاء في مباحث نقل الأخبار وصفات الناقلين عند حديثهم عن الأصل الثاني في التشريع وهو السنة، وأما كتب علم الحديث فهي في أبواب معرفة صفة من تقبل روايته ومن ترد روايته، وما يتعلق به من جرح وتعديل، وكلهم يتفقون على معناها، ولكنهم يختلفون في صفات العدول وشروطهم، إذ شروطها عند الفقهاء أكثر من المحدثين.

وتعريفها الاصطلاحي يذكره الشاطبي بقوله: "الاستقامة في الأحوال الدينية والدنيوية، ففي الدينية هي التقوى بحسب الاستطاعة في مجاري العادات، والدنيوية هي المروءة وهي التلبس بالخصال التي تليق بمحاسن العادات واجتناب ما لا يليق"⁽²⁾، إذ حمل المعنى الاصطلاحي على المعنى اللغوي، ومن قبيل هذا التعريف العام للعدالة مما يتفق عليه الجميع ما أتى به الجرجاني في تعريفاته: "عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور ديناً"⁽³⁾.

ومن تعريفات المحدثين ما قاله ابن حجر: "ملكته تحمله على مُلازمة التَّقوى والمُروءة، والمراد بالتَّقوى: اجتناب الأعمال السيئة من شرك أو فسق أو بدعة"⁽⁴⁾.

ومما عرفها به الفقهاء ما نصّ عليه ابن الحاجب بقوله: "المحافظة الدينية على اجتناب الكبائر، وتوقّي الصغائر، وأداء الأمانة، وحسن المعاملة"⁽⁵⁾.

وكل هذه التعريفات تدور في فلك واحد، وتتفق في استحكام ملكة معينة تمنع الوقوع في المحظورات، ولا ريب في أهميتها الدعوية وضرورة ترسخها في الدعاة.

أما شروط العدالة فهي في عُرف الفقهاء تدخل فيها الحرية والذكورة⁽⁶⁾، كما نصّ على ذلك خليل في المختصر فعدها بقوله: "العدل: حرٌّ، مسلمٌ، عاقلٌ، بالغٌ، بلا فسق، وحجرٌ،

1 - ينظر: الجوهري، الصحاح 5/1760، وابن منظور، لسان العرب 11/430، والمرتضى الزبيدي، تاج العروس 444/29.

2 - الونشريسي، المعيار 10/202-203.

3 - ص: 128.

4 - زهمة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر ص: 58. وينظر: البقاعي، النكت الوفية بما في شرح الألفية 2/16، والسخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث 2/5.

5 - جامع الأمهات ص: 469.

6 - قال الدردير: "العدل) أي حقيقته في عرف الفقهاء" الشرح الكبير على مختصر خليل 4/165.

قال الدسوقي محشياً كلام الدردير: "قوله في عرف الفقهاء) أي لا في عرف المحدثين؛ لأنّ العدل عندهم يكون عبداً وامراً" المصدر نفسه.

وبدعة، وإن تأوّل: كخارجي وقدري"⁽¹⁾، ولما كانت العدالة أمرًا خفيًا، لا يطلع عليه إلا الله، نصبوا لها أمورًا تدل عليها، أفادها خليل بقوله:

"لم يباشر كبيرة، أو كثير كذب، أو صغيرة حسنة، وسفاهة، ولعب نرد، ذو مروءة بترك غير لائق من: حَمَامٍ، وسماع، غناء، ودباغة وحياسة اختيارا، وإدامة شطرنج"⁽²⁾.

ويضيف الغزالي من الصفات: "كل ما يدل على ركاكة دينه ... وقد شُرِّط في العدالة التوقّي عن بعض المباحات القادحة في المروءة، نحو: الأكل في الطريق، والبول في الشارع، وصحبة الأراذل، وإفراط المزح"⁽³⁾.

ومما يضيفه الشاطبي مما للمالكية من أوصاف تجرح عدالة الشاهد: "الأكل في الأسواق لمن لا يليق به ذلك، والاجتماع مع الأراذل، والتحرُّف بالحرف الدينية، التي لا تليق بمنصب المتلبس بها، ولا ضرورة تدعوه إلى ذلك"⁽⁴⁾.

ويصفها ابن الجلاب بوصف أوسع بقوله: "ووصفها -أي: العدالة- أن يكون الشاهد من أهل الرضى والأمانة والاعتدال في أحواله، معروفًا بالطهارة والنزاهة والتوقّي، والتحرّي في المعاملة والمخالطة"⁽⁵⁾.

وهذا لا يقتضي أن يمحّص الرجل الطاعة حتى لا يشوبها معصية بحال، فهذا متعذر لا يقدر عليه إلا الأولياء والصديقون؛ لكن من كانت الطاعة أكثر حاله وأغلبها، مستمسكا بما استطاع منها، وهو مجتنب للكبائر محافظ على ترك الصغائر فهو العدل⁽⁶⁾.

والأقرب في ضابط عدالة الداعية: مراعاة ما راعاه العلماء من أوصاف العدول في الرواية والشهادة من أوصاف عاقبة، مما يجعل عدم مراعاتها يخل بالذوق العام والأدب ليُشعر بالمنقصة، بخلاف ما شرطوه في عدالة الشهود من الذكورة والحرية، فإنه يخرج بشرطهم هذا النساء والرقيق⁽⁷⁾، وهم أصناف تنتفع بهم في الدعوة بلا شك.

● العدالة في كل زمان بحسب أهله:

مما ينقله الونشريسي عن الشاطبي كون العدالة في كل زمان بحسب أهله، فلا شك في أن عدالة الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ لا تساويها عدالة التابعين، وعدالة التابعين لا تساويها عدالة من بعدهم،

وكذلك أهل الحديث يَنْبَهُونَ على ذلك: قال زكريا الأنصاري في شرحه لألفية العراقي في الحديث عند كلامه عن (نقل العدل): "والمراد: عدل الرواية لا عدل الشهادة؛ فلا يختص بالدَّكْرِ الحَرِّ" فتح الباقي بشرح ألفية العراقي 96/1.

1 - ص: 617-616.

2 - المصدر نفسه، وينظر: التتائي، جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر 256/7.

3 - المستصفي ص: 125.

4 - الونشريسي، المعيار 203/10.

5 - التفرع في فقه الإمام مالك بن أنس 247/2.

6 - ينظر: أبو عبد الله المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل 162/8.

7 - مع انتفاء هذه الفئة في عصرنا؛ إلا أن البحث الدعوي يقتضي أن تراعى شروط عدالة الداعية بالعموم ومجاراة لما في كتب التراث، ولو كانت على سبيل الافتراض العلمي.

وكذلك كل زمان مع ما بعده إلى زماننا هذا، فعدول زماننا الحاضر مثلاً - حسب فكرة الشاطبي - إذا قسناهم بعدول الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ والتابعين لم يُعَدُّوا عدولاً؛ لتباين ما بينهم في الاتصاف بالتقوى والمروءة؛ لكن لا بد من اعتبار عدول كل زمان بحسبه، وإلا لم يكن هناك إقامةً لولاية دينية ولا دنيوية يشترط فيها العدالة، بل لو فرض أن زماننا خالياً من العدول جملةً لم يكن بد من إقامة الأشبه بالعدول في الولايات، والأعدل فيهم حسب زمانهم يكون مقيساً عليهم فهو العدل في ذلك الزمان⁽¹⁾.

وهذا المنطلق في العدالة يسري على الدعاة في كل الأزمان، فليس دعاة عصر النبوة كدعاتنا الآن، بل ولا كدعاة عصرٍ قبلنا بقليل، إذ الصفات التي جعلها الأوائل أمارات للعدالة عندهم بعضها لا يكون من القوادح في العدالة الآن، كأحوال المروءة وصفات أهلها في الأزمان المختلفة؛ لأنها لا تنفك عن العدالة، والتحقيق فيه أن يُنظر إلى الغالب من أحوال الناس في كل زمان، فمتى كان الغالب العدالة كانت صفات الدعاة أعلى وأرقى ما يكون في بيئاتهم، ويدفع هذا التحقيق الذي بيّنه الشاطبي عن دعاة زماننا أمراً يقع في نفوس بعض الناس من أن الدعاة متهمون في ديانتهم وتقصيرهم فيها ويقع منهم من خوارق المروءة عند القدامى الكثير؛ للاختلاف الواقع بين السالف والحاضر في طبيعة التعاطي مع الجديد في بيئاتهم، ولا يتبنى هذا الفكر إلا من تشدد وغلب عليه الجمود من المسلمين، فعدالة الداعية لا تخرج من الغالب في أهل زمانه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها في الاتباع.

● متى يُقبل التجريح في حقِّ الداعية المعروف بالعدالة؟

من النوازل التي توظف في الميدان الدعوي ويقاس عليها ما جاء في شأن شاهد مُبْرَز في الشهادة نشأ على الخير والعفاف وطلب العلم إلى أن بلغ درجة العدالة عند قضاة بلده، ثم أهل للفتوى ثم للقضاء، فقام بعد زمان طويل قوم مطالبون له يشهدون عليه أنه كذاب غير مأمون على ما يتولاه، فهل يسمع لهم الإمام الحاكم؟ مع أنهم لا يبلغون في العدالة مبلغه، وجماهير الناس وأهل العلم والعدل يشهدون له بالصفة المذكورة، وهذه النازلة تقع في الأزمنة المتأخرة كثيراً حيث يتهم العدل من الدعاة فهل يُسمع لكل من تكلم فيه مع شهادة المدعويين له بالصالح والاستقامة⁽²⁾، فأجاب محمد بن داود⁽³⁾ عن سؤالهم بأن من هذه صفته فإن حذاق المذهب وعلماءه كأصبع بن الفرغ⁽⁴⁾ لا يرون بتجريحه إذ "إن مثل هذا لا يمكن من تجريحه

1 - ينظر: الونشريسي، المعيار 204/10.

2 - المصدر نفسه 164/10.

3 - جاء اسمه هكذا في المعيار في ثلاثة مواضع، ولم يقف الباحث على ترجمته.

4 - أصبغ بن الفرغ بن سعيد بن نافع من علماء المالكية المتقدمين، أخذ عن ابن وهب وابن القاسم ولم يدرك مالكا، كان حافظاً مذهب مالك، صاحب سنة وروى عنه الحديث أجلة كبار، توفي سنة: 225هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 656/10.

بالإسفاف، وما لا يليق به، ولا يُعرف من سجيته"⁽¹⁾؛ لأنه مبنيٌّ على العداوة في حقّ الذي شهد عليه، ورأى غيرهم من علماء المذهب رأياً آخر: "أنّ من هذه صفته لا يتمّ القدح فيه إلّا بمن فوقه في العدالة وأفضل منه، مع السلامة من التنافس والتحاسد"⁽²⁾.

فالداعية المعروف بالصلاح المشتهر بالعدالة لا تقع فيه تهمّة ممن هو دونه في العدالة، وهو ضابط مهم في مراعاة أقدار الدعاة من التنقص، وردّ ما يقع بسبب البغضاء في حق من كان عدلاً صالحاً منهم، فلا تردّ عدالته لعلّة الحسد ووضوح أمارتها، ما لم يقرّ بمن هو أعلى منه وأرسخ على ما شهدوا به.

1 - الونشريسي، المعيار 165/10.

2 - المصدر نفسه.

الخاتمة

في ختام هذا البحث الذي صاحب فيه الباحث كتاب المعيار، ومحص فيه النظر فيما يخص إجمالاً علم الدعوة وقضاياها، يخلص إلى بعض النتائج المهمة في نظره القاصر، يردفها بتوصيات ذات بال تخدم هذا الحقل العلمي.

أولاً: النتائج

ويجملها الباحث في النقاط الآتية:

(1) علم الدعوة الإسلامية من العلوم متأخرة التدوين، متجذر الوجود في كتب التراث الإسلامي، وهو من العلوم العملية المبنية على التفاعل بين الدعاة والمدعوين لنشر الدعوة في إطار ضوابطه.

(2) الإمام الونشريسي (المتوفى سنة: 914هـ) من أئمة المذهب المالكي، من علماء القرن التاسع، قمة جهوده العلمية وتاجها كتابه المعيار المعرب، الذي جمع فيه فتاوى علماء المالكية في الغرب الإسلامي وأجوبتهم، فكان شاهداً ناطقاً على أحداث ومناهج وأمور تنسج عند ارتباطها وتحليلها منظومة الدعوة ومناهجها، ويستنبط منها أهم الموضوعات التي كانت يطرقها الدعاة، والمدعوون، وما حصل للدعوة من انبساط وانحسار حسب وجهة نظر علم الدعوة المعاصر.

(3) الدعوة في عصر الإمام الونشريسي كانت ذات طابع تقليدي في وسائلها وأساليبها، متماشية مع تلك الأحقاب، منوطة بالأحداث المتلاحقة، يقوم عليها السلاطين والعلماء وطلبة العلم، وتمثل تلك الوسائل والأساليب في المساجد، والزوايا، والكتاتيب، وحلقات العلم، والتأليف، والمناظرات، سواء في الحواضر مثل فاس وتلمسان، أو ما حولها من القرى والمدن الصغيرة.

(4) الإمام الونشريسي لم يكن في منأى عن بيئته، فقد أسهم في الدعوة بشكل مباشر، فكان مُنبرياً للتدريس طول الوقت من العام لا يفتر في صيف أو شتاء، وأنتج مؤلفات يشهد القاصي والداني بقوتها وأهميتها في أبوابها الفقهية، ولها حضور على مستوى الدعوة، بمنظورنا المعاصر، مع ما حصل له من محنة أدت إلى هجرته إلى مدينة فاس، فكان نزوله فيها مباركا أنتج للمذهب المالكي عامة ولفقه النوازل خاصة كتابه المعيار المعرب.

(5) يعدُّ كتاب المعيار المعرب من الكتب التي طال عمل المؤلف فيها، وجمعت فأوعت، وتنوعت في الموضوعات، ولا شك في أن هذا التنوع وليد البيئة التي نتجت فيها النوازل، وهذه البيئة - في نظر علم الدعوة - تتكون من قسمين أساسيين: دعاة ومدعوين، فلا مناص من أن يستوعبها هذا العلم بالدراسة، وينقّر في طيات مكنونات كتبها، والمعيار

قد كنَّ في طيات نوازله الكثير من موضوعات الدعوة، مما يعين الباحثين على تتبع خطوات مسيرة الدعوة في تلك الأحقاب، ورسم صورة تعين الدعوة المعاصرة على حلِّ أزماتٍ فيها قد تكون أخواتها نازلة عند الأوائل تجاوزوها بالحلول واستوعبوها بالتحليل والنظر، وهذا من النتائج المهمة التي ضارعتها الباحث وحاول إظهارها في مبحث خاص.

(6) اعتنى البحث بربط علم الدعوة بالمنظور التراثي لمقدمات العلوم، وخصوصا موضوع العلم، فإذا كان تعريف موضوع أي علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فموضوع علم الدعوة الممثلة لعوارضه الذاتية هي القضايا التي جاءت بها الدعوة الإسلامية، والدعاة، والمدعون، ولا ريب أن قضايا العقيدة والأخلاق تضرب بجذورها في موضوعات الدعوة، إذ بالأولى يستقيم الدعاة والمدعون وترسخ في أفئدتهم عقائدهم السليمة، وبالثانية تستقيم أخلاقهم مع الله عزَّ وجلَّ ومع خلقه.

(7) يقف البحث على موضوعات الدعوة العقدية في المعيار المعرب فيجدها لا تخرج عن تقسيمات علماء الكلام، فمنهج العلماء في تلك الحقبة منهج الأشاعرة أهل السنة والجماعة، عالجت تلك النوازل العقدية موضوعات العقيدة المختلفة التي تندرج تحت ثلاثة أبواب رئيسة: الإلهيات، والنبوات، والسمعيات، ولكن النظر الدعوي لتلك القضايا يختلف عن نظر المتكلمين، فنظر المتكلمين نظري تعديدي، ونظر الدعاة عملي تفاعلي. (8) يظهر من نوازل المعيار أن علم العقيدة الأشعري هو السائد في حقبة الونشريسي، وأن هذه العقيدة هي التي استقر عليها الأمر في تلك الربوع من بلاد الإسلام.

(9) قضايا الإيمان والكفر والتكفير لها حضورها في النوازل، وخصوصا المكفريات القولية والفعلية، فقد كان العلماء حريصين كل الحرص على وقوع المدعويين في أمور الكفر، أو أن ينزلقوا في مزالق التكفير، فكانت الأجوبة بمثابة ضوابط لهم.

(10) الصفات الإلهية من أعقد المباحث في علم الكلام، نجد بعض النوازل قد تعرضت لها، ولا ريب في أنه على الداعية أن يكون على بينة بأهم ما يخص الصفات الإلهية من مسائل، وكيفية بحثها والنظر فيها، وما جاء في المعيار من نوازل -ناقشها البحث- حول الصفات استوعبت مسائل وقضايا لا ينبغي لمن تصدر للدعوة أن يكون خالي الذهن منها، لخصها الباحث وأتى بنماذج منها في مباحث الفصل الثاني، وبالطريقة ذاتها ناقش قضايا الدعوة في مباحث النبوات والغيبات.

(11) كان لنوازل الأديان الأخرى من النصراني واليهود حضور مهم في كتاب المعيار المعرب يمثل أبعادا تاريخية، ودعوية، وفقهية، ودعوية هذه النوازل لا تخفى؛ لأن ضوابط الدعوة ومنهجها مع هذه الشرائح في المجتمع الإسلامي أو المجتمع غير الإسلامي تختلف تماما عن بقية الفرق والمسلمين عموما، وما في أجوبة النوازل -التي تناولها البحث- تأطير دعوي مبني على الفوارق الدينية بين أبناء المجتمع الواحد والمجتمعات المتعددة.

12) قضايا الفرق الإسلامية المبتدعة في المعيار وما جاء حولها من نوازل تطرق إليها الباحث في صورة مقتضبة، من خلال تحليل نوازل لجماعات في المجتمع تحمل أفكار تلك الفرق، أو مناقشات لبعض الأفكار في طيات النوازل، ولا تخلو تلك الطيات من طرق على أبواب تلك الأفكار الفرقيّة عرضاً، ولا نجد الونشريسي يكثر من النقل من نوع تلك النوازل.

13) يمثل التصوف السني منظومة أخلاقية سلوكية تلاحقت القرون على وجودها، وتكاثرت التركة العلمية لتأسيسها وبنائها، وقد عجز المعيار بأجوبة مهمّة في بابها السلوكي الصوفي، بل نجد الونشريسي ينقل الآراء المتضادّة حول عوائد المتصوفة وأفكارهم، فلم يكن العلماء على إجماع في هذه العوائد، مع تسليمهم في المجلد بما كان عليه أصل التصوف من سلامة في المنهج التربوي.

14) تمثل الأخلاق في حقيقتها أعمال الإنسان كلها، فلا ريب في عناية الإسلام بها عناية لا تخفى على ذي عينين، فاحتلت مساحةً شاسعة في الوحيين، حظّ الإسلام أتباعه من خلاهما للتمسك بصالحها، وترك طالحها، وظهر الأخلاق الإسلامية في النوازل أمر لا بد منه؛ إذ إنَّها بدت في ثوب وقائع أخلاقية تحصل للدعاة والمدعوين في حياتهم اليومية، فيقع حولها السؤال بالتصريح أو التلميح، ويجاب عنها بالطريقة ذاتها، وكلها تصب في خدمة التراث الأخلاقي الإسلامي المبثوث في الكتب النوازيّة، مما يجب أن يتخلق به الدعاة والمدعوون.

ثانياً: التوصيات

ويجملها الباحث في النقاط الآتية:

1) حاجة علم الدعوة إلى استقرار في المصطلحات التي هي آلة الداعية في التعامل مع هذا العلم، وهي حاجة ملحّة تظهر للدارسين من خلال النظر في كتب الدعاة المختلفة في التأصيل لهذا العلم، والتأصيل لا علاقة له بالاختلاف المنهجي للدعاة؛ فهذا الاختلاف قائم إلى يوم القيامة، فتأصيل مصطلحاته المتفق عليها أمر ضروري إذ تكون بمثابة الأصول للفروع، مع مراعاة طريقة الأوائل في تناول مقدمات العلوم، فيكون تأصيلاً علمياً تراثياً للدعوة، كما فعل العلماء مع علوم الشريعة المختلفة، كتعريف الوسائل، والأساليب، والآليات، والمناهج، وهو أمر طبيعي لكل علم بعد تطاول الأزمان.

2) يوصي الباحث بالنظر في كتب التراث ودراساتها دراسة دعوية، والتنقيب عن المسائل التي تساعد على تحصيل هذا العلم بحيثياته المختلفة، فكما هو معلوم أن علم الدعوة له تفرعات كثيرة ومناظر وتعلّقات بعلوم الشريعة المختلفة، وهذا التداخل يثري الدعوة وموضوعاتها، مع مراعاة المحافظة على خصوصية هذا علم.

(3) مما يوصي به الباحث إعادة تحقيق كتاب المعيار تحقيقاً علمياً يقوم عليه باحثون مختصون، فبعد خوض الباحث لبحر الكتاب، والنظر في نصوصه لفترة ليست بالقصيرة، وجد أن من الواجب على الباحثين من دارسي الفقه المالكي أن يشمروا سواعد التحقيق لهذا السِّفر الكبير، فالطبعة الصادرة عن دار الغرب الإسلامي سقيمة قد سقطت منها سطور كاملة، ونسبت فيها نوازل لغير أصحابها من غير تحقق، وصحفت فيها ألفاظ غيرت معاني النصوص، يستدرك كل هذا ويتفطن له مَنْ رجع إلى مصادر كتاب المعيار المختلفة ككتاب فتاوى ابن رشد وفتاوى القاضي عياض وفتاوى ابن لب ونوازل البرزلي والمازوني وغيرهم، إذ بالرجوع إليها تظهر عورات هذه الطبعة، وقد رجع الباحث إلى مصادر المعيار المطبوعة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وقابل النصوص التي وظفها في بحثه من المعيار ووقع عليها في تلك الكتب، فصحح التصحيف والتحريف وأكمل السقط في الهوامش، وأما الطبعة الصادرة عن دار الكتب العلمية فهي كالعدم في الميزان العلمي لتحقيق التراث.

(4) مما يوصي به الباحث النظر في كتاب المعيار المعرب خصوصاً، وكتب النوازل في المذهب المالكي عموماً، فهي أرض خصبة نبتت فيها الدعوة وأينعت ثمارها، وتكلمة الباحثين لما بدأ به في إثراء الحقل الدعوي بتناول موضوعاته من خلال دراسة النوازل الدعوية المتعلقة بالجانب الفقهي، المنبثّة في أبواب المعيار: كنوازل المساجد وأحكامها، والتعلّم والتعليم، والمدارس ونوازلها، والأجاس وفائدتها الدعوية، بعدّ هذه المسائل من وسائل الدعوة، وطريقة العلماء في الحكم على النوازل لاستنباط المنهجيات الدعوية من الأجوبة وأحوال الأسئلة، كتعاملهم مع السلاطين، ومستغربي الذمة، وطلبة العلم، والعامّة، كل هذا يحتاج إلى جهد ونظر لتلك المصادر الدعوية المهمة، حتى تكتمل الصورة الممثّلة لمراتب الإسلام الثلاثة: الإيمان والإسلام والإحسان.

- المصادر والمراجع -

1. إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، مدخل إلى التصوف الفلسفي دراسة سيكومتافيزيقية، ط:2، 2002م.
2. إبراهيم بوتشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عهد المرابطين، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، ط:1، 2000م.
3. إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، دار الرشاد الحديثة - الدار البيضاء، د.ط، 2000م.
4. إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، دار الرشاد الحديثة - الدار البيضاء، ط:1، 2000م.
5. ابن أبي جمرة، بهجة النفوس وتحليه بمعرفة ما لها وما عليها، دار الجليل - بيروت، ط:3، د.ت.
6. ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط:3، 1419هـ.
7. ابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة - الرباط، د.ط، 1972م.
8. ابن أبي زيد القيرواني وعقيدته في الرسالة والجامع، الحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر - بيروت، ط:1، 2008م.
9. ابن أبي زيد القيرواني، الرسالة الفقهية، تحقيق: الهادي حمو ومحمد أبو الأجنان، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط:2، 1997م.
10. ابن أبي زيد القيرواني، الرسالة في فقه الإمام مالك، ضبطها: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:1، 1998م.
11. ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي - لبنان، ط:1، 1999م.
12. ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط:1، 1409هـ.
13. ابن أبي عاصم، الآحاد والمثاني، تحقيق: باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية - الرياض، ط:1، 1991م.
14. ابن أبي عاصم، كتاب السنة، تحقيق: ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - دمشق، ط:1، 1980م.
15. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: محمود محمد الطناحي والطاهر أحمد الزاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ط، 1979م.
16. ابن الأمير، الشامل في أصول الدين، تحقيق: جمال عبد الناصر عبد المنعم، دار السلام - القاهرة، ط:1، 2010م.
17. ابن الجلاب، التفریح في فقه الإمام مالك بن أنس، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:1، 2007م.
18. ابن الجوزي، تلبیس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط:1، 2001م.

19. ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط:1، 1984م.
20. ابن الحاج النميري، فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعدية إلى قسنطينة والزاب، تحقيق: محمد بن شقرون، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط:1، 1990م.
21. ابن الحاج، المدخل، بدون تحقيق، دار التراث- القاهرة، د.ط.، د.ت.
22. ابن الحاجب، جامع الأمهات، تحقيق: أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضر، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت، ط:2، 2000م.
23. ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب بالرباط- المغرب، ط:2، 1997م.
24. ابن الشاط، إدرار الشروق على أنواع البروق (المطبوع في ذيل صفحة كتاب أنوار البروق في أنواع الفروق للقرافي)، دار النوادر- الكويت (مصورة عن طبعة حجرية بدار إحياء الكتب العربية- مصر)، ط:1، 2012م.
25. ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم وعالم الكتب- المدينة المنورة، ط:1، 1986م.
26. ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط:1، 1992م.
27. ابن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار المعرفة- بيروت، ط:1، 1986.
28. ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح (معرفة أنواع علم الحديث)، تحقيق: عبد اللطيف المهيم وماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2002م.
29. ابن الطواح، سبك المقال لفك العقال، تحقيق: محمد مسعود جبران، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية- طرابلس، ط:2، 2008م.
30. ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:3، 2003م.
31. ابن العربي، الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: عبد الله التوراني، دار الحديث الكنتانية- المملكة المغربية، ط:1، 2015م.
32. ابن العربي، المسالك في شرح مؤطاً مالك، تحقيق: محمد بن الحسين السليمانى وعائشة بنت الحسين السليمانى، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط:1، 2007م.
33. ابن العربي، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، تحقيق: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 1997م.
34. ابن العربي، قانون التأويل، تحقيق: محمد السليمانى، دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة، ومؤسسة علوم القرآن- بيروت، ط:1، 1986م.
35. ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط:2، 1988م.
36. ابن القاضي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة- الرباط، ط:1، 1973م.

37. ابن القاضي، درة الحجال في أسماء الرجال، تحقيق: محمد الأحمدى أبو النور، مكتبة دار التراث- القاهرة والمكتبة العتيقة-تونس، ط:1، 1971م.
38. ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي- المملكة العربية السعودية، ط:1، 1423هـ.
39. ابن القيم، الروح [مطبوع ضمن آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال الجزء: (26)]، تحقيق: محمد أجمل أيوب الإصلاحي بإشراف: بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد تحت إشراف مؤسسة سليمان الراجحي الخيرية- الرياض، ط:3، 2019م.
40. ابن القيم، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع- الرياض، ط:5، 2019م.
41. ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح [آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال (10)]، تحقيق: رائد بن أحمد النشيري بإشراف: بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد تحت إشراف مؤسسة سليمان الراجحي الخيرية- الرياض، ط:1، 1428هـ.
42. ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد [آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال (30)]، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف: بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد تحت إشراف مؤسسة سليمان الراجحي الخيرية- الرياض، ط:1، 2018م.
43. ابن القيم، شرح الشروط العمرية مجرداً من كتاب أحكام أهل الذمة، تحقيق: صبحي الصالح، دار العلم للملايين- بيروت، ط:2، 1981م.
44. ابن القيم، كتاب الصلاة [آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال (19)]، تحقيق: عماد بن صفاخان البخاري، دار عالم الفوائد تحت إشراف مؤسسة سليمان الراجحي الخيرية- الرياض، ط:1، د.ت.
45. ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي- بيروت، ط:3، 1996م.
46. ابن اللبان الفاسي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط:1، 1988م.
47. ابن المبارك، كتاب الزهد، تحقيق: أحمد فريد، دار المعراج الدولية للنشر- الرياض، ط:1، 1995م.
48. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق: سُوَسَنَة دِيْفَلْد - فِلْزَر، دار مكتبة الحياة - بيروت، ط:2، 1961م.
49. ابن المنذر النيسابوري، الإجماع، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم للنشر والتوزيع- الرياض، ط:1، 2004م.
50. ابن النجار البغدادي، ذيل تاريخ بغداد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (الأجزاء: 16-20) ضمن كتاب: تاريخ بغداد وذيوله (24 جزءاً)، دار الكتب العلمية-بيروت، ط:1، 1417هـ.
51. ابن النجار الحنبلي، معونة أولي النهى شرح المنتهى (منتهى الإرادات)، تحقيق: أ. د عبد الملك بن عبد الله دهيش، مكتبة الأسد- مكة المكرمة، ط:5، 2008م.
52. ابن النديم، الفهرست، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي- لندن، ط:1، 2009م.

53. ابن الوزير، إينار الحق على الخلق، دار الكتب العلمية- لبنان، ط:2، 1987م.
54. ابن الوزير، إينار الحق على الخلق، مطبعة الآداب- القاهرة، د.ط.، 1318هـ (حجرية).
55. ابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي- مصر، ط:2، 1955م.
56. ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة المسماة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق: عبد الهادي التازي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية- الرباط، ط:1، 1997م.
57. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، قدم له: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 1992م.
58. ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن وعبد العزيز بن إبراهيم وحمدان بن محمد، دار العاصمة- السعودية، ط:2، 1999م.
59. ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ، تحقيق: محمد بن عبد الله بن عمر الحلواني ومحمد كبير أحمد شودري، دار رمادي للنشر والمؤمن للتوزيع- المملكة العربية السعودية، ط:1، 1997م.
60. ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، دار رمادي للنشر ودار المؤتمن للتوزيع- المملكة العربية السعودية، ط:1، 1997م.
61. ابن تيمية، تائية القدر، شرح وتحقيق: محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة للنشر- الرياض، ط:1، 2003م.
62. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد- السعودية، د.ط.، 2004م.
63. ابن جزري، القوانين الفقهية، تحقيق: ماجد الحموي، دار ابن حزم- بيروت، ط:1، 2013م.
64. ابن حبان، التقاسيم والأنواع - صحيح ابن حبان (المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقلها)، تحقيق: محمد علي سونمز، خالص آي دمير، دار ابن حزم - بيروت، ط:1، 2012م.
65. ابن حبان، الثقات، إشراف: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن الهند، بإعانة: وزارة المعارف للحكومة الهندية، ط:1، 1973م.
66. ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة- مصر، ط:1، 1995م.
67. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية بصيدر أباد- الهند، ط:2، 1972م.
68. ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: نور الدين عتر، مطبعة الصباح- دمشق، ط:3، 2000م.
69. ابن حجر الهيتمي، الإعلام بقواطع الإسلام، تحقيق: اللجنة العلمية بمركز المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، دار المنهاج- جدة، ط:2، 2019م.
70. ابن حجر الهيتمي، الفتح المبين بشرح الأربعين، تحقيق: احمد جاسم محمد المحمد وآخرون، دار المنهاج- جدة، ط:5، 2021م.

71. ابن حجر، فتح الباري، تحقيق: عبد القادر شيبه الحمد، طبع على نفقة الأمير سلطان بن عبد العزيز، ط:1، 2001م.
72. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، دار الآفاق الجديد- بيروت، د.ط.، د.ت.
73. ابن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مطبعة دار النهضة- القاهرة، ط:1، 1347هـ.
74. ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر (تاريخ ابن خلدون)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر - بيروت، ط:2، 1988م.
75. ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط:1، د.ت.
76. ابن خمير السبتي، مقدمات المرشد إلى علم العقائد، تحقيق ودراسة: جمال علال البختي، مطبعة الخليج العربي- تطوان/ المغرب، ط:1، 2004م.
77. ابن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق: إبراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد، راجعه: طه حسين، دار العلم للجميع- بيروت، د.ط.، د.ت.
78. ابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان - الرياض، ط:1، 2005م.
79. ابن رشد الجد، فتاوى ابن رشد، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط:1، 1987م.
80. ابن رشد الجد، فتاوى ابن رشد، تحقيق: المختار بن طاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط:1، 1987م.
81. ابن رشد الجد، مسائل أبي الوليد ابن رشد، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل- بيروت ودار الآفاق الجديدة- المغرب، ط:2، 1993م.
82. ابن رشد، المقدمات الممهديات، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط:1، 1988م.
83. ابن زيدان السجلماسي، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، تحقيق: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة، ط:1، 2008م.
84. ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى، تحقيق: يحيى مراد، دار الحديث- القاهرة، ط:1، 2007م.
85. ابن شاهين الحنفي، نيل الأمل في ذيل الدول، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، المكتبة العصرية للطباعة والنشر- بيروت، ط:1، 2002م.
86. ابنُ طلموس، المدخل لصناعة المنطق، تحقيق: المستشرق: ميكائيل أسين سلاسيوس السرقسطي، مطبعة الأبرقة- مدريد، د.ط.، 1916م.
87. ابن طولون، مرشد المختار إلى خصائص المختار، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2007م.
88. ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي، مكتبة البشرى للطباعة والنشر - كراتشي، ط:1، 2009م.
89. ابن عاشر، المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، مكتبة القاهرة بميدان الأزهر- مصر، د.ط.، د.ت.

90. ابن عبد البر، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2000م.
91. ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: بشار عواد معروف، وآخرون، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي- لندن، ط:1، 2017م.
92. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي- المملكة العربية السعودية، ط:1، 1994م.
93. ابن عبد الرحمن النقشبندي، قطب الإرشاد، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2019م.
94. ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس وآخرون، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط:1، 2012م.
95. ابن عبد المنعم الحَميري، الروض المعطار، تحقيق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة- بيروت، ط:2، 1980م.
96. ابن عَجِيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، طبع على نفقة د.حسن عباس زكي - القاهرة، ط:1، 1999م.
97. ابن عَجِيبة، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية (وهو مطبوع أسفل الصفحة مفصلاً عن متن كتاب: إيقاظ الهمم في شرح الحكم للمؤلف)، دار الفكر- بيروت، د.ط.، د.ت.
98. ابن عَجِيبة، الفهرسة، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، دار الغد العربي- القاهرة، ط:1، 1990م.
99. ابن عَجِيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الفكر- بيروت، د.ط.، د.ت.
100. ابن عَجِيبة، معارج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي- الدار البيضاء، د.ط.، د.ت.
101. ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العربية الكبرى- القاهرة، ط:1، 1854م.
102. ابن عرفة، المختصر الفقهي، تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد للأعمال الخيرية- ط:1، 2014م.
103. ابن عرفة، المختصر الكلامي، تحقيق: نزار حمادي، دار الضياء- الكويت، ط:1، 2014م.
104. ابن عساكر، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، تحقيق: أنس الشرفاوي، دار المنهاج - جدة، ط:1، 2018م.
105. ابن عطاء الله السكندري، القصد المجرد في معرفة اسم الله المفرد، تحقيق: محمود توفيق الحكيم، مكتبة مدبولي- القاهرة، ط:1، 2002م.
106. ابن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2005م.
107. ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث - القاهرة، دار مصر للطباعة - القاهرة، ط:20، 1980م.
108. ابن غازي المكناسي، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث- القاهرة، ط:1، 2008م.

109. ابن غازي، فهرس ابن غازي، تحقيق محمد الزاهي، دار بو سلامة للطباعة والنشر-تونس، ط:1، 1984م.
110. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر- بيروت، د.ط.، 1979م.
111. ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر- القاهرة، ط:1، 1970م.
112. ابن قنفذ، الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر والتوزيع- تونس، د.ط.، 1968م.
113. ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق: محمد الفاسي وأدولف فور، مطبعة أكسال تحت إشراف المركز الجامعي للبحث العلمي جامعة محمد الخامس كلية الآداب - الرباط، ط:1، 1965م.
114. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية (الباي الحلبي)- القاهرة، د.ط.، د.ت.
115. ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، المطبعة الثعالبية- الجزائر، د.ط، 1908م.
116. ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: حسين المؤمني، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية- طهران، ط:1، 2016م.
117. ابن مغيزل، القول العلي في ترادف المعجزة بكرامة الولي، تحقيق: محمد صلاح حلمي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2008م.
118. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: اليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر - بيروت، ط:3، 1414هـ.
119. ابن هارون، مختصر النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام: مختصر المتبطينة، دار ابن حزم- بيروت، ط:1، 2021م.
120. ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق: حمدان بن عبد الله الشمري (الأجزاء الثلاثة الأولى)، دار الفكر- بيروت، ط:1، 2013م.
121. أبو إسحاق إبراهيم الغرناطي، الوثائق المختصرة، تحقيق: إبراهيم بن محمد السهلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة- المدينة المنورة، ط:1، 2011م.
122. أبو إسحاق البناي، المواهب اللدنية في شرح المقدمات السنوسية، تحقيق: جمال فاروق الدقاق، دار كشيدة للنشر والتوزيع- مصر، ط:1، 2015م.
123. أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان- المملكة العربية السعودية، ط:1، 1992م.
124. أبو إسحاق الشاطبي، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك)، تحقيق: مجموعة من المحققين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى- مكة المكرمة، ط:1، 2007م.
125. أبو إسحاق بن أبي زكريا التلمساني، تذكرة أولي الألباب في شرح تفریع ابن الجلاب، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، دار المذهب- القاهرة، ط:1، 2020م.

126. أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط:2، 1992م.
127. أبو الثناء الصفاقسي، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق: علي الزواري، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط:1، 1988م.
128. أبو الحسن القابسي، الملخص لمسند الموطأ، تحقيق: علي إبراهيم مصطفى، دار الكتب العلمية-بيروت، ط:1، 2008م.
129. أبو الحسن بن عبد الله المالقي، تاريخ قضاة الأندلس، تحقيق: لجنة التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة- بيروت، ط:5، 1983م.
130. أبو الحسن علي الأبياري، الورع (ضمن مجموع يحوي رسائل في التصوف)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2005م.
131. أبو الحسن علي بن عيسى الحسيني العلمي(1)، كتاب النوازل، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية(مطبعة فضالة المحمدية)- المغرب، ط:1، 1986م.
132. أبو الحسن محمد ابن جبير الكنايني، رحلة ابن جبير، دار صادر-بيروت، د.ط، 1964م.
133. أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، وفيات الونشريسي، تحقيق: محمد بن يوسف القاضي، شركة نوابغ الفكر للنشر والتوزيع-القاهرة، ط:1، 2009م.
134. أبو العباس القرطبي (ابن المُزَيَّن)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب ميستو وآخرون، دار ابن كثير- دمشق وبيروت، ودار الكلم الطيب- دمشق وبيروت، ط:1، 1996م.
135. أبو العرب محمد بن أحمد، طبقات علماء إفريقية، وكتاب طبقات علماء تونس، دار الكتاب اللبناني- بيروت، د.ط، د.ت.
136. أبو العلاء العفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر- بيروت، د.ط، د.ت.
137. أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة، ط:3، 1979م.
138. أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة -مصر، ط:1، 1332م. (حجرية)
139. أبو بكر بناني، الفتوحات القدسية في شرح قصيدة في حال السلوك عند الصوفية (القصيدة النقشبندية)، تحقيق: عبد الرحمن الحداوي وإسماعيل عبد الرحمن المساوي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط:1، 2010م.
140. أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تحقيق: بشير البكوش ومحمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط:2، 1994م.
141. أبو جعفر الطبري، تهذيب السنن والآثار (مسند ابن عباس السفر الثاني)، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني- مصر، د.ط، د.ت.
142. أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية- بيروت، ط:1، 2009م.

1 - اسم المؤلف الذي على غلاف الكتاب المطبوع: عيسى بن علي الحسيني العلمي، وهو خطأ، والصحيح "علي بن عيسى الحسيني العلمي" كما ذكره المحققون في مقدمة التحقيق.

143. أبو زكريا يحيى ابن خلدون، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، الجزء الأول: مطبعة بدير فونطا الشرقية-الجزائر، د.ط، 1903م. الجزء الثاني تحقيق: بوزياني الدراجي، دار الأمل-الجزائر، ط:1، 2007م.
144. أبو سعيد الدارمي، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع-الرياض، ط:1، 1998م.
145. أبو طالب المكي، قوت القلوب، تحقيق: محمود إبراهيم الرضواني، مكتبة دار التراث- القاهرة، ط:1، 2001م.
146. أبو عبد الله المقري، قواعد الفقه، تحقيق: محمد الدردابي، دار الأمان- الرباط، ط:1، 2012م.
147. أبو عبد الله المؤاق، التاج والإكليل لمختصر خليل، دارا لكتب العلمية- بيروت، ط:1، 1994م.
148. أبو عبيد البكري، المسالك والممالك، تحقيق: جال طلبة، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2003م.
149. أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي- ، ط:1، 2002م.
150. أبو منصور الماتريدي، تفسير الماتريدي: تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:1، 2005م.
151. أبو منصور الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط:1، 2001م.
152. أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة، د.ط.، د.ت.
153. أبو يحيى زكريا بن يحيى الشريف ، أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية، تحقيق: نزار حمادي، مكتبة المعارف- بيروت، ط:1، 2010م.
154. أبي الحسن علي بن خلف المنوفي، كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: أحمد حمدي إمام، مطبعة المدني المؤسسة السعودية-مصر، ط:1، 1989م.
155. أبي العباس أحمد الهلالي، عرف الند في حكم حذف حرف المد، تحقيق: إبراهيم آيت واغوري، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2009م.
156. الأبي، إكمال إكمال المعلم (مطبوع مع مكمل إكمال الإكمال للسنوسي)، دار الكتب العلمية- بيروت مصورا عن دار السعادة- مصر، د.ط.، 1328هـ.
157. أحمد أبّا الصافي جعفر، من تاريخ توات أبحاث في التراث، منشورات الحضارة- الجزائر، ط:1، 2011م.
158. أحمد الشايب، الأسلوب، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة، ط:8، 1991م.
159. أحمد النقشبندي الخالدي، معجم الكلمات الصوفية، تحقيق: أديب نصر الدين، مؤسسة الانتشار العربي- بيروت، ط:1، 1997م.
160. أحمد النقيب، المذهب الحنفي: مراحل وطبقاته- ضوابطه ومصطلحاته- خصائصه ومؤلفاته، مكتبة الرشد-الرياض، ط:1، 2001م.

161. أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب- طرابلس الغرب، ط:2، 2000م.
162. أحمد بن أبي جمعة المغراوي الوهراني، جامع جوامع الاختصار والتبيان لما يعرض للمعلمين وآباء الصبيان، تحقيق: أحمد جلولي البدوي ورايح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر، د.ط، د.ت.
163. أحمد بن أبي جمعة المغراوي الوهراني، المغراوي وفكره التربوي من خلال كتابه جامع جوامع الاختصار والبيان فيما يعرض بين المعلمين وآباء الصبيان، تحقيق: عبد الهادي التازي مكتب التربية العربي لدول الخليج- الرياض، ط:2، 2012م.
164. أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط:1، 2001م.
165. أحمد بن محمد المقرئ، روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراکش وفاس، المطبعة الملكية- الرباط، ط:2، 1983م.
166. أحمد بن محمد بن علي الراشدي، الثغر الجماني في ابتسامة الثغر الوهراني (الجزء السابع ضمن الأعمال الكاملة للمهدي بو عبدلي)، تحقيق: المهدي بو عبدلي، عالم المعرفة للنشر والتوزيع- الجزائر، ط:1، 2013م.
167. أحمد بن محمد خضر، حاشية قول أحمد على الفوائد الفنارية شرح الرسالة الأثرية ويتلوها رسالة: جهة الوحدة بشرح الشرواني، تحقيق: أبي جعفر الظاهري، دار تحقيق الكتاب- تركيا، ط:1، 2019م.
168. أحمد غلوش، الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها، دار الكتاب المصري- القاهرة، ودار الكتاب اللبناني- بيروت، ط:2، 1987م.
169. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتاب- القاهرة، ط:1، 2008م.
170. أسعيد عليوان، محمد بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصره في المنطق، دار الكتاب الثقافي- الأردن، ط:1، 2017م.
171. الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب- لبنان، ط:1، 1983م.
172. إسماعيل بن الأحمر، روضة النسرين في دولة بني مرين، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية- الرباط، ط:1، 1962م.
173. إسماعيل علي محمد، نحو تأصيل علمي لمصطلحات علوم الدعوة الإسلامية، دار الكلمة للنشر والتوزيع- القاهرة، ط:1، 2014م.
174. الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتز، دار فرانز شتايز- مدينة فيسبادن بألمانيا، ط:3، 1980م.
175. الأغا ابن عودة بن محمد المزاري، طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وأسبانيا وفرنسا، تحقيق: يحيى بو عزيز، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط:1، 1990م.
176. الأغا ابن عودة بن محمد المزاري، طلوع سعد السعود، تحقيق: يحيى بو عزيز، دار الغرب الإسلامي- لبنان، ط:1، 1990م.
177. ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمه عن الفرنسية: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط:3، 1987م.

178. إلباس بلكا، الاحتياط حقيقته وحجيته وأحكامه وضوابطه، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط:1، 2003م.
179. امانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تعريب: عبد الغفار مكاي، الدار القومية للطباعة والنشر- القاهرة، ط:1، 1965م.
180. الأمير الصنعاني، التَّنوير شرح الجامع الصَّغير، تحقيق: محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، مكتبة دار السلام- الرياض، ط:1، 2011م.
181. آنخل جونثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، تعريب: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية- مصر، د.ط.، د.ت.
182. الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب- بيروت، د.ط، د.ت.
183. الإيجي، مختصر في علم الأخلاق، تحقيق: نزار حمادي، دار ابن عرفة- تونس، د.ط، د.ت.
184. الباباني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية- استانبول، ط:1، 1951م، وأعدت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.
185. الباقلائي، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنانجات تحقيق: ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، المتبة الشرقية- بيروت، د.ط.، 1958م.
186. الباقلائي، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط:1، 1998م.
187. البخاري، خلق أفعال العباد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية- الرياض، د.ط.، د.ت.
188. بدر الدين الشبلي، آكام المرجان في أحكام الجان، تحقيق: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية- بيروت، د.ط.، 1985م.
189. بدر الدين العيني، شرح سنن أبي داود، تحقيق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، مكتبة الرشد- الرياض، ط:1، 1999م.
190. بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي- بيروت، د.ط.، د.ت.
191. البرهاري، شرح السنة، تحقيق: خالد بن قاسم الراددي، مكتبة الغرباء الأثرية- المدينة المنورة، ط:1، 1993م.
192. البرزلي، فتاوى البرزلي: جامع مسائل الأحكام، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط:1، 2002م.
193. برهان الدين اللقاني، شرح الناظم على الجوهرة المسمى: هداية المرشد لجوهرة التوحيد، تحقيق: مروان حسين عبد الصالحين البجاوي، دار البصائر- القاهرة، ط:1، 2009م.
194. برهان الدين اللقاني، عمدة المرشد شرح جوهرة التوحيد، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار النور المبين- عمان، ط:1، 2016م.
195. برهان الدين اللقاني، منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، تقديم وتحقيق: عبد الله الهلالي، وزارة الأوقاف المغربية- المغرب، د.ط، 2002م.

196. البزار، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافعي، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط:1، (بدأت 1988م، وانتهت 2009 م).
197. البلوي، ثبت أبي جعفر البلوي، تحقيق: عبد الله العمراني، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، طباعة دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط:1، 1983م.
198. البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر - دمشق، ط:8، 1997م.
199. البيجوري، حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد (تحفة المرید علی جوهرة التوحيد)، تحقيق: علي جمعة محمد، دار السلام - القاهرة، ط:1، 2002م.
200. البيهقي، الأسماء والصفات، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي - جدة، ط:1، 1993م.
201. البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية - القاهرة، ط:1، 2011م.
202. البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط:1، 2003م.
203. تاج الدين السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، علق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:2، 2003م.
204. تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع - مصر، ط:2، 1413هـ.
205. التتائي، جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر، تحقيق: نوري حسن حامد المسلاقي، دار ابن حزم - بيروت، ط:1، 2014م.
206. التجيبي، برنامج التجيبي، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب - ليبيا وتونس، ط:1، 1981م.
207. تذييل المعيار، عبد السلام العالم التاجوري، تحقيق: جمعة محمود الزريقي، جمعية الدعوة الإسلامية - ليبيا، ط:1، 2007م.
208. الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط:1، 1996م.
209. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مكتبة البشري - باكستان، ط:1، 2009م.
210. تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، د.ط.، 1990م.
211. تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد بن لب الغرناطي، تحقيق: حسين مختاري وهشام رامي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:1، 2004م.
212. تقي الدين السبكي، السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، ط:1، 2003م.
213. تقي الدين السبكي، فتاوى السبكي، دار المعارف - بيروت، د.ط، د.ت.
214. تقي الدين المقرئزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:1، 1997م.

215. التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان [مقتطف من: نظم الدرّ والعقيان في بيان شرف بني زيان]، حققه علق عليه: محمود آغا بو عياد، موفم للنشر بدعم من وزارة الثقافة-الجزائر، ط:1، 2011م.
216. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون 7/1، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج وغيرهما، مكتبة لبنان ناشرون-بيروت، ط:1، 1996م.
217. جمال الدين القاسمي، تفسير القاسمي محاسن التأويل، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، عيسى البابي الحلبي- مصر، ط:1، 1957م.
218. جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الآفاق العربية- القاهرة، ط:1، 2001م.
219. الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، معلمة المغرب، مطابع سلا- المغرب، ط:1، 2004م.
220. الجواليقي، المعرّب من الكلام الأعجمي، تحقيق: ف. عبد الرحيم، دار القلم- دمشق، ط:1، 1990م.
221. الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين- بيروت، ط:2، 1979م.
222. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي ومطبعة السعادة- مصر، د.ط.، 1950م.
223. الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، طبع على نفقة أمير دولة قطر- قطر، ط:1، 1399هـ.
224. الجيزاني، فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية، دار ابن الجوزي- المملكة العربية السعودية، ط:2، 2006م.
225. حاتم بن عارف العوني، ينظر: تكفير أهل الشهاداتتين: موانعه ومناطاته، مركز نماء للبحوث- لبنان، ط:2، 2016م.
226. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، أعدّه للنشر: محمد شرف الدين يالْتَقايا ورفعت بيلكة الكليسي، دار إحياء التراث العربي- بيروت مصوّراً عن دار المثنى-بغداد، 1941م.
227. حازم زرقه، تحولات في معرفة الزهد والتّصوّف، دار الحصاد- الأردن، ط:1، 2016م.
228. حافظ بن أحمد حكيمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، دار ابن القيم- الدمام، ط:1، 1990م.
229. الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 1990م.
230. حامد إبراهيم محمد صقر، نور التحقيق في صحة أعمال الطريق، دار التأليف بالمالية- مصر، ط:2، 1970م.
231. الحريري، مقامات الحريري، دار المنهاج- جدة [مصورة عن الطبعة السادسة الصادرة عن مطبعة بولاق سنة 1300هـ]، ط:1، 2014م.
232. حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، من منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية- باكستان، ط:2، 2001م.

233. حسن الوراكلي، ياقوتة الأندلس دراسات في التراث الأندلسي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، د.ط.، 1994م.
234. حسن بن محمد الوزان، وصف إفريقيا، ترجمه عن الفرنسية: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: 2، 1983م.
235. حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، التزمها: دار الكتب العربية الشرقية، تنفيذ: مطبعة دار الفنون - تونس، ط: 3، 1373هـ.
236. حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين، مكتبة الخانجي - مصر، ط: 1، 1980م.
237. حسني زينه، العقل عند المعتزلة (تصور العقل عند القاضي عبد الجبار)، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط: 1، 1978م.
238. حسين أحمد الخشن، أصول الاجتهاد الكلامي، المركز الإسلامي الثقافي - لبنان، ط: 1، 2015م.
239. حسين عطوان، الزندقة والشعبوية في العصر العباسي الأول، دار الجيل - بيروت، د.ط.، 1984م.
240. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي - بيروت، ط: 2، 2008م.
241. محمد المنوني، حضارة الموحدين، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، ط: 1، 1989م.
242. الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر - بيروت، ط: 3، 1992م.
243. الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بيب قونطانا الشرقية - الجزائر، د.ط.، 1906م.
244. حمدون ابن الحاج الفاسي، نفحة المسك الداري لقارئ صحيح البخاري، تحقيق: محمد بن عزوز، دار ابن حزم - بيروت، ط: 1، 2008م.
245. الحموي، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: 1، 1993م.
246. خالد بلعربي، الدولة الزيانية في عهد يغمراسن، الدار الألمعية - الجزائر، ط: 1، 2011م.
247. خالد يونس الخالدي، اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، دائرة الثقافة والإعلام - الشارقة، ط: 1، 2002م.
248. الحَضِيرِي، اللَّفْظُ الْمَكْرَمُ بِخِصَائِصِ النَّبِيِّ ﷺ، تحقيق: محمد الأمين بن محمد محمود الجكي، طُبِعَ على نفقة السيد حبيب محمود أحمد - المدينة المنورة، ط: 1، 1995 - 1996م.
249. الخطابي، معالم السنن: وهو شرح سنن أبي داود، المطبعة العلمية - حلب، ط: 1، 1932م.
250. الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، تحقيق: محمد سعيد خطي اوغلي، نشرات كلية الإلهيات - أنقرة، ط: 1، د.ت.
251. الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ط.، د.ت.
252. خليل بن إسحاق، المختصر، تحقيق: خالد بن عمر العلمي، دار ابن حزم - بيروت، ط: 1، 2020م.

253. خير الدين الألوسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، تحقيق: الداني بن منير آل زهوي، المكتبة العصرية- بيروت، ط:1، 2006م.
254. خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين-بيروت، ط:15، 2002م.
255. الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط:1، 2004م.
256. الدامغاني، الوجوه والنظائر لكتاب الله العزيز، تحقيق: عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين- بيروت، ط:4، 1983م.
257. الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان (مع تعليقات ابن ناجي)، تحقيق: عبد المجيد الخيالي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 1426هـ.
258. الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة-لبنان، ط:3، 1985م.
259. الذهبي، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر- بيروت، ط:1، 1963م.
260. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم- بيروت والدار الشامية- دمشق، ط:1، 1412هـ.
261. رجب عبد الجواد إبراهيم، المعجم العربي لأسماء الملابس «في ضوء المعاجم والنصوص الموثقة من الجاهلية حتى العصر الحديث»، دار الأفاق العربية- القاهرة، ط:1، 2002م.
262. الرجراجي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحلّ مُشكلاتها، تحقيق: أبو الفضل الدميّاطي وأحمد بن عليّ، دار ابن حزم- بيروت، ط:1، 2007م.
263. الرصاع، فهرست الرصاع، تحقيق: محمد العناني، المكتبة العتيقة- تونس، ط:1، 1969م.
264. رضا عمر كحالة، معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي-بيروت، د.ط، د.ت.
265. روجيه لو تورنو، فاس في عهد بني مرين، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر- بيروت، ط:1، 1967م.
266. الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل (ومعه: البناني، الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني)، تحقيق: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2002م.
267. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، حرره: عبد الستار أبو غدة وآخرون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، أعادت طبعه: دار الصفوة-مصر، ط:2، 1992م.
268. الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج، مكتبة أضواء السلف- الرياض، ط:1، 1998م.
269. الزركشي، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق: محمد ماضور، المكتبة العتيقة- تونس، د.ط، 1966م.
270. زروق، الكناش (صور من الحياة الأولى)، تقديم وتحقيق: علي فهمي خشيم، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان- مصراته- ليبيا، ط:1، 1980م.
271. زروق، اللوائح الفاسية في شرح المباحث الأصلية، تحقيق: محمد عبد القادر نصار وعبد الله جمال حمدنا الله، دار الإحسان- القاهرة، ط:1، 2015م.

272. زروق، شرح زروق على متن الرسالة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2006م.
273. زروق، عدة المرید الصادق، تحقيق: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم- بيروت، ط:1، 2006م.
274. زروق، فوائد من كناش، تحقيق: محمد إدريس طيب، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2011م.
275. زروق، مفتاح الفضائل والنعم في الكلام على بعض ما يتعلق بالحكم، تحقيق: محمد طيب (من أحفاد الشيخ زروق)، ط:1، 2015م.
276. زروق، مقدمة التصوف وحقيقته ونتيجته، تحقيق: نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة- تونس، ط:1، د.ت.
277. زكريّا الأنصاري، إحكام الدلالة على تحرير الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الجليل العطا، دار التعمان للعلوم- دمشق، ط:1، 2000م.
278. زكي محمد مجاهد، الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط:1، 1963م.
279. سحر السيد عبد العزيز، من جديد حول برغواطة هراطقة المغرب في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة- الإسكندرية، د.ط.، 1993م.
280. السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، تحقيق: فرانز روزنثال، ترجم التعليقات والمقدمة: صالح العلي، دار الكتب العلمي- بيروت، د.ط، د.ت.
281. السخاوي، الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم- بيروت، ط:1، 1999م.
282. السخاوي، الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم- بيروت، ط:1، 1999م.
283. السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة- بيروت، د.ط، د.ت.
284. السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي - بيروت، ط:1، 1985م.
285. السخاوي، فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي، تحقيق: علي حسين علي، مكتبة السنة- مصر، ط:1، 2003م.
286. سراج المریدین في سبيل الدين، أبو بكر ابن العربي، تحقيق: عبد الله التوراني، دار الحديث الكتانية- المغرب، ط:1، 2017م.
287. سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، دار الفكر- دمشق، ط:2، 1988م.
288. سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر بن العربي، دار الغرب الإسلامي، ط:1، 1987م.
289. سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف: سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، دار الألوكة للنشر- الرياض، ط:1، 2012م.
290. سعيد حوى، تربيتنا الروحية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة، ط:6، 1999م.
291. سعيد عبد اللطيف فودة، الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، دار الذخائر- بيروت، ط:1، 2014م.

292. السمرقندي، الصحائف الإلهية، تحقيق: أحمد عبد الرحمن شريف، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع- الكويت، ط:1، 1985م.
293. السيالكويتي، حاشيتي عبد الحكيم السيالكويتي ومحمد عبده على شرح المولى محمد بن أسعد الشهير بالدواني على العقائد العضدية، المطبعة الخيرية- القاهرة، ط:1، 1322هـ.
294. السيد محمد البدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية- مصر، د.ط.، 2000م.
295. سيد نور بن سيد علي، التصوف الشرعي الذي يجهله كثير من مدعيه ومنتقديه، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2008م.
296. سيف الدين الأمدي، أبنكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية- القاهرة، د.ت، 2019م.
297. السيوطي، إتمام الدرّاية لقراء التّقاية، دار كشيدة للتّشّير والتّوزيع- مصر، ط:2، 2019م.
298. السيوطي، الحاوي للفتاوي، دار الكتب العلمية- بيروت، د.ط.، 1983م.
299. السيوطي، تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2006م.
300. السيوطي، شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، تحقيق: عبد المجيد طعمة حلي، دار المعرفة- لبنان، ط:1، 1996م.
301. السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان، تحقيق: فيليب حّي، المكتبة العلمية- بيروت، د.ط.، 1927م.
302. الشاطبي، فتاوى الشاطبي، تحقيق: محمد أبو الأجنان، مطبعة الكواكب- تونس، ط:2، 1985م.
303. الشافعي، الأم، دون تحقيق، دار المعرفة- بيروت، د.ط.، 1990م.
304. الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة البابي الحلبي- القاهرة، ط:1، 1940م.
305. شرف الدين إسماعيل بن المُثَمَّرِي، مجموع القاضي شرف الدين أبي الذبيح إسماعيل بن أبي بكر المقرئ، مطبعة نخبة الأخبار- اليمن، د.ط.، 1305هـ.
306. شرف الدين الطيبي، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى ب(الكاشف عن حقائق السنن)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة - الرياض، ط:1، 1997م.
307. الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب- بيروت، ط:1، 1409هـ.
308. الشريف الجرجاني، التعريفات، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، د.ط.، 1938م.
309. الشريف الجرجاني، شرح المواقف للإيجي، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 1998م.
310. الشعرائي، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، تحقيق: طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي، مكتبة المعارف- بيروت، د.ط.، 1988م.
311. شفيق جرادي، مدخل إلى علم الأخلاق، دار المعارف الحكيمة-بيروت، ط:1، 2014م.
312. شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد البارئ عطية، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 1415هـ.

313. شهاب الدين السهروردي، عوارف المعارف، تحقيق: بلال محمد حاتم السقا، دار التقوى - دمشق، ط:1، 2022م.
314. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي - القاهرة، د.ط.، 1968م.
315. الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، د.ط، د.ت.
316. الشيرازي، رسالة الشيرازي في علم الأخلاق، مطبعة الموسوعات - القاهرة، د.ط.، 1319هـ (حجرية).
317. صالح بن قرية وآخرون، تاريخ الجزائر في العصر الوسيط من خلال المصادر، المركز الوطني للدراسات والبحث - الجزائر، ط:1، 2007م.
318. الصاوي، شرح الصاوي على جوهره التوحيد، تحقيق: عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير - دمشق، ط:3، 2003م.
319. الصبان، حاشية الصبان على شرح الملوي الصغير للسلم المنورق، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، ط:2، 1938م.
320. الصبان، حاشية على شرح السلم للملوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وأولاده - مصر، ط:2، 1938م.
321. الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، د.ط.، 2000م.
322. طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:1، 1985م.
323. طاشكبرى زاده، الشقائق النعمانية، دار الكتاب العربي - بيروت، 1975م.
324. طاهر الجزائري، الجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية
325. الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة، د.ط.، 1415هـ.
326. الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط:2، د.ت.
327. الطبراني، مسند الشاميين، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط:1، 1984.
328. الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط:1، 1994م.
329. طه محمد فارس، بين الكفر والتكفير في ضوء الكتاب والسنة، مؤسسة الريان للنشر والتوزيع - لبنان، ط:1، 2015م.
330. الطوسي، اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة - مصر، ودار المثني - بغداد تحت إشراف لجنة نشر التراث الصوفي، د.ط.، 1960م.
331. عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر - بيروت، ط:2، 1980م.

332. عبد الباري الندوي، بين التصوف والحياة، مكتبة دار الفتح- دمشق، ط:1، 1963م.
333. عبد الحكيم عبد الغني محمد قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي- القاهرة، د.ط.، 1989م.
334. عبد الحلیم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف- القاهرة، د.ط، 1989م.
335. عبد الحي عبد الكبير الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط:2، 1982.
336. عبد الرحمن الجامي، نفحات الأنس من حضرات القدس، منشورات الجامع الأزهر- القاهرة، د.ط.، د.ت.
337. عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة، د.ط.، 1997م.
338. عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات- الكويت، ط:1، 1975م.
339. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية- القاهرة، ط:2، 1964م.
340. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، وكالة العالم- الكويت، ط:2، 1977م.
341. عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، دار مكتبة الحياة- بيروت، ط:2، 1965م.
342. عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، مكتبة الشركة الجزائرية- الجزائر، ط:2، 1965م.
343. عبد الرحمن حبنكة الميداني، العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم- دمشق وبيروت، ط:2، 1979م.
344. عبد الرحمن حبنكة الميداني، فقه الدعوة إلى الله وفقه النصح والإرشاد، دار القلم- دمشق، ط:1، 1996م.
345. عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، دار الرشد الحديثة- الدار البيضاء، ط:1، 2000م.
346. عبد العزيز بن عبد الله، معلمة التصوف الإسلامي، دار نشر المعرفة- الرباط، ط:1، 2001م.
347. عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني، موفم للنشر- الجزائر، ط:1، 2002م.
348. عبد القادر بن أحمد بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط:2، 1401هـ.
349. عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار التقوى- دمشق، د.ط.، 2017م.
350. عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، مطبعة الدولة- استنبول، ط:1، 1928.
351. عبد الكبير الكتاني نجوم المهتمدين في دلائل الاجتماع للذكر على طريقة المشايخ المتأخرين، تحقيق: عدنان زهار، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2007م.
352. عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار المعرفة للطباعة والنشر- بيروت، ط:2، 1975م.
353. عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر- بيروت، ط:9، 2002م.
354. عبد الله بن الصديق الغماري، حسن التلطف في بيان وجوب سلوك التصوف، مكتبة القاهرة- مصر، ط:4، 2013م.

355. عبد الله بن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، مركز العالمي الموطن-دبي، ط:2، 2018م.
356. عبد الله بن علوي العطاس، ظهور الحقائق في بيان الطرائق (مخطوط).
357. عبد الله بن علوي العطاس، ظهور الحقائق في بيان الطرائق، مطبعة بركاز حسني- القاهرة، د.ط، 1312هـ.
358. عبد الله سراج الدين، الإيمان بالملائكة عليهم السلام، طبع على نفقة المؤلف، ط:1، 1972م.
359. عبد الله نجمي، التصوف والبدعة بالمغرب: طائفة العكاكزة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط، ط:1، 2000م.
360. عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت: حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط:1، 1983م.
361. عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة- بيروت، ط:2، 1987م.
362. عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، دستور العلماء: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2000م.
363. عبد الهادي التازي، التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، مطبعة فضالة المحمدية-المغرب، د.ط، 1986م.
364. عبد الهادي التازي، جامع القرويين المسجد والجامعة بمدينة فاس، دار نشر المعرفة-الرباط، ط:2، 2000م.
365. عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمد سعيد العريان، لجنة إحياء التراث بالجمهورية العربية المتحدة، ط:1، د.ت.
366. عبدالحق حميش، قضايا فقهية معاصرة، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي-جامعة الشارقة، ط:1، 2008 م.
367. عثمان عثمان إسماعيل، تاريخ العمارة الإسلامية والفنون التطبيقية بالمغرب الأقصى، مطبعة المعارف الجديدة- الرباط، ط:1، 1993م.
368. عدنان محمد آل عرعور، منهج الدعوة المعاصرة في ضوء الكتاب والسنة، من إصدارات الهيئة العليا لجائزة الأمير نايف بن عبد العزيز للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة- المملكة العربية السعودية، ط:1، 2005م.
369. العربي الدرقاوي، رسائل مولاي العربي الدرقاوي، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2009م.
370. عريب بن سعد القرطبي، كتاب: تقويم قرطبة، تحقيق المستشرق الهولندي: دوزي، طبع في ليدن، د.ط، 1873م.
371. العز بن عبد السلام، زبدة خلاصة التصوف المسمى: حل الرموز ومفتاح الكنوز، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة، ط:1، 2009م.
372. العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم- دمشق، ط:1، 2000م.
373. عطا علي محمد شحاتة، اليهود في بلاد المغرب الأقصى في عهد المرينيين والوطاسيين، دار الكلمة- دمشق، ط:1، 1999م.

374. علاء الدين القونوي، شرح التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: السيد يوسف احمد، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2019م.
375. علي الجنائني، جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية- الرباط، ط:2، 1991م.
376. علي بن ميمون الغماري، رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، تحقيق: خالد زهري، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2002م.
377. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي، دار المعارف- القاهرة، ط:9، د.ت.
378. علي عبد الحليم محمود، فقه الدعوة إلى الله، دار الوفاء- مصر، ط:2، 1990م.
379. علي محفوظ، هداية المرشدين إلى طرق الوعظ والخطابة، دار الاعتصام- القاهرة، ط:9، 1979م.
380. علي محمود العمري، فلسفة علم الكلام دراسات في المقدمات والمقاصد والمناهج الكلامية، الياقوتة الحمراء- ، ط:1، 2020م.
381. عمار جيدل، مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، دار البلاغ- الجزائر، ط:1، د.ت.
382. عمرو النامي، دراسات عن الإباضية، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط:2، 2012م.
383. العياشي، الحكم بالعدل والانصاف الرافع للخلاف فيما وقع بين بعض فقهاء سجدلماسة من الاختلاف، تحقيق: عبد العظيم صغيري، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب، ط:1، 2015م.
384. العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، تحقيق: محمد محمد أمين، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، ط:1، 2010م.
385. عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة- بيروت، ط:2، 1979م.
386. الغزالي، أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي، تحقيق: محمد عبدو، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2012م.
387. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: أنس شرفاوي، دار المنهاج- جدة، ط:1، 2016م.
388. الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج، دار المنهاج- المملكة العربية السعودية، ط:2، 2020م.
389. الغزالي، الرسالة اللدنية، تحقيق: نجاح عوض صيام، دار المقطم للنشر والتوزيع- القاهرة، ط:1، 2014م.
390. الغزالي، المستصفي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 1993م.
391. الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي- جدة، ط:2، 2020م.
392. الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: اللجنة العلمية بدار المنهاج، دار المنهاج- جدة، ط:1، 2013م.
393. الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج- جدة، ط:1، 2017م.

394. الغزالي، قانون التأويل، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار - مصر، ط: 1، 1940م.
395. الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: علي بو ملحم، دار الهلال - بيروت، ط: 1، 1996م.
396. فاطمة بلهوارى، الفاطميون وحركات المعارضة في بلاد المغرب الإسلامي، بدعم من وزارة الثقافة بتلمسان، تنفيذ: مطبعة المسك للطباعة النشر - الجزائر، ط: 1، 2011م.
397. فاطمة بوعمامة، اليهود في المغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن هجري، مؤسسة كنوز الحكمة - الجزائر، ط: 1، 2011م.
398. فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، د.ط.، 1986م.
399. فخر الدين الرازي، الإشارة في علم الكلام، تحقيق: هاني محمد حامد، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، ط: 1، 2009م.
400. فخر الدين الرازي، التفسير الكبير المسمى: مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: 3، 1420هـ.
401. فوزي سعد الله، يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، شركة دار الأمة - الجزائر، ط: 2، 2004م.
402. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: 8، 2005م.
403. الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مكتبة لبنان - بيروت، د.ط.، 1987م.
404. القاسم بن سلام، غريب الحديث، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، ط: 1، 1964م.
405. القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 1418هـ.
406. القاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق: محمد كمال إبراهيم جعفر، مركز تحقيق التراث انتشارات بيدار - إيران، ط: 2، 1370هـ.
407. القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق: أحمد عبد الكريم السايح وآخرون، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط: 1، 2005م.
408. القاضي ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 3، 2003م.
409. القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - مصر، ط: 1، 1998م.
410. القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق: عبده كوشك، دار الفيحاء للنشر والتوزيع - دمشق، ط: 3، 2021م.
411. القاضي عياض، الغنية (فهرست شيوخ القاضي عياض)، تحقيق: ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي - لبنان، ط: 1، 1982م.
412. القاضي عياض، الغنية، تحقيق: ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: 1، 1982م.
413. القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي وآخرون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ط: 2، 1983م.

414. قحطان عبد الرحمن الدوري، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، كتاب-ناشرون، لبنان، ط:3، 2012م.
415. القراني، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت، ط:2، 1995م.
416. القراني، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط:1، 1994م.
417. القراني، الفروق المسمى: أنوار البروق في أنواء الفروق، دار النوادر- سوريا ولبنان والكويت، ط:1، 2012م (نسخة مصورة من طبعة دار إحياء الكتب العربية المطبوعة سنة 1374هـ).
418. القراني، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة- القاهرة، ط:1، 1973م.
419. القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم للنشر والتوزيع - الكويت، ط:1، 1996م.
420. القرضاوي، ثقافة الداعية، مكتبة وهبة- القاهرة، ط:10، 1996م.
421. القرطبي، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: عرفان بن سليم العشا حسونة، المكتبة العصرية- لبنان، ط:1، 2005م.
422. القرطبي، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق: الصادق بن محمد بن إبراهيم، دار المنهاج للنشر والتوزيع-الرياض، ط:1، 1425هـ.
423. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية- القاهرة، ط:2، 1964م.
424. قسم الكلام والحكمة الإسلاميين، معجم المصطلحات الكلامية، مجمع البحوث الإسلامية- إيران، د.ط، د.ت.
425. القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج- جدة، ط:3، 2020م.
426. القلصادي، رحلة القلصادي، دراسة وتحقيق: محمد أبو الأجفان، الشركة التونسية للتوزيع-تونس، د.ط، 1978م.
427. القنوجي، أجد العلوم، تحقيق: عبد الجبار زكار، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي- دمشق، ط:1، 1978م.
428. الكرمانى، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط:2، 1981م.
429. الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف وبجاشيته: التعطف بتخريج أحاديث التعرف، تحقيق: محمد عبد اللطيف الطيب، مركز بحوث كلية الصفا بماليزيا - طبع في بيروت، ط:1، 1434هـ.
430. كمال الحيدري، مقدمة في علم الأخلاق، دار فراق- إيران، ط:2، 2004م.
431. كمال الدين الموصللي، فلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، المشهور بـ «عقود الجمان في شعراء هذا الزمان»، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2005م.

432. كمال السيد أبو مصطفى، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المغرب للونشريسي، مركز الإسكندرية للكتاب- الإسكندرية، د.ط، 1996م.
433. كمال السيد أبو مصطفى، جوانب من حضارة المغرب الإسلامي من خلال نوازل الونشريسي، مؤسسة شباب الجامعة- الإسكندرية، ط:1، 1997م.
434. اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة- المملكة العربية السعودية، ط:8، 2003م.
435. لحسنّ اليوبي، الفتاوى الفقهية في أهم القضايا من عهد السعديين إلى ما قبل الحماية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب، ومطبعة فضالة- المغرب، ط:1، 1998م.
436. لسان الدين ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة- لبنان، ط:1، 1963م.
437. لسان الدين ابن الخطيب، روضة التعريف بالحبّ الشريف، تحقيق: محمد الكتاني، دار الثقافة- الدار البيضاء، ط:1، 1970.
438. لسان الدين ابن الخطيب، مثلى الطريقة في ذم الوثيقة، تحقيق وطباعة: دار المنصور للطباعة والوراقة- الرباط، د.ط، 1973م.
439. ماجد بن عبد الله آل عبد الجبار، الأسماء الحسنى تصنيفاً ومعنى،
440. المازري، المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، ط:2، 1988م، والجزء الثالث صدر بتاريخ 1991م.
441. مالك بن أنس، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 1994م.
442. مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك برواية: أبي مصعب الزهري المدني، تحقيق: بشار عواد معروف - محمود محمد خليل، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط:1، 1991م.
443. مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي، ط:1، 2004م.
444. مبارك بن محمد المليي الجزائري، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، تقديم: محمد المليي، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، إنتاج: دار الغرب الإسلامي- بيروت، د.ط، د.ت.
445. مبروك مقدم، الإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي ودوره في تأسيس الإمارة الإسلامية بأفريقيا الغربية، دار الغرب للنشر والتوزيع- وهران، ط:1، 2006م.
446. مبروك مقدم، محمد بن عبد الكريم المغيلي: وأثره الإصلاحية بإمارات وممالك إفريقيا الغربية، ط:1، 2002م.
447. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية- القاهرة، ط:1، 1983م.
448. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية- القاهرة، ط:1، 1983م.
449. مجموعة من الباحثين، معجم المصطلحات الإباضية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية- عمان، ط:2، 2011م.
450. محمد أبو الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط:3، 1995م.

451. محمد أبو زهرة، الدعوة إلى الإسلام، دار الفكر العربي - القاهرة، د.ط.، 1992م.
452. محمد البركة، فقه النوازل على المذهب المالكي (فتاوي أبي عمران الفاسي جمع وتحقيق)، إفريقيا الشرق - الدار البيضاء، ط:1، 2010م.
453. محمد الحبيب التجكاني، مقدمة تحقيق مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد)، دار الجيل - بيروت، ط:2، 1993م.
454. محمد الصغير المراكشي، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، صحح عبارته: السيد هوداس، مطبعة بردين - أنجي فرنسا، ط:1، 1888م.
455. محمد الطالبي، البرغواطيون في المغرب، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء، ط:1، 1999م.
456. محمد العبد، المعتزلة بين القديم والحديث، دار الأرقم - برمنجهام، ط:1، 1987م.
457. محمد العربي بن التبان، تنبيه الباحث السري إلى ما في رسائل وتعاليق الكوثري، مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط:1، 1948م.
458. محمد العيادي وآخرون، محطات من تاريخ المغرب الفكري والديني، منشورات جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء طباعة مطبعة فضالة بالمحمدية - المغرب، ط:1، 1996م.
459. محمد القبلي، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، ط:1، 1987م.
460. محمد المختار السوسي، المعسول، مطبعة النجاح - الدار البيضاء، ط:1، 1963م.
461. محمد المنوني، ورقات عن حضارة المرينيين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، ط:3، 2000م.
462. محمد النابغة بن عمر الغلاوي الشنقيطي، متن البوطليحية، تحقيق: يحيى بن البراء، المكتبة الملكية - مكة المكرمة ومؤسسة الريان - بيروت، ط:2، 2004م.
463. محمد بركات البيلي، الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري، دار النهضة العربية - القاهرة، ط:1، 1996م.
464. محمد بن أحمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير (الشرح الكبير على مختصر خليل في أعلى الصفحة، والحاشية في أسفلها)، دار الفكر، د.ط.، د.ت.
465. محمد بن أحمد الكاتب الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق: حقه إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي - بيروت، ط:2، 1989م.
466. محمد بن أحمد بنيس، لوازم أنوار الكوكب الدرّي في شرح همزية البوصيري، مطبعة الجمالية - مصر، ط:1 (حجرية)، 1330هـ.
467. محمد بن إسماعيل الأمير، التنوير شرح الجامع الصغير، تحقيق: محمّد إسحاق محمّد إبراهيم، مكتبة دار السلام - الرياض، ط:1، 2011م.
468. محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار طوق النجاة - بيروت، ط:1، 1422هـ.
469. محمد بن إسماعيل البخاري، الأدب المفرد، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، ط:1، 1998م.
470. محمد بن إسماعيل البخاري، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة، ط:2، 1379هـ، وصورتها دار البشائر الإسلامية سنة 1989م.

471. محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مطبعة النهضة- تونس، د.ط، ابتدئ طبعه سنة 1340هـ وكمل طبعه بفاس سنة 1345هـ.
472. محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري المسمى: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، دار هجر للطباعة والنشر- الرياض، ط:1، 2001م.
473. محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق: عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، دار الثقافة للنشر والتوزيع- الدار البيضاء، ط:1، 2004م.
474. محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسان في التعريف بحاضرة تلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر، ط:1، 2011م.
475. محمد بن عبد الرحمن بن زكري، شرح النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2016م.
476. محمد بن عمر الطمار، تلمسان عبر العصور: دورها في سياسة وحضارة الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر، ط:1، 1984م.
477. محمد بن محمد المنبجي، رسالة في السماع والرقص، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، دار ابن حزم- بيروت، ط:1، 1993م.
478. محمد بن يوسف السنوسي، شرح العقيدة الصغرى المسماة: أم البراهين، تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار التقوى- دمشق، ط:1، 2019م.
479. محمد بن يوسف السنوسي، شرح العقيدة الكبرى، تحقيق: أنس الشرفاوي، دار التقوى- دمشق، ط:1، 2019م.
480. محمد بن يوسف السنوسي، شرح العقيدة الوسطى، تحقيق: أنس الشرفاوي، دار المنهاج- جدة، ط:1، 2019م.
481. محمد بن يوسف السنوسي، شرح المقدمات، تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار التقوى- دمشق، ط:1، 2019م.
482. محمد بن يوسف السنوسي، مكمل إكمال الإكمال، مطبعة السعادة - مصر، تصوير: دار الكتب العلمية- بيروت، د.ط، 1328هـ.
483. محمد حسين الذهبي، الوحي والقرآن الكريم، مكتبة وهبة- القاهرة، ط:1، 1986م.
484. محمد رضا مهدي كتي، البداية في الأخلاق العملية، دار الهادي- بيروت، ط:1، 2002م.
485. محمد رياض، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، مؤسسة النجاج- الدار البيضاء، ط:1، 1996م.
486. محمد سليمان الأشقر، الفتيا ومناهج الإفتاء، مكتبة المنار الإسلامية- الكويت، ط:1، 1976م.
487. محمد صبري الدالي، التصوف وأيامه (دور المتصوفة في تاريخ مصر الحديث)، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية- القاهرة، ط:1، 2012م.
488. محمد عبد الحي اللكنوي، سباحة الفكر بالجهر بالذكر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية- حلب، ودار السلام- القاهرة، ط:7، 2009م.

489. محمد عبد الرحمن بن مالك، عون المحتسب فيما يعتمد من كتب المذهب، تحقيق: محمد الأمين بن محمد فال وأحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث - القاهرة، ط:1، 2010م.
490. محمد عبد الغني حسين، التراجم والسير، دار المعارف - القاهرة، ط:3، 1980م.
491. محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط:10، 1998م.
492. محمد عبدالعزيز داود، التبصرة في فقه الدعوة والداعية، منشورات جامعة الأزهر بالرقازيق - مصر، د.ط.، د.ت.
493. محمد عياش الكبيسي، العقيدة الإسلامية بين القرآن الكريم ومنهج المتكلمين، مطبعة الحسام تحت إشراف وزارة الثقافة والإعلام - بغداد، ط:1، 1995م.
494. محمد كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهبا، دار الكتب الجامعية سلامة حنا وإخوانه - القاهرة، د.ط.، 1970م.
495. محمد ماهر حمادة، المكتبات في الإسلام: نشأتها وتطورها ومصائرهما، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط:1، 1978م.
496. محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:2، 1994م.
497. محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:1، 2003م.
498. محمد نبيه حجاب، بلاغة الكتاب في العصر العباسي، مكتبة الطالب الجامعي - مكة المكرمة، ط:2، 1986م.
499. محمد يسري، مبادئ علم أصول الدعوة دراسة تأصيلية، دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض، ط:1، 1426هـ.
500. محمد يوسف نور، المنهج الصوفي في الأخلاق، قسم النشر بجامعة العلوم الإسلامية - ماليزيا، ط:1، 2003م.
501. محيي الدين الدنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر - القاهرة، ط:2، 1993م.
502. مختار حساني، في تاريخ الدولة الزيانية، منشورات الحضارة - الجزائر، ط:1، 2009م.
503. مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، 504. مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، مطبعة حكومة الكويت - الكويت، ط:1، (طباعة الجزء الثلاثين سنة 1998م).
505. مزاحم علاوي الشهاري، الحضارة العربية الإسلامية في المغرب (العصر المريني)، مركز الكتاب الأكاديمي - الأردن، ط:1، 2015م.
506. مسارات التأصيل وتطبيقاته في السودان، الطيب إبراهيم محمد خير، مركز التنوير المعرفي - السودان، ط:1، 2007.
507. المسامرة في شرح المسامرة للكمال ابن الهمام في علم الكلام مع حاشية زين الدين قاسم على المسامرة، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، ط:1، 2006م.
508. مسفر بن علي القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية، دار الأندلس الخضراء - جدة، ودار ابن حزم - بيروت، ط:2، 2010م.

509. مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، خدمه واعتنى به: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار المنهاج- جدة، ط:1، 2013م، (مصورة عن الطبعة التركية بدار الطباعة العامة-إسطنبول، سنة 1334هـ، وترقيم الأحاديث وفق ترقيم الأستاذ محمد عبد الباقي).
510. مصطفى الخن ومحيي الدين مستو، العقيدة الإسلامية (أركانها، حقائقها، مفسداتها)، دار الكلم الطيب-بيروت، ط:2، د.ت.
511. مصطفى العروسي، حاشية العلامة مصطفى العروسي المسماة: نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية لتركيا الأنصاري، تحقيق: عبد الوارث علي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط:1، 2019م.
512. مصطفى بن حمزة، مقاربات في المسألة الأخلاقية، دار الأمان-الرباط، ط:1، 2019م.
513. مصطفى بن كرامة الله المخدوم قواعد الوسائل في الشريعة، دار إشبيليا للنشر والتوزيع-الرياض، ط:1، 1420هـ.
514. مصطفى بنعلة، تاريخ الأوقاف الإسلامية في المغربني عصر السعديين، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المغرب، ط:1، 2007م.
515. مصطفى محمد حلمي، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، دار الكتب العلمية-بيروت، ط:1، 1426هـ.
516. مصطفى نجا، كشف الأسرار لتنوير الأفكار، طبع في مطبعة جريدة بيروت-لبنان، د.ط.، 1309هـ.
517. المظفر المقتزح، شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، تحقيق: نزيهة امعاريج، الرابطة المحمدية للعلماء-المغرب، د.ط، د.ت.
518. مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث-بيروت، ط:1، 1423هـ.
519. مقداد يالجن، منهج الدعوة إلى الإسلام في العصر الحديث، قدم له: الدكتور عبد الحلیم محمود، المطبعة المصرية ومكبتها-القاهرة، ط:1، 1969م.
520. المقرئ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ط:1، 1939م.
521. المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر-بيروت، د.ط، 1988م.
522. المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار صادر-بيروت، د.ط، د.ت.
523. المقرئ، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، تحقيق: محمود الجليلي، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط:1، 2002م.
524. ملا عبد الله، حاشية ملا عبد الله على التهذيب بتعليقة مصطفى الدشتي، دار مطبوعاتي إسماعيليان-إيران، ط:2، 1363هـ.
525. الملا علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، تحقيق: محمد الصباغ، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة-بيروت، ط:1، 1971م.
526. الملطي، رحلة عبد الباسط بن خليل الملطي (مستلة من كتابه: الروض الباسم في حوادث العمر والتراجم)، تحقيق: روبرت برونشفيك، النشر: باريس، د.ط، 1936م.

527. المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: عبد الخالق ثروت، عالم الكتب - القاهرة، ط:1، 1990م.
528. المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، تحقيق: محمد أديب الجارد، دار صادر - بيروت، ط:1، 1999م.
529. المنجور، فهرس أحمد المنجور، تحقيق: محمد حجي، دار المغرب للنشر - الرباط، ط:1، 1976م.
530. المهدي بو عبدلي، الأعمال الكاملة للشيخ المهدي بو عبدلي، اعتنى به: عبد الرحمن دويب، عالم المعرفة للنشر والتوزيع - الجزائر، ط:1، 2013م.
531. مؤلف مجهول، زهر البستان في دولة بني زيان، تحقيق: بوزياني الدراجي، مؤسسة بوزياني للنشر - الجزائر، ط:1، د.ت.
532. ميارة، الدر الثمين والمورد المعين، تحقيق: عبد الله المنشاوي، دار الحديث، القاهرة، د.ط.، 2008م.
533. ناصر العقل، دراسات في الأهواء والفرق والبدع، دار إشبيليا - الرياض، ط:1، 1997م.
534. الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب - الدار البيضاء، د.ط.، 1954م.
535. نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:1، 1997م.
536. نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية - بيروت، ط:1، 1997م.
537. نزار حمادي، رسالة في حقيقة الإيمان شرعا، دار ابن عرفة - تونس، د.ط.، د.ت.
538. النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط:1، 2001م.
539. النسائي، المجتبى من السنن (السنن الصغرى)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط:2، 1986م.
540. النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: رابح زرواتي، دار ابن حزم - بيروت، ط:1، 2019م.
541. نهاية السؤل في خصائص الرسول ﷺ، تحقيق: عبد الله عبد القادر الشيخ محمد الفادني، من مطبوعات إدارة الشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف القطرية - قطر، ط:1، 1995م.
542. نور الدين أبو عذبة، نتائج أفكار الثقة فيما للصفات من تعلقات، تحقيق: سعيد فودة، دار الذخائر - بيروت، ط:1، 2014م.
543. النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، دار الفكر - دمشق، ط:1، 1988م.
544. النووي، المجموع شرح المهذب، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد - جدة، ط:1، 1980م.
545. النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط:2، 1392هـ.

546. النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر- القاهرة، ط:1، 1929م.
547. نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبي العلاء العفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر- مصر، د.ط.، 1947م.
548. الهروي، منازل السائرين، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 1988م.
549. والملا علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، تحقيق: محمد الصباغ، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة- بيروت، ط:1، 1971م.
550. الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى (المعيار الجديد الجامع المغرب)، تحقيق: عمر بن عباد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، مطبعة فضالة- المغرب، ط:1، 1996م.
551. الوَقَّشي، التعليق على الموطأ، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان- المملكة العربية السعودية، ط:1، 2001م.
552. الونشريسي، المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بأداب الموثق وأحكام الوثائق، تحقيق: عبد الرحمن بن حمود الأطرم، دار البحوث للدراسات- دبي، ط:1، 2005م.
553. الونشريسي، المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بأداب الموثق وأحكام الوثائق، تحقيق: عبد الباهر الدوكالي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2006م.
554. الونشريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك، تحقيق: الصادق بن عبد الرحمن، دار ابن حزم- لبنان، ط:1، 2006م.
555. الونشريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، تحقيق: أحمد بو طاهر الخطابي، دار فضالة المحمدية بإشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المغرب والإمارات- المغرب، ط:1، 1980م.
556. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر- سورية، ط:2، 1985م.
557. وهبة الزحيلي، سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، دار المكتبي- دمشق، ط:1، 2001م.
558. اليافعي، نشر المحاسن العالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، تحقيق: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:1، 2000م.
559. ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر- بيروت، ط:2، 1995م.
560. يحيى بن خلدون، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، مطبعة بيبير فونطانا الشرقية- الجزائر، د.ط.، 1903م.
561. يحيى هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، مكتبة النهضة المصرية للنشر والتوزيع- القاهرة، ط:1، 1965م.
562. يوسف خطار، الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، مكتبة دار الألباب- دمشق، ط:2، 1999م.
563. اليوسي، البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: حميد حماني اليوسي، دار الفرقان للنشر والتوزيع- الدار البيضاء، ط:1، 2002م.
564. اليوسي، المحاضرات في الأدب واللغة، تحقيق: محمد حجي وأحمد الشرقاوي إقبال، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط:2، 2006م.

565. اليوسي، حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسية، تحقيق: حميد حماني اليوسي، مطبعة دار الفرقان للنشر والتوزيع-الدار البيضاء، ط:1، 2008م.
566. اليوسي، رسائل أبي علي اليوسي، جمع: فاطمة خليل القبلي، دار الثقافة-الدار البيضاء، ط:1، 1981م.
567. اليوسي، نيل الأماني في شرح التهاني، (طبعة حجرية بدون بيانات، ولم أقف على نسخة محققة).

البحوث والمقالات والرسائل العلمية:

568. أحمد البهنسي، يهود الجزائر في الفكرين الاستشراقي والسياسي الإسرائيلي، مجلة (دراسات استشراقية) فصلية تعنى بنشر التراث الاستشراقي عرضا ونقدا- العراق، العدد:14، السنة:5، ربيع 2018م.
569. أحمد الخاطب، مواقف الفقهاء من بعض قضايا الاختلاف الديني والمذهبي والاجتماعي بالمغرب الأوسط، مجلة عصور الجديدة- الجزائر، العدد:13، شهر أبريل 2014م.
570. أحمد الوارث، الزوايا السلطانية في العهد المريني محاولة في التركيب، مجلة التراث المغربي الأصيل- المغرب، العدد:1، السنة: الأولى، يونيو 2013م.
571. أحمد اليوسفي شعيب، أهمية النوازل الفقهية في كشف وقائع التجربة الأندلسية، ضمن الأعمال المحكمة لندوة: "الأندلس قرون من التقلبات والعطاء"، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة- الرياض، 1996م.
572. احميدة النيفر، كتب الفتاوى والنوازل لدى علماء المذاهب الفقهية: قراءة في مدونة المعيار المغرب لرونشيري المالك، بحث منشور ضمن أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية: فقه النوازل وتجديد الفتوى المنعقدة سنة 2007م، طبعت تحت إشراف: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - عمان، ط:2، 2012م.
573. احميدة النيفر، كتب الفتوى والنوازل لدى علماء المذاهب الفقهية، بحث منشور ضمن أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية: فقه النوازل وتجديد الفتوى، المنعقدة بسلطنة عمان سنة 2007م، ط:2، 2012.
574. أسامة عبد الحميد السامرائي، دور الفقهاء في السياسة المرابطية وإحراق كتاب إحياء علوم الدين، مجلة البحوث و الدراسات الإسلامية الصادرة عن ديوان الوقف السني مركز البحوث والدراسات الإسلامية- العراق، العدد: 24، 30 سبتمبر 2011.
575. إسماعيل محمد حنفي، تأصيل قضايا الدعوة الإسلامية الأهمية والماهية والكيفية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الصادرة عن جامعة إفريقيا العالمية- السودان، السنة 7، العدد:13، فبراير 2009م.
576. بدران مسعود بن لحسن، ماهية علم الكلام دراسة وصفية تاريخية، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية- جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف بالجزائر، العدد:19، شهر يناير 2018م.

577. بسام كامل عبد الرازق، تلمسان في العهد الزياني، رسالة ماجستير في التاريخ بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية، نابلس-فلسطين، السنة الجامعية: 2002م.
578. بسيوني نحيلة، أثر الفتوى الشرعية في نشر الدعوة الإسلامية المعاصرة، بحث محكم منشور ضمن أعمال مؤتمر: الفتوى واستشراف المستقبل، المقام يومي 20-21/1/1435 هـ بجامعة القصيم - المملكة السعودية.
579. بسيوني نحيلة، الصفات الدعوية المعاصرة للفتوى في العصر الحاضر، مجلة وحدة الأمة نصف سنوية محكمة تصدر عن مجمع حجة الإسلام بالجامعة الإسلامية في ديوبند-الهند، السنة الرابعة، العدد السابع، شهر ديسمبر 2016م.
580. بوجنان خضرة، ابن لب وفتاواه: عرضا ودراسة، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في قسم الشريعة بكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية بجامعة أدرار- الجزائر، السنة الجامعية: 2004-2005م.
581. جمعان ظاهر ماضي، مشكلة الافتراق في الفكر الإسلامي: أسبابها وطرق علاجها، إشراف الدكتور: مصطفى حلمي، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، السنة الجامعية 2001م.
582. حاج أحمد عبد الله، الإمارة المغيلية بتوات: التأسيس والسقوط، مجلة الحوار الفكري- الجزائر، المجلد:13، العدد:16، 2018م.
583. حاج أحمد نور الدين، المنهج الدعوي للإمام المغيلي من خلال الرسائل التي بعثها للملوك والأمراء والعلماء، إشراف الدكتور: مولود سعادة، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية في فرع الدعوة والإعلام بقسم أصول الدين جامعة الحاج الخضر باتنة- الجزائر، السنة الجامعية: 2010-2011م.
584. الحسن الفيلاي، النوازل المغربية ودورها في حفظ فتاوى أعلام الذهب المالكي بالقيروان، بحث منشور ضمن محاضرات ملتقى: "القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب حتى نهاية القرن الخامس للهجرة"، مركز الدراسات الإسلامية- القيروان، ط:1، 1995م.
585. حسين مؤنس، نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد: الأول، العدد: الثالث، 1955م.
586. خالد بن عبد الله المزيني، مراحل النظر في النازلة الفقهية، ورقة بحثية مقدمة إلى: الحلقة البحثية التي ينظمها مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، 1430هـ.
587. رشيد بورويبة، جولة عبر مساجد تلمسان، مجلة الأصالة الجزائرية، المجلد:4، العدد: 26-27، د.ت.
588. السجل العلمي لندوة: الأندلس قرون من التقلبات والعطاء، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة-الرياض، ط:1، 1996م.
589. سعد غراب، كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية، حوليات الجامعة التونسية - تونس، العدد:16، 1978م.
590. سعد غراب، كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية، مجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد:16، 1978م.

591. سعيدة العلمي، أحمد بن يحيى الونشريسي ومخطوطه "كتاب الفوائد"، مجلة دعوة الحق المغربية، العدد 348، 1999م.
592. سمير قدوري، جهود علماء المالكية في محاوره أهل الكتاب، ضمن أعمال ندوة: المذهب المالكي في سياقاته المعاصرة، إعداد وتنسيق: حمزة الكتاني وعبد الله بنصر العلوي ومحمد العلمي، مكتبة دار الأمان للنشر والتوزيع- الرباط.
593. شبايبي ياسين، إقليم توات خلال القرن (9هـ-15م) وموقف الشيخ المغيلي التلمساني من اليهود، مجلة: دراسات تاريخية- الجزائر، العدد:5، 1 يناير 2017م.
594. شوقي بشير عبد المجيد، نقد ابن تيمية ومدرسته للتصوف، إشراف الدكتور: محمد محمد علي أبو ريان، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية- مصر، السنة الجامعية: 1981م.
595. الشيخة ورغي، البعد الروحي في منهج الدعوة عند بديع الزمان النورسي، إشراف الدكتور: عبد الحليم بوزيد، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير تخصص دعوة إسلامية قسم أصول الدين بكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية جامعة العقيد الحاج لخضر- الجزائر، السنة الجامعية: 2007-2008م.
596. الطاهر بونابي، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين، الطالب: الطاهر بونابي، إشراف الدكتور: عبد العزيز فيلاي، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه بجامعة الجزائر قسم التاريخ- الجمهورية الجزائرية، نوقشت سنة 2009م.
597. الطاهر بونابي، الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين، أطروحة دكتوراه العلوم في التاريخ الإسلامي الوسيط في جامعة الجزائر- قسم التاريخ، الجزائر، السنة الجامعية: 2008-2009م.
598. طه جابر العلواني، الأسلمة والتأصيل، مجلة التأصيل الصادرة عن وزارة التربية والتعليم والبحث العلمي - الخرطوم، العدد:1، 1994م.
599. عبد الحميد حاجيات، الحياة الفكرية بتلمسان في عهد بني زيان، مجلة الأصالة- الجزائر، العددين:26، 19.
600. عبد العزيز بن علي الغريب، التدرج الاجتماعي في التراث العربي الإسلامي، مجلة التراث العربي- دمشق، العدد: 93-94، 1 فبراير 2004م.
601. عبد القادر العافية، يوميات طالب في القرويين في القرن التاسع الهجري، مجلة دعوة الحق تصدر عن وزارة الشؤون الإسلامية- المغرب، العدد:272، ديجنبر 1988م.
602. عبد القادر بو حسون، العلاقات الثقافية بين المغرب الأوسط والأندلس خلال العهد الزياني (633هـ-962هـ)، إشراف الدكتور: لخضر عبدلي، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في تاريخ المغرب الإسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية بكلية أبي بكر بلقايد- الجزائر، السنة الجامعية: 2007-2008م.
603. عبد اللطيف هداية الله، النوازل الفقهية في العمل القضائي المغربي، بحث محكم منشور ضمن أعمال ندوة: النوازل الفقهية وأثرها في الفتوى والاجتهاد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الحسن الثاني (عين الشق)- الدار البيضاء، 2001م.

604. عبد المجيد قاسم عبد المجيد، فقه النوازل وفقه الواقع مقارنة الضوابط والشروط، بحث محكم منشور ضمن أعمال مؤتمر: الفتوى واستشراف المستقبل، المقام يومي 20-21/1/1435 هـ بجامعة القصيم - المملكة السعودية.
605. عبد الناصر أبو البصل، المدخل إلى فقه النوازل، أبحاث اليرموك سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية- الأردن، المجلد 13، العدد: 1، 1997م.
606. عبد الهادي التازي، لماذا عيد المولد في الغرب الإسلامي؟ الأسباب التي كانت وراء إنشائه، مجلة دعوة الحق تصدر عن وزارة الشؤون الإسلامية- المغرب، العدد: 277، دجنبر 1989م.
607. العربي لقريز، مدارس السلطان أبي الحسن علي مدرسة سيدي أبي مدين نموذجاً دراسة أثرية وفنية، إشراف: عبد الحميد حاجيات، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بكلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة أبو بكر بلقايد-الجزائر، 2000م.
608. عمار جيدل، وسطية المدرسة الأشعرية المغاربية ودورها في البناء الحضاري، بحث مقدم ضمن أعمال الملتقى الدولي الأول: الوسطية في الغرب الإسلامي وأثرها في نشر الإسلام في إفريقيا وأوروبا، إشراف: المعهد الاسلامي بجامعة الوادي- الجزائر، 3-4 ديسمبر 2017م.
609. عمارة فاطمة الزهراء، المدارس التعليمية بتلمسان خلال القرنين (8-9هـ)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ والحضارة الإسلامية، جامعة وهران-الجزائر، السنة الجامعية: 2009-2010م.
610. عمر بن حمّادي، من مشاكل كتاب المعيار للونشريسي، مجلة دراسات أندلسية-تونس، العدد: 25، شهر يناير 2001م، والعدد 26، شهر يوليو 2001م.
611. عمر بن دحمان، وجود الكنائس في بلاد الإسلام: مراجعة فقهية لفتوى المغيلي، مجلة الحقيقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة أدرار- الجزائر، العدد: 37، 2016م.
612. لطيفة عبد العزيز المعيوف، أسماء الله الحسنى وصفاته العلى وعرفتها وآثارها، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات التابعة للأزهر الشريف بالإسكندرية- مصر، المجلد: 32، العدد: 3، مايو 2016.
613. محمد المنوني، كراسي الأساتذة بجامعة القرويين -1- ، مجلة دعوة الحق تصدر عن وزارة الأوقاف الإسلامية - المغربية، العدد: 4، السنة: 9، فبراير 1966م.
614. محمد المنوني، مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط والحديث، مجلة البحث العلمي المغربية، العدد: 13، 1968م.
615. محمد حجي، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي ، رسالة ماجستير في كلية الآداب بجامعة الرباط- المغرب، السنة الجامعية: 1963م.
616. محمد حجي، المؤسسات الدينية في المغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، مجلة المناهل تصدرها وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية بالرباط- المغرب، السنة: 7، العدد: 18، يوليو 1980م.
617. محمد حجي، موسوعة المعيار للونشريسي، مجلة دعوة الحق تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب-الرباط، العدد 216، سنة 1981م.

618. محمد عبد المنعم عبد السلام حسن، التصوف الإسلامي (منابعه وأطواره)، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات التابعة للأزهر الشريف بالإسكندرية - مصر، المجلد: 27، العدد: 6، 2011م.
619. محمد علي قاسم العمري، فن التراجم عند المحدثين، مجلة مركز بحوث السنة والسيره الصادرة عن جامعة قطر، العدد الثامن، 1985م.
620. محمد فاروق نبهان، أثر الفتوى والنوازل في إثراء الفقه الإسلامي، مجلة الفيصل - السعودية، العدد: 276، 1999م.
621. محمد مشنان، المؤسسات العلمية الثقافية في تلمسان الزيانية، مجلة رسالة المسجد-الجزائر، العدد: صفر، السنة الأولى، جمادى الأولى 1424هـ الموافق 2003م.
622. محمود علي مكّي، التراث المشترك الأندلسي المغربي في ميدان التصوف، بحث ضمن كتاب: التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب، وهو أعمال المؤتمر المنعقد في غرناطة 21-23 أبريل 1992م، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية سلسلة (الدوريات) - الرباط، 1993م.
623. مسفر بن علي القحطاني، منهج استخراج الأحكام الفقهية للنوازل المعاصرة، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى - مكة المكرمة، إشراف د. حمزة بن حسين الفعر، أجازت عام 2000م.
624. مسفر بن علي القحطاني، منهج استخراج الأحكام الفقهية للنوازل المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله، إشراف الدكتور: حمزة بن حسين الفعر، قسم الدراسات العليا في الفقه وأصوله بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية، 2000م.
625. مصطفى الصمدي، مسالك التأليف في فقه النوازل في العرب الإسلامي، مجلة الذخائر-لبنان، العددان: 11 و 12، السنة الثالثة صيف - خريف 2002م.
626. المهدي ابو عبدلي، أضواء على تاريخ مدينة تمنطيط ودور الإمام المغيلي بها في قضية يهود توات، مجلة الثقافة الجزائرية- الجزائر، العدد: 94، 1 يونيو 1986م.
627. المهدي البوعبدلي، الجوانب المجهولة من ترجمة حياة الإمام الونشريسي، مجلة الأصالة-الجزائر، السنة: 9، العددان 83-84، 1980م.
628. مهدي مهريزي، العدالة بوصفها قاعدة فقهية، ترجمة: حسن علي الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة- بيروت، العددان: 55-56، السنة: 14، صيف 2019م، وخريف 2019م.
629. الميلود كعواس، مظان النوازل الماهية والأهمية، بحث محكم منشور ضمن أعمال الندوة الدولية: النوازل الفقهية وقضايا التربية والتعليم والمجتمع بالمغرب، مكتبة قرطبة- وجدة، ط: 1، 2019م.
630. ناجي مصطفى بدوي، مراجعات أصولية لفقه الوقف، ورقة بحثية للمؤتمر العلمي العالمي الخامس: الوقف الإسلامي التحديات واستشراف المستقبل، المقام بالخرطوم- السودان، يومي الثلاثاء والأربعاء 17-18 شوال 1438هـ، الموافق له 11-12 يوليو 2017م.
631. نبيل شريخي، جوانب من الحياة الاجتماعية للمعلمين والطلبة في المغرب الأوسط، مجلة: قضايا تاريخية-الجزائر، العدد: 6، 2017م.
632. نبيل شريخي، دور علماء تلمسان في الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية في بلاد المغرب الإسلامي خلال القرنين 8 و 9هـ، إشراف الدكتور: خالد كبير علال، رسالة مقدمة لنيل

- الماجستير في تاريخ المشرق والمغرب في العصر الإسلامي، قسم التاريخ والجغرافيا بالمدرسة العليا للأساتذة- الجزائر، السنة الجامعية: 2009-2010م.
633. نور الهدى الكتاني، التصوف والطريقة، مجلة أمل للتاريخ والثقافة والمجتمع- المغرب، المجلد: 21، العدد: 41 الصادر تحت اسم: التصوف في المغرب: قراءات وتأملات، 2013م.
634. هجيرة تملكشت، مدرسة السلطان المتوكل على الله بمدينة فاس، تصدر عن معهد الآثار بجامعة الجزائر، المجلد: 13، العدد: 1، ديسمبر 2015م.
635. هشام البقالي، التصوف في المغرب والأندلس من الفتح إلى عصر الدولة المرابطية، دورية (كان) التاريخية، السنة: 11، العدد: 40، يونيو 2018م.
636. ياسين شبابي، الفكر السياسي عند الشيخ المغيلي ودعوته الإصلاحية بتوات والسودان الغربية، إشراف الدكتورة: جهيدة بوجمعة، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير قسم الحضارة الإسلامية بكلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية جامعة وهران- الجزائر، السنة الجامعية: 2006-2007م.

فهرس المحتويات

| الصفحة | |
|--------|---|
| ب | الإهداء..... |
| ج | شكر وعرفان..... |
| د | المقدمة..... |
| 1 | الفصل الأول: مباحث تمهيدية للدراسة |
| 2 | المبحث الأول: الحياة السياسية في عصر الونشريسي |
| 3 | المطلب الأول: أهمية التّراجم في علم الدّعوة..... |
| 7 | المطلب الثاني: الحياة السياسيّة في عصر الونشريسي..... |
| 8 | (1) بنو زيان في مدينة تلمسان..... |
| 12 | (2) بنو مرين في مدينة فاس..... |
| 16 | (3) بنو وطاس في مدينة فاس..... |
| 19 | المبحث الثاني: الدّعوة في عصر الونشريسي (تلمسان)..... |
| 21 | المطلب الأول: السُّلطة..... |
| 22 | (1) المساجد في تلمسان..... |
| 25 | (2) الكتاتيب..... |
| 26 | (3) المدارس..... |
| 30 | (4) الزوايا..... |
| 31 | (5) المكتبات..... |
| 33 | (6) احتفال السلاطين الزيانيين بذكرى المولد النبوي الشريف..... |
| 34 | (7) ضعف سلاطين تلمسان وانتشار الفوضى..... |
| 36 | المطلب الثاني: العلماء..... |
| 36 | (1) مناهج العلماء في ذلك العصر وعلاقتهم بالسلطة..... |
| 38 | (2) ظاهرة هجرة العلماء..... |
| 39 | (3) الحركة العلمية في تلمسان..... |
| 42 | (4) التصوف عند علماء تلمسان..... |
| 47 | المطلب الثالث: المدعوون (بنية المجتمع الدعوية)..... |
| 48 | (1) أصحاب النفوذ السلطوي..... |
| 48 | (2) طلبة العلم..... |
| 49 | (3) المتصوفة..... |
| 49 | (4) المبتدعة..... |
| 49 | (5) العامة من الناس..... |
| 50 | (6) يهود تلمسان..... |

| | |
|----|---|
| 51 | نصارى تلمسان (7) |
| 52 | الأندلسيون (8) |
| 54 | المبحث الثالث: الدعوة في عصر الوُنْشَرِيْسِي (فاس) |
| 55 | المطلب الأول: السُّلْطَة |
| 55 | (1) المساجد |
| 57 | (2) الكراسي العلمية في مساجد فاس ومدارسها |
| 58 | (3) الكتاتيب |
| 59 | (4) المدارس |
| 62 | (5) الزوايا |
| 63 | (6) المكتبات |
| 64 | (7) احتفال سلاطين بني مرين بذكرى المولد النبوي الشريف |
| 64 | (8) ضعف سلاطين فاس وانتشار الفوضى |
| 66 | المطلب الثاني: العلماء |
| 66 | (1) الحياة العلمية في فاس |
| 68 | (2) علاقة العلماء بالسلطة |
| 69 | (3) تصوف علماء فاس |
| 71 | المطلب الثالث: المدعوون |
| 74 | ملخص المبحثين الثاني والثالث |
| 76 | المبحث الرابع: ترجمة الإمام الوُنْشَرِيْسِي ومنهجه الدَّعْوِي |
| 77 | المطلب الأول: ترجمة الوُنْشَرِيْسِي |
| 77 | (1) اسمه |
| 77 | (2) مولده ونشأته |
| 79 | (3) شيوخه |
| 81 | (4) تلاميذه |
| 83 | (5) ثناء العلماء عليه |
| 84 | (6) عقيدته |
| 84 | (7) تصوفه |
| 86 | (8) وفاته |
| 88 | المطلب الثاني: لجنة الوُنْشَرِيْسِي وبعدها الدعوي |
| 88 | (1) خروج الوُنْشَرِيْسِي من تلمسان |
| 90 | (2) البعد الدعوي لجنة الوُنْشَرِيْسِي |
| 92 | المطلب الثالث: المنهج الدعوي عند الوُنْشَرِيْسِي |
| 92 | (1) مؤلفاته |
| 96 | (2) نظمه |
| 96 | (3) دروسه العلمية |
| 98 | (4) الردود العلمية |

| | |
|-----|---|
| 100 | مراسلاته (5) |
| 103 | المبحث الخامس: كتاب المعيار المعرب |
| 104 | المطلب الأول: الكلام عن كتاب المعيار |
| 104 | (1) اسم المعيار في كتب الترجمة ومعاجم الكتب |
| 105 | (2) سبب تأليف المعيار وكيفية |
| 106 | (3) الثناء على كتاب المعيار واهتمام العلماء به وأهميته العلميّة |
| 114 | (4) بعض الانتقادات الموجهة للمعيار |
| 116 | المطلب الثاني: الكلام عما حواه المعيار من النوازل (منهجية الكتاب) |
| 116 | (1) طبيعة النوازل في المعيار |
| 118 | (2) أصول كتاب المعيار والنقل عنها |
| 127 | المبحث السادس: النوازل والمؤلفات النوازلية |
| 128 | المطلب الأول: تعريف النوازل ومرادفاتها |
| 128 | (1) تعريف النوازل في اللغة |
| 128 | (2) تعريف النوازل في الاصطلاح |
| 130 | (3) الألفاظ المرادفة للنوازل |
| 133 | المطلب الثاني: مميزات النوازل وخصائصها وأهميتها |
| 133 | (1) الربانية |
| 133 | (2) الواقعية |
| 133 | (3) الشمولية |
| 134 | (4) الدعوية |
| 134 | (5) أهمية النوازل |
| 134 | • أهمية تشريعية |
| 135 | • أهمية دعوية |
| 137 | المطلب الثالث: علاقة النوازل ببعض العلوم الأخرى |
| 137 | (1) علم التاريخ |
| 137 | (2) علم الاجتماع (الحياة الاجتماعية) |
| 139 | (3) علم الهندسة والعمارة |
| 139 | (4) علم التراجم |
| 139 | (5) علم القانون والقضاء |
| 139 | (6) الفكر الإسلامي |
| 140 | (7) علم الدعوة |
| 141 | المطلب الرابع: النوازل عند المالكية المغاربة ومنهجية تأليفهم |
| 141 | (1) النوازل عند المالكية المغاربة تأليفاً وجمعاً |
| 143 | (2) منهجية كتب النوازل وموضوعاتها عند المالكية المغاربة |
| 146 | المبحث السابع: الدعوة من منظور نوازي |
| 147 | المطلب الأول: علم الدعوة وإشكالية التأصيل والتفصيل |

| | |
|-----|---|
| 152 | المطلب الثاني: تحديد موضوع علم الدعوة..... |
| 152 | (1) تحرير معنى موضوع أي علم..... |
| 154 | (2) موضوع علم الدعوة..... |
| 158 | المطلب الثالث: التطور لمفاهيم علم الدعوة..... |
| 164 | المطلب الرابع: علاقة علم الدعوة بالتراث النوازي..... |
| 164 | (1) من هو النوازي؟..... |
| 166 | (2) موضوعات النوازل..... |
| 167 | (3) النوازل الدعوية..... |
| 169 | (4) أهمية الدعوة في الاجتهاد النوازي وآثارها..... |
| 171 | الفصل الثاني: القضايا الدعوية العقيدية في المعيار |
| 172 | المبحث الأول: علاقة العقيدة بالدعوة..... |
| 173 | المطلب الأول: مفهوم العقيدة..... |
| 177 | المطلب الثاني: تعريف علم الكلام ونشأته وأهميته..... |
| 177 | (1) نشأة علم الكلام..... |
| 179 | (2) تعريف علم الكلام..... |
| 181 | (3) أهمية علم الكلام..... |
| 183 | المطلب الثالث: علاقة العقيدة وعلم الكلام بالدعوة..... |
| 188 | المبحث الثاني: العقيدة وعلم الكلام في المعيار..... |
| 189 | المطلب الأول: أشعرية المغاربة..... |
| 193 | المطلب الثاني: النظر في كتب علم الكلام..... |
| 198 | المطلب الثالث: حكم النظر والتقليد في العقيدة..... |
| 203 | المطلب الرابع: التفتيش عن عقائد العامة..... |
| 207 | المبحث الثالث: قضايا الإيمان والكفر والتكفير..... |
| 208 | المطلب الأول: مفهوم الإيمان وزيادته ونقصانه..... |
| 212 | المطلب الثاني: شمول الإيمان لعصاة المؤمنين..... |
| 217 | المطلب الثالث: مفهوم الكفر..... |
| 217 | (1) الكفر لغة..... |
| 217 | (2) الكفر اصطلاحاً..... |
| 219 | (3) أنواع الكفر والتكفير..... |
| 222 | المطلب الرابع: المكفرات من الاعتقادات من خلال كتاب المعيار..... |
| 223 | (1) الجهل بمقتضى كلمة التوحيد..... |
| 224 | (2) التكذيب بالرسول ﷺ..... |
| 225 | (3) من أنكر صفة من صفات الله تعالى..... |
| 226 | (4) منكر الجن..... |
| 226 | (5) من يسب الدهر عمداً بعد سماع حديث النهي عن سبه..... |

| | | |
|-----|-------|--|
| 227 | | 6) القول بقدوم العالم |
| 227 | | 7) من نسب الجهة لله عَزَّوَجَلَّ |
| 228 | | 8) من أنكر بعض أحكام الشريعة فهو كافر بها كلها |
| 230 | | المطلب الخامس: المكفرات من الأقوال والأفعال من خلال المعيار |
| 230 | | أولاً: المكفرات من الأقوال |
| 230 | | 1) الخوض في الحالة الدينية لأبوي النبي ﷺ بإذيته في والديه |
| 230 | | 2) إنكار حديث النبي ﷺ وردّه كفر |
| 230 | | 3) لا ينكر الدعاء إلا كافر |
| 231 | | 4) الدعاء على رجل بالموت على الكفر |
| 231 | | 5) ادعاء معرفة الغيبات |
| 232 | | ثانياً: المكفرات من الأفعال |
| 232 | | 1) تكفير أهل البدع |
| 232 | | 2) استباحة مخالطة النساء معلومة بحرمته ذلك |
| 233 | | 3) كفر الساحر |
| 233 | | 4) وجوه تكفير جماعة من جزيانة من بقايا دولة الموحدين |
| 236 | | المبحث الرابع: بعض القضايا المتعلقة بالإلهيات |
| 237 | | المطلب الأول: الصفات الإلهية |
| 237 | | 1) وجوب الإيمان بالصفات الإلهية وسبيله |
| 238 | | 2) صفة السمع والبصر |
| 241 | | 3) صفة الكلام |
| 244 | | 4) الصفات السمعية وتأويلها |
| 246 | | 5) القدرة الإلهية وتعلقاتها |
| 248 | | 6) صفات لا تليق بالله تعالى (التحيز والمكان) |
| 249 | | المطلب الثاني: الأدب مع الله عَزَّوَجَلَّ |
| 249 | | 1) سب الله سبحانه وتعالى واستنقاص ذاته العلية |
| 250 | | 2) وقوع السب من غير قصد |
| 251 | | 3) سب المصحف أو تفضيل غيره عليه |
| 252 | | المطلب الثالث: الأسماء الحسنى |
| 252 | | 1) معنى "الأسماء الحسنى" وعددها |
| 253 | | 2) هل الأسماء توقيفية أو اشتقاقية؟ |
| 254 | | 3) بيان هل الدهر اسم من أسماء الله؟ |
| 256 | | المبحث الخامس: بعض القضايا المتعلقة بالنبوات |
| 257 | | المطلب الأول: الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ |
| 257 | | 1) الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ والمشيمة |

| | |
|-----|---|
| 257 | (2) معنى اللعب في قوله تعالى: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَزْتَعِ وَيَلْعَبُ﴾ ⁽¹⁾ في حق الأنبياء..... |
| 260 | المطلب الثاني: تعظيم النبي ﷺ وحقوقه..... |
| 260 | (1) معنى قول الله تعالى: ﴿لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرُ﴾ ⁽²⁾ |
| 262 | (2) حَبَّ النَّبِيِّ ﷺ شرطُ الإيمان..... |
| 263 | (3) من الخصائص النبوية..... |
| 266 | (4) التأدب مع سنته ﷺ..... |
| 270 | (5) ذكر بعض حرمانه ﷺ..... |
| 272 | المطلب الثالث: أحكام استنفاص النبي الأعظم ﷺ أو شتمه..... |
| 272 | (1) حكم السب لجنابه الشريف ﷺ أو التنقيص منه..... |
| 273 | (2) نظر العلماء في حال من صدر منه قول مسيء..... |
| 275 | (3) عدالة الشهود وشهادتهم على المسيء..... |
| 277 | المطلب الرابع: الصحابة الكرام رضي الله عنهم..... |
| 277 | (1) أفضلية الصحابة..... |
| 280 | المبحث السادس: بعض القضايا المتعلقة بالغيبيات..... |
| 281 | المطلب الأول: الموت والقبر..... |
| 281 | (1) موت الأطفال وفتنة القبر..... |
| 283 | (2) الأجر على شدة الموت..... |
| 283 | (3) القبر أول منزل من منازل الآخرة..... |
| 284 | (4) إجلال الميت في قبره للسؤال..... |
| 286 | المطلب الثاني: البعث..... |
| 286 | (1) هل يطلب الإيمان بالمعاد على الجملة أم على التفصيل؟..... |
| 287 | (2) الإيمان الواجب بقضية البعث..... |
| 289 | المطلب الثالث: الجنة..... |
| 289 | (1) ما جاء من أن أهل الجنة جرد مرد..... |
| 289 | (2) فواكه الجنة..... |
| 291 | (3) إذا كان نيل مصر من الجنة فكيف يشرب منه الكفار؟..... |
| 293 | المطلب الرابع: الجنّ والشياطين..... |
| 293 | (1) هل يدخل مؤمنو الجنّ الجنة؟..... |
| 295 | (2) هل يوصف إبليس بمعرفة الله عزَّوجلَّ؟..... |
| 296 | (3) مصروع الجن وما ينطق به..... |
| 298 | (4) تصفيد الشياطين في رمضان..... |
| 300 | المطلب الخامس: الملائكة..... |
| 300 | (1) الملائكة وتمثلهم..... |

1 - سورة يوسف، الآية:12.

2 - سورة الفتح، الآية:2.

| | |
|-----|--|
| 302 | (2) ملك الموت |
| 304 | المبحث السابع: الملل والفرق والطوائف |
| 305 | المطلب الأول: علم الأديان وعلم الفرق وأهميتهما الدعوية |
| 305 | (1) مقدمة عن الافتراق |
| 307 | (2) التمييز بين المصطلحات |
| 309 | (3) الفائدة الدعوية من علوم الأديان والفرق |
| 311 | المطلب الثاني: النصارى في المعيار |
| 311 | (1) هل يوصف النصراني واليهودي بمعرفة الله تعالى؟ |
| 312 | (2) تعامل المسلمين مع النصارى |
| 313 | • النجاسة اللاحقة بالنصراني |
| 315 | • ذبائح النصارى |
| 316 | • بيع الكرم للنصارى |
| 317 | • تعليم أولاد النصارى |
| 317 | (3) من مناظرات النصارى للمسلمين |
| 320 | (4) أعياد النصارى وموقف الإسلام منها |
| 321 | (5) ما جاء في المعيار من إساءة لهم للمقدسات الإسلامية ونقضهم للعهد |
| 324 | المطلب الثالث: اليهود في المعيار |
| 324 | (1) كنائس اليهود وأديرتهم (نازلة يهود توات) |
| 328 | (2) لباس اليهود وأحكامه |
| 329 | (3) بعض أحكام المعاملة مع اليهود |
| 331 | (4) استنقاصهم المقدسات |
| 332 | (5) مناقشات بين اليهود والمسلمين |
| 337 | المطلب الرابع: الزنادقة والزنادقة في المعيار |
| 337 | (1) الزنادقة ومعناها وخطورتها |
| 338 | (2) حُكم العلماء على الزنادقة |
| 340 | (3) أفعال الزنادقة وأقوالهم وأساليبهم من خلال المعيار |
| 344 | المطلب الخامس: طوائف وجماعات إسلامية في المعيار |
| 344 | (1) الشيعة |
| 345 | (2) الخوارج |
| 348 | الفصل الثالث: القضايا الدعوية السلوكية |
| 349 | المبحث الأول: علاقة الدعوة بالتصوف |
| 350 | المطلب الأول: التصوف بين منظره ومخالفه |
| 350 | (1) التصوف من منظور منظره |
| 353 | (2) التصوف من منظور مخالفه |
| 358 | المطلب الثاني: التصوف إلى الغرب الإسلامي ومدارسه |

| | |
|-----|---|
| 358 | (1 دخول التصوف إلى الغرب الإسلامي |
| 362 | (2 التنظيم الصوفي والطرقية في عصر الونشريسي |
| 366 | المطلب الثالث: التلاقي بين التصوف والدعوة |
| 366 | (1 التلاقي بين الدعوة والتصوف من حيث الموضوع |
| 368 | (2 التلاقي بين الدعوة والتصوف من حيث المناهج |
| 371 | (3 دور الصوفية في نشر الإسلام ومبادئه |
| 373 | (4 خلاصة المبحث |
| 374 | المبحث الثاني: فقراء الصوفية وعوائدهم |
| 375 | المطلب الأول: الفقراء في نظر العلماء من خلال أجوبة النوازل |
| 375 | (1 فقراء الصوفية |
| 376 | • الفقراء في نظر المازري (ت:536هـ). |
| 378 | • فقراء الصوفية في نظر ابن لب (ت:782هـ) |
| 380 | • الفقراء في نظر أبي الفضل قاسم بن سعيد العُقْباني التلمساني (ت: 854هـ) |
| 381 | • الفقراء في منظور الشاطبي وأبي عبد الله الحفار ومحاربيهم |
| 387 | (2 نظرة في نصوص أسئلة السائلين عن عوائد الفقراء في المعيار |
| 389 | المطلب الثاني: حلقات الذكر الجماعي |
| 389 | (1 الذكر عند الصوفيّة |
| 392 | (2 وصف حلقات الذكر الجماعي من خلال النوازل وحكمهم عليها |
| 397 | المطلب الثالث: السماع والغناء والآلات والرقص |
| 397 | (1 مفهوم السماع الصوفي |
| 400 | (2 السماع عند الفقهاء وفي نوازل المعيار |
| 403 | • الطرطوشي يحرم السماع الصوفي |
| 403 | • أبو فارس عبد العزيز القيرواني يبدع السماع وأهله |
| 404 | • رأي الشاطبي في السماع |
| 404 | • الواغليسي يرى جواز السماع بشروط |
| 405 | • أبو عبد الله الحفار يحرم السماع |
| 405 | • آلات السماع ورأي الونشريسي |
| 408 | المطلب الرابع: زيارة قبور الصالحين |
| 412 | المطلب الخامس: الزوايا |
| 412 | (1 الزاوية الصوفية ودورها |
| 413 | (2 الزوايا في المعيار |
| 414 | • المساحة في بناء الزوايا مع وجود ما يتردد العلماء في الحكم عليه |
| 414 | • الأعطيات الموهوبة للزوايا من النذور والصدقات وحكمها |
| 416 | • حكم التّحبيس على الزّوايا |
| 419 | المبحث الثالث: من قضايا الفكر والسلوك الصوفي |
| 420 | المطلب الأول: الشّيخ المريّ |

| | |
|-----|--|
| 420 | (1 أهمية الشيخ المريني عند الصوفية وصفته. |
| 422 | (2 قضية الشيخ المريني في المعيار. |
| 424 | (3 جواب ابن عباد الرُّندي من خلال نص المعيار. |
| 426 | (4 جواب القَبَابِ من خلال نصّ المعيار. |
| 429 | المطلب الثاني: الأولياء. |
| 429 | (1 معنى الولي وصفاته. |
| 431 | (2 المقام بين النبيّ والوليّ. |
| 433 | (3 تفضيل العارفين بالله على العارفين بأحكام الله. |
| 439 | المطلب الثالث: الكرامات. |
| 439 | (1 تعريف الكرامة عند الصوفية وعند المتكلمين. |
| 441 | (2 الكرامات في نوازل المعيار. |
| 441 | • جواب الجويني عن رأي الإسفراييني في الكرامات. |
| 443 | • جواب الباقلاني عن رأي ابن أبي زيد القيرواني في الكرامات. |
| 446 | (3 ادعاء الولاية والكرامات. |
| 447 | • نازلة رجل يدعي علم المغيبات ورد ثلاثة علماء عليه. |
| 449 | • نازلة عمرو المغيطي من أتباع الشيخ الجزولي. |
| 452 | المطلب الرابع: كتب التصوف في المعيار. |
| 452 | (1 الكتاب الصوفي. |
| 454 | (2 إحراق كتاب إحياء علوم الدين وموقف العلماء منه. |
| 456 | • رأي الطرطوشي في كتاب إحياء علوم الدين. |
| 458 | • جواب القباب حول كتاب إحياء علوم الدين. |
| 460 | المبحث الرابع: الأخلاق. |
| 461 | المطلب الأول: الأخلاق في الفكر الإسلامي. |
| 461 | (1 الأخلاق في المنظومة العلمية. |
| 464 | (2 تعريف الأخلاق وعلم الأخلاق. |
| 465 | (3 علاقة الأخلاق بالدعوة. |
| 469 | المطلب الثاني: نماذج من الأخلاق العامّة الواردة في المعيار. |
| 469 | (1 حكم القيام للناس. |
| 470 | (2 البحث عن أحوال الناس. |
| 470 | (3 خلق الستر. |
| 472 | (4 خلق إكرام الضيف. |
| 473 | (5 الوفاء بالعهد. |
| 474 | (6 الحياء. |
| 476 | (7 الرفق بالحيوان. |
| 477 | المطلب الثالث: خلق الورع. |
| 477 | (1 معنى الورع. |

| | |
|-----|--|
| 478 | (2) الورع في الفقه والفتوى..... |
| 482 | (3) الورع في الأكل..... |
| 483 | (4) الورع مع المسجد..... |
| 487 | المطلب الرابع: من أخلاق الدعاة وعدالتهم |
| 487 | (1) ديانة الدعاة وأخلاقهم..... |
| 487 | • حجب الإمام زوجته عن الناس..... |
| 489 | • الداعية لا ترضى حاله..... |
| 490 | • من تاب من المعاصي أمكن أن يكون إماما..... |
| 491 | • الداعية المتكلم فيه على ألسنة الناس..... |
| 493 | (2) عدالة الدعاة..... |
| 493 | • مفهوم العدالة..... |
| 495 | • العدالة في كل زمان بحسب أهله..... |
| 496 | • متى يقبل التجريح في حق الداعية المعروف بالعدالة..... |
| 498 | الخاتمة..... |
| 502 | قائمة المصادر والمراجع..... |
| 538 | فهرس المحتويات..... |