

بحوث ودراسات

- ❖ بيع الوفاء وتطبيقاته المعاصرة في المصرفية الإسلامية: دراسة تحليلية
محمد ضمير خالقيار
محمد صبري زكريا
- ❖ دور الإسلام في إصلاح المسيحية: دراسة للأثر الإسلامي في الحركة البروتستانتية
هبة الدين مكايي محمد قبلي
- ❖ الإمام أبو سعيد الكدومي ودوره في نشأة المدرسة المبروك الشيباني المنصوري، ماجد بن محمد الكندي، علي بن سعيد الربامي
أحمد بن يحيى الكندي، سعيد بن راشد الصوافي
- ❖ تقييم ملاحظات هرلد موتسكي على ادعاءات نورمان كولدر على موطأ مالك: دراسة مقارنة
إسماعيل جناز
علاء الدين محمد أحمد عدوي
- ❖ توظيف نموذج فراير (Frayer Model) في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية لطلاب معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في مقرر التدريبات
عادل بن منسي الفقيه
- ❖ التعليم الإسلامي في كينيا بين التجديد والتحديات الجذرية
محمد الشيخ عليو محمد
- ❖ الشعر الحر بين العرب والملايويين: دراسة مقارنة
عدي بن يعقوب
نور الهداية بنت روسلي
- ❖ أبو غانم بشر بن غانم الخراساني (ت: 205هـ) ومنهجة في "المدونة": دراسة تحليلية
سيف بن سالم الهادي
- ❖ مؤسسة القرض الحسن كاستراتيجية للحد من الفقر في أفغانستان: نموذج مقترح في ضوء تجربة ماليزيا
جمال الدين حميدي
محمد أبو الليث الخير آبادي
- ❖ تحقيق المناط في مستجدات النوازل الطبية: دراسة فقهية مقاصدية
خالد بن عبد الله بن علي المزني
- ❖ Al-Azhar's Approach to *Tajlīd*: A Case Study of *Fiqh* Textbooks
Attia Omara
Abdelaziz Berghout
- ❖ A Historical Exploration of Islamic Discourse in Sri Lanka: A Descriptive Analysis of Contemporary *Da'wah* Organizations
Ashker Aroos
Mohamed Ashath
Mohammed Insaf Mohammed Ghous



التَّحْدِيدُ

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

العدد السابع والخمسون

رجب 1446هـ / يناير 2025م

المجلد التاسع والعشرون

رئيسة التحرير

أ.د. رحمة أحمد الحاج عثمان

مدير التحرير

د. منتهى أرتاليم زعيم

المحرر المشارك

د. نور سفيرة بنت أحمد سفيان

د. محمد أنور بن أحمد

المحرر اللغوي

د. عبد الرحمن بن عبد الكريم العثمان

هيئة التحرير

أ.د. علي صالح الشايع

أ.د. أكمل خضير عبد الرحمن

أ.د. أحمد راغب أحمد محمود

أ.م.د. عبد الرحمن حللي

د. عبد الرحمن الحاج

د. مروة فكري

د. همام الطباع

أ.د. أحمد إبراهيم أبو شوكة

أ.د. داتين د. روسني حسن

أ.د. محمد أكرم لال دين

أ.د. يمني طريف خولي

أ.د. عاصم شحادة علي

أ.د. فؤاد عبد المطلب

أ.د. محمد أوزشئل

الهيئة الاستشارية

محمد داود بكر — ماليزيا	عبد الرحمن بودرع — المغرب
فتحي ملكاوي — الأردن	حسن أحمد إبراهيم — السودان
عبد المجيد النجار — تونس	علي القرة داغي — العراق
محمد بن نصر — فرنسا	عبد الخالق قاضي — أستراليا
محمود السيد — سوريا	داود الحدادي — اليمن
محمد الطاهر الميساوي — تونس	نصر محمد عارف — مصر
مجدي حاج إبراهيم — ماليزيا	وليد فكري فارس — مصر

Advisory Board

Mohd Daud Bakar, Malaysia	Abderrahmane Boudra, Morocco
Fathi Malkawi, Jordan	Hassan Ahmed Ibrahim, Sudan
Abdelmajid Najjar, Tunisia	Ali al-Qaradaghi, Iraq
Mohamed Ben Nasr, France	Abdul-Khaliq Kazi, Australia
Mahmoud al-Sayyed, Syria	Dawood al-Hidabi, Yemen
Mohamed El-Tahir El-Mesawi, Tunis	Nasr Mohammad Arif, Egypt
Majdi Haji Ibrahim, Malaysia	Waleed Fekry Faris, Egypt

© 2025 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

ISSN 1823-1922 & eISSN: 2600-9609 الترخيم الدولي

Correspondence مراسلات المجلة

Managing Editor, *At-Tajdid*
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6421-5074/5541
E-mail: tajdidiium@iium.edu.my
Website: <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid>

Published by:
IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6421-5014, Fax: (+603) 6421-6298
Website: <http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop>

الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

التجارية

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

المجلد التاسع والعشرون رجب 1446 هـ / يناير 2025م العدد السابع والخمسون

المحتويات

كلمة التّحرير	رئيس التحرير	8-5
بحوث ودراسات		
■ بيع الوفاء وتطبيقاته المعاصرة في المصرفية الإسلامية: دراسة تحليلية	محمد ضمير خالقيار محمد صبري بن زكريا	42-9
■ دور الإسلام في إصلاح المسيحية: دراسة للأثر الإسلامي في الحركة البروتستانتية	بهاء الدين مكاوي محمد قبلي	85-43
■ الإمام أبو سعيد الكدومي ودوره في نشأة المدرسة الزنوانية وتطورها	أحمد بن يحيى الكندي سعيد بن راشد الصوافي المبروك الشيباني المنصوري ماجد بن محمد الكندي علي بن سعيد الريامي	120-87
■ تقييم ملاحظات هرلد موتسكي على ادّعاءات نورمان كولدر على موطأ مالك: دراسة مقارنة	إسماعيل جناز علاء الدين محمد أحمد عدوي	158-121
■ توظيف نموذج فراير (Frayer Model) في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية لطلاب معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في مقرّ التدريبات	عادل بن منسي الفقير	187-159
■ التعليم الإسلامي في كينيا بين التّجديد والتّحديات الجُدرية	محمد الشيخ عليو محمد	217-189
■ الشعر الحر بين العرب والملايوين: دراسة مقارنة	عدلي بن يعقوب نور الهداية بنت روسلي	248-219
■ أبو غانم بشر بن غانم الخراساني (ت: 205هـ) ومنهجه في "المدونة": دراسة تحليلية	سيف بن سالم الهادي	276-249
■ مؤسسة القرض الحسن كاستراتيجية للحد من الفقر في أفغانستان: نموذج مقترح في ضوء تجربة ماليزيا	جمال الدين حميدي محمد أبو الليث الخيرآبادي	315-277
■ تحقيق المناطق في مستجدات النوازل الطبية، دراسة فقهية مقاصدية	خالد بن عبد الله بن علي المزيني	349-317
■ Al-Azhar's Approach to <i>Tajdīd</i> : A Case Study of <i>Fiqh</i> Textbooks	Attia Omara Abdelaziz Berghout	377-351
■ Considering the <i>Maqasid al-Shariah</i> Historical Exploration of Islamic Discourse in Sri Lanka: A Descriptive Analysis of Contemporary <i>Da'wah</i> Organizations	Ashker Aroos, Mohamed Ashath, Mohammed Insaf Mohammed Ghous	401-379

ترتيب البحوث في المحتويات حسب وصولها واستكمالها

Arranging the research papers in the contents according to their arrival and completion

قواعد النشر وطريقة التوثيق في مجلة التجديد

الكتابة

مجلة محكمة يتم قرار النشر فيها بناءً على توصية محكّمين اثنين على الأقل من أصحاب الاختصاص.

1. أن يتسم البحث بالجلدة والأصالة والموضوعية، مع التعهد بأنه لم يسبق إرساله للنشر في مجلة أخرى أو جزءاً من كتاب.
2. يُذكر اسم الباحث في المتن، وفي الحاشية درجته العلمية وتخصّصه ومكان عمله وبريده الإلكتروني.
3. ألا تتجاوز نسبة الاقتباس في البحث 25% (مع استثناء المصادر والمراجع)، ويُرقّق الباحث إثبات ذلك من موقع Tumin.
4. أن يكون عدد كلمات البحث ما بين 5000-7000 كلمة؛ إضافة إلى ملخص للبحث ما بين 200-250 كلمة، وترجمته إلى الإنجليزية، وعدد صفحات البحث ما بين 15-30 صفحة بما فيها الحواشي والمراجع.
5. يُكتب البحث بخط (16 Traditional Arabic) للمتن و(12) للحواشي، وتُكتب الكلمات اللاتينية والمراجع الأجنبية بخط (12 Times New Roman) للمتن و(10) للحواشي.
6. تُكتب الآيات القرآنية مضبوطة بالشكل بالخط Traditional Arabic، وبين قوسين مزهرين، ولا تُدرج من برنامج مصحف المدينة الإلكتروني أو ما مثاله، ويليهما توثيقها في المتن نفسه بين قوسين مضلعين؛ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفتحة: 1].
7. الحواشي جديدة في كل صفحة، وأرقامها بعد علامات الترقيم ولا توضع بين هلالين أو تُدرج علامات ترقيم بعدها.
8. يُرسل البحث في ملفين؛ أحدهما Microsoft Word، والآخر PDF، إلى موقع المجلة: <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid/dd>.
9. تحتفظ هيئة تحرير مجلة التجديد بحقوقها في رفض إرسال أي بحثٍ إلى المحكّمين ما لم يستوف الشروط السابقة، أو ما لم يوثّق البحث وفق طريقة التوثيق المعتمدة كما يأتي:

(أ) يوثّق المرجع لأول مرة؛ وفق ما يأتي:

- الكتب: المؤلف، العنوان بخط غليظ (مكان النشر: الناشر، رقم الطبعة، التاريخ)، ج، ص.
مثال: الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، (بيروت: دار المعرفة، ط1، د.ت)، ج2، ص214.
- الدوريات: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم المجلة بخط غليظ، محل إصدارها، المجلد (م)، العدد (ع)، السنة، ص.
مثال: نور الهدى لوشن، "إشكالية المصطلح بين النظرية والتطبيق"، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، م8، ع16، 2004م، ص159.

الأوراق البحثية: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم الندوة أو المؤتمر بخط غليظ، المكان، الزمان.
مثال: غالية بوهدة، "الأبعاد المقاصدية في تفعيل الحوكمة الرشيدة"، المؤتمر العالمي السادس لمقاصد الشريعة، كوالالمبور: 21-23 فبراير 2017م.

- المواقع الإلكترونية: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم الموقع بخط غليظ، تاريخ الاطلاع، الرابط.
مثال: خالد أبو عمشة، "النحو الموضوعي"، الجزيرة - تعلّم العربية، 10 أكتوبر 2019م، (الرابط).
- (ب) عند تكرار المرجع في الحاشية اللاحقة مباشرة؛ يُكتب: المرجع السابق، ج، ص.
- (ج) عند تكرار المرجع في الحاشية اللاحقة مباشرة بجزئه وصفحته نفسيهما؛ يُكتب: السابق نفسه.
- (د) عند تكرار المرجع في موضع آخر؛ يُكتب: شهرة المؤلف، عنوان المرجع بخط غليظ (مختصراً إن أمكن)، ج، ص.
- (هـ) يوثّق الحديث النبوي كما يأتي: صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب: "هل يشتري صدقته؟"، ج2، ص85، وإذا كان الحديث مخرّجاً من غير الصحيحين تُذكر درجته.
- (و) تُوثّق المراجع الأجنبية وفق نظام Chicago.

كلمة التحرير

بسم الله، الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:
تُعد الاستمرارية علامة فارقة لنجاح أي منشور، وقد برهنت إحدى المجلات الرائدة على ذلك من خلال إصدارها المنتظم والدؤوب على مدى 28 عامًا. منذ تأسيسها، التزمت المجلة بتقديم محتوى علمي وثقافي عالي الجودة، مما ساهم في تعزيز مكانتها بين القراء والباحثين على حد سواء.

في شهر ديسمبر عام 2024، توجت هذه الجهود بحصول المجلة على تصنيف MyCite الماليزية، وهو اعتراف بتميزها العلمي ودورها في تعزيز البحث الأكاديمي. ولا تقف طموحات المجلة عند هذا الحد؛ بل تسعى باستمرار للارتقاء بمستواها لتكون من بين الأفضل، معتمدة على خطط تطوير شاملة تشمل توسيع قاعدة المؤلفين، تحسين العمليات التحريرية، والالتزام بأحدث تقنيات النشر الإلكتروني.

والآن في يناير عام 2025 تواصل مجلة التجديد لنشر المقالات، وفي هذا العدد تنشر المجلة اثني عشر مقالا.

المقال الأول يتحدث في مجال المالية الإسلامية عن بيع الوفاء في المصرفية الإسلامية، والمقال بعنوان: "بيع الوفاء وتطبيقاته المعاصرة في المصرفية الإسلامية: دراسة تحليلية"، وتهدف الدراسة إلى بحث حقيقة بيع الوفاء وتطبيقاته الحديثة في المصارف الإسلامية، حيث يُعدُّ حلاً يُتيح للأفراد استعادة ملكياتهم بعد البيع. وخلصت الدراسة إلى أن بيع الوفاء عقد صوري يخالف مقتضى البيع الحقيقي، إذ يشترط فيه رد المبيع عند استرجاع الثمن. التطبيقات المعاصرة تشمل الرهن العقاري والقرض الربوي والضمان المصرفي.

والمقال الثاني بعنوان: "دور الإسلام في إصلاح المسيحية: دراسة للأثر

الإسلامي في الحركة البروتستانتية" يتناول البحث أثر الإسلام في الحركة البروتستانتية التي جاءت ردًا على فساد البابوية وممارساتها القمعية. يشير إلى تشابه كبير بين بعض أسس الإصلاح البروتستانتي ومفاهيم إسلامية، ما أثار جدلاً حول إمكانية اقتباس البروتستانتية لهذه الأفكار. ويخلص البحث إلى أن التشابه الكبير، مع ثبوت اطلاع البروتستانت على الفكر الإسلامي والقرآن، يرجح فرضية الاقتباس من الإسلام، مدعومًا بالصلات التاريخية القوية بين العالمين الإسلامي والمسيحي.

والمقال الثالث جاء من الباحثين من سلطنة عمان بعنوان: "الإمام أبو سعيد الكدومي ودوره في نشأة المدرسة النزوانية وتطورها" تتناول الدراسة دور الإمام أبي سعيد الكدومي في تأسيس المدرسة النزوانية وزعامته الفكرية لها، مع تسليط الضوء على تطوراتها التاريخية وأثرها في تكوين النخبة الفكرية والسياسية في عصرها. خلصت الدراسة إلى أن المدرسة تبنت نهجًا وسيطًا في التعامل مع قضية عزل الإمام الصلت بن مالك وأحكام الولاية والبراءة، مما عكس اعتدالها الفكري.

والمقال الرابع يتعلق بعلم الحديث الشريف، تحت عنوان: "تقييم ملاحظات هرلد موتسكي على ادعاءات نورمان كولدر على موطأ مالك: دراسة مقارنة"، تتناول الدراسة ملاحظات هرلد موتسكي على ادعاءات المستشرق نورمان كولدر حول نسبة كتاب "الموطأ" للإمام مالك، حيث شكك كولدر في صحة النسبة استنادًا إلى مقارنة ترتيب الموطأ بمؤلفات المالكية الأخرى. اعتمد موتسكي على منهج نقد الإسناد والمتن لدحض ادعاءات كولدر، مشيرًا إلى ضعف الأسس التي اعتمد عليها كولدر، وخلصت إلى أن نسبة الموطأ للإمام مالك هي الأصح تاريخيًا، كما أكدته العلماء المسلمون الذين حددوا تصنيفه عام 159هـ.

والمقال الخامس عن منهج التدريس للغة العربية بعنوان: "توظيف نموذج فراير (Frayer Model) في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية لطلاب المعهد بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة" هدفت الدراسة إلى قياس أثر استخدام نموذج فراير في تنمية المفاهيم النحوية لدى طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بالجامعة الإسلامية. اعتمدت الدراسة على المنهج شبه التجريبي، وشملت عينة مكونة من

35 طالبًا، باستخدام اختبار قبلي وبعدي للمفاهيم النحوية. أظهرت النتائج فروقًا ذات دلالة إحصائية لصالح الاختبار البعدي بمتوسط حسابي (19.6) وحجم تأثير مرتفع (0.83)، مما يؤكد فاعلية النموذج في تطوير المفاهيم النحوية.

وأما المقال السادس فيتحدث عن التعليم في كينيا، عنوانه: "التعليم الإسلامي في كينيا بين التجديد والتحديات الجذرية" الباحث ركز على تطور المدارس الإسلامية وأثرها في نقل العلوم والهوية الإسلامية، مرورًا بانتكاسات منهجية أثناء الاستعمار البريطاني، وصولًا إلى الإصلاحات التي تضمنت إدخال التربية الإسلامية في المناهج الحكومية وظهور الجامعات الإسلامية. رغم التطور، يواجه التعليم تحديات جذرية تشمل المرجعية، القوانين، التمويل، ضعف الكوادر، وانعدام المناهج الموحدة. يدعو البحث إلى دراسات إضافية لتعزيز التعليم الإسلامي في كينيا وشرق إفريقيا.

المقال السابع يتحدث عن الأدب الملايوي، ويحمل عنوان: "الشعر الحر بين العرب والملايويين: دراسة مقارنة"، تناولت الدراسة نشأة الشعر الحر وتطوره في الأدبين العربي والملايوي، مسلطة الضوء على أمثلة من رواد هذا الاتجاه، مثل نازك الملائكة وبدر شاكر السياب، ومحمد يس معمر، وأ. لطيف محيي الدين. قورنت القصائد الحرة من حيث التاريخ، والموضوعات، والأساليب الفنية. أظهرت النتائج أن الشعر الحر احتل مكانة مميزة في الأدبين العربي والملايوي، لتمييزه بالتححرر من القواعد التقليدية للشعر كالفافية والوزن، مما أتاح مساحة أوسع للإبداع والتعبير.

المقال الثامن بعنوان: "أبو غانم بشر بن غانم الخراساني (ت: 205هـ) ومنهجه في "المدونة": دراسة تحليلية"، تناول البحث شخصية أبو غانم الخراساني، الذي أسهم في تدوين فقه المدرسة الإباضية واهتم بالخلاف العالي والتعددية الفكرية. قدم كتابه "المدونة" الذي يعد أول عمل إباضي في الخلاف العالي، وأطلق عليه لاحقًا "المدونة الصغرى". سلط البحث الضوء على شخصيته العلمية والأخلاقية، كما تناول المذهب الإباضي من حيث نشأته ومعلمه الفقهية والسياسية، مشيرًا إلى اجتهاده المطلق وبراءته من الانتساب للخوارج. وركز البحث على أهمية دراسة هذه الشخصيات المغمورة لتوسيع فهم النتائج

العلمي المبكر في المدارس الإسلامية.

ويأتي المقال العاشر بعنوان: "مؤسسة القرض الحسن بوصفها استراتيجية للحد من الفقر في أفغانستان: نموذج مقترح في ضوء تجربة ماليزيا" حيث يستعرض البحث نموذج مؤسسة القرض الحسن كاستراتيجية للحد من الفقر في أفغانستان، حيث يعد التمويل الأصغر أداة فعالة عالميًا لمكافحة الفقر. لكن تطبيقه في أفغانستان لم يحقق النتائج المرجوة، بل أسهم في تفاقم المشكلة. يقدم النموذج المقترح دمج القرض الحسن مع آليات الأوقاف والزكاة والتكافل، مستفيدًا من التجربة الماليزية الناجحة في التمويل الإسلامي. ويقترح تأسيس مؤسسة رسمية لتطبيقه في أفغانستان.

المقال الحادي عشر باللغة الإنجليزية بعنوان: "Al-Azhar's Approach to Tajdīd: A Case Study of Fiqh Textbooks" يهدف هذا البحث إلى دراسة التعديلات التي أُدخلت على مناهج الفقه في معاهد الأزهر منذ عام 2013. أظهرت النتائج أن التعديلات كانت تهدف إلى تبسيط المناهج وجعلها مناسبة للمرحلة العمرية، مع الحفاظ على أصالة التراث الإسلامي وفقًا لتصور العلماء للتجديد (التحديث) في الفقه الإسلامي.

والمقال الثاني عشر وهو المقال الأخير في هذا العدد، والمقال بعنوان: "A Historical Exploration of Islamic Discourse in Sri Lanka: A Descriptive Analysis of Contemporary Da'wah Organizations" حيث ركز على التحديات التي واجهتها المنظمات الإسلامية المعاصرة بعد هجوم عيد الفصح في 2019. يهدف البحث إلى استكشاف نشأة وتطور الوضع المعاصر لهذه المنظمات، التي تُعتبر سفراء الإسلام في الوقت الحاضر، واستعرض تاريخ الطرق الصوفية والعلماء والمؤسسات التعليمية الإسلامية، بالإضافة إلى المنظمات الدعوية مثل جماعة التبليغ والجماعة الإسلامية وجماعة التوحيد. نسأل الله التوفيق والسداد وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أ. د. رحمة أحمد حاج عثمان

رئيس تحرير مجلة التجديد

بيع الوفاء وتطبيقاته المعاصرة في المصرفية الإسلامية: دراسة تحليلية Selling Loyalty and Its Contemporary Applications in Islamic Banking: An Analytical Study

محمد ضمير خالقيار*، محمد صبري زكريا**

[قُدِّم للنشر 2024/5/14 – أُرسل للتحكيم 2024/5/21 – قُدِّم بعد التعديل 2024/7/22 – قُبِل للنشر 2024/8/1م]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى معرفة حقيقة بيع الوفاء وتطبيقاته الحديثة في المصارف الإسلامية، والمؤسسات المالية بالشكل الذي تتعامل به بعض المؤسسات المالية والبنوك الإسلامية في مجالات مختلفة ذات مسميات معاصرة، ويختلف الفقهاء في بيان حكمه، والتعامل معه، والتعرف عليه. ومن هذا المنطلق، فإن المنهج المتبع في هذه الدراسة: هو المنهج الكيفي التحليلي، حيث استعان الباحثان في هذا المقال بالكتب والمجلات العلمية والمقالات الرسمية، وبعد ذلك قاما بتحليل تلك البيانات كميًّا. ويلاحظ أن الإشكالية الأساسية تتمثل في إرادة الناس الاحتفاظ بأموالهم -المنقولة وغير المنقولة-، فإذا بيعت أموالهم؛ انقطعت ملكيتهم عنها، وبالتالي فالخيار الذي يمنحهم الأمل في استعادة ملكيتهم عليها هو بيع الوفاء. إنَّ من أهم ما يسبب الإشكال لدى المذاهب الفقهية هو عدم وجود نص واضح من القرآن أو السنة بشأنه، إنما يُشار إلى آراء

* باحث دكتوراه، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، البريد الإلكتروني: m.khaliqyar2020@gmail.com

** أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، البريد الإلكتروني: sabiz@iium.edu.my

الفقهاء المعاصرين بالتعبير عن بيع الوفاء في الاستخدامات المعاصرة، من أهمها: عقد البيع (الربوي)، الضمان المصرفي، الرهن العقاري، القرض العقاري. خلص البحث إلى أن بيع الوفاء هو من العقود الصورية، حيث يُشترط فيه على المشتري الوفاء برد العين إلى البائع متى ما رد البائع له الثمن، فهو في الظاهر رهن في صورة البيع، لكنه يخالف مقتضى عقد البيع وحكمه؛ القاضي بإفادة ملكية المبيع على سبيل الدوام والاستقرار. **الكلمات المفتاحية:** بيع الوفاء، التطبيقات المعاصرة، المصرفية الإسلامية، دراسة تحليلية.

Abstract

This research aims to know the truth about the sale of loyalty and its modern applications in Islamic banks and financial institutions in the manner in which some financial institutions and Islamic banks deal in various fields with contemporary names, and jurists differ in explaining its ruling, dealing with it, and identifying it. Based on the fact that the approach followed in this study is the qualitative and analytical approach, therefore the research used books, scientific journals, and official articles in this article, and then analyzed them qualitatively. It is noted that the basic problem is that people want to keep their movable and immovable property, so if their property is sold, their ownership is cut off, so the option that gives them hope of recovering their property is the loyalty sale, and one of the most important things that can cause the problem in the schools of jurisprudence is the lack of a clear text from the Qur'an or the Sunnah in it, Then he points out that the contemporary uses and expressions of the opinions of contemporary jurists regarding the loyalty sale, the most important of which are: the (usurious) sale contract, the banker's guarantee, the mortgage, and the real estate loan. The research has concluded that the loyalty sale is one of the formal contracts, as the buyer is required to fulfill it by returning the property. To the seller, when the seller returns the price to him, it is apparently a mortgage in the form of a sale, and it violates the provisions of the sales contract and its ruling, which benefits ownership of the sold item as a matter of permanence and stability.

Keywords: Loyalty sale, contemporary applications, Islamic banking, analytical study.

مَقْدَمَة

إن الأمور الحياتية ترتبط بالعلاقات التي تكون بين الناس، كما أنهم يهتمون بها لاستمرار حياتهم، ومن أهمها أحكام المعاملات المالية وقواعدها، وعلى رأس تلك القواعد؛ عقود البيع التي يتعامل بها بعض الناس ولا يتعامل معها الآخرون، ومنها ما يُعرف ببيع الوفاء،

والجدير بالذكر -هنا- أن العقود التي تُبرم بين المتعاقدين في الشريعة الإسلامية هي عقود على شكل كلمات مصحوبة بعزيمة القلب، مع النية والإرادة، حيث تُوثَّق العقود بلغة العزم، فبها يكون النقل الحقيقي للملكية، ويتبقى الالتزام بتنفيذ العقد، وإلا أصبح نقل الملكية صورياً، وعليه؛ فقد اهتم الفقهاء بمسائل الإبرام والقصد في العقود المالية.

المنهج المتبع في هذه الدراسة: هو المنهج الكيفي التحليلي، وهو المناسب لطبيعة مثل هذه المواضيع التي تجمع بياناتها من الكتب المعتمدة، والمقالات، والمجلات، والتقارير الرسمية، إضافة للمواقع الرسمية التي تتناول قضايا بيع الوفاء، وتطبيقاته المعاصرة في المعاملات والبنوك الإسلامية، ثم القيام بتحليل الموضوع كميّاً من منطلق معرفة بيع الوفاء، وكيفية المعاصرة، حيث تبرز -هنا- التحديات التي تواجه الفقهاء المعاصرين، وهذا البحث محاولة للإسهام في الفقه المعاصر في مجال الاقتصاد والتجارة، خاصة في حالة المعاملات المالية والتجارية التي تتطلب بيان الحكم الشرعي؛ لأن المشتغلين بهذه المعاملات التجارية في البنوك والشركات في كثير من قضاياها يتحيرون.

تظهر إشكالية هذا البحث لدى أفراد المجتمع فيما بينه الفقهاء في عقود البيع هو دوام بيع السلعة أو العقار، ونقل ملكيتها كاملة إلى المشتري، فالمقصد الشرعي من البيع هو أن يُقصد بالعقود المالية نقل الملكية بشكل باتٍ أو قطعي، ولكن في بيع الوفاء -هنا- يلزم المشتري بالوفاء بالوعد في ردّه، بحيث تكون ملكية المبيع للبائع إلى أن يسلم المشتري إليه الثمن، ويكون مُلزماً بإعادته، وهذا مخالف لمتطلبات عقد البيع؛ فقد ناقش الفقهاء في كتبهم بيع الوفاء، ولكنهم اختلفوا في حكمه، وهو في الواقع من العقود المجهولة التي لم يحددها الشرع، ولم يرد فيها نص. فإن المشكلة التي يتناولها هذا البحث هي أن بيع الوفاء يعد من المسائل المهمة في المعاملات المالية المعاصرة، وقد ظهرت بعض تطبيقاته بأشكال مختلفة، وبأسماء حديثة في المؤسسات المالية الإسلامية. يحاول الباحثان في بحثهما بيان حقيقة بيع الوفاء، وبيان حكمه الشرعي، وتطبيقاته المعاصرة في المصرفية الإسلامية؛ من وجهة نظر الفقهاء المتقدمين والمعاصرين، وفي هذا البحث أيضاً يتم التطرق إلى أحد

بنود هذا العقد وهو الوفاء، ولأن الباحثين قد لاحظوا أن هذا البيع قد اشتهر في المذاهب وبين الفقهاء المعاصرين بأسماء مختلفة، فعقدنا العزم وطلبنا العون منه سبحانه تعالى، وقررنا البحث في تفاصيل بنود هذا العقد المالي، مراعين بذلك أقوال الفقهاء.

أهداف البحث

تتمحور أهداف هذا البحث على النحو الآتي:

- أ. إزالة الغموض في هذا الموضوع، حتى يتمكن التجار والبنوك الإسلامية وعامة الناس من سد احتياجاتهم اليومية بسهولة.
- ب. بيان القضايا والمسائل المرتبطة بهذا النوع من البيع، وتطبيقاته المعاصرة في مجال الأعمال المصرفية، والتعامل مع الموظفين؛ ببيان أوجه التشابه والاختلاف مع بيع الوفاء.
- ج. معرفة الحكم الشرعي لبيع الوفاء، واختلافاته عن أنواع البيوع الأخرى، إضافة التعرف على بنوده كحال البيوع غيره بناء على أقوال الفقهاء.

أهمية البحث

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يؤثر على واقع حياة الناس، خاصة أن المرء قد يتعرض لضائقة مالية؛ فيلجأ إلى هذا النوع من البيع، كذلك ارتباط هذا النوع من البيع بحقوق وواجبات على كلٍّ من البائع والمشتري، إذ يبيع الوفاء يعتبر من البيوع المختلفة في حكمها، وفي حالة الجهل بأحكامه؛ تبطل ملكية الناس، وبالتالي يُخلُّ ذلك بالمقصد الشرعي من حفظ المال.

الدراسات السابقة

نظرًا لطبيعة الموضوع الذي نحن بصدد دراسته؛ وجدنا عدة دراسات سابقة حوله، وهي على النحو الآتي: "بيع الوفاء: دراسة مقارنة بين القانون المدني والفقهاء الإسلاميين"¹. ودراسة

¹ كتبه علي هادي العبيدي، أستاذ القانون المدني المساعد جامعة إربد الأهلية، ط1، 2019م، ArabLawInfo (www.arablawninfo.com)

أخرى مهمة بعنوان: "بيع الوفاء: دراسة تحليلية مقارنة لنص المادة (474) من القانون المدني القطري"¹، وبحث بعنوان: "بيع الوفاء وتطبيقاته المعاصرة"²، ومقال تحت عنوان: "الصور المعاصرة لبيع الوفاء: دراسة فقهية"³، ودراسة تتعلق بواقع الجزائر بعنوان: "بيع الوفاء: دراسة مقارنة بين القانون الجزائري والشريعة الإسلامية"⁴.

تشير الدراسات الآتية الذكر في مجال بيع الوفاء وتطبيقاته المعاصرة في المصرفية الإسلامية وفقاً للتطورات الفقهية المعاصرة؛ إلى أن بيع الوفاء مشروع استصلاحاً، خاصة في القضايا المعاصرة، كما وضحت حقيقة بيع الوفاء، وذكر الرأي الراجح فيه، مع بيان آراء الفقهاء حوله قديماً وحديثاً.

سعى الباحثان في هذا البحث إلى عرض أمثلة على المعاملات المصرفية المشابهة لبيع الوفاء، والتي كانت أقل وضوحاً في أبحاث الباحثين السابقين، كما حاولا بيان أقوال الفقهاء التي تدل على رجحان مشروعية بيع الوفاء.

تعريف بيع الوفاء

يعد هذا البيع من البيوع المختلفة فيها، حيث اختلف الفقهاء في تعريفه بناء على اختلافهم في حكمه، وتكييفه الفقهي، فبيع الوفاء مركب من كلمتين: البيع والوفاء.

¹ سارة سعد مريط الهاجري، قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات كلية القانون للحصول لدرجة الماجستير في القانون الخاص، جامعة قطر كلية القانون، 2021م.

² بن عوالي محمد شريف، وآخرون، *International Journal of Al-Turath In Islamic Wealth And Finance*, VoL. , No , 2023

³ - إعداد: ياسر بن إبراهيم بن محمد الخضير، الأستاذ المساعد بقسم الفقه في كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العربية السعودية، 2014م.

⁴ - إعداد: الطالبتين أو الصديقي فاطمة، البار حدة، مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة الماستر في الشريعة والقانون، الجمهورية الجزائرية، الجامعة الإفريقية أحمد دراية ادار، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، 2019م.

البيع: ضد الشراء، وهو مصدر باع يبيع بيعاً ومبيعاً، وهو من الأضداد مثل الشراء، قال تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾ (يوسف: 20) أي: باعوه¹.
 أما الوفاء: فهو ضد الغدر؛ الواو والفاء والحرف المعتل: كلمة تدل على إكمال وإتمام، ومنه الوفاء: إتمام العهد وإكمال الشرط. ووفى: أوفى، فهو وفيٌّ. يقولون: أوفيتك الشيء، إذا قضيتَه إياه وافيّاً، وتوفيت الشيء واستوفيتَه: إذا أخذته كله، حتى لم تترك منه شيئاً.
 يقال أوفى الشيء ووفاه بمعنى: أعطاه حقه وافيّاً، واستوفى حقه وتوفاه بمعنى: أخذ حقه وافيّاً، وتوفى المدة: أي بلغها واستكملها².

تعريف بيع الوفاء لدى الفقهاء

بعد ذكر جملة من تعريفات الفقهاء، سيتضح لنا معناه، ونذكرها كما يأتي:

1- تعريف بيع الوفاء عند الحنفية

عرف فقهاء الحنفية بيع الوفاء بعدة تعريفات، من أشهرها: ما عرّفه صاحب "معين الحكماء" بأنه: "البيع الذي شرطه فيه الإقالة إذا رد البائع الثمن سماه الناس بيع الوفاء"، وقريب منه التعريف الوارد في مجلة الأحكام العدلية بأنه: "بيع المال بشرط أن البائع متى رد الثمن يرد المشتري إليه المبيع"³، وجاء في شرح الأشباه والنظائر: "ومن هذا القبيل بيع الأمانة المسمى ببيع الوفاء، وصورته - كما في جواهر الفتاوى - أن يقول: بعته منك على أن تبيعه مني متى جئت بالثمن"⁴.

¹ أبو زهرة محمد بن أحمد بن مصطفى، زهرة التفاسير، (بيروت: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ج4، ص1760.

² الخضير، ياسر بن إبراهيم بن محمد، الصور المعاصرة لبيع الوفاء دراسة فقهية، (المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1435-1435هـ)، ص5، ابن المنظور، لسان العرب، ج2، ص193، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، ج6، ص129،

³ أفندي، علي حيدر خواجه أمين، درر الحكماء في شرح مجلة الأحكام، (القاهرة: دار الجيل، ط1، 1411هـ)، ج1، ص111، علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، معين الحكماء فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، ج1، ص146.

⁴ الحنفي، أحمد بن محمد مكّي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (القاهرة: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ)، ج1، ص257.

والملاحظ من تعريفات فقهاء الحنفية أنهم جعلوا عقد بيع الوفاء بيعاً متنازلاً فيه؛ بين أن يكون بيعاً بشرط، أو رهناً لمبيع، أو بيعاً مستقلاً فيه بعض صفات الرهن، وبعض صفات البيع بشرط، كما أنه بيع متضمن مواعدة ببيع آخر للعين المباعة بالثمن السابق للبائع الأول¹.

وتوضيح ذلك، ما ذكر من تعريف بيع الوفاء في مجلة الأحكام (المادة 118): "بيع الوفاء هو البيع بشرط أن البائع متى ردّ الثمن يرُدُّ المشتري إليه المبيع، وهو في حكم البيع الجائز بالنظر إلى انتفاع المشتري منه، وفي حكم البيع الفاسد بالنظر إلى كون كلٍّ من الفريقين مقتدرًا على الفسخ، وفي حكم الرهن بالنظر إلى أن المشتري لا يقدر على بيعه إلى الغير"²، كما لا بد من الإشارة إلى تعريف قدري باشا حيث قال: "بيع الوفاء هو أن يبيع شيئاً بكذا أو بدين عليه بشرط أن البائع متى ردّ الثمن إلى المشتري أو أداه الدين الذي له عليه؛ يرد له العين المبيعة وفاء"³.

2- تعريف بيع الوفاء عند المالكية

وعرف فقهاء المالكية بيع الوفاء بعدة تعريفات، نكتفي بذكر بعضها: منها تعريف التميمي الصقلي حيث نقل عن المدونة: "قال ابن القاسم: ومن اشترى جارية على أن البائع متى ما جاء بالثمن فهو أحق بها؛ لم يجز؛ لأنه بيع وسلف"⁴، وقال أيضاً: "وأما بيع السلعة على أنه متى رد الثمن فهي له؛ ففاسد لا يجوز"⁵، وذكر القيرواني المالكي: "إنه مثل

¹ الخضيري، الصور المعاصرة لبيع الوفاء دراسة فقهية، ص 6.

² لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، (كراتشي: نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ)، ص 30-31.

³ محمد قدري باشا، مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، (بيولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ط 1، 1891، ص 71).

⁴ الصقلي، محمد بن عبد الله بن يونس التميمي، الجامع لمسائل المدونة، (بيروت: دار الفكر، ط 1، 1434هـ)، ج 2، ص 684.

⁵ المرجع نفسه، ج 2، ص 774.

ما قال أصحابنا في مَنْ باع سلعة، على أنه متى رد الثمن فهو أحق بسلعته، أو إن رده إلى خمس سنين¹، ويُلحظ من تعريفات المالكية لبيع الوفاء أنهم يرون أنه "بيع بشرط"؛ لأن البيع بشرط محل نزاع.

3- تعريف بيع الوفاء عند الشافعية

عرفه بعض الشافعية بأنه: "البيع الذي يتفق فيه البائع والمشتري على بيع عين بدون قيمتها، وعلى أن البائع متى جاء بالثمن رد المشتري عليه بيعه وأخذ ثمنه، ثم يعقدان على ذلك من غير أن يشترطا ذلك في صلب العقد"²، وعرفه آخر بتعريف مقارب بأنه: "البيع الذي يقول المدين لدائنه: بعتك هذه الدار مثلاً بما لك في ذمتي من الدين، ومتى وفيت دينك عادت إلي داري"³.

يُلحظ من هذين التعريفين أن البيع الأول قد يحصل بأقل من القيمة الحقيقية للسلعة، وهذا نابع من واقع الناس في تعاملهم بهذا البيع، وليس ذلك راجعاً إلى ماهية بيع الوفاء، كما يُلحظ أن شرط الاسترداد قد لا يكون في صلب العقد، بل هو عدة لا تذكر في صلب العقد⁴.

4- تعريف بيع الوفاء عند الحنابلة

عرفه صاحب كشف القناع بأنه: "اتفاق البائع والمشتري على أن البائع إذا جاء بالثمن أعاد إليه المشتري ملك ذلك، ويتنفع بالمبيع المشتري بالإجارة والسكنى ونحو

² المالكي، عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفري، القيرواني، النوادر والزيادات، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م)، ج6، ص386.

² الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، الفتاوى الفقهية الكبرى، (مصر: المكتبة الإسلامية، 1838م)، ج2، ص158 - 159.

³ الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1357هـ)، ج4، ص296، عبد الحميد المكي الشرواني، حواشي الشرواني والعبادي، ج4، ص296.

⁴ الخضير، الصور المعاصرة لبيع الوفاء دراسة فقهية، ص7.

ذلك"¹، وعُرف كذلك بيع الأمانة بأن يدفع شخص لآخر مبلغاً من المال مقابل سلعة، على أن ينتفع كل واحد منهما بما في يده فترة محددة، ثم يعيد كل واحد منهما على الآخر ما أعطاه².

ويلاحظ من هذا التعريف أن بيع الوفاء في حقيقته رهن، فالبائع متى ما أعاد الثمن أعاد المشتري السلعة، فهذا البيع لم يقصد منه البيع بذاته، بل قُصد منه القرض بشرط الرهن، وأن هذه المعاملة قرضٌ جرّ نفعاً، وذلك أن دافع النقود استفاد الانتفاع بالعين مقابل الانتفاع بالنقود، حيث يتفق البائع والمشتري على أن البائع (المقترض) يدفع للمشتري (المقرض) السلعة لينتفع بها حتى يرد البائع الثمن، ودافع السلعة استفاد الانتفاع بالنقود مقابل الانتفاع بالسلعة، ولهذا حكموا على هذا البيع بأنه قرضٌ جرّ نفعاً³.

5- التعريفات المعاصرة

نلاحظ من التعريفات السابقة أنها اختلفت في تعريف بيع الوفاء؛ بناء على اختلاف الفقهاء في تكييفها لهذا العقد، فتعريفه مرتبط بترجيح المعرف له، والذي يظهر لنا أن التعريفات المعاصرة لبيع الوفاء أقرب، وفقاً لما يأتي:

1- عرفت الموسوعة الفقهية الكويتية بيع الوفاء بـ: "البيع هو: مبادلة مالٍ بمالٍ، والوفاء لغةً: ضد الغدر، يقال: وفي بعهدته وأوفى بمعنى واحدٍ، والوفاء: الخلق الشريف العالي الرفيع، وأوفى الرجل حقه ووفّاه إياه بمعنى: أكمله له وأعطاه وافيًا.

¹ الحنبلي، منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ)، ج3، ص149.

² عبد الكريم بن محمد الاحم، المطلع على دقائق زاد المستقنع «المعاملات المالية»، ص39، مرعي بن يوسف الكرمني الحنبلي، غاية المنتهى في جمع الإقناع والمنتهى، ج1، ص495.

³ عبد الكريم بن محمد الاحم، المطلع على دقائق زاد المستقنع «المعاملات المالية»، ص38.

وفي اصطلاح الفقهاء، بيع الوفاء هو: البيع بشرط أن البائع متى رد الثمن يرد المشتري المبيع إليه، وإنما سمي (بيع الوفاء) لأن المشتري يلزمه الوفاء بالشرط¹.

2- تعريف بيع الوفاء في الفقه الميسر: "بيع الوفاء لغة: ضد الغدر، يقال: وفي بعهد والوفاء الخلق الشريف، وأوفى الرجل حقه بمعنى أكمله له وأعطاه وافيًا، وسمي بيع الوفاء؛ لأن المشتري يلزمه الوفاء بالشرط.

وفي الاصطلاح: وهو البيع بشرط أن البائع متى رد الثمن يرد المشتري المبيع إليه، وسمي بيع الوفاء؛ لأن المشتري يلزمه الوفاء بالشرط².

3- وقال أبو الحارث الغزي في القواعد الفقهية: "ومنها: بيع الوفاء: وهو أن يقول البائع للمشتري: بعت منك هذا العين بمالك علي من الدين، على أنني متى قضيت الدين فهو لي. فهنا إذا قضى الدين وجب على المشتري رد العين لصاحبها"³.

4- وقال ابن عاشور: "البيع والشرط وهو ما يسميه الفقهاء بيع الثنّيا وبيع الوفاء؛ الثنّيا في الاصطلاح: هي البيع بشرط أن البائع متى رد الثمن رد المشتري المبيع إليه. وهذا معنى الوفاء، أي الالتزام بالشرط من المشتري. وله أسماء كثيرة: يعرف عند الحنفية ببيع الوفاء، وبيع المعاملة، وعند الشافعية ببيع العهدة، وعند الحنابلة ببيع الأمانة، وبيع الطاعة وبيع الجائز"⁴.

5- وقال لوزي خالد نقلًا عن نبيل إبراهيم سعد: "يمكن تعريف بيع الوفاء أيضًا بأنه: عقد بمقتضاه يحفظ البائع لنفسه بحق استرداد الشيء في مقابل رد الثمن الأصلي والمصروفات

¹ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج9، ص260.

² عبد الله بن محمد الطبار وآخرون، الفقه الميسر، (الرياض: مدار الوطن للنشر، ط7-11-13، 1432-1433هـ)، ج6، ص41.

³ أبو الحارث الغزي، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ)، ج3، ص297.

⁴ ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ)، ج2، ص466.

خلال مدة معينة (لا تتجاوز خمس سنوات في فرنسا وفق المادة: 1609 من القانون المدني الفرنسي، وثلاث سنوات في قانون الموجبات والعقود اللبناني وفق المادة: 473)¹.

صور بيع الوفاء

من أجل أن نبلغ درجة فهم بيع الوفاء بشكل أفضل؛ فإنه من الضروري ذكر بعض صوره: صورته: أن يبيعه العين بألف على أنه إذا رد عليه الثمن رد عليه العين، وسماه الشافعية بالرهن المعاد، ويسمى بمصر بيع الأمانة، وبالشام بيع الطاعة. قيل: هو رهن، فتضمن زوائده، وقيل: بيع يفيد الانتفاع به²، ومن صورته: هو أن يبيع السلعة للمشتري بماله من الدين على أنه متى قضاه الدين عادت إليه السلعة³، ومن صورته: أن يبيع المحتاج إلى النقود عقاراً على أنه متى وفي الثمن؛ استرد العقار، تردّد بين كونه بيعاً أو رهنًا، ثم استقر على هذا الاسم الخاص به⁴.

ومن الصور التي يذكرها الفقهاء: البيع بشرط أن البائع متى رد الثمن يرد المشتري المبيع إليه؛ لأن المشتري يلزمه الوفاء⁵، وصورته أيضاً: أن يبيعه العين بألف على أنه إذا رد عليه الثمن رد عليه العين، فيتفق بيع التلجئة، وبيع الوفاء في عدم إرادة حقيقة البيع، ويختلفان في أن بيع الوفاء يؤول إلى رهن أو بيع وشرط ظاهر، أما بيع التلجئة في الاتفاق على عدم إرادة البيع مضمراً بينهما، وليس هناك بيع أصلاً⁶.

¹ نبيل إبراهيم سعد، العقود المسماة (عقد البيع)، (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ط2، 2004) ص50.

² الحنفي، محمد بن علي بن محمد الحصني المعروف بعلاء الدين الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ)، ص449.

³ محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، (القاهرة: دار الفضيلة، 1999م)، ج3، ص488.

⁴ الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر، ط3، 1428هـ)، ج4، ص3096.

⁵ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج9، ص48.

⁶ المرجع نفسه، ج9، ص63.

وذكرت دائرة الفتوى المصرية صورة له: "أن يقترض المحتاج مبلغًا من المال من شخص، ثم يبيع له في نظير ذلك جزءًا معينًا من الأرض، تزيد قيمته على قيمة القرض، ويكون البيع لمدة معينة، ينتفع في أثناءها الدائن بالأرض انتفاع المالك لها، وفي نهاية المدة إذا لم سدد المقترض المبلغ؛ تصير الأرض ملكًا تامًا للدائن في مقابل القرض؛ قال بعض العلماء: إن صورة العقد أنها بيع، ولكن لأجل يفسد بعد انتهائه، وهذا يُبطل العقد؛ لأن طبيعة البيع أنها للتملك الدائم لا المؤقت، وما تزال الأرض ملكًا لصاحبها الذي باعها، والصحيح أن العقد الذي جرى بينهما إن كان بلفظ البيع لا يكون رهناً، وإن ذكرنا شرط الفسخ في البيع؛ فسد البيع، وإلا فإن تلفظًا بلفظ البيع بشرط الوفاء على وجه النفاذ، أو تلفظًا بالبيع الجائر؛ جاز البيع، ويلزم الوفاء بالميعاد؛ لأن المواعيد قد تكون لازمة، فيجعل الميعاد لازمًا لحاجة الناس"¹.

حكم بيع الوفاء

قد تبين لنا اختلف الفقهاء القدامى والمعاصرين في الحكم الشرعي لبيع الوفاء على قولين:

القول الأول: أن بيع الوفاء جائز².

القول الثاني: أن بيع الوفاء محرم³.

أدلة القول الأول

الدليل الأول: بأن بيع الوفاء بيع مختلف فيه، والأفضل جوازه؛ لأن عامة الناس محتاجة إلى بيع الوفاء، وأن الحاجة العامة إذا نُزِلت منزلة الخاصة؛ أبيحت للضرورة، وقد ذهب بعض المتأخرين من الحنفية والشافعية إلى جوازه⁴، وأن الناس في غالب دول

¹ مجموعة من المؤلفين. فتاوى دار الإفتاء المصرية، (دار الإفتاء المصرية، 1313هـ)، ج9، ص400.

² وهو المذهب عند الحنفية، وبعض المتأخرين من الشافعية.

³ وهو قول بعض الحنفية، ومذهب المالكية، والشافعية، والحنابلة.

⁴ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج9، ص48.

المسلمين تعاملوا ببيع الوفاء، والقواعد تترك بالتعامل، و"أنّ البيع بهذا الشرط تعارفه الناس، وتعاملوا به لحاجتهم إليه؛ فراراً من الربا، فيكون صحيحاً لا يفسد البيع باشتراطه فيه"¹.
 وذهب بعض المتأخرين من الحنفية والشافعية إلى أن بيع الوفاء جائز، مفيداً لبعض أحكامه، وهو انتفاع المشتري بالمبيع -دون بعضه- وهو البيع من آخر. وحجتهم في ذلك: أن البيع بهذا الشرط يتعارفه الناس، وتعاملوا به لحاجتهم إليه، فراراً من الربا، فيكون صحيحاً لا يفسد البيع باشتراطه فيه، وإن كان مخالفاً للقواعد².

الدليل الثاني: ذكره ابن عابدين بقوله: "القول السادس في بيع الوفاء أنه صحيح لحاجة الناس؛ فراراً من الربا"³، فأهل بلخ اعتادوا الدين والإجارة، وهي لا تصح في الكرم، وأهل بخارى اعتادوا الإجارة الطويلة، ولا يمكن في الأشجار؛ فاضطروا إلى بيعها وفاءً⁴.
الدليل الثالث: بيع الوفاء هو أن يبيع المحتاج إلى النقد عقاراً، على أنه متى وفي الثمن استرد العقار، وحكمه حكم الرهن في أرجح الأقوال عندنا⁵، كما اجتهد فقهاء سمرقند في عقد بيع الوفاء باعتباره عقداً جديداً، وكما اجتهد شيخ الإسلام أبو السعود في عقد المعاملة، وحكم مجلها، كما حكم الأولون بجل عقد بيع الوفاء، وذلك لمراعاة مصالح الناس، ولشدة الحاجة إليها⁶.

الدليل الرابع: بيع الوفاء الذي جُوز للضرورة عند الحنفية، وهو بيع بشرط أن البائع متى رد الثمن يرد المشتري إليه المبيع، فهذا بيع، ولكنه في حكم الرهن، لأن ذلك هو

¹ المرجع نفسه، ج9، ص260،

² المرجع نفسه، ج9، ص261.

³ المرجع نفسه، ج5، ص280.

⁴ المصري، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419 هـ)، ج1، ص88.

⁵ سابق، سيد، فقه السنة، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1397 هـ)، ج3، ص90.

⁶ الشحود، علي بن نايف، المفصل في أحكام الربا، (الباحث في القرآن والسنة)، ج7، ص12.

مقصود العاقدَين في بيع الوفاء، والدليل على أنه في حكم الرهن؛ أن المشتري لا يستطيع أن يبيع ما اشتراه، فهو كالمرهون عنده¹.

إن جريان حكم الرهن في بيع الوفاء ليس في جميع الأحكام، بل في بعضها، وبيان ذلك أنه اختلف في بيع الوفاء؛ فقليل: هو بيع صحيح، وقيل: بيع فاسد، وقيل: هو رهن. والمفتى به هو القول الجامع، وعليه جرت في المجلة في المادة (118) وهو أن بيع الوفاء له شبه بالبيع الصحيح، وشبه بالفاسد، وشبه بالرهن، وله من كل شبه بعض أحكام المشبه به².

الدليل الخامس: قال قاضي خان من الحنفية: "واختلفوا في البيع الذي يسميه الناس بيع الوفاء، أو البيع الجائز، فقال أكثر المشايخ منهم السيد الإمام أبو شجاع، والقاضي الإمام أبو الحسن حكمه حكم الرهن، والصحيح أن العقد الذي جرى بينهما إن كان بلفظ البيع لا يكون رهناً، ثم ينظر إن ذكرنا شرط الفسخ في البيع فسد البيع، وإن ذكرنا البيع من غير شرط، ثم ذكر الشرط على وجه المواعدة؛ جاز البيع، ويلزمه الوفاء بالوعد؛ لأن المواعدة قد تكون لازمة، فتجعل لازمة لحاجة الناس"³.

الدليل السادس: ما قاله متأخرو الحنفية والشافعية بجواز بيع الوفاء لإفادة هذا البيع بعض أحكامه، وهو انتفاع المشتري بالمبيع دون بعضها، وهو البيع من آخر. ودليل الجواز عندهم أن البيع بهذا الشرط قد تعارف عليه الناس، وتعاملوا به لحاجتهم إليه، فراراً من الربا؛ فيكون صحيحاً لا يفسد البيع باشتراطه فيه، وإن كان مخالفاً للقواعد؛ لأن القواعد تُترك بالتعامل كما في الاستصناع⁴.

الدليل السابع: ما قاله ابن عابدين: "لم يصح بيع الوفاء في المنقول، وصحَّ في العقار؛

¹ الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1427هـ)، ج1، ص408.

² الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد، شرح القواعد الفقهية، (سوريا: دار القلم، ط2، 1409هـ)، ص56.

³ الديان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، ج8، ص4.

⁴ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2، ص467.

باستحسان بعض المتأخرين، ثم قال في موضع آخر: وفي النوازل جُوز الوفاء في المنقول أيضاً¹.

الدليل الثامن: ما ذكره الشنقيطي في بحثه: "ومنها الإفتاء بصحة بيع الوفاء، حين كثر الدّين على أهل بخارى، وهكذا بمصر، وقد سموه بيع الأمانة، والشافعية يسمونه الرهن المعاد، فكلام ابن نجيم هنا ظاهر في أنه أطلق تنزيل الحاجة منزلة الضرورة، سواء كانت عامة أو خاصة، والمعروف هو أنه إنما تنزل الحاجة منزلتها"².

أدلة القول الثاني

الدليل الأول: يُرَجَّح تحريم بيع الوفاء؛ لأنه يعني إقراض الثمن إلى أجل مقابل الانتفاع بالمبيع، فصار قرضاً جرّ منفعة، وتسميته بالبيع لا تخرجه عن حقيقته، فالعبرة بالمقاصد والمعاني لا الألفاظ والمباني، وقد شبّه المانعون المشاركة المتناقضة ببيع الوفاء، حيث تصوروا أن المصرف لا يملك حصة في الشركة، وإنما قصد التمويل مقابل أن يحصل على نسبة من الأرباح المستفادة من المشروع، وهناك فرق كبير بين المشاركة المتناقضة وبيع الوفاء، فالشريك في المشاركة المتناقضة يشارك في العُثم والعُرم، بخلاف بيع الوفاء، هذا من جهة³.

الدليل الثاني: ما قاله الزحيلي: "كما في بيع الوفاء، فإن مقتضاه عدم الجواز؛ لأنه إما من قبيل الربا؛ لأنه انتفاع بالعين بمقابلة الدّين، أو صفقة مشروطة في صفقة"⁴.

الدليل الثالث: ما رآه المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في جدة في قراره رقم (7/4/66) أن بيع الوفاء غير جائز شرعاً؛ لأن حقيقة هذا البيع (قرض جرّ

¹ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، رد المختار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1412هـ)، ج5، ص279.

² الشنقيطي، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب، الوصف المناسب لشرع الحكم، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي، بالجامعة الإسلامية، ط1، 1415هـ)، ص326.

³ الديان، أبو عمر دبيان بن محمد المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ط2، 1432هـ)، ج5، ص159.

⁴ الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج1، ص289.

نفعاً) فهو تحايلٌ على الربا¹.

الدليل الرابع: ما ذكر في الموسوعة الفقهية: "فذهب المالكية والحنابلة والمتقدمون من الحنفية والشافعية إلى: أن بيع الوفاء فاسدٌ؛ لأن اشتراط البائع أخذ المبيع إذا رد الثمن إلى المشتري يخالف مقتضى البيع"²، وهو شرط ينافي مقتضى العقد، والشرط المنافي لمقتضى العقد باطل.

مناقشة القولين

على الرغم من الاختلاف بين المذاهب الأربعة بشأن بيع الوفاء، فإننا نخلص إلى أنهم يتفقون على أن بيع الوفاء في الحقيقة وفاء لدين، ويتفقون كذلك على أن أساس بيع الوفاء يحصل حينما أخذ المشتري الثمن، فهو لازم عليه إلى أن يرد على البائع ملكه، فمن الفقهاء من أجازوا بيع الوفاء استصلاحاً، وأن من منعه؛ إنما استدلوا بالأدلة التي تحرم الربا، أو لعل اجتماع شرطين في عقد واحد، وبناء على ذلك؛ متى ما تخلفت هذه الموانع على عقد بيع الوفاء؛ فهو جائز.

ويرى الباحثان أن بيع الوفاء يُعتبر مخرجاً شرعياً لإخراج الناس من المشقة والضيق، إذ يُعدُّ بيع الوفاء خياراً جيّداً، كما يسمح للناس بمواصلة تعاملهم التجاري بثقة أعلى، وبعد الإلمام بحكم بيع الوفاء عند السادة فقهاء الحنفية، وما ذكره الفقهاء من عدة الأقوال؛ فعلى أيّها يصحُّ أن يكون مخرجاً من الربا؟ وعلى أيّها لا يصحُّ؟

الجواب: أن بيع الوفاء يصلح أن يكون مخرجاً من الربا على القول بأنه بيع جائز غير لازم، أو على القولين تركيباً في اشتراكهما في حل الانتفاع به، وفسخه بطلب أحدهما، وفائدته على القولين للبائع والمشتري واضحة، فهو صالح للبائع في التمكن من استرداد

¹ ينظر: عبد الله بن محمد الطيار، ... الفقه الميسر، ج6، ص42.

² وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج9، ص260.

مبيعه، وصالح لصاحب المال في الانتفاع بالمبيع مدة غيبة ماله عنه¹.
 ووجه تسميته بيع وفاء؛ أن فيه عهداً بالوفاء من المشتري، أن يرد المبيع على البائع حين رد الثمن، وبعض الفقهاء يسميه البيع الجائر، ولعله مبني على أنه بيع صحيح حاجة التخلص من الربا، حتى يسوّغ للمشتري أكل ريعه، وبعضهم يسميه بيع المعاملة، ووجهه أن المعاملة ربح الدين، وهذا يشتره الدائن لينتفع به بمقابلة دينه².

إمكانية بيع الوفاء بوصفه بديلاً عن بعض الصفقات المصرفية أمثلة لبعض التسويقات المصرفية

هناك عدة معاملات مصرفية مشابهة له في البنوك الإسلامية، وقد اختلف الفقهاء في جوازها أو عدمه، وعلى الرغم من ذلك، فإن الباحثين يرجحان الترخيص، والجواز للحاجة، حيث يرى الباحثان مناسبتها؛ لأن ما يذكر من بعض المصطلحات المصرفية التطبيقية في العالم لها أصل ثابت وشرعي، لكن العلماء يختلفون في الانتفاع منها، وهم يتنازعون حولها، والأكثر يقولون إن الانتفاع منها محرّم، فالبعض يرون حلّها، ويصدرون الفتاوى في شرعية استخدامها؛ كالرهن العقاري (Mortgage)، والقرض العقاري (Mortgage loan)، والضمان المصرفي (Collateral).

ولذلك، يقترح الباحثان بيع الوفاء باعتباره مخرجاً وبديلاً للعديد من الصفقات المصرفية، بما في ذلك الشؤون التجارية والاقتصادية، الرائجة في البنوك الإسلامية وغير الإسلامية في العالم، مثل الرهن العقاري، والقروض العقاري، والضمانات المصرفية؛ وفق التفصيل الآتي:
 أولاً: يقترح الباحثان استقرار بيع الوفاء في البنوك مكان العمليات المصرفية السابقة؛ كالانتفاع من الرهن العقاري (Mortgage)، والقرض العقاري (Mortgage)

¹ ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي - المجلد 7 - الصفحة 1370 - جامع الكتب الإسلامية.

² الحنفي، رد المختار على الدر المختار، ج5، ص276.

(loan)، والضمانات المصرفية (Collateral). والتي إذا تم التعامل بها؛ فإن إمكانية الربا تتحقق، وأفضل مخرج شرعيّ يساعد في إخراج البنوك من الربا هو بيع الوفاء.

ثانياً: يشير الباحثان مختصراً إلى تعريفات المصطلحات الآتية الذكر:

- **الرهن العقاري (Mortgage):** هو قرض يمكن الاقتراض - سواءً كان فرداً أو مؤسسة - أن يمتلك العقار عن طريق البيع بالتقسيط، والجدير بالذكر قرار مجمع الفقه الإسلامي بمجدة: "أما الرهن العقاري ففيه الرهن الحيازي وأحكامه موحدة تقريباً، أما الرهن الرسمي فهو حق عيني أيضاً تبغي يولي صاحبه حق تتبع العقار، فهو حق عقاري لا يقبل التجزئة، وهو لا يتطلب خروج العقار من يد صاحبه"¹.

منح الرهن العقاري في البنوك الأجنبية أو الإسلامية، هل هذا الرهن جائز أم ممنوع؟ بإعطاء الرهن المبيع على ثمنه، أي في حالة الاقتراض الطبيعي من المصرف لشراء عقار، مع جواز الرهن أو السداد المعقول لثمن العقار مع الرهن؟

ولكن أغلب هذه البنوك تقوم بأمر من اثنين، الأول: أن تقوم برفع سعر القروض المسددة شهرياً يعني بازدياد الفائدة على القروض المسددة وهو أمر حرام شرعاً لوقوعه ضمن حدود الربا.

أما الأمر الثاني: وهو الذي تفعله البنوك - كما ذكرنا من قبل - فهو الاستمرار في زيادة سعر العقار والتوقيع على هذه الزيادة على المشتري، حتى يضطر للاقتراض مرة أخرى لسداد السعر الجديد للعقار الذي يشتريه.

قال يوسف أحمر: "القروض الفردية التي يحصل عليها المواطنون من البنوك لتمويل شراء الوحدات السكنية أو السيارات أو أي شيء آخر؛ تدخل ضمن دائرة الربا أيضاً"²، ويأتي هذا التصريح معارضاً للجنة رجال الأعمال (بمصر) التي كانت تُعد مشروع الرهن العقاري تمهيداً لعرضه على مجلس الشعب المصري.

¹ مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بمجدة، ج 7، ص 1484.

² عبد الملك يوسف الحمر، المصارف الإسلامية وما لها من دور مأمول وعملي في التنمية الشاملة، (أبو ظبي: دولة الإمارات العربية المتحدة)، ص 14.

وقال محالدي: "القرض العقاري (Mortgage loan) هو كل عمل يرد على الأملاك العقارية لقاء عوض، يضع بموجبه شخص -أو مؤسسة القرض- أو يعد بوضع أموال تحت تصرف شخص آخر -هو المستفيد- على أن يلتزم هذا الأخير كالضمان أو الكفالة"¹. وقالت بلفاضل: "تنص المادة (456) من القانون المدني الجزائري على ما يلي: يجوز لمؤسسات القرض أن تمنح قروضا قصد تشجيع النشاط الاقتصادي الوطني، وأن تأخذ فائدة يحدد مقدارها بموجب قرار من الوزير المكلف بالمالية"، وعليه فإن القروض الاستهلاكية التي تُبرم بين المؤسسة المالية (بوصفه طرفاً مقرضاً) والفرد (بوصفه طرفاً مقترضاً)؛ هي في حقيقة الأمر ليست قروض مادية، بل تدخل ضمن فئة القروض المصرفية التي تفتح مجال الاشتراط للفوائد، إذ تعتبر القروض الصادرة عن مؤسسات القروض؛ قروض بفائدة بقوة القانون، وبقوة العرف والعادات المصرفية"².

- الضمان المصرفي (Collateral): يعني ما يقدمه المشتري للمسكن أو ما في حكمه للمصرف كضمان للمصرف؛ لأنه يقترض من المصرف خمسين ألف دولار، فإن عقد القرض ينص عادة على أن السيارة أو المنزل هو ضمان، يذهب إلى المقرض إذا لم يتم دفع المبلغ. "الضمان لغة: مأخوذ من الضمن، وضمّنت الشيء، إذا جعلته في وعائه، والكفالة تُسمّى ضماناً من هذا؛ لأنه إذا ضمنه فقد استوعب ذمته، والضمين هو: الكفيل. والضمان المصرفي اصطلاحاً هو: عبارة عن تعهد كتابي بناءً على طلب العميل، يلتزم فيه المصرف لصالح العميل، في مواجهة شخص ثالث، بدفع مبلغ معين في وقت معين"³.

¹ محالدي عبد القادر، القرض العقاري في التشريع الجزائري "مذكورة ماجستير" (جامعة سعد دحلب بالبلدية، كلية الحقوق، 2007م)، ص10.

² بلفاضل مغنية، القرض العقاري في التشريع الجزائري، (جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2020 - 2021)، ص15.

³ بلقاسم بن ذاكّر بن محمد الزبيدي، الاجتهاد في مناهج الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية، (رسالة دكتوراه من قسم أصول الفقه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى عام 1435 هـ)، ص549.

مع العلم بأن أخذ الضمان المصرفي لا بأس به، إذا لم يطلب المصرف فائدة في ذلك، أو سمح بالضمان لكونك وثقته برهن أو ضمين¹.

وقد عرفه البعض الآخر بأنه: "تعهد نهائي يصدر من المصرف بناء على طلب العميل بدفع مبلغ معين، أو قابل للتعين بمجرد أن يطالب المستفيد المصرف بالوفاء"².

وخطاب الضمان المصرفي بعوضٍ جائز؛ لأنها أجرة للبنك على إصداره، والقيام مقام الوكيل في الدفع؛ فالأجرة ليست على فائدة المبلغ الذي يدفعه المصرف، بل هي عمولة على عمل يقوم به المصرف هو الوكالة في كافة الإجراءات المتعلقة بالخطاب والدفع أمام المستفيد، وكل ما يمكن شرطه عليه مقابل ذلك، وعليه فالأصل فيه الإباحة³.

الفرق بين بيع الوفاء والرهن

للمشتري حق حبس المرهون إلى استيفاء الثمن؛ لأنه شبيه بالرهن من جهة حق الحبس عند المشتري، وحق الاسترداد للبائع عند أداء الثمن. ويفترق بيع الوفاء عن الرهن في أمور:

أ. بيع الوفاء يصح في المشاع ولو كان يُحتمل القسمة.

ب. على البائع الوفاء إذا رد للمشتري نصف الثمن الذي قبضه، فينسخ البيع في نصف المبيع، ويتمكن حينئذٍ من بيع النصف للغير بلا إجازة المشتري.

ج. أن المبيع وفاء؛ تصح إجارته من البائع، ومن غيره كما تقدم، بخلاف الرهن؛ فإن إجارته من الرهن لا تصح، بل تكون إعارة، وللمرتهن استرداده منه وحبسه بالدين، وأما إجارته من غير الرهن؛ فإذا باشرها أحدهما من رهن أو مرتهن بإذن الآخر؛ خرج بها عن الرهن، ثم لا يعود إلّا بعقد رهن جديد. وإذا خرج عن الرهن لا يكون بدل الإجارة رهنا

¹ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، (الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع)، ج13، ص301.

² محرق خديجة، خطاب الضمان المصرفي، (الجزائر: جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي، كلية الحقوق والعلوم السياسي، 2017-2018)، ص4.

³ فضل بن عبد الله مراد، المقدمة في فقه العصر، (صنعاء: الجيل الجديد ناشرون، ط1437هـ)، ج2، ص857.

بدله، لأن الأجرة بدل المنفعة لا العين، بخلاف ما إذا باعه أحدهما من رهن أو مُرْتَهَن بإذن الآخر حيث يخرج من الرهن ويكون الثمن رهنا بدله؛ لأنَّه بدل العين¹.

د. يجب أن يُفهم أنه إذا اشترط للمشتري بالوفاء جزء فقط من منافع المبيع؛ يخص حقه في المشروط، أما إذا لم يُشترط في العقد شيء؛ فالمنافع كلها للمشتري بمقتضى العقد، وذلك بدلالة المادة (118) من مجلة مجمع الفقه الإسلامي، فقد صرحت هذه المادة أن بيع الوفاء إنما يشبه البيع الصحيح، ويفترق عن الرهن من جهة أن المشتري وفاء يملك منافع المبيع، وهو الحكم الذي قرره الفقهاء في بيع الوفاء، ثم يقول الأستاذ الزرقاء: "وأخيراً جاء القانون المدني سنة 1949م فَمَنَعَ بيع الوفاء، واعتبره باطلاً، استغناء عنه بالرهن"².

هـ. بيع الوفاء هو بيع معلق بشرط الرد، يستعمل فيه البائع حق رد البضائع، أما عقد الرهن فهو عقد يكتسب بمقتضاه الدائن حقوفاً عينية على أموال المدين، ولذلك لا يجوز للراهن أن يتصرف بالمرهون أو أن يعلق أي حق آخر عليه إلا بموافقة الراهن، بينما يحق للمشتري التصرف في بيع الوفاء على المبيع لكونه مالاً له.

و. لا نختلف في أن طبيعة رهن الحيازة هي طبيعة بيع، يُتبع به الالتزام الأصلي من حيث الوجود أو عدم -وهو التزام الدين الأصلي-، بينما بيع الوفاء يُنشئ الحق الأصلي على المبيع، وهو حق الملكية³.

اتفاقية إعادة الشراء (الريبو: Repurchase Agreement)

وردت في اتفاقية إعادة الشراء عدة تعريفات، منها تعريف الأيوبي: "اتفاق بين طرفين، يبيع أصول مالية قابلة للتسجيل بضمن حال، ثم شرائها من المشتري في تاريخ لاحق بضمن

¹ الزرقاء، شرح القواعد الفقهية، ص 59.

² مجلة مجمع الفقه الإسلامي - المجلد 7 - الصفحة 1207.

³ الهاجري، سارة سعد مريط، بيع الوفاء: دراسة تحليلية مقارنة لنص المادة (474) من القانون المدني القطري، (جامعة قطر كلية القانون، 2021) ص 27.

أعلى بما لا يترتب عليه آثار البيع غالباً¹، والجدير بالذكر -هنا- أن هذا البيع يسمى (اتفاقية إعادة الشراء: الريبو) في الأسواق المالية، وهو مصطلح إنجليزي وليس عربي، وهو مختصر من الحرف الأول لكلمة (Repossession)، والتي تعين اتفاقية إعادة الشراء أو إعادة امتلاك أو حيازة أو تصرف مجدد، وهذا مثل بيع الوفاء، حيث قال بن عوالي: "يمكننا القول بأن الترخيص الشرعي لاتفاقية إعادة الشراء هو بيع الوفاء، حيث يشترط على المشتري الوفاء برد العين إلى البائع، والبائع يرد الثمن إلى المشتري، وقد أجمع العلماء على تحريم القرض بفائدة مشروطة للمقرض"².

إباحة التعامل ببيع الوفاء في المصرفية الإسلامية

ولا مناص من القول من أن بعض المذاهب أباحت بيع الوفاء، وأجازت التعامل به، كالمتأخرين من الحنفية³، والشافعية⁴، إلا أن كل مذهب اختلف في أصله، ولذلك كان لكل مذهب رأي مختلف، مما أدى إلى اختلافهم في حكمها. ونحن نذكر -هنا- صوراً للإباحة المماثلة لبيع الوفاء في المصرفية الإسلامية:

1- صكوك إجارة العين لمن باعها إجارة منتهية بالتمليك

المقصود من إجارة العين لمن باعها إجارة منتهية بالتمليك: أن يقوم المشتري بإجارة العين التي اشتراها لمن باعها منه، إجارة منتهية بالتمليك، والإجارة إما أن تكون إجارة تشغيلية أو منتهية بالتمليك، لكن محل المسألة المطلوبة إجارة منتهية بالتمليك⁵.

¹ الآيوي، المعايير الشرعية، ص 1365.

² بن عوالي محمد شريف، بيع الوفاء وتطبيقاته المعاصرة، (International Journal of Al-Turath In Islamic Wealth And Finance, VoL. , No , 2023), p96.

³ الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج1، ص305.

⁴ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2، ص467.

⁵ العمراني، عبد الله بن محمد، صكوك الإجارة الموصوفة في الذمة والمنتهية بالتمليك، (مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، 2011) ص96.

ويمكن تعريفها بأنها: اشتراط أو تعهد تمهيدي بين الطرفين في عقد شراء عين استعمالية، يتفقان من خلاله على تأجير العين المشتراة إلى بائعها (مالكها الأصلي)، وتنتهي هذه الإجارة إلى إعادة العين محل العقد لمالكها الأول بيعاً، بقيمة اسمية، أو ثمن أعلى من ثمن البيع الأول، وإجارة العين لمن باعها غالباً ما تقوم على الاستثمار بصكوك الإجارة¹. وهذه العملية (إجارة الأصل لمن باعه) Sale & Leaseback شبيهة ببيع الوفاء، أو ببيع الاستغلال الذي يمكن أن يعد صورة من صور بيع الوفاء الذي أجازته بعض الفقهاء - كما قدمنا -، ومنعه مجمع الفقه الإسلامي في جدة عام 1412هـ/1992م.

ولاريب أن أهل الحيل كانوا يتمنون جوازه، فهم يضغطون الآن لإجازته باسم آخر. فمن الحيل تسمية الأشياء بغير أسمائها؛ تمريراً لها وتسويغاً عند العامة². إصدار صكوك الإجارة المنتهية بالتملك: إن من أفضل العقود وأكثرها ملاءمة لإصدار الصكوك عليها هو عقد الإجارة المنتهية بالتملك، حيث إن أقساط الإجارة تحدد تماماً نسبة الربح، فتكون معلومة لمشتري هذه الصكوك، فمصدر الصكوك الخاصة بالإجارة المنتهية بالتملك؛ يستطيع أن يعلن عن نسبة الربح المتوقعة في العملية كلها، فمثلاً لو أن المؤسسة المالية اشترت طائرات أو مصانع بمائة مليون دولار، وأجرتها لمدة عشر سنوات مثلاً، مع ملاحظة قيمتها التي تباع بها من خلال الوعد، وظهر من خلال ذلك أن الربح هو (10 %)؛ فإن الصكوك يمكن أن تصدر بها³.

2- البيع والشرط وهو ما يسميه الفقهاء بيع الثنبا أو بيع الوفاء

الثنبا في الاصطلاح: هي البيع بشرط أن البائع متى ما رد الثمن رد المشتري المبيع

¹ ينظر: بن عوالي، بيع الوفاء وتطبيقاته المعاصرة، ص 98.

² رفيف يونس المصري، إجارة العين لمن باعها هل تختلف عن بيع الوفاء، (مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، 2006) ص 98.

³ ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بمكة، ج 12، ص 352.

إليه¹، وهذا معنى الوفاء، أي: الالتزام بالشرط من المشتري. وله أسماء كثيرة: وهو المعروف عند الحنفية ببيع الوفاء²، وبيع المعاملة واحد كذا في التَّارَخيَّة³، وهو المسمى ببيع الطاعة⁴، وعند الشافعية ببيع العهدة، وعند الحنابلة ببيع الأمانة⁵، حيث جعله ابن رشد من البيوع المشروطة لمنفعة الثنيا، وهو أن يبيع السلعة على أنها لبائع متى رد السلعة فالسلف له؛ لأنه سلفٌ جرَّ نفعًا.

وقال صاحب المغني وغيره: هذا إذا وقع الشرط في عقد البيع أو كان متفقًا عليه قبل البيع، وأما لو وقع بعد البيع لأجل معلوم؛ جاز⁶، وقول الهيثمي في بيع العهدة: وصورتها أن يقول المدين لدائنه بعثك هذه الدار مثلاً بما لك في ذمتي من الدين، ومتى وقَّيت دينك؛ عادت إليّ داري⁷.

وقال صاحب بغية المسترشدين من متأخري الشافعية: "بيع العهدة صحيح جائز وتثبت به الحجّة شرعاً وعرفاً على قول القائلين به، ولم أر من صرح بكراهته، وقد جرى عليه العمل في غالب جهات المسلمين من زمنٍ قديمٍ وحكمت بمقتضاه الحكم⁸". صورة بيع الأمانة: أن يدفع شخص لآخر مبلغاً من المال مقابل سلعة، على أن ينتفع كل واحد منهما بما في يده فترة محددة، ثم يعيد كل واحد منهما على الآخر ما أعطاه⁹.

¹ ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ)، ج2، ص466.

² ينظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر، ط3، 1428هـ)، ج5، ص3508.

³ لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1310هـ)، ج3، ص209.

⁴ ينظر: ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1412هـ)، ج2، ص333.

⁵ ينظر: عبد الله بن محمد الطيار، ... الفقه الميسر، ج6، ص42.

⁶ شمس الدين محمد بن إبراهيم بن خليل التتائي المالكي، جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1435هـ)، ج5، ص119.

⁷ الهيثمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ج4، ص296.

⁸ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج9، ص261.

⁹ عبد الكريم بن محمد اللاحم، المطلاع على دقائق زاد المستقنع «المعاملات المالية»، ص39.

وينبغي على وجهة النظر هذه، أن يذكر الباحثان بعض الجوانب التي تدل على جواز بيع الوفاء على النحو الآتي:

أولاً: المتأخرون من الحنفية والشافعية¹ يرون جواز المعاملة في عقد بيع الوفاء، كما قال صاح البزازية: "وهو بيع الوفاء ذكر صاحب المنظومة في فتاواه أنه رهن في الحقيقة لا يملكه المشتري ولا ينتفع به إلا بإذن البائع، ويضمن ما أكل من نرله وأتلف من شجره، ويسقط الدين بهلاكه، ولا يضمن ما زاد عن الأمانة، ويسترد عند قضاء الدين؛ لأن الاعتبار بأعراض المتعاقدين، فإن البائع يقول: رهننت ملكي، والمشتري يقول: ارتهننت ملكه، وعليه السيد وأبو شجاع، وابنه، والإمام علي السعدي، والقاضي أبو الحسن الماتريدي، وكان الإمام الزاهد علي الرامتنى يرى أنه بيع جائز، يلزم فيه الوفاء بالوعد"²، وكانت حجتهم على أن يشترط البائع هنا رد المبيع بشرط أن يرد المشتري ثمن المبيع، وجميع ما صرفت عليه، يقتضي أنه رهن، ولأن هذا كان نية البائع والمشتري؛ لأن نية المتعاقدين رهن، وإن قالوا بيعاً؛ فالعبرة في العقود للمعاني لا للألفاظ والمباني³.

ثانياً: ورد في الفتاوى الهندية صحة هذا النوع من البيع؛ لأن طرقي العقد تلفظاً بلفظ العقد، وذكروا وصورته: "بأن يقول البائع للمشتري بعث منك هذا العين بدين لك عليّ، على أيّ متى قضيت الدين؛ فهو لي، أو يقول البائع بعثك هذا بكذا، على أيّ متى دفعت لك الثمن تدفع العين إليّ، كذا في البحر الرائق، والصحيح أن العقد الذي جرى بينهما؛ إن كان بلفظ البيع لا يكون رهنًا، ثم ينظر إن ذكرنا شرط الفسخ في البيع فسد البيع، وإن لم يذكرنا ذلك في البيع، وتلفظاً بلفظ البيع بشرط الوفاء، أو تلفظاً بالبيع الجائز، وعندها هذا البيع عبارة عن بيع غير لازم؛ فكذلك، وإن ذكرنا البيع من غير شرط، ثم ذكرنا الشرط

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 2، ص 467.

² الكردي، محمد بن شهاب البزاز، الفتاوى البزازية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009) ص 334.

³ الهاجري، بيع الوفاء: دراسة تحليلية مقارنة لنص المادة (474) من القانون المدني القطري، ص 12.

على وجه المواعدة؛ جاز البيع، ويلزم الوفاء بالوعد، كذا في فتاوى قاضي خان¹.
ثالثاً: تجدر الإشارة إلى أن بيع الوفاء - وإن كان شبيهاً بالرهن - إلا أنه يتميز عليه ببعض المزايا تجعله مفضلاً على الرهن، فهدف بيع الوفاء هو ليس فقط توثيق الدين، وإنما المقصود منه تمليك المنفعة للمقرض في مقابل القرض بصورة مشروعة، في حين أن الرهن لا يؤدي إلى تمليك المرتهن منافع المرهون، وإذا اشترط ذلك؛ فسد عقد الرهن؛ لأن في هذا الشرط شبه الربا، وإذا أباح الراهن المنافع للمرتهن إباحة، لم يكن ذلك ملزماً، وبالتالي منعه متى شاء².

رابعاً: يجدر بنا - هنا - ذكر قول فخر الدين الزيلعي: "ومن مشايخ سمرقند من جعله بيعاً جائزاً مفيداً بعض أحكامه، منهم: الإمام نجم الدين النسفي، فقال: اتفق مشايخنا في هذا الزمان، فجعلوه بيعاً جائزاً مفيداً بعض أحكامه، وهو الانتفاع به دون البعض، وهو البيع لحاجة الناس إليه، ولتعاملهم فيه، والقواعد قد تترك بالتعامل، وجوّز الاستصناع لذلك، فقال صاحب النهاية: وعليه الفتوى"³.

خامساً: تجوز الحنفية بيع الوفاء بقولهم: "نلجأ إلى هذا النوع من البيع هروباً من الربا، واضطرارهم إلى الاستدانة مع إحجام أصحاب الأموال عن الإقراض الحسن، فتعاملوا بذلك على نفع الدائن، عن طريق لا ربا فيه، قال النسفي: "اتفق مشايخ زماننا (يعني فقهاء سمرقند في القرنين الخامس والسادس) على صحته بيعاً على ما كان عليه بعض السلف، فجعلوه بيعاً جائزاً مفيداً بعض أحكامه، وهو الانتفاع به"⁴.

¹ لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية، (بيروت: دارالفكر، ط2، 1310هـ)، ج3، ص209.

² العبيدي، علي هادي، بيع الوفاء دراسة مقارنة بين القانون المدني والفقهاء الإسلاميين، (الدليل الإلكتروني للقانون العربي)، ص7.

³ الزيلعي، عثمان بن علي، فخر الدين، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ط1، 1313هـ)، ج5، ص183.

⁴ مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بمكة، ج5، ص2587.

سادساً: لفقهاء المالكية آراء كثيرة في بيع الوفاء، وهو المعروف عندهم ببيع الثنيا، فمثلاً الإمام مالك يحجز البيع إذا انصرف المشتري الثنيا، وحينئذٍ أباح للمشتري أن يعرض على البائع بالمبيع متى جاءه البائع بالثمن خلال المدة المتفق عليه بينهما، وهذا يلزم المشتري برد المبيع خلال المدة المحددة، وأما بعد انتهاء المدة؛ فليس للبائع الرجوع إلى المشتري¹.

ويرى الباحثان أن بيع الوفاء يُشَبَّه في الواقع بالبيعتين المشهورتين عند الفقهاء، أولهما: بيع الإقالة، والثاني: بيع المنافع؛ لأن العميل يمكنه الانتفاع من السلعة والمبيع، فهو بيع المنافع، وتكون فوائد الثمن المبيع للبائع، وفوائد منتجات المبيع للمشتري في مدة الشرط، مع الأخذ في الاعتبار أنه كلما أعاد العميل أموال البائع لنفس البيعة الأولى؛ يجب على البائع أن يضع المبيع في حيازته وممتلكاته، ويرد الثمن إلى المشتري، فهو بيع الإقالة، وعلى هذا يكون بيع الوفاء كالبيع المعروف بالإقالة العرفية، وهو أن يشترط حال العقد أو بعده أنه إذا رد البائع للمشتري الثمن؛ ردَّ له المشتري المبيع، فهاتان البيعتان من البيوع التي اختلف الفقهاء فيهما كبيع الوفاء، ولكن حاجة الناس الملحة إليهما؛ أدت إلى فُتيا الفقهاء بجوازهما. ويذكر الباحثان بعضاً منها:

قال المرغيناني: "الإجارة: عقد على المنافع بعوض"، لأن الإجارة في اللغة بيع المنافع، والقياس يأبى جوازه؛ لأن المعقود عليه المنفعة، وهي معدومة، وإضافة التملك إلى ما سيوجد؛ لا يصح، إلا أنّ جَوَزه لحاجة الناس إليه، وقد شهدت بصحتها الآثار، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه"².

وذكر الماوردي بقوله: "وأما قياسهم على بيع المنافع بعلّة، أنه يستباح بعقد الإجارة، فعندنا أن بيع المنافع جائز إذا تقدرت بمدة"³.

¹ الهاجري، بيع الوفاء: دراسة تحليلية مقارنة لنص المادة (474) من القانون المدني القطري، ص1.

² المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل برهان الدين، الهداية في شرح بداية المبتدي، (لبنان: دار احياء التراث العربي، 2010م) ج3، ص230.

³ الماوردي، علي بن محمد، الحاوي الكبير، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999) ج4، ص333.

وبَيَّنَتْ فاطمة ذلك بقولها: "وَيُعَرَّفُ ببيع الإقالة (أو التقايل) بأنه اتفاق المتعاقدين على أن يقلل كل منهما الآخر من العقد، فهو عبارة عن عقد جديد، يُتفق فيه على ما يُناقِض العقد الأول، كأن يكون هناك عقد بيع، ثم يتفق الطرفان على الإقالة، فيقع عقد جديد، يكون البائع فيه هو المشتري في العقد الأول، ويكون المشتري فيه هو البائع في العقد الأول"¹.

والجدير بالذكر -هنا- قول السغدّي: "بيع الإقالة هو أن يقول البائع للمشتري: ألقني بيعي، فيقول: فعلت، فإن كان قبل القبض؛ فهو فسخ للبيع في قول الفقهاء جميعاً، وإن كان بعد القبض؛ فكذلك هو فسخ في قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد، وأبي عبد الله؛ هو بيع مستأنف"².

و قول المرغيناني: "الإقالة جائزة في البيع بمثل الثمن الأول؛" لقوله عليه الصلاة والسلام: (من أقال نادماً بيعته؛ أقال الله عثرته يوم القيامة)، ولأن العقد حقهما، فيملكان رفعه؛ دفعاً لحاجتهما"³.

ويرى الباحثان أن هنالك حاجة ماسة لذلك؛ لأن الجميع لا يملك مركبةً، ولا بيتاً، ولا خادماً، فالإجارة جائزة لهذا السبب، كما يجوز بيع العقار لدفع الحاجة. كما أن المؤجر يحتاج إلى الإيجار، حيث إنه يستأجر عقاره، وينتفع بأجرته، ويتركه مع المستأجر، وكل من المؤجر والمستأجر يحتاجان إلى الإيجار؛ لأن الفقراء يحتاجون إلى المال، والأغنياء يحتاجون إلى العمل، وبهذه الطريقة تثبت الحاجة إلى الإيجار، ولو لم يُسمَح بالتأجير؛ لشعر الناس بالقلق والخلل.

الإجارة من الأسباب التي يكون بها عمران البلاد، ورفاهية العباد؛ فإن إنشاء السكك

¹ الصديق فاطمة، بيع الوفاء دراسة مقارنة بين القانون الجزائري والشرعية الإسلامية، (الجزائر: الجامعة الإفريقية أحمد دراية ادرار، 2019) ص18.

² حنفي، علي بن الحسين بن محمد السَّغْدِي، التتف في الفتاوى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1984) ص441.

³ انظر المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، ج3، ص55.

الحديدية، والسفن؛ تسهل على الناس التنقل بين البلاد، ونقل أموالهم وأثقالهم، بأجرةٍ تُأخذ.

3- شرط الفاسخ

إن بيع الوفاء من البيوع المتنازع عليها بين أهل العلم، حيث يرى الباحثان أن بيع الوفاء أيضاً يُشَبَّه ببيع الفاسخ أو البيع بشرط الفسخ، وهو مشروع ومباح؛ إذا توافرت شروطه، ومن البديهي أن بيع الوفاء يتمكن أو يكسب المشروعية في البنوك أو المجتمع من طرق التشابه أو القياس بالصفقات الرائجة في العصر الحالي.

وأما شرط الفاسخ؛ فيشترط هنا البيع مُعلَّماً بالفسخ، فالبيع بين البائع والزبون ينعقد، أما إذا تحقق الشرط؛ انفسخ العقد. ومثال ذلك: بيع الوفاء الذي يشترط فيه البائع على المشتري بأن يكون له استرداد المبيع خلال مدة معينة إذا رد الثمن، فالعقد هنا موجود وصحيح، لكن ينفسخ بتحقيق الشرط الفاسخ، وهو رد البائع للثمن، فالثابت أنه إذا أُخِلَّ المشتري بالتزام الوفاء بالثمن؛ لزم البائع أن يتظلم إلى القضاء في الدعوى ترفع عليه، فيصدر الأمر بفسخ البيع، فيعتبر البيع ملغياً، ويسمى الفسخ في هذه الحالة بالفسخ القضائي، حيث يتمكن البائع من الاشتراط مقدماً، ويعتبر المشتري عقد البيع مفسوخاً، دون الحاجة إلى أمرٍ من المحكمة، إذ أُخِلَّ المشتري بالتزام الوفاء بدفع الثمن، وفي هذه الحالة يسمى فسخ العقد بالبيع الاتفاقي. فإنَّ الفاسخ هو العاقد، والمفسوخ هو العقد، والفسخ هو صفة العاقد، وهو قوله (فسخت)، فالانفساخ صفة العقد، وهو انحلاله بعد إبرامه¹.

ونذكر -هنا- قول الكاساني: "(وأما) شرائط جواز الفسخ، فمنها قيام الخيار؛ لأنَّ الخيار إذا بطل، فقد لزم البيع، فلا يحتمل الفسخ، ومنها علم صاحبه بالفسخ عند أبي حنيفة، ومحمّد حتّى لو فسخ بغير علمه كان فسخه موقوفاً عندهما إن علم صاحبه بفسخه في مدة الخيار نفذ، وإن لم يعلم حتّى مضت المدة لزم العقد، وكذا لو أجاز الفاسخ العقد؛

¹ الأمدي، سيد الدين الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام، (بيروت: المكتب الإسلامي، د-ت) ج3، ص106.

نفذ فسخه قبل علم صاحبه وجازت إجازته، ولزم العقد وبطل فسخه، وهو قول أبي يوسف الأول، ثم رجع، وقال: علم صاحبه ليس بشرطٍ حتى لو فسخ يصح فسخه علم صاحبه بالفسخ أو لا. وروي عن أبي يوسف أنه، فصل بين خيار البائع، وخيار المشتري، فلم يشترط العلم في خيار البائع، وشرط في خيار المشتري¹.

كما تجدر الإشارة إلى عبارة الزحيلي: "وأما الشرط الفاسخ: فهو الذي يرتب على وقوعه الالتزام القائم، مثل: استأجرت دارك على شرط أنني إذا نقلت وظيفتي إلى بلد آخر، انفسخت الإجارة. وهذا لا مانع منه في فقهننا، وهو الذي يشمل شرط الإلغاء الصريح والضمني المتقدم"².

وفي هذا الإطار، يقول لوزي خالد: "بيع الوفاء يعتبر طريقاً من طرق التأمين، يتجرد فيه المالك عن ملكه لدائنه، فيتملك الدائن المبيع تحت شرط فاسخ، هو أن يرد البائع الثمن والمصرفات للدائن، فينفسخ البيع ويعود المبيع إلى ملك البائع بأثر رجعي، فالبائع وفاءً هو المدين، والمشتري وفاءً هو الدائن، ويتجرد الأول عن ملكه للثاني على أمل استرداده في المستقبل"³.

وبيع الوفاء يتطلب لانعقاده أركان البيع المطلوبة في أي عقد بيع آخر، من رضا المتعاقدين، والمبيع، والثمن، ولا يشترط التسليم، وهو بيع معلق على شرط فاسخ، وهو أن يرد البائع إلى المشتري المبالغ المتفق عليها -وهي غالباً الثمن والمصرفات- في مدة معينة، فإذا تحقق هذا الشرط؛ انفسخ البيع، واعتُبر كأن لم يكن، ورجعت ملكية المبيع إلى البائع، واعتُبر كأنه لم يخرج من ملكه أصلاً⁴.

¹ الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ) ج 5، ص 273.

² الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج4، ص3207.

³ لوزي، خالد، الملكية كوسيلة لدعم الائتمان، (مجلة الدراسات الحقوقية: الجزائر: مخبر حماية الإنسان بين النصوص الدولية والوطنية، العدد السابع، 2017) ص 258.

⁴ لوزي، الملكية كوسيلة لدعم الائتمان، ص 259.

وحتى يعتبر هذا الشرط صحيحاً؛ يجب توافر أمرين، الأول: أن يكون الشرط معاصراً لعقد البيع، ولو لم يكن مذكوراً في عقد البيع ذاته، فالمعاصرة الذهنية تكفي، فإذا تخلف الشرط عن عقد البيع؛ فإن البيع ينعقد بائناً، ويكون الشرط اللاحق إمّا وعداً بالبيع معلّقاً على شرط واقف، تبعاً لنية المتعاقدين، والثاني: ألا تزيد المدة التي يصح فيها الاسترداد على خمس سنوات في التقنين المدني المصري السابق، والتقنين الفرنسي¹.

ومن هذا المنطلق، نذكر قول الأوفي: "حكم اشترط الفسخ: يجوز للطرفين اشتراط حق الفسخ لهما أو لأحدهما في حالات معينة يتفق عليها في العقد، ولا تخالف أحكام الشرع، حيث يصح الفسخ إذا استوفى سببه وشروطه وانتفت الموانع، ولا يصح إذا تخلف سببه أو أحد شروطه أو وُجد مانع منه أو خالفه الشرع، فالفسخ يرفع حكم العقد حين الفسخ، إلا أن النماء المتصل يتبع الأصل، وأما النماء المنفصل من حين العقد إلى الفسخ قبل قبض المشتري؛ فهو للبائع، وبعد قبض المشتري هو للمشتري"².

ويرى الباحثان أن الناس في حال المخالطة محتاجون إلى الرزق، ويريدون كسب الرزق الحلال؛ حتى يتمكنوا من العيش حياة طيبة، ولديهم منزل وأرض، لكن ليس لديهم النقود لدفع احتياجاتهم، وإذا باعوا منازلهم وأراضيهم لأجل العمل؛ لأنهم في البلدان المتخلفة لا يوجد ضمان أنهم سيربحون ولن يخسروا، وإذا فشلوا، فسيتم هلاك جميع ممتلكاتهم، ويقعون في الفقر، وكاد الفقر أن يكون كفراً؛ اضطروا إلى اقتراض المال من البنوك، على أمل ألا يضيع هذا المنزل وأرضه بسبب الخسائر التجارية؛ وبطبيعة الحال، فإن البنوك والشركات لا تقرض دون ضمان ذا فوائد، وأفضل طريقة للتخلص من الربا؛ هي بيع الوفاء، فيبيعون مقابل مبلغ كبير من المال؛ حتى يتمكنوا من العمل به، وتقديم الضمان للبنوك على أن البنوك والشركات تزودهم بالمال؛ فتكون مصالحهم مضمونة، وهذا هو الخيار الأفضل هو

¹ نبيل إبراهيم سعد، الضمانات غير المسماة في القانون الخاص وقانون الالتزامات وقانون الأموال، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ط2، 2000) ص 191.

² ينظر: الآوفي المعايير الشرعية، ص 1271 - 1272.

بيع الوفاء، ويبدأ كل من البائع والعميل عملهما بنفس هادئة، وعلى الأمل بأن المشتري يأخذ الدراهم كاملة من البائع، وللبائع استرداد المبيع من المشتري.

ونختتم -هنا- بقول لوزي خالد: "وبيع الوفاء يعد وسيلة من وسائل الائتمان في البلدان التي تجيزه، فالمقترض ينقل إلى المقرض ملكية مالٍ على سبيل الضمان، وهنا يكون الدائن بمنأى عن إعسار أو إفلاس المدين، ولا يتعرض لمزاحمة باقي الدائنين، ويضمن الدائن حقه بتملك المال دون حاجة إلى الإجراءات الطويلة والمعقدة التي يفرضها الرهن الرسمي"¹.

خاتمة

الحمد لله على فضله وتوفيقه وتيسيره في إنجاز هذا البحث، وبعد دراسة هذا الموضوع؛ توصلنا إلى النتائج الآتية:

أ. يرى علماء الشريعة والقانون أن مفهوم بيع الوفاء وتطبيقاته المعاصرة؛ هو بيع يشترط فيه البائع أنه عندما يرد الثمن إلى المشتري خلال مدة محددة أو غير محدودة؛ فإنه يرد المبيع إلى ملكه، وبهذا تنزل إشكالية هذا البحث في تمكين التجار والبنوك الإسلامية وعامة الناس من تداعيات هذه القضية على احتياجاتهم اليومية بسهولة.

ب. في بيع الوفاء، يحق للبائع استرجاع ما باعه، وللمشتري الحق في استرجاع الثمن كاملة دون نقص أو زيادة، وأيضاً هذا البحث قد أوضح نموذجاً من القضايا والموضوعات المرتبطة بها، في مجال الأعمال المصرفية، والتعامل مع الموظفين، من حيث أوجه التشابه والاختلاف ببيع الوفاء.

ج. في بيع الوفاء، يمكن للمشتري أن يكون مالِكاً مؤقتاً للسلعة المباعة؛ إذا لم يسترد البائع الثمن، وتبقى ملكيتها للمشتري، فلا بد من معرفة الحكم الشرعي لبيع الوفاء، واختلافه عن بعض البيوع الأخرى، ومعرفة عناصره كغيره من البيوع من أقوال

¹ لوزي، الملكية كوسيلة لدعم الائتمان، ص 262.

الفقهاء. ولذلك، يستفيد البائع أيضاً من الثمن، كما يستفيد المشتري من المبيع، حيث ذهب بعض فقهاء الحنفية والشافعية إلى جواز هذا البيع؛ لقاعدة: الضرورات تبيح المحظورات.

التوصيات

يوصي الباحثان بأن الاقتصاد ورأس المال يضمن سريان نظام الحياة الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاقتصاد، ولذا لا بد للفقهاء من أن يجدوا مخرجاً مناسباً للأمة الإسلامية، فمن السبل التي يمكن أن تحل المشكلة إلى حد كبير؛ هو بيع الوفاء، وإباحته في شؤون البنوك الإسلامية، والقواعد التجارية؛ تمسكاً بالقاعدة الفقهية: "إذا ضاق الأمر؛ اتسع"، فمن المناسب إزالة الغموض عن الناس، والمصالح المرسله داعية بمشروعية بيع الوفاء في ضوء أقوال الفقهاء.

References:

المراجع:

- AAOIFI, *Sharia Standards*. (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions, 2018).
- ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn ibn ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, *Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*. (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1992).
- Afandī, ‘Alī Ḥaydar Khawāja Amīn, *Durar al-Ḥikam fī Sharḥ Mujallah al-Aḥkām*. (al-Qāhirah: Dār al-Jīl, 1991).
- Al-Dībiyān, Abū ‘Umar Dībiyān bin Muḥammad, *al-Mu‘āmalāt al-Māliyah, Aṣālah wa-Mu‘āṣirah*. (al-Riyāḍ: Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 2011).
- Al-Ḥamar, ‘Abd al-Malik Yūsuf, *al-Bunūk al-Islāmiyyah wa-Dawruhā al-Ma‘mūl wa-al-‘Amālī fī al-Tanmiyah al-Shāmilah*. (Abū Ḍaby: al-Imārāt al-‘Arabiyyah al-Muttaḥidah, n.d).
- Al-Ḥamawī al-Ḥanafī, Aḥmad bin Muḥammad Makkī, Abū al-‘Abbās, Shihāb al-Dīn al-Ḥusaynī, *Ghamz ‘Uyūn al-Baṣā’ir fī Sharḥ al-Ashbāh wa-al-Nazā’ir*. (al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985).
- Al-Haytamī, Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Alī bin Ḥajar, *al-Fatāwā al-Fiḥiyyah al-Kubrā*. (Miṣr: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1838).
- Al-Haytamī, Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Alī bin Ḥajar, *Tuḥfat al-Muḥtāj fī Sharḥ al-Minhāj*. (Bayrūt: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1938).
- Al-Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Alī al-Zayn al-Sharīf, *al-Ta’rīfāt*. (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983).

- Al-Kāsānī, 'Alā' al-Dīn Abū Bakr bin Mas'ūd bin Aḥmad, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*. (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986).
- Al-Laḥīm, 'Abd al-Karīm bin Muḥammad, *al-Muṭāli' 'alā Daqā'iq Zād al-Mustaḥṣin'*, "Financial Transactions". (Riyāḍ: Dār Kunūz Iṣbīliyyā li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 2008).
- Al-Lajnah al-Dā'imah li-al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa-al-Iftā', *Fatāwā al-Lajnah al-Dā'imah – al-Majmū'ah al-Ūlā*. (al-Riyāḍ: Ri'āsat Idārat al-Baḥth al-'Ilmī wa-al-Iftā' – al-Idārah al-'Āmmah li-al-Ṭibā'ah, n.d).
- Al-Marghīnānī, 'Alī bin Abī Bakr bin 'Abd al-Jalīl Burhān al-Dīn, *al-Hidāyah fī Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*. (Lubnān: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2010).
- Al-Māwardī, 'Alī bin Muḥammad, *al-Ḥawī al-Kabīr*. (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999).
- al-Qayrawānī, 'Abdullāh bin (Abī Zayd) 'Abd al-Raḥmān al-Nafzī, *al-Nawādir wa-al-Ziyādāt*. (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1999).
- Al-Rāzī, Aḥmad bin Fāris bin Zakarīyā al-Qazwīnī, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. (Bayrūt: Dār al-Fikr, 2007).
- Al-Shahūd, 'Alī bin Nāyif, *al-Mufaṣṣal fī Aḥkām al-Ribā, al-Bāḥith fī al-Qur'ān wa-al-Sunnah*.
- Al-Shinqīṭī, Aḥmad bin Maḥmūd bin 'Abd al-Waḥhāb, *al-Waṣf al-Munāsib li-Shar' al-Hikam*. (al-Madīnah al-Munawwarah: 'Imādat al-Baḥth al-'Ilmī, al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1995).
- Al-Sughdi al-Ḥanafī, 'Alī bin al-Ḥusayn bin Muḥammad, *al-Nutf fī al-Fatāwā*. (Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 1984).
- Al-Ṭarābulusī, 'Alā' al-Dīn 'Alī bin Khalīl al-Ḥanafī, *Mu'īn al-Hukkām fīmā Yataraddad Bayn al-Khaṣmayn min al-Aḥkām*.
- Al-'Umrānī, 'Abdullāh bin Muḥammad, *Ṣukūk al-Ijārah al-Mawṣūfah fī al-Dhimmah wa-al-Muntahiyah bi-al-Tamlīk*. (King Abdulaziz University Journal: Islamic Economics, 2011).
- Al-Zarqā' Aḥmad bin Shaykh Muḥammad, *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. (Sūriyā: Dār al-Qalam, 1989).
- Khallāf, 'Abd al-Waḥhāb, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. (Al-Qāhirah: Maktabat al-Da'wah – Shabāb al-Azhar, 2008).
- Majmu'at min al-Kuttab,, *Fatāwā Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah*. (Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah, 1896).

دور الإسلام في إصلاح المسيحية: دراسة للأثر الإسلامي في الحركة البروتستانتية

The Role of Islam in the Reform of Christianity: A Study of the Islamic Influence on the Protestant Movement

بهاء الدين مكاوي محمد قيلي*

[قُدِّم للنشر 2024/7/2 – أُرسِل للتحكيم 2024/7/9 م – قُدِّم بعد التعديل 2024/9/3 قُبِل للنشر 2024/9/24]

ملخص البحث

قادت ممارسات البابوية وفسادها، ومعاداتها للعلم، وتضييقها على الحريات العامة، ورعايتها للخرافات الدينية، وبيعها لما عرف بصكوك الغفران؛ إلى ظهور ونجاح الحركة البروتستانتية، وتحجيم دور الكنيسة الكاثوليكية، وقد لوحظ تشابه كبير بين بعض أسس الإصلاح البروتستانتي وبعض المفاهيم والعقائد الإسلامية؛ ما أثار التساؤل حول إمكانية اقتباس هذه الأفكار من الإسلام. اختلفت الآراء حول هذا السؤال، حيث يرى بعض المفكرين أن البروتستانتية تجربة مسيحية خالصة لم تتأثر بالإسلام، وأن الاختلافات الجوهرية بين الإسلام والمسيحية تجعل من الصعب ربط البروتستانتية بأي تأثير إسلامي، وأن التشابه ناتج عن المصادفة، أو وحدة الفكر البشري، بينما يرى آخرون أن الأفكار الأساسية للبروتستانتية؛ مقتبسة بشكل مباشر من الإسلام. باستخدام مجموعة من المناهج شملت المنهج التاريخي والمنهج المقارن والمنهج التحليلي التبعي، توصل البحث إلى أن التشابه الكبير الذي يصل – أحياناً – حد التطابق،

* أستاذ مشارك، كلية الآداب، قسم الشؤون الدولية، جامعة قطر، 2713، الدوحة، دولة قطر: البريد الإلكتروني:

baha433@gmail.com

مقروناً بالصلات القوية بين الغرب المسيحي والعالم الإسلامي طوال مراحل التاريخ، وثبوت الاطلاع الواسع للبروتستانت على القرآن والسنة وتجارب المسلمين؛ يُرجَّح بشكل حاسم فرضية الاقتباس من الإسلام.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، البروتستانتية، الكاثوليكية، البابوية، صكوك الغفران.

Abstract

The practices and corruption of the Papacy, its opposition to science, its restrictions on public freedoms, its endorsement of religious superstitions, and the sale of what became known as indulgences, led to the emergence and success of the Protestant movement and the diminishing role of the Catholic Church. A significant similarity has been observed between some of the foundations of Protestant reform and certain Islamic concepts and beliefs, raising questions about the possibility of these ideas being borrowed from Islam. Opinions on this question differ. Some thinkers believe that Protestantism is a purely Christian experience, unaffected by Islam, and that the fundamental differences between Islam and Christianity make it difficult to attribute Protestantism to any Islamic influence, suggesting that the similarities are coincidental or the result of universal human thought. Others argue that the basic ideas of Protestantism are directly borrowed from Islam. By using a range of methodologies, including historical, comparative, and analytical tracking methods, the research concluded that the significant similarity, sometimes reaching the point of exactness, combined with the strong connections between the Christian West and the Islamic world throughout history, and the proven extensive exposure of Protestants to the Quran, the Hadith, and Muslim experiences, strongly supports the hypothesis of borrowing from Islam.

Keywords: Islam, Protestantism, Catholicism, papacy, indulgences.

مقدِّمة

برزت بعض الآراء في العالمين: الغربي والإسلامي، تشير إلى التقارب الملحوظ بين الأفكار الأساسية التي نادى بها حركة الإصلاح الديني المسيحية من جانب، وبعض تعاليم الإسلام من جانب آخر، وأثيرت -بناءً على ذلك- أسئلة حول الأسباب التي تقف وراء هذا التقارب والتوافق، وانقسم المؤرخون والعلماء إزاء هذا الموضوع إلى فريقين؛ الأول: يرى أن الصدفة وحدها كانت خلف هذا التوافق، وأن وحدة الفكر البشري كثيراً ما أوصلت إلى نتائج متشابهة، رغم اختلاف الظروف والخلفيات الفكرية والعقدية للمفكرين والمصلحين

والعلماء، والثاني: يرى أن هذا التوافق ناتج عن تأثر قادة الحركة الإصلاحية بالإسلام والاقتراس من عقائده ومفاهيمه وتعاليمه بشكل مباشر وغير مباشر. وعلى الرغم من أهمية هذه الأسئلة بسبب ما قد تكشفه الإجابة عليها من حقائق، وما قد تخلفه من آثار سياسية واجتماعية وحضارية عميقة الغور على حاضر ومستقبل العالمين الغربي والإسلامي، فإن دراسات قليلة ومحدودة سعت إلى تناول هذه القضية بالدراسة الموضوعية والعميقة والشاملة، ما يقتضي البحث في جوانب الاتفاق والتشابه بين المفاهيم الإسلامية، والأفكار الأساسية لحركة الإصلاح الديني، والسعي لمعرفة الأسباب الكامنة خلف هذا التقارب والتوافق.

لكن ما تجب الإشارة إليه، والتنبيه عليه في هذا المقام؛ هو أن ما تقدم من وجود تشابه بين بعض الأفكار البروتستانتية والإسلام، لا يعني بأن هناك تطابقاً في الجوانب العقدية الأساسية بين الإسلام والبروتستانتية، فالبروتستانت مثل الكاثوليك؛ يؤمنون بألوهية المسيح، وبعقيدة التثليث، وهي عقائد وأفكار تتناقض تماماً مع أسس العقيدة الإسلامية.

أهداف البحث وأهميته

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن جوانب التشابه والتوافق بين المبادئ التي قامت عليها الحركة البروتستانتية من جانب، وبعض المفاهيم الإسلامية ذات الطابع العقدي والفكري من جانب آخر، كما يهدف إلى تتبُّع مسار العلاقات بين العالمين الإسلامي والمسيحي سلماً وحرباً، وفرص التأثير والتأثر في علاقة الطرفين، وإمكانية اقتباس البروتستانت من المفاهيم الإسلامية؛ لعضد أفكارهم الإصلاحية.

تنبع أهمية البحث من محاولته المساهمة في الكشف عن جوانب الاتفاق بين الدين الإسلامي وفرع مهم من فروع الديانة المسيحية، فضلاً عن مناقشته لموضوع لم يجد -رغم أهميته الفائقة- حظه من الدراسة المتعمقة والموضوعية، كما يستمد البحث أهميته من كونه

يسعى للكشف عن دور المفاهيم الإسلامية في النهضة الأوروبية - إن وجد مثل هذا الدور - ؛ لأن ذلك من شأنه أن يسهم في إحداث تحولات مهمة على مسار العلاقات الإسلامية-المسيحية، ويفتح آفاقاً واسعة للحوار الغربي-الإسلامي، ويكون بديلاً لمفهوم صدام الحضارات الذي بات يشكل الخلفية التي توجه السياسات الغربية تجاه العالم الإسلامي، وردود الأفعال الإسلامية تجاه هذه السياسات، بالإضافة إلى أن الكشف عن الأثر الإسلامي في الحركة البروتستانتية؛ يوضح جوانب القوة الحضارية في الإسلام ويبرزها، بحيث يمكن للمسلمين البناء عليها في إطار مشروع تحديثي يوفق بين (الأصل والعصر).

فرضيات البحث

يقوم البحث على عدد من الفرضيات؛ أولها: أن الأفكار الأساسية لحركة الإصلاح الديني تلتقي بشكل واضح ومباشر مع التعاليم الإسلامية، وثانيها: أن التقارب بين الإسلام ومبادئ البروتستانتية يرجع إلى الاتصالات المكثفة بين الغرب والعالم الإسلامي في أغلب المراحل، خاصة التقارب بين الدولة العثمانية المسلمة وقادة الحركة الإصلاحية المسيحية، أما ثالث الفرضيات التي يقوم عليها البحث فهي: أن الاقتباس من الفكر والتجربة الإسلامية أسهم في نجاح الحركة البروتستانتية؛ بسبب قوة الحجج التي استنبطها قادة الحركة من الإسلام في مجادلاتهم مع قادة الكاثوليك، وفي إقناع الجماهير بأفكارهم (الجديدة).

منهجية البحث

للولصول إلى فهم شامل ومتعدد الأبعاد للأثر الإسلامي في الحركة البروتستانتية، يستخدم الباحث المنهج التاريخي للوقوف على تطور التصورات والعلاقات بين الإسلام والحركة البروتستانتية على مر التاريخ، بما في ذلك فحص الأحداث التاريخية الرئيسية مثل الحروب العثمانية الأوروبية، والاتفاقيات التجارية، والتبادل الثقافي.

كما يستخدم البحث منهج التحليل التتبعي (Analytical Tracing Approach) باعتباره المنهج الأفضل لاستكشاف الأثر الإسلامي في الحركة البروتستانتية، من خلال

تتبع وتحليل تطور الأفكار البروتستانتية ومقارنتها بالعقائد الإسلامية. يبدأ البحث بفحص الظروف التاريخية والدينية التي أدت إلى نشوء البروتستانتية، مركزاً على الدور السلي للكنيسة الكاثوليكية في تلك الفترة، ثم يقوم الباحث بتحليل أوجه التشابه بين الأفكار البروتستانتية والعقائد الإسلامية، مع دراسة إمكانية اقتباس هذه الأفكار من الإسلام.

يتضمن التحليل دراسة متأنية للنصوص الدينية والتاريخية، واستعراضاً لآراء المفكرين الذين اختلفوا حول ما إذا كان التشابه بين البروتستانتية والإسلام ناتج عن الصدفة، أو وحدة في الفكر البشري، أم عن تأثير مباشر للإسلام على البروتستانتية. يعتمد البحث في جمع المعلومات على المصادر الأولية، متمثلة في الوثائق الأصلية، مثل: رسائل، وخطب، وكتابات المصلحين البروتستانت، والبحث في كيفية تعاملهم مع الإسلام، والوثائق التاريخية المتعلقة بأشكال التواصل الاقتصادي والسياسي والثقافي بين الغرب المسيحي والعالم الإسلامي، خلال مراحل التاريخ المختلفة.

الدراسات السابقة

1. أمين الخولي: صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، وهو بحث قدم في مؤتمر تاريخ الأديان السادس الذي عقد في بروكسل في العام 1935م، ويعتبر من أوائل البحوث التي تناولت الموضوع في العالم الإسلامي. ركز الباحث على الجوانب التاريخية وتتبع الاتصالات بين الشرق المسلم والغرب المسيحي لإثبات تأثر الغرب عامة والحركة البروتستانتية خاصة بالإسلام. تناول الباحث مراحل تطور الاتصالات بين أوروبا والعالم الإسلامي عبر مراحل التاريخ المختلفة، وقسمها إلى: اتصالات مادية واتصالات معنوية. تمثلت الاتصالات المادية، حسب الخولي، في: الحروب بين الإسلام والمسيحية وتبادل الأسرى بين الجانبين، واختلاط الجند من الطرفين، والوفود المتبادلة بين المسلمين والمسيحيين للتفاوض وعقد الاتفاقيات والمصالحات والهدن، بالإضافة إلى التبادل التجاري، ورحلات الاستشفاء خاصة

من الغرب الى العالم الإسلامي. أما الاتصالات المعنوية والفكرية فقد تمثلت في انتقال عدد من الطلاب الأوربيين للدراسة في العالم الإسلامي أثناء فترة حكم المسلمين للأندلس (711م - 1492م)، بالإضافة إلى حركة نقل العلوم والمعارف الإسلامية مثل مؤلفات ابن سينا وابن رشد والغزالي وغيرهم إلى الغرب، فضلاً عن ترجمة مؤلفات الإغريق، التي كانت قد نُقِلَتْ إلى العربية، ومنها إلى اللغات الأوربية مثل مؤلفات جالينوس وأفلاطون وأرسطو وغيرها، وقد ساهم كل ذلك في نهضة أوروبا لاحقاً. لم يناقش البحث التشابه بين مقولات البروتستانت ومنظور الإسلام حول الجوانب العقدية والسياسية وإنما ركز البحث على التواصل التجاري والعلمي وتأثيره على علاقات الطرفين.

2. جاي جيركنز: الإسلام في خيال البروتستانت الأوائل (Jae Jerkins, Islam

in the Early Modern Protestant Imagination نشرت هذه الدراسة في العام 2012م، وتناولت المخاوف الغربية من الإسلام ممثلاً في الدولة العثمانية نهاية القرن الخامس عشر الميلادي ما قاد إلى حملة شرسة ضد الإسلام من قبل رجال الدين المسيحي، لكن، وبعد ان اشتد الصراع بينهم وبين الكاثوليك وبسبب التبادلات الاقتصادية الناجحة مع العثمانيين، سعى البروتستانت لاكتشاف القواسم المشتركة بينهما ما أفضى إلى تحالفات بين البروتستانت خاصة في إنجلترا في عهد إليزابيث الأولى والسلطان العثماني مراد الثالث. استخدمت الدراسة منهجاً تاريخياً، ولم تقارن بين مقولات المفكرين البروتستانت والنصوص الإسلامية ممثلة في القرآن والسنة، وإنما اكتفت بالسرد التاريخي لتطور العلاقات السياسية والعسكرية والاقتصادية بين الأتراك والبروتستانت خاصة في إنجلترا.

3. راجح السباتين: مارتن لوثر بين التأثير بالإسلام ومعاداته في آراء علماء

المسلمين. نُشِرَ البحث في المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية في العام 2019. ناقش الباحث إمكانية تأثير مارتن لوثر بالإسلام، وعرض وجهتي نظر حول الموضوع، ترى أحدها أن لوثر وقف موقفاً سلبياً من الإسلام، وأن كراهيته للإسلام حالت دون تأثره به أو

الاستفادة من تعاليمه، ووجهة النظر الأخرى التي ترى أن لوثر تأثر بالإسلام واستخدم المفاهيم الإسلامية في دعوته الإصلاحية على الرغم من عدم إفصاحه عن ذلك. استخدم الباحث المنهج التاريخي، والمنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي في بحثه، وتوصل إلى نتيجة فحواها أن لوثر لم يتأثر كثيراً بالإسلام، وأن أصول الإصلاح الديني في البروتستانتية لم تتأثر بالمفاهيم الإسلامية. لم يتناول البحث المفكرين البروتستانت الآخرين، بل اكتفى بدراسة جزء من أفكار مارتن لوثر وعلى إجابة سؤال واحد وهو هل تأثر لوثر بالإسلام؟ أم أن كراهيته للإسلام حالت دون الاستفادة من تعاليمه؟

يسعى هذا البحث إلى المساهمة في دراسة هذا الموضوع المهم بشكل متكامل، من خلال الوقوف على أوضاع العالم المسيحي قبل ظهور حركة الإصلاح الديني في أوروبا، والتعريف بالحركة البروتستانتية، وظروف نشأتها، وجوانب التقائها مع الإسلام، وأسباب ذلك.

تقسيم البحث

تم تقسيم البحث إلى ستة مباحث؛ حيث تناول المبحث الأول: أوضاع العالم المسيحي قبل ظهور الحركة البروتستانتية، وتناول المبحث الثاني: التعريف بالحركة البروتستانتية، وظروف نشأتها، وتناول المبحث الثالث: جوانب الالتقاء بين الإسلام والبروتستانتية، وسعى المبحث الرابع: للوقوف على الصلة بين العالمين الغربي والإسلامي قبل ظهور الحركة البروتستانتية، بينما ركز المبحث الخامس على: دراسة صلة البروتستانتية بالعالم الإسلامي بعد ظهور الحركة الإصلاحية، وناقش المبحث السادس: احتمالات التأثير الإسلامي في مذهب الإصلاح المسيحي

المبحث الأول: أوضاع العالم المسيحي قبل ظهور الحركة البروتستانتية

شهد العالم المسيحي أسوأ حالاته خلال مرحلة العصور الوسطى (الفترة الواقعة بين القرنين الخامس والخامس عشر الميلاديين)، فقد طال التدهور والانحطاط أغلب جوانب الحياة:

الدينية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية؛ بسبب الممارسات البابوية، حتى عرفت تلك العصور في التاريخ الأوربي بعصور الظلام¹. لقد ارتبطت السلطة الدينية - طوال مرحلة العصور الوسطى - ارتباطاً وثيقاً بالثروة، والتأثير السياسي، وانتشر النفاق، واستشرى الفساد، وأساء كثير من رجال الدين استخدام مواقعهم؛ لكسب المال والسلطة، وبلغ الفساد قمته في مهزلة صكوك الغفران.

منعت الكنيسة ترجمة الكتاب المقدس، وظلّت تقدّم تعاليمها وخطبها باللاتينية، التي لم تكن مفهومة لعامة الناس، لاعتقادها أن الفهم الواسع لرسالة الإنجيل؛ من شأنه أن يُقوّض شرعيتها، ويقول بعض المفكرين الغربيين بأن هذا: "لا يشير إلى أن الكتاب المقدس كان خالياً تماماً من الخطأ، لكنه كان كافياً لفضح الفساد الفاحش للكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى"².

لقد اتسمت ممارسات الكنيسة الكاثوليكية -آنذاك- بالجهل والتسلط معاً، ولعل أوضح الأمثلة على ذلك إصرار الكنيسة، مخالفة لكل ما توصل إليه العلم آنذاك، على القول بثبات الأرض، حيث استخدمت الكنيسة سلطاتها الواسعة في قمع العلماء، وتصدّت لأقوالهم واكتشافاتهم بعنف بالغ، وقُدِّر عدد الذين عاقبتهم الكنيسة بثلاثمائة ألف شخص، أُحرق منهم اثنان وثلاثون أحياناً؛ بحجة قولهم بحقائق تخالف ما جاء في

¹ رغم ذلك فقد شهدت الفترة المتوسطة من العصور الوسطى (مع بداية القرن الحادي عشر الميلادي) صحوة علمية واضحة، فقد نشأت خلالها أغلب الجامعات المرموقة في العالم اليوم مثل: جامعة بولونيا (1088م)، جامعة باريس (1150م)، جامعة أكسفورد (1067م)، جامعة كامبريدج (1209م)، جامعة مونبيلييه (1289م)، جامعة دبلن (1320م)، جامعة فلورنسا (1321م)، جامعة فيينا (1365م)، وغيرها. كما ازدهرت الفنون التي تجلّت في لوحات الرسّام الإيطالي جوتو، وأشعار دانتي، وظهور الفنّ المعماري القوطي في المباني الدينية، مثل: كاتدرائية شارتر بفرنسا، والتي شُيّدت بين عامي 1194-1250م، لكن أحوال أوروبا ساءت في العصور الوسطى الأخيرة، فانتشرت فيها الحروب والأمراض والمجاعات، خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، ثم بدأت في النهوض من القرن السادس عشر وما بعده.

² Melissa Elizabeth Cutler, *the History of the Christian Bible*, 2010, p.35-36

الكتب المقدسة على رأسها القول بكروية الأرض¹. وامتدت سلطة الكنيسة إلى عزل الملوك وتعيينهم، وفرض الضرائب، وإصدار القوانين الإلهية للممالك، وقد قويت سلطة البابا وتعاضمت بشكل كبير في عهد غريغوري السابع وإنوسنت الثالث (Pope Innocent III) الذي شغل منصب البابا خلال الفترة (1198-1216م). يقول إنوسنت: "لا خلاص لإنسان في العالم ما لم يخضع للبابا، فأنا قيصر، وأنا الإمبراطور الحقيقي، صاحب السيادة على جميع أمراء الأرض"².

قادت هذه الممارسات الخاطئة إلى ثورة داخل الكنيسة، واكبتها ثورة من خارجها، حيث التفت مصالح الثوار البروتستانت الذين أغضبته ممارسات رجال الدين في الجوانب العقديّة، وممارساتهم غير الأخلاقية، وفسادهم المالي، مع مصالح الأمراء الذين مارست عليهم الكنيسة الكثير من الضغوط، وحكمت على بعضهم بـ "الحرمان"، وألّبت الشعوب ضدهم، وسعت إلى عزلهم من الحكم، فأدى تظافر جهود القوى الدينية والسياسية والاجتماعية ضد ممارسات الكنيسة إلى تعزيز جهود الإصلاحيين، وساهم في نجاح حركتهم، ومن ثمّ تقليص سلطات الكنيسة وتحجيم دورها؛ وقد عُرفت الحركة الإصلاحية التي قاومت الكنيسة، ووقفت في وجهها، تعرف باسم: الحركة البروتستانتية.

المبحث الثاني: مبادئ الحركة البروتستانتية وظروف نشأتها

تمثل البروتستانتية أحد فروع الديانة المسيحية الثلاثة (إلى جانب الكاثوليكية الرومانية، والأرثوذكسية الشرقية)، وتنقسم البروتستانتية نفسها إلى عدة مجموعات أو طوائف (Denominations). استخدم مصطلح البروتستانت (Protestant) لأول مرة في العام 1529م حينما أصدر خمسة من الأمراء الألمان ما عرف آنذاك باسم (بيان الإيمان)، والذي دعا

¹ المرجع نفسه، ص 150.

² محمد أبو قاسم، "البروتستانتية وأصولها الإسلامية"، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 344، ربيع الآخر 1415هـ - سبتمبر 1994م، ص 36.

إلى (إصلاح الكنيسة)، ثم استخدم المصطلح لاحقاً لوصف اللوثرية (نسبة إلى مارتن لوثر (1483-1546م)، والكالفينية (نسبة إلى جون كالفن (1509-1564) وغيرها)¹.

لكن بدايات الدعوة إلى الإصلاح الديني تعود إلى حركة الكتاريين (Cathars)، وهي جماعة متطرفة ظهرت في جنوب فرنسا في القرن الثاني عشر الميلادي، وتحدت سلطة الكنيسة الكاثوليكية هناك، بالإضافة إلى جماعة (الفالدينين)، نسبة إلى فالدوس المولود في ليون بفرنسا عام 1140م، وقد تمسكت هذه الجماعة بالكتاب المقدس كقانون وحيد للحياة، وآمنت بالسيد المسيح وسيطاً وحيداً بين الله والبشر، ورفضت الصور والتماثيل، واعتبرتها من أعمال الوثنية. وهناك جماعة جون وكليف (John Wyclif) أستاذ اللاهوت بجامعة أكسفورد، والذي يُعد من أوائل دعاة الإصلاح، حيث قاد حركة مضادة لهيمنة البابا، مؤكداً أن ادعاء البابا بحق السيادة على الآخرين؛ يناقض العقل والوحي الإلهي، وقد توفي وكليف في العام 1384م، لكن الكنيسة حكمت بكفره في العام 1415م، وفي العام 1418م نُشِئ قبره، وأُحرق ما تبقى من رفاتهِ²؛ ومن حركات الإصلاح الديني المسيحية كذلك حركة جان هس (Jan Huss) أستاذ اللاهوت بجامعة برا، والذي انتقد البابوية بشدة، وطالب بإصلاح الكنيسة، وتحجيم نفوذ رجال الدين، وقد طلبت منه الكنيسة التراجع عن أفكاره أو الذهاب إلى المحرقة؛ فرفض التراجع، وتم حرقه مع كتبه في العام 1415م، وسُمِّي أتباعه بالهوسيين (Hussite).³

رغم هذه المحاولات الإصلاحية الجادة، ولكن يُؤرخ لبدايات البروتستانتية بحدث وقع في 31 أكتوبر 1517م، وذلك حين قام مارتن لوثر⁴ بتعليق خمسة وتسعين اعتراضاً على باب كنيسة ويتنبرج (Wittenberg) في ألمانيا. انتقد لوثر ممارسات الكنيسة الكاثوليكية في

¹ لتفاصيل أكثر ينظر: إنعام بنت محمد عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها: دراسة مقارنة، (جدة: مكتبة المهتدين، 2013).

² John Wycliffe summary, Britannica, <https://bit.ly/4cFISrR>.

³ <https://www.britannica.com/summary/Jan-Hus>

⁴ راهب ألماني وقسيس وأستاذ لاهوت؛ وهو أشهر قادة حركة الإصلاح الديني المسيحية، عاش في الفترة من (1483م - 1546م).

كثير من الجوانب قائلاً: "إنها ليست مبنية على حق في الكتاب المقدس"، وانخرط لوثر عقب ذلك في نشاط ديني مكثف ضد رجال الكنيسة الكاثوليكية. أدى نشاط لوثر الديني إلى قيام البابا ليو العاشر بـ "حرمانه" في العام 1520م، لكن أفكاره انتشرت بسرعة فائقة، وأفضت - في نهاية الأمر - إلى تشكيل كنائس إنجيلية؛ عارضت اللاهوت الكاثوليكي، وسعت إلى تركيز السلطة على الإيمان المسيحي، وعارض البروتستانت لاحقاً (مطلع القرن العشرين) الهيئات والمذاهب والتنظيم والوظائف القانونية للكنيسة الكاثوليكية. وشهدت الفترة نفسها ظهور حركات مماثلة في كل من سويسرا بقيادة أولريش زوينجلي (Ulrich Zwingli) وفرنسا بقيادة جون كالفن (John Calvin)، وغيرهم¹.

مبادئ البروتستانتية

قامت البروتستانتية على خمسة مبادئ أساسية، وهي على النحو الآتي²:

1- المجد لله وحده (Glory of God alone)

أي يجب أن نشكر الله ونغدحه على نعمته وتديره الروحي والمادي، وأن يكون اللاهوت متمركزاً حول الله وليس حول الإنسان، وأن يوضع الله في مكانه اللائق، والبشر في مكانهم، ولا ينبغي للمسيحيين أن يحتفوا بالرجال، بل بالله، ويجب أن يكون (الله)، وليس البشر، مركز كل الأشياء.

2- المسيح وحده (Christ Alone)

حسب تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، فإن يسوع هو (كلمة الله المتجسد)، وهو التعبير الكامل عن الله، والوكيل الوحيد الذي يمكن من خلاله تحقيق الخلاص عن طريق الكنيسة وأسرارها³، وأن الخلاص يتحقق، بالإضافة إلى "عمل المسيح الكفاري"، بصلوات

¹ سكوت إتش هندريكس، مارتن لوثر: مقدمة قصيرة جداً، ترجمة كوثر محمود محمد، (القاهرة: مؤسسة هنداي لنشر المعرفة والثقافة، 2017م).

² Philip Schaff, *The Principle of Protestantism: Lancaster Series on the Mercersburg Theology* (1), (Eugene, Wipf and Stock, 2004).

³ يرى البعض أن كلمة أسرار هي ترجمة لكلمة (Sacraments) وأن الترجمة الأصح لها هي فرائض.

القديسين ورحلات الحج وصكوك الغفران. توافق البروتستانتية على مقولة أن المسيح هو الوكيل الوحيد للخلاص، ولكنها تؤكد بأن الخلاص لا يتم عن طريق الكنيسة وأسرارها، لأن المسيح قد أنجز عملية الخلاص بشكل كامل، ومن ثم فلا حاجة إلى أي عمل إضافي، لا من القديسين ولا من البشر، فالمسيح هو المخلص الوحيد¹. وقد كتب وارفيلد: "إن قوة الإيمان المنقذة لا تكمن في حد ذاتها، بل في المخلص القدير الذي تقع عليه"⁽¹⁾. يقول مارتن لوثر "يسوع وحده يكفي لي". لقد هدف لوثر من ذلك إلى التأكيد على تمجيد المسيح وحده ورفض التضرع للقديسين، كما قصد به رفض إسناد المعجزات لهؤلاء القديسين، وهذا ما قاده، في النهاية، إلى رفض فكرة صكوك الغفران².

3- الكتاب المقدس وحده (Scripture Alone)

يشير هذا المبدأ إلى أن الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد المعصوم للإيمان، والموجه للسلطة والممارسات المسيحية، أي أن الكتاب المقدس وحده، وليس التعليم الكاثوليكي أو التقليد، هو الذي يُؤقّر سلطةً للكنيسة والمسيحي، فالكتاب المقدس على حد تعبير لوثر "هو كلمة الله، وهو المصدر الذي تنطلق منه المفاهيم اللاهوتية"³. جاء هذا الاحتجاج لأن النظرة السائدة لدى الكنيسة الكاثوليكية هي أنها وحدها تملك حق تفسير الكتاب المقدس، وتعتبر الكتاب المقدس والتقليد (المتعلق بتفسير الكنيسة للكتاب المقدس) هما مصدرًا للإيمان والعقيدة المسيحية.

طبقاً لهذا المبدأ البروتستانتي، فإن كلمة الله موحى بها ومعصومة من الخطأ وكافية

¹ Beeke, Joel R., "Christ Alone", *Tabletalk Magazine*, Ligonier Ministries, November 2012, P.74.

² تقوم فكرة صكوك الغفران على أنها "وسيلة لتجنب دفع كفارة الخطايا واختصار الإقامة في المطهر"، ويُعرّف المطهر بأنه حالة أو مكان تمرّ به أنفس الموتى لتُكفّر عن خطاياها وتصبح طاهرة، وبحسب الكنيسة الكاثوليكية، فإن هذا التطهير ضروري للأموات إذ «يحصلون به على القداسة الضرورية لدخول فرح السماء»، ويقال إن غريغوريوس، الذي شغل منصب البابا من سنة 590 إلى سنة 604 م، هو (مخترع المطهر).

³ ستيفن نيكليس، الخمسة وتسعون احتجاجاً لمارتن لوثر، موقع خدمات ليجونير في <http://ligonier.org>

تماماً، وينبغي أن تكون وحدها هي السلطة النهائية للكنيسة والمسيحي، ولا يجوز للمسيحيين وضع تعاليم الرجال فوق تعاليم الكتاب المقدس، بل يجب عليهم جميعاً الخضوع والتوافق مع كلمة الله المكتوبة. يقول مارتن لوثر "الكتاب المقدس وحده هو الرب الحقيقي وسيد جميع الكتابات والعقائد على الأرض، وإذا لم يتم الإقرار بذلك، فما فائدة الكتاب المقدس؟"¹.

4- النعمة وحدها (Grace Alone)

بينما تؤكد الكنيسة الكاثوليكية على أن الخلاص يتم بالتعاون مع نعمة الله من خلال القيام بأعمال جيدة، تقول البروتستانتية إن الخلاص يكون فقط من خلال محبة الله الكريمة في المسيح لأن البشر خطأؤون وغير قادرين على القيام بأعمال يمكن أن تُصَحِّح خطاياهم.²

5- الإيمان وحده (Faith Alone)

بينما ترى الكاثوليكية أن الخلاص يأتي بالإيمان بالإضافة إلى الأعمال الإنسانية التي تنتج الخلاص، فإن اللوثرية ترى أنه يكفي الإيمان وحده للخلاص، أما الأعمال فيقوم بها البشر بسبب الإيمان وليس من أجل الخلاص، ولكنها تحقق لهم الخلاص.³ هذه هي أهم مبادئ الحركة البروتستانتية، أما أعداد البروتستانت وتياراتهم، فحسب بعض الإحصائيات الحديثة يوجد حوالي 800 مليون بروتستانت حول العالم، وهناك عدة تيارات داخل الحركة البروتستانتية مثل: اللوثرية (نسبة إلى مارتن لوثر)، وتشكل النسبة الغالبة في ألمانيا، وفي عدد من الدول الاسكندنافية، ويقدر أتباعها بحوالي 70 مليوناً؛ والكالفينية (نسبة إلى المصلح الفرنسي جان كالفن) وتنتشر في الولايات المتحدة الأمريكية

² The Five Solas: Scripture Alone, Retrieved on 23.7.2020 at: <https://bit.ly/3yRSdww>

² Luther, Martin, *First Principles of the Reformation or the Ninety-Five Theses and the Three Primary Works*, edited by Henry Wace D.D. and C.A, Buchheim (London: William Clowes, 1883, P.xxi)

³ Ibid, P. xxii.

وسويسرا وهولندا واسكتلندا؛ والتيار الأنغليكاني في المملكة المتحدة وكندا، وأستراليا، ونيوزيلندا، وجنوب أفريقيا؛ وهناك تيار السبتية أو الأدفنتست (Adventist) الذي أسسه وليم ميلر والذي ينقسم إلى عدة مجموعات؛ وتيار الخمسينية الذي ظهر في الولايات المتحدة نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ويبلغ أتباعه حوال 280 مليون يتوزعون في مناطق مختلفة من العالم¹.

وفي مسعى لتوحيد البروتستانت على أساس القواسم المشتركة، انعقد اجتماع في الولايات المتحدة الأمريكية في العام 1895م، واتفق المجتمعون على ما عرف بالأصوليات، وهي ستة قواسم مشتركة بين البروتستانت، تمثلت في: عصمة الكتاب المقدس، ألوهية المسيح، الميلاد العذراوي للمسيح، الكفارة النيابية للمسيح، قيامة الجسد، والمجيء الثاني وقيام الأجساد.

المبحث الثالث: جوانب الالتقاء بين الإسلام والبروتستانتية

تقوم البروتستانتية - كما سبقت الإشارة - على خمسة مبادئ أساسية، تتمثل في: المجد لله وحده، المسيح وحده، الكتاب المقدس وحده، النعمة وحدها، والإيمان وحده، وقد تقدم شرح هذه المبادئ بالتفصيل، لكن الباحث يرمي - هنا - إلى تسليط الضوء على جوانب الالتقاء بين الإسلام والبروتستانتية، ويقصد بذلك - تحديداً - مدى تطابق المبادئ البروتستانتية مع المفاهيم الإسلامية.

1- النص الديني الأساسي

كما سبق القول، فإن من مبادئ البروتستانتية الأساسية مبدأ "الكتاب المقدس وحده"، ويقول البروتستانت أنهم يؤمنون بسلطة الكتاب المقدس (الذي يتكون من 39 كتاباً من العهد القديم، و27 كتاباً من العهد الجديد)، وهو - بالنسبة للبروتستانت - موثوق

¹. حنا عيسى، البروتستانتية: المعتقدات والمذاهب، صحيفة المدينة الأردنية، 18 / 8 / 2018م.

به، باعتباره كلمة الله، لكن الكتابات اللاهوتية ليست ملزمة، وتعد هذه الكتابات اللاهوتية، وتصريحات مجالس الكنائس، واعترافات الإيمان، والعقائد؛ معايير فرعية لفهم الكتاب المقدس.

ولا شك أن هذا المبدأ "الكتاب المقدس وحده" يقترب كثيراً من المفهوم الإسلامي لمصادر التشريع، فهناك إجماع بين المسلمين -بمختلف طوائفهم ومذاهبهم- بأن القرآن هو المصدر الرئيس للتشريع، وحتى السنة النبوية التي تعتبر المصدر الثاني للتشريع، هناك مَنْ يعتبرها وحياً؛ استناداً إلى النص القرآني نفسه، حيث جاء في القرآن الكريم في وصف النبي ﷺ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: 3-4)، وهذا ما لاحظته الكاتب الغربي فرانسيس لنش (Francis Lynch) في قوله: "إن وجهة نظر لوثر بأن الكتاب المقدس هو المرشد الوحيد للإيمان والممارسة يشبه النظرة الإسلامية للقرآن"¹. لكن قول البروتستانتية بعصمة الكتاب المقدس غير صحيح، وذلك لغياب النص الموحى في المسيحية، حيث لا يوجد النص الذي أوحاه الله إلى موسى وعيسى -عليهما السلام-، فالأنجيل هي سيرة الرسولين، وقد كتبت بعد ما يقارب الثلاثمائة سنة بعد رفع السيد المسيح -عليه السلام-، وذلك خلافاً للقرآن الذي هو النص الموحى على محمد ﷺ، وقد تعهد الله تعالى بحفظه، فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9).

2- رفض الوساطة والشفاعة بين الله والعباد

يقوم مبدأ (المسيح وحده) على رفض البروتستانتية لفكرة توسط رجال الدين المسيحي بين الله والعباد، وتقتصر البروتستانتية أمر الوساطة على السيد المسيح وحده، وتتفق المبادئ الإسلامية مع الفكرة البروتستانتية التي ترفض وساطة الكنيسة بين الله والعباد، ففي الإسلام ليس هنالك وسيط بين الإنسان وربه، فهو يعبد دون واسطة، ويتوجه إليه بالاستغفار مباشرة إذا أخطأ، ولعل هذه الخاصية كما لاحظ العالم الفرنسي (رينيه) هي "إحدى

¹ Francis Lynch, "Protestantism and Islam: Points of Contact", *Faith Magazine*, January - February 2007, P.22-23.

كبريات المسائل التي فاق بها الإسلام جميع الأديان"¹، فالعبادة في الإسلام لا تحتاج إلى وسيط، وليس هنالك أسرار تحتكرها جماعة من دون الناس، وتتمتع -نتيجة لذلك- بامتيازات استثنائية، كما ادعت طبقة رجال الدين المسيحي في أوروبا.

تتجلى فكرة الوساطة والشفاعة لدى الكنيسة الكاثوليكية في أوضح صورها في مهزلة صكوك الغفران². لقد كان المحرك الأساسي لمارتن لوثر ضد الكنيسة؛ هو وصول مندوب الباب إلى ألمانيا لبيع صكوك الغفران، لذلك علّق لوثر على باب كاتدرائية ويتنبرج (Wittenberg) احتجاجاته ضد فكرة بيع صكوك الغفران. قال مارتن لوثر في احتجاجه الأول³: "حين نادى ربنا وسيدنا يسوع المسيح قائلاً: توبوا، قصد ضرورة أن تكون التوبة هي حياة المؤمنين بأكملها"، وقال في الاحتجاج الخامس: "لا يزعم البابا إلغاء، بل إنه لا يستطيع إلغاء أي من العقوبات، سوى تلك التي فرضها هو بسلطته الخاصة، أو بسلطة القوانين الكنسية"، ويؤكد هذا المعنى ويشرحه في الاحتجاج السادس بقوله: "لا يستطيع البابا الصفح عن أي خطيئة إلاّ بالتصريح بأن الله قد صفح عنها، والتأكيد على عمل الغفران الإلهي. مع ذلك، يستطيع البابا -بكل تأكيد- الصفح في الحالات التي في نطاق

¹ محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1980)، ص 14.

² تقول صيغة صك الغفران الذي اعتمدته الكنيسة: "ربنا يسوع المسيح يرحمك يا (فلان)، ويحلك باستحقاقات آلامه الكلية القداسة، وأنا بالسلطان الرسولي المعطى لي أحلك من جميع القصاصات والأحكام والطائلات الكنسية التي استوجبتها، وأيضاً من جميع الإفراط والخطايا والذنوب التي ارتكبتها، مهما كانت عظيمة وفظيعة، ومن كل علة، وإن كانت محفوظة لأيينا الأقدس البابا، والكرسي الرسولي، وأحو جميع أقدار المذنب، وكل أنواع الملامة التي ربما جلبتها على نفسك في هذه الفرصة، وأرفع القصاصات التي كنت تلتزم بمكابدتها في المطهر، وأردك حديثاً إلى الشركة في أسرار الكنيسة، وأقرنك شركة القديسين، أردك ثانية إلى الطهارة والبر الذين كانا لك عند معموديتك، حتى أنه في ساعة الموت يغلق أمامك الباب الذي يدخل منه الخطاة إلى محل العذاب والعقاب، ويفتح الباب الذي يؤدي إلى فردوس الفرح، وإن لم تمت سنين مستطيلة فهذه النعمة تبقى غير متغيرة، حتى تأتي ساعتك الأخيرة باسم الآب والابن والروح القدس"، أنظر: رؤوف شلبي، أضواء على المسيحية: دراسات في أصول المسيحية، (بيروت: المكتبة العصرية، 1975)، ص 130.

³ كل نصوص الاحتجاجات الواردة هنا مأخوذة من:

سلطته. إذا تجاهل أحد حق البابا في الصفح في مثل هذه الحالات؛ فستظل خطيئة هذا الشخص غير مغفورة تماماً"، ويميز مارتن لوثر في هذا الجانب بين الأحياء والأموات، ففي الاحتجاج السابع يقول: "لا تُفرض قوانين التوبة سوى على الأحياء، ووفقاً لهذا لا يجوز فرض أي منها على الأموات"، ويستنكر لوثر سياسة الكنيسة في تأجيل طقوس التوبة، إلى حين الاشراف على الموت، ومن ثمّ استغلال الكنيسة لأهل الموتى، ومساومتهم - بادعاء تخليص أقاربهم من العذاب-، فيقول في الاحتجاج العاشر: "جاهلة وشريرة هي أعمال الكهنة، الذين يؤجلون طقوس التوبة للمطهر في حالة المشرفين على الموت"، ويمضي ليؤكد -بشكل صريح- عدم جدوى هذه الصكوك في تخليص المخطئين من العقاب الإلهي، فيقول في الاحتجاج الحادي والعشرين: "يخطئ وُعَاظ صكوك الغفران، الذين يقولون إنه بصكوك غفران البابا؛ يُحرّر الانسان من كل العقوبات، وينال الخلاص"، ويقول في الاحتجاج السابع والستين: "إن صكوك الغفران البابوية؛ لا يمكنها أن تمحو حتى أصغر الخطايا العرضية".

في احتجاجه السابع والعشرين، ينفي لوثر الصفة الدينية لهذه الصكوك، ويوضح أن الهدف منها؛ هو جمع المال، فيقول: "إنهم يعطون بتعاليم بشرية مَنْ يقولون أنه حين ترنُّ النقود داخل صندوق الأموال؛ تطير النفوس إلى خارج المطهر"، ويسخر في الاحتجاج الثامن والعشرين من الفكرة حين يقول: "من المؤكّد حين ترن النقود في الصندوق؛ يزداد الطمع والجشع".

ولم يقف مارتن في نقده لصكوك الغفران على كونها نوعاً من الاستغلال المالي الذي تمارسه الكنيسة، بل مضى ليربط ذلك بجانب عقدي مهم، حيث أكّد على أن ذلك يُفضي بالطرفين (البائع والمشتري لصكوك الغفران) إلى الهلاك الأبدي؛ إذا اقترن البيع بالاعتقاد بالخلاص؛ بسبب حيّازة هذه الصكوك، ففي الاحتجاج الثاني والثلاثين يقول: "إن مَنْ يؤمن بيقين خلاصه؛ لأنّ لديه خطابات الغفران، مستوجب الهلاك الأبدي هو

ومعلميه"، ويشرح مارتن لوثر ركناً أساسياً تستوجبه التوبة، وهو الندم، ويقول بأن مَنْ يرون عدم ضرورة الندم؛ يخالفون المسيحية: "إن من يُعَلِّمون بأن الندم غير ضروري، لمنْ يعتزمون شراء النفوس من المطهر، أو شراء امتيازات الاعتراف؛ ينادون بتعاليم غير مسيحية"، لكنه يوضّح السبب الذي يدفع المروّجين لصكوك الغفران لعدم مطالبة "الزبائن" بالندم، فيقول: "يصعب جداً - حتى على أكثر اللاهوتيين علماً - توصية الشعب بالإكثار من صكوك الغفران من ناحية، وفي الوقت ذاته بالحاجة إلى الندم الحقيقي".

ثم يتقدم أكثر لشرح الطريقة التي ينال بها الغفران من الرب موضعاً أنها ليست شراء صكوك الغفران، وإنما هي التوبة الحقيقية فيقول "من حق كل مسيحي حقيقي تائب نوال الصفح التام عن العقوبة والخطيئة، حتى بدون صكوك الغفران"، وبهذا الاحتجاج "السادس والثلاثين" يصل مارتن لوثر إلى قمة رفضه للصكوك والكشف عن عوار الرأي القائل بها ويقدم البديل (المسيحي) لها، ويوضح أن المغفرة ليست مرتبطة بموت أو حياة وإنما يمكن أن ينالها المسيحي الحقيقي دون صكوك فيقول في الاحتجاج السابع والثلاثين "يشترك كل مسيحي حقيقي، إن كان حياً أو ميتاً، في كل نعم المسيح والكنيسة، ويمنحها له الله حتى بدون صكوك الغفران".

وينصح المسيحيين، ويغلظ لهم الموعدة؛ بأن لا يشتروا هذه الصكوك، وأن الفقراء أحق بهذه الأموال من البابا، فيقول: "ليعلم المسيحيون أن من يعطي الفقير، أو يقرض المحتاج؛ يفعل خيراً أكثر من شراء صكوك الغفران" و"أن مَنْ يرى محتاجاً، ويمتازه، ويشترى بنقوده صكوك الغفران بدلاً من ذلك؛ فهو لا يكسب غفران البابا، بل يدّخر لنفسه غضب الله".

وإذا حاولنا عرض ذلك على المنظور الإسلامي، يمكننا القول بأن أغلب ما جاء في احتجاجات لوثر، باستثناء بعض الجوانب المحدودة والخطيرة في الوقت نفسه، مثل قوله: "ربنا يسوع" الذي يخالف العقيدة الإسلامية تماماً؛ يبدو واضحاً التقارب بين مقولات لوثر وكثير من المفاهيم الإسلامية، فعلى سبيل المثال: نجد أن مفهوم لوثر للتوبة والخطيئة؛ يقترب

في مضمونه مع ما جاء في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (التوبة: 104)؛ لأن فكرة صكوك الغفران مرفوضة تماماً في الإسلام، وقد وردت في القرآن الكريم عدة آيات تنفي الشفاعة المطلقة منها قول الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (البقرة: 4)، ومنها قوله: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (البقرة: 123)، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: 254)، ويقول تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جَمِلِهَا لَا يَحْمِلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۚ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ۚ وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ ۚ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (فاطر: 18)، ويقول سبحانه وتعالى في سورة الزمر: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (الزمر: 44)، وهذه الآية ترد أمر الشفاعة جميعاً لله تعالى.

لكن يفهم من بعض الآيات، أن الله تعالى قد يأذن للشافع أن يشفع: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: 255)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (سبأ: 23)، وبالتالي فإن الشفاعة حسب المفهوم القرآني هي لله جميعاً، ولكن الله يعطي الحق في الشفاعة - بإذنه - لمن يشاء، وفق معايير معينة، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ (طه: 109)، وهي ليست مطلقة، بحيث يقوم رجال الدين بمنحها بصكوك مدفوعة القيمة؛ كما أن ذلك يكون في يوم الحساب الذي وصفه الله تعالى بأنه يوم: ﴿لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ﴾، وبالتالي يكون ذلك يوم القيامة، وفي وقت الحساب أو الجزاء وليس قبله، وهناك عدة آيات قرآنية تؤكد

هذا المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (البقرة: 48)، فالיום المشار إليه هو يوم الحساب، وهو اليوم الذي يحاسب فيه الإنسان على كل أعماله، ويجازى عليها. يقول تعالى: ﴿لَيْسَ بِأَمَانَتِكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلَ الْكِتَابِ مَنِ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ (النساء: 123).

وهكذا يتضح جلياً التوافق الكبير بين الإسلام والرأي الذي تبناه البروتستانت في هذا الجانب المتعلق برفضهم لفكرة صكوك الغفران، وتأكيدهم على أنه لا البابا ولا غيره يستطيع غفران الذنوب، أو يملك مثل هذا الحق، وأن ذلك حق الله تعالى وحده دون سواه.

3- الخلاص

يؤكد مبدأ (الإيمان وحده) الذي يتبناه البروتستانت على كفاية الإيمان وحده للخلاص، لكن الكاثوليكية تشترط الأعمال الصالحة للخلاص، ويقوم (مبدأ النعمة وحدها) عند البروتستانت على أن الخلاص يتم فقط من خلال محبة الله الكريمة، خلافاً للكاثوليكية التي ترى أن الخلاص يتم بالتعاون مع نعمة الله، من خلال القيام بأعمال جيدة. في هذا الصدد يتفق الإسلام مع المفهوم الكاثوليكي أكثر من اتفاه مع البروتستانتية في هذا الإطار العام، إذ تقرن الكثير من الآيات بين الإيمان والعمل الصالح من أجل الخلاص، وقد وردت ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ في عدة مواضع في القرآن، مقرونة بالتبشير لهم بحسن المآل في الآخرة¹.

ومع اتفاق كل التيارات الإسلامية على أن الله تعالى مستحق للعبادة، ولو لم يخلق جنة ولا ناراً، ولكن الاتفاق قائم أيضاً على أنه ينبغي أن يعبد المسلم ربه، محبةً وتعظيماً وحياءً، كما يعبد خَوْفاً ورجاءً، وذلك امتثالاً لما جاء في القرآن الكريم؛ قال تعالى: ﴿ادْعُوا

1 منها: سورة البقرة: 277، سورة يونس: 9، سورة هود: 23، سورة الكهف: 30، سورة الكهف: 107، سورة مريم:

96، سورة لقمان: 8، سورة فصلت: 8، سورة البروج: 11، سورة البينة: 7.

رَبِّكُمْ تَضَرَّعًا وَخُفْيَةً ﴿﴾ (الأعراف: 55)، وقال عن أنبيائه: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ (الأنبياء: 90).

لكن، إذا دققنا النظر في مفهوم (الأعمال الصالحة) التي قصدتها الكنيسة؛ لاختلف الأمر، وبرز الفارق بين الكاثوليكية والإسلام، واتضح التقارب بين الإسلام والبروتستانتية، فالأعمال الصالحة التي قالت بها الكنيسة الكاثوليكية هي: الولاء للكنيسة، والولاء للإمبراطور، وأعمال الخير (والتي يُقصد بها التبرع بالمال للكنيسة).

4- تمجيد الله تعالى وحده

يؤكد المبدأ الخامس في البروتستانتية على تمجيد الله وحده، وتعظيمه دون سواه، وهذا المبدأ يتفق مع جوهر مفهوم التوحيد في الإسلام، حيث يعتبر الاحتفاء بالبشر، ورد الفضل إليهم من دون الله شرك به؛ يقول تعالى: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ (البقرة: 165)، ويقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 48).

5- معارضة فكرة الرهبانية

ومن المسائل المشتركة بين الإسلام والبروتستانتية؛ مسألة رفض الرهبانية، وتشير الرهبانية بشكل عام إلى حياة العزلة، والاكتفاء الذاتي، وقضاء الكثير من الوقت في التأمل، أما الرهبانية الدينية؛ فهي أسلوب حياة خاص، يتخلل فيه المرء عن كل الملذات الدنيوية، ويكرس حياته للدين بشكل كامل، وقد وجدت الرهبانية في المسيحية - خاصة في التقاليد الأرثوذكسية والكاثوليكية-، كما وجدت بشكل أو آخر في البوذية والهندوسية.

ينكر القرآن حياة الرهبانية بالطريقة التي دعا لها ومارسها رجال الدين المسيحي، كما وردت في قوله تعالى: ﴿وَرَهَبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (الحديد: 16).

(27)، وقال رسول الله ﷺ: (لا رهبانية في الإسلام)¹.

لكن البروتستانت - بما في ذلك أتباع الكنيسة الأسقفية التي تُعَدُّ الأقرب إلى الكاثوليكية من بين الكنائس البروتستانتية - يرفضون الرهبانية، ويؤيدون الزواج، ويقولون: "في الإسلام يُسمح بتعدد الزوجات... تحظر المسيحية التقليدية هذه الأشياء، لكن البروتستانت الأوائل سمحوا بكل هذه الترتيبات"².

6- رفض الشيوعية

ومن جوانب التوافق بين الإسلام والبروتستانتية كذلك؛ رفض الشيوعية (أو الحكم بالحق الإلهي)، فلقد كان الحكم بالحق الإلهي من أهم الأسباب التي فجّرت ثورة الإصلاح الديني، ذلك أن القساوسة كانوا يتحكمون في الأمراء والملوك، ويعزلونهم عن الحكم متى شاءوا، بل ويحكم البابا بـ "حرماتهم"، وتألّب الشعوب عليهم؛ ما دفع هؤلاء الأمراء إلى مساندة البروتستانت، وكان ذلك أحد أهم أسباب نجاح الحركة الإصلاحية البروتستانتية. لقد أفضت الدولة الدينية التي تبنتها الكنيسة إلى دكتاتورية مقبلة، فالحاكم في الدولة الدينية (الشيوعية) يدّعي لنفسه وضعاً استثنائياً، وينفرد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، ومن ثم يدّعي لنفسه العصمة ولآرائه القداسة، وأنه لا يجوز مناقشة آرائه، فضلاً عن معارضتها، ذلك أن مثل هذه المعارضة؛ تعتبر معارضة للدين، كما أنه لا يحق لأحد مساءلته؛ لأنه لا ينوب عن الشعب، وإنما ينوب في حكمه للشعب عن الله، فهو مسؤول أمام الله، ولا حق للشعب في محاسبته³.

أما في الإسلام، فإن كل التيارات - باستثناء الشيعة - تجمع على إنكار السلطة الدينية، وتؤكد أنه لا يحق لأي فرد أو جماعة أو حزب أن يدّعي لنفسه العصمة ولآرائه القداسة، بل يذهب الدكتور محمد عمارة - رحمه الله -، إلى حصر عصمة الرسول ﷺ نفسه

¹ مسند أحمد بن حنبل (82/3).

² Francis Lynch, Op.Cit, p.24.

³ محمد عمارة، مرجع سبق ذكره، ص 13

في الجانب الديني فقط؛ لأنه كان في ذلك مبلغاً عن الله - سبحانه وتعالى-، ولم يكن مجتهداً، وإنما هو الوحي، أما "الجانب الدنيوي الذي تعرّض له الرسول ﷺ عندما أقام الدولة، وِسَاسَ الأمة، ونظّم المجتمع، وقاد التنمية والعمران، فقد كان بشراً مجتهداً... ومن ثمّ، كانت اجتهاداته وآراؤه -في هذا الجانب- موضوعاً للشورى، وما قد تفضي إليه من الأخذ والرد، والقبول والرفض، والإضافة والتعديل"¹.

كما أن اختيار الحاكم في الإسلام يكون من خلال (البيعة)، والبيعة -لغة- تعني: الصفقة المعقودة في البيع، وفي السياسة الإسلامية تعني: الاتفاق على السمع والطاعة للحاكم، مقابل أن يقوم الحاكم بإقامة شرع الله، ويبسط العدل، ويرعى المصالح الإسلامية، ويحافظ على حدود الدولة، فإن فشل أو تباطأ في ذلك؛ كان الشعب في حِلٍّ من بيعتهم له؛ لأن اتباع منهج الإسلام هو أساس العقد (البيعة) بين الطرفين، ويؤكد جمال الدين الأفغاني (1837-1897م) أنه متى رفض الحاكم الالتزام، والتقيّد بحدود الإسلام، وأخل بشروط العقد: "إما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس"².

إن تحديد صلاحيات الحاكم، والتأكيد على بشريته، وعدم عصمته، وإمكانية خطئه، وحق الشعب في الإدلاء برأيه، وحقّه في تصويب قرارات الحاكم، أو رفضها؛ من المشتركات الأساسية بين الإسلام وما قالت به حركة الإصلاح الديني البروتستانتية، وهي من أكثر الجوانب التي أثارت النزاع بين دعاة الإصلاح ورجال الكنيسة الكاثوليكية الذين استماتوا في الدفاع عن حقهم في التسلط على رقاب البشر. ينسب الباحث لنش رفض البروتستانتية لمبدأ الثيوقراطية، بالإضافة إلى ما خلفته من صراعات وفوضى في أوروبا إلى التجربة الإسلامية، وتأثر قادة البروتستانت بها، يقول لنش: "ماذا عن العلاقات بين الكنيسة والدولة؟ ادّعى السلطان العثماني أنه خليفة محمد، والزعيم الروحي لجميع المسلمين؛ كان

1 المرجع السابق نفسه، ص 15.

2 جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق محمد عمارة، (القاهرة: مكتبة الشروق،

1968م)، ص 479.

بالطبع لا يزال ملتزماً بالقرآن والممارسات الإسلامية، لكن لم يكن هناك صراع بين الكنيسة والدولة. هذا نداء لكثير من المصلحين، لقد أصبح نموذجاً للدول البروتستانتية¹.

لكن - كما أشارت الورقة آنفاً -، فإن تقارب بعض الأفكار البروتستانتية وبعض عقائد المسلمين؛ لا يعني بأي حال انتفاء التعارض، بل والتناقض بينهما في كثير من الجوانب، وأكبر جوانب الاختلاف بين الإسلام والمسيحية بفرعها البروتستانتية والكاثوليكية هو: القول بعقيدة التثليث، التي تعد من أكثر العقائد تناقضاً مع الإسلام، ذلك أن السائد لدى الكنائس المسيحية عموماً، بما في ذلك الكنائس البروتستانتية، حول طبيعة يسوع، وحسب الكرستولوجيا المسيحية² هي فكرة الثالوث الأقدس (الأب، والابن، والروح القدس)، أو (الله الأب، والله الابن، والله الكلمة)، ويقولون بأن الثالوث واحد! كمثلث واحد له ثلاثة أضلاع، فهي ثلاثة أقانيم³، منفصلة لكنها متحدة!، وأن المسيح ابن الله؛ استناداً إلى الآية: "الروح القدس يجلُّ عليك، وقوة العليّ تظللُك، ولذلك القديس منك يُدعى ابن الله"⁴. وفي الواقع فقد شهدت القرون الأولى (منذ القرن الأول وحتى الرابع الميلادي) اختلافات حول طبيعة المسيح⁵.

مما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، أن عدم وجود نص على عقيدة التثليث في أغلب

¹ Francis Lynch, Op.Cit, p. 22.

³ الكرستولوجيا (Christology) هي مجال دراسة ضمن اللاهوت المسيحي يهتم بدراسة طبيعة يسوع، خاصة فكرة الارتباط بين الألوهية والإنسانية في شخص يسوع.

³ مفرداً أقنوم وهي كلمة مشتقة من اللغة السريانية ولا يوجد نظير لها في العربية وقد تحمل عدّة معاني منها "شخص" و"طبيعة" و"ذات" و"كيان" و"ماهية".

⁴ انجيل لوقا - الاصحاح الثاني.

⁵ حسب الآريانية (نسبة إلى القسيس الكنسي آريوس (Arius)، فإن المسيح (عيسى) ليس متساوياً بالوالد (الله الأب)، وتؤكد الآريانية على الوحدة المطلقة لله الأب، وأن الله الأب هو الكائن الوحيد الذي له الوجود الذاتي والكمال، وأن المسيح هو مخلوق لله وليس متماثلاً معه، ولكن منذ القرن الرابع الميلادي حسم الأمر لصالح عقيدة التثليث (For More Details See: Don Stewart : Is Jesus Lesser in Nature than God the Father?, Blue Letter Bible, (Arianism)).

نسخ الكتاب المقدس، وفي نسخة الكتاب المقدس الأمريكية المبسطة¹؛ عليه علامة (b)، مع تنبيه يقول بأن هذا النص لم يُعثر عليه إلا في المخطوطات التي ترجع لوقت متأخر (أي المخطوطات التي كُتبت في وقت قريب)، مثل نسخة سميث فاندليك التي جاء فيها: "فَإِنَّ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ فِي السَّمَاءِ هُمْ ثَلَاثَةٌ: الْأَبُ، وَالْكَلِمَةُ، وَالرُّوحُ الْقُدُّسُ، وَهَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةُ هُمْ وَاحِدٌ"². أما في الإسلام، فإن عقيدة التثليث مرفوضة تماماً، وقد تناولها القرآن الكريم في عدة مواضع منه؛ لأن فكرة التوحيد هي محور الديانة الإسلامية. على سبيل المثال لا الحصر، فقد جاء في القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۖ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ ۖ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۚ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۚ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ۚ﴾ (النساء : 171)، ويقول تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ۚ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ ۚ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۚ﴾ (المائدة: 73)، كما نفى تماماً صفة الألوهية عن عيسى، فقال تعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ ۗ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ۚ﴾ (المائدة: 75).

لكن أوجه التشابه اللافتة للنظر بين مقولات البروتستانت وكثير من العقائد والمفاهيم الإسلامية التي أشير إليها هنا؛ قد أثارت أسئلة ملحة حول أسباب ومصادر هذا التشابه والاتفاق، وهو ما سوف يُناقش في المباحث القادمة.

المبحث الرابع: الصلة بين العالمين المسيحي والإسلامي قبل ظهور الحركة البروتستانتية

لم تنقطع الصلة بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي منذ ظهور الإسلام في جزيرة العرب

¹ Amplified Bible

² رسالة يوحنا الأولى - الإصحاح 5 العدد 7.

في القرن السابع الميلادي، وعلى الرغم من تركيز معظم المؤرخين على جوانب العداء والحروب والالتزامات المتبادلة بين الطرفين؛ لكن الثابت أن التداخل والتفاعل الإيجابي بينهما ظل مستمراً حتى في أسوأ ظروف الصراعات والحروب، وقد شمل هذا التفاعل كل الجوانب: السياسية والاقتصادية والعلمية والفكرية¹.

لقد حكم المسلمون صقلية وجنوب إيطاليا، وتفاعلوا مع السكان المحليين، ونشطت التجارة خلال تلك المرحلة بين الغرب والعالم الإسلامي خاصة من قبل التجار الإيطاليين، الذين عملوا على سد احتياجات الغرب من التوابل والعطور، التي كانوا ينقلونها من الشرقين الأقصى والأدنى، وفي الوقت ذاته، زوّدوا الشرق باحتياجاته من الأخشاب والمعادن. يقول جوزيف يوسف حنا: "إن التجارة التي انتعشت بين الطرفين خلال مرحلة الحروب الصليبية؛ كانت لها تأثيرات عميقة على الأوضاع في أوروبا، إذ أفضت إلى انتعاش التجارة، وظهور الطبقة الوسطى، وغزو المدن، وقيام حضارة مدنية أوروبية أساسها التجارة والصناعة²، وجاء في كتاب بوليت (دفاعاً عن الحضارة الإسلامية-المسيحية) أن -وبغض النظر عن فترات الحروب بين الجانبين- التجار الأوروبيون أقاموا -على مدى قرون- تجارة نشطة مع المسلمين عبر السواحل الجنوبية والشرقية للبحر المتوسط. وعلى المستوى السياسي، فإن أربع عشرة دولة أوروبية كانت واقعة كلياً أو جزئياً تحت الحكم الإسلامي، لفترات تصل إلى قرن من الزمان أو يزيد³.

على المستوى الثقافي والحضاري، كان القرآن حاضراً ومعروفاً في أوروبا، فقد وُجدت ترجمة لمعاني القرآن الكريم منذ العام 1143م، أنجزها أحد رجال الكنيسة، يدعى

¹ أمين الخولي، صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993).

² لمزيد من التفصيل في هذا الجانب أنظر: جوزيف نسيم يوسف، الإسلام والمسيحية وصراع القوى بينهما في العصور الوسطى، (الأزاريطة: دار الفكر الجامعي، 1986)، ص 124-130.

⁴ ريتشارد بوليت، دفاعاً عن الحضارة الإسلامية - المسيحية، ترجمة محمود حداد، (بيروت: دار النهار للنشر، د.ت)، ص 58.

روبرت الكيتوني (Robert von Ketton)، وفي القرن الثالث عشر الميلادي كان العالم النصراني ريموند مارتيني (Raymond Martini) يحفظ القرآن الكريم، وصححي البخاري ومسلم¹.

كذلك، فقد انتشرت فلسفة ابن رشد العقلانية بكثافة في أوروبا، وكانت تُدرّس في جامعة باريس، وفي جامعات أخرى خلال فترة العصور الوسطى، وقد تأثر بها علماء أوروبيون مسيحيون معروفون، من أمثال توما الاكوييني²، كما تأثر بها من اليهود موسى بن ميمون³، وغيره، واستمر التأثير المباشر لـ "الرشدية" حتى القرن السادس عشر الميلادي. يقول غوستاف لوبون "كان ابن رشد الحجة البالغة للفلسفة في جامعاتنا منذ أوائل القرن الثالث عشر من الميلاد، ولما حاول لويس الحادي عشر تنظيم أمور التعليم في سنة 1473م، أمر بتدريس مذهب هذا الفيلسوف العربي، ومذهب أرسطو"⁴. وبالتالي، فإن القول بأن الغرب كان يجهل التعاليم والثقافة الإسلامية؛ قول لا يسنده دليل موضوعي، بل إن التاريخ يؤكد على إطلاع واسع لرجال الدين المسيحي، وعلماء وفلاسفة أوروبا على الدين، والتاريخ الإسلامي.

لقد كان الغرب حريصاً على الاستفادة من العلوم التي ظهرت في العالم العربي الإسلامي، كالطب والفلك، فضلاً عن حرصه على معرفة الجوانب الفكرية والفلسفية والعقدية في العالم الإسلامي، لذلك كانت عقائد الإسلام وتعاليمه حاضرة ومعروفة في

¹ السيد محمد الشاهد، " أثر الإسلام في حركة الإصلاح البروتستنتية"، مجلة البيان، العدد 22، أكتوبر 1989م، ص 81-90.

² قسيس كاثوليكي ولد في جنوب إيطاليا حوالي العام 1225م، ذهب للدراسة في كلية الآداب في جامعة باريس عام 1245م، والراجح أنه تعرّف على أفكار ابن رشد في كلية الآداب بجامعة باريس، كما تأثر بالغزالي (انظر: *Al-Ghazali*, The Mystic (London 1944).

³ من الفلاسفة اليهود، وُلِدَ بقرطبة في سنة 1135م، وتوفي سنة 1204م بالقاهرة، وقد اهتم اهتماماً كبيراً بفلسفة ابن رشد، حيث ذكر بأنه تفرغ لدراسة مؤلفات ابن رشد لمدة بلغت ثلاث عشرة سنة.

⁴ غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013)، ص 589.

الغرب، وكذلك الفلسفة العقلانية المتمثلة في كتابات بعض المفكرين المسلمين من أمثال ابن رشد وغيره، ولا شك أن أغلب الإصلاحات الدينية في أوروبا يمكن نسبها إلى العقلانية بصورة أو بأخرى، ومن ثم يثار السؤال حول مدى استفادة حركة الإصلاح الديني المسيحية من الفلسفة الرشدية في فكرها ومنهجها الإصلاحي. وما يشير إلى تأثير ابن رشد في الغرب ما ذكر من أن فلسفة ابن رشد قد مُنعت تدريسيها لاحقاً بواسطة الكنيسة -ربما بسبب الغيرة الدينية في أوروبا-، وتعرض كثير من المؤمنين بها للمضايقات والمحاسبة، ففي العام 1269م "حُرِّم مجلس دراسات اللاهوت المسيحي في فرنسا الخوض في ثلاث عشرة قضية فلسفية جميعها من قضايا ابن رشد، وفي نفس القرن تم إحراق كتبه وتحريم تدريسيها في باريس"¹.

المبحث الخامس: صلة البروتستانتية بالعالم الإسلامي بعد ظهور الحركة الإصلاحية

أظهر قادة الحركة البروتستانتية في أوروبا اهتماماً كبيراً بالإسلام، سواء من الناحية العقديّة أو السياسية؛ ففي عام 1530 كتب لوثر مقدمة لكتاب جورج جوس دي هينغاري: (رسالة عن أخلاق وظروف وشروط الأتراك)، وقال في المقدمة: "على الرغم من أنني كنت أرغب بشدة منذ فترة في التعرف على دين وعادات المسلمين، لم يكن متاحاً لي سوى كتابين من الجدل الديني في العصور الوسطى"، وأشار إلى أنه لم يتمكن من الحصول على نسخة من القرآن بعد².

في العام 1532م، ألف لوثر كتاباً يتضمن شروحات توضيحية لكتاب ريكاردي توليتانر (Confutatio Alkorani) أي (دحض الإسلام)، وهو ترجمة للقرآن الكريم باللاتينية، كان قد تم نشره في العام 1500م؛ بهدف الزعم بأن القرآن ليس كلمة الله،

¹ أبو الانوار، عادل، *نوار صنعوا التاريخ العربي.. التاريخ كما يجب أن يكون*، (القاهرة: مكتبة الشريف ماس للنشر والتوزيع، 2017)، ص 120.

² Adam S. Francisco, *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, (Leiden: Brill, 2007), P.97-98.

كما قام لوثر بوضع مقدمة لترجمة القرآن التي أنتجها الإنجليزي روبرت الكيتوني (Robert von Ketton) في العام 1143م، والتي نشرها يوهانس أوبورينوس الأستاذ بجامعة بازل في العام 1543م¹.

كانت الدولة العثمانية المسلمة قد شكلت تهديداً مباشراً للهيمنة المسيحية في أوروبا للمرة الأولى منذ نهاية حكم المسلمين للأندلس (711م - 1492م)، لذلك حذر علماء اللاهوت البروتستانت، من أمثال مارتن لوثر، وجون كالفن؛ من التهديد الذي يمكن أن يشكّله العثمانيون لأوروبا²، وقدم لوثر (موعظة للجيش ضد الأتراك أعداء الكنيسة الآخرين)، وكان اسم "الأتراك" لدى الغرب المسيحي مرادفاً في تلك الحقبة للمسلمين. قال لوثر في موعظته: "إن الشيطان يسعى من خلال جيشه التركي ليس فقط إلى السلطة العالمية، ولكن أيضاً لدفع مملكة المسيح وقديسيه وأعضائه بعيداً عن الإيمان"³، مع ذلك -يعتقد الباحث- أن الخوف من الإسلام؛ لم يمنع قادة الحركة البروتستانتية -وعلى رأسهم لوثر- من رؤية مكان من قوته العقدية والفكرية، فتبنوا استراتيجية تقوم على فكرة الاستفادة من عناصر قوة الإسلام في إصلاح ما لحق بالمسيحية من تراجع، جزاء أفكار وممارسات رجال الكنيسة الكاثوليكية، مع إظهار احتقارهم للإسلام؛ تثبيتاً لقواعدهم على المسيحية، وإخفاءً للمصادر التي يأخذون منها أسس إصلاحهم للكنيسة، وذلك بسبب حرصهم على إظهار أن ما ينادون به من إصلاحات يستند إلى تعاليم الكتاب المقدس؛ لاكتساب الشرعية في أوساط المسيحيين، لذلك كان الكاثوليك -من جانبهم- يصفون البروتستانت بأنهم مسلمين، في محاولة لنزع شرعيتهم الدينية المسيحية.

وفي الواقع، فإن الأوضاع السياسية -آنذاك- حثمت التقارب بين الإصلاحيين البروتستانت والدولة العثمانية المسلمة، حيث "رأى العديد من البروتستانت أن العثمانيين

¹ Walter Andreas Euler, *Nicolas of Cusa and Martin Luther on Islam*, Revista Española de Filosofía Medieval, 26/1 (2019), p.140.

² Jae Jerkins, "Islam in the Early Modern Protestant Imagination", *Erasmus*, Edition 13, Issue 2, June 2012, P.1.

³ Adam S. Francisco, Op. Cit, P, 151.

حليف مفيد ضد الكنيسة الكاثوليكية، وأصبحت اسطنبول مركزاً للجوء للبروتستانت الفارين من الاضطهاد الكاثوليكي، حيث تم التسامح معهم، والسماح لهم بإنشاء كنيستهم الخاصة في ظل السلطان¹. هذه المعطيات الجديدة قادت البروتستانت إلى تبني خطاب جديد تجاه الإسلام، وقد قال مارتن لوثر عن الاتراك -رغم هجومه المستمر عليهم، خاصة في المراحل الأولى لظهور الحركة الإصلاحية-: "يُقال إن الأتراك بينهم أوفياء وودودون، ويحرصون على قول الحقيقة، أعتقد وأظن أن لديهم فضائل أخرى أكثر دقة من ذلك"².

عرف قادة البروتستانت الإسلام، وتعاملوا مع قادة سياسيين مسلمين من خلال اتصالحهم بالدولة العثمانية، وكان العثمانيون قد تمكنوا من الاستيلاء على القسطنطينية في العام 1453م، وعلى الرغم من التجاوزات التي قام بها بعض الجنود العثمانيين ضد المسيحيين عقب انتصارهم مباشرة، إلا أنه -وبعد استتباب الأمن والنظام- حرص العثمانيون على معاملة المسيحيين واليهود وفقاً للتعاليم الإسلامية كأهل كتاب. عاش المسلمون والمسيحيون إلى جانب بعضهم البعض في وئام وانسجام، وكفلت الدولة العثمانية للنصارى حق العبادة وممارسة الشعائر الدينية في حرية تامة، وكانت لهم عدة كنائس في مناطق مختلفة من الدولة العثمانية، "كانت المسيحية واليهودية -في نظر العالم الإسلامي- دينين سماويين، ينظر إليهما المسلمون نظرة تسامح، وقد انعكست هذه النظرة المتسامحة من المسلمين في المعاملة الحسنة والتسامح الكبير الذي لقيه أصحاب الديانات السماوية في المجتمع العثماني، على الرغم من موقف المسيحيين العدائي للإسلام كديانة منافسة"³. كما أصدرت الدولة العثمانية في 1856، وكجزء من قوانين "الإصلاحات الخيرية" مرسوماً ينص على أن "تمحى إلى الأبد من المحررات الرسمية، كافة الألفاظ المتضمنة تحقير جنس

¹ Jae Jerkins, Op. Cit, P. 2.

² Martin Luther, On the War Against the Turk, 1528, Weimar Ed., 30 2:107ff.; Erlangen Ed. 31:31ff.; St. Louis Ed. 20:2108 ff.; Berlin Ed., 7:438ff. P.36

³ برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، ترجمة الدكتور نبيل صبحي الطويل، (القاهرة: كتاب المختار)، عدد 23، 1978، ص 215.

الآخر.. ولا يجبر على تغيير دينه أو مذهبه... والمساواة في التجنيد.. والمدارس والوظائف.. والخارج.. والشهادة في المحاكم.. وإلغاء الجزية"¹. وأنشأ هذا المرسوم "نظام الملل" الذي أتاح للأقليات استقلالاً قضائياً في الأحوال الشخصية.. وإنشاء المدارس الخاصة... كما قن اشتراك زعماء الأقليات في مجالس الشورى².

كان البروتستانت والمسلمون قد أدركوا تماماً بأن عدوهم المشترك هو الكنيسة الكاثوليكية، ولا بد من توحيد جهودهما لمواجهتها، ولهذا السبب، حدث تقارب بين الطرفين. تجلّى هذا التقارب، في البداية، في تبادل الرسائل السياسية بين الطرفين، ولكن عندما قرّرت إنجلترا مغادرة الكنيسة الكاثوليكية؛ سعت الملكة إليزابيث الأولى إلى إنشاء علاقة طيبة مع السلطان العثماني (مراد الثالث)، استناداً إلى رغبتهما المشتركة في صد الهيمنة الكاثوليكية والهابسبورغية في أوروبا. وعلى الرغم من الخطاب المعادي للإسلام من قبل بعض القادة البروتستانت الأوائل، مضت إنجلترا لتطوير شراكة تجارية وسياسية مع الدولة العثمانية، وسعت إلى إبراز القواسم المشتركة بينها والامبراطورية العثمانية المسلمة، وقد حال هذا التحالف دون غزو أسباني محقق لإنجلترا في ذلك الوقت³.

تناول بعض الكتاب الغربيين علاقة إنجلترا البروتستانتية بالحكام العثمانيين، وسعوا إلى توضيح معالمها؛ كتب جيرى بروتون -وهو محاضر بجامعة كوين ميري في لندن- مقالاً في "نيويورك تايمز" بعنوان: التاريخ الإسلامي المنسي في إنجلترا (England's Forgotten Muslim History)، تناول الكاتب العلاقات السياسية بين الملكة إليزابيث الأولى والسلطان العثماني مراد -وحسب بروتون- فقد واجهت إنجلترا آنذاك (في القرن السادس عشر) ظروفًا حرجية؛ اضطرت الملكة إليزابيث إلى اللجوء إلى الشرق، فقد قام بابا روما

¹ دستور، مجموعة القوانين والانظمة الصادرة في الدولة العثمانية، ترجمة نوفل نعمة الله افندي، المجلد الأول، (بيروت: 1301هـ)، ص 10-5.

² المصدر السابق نفسه.

³ Jerry Brotton, "England's Forgotten Muslim History", *New York Times*, Sept. 17, 2016.

بإصدار قرار حرمان ضدها، وحرمها من تاجها، وناصبته إسبانيا (الكاثوليكية) العداء، وأغلقت في وجهها طرق التجارة، ومُورست عليها العزلة السياسية والاقتصادية بشكل هدد وجودها، ولما كانت الدولة العثمانية هي أكبر منافسي إسبانيا -آنذاك-، فقد قررت الملكة إليزابيث التواصل مع العثمانيين من أجل ضمان الحماية من ناحية، ومن أجل الوصول إلى أسواق الشرق من ناحية أخرى. بدأت إليزابيث في كتابة رسائل إلى نظرائها المسلمين، ووصفت السلطان مراد بأنه "أقوى حاكم لمملكة تركيا، والملك الوحيد والأهم من كل شيء، والأكثر سيادة في الإمبراطورية الشرقية"، ووصفت نفسها بأنها "أقوى مدافعة عن الإيمان المسيحي ضد كل أنواع الوثنيات"، كما لفتت النظر إلى عدائهما المشترك للكاتوليكية، وأنها تتفق مع المسلمين في رفض عبادة الأوثان، وفي رفض فكرة الوساطة بين الله والعباد إلى غير ذلك من القواسم المشتركة بين الطرفين¹، وقد وصف الكاتب (Jerkins) ذلك بأنه كان نوعاً من "التبرير الديني للمناورة السياسية"².

من جانبه، أكد السلطان مراد في رسائله إلى الملكة إليزابيث الأولى على الجوانب المشتركة بين الإسلام والبروتستانتية قائلاً: "إنها أكثر بكثير منها مع الروم الكاثوليك"، حيث يرفض كلاهما عبادة الأوثان، ودافع السلطان مراد عن التحالف بين إنجلترا والإمبراطورية العثمانية؛ وظل العثمانيون يؤكدون -باستمرار- على أنهم أقرب إلى البروتستانت منهم إلى الكاثوليك، ففي رسالة من سليمان العظيم إلى "اللوثريين" في فلاندرز، قال: إنه شعر بالقرب منهم، "لأنهم لم يعبدوا الأصنام، ويؤمنون بإله واحد، ويقاثلون ضد البابا والإمبراطور"³.

نتيجة لذلك، يقول بروتون: "سافر الآلاف من التجار الإنجليز إلى حلب في سوريا، والموصل في العراق، وقد كانوا أكثر أماناً مما لو كانوا في رحلة مماثلة عبر أوروبا الكاثوليكية؛

¹ Ibid.

² Jae Jerkins, "Islam in the Early Modern Protestant Imagination", *Op. Cit.*, p.14.

³ Islam and Protestantism, Encyclopedia.Com, Retrieved on 15.9.2021 at: <https://bit.ly/38pPY8F>

ونُظِرَ إلى قدرة الدولة العثمانية على استيعاب الناس من جميع الأديان؛ على أنها دليل على القوة وليس الضعف، حتى أن بعض الإنجليز اعتنقوا الإسلام؛ إعجاباً بهذه القيم¹.

وعلى الرغم من الاختلافات اللاهوتية الجوهرية حول طبيعة المسيح، اعتبر المسلمون العثمانيون والبروتستانت أنهم أقرب إلى بعضهم البعض من الكاثوليك، فقد "كان ينظر إلى الإسلام على أنه أقرب إلى البروتستانتية في حظر الصور والتماثيل في أماكن العبادة، وفي رفضه للرهبانية"².

لقد دعم العثمانيون البروتستانت ضد الكنيسة الكاثوليكية دعماً كان حاسماً في بقائهم آنذاك، واعتبر البروتستانت العثمانيين حلفاء ضد البابوية، وقد كان السلطان العثماني معروفاً بتسامحه مع الديانتين المسيحية واليهودية ضمن سيادته، في حين أن ملك إسبانيا لم يتسامح مع البروتستانت. تمكن معارضو الكنيسة الكاثوليكية من العيش بحرية وسلام في الإمبراطورية العثمانية، حيث مُنحوا حق الإقامة، وحرية العبادة، وممارسة الشعائر الدينية، دون حجر أو تضيق. كتب المفكر الفرنسي جان بودان عن منفاه في الدولة العثمانية يقول: "إن امبراطور الترك العظيم؛ يحترم الدين الذي ورثه عن أسلافه بشرف، ومع ذلك فهو لا يكره الديانات الغربية الأخرى؛ بل على العكس، يسمح لكل إنسان أن يعيش وفقاً لضميره: نعم، وأكثر من ذلك، فبالقرب من قصره؛ يتعايش اليهود، والمسيحيون، والمسلمون"³.

لقد اتضح للمسيحيين أن التسامح الذي تمارسه الدولة العثمانية مع غير المسلمين ليس سياسة آنية عابرة تتبعها الدولة، بل هو من صميم التعاليم الإسلامية التي تجعل الإيمان بالكتب السماوية أحد أركان الإيمان التي لا يكون المسلم مسلماً إلا بها، وأن التعامل والمجادلة

¹ Ibid.

² Donald K. McKim, Christianity: Protestantism, Retrieved on 15.11.2021, at: <https://bit.ly/39pMsLO>.

³ John W. Bohnstedt, *The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Philosophers on the Reformation Era*, (Philadelphia: The American Philosophical Society, New Series – Volume 58, Part 9, December 1968), P. 121.

مع أهل الكتاب لا تكون إلا "بالتي هي أحسن" كما جاء في القرآن الكريم، وأن الله تعالى لم ينة المسلمين عن البر والقسط مع أهل الكتاب ما لم يقاتلهم الكتابيون في الدين أو يخرجوهم من ديارهم، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: 8).

بناءً على ما سبق يمكن القول إنه -وعلى الرغم مما أظهره بعض قادة البروتستانت من عداوة للإسلام وهجوم سافر على نبيه- قد اضطرت الظروف السياسية والعسكرية قادة البروتستانت للتعاون مع العالم الإسلامي، مثلاً في الدولة العثمانية المسلمة، في وقت كانوا يواجهون فيه تحديات جسيمة من الدولة الكاثوليكية، وربما كان هذا التعاون والتضامن السياسي سبباً في التقارب الثقافي، وفرصة مكنت قادة البروتستانت من التعرف على الإسلام بشكل مباشر.

المبحث السادس: احتمالات التأثير الإسلامي في مذهب الإصلاح المسيحي

تبنت الحركة البروتستانتية -التي ظهرت في القرن السادس عشر الميلادي- أفكاراً ومبادئ تتفق إلى حد كبير مع المبادئ التي ينادي بها الإسلام، وتُجاني -في الوقت ذاته- تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، وتتناقض معها، ويمكن تلخيص أهم الجوانب المشتركة بين الطرفين في: رفض التوسل برجال الدين، والشفاعة، ورفض الثيوقراطية (أو الحكم الإلهي المقدس)، ورفض الرهبانية، ومحاربة التماثيل والأصنام.

هنا يثور التساؤل حول أسباب هذا التشابه الكبير بين الأفكار البروتستانتية والإسلام؟ وقد اختلف المؤرخون والمفكرون اختلافاً كبيراً حول الإجابة على هذا التساؤل الجوهري، فمنهم من رأى أن حركة الإصلاح الديني في أوروبا (البروتستانتية) قد تأثرت بشكل مباشر بالإسلام، واستقت منه تعاليمها، وأن الأفكار الأساسية لحركة الإصلاح البروتستانتية قد أخذت بشكل مباشر من الإسلام، ومن هؤلاء الأستاذ الشيخ جمال

الدين الأفغاني، وتلميذه الشيخ محمد عبده، وغيرهم. يقول الإمام محمد عبده أنه قد "ظهرت طائفة منهم [أي من المسيحيين] تدعو إلى الإصلاح والرجوع بالدين إلى سذاجته، وجاءت في الإصلاح بما لا يبعد عن الإسلام إلا قليلاً، بل ذهب بعض طوائف الإصلاح في العقائد إلى ما يتفق مع عقيدة الإسلام، إلا في التصديق برسالة محمد ﷺ، وإن ما هم عليه إنما هو دينه يختلف عنه اسماً، ولا يختلف معنى إلا في صورة العبادة لا غير"¹، ومضى بعض رواد هذا الاتجاه يتعقب آثار الاتصال بين الغرب والإسلام، وتأثير ذلك على دعاة الإصلاح الديني في أوروبا، ومن ثم على منهجهم الإصلاحية².

في مقابل هذا الفريق، يرى البعض -خاصة من الغربيين- أن البروتستانتية تجربة مسيحية خالصة، نشأت نتيجة لتطورات داخلية في المسيحية الأوروبية، دون تأثيرات خارجية، وأن الاختلافات الجوهرية بين الإسلام والمسيحية؛ تجعل من الصعب ربط نشوء البروتستانتية بأي تأثير إسلامي، وأن الربط بين الإسلام والبروتستانتية؛ يبالغ في تقدير مدى تأثير الفكر الإسلامي على أوروبا، ويهمش دور الفكر المسيحي الداخلي³، وهناك من يرى أن التشابه قد يكون ناتجاً عن الصدفة، أو عن وحدة الفكر الإنساني، ففي سياق الحديث عن الأفكار المتماثلة في الحضارات المختلفة -بشكل عام- يرى عبد الله العروي -مثلاً- أن كثيراً من المفكرين، رغم انتمائهم إلى حضارات مختلفة يتوصلون إلى استنتاجات متماثلة، ويفترض أن ذلك يعود إلى أحد ثلاثة أسباب: الصدفة، أو وجود مصدر مشترك، أو بسبب الوحدة الجوهرية للفكر البشري⁴.

¹ أمين الخولي، مرجع سبق ذكره، ص 80، نقلاً عن: محمد عبده، رسالة التوحيد، (القاهرة، الطبعة السابعة، 1353هـ)، ص 194.

² مثل الأستاذ أمين الخولي في بحثه القيم والأصيل بعنوان صلة الإسلام بإصلاح المسيحية والذي قدّمه في مؤتمر الأديان الدولي السادس المنعقد في بروكسل (من 16 إلى 20 سبتمبر 1935م).

³ Becker, S.O., Pfaff, S., & Rubin, J., *Causes and consequences of the Protestant Reformation*. ESI Working, 2016, Paper 16-13.

⁴ عبد الله العروي، ابن خلدون وميكافلي، ترجمة خليل أحمد خليل، (بيروت: دار الساقي، 1990)، ص 5-6. (تجب الإشارة هنا إلى أن الدكتور العروي لم يورد هذه الملاحظة في سياق الحديث عن العلاقة بين الإسلام والبروتستانتية، وإنما أوردتها في السياق العام).

ولتفسير الحالة التي نحن بصدددها، يصعب القول بأن هناك تشابهاً مبنياً على المصادفة بين الإسلام والتعاليم اللوثرية؛ لأن المصادفة وحدها لا يمكن أن تُنشئ تشابهاً يصل إلى حد التطابق، خاصة وأن التشابه هنا قائم حول مسائل عقدية وفلسفية وفكرية معقدة، يتعدّر فيها التقاء الأفكار بالمصادفة المحضة، أو بأثرٍ من توارد الخواطر، كما هو الحال في الأفكار العامة والبسيطة. في الوقت ذاته، فإن الإسلام سبق الحركة الإصلاحية المسيحية بثمانية قرون، وكانت تعاليمه وأخباره حاضرة في أوروبا حيث ظهرت حركة الإصلاح الديني، ولم يكن قادة الحركة البروتستانتية مجهلون الإسلام، بحيث يمكن القول بأن هناك (توارد خواطر)، أو تشابه قائم على المصادفة بين الإسلام وتعاليم حركة الإصلاح الديني الأوروبية.

ولا يمكن بالطبع - قبول الفكرة القائلة بأن السبب هو: "وحدة الفكر البشري"، وكان من الممكن القول بذلك إذا كان الأمر يتعلق بتقارب في اجتهادات المفكرين المسلمين والبروتستانت، لكن أغلب أوجه التشابه هي بين الفكر البروتستانتى وآيات قرآنية، وليس في أقوال واجتهادات المفكرين والعلماء المسلمين، وبالتالي لا يصلح تفسير الأمر على أنه ناتج عن (وحدة الفكر البشري)؛ لأن الأمر يتعلق بنصوص قرآنية محكمة ومقدسة في مقابل أفكار بشرية تتمثل في مقولات المصلحين البروتستانت، ولأن مصطلح الفكر لا يطلق على النصوص المقدسة، وإنما على نتائج العقل البشري.

أما القول بوحدة المصدر في الحالة موضوع الدراسة والبحث؛ فإنه يعني إمكانية أن يكون التشابه ناتج عن وجود نصوص لا تزال صحيحة في الكتب المسيحية تبنتها الحركة البروتستانتية. لقد نصَّ القرآن الكريم على تحريف الكتاب المقدس في عدد من الآيات منها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: 78)، وقوله سبحانه: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا

يَكْسِبُونَ ﴿ (البقرة: 79).

إن القول بالتحريف في (الكتب المقدسة) ليس قاصراً على المسلمين، فقد أقرّ به المسيحيون أنفسهم، وحسب مليسا إليزابيث؛ فإن الكتاب المقدس: "لم يكن خالياً تماماً من الخطأ"، وقد تبادل الكاثوليك والبروتستانت الاتهامات بتحريف الكتاب المقدس. يقول المطران جرجس عبد يشوع الكلداني الموصلّي نائب بطريرك الموصل في مقدمته لترجمة الآباء الدومنيكان سنة 1869م: "وأما سائر النسخ البروتستانتية فهي مشحونة بالغلط، والتحريف جلياً، ويظهر ذلك خصوصاً لدي مقابلتها مع هذه الترجمة"¹. وهكذا تتفي فرضية القول بوحدة المصدر في الحالة موضوع الدراسة والبحث؛ لأن هذه "الكتب المقدسة" لا يمكن اعتمادها كمصادر موثوقة، والمقارنة بين تعاليمها والتعاليم الإسلامية، ما دام أنها مشكوك فيها بشهادة بعض أتباعها.

بناءً على ما تقدم؛ تبّنت فرضية أخيرة، وهي: أن التشابه بين بعض تعاليم بين الإسلام وبعض ما نادى به البروتستانتية؛ يرجع إلى أن البروتستانتية قد اقتبست من الإسلام. وفي الواقع، فإن الاتصالات المكثفة بين الغرب والعالم الإسلامي منذ ظهور الإسلام؛ أتاحت الفرصة لاطلاع كلٍّ منهما على ثقافة وقيم ومعتقدات الآخر، وفي عهد الدولة العثمانية -وبسبب الظروف السياسية التي فرضت على العثمانيين المسلمين والبروتستانت المسيحيين التعاون- أُتيحت الفرصة للقادة المسيحيين للاطلاع على التجربة الإسلامية عن قرب، ما يدعم فرضية أن زعماء البروتستانتية قد أدخلوا بعض جوانب العقيدة والفكر والتجربة الإسلامية في جهودهم الإصلاحية، ودعم حججهم في مواجهة الكنيسة الكاثوليكية التي يناهضونها.

أما فيما يتعلق بالعلاقة الدينية بين الإسلام والمسيحية، فقد اتضح من خلال البحث

¹ لمزيد من التفاصيل أنظر الوثيقة بعنوان (شهادة الفاحص الأول) في: الأثري، أبو عمار، البروتستانت تحرف الكتاب المقدس: شهادات بالوثائق النادرة من كتب الكاثوليك والأرثوذكس على تحريف البروتستانت للكتاب المقدس، (د.ت)، ص 9.

الاهتمام الكبير الذي أولاه رجال الدين المسيحي للإسلام، حتى إن بعضهم حفظ القرآن، وبعض كتب الحديث، كما أظهر البحث أن العلاقات بين الغرب والعالم الإسلامي لم تنقطع منذ ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي، وظلت تتطور باستمرار حتى في ذروة الحروب الصليبية، كما كشف البحث عن اهتمام زعماء الفكر البروتستانتي بالإسلام، وبأن مارتن لوثر -أبرز قادة الإصلاح أُلّف كتاباً يشرح فيه بعض المفاهيم الواردة في ترجمة ريكاردي توليتانر للقرآن الكريم باللاتينية، كما كتب مقدمة لترجمة القرآن التي أنتجها الإنجليزي روبرت من كيتوي، وليس من المستبعد أن يكون لوثر قد اقتبس بعض أفكاره من القرآن الكريم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . ويؤكد كثير من العلماء والمؤرخين أن البروتستانت الأوائل -عامة- قد اشتغلوا بدراسة وفهم الإسلام، يقول كاريابلا: "انخرط العلماء البروتستانت الحديثون الأوائل عن كتب في الفكر الإسلامي بطرق أكثر مما هو معترف به عادة بين البروتستانت، وتميز العلماء اللوثريون بأنهم الأكثر استثماراً في دراسة الإسلام والثقافة الإسلامية"¹.

وبالإضافة إلى العلاقات السياسية والاقتصادية والعسكرية المشتركة بين الدولة العثمانية المسلمة والبروتستانت -بسبب عدائهما المشترك للكاتوليكي- لم تكن القضايا اللاهوتية بعيدة عن علاقات الطرفين، فقد تمت مناقشتها في الرسائل المتبادلة بين الطرفين، كما في رسائل السلطان (مراد الثالث) مع الملكة (إليزابيث الأولى) ملكة إنجلترا، وفي مراسلات السلطان العثماني مع القادة البروتستانت في مناطق مختلفة من أوروبا. كما لا يمكن اعتماد القول بأن مارتن لوثر كان كارهاً للإسلام وللدولة العثمانية، كدليل على عدم تأثير الحركة البروتستانتية بالإسلام، فمن الممكن أن يكون ما أظهره لوثر من احتقار للإسلام مناورة سياسية؛ لكسب تعاطف المسيحيين مع دعوته، وللتأكيد على أن ما يدعو إليه من إصلاح؛ يقوم على المبادئ المسيحية وحدها، وحتى إذا ما افترضنا صحة كراهيته للإسلام،

¹ Karabela, Mehmet, *Islamic thought through Protestant eyes*, (New York London Routledge, Taylor & Francis Group, 2021).

فهذا لا يمنع من استغلال جوانب القوة التي وجدها في الإسلام؛ دعماً لمبادئه الإصلاحية، أو استخدام بعض المفاهيم والحجج الإسلامية في مجادلاته اللاهوتية مع خصومه من الكاثوليك. كما أن الدعوة للإصلاح الديني المسيحي لم تبدأ مع لوثر، وإنما بدأت قبل ذلك بكثير، وتمثلت في حركة الكتاريين، والفالديين، وحركة جون ويكليف، وجهود جان هس، وأن حركة الإصلاح الديني التي ظهرت في القرن السادس عشر نفسها لم تكن حكرًا على لوثر، وإن كان هو أكثر رجالها شهرة، ومساهمة في تبلورها، وزيادة تأثيرها في المجتمع الأوربي، وإنما أسهم فيها مفكرون آخرون من أشهرهم: أولريش زوينجلي، وجون كالفن، وكاتارينا شوتز زيل وغيرهم، بل أسهم في هذه الحركة سياسيون، من أمثال ملكة إنجلترا الملكة اليزابيث الأولى (1533م-1603م) التي كان لها دورٌ رئيسٌ في تأسيس بروتستانتية معتدلة في إنجلترا، كما ساهم غيرها من الملوك والأمراء الأوروبيين الذين التقت مصالحهم مع مصالح البروتستانت ومع مصالح الدولة العثمانية.

كما لا يستبعد أن يكون قادة البروتستانت قد وجدوا في الإسلام إجابات على الأسئلة التي ظلت تشغل تفكيرهم، خلال تلك المرحلة القاسية التي عاشتها أوروبا في المرحلة الأخيرة من العصور الوسطى، ويعتبر هذا أقرب الاحتمالات لتفسير أسباب التشابه بين الأفكار البروتستانتية والإسلام، خاصة وأن رجال الدين البروتستانت كانوا يفضلون الحجاج الديني في خطاباتهم العقديّة والسياسية، وربما وجدوا في المفاهيم الإسلامية ضالتهم في تعضيد أفكارهم، وتقوية حججهم في مواجهة المناصرين للكنيسة الكاثوليكية.

لقد تناول بعض الكتاب الغربيين المسيحيين الصلة الفكرية العميقة بين الإسلام وتعاليم البروتستانتية، مثل الكاتب فرانسيس لنش (Francis Lynch) الذي يقول: "إن الإصلاح كان تحركاً في اتجاه العقيدة الإسلامية حول مسألة الأسرار والأفكار المتعلقة بالكهنوت، وهي جزء أساسي من المسيحية، (وفي المقابل) لا يوجد في الإسلام كهنوت، ولا أسرار، ولا ذبيحة، ولا هيكل، ولا مذبح... إن الاحتجاجات القوية ضد الثالوث

والتجسد؛ تشكل جزءاً من القرآن، وكذلك من العقيدة الإسلامية¹.

لقد لخصّ لنش بهذا النص جوانب الاتفاق، بل والتماهي بين المفاهيم الإسلامية التي تمس صميم العقيدة والمبادئ التي قامت عليها الحركة البروتستانتية، ولما كان أول الأسئلة التي يمكن أن تتبادر إلى الذهن هو: من أين عرف قادة البروتستانتية الإسلام وعقائده؟ بادر لنش إلى توضيح الصلة بين العالمين الغربي والإسلامي آنذاك، والطريق الذي يمكن أن يكون القادة البروتستانت قد تعرفوا إلى الإسلام من خلاله، ويستطرد قائلاً: "لم يكن الإسلام قوة بعيدة أو هامشية في أوروبا... كانت الإمبراطورية العثمانية قد استولت على القسطنطينية عام 1454م، وقد فرّ العديد من العلماء إلى الغرب، وخاصة إلى روما، حاملين معهم معرفة مباشرة بالإسلام وممارساته... ربما كان بعض هؤلاء لا يزالون على قيد الحياة عندما زار لوثر روما في عام 1510م"²، وبالتالي يمكن القول بأن اطلاع البروتستانت على المفاهيم الإسلامية، وإن لم يكن سبباً في نشوء حركة الإصلاح ابتداءً؛ بسبب تعدد العوامل التي قادت إلى ذلك، فلا شك أن معرفة البروتستانت بالنصوص والممارسات الإسلامية قد أثرت بشكل مباشر في دعم حججهم في مواجهة الكنيسة الكاثوليكية، ودعمت الأفكار الرئيسة للإصلاح.

خاتمة

قادت ممارسات البابوية واضطهادها للعلماء وعدائها للحرية وصراعها مع الأمراء ورعايتها للخرافات الدينية؛ إلى ثورة تصحيحية، عرفت باسم (الحركة البروتستانتية) التي تبنت في صراعها مع الكنيسة الكاثوليكية أفكاراً اتضح تقاربها لاحقاً - يصل أحياناً حد التطابق - مع كثير من العقائد والمفاهيم الإسلامية، وقد برزت خلافات بين المؤرخين والعلماء حول مصدر هذه الأفكار، فبينما يرى البعض أن الإصلاح البروتستانتي تجربة مسيحية خالصة

¹ Francis Lynch, Op.Cit, P.24-25.

² Ibid, p25.

لم تتأثر بالإسلام، وأن ما يظهر من توافق مصدره الصدفة، ووحدة التجربة البشرية، يرى آخرون أنها مقتبسة بشكل مباشر من الإسلام.

ناقش الباحث حجج الفريقين، وثبت من خلال البحث صعوبة استبعاد الأثر الإسلامي في الإصلاح البروتستانتي، خاصة وأن الغرب المسيحي ظل على صلة مستمرة بالعالم الإسلامي حتى في ذروة الحروب الصليبية، وساهمت العلاقات التجارية والفكرية والعلمية المستمرة، فضلاً عن الوجود الإسلامي في الأندلس، وجنوب إيطاليا، وفي عدة مناطق من القارة الأوروبية؛ في تدعيم الروابط والصلات بين الطرفين.

كما تأكد من خلال البحث، الاطلاع الواسع لبعض رجال الدين المسيحي، والمفكرين الأوروبيين على العقائد والتعاليم والأفكار الإسلامية، وكان من بينهم من حفظ القرآن، وبعض كتب الحديث النبوي، كما شاعت في أوروبا أفكار ابن رشد، والغزالي، وابن خلدون، كما تأثر بها كثير من المفكرين الغربيين، من أمثال رينيه ديكارت، وتوما الإكويني، وغيرهم، وظلت أفكار العلماء والفلاسفة المسلمين تُدرّس في بعض الجامعات الغربية لفترة طويلة من الزمان.

وبعد ظهور الحركة البروتستانتية في أوروبا، واحتدام الصراع بينها وبين الكنيسة الكاثوليكية؛ حدث تقارب بين والدولة العثمانية؛ بسبب عدائهما المشترك للكاثوليك، وتجلّى هذا التقارب في الرسائل المتبادلة بين الطرفين، وفي الدعم الذي قدمه العثمانيون للبروتستانت في صراعهم مع الكاثوليك؛ ما أسهم بشكل كبير في تقدم ونجاح الحركة البروتستانتية.

هذه الصلات القوية بين الغرب والعالم الإسلامي، والاطلاع الواسع لرجال الإصلاح الديني البروتستانتي على المفاهيم الإسلامية، مقترناً بالتشابه الكبير الذي يصل حد التطابق، وإن لم يكن سبباً في نشوء حركة الإصلاح ابتداءً، بسبب تعدد العوامل التي قادت إلى ذلك، فلا شك أن معرفة البروتستانت بالنصوص والممارسات الإسلامية، ووجود إجابات واضحة

في النصوص الإسلامية لكثير مما يعترض عليه البروتستانت، مثل: "تعاليم الكنيسة"، و"صكوك الغفران"، والثيوقراطية، وغيرها؛ قد ساهمت بشكل مباشر في دعم حججهم في مواجهة الكنيسة الكاثوليكية، ودعمت الأفكار الرئيسة للإصلاح.

References:

المراجع:

- Al-Kitāb al-Muqaddas.
Al-Qur'ān al-Karīm.
Abd Allāh al-'Arawī, *Ibn Khaldūn wa Machiavelli*, tarjamat Khalīl Aḥmad Khalīl, (Bayrūt: Dār al-Sāqī, 1990).
Abū al-Anwār, 'Ādil, *Thuwwār šana'ū al-tārīkh al-'Arabī ... al-tārīkh kamā yajibū an yakūn*, (al-Qāhirah: Maktabat al-Sharīf Mās lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2017).
Al-Afghānī, Jamāl al-Dīn, *al-A'māl al-Kāmilah li-Jamāl al-Dīn al-Afghānī*, taḥqīq Muḥammad 'Imārah, (al-Qāhirah, 1968).
Al-Atharī, Abū 'Ammār, *al-Brūtistānt tuḥarrifū al-Kitāb al-Muqaddas: shahādāt bi-al-wathā'iq al-nādirah min kutub al-Kāthūlīk wāl'irṯwdhks 'alā taḥrīf al-Brūtistānt lil-Kitāb al-Muqaddas*, bi-dūn Tārīkh.
Al-Ḥawālī, Sifr ibn 'Abd al-Raḥmān A, *al-'Almānīyah: nash'athā wa-taṭawwuruhā wa-āthāruhā fī al-ḥayāh al-Islāmīyah al-mu'āširah*, (Makkah al-Mukarramah: Maṭba'at Umm al-Qurā, 1982).
Al-Khulī, Amīn, *Šilat al-Islām b'šlāḥ al-Masīḥīyah*, (al-Qāhirah: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1993).
Beeke, Joel R., "Christ Alone", *Tabletalk Magazine*, Ligonier Ministries, November 2012.
Bernstadt, John W., *The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Philosophers on The Reformation Era*, The American Philosophical Society, New Series – Volume 58, Part 9, Philadelphia, December, 1968.
Brotton, Jerry, *England's Forgotten Muslim History*, New York Times, Sept. 17, 2016.
Bwlyt, Rīthshārd, *Dif'an 'an al-Ḥadārah al-Islāmīyah – al-Masīḥīyah*, tarjamat Maḥmūd Ḥaddād, (Dār al-Nahār lil-Nashr, bi-dūn Tārīkh).
Cutler, Schaff Philip, *The Principle of Protestantism: Lancaster Series on the Mercersburg Theology (1)*, (Wipf and Stock, 2004).
Dustūr, *majmū'ah al-qawānīn wa-al-anzīmah al-šādirah fī al-dawlah al-'Uthmānīyah*, tarjamat Nawfal Ni'mah Allāh Afandī, al-mujallad al-Awwal (Bayrūt: 1310h).
Ḥannā 'Īsā, *al-Burūtistānīyah: al-Mu'taqadāt wa-al-madhāhib*, Ṣaḥīfat al-Madīnah al-Urdunīyah, 18/8/ 2018.
Hndāyks, Sakkūt atsh, *Mārtin Lūthar: muqaddimah qaṣīrah jiddan*, tarjamat Kawthar Maḥmūd Muḥammad, (al-Qāhirah: Mu'assasat Hindāwī lil-ta'līm wa-al-Thaqāfah, 2014).
Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd, *al-faṣl fī al-milal wāl'ahwā' wa-al-niḥal*, J 1, taḥqīq Muḥammad Ibrāhīm Naṣr wa-'Abd al-Raḥmān 'Umayrah, (Bayrūt: Dār al-Jīl, 1996).

- ‘Imārah, Muḥammad, *al-dawlah al-Islāmīyah bayna al- ‘Almānīyah wa-al-sulṭah al-dīnīyah*, (al-Qāhirah: Dār al-Thaqāfah al-Jadīdah, 1980).
- In‘ām bint Muḥammad ‘Aqīl, *ṭawā ‘if al-Kanīṣah al-Burūtistānīyah wa- ‘aqā ‘iduhā: dirāsah muqāranaḥ*, (Jiddah: Maktabat al-muhtadīn, 2013).
- Jenkins, Jae, *Islam in the Early Modern Protestant Imagination*, Eras, Edition 13, Issue 2, June 2012.
- Karabela, Mehmet, *Islamic thought through Protestant eyes*, (New York London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2021).
- Lūbūn, Ghūstāf, *Ḥaḍārat al- ‘Arab*, tarjamat ‘Ādil Zu‘aytir, (al-Qāhirah: Mu‘assasat Hindāwī lil-ta‘līm wa-al-Thaqāfah, 2013).
- Luther, Martin, *First Principles of the Reformation or the Ninety-Five Theses and the Three Primary Works*, edited by Henry Wace D.D. and C.A. Buchheim (London: William Clowes, 1883).
- Luther, Martin, *On the War Against the Turk*, 1528, Weimar Ed., 30 2:107ff.; Erlangen Ed. 31:31ff.; St. Louis Ed. 20:2108 ff.; Berlin Ed., 7:438ff.
- Luwīs, Birnārd, *al-Gharb wa-al-Sharq al-Awsaṭ*, tarjamat al-Duktūr Nabīl Ṣubḥī al-Ṭawīl, (al-Qāhirah: Kitāb al-Mukhtār, ‘adad 23, 1973).
- Lynch, Francis, *Protestantism and Islam: Points of Contact*, Faith Magazine, January - February 2007.
- Melissa Elizabeth Cutler, *The History of the Christian Bible*, 2010.
- Schaff, Philip, *The Principle of Protestantism: Lancaster Series on the Mercersburg Theology (1)*, Wipf and Stock, 2004.
- Shalabī, Ra‘ūf, *Aḍwā ‘alā al-Masīḥīyah: Dirāsāt fī uṣūl al-Masīḥīyah*, (Bayrūt: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 1975).
- Shams al-Dīn, Muḥammad al-Mahdī, *al- ‘Almānīyah: taḥlīl wa-naqd lil- ‘almānīyah muḥtawā wa-tārīkhan fī muwājahat al-Masīḥīyah wa-al-Islām*, (Bayrūt: al-Mu‘assasah al-Jāmi‘īyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 1983).
- Tawfīq al-Ṭawīl, *qīṣṣat al-nizā ‘ bayna al-Dīn wa-al-falsafah*, (al-Qāhirah: Maktabat al-Ādāb, bi-dūn Tārīkh).
- Walter Andreas Euler, *Nicolas of Cusa and Martin Luther on Islam*, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 26/1 (2019).
- Yūsuf, Jūzīf Nasīm, *al-Islām wa-al-Masīḥīyah wa-ṣirā ‘ al-quwā baynahumā fī al- ‘uṣūr al-Wuṣṭā*, (al-Azārīṭah: Dār al-Fikr al-Jāmi‘ī, 1986).

الإمام أبو سعيد الكدمي ودوره في نشأة المدرسة النزوانية وتطورها¹

Imam Abū Sa'īd al-Kudāmī and his Role in the Emergence and Development of the Nizwa School of Thought

أحمد بن يحيى الكندي*، سعيد بن راشد الصوافي**، المبروك الشيباني المنصوري***،
ماجد بن محمد الكندي****، علي بن سعيد الريامي*****

[قُدِّمَ للنشر 2024/7/17 - أُرسلَ للتحكيم 2024/7/25 م - قُدِّمَ بعد التعديل 2024/9/11 قُبِلَ للنشر 2024/9/24]

ملخص البحث

هدفت هذه الدراسة إلى إبراز دور الإمام أبي سعيد الكدمي في نشأة المدرسة النزوانية، وزعامته العلمية والفكرية لهذه المدرسة، والتعريف بالمدرسة النزوانية وأهم تطوراتها

¹ هذا البحث من مخرجات المشروع البحثي الممول بكلية التربية بجامعة السلطان قابوس بعنوان "المدارس الفكرية العمانية

وأثرها في المجتمع العماني (المدرستان: الرستاقية والنزوانية أنموذجاً)" مسجل تحت عدد: IG/EDU/ISPR/23/01

* أستاذ مشارك، رئيس قسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان. البريد الإلكتروني:

abuyahya@squ.edu.om

** أستاذ، قسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان. البريد الإلكتروني:

alsuwafi@squ.edu.om

*** أستاذ، قسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان. البريد الإلكتروني:

mabroukmansouri@squ.edu.om

**** أستاذ مساعد، قسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان. البريد الإلكتروني:

m.alkindi@squ.edu.om

***** أستاذ مساعد، رئيس قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان.

البريد الإلكتروني: ariyami@squ.edu.om

التاريخية ودورها في تكوين الطبقة الفكرية والسياسية المتخصصة في عصرها. وسعت الدراسة إلى إبراز قيمة هذه المدرسة الفكرية المتميزة، وقد اعتمدت الدراسة على مناهج كالاستقراء في استقراء مختلف جوانب نشأة المدرسة النزوانية وأهم تطوراتها التاريخية، والوصفي التحليلي لبيان دور المدرسة النزوانية وإسهاماتها في الفكر الإسلامي. وخلصت الدراسة إلى نتائج منها ارتباط ظهور المدرسة النزوانية بمنهج توسط في تعامله مع المختلفين في قضية عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي (272هـ / 885م)، وقد تبنت المدرسة النزوانية آراء معتدلة في قضية العزل وفي أحكام الولاية والبراءة مع المختلفين فيها .

الكلمات المفتاحية: المدارس الفكرية العمانية، أبو سعيد الكدمي، المدرسة النزوانية.

Abstract

This study aimed to highlight the scientific value of the city of Nizwa, demonstrate the scientific status of Imam Abu Saeed Al-Kudami and his leadership of the Nizwa school of thought, and introduce this school and its most important historical developments and its role in forming the specialized intellectual and political class of its time. The study sought to highlight the value of this distinguished intellectual school and its contributions to Arab-Islamic thought compared to other similar schools. The study relied on the inductive approach to extrapolate various aspects of the emergence of the Nizwa School and its most important historical developments, and on the descriptive and analytical approach to explain the role of the Nizwa School and its contributions to Islamic thought. The study concluded with a number of results, the most important of which is that the Nizwa School was formed as a reaction to the extremist positions that appeared in the Rustaq school regarding the issue of the removal of Imam Salt Ibn Malik al-Kharusi (272 AH / 885 AD). The Nizwa School adopted moderate views on the issue of isolation, and on the *walayah* and *bara'a*.

Keywords: Omani schools of thought; Abu Saeed Al-Kudami; Nizwa School.

مقدّمة

اتسعت المدارس الفكرية الإسلامية باتساع رقعة الدولة الإسلامية، وسأيرت الأحداث والتطورات التي مرت بها الدولة الإسلامية. ولم تكن عمان بمنأى عن الأحداث التي كانت تمر بها الدولة الإسلامية، باعتبارها جزءاً من هذا النسيج، وإن كانت تتمتع بالاستقلال السياسي، إلا أن ما ميّز عمان بالإضافة إلى الاستقلال السياسي هو ظهور مدرستين

فكريتين: كان لهما أثر في التأليف والنقاش العملي في الفقه السياسي الإسلامي، متميز على مستوى الفكر الإسلامي، ألا وهما: "الرستاقية" و"النزوانية"، اللتان نشأتا في القرن الثالث الهجري، وكان أوج ازدهارهما في القرن الرابع الهجري، وخلفا ثروة فكرية كبيرة في فقه السياسة الشرعية.

ويُعد عصر نشأة المدرستين الرستاقية، والنزوانية في عمان من أصعب حقب التاريخ العماني، والحديث عنه من أكثر الموضوعات تعقيداً وغموضاً. وحينما نقرأ في كتب السير والمؤلفات العمانية الفقهية والتاريخية عن الفرقة الرستاقية والنزوانية، فهذا يعني الحديث عن قضية عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي سنة 227هـ/885م، وانقسام العلماء على أثر تلك القضية بين مؤيد، ومعارض، ومحيد، وبالتالي فتح باباً في التأويل، والخوض في قضية مشروعية عزل الإمام من عدمها، كما أوضح ذلك الكندي (580هـ/1115م) في موسوعته الفقهية: بيان الشرع.

وهذا الاختلاف السياسي هو السبب، والرباط الأساس لظهور المدرستين النزوانية والرستاقية في عمان، وبالأخص حينما اتخذ الخلاف في هذه المسألة شكلاً جدياً بين العلماء العمانيين؛ انعكس بجلاء في كتاباتهم، وانقسامهم إلى مدرستين فكريتين سياسيتين منذ أواخر القرن الثالث، وخلال القرن الرابع الهجري (التاسع والعاشر الميلاديين).

أهداف البحث

1. إبراز مكانة نزوى العلمية.
2. بيان مكانة الإمام أبي سعيد الكدومي العلمية، وتزعمه المدرسة النزوانية.
3. التعريف بالمدرسة النزوانية، وأهم تطوراتها التاريخية.
4. إظهار دور المدرسة النزوانية في تكوين الطبقة الفكرية والسياسية المتخصصة في عصرها.
5. إبراز قيمة هذه المدرسة الفكرية وإسهامها في الجانب الفكري.

منهج البحث

اعتمدت الدراسة الحالية على المنهج التاريخي الاستقرائي؛ لاستقراء مختلف جوانب نشأة

المدرسة النزوانية، وأهم تطوّراتها التاريخية. والمنهج الوصفي التحليلي؛ لبيان دور المدرسة النزوانية، وإسهامها في الفكر الإسلامي.

الدراسات السابقة

رغم أننا لم نجد دراسة في الموضوع نفسه، إلا أن هناك دراسات قليلة لها علاقة بموضوع دراستنا، تمثلت في الآتي:

1- الحارثي: راشد بن علي، (2012م) الاختلافات الفقهية بين المدرستين النزوانية والرسّاقية، بحث منشور ضمن أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية - التأليف الموسوعي والفقه المقارن: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - سلطنة عمان، وهذا البحث يركز على الخلافات الفقهية بين المدرستين النزوانية والرسّاقية. أما ورقتنا تركز على دور الإمام أبي سعيد في نشأة وتطوير المدرسة النزوانية.

2- الريامي، علي، قضية عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي، (2015م)، هذه الدراسة تاريخية هدفت إلى بيان قضية عزل الإمام الصلت بن مالك وأثر هذه القضية على الناحية السياسية والفكرية في عمان، وأشارت الدراسة باختصار إلى تسبب هذه القضية في نشأة المدرستين الرسّاقية والنزوانية. وقضية عزل الإمام الصلت بن مالك كانت في القرن الثالث الهجري إلا أن بروز المدرستين كان في القرن الرابع الهجري؛ إذ تزعم المدرسة الرسّاقية الإمام ابن بركة، والمدرسة النزوانية الإمام أبو سعيد الكدّمي.

3- الصوّاني، سعيد، والسالمي، محسن، (2020م) مدرسة الإمام ابن بركة، بحث محكم منشور في مجلة دراسات، جامعة عمار ثليجي بالأغواط، ع85. هدفت هذه الورقة إلى تقديم دراسة وصفية لمدرسة الإمام ابن بركة التعليمية، وإظهار دورها في خدمة الحضارة الإسلامية. أما بحثنا فيتناول الإمام أبا سعيد الكدّمي ودوره في نشأة المدرسة النزوانية التي تقابل المدرسة الرسّاقية.

المبحث الأول: (نزوى) المكان والإنسان وأثرهما

لقد شكّل المكان لنزوى بأبعاده المختلفة عامل جذب، انطلق بكل صور الحراك العلمي، وساعد على رقي النهضة العلمية والإصلاحية في نزوى خاصة، وعمان عامة، ولا غرو؛ فقد مثلت (نزوى) باستمرارها عاصمة للجذب، وانطلاقة للمشروع الحضاري لعمان، كما كان لطبيعة مكانها الخلاب، وجاذبية خصائصه؛ أثرٌ في خصوبة الفكر، وسماحة التفكير، ولأريحية البيئة؛ أثر في رحابة الاجتهاد والانتاج. إنّ وصف الرّحالة لنزوى؛ يؤكد حسن موقعها، وحسن طبيعتها؛ فابن بطوطة يقول عنها: "لقد كانت مدينة على سفح جبل، تحف بها البساتين والأنهار، يأتي كل إنسان بما عنده، ويجمعون للأكل في صحن المسجد، ويأكل معهم الصادر والوارد، ولهم نجدة وشجاعة"¹.

ويتجلى من طرف النص السابق، أثر الطبيعة الجغرافية، والديموغرافيا السكانية؛ بوصفه مجالاً لتنوع العقلية الرافدة لهذه المدرسة؛ بل إنّ أريحية المكان والإنسان؛ جذبت بيوتاً علمية استقرت في نزوى، وهكذا كان لخصوبة الإنتاج البشري أثره في رفد المدرسة بالطاقات المتجددة.

ونجد مثل هذه النظرة عند الحموي في وصفه الجانب الاقتصادي بنزوى إذ يقول: "يُعمل فيها صنف من الثياب؛ منمقة بالحرير، جيدة فائقة، لا يُعمل في شيء من بلاد العرب مثلها، ومآزر من ذلك الصنف؛ يُبالغ في أثمانها، رأيت منها واستحسنتها"². وقد أبرز الحموي في وصفه جانباً مهماً؛ يكشف أنّ نزوى كانت مركزاً اقتصادياً وصناعياً، يُصنع بها ملابس لا نظير لها في بلاد العرب، وهذا مما يُقوي دور نزوى العلمي والفكري، ويجعلها مركز استقرار جاذب للناس، بما يعود بالإيجاب لكل جوانب حركتها.

1 ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، (بيروت، دار الكتب العلمية ط2، د.ت)، ص284-285.

2 الحموي، ياقوت أبو عبد الله بن عبد الله البغدادي، معجم البلدان، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، د.ت)، ص384.

ويقول المقدسي: "نزوة في حد الجبال كبيرة، بنيانهم طين، والجامع وسط السوق، إذا غلب الوادي في الشتاء دخله، شربهم من أنهار وآبار"¹.

فالمقدسي هنا أيضاً يُبرز تحصين نزوى، وتحلي الحماية الطبيعية لها، وهذا عنصر يدفع بمزيد من العمران والتحضر، وقوة الحركة الحضارية منها والعلمية، ويُجَلِّي لنا عنصراً واضحاً لاستقرار العمران، فهو مبني من الطين، كما أنه مؤثر لحسن استغلال الأرض وتربتها في العمران. ويُظهر جانباً آخر يساعد على الاستقرار، وأنه عامل جذب؛ ألا وهو: وفرة المياه، وهذا مما تتميز به نزوى. ومن أسباب اختيارها عاصمة؛ أنها تغذيها أودية كثيرة، وشعاب كثيرة، وبها عدد كبير من الأفلاج من جميع جهاتها؛ فشكَّلت عامل استقرار؛ جذبت عدداً كبيراً من السكان للاستقرار منذ القدم، فغدَّتْ المدينة بتنوع ديموغرافي، فتح أفاقاً في بناء نزوى الحضاري عبر القرون.

هكذا يتجلى لنا أثر المكان، وأثره في الجانب السكاني، وأثر كليهما في نزوى المكان والسكان؛ كعاملين دفعا بتطور دور نزوى العلمي والحضاري، إذ الموقع الجغرافي كان له أثره في عُمان والجزيرة العربية، فنزوى تقع في قلب جوف عُمان، وسطاً بين ظفار ومسندم، وبين أرض السر إلى الباطنة فمسقط، فكانت همزة وصل لمناطق عُمان المختلفة، وكل ذلك كان له أثره في إحياء الحركة العلمية. وساعد موقع نزوى من القيام بدورها الريادي كعاصمة للحكم، ومنارة للعلم، ومركزاً للحضارة العُمانية؛ استقطبت جمعاً كبيراً من العلماء والقادة، انطلق بهم ركب مدرسة نزوى العلمية الفقهية على تعاقب العصور والأعوام.

وقد أشار الشيخ أحمد الخليلي إلى تميز مدينة نزوى بتاريخ عريق، ومكانة علمية بارزة، فهي قلب عُمان الجغرافي ووسط جوفها، واختيارها عاصمة لُعمان في عهد الإمام الوارث

1 المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد البناء، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408هـ / 1987م)، ص 88.

بن كعب؛ كان نقطة تحول تاريخية، ما جعلها مركزاً يجمع العديد من العلماء وأهل الفضل، ولهذا سُميت "بيضة الإسلام" في عهد الإمام غسان بن عبد الله؛ لاستيعابها عدداً كبيراً من علماء الإسلام، واستمر هذا اللقب حتى اليوم¹.

وذكر الشيخ سالم بن حمود السيابي أن عمان تعرضت لعدة هجمات من الفرس، وقراصنة الهند؛ ما دفع المسلمين إلى نقل عاصمة الإمامة من صحار إلى نزوى، والتي تم اختيارها بسبب طبيعتها الجغرافية التي تجعلها مدينة حصينة ومنيعة، فقد رأى العمانيون أن نزوى أكثر أماناً وصوناً لزعامتهم، حيث تقع في قلب الداخلية، وقريبة من الشرق، ما يوفر حماية أكبر ضد الغزوات التي تأتي غالباً من الشمال الغربي. واتفق الجميع على أن تكون الإمامة في نزوى، على أن لا يغادرها الإمام إلا لأمر مهم، مما يتيح له تجهيز الردود السريعة ضد الغزاة، وتعزيز الدفاعات في وجههم. وفي عهد الإمام غسان؛ أطلق على نزوى اسم "تحت ملك العرب" و"بيضة الإسلام"، كما اشتهرت بخصونها، ومدارسها العلمية التي أنجبت علماء بارزين، انطلاقاً من إمام الإباضية جابر بن زيد. وبذلك، تبرز نزوى كرمز لقوة العمانيين، ومكانتهم في مواجهة التحديات².

المبحث الثاني: أبو سعيد الكدومي بين التربية في حضن المدرستين: الفقهية النزوية والفكرية النزوانية والتأثير فيهما

بداية، نحتاج إيضاح ما نريده بمصطلحي: "النزوية" و"النزوانية"؛ فالأولى: المدرسة العلمية الفقهية الممتدة إلى يومنا هذا، والثانية: المدرسة الفكرية المقابلة للirstاقية، وسنورد مزيد بيان عنهما. ولقد تقلب أبو سعيد الكدومي في حضن المكونين، وانتمى إليهما، وأثر فيهما، ولم نقف على محاولة التمييز بينهما من قبل.

1 الخليلي، أحمد بن حمد، محاضرة تاريخية قيمة بعنوان (مكانة نزوى التاريخية)، عام التراث 1994.

2 السيابي، سالم بن حمود، عُمان عبر التاريخ، (سلطنة عُمان، وزارة التراث والثقافة، ط4، 1421هـ/2001م)، ج1، ص296-289، ج2، ص45.

وسنبداً مبحثنا هذا بالفوائد الآتية التي تكشف قوة علاقة أبي سعيد بنزوى ومدرستها: جاء في معارج الآمال: "كان أبو سعيد الكدمي متخذاً نزوى وسلوت وكدم وطناً"¹، وجاء هذا الأثر ضمن حكم جواز تعدد الأوطان. وفي بعض مخطوطات كتاب (الاستقامة)؛ جاء في نسب أبي سعيد: "النزوي السلوتي"، ولا شك أن النسبة لسكنائه في نزوى، وحياته فترة طويلة فيها، وفي سلوت القريبة من نزوى، واستوطنها كما نص على ذلك البطاشي في إتحافه². ورؤي عنه أنه كان ملازماً لشيخه محمد بن روح بن عري - رحمه الله - عندما كان صبيّاً، وكان يسمح له بالدخول إلى بيته مع وجود أهل شيخه، وكان يتظاهر بالعمى عند دخوله البيت، وحين غاب عنهم في يوم من الأيام، سألوا عنه: أين الصبي الأعمى؟! وهذا يدل على التصاقه الشديد بشيخه منذ نعومة أظفاره، وأخذ العلم عنه³.

ولربط العلاقة بمدرسة نزوى؛ لا بد لنا من إبراز صورة مبينة لتسلسل أعلام مدرسة نزوى الفقهية، محضن أبي سعيد، حيث كان قبله مُبرِّزين، تجذّرت علاقة أبي سعيد بهم، حيث تعد مدرسة نزوى من أقدم المدارس العلمية والفقهية في عمان وأبرزها؛ إذ تشير المصادر إلى أدوار كبيرة لعلماء المدرسة الفقهية النزوية، وهذه الأدوار ممتدة متجذرة، بما يمكننا القول بأن الانطلاقة كانت من الإمام جابر بن زيد أبي الشعثاء الأزدي الفرقي النزوي، إذ لا يمكن لأي باحث أن يتجاوز ذكره ونسبته إلى نزوى. وصحيح أن الأدوار العلمية الكبرى لهذا الإمام كانت في البصرة، لكن الأصح أن البصرة كانت حاضنة لعدد من رجالات مدرسة نزوى الفقهية خاصة وعمان عامة. ومع ذلك أيضاً، تشير بعض

1 السالمي، نور الدين أبو محمد عبد الله بن حميد، معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال، تح:

محمد محمود إسماعيل، (سلطنة عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1403هـ، 1983م)، ج6، ص483.

2 البطاشي، سيف بن حمود بن حامد، إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عُمان، (سلطنة عُمان، مطابع النهضة، ط1، 1413هـ/1992م)، ج1، ص279.

3 الشقصي، هلال بن سيف بن ياسر، الإمام أبي سعيد الكدمي حياته وآثاره، (بحث تخرج بكلية العلوم الشرعية، الخوير، مسقط، 1423هـ/2002م)، ص27.

المصادر إلى نفي الإمام جابر إلى عمان من قبل الحجاج بن يوسف، وهي مسألة وقع اختلاف فيها، ومع صحة خبر النفي؛ يكون قد وُفّر نفي الإمام جابر بن زيد إلى عُمان¹ فرصةً لنشر العلم، وامتزاجه بقومه؛ ما أدى إلى أثر كبير في أهل عُمان عامة، وفي نزوى - بلده - خاصة؛ لاسيما إذا ما وضعنا التعاطف القبلي والمكاني نحوه؛ لكونه ينتسب إلى اليعمد، وفي نزوى، ومع بروز مكانته العلمية العالية، فكان لذلك أثره الكبير.

ثم يأتي دور بعض حملة العلم إلى عمان، وفي مقدمة هؤلاء السامي أبو المنذر بشير بن المنذر (ت: 178هـ/795م) والذي كان من نزوى، وكان أحد العلماء الأعلام من حملة العلم إلى عمان، وقد أخذ عن أبي عبيدة والربيع، وكان مرجع العلم في زمانه، وسمي بالشيخ الأكبر². وتستمر هذه المدرسة في حلقات أعلامها إلى عصر الإمام أبي سعيد؛ الذي مثل حلقة مهمة من حلقات المدرسة النزوية.

ويتتابع رجالات هذه المدرسة، بل نجد منهم من كان واسطة عقد ما عُرف بسلسلة نسب الدين أو الإسلام، كما نجد من فقهاء المدرسة النزوية ممن جازت بهم هذه السلسلة، سواء كانوا من أهل نزوى في الأصل، أو أقاموا فيها فترة طويلة؛ فانتمسبوا إلى المدرسة، تلامذةً أو أساتذةً. ووفق الترتيب الزمني، نشير بإيجاز إلى تسلسل الحلقة من أبي سعيد إلى بشير وجابر، بذكر من له علاقة مباشرة بمدرسة نزوى من هذه السلسلة؛ فيكون الإمام سعيد بن عبد الله الرحيلي (نزوي الإقامة، خاصة فترة إمامته) أحد شيوخ أبي سعيد، ثم أبي قحطان خالد بن قحطان (ق3هـ/9م) نزوي الإقامة، ثم سعيد بن محرز (ق3هـ/9م) النزوي، والوضاح بن عقبة (كان حياً: 237هـ/852م) نزوي، وعزان بن الصقر (268هـ/882م) نزوي، ثم سليمان بن عثمان نزوي، إلى أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة،

1 الشماخي، أبو العباس أحمد بن سعيد، كتاب السير، تح: أحمد بن سعود السبائي، (سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1407هـ/1987م)، ج1، ص81.

2 البطاشي، إتخاف الأعيان، ج1، ص166، السبائي، سالم بن حمود، طلقات المعهد الرياضي في حلقات المذهب الإباضي، (القاهرة، مطابع سجل العرب، نشر وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1400هـ، 1980م)، ص43.

فأبي الشعثاء¹، وهكذا نجد ضمن هذه السلسلة عدداً من الأعلام الذين كان لهم دور مباشر، وأثر على المدرسة الفقهية النزوية، وتأثير فيها.

لقد كان هؤلاء الأعلام وغيرهم لهم دور رائد وكبير في نشاط الحركة العلمية، وكذلك الدور الاجتماعي والسياسي للمدرسة الفقهية النزوية. والحقيقة أن الحركة العلمية الفقهية في عمان، شكّلت فيه المدرسة الفقهية النزوية حجر الزاوية، كما شكّلت عصب حياتها، ونهرها المتدفق، ولا مبالغة في هذا الكلام، فنظرة واحدة في المصادر التي عدّدت علماء عمان؛ نجد ذلك واضحاً جلياً. وكان لهؤلاء أثرهم في رفد الإمام أبي سعيد؛ ناشئ هذه المدرسة أولاً ثم عميدها، ولفهم شدة ارتباطه وقوة اتصاله بها، تأثيراً وتأثيراً؛ يمكننا أن نلقي الضوء بدقة على أساتذته وتلاميذه؛ لنرى الطرفين جلّهما نزويّاً؛ فأما أساتذته فهم:

1- الشيخ أبو عبدالله محمد بن روح بن عربي الكندي النزوي السمدي (ق4هـ/10م)، أي من سمد نزوى، عالم فقيه، وناظم للشعر، عاش في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، والنصف الأول من القرن الرابع الهجري، من منطقة سمد من محافظة نزوى، أخذ العلم عن مالك بن غسان بن خليل، وأبي الحواري محمد بن الحواري، وغيرهما، وأخذ عنه أبو الحسن محمد بن الحسن، وأبو سعيد الكدومي، وهو من أوائل من كتب في رأي المدرسة النزوانية، في الوقوف على أحداث فتنة عزل الإمام الصلت، وله سيرة في ذلك²، وله آثار وأقوال ومسائل عديدة في كتب الأثر، بل هو ممن تُلقّيت أقواله بالقبول³. أخذ عنه العلم أبو سعيد منذ صغره، ولازمه زماناً طويلاً، يقول في ذلك أبو سعيد: "وأما أبو عبدالله محمد

1 لمعرفة سلسلة نسب الدين كاملة وطبقاتها ينظر: البسيوي، أبو الحسن علي بن محمد، سيرة الشيخ أبي الحسن علي بن محمد البسيوي، (مخ) ضمن مجموع السير العمانية (لدى الباحث نسخة منها)، ص60-61، الفلهاقي الأزدي، أبو عبد الله محمد بن سعيد، الكشف والبيان، تح: سيدة اسماعيل كاشف، (القاهرة، مطابع سجل العرب، ط1، 1400هـ/1980م، ج2 ص478-479، والأزكوي، كشف الغمة، ص284.

2 البطاشي، إتحاف الأعيان، ج1، ص279.

3 المرجع السابق، ج1، ص277-280، ومجموعة باحثين، دليل أعلام عمان، (جامعة السلطان قابوس، ط1، 1412هـ/1991م)، ص145.

بن روح، وأبو الحسن محمد بن الحسن؛ فشاهدناهما، وصحبناهما الزمان الطويل، والكثير غير القليل، وعنهما أخذنا عامة أمر ديننا¹. وفي نونيته يقول:

بالذي دان ابن ورمشقي الحبران
في أمور الشيخ وابن موسى يتبعان
لسبيل العدل فيهم وابن نظر يثبتان
بأساسات أصول سلفت لا ينقضان
أصل حق مستقر قد بناه السلفان²

يقول العلامة ابن أبي نبهان (1263هـ/1847م) في تنوير العقول: "سمعت والدي - رحمه الله- يحكي أن الشيخ أبا سعيد -رحمه الله- قيل له: هل تتولى معلمك أبا الحسن؟ فقال: كيف لا أتولاه؟ و قد عبّد الله ستين سنة لم نعلم منه فيهن هفوة لله، ف قيل له: هل تتولى معلمك محمد بن روح؟ فقال: ذلك الإباضي حقاً³. ويُعد محمد بن روح الأستاذ الأول للمدرسة النزوانية، وكان له دور في التنظير الأول لها، واكتسبه منه أبو سعيد الذي بلور فكر هذه المدرسة في كتابه الاستقامة؛ فصار إمامها.

2- الشيخ أبو الحسن محمد بن الحسن السعالي النزوي (338هـ/950م)، عالم فقيه، عاش في آخر القرن الثالث، وجزء من القرن الرابع الهجري، توجه بالسؤال إلى أبي المؤثر

1 الكدومي الناعي، أبو سعيد محمد بن سعيد، الاستقامة، (روي، سلطنة عمان، مطابع دار جريدة عمان للصحافة والنشر، 1985م)، ج1، ص223.

2 الكندي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سليمان السمدني النزوي، بيان الشرع الجامع للأصل والفرع، المراجعة والتصحيح لسالم بن حمد الحارثي، (مطرح، مطبعة عمان ومكتبتها، نشر وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان، 1404هـ/1984م)، ج4، ص95-102، والبطاشي، إتحاف الأعيان، ج1، ص277. والأبيات ضمن قصيدة طويلة تزيد على ثمانين بيتاً، وقد قام الباحث هلال الشقصي بتصحيح وضبط القصيدة مستعيناً بمخطوطتين لهما، ينظر: الشقصي، الإمام أبو سعيد حياته وآثاره، ص120.

3 الخروصي، ناصر بن جاعد، تنوير العقول في قواعد علم الأصول، تحقيق: فهد بن عامر السعدي وآخرون، (مسقط، مؤسسة ذاكرة عمان) ص135.

الصلت بن خميس، ونقل عن أبي عبد الله محمد بن روح، وصحب أبا الحواري أكثر من ستين سنة، وأخذ عنه العلم: أبو سعيد الكدمي، وأبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة، كان من علماء المسلمين الأجلاء في زمانه، وكان أبو الحسن من رجال المدرسة النزوانية الواقفين على أحداث أهل عمان في عزل الإمام الصلت، وأمر موسى بن موسى، وراشد بن النضر¹. قال أبو سعيد فيه: "وأما أبو عبد الله محمد بن روح، وأبو الحسن محمد بن الحسن، فشاهدناهما وصحبناهما الزمان الطويل، والكثير غير القليل، وعنهما أخذنا عامة أمر ديننا"².

3- الشيخ أبو عثمان رُمَشَقِيّ بن راشد من عقر نزوى، فقيه، عاش في القرن الرابع الهجري (ق4هـ/10م)، وهو من رجال المدرسة النزوانية، وأحد مباهي الإمام راشد بن الوليد⁽³⁾، وأشار إليه ومقامه أبو سعيد الكدمي في قوله:

بالذي دان ابن روح ورُمَشَقِيّ الخبران

وورد في بعض الكتب أجوبة وتقييدات للشيخ رمشقي بن راشد عن الإمام أبي سعيد الكدمي، ولعل ذلك من باب نقل الشيخ عن التلميذ لرفعة؛ مقام أبي سعيد العلمية، وعلو كعبه فيه، مما أهله لأن يكون مرجعاً ينقل عنه شيخه⁴.

4- الإمام الجليل أبو القاسم سعيد بن عبد الله بن محمد بن محبوب بن الرحيل القرشي المخزومي، علامة فقيه، بويح بالإمامة عام 320هـ، فجمع الله به شمل العمانيين، فأظهر الحق، ونشر العدل والأمن، كان تقياً ورعاً، أجمع المسلمون على إمامته وولايته، له مسائل وأقوال كثيرة منقولة في الأثر، استشهد عام 328هـ⁵.

1 البطاشي، إتحاف الأعيان، ج1، ص267.

2 تقدم توثيق العبارة.

3 البطاشي، إتحاف الأعيان، ج1، ص522، ودليل أعلام عمان، ص67.

4 الشقصي، هلال بن سيف بن ياسر، الإمام أبي سعيد الكدمي حياته وآثاره، (بحث تخرج بكلية العلوم الشرعية، الخوير، مسقط، 1423هـ/2002م)، ص38.

1 الإزكوي، سرحان بن سعيد، كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، (مخ)، مكتبة السيد محمد بن أحمد بن سعود البوسعيد، السيب، سلطنة عمان، رقم 571+ نسخة وزارة التراث القومي والثقافة، صورة منها لدى الباحث، 3/6-

ومما يدل على أخذ العلامة أبي سعيد العلم من الإمام سعيد بن عبد الله، أنَّ الأخير عيّنه أميناً على السجن عند مناهزته للحلم، ولا شك أنه تعلم واستفاد من الإمام طيلة تلك الفترة، ومما قاله أبو سعيد في حق الإمام سعيد بن عبد الله: "وما أحقه بذلك رحمه الله؛ لأنه كان إماماً عادلاً، صحيح الإمامة من أهل الاستقامة، عالماً في زمانه، لعله يفوق أهل زمانه أو كثيراً منهم في العلم، ومع ذلك قُتِل شهيداً في ظاهر أمره، رحمه الله، وغفر له، وجزاه عنا وعن أهل الإسلام أفضل ما جرى إماماً عن رعيته" إلى أن قال: "فتظاهرت الأمور معنا من أهل الدار ممن ينتحل نخلة الحق على الإجماع على ولاية الإمام سعيد بن عبد الله - رحمه الله -، وهو ولينا وإمامنا إن شاء الله"¹.

5- الشيخ أبو محمد عبد الله بن محمد بن أبي المؤثر الصلت بن خميس الخروصي، فقيه عالم، عاش في أواخر القرن الثالث، والثلث الأول من القرن الرابع الهجري، كان مقيماً في عقر نزوى، جده لأبيه العلامة الشهير أبو المؤثر الصلت بن خميس؛ الذي أقام بنزوى أيضاً، ويُعرف له باب في عقر نزوى يُعرف بباب أبي المؤثر، وكان عبد الله في مقدمة العلماء المبايعين للإمام سعيد بن عبد الله، ثم الإمام راشد بن الوليد، له أجوبة ومسائل نقلت في الأثر². ومما يدل على أخذ أبي سعيد الكدومي عنه قوله: "فنحن نتولى أبا محمد، على خبرة ومعرفة بمذهبه"³، فقولُه على خبرة ومعرفة بمذهبه؛ دالٌّ على ملازمته، وأخذه عنه⁴.

5، والسلمي، نور الدين أبو محمد عبد الله بن حميد، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، تصحيح وتعليق: طَفَيْشْ أبو إسحاق إبراهيم، (القاهرة، مطبعة الشباب، ط2، 1250هـ)، ج1، ص275-279.

1 السلمي، تحفة الأعيان، ج1، ص235.

2 ينظر: البطاشي، إتحاف الأعيان، ج1، ص529.

3 الإزكوي، كشف الغمة، ص279.

4 السبائي، أحمد بن سعود، الإمام أبو سعيد حياته وأفكاره، ورقة علمية ضمن كتاب قراءات في فكر أبي سعيد الكدومي، (سلطنة عمان، وزارة التراث والثقافة، ط1، 2001م)، ص14.

6- الشيخ أبو إبراهيم محمد بن سعيد بن أبي بكر الإزكوي، فقيه، عاش في أواخر القرن الثالث الهجري، وبداية القرن الرابع الهجري، أصله من ولاية إزكي، أخذ العلم عن أبي الحواري محمد بن الحواري النزوي، وسمع من أبي مروان، وحدث عن محمد بن جعفر، وكان من أصحاب الفرقة النزوانية، وله مسائل متفرقة في كتب الأثر¹. وقد عبّر أبو سعيد عن أخذه عنه بتصريح الأخذ عن أبي إبراهيم الولاية بالرفيعة لعدد من العلماء². ومن نماذج ذلك ما ذكره أبو سعيد: "ورفع إلينا أبو إبراهيم -رحمه الله- ولاية أبي جابر محمد بن جعفر، وقال: إنه يتولاه على ولايته لموسى بن موسى، وأخذنا ولاية محمد بن جعفر عن أبي إبراهيم، ولو تولينا أبا جابر محمد بن جعفر بظاهر الأمر والخبر، لكان ذلك معنا جائزاً؛ لأنه لذلك أهل"³. وقال أيضاً: "وأما أبو علي الأزهر بن محمد بن جعفر؛ فأخذنا ولايته بالرفيعة عن أبي إبراهيم محمد بن سعيد بن أبي بكر رحمه الله"⁴.

ويدبح الإمام الكدومي ثناءه على شيخه أبي إبراهيم: "ثم كان بعد هؤلاء الذين ذكرناهم وسميهم في الخلف الثالث، وهو ممن شاهد السلف الأول والثاني، وتكلم فيه وقال فيه، وهو أقدم الخلف الثالث سنأ، وأعظمهم جاهاً، ولعلّه في بعض الأمور أجمعهم علماً، وهو أبو إبراهيم محمد بن سعيد بن أبي بكر -رحمه الله-"⁵.

هؤلاء أشهر شيوخ أبي سعيد الكدومي، ولا شك أن هناك شيوخاً آخرين ممن لم تذكرهم المصادر والمراجع، خصوصاً إذا علمنا أن نزوى -المسماة: تخت الأئمة- كانت تغجّ بالعلماء والفقهاء، وكلهم كان له الأثر في إعداد شخصية العلامة الكدومي العلمية والفكرية؛ مما أبرز نتاجاً علمياً، شهد به العلماء جيلاً بعد جيل، وصار مرجعاً في الأثر والنظر.

1 مجموعة باحثين، دليل أعلام عمان، ص 146.

2 السيادي، الإمام أبو سعيد حياته وأفكاره، ص 14.

3 الكدومي، الاستقامة، ج 1، ص 219.

4 المرجع السابق، ج 1، ص 221.

5 المرجع نفسه.

ومما سبق يتضح لنا حرص أبو سعيد الكدومي على الأخذ ممن سبقه من العلماء، وهذا كان له الأثر الكبير في عقلانية الطرح والآراء التي تبناها، وفي قدرته على الموازنة بين مختلف الآراء، وفي تقبله للرأي والرأي الآخر، وإن اختلف معه، طالما لا يفضي ذلك الاختلاف إلى المساس بالأصول المجمع والمتفق عليها¹.

والمأمل في حلقة شيوخه، يجد أنهم كانوا أعمدة في المدرستين الفقهيّة النزوية والفكرية النزوانية، وأخذوا العلم عن علماء راسخين من المدرسة ذاتها غالباً؛ فابن روح أخذ عن أبي الحواري محمد بن الحواري، والشيخ مالك بن غسان بن خلود، وهكذا أبو الحسن النزوي، يقول أبو سعيد في شأنهما: "وأما أبو عبد الله محمد بن روح وأبو الحسن محمد بن الحسن؛ فشاهداهما، وصحبناهما زمناً طويلاً، وأخذنا عامة أمر ديننا عنهما"²؛ وأبو إبراهيم - رغم أنه إزكوي - أيضاً، ممن أخذ عن أبي الحواري، وأخذ الإمام سعيد بن عبد الله عن عدد من العلماء؛ فقد أخذ عن الحواري بن عثمان، وهذا فيما يظهر، عالم كان نزوياً مستقراً فيها، وهكذا شيخه عبد الله بن محمد الذي كان مستقراً بنزوى.

وهناك تلاميذ لأبي سعيد ارتبطوا بمدرسة نزوى، كان للعلامة أبي سعيد تلامذة استقوا من علمه الغزير، واستفادوا من فكره المنير، من أشهرهم:

1- ابنه سعيد بن محمد بن سعيد الكدومي، ولم تبين المصادر تاريخ ولادته ولا وفاته، ولعل ولادته في العقد الثالث من القرن الرابع الهجري؛ لاعتبار تلك الفترة سن الشباب لأبي سعيد، وعادة ما تكون فترة الزواج، ويدل على التلمذ؛ ما ورد أن سعيد بن العلامة الكدومي كان يقيد عن أبيه فتاواه وأقواله³، وأنه كان يسأله فيجيب، ومن ذلك سؤاله عمن قرأ في صلاته: خلق الإنسان "من غلق"، بدلاً "من علق"؛ فأجابه أبو سعيد بنظم مطلعته:

1 يُنظر: الريامي، علي، المدرسة النزوانية: النشأة والمنطلقات الفكرية، (مجلة الحياة، العدد 25، جمعية التراث-القرارة-الجزائر، مايو 2020م، ص72).

2 الكدومي، الاستقامة، ج1، ص273.

3 الكندي، بيان الشرع، ج29، ص209.

سألت بُيَّ عن مصلِّ تَأَمِّماً إماماً فأخطأ في القراءة تنعماً¹.

2- أبو علي موسى بن مخلد، فقيه، عاش في القرن الرابع الهجري، من سمد نزوى، لازم الشيخ أبا سعيد الكدمي، فأخذ عنه العلم، وتوجه له بالسؤال²، ويذكر أن أبا علي موسى بن مخلد كان كثير الملازمة، فقد جاء في الأثر: "أنه (أي موسى) كان يمشي عند أبي سعيد يريد أن يصل أرحاماً له بنزوى، وكان يستأذن على الباب ثلاث مرات، فإن أذن له وإلا انصرف، ولم يزد على ثلاث"³، وقد كان يصحب أبا سعيد في أسفاره⁴. وفي تقديرنا أن نسب موسى بن مخلد من كندة؛ فلعله ابن العالم مخلد بن روح الكندي، أخو محمد بن روح، والذي بقي باسمه مسجد إلى اليوم يسمى مسجد مخلد، وفي زيارة أرحامه في سمد نزوى إشارة، إذ كان سكان سمد نزوى قديماً من كندة، بل عرف بسمد الكندي قديماً، والله أعلم. ولموسى أخٌ فقيه اسمه: بشير بن مخلد، ذكره الشقصي في المنهج⁵.

3- أبو محمد عبد الله بن محمد بن زنباع، فقيه، عاش في القرن الرابع الهجري، سأل أبا سعيد الكدمي وسمع عنه، وكان من رجال المدرسة النزوانية⁶، وورد في بيان الشرع: "ومن جواب أبي سعيد بخط عبد الله بن محمد بن زنباع رحمهما الله"⁷، وفي موضع آخر: "وجدت في كتاب من كتب أبي عبد الله محمد بن زنباع جواباً لأبي سعيد"⁸.

1 المرجع السابق، ص11، ص134، والبطاشي، إتحاف الأعيان، ج1، ص291.

2 البطاشي، إتحاف الأعيان، ج1، ص542، والسيابي، الإمام أبو سعيد حياته وأفكاره، ص32.

3 الكندي، بيان الشرع، ج5، ص253. والسيابي، والسيابي، الإمام أبو سعيد حياته وأفكاره، ص32. والبطاشي، الإمام أبو سعيد الكدمي حياته وآثاره، ص44.

4 السيابي، الإمام أبو سعيد حياته وأفكاره، ص44.

5 الشقصي، خميس بن سعيد بن علي، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، تح: سالم بن حمد بن سليمان الحارثي، (سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1979م)، ج1، ص624.

6 ينظر: الكندي، بيان الشرع، ج3، ص223، ج4، ص7، ج39، ص173، ج40، ص402.

7 الكندي، بيان الشرع، ج3، ص366.

8 المرجع السابق، ج4، ص7.

- 4- أبو محمد عبد الله بن محمد بن زمام، فقيه، عاش في القرن الرابع الهجري، سمع عن أبي سعيد الكدمي، وسأله، وقيد عنه¹.
- 5- الإمام حفص بن راشد، حيث كان الإمام أبو سعيد يتولى عنه بعض الجوابات، ولا يبعد أنه كان من تلاميذه، أو على الأقل استفاد منه².
- إن ما تقدم عرضه من ربط من خلال حلقة الشيوخ، حلقة أبي سعيد نفسه، فحلقة تلاميذه؛ تكشف قوة الصلة بمدرسة نزوى، وحركتها العلمية عند أبي سعيد متأثراً فتأثيراً، ممتداً عبر القرون والأزمان، وما أبرزناه يجلي بوضوح دوراً رائداً لأبي سعيد في تكوين المدرسة النزوانية وبنيتها؛ هذا الدور سيتم الكشف عنه أكثر في التأطير الفكري، ودور أبي سعيد فيه لاحقاً.

المبحث الثالث: الدور السياسي والإداري لأبي سعيد الكدمي في نزوى وأثره

كان لأبي سعيد العالم الجليل دور كبير في عهود الأئمة الذين عاصروه، ومن تحصيل ذلك ارتباطه بنزوى ومدرستها؛ لكون نزوى مركز الحكم، حيث عاصر الإمام أبو سعيد ثلاثة من الأئمة، وكان له دور معهم، فقد اجتمع العلماء لمبايعة الإمام سعيد بن عبد الله بن محمد بن محبوب بن الرحيل القرشي على الدفاع عام 320هـ، وكان الإمام سعيد عالماً عادلاً، قوياً شجاعاً، حتى وُصف بأنه أفضل أئمة عمان بعد الإمام الجلندي بن مسعود رضي الله عنه، بل إن بعضهم عده أفضل من الجلندي، فتمكن الإمام الجليل سعيد بن عبد الله من إعادة هبة الدولة، وإدارتها بالحكمة والكياسة، وإخماد نيران القبلية والعصبية³.

قام الإمام سعيد بمواجهة نفوذ البويهيين -وهم آنذاك قد تغلبوا على الدولة العباسية- وسعوا لإخضاع عمان عبر دعم يوسف بن وجيه للسيطرة على عمان، ف وقعت

1 المرجع السابق، ج4، ص360، ج63، ص70.

2 السيابي، الإمام أبو سعيد حياته وأفكاره، ص32.

3 الإزكوي، كشف الغمة، ج6، ص3-5، والسالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص275-279.

بين يوسف والإمام الرحيلي حروب ومواجهات¹، إلا أنّ كلاً من الطرفين لم يستطع إحراز نصر عسكري على الآخر، ويشير إلى ذلك الكتاب الذي أرسله الإمام سعيد إلى يوسف بن وجيه، وهو كتاب يكشف أُمُودجية التزام أئمة الإباضية بقيم الإسلام العظيمة؛ إذ يقول فيه: "حاربناك محاربة المسلمين لأهل البغي حتى تفيء إلى أمر الله، لا نهاية لذلك عندنا، أو تفيء روحك أو أرواحنا إلى إحياء الحق وإماتة الباطل إن شاء الله، ولا نستحل منك مالاً، ولا نسبي لك عيلاً، ولا ننسف لك داراً، ولا نعقر لك نخلاً، ولا نعصد لك شجراً، ولا نستحل منك حراماً، ولا نُجهز على جريح، ولا نقتل مُؤَلَّياً ثائباً، ولا نقتل مُستأمناً إلينا، ولا نغنم ماله، ولا ندعو أحداً يتعدى عليه بنفس ولا مال، فإن فعل ذلك أحد بأحد؛ أخذنا له الحق إذا صح معنا، ومن كان في يده مال؛ فهو أولى بما في يده؛ لأننا لا نزيل مالاً إلا بحجة"². وكان العلامة أبو سعيد الكدمي خازناً للسجن إبان إمامته³. بل كان أحد تلاميذه الذين أخذ عنهم، وكان منذ أن بلغ الحلم أميناً على المحبوسين في سجن الإمام سعيد بن عبد الله بن محمد بن محبوب بن الرحيل، وقد قدّر العلامة نور الدين السالمي بيعة الإمام سعيد في عشرين وثلاثمائة، وقُتل سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة. وعلى هذا، فيكون عُمرُ أبي سعيد عندما تولى أمانة السجن خمسة عشر عاماً، وهو عُمرُ الرجل الذي يبلغ الحلم عادة، وهذا التحري مبنيٌّ على فَرَضٍ أن الإمام الكدمي تسلم أمانة السجن في بداية إمامة الإمام سعيد بن عبد الله، ويرى الدكتور السابعي أن مولده يتراوح بين 305 هـ و 313 هـ؛ لاحتمال تسلمه أمانة السجن في بداية إمامة الإمام سعيد بن عبد الله، أو في أثنائها⁴؛ وكون أبي سعيد أميناً على السجن منذ أن بلغ الحلم؛

1 السالمي، تحفة الأعيان، ج 1، ص 290.

2 المرجع ذاته.

3 المرجع السابق، ج 1، ص 277.

4 السابعي، ناصر بن سليمان، كتاب الاستقامة لأبي سعيد الكدمي تحليل ودراسة، (ضمن كتاب قراءات في فكر أبي سعيد الكدمي)، ص 169.

يدل على المكانة العلمية والأخلاقية التي بلغها أبو سعيد، ويدل على دور رائد له - بلا شك - في أثره الفكري على نضج تجربة أبي سعيد، واتساع أفقه، وتنوع معارفه، وارتباطه بالواقع المعاش.

ثم جاء عهد الإمام راشد بن الوليد الذي بويع سنة (328هـ)، فحكم بالعدل، وسار السيرة الحسنة، ونهض بالدولة، وبعث العُمال والوُلاة في القرى والبلدان، وقبض الصدقات، وأنفذ الأحكام، وسعى لمقاومة نفوذ بني بويه في عمان، فجَهَّز الجيوش والحاميات، وعقد الرايات. ومع هذا السعي، فقد ظهر مَن يعارضه ويعصيه، وخذله بعض رعيته، واتجهوا إلى بني وجيه الذين تغلبوا على جانب من عمان¹، ووقع انشقاق العمانيين، ووقعت الفرقة، وذهبت الوحدة، وبلاء مَن مَالَ إلى الدنيا؛ مالوا إلى الغازي من بني وجيه، وجيشهم الممدود من البويهيين؛ اللذين زحفوا إلى نزوى (عاصمة الإمامة)، وتمكنوا من دخولها، وهزموا جيش الإمام راشد بن الوليد، الذي انحاز إلى الجبال؛ لاستمرار مقاومتهم، لكنَّ العمانيين خذلوه، وانصرفوا عنه، فاعتزل الإمامة، وكانت بيعته على الدفاع، وقد رخص العلماء في مثل هذه الحالة الاعتزال، وتَسَّع المدافع التقية عند خذلان الرعية، قال أبو سعيد الكدمي: "وذلك مما لا نعلم فيه اختلافاً"²، وتوفي الإمام راشد عام 342هـ/953م، بعد أن تولى الإمامة حوالي 14 عاماً³.

وفي عام 355هـ/966م، أعيدت محاولة بعث الدولة؛ فبُويع الإمام حفص بن راشد⁴، لكن عضد الدولة البويهى بعث جيشاً بقيادة المطهر بن عبد الله الذي هزم جيش الإمام حفص، وقتل قائده ورد بن زياد العبدي سنة 363هـ/974م، ثم قتل الإمام حفص، وعادت

1 الإزكوي، كشف الغمة، ج6، ص5-14، والسلي، تحفة الأعيان، ج1، ص280-288.

2 السلي، تحفة الأعيان، ج1، ص285.

3 الإزكوي، كشف الغمة، ج6، ص5-14، والسلي، تحفة الأعيان، ج1، ص285.

4 البطاشي، إتحاف الأعيان، ج1، ص300-307.

عمان مرة أخرى للنفوذ البويهى¹.

لقد عايش العلامة أبو سعيد الكدومي هذه الأحداث العظيمة، وكان لها أثر في توجهه في المدرسة النزوانية، ولا ريب أن الشقاق الذي خلفه عزل الإمام الصلت أوجد الشق، بل وما جاء عقبه من خلاف فكري حاد؛ أبعد الشقة في الصراع، ثم ما أعقبه من صراعات عسكرية وقبلية؛ أدت إلى حال تراجع فيه النظام السياسي عند العمانيين. وقد أدرك الإمام أبو سعيد الحاجة -من هذه الأحداث، وهو في قلب عهود الأئمة الثلاثة الذين عاصرهم، وما رافق ذلك، وما سبقه من أحوال- إلى تأطير فكري ينقذ عمان وأهلها؛ فجاء تطويره لفكر المدرسة النزوانية؛ استجابة لذلك وأثراً، لتأثره بتلك الوقائع والأحداث.

ولم ينفك فقه وعلم أبي سعيد عن توظيف عهود أولئك الأئمة، لذلك كان في عصر الإمام حفص بن راشد مرجعاً علمياً كبيراً ومهماً²، وتولى القيام بالجوابات عن هذا الإمام في العديد من المسائل، يشهد لذلك ما ورد في بيان الشرع "في زكاة الغائب واليتيم" ما نصه: "ومن جواب أبي سعيد -رحمه الله- أيضاً عن الإمام حفص بن راشد قلت: وكذلك العمال لمال الغائب واليتيم؛ هل لهم أن يخرجوا زكاة الثمار من أموالهم على وجه الاحتساب؟ فإذا لم يجب للإمام، فقد قيل: إن ذلك يجوز للشريك أن يسلم زكاة المال من مال الغائب واليتيم إلى الفقراء أو إلى الإمام، ولو لم يجب له ذلك في الحكم"³.

ويرى الشيخ البطاشي أن أبا سعيد لم يدرك الإمام حفص بن راشد؛ إذ إنه لم يذكره كذكره الإمامين سعيد بن عبد الله، وراشد بن الوليد، وثناؤه عليهما، لاسيما مع تحامل وقَعَ من مُعاصره أبي الحسن البسيوي على الإمام حفص⁴، ويرى المسعودي أن الإمام أبا سعيد

1 السيائي، أحمد بن سعود، الوسيط في التاريخ العماني، (السبب، سلطنة عمان مكتبة الضامري، ط1، 1433هـ/ 2012م)، ص90.

2 المرجع السابق، ص18.

3 الكندي، بيان الشرع، ج17، ص76، السلمي، معارج الآمال، ج7، ص81.

4 البطاشي، إتحاف الأعيان، ج1، ص292.

كان حيًّا سنة 361هـ، بدلالة ما ورد في (بيان الشرع) في الباب الثالث عشر المعقود في بيان حكم التملق والمداراة والمداهنة من كلام عن أبي سعيد، يظهر منه أنه كان يلقيه على بعض تلاميذه، وفي آخره ما نصه: "وكان هذا التقييد (أي تقييد كلام أبي سعيد) يوم الأربعاء، ثالث عشرة ليلة خلت من ربيع الأول، سنة إحدى وستين وثلاثمائة للهجرة"¹. لكن النص الذي ورد في (بيان الشرع)، والذي يثبت جواب أبي سعيد عن الإمام حفص، وأما النص المؤرخ الذي اعتمده المسعودي؛ فلا ينفي مُعاصرة أبي سعيد للإمام حفص؛ ولربما في مثل هذا يتقدم المثبت على النافي، فكيف إذا لم يتحقق النفي؟ أما إشكال عدم ورود ثناء في الاستقامة؛ فلعله صُنِّف قبل عهد الإمام حفص، ولربما أثنى عليه، ولكن لم ينقل؛ فيبقى ذلك مجرد احتمال لا يمكن الركون إليه.

إننا مع الرأي الذي أكدّه الشيخ أحمد بن سعود السيادي؛ وهو أنّ العلامة أبا سعيد الكدمي -رحمه الله- قد عاصر الإمام حفص بن راشد، وأنه كان من المرجعيات العلمية في عهده². وهكذا تتجلى لنا المشاركة الفاعلة للإمام أبي سعيد بصورة قوية، وأنه في لبّ النظام السياسي، وما اعتوره من أحداث؛ مما أثّر في أبي سعيد؛ فسعى إلى تأليف كتاب الاستقامة، الذي مثّل حلاًّ علمياً وفكرياً لمشكلة عزل الإمام الصلت وأحكامها، أثمرت مشكلات دينية، وفكرية، وسياسية، وقبلية، عايشها الإمام أبوسعيد؛ فنهض لها بحلٍّ من خلال تصنيفه، أتى أكله ولو بعد حين.

المبحث الرابع: المدرسة النزوانية الفكرية ظهوراً ثم انطلاقة على يد

أبي سعيد

يعالج هذا المبحث نشوء المدرسة النزوانية، ثم انطلاقة هذه المدرسة بدور الإمام أبي سعيد، ولا ريب أن ظهور هذه المدرسة مرتبط بقضية عزل الإمام الصلت. وعليه، فهذا محل بيان

1 الكندي، بيان الشرع، ج 6، ص 70.

2 السيادي، الوسيط، ص 18.

ذلك وبسطه؛ لفهم نشوء المدرسة ودور الإمام أبي سعيد، فقد كانت الإمامة الثانية في التاريخ العماني من عهود القوة والعزة والاستقلال والنهضة الحضارية لعمان، وكان آخر أئمتها الإمام الصلت بن مالك، المبايع عام 237هـ/852م، وظلَّ في إمامته خمساً وثلاثين سنة، إلى أن كَبُرَتْ سِنُّهُ، وَضَعُفَتْ قَوَاهُ¹، ثم خرج عليه موسى بن موسى وراشد بن النضر مناديين بعزله؛ فخرج من دار الإمامة -وهنا اختلفت المصادر والآراء في نقل هذا الوضع، وحقيقة اعتزاله أو عزله²، وستتعرف على ذلك أكثر لاحقاً-، وبايع موسى بن موسى راشد بن النضر (272هـ/885م)، فتفرَّق الناس، ووقعت الفتنة، وحدث الاختلاف، وانقسم الناس إلى ثمان فرق، ذكرها أبوسعيد في الاستقامة³، ولكن أشهرها الآتي:

- الأولى: الإمام الصلت خلع نفسه بعذر وقع له، وقام موسى بن موسى وراشد بن النضر بأمر المسلمين، فالكل في الولاية.
 - الثانية: الإمام الصلت إماماً بالإجماع، وخرج عليه موسى وراشد باغيين، وقد عجز عن دفاعهما، فالصلت متولي، وموسى وراشد في البراءة.
 - الثالثة: رأت أن موسى وراشداً باغيان بالخروج على الإمام، والإمام الصلت باغٍ؛ إذ لم يدافع عن الإمامة، وسلمها لهم، فالجميع في البراءة.
 - الرابعة: رأت الوقوف للإشكال الواقع بينهم⁴.
- وما يهمنا هنا؛ هو إبراز ثلاث فرق: 1- المتولين للخارجين على الصلت، والمتبرئين

1 وجه الضعف ستتعرف عليه وخلاف الناس أكثر. للتفصيل ر: السالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص198.

2 للمزيد حول أسباب عزل الإمام الصلت: أنظر: الريامي، علي، قضية عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي: دراسة تاريخية، (مسقط، قراء المعرفة، ط2، 2024)، ص66-78.

3 أشار الإمام الكدومي في كتاب الاستقامة إلى فرق عديدة تصل إلى ثمان فرق، ويروى عن الفضل بن الحواري أنه دخل نزوى أيام راشد بن النضر فوجدهم على سبع فرق. ينظر: باب: ذكر السلف ومذاهبهم في الحدث وذكر أهل العلم من أئمتنا من المسلمين ومذاهبهم في الحدث الواقع ولايتهم. الكدومي، الاستقامة، ج1، ص228 وما بعدها، والسالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص193.

4 لمزيد التفصيل ينظر: الكدومي، الاستقامة، ج1، ص228 وما بعدها، والسالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص193.

من الخارجين، والمتولين للصلت، والمشكلين للرساقيّة؛ ثم الواقفين المشكلين للتزوانية، والخلاف هنا عقديّ، له ثمرات فقهية، وارتباط سياسي، ومن ثم آثار لصراع سياسي قبلي للأسف.

فأما المتولون لموسى وراشد ومَن معهما؛ فهم لا يبرؤون من الصلت وفق نظرهم، وحجتهم ضعف الصلت؛ حتى وصل لحد الضعف والزمانة، ومن ثم العجز عن القيام بالإمامة، وهنا خاف المسلمون ذهاب الدولة؛ فقام موسى وراشد ومَن معهما من المسلمين -وهم أهل رضى بَنَ فيهم عز الدين-، وكاتبوا الصلت، وكانت بينهم مراسلات؛ فطلبوا من الصلت الاعتزال؛ حتى يقوم غيره بأمر الدولة، فاعتزل، وترك الأمر للمسلمين، وعاش بجوارهم إلى أن مات، وقد مثّل هذا الاتجاه كلّاً من: محمد بن جعفر، وابنه الأزهر بن محمد -وقيل: بتحول الأزهر للتوقف بعد ذلك-، والفضل بن الحواري، وغيرهم¹.

وأما المتبرئون من موسى وراشد ومَن معهما، فحجتهم أنّ ضعف الصلت كان من قبل الرجلين، وأما السمع والبصر والعقل واللسان؛ فسلمة لم تضعف، ولم ينقص منها شيء، والخارجون عليه بغير حق، بل طمعاً في الرئاسة، واعتزال الإمام خوفاً من سفك الدم بلا حجة، وكانوا حين خرجوا؛ لم يُسمّوا له مكفراً، ولم يُظهِروا عليه حجة، أو يطلبوا منه توبة، فخروجهم على وجه الغلبة والجبرية؛ فهم بُعَاة بذلك؛ ومَن مثّل هذا الاتجاه: أبو المؤثر الصلت بن خميس، وأبو المنذر بشير بن محمد بن محبوب، ثم رُوِيَ عنه الوقوف، وأبو محمد عبد الله بن محمد بن محبوب، وأبو مالك غسان بن محمد بن الخضر الصلاني، ومن هؤلاء انبثق فريق غالى في الأمر، وهم الرساقيّة كما سنعرف².

ورأى الواقفون أنّ أمر الفرقاء المتولين والمتبرئين مُشكّل، وحججهم لا تزيد عن كونها دعاوي، تحتل الحق والباطل، والكل مأمونون في دينهم، لم يتعودوا الكذب، ولا يستحلونه.

1 السالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص194-199.

2 للتفصيل انظر: أبو المؤثر، الأحداث والصفات، كل الكتاب، أبو فحطان، سيرة أبي فحطان، ضمن مجموع السير والجوابات، ج1، ص125-134، والسالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص194-199 (209).

ومع هذا الالتباس في القضية كلها، فإن الوقوف أسلم، ومَن مثَّل هذا الاتجاه: أبو الحواري محمد بن الحواري القري، وأبو إبراهيم محمد بن سعيد بن أبي بكر، وأبو عبد الله محمد بن روح بن عربي، وأبو عبد الله محمد بن الحسن، وأبو عثمان رمشقي بن راشد، وغيرهم¹، ومن هؤلاء انبثقت النزوانية - كما سنعرف -.

وكان الجميع يتولون بعضهم البعض قبل هذا الحدث، بل ويتولى كل فريق من يتولاه الآخر، وهكذا البراءة، وبعد فترة ومع الاختلاف وتوسعه، وما حصل بعد العزل من أحداث ونقاشات؛ اتجه الفريق المتبرِّئ من موسى وراشد للغلو في حكمهما، وقالوا: الصلت إمام بالإجماع، وموسى وراشد خارجان على إمام بالإجماع، ولما كان كل خارج على إمام بالإجماع؛ هو باغ مبطل، لا يسع إلا البراءة منه. إذن، فموسى وراشد لا يسع إلا البراءة منهما، ولم يكتفوا بذلك؛ بل ألزمو المسلمين البراءة منهما، ووجوب معرفة حكمهما، ومن لم يَبْرَأ منهما؛ فهو في البراءة، وسُمُّوا بالرساقية؛ لدور أبي قحطان خالد بن قحطان الخروصي الهجاري، من قرية هجار من وادي بني خروص من أعمال الرستاق آن ذاك، فهو أول مَنْ أَلَفَ سيرة مطولة في أحداث الخارجين على الإمام الصلت بن مالك، وشدّد النكير عليهم، وبذلك يمكننا القول إنه كان المؤسس، ثم اشتهر أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة، بوصفه عميداً للفرقة الرساقية بعد ذلك؛ لأنه كان أكثر تنظيراً، واشتدت في عهده المناظرة والمناقشة مع النزوانية، وكان له أتباع كثيرون أخذوا العلم عنه، واشتهر تلميذه أبو الحسن البسياني، بوصفه أحد رجال الرساقية، وغيره مَن تبعهم².

وأما الفريق الواقف، فتطور موقفهم بالرد على الفريق المغالي، وتَعَقَّبُوهم بالمناقشة والتفنيد، وسُمُّوا بالنزوانية؛ نسبة إلى أبي عبد الله محمد بن روح بن عربي الكندي النزوي، ودوره، فهو أول مَنْ أَلَفَ سيرةً، يُنظَر فيها لمذهب الوقوف، وأنّ تلك الأحداث خارجة

1 السالمي، تحفة الأعيان، ج 1، ص 194، 209.

2 السبياني، الإمام أبو سعيد الكندي حياته وفكره، ص 26.

على سبيل الدعاوي، فهو المؤسس لهذه المدرسة، ثم اشتهر تلميذه الإمام أبو سعيد الكدمي كعميد لها؛ لأنه الأكثر تنظيراً ودفاعاً عن هذا الرأي، وعاصر الإمام ابن بركة عميد الرستاقية، وقوي النقاش في زمانهما، وكان بين الفريقين نقاشات، وسيّر، وردود -سنذكر نماذج لها لاحقاً-، ومع أنّ الفرقتين بقيتا زماناً طويلاً، لكن الرستاقية بعد فترة خفت حدتها، وكان لتأليف أبي سعيد أثر في ذلك، وأُميّت هذا الأمر كاملاً بإمامة الإمام ناصر بن مرشد¹.

لقد اعتمد الواقفون -أبو سعيد، ومحمد بن روح، ومن معهم- على معطيات؛ لتبرير رأيهم، وجعلوها حُججاً تدفع مسألة التبرؤ من هذا الفريق أو ذاك، وهذه الحُجج تمثل لبّ رأي النزوانية في القضية، ويمكن حوصلتها في النقاط الآتية (نعرض فيها أهم ما وقع الاختلاف عليه -ولو وقع بعض تكرار- للوصول إلى فهم القضية):

- كان جميع الفرقاء قبل هذه القضية في الولاية؛ بل كانوا يوالون بعضهم بعضاً، وكانوا جميعاً أمناء غير متهمين في دينهم أو بالكذب، وقد ساق أبو سعيد في الاستقامة أخبار ولاية الكثيرين، واشتعارهم بذلك².

- حقيقة سبب عزل الإمام الصلت وكبر سنه وضعفه؛ هي مسألة لا ينكرها أحد، إذ يرى المؤيدون للعزل أنه ضَعْفٌ يُؤثّر على الدولة، ويُضعف حال المسلمين، وقد ذكر موسى بن موسى في كتابه أسباب معارضته للإمام، مشيراً إلى ضعفه العقلي والبدني. بينما يرى فريق آخر أن ضعف الإمام جسديّ فقط، وأن عقله وحواسّه سليمة، مما لا يستدعي العزل. يقول أبو قحطان: "فلما طال عُمر الصلت بن مالك عليهم؛ ملّوه لكُبرٍ وضعف، وإنما كان ضعفه من قِبَل الرجلين، وأما السمع والبصر والعقل واللسان؛ فلم نعلم أنه ضاع

1 السالمي، مشارق الأنوار، ص119. السالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص209.

2 الكدمي، الاستقامة، ج1، ص218 وما بعدها.

منه شيء، ولا نقص منه شيء"¹، وهذا يؤكد أن الآراء المختلفة تعكس منظور النزوانية التي تعتبر المسألة من باب الدعاوي.

- حقيقة القائمين لعزل الصلّت، فنجد الثناء عليهم ممن يؤيدهم، فيعتبرونهم أهل الرضى والصلاح، وأن غايتهم عزة الدين وصلاح المسلمين؛ بل في عبارة الأزهر بن محمد بن جعفر قال: "وكان موسى بن موسى في وقته هو شيخ المسلمين، وإمام أهل الدين؛ فاجتمع إليه أخلاؤه، وساروا لينظروا المسلمون فيما فيه عز الدين"². وقال العلامة محمد بن جعفر: "وعندنا أن موسى كان يريد عز الدين، وصلاح المسلمين، والذي عرفناه من رأيه وعزمه في آخر عمره؛ أنه كان يريد اجتماع أهل العلم والرأي الموثوق بهم، حتى ينظروا أمر الصلّت بن مالك وراشد وعزان، فحيث كان الحق؛ تبعه، وأنه راجع إلى الحق في ذلك، وإلى رأي المسلمين"³.

إن هذا الثناء الكبير المتقدم، يقابله وصف غير ذلك من فريق المتبرئين منهم والرافضين للعزل؛ ومن أمثلة ذلك أوصاف عن أبي قحطان: "نشأ في الدولة شباب وناس يتخشعون من غير ورع، ويظهرون حب الدين، ويبطنون حب الدنيا، ويأكلون الدنيا بالدين"، و"فقام موسى بن موسى في أهل عمان، يتكلم بلسان فصيح، ويهتف في مجلسه ويصيح، ومرة يطعن في الإمام والقاضي، ومرة يطعن في الولاة والشّراة، ومرة يطعن في أصحابه، ولا يُسمّ للإمام بمكفرة"، "ولكن الصلّت كان رفيقاً، وكان يجلّه لموضع والده، ولم يكن يُؤمّل فيه هدم الدولة؛ لأنه كان يُظهر أنه ناصح للدولة ولأهلها، وهو يسعى في فسادها وهدمها،

1 ينظر تفصيل ذلك في: أبو قحطان، سيرة أبي قحطان، ضمن مجموع السير والجوابات لمجموعة من العلماء، ج1، ص125-134، وأبو المؤثر، الأحداث والصفات، ضمن كتاب السير والجوابات، ج1، ص23-85، وأبو بكر الكندي، الاهتداء والمنتخب من سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وأئمة علماء عمان، ص51، السالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص169.

2 الكندي، بيان الشرع، نقلا عن سيرة أزهر بن محمد بن جعفر، ج4، ص373، والسالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص165.

3 الكندي، بيان الشرع، نقلا عن كتاب أبي جابر محمد بن جعفر، ج4، ص1 و45 السالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص167.

للذي سبق في علم الله¹، ومثل هذا الكلام ورد في رسالة الصلّت²، بل هناك في موسى ومن تبعه كلامٌ أشد وأشنع، والعلم عند الله.

- حقيقة الخطوات التي وقعت قبل العزل، فالمؤيدون ذكروا أن ذلك جرى بشكل ودي، ووقعت مكاتباتٌ مع الإمام، وانتظارٌ في بلدة فرق، حتى يخرج الإمام من بيت الإمامة، وقد أسلفنا ذكر ذلك وتوثيقه، وما ذُكر عن الأزهر في مناقشة مَنْ كان مع الصلّت: "فناظره منهم من ناظره؛ فقالوا له: أتترك إمامتك؟ فرقع بهم على ما بلغنا، ولم يلتفت إلى قولهم، فعند ذلك انفلت مَنْ شاء الله من الناس الذين كانوا معه إلى موسى بفرق، وجاء إلى موسى ورسوله وكتاب عزان بخطه؛ يستحثهم إلى التعجيل إلى العسكر، وكان أمره وأمرهم إلى المسألة، وعاش بجوارهم إلى أن مات³، وقد أشار الأزهر بن محمد بن جعفر عن والده أن موسى أراد أن يكون بفرق شهرين؛ حتى يتفق الأمر بشأن الصلّت بن مالك، فاعتزل برأيه. وقد حُفِظَ عن أبي المؤثر أنه قال: "أن الصلّت بن مالك قد خرج من الإمامة، واعتزل، ورد الخاتم"⁴، أما ما ورد من الفريق الآخر؛ فينفي ذلك، حيث ذكر الإمام الصلّت في رسالته أنه حشد وسار إلى مَنْ استجاب له، وكتب إلى المسلمين ليحضروا. ثم زحف القوم نحوهم، فأمر الشّرة بالشخص، ومنع العسكر، وحثهم على الجهاد، لكنهم ترددوا. وقد ذكر أنه كتب إلى عمر بن محمد القاضي ليخرج إليه، لكنه لم يخرج، ومن ذلك قوله: "وصرت أنا في حد مَنْ عرفت من الضعف، وخفت أن يصل القوم، ويدخلوا العسكر، وتلقاهم رجال؛ فيقع الحرب وسفك دم، وأنا في البيت بلا حجة، ولا أمر يكون في إظهار الأمر، فخفت سفك دماء الناس"⁵.

1 أبو قحطان، السيرة ضمن السير والجوابات، ج 1، ص 123، السالمي، تحفة الأعيان، ج 1، ص 167.

2 السالمي، تحفة الأعيان، ج 1، ص 167.

3 السالمي، تحفة الأعيان، ج 1، ص 165.

4 الكندي، بيان الشرع، ج 4، ص 144، السالمي، تحفة الأعيان، ج 1، ص 166.

5 أبو قحطان، السيرة ضمن السير والجوابات، ج 1، ص 126، السالمي، تحفة الأعيان، ج 1، ص 172.

- حقيقة اعتزال الصلت تقاذفها الفرقاء، فبينما أكد الرافضون للعزل أن الصلت لم يعتزل، وإنما خوفه على الجماعة، أو خوف سفك الدم؛ جعله يترك دار الإمامة، وينحاز لبית ابنه، فهو إمام قائم لم يعتزل، ولا تصح مبايعة غيره. نجد أن الفريق الآخر، تأكد لديه عنده اعتزاله، فلا بد من تنصيب غيره؛ وهذا الأمر أيضاً يؤكد منظور النزوانية؛ أنّ الأمر من باب الدعاوي. يقول الإمام السالمي في تفصيل ذلك مورداً عن الأزهر بن محمد بن جعفر -وهو ممن عاصر تلك الأحداث- يبين حقيقة الاعتزال: "فلما صاروا بفرق؛ مكثوا بها، وكانت الرسل فيما بينهم وبين الإمام، فقال الإمام: ما يطلبون؟ فقالوا: قد صرت إلى حد الضعف، ويخافون ذهاب الدولة، ويسألونك أن تعتزل حتى يقوم رجل يحيي به الله هذا الدين، أو نحو هذا من الكلام. قال: أنظر في ذلك، فبقوا أياماً ينتظرون رأيه، ثم عزم على الاعتزال، وحول ما في منزله إلى المنزل الذي تحوّل فيه، وأرسل إليهم أني قد اعتزلت؛ فلينظر المسلمون. وممن أرسل إليهم؛ الحسن بن سعيد، وحضر قوله هذا الحسن، وممن شاء الله من الشراة، وشهدوا أنه أرسل الحسن بحضرتنا، غير مجبور ولا مقهور، ثم برز إلى الناس، وودّعهم وداع تارك الأمر، معتزل بنفسه عما كان فيه، وأمرهم بحفظ العسكر"¹، يقول العلامة محمد بن جعفر مؤكداً اعتزال الصلت ضمن كلام طويل: "وعزل نفسه، وتبرأ إلى المسلمين من إمامته، وكان اعتزاله شاهراً ظاهراً، ووضحت براءته من الإمامة بالبينة العادلة عندنا"². ويقول الفضل بن الحواري: "وبعث إليهم بالخاتم، والكمة، وآلة الإمامة، ولم يقل لهم بيني وبينكم الحق، فإني لم اعتزل، قال: فأَيّ اعتزال أبَيّن من هذا، من غير أن يرى حرباً، ولا اختراط سيف، ولا هدّاً بعضاً، ولا رمياً بحجر، فإن قالوا: اعتزل تقيّة؛ خاف على نفسه؛ فأئمة العدل القاطعة للشرى لا تسعها التقية،

1 السالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص164-165.

2 الكندي، بيان الشرع، ج4، ص145، والسالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص167.

وعليها الجهاد حتى تقتل، وجاز له الاعتزال، ولو أنه خرج هارباً، فلحق بالرستاق أو بالجل، وترك دولة المسلمين، وقال: لم أعتزل، أو خرج إلى جلفار، وأبعد وحده، وتجلّى عن الأمر، ثم قال: لم أتبأ؛ كان على المسلمين أن يدعوا دولتهم ويضيعونها، أو يقوموا بها مع أنها حجة ضعيفة داحضة"¹، ولكن المعارضين للعزل يقولون: أنه ترك دار الإمامة، ولم يعتزل. يقول أبو قحطان: "والذي ذكر لنا عنه أنه قال: "إنما اعتزل؛ خوفاً أن يقع سفك دم بلا حجة، وإنه لم يحضره من يحتج به"، ويقول الصلت نفسه فيما نقل عنه: "فخفت سفك دماء الناس، فرأيت أن أتحوّل إلى منزل ولدي، بلا ترك للإمامة، ولا بخلع لها، ولا لما طوقني الله من هذه الأمانة، فأمرت بحفظ مال المسلمين، وحفظ السجنين"². وعليه، وفق وجهة نظر هؤلاء؛ أنه لم يعتزل الإمامة، وإنما خرج إلى بيت ابنه شاذان؛ خوفاً من سفك الدماء، ووقوع الحرب؛ فاستغل موسى بن موسى بن علي ومَن معه، وبايعوا راشد بن النضر، ولكن ليس مشورة من المسلمين؛ بل ظل جمع من العلماء متمسكين بإمامته حتى توفي؛ ومن هؤلاء: أبو المؤثر، وعمر بن محمد الضبي، وعزان بن الهزير، وغيرهم³.

- حقيقة وجود المناصرين للصلت، فهذا الأمر يؤكده المؤيدون؛ يقول العلامة ابن جعفر -بعد ذكر اعتزال الصلت بإرادته واختياره-: "وليس يذهب عليكم ما كان له من الأعوان، والإجابة، والقدرة من أهل عمان، ولو كان مقهوراً أو أراد القتال"⁴، وما سبق من نصوص يبين خشية الصلت من سفك الدماء؛ فلذلك سلم للأمر.

1 الكندي، بيان الشرع، نقلا عن سيرة الفضل بن الحواري، ج4، ص140، والسالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص167.

2 أبو قحطان، السيرة ضمن السير والجوابات، ج1، ص126، والسالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص172.

3 ينظر تفصيل ذلك في: أبو المؤثر، الأحداث والصفات -ضمن كتاب السير والجوابات، ج1، ص23-85) أبو قحطان، سيرة أبي قحطان ضمن مجموع السير والجوابات، ج1، ص125-134، والكدمي، الاستقامة، ج1، ص6،

والسالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص193-212.

4 السالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص167.

وقفنا على أهم القضايا التي وقع الخلاف فيها بين الطرفين، ورأي كل فريق له فيها؛ وتعاملت المدرسة النزوانية مع هذا الاختلاف على أنها دعاوي لكل منهما، وأجرت أصل ولاية الطرفين، وخرجت برأي الوقوف في كل القضية، لعل في ذلك مخرجاً في هذه المشكلة التي تحولت إلى خلاف عصف بالوحدة، وفتحت باب الشقاق والصراع، ثم أدى هذا الخلاف بعد ذلك إلى مغالاة الفريق المنبثق عن معارضي العزل، وهم الرستاقية، بينما اتجهت النزوانية للموقف المعتدل وهو الوقوف. فمثّلت رافعة الحل، ووُجدت الرسائل والمؤلفات، مثل كتاب (الأحداث والصفات) للعلامة أبي المؤثر الصلت بن خميس¹، ورسالة أبي قحطان²، ومحمد بن روح³. وهؤلاء سلف المدرستين، ثم أنتجت المدرستان بعد ذلك نتاجاً علمياً، ومنه كتاب (الموازنة) لابن بركة، و(سيرة السؤل) لأبي الحسن البسيوي⁴، وكتاب (التخصيص والاهتداء) لأبي بكر الكندي.

وأهم إنتاج في ذلك يتمثل في كتاب (الاستقامة) لأبي سعيد الكدمي، وقد تناول مناقشة هذه الأحداث، والرد على الرستاقية في ثانيا أبواب الكتاب الذي بناه على ضبط وتأصيل وتفريع أحكام الولاية، والبراءة، والوقوف، وأحكام الإمامة، وبشكل علمي غير مسبوق؛ فكانه طرح نظرية متكاملة في الولاية، والبراءة، وقد مهّد فيه قواعد وأصول الولاية، والبراءة والوقوف، وتميّز طرحه العلمي باستيعابه الآراء المختلفة، وأبرزها دعاوي، ولم يتسرع

1 أبو المؤثر الصلت بن خميس الخروصي (ت: 278هـ)، من أجلة علماء القرن الثالث الهجري، وكتابه "الأحداث والصفات" سيرة أنكر فيها على موسى وراشد. (ر: السالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص296-305، والبطاشي، إتحاف الأعيان، ج1، ص263).

2 أبو قحطان خالد بن قحطان الهجاري الخروصي (ق: 3هـ) أحد أجلة علماء عمان في عهد الإمام الصلت بن مالك، كان من المنكرين عزل الصلت، ومن تبرأ من موسى وراشد، له سيرة مشهورة في تلك الأحداث. ر: البطاشي، إتحاف الأعيان، ج1، ص269، ومجموعة باحثين، دليل أعلام عمان، ص56.

3 ر: البطاشي، إتحاف الأعيان، ج1، ص277-280).

4 علي بن محمد البسيوي الأزدي أبو الحسن من أجلة علماء القرن الرابع الهجري، من الرستاقية. ر: البطاشي، إتحاف الأعيان، ج1، ص300-307.

في إصدار الأحكام عليها؛ بل وضع الاحتمالات لتلك الآراء، بما يمكن من احتوائها واستيعابها، لا سيما في مسألتَي الولاية والبراءة¹، ويطبق عليها منظور المدرسة النزوانية، يقول الإمام نور الدين السالمي في بيانه مَنْ رَدَّ عَلَى الرستاقية: "وَمَنْ اشتهر في الرد عليهم؛ أبو عبد الله محمد بن روح بن عري، وأبو سعيد محمد بن سعيد الكندي، وفي الرد عليهم؛ أَلَّف كتاب (الاستقامة) بأسره"²، ويقول في (اللمعة) عن الاستقامة ودور أبي سعيد: "وكتاب (الاستقامة) ملفتي الأمة، ومنقذها من الظلمة؛ أبي سعيد محمد بن سعيد الكندي، أَلَّفه في الرد على مَنْ خالف سيرة السلف في الحكم على بعض الخارجين في زمان الصلت بن مالك، وأوسع فيه القول، حتى خرج عن المقصود، وصار كتاباً مستقلاً في أصول الدين، تختار فيه الأفكار، وتقصر عن درك كُنْهه الأنظار، فصار بركة عامة، ونعمة خاصة بأهل الاستقامة، وقد أطبق المشايخ قديماً وحديثاً على الثناء عليه، مع ما فيه من طول، غير إن تحت ذلك الطول فوائد، وتحت كل حرف فرائد..."³.

لقد كان لأبي سعيد دوره العظيم في حل مشكل ذلكم الصراع المحتدم العويص، يقول الشيخ أحمد بن حمد الخليلي: "فَتَنَجَّجَ عن ذلك اختلاف الآراء، وكثرة التعصبات والغلو، بإعطاء القضية فوق ما تستحق، وقد ضاق ضعفاء العلم ذرعاً من ذلك، ولم يدروا أيّ مسلك يسلكون، وبمن يقتدون، حتى انبرى الإمام أبو سعيد؛ فجَلَّى الموضوع أتمّ تجلية، شرحه أوسع شرح، في كتاب خصصه لذلك، وهو كتاب (الاستقامة) الذي شرح فيه أحكام الولاية والبراءة، وفصّل ما أحمله مَنْ قبله من العلماء، فأزاح ستار اللبس عن الحقيقة، فكان جديراً بأن يكون لمن بعد إماماً"⁴.

1 السايي، الإمام أبو سعيد حياته وأفكاره، ص22.

2 السالمي، تحفة الأعيان، ج1، ص210.

3 السالمي، نور الدين أبو محمد عبد الله بن حميد، اللمة المرضية من أشعة الإباضية، (القاهرة، مطابع سجل العرب، نشر وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1983م)، ص22.

4 الكندي الناعي، أبو سعيد محمد بن سعيد، المعتبر، (روي، سلطنة عمان، دار جريدة عمان للصحافة والنشر، 1984هـ، نشر وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة)، ج1، مقدمة الشيخ أحمد الخليلي.

خاتمة

وبعد دراسة هذا الموضوع؛ توصلنا إلى النتائج الآتية:

1. بيّنت الدراسة القيمة العلمية لمدينة نزوى، وأهم الأعلام الذين أثروا في تكوينها، والتميز بين المدرسة الفقهية النزوية، والمدرسة الفكرية النزوانية.
2. أبرزت الدراسة التشكّل التاريخي للمدرسة النزوانية، وأهم الأحداث والأفكار التي شهدتها خلال فترة تكوينها، وفترة تطوّرها، وأكّدت دورها المحوري في تكوين الطبقة الفكرية والسياسية، وبناء القدوات الاجتماعية خلال عصر إشعاعها الفكري والثقافي.
3. جلّت الدراسة القيمة الفكرية المتميّزة للمدرسة النزوانية، وأبرزت إسهاماتها الفكرية والعلمية.
4. أوضحت الدراسة مكانة الإمام أبي سعيد الكدمي العلمية وتزعمه المدرسة النزوانية، وإسهاماته الفكرية وإنتاجه العلمي، وبيّنت دوره فيما استجدّ من نوازل فكرية وشرعية وسياسية في عصره، أو في ما سبقه من أحداث، وخاصة قضية عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي (272هـ/885م).
5. أكّدت الدراسة المواقف المعتدلة للمدرسة النزوانية في أحكام الولاية والبراءة، والسياسة الشرعية، ومنهجها في جمع المختلفين من أهل عمان في مسألة عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي، وبما يُقدّم نموذجًا لمعالجة مثل هذه المشكلات للأمة الإسلامية، ويرفد الفكر الإسلامي.

References:

المراجع:

- Al-Baṭāshī, Sa'īf bin Ḥamūd bin Ḥamid, *Ithāf al-Ā'yān fī Tārīkh Ba'ḍ 'Ulamā' 'Umān*, 1st edition, 1413H / 1992M, Maṭābi' al-Nahḍah, Sulṭanat 'Umān.
- Al-Būs'īdī, al-Sīb, Sulṭanat 'Umān, Raqm 571+ Nuskah Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, Ṣūrah minhā ladā al-Bāḥith.
- Al-Busīwī, Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad, *Sīrah al-Shaykh Abū al-Ḥasan 'Alī bin*

- Muḥammad al-Busīwī*, (Makh) ḍimn Majmū' al-Sīr al-'Umānīyah (ladā al-Bāḥith Nuskah minhā).
- Al-Ḥamawī, Yāqūt Abū 'Abdallāh bin 'Abdallāh al-Baghdādī, *Mu'jam al-Buldān*, 1st edition, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt.
- Al-Izkawī, Sarḥān bin Sa'īd, *Kashf al-Ghummaḥ al-Jāmi' li-Akḥbār al-Ummaḥ*, (Makh), Maktabat al-Sayyid Muḥammad bin Aḥmad bin Sa'ūd al-Būs'idī, al-Sīb, Sulṭanat 'Umān, Raqm 571+ Nuskah Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, Ṣūrah minhā ladā al-Bāḥith.
- Al-Jazarī, Ibn al-Athīr 'Alī bin Abī al-Karam Muḥammad (d. 630H), *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Taḥqīq 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī, 1st edition, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, Lubnān, 1417H / 1997M.
- Al-Khalīlī, Aḥmad bin Ḥamd, *Muḥāḍarah Tārīkhīyah Qīmāh bi-'Unwān (Makānat Nizwa al-Tārīkhīyah) Dāf'an bi-Jāmi' al-Sulṭān Qābūs bi-Nizwa*, Dāf'an fī Itār Silsilat al-Nadawāt wa-al-Muḥāḍarāt allatī nathamat ḍimn Fa'alīyat 'Ām al-Turāth (1994).
- Al-Khurasānī, 'Abdallāh bin Muḥammad bin 'Āmir, *Fī Tā'ah al-Hayy al-Qayyūm*, Taḥqīq: Muḥammad Ṣālīḥ Nāṣir wa-Muḍī bin 'Umar al-Yawājīnī, 1st edition, Masqat, 1415H - 1994M.
- Al-Khurūṣī, Abū al-Mu'aththir al-Ṣilt bin Khamīs, *Kitāb al-Aḥdāth wa-al-Ṣifāt*, 1st edition, Wizārat al-Turāth Sulṭanat 'Umān, 1417H - 1996M.
- Al-Khurūṣī, Nāṣir bin Jā'id, *Tanwīr al-'Uqūl fī Qawā'id 'Ilm al-Usūl*, Taḥqīq: Fahd bin 'Āmir al-Sa'dī wa-Ākhirūn, Masqat, Mu'assasat Dhākirah 'Umān.
- Al-Riyāmī, 'Alī, *al-Madrāsah al-Nizwānīyah: al-Nash'ah wa-al-Muṭalaqāt al-Fikriyyah*, Majallat al-Ḥayāh, al-'Adad 25, Jam'iyat al-Turāth - al-Qarārah - al-Jazā'ir, Māyū 2020M, Ṣ 72.
- Al-Riyāmī, 'Alī, *Qadhīyah 'Azl al-Imām al-Ṣilt bin Mālik al-Khurūṣī: Dirasah Tārīkhīyah*, 2nd edition, Tawsī' Qurra' al-Ma'rifah, Masqat, 2024, Ṣ 66-78).
- Al-Sābi'ī, Nāṣir bin Sulaymān, *Warqah Baḥthīyah bi-'Unwān: (Kitāb al-Istiḳāmah li-Abī Sa'īd al-Kadmī Taḥlīl wa-Dirāsah)* ḍimn Nadwah Qirā'at fī Fikr Abī Sa'īd al-Kadmī.
- Al-Sālmī, Nūr al-Dīn Abū Muḥammad 'Abdallāh bin Ḥamīd (1332/1914), *Tuḥfat al-Ā'yān bi-Sīrah Ahl 'Umān*, Taṣḥīḥ wa-'Ilāq: Aṭṭīyash Abū Ishāq Ibrāhīm, 2nd edition, Maṭba'at al-Shabāb, al-Qāhirah, 1250H.
- Al-Sālmī, Nūr al-Dīn Abū Muḥammad 'Abdallāh bin Ḥamīd (1332/1914), *al-Lum'ah al-Maḍīyah min Ash'ah al-Ibādīyah*, Maṭābi' Sijill al-'Arab, al-Qāhirah, Naṣr Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, Sulṭanat 'Umān, 1983M.
- Al-Sālmī, Nūr al-Dīn Abū Muḥammad 'Abdallāh bin Ḥamīd (1332/1914), *Ma'ārij al-Āmāl 'alā Madārij al-Kamāl bi-Niẓm Mukhtaṣar al-Khaṣāl*, Taḥqīq: Muḥammad Maḥmūd Ismā'īl, Naṣr Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, Sulṭanat 'Umān, 1403H, 1983M.
- Al-Sālmī, Nūr al-Dīn Abū Muḥammad 'Abdallāh bin Ḥamīd (1332/1914), *Mashāriq Anwār al-'Uqūl*, Ta'īq Aḥmad bin Ḥamd al-Khalīlī, Taḥqīq: 'Abd al-Mun'im al-'Ānī, 1st edition, Dār al-Ḥikmah, Dimashq, Sūriyā, 1416H, 1993M.
- Al-Siyābī, Aḥmad bin Sa'ūd, *al-Imām Abū Sa'īd Ḥayātuhū wa-Afkāruhū*, Warqah 'Ilmīyah ḍimn Kitāb Qirā'at fī Fikr Abī Sa'īd al-Kadmī, Sulṭanat 'Umān, Wizārat al-Turāth wa-al-Thaqāfah, 1st edition, 2001M.
- Al-Siyābī, Aḥmad bin Sa'ūd, *al-Wasīf fī al-Tārīkh al-'Umānī*, 1st edition, Maktabat al-

Ḍāmīrī, al-Sīb, Sulṭanat 'Umān, 1433/2012.

Al-Siyābī, Sālīm bin Ḥamūd, *Ṭulaqāt al-Ma'had al-Riyāḍī fī Ḥalqāt al-Madhhab al-Ibādī*, Maṭābi' Sijill al-'Arab, al-Qāhirah, Našr Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, Sulṭanat.

Al-Siyābī, Sālīm bin Ḥamūd, *'Umān 'Abr al-Tārīkh*, Wizārat al-Turāth wa-al-Thaqāfah, Sulṭanat 'Umān, 4th edition, 1421H / 2001M.

Ibn Baṭūṭah, Abū 'Abdallāh Muḥammad bin Ibrāhīm, *Tuḥfat al-Nuẓẓār fī Gharā'ib al-Amṣār wa-'Ajā'ib al-Aṣfār*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2nd edition, no date)

تقييم ملاحظات هرلد موتسكي على ادعاءات نورمان كولدر على موطأ مالك: دراسة مقارنة

An Evaluation of Harald Motzki's Criticisms about Norman Views on Malik's Muwatta: A Comparative Study Calder's

إسماعيل جنار*، علاء الدين محمد أحمد عدوي**

[قُدِّم للنشر 2024/7/24 – أُرسل للتحكيم 2024/7/30 م – قُدِّم بعد التعديل 2024/11/19 - قُبِل للنشر 2024/12/3]

مُلخَص البحث

نورمان كولدر (Norman Calder 1950-1998) مستشرق بريطاني مشهور بدراساته في الفقه الإسلامي، حيث قدّم كولدر في كتابه "دراسات في الفقه الإسلامي المبكر" (Studies in Early Muslim Jurisprudence) دراسة في الشريعة الإسلامية المبكرة، ويُبرز كيفية نشوء الشريعة الإسلامية وتطورها، ويتناول في كتابه بعض الكتب الفقهية القديمة، ويُجَلِّلها من ناحيتي الترتيب والمحتوى. موطأ الإمام مالك هو أحد تلك الكتب، حيث يعد موطأ الإمام مالك كتابًا مهمًا في علم الحديث؛ من حيث احتوائه على الروايات عن النبي ﷺ وأصحابه والتابعين، وكذلك في الفقه الإسلامي؛ من حيث احتوائه على عمل أهل المدينة، والمسائل والآراء الفقهية، إلا أن كولدر شكك في نسبة هذا الكتاب للإمام مالك، وقارن ترتيب الموطأ وتصنيف محتواه بأحد كتب المالكية الفقهية وهو المدونة لسحنون، وقدّم الدليل على هذا الادعاء في كتابه المذكور أعلاه. الدراسة

* باحث في مرحلة الدكتوراه في قسم أصول الدين، الحديث النبوي، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، البريد الإلكتروني:

ism1.cinar@icloud.com

** أستاذ مشارك في قسم أصول الدين، الحديث النبوي، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، البريد الإلكتروني:

a.adawi@ju.edu.jo

التي بين أيدينا، تُركِّز على ملاحظات هرلد موتسكي (Harald Motzki 1947-2019) وانتقاداته التي يُدّ فيها على تلك الادّعاءات في بحثه العلمي بعنوان: "النبي والقطة" (The Prophet and The Cat)، وتقييمها، فموتسكي معروف بدراساته المتعلقة بالقرآن، والحديث، والفقه الإسلامي، وتاريخ الإسلام، وهو يتّبع في نقد الحديث منهج نقد "الإسناد والمز" (Cum Matn) (Isnad) على الروايات، وينتقد كذلك آراء المستشرقين حول الحديث النبوي، والفقه الإسلامي. عرضت الدراسة أولاً نظرية كولدر وادعاءاته حول موطأ مالك، ثم ذكرت ملاحظات وانتقادات موتسكي عليها، وفي الفصل الأخير، قدّمت آراء العلماء المسلمين في إطار هذه الادعاءات؛ لتقييم مدى دقة ملاحظات وانتقادات موتسكي. انتهجت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، واعتمدت على المنهج المقارن، والمنهج النقدي. توصّلت الدراسة إلى عدة نتائج، أهمها: أن كولدر اعتمد في ادعاءاته على مناهج المستشرقين السابقين ونظرياتهم، مثل نظرية (e-silenzio)، والتي وُصفت بالضعف من قبل موتسكي، وأن رأي العلماء المسلمين الذين حددوا تاريخ تصنيف الموطأ بنحو عام 159هـ، ونسبوه إلى الإمام مالك، معتبرين أن هذه النسبة أصح تاريخياً.

الكلمات المفتاحية: نورمان كولدر، هرلد موتسكي، مالك، الموطأ، الحديث.

Abstract

Norman Calder is a British orientalist renowned for his research on Islamic law. In his book 'Studies in Early Muslim Jurisprudence', Calder provides a comprehensive study on early Islamic law, and reveals how Islamic law was formed and developed. In this context, he examines the content and the form of some of the early Islamic Law works. One of these works is Imam Malik's Muwatta, which is a significant work for the science of hadith in terms of the comprising narrations from the Prophet (pbuh), his companions, and followers, as well as for Fiqh in terms of comprising the practices of the people of Medina, reflecting the early practices of Fiqh in Islam. However, Calder questions the belonging of this work to Imam Malik and provides evidence for this claim in his book mentioned above. The subject of our study is the criticisms of Harald Motzki, who responded to these claims in his article "The Prophet and the Cat", and the evaluation of these criticisms. Motzki is known for his work on hadith and Islamic law. In his hadith criticism, he applies the "Isnad cum Matn" method to the narrations and criticizes the orientalist views. The study firstly presents Calder's views and then Motzki's responses to these claims and gives the opinion of Muslim scholars are regarding these claims and evaluates how accurate of Motzki's views are. The study followed a descriptive-analytical approach. It also relied on comparative and critical methodologies. The study reached several conclusions, the most important of

which is that Calder relied in his claims on the methods and theories of earlier Orientalists, such as the (e silentio) theory, which was described as weak by Motzki and the view of Muslim scholars who dated the compilation of the Muwatta to around 159 AH and attributed it to Imam Malik, considering this attribution historically more accurate.

Keywords: Norman Calder, Harald Motzki, Malik, Muwatta, Hadith.

مقدمة

فمع بداية ظهور الدراسات الاستشراقية، أبدى المستشرقون اهتمامهم بالعلوم الإسلامية، تبعاً لأهميتها عند المسلمين، وتنوعت دراساتهم في مجالات عديدة كالسنة النبوية، والتشريع الإسلامي، والتفسير، وغيرها من المجالات. وبرز من هؤلاء المستشرقين؛ البريطاني نورمان كولدر الذي درس الكتب الإسلامية "المبكرة"، والمتعلقة بالفقه الإسلامي في كتابه: (دراسات في الفقه الإسلامي المبكر)¹. طرح هذا المستشرق في دراسته نظرية حول المصادر الفقهية المتقدمة، ومفادها أن المصادر الفقهية القديمة لم تُحطَّ من قِبَل مؤلفيها، بل تم تصنيفها بعد فترة من وفاتهم. وللتدليل على ذلك، تناول بعض نصوص الكتب الفقهية القديمة بالبحث، وأخذ يَحْلُلُها من ناحيتي الترتيب والمحتوى؛ لإثبات نظريته المذكورة، فكان موطأ الإمام مالك أحد تلك الكتب التي وقع عليها اختيار المستشرق نورمان كولدر في كتابه السابق الذِّكر. أما موطأ مالك فهو من أفضل الكتب، وأولاًها بالعناية والاهتمام عند المسلمين، حتى اعتبره البعض أنفع كتاب بعد كتاب الله تعالى، واعتبر البعض كذلك أنه سادس كتاب من كتب الستة المشهورة.²

حَظِيَتْ نظرية المستشرق نورمان كولدر بشأن تصنيف الموطأ باهتمام هرلد موتسكي؛ فتناولها بالبحث أيضاً، وتكلم عن ادعاءات المستشرق نورمان كولدر في موطأ الإمام مالك، ونَقَدَ تلك الادعاءات في بحث مطوَّل سمّاه: (النبي والقطة)³.

¹ Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, (Oxford: Oxford University Press, 1st edition, 1993).

² التركي، احمد بن تركي، *مناهج المحدثين*، (الرياض: دار العاصمة، ط1، 2009م)، ص17-19.

³ Motzki, Harald, "The Prophet and The Cat: on dating Malik's Muwatta and legal traditions", *Jarusalem Studies in Arabic and Islam*, (Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem), Vol. 22, 1998, pp 18-83.

والدراسة التي بين أيدينا تهدف إلى تحديد نظرية كولدر، وادعاءاته حول موطأ مالك، وذكر ملاحظات وانتقادات موتسكي عليها، بالإضافة إلى عرض آراء العلماء المسلمين بشأن موطأ مالك، لا سيَّما ملاحظات محمد مصطفى الأعظمي على ادِّعاءات كولدر؛ التي قيِّمت انتقادات موتسكي لنورمان كولدر.

من الدراسات السابقة التي توصَّل إليها الباحثان أثناء دراستهما لتحديد آراء كولدر بشأن الموطأ، وملاحظات موتسكي عليها؛ كالآتي: بحث معنون بـ (تاريخ تأليف المصادر الفقهية القديمة عند المستشرق نورمان كولدر ورد بعض المستشرقين عليه)¹. وبحث آخر معنون بـ (تأريخ الموطأ في الدراسات الاستشرقية أنموذجاً كتاب نورمان كولدر دراسات في الفقه الإسلامي المبكر)²، وكذلك بحث معنون بـ (مثال على نقد فكرة استشرقية من داخل الاستشراق نموذجاً: انتقادات على تأريخ نورمان كولدر للموطأ)³.

هدفت الدراسات السابقة إلى تحليل آراء نورمان كولدر بشأن تاريخ تصنيف الموطأ، ومنهجه في تأريخ المصادر الإسلامية، وناقشت ملاحظات موتسكي النقدية على تلك الآراء. وتتشابه الدراسة الحالية مع هؤلاء الدراسات السابقة؛ من حيث تركيزها على عرض آراء كولدر، ومحاولاته لتأريخ الموطأ، كما تتقاطع معها في الإشارة إلى نقد موتسكي لهذه الآراء. غير إنَّ الدراسة الحالية تتميز عن غيرها بعمقها، وهدفها في تناول الموضوع من زاوية أوسع؛ لأن الدراسات السابقة لم تتناول الموضوع من جميع نواحيه، بل أشارت إلى بعض نقاطه المهمة. وإضافة إلى ذلك، تتفرد هذه الدراسة بسعيها إلى تقييم ملاحظات موتسكي

¹ المطرودي، عبد الحكيم بن إبراهيم، "تاريخ تأليف المصادر الفقهية القديمة عند المستشرق نورمان كولدر ورد بعض المستشرقين عليه"، *مجلة الدراسات الإسلامية*، باكستان، م44، ع1، 2009م، ص145-178.

² Yilmaz, Rahile, "Norman Calder'in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'ın Tarihlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Konya: Mehir Vakfı), Vol. 24, 2014, pp 393-407.

³ Yilmaz Kızılkaya, Rahile, "Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek: Norman Calder'ın Muvatta'ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler", *İlahiyat Akademi*, (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi), Vol. 7-8, 2018, pp 269-82.

في ضوء آراء العلماء المسلمين في الموطأ، ما يتيح فرصة أكبر لفهم مدى دقة تحليلات موتسكي، وحجيتها في هذا السياق.

انتهجت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي في عرض آراء كولدر التي أودعها في كتابه (دراسات في الفقه الإسلامي المبكر)، وملاحظات موتسكي من بحثه (النبي والقطعة)، والمعلومات عن هذا الموضوع من المصادر التي كتبت عنه، كما اعتمد الباحثان على المنهج المقارن، والمنهج النقدي؛ بغية الحصول على النتائج الصحيحة، وتقديمها للقارئ.

يحاول البحث الإجابة عن عدة أسئلة تتعلق بالموضوع، منها:

- ما ادعاءات نورمان كولدر على موطأ مالك؟
 - ما ملاحظات موتسكي على ادعاءات نورمان كولدر؟
 - ما آراء العلماء المسلمين تجاه موطأ الإمام مالك؟
 - ما مدى تشابه ملاحظات موتسكي مع آراء العلماء المسلمين؟
- تتجلى أهمية هذه الدراسة في عدة نقاط، أبرزها: أولاً، عرضها للمعلومات المتعلقة بآراء المستشرقين بشأن المصادر الإسلامية ونقدها. ثانياً، دراستها لنقد فكرة استشراقية من قبل مُستشرق، ومدى تطابق هذا النقد مع آراء العلماء المسلمين، ما يساعد في إبراز أوجه التشابه والتباين بين الفكرين. ثالثاً، تقدّم هذه الدراسة للباحثين نموذجاً عن كيفية نقد آراء المستشرقين.

أولاً: التعريف بالمستشرق نورمان كولدر وادعاءاته حول موطأ مالك

1. التعريف بالمستشرق نورمان كولدر

وُلد المستشرق نورمان كولدر عام (1950م) في مدينة بوكي (Buckie)، إسكتلندا (Scotland)، بريطانيا (Britain). انتقلت عائلته إلى مدينة دونستابل (Dunstable)، في إنجلترا عام (1961م)، وبعد انتقاله إلى مدينة دونستابل مع عائلته في سن الحادية عشرة؛

لاحظ كولدر أن الأطفال في مدرسته الجديدة فشلوا في فهم لهجته الإسكتلندية¹، ولعل ذلك كان سبباً في اهتمامه بالكتب.²

التحق كولدر عام (1969م) بكلية وادهام (Wadham College)، وهي إحدى كليات جامعة أكسفورد في بريطانيا في قسم الدراسات الشرقية (Oriental Studies)، وتابع دراسته في كلية وادهام حتى عام (1972م)، فتلقى دروس اللغة العربية على يد أستاذه فريدي بيستون (Freddie Beeston d. 1995)، والفلسفة اليونانية والإسلامية على يد أستاذه اليهودي ريتشارد والتزر (Richard Walzer d. 1975)، كما حصل على درجة الشرف الأولى في اللغة العربية والفارسية، ورغم اهتمامه الشديد بدراساته وحصوله على مرتبة الشرف الأولى في اللغة العربية والفارسية؛ إلا أنه لم يكن مستعداً للعمل في مجال الدراسات الأكاديمية³ بعد تخرجه من هذه الكلية عام (1972م)، كما ظهر تأثره بمهذّين الأستاذين أيّما تأثر، إذ كان لهما الأثر البالغ في دخوله الدراسات الأكاديمية.⁴

بعدما تخرج كولدر من كلية وادهام؛ سافر إلى الشرق الأوسط، وطاف جميع أنحائه، ودرّس اللغة الإنجليزية في المملكة العربية السعودية وإيران لمدة أربع سنوات، وأثناء تدريسه هناك؛ استطاع تحسين لغتيه العربية والفارسية، ثم عاد أدراجه إلى لندن؛ شارعاً بدراسة أطروحة الدكتوراه في كلية الدراسات الشرقية والأفريقية (SOAS) تحت إشراف المؤرخ الأمريكي جون إدوارد وانسبرو (John Edward Wansbrough d. 2002)،⁵ حيث قام كولدر باستكمال أطروحته الدكتوراه في الفترة (1976-1979) المسماة بـ(هيكل السلطة

¹ Sperl, Stefan, "Norman Calder 21 March 1950 - 13 February 1998", *Journal of Semitic Studies Supplement*, (Oxford: Oxford University Press), Vol. 12, 2000, p 2.

² Toprak, Mehmet, "Norman Calder", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Konya: Mehîr Vakfı), Vol. 4, 2004, p 197.

³ Sperl, "Norman Calder 21 March 1950 - 13 February 1998", p 2.

⁴ Toprak, "Norman Calder", p 197.

⁵ Adnan Bülent Baloglu, "CALDER, Norman", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları), Vol. Ek2, p 240.

في فقه الإمامية) (The Structure of Authority in Imam Shi'i Jurisprudence)

تحت إشراف جون وانسبرو وآن لامبتون (Ann K. S. Lambton d. 2008).¹ كان لهذين المشرفين أثرٌ علميٌّ في شخصية كولدر؛ فتبحّر لامبتون في أفكار المذهب الشيعي؛ كانت سبباً في اختيار أطروحته حول مفهوم السلطة في الفقه الشيعي، وأما وانسبرو؛ فإنه صاحب التأثير الأكثر حسماً على أبحاث نورمان، فقد اعتمد وانسبرو على أعمال جولد تسيهر (Goldziher d. 1921)، وشاخت (Schacht d. 1970)، ونولدكه (Nöldeke d. 1930)، وآراء مؤرخي أورباخ (Aurbach)، وكيرتس (Curtis) في إطار استفساراته الخاصة حول الإسلام؛ ما جعل آراءهم مصدراً لأفكار وانسبرو ومرجعاً حول الإسلام، كما يمكن ملاحظة ذلك من خلال كتابات كولدر التي تشير إلى تأثره ببعض هؤلاء المستشرقين الذين أثروا في وانسبرو، وهناك عامل آخر جعل كولدر متأثراً بوانسبرو؛ وهو: وحدة المذهب الذي ينتمي إليه كل منهما، فكلاهما كان كاثوليكيّاً؛ لذلك يمكن القول بأنّ اهتمام جون وانسبرو ونورمان كولدر بدراسة الدين؛ نابع وراءه الخلفية الكاثوليكية الرومانية لكلٍ منهما.²

بدأ نورمان كولدر العملَ محاضراً (Lecturer) في الفقه واللغة العربية في قسم دراسات الشرق الأوسط (The Department of Middle Eastern Studies) في جامعة مانشستر في عام (1980م)، وفي وقت لاحق أصبح محاضر أعلى مقاماً (Senior Lecturer) في القسم نفسه، واستمر في هذا العمل حتى تقاعد بسبب مرضه في عام (1997م).³ أصيب المستشرق نورمان كولدر -وهو أحد أشهر الخبراء في اللغة العربية والفقه الإسلامي في العالم الغربي- بمرض السرطان، وتوفي على إثره في 13 شباط في عام

¹ Siddiqui, Mona, "Norman Calder", *Middle East Studies Association Bulletin*, (USA: MESA), Vol. 32, No. 2, 1998, p 288.

² Sperl, "Norman Calder 21 March 1950 - 13 February 1998", pp 4-5.

³ Baloglu, Adnan Bülent, "Yirminci Yüzyıl Sonları Batılı İslam Araştırmacılığının Meşhur Bir Siması: Norman Calder (1950-1998)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Konya: Mehîr Vakfı), Vol. 9, 2007, p 278.

1998م، في مانشستر، ورغم قبوله لطبيعة مرضه؛ إلا أنه لم يُشهر شارة الاستسلام له أبداً، فاستمرَّ بالقراءة والبحث والكتابة حتى أسبوع وفاته، فرُتّب وأعدَّ ما بقي من أعماله الأكاديمية للنشر.¹

بذل نورمان كولدر جهداً مكثفاً في الدراسات الإسلامية، وأخذت قسطاً كبيراً من حياته، فعلى الرغم من قصر حياته التي عاشها؛ إلا أنه كتب كتاباً مهماً؛ كان محل أنظار الباحثين المسلمين والغربيين، والذي وسمَّه بـ (دراسات في الفقه الإسلامي المبكر)، بالإضافة إلى إحدى وعشرين مقالاً،² والعديد من المقالات الموسوعية، وثلاث وأربعين مراجعة لكتاب.

بعد وفاة نورمان كولدر، صدرت مجموعة من النصوص الإسلامية من قبل أحد تلامذته في الدكتوراه (جاود أحمد مجدي)، وهو باحث متخصص في الدراسات الإيرانية في جامعة كولومبيا، وأندرو ريبين (Andrew Rippin d. 2016) أستاذ في قسم تاريخ الإسلام في جامعة فيكتوريا في كندا، بعنوان: (الإسلام الكلاسيكي: كتاب مرجعي للأدب الديني) (Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature)، وتمت إضافة اسم نورمان إلى قائمة المؤلفين، وكذلك جمع مجدي وريبين مقالات نورمان كولدر تكريماً له بعد وفاته في كتاب ونشره بعنوان: الفقه والتفسير في العصور الإسلامية الوسطى (Interpretation and jurisprudence in Medieval Islam).³

كان آخر عمل رئيس قام به نورمان كولدر؛ هو إنتاج دراسة عن الأنواع والوظائف الاجتماعية للفقه الإسلامي من عام (400هـ) إلى (1300هـ)؛ إلا أنه لم يتمكن من إكماله، وترك وراءه أربعة فصول منه،⁴ وتم تحريره من قبل زميله كولن إمير (Colin Imber)، ونشرته

¹ Gleave, Robert, "Norman Calder (1950-1998)", *Islamic Law and Society*, (Leiden: Brill), Vol. 3, 1998, p 283.

² Baloglu, *Yirminci Yüzyıl Sonları Batılı İslam Araştırmacılığının Meşhur Bir Siması: Norman Calder (1950-1998)*, p 280-281.

³ Baloglu, "Yirminci Yüzyıl Sonları Batılı İslam Araştırmacılığının Meşhur Bir Siması:", p 279.

⁴ Sperl, "Norman Calder 21 March 1950 - 13 February 1998", p 7.

مطبعة جامعة كامبريدج (Cambridge University Press) في عام 2010م بعنوان: الفقه الإسلامي في العصر القديم (Islamic Jurisprudence in the Classical Era).
صحيح أن نورمان كولدر لم يُكتب له طولُ العُمُر، لكنه ترك الكثير من الأعمال العلمية المتعلقة بالدراسات الإسلامية، والتي يعد من أهمها كتابه: (دراسات في الفقه الإسلامي المبكر)، والذي سنتكلم عنه لتعلُّقه ببحثنا.

2. كتاب دراسات في الفقه الإسلامي المبكر

يقدم هذا الكتاب نظرية عن مصادر الفقه الإسلامي وتطوره، ويتناول نصوصاً من الكتب الفقهية القديمة، حيث يتكون هذا الكتاب من عشرة فصول، ويتقدم الفصول الستة الأولى نظرة تفصيلية على بعض هذه النصوص، منها: المدونة برواية سحنون (ت 240هـ)، وموطأ مالك (ت 179هـ)، ومصنفات الشيباني (ت 189هـ) مثل: كتاب الأصل، وكتاب الحجة على أهل المدينة، وكتاب الأم للشافعي (ت 204هـ)، ومختصر المزني (ت 264هـ)، وكتاب الخراج لأبي يوسف (ت 182هـ). أما الفصول اللاحقة منه؛ فتتقدمها النتائج العامة عن طبيعة الفقه الإسلامي وتطوره.

يتبين من كتاب كولدر تأثره بآراء بعض المستشرقين، حيث إنه ذكر في مقدِّمة كتابه ادعاءات جولد تسيهر، وشاخت، ووانسبرو؛ بأن القرآن الكريم، والأحاديث النبوية؛ لم تتشكَّل في زمن النبي ﷺ، بل تشكَّلت بعد 200 سنة من وفاة النبي عليه الصلاة والسلام.¹ وقد تأثر كولدر بادعاء ومناهج هؤلاء المستشرقين، فقام بتطبيق منهج النقد التاريخي بدلاً من المنهج الديني في كتابه، إلى جانب تأثره بهذه الأسماء، إلا أنَّ هناك اسماً آخر استفاد كولدر من آرائه وطبق منهجه في كتابه؛ ألا وهو عالم اللاهوت والمتخصص في اليهودية، اليهودي: جاكوب نيوسنير (Jakob Neusner d. 2016)؛ الذي حذا حذوه في تطبيق منهجه في التحليل لدراسات التلمود والمشناه على كتب الفقه الإسلامي.

¹ Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, pp ix-x.

لقد كان للمستشرق المشهور (شاخت) شكوكٌ يثيرها حول الأسانيد، فتأثر نورمان كولدر بهذه الآراء والشكوك أيضاً، وعمل بفكرة: (إن كان لا يُعتمد على الإسناد؛ فلن يتم الاعتماد على أسانيد وروايات الكتب التي نُقلت عن مؤلفيها إلى رواتها أيضاً)، ورفض نسبة الكتب إلى مؤلفيها، وكذلك رفض كولدر نسبة الكتب الفقهية التي تناولها في كتابه إلى مؤلفيها؛ إذ إنها مرّت بعملية تحرير وتدقيق مكثّفة البُعد، وزعم أنّ تصنيف هذه الكتب تمّ في أوقات لاحقة، في إطار ما كان مقبولاً عند المسلمين، فأخذت ترتيبها وشكلها الأخير على يد الفقهاء والعلماء في المدارس الفقهية مع مرور الوقت، أي أنّ تلك الكتب ليست لشخص واحد، بل هي جهود المدارس الفقهية. ووفقاً لكولدر، فإن النصوص الفقهية المنسوبة للفترة الأولى؛ تعود إلى القرن الثالث الهجري، وهي نتاج المسائل الفقهية التي تنتمي إلى مدن الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، ومن المستحيل تعلقها بالجزيرة العربية. وأما القرآن، والحديث النبوي، وعادات العرب؛ فقد أُضيفت إلى المصادر الفقهية في نهاية عملية تشكيلها.¹

تأسست آراء كولدر كلها على هذا الأساس، فأخذ يعمل عليها في كتابه لتأريخ العديد من النصوص الفقهية، فيحلل النصوص الفقهية للمذهب الحنفي والشافعي والمالكي ويعيد تأريخها، "ويتفحص ذلك بطريقة التحليل النصي التاريخي متسائلاً عمّن ألفها، وأين ومتى. وينبغي برأيه إرجاع تاريخ هذه المصادر إلى عهد متأخر عما هو شائع؛ لأنها مرت بعملية صياغة ضخمة. ويرى أن قسماً كبيراً من الكتب التي رد نسبتها إلى مؤلفها قد ألفت في مناطق أخرى، فعمل على إعادة تعيين مؤلف الكتاب، والمنطقة التي كتب فيها، والتاريخ الذي شاع أنه أُلّف فيه".² فادعى كولدر في كتابه: (دراسات في الفقه الإسلامي المبكر) أن نسبة الموطأ إلى الإمام مالك لا تصح؛ لأن الموطأ ليس نتاجاً كاملاً من جهد

¹ Yilmaz, "Norman Calder' in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri", pp 395-396.

² Kızılkaya Yilmaz, "Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek:", p 272.

الإمام، بل تمّ تصنيفه بعد كتاب المدونة لسحنون،¹ وهذا الادعاء وغيره هو ما سنتناوله ونناقشه بشكل تفصيلي في المطلب الثاني من هذا البحث.

3. ادعاءات نورمان كولدر على موطأ الإمام مالك

زعم نورمان كولدر في كتابه السالف الذكر؛ أن الإمام مالكاً لم يُقّم هو نفسه بكتابة الموطأ، بل تمّ تصنيف الموطأ بعد وفاة الإمام مالك، فليس هناك أي علاقة بين الموطأ والإمام مالك، وبالنسبة لكولدر؛ فقد تمّ تصنيف الموطأ على يد أبي عبد الله محمد بن وضاح (ت 287هـ)، وهو تلميذ يحيى بن يحيى الليثي (ت 234هـ)، بين تاريخ (250-270هـ) في مدينة قرطبة بالأندلس.² ويشرح الشيخ الأعظمي رأي كولدر بقوله: "إن الموطأ -الذي هو بين أيدينا من رواية يحيى بن يحيى الليثي- في الواقع ما وصل إلى الشكل النهائي الموجود في أيدينا إلا في حدود عام (270هـ)، نعم، قد يكون فيه بعض المواد من أيام مالك بن أنس، ولكنه تراث مَدْرَسِيّ يعود للمدرسة الفقهية المالكية، وعلى هذا الأساس اشتركت الأجيال المتلاحقة على إضافة المواد الضرورية أو الأحاديث التي وضعت في تلك الفترة للدفاع عن الوجهة المالكية أو الرد على خصومها."³

ومن أجل إثبات هذا الادعاء، قارن كولدر بين موطأ مالك مع مدوّنة عبد السلام بن سعيد التنوحي الملقب بسُحنون (ت 240هـ)،⁴ فحاول كولدر إثبات أن الموطأ أُلّف بعد المدوّنة، وقام بتطبيق المنهج الآتي عند مقارنته بين الموطأ والمدونة:

1. دراسة منهج الموطأ ترتيباً وتصنيفاً.

2. تحليل محتوى الموطأ.

¹ Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, pp 35-38.

² Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, pp 35-38.

³ أبو عبد الله، مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، (الإمارات: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، 2004)، ج1، ص301.

⁴ المدوّنة الكبرى هي كتاب ما جمع فيها الإمام سحنون الأسئلة والأجوبة من مسائل شيخه عبد الرحمن بن القاسم العتقي، عن الإمام مالك.

3. المقارنة بين ترتيب وتصنيف الموطأ ومحتواه وبين المدونة.
وسوف نقوم بتحليل النتائج التي توصل إليها نورمان كولدر في إطار المنهج الذي انتهجه في الصفحات القادمة.

تحليل ادعاءات كولدر حول الموطأ

- كلام كولدر حول منهج الموطأ ترتيباً وتصنيفاً
وفقاً لكولدر، فإن كل فصل من الموطأ يتبع ترتيباً وتصنيفاً محدداً، وهذا الترتيب والتصنيف يتجلى في النقاط الآتية:

- ذكر الأحاديث المرفوعة يأتي أولاً.
- يلي الأحاديث المرفوعة ذكر روايات كبار الصحابة.
- تَرَدُّ بعد ذلك روايات صغار الصحابة.
- يعقَّب روايات صغار الصحابة الروايات المقطوعة.
- بعد إيراد الروايات المقطوعة تأتي آراء الفقهاء الأوائل.
- وأخيراً تُذكر آراء مالك.

وبعد ذكره لترتيب الموطأ، قام باستقراء ترتيب المدونة، وتوصل إلى النتائج الآتية:

- أ. كلام مالك يأتي في المرتبة الأولى.
- ب. بعد ذكر كلام مالك تأتي الروايات الموقوفة.
- ج. بعد إيراد الروايات الموقوفة تأتي الروايات المرفوعة.

استنتاجات كولدر بعد مقارنته بين الموطأ والمدونة من حيث الترتيب والتصنيف

الأول: توصل كولدر إلى أن محتوى الموطأ يشير إلى أنه كُتب في وقت متأخر عن المدونة؛ لأن الأحاديث المرفوعة تأتي أولاً في الموطأ، ولكنها في المدونة على عكس ذلك.
يُلاحظ هنا، تقفِّي كولدر عامة آراء جولد تسيهر وشاخت في الحديث النبوي، فيتبنَّى

نظرية: (النمو العكسي للأسانيد) (The Gradual evolution of hadith)،¹ فيعتقد أن الروايات المقطوعة تظهر تاريخياً أولاً، ثم الموقوفة، ثم المرفوعة. لذلك لم تكن الأحاديث المرفوعة موجودة في زمن مالك، ومن خلال ترتيب الروايات في الموطأ؛ كانت الروايات المرفوعة تأتي أولاً، ثم الموقوفة، ثم المقطوعة، وأخيراً آراء مالك، ولهذا لا يمكن القول إن الموطأ من عمل مالك، وهكذا وصل كولدر إلى نتيجة تأخّر تصنيف الموطأ عن المدونة.²

الثاني: اهتمام الموطأ في ترتيبه، ومنهج تصنيفه الأحاديث المرفوعة؛ يُظهر أنه يوقّر الحجة المرجعية للنبي ﷺ، أما مالك فهو بمثابة ناقل للمعلومات السابقة، أو مُفسّرٍ يفسر التشريع، بينما في المدونة؛ فهو يمثل المرجعية النهائية، وأما منهج الموطأ؛ فهو منهج كتب الفقه القديمة المدونة في العصر الأول وما بعده.

بالنسبة لكولدر، لو قيل إن الموطأ كُتب من قبل الإمام مالك؛ لوجب القول إن منهج مالك في ترتيب وتصنيف الموطأ قد تعطلّ عندما كانت المدونة التي جاءت بعده بقرن واحد قيد التصنيف، ولم يظهر إلا بعد مئة عام في تصنيف كتب الفقه، وظهر في كتب الفقه بعد قرن واحد فقط بعد تصنيف المدونة، ولكن يرى كولدر أن هذا غير ممكن، ولذلك يجب القول بأن الموطأ تمّ تصنيفه بعد المدونة، وهو من نتاج عصرٍ متأخّر عن تطور النظرية الفقهية الإسلامية.³

الثالث: كثرة عدد الأحاديث المرفوعة في الموطأ؛ يُظهر أن تصنيفه كان متأخراً، وأن تصنيفه متأخّر عن تصنيف المدونة، وفي الواقع قام كولدر بربط وجود الأحاديث المرفوعة

¹ يرى شاخ ووينبل أنه ليس ثمة حديث متصل الإسناد في العصور المتقدمة. الإسناد المتكامل والتام هو الإسناد الذي يرجع نشوؤه إلى العصور المتأخرة. وبالنسبة لهما فإنه كما تكاملت الأحاديث عبر الزمن وكذلك الأسانيد قد تكاملت تدريجياً عبر استدراك نقصاتها. ويعبر شاخ ووينبل عن هذا التكامل للأسانيد في العصور المتأخرة بمصطلح "النمو العكسي للأسانيد". ينظر: Yücel, Ahmet, *Hadis Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 1st edition, 2020) p 76.

² Yilmaz, "Norman Calder' in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri", pp 396-397.

³ Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, pp 20-24; Motzki, "The Prophet and The Cat", p 20.

في الموطأ بتوفير وتأسيس مرجعية النبي ﷺ ويرى كولدر أنه لا حاجة لتأسيس مرجعية النبي في الأحاديث في زمن مالك؛ لأن حجية السنة في عهده كانت معتبرة، ويعتبر الناس بالسنة، ولا يحتاجون الأحاديث المرفوعة، فلم تكن هناك أحاديث مرفوعة، وعلى طيلة الفترة التاريخية؛ انبثقت حاجة إلى كلام النبي ورجعيته، فبدأ ظهور الأحاديث المرفوعة على يد الرواة، أما المدونة؛ فقد كُتبت في وقت ما كانت الحاجة ماسة أيضاً إلى مرجعية النبي ﷺ ما جعل عدد الأحاديث المرفوعة فيه ليس عالياً، وأن كثرة الأحاديث المرفوعة في الموطأ تدل على أنه كُتب في وقت كانت فيه حاجة إلى مرجعية النبي، وهذه الفترة ليست فترة مالك، بل هي الفترة اللاحقة التي كتبت فيها المدونة.¹

الرابع: ما يحتوي عليه الموطأ من بعض العيوب في المحتوى والترتيب؛ بسبب قصر مُدة تصنيفه، والمراجعة السريعة للكتاب.

- كلام كولدر بعد تحليل محتوى الموطأ ومقارنته بالمدونة

لقد تناول كولدر حديثين مرفوعين من الأحاديث المُخَرَّجة في الموطأ؛ أولهما، حديث أبي قتادة: "إنهن من الطوافين عليكم أو الطوافات"، والذي يجيز الوضوء من إناءٍ شربت منه هرة، وثانيهما، حديث أبي هريرة: "إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات"، بالإضافة إلى مسألة وردت في المدونة تحت عنوان: "في الوضوء بسُورِ الدَّوَابِّ وَالِدَّجَاجِ وَالْكِلَابِ"، وهي مسألة متعلقة بمسألة تنجيس الحيوانات للماء؛ للمقارنة بين محتوى الموطأ والمدونة، وكان لكولدر من هذه المقارنة هدفان اثنان؛ أولهما: هو إثبات أن حديث أبي قتادة المُخَرَّج في الموطأ؛ ظهر متأخراً بعد تصنيف المدونة، ثانيهما: هو البرهنة على أن تصنيف الموطأ كان متأخراً عن تصنيف المدونة، والنصوص التي أوردها هي: حديث أبي قتادة (حديث الهرة):

روى الإمام مالك، عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة الأنصاري، عن حميدة ابنة

¹ Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, pp 20-24.

أبي عبيدة بن فروة، عن خالتها كبشة بنت كعب بن مالك -وكانت تحت ابن أبي قتادة- أنها أخبرتها أنّ أبا قتادة دخل عليها، فسكّبت له وضوءاً، فجاءت هرة لتشرب منه؛ فأصغى لها الإناء حتى شربت، قالت كبشة: فرآني أنظر إليه، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ قالت: فقلت: نعم، فقال: إنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّها ليست بنجسٍ، إنّما هي من الطّوافين عليكم أو الطّوافات»، قال يحيى: قال مالك: لا بأس به إلا أن يرى في فمها نجاسة.¹

حديث أبي هريرة (حديث الكلب):

روى الإمام مالك، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، أنّ رسول الله ﷺ قال: «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم؛ فليغسله سبع مرّات».²

الروايات الموجودة في مدونة سحنون في باب: (في الوضوء بسؤر الدواب والدجاج والكلاب)

قال: وسألت مالكا عن سؤر الحمار والبغل؛ فقال: لا بأس به.

قلت: أرايت إن أصاب غيره؟ قال: هو وغيره سواء.

قال: وقال مالك: "لا بأس بعرق البردّون والبغل والحمار".

قال: وقال مالك في الإناء يكون فيه الماء يلغ فيه الكلب يتوضأ به رجل؟؛ قال: قال

¹ مالك، الموطأ، كتاب وقوت الصلاة، باب الطهور للوضوء، ج2، ص30، رقم الحديث: 22\61. صححه البخاري والترمذي والعقيلي والدارقطني، وأعله ابن منده بأن حميدة وخالتها كبشة محل الجهالة ولا يعرف لهما إلا هذا الحديث انتهى. ينظر: ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ، 1989م)، ج1، ص192.

² المرجع السابق، كتاب الطهارة، باب جامع الوضوء، ج2، ص45، رقم الحديث: 34\89. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب إذا شرب الكلب من إناء أحدكم، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، ج1، ص45: ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.. د.ت.)، ج1، ص234.

مالك: "إِنَّ تَوَضُّأً بِهِ وَصَلَى؛ أَجْزَأُهُ".

قال: ولم يكن يرى الكلب كغيره.

قال: وقال مالك: "إِنْ شَرِبَ مِنَ الْإِنَاءِ، مَا يَأْكُلُ الْجَيْفَ مِنَ الطَّيْرِ وَالسَّبَاعِ؛ لَمْ يَتَوَضَّأْ بِهِ".

قال: وقال مالك: "إِنْ وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ فِيهِ لَبَنٌ؛ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُوْكَلَ ذَلِكَ اللَّبَنَ".

قلت: هل كان مالكٌ يقول بغسل الإناء سبع مرات إذا ولغ الكلب في الإناء في

اللبن وفي الماء؟

قال: قال مالك: "قد جاء هذا الحديث، وما أدري ما حقيقته".

قال: وكأنه كان يرى أن الكلب كأنه من أهل البيت، وليس كغيره من السباع.

وكان يقول: "إِنْ كَانَ يَغْسِلُ؛ فَفِي الْمَاءِ وَحْدَهُ، وَكَانَ يَضَعُفُهُ، وَكَانَ يَقُولُ: لَا يُغْسَلُ

مِنْ سَمْنٍ وَلَا لَبَنٍ، وَيُوْكَلُ مَا وَلَغَ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ، وَأَرَاهُ عَظِيمًا؛ أَنْ يَعْمَدَ إِلَى رِزْقٍ مِنْ رِزْقِ

الله؛ فَيَلْقَى الْكَلْبَ وَلَغَ فِيهِ.

قلت: أَرَأَيْتَ إِنْ شَرِبَ مِنَ اللَّبَنِ مَا يَأْكُلُ الْجَيْفَ مِنَ الطَّيْرِ وَالسَّبَاعِ وَالدَّجَاجِ الَّتِي

تَأْكُلُ النَّتْنَ؛ أَيُوْكَلُ اللَّبَنُ أَمْ لَا؟

قال: "أَمَّا مَا تَبَيَّنَتْ أَنْ فِي مَنْقَارِهِ قَدْرًا؛ فَلَا يُوْكَلُ، وَمَا لَمْ تَرَهُ فِي مَنْقَارِهِ؛ فَلَا بَأْسَ بِهِ،

وَلَيْسَ هُوَ مِثْلَ الْمَاءِ؛ لِأَنَّ الْمَاءَ يُطْرَحُ، وَلَا يُتَوَضَّأُ بِهِ.

قال سُحْنُونُ: أَخْبَرَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْحَارِثِ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ وَبَكِيرِ بْنِ

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَشَجِّ أَنَّهُمَا كَانَا يَقُولَانِ: لَا بَأْسَ أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ سُوْرِ الْحَمِيرِ وَالْبَغَالِ

وغيرهما من الدواب.

وقال ابن شهاب مثله في الحمار.

وقال عطاء بن أبي رباح وربيعة بن أبي عبد الرحمن وأبو الزناد في الحمار والبغل مثله،

وَتَلَا عَطَاءٌ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: 8]، وقاله

مالك من حديث ابن وهب.

قال علي بن زياد عن مالك: فِي الَّذِي يَتَوَضَّأُ بِمَاءٍ قَدْ وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ ثُمَّ صَلَّى؟

قال: لا أرى عليه إعادة، وإن علم في الوقت ولا غيره.
قال عليّ وابن وهب عن مالك: "ولا يعجبني الوضوء بفضل الكلب إذا كان الماء قليلاً"، قال: ولا بأس به إذا كان الماء كثيراً، كهيئة الحوض يكون فيه ماء كثير، أو بعض ما يكون فيه من الماء الكثير.

قال ابن وهب عن ابن جريج: إن رسول الله ﷺ ورد ومعه أبو بكر وعمر على حوض، فخرج أهل الحوض فقالوا: يا رسول الله، إن الكلاب والسباع تلغ في هذا الحوض، فقال: «لها ما أخذت في بطونها، ولنا ما بقي شراباً وطهوراً».

وأخبرنا عبد الرحمن بن زيد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة بهذا عن رسول الله ﷺ، وقد قال عمر: "لا تُخبرنا يا صاحب الحوض، فإننا نرد على السباع ونرد علينا"، فالكلب أيسر مؤنة من السباع، والهر أيسرهما؛ لأنه مما يتخذ الناس.

قال ابن القاسم: وقال مالك: لا بأس بلعاب الكلب يصيب الثوب، وقاله ربيعة.
وقال ابن شهاب: "لا بأس إذا اضطرت إلى سؤر الكلب أن يتوضأ به"، وقال مالك: "يؤكل صيده؛ فكيف يكره لعبه!"¹.

النتائج التي توصل إليها كولدر بعد تحليل محتوى الموطأ ومقارنته بالمدونة

- النتيجة الأولى: بما أن حديث الهرة المرفوع المخرج في الموطأ غير موجود في المدونة؛ فهذا يقتضي ألا يكون مالك مؤلف الكتاب، فيدعي كولدر أن الكتاب الذي يُخرج هذا الحديث، فيجب أن يكون متأخراً عن الكتاب الذي لم يخرججه، فلذلك يرى أن مالكا لا يمكن أن يكون مؤلفه.²

اعتمد كولدر في هذا الادعاء على نظرية (شاخت): وهي (e-silenzio)³ القائلة: أن

¹ سحنون، عبد السلام بن سعيد، المدونة الكبرى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ج1، ص115-116.

² Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, p 26.

³ يعد شاخت هذا المصطلح أفضل سبيل لإثبات أن رواية ما لم تكن في فترة معينة، ويعبر عن هذا الاستدلال بأن: السكوت عن حديث ما عند الحاجة إليه في موطن الاحتجاج دليل على عدم وجوده، فهذا الحديث لم يستخدم دليلاً شرعياً أثناء المناقشات الفقهية مع شدة الحاجة إليه في هذه المواطن. ينظر: Yücel, *Hadis Sözlüğü*, p 149.

عدم وجود حديث في الكتاب الذي ينبغي وجوده فيه؛ إشارة لعدم وجود ذلك الحديث في وقت تصنيف الكتاب. بعبارة أخرى، يرى كولدر أن لو كان حديث الهرة المذكور، موجوداً في الموطأ سنة (179هـ)، أو قبل وفاة الإمام مالك؛ لكان من الواجب أن يكون موجوداً في المدونة أيضاً، ومن غير المعقول أن يكون مالك قد خرّج هذا الحديث في موطئه عام (179هـ) أو قبله، ومع ذلك لم يترك هذا الحديث أثراً في نص المدونة بهذا الخصوص. حدد كولدر تاريخاً متأخراً للموطأ، وهذا التاريخ متأخر عن المدونة، لعدم وجود هذا الحديث في المدونة، مع أنه ينبغي وجوده فيها لوجود الحديث في الموطأ.¹

- النتيجة الثانية: حديث الهرة هو إجابة عن المسألة المتعلقة بالحيوانات التي تكون سبباً لنجاسة الماء، كما هو موضح في مثال الكلب في المدونة، وهو يمثل تقدماً فقهياً عنها². بمعنى آخر، يقصد كولدر أن الحديث ظهر بعد تصنيف المدونة؛ بغرض الإجابة عن بعض الغموض في مسألة تنجيس الحيوانات للماء في المدونة، حيث يشتمل الموطأ على تفريق صريح بين ما ينجس من الحيوانات من خلال النوع، وهو بهذا -طبقاً لكولدر- تجاوز بعض الغموض الذي انسل إلى المدونة³، فوفقاً له، هذا دليل آخر على أن الموطأ قد تم تجميعه في وقت متأخر.

لقد نقل كولدر كلام ابن القاسم في المدونة عن إجازة الصلاة لمن صلى، ثم اطلع على أنه توضاً بالإناء الذي ولغ فيه الكلب؛ فوفقاً لابن القاسم سبب إجازة مالك بذلك مذهبه في اعتبار الكلب وكأنه من أهل البيت، وليس كغيره من السباع، وحسب كولدر؛ فإن الحيوانات التي تسبب نجاسة الماء هي من السباع، فالكلب منها كذلك. ولكن فيما بعد؛ أراد جماعة من الناس إخراج الكلب من فئة السباع، ونسبوا هذا الكلام -الذي أشار إلى أن الكلب كأنه من الحيوانات الأليفة- إلى مالك، فيرى كولدر أن من عجائب الحال

¹ Yilmaz, "Norman Calder' in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri", pp 402-403.

² Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, p 26.

³ المطرودي، "تاريخ تأليف المصادر الفقهية القديمة"، ص 153.

أنَّ مؤلف أو مؤلفي المدونة جعلوا هذا الرأي في كتابهم، في حين لم يأخذوا بحديث الهرة المرفوع، الذي أيد إجازة الوضوء من الإناء الذي فيه سؤر حيوان أليف كالهرة، فزعم أن حديث الهرة لم يكن معروفاً من قبل مؤلفي المدونة، إذ لو عرفوا به لجعلوه في المدونة، لتأييد رأيهم هذا،¹ وهذا الأمر يؤدي الى القول بأن حديث الهرة ظهر في فترة ما بعد كتابة المدونة.

ثانياً: التعريف بالمستشرق هرلد موتسكي وملاحظاته على ادعاءات نورمان كولدر في موطأ مالك

1. التعريف بالمستشرق هرلد موتسكي

اسمه الكامل هرلد موتسكي، وُلد عام (1948م) في رينكندورف (Reinickendorf) في برلين في ألمانيا، وهو فرد من أفراد عائلة كاثوليكية، انتقل مع عائلته إلى مدينة ساربروكن (Sarbrücken) في ولاية سارلاند (Saarland) عام (1954م)، درس المرحلة الابتدائية وفقاً لتعاليم المذهب الكاثوليكي، في الفترة التي كان فيها موتسكي كاثوليكياً متديناً.² ودرس المرحلة الثانوية في ساربروكن بين عام (1954-1959م) في المدرسة الثانوية الأكاديمية الإنسانية (Humanistic Academic Highschool)، تلقى في المدرسة تعليماً إنسانياً يركز على موضوعي التنوير والتجديد، ويهدف إلى التخلص من أيديولوجيا الكنيسة؛ الأمر الذي أكسبه هذا التعليم العقلية النقدية، وأبعده عن العقائد الكاثوليكية.³ بدأ موتسكي بتعلم اللغة الفرنسية واللاتينية واليونانية في مرحلة دراسته الثانوية، وقرأ خلال فترة دراسته كتباً عن العصور القديمة، والعصور الوسطى، والثقافة اليونانية، ومصر،

¹ Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, pp 4-11.

² Kızılkaya Yılmaz, Rahile, "Hadis Alanındaki Çalışmalarıyla Tanınan Hollandalı Oryantalist: Harald Motzki (1948-2019)", *İslam Araştırmaları Dergisi*, (İstanbul: İSAM), Vol. 42, 2019, p 195.

³ Hidir, Özcan, "Harald Motzki: Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Konya: Mehîr Vakfı), Vol. 4, 2004, p 275.

وكانت لدراسته في المدرسة الثانوية التي تخرج فيها؛ دور مهم في إظهار اهتمامه بالمجالات الأكاديمية، واختياره تخصصه في الجامعة.¹

درس موتسكي في قسم الفلسفة في جامعة بون (University of Bonn) في عام (1968م)، حيث حضر محاضرات عن تاريخ الأديان المقارن، وتعلم اللغتين العربية والعبرية؛ بغية قراءة نصوص الأديان التي اهتم بها من مصادرها الأصلية، وتتلذذ على يد الأستاذ الدكتور أنطونيوس جونويج (Antonius H. J. Gunneweg d. 1990) في المقررات المتعلقة بالتوراة والإنجيل.² في غضون دراسته في جامعة بون، وبالتحديد عندما كان في السنة الثانية فيها عام (1970م)؛ تلقى في جامعة السوربون (Sorbonne) دروساً في دراسات الكتب المقدسة، واللغات السامية.³

بعد تخرجه من جامعة بون، سجّل دراسة الماجستير في الجامعة نفسها، وحصل على درجة الماجستير في قسم الدراسات الإسلامية عام (1974م)، برسالته المعنونة بـ "الشامانية بوصفها مشكلة في مصطلحات العلوم الدينية" (Schamanismus als Problem) (Religionwissenschaft licher terminologi) ونشرها عام (1977م).⁴

واصل موتسكي دراسته الأكاديمية في مرحلة الدكتوراه في جامعة بون أيضاً، وركّز على الدراسات الإسلامية الخاصة بالتاريخ الإسلامي، وكانت الفترات الأولى للإسلام محطّ دراسات في الدكتوراه، وتمت أطروحته الدكتوراه المتعلقة بأوروبا والأقليات غير المسلمة خلال الفترة الاستعمارية عام (1978م)، والتي جعلها تحت عنوان: (الأقليات غير المسلمة في مصر في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وحملة بونابرت) (Dimma und Egalite) – Die nichtmuslimischen Minderheiten Agyptens in de zweiten Halfte

¹ Kızılkaya Yilmaz, "Hadis Alanındaki Çalışmalarıyla Tanınan Hollandalı Oryantalist", p 195.

² Hidir, "Harald Motzki:" p 275.

³ Motzki, Harald, "A Short Biography of Harald Motzki", https://www.academia.edu/34630967/CV_engl_2017_pdf, p 1.

⁴ Scheiner, Jens, "Harald Motzki (1948–2019)", *Der Islam*, (Hamburg: Walter de Gruyter), Vol. 96, 2019, p 2.

تحت (des 18 Jahrhunderts und die Expedition Bonapartes (1798-1801)

إشراف الأستاذ الدكتور ألبريشت نوث (Albrecht Noth d. 1999).¹

لقد كانت لدراسة موتسكي لمنهج النقد التاريخي (Historical Criticism)، وتحليل النصوص (Text Analysis) اللذين درسهما خلال تعليمه التوراة والإنجيل في جامعة بون؛ أثرٌ في تشكيل دراساته وجهوده العلمية اللاحقة.²

اشتغل موتسكي بوصفه باحثاً في معهد الأنثروبولوجيا التاريخية (The Institute of Historical Anthropology) في فرايبورغ (Freiburg) بين عامي (1973-1979م)، وأجرى أبحاثاً حول موضوعات: الأطفال، والشباب، والأسرة في الإسلام خلال الفترة المبكرة. وفي الوقت ذاته، كان يعمل محاضراً غير متفرغ في الدراسات الإسلامية واللغة العربية في جامعة بريمن (Bremen University)،³ وبفضل تدريسه في هذا المعهد؛ أتاحت له الفرصة لقراءة المصادر الإسلامية المبكرة، رغم عدم متابعته الدراسة في المجال نفسه الذي بحث عنه في المعهد فيما بعد، إلا أنه يذكر أن دراسته في تلك الفترة كانت تجربة مهمة بالنسبة له.⁴

عمل موتسكي أستاذاً مساعداً في معهد تاريخ وثقافة الشرق الأوسط بجامعة هامبورغ (Institute of History and Culture of the Middle East at the University of Hamburg) من عام (1983م) إلى عام (1989م)، حتى أصبح أستاذاً مشاركاً في عام (1989م)، ثم عمل أستاذاً للدراسات الإسلامية في الجامعة نفسها حتى عام (1991م)، وبعدها عمل أستاذاً في جامعة رادبود في نايميخن (Radbout University of Nijmegen) في هولندا حتى عام (2011م).⁵

¹ Uçar, Bülent, *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, (İstanbul: Hadisevi, 2006), pp 297-298.

² Hidir, "Harald Motzki:", p 275.

³ Motzki, "A Short Biography of Harald Motzki", p 1.

⁴ Hidir, "Harald Motzki:", p 276.

⁵ Motzki, "A Short Biography of Harald Motzki", p 2.

ركز موتسكي فيما بعد على دراسات محددة متعلقة بالإسلام كتاريخ القرآن، والحديث، والفقه الإسلامي، والبنية الاجتماعية للإسلام، خاصة في الفترات المبكرة (حتى القرن الثامن عشر)، وله عديد من المنشورات من كتب ومقالات في هذه المجالات،¹ وقد تُرجم العديد من منشوراته هذه إلى اللغة الإنجليزية، والتركية، والفارسية، والعربية،² كما استمر موتسكي بعمله في جامعة رادبوت حتى عام 2011، ثم تقاعد منها لأسباب صحية، لكنه استمر في إنتاج الأعمال العلمية، وتوفي موتسكي في 8 فبراير 2019م.

2. ملاحظات هرلد موتسكي على ادعاءات نورمان كولدر في موطأ مالك

تكلم موتسكي عن الادعاءات التي ادعاها نورمان كولدر حول موطأ مالك في بحثه المطول بعنوان: (النبي والقطعة)، ووجه إلى كولدر ملاحظات وانتقادات على ادعاءاته بشأن ترتيب الموطأ ومحتواه، وهنا يمكننا سرّد الملاحظات التي أبداها موتسكي على نورمان كالآتي:

ملاحظات هرلد موتسكي على تحليل نورمان كولدر بشأن ترتيب الموطأ وادعاءاته حوله
يستحضر موتسكي الطبيعة الخاصة بالمصنفات الحديثية، وأهداف كتابة الكتب، ويرى أن الاختلافات التي تظهر -بمقارنة محتوى الموطأ مع المدونة وترتيبهما- تستند إلى أسباب مختلفة عن الأسباب التي ذكرها كولدر، فبالنسبة لموتسكي أنّ أساس دعوى كولدر فيها شكّ، فعلى الرغم من أن تصويره لترتيب الموطأ صحيح، إلا أن ما يثير الجدل هو تصوّر ما إذا كان هذا هو الترتيب الأصلي للنصوص أم لا، وإذا كان ترتيب الموطأ من صناعة

¹ ينظر:

Harald Motzki, "Publications by H. Motzki (6 2017).Pdf", https://www.academia.edu/33458472/Publications_by_H_Motzki_6_2017_pdf.

² Motzki, "A Short Biography of Harald Motzki", p 2.

يحيى بن يحيى أو تلميذه¹ فإنه لا يؤدي بالضرورة إلى استنتاج أن كل نص من نصوص الموطأ لم يكن من مالك نفسه، بل كلُّه من صناعة شخص آخر، قام بترتيب الموطأ بصورته الحالية، وهو من قام بنسبته إلى مالك.²

وأما ترتيب الموطأ -بتقديم الأحاديث المرفوعة وتأخير آراء مالك- الذي يهدف منه إلى إظهار مرجعية النبي ﷺ؛ فذكر موتسكي دليلين يدحضان رأي كولدر؛ أولهما: أن هناك أمثلة كثيرة يُقدّم بها مالك ترتيباً آخر، ولا يذكر فيها الأحاديث المرفوعة، ثانيهما: قد يكون ترتيب الموطأ الذي رُتب حسب الأجيال (المرفوع، والموقوف، والمقطوع) ترتيباً زمنياً، دون نية توفير أو تثبيت المرجعية.³

لذا وفقاً لموتسكي، فإن سبب اختلاف ترتيب الموطأ والمدونة؛ هو اختلاف مقصد كلٍّ من مُصنّفي الكتابين، ويرى أن الكتابين المذكورين لم يُؤلّفَا بهدف واحد، ويرى أيضاً أن الموطأ لا يهدف لإيجاد حلول شاملة للموضوعات القانونية (الأحكام) كما تفعل الكتب الفقهية، في حين أن المدونة تهدف لجمع آثار الإمام مالك وأسلافه. ويرى أن الموطأ يهدف لجمع أحاديث محددة متعلقة بالأحكام -لم ير الإمام مالك في روايتها إشكالاً- بدءاً من بداية الإسلام، بينما في مقابل ذلك؛ اختصّت المدونة بالآراء الفقهية التابعة للإمام مالك، ولطلبته كُشّحون، واختلفت عنه بكونها كتاب أحكام أكثر.⁴ وادعى موتسكي أن كولدر مدرك لهذا الاختلاف؛ لأنه يدّعي أن الموطأ لا يمثل عرضاً كافياً

¹ لقد ناقش ابن عاشور في كتابه "كشف المغطى في المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ" موضوع زيادات يحيى بن يحيى الليثي على الموطأ وأشار الشيخ الأعظمي إلى ذلك تحت عنوان ترتيب الموطأ ولكن لا أحد منهما ادعا أن رتب يحيى بن يحيى الليثي الموطأ بل قالوا أن الإمام مالك رتب. أما هذه دعوى فمصدرها الاستشراق؛ ولم يطرح مثل هذه الدعوى من قبل علماء المسلمين. يُعدُّ يحيى بن يحيى الليثي أحد رواة الموطأ، وليس مؤلفه وصانع ترتيبه، روايته أشهر رواية عن الإمام مالك، وعليها بنى أغلب العلماء شروحاتهم. الاستفسار: موطأ مالك، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، (أبو ظبي - الإمارات: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، 2004)، ج 1، ص 84 و ص 247-250.

² Motzki, "The Prophet and The Cat:," p 20.

³ Motzki, "The Prophet and The Cat:," p 20-21.

⁴ Yilmaz, "Oryantalı Bir Fikirin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek", p 278; Motzki, "The Prophet and The Cat:," p 21.

للتشريع مقارنة بالمدونة، ولكنه على الرغم من ادّعائه هذا، يقوم بالمقارنة بين هذين الكتابين.¹ لقد أشار موتسكي في قضية سبب اختلاف ترتيب التصنيفين إلى أهدافهما، هذه طريقة صحيحة؛ لأن سُحنون خصّص كتابه لآراء مالك الفقهية، لذلك اهتم بها. أمّا الموطأ؛ فهو كتاب من كتب الحديث، جمع مالك فيه روايات معينة من الصحابة والنبي، وأحياناً أضاف بيان ما عليه (العمل بالمدينة)، ولهذا السبب، من الطبيعي إعطاء الأولوية فيه للأحاديث المرفوعة.

ذكر موتسكي: أن كولدر يتجاهل المعلومات النافعة المتوفرة في الكتب الإسلامية المتقدمة؛ لأن منهجه تحليل ترتيب الكتب ومحتواها، ومقارنتها مع غيرها، وينطلق من فرضية انخيارية ومُجحفة؛ لوضع وإحداث أسانيد النصوص أو الكتب بشكل كلي أو جزئي، ولهذا السبب يقبل فقط تلك الأجزاء من الأسانيد التي تتفق مع التاريخ الذي وصل إليه، من خلال تحليل الترتيب والمضمون، ويُبرّر رأيه -اعتماداً على أجزاء معينة من الإسناد والروايات- بحجة أنه نُقلت روايات خلال فترة الرواية الشفهية غير رسمية وغير منتظمة، ولذلك لا يمكن الوثوق بأسانيدها، ومع ذلك؛ فإن وجود مدرسة أو مؤسسة تنظم عملية الرواية بشكل رسمي ومنتظم؛ يمكن أن تجعل الأسانيد والروايات أكثر صحة وثقة في تلك الفترة. وبحسب كولدر، فإن فترة الرواية الشفهية استمرت حتى عام (250هـ)، ولم تكن هناك مدرسة أو مؤسسة قبل هذا التاريخ،² ويطبق كولدر رأيه هذا على الموطأ، وليس على المدونة التي تُنسب إلى سُحنون (ت 245هـ)، والذي مات قبل سنة (250هـ)، وهكذا يُناقض كولدر نفسه.

وبسبب هذه الفرضية الانخيارية المجحفة، لم يتمكن كولدر من التعامل مع المعلومات النافعة المتوفرة في الكتب والإفادة منها، حيث "يضرّب موتسكي مثلاً مما ورد في كتاب الاعتكاف حيث تضمن إحدى عشرة رواية لم يروها يحيى بن يحيى مباشرة كما جرت العادة

¹ Motzki, "The Prophet and The Cat:", p 20.

² Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, p 38; Motzki, "The Prophet and The Cat:", p 22.

في بقية الكتاب، بل كان بينهما راوٍ آخر وهو زياد بن عبد الرحمن، ويوضح موتسكي أن سبب ذلك طبقاً لكتب الطبقات أن يحيى بن يحيى لم يسمع تلك الروايات الإحدى عشر عن مالك مباشرة، نظراً لعدم مقدرته حضور درس مالك فاعتمد على الرواية عن شيخه زياد بن عبد الرحمن في هذا الجزء من كتاب الموطأ، ويشير موتسكي إلى أنه على الرغم من أن كولدر ذكر هذه المسألة وتفسيرها في المصادر الإسلامية إلا أنه يصبر على أنه لا قيمة لها، وهو في الوقت نفسه لم يقدم تفسيراً آخر أكثر قبولاً لها، ويؤكد موتسكي أنه لو كان لدى كولدر تفسير لهذه الظاهرة الغريبة فلن يكون تفسيره أصح مما ورد في المصادر الإسلامية، نظراً لتأخر تفسيره لتلك الظاهرة عن وقوعها بأزمته، كما أن تفسيره سينقصه الاعتماد على شهود عيان لحقيقة ما وقع. ويضيف موتسكي أن هذه الظاهرة الغريبة في الإسناد يمكن أن تؤخذ على أنها علامة على أن هذه الأسانيد لم تختلق؛ إذ لو كانت هذه الروايات نسبها من يُزعم كونه محقق الموطأ كذباً من رواية يحيى إلى مالك، كما يقرر كولدر، لكان من الأكثر احتمالاً أن يقوم بذلك بشكل متماثل في جميع روايات الموطأ، ولا يحتاج لإدراج رواية يحيى عن شيخه زياد بن عبد الرحمن في الإحدى عشرة رواية في كتاب الاعتكاف من الموطأ¹.

ملاحظات هرلد موتسكي على تحليلات نورمان كولدر بخصوص محتوى الموطأ ومقارنته بالمدونة

ادعاء كولدر: يرى كولدر أن (حديث الهرة) الوارد في الموطأ حديث غير موجود في المدونة، وبالتالي الكتاب الذي يُخرّج هذا الحديث؛ ينبغي أن يكون متأخراً عن الكتاب الذي لا يُخرّجه، وبناء عليه، فإن مالكا لا يمكن أن يكون مُصنّف الموطأ. لاحظ موتسكي هذا الادعاء وأجاب عليه بقوله: "صحيح أن (حديث الهرة) غير

¹ المطرودي، "تاريخ تأليف المصادر الفقهية القديمة"، ص 158-159.

;Motzki, "The Prophet and The Cat:", pp 22-23.

موجود في المدونة، ولكن كولدر يبني استنتاجه بناء على نظرية (e-silentio) التي نادى بها (شاخنت)، وهي نظرية ضعيفة، إذ تحتاج إلى أدلة مُقنعة على صحتها، والصحيح كذلك أن باب (في الوضوء بسؤر الدواب والدجاج والكلاب) في المدونة؛ يتناول مسألة ذات صلة بالمسألة التي تناولها الموطأ، ولكن: هل من الضروري إذا كان (حديث الهرة) معروفاً في الفترة التي صُنّف فيها التصنيف؛ أن يكون موجوداً فيه؟ يظهر لنا بالمقارنة مع المادة الموجودة في الموطأ، أن عنوان باب المدونة يشير إلى أن المسألة تشمل الحيوانات التي ذكرها الموطأ، أو التي لم يذكرها الموطأ (مثل الدواب والدجاج)، ومن ثم؛ فإنّ دعوى كولدر بضرورة جمع المدونة كلّ الروايات ذات الصلة بالمسألة التي لها تعلّق بالباب؛ يبدو أنه وهم، إذ من الممكن أن تكون المدونة تناولت مسائل لم يُحكّم فيها قطعياً في الموطأ".¹

ويدعم موتسكي هذا الاحتمال الأخير -تناول المدونة مسائل لم يُحكّم فيها قطعياً في الموطأ- بأن حديث عمر -رضي الله عنه- المتعلق بنجاسة الكلب، والذي نصّه: قال مالك عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي، عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب، أنّ عمر بن الخطاب خرج في ركبة فيهم عمرو بن العاص، حتّى وردوا حوضاً، فقال عمرو بن العاص لصاحب الحوض: يا صاحب الحوض، هل تردّ حوضك السباع؟ فقال عمرو بن الخطاب: يا صاحب الحوض، لا تُخبرنا فإنّا نردّ على السباع وتردّ عليّنا.² الوارد في الموطأ تم إيراد معناه لا ألفاظه في المدونة، "وأن ذلك كان هو الحال مع أثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في هذه المسألة، والذي ورد في الموطأ، وتم فقط التلميح إليه في المدونة بطريقة تشعر أن هذا الأثر كان معروفاً، كما يرى موتسكي في تعليق سحنون على أثر عمر إشعاراً بأن سحنون كان يعتبر مسألة الهرة أقل إشكالية من مسألة الكلب، وهذا يشير طبقاً لموتسكي، إلى أن سحنون كان على علم بحديث الهرة وأن

¹ Motzki, "The Prophet and The Cat:", pp 24-25.

² مالك، الموطأ، كتاب وقوت الصلاة، باب الطهور للوضوء، ج2، ص31، رقم الحديث: 62.

سحنون يفترض أن تلاميذه كانوا على علم به كذلك".¹ وقد تكلم موتسكي عن (حديث الهرة) في الكتب التي ألفت قبل تاريخ (250هـ)، فوجده في كتاب الواضحة لعبد الملك بن حبيب (ت 238هـ) وهو كتاب سابق عن المدونة، وهذا الأمر بالنسبة لموتسكي يهدم ادعاء كولدر بأن عدم وجود الحديث في المدونة؛ يدل على عدم معرفة الحديث من قبل مؤلف هذا الكتاب، وعدم وجود الحديث في تلك الفترة،² فيكون قد أثبت موتسكي بطلان نظرية شاخت (e-silentio) من خلال بيان وجود حديث الهرة في كتاب (الواضحة) الذي كُتب قبل المدونة.

ادعاء كولدر: يرى كولدر أن (حديث الهرة) هو إجابة عن المسألة نفسها الموضحة بمثال الكلب في المدونة، وهو ما يُمثّل تقدماً فقهياً عنها.

يردّ موتسكي على ادعاء كولدر، ويشير إلى ورود (حديث الهرة) في الموطأ، ورواية متعلقة بالكلب في المدونة يتناولان مسائل مختلفة، حيث يناقش موتسكي هذه المسألة مطوّلاً في بحثه، وسنختصر مناقشته هنا اختصاراً كما يأتي:

بحسب كلام ابن القاسم في المدونة، يتبين أن مالكاً يميز صلاة مَنْ صلى، ثمّ اطّلع على أنه تَوْضُأً من الإناء الذي ولغ فيه كلب، فبالنسبة لموتسكي هذه المسألة تتشابه مع القضية التي يتناولها (حديث الهرة)، ولكنها ليست نفسها؛ فالحديث متعلق بـ (جواز الوضوء من الماء الذي تشرب منه الهرة)، والرواية المذكورة في المدونة تتعلق بمسألة الكلب، وهي متعلقة بمسألة تتعلّق بالحيوانات البرية (السباع) وما يأكل الجيف، وبحسب ابن القاسم أيضاً، فإن مالكاً يعتبر أن الكلب كأنه من أهل البيت، وليس كغيره من السباع. إضافة إلى ما ذكر، فقد نُقل في المدونة رواية عن عمر -رضي الله عنه- نصّها: وقد قال عمر: "لا تخبرنا يا صاحب الحوض، فإننا نرد على السباع وترد علينا"، وذكر سحنون في المدونة

¹ المطرودي، "تاريخ تأليف المصادر الفقهية القديمة"، ص 159-160

;Motzki, "The Prophet and The Cat:", p 25.

² Motzki, "The Prophet and The Cat:", p 28.

بعد نقل قول عمر رضي الله عنه في الكلب: "أن الكلب أيسر مؤنة من السباع، والهر أيسرهما؛ لأنه مما يتخذ الناس"، فيرى موتسكي أنه من الواضح من رواية عمر أن الكلب ليس مثل الهرة، وفصل مالك بين الكلب والهرة، حيث أنه يعتبر الهرة حيواناً أليفاً، ولكنه لا يعتبر الكلب من الحيوانات الأليفة، بل يعتبره من الحيوانات البرية (السباع) مما يأكل الجيف، ولو اعتبر مالك الكلب مثل الهرة - من أهل البيت -؛ لما طلب شيئاً إضافياً لإجازة صلاة من يتوضأ بالإناء الذي ولغ فيه الكلب، ولكنه يشترط المؤدّي الصلاة أن يطّلع على ذلك بعد أدائه الصلاة، فهذا الأمر يُظهر أن الكلب والهرة ليسا متساويين في هذه المسألة عند مالك. وأورد موتسكي حديث أبي هريرة الوارد في الموطأ المتعلق بغسل الاناء سبع مرات إذا ولغ الكلب فيه، وقال: وهذا الحديث يظهر أن الكلب يُنَجِّس الماء البتة، فإن سحنوناً لم يُخَرِّج هذا الحديث في المدوّنة، بل اكتفى بالإشارة إليه، ونَقَلَ قول ابن القاسم: قال مالك: "قد جاء هذا الحديث، وما أدري ما حقيقته"، ووفقاً لموتسكي، فهناك اختلاف واضح بين حديث الهرة وحديث الكلب الذي رُوي عن أبي هريرة، ولحلّ هذا الاشكال؛ ينبغي اعتبار أحد الحديثين موضوعاً. لكن مالكا خرج كلا الحديثين في الموطأ، واعتمد عليهما، وذكرهما تحت بايّن مختلفين؛ فحديث الهرة خرّجه تحت باب: (الظاهر للوضوء)، وحديث الكلب خرّجه تحت باب: (جامع الوضوء). بحسب موتسكي، عند النظر إلى مسألة الكلب والهرة، والروايتين المتعلقتين بهما من هذا المنظور؛ يتبين أن هناك مسألتين مختلفتين، وفصل مالك بينهما في الموطأ، وخرّجهما تحت بايّن مختلفين، ولهذا السبب؛ فإن رأي كولدر بأن (حديث الهرة) هو إجابة عن المسألة نفسها الموضحة بمثال الكلب في المدوّنة، هو رأي خاطئ.¹

بعد أن ذكر موتسكي ادعاءات كولدر وردّ عليها، تناول المسألة بطرح التساؤل الآتي: هل (حديث الهرة) حديث ذكره مالك في مذكراته مع تلاميذه أم أنه حديث موضوع

¹ Motzki, "The Prophet and The Cat:", p 26-29.

وضعه يحيى بن يحيى لرأيه الفقهي الذي لم يسنده إلى حديث بعد، والذي استدلل عليه فيما بعد بالحديث؟

زعم كولدر أن (حديث الهرة) حديث موضوع، وأنه في الحقيقة قصة من قصص الصحابة، لكنه نسبها إلى النبي في فترة متأخرة، وصار حديثاً مرفوعاً بعد سنة (250هـ) في مدينة قرطبة، فموتسكي جمع جميع الروايات المتعددة في هذا الحديث، وطبق عليه منهجه نقد الإسناد والمتن¹ بالتفصيل، ويُرَدُّ ادعاء كولدر هذا، ويحاول أن يكشف وجود هذا الحديث قبل 250 سنة.

لقد أوضح موتسكي أولاً، أن هذا الحديث مُخَرَّج في كتب السنن الأربعة: ابن ماجه (ت 273هـ)، وأبي داود (ت 275هـ)، والترمذي (ت 279هـ)، والنسائي (ت 303هـ)، ويرى ضرورة إجابة كولدر على هذا التساؤل: كيف يمكن لحديث ظهر لأول مرة في المجموعة المجمعة في مدينة قرطبة حوالي سنة (270هـ)، أن يجد طريقة إلى الوجود في ثلاث مجموعات حديثية عاش مؤلفوها في شرق العالم الإسلامي، وتوفوا بين (270-280هـ)؟!² وبعد ذلك، يبحث موتسكي عن وجود (حديث الهرة) في الكتب التي أُلِّفَتْ قبل عام (250هـ)، حيث يرى موتسكي أن تأريخ (حديث الهرة) بما بعد سنة (270هـ) سيؤدي لمشكلات أكبر إذا أُخِذَت الكتب المؤلفة قبل الكتب الستة بعين الاعتبار؛ لأن الحديث موجود في أحد عشر كتاباً من كتب العصر الأول -غير رواية يحيى بن يحيى للموطأ-: سنن الدارمي (ت 255هـ)، ومسند أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، وقسم من رواية سويد بن سعيد (ت 240هـ) للموطأ، ومصنف ابن أبي شيبة (ت 235هـ)، وكتاب الواضحة لعبد الملك بن حبيب (ت 238هـ)، المعاصر للموطأ ليحيى بن عبد الله بن بكير (ت 231هـ)،

¹ يتبع المستشرقون أربعة مناهج مختلفة في تأريخ روايات الحديث وهي: نقد الرواية معتمداً على السند، ونقد الرواية معتمداً على المتن، ونقد الرواية معتمداً على المصدر الذي ترد فيه الرواية أول مرة، والأخير هو منهج نقد الرواية معتمداً على السند والمتن (Isnad cum Matn) يقدمه موتسكي في مؤلفاته.

² Motzki, "The Prophet and The Cat:", p 31.

وكتاب الطهور لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي البغدادي (ت 224هـ)، وقسم كبير من رواية عبد الله بن مسلمة القعني (ت 221هـ)، ومسند الحميدي (ت 219هـ)، ومصنف عبد الرزاق (ت 211هـ)، وكتاب الأم للإمام الشافعي (ت 204هـ)، ورواية الإمام الشيباني (ت 189هـ) للموطأ.¹

ويقارن موتسكي بين طرق روايتي الموطأ، وهي: رواية الشيباني، ورواية يحيى بن يحيى الليثي؛ فيستنتج أن (حديث الهرة) الوارد في رواية الشيباني فيه بعض الاختلافات، مقارنة بحديث الهرة الوارد في رواية يحيى، وهذا الأمر يدل على أن الحديث في رواية الشيباني لم يُؤخذ من رواية يحيى، بل نُقله إلى يحيى والشيباني "مصدر مشترك"؛ يفترض أنه عاش قبل عام (250هـ)، وهذا المصدر المشترك هو الإمام مالك.²

نظراً لملاحظات موتسكي وانتقاداته على ادعاءات كولدر في محتوى الموطأ والمدونة، يمكننا القول أنه فصل بين (حديث الهرة) و(حديث الكلب) -على عكس ما ادعى كولدر-، وأثبت أنهما تناولوا مسائل مختلفة. فضلاً عن ذلك، حاول أن يحدد تاريخ (حديث الهرة)، فوجد تخريج الحديث في التصنيفات التي صُنفت قبل سنة 250هـ، ونتيجة مقارنة بين طرق (حديث الهرة)؛ مُوصِل إلى أنه نُقل عن الإمام مالك.

ثالثاً: ملاحظات هرد موتسكي على ادعاءات نورمان كولدر في موطأ مالك مقارنة مع ملاحظات المسلمين

يتناول هذا المبحث وبشكل موجز آراء بعض علماء المسلمين المتعلقة بتاريخ تصنيف الموطأ، "ولكن تجدر الإشارة إلى أن مفهوم كلمة (تأريخ) المستخدم في تأريخ الكتاب، أو الرواية؛ هو مفهوم ينتمي إلى الدراسات الاستشراقية والمستشرقين، لا وجود له في استخدام كتب العلماء المسلمين، بل إنهم كانوا يذكرون معلومات عن زمن تصنيف الموطأ تحت

¹ Motzki, "The Prophet and The Cat:", p 31-34.

² Motzki, "The Prophet and The Cat:", p 35-38.

عناوين (تصنيف الموطأ، أو بواعث تصنيف الموطأ، أو تاريخ تصنيف الموطأ)¹، فبعد تقديم هذه المعلومات؛ سيتم ذكر انتقادات مصطفى الأعظمي على كولدر، وسيتم تقييم ملاحظات وانتقادات موتسكي لكولدر في ضوء هذه المعلومات. ومما ينبغي أن نوضحه هنا، هو أنه ليس هدفنا أن نأخذ ونقبل ملاحظات وانتقادات الشيخ الأعظمي كمرجعية صحيحة مسلمة لا تقبل النقاش، بل الهدف هو محاولة القيام بمقارنة ملاحظات العالم المسلم مع ملاحظات عالم آخر غير مسلم، والمقارنة بين ملاحظات منهما.

2. آراء العلماء المسلمين في موطأ مالك ودورها في النقد

- محمد زاهد الكوثري (ت 1371هـ)

يقول الكوثري: "إن المنصور تحادث مع مالك في تدوين علم أهل المدينة عام (148هـ) محادثة إجمالية، ولما حج قبل حجته الأخيرة؛ أوصاه أن يتجنب فيما يدونه شذائد ابن عمر، ورخص ابن عباس، وشواذ ابن مسعود -رضي الله عنهم-، وأما إخراجهم للناس ففي سنة (159هـ) في عهد المهدي، فلا تثبت في غاية عمن تقدم على ذلك".²

- محمد أبو زهرة (ت 1394هـ)

قال محمد أبو زهرة في كتابه مالك وحياته، وعصره، وآراؤه، وفقهه: "لم يقدر مالك أن يتم التدوين -تدوين الموطأ- في عصر أبي جعفر المنصور، فقد تمّ تدوين الموطأ حوالي سنة (159)، بعد أن توفي المنصور، وقيل في أواخر أيامه".³

- عبد الفتاح أبو غدة (ت 1417هـ)

ذكر الشيخ أبو غدة في مقدمة كتاب الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني: "والمذكور أن مالكا ألف الموطأ في سنين كثيرة، ذكر أنها أربعون، وذكر أنها دون ذلك، وعلى كل

¹ Yilmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler*, (PhD Thesis, Marmara University, 2014), p 46.

² مالك، الموطأ، ج1، ص268.

³ أبو زهرة، محمد، مالك حياته، وعصره، وآراؤه، وفقهه، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1963م)، ص227.

حال؛ يُستبعد أن تكون مُدة التصنيف نحو سبع سنوات؛ لما عُرف من إتقان مالك، وضبطه، وانتقائه، وقلة تحديثه بالأحاديث في مجالسه، فلم يكن يُحدِّث في مجلسه إلا ببضعة أحاديث معدودة، فتصنيفه الموطأ بعد سنة (140هـ) جزماً، أو بعد سنة (147هـ)، وفراغه منه بعد سنة (158هـ) جزماً، والله تعالى أعلم.¹

- نذير حمدان (ت 1437هـ)

قال الدكتور نذير حمدان في كتابه الموطآت: "يظهر أن عمل الموطأ استغرق حوالي إحدى عشرة سنة، من سنة (148-159)، وهو أقرب الأقوال، ثم ما زال يُنقِّيه ويلجِّصه حتى توفي".²

- محمد مصطفى الأعظمي (ت 1438هـ)

ناقش الشيخ محمد مصطفى الأعظمي كلام الكوثري في تاريخ تصنيف مالك للموطأ بشكل مطول، وذكر في نهاية مناقشته: "على ضوء ما ذكرت مما سبق؛ فإنني أميلُ بل أجزمُ على أن أول إصدار للموطأ؛ كان في بداية الأربعينيات، والله أعلم".³

فكما رأينا في كلام العلماء المسلمين في تاريخ إصدار الموطأ هناك اختلافات يسيرة، وهنا لن نخرج عن حدود البحث بمناقشة أسباب الاختلافات بين التواريخ التي ذكرها علماء المسلمين، ولن نحاول تحديد التاريخ الصحيح، ولكن توجد نقطة مهمة مرتبطة بدراستنا هنا؛ ألا وهي: أن جميع التواريخ التي ذكرها العلماء المسلمون السابق ذكرهم؛ تشير إلى أن الموطأ قد تم تصنيفه قبل عام (250هـ). بمعنى آخر، إن هذه النتيجة تدَّخضُ ما ذهب إليه كولدر في تحديد تاريخ تصنيف الموطأ.

¹ أبو عبد الله، مالك بن أنس، موطأ مالك برواية محمد حسن الشيباني، (دمشق، سوريا: دار القلم، ط1، 1413هـ-1991م)، ج3، ص6.

² حمدان، نذير، الموطآت (دمشق، سوريا: دار القلم، 1992م)، ج1، ص69.

³ مالك، الموطأ، ج1، ص277.

3. ملاحظات محمد مصطفى الأعظمي على آراء كولدر

تكلم الشيخ محمد مصطفى الأعظمي في الباب السادس من مقدمة تحقيقه الموطأ عن آراء نورمان كولدر ولخصها، فأورد الشيخ (حديث الهرة) و(حديث الكلب) من الموطأ، فانتقد نتيجة بحث كولدر لتعميمها التراث الإسلامي على مدى ثلاثة قرون؛ لمجرد مقارنته بين هذين الحديثين فقط.¹

لقد أشار الشيخ الأعظمي إلى أن مالكا خرج (حديث الكلب)، ولكنه لم يقبله، وكان يناقش ضد هذا الحديث؛ بناءً على أسباب أخلاقية، ومشاكل عملية، وأما سُحنون؛ فلم يُخرجه في المدونة، بل اكتفى بالإشارة إليه.²

لقد رأى الشيخ أن كولدر أخطأ؛ لأنه لا يُفرّق بين طبعة كتاب الموطأ وكتاب المدونة، وذكر الشيخ طبعة الكتابين فقال: "إن المدونة كتاب فقهي للمالكية، بينما الموطأ خليط بالأحاديث النبوية، وفتاوى فقهاء من الصحابة والتابعين، ثم آراء مالك، لذلك فالموطأ لكافة المسلمين، ما عدا آراء الإمام مالك؛ فقد يقبلها غير المالكية، وقد لا يقبلونها، وعامة المسلمين من غير الباحثين -من غير المالكية- ليس لهم شأن يُذكر بالنسبة للمدونة، بينما المدونة هي مصدر حيوي لحل المشاكل اليومية في حياة المالكية، وهدفه جمع آراء الفقهاء المالكية لهذا الغرض، ويتبين من هذا أن طبعة الكتابين مختلفة".³

لقد أشار الشيخ كذلك إلى أن كولدر لديه تعميم لا نهائي، فقال: "إن درس كولدر فصلاً واحداً من كتاب المدونة من جملة ثلاثة آلاف فصل على وجه التقريب، ثم يريد أن يعمم نتيجته الخيالية التي توصل إليها على كافة الإنتاج الفكري للمسلمين لمدة ثلاثة قرون"⁴، وهذا تعميم باطل؛ لأن هناك فرقاً كبيراً بين أسلوب الكتب الفقهية المدرسية،

¹ المرجع السابق، ج1، ص204.

² المرجع السابق، ج1، ص306.

³ المرجع السابق، ج1، ص308.

⁴ المرجع السابق، ج1، ص309.

وبين كتب الأحاديث والآثار.

أكد الشيخ على تجاهل كولدر المصادر المفيدة لدراسته، فقال: "يجهل الأستاذ كولدر -أو يتجاهل- كثيراً من الكتب التي ظهرت في خلال نصف قرن على الموضوع نفسه، مثل كتاب الدارقطني في اختلاف الموطآت، والتي تبين الأحاديث الموجودة في كافة الموطآت التي درسها الدارقطني، أو الأحاديث الموجودة في بعضها، كذلك لم يستفد من شروح الموطأ التي اعتنت بهذا الموضوع، كما أنه تجاهل تماماً ما كتبه محمد مصطفى الأعظمي وآخرون في الدحض على شاخت، علماً بأنه بنى بحثه على نظرية شاخت حول السنة النبوية"¹.

ويقدم الشيخ نماذج من كتب تعود إلى القرن الرابع لحل معضلة كولدر مع (حديث الهرة)، وهي كتب الدارقطني، ونماذج من كتب القرن الخامس وهي كتب ابن عبد البر، فلو اطلع كولدر على هذين الكتابين؛ لكان يمكنه معرفة (حديث الهرة)؛ لأن هذه الكتب توضح الاختلافات الواقعة بين روايات الموطأ.²

بعد هذا كله، حدد الشيخ روايات الموطأ الواردة فيها (حديث الهرة)، وهي: رواية يحيى بن يحيى الليثي، المتوفى في إسبانيا سنة (234هـ)، والشيباني الحنفي الكوفي العراقي المتوفى سنة (189هـ)، وابن القاسم المصري المتوفى سنة (191هـ)، والقعني البصري المتوفى سنة (221هـ)، وأبي مصعب الزهري المتوفى بالمدينة سنة (242هـ)، والحدثاني المتوفى في الأنبار سنة (240هـ)، وابن بكير المتوفى بمصر سنة (231هـ).

وفي نتيجة بحثه في (حديث الهرة) في روايات الموطأ؛ قال الشيخ: "إذا حللنا الروايات المذكورة أعلاها، نجد أصحابها ينتمون إلى أفغانستان، والعراق، والجزيرة العربية، واليمن، ومصر، وإسبانيا. من ناحية أخرى، اثنان من تلامذة مالك هؤلاء؛ ماتا في حدود عشر

¹ المرجع السابق، ج1، ص310.

² السابق نفسه.

إلى اثنتا عشر سنةً بعد وفاة مالك، والثالث منهم في خلال ثلاثين سنة تقريباً، والخمسة المتبقون ماتوا ما بين (220-240هـ) تقريباً، فإذا كان هذا الحديث قد تم وضعه بعد وفاة مالك (المتوفى سنة 179هـ) بمائة سنة تقريباً -أي في حدود (270) هجرية؛ فإذا علينا أن نجد حلاً معقولاً لاجتماع هؤلاء الموتى، واتفاقهم على ضرورة إدخال هذا الحديث في كتبهم، أو توكيلهم لمن كان يملك حق النشر؛ أن يتولوا هذا العمل!¹

4. تقييم ملاحظات هرلد موتسكي حسب آراء العلماء المسلمين بشأن موطأ مالك

لقد كانت من نتائج دراسات موتسكي وملاحظاته على ادعاءات كولدر فيما يتعلق بتاريخ الموطأ؛ أنه أُلِف قبل عام (250هـ)، كما أوصلته نتائج تحليله لحديث الهرة؛ إلى أن الحديث قد ظهر قبل عام (170هـ)، وأن مصدر الحديث هو الإمام مالك نفسه، ومع نتيجة استنتاجاته هذه كلها؛ نَسَب موتسكي الموطأ إلى الإمام مالك.

وفيما ذكرناه من آراء بعض علماء المسلمين حول تاريخ تصنيف الموطأ، يمكننا القول: أن نتائج موتسكي تلتقي وتتقارب مع التاريخ الذي حدده العلماء المسلمون الذين ذكرناهم سابقاً، لكن موتسكي طَبَّق منهجاً مختلفاً عن المنهج الذي سلكه العلماء المسلمون، إذ قام العلماء المسلمون بتحليل الروايات الموجودة في الكتب الأصلية حول سبب تصنيف الموطأ، وحاولوا الوصول إلى الاستنتاج الصحيح في تاريخ تصنيفه، على أن موتسكي وصل إلى هذا التاريخ؛ نتيجة تطبيق منهجه في نُقْد الإسناد والمتن، والذي اتَّبَعه أثناء ملاحظاته على ادعاءات كولدر.

وحينما تكلم عن (حديث الهرة) و(حديث الكلب) في الموطأ؛ أشار موتسكي إلى التعارض الموجود بين هذين الحديثين، ولقد ذكر الشيخ الأعظمي أن مالكاَ خرَّج حديث الكلب في موطئه مع عدم العمل به، لكن موتسكي توصل إلى نتيجة مختلفة، واقترح بأن يعتبر أحد الحديثين موضوعاً لحل التعارض؛ ما يمكن القول: أن موتسكي لا يأخذ بعين

¹ المرجع السابق، ج 1، ص 312.

الاعتبار منهج العلماء المسلمين في مسألة التعارض والترجيح، ويحكم على وضع أحد المتعارضين، وهذا خلاف منهج علماء المسلمين عند إمكانية التوفيق بين الأدلة المتعارضة. استفاد موتسكي من الكتب الإسلامية القديمة النافعة لإبداء ملاحظاته وانتقاداته على كولدر، ووظف منهجه في نقد أسانيد الروايات والمعلومات المتعلقة بعلم الرجال الموجودة في كتب الرجال والطبقات، واعتمد في نقد المتن على روايات الموطأ، وكتب متون الأحاديث المتعلقة بمتن الحديث.

إن النتائج التي توصل إليها موتسكي بالنظر إلى تعامله مع المسألة، والاستنتاجات التي توصل إليها، وملاحظاته وانتقاداته على كولدر؛ متطابقة إلى حد كبير مع نتائج الشيخ الأعظمي، على الرغم من أنه اتَّبَعَ منهجاً مختلفاً في بعض النواحي.

خاتمة وتوصية

فيما يأتي أبرز النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة:

1. تأثر نورمان كولدر -إلى حد بعيد- بآراء المستشرقين السابقين في الدراسات الإسلامية، حيث كان هناك أثر مباشر لمشرفيه وانسيرو ولامبتون في تكوين شخصيته العلمية، كذلك أثر آراء جولد تسيهر وشاخت في دراساته، كما بين ذلك بشكل واضح في مقدمة كتابه: (دراسات في الفقه الإسلامي المبكر).
2. التفت كولدر إلى مناهج المستشرقين في نقده المصادر الإسلامية، ورفضه نسبة الموطأ إلى الإمام مالك، ولقد اعتمد كولدر في هذا الادعاء على نظريتين لـ (شاخت)، وهما: نظرية (e-silenzio)، ونظرية النمو العكسي للأسانيد.
3. رد موتسكي على ادعاءات كولدر حول الموطأ وهو ضعف نظرية شاخت (e-silenzio)، ونظرية النمو العكسي للأسانيد، وبعد بحثه عن الموطأ؛ حصل على نتيجة أنه صُيِّفَ قبل سنة (250هـ)، وفيه روايات نقلت من الإمام مالك، ولذلك نسبه إلى الإمام مالك.

4. لقد أشار العلماء المسلمون إلى تاريخ تصنيف الموطأ، وهو عام (159هـ) أو قبل ذلك، وأهم نقطة هنا؛ أن كلاً منهم وضع تاريخاً محدداً، وعلى اختلاف يسير في تحديد السنة؛ إلا أن الجميع اتفقوا على أنه كان قبل عام (250هـ)، ويلاحظ أن تطابق رأي موتسكي مع آراء العلماء المسلمين في تاريخ إصدار الموطأ، ونسبته إلى الإمام مالك.

5. كما انتقد محمد مصطفى الأعظمي آراء كولدر بشأن موطأ مالك، ويلاحظ بعد مقارنة انتقاداته بملاحظات موتسكي؛ أن بينهما تطابق إلى حد كبير في إظهار أخطاء كولدر.

وقد خرجت هذه الدراسة بالتوصية الآتية: نظراً إلى تنوع المصادر الإسلامية التي تناولها كولدر في كتابه؛ فإننا نوصي بدراسة نقدية حول ادعاءات كولدر على المصادر الأخرى غير الموطأ.

References:

المراجع:

- Abū 'Abd Allāh, Mālik ibn Anas, *Muwatta' Mālik bi-riwāyat Muḥammad Ḥasan al-Shaybānī*, (Dimashq, Sūriyā : Dār al-Qalam, First Edition, 1991).
- Abū 'Abd Allāh, Mālik ibn Anas, *Muwatta' Mālik*, (Abū Dhabi: Mu'assasat Zāyid ibn Sulṭān Āl Nahayyān, 1st Edition, 2004).
- Abū Zahrah, Muḥammad, *Mālik ḥayātuhu, wa-'aṣruhu, wa-ārā'uḥu, wa-fiqḥuhu*, (al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1963).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Musnad al-ṣaḥīḥ*, (Beirut: Dār Ṭawq al-najāh, 1st Edition, 1422 H.)
- al-Turkī, Muḥammad ibn Turkī, *Manāḥij al-muḥaddithīn*, (al-Riyāḍ : Dār al-'Āṣimah, First Edition, 2009).
- al-Maṭrūdī, 'Abd al-Ḥakīm, "Tārīkh ta'līf al-maṣādir al-fiqhīyyah al-qadīmah 'inda al-mustashriq Normān Colder Wa radd ba'd al-mustashriqīn 'alayhi", *al-Dirāsāt al-Islāmīyyah*, 1(44), 2009.
- Baloğlu, Adnan Bülent, "CALDER, Norman", *TDV İslām Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, (Ek2), 2020.
- Baloğlu, Adnan Bülent, "Yirminci Yüzyıl Sonları Batılı İslām Araştırmacılığının Meşhur Bir Siması: Norman Calder (1950-1998)", *İslām Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (9), 2007.
- Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, (Oxford: Oxford University Press,

- 1993).
- Gleave, Robert, "Norman Calder (1950-1998)", *Islamic Law and Society* 5, (3), 1998.
- Ḥamdān, Nadhīr, *al- Muwaṭṭa' āt*, (Dimashq, Sūriyā : Dār al-Qalam, 1992).
- Hidir, Özcan, "Harald Motzki: Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (4), 2004.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *al-Talkhīṣ al-ḥabīr fī takhriṣ ahādīth al-Rāfi‘ī al-kabīr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘İlmīyah, 1st Edition, 1419 H. 1989 M.).
- Motzki, Harald, "A Short Biography of Harald Motzki", https://www.academia.edu/34630967/CV_engl_2017_pdf.
- Uçar, Bülent, Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri, (İstanbul: Hadisevi, 1st Edition, 2006).
- Muslim ibn al-Ḥajjāj, *al-Musnad al-ṣaḥīḥ*, (Beirut: Dār İhyā’ al-Turāth al-‘Arabī).
- Motzki, Harald, "Publications by H. Motzki (6 2017).Pdf". https://www.academia.edu/33458472/Publications_by_H_Motzki_6_2017_pdf.
- Motzki, Harald, "The Prophet and The Cat: on dating Malik’s Muwatta and legal traditions", *Jarusalem Studies in Arabic and Islam*, (22), 1998.
- Şahnūn, ‘Abd al-Salām ibn Sa‘īd, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, (Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘İlmīyah, 1994).
- Scheiner, Jens, "Harald Motzki (1948–2019)", *Der Islam*, 1(96), 2019.
- Siddiqui, Mona, "Norman Calder", *Middle East Studies Association Bulletin* 32, (2), 1998.
- Sperl, Stefan, "Norman Calder 21 March 1950 - 13 February 1998", *Journal of Semitic Studies Supplement*, (12), 2000.
- Toprak, Mehmet, "Norman Calder", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (4), 2004.
- Yilmaz, Rahile, "Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta’daki Mürsel Rivayetler", (PhD Thesis, Marmara Üniversitesi, 2014).
- Yilmaz, Rahile, "Norman Calder’in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta’ın Tarihlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (24), 2014.
- Yilmaz, Rahile Kızılkaya, "Hadis Alanındaki Çalışmalarıyla Tanınan Hollandalı Oryantalist: Harald Motzki (1948-2019)", *İslam Araştırmaları Dergisi*, (42), 2019.
- Yilmaz, Rahile Kızılkaya, "Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek: Norman Calder’ın Muvatta’ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler", *İlahiyat Akademisi*, (7-8), 2018.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV, 1st Edition, 2020).

توظيف نموذج فراير (Frayer Model) في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية لطلاب معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في مقرر التدريبات

Employing the Frayer Model in Teaching to Develop Grammatical
Concepts for Students of the Arabic Language Teaching Institute
for Non-Native Speakers at the Islamic University of Madinah in the
Training Course

عادل بن منسي الفقير *

[قُدِّمَ للنشر 2024/9/11 – أُرسِلَ للتحكيم 2024/9/19 م – قُدِّمَ بعد التعديل 2024/12/2 - قُبِلَ للنشر 2024/12/9]

مُلَخَّصُ البَحْثِ

هدفت الدراسة إلى التعرف على أثر توظيف نموذج فراير (Frayer) في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية لدى طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، واعتمدت الدراسة على المنهج شبه التجريبي ذي المجموعة الواحدة، وتكونت عينة الدراسة من (35) طالبًا. تم تطبيق الدراسة عليهم؛ لتحقيق أغراض الدراسة المتمثلة في استخدام اختبار المفاهيم النحوية. أظهرت نتائج الدراسة وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) بين متوسطي درجات الطلاب في الاختبار القبلي والبعدي، وذلك لصالح التطبيق البعدي؛ حيث بلغ المتوسط الحسابي (19.6)، كما أظهرت الدراسة أثرًا لنموذج فراير في تنمية المفاهيم، حيث بلغ حجم الأثر (0.83)، وهو حجم تأثير (مرتفع).

* الأستاذ المساعد بمعهد تعليم اللغة العربية في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، البريد

الإلكتروني: adel-mansy@outlook.sa

الكلمات المفتاحية: نموذج فراير، المفاهيم النحوية، الاتجاه نحو مقرر التدريبات، تعليم اللغة العربية، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

Abstract

The study aimed to explore the impact of employing Frayer's model in teaching to develop grammatical concepts among students at the fourth level of the Arabic Language Teaching Institute for non-native speakers in Islamic university of Madinah. The research adopted a quasi-experimental method with a single group and involved a sample of 35 students. To achieve the objectives of the study, a grammatical concepts test was utilized. The results indicated statistically significant differences at the 0.05 level between the students' average scores on the pre-test and post-test, favoring the post-test application with an average score of 19.6. Furthermore, the study demonstrated that Frayer's model had a significant effect on concept development, with an effect size of 0.83, which is considered high.

Keywords: Fryer's Model, grammatical concepts attitude towards training course, Arabic language teaching, Islamic University of Madinah.

مقدمة

إن تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى تطوّر بصورة سريعة ومتقدمة، فكان لا بُدَّ من مواكبة هذا التطور إلى بذل المزيد من الجهود؛ للوصول إلى الهدف المنشود، وهو إتقان جميع مهارات اللغة العربية. وتعليم اللغة العربية في هذا العصر، له أهمية كبرى؛ فهو يجعل اللغة العربية تواكب عصر التقدم، والثورة الرقمية، ويجعلها لغة التعليم، ويحمي المجتمع من أضرار الغزو الثقافي، ويحافظ على هويتنا العربية والإسلامية. ولذلك، فإننا لتعليم اللغة العربية هو جريمة لا تغتفر، وعلى مؤسسات التعليم أن تولي عناية أكبر في تعليم اللغة العربية، فهي وعاء الفكر والثقافة، والمحافظ على تماسك الأمة.¹

وعلى الرغم من أهمية تعليم النحو، إلا أن هناك مشكلات في الدرس النحوي، من أهمها: لجوء الطلاب إلى حفظ القواعد النحوية دون فهم؛ ما يعوقهم في سبيل تطبيقها التطبيق السليم، ولعل تلك المشكلة ليست ناتجة عن صعوبة الدرس النحوي،

¹ العدوي، غسان ياسين، "التنظيم الهرمي للمفاهيم النحوية في مناهج المرحلة الإعدادية - دراسة ميدانية في مدينة دمشق"، مجلة جامعة دمشق، م19، ع1، 2003م، ص61.

بقدر ما هي ناتجة عن لجوء معلمي اللغة العربية إلى استخدام طرائق تدريس تقليدية، وعدم رغبتهم في تطبيق استراتيجيات تدريس حديثة، تساعد الطلاب على التغلب على صعوبات تعلم النحو.

وبما أن محتوى مقرر التدريبات يحتوي على قدر كبير من المفاهيم النحوية، والتي لها دور كبير في استخدام القواعد النحوية بشكل صحيح، وبالتالي تحتاج إلى طرق وأساليب تدريس فاعلة وحديثة، تواكب هذا التطور العصري والتقني في كل مجالات الحياة، وكذلك تثير الدافعية لدى الطلبة، وتربطهم بواقعهم بشكل أكبر، وهذا ما أكدت عليه دراسات عدة.¹

ونموذج فراير (Frayer Model) مخطط بيان، يمكن استخدامه في تعليم المفاهيم، ويسمح للطلاب بمعرفة المفهوم، ومن ثمَّ التمكن من صياغته بأسلوبه الخاص، ويقوم باختيار أمثلة عن المفهوم، ويتكون من أربعة مربعات، يتوسطها اسم المفهوم في دائرة، ويتضمن ثلاث مراحل متتالية هي: تحليل المفهوم، وتعليم المفهوم، وقياس اكتساب المفهوم.²

أوصت عددٌ من الدراسات التربوية التي تناولت نموذج فراير (Frayer Model) إلى أنه من الاستراتيجيات الفاعلة في تنمية المفاهيم، مثل: دراسة الحارثي³، ودراسة الرميح⁴،

¹ عبدالقادر، محمود هلال، "أثر استخدام الخرائط الذهنية الإلكترونية في إكساب المفاهيم النحوية وتنمية مهارات التفكير البصري لدى تلاميذ المرحلة الإعدادية"، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية، ع2، م29، 2021م، ص216-247.

² الحارثي، مها عيضة، "أثر استخدام نموذج فراير في تدريس العلوم على تنمية التفكير الابتكاري واكتساب المفاهيم العلمية لدى تلميذات الصف الخامس الابتدائي بمدينة الطائف"، مجلة كلية التربية - جامعة أسيوط، م37، ع4، إبريل 2021م، ص273-297.

³ الحارثي، مها عيضة، "أثر استخدام نموذج فراير في تدريس العلوم على تنمية التفكير الابتكاري واكتساب المفاهيم العلمية لدى تلميذات الصف الخامس الابتدائي بمدينة الطائف"، مرجع سابق.

⁴ الرميح، وفاء عبدالرحمن، "فاعلية استخدام نموذج فراير التدريسي في إكساب طالبات الصف الأول المتوسط مفاهيم التجويد، مجلة التربية لكلية التربية، (جامعة سوهاج)، م72، ع723.

ودراسة معبد¹، حيث أسفرت نتائج تلك الدراسات عن تميّز نموذج فراير بجذب المتعلمين على التعلم؛ فالمتعلم يشارك ويتفاعل مع المحتوى العلمي بصورة إيجابية. في ضوء ما سبق، جاءت فكرة هذه الدراسة لتواكب التوجهات الحديثة في العملية التربوية، حيث يقوم البحث الحالي بقياس فاعلية توظيف نموذج فراير (Frayer Model) في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية، بمقرر التدريبات لدى طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية.

مشكلة البحث

تتحدد مشكلة البحث في وجود ضعف لدى الطلاب في استيعاب وفهم المفاهيم النحوية، ويرجع ذلك إلى الاعتماد على الطرق التقليدية المعتادة، وعدم تفعيل التقنية والاستفادة من تطبيقاتها، ومن هنا جاءت فكرة البحث الحالي لتجريب توظيف نموذج (Frayer Model) في التدريس؛ لتنمية المفاهيم النحوية بمقرر التدريبات، لدى طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

وفي ضوء ما سبق، فإن مشكلة البحث تتحدد في السؤالين الآتيين:

1. ما فاعلية توظيف نموذج فراير (Frayer Model) في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية لدى طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها؟
2. ما أثر توظيف نموذج فراير (Frayer Model) في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية بمقرر التدريبات لدى طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها؟

أهداف الدراسة

تسعى الدراسة الحالية إلى تحقيق الأهداف الآتية:

¹ معبد، علي كمال وآخرون، "استخدام نموذج فراير في تدريس الدراسات الاجتماعية لتصويب بعض المفاهيم الجغرافية البديلة وتنمية بعض مهارات التفكير الناقد لدى تلاميذ الصف الأول الإعدادي"، المجلة التربوية لتعليم الكبار، (كلية التربية، جامعة أسيوط)، م3، ع3، 2021، ص2-40.

1. تنمية المفاهيم النحوية بمقرر التدريبات لدى طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.
2. قياس فاعلية توظيف نموذج فراير (Frayer Model) في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية لدى طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

أهمية الدراسة

يأمل الباحث من الدراسة الحالية مساهمتها فيما يأتي:

1) الأهمية النظرية:

تسعى هذه الدراسة إلى تقديم إطار نظري متعلق بنموذج فراير (Frayer Model)، ومدى إمكانية توظيفها في تنمية المفاهيم النحوية، في مقرر التدريبات لدى طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

2) الأهمية التطبيقية:

تفيد الدراسة الحالية في الجوانب الآتية:

- 1- الطلاب: تسعى هذه الدراسة إلى تنمية المفاهيم النحوية لديهم في مقرر التدريبات.
- 2- معلمو اللغة العربية: تقدم لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها نموذجًا إجرائيًا؛ لكيفية توظيف نموذج فراير (Frayer Model) في تدريس موضوعات مقرر التدريبات، ما يعينهم على الاسترشاد به في بناء نماذج أخرى في صفوف دراسية مختلفة.
- 3- مخططو المناهج ومطوّروها: حيث يمكن تضمين نموذج فراير (Frayer Model) في دليل المعلم لمقرر التدريبات بمعهد تعليم اللغة العربية.

حدود الدراسة

تتمثل حدود هذه الدراسة فيما يأتي:

- 1- **الحدود الموضوعية:** تقتصر هذه الدراسة على فاعلية توظيف نموذج فراير (Frayer Model) في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية لموضوعات مقرر التدريبات لطلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.
- 2- **الحدود البشرية:** تم تطبيق هذه الدراسة على طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية.
- 3- **الحدود المكانية:** تم تطبيق الدراسة في معهد تعليم اللغة العربية بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة.
- 4- **الحدود الزمانية:** تم تطبيق هذه الدراسة أثناء الفصل الدراسي الثاني من عام 1445.

مصطلحات الدراسة

1) نموذج فراير (Frayer Model):

عرفه الرميح بأنه: "نموذج تدريسي يعين المعلم عندما يسعى لتعليم الطلاب مفاهيم جديدة، وذلك من خلال تحديد أوجه التشابه والاختلاف بين المفهوم الجديد والمفاهيم الأخرى التي بحوزة الطالب، ويتم في هذا النموذج تعليم المفاهيم المختلفة من خلال إتباع المثال واللا مثال"¹.

ويعرف إجرائياً بأنه: هو أحد النماذج التعليمية الفعالة التي تدعم تعليم المفاهيم من خلال اطلاع الطلاب على المحتوى ليقوموا باستنباط المفهوم بأنفسهم من خلال التحليل والمقارنة والتوصل بعدها إلى النتيجة المتضمنة حقيقة المفهوم.

2) المفاهيم النحوية:

عرفها سيف بأنها: "المصطلح النحوي الذي له خصائص مشتركة والمتضمن في الموضوعات المقدمة في مقرر دراسي من مقررات اللغة العربية"².

¹ الرميح، وفاء عبدالرحمن، "فاعلية استخدام نموذج فراير التدريسي في إكساب طالبات الصف الأول المتوسط مفاهيم التجويد، مرجع سابق.

² سيف، نابل يوسف، و النجدي، سمير موسى، "فاعلية استخدام إستراتيجية الصف المقلوب في تنمية المفاهيم النحوية المتضمنة في مقرر المهارات اللغوية لدى طلاب السنة التحضيرية بجامعة تبوك". مجلة البحث العلمي في التربية، (جامعة عين شمس، كلية البنات للآداب والعلوم والتربية)، م8، ع19، 2018م، ص203.

ويعرف إجرائيًا بأنها: "المصطلحات النحوية التي لها خصائص مشتركة وهي أساس القواعد النحوية، والمقررة على طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، ويقاس إجرائيًا بالدرجة التي يحصل عليها الطالب على مقياس المفاهيم النحوية المعد لهذا الغرض.

الإطار النظري والدراسات السابقة

تناول هذا الفصل عرضًا للإطار النظري للبحث، معتمدًا على الدراسات والأدبيات التي تناولت مجال البحث والدراسات السابقة ذات الصلة.

الإطار النظري:

أولاً: مقرر التدريبات:

يحتوي المقرر ستة عشر درسًا، ويتكون الدرس الواحد من موضوعات صرفية ونحوية وبلاغية، ولكل درس مجاله، مع اتخاذ النص - في العموم - منطلقًا لتدريس مهارات اللغة الأربع: الاستماع، والقراءة، والتحدث، والكتابة.

ثانيًا: المفاهيم

يعد الاهتمام بتدريس المفاهيم من أحدث الاتجاهات التربوية؛ لارتباطها بشبكة العلاقات التي تُبرز الهيكل البنائي لكل ميدان معرفي، وتساعد في توسيع خبرة الفرد، واستمرار تعلمه، وتشكل القاعدة الضرورية للسلوك المعرفي عند الإنسان، وهي هدف تربوي مهم، في كافة مراحل التعليم، إذ تشبه خرائط الطرق في العالم. كذلك، فهي تُعدُّ اللبنات الأساسية لبناء الخبرات التربوية، ولها أهميتها الكبيرة؛ لكونها من أهم وسائل النمو المعرفي عند المتعلم، بالإضافة إلى أنها تسهّل مهام التعلم، وتساعد في تخزين المعلومات المتشابهة بشكل فعال، وتلغي الحاجة إلى معالجة كل جزء من المعرفة بشكل منفصل.¹

¹ خضر، خري الرشيد، طرائق تدريس الدراسات الاجتماعية، (عمان: دار المسيرة، 2006م)

تُعتبر المفاهيم أساساً للتعليم والتعليم، فهي تشكل لبنات المعرفة، كما تتعدد التعريفات التي توضح مفهوم المفاهيم، لكنها تتفق جميعها على أنها مجموعة من الأشياء، أو الأحداث، أو العناصر، أو الفئات التي تتشارك في خصائص عامة، ويُطلق عليها اسم معين. يمكن القول، إن المفهوم هو تصور ذهني، ناتج عن فكرة عامة ومجردة، قابلة للتعميم، واستجابة لمجموعة من المثيرات، ويتطلب عدة عمليات مثل: التمييز، التحليل، التركيب، التعميم، والتجريد.¹

يتألف المفهوم من ثلاثة عناصر: اسم المفهوم الذي يحدد الفئة التي ينتمي إليها، والأمثلة السلبية التي لا تنتمي للمفهوم، والأمثلة الإيجابية التي تدرج تحته. بالإضافة إلى ذلك، هناك السمات التعريفية التي تميز كل مفهوم عن الآخر، مما يساعد المتعلم على فهم المفهوم.²

أهمية تعلم المفاهيم

تتجلى أهمية المفاهيم العلمية، في كونها لغة العلم، ومفتاح الفهم العلمي، إذ تنظم العديد من الأحداث، والأشياء، والظواهر التي تشكل المبادئ العلمية الرئيسية، والهيكل المفاهيمية التي تمثل نواتج العلم. كما تساعد هذه المفاهيم في فهم وحل المشكلات التي يواجهها الفرد في الحياة اليومية. لذلك، يُعتبر تكوين وتنمية المفاهيم العلمية لدى الطلاب من الأهداف الأساسية في تدريس العلوم؛ لأنها تشكل أساس هيكل المعرفة العلمية، وتتطلب أساليب تدريس تضمن دقة تكوين المفهوم والاحتفاظ به.³

اكتساب المفاهيم هو عملية طبيعية تبدأ قبل دخول الطفل إلى المدرسة، حيث يكتشف العديد من المفاهيم في بيئته، ويتمكن من التمييز بين الأشياء حوله. يستخدم

¹ العدوي، التنظيم الهرمي للمفاهيم النحوية في مناهج المرحلة الإعدادية - دراسة ميدانية في مدينة دمشق.

² المالكي، حميد قاسم غضبان، ونجاد، شجن رعد، "أثر أنموذج فراير في اكتساب مفاهيم ومادة مبادئ الفلسفة وعلم النفس لدى طلبة الصف الخامس الأدبي"، مجلة كلية التربية، ع17، 2014م، ص267-310.

³ الناقعة، محمود كامل، "أسس تطوير المناهج الدراسية ومعاييرها في ضوء التحديات المعاصرة"، مجلة دراسات في المناهج وطرق التدريس، (الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس)، ع174، 2011م.

الطفل الإدراك الحسي للتعرف على البيئة ومكوناتها، حيث يدرك من خلال حواسه العلاقات أو الخصائص بين الأشياء التي يتفاعل معها. مع نمو الطفل وتطور خبراته؛ يبدأ في مرحلة الفهم والإدراك العقلي، فيصنّف الأشياء إلى فئات أو مجموعات؛ عبر تحديد السمات المشتركة، والتعبير عنها لفظيًا.¹

يعتمد نجاح عملية التعلم بشكل كبير على امتلاك المتعلم مجموعة كبيرة من المفاهيم؛ لأنها تشكل الأساس في تعلم بنية المادة الدراسية وتعليمها، وتركز على الأفكار الرئيسية في المحتوى. تسهم المفاهيم في مساعدة المتعلم على تذكر ما تعلمه، وتقليل النسيان، والحاجة لإعادة التعلم. تعلم المفاهيم يُكسب المتعلم مهارات المقارنة والاستنتاج، وإيجاد العلاقات، ما يتيح له الاستفادة منها في مواقف تعليمية جديدة، كما تُسهم المفاهيم في بناء وتنظيم مناهج دراسية متتابعة لمراحل التعليم المختلفة.²

يتضح لنا مما سبق، أن أهمية تعلم المفاهيم تبدأ منذ الصغر، ومن خلالها؛ يستطيع الطفل تمييز الكثير من الأشياء التي تتعلق ببيئته، وكذلك في مرحلة التعليم المدرسي، فمن خلال المفاهيم؛ يستطيع الطالب أن ينمي ثروته المعرفية، من خلال التعرف على مفاهيم جديدة، تمكنه من إدراك العلاقات بين المعارف، وتساعد على تذكر وإكساب مهارات المقارنة والاستنتاج، وإيجاد العلاقات، وكذلك يستطيع الطالب تنظيم أفكاره، وتحديدتها دون الحاجة للشرح.

أهمية المفاهيم في علم النحو

للمفاهيم النحوية مكانة مهمة في تعليم النحو، بوصفها نوعاً من المعلومات التي يتطلب استيعابها وتمثيلها في مهارات اللغة العربية وفهم العلاقات بينهما وبين مصطلحاتها.³ يؤكد

¹ زيتون، عايش محمود، طبيعة العلم وبنية وتطبيقاته في التربية العلمية، (عمان: دار عمار للنشر، ط1، 1986م).

² النعيمات، عبدالله صالح، "المفاهيم التاريخية المتضمنة في كتاب التاريخ للصف العاشر الأساسي ومدى اكتساب الطلبة لها"، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة مؤتة، الكرك، الأردن، 2008م).

³ شحاته، حسن. تعليم اللغة العربية بين النظرية والتطبيق، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1993م).

عبد الله: "أنّ المفاهيم النحوية تلعب دورًا مهمًا في تعلم قواعد النحو، حيث لا يمكن للمتعلم فهم القاعدة النحوية إلا من خلال استيعاب المفاهيم التي تتألف منها. تحتوي القاعدة على مجموعة من المفاهيم التي يجب على المتعلم اكتسابها. تتسم مادة النحو بضرورة أن يدرسها المعلم بناءً على مفاهيم أساسية تتضمن مفاهيم فرعية، مع ضرورة الربط بين المفاهيم السابقة والجديدة".¹

لذلك كان من أبرز مهام تعليم المفاهيم النحوية؛ تعليم الطلاب المفاهيم السليمة عند تكوين العبارات؛ لضبط الكلام، وصحة النطق والكتابة، وينبغي تدريس القواعد النحوية بناءً على حاجة الطلاب؛ لفهم ما يعرض عليهم من المفاهيم النحوية.² تبرز أهمية المفاهيم في تعليم النحو من حيث إن القواعد تشكل هيكلًا متينًا يتكون من بنيات متصلة ببعضها بشكل وثيق، والأساس الأساسي لهذا البناء هي المفاهيم النحوية؛ فالنحو يقوم على أساس هذه المفاهيم، مثل: مفهوم الفعل، ومفهوم الفاعل، ومفهوم المفعول به... وغيرها.³

ثالثًا: نموذج فراير (Frayer Model)

تعدّ دوروثي آن فراير (Dorothy Ann Frayer) من العلماء النفسانيين المشهورين في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد كانت مهتمة -مع مجموعة من زملائها- بتعليم وتعلم المفاهيم. قامت فراير بتقديم نموذج يساعد في اكتساب المفاهيم، وهذا النموذج كان نتاجًا لمشروع كبير لتعلم المفاهيم وقياسه، الذي أُجري في جامعة ويسكنسن ماديسون عام 1970م، بالتعاون مع فريق

¹ عبد الله، سامية، التعليم البنائي والمفاهيم النحوية، (العين: دار الكتاب الجامعي، 2015م).

² غلوم، عائشة عبد الرحمن، قواعد اللغة العربية أهميتها، مشكلات تعلمها، التربية المستمرة، السنة الخامسة، (البحرين، 1982م).

³ الجوراني، إبراهيم محمد، "تدريس المفاهيم النحوية على وفق إستراتيجية خرائط المفاهيم - بحث تجريبي"، مجلة دراسات تربوية، ع7.

من الباحثين بقيادة فراير وكلوزماير وآخرين. يتيح هذا النموذج للمعلم استخراج بيانات رقمية حول المتغيرات التعليمية التي يرغب في تحقيقها لدى الطلاب.¹

مفهوم نموذج فراير

هو نموذج تعليمي يستند إلى استخدام التشابه والاختلاف بين المفهوم الجديد والمفاهيم الأخرى المعروفة لدى المتعلم. يتم من خلال هذا النموذج تعليم المفاهيم المختلفة باستخدام الأمثلة وعدم الأمثلة، ويقدم ملخصاً للمحتوى الدراسي الذي تم تغطيته في الوحدة أو الموضوع، ما يسلط الضوء على المعلومات الأساسية.²

يُعرفه بعض الباحثين باعتباره مُنظّم الرسوم البيانية؛ حيث يُستخدم لتحليل الألفاظ والمصطلحات في أربع مربعات، تشتمل على تعريف للمفهوم، وسماته المميزة، وأمثلة ذات صلة به، وأمثلة غير ذات صلة به.³

بُني نموذج فراير على بحوث برونر في التفكير التصنيفي، واكتساب المفاهيم، ولهذا النموذج ميزات عن غيره من النماذج؛ بأنه يحتوي على أسلوب لتحديد المفهوم المبني على عناصر النموذج، كما يمتلك أسلوباً لقياس اكتساب المفهوم بمستوياته المختلفة؛ لذلك يمكن اعتباره نموذجاً شاملاً لتعلم واكتساب المفاهيم.⁴

¹ Rachel, B. Strategies to Engage the Mind of the Learner Building Strategic Learners, vol. 2, 2nd Ed, Published by Rachel & Associates. 2003

² العزاوي، علاء جبار محمود، "أثر أنموذج فراير في تحصيل طلبة الصف الثاني المتوسط في مادة الإملاء"، مجلة الفتح، ع51، 2012م، ص474-507.

³ Sullivan, M. Using adapted Fryer model as graphic organizer for graph vocabulary. In N Sonda & A Krause (Eds) JALT2013 Conference Proceedings. Tokyo: JALT. p471-481. 2014

⁴ الجزائر، عبد اللطيف بن الصفي، "فاعلية استخدام التعليم بمساعدة الكمبيوتر متعدد الوسائط في اكتساب بعض مستويات تعلم المفاهيم العلمية وفق نموذج فراير لتقويم المفاهيم"، مجلة كلية التربية (جامعة الأزهر)، ع39، 2002م، ص37-38.

أهمية نموذج فراير

يُعدُّ نموذج فراير (Frayer Model) من الوسائل البصرية الديناميكية للتعلم، وهو يساعد الطلبة على التفكير بطرق متعددة. ينشط هذا النموذج البنية المعرفية لديهم، من خلال تشجيعهم على استخدام التفكير الناقد؛ لايجاد علاقات مشتركة بين المفاهيم. يساعد الطلبة أيضاً على التمييز بين السمات الأساسية وغير الأساسية للمفهوم، ما يؤدي إلى تحسين اكتسابهم للمفاهيم وزيادة دافعتهم نحو التعلم.¹

يربط نموذج فراير بين الجانب النظري المتعلق بالمفاهيم من حيث المعاني والأهداف، والجانب التطبيقي العملي الذي يتعلق باكتساب المهارات وتطبيقها في مجالات الحياة المختلفة. يركز هذا النموذج على جميع مكونات المفهوم وخصائصه، ويساعد في ربط المفهوم بالمفاهيم الرئيسية والفرعية.

تكمن أهمية نموذج فراير في قدرته على توضيح العديد من جوانب المعلومات المرتبطة بمفهوم معين بشكل سريع، وبصورة منظمة وبيانية. يعتبر هذا النموذج مفيداً للمفاهيم الجديدة غير المألوفة للطلاب، حيث يعزز التفكير العالي، من خلال إنشاء روابط وعلاقات بين هذه المفاهيم، كما يساعد في تحديد مشتركات واختلافات بينها، ويمكن للطلاب من خلاله التمييز بين الخصائص المميزة للمفهوم، وتلك التي ليست كذلك، مما يؤدي إلى تعزيز فهمهم، وزيادة تحصيلهم العلمي.²

¹ Ilter, I. The Investigation of the Effects of Frayer Model on Vocabulary Knowledge in Social Studies. Elementary Education Online, 14(3), 1106-1129. 2015, 1106-1129).

² Nahampun, E.E & Sibarani, B. The effect of using Frayer model on students' vocabulary mastery. General Journal of Applied Linguistics of FBS Untimed, 3(1), 1-8, 2014.

خطوات التدريس باستخدام نموذج فراير

- (1) **مرحلة تحليل المفهوم:** ترى فراير أن تحليل المفهوم يتضمن ما يأتي: إعطاء اسم للمفهوم، ثم تعريفه، ثم ذكر أمثلة تمثل المفهوم، وأمثلة غير منتمة للمفهوم، ثم ذكر الخصائص المميزة، وغير المميزة للمفهوم، ثم تقديم صفات المفهوم المتغيرة.¹
- (2) **مرحلة تعلم المفهوم:** ولتعليم المفهوم وضعت فراير مجموعة من الخطوات التي يجب اتباعها وهي: تحديد المفهوم، ثم تعريفه مع ذكر الخصائص المميزة له، ثم ذكر الأمثلة المنتمة له، والأمثلة غير المنتمة، ثم التعرف على صفات المفهوم المتغيرة، وتقديم المفهوم الرئيس، والمفاهيم الفرعية.
- (3) **مرحلة قياس المفهوم:** يتم قياس المفهوم من خلال عدة أدوات مثل: الاختيار من متعدد، أو اختيار الإجابة التي تنتمي للمفهوم، أو ضع خط تحت المثال الذي ينتمي للمفهوم، أو أكمل الفراغ بعبارة مناسبة، وغيرها ... بحيث تحتوي على الجوانب المعرفية في النموذج.

دور المعلم والمتعلم في تنفيذ إجراءات نموذج فراير (Frayer Model)

وضعت فراير مجموعة من الخطوات الإجرائية التي يجب أن يتبعها المعلم والطالب أثناء -وبعد- تدريس المفهوم، وتمثل تلك الخطوات فيما يأتي:²

شرح خصائص نموذج فراير للطلاب من حيث (التعريف، الخصائص المميزة، الأمثلة الموجبة، الأمثلة السالبة)، وذلك بعرض الشكل التخطيطي للنموذج على جهاز العرض البروجكتر:

- تحديد المفهوم المراد دراسته.

¹ Frayer, D. Et.al: A schema for testing the level of concept Mastery, Madison: Wisconsin Research and Development Center for Cognitive learning , working paper, No (16). 1970.

² Rachel, B. Strategies to Engage the Mind of the Learner Building Strategic Learners, vol. 2, 2nd Ed, Published by Rachel & Associates. 2003

- رسم المنظم التصوري للنموذج.
- تقسيم الطلاب في مجموعات عمل.
- مناقشة تعريف المفهوم مع الطلاب، ثم توجيههم للقيام بعملية عصف ذهن لتحديد أهم الخصائص المميزة للمفهوم موضع الدراسة.
- مناقشة الطلاب في الأمثلة التي توضح المفهوم، موضع الدراسة.
- الحرص على التأكد من فهم الطلاب للمفهوم، وذلك بإثارة تفكيرهم في تصنيف مجموعة جديدة من الأمثلة الموجبة والأمثلة السالبة.
- بعد انتهاء كل مجموعة من كتابة المعلومات في النموذج يسمح بعرض وتبادل تلك النماذج بين المجموعات، ومناقشة بعضهم البعض في المعلومات والأفكار التي توصلوا إليها، ثم مناقشتها مع المعلم بعد ذلك للتأكد من اكتساب هذه المفاهيم بصورة سليمة.

ثانيًا: الدراسات السابقة

سيتم عرض الدراسات السابقة مرتبة تاريخيًا من الأحدث إلى الأقدم، وعند عرض كل دراسة؛ سيتم ذكر اسم الباحث، وسنة البحث، وعنوانه، وأهدافه، وأهم النتائج التي توصل إليها:

- 1) دراسة العنزي: هدفت إلى التعرف على أثر فاعلية استخدام نموذج فراير (Frayer Model) في تنمية المفاهيم النحوية لدى طلاب الصف الثاني المتوسط بمحافظة العلا بالمملكة العربية السعودية في مقرر لغتي الخالدة واتجاههم نحوه، واعتمد البحث على المنهج شبه التجريبي، تم تطبيق البحث على عينة عشوائية مكونة من (42) طالب، تم تقسيمها على مجموعتين تجريبية تتكون من (21) طالب، وضابطة تتكون من (21) طالب درست الوحدة بالطريقة الاعتيادية، ولتحقيق أغراض البحث تم استخدام اختبار المفاهيم النحوية ومقياس الاتجاه نحو مقرر لغتي الخالدة ودليل المعلم، وقد أظهرت نتائج البحث وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات

المجموعة التجريبية التي درست باستخدام نموذج فراير، ودرجات المجموعة الضابطة التي درست بالطريقة الاعتيادية على اختبار المفاهيم النحوية ومقياس الاتجاه نحو مقرر لغتي الخالدة، وذلك لصالح المجموعة التجريبية.¹

(2) دراسة الحارثي: هدفت هذه الدراسة إلى معرفة تأثير استخدام نموذج فراير (Frayer Model) في تدريس العلوم على تنمية التفكير الابتكاري لدى تلميذات الصف الخامس الابتدائي في مدينة الطائف. لتحقيق هذا الهدف، استخدمت الباحثة منهجاً شبه تجريبياً على عينة عشوائية بسيطة من مجتمع البحث، والتي شملت تلميذات الصف الخامس الابتدائي في مدرسة الابتدائية الحادية والعشرين بمدينة الطائف. بلغ عدد تلميذات العينة 104 تلميذة، تم تقسيمهن إلى مجموعتين: مجموعة ضابطة ومجموعة تجريبية. درست المجموعة الضابطة بالطريقة المعتادة، في حين درست المجموعة التجريبية باستخدام نموذج فراير. أجريت اختبار التفكير الابتكاري قبل وبعد التدخل، وتم التأكد من صدقه وثباته. أظهرت نتائج البحث وجود فروق بين متوسط درجات المجموعتين في القياس البعدي لاختبار التفكير الابتكاري، وذلك في مهارات الطلاقة، والمرونة، والأصالة، والعنوان اللفظي.²

(3) دراسة معبد وآخرون: هدفت الدراسة إلى التعرف على أثر استخدام نموذج فراير في تدريس الدراسات الاجتماعية لتصويب التصورات البديلة لبعض المفاهيم الجغرافية وتنمية بعض مهارات التفكير الناقد لدى تلاميذ الصف الأول الإعدادي. استخدم البحث المنهج التجريبي، وتكونت عينة الدراسة من 70

¹ العنزي، مقرن كريم عارف، "فاعلية استخدام نموذج فراير (Frayer Model) في تنمية المفاهيم النحوية لدى طلاب الصف الثاني المتوسط بمحافظة العلا في مقرر لغتي الخالدة واتجاههم نحوه"، (رسالة ماجستير غير منشورة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 2023م).

² الحارثي، مها عيضة، "أثر استخدام نموذج فراير في تدريس العلوم على تنمية التفكير الابتكاري واكتساب المفاهيم العلمية لدى تلميذات الصف الخامس الابتدائي بمدينة الطائف".

طالبًا من طلاب الصف الأول الإعدادي. تم تحديد مجموعتي البحث: المجموعة الضابطة (35 طالبًا) والمجموعة التجريبية (35 طالبًا). أجريت اختبارين للمجموعتين: اختبار مفاهيم جغرافية بديلة واختبار مهارات التفكير الناقد. أظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات تلاميذ المجموعة التجريبية في التطبيق القبلي والتطبيق البعدي لاختبار المفاهيم الجغرافية البديلة. كما أظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطي درجات تلاميذ المجموعتين الضابطة والتجريبية في التطبيق البعدي لاختبار مهارات التفكير الناقد، وذلك لصالح تلاميذ المجموعة التجريبية.¹

(4) دراسة الشمري: هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على أثر استراتيجية KUD في اكتساب المفاهيم النحوية لدى طلاب الصف الأول المتوسط. لتحقيق هذا الهدف، استخدم الباحث المنهج شبه التجريبي، واختار عينة البحث بشكل عشوائي من إحدى مدارس تربية بغداد. بلغ عدد طلاب المجموعتين 67 طالبًا، حيث كان هناك 33 طالبًا في المجموعة التجريبية و 34 طالبًا في المجموعة الضابطة. بعد تحليل النتائج، توصل الباحث إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.05) بين متوسط درجات طلاب المجموعة التجريبية الذين يدرسون مادة النحو باستخدام استراتيجية KUD ومتوسط درجات طلاب المجموعة الضابطة الذين يدرسون نفس المادة بالطريقة التقليدية في اكتساب المفاهيم النحوية. وكانت الفائدة لصالح المجموعة التجريبية.²

¹ معبد، علي كمال وآخرون، "استخدام نموذج فراير في تدريس الدراسات الاجتماعية لتصويب بعض المفاهيم الجغرافية البديلة وتنمية بعض مهارات التفكير الناقد لدى تلاميذ الصف الأول الإعدادي"، مرجع سابق.

² الشمري، عامر عدنان، "أثر استراتيجية KUD في اكتساب المفاهيم النحوية لدى طلاب الصف الأول المتوسط، مجلة البحوث التربوية والنفسية، (بغداد: جامعة بغداد، مركز البحوث التربوية والنفسية) 17م،

(5) دراسة الرميح: هدفت التعرف على فاعلية نموذج فراير (Frayer Model) التدريسي في إكساب طالبات الصف الأول المتوسط مفاهيم التجويد، وإمكانية وجود فروق ذات دلالة إحصائية في اكتساب مفاهيم التجويد بين متوسطي درجات طالبات المجموعتين، التجريبية التي درست التجويد باستخدام نموذج فراير (Frayer Model)، والمجموعة الضابطة (التي درست التجويد بالطريقة الاعتيادية)، واعتمدت الباحثة المنهج شبه التجريبي، وتم اختيار عينة عشوائية مكونة من فصلين تم تقسيمهما إلى مجموعتين: ضابطة وتتكون من (36) طالبة، وتجريبية وتتكون من (38) طالبة في الصف الأول المتوسط في متوسطة الفرسان لتحفيظ القرآن، ممن يدرسن مقرر تجويد أول متوسط، واستخدمت الباحثة اختباراً لقياس اكتساب المفاهيم قبل دراسة المقرر وبعده، وتوصل البحث إلى ما يلي: أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.01) بين متوسط درجات الطالبات في الاختبار البعدي بالمجموعتين التجريبية والضابطة في مادة التجويد لدى طالبات الصف الأول المتوسط فيما يتعلق بمهارات (التذكر، الفهم، التطبيق، التحليل)، وذلك لصالح الطالبات في المجموعة التجريبية. وأن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.01) بين متوسط درجات الطالبات في المجموعة التجريبية في التطبيقين القبلي والبعدي وذلك لصالح الطالبات في الاختبار البعدي.¹

(6) دراسة الخصاونة وخضير والمومني (2020): هدفت الدراسة إلى تعرف أثر نموذج فراير (Frayer Model) في اكتساب المفاهيم النحوية والإملائية لدى طالبات الصف السابع الأساسي في الأردن، واستخدمت الدراسة المنهج شبه التجريبي حيث تكون أفراد الدراسة من (50) طالبة من طالبات الصف السابع الأساسي في مدرستي خولة

¹ الرميح، وفاء عبدالرحمن، فاعلية استخدام نموذج فراير التدريسي في إكساب طالبات الصف الأول المتوسط مفاهيم التجويد.

بنت الأزور المختلطة والنعمية بالأردن. تم تقسيم العينة إلى مجموعتين: تجريبية وضابطة، المجموعة الأولى التجريبية ضمت (25) طالبة درست المفاهيم النحوية والإملائية وفق نموذج فراير (Frayer Model) والمجموعة الثانية الضابطة ضمت (25) طالبة درست المفاهيم النحوية والإملائية نفسها وفق الطريقة التقليدية، خضعت المجموعتان لاختبارين قبلين وبعدين وأظهرت النتائج وجود فروق دالة في اكتساب المفاهيم النحوية والإملائية لصالح المجموعة التجريبية.¹

(7) دراسة ريلي: هدفت الدراسة إلى التعرف على أثر طريقتي التلخيص والشرح ونموذج فراير (Frayer Model) على الاستيعاب القرائي في المرحلة المتوسطة، تم استخدام المنهج شبه التجريبي وتم اختيار عينة من 50 طالبا بإحدى مدارس كارولينا الشمالية بالولايات المتحدة، تم تقسيم العينة إلى مجموعتين تجريبية وضابطة بالتساوي، كما تم استخدام اختبار الاستيعاب القرائي، وأظهرت النتائج تفوق المجموعة التجريبية على المجموعة الضابطة في اختبار الاستيعاب القرائي وهو ما يدل على فاعلية نموذج فراير (Frayer Model).²

(8) دراسة إستاكيو: هدفت إلى التعرف على أثر استخدام نموذج فراير (Frayer Model) المعدل في تطوير المفردات العلمية لدى طلاب المرحلة الثانوية، واستخدم المنهج شبه التجريبي، وتكونت العينة من (60) طالبا من طلاب المرحلة الثانوية في الفلبين تم اختيارهم عشوائيا. قسمت العينة إلى مجموعتين: تجريبية وضابطة وكل مجموعة 30 طالبا. تم استخدام اختبار تحصيلي يقيس اكتساب المفردات العلمية قبلين وبعدين

¹ الخصاونة، سماح علايا وآخرون "أثر أنموذج فراير في اكتساب المفاهيم النحوية والإملائية لدى الصف السابع الأساسي"، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات التربوية والنفسية، م11، ع32، 2020م، ص135-149.

² Reilly, Y. The Impact of the Summarization/Paraphrasing Strategy, Frayer Model, and Student Engagement on Reading Comprehension". Education Dissertations and Projects. 247, 2017.

للمجموعتين. أشارت النتائج إلى وجود فروق دالة إحصائية بين المجموعتين لصالح التجريبية التي درست باستخدام نموذج فراير (Frayer Model) وذلك في اختبار المفردات العلمية.¹

(9) دراسة فندي: هدفت إلى التعرف على أثر أنموذجي الانتقاء وفراير (Frayer Model) في اكتساب المفاهيم النحوية لدى طالبات الصف الأول المتوسط. تم استخدام المنهج شبه التجريبي، استخدمت الباحثة ثلاث مجموعات اثنان تجريبتان وواحدة ضابطة، وبلغ مجموع العينة (98) طالبة من الصف الأول بالمرحلة المتوسطة في مدينة بعقوبة بالعراق. استخدمت الباحثة اختبار المفاهيم النحوية. أشارت النتائج إلى تفوق المجموعتين التجريبتين الأولى والثانية واللذان استخدمتا نموذج الانتقاء ونموذج فراير (Frayer Model) على المجموعة الضابطة التي درست بالطريقة التدريسية في اختبار المفاهيم النحوية.²

أوجه الاتفاق والاختلاف بين الدراسات السابقة والدراسة الحالية

- اتفقت الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة في استخدام المنهج شبه التجريبي منها، واختلفت الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة عدا دراسة معبد (2021) في تصميم المنهج حيث إنها طبقت المنهج على مجموعة واحدة باختبار قبلي واختبار بعدي.
- اتفقت الدراسة الحالية الدراسات السابقة في أداة الدراسة وهي اختبار، مثل دراسة العنزي (2023) ودراسة الحارثي (2021) ودراسة فندي (2011) وكذلك دراسة معبد (2021).

¹ Estacio, R., The use of modified frayer model in developing science vocabulary of senior high school students, New Trends and Issues Proceedings on Humanities and Social Sciences 4. 2017.

² فندي، أسماء، وسهام، غيدان، "أثر أنموذجي الانتقاء وفراير في اكتساب المفاهيم النحوية لدى طالبات الصف الأول المتوسط"، مجلة الفتح، ع47، 2011م، ص 22.

- كذلك اتفقت الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة في استخدام عينة الدراسة وعدم استخدام الحصر الشامل.
- اتفق الدراسة الحالية مع دراسة العنزي (2023) في استخدام نموذج فراير (Frayer Model) في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية، وكان الاختلاف في مجتمع الدراسة والمقرر حيث تفردت هذه الدراسة عن الدراسات السابقة بأنها طبقت على طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

إجراءات الدراسة

منهج الدراسة:

استخدم الباحث المنهج شبه التجريبي؛ لقياس فاعلية نموذج فراير (Frayer Model) في التدريس؛ لتنمية المفاهيم النحوية، لطلاب معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في مقرر التدريبات، وهو المنهج المناسب لهدف الدراسة، كما تم استخدام التصميم التجريبي ذي المجموعة الواحدة.

مجتمع الدراسة وعينتها:

يشمل مجتمع الدراسة جميع طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في الفصل الدراسي الثاني للعام الجامعي 1445هـ، والبالغ عددهم (639)، حيث تكونت أفرادها من (35) طالباً من المقيدين في المستوى الرابع، الدراسين في الفصل رقم (2).

إعداد الاختبار:

تحديد الهدف من الاختبار: يهدف الاختبار إلى قياس فاعلية توظيف نموذج فراير في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية لطلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

تحديد المفاهيم النحوية: من خلال الخطوات الآتية:

- 1- إعداد قائمة بالمفاهيم النحوية اللازمة لطلاب المستوى الرابع بالمعهد.
- 2- قام الباحث باعتماد المفاهيم النحوية في مقرر التدريبات، ودليل المعلم إضافة لمراجعة الدراسات السابقة التي تطرقت إلى المفاهيم النحوية، مثل: دراسة الحصانة (2020)، ودراسة أفندي (2011)، دراسة الشمري (2020).
- 3- في ضوء ما سبق، قام الباحث بإعداد قائمة بالمفاهيم النحوية المناسبة لطلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.
- 4- تم التأكد من صدق القائمة بعد عرضها على محكمين من ذوي الاختصاص؛ لإبداء رأيهم في مدى مناسبة المفاهيم النحوية لطلاب المستوى الرابع، ودقة الصياغة ووضوحها.

صياغة تعليمات الاختبار: تمت كتابة التعليمات في الورقة الأولى للاختبار، والتي تضمنت توضيح طبيعة الاختبار، وكيفية الإجابة، وإضافة للإرشادات العامة للاختبار.

صياغة مفردات الاختبار: تمت صياغة مفردات الاختبار من قائمة المفاهيم النحوية من إعداد الباحث، مع مراعاة أن تشمل الأسئلة جميع المفاهيم النحوية، بحيث يقيس كل سؤال مفهوم من القائمة، وكانت جميع الأسئلة من نوع الاختيار من متعدد، وبلغ عدد الأسئلة: (14) سؤالاً.

التأكد من صدق الاختبار وثباته: تم اتباع الخطوات الآتية:

- 1- الصدق الظاهري: تم عرض الاختبار في صورته الأولى على سبعة محكمين؛ لإبداء الرأي وفق ما يرونه مناسباً، ومدى قياس مفردات الاختبار لما وضعت له، ومناسبة التعليمات والإرشادات للطلاب، وقد أبدى المحكمون بمناسبة الاختبار للمستوى اللغوي لطلاب المستوى الرابع بعد تعديل صياغة بعض المفردات.
- 2- ثبات الاختبار: قام الباحث بتطبيق الاختبار على مجموعة استطلاعية من شعبة غير شعبة الدراسة وعددهم (30) طالباً، وبعد تصحيح إجابات الطلاب ورصد النتائج؛

تم حساب ثبات الاختبار من خلال معادلة ألفا كرونباخ، وقد بلغت الدرجة الكلية (0.76)، وهي درجة دالة إحصائية، ما يشير إلى أن الاختبار يتَّسم بدرجة مقبولة من الثبات.

3- الصدق الإحصائي: تم التأكد من الصدق الإحصائي، وذلك بحساب معامل الارتباط بين درجة كل سؤال والدرجة الكلية؛ لاختبار المفاهيم النحوية باستخدام معادلة بيرسون، واتضح أن جميع قيم معاملات الارتباط؛ كانت عند مستوى الدلالة (0.01) و(0.05)، ما يؤكد تمتُّع الاختبار بمستوى عالٍ من الاتساق الداخلي، ويؤكد ما ذكره المحكمون من أن الاختبار يقيس المفاهيم النحوية.

4- حساب معامل الصعوبة والسهولة: والذي يهدف إلى حساب درجة الصعوبة إلى حذف الفقرات التي تقل درجة سهولتها عن 20% أو تزيد عن 80% وهو الحد المعقول ويمثل معامل الصعوبة المعادلة الآتية:

$$\text{معامل الصعوبة} = \frac{\text{عدد الطلاب الذين أجابوا إجابة صحيحة على السؤال}}{\text{إجمالي عدد الطلاب}}$$

معامل السهولة = 1 - معامل الصعوبة.¹

وقد تراوحت قيم معامل الصعوبة بين (73%) و (40%) بينما تراوحت معاملات السهولة بين (63%) و(30%)، وجميعها ضمن الحد المعقول.

5- تحديد زمن الاختبار: تم تحديد زمن الاختبار من خلال المتوسط الحسابي لزمن إجابة أسرع طالب والذي بلغ (25 دقيقة) بالإضافة إلى زمن إجابة أبطأ طالب (45 دقيقة)؛ فبلغ الزمن المناسب للاختبار (40) دقيقة.

الصورة النهائية للاختبار: بعد التأكد من الصدق الظاهري للاختبار بعرضه على المحكمين، وتطبيقه على المجموعة الاستطلاعية، والتأكد من ثبات الاختبار ومناسبته، من

¹ أبو دقة، سناء، القياس والتقويم الصفي المفاهيم والإجراءات لتعلم فعال، (غزة: دار أفاق للنشر والتوزيع، ط2 2008م). ص170.

حيث الصعوبة والسهولة وزمنه؛ تم إجراء التعديلات اللازمة، وصياغة الاختبار في صورته النهائية.

يوضح الجدول أدناه المفاهيم النحوية الرئيسة اللازمة لطلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها والأسئلة التي تقيسها:

جدول رقم (1)

قائمة المفاهيم الرئيسة والأسئلة التي تقيسها

م	المفاهيم الرئيسة	رقم السؤال	النسبة
1	أن يميز بين علامات الإعراب	12-10-9-7-2	35.5%
2	أن يحدد الحالة الإعرابية للمفردة	14-6-5-4-3	35.5%
3	أن يضبط المفردة في تركيب لغوي صحيح	13-11-8-1	29%
	المجموع	14	100%

تصحيح الاختبار: يتكون الاختبار من (14) سؤال، تم تقسيمها على ثلاثة محاور حسب المفاهيم النحوية المناسبة لطلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية بأسلوب الاختيار من متعدد بحيث يختار الطالب اختيار واحد من أربع خيارات لكل سؤال، وتم تحديد درجة ونصف لكل سؤال وبذلك تكون الدرجة النهائية للاختبار (21).

الإجراءات التجريبية للبحث:

تم اتخاذ مجموعة من الخطوات لتطبيق البحث، تمثلت فيما يأتي:

1- تحديد عينة البحث: تكونت من (35) طالبًا من طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية بالجامعة الإسلامية.

2- التطبيق القبلي للاختبار: تم تطبيق الاختبار بعد إجراء الترتيبات اللازمة لتطبيق تجربة البحث بهدف رصد مستوى أفراد العينة في استيعاب المفاهيم النحوية قبل التجربة وبعدها.

3- تطبيق تجربة البحث: تم تطبيق تجربة على البحث على أفراد العينة لقياس فاعلية توظيف نموذج فراير في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية لطلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وكان ذلك خلال الفصل الدراسي الثاني من العام الجامعي 1445هـ وقد استغرق تطبيقها ستة أسابيع بواقع ساعتين كل أسبوع، مع مراعاة توضيح الهدف من التجربة والإطار الزمنية لها والمطلوب من الطلاب خلال فترة التجربة.

4- التطبيق البعدي للاختبار: تم تطبيق الاختبار بعدياً بعد الانتهاء من تنفيذ التدريس بنموذج فراير للمقارنة بين الدرجات التي حصلوا عليها في التطبيق القبلي والتطبيق البعدي وذلك للتعرف على فاعلية النموذج في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية لدى طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة.

نتائج الدراسة

الإجابة عن السؤال الأول والذي نصه: "ما فاعلية توظيف نموذج فراير (Frayer Model) في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية لدى طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها؟"

للإجابة عن هذا السؤال، قام الباحث بحساب متوسط الفرق بين درجات الطلاب في التطبيق القبلي والتطبيق البعدي في اختبار المفاهيم النحوية باستخدام (اختبار-ت) لعينتين مرتبطتين (Paired-Samples T Test)، والجدول أدناه يوضح قيمة (ت)، ومستوى دلالة الفروق بين درجات الطلاب في التطبيق القبلي والتطبيق البعدي لاختبار المفاهيم النحوية:

جدول (2)

المتوسط الحسابي والانحراف المعياري ومستوى الدلالة للفروق بين درجات الطلاب في التطبيق القبلي والتطبيق البعدي لاختبار المفاهيم النحوية

التطبيق	المتوسط	الانحراف المتوسط المعياري	درجة متوسط الفروق الحرية	قيمة (ت)	الدلالة
القبلي	15.3	2.8	4.3	8.17	دالة
البعدي	19.6	1.1	34		احصائياً

يظهر من الجدول أعلاه، أنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) بين متوسطي درجات الطلاب في الاختبار القبلي والبعدي، وذلك لصالح التطبيق البعدي، حيث بلغ المتوسط الحسابي (19.6).

وتتفق هذه النتيجة مع عدد من الدراسات السابقة، مثل: دراسة الحارثي (2021)، ودراسة معبد (2021)، ودراسة الرميح (2020)، ودراسة الحصاونة (2020)، ودراسة ريلي (Reilly, 2017)، ودراسة إستاكيو (Estacio, 2017)، ودراسة فندي (2011)، والتي أكدت فاعلية نموذج فراير في تنمية المفاهيم.

الإجابة عن السؤال الثاني: ما أثر توظيف نموذج فراير (Frayer Model) في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية بمقرر التدريبات لدى طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها؟

لمعرفة حجم تأثير المتغيرات المستقلة على المتغير التابع، تم استخدام معادلة كارل (Carl) التي تفيد بأنه: كلما ارتفعت قيمة حجم التأثير، وكانت موجبة؛ دلت على أن التجربة قد أحدثت تأثيراً، وكانت أكثر فاعلية، والجدول أدناه يوضح قيمة حجم التأثير بعد توظيف نموذج فراير في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية بمقرر التدريبات لدى طلاب المستوى الرابع بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها:

جدول (3)

المتوسط الحسابي والانحراف المعياري ومستوى الدلالة للفروق بين درجات الطلاب في التطبيق القبلي والتطبيق البعدي لاختبار المفاهيم النحوية

التطبيق	المتوسط	الانحراف المعياري	متوسط الفروق	درجة الحرية	قيمة (ت)	قيمة مربع إيتا	مستوى التأثير
القبلي	15.3	2.8	4.3	34	8.17	0.83	كبير
البعدي	19.6	1.1					

يظهر من الجدول السابق بأن حجم الأثر بلغ (0.83) وهو حجم تأثير (مرتفع) كما أفاد أبو علام¹ بأن التأثير يكون ضعيفاً إذا كانت قيمة إيتا أقل من (0.2)، ومتوسط إن كانت (0.5)، ويعد مرتفعاً إذا بلغت (0.8) أو أكثر، ما يؤكد فاعلية توظيف نموذج فراير في التدريس لتنمية المفاهيم النحوية لدى طلاب المعهد.

وهذه النتيجة تتفق مع عدد من الدراسات التي أكدت على أن لنموذج فراير أثر إيجابي في تنمية المفاهيم النحوية، كدراسة العنزي (2023)، ودراسة الحصاونة (2020)، ودراسة فندي (2011)، وتؤكد ما توصلت إليه عدد من الدراسات السابقة فاعلية نموذج فراير، مثل: دراسة الرميح (2020)، ودراسة الحارثي (2021)، ودراسة (Reilly, 2017)، ودراسة (Estacio, 2017).

ويمكن عزو هذه النتائج إلى ما يأتي:

1. ما يتميز به نموذج فراير أنه يركز على الجانب التطبيقي، ويربط المفهوم بمجالات الحياة، من خلال تحليله إلى عناصر، ما يمكن المتعلم من رؤية أكبر عدد من المعلومات المتعلقة بالمفهوم، والمرتبطة بحياته، إضافة إلى أنه أسلوب لقياس اكتساب المفاهيم الجديدة.

¹ أبو علام، رجا محمد، التحليل الإحصائي للبيانات باستخدام برنامج SPSS، (القاهرة: دار النشر للجامعات، 2002م. ص101.

2. ما يتميز به البرنامج من تدريبات، وأمثلة عملية، وأنشطة متنوعة؛ ساعدت في إتاحة الفرصة لتحفيز التفكير الإبداعي لدى الطلاب.
3. فاعلية البرنامج بوصفه استراتيجية حديثة، تساعد على الخروج من النمط التقليدي، القائم على الحفظ والتذكر، إلى النمط التفاعلي القائم على ربط المعلومات ببيئة الطالب، وما يحفظه ويتعلمه.
4. ما أتاحه البرنامج من فرصة للحوار والمناقشة، ما يعزز عملية الاتصال، وتبادل المعلومات بين الطلاب؛ لتنمية المفاهيم النحوية.
5. تكليف الطلاب بممارسة العديد من الأنشطة والتدريبات التي تعلموها في حياتهم اليومية، وكتابة تقرير بشأن ذلك، ومناقشته أثناء الدرس.

توصيات البحث

- في ضوء النتائج التي تم التوصل إليها، يقدم الباحث التوصيات الآتية:
1. تشجيع أعضاء هيئة التدريس على توظيف نموذج فراير في تدريس مقرر النحو لطلاب معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.
 2. تنظيم ورش عمل لتوظيف نموذج فراير في تدريس مقرر النحو بالمعهد، ووضع حلول للتحديات التي تواجه توظيفه.
 3. بناء قائمة مفاهيم نحوية خاصة بطلاب معهد تعليم اللغة، مرتبطة بحياتهم اليومية والعملية.

مقترحات البحث

1. إجراء بحوث حول فاعلية نموذج فراير في تنمية المفاهيم لبقية المقررات بالمعهد.
2. إجراء بحوث حول أثر نموذج فراير في تنمية مهارات التفكير لطلاب المعهد.
3. إجراء دراسة حول معوقات توظيف نموذج فراير في تنمية المفاهيم النحوية من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس.

References:

المراجع:

- Abu Daqah, Sanā', *al-Qiyās wa-al-Taqwīm al-Ṣafī: al-Mafāhīm wa-al-Ijrā'āt li-Ta'allum Fā'il*, (Ghazah: Dār Āfāq li-l-Nashr wa-al-Tawzī', 2nd edition, 2008).
- Abu 'Allām, Rajā' Maḥmūd, *al-Taḥlīl al-Iḥṣā'ī lil-Bayānāt bi-istikhdām Barāmij SPSS*, (al-Qāhirah: Dār al-Nashr li-l-Jāmi'āt, 2002).
- Al-Jazzār, 'Abd al-Laṭīf bin al-Ṣafī, "Fā'iliyyah Istikhdām al-Ta'līm bi-Musa'adat al-Kombyūtar al-Muta'adid al-Wasā'iṭ fī Iktisāb Ba'd Mustawāt al-Ta'allum al-Mafāhīm al-'Ilmiyyah wafqan Namūdhaj Frāyer li-Taqwīm al-Mafāhīm", *Majallat Kulliyat al-Tarbīyah, Jāmi'at al-Azhar*, 'Ādah 39, 2002, pp. 83-105.
- Al-Jūrānī, Ibrāhīm Muḥammad, "Tadrīs al-Mafāhīm al-Nḥawīyah 'alā wafq Istrāṭijīyah Khārītāt al-Mafāhīm – Baḥth Tajrībī", *Majallat Dirāsāt Tarbawīyah*, 'Ādah 7, 2009, pp. 7-40.
- Al-Ḥārithī, Māhā 'Iydhah, "Aṭar Istikhdām Namūdhaj Frāyer fī Tadrīs al-'Ulūm 'alā Tanmiyat al-Taḥkīm al-Ibtikārī wa-Iktisāb al-Mafāhīm al-'Ilmiyyah ladā Tilmidhāt al-Ṣaff al-Khāmis al-Ibtidā'ī fī Madīnat al-Ṭā'if", *Majallat Kulliyat al-Tarbīyah – Jāmi'at Ayyūṭ*, M 37, 'Ādah 4, Ibrīl 2021, pp. 273-297.
- Al-Khaṣāwīnah, Samāḥ 'Alāyah wa-Ākhirūn, "Aṭar Anmūdhaj Frāyer fī Iktisāb al-Mafāhīm al-Nḥawīyah wa-al-Imlā'īyah ladā al-Ṣaff al-Sābi' al-Asāsī", *Majallat Jāmi'at al-Quds al-Maḥmūdīyah li-l-Abḥāth wa-al-Dirāsāt al-Tarbawīyah wa-al-Nafsiyyah*, M 11, 'Ādah 32, 2020, pp. 135-149.
- Khaḍir, Kharīr al-Rashīd, *Ṭarā'iq Tadrīs al-Dirāsāt al-Ijtimā'īyah*, ('Amān: Dār al-Masīrah, 2006).
- Al-Ramīḥ, Wafā' 'Abd al-Raḥmān, "Fā'iliyyah Istikhdām Namūdhaj Frāyer al-Tadrīsī fī Iktisāb Ṭālibāt al-Ṣaff al-Awwal al-Mutawassīṭ Mafāhīm al-Tajwīd", *Majallat al-Tarbīyah li-Kulliyat al-Tarbīyah*, (Jāmi'at Suhāj), M 72, 'Ādah 72, pp. 725-763.
- Zaytūn, 'Āyish Maḥmūd, *Ṭabī'at al-'Ilm wa-Bunīyātuhū wa-Taḥbīqātuhū fī al-Tarbīyah al-'Ilmiyyah*, ('Amān: Dār 'Amār li-l-Nashr, 1st edition, 1986).
- Sayf, Nā'il Yūsuf, wa-al-Najdī, Samīr Mūsā, "Fā'iliyyah Istikhdām Istrāṭijīyah al-Ṣaff al-Muqallab fī Tanmiyat al-Mafāhīm al-Nḥawīyah al-Mutadhaminah fī Muqarrar al-Mahārāt al-Lughawīyah ladā Ṭālibī al-Sanah al-Taḥdīrīyah bi-Jāmi'at Tabbūk", *Majallat al-Baḥth al-'Ilmī fī al-Tarbīyah*, (Jāmi'at 'Ayn Shams), M 19, 'Ādah 8, 2018, pp. 199-223.
- Shaḥātah, Ḥasan, *Ta'līm al-Lughah al-'Arabīyah Bayna al-Nazariyyah wa-al-Taḥbīq*, (al-Qāhirah: al-Dār al-Miṣrīyah al-Lubnānīyah, 1993).
- Al-Shammārī, 'Amir 'Adnān, "Aṭar Istrāṭijīyah KUD fī Iktisāb al-Mafāhīm al-Nḥawīyah ladā Ṭālibī al-Ṣaff al-Awwal al-Mutawassīṭ", *Majallat al-Buḥūth al-Tarbawīyah wa-al-Nafsiyyah*, (Baghdād: Jāmi'at Baghdād, Markaz al-Buḥūth al-Tarbawīyah wa-al-Nafsiyyah) M 17, 'Ādah 67, Dismbr 2020, pp. 525-547.
- 'Abd al-Qādir, Maḥmūd Hilāl, "Aṭar Istikhdām al-Kharā'iṭ al-Dhihnīyah al-Ilktrūnīyah fī Iktisāb al-Mafāhīm al-Nḥawīyah wa-Tanmiyat Mahārāt al-Taḥkīm al-Baṣarī ladā Tilmidhāt al-Marḥalāh al-'Idādīyah", *Majallat al-Jāmi'ah al-Islāmīyah li-l-Dirāsāt al-Tarbawīyah wa-al-Nafsiyyah*, 'Ādah 2, M 29, 2021, pp. 216-247.
- 'Abdallāh, Sāmīyah, *al-Ta'līm al-Banā'ī wa-al-Mafāhīm al-Nḥawīyah*, (al-'Ayn: Dār al-Kitāb al-Jāmi'ī, 2015).

- Al-‘Adawī, Ghasān Yāsīn, "al-Tanzīm al-Harāmī lil-Mafāhīm al-Nḥawīyah fī Manāhiḡ al-Marḡalāh al-‘Idādīyah – Dirāsah Mīdanīyah fī Madīnat Dimashq", *Majallat Jāmi‘at Dimashq*, M 19, ‘Ādah 1, 2003, pp. 257-288.
- Al-‘Azāwī, ‘Alā’ Jabbār Maḡmūd, "Aṭar Anmūdḡaj Frāyer fī Taḡṡīl Ṭālibī al-Ṣaff al-Thānī al-Mutawassiṡ fī Māddah al-Imlā’", *Majallat al-Faṡḡ*, ‘Ādah 51, 2012, pp. 474-507.
- Al-‘Anazī, Maqrīn Karīm ‘Ārif, "Fā’iliyyah Istikhdām Namūdḡaj Frāyer (Frayer Model) fī Tanmīyat al-Mafāhīm al-Nḥawīyah ladā Ṭālibī al-Ṣaff al-Thānī al-Mutawassiṡ bi-Muḡāfazat al-‘Ulā fī Muqarrar Lughātī al-Kḡālīdah wa-Ittijāhuhum Naḡwāh", (Risālāh Mājistūr ghayr Munṡurah, al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah bil-Madīnah al-Munawwarah, 2023).
- Ghulūm, ‘Āyishah ‘Abd al-Raḡmān, *Qawā‘id al-Lughah al-‘Arabīyah: Aḡammīyatuhā, Mushkilāt Ta‘allumihā, al-Tarbīyah al-Mustamirrah*, al-Sanah al-Kḡāmissah, (al-Baḡrayn, 1982).
- Fandī, Asmā’, wa-Sihām, Ghaydān, "Aṭar Anmūdḡajī al-Intiqā’ wa-Frāyer fī Iktisāb al-Mafāhīm al-Nḥawīyah ladā Ṭālibāt al-Ṣaff al-Awwal al-Mutawassiṡ", *Majallat al-Faṡḡ*, ‘Ādah 47, 2011, pp. 22-55.
- Al-Mālikī, ḡamīd Qāsim Ghīḡbān, wa-Naḡād, Shajan Ra’d, "Aṭar Anmūdḡaj Frāyer fī Iktisāb Mafāhīm.

التعليم الإسلامي في كينيا بين التجديد والتحديات الجذرية Islamic Education in Kenya Between Reforms and Fundamental Challenges

محمد الشيخ عليو محمد *

[قُدِّم للنشر 2024/10/19 - أُرسل للتحكيم 2024/10/28 م - قُدِّم بعد التعديل 2024/12/9 - قُبِل للنشر 2024/12/12]

مُلخَص البحث

وصل الإسلام إلى سواحل شرق إفريقيا أيام الدولة الأموية، عن طريق المهاجرين المسلمين الذين وصلوا إلى المنطقة لأسباب اقتصادية أو سياسية. ونتيجة لموجات الهجرة المتتالية، وتفاعل المسلمين القادمين بالمواطنين الأصليين فيها؛ انتشر الإسلام في المنطقة بصورة كاملة، وتكوَّنت عدة إمارات إسلامية، تولَّد عنها بروز مجتمعات إسلامية يسودها العلم والمعرفة، ومظاهر الحضارة الإسلامية. ومن المؤسسات الاجتماعية التي وصلت مع وصول الإسلام إلى شرق أفريقيا؛ المدارس الإسلامية التي مرَّت بأشكال ومراحل متعددة، وكان لها الدور الأكبر في نقل العلوم والحضارة الإسلامية عبر الأجيال، وتعزيز الثقافة والهوية الإسلامية. هَدَفَ هذا البحث إلى تسليط الضوء على تاريخ التعليم الإسلامي في جمهورية كينيا بشرق أفريقيا، والمراحل التي مرَّ بها، وأنواعه، وتطوره في العصور المتأخرة، والتجديدات أو الإصلاحات التي طرأت عليه، إضافة إلى دراسة التحديات الجذرية العالقة التي لا تزال تواجهه، وتمنعه عن أداء واجبه على الوجه الأكمل، مع تقديم بعض الاقتراحات المنهجية

* أستاذ مساعد، قسم الدراسات العامة، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة

الإسلامية العالمية ماليزيا. البريد الإلكتروني: malio@iium.edu.my

للتغلب عليها نحو الدفع به مستقبلاً. تبنَّى البحث المنهج التحليلي الاستقرائي والتاريخي من خلال جمع المعلومات من المواد المكتبية والالكترونية، والرسائل الجامعية، والمجلات المحكمة، وأوراق المؤتمرات العلمية، كمواضع أولية، ثم تصنيفها، وتحليلها، وتوثيقها؛ للخروج ببحث علمي مُوثَّق ومُتجانس، ينتهج أسلوباً يربط بين الماضي والحاضر والمستقبل. أشارت نتائج البحث إلى أن التعليم الإسلامي في كينيا مرَّ بمراحل وأشكال متعددة منذ وصول الإسلام إلى سواحل شرق أفريقيا في القرن الأول الهجري، وأنه تعرض لانتكاسات منهجية وإدارية على يد الاستعمار البريطاني (1895-1963م)، غير إنه لم يتوقف ولم يندثر، بل تطوَّر وتوسَّع؛ فطُرأت عليه إصلاحات: تتمثل في إدخال مادي التربية الإسلامية واللغة العربية في المنهج الدراسي الحكومي، وظهور المدارس المزدوجة، وبروز الجامعات الإسلامية على مستوى التعليم العالي، غير إنه لا يزال يعاني من تحديات جذرية؛ تتجسد في التحديات المرجعية، والقانونية، والعوائق الإدارية، والمالية، وضعف الكوادر التعليمية، وانعدام المناهج الدراسية المُوحَّدة، وضعف مستوى الخريجين والخريجات. يوصي الباحث بإجراء المزيد من الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع، عسى أن تكون مقارنة نوعية في دراسة ماضي وحاضر ومستقبل التعليم الإسلامي في كينيا، ومرجعاً يستفيد منه الباحثون والمعنيون بالتعليم الإسلامي، في مضمار التطوير الشامل للتعليم الإسلامي في كينيا، وشرق أفريقيا عموماً.

الكلمات المفتاحية: التعليم الإسلامي، كينيا، تحديد التعليم الإسلامي، إصلاح التعليم الإسلامي، التحديات الجذرية.

Abstract

Islam extended to the shores of East Africa during the Umayyad Caliphate through Muslim immigrants who came to the region for economic or political reasons. Later, successive waves of immigration and interactions between the arriving Muslims and the native citizens followed, allowing Islam to take hold throughout the region. New Islamic emirates and settlements distinguished by knowledge, scholarship and the manifestations of Islamic civilization were established along the East African coastal line. Among the social institutions that emerged with the advent of Islam in East Africa were the Islamic schools, which went through various forms and phases and played the most important role in transmitting Islamic knowledge and civilization across generations as well as in strengthening Islamic culture and identity. The aim of this research is to shed light on the history of Islamic education in Kenya by examining the historical background, phases, categories, developments and reforms implemented. Furthermore, the study evaluates the impending fundamental

challenges that prevent Islamic education in Kenya from fulfilling its mission and provides some suggestions to address these challenges to move forward. The research adopts both the inductive analytical and historical approaches. The data is collected as primary sources from library and electronic materials, university theses, peer-reviewed journals and conference proceedings. The information was classified, analyzed and documented later to achieve a harmonious and well-documented study that connects past, present and future. The article concludes that Islamic education in Kenya has gone through various stages and forms since the arrival of Islam to the coasts of East Africa during the first century of Hijrah. It displays that the Islamic education was exposed to administrative and methodological obstacles during British colony (1895-1963), but it did not stop or disappear. Rather, reforms occurred in terms of introducing 'Islamic education' and 'Arabic language' to the state education curriculum, the emergence of integrated schools and Islamic universities at higher education level. However, the Kenyan Islamic education still faces huge fundamental setbacks that embodied in lack of official legal reference, in addition to administrative, curriculum, personnel and financial challenges. The paper recommends conducting more studies on Islamic education in Kenya in a manner that contributes to the comprehensive reconstruction and advancement of Muslim education in Kenya and East Africa at large.

Keywords: Islamic Education, Kenya, Islamic Education Renewal, Islamic Education Reform, Fundamental Challenges.

مقدمة

يُعَدّ التعليم الإسلامي في كينيا أحد الركائز المهمة التي ساهمت في تشكيل الهوية الدينية والثقافية للمسلمين في البلاد. على مر العصور، مرّ التعليم الإسلامي بمراحل مختلفة من التطور، حيث تأثر بالتحوّلات السياسية والاجتماعية والثقافية، ما أفرز تحديات وفرصاً متنوعة. وفي الوقت الراهن، يواجه التعليم الإسلامي تحديات معقدة تتعلق بالجودة والمناهج والبيئة الاجتماعية والاقتصادية، إلى جانب تأثير العولمة ومتطلبات العصر الحديث.

هذا البحث يهدف إلى تقديم رؤية شاملة حول التعليم الإسلامي في كينيا، بدءاً من استعراض جذوره التاريخية وتطوره عبر الزمن، وصولاً إلى الإصلاحات التي شهدتها في الفترات الأخيرة. كما يسلط الضوء على أبرز التحديات التي تعترض مسيرته، مع اقتراح حلول وتوصيات عملية يمكن أن تساهم في تعزيز دوره وتطويره بما يتلاءم مع احتياجات المجتمع المسلم في كينيا.

إن تناول هذا الموضوع بشكل متكامل لا يقتصر على البعد الأكاديمي، بل يسعى

أيضاً إلى تقديم إضافات معرفية ومقترحات عملية تعزز من فعالية التعليم الإسلامي كأداة للتنمية الثقافية والاجتماعية، مما يجعله قادراً على مواكبة متطلبات العصر وخدمة الأجيال القادمة.

والإشكالية لهذا البحث تكمن من خلال سرد الدراسات السابقة في الموضوع؛ أنها دراسات ناقصة غير مكتملة الجوانب، بحيث تركز على موضوع من مواضيع التعليم الإسلامي في كينيا من غير نظرة إجمالية متكاملة، خلافاً لبحثنا هذا الذي يحاول الجمع ما بين ماضي التعليم الإسلامي في كينيا، وتطوره الحاضر في العصور المتأخرة، والإصلاحات التي طرأت عليه إضافة إلى التحديات التي تواجهه، والحلول والتوصيات المقترحة لمواجهة تلك التحديات نحو الدفع به مستقبلاً، مما يجعله متميزاً عن الدراسات السابقة في الموضوع. والدراسات السابقة المهمة في موضوع التعليم الإسلامي في كينيا، بكلا اللغتين العربية والإنجليزية، فالكثير منها دراسات عامة، بينما هناك دراسات خاصة تهتم بمسائل وموضوعات محددة لها علاقة بالتعليم الإسلامي في كينيا، وأهمها ما يأتي:

الدراسة الأولى ليحيى سيد يوسف، التعليم الإسلامي في كينيا بين الواقع وسيناريوهات المستقبل، بحث منشور ضمن أوراق بحوث مؤتمر التعليم الإسلامي الأول في كينيا¹. فهذه الدراسة أتت على معلومات تتعلق بنشأة التعليم الإسلامي في كينيا، ومشاكله الواقعية، وتحدياته الداخلية والخارجية، وبعض الحلول المقترحة لها، وسيناريواته المستقبلية، غير إنها لم تُركّز على الناحية التاريخية، ولا على أنواع التعليم الإسلامي في كينيا ومستوياته، ولا الإصلاحات التي طرأت عليه، وهو من الموضوعات المهمة.

وهناك دراسة أخرى لأحمد عبده أحمد، التعليم الإسلامي في كينيا: التحديات

¹ يحيى سيد يوسف، التعليم الإسلامي في كينيا بين الواقع وسيناريوهات المستقبل، بحث منشور ضمن أوراق بحوث مؤتمر التعليم الإسلامي الأول في كينيا، (نيروبي: طبعة جامعة الأمة، 1441-2019م)، ص 367-389.

والحلول، بحث منشور ضمن أوراق بحوث مؤتمر التعليم الإسلامي الأول في كينيا¹. وهذه الدراسة ركزت على جانب التحديات والحلول فقط، وأغفلت الجانب التاريخي، والتطوري، والنوعي للتعليم الإسلامي في كينيا، والإصلاحات التي طرأت عليه، مما جعلها دراسة غير شاملة.

ومن الدراسات التي تعنى بموضوع التعليم الإسلامي في كينيا، دراسة لعلي عدنان علي، ووالبحث كتب باللغة الإنجليزية بعنوان: *Historical Development of Muslim Education in East Africa: An Eye on Kenya*². وهذه الدراسة دراسة تاريخية حول التطور التاريخي للتعليم الإسلامي في كينيا، ومشاكله، وبعض الحلول المقترحة لمواجهة تلك المشاكل، مع بعض التوصيات، غير إنها لم تهتم بقضايا التجديد التي طرأت على التعليم الإسلامي في كينيا.

وهناك رسالة جامعية تهتم بالموضوع نفسه، وهي بعنوان: *Muslim Education in Kenya with Special Reference to Madrasa System in Nairobi*³. وهي رسالة ماجستير بجامعة كينيا عام 1992م بعنوان: (التعليم الإسلامي في كينيا مع التركيز على النظام المدرسي بالعاصمة نيروبي)، فهي دراسة جيدة وموثقة، غير إنه بعد الاطلاع عليها؛ ظهر لي أنها تركز على تاريخ، ومناهج، وخصائص، ودور المدارس الإسلامية في كينيا، إضافة إلى بعض التحديات التي تواجهها، ولا تهتم بالإصلاحات التي طرأت على التعليم الإسلامي في كينيا ولا على واقعه، بالإضافة إلى أنها دراسة قديمة نوعاً ما، حيث أُجريت قبل ثلاثين عاماً. وبناء عليه، فهي دراسة غير شاملة، ولم تتعرض لقضية الإصلاحات التي طرأت على التعليم الإسلامي بكينيا، وهي جزء مهم من دراستنا هذه كما سيأتي.

¹ أحمد عبده أحمد، التعليم الإسلامي في كينيا: التحديات والحلول، بحث منشور ضمن أوراق بحوث مؤتمر التعليم الإسلامي الأول في كينيا، (نيروبي: طبعة جامعة الأمة، 1441-2019م)، ص 263-287.

² Ali Adan Ali, "Historical Development of Muslim Education in East Africa: An Eye on Kenya", *Journal of Education in Muslim Societies* 4, no. 1 (2022), 128-139.

³ Newton Kahumbi Maina, "Muslim Education in Kenya with Special Reference to Madrasa System in Nairobi," (MA Thesis, Kenyatta University, 1992), 1-303.

خلفيات التعليم الإسلامي في كينيا

وصل التعليم الإسلامي إلى منطقة شرق إفريقيا - كغيرها من المناطق الإسلامية - قبل وصول الاستعمار الأوروبي بقرون عدة، عن طريق العلماء والدعاة الذين قَدِمُوا مع مَوْجَات الهجرة الإسلامية التي كانت تنطلق من جنوب شبه الجزيرة العربية، والمناطق الصومالية، إلى سواحل شرق أفريقيا؛ لتظهر بعد ذلك على شكل مدن، وحواضر اجتماعية تحكمها إمارات متنوعة، تنتشر على طول الخط الساحلي بشرق أفريقيا. وليس هناك تاريخ محدد ومسجل لظهور التعليم الإسلامي في كينيا، غير إنه من المؤكد أنه وصل مع وصول المهاجرين المسلمين في النصف الثاني من القرن الأول الهجري - كما أشرنا إليه سابقاً -، وتَطَوَّر مع تَطَوُّر الحياة الاجتماعية والسياسية مُتَّخِذاً أَشْكَالاً عَدَّةً؛ كالكتاتيب، والخلاوي القرآنية، وحلقات المساجد، والمكاتب الشخصية، والمدارس الشرعية، والتعليم الأسري، وغير ذلك. ومن الحواضر العلمية الإسلامية التي اشتهرت باحتضان التعليم الإسلامي ونشره في ربوع إفريقيا الشرقية؛ مدن مشهورة، مثل: زَيْلَع، ومقديشو، ومَرْكَة، وبرَاوَة، وكِسْمَايُو (في الصَّومال حَالِيًا)، ولَاْمُو، ومَالِينْدِي، ومُمْبَاسَا (في كينيا حَالِيًا)، وَزَنْجَبَار، وَيَمْبَا، ودار السَّلام، وكِلَوَة (في تنزانيا حَالِيًا)، وغيرها من المدن التي اشتهرت بنشر العلم والمعرفة.

وتميّزت العملية التعليمية في هذه الفترة؛ بمرورها على ثلاث مراحل رئيسية، كالآتي:

المرحلة الأولى: مرحلة المدرسة القرآنية، وهي المرحلة التي يدرس فيها التلميذ القرآن الكريم في الكتاتيب، أو الخُلُوة؛ حيث يتلمذ الطلاب على مُعَلِّمين أَكْفَاء، يَحْفَظُون حفظ القرآن الكريم، ولهم إلمام بالعلوم الشرعية، وكان هناك من المدرسين من يُحَقِّظُ الطلاب مقابل أجر يتفق عليه مع والد التلميذ، ومنهم مَنْ يفعل ذلك لوجه الله تعالى وابتغاء مرضاته، وهو الغالب.

المرحلة الثانية: مرحلة الإعداد والتكوين، وهي مرحلة يتعلم فيها الطالب العلوم

الأساسية من فقه، وتوحيد، وتفسير، وحديث، ونحو، وصرف، وبلاغة، ومنطق، وغيرها. وجرت العادة في هذه المرحلة أن يلزم الطالب فيها شيخاً واحداً، يبدأ معه بالمُعْتَصِرَات قبل المختصرات، وبالمُلَخَّصَات قبل المَطْوَلَات، وهكذا.

المرحلة الثالثة: مرحلة التمكن، وهي مرحلة متقدمة، يبدأ الطالب فيها التعليم العالي في المساجد أو المراكز أو الحوَّاضر التعليمية، وعندها يبدأ المتعلم التخصص في علوم الشريعة أو اللغة العربية، ولا يشترط فيها أن يلزم شيخاً واحداً، وإنما يقصد كل شيخ نَبْعٌ في الفن الذي يريد التخصص فيه¹.

وتشير الدراسات إلى أن هناك عدداً من العوامل التي ساعدت على انتشار التعليم الإسلامي في سواحل شرق إفريقيا، منها: حركة التجارة، والتواصل الاجتماعي والثقافي، والفتوحات التي قام بها اليعاربة²، والمزارعة³، ثم البوسعيديون (سلطنة زنجبار)⁴ مما أدى إلى انتشار اللغة العربية، والتحدث بها، وكثرة المساجد، والمدارس، والحوَّاضر الإسلامية، وغيرها من المراكز الإسلامية التي احتضنت التعليم الإسلامي، ونقلته إلى أجيال بعد أجيال.

1 تاج السر أحمد حرَّان، الأقلية الإسلامية في كينيا (الرياض: جامعة الملك سعود، وحدة بحوث التاريخ بعمادة البحث العلمي، 1421هـ/2000م)، ص 159.

2 اليعاربة: سلطنة قامت في عُمان ما بين (1624-1741م) وامتد نفوذها إلى دول الخليج العربي، وشرق إفريقيا، وأجزاء من فارس، وكانت عاصمتها ولاية الرُّستاق بعمان. انظر: عبد الله بن محمد الطائي: تاريخ عُمان السياسي (الكويت: مكتبة الريعان للنشر والتوزيع، 2008م) ص 47.

3 المزارعة: نسبة إلى قبيلة المزروعى بعمان، وهي سلطنة من أصول عُمانية استقلت بحكم ممباسا وإفريقيا الشرقية ما بين (1741م - 1837م) بعد سقوط دولة اليعاربة في عُمان عام 1741م، وكانت ممباسا عاصمة لسلطنتهم. انظر: الأمين بن علي بن عبد الله المزروعى، تاريخ المزارعة، ص 1-67، طبعت مع ترجمتها الإنجليزية بعنوان:

The History of The Mazrui Dynasty of Mombasa by Shaykh Al-Amin Bin Ali Al-Mazrui, translated by J.McL. Ritchie, Oxford University Press, 1995.

4 البوسعيديون: سلطنة قامت في عُمان عام 1741م بعد القضاء على دولة اليعاربة، وامتد نفوذها إلى دول الخليج العربي، وشرق إفريقيا، وكانت عاصمتها مَسْقَط، ثم زنجبار بأفريقيا الشرقية، ثم مَسْقَط، ولا زالت عائلة البوسعيد في الحكم حتى الآن. انظر: عبد الله بن محمد الطائي، تاريخ عُمان السياسي، ص 87.

وقد قام البرتغاليون بعد سيطرتهم على سواحل شرق أفريقيا (ما بين 1498م و1698م) بمحاربة التعليم الإسلامي، والشعائر الإسلامية، ونشر المسيحية بالإكراه، وحرقت المدن والقرى الإسلامية على سواحل كينيا، غير إنهم تَلَقَّوْا هزيمة نكراء سنة 1698م على يد اليَعَارِبَة العُثمانيين الذين استجابوا لنداءات إخوانهم المسلمين في ممباسا وسواحل كينيا، فسيطروا على ممباسا، واتخذوا قلعة المسيح التي بناها البرتغاليون مقر دولتهم الممتدة إلى شرق أفريقيا، بعدما أُنْهَوِ الوجود البرتغالي في شرق أفريقيا نهائياً في عام 1699م. ولما سقطت دولة اليعاربة في عُمان (سنة 1741م) على أيدي البوسعيديين؛ استقلَّ المزارعة بحكم ممباسا وإفريقيا الشرقية (ما بين 1741-1837م)؛ فبنوا الكثير من المساجد، والمدارس، والمراكز التعليمية، في ممباسا، وزنجبار، وغيرها، وأقاموا المحاكم القضائية الشرعية التي كانت تقضي بالمذهب الشافعي؛ مما كان له أكبر الأثر في تنشيط التعليم الإسلامي، وانتقاله من المرحلة العلمية إلى المرحلة التطبيقية¹. ولما تغلب السيد سعيد بن سلطان البوسعيدي على المزارعة في ممباسا (عام 1837م)؛ نقل عاصمته من مسقط إلى زنجبار سنة 1840م²، وبذلك أصبح زنجبار منارة للتعليم الإسلامي، حيث كانت مَوْثَلًا لكثير من المدارس والمعاهد الإسلامية، والجرائد التي كانت تصدر باللغتين العربية والسواحلية، إضافة إلى النظام القضائي الإسلامي، الذي تطوّر وامتدَّ إلى جميع مناطق سلطنة زنجبار بشرق أفريقيا.

وبوصول الاستعمار البريطاني إلى كينيا سنة 1895م؛ أصيب التعليم الإسلامي بنكسة بالغة؛ حيث قامت سلطات الاستعمار بالتضييق عليه، ومنعه بداعي مخالفته للأنظمة البريطانية، مع إفساح المجال للمدارس التي كانت تديرها الكنيسة؛ ما نتج عنه حُلُل تعليمي قاد إلى اضمحلال المدارس الإسلامية، وازدهار المدارس الكنسية، وذلك أدى إلى تفوق خريجي المدارس الكنسيّة، وتسلُّمهم زمام التعليم، ومراكز القيادة في كينيا، قبل الاستقلال

1 جميلة بنت عبده معشي، جهود المزارعة في نشر الإسلام في شرق إفريقيا (رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي الحديث، كلية الشريعة والقانون، قسم التاريخ، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2014م)، ص 11-346.

2 المزروعى، تاريخ المزارعة، ص 7.

وبعده. وعندما تم تقديم التعليم الرسمي في كينيا خلال حقبة الاستعمار البريطاني، نشأت صراعات أيديولوجية؛ لكونه على النمط الغربي المسيحي، الذي كان يقدمه المبشرون بشكل أساسي بالتعاون مع الحكومة الاستعمارية، ولم يكن الهدف التعليمي للبعثات التبشيرية هو تعريف الأفارقة بثقافة سامية فحسب، بل كان أيضًا تعليم التلاميذ لمبادئ المسيحية ونشرها في القرى والأرياف، حيث رأوا أن التعليم هو خير وسيلة لنشر المسيحية، ولم يكتفوا بهذا، بل ضَعَطَت الجمعيات التبشيرية على الإدارة الاستعمارية للسماح لها بتولي مسؤولية التعليم الأفريقي ككل، وقد كان لها ما أرادت¹.

تطور التعليم الإسلامي في العصور المتأخرة

وقد تنبّه المسلمون في وقت مبكر لخطورة الوضع التعليمي للمسلمين في ظل الاستعمار البريطاني، واحتكار الإرساليات، والمنصّرين التعليم النظامي؛ فأسّسوا أول مدرسة إسلامية نظامية في مدينة لأمُو على المحيط الهندي، وكانت مُلحَقَة بمسجد الرّياض في مدينة لأمُو، وكانت عبارة عن غرفتين ملصقتين بالمسجد²، وفي عام 1912م افتتحت المدرسة العربية (Arab School) بمباسا، وكانت أول مدرسة تُدرّس العلوم العصرية والشرعية في آنٍ معًا³. في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر الميلادي، ظهرت مدارس إسلامية نظامية، منها: مدرسة الفلاح في حي (بُونْدِين) بمباسا، التي أُسِّست عام 1931م، وكانت أول مدرسة إسلامية نظامية في مباسا، ووضع حَجَرُ أساسها السيد علي بن سالم (والي مباسا والسّاحل آنذاك) تحت الإدارة البريطانية، ثم تَبِعَتْها مدرسة الغزالي الإسلامية بمباسا

¹ Abreau, E. "The role of Voluntary organizations in Education with Special Reference to African and Asian Communities," *Kenya Historical Review Journal* 4, no. 2 (1976), 207-232.

² يونس عبدلي موسى، دور المدارس الإسلامية في التعليم الإسلامي في كينيا، بحث ضمن أوراق مؤتمر التعليم الإسلامي الأول في كينيا (نيروبي: طبعة جامعة الأمة، 1441-2019م) ص 217.

³ Swalha Salim, "A History of the Yemeni Arabs in Kenya," (MA thesis, University of Nairobi, 1983), 96-97.

أيضاً، والتي افتتحها الشيخ محمد عبد الله الغزالي عام 1933م، وكانت تدرس العلوم الإسلامية مع المواد العصرية¹، فالأكاديمية الإسلامية (Muslim Academy) في نانغاني، نيروبي عام 1937م، ومدرسة الفلاح بحي كبرا (Kibera) في نيروبي عام 1942م، ومدرسة السعادة الإسلامية بماجينغو، نيروبي عام 1945م، ومدرسة النجاح الإسلامية بلامو عام 1949م².

وفي الخمسينيات، ظهرت مدارس إسلامية مهمة، منها: معهد ممباسا للتعليم الإسلامي (Mombasa Institute of Muslim Education) المعروف اختصاراً بـ (ميومي) (MIOME)، وهو معهد افتتحته حكومة سلطنة زنجبار في 16 مارس 1950م؛ لتدريب أولاد المسلمين على التقنية، والهندسة، وعلوم الملاحة البحرية، إضافة إلى التعليم الديني، واللغة العربية، والتحققت به أول دفعة دراسية في مايو 1951م، ثم تحول فيما بعد إلى كلية ممباسا التقنية (Mombasa Polytechnic) عام 1976م، فجامعة ممباسا التقنية (Technical University of Mombasa) عام 2013م³، ومعهد الهدى الإسلامي بمنطقة شيلا بولاية لامو سنة 1950م تقريباً، والمدرسة الإسلامية في شانغاموي بممباسا سنة 1950م، والمدرسة الإسلامية في شيلا، لامو سنة 1953م، ومدرسة البدوي الإسلامية في كيزينغيتي بلامو سنة 1955م، والمدرسة الإسلامية في كتوي (Kitui) سنة 1958م، ومدرسة الصالحين في كيبوكوني، بممباسا سنة 1959م، ومدرسة التهذيب الإسلامية بممباسا سنة 1959م⁴، وغيرها.

كما ظهرت في الستينات -قبل الاستقلال- عام 1963م وما بعده؛ مدارس إسلامية

1 محمد حسن أشكر، تحديات التعليم الإسلامي دون الجامعي في كينيا، بحث ضمن أوراق مؤتمر التعليم الإسلامي الأول في كينيا، (نيروبي: طبعة جامعة الأمة، 1441-2019م)، ص 297.

2 محمد بن ناصر العبودي، في إفريقية الخضراء، مشاهد وانطباعات وأحاديث عن الإسلام والمسلمين (بيروت: دار الثقافة، 1968م)، ص 319-338.

3 يمكن الاطلاع على تاريخ المعهد، والمراحل التي مرَّ بها في موقع الجامعة الحالي على الرابط :

<https://www.tum.ac.ke/about/historical-background>

4 العبودي، في إفريقية الخضراء، ص 319-338.

أخرى، كمدرسة جامع كيسومو سنة 1961م، ومدرسة الرياضة الإسلامية بماجينغو، نيروبي عام 1963م، ومدرسة النجاح الإسلامية في مدينة غَارِيْسَا التي افتُتحت في يناير عام 1963م، والمدرسة الأهلية في حي براني بماليندي سنة 1963م، ومدرسة الاستقامة الإسلامية بماجنغو، ممباسا عام 1964م، ومدرسة النور الإسلامية في ممبروئي بولاية ماليندي على الساحل سنة 1965م، ومركز الشبان المسلمين في مدينة غَارِيْسَا سنة 1968م، وغيرها¹.

وكانت السمة الغالبة على هذه المدارس والكتليات المذكورة؛ اقتصرها على العلوم الشرعية، عدا المدرسة العربية (Arab School) بممباسا، ومدرسة الغزالي الإسلامية بممباسا، والأكاديمية الإسلامية (Muslim Academy) ببانغاني، نيروبي، ومعهد ممباسا للتعليم الإسلامي (MIOME)، ومركز الشبان المسلمين في قاريسا؛ الذين طَعَّمُوا مناهجهم التعليمية بالمواد العصرية، ما كان له أكبر الأثر في ظهور ما عُرف لاحقاً بالنظام المُدمَج، والذي أخذت به الكثير من المدارس الإسلامية، ابتداءً من الثمانينيات فما بعدها؛ حرصاً على إنتاج كوادر مسلمة، متمكنة من العلوم الشرعية والعصرية في آنٍ واحد.

وفي السبعينات والثمانينيات، ظهرت معاهد ومراكز ومدارس إسلامية؛ كان لها الدور الأكبر في نشر التعليم الإسلامي الشرعي على مستوى الجمهورية، ونشر الثقافة الإسلامية والعربية؛ منها: مركز التوحيد الإسلامي بـ (وَا) في كُوالِي، الذي افتُتح عام 1974م كدارٍ لمرحلة الروضة، ثم أضيفت إليه لاحقاً المراحل الابتدائية، والإعدادية، ثم الثانوية، ومعهد نور الإسلام بمنديرا عام 1974م، ومعهد الفتح الإسلامي في وجير سنة 1975م، ومعهد الروضة الإسلامي في علواق عام 1975م، ومدرسة الفلاح بأسيولو سنة 1976م، ومركز دار العلوم الإسلامي في لِكُونِي بممباسا عام 1979م، ومعهد كساؤني الإسلامي بممباسا عام 1980م، الذي أُسِّس بتمويل من فرع المؤسسة الإسلامية (Islamic Foundation) بكينيا، وكان أشهر معهد ثانوي على مستوى التعليم الإسلامي في كينيا؛ من حيث

¹ المصدر السابق ص 319-388.

الكفاءة، وعدد الطلاب، والخريجين، إضافة إلى معهد الثقافة الإسلامية في لامو عام 1980م، ومجلس المعارف الإسلامية في كِكمَبَلاً، بضواحي ممباسا الشمالية، والذي أسَّسه الشيخ علي الهندي عام 1985م، وغيرها¹.

أنواع التعليم الإسلامي في جمهورية كينيا ومستوياته

تتميز المدارس الإسلامية في كينيا - كغيرها من المدارس الإسلامية في إفريقيا- بأنها مدارس أهلية، نابعة من جهود ومحاولات محلية، لا تستند إلى دعم حكومي، أو منظمات دولية. وتنقسم من حيث التنظيم إلى قسمين:

الأول: المدارس الأهلية التقليدية: وهي مدارس لم تَسِرْ على النظام الحديث من عمل مراحل، وتنظيم صفوف، ونحو ذلك. ويعتبر هذا النوع من أقدم المؤسسات التعليمية، وقد كان لها دور مهم في نشر الإسلام في إفريقيا بصفة عامة، وعادة ما تكون في وسط الحارات، وقد تكون ملحقة بأحد المساجد، وقد تكون كتاتيب تابعة لبعض المشايخ، أو مُعَلِّمي القرآن الكريم.

الثاني: المؤسسات الأهلية المنظمة: وهي التي أخذت بنظام العصر -ولو بشكل غير متكامل-، وقد تكون واقعة تحت إدارة منظمات أو جمعيات تُشرف عليها، أو تتبع لأفراد لها مدارسها الخاصة. والغرض الأساسي لهذا النوع؛ هو دراسة علوم الشريعة فقط لا غير؛ لأن أصحابها ربما يرون أن مدارس الحكومة ومناهجها لا تفي بالمقصود من التعليم الإسلامي، بل ولا تخدمه².

وأما من حيث مناهجها، فهناك نوعان من المدارس الإسلامية في كينيا، وهي:

¹ موسى، دور المدارس الإسلامية في التعليم الإسلامي في كينيا، ص 217.

² كوليبالي هارون جابي، تقويم مناهج التربية الإسلامية للمرحلة المتوسطة بالمدارس الأهلية في مالي (رسالة ماجستير، جامعة أمدرمان الإسلامية، 1997م)، ص 52.

الأول: المدارس الشرعية: وهي المدارس التي تُعنى بتعليم اللغة العربية والعلوم الشرعية، مع إضافة بعض المواد العصرية أحياناً كالرياضيات، والجغرافيا ونحوها، غير أنها لا تدرّس العلوم العصرية على النظام المعهود، وهذا النوع قد يكون صباحياً وهو الغالب، وقد يكون مسائلياً إذا كان أغلب دارسيها يذهبون إلى المدارس الحكومية صباحاً.

الثاني: المدارس المُدمجة: وهي المدارس التي تقوم بتدريس المنهجين الشرعي والحكومي في آنٍ واحد، فيُطبّق فيها منهج وزارة التعليم الكيني للمرحلة الابتدائية، والثانوية، وتضيف إلى ذلك تدريس اللغة العربية والعلوم الشرعية.

والنوع الأول هو الأكثر انتشاراً ما بين المدارس الأهلية، والأوسع تأثيراً في نشر اللغة العربية والعلوم الشرعية؛ لتركيزه على الجانب الشرعي، واعتناؤه به، ولكن له سلبيات تتمثل في أن تلاميذه يعانون صعوبة في مواصلة الدراسة بالجامعات الحكومية؛ لعدم اعتراف الحكومة ومؤسسات التعليم العالي بشهاداتها، كما أنّ للنوع الثاني مزاياه المتمثلة في الجمع بين الدراسة الشرعية والعصرية في آنٍ واحد، وأنّ المتخرجين منه يتمكنون من الالتحاق بالجامعات الكينية، أو الإسلامية، أو الدولية. وتبرز صعوباته في عدة نواحي، من أهمها: التمويل الذي يبلّغ أضعاف تكلفة المدارس الشرعية الأهلية، كما أن الجمع بين نظامي التعليم؛ يضيف عبئاً زائداً على المتعلمين، وكثيراً ما يُؤثّر في تحصيلهم من كلا النظامين¹. أما من حيث الهيكلية، فإن نظام المدارس الإسلامية في كينيا يشتمل على عدة مستويات، تختلف باختلاف حجم المدرسة، كالآتي:

1. **المستوى الأدنى:** وهو ما يقابل (الروضة) أو (الحضانة) في النظام التعليمي الحديث، والاسم الشائع له هو (الكتاب) أو (الحلوة)، أو (الدُكسي) —باللغة الصومالية—

¹ محمد بن عبد الله الدويش، التعليم الإسلامي العربي في إفريقيا، مجلة (قراءات إفريقية)، العدد الأول، أكتوبر 2004م،

(، ويتعلم الطفل فيه قراءة القرآن الكريم، وحفظه، ومبادئ القراءة، والكتابة باللغة العربية، إضافة إلى تعلم أصول الإسلام، وأركانه، وحفظ بعض الأحاديث الشريفة.

2. **المستوى الابتدائي: (6 سنوات):** وهو المرحلة التعليمية الثانية، وفيها يستمر الطالب في قراءة القرآن الكريم وحفظه، مضافاً إليه علومًا أخرى، كالتفسير، والتجويد، والتوحيد، والحديث، والفقه، والتاريخ الإسلامي، والسيرة النبوية، واللغة العربية، وغيرها.

3. **المستوى المتوسط (3 سنوات):** وهو المرحلة الإعدادية، ويستمر الطالب فيها في تعلّم العلوم السابقة، مع توسّع فيها، وربما يُزاد فيها بعض المواد التي لم يسبق تدريسها في المرحلة الابتدائية.

4. **المستوى الثانوي (3 سنوات):** وهو آخر المراحل، حيث تُضاف إليه -إلى جانب العلوم السابقة- علوم الأدب العربي، والبلاغة، والإنشاء، والرياضيات، والجغرافيا، وغيرها¹.

والمنهج الدراسي للمدارس الإسلامية يحتوي على ما بين 14 إلى 20 مادة دراسية حسب المستوى؛ فالمستوى الابتدائي يشتمل على 14 مادة دراسية، والإعدادي على 17 مادة، والثانوي على 20 مادة دراسية. ومع ذلك، فقد يختلف عدد المواد من مدرسة إلى أخرى؛ اعتماداً على المنهج الذي تم اختياره أو اعتماده. والمواد الرئيسية التي تشملها جميع المستويات هي: القرآن الكريم، والحديث النبوي، والتاريخ الإسلامي، والعقيدة، والفقه، والسيرة النبوية، واللغة العربية. ولغة التدريس هي اللغة العربية في جميع المستويات -كما هي الإنجليزية في المدارس الحكومية-، ويتقدم الطلاب بانتظام من مستوى دراسي إلى آخر، بناءً على معايير الأداء والامتحانات التي تقام في نهاية كل فترة دراسية².

الإصلاحات التي طرأت على التعليم الإسلامي بكنيا

¹ حرّان، الأقلية الإسلامية في كينيا، ص: 160.

² Aden Ali Abdi "Integration of Islamic and Secular Education in Kenya: A Synthesis of the Literature," *International Journal of Social Science and Humanities Research* 5, no. 3 (2017), 67-75.

وقف الاستعمار البريطاني في وجه التعليم الإسلامي بجمهورية كينيا بين عامي 1895م حتى 1963م، وعمل على استبعاده من الحياة الاجتماعية والتعليمية، مَرَكِّزًا - في الوقت نفسه - على استجلاب وتقنين البعثات التبشيرية التي سُمِّح لها بتأسيس المدارس التعليمية وإدارتها، حتى سيطرت على المجال التعليمي، وتمكَّنت من السيطرة على مفاصله، إضافةً إلى سياساته الانحيازية ضد الإسلام، ومنعه من الوصول إلى المناطق الداخلية البعيدة من المناطق السَّاحلية والشمالية، التي ينتشر فيها المسلمون بكثرة¹. وبسبب هذه السياسية، عَزَفَ الكثير من جماهير المسلمين عن إلحاق أولادهم بالمدارس الكَنَسِيَّة الرَّسْمِيَّة؛ خوفًا على معتقدات أبنائهم، ما كان له أكبر الأثر على المستوى التعليمي لأبناء المسلمين بعد الاستقلال، مقارنة بزملائهم من أتباع الدِّيانات الأخرى². وورث النظام التعليمي الكيني بعد الاستقلال منهج النظام البريطاني؛ من حيث استبعاد التعليم الإسلامي، وسيطرة البعثات التبشيرية على العملية التعليمية، وتفوق خريجي المدارس الكَنَسِيَّة، وتقلُّدهم للمناصب والوظائف الإدارية، والسياسية، والاقتصادية، وغيرها من مراكز صنع القرار وتوجيهه.

غير إنه طرأت بعض الإصلاحات المنهجية، وبعض المظاهر التجديدية على التعليم الإسلامي بمرور الزمن، تَمَثَّلَتْ في النواحي الآتية:

1- إدخال مادة التربية الإسلامية (Islamic Religious Education) في المناهج

الحكومية

لم تكن التربية الإسلامية موجودة ضمن المناهج الحكومية الكينية المستقلة في 12

¹ Newton Kahumbi Maina, "The historical roots of conflicts between Christians and Muslims in Kenya," In *Interfaith Dialogue: Towards a culture of Working Together*, ed. Frederic Ntedika Mvumbi (Nairobi: The Catholic University of Eastern Africa, 2009), 77-99.

² Newton Kahumbi Maina, "Christian-Muslim Relations in Kenya," In *Islam in Kenya*, ed. Mohamed Bakari and Saad Said Yahya (Nairobi: Mewa Publications, 1995), 116-141.

ديسمبر 1963م، والتي كانت طبق الأصل للمناهج البريطانية قبل الاستقلال. ونظرا لإحساس الحكومة والمعنيين بالعملية التعليمية بوجود طوائف وأديان أخرى لا تنمهي أنظمتها التعليمية مع النظام البريطاني؛ أُوكَلَتْ بدراسة النظام التعليمي الجديد إلى لجنة كينيا للتعليم (Kenya Education Commission) عام 1964م، فأوصت اللجنة بإدراج التربية الدينية في المنهج الدراسي الحكومي، وعدد من التوصيات الأخرى التي تمّ تقديمها لتطوير مناهج العلوم الدينية الإسلامية. وعليه، فإن بداية منهج التربية الإسلامية المعروف باسم (Islamic Religious Education) يرجع في أصله إلى تقرير لجنة التعليم لعام 1964م. واستندت الحكومة إلى تقرير اللجنة، فأصدرت قانوناً، عُرف بقانون التعليم لعام 1968م (Education Act 1968) يسمح بإدخال مادة التربية الدينية (Religious Education) في المناهج الدراسية الحكومية، يشتمل على التربية المسيحية، والتربية الإسلامية، والتربية الهندوسية.

وقد قام المعهد الكيني للتربية (Kenya institute of Education) -الذي تم تأسيسه عام 1964م- بتطوير مقررات الكتاب المدرسي لمادة التربية الدينية للأديان الثلاثة، وإدراجها لاحقاً ضمن المناهج التعليمية الرسمية¹، واشتمل منهج مادة التربية الإسلامية للمرحلة الابتدائية على المواد الآتية: القرآن الكريم، والحديث الشريف، وأركان الإيمان، والعبادات، والأخلاق، والمعاملات، والتاريخ الإسلامي، والأعياد الإسلامية، مع اختلاف يسير في عدد المواد المقدمة حسب المستويات.

أما المستوى الثانوي، فقد تمّ تدشين منهج مادة التربية الإسلامية بقسم التربية الإسلامية، باللجنة الوطنية للتعليم الثانوي بالمعهد المذكور لأول مرة عام 1973م، غير إن التجربة عانت من تدني عدد الطلاب المسجلين؛ نظراً لانعدام المقررات، والمواد المكتوبة

¹ Shaban Juma M. "The challenges of teaching Islamic religious education on spiritual and academic formation of secondary school students in Nairobi, Kenya", (MA Thesis, Kenyatta University, 2012), 35-48.

باللغة الإنجليزية حول المادة، بالإضافة إلى ندرة مُدرّسي مادة التربية الإسلامية بالمرحلة الثانوية، ما حدّا بقسم التربية الإسلامية في اللجنة الوطنية للتعليم الثانوي بالمعهد المذكور؛ أن يضع منهجاً متكاملًا بحلول عام 1980م؛ ليكون مرجعاً لمدرسي مواد التربية الإسلامية على المستوى الثانوي، وتمت مراجعة المنهج لاحقاً في عام 1985م. ومنذ عام 1986م، تمّ إدخال مقررات الكتاب المدرسي لمادة التربية الإسلامية تبعاً حسب المستويات، بالتعاون مع لجنة علمية، مكونة من كبار العلماء والتربويين المسلمين على مستوى الجمهورية. وتتم مراجعة الكتاب المدرسي للمادة دورياً، حيث اشتملت موضوعات مادة التربية الإسلامية بالمرحلة الثانوية على ثمانية مجالات هي: القرآن الكريم، والحديث الشريف، والعبادات، وأركان الإيمان، والأخلاق، والمعاملات، والتاريخ الإسلامي، والتعريف ببعض كبار علماء المسلمين على المستوى المحلي أو الإسلامي¹.

2- تضمين مادة اللغة العربية في مناهج المدارس الثانوية الحكومية

تم إدخال مادة (اللغة العربية) في المناهج الحكومية للمرحلة الثانوية² بجميع مستوياتها، ابتداءً من ثمانينيات القرن العشرين الميلادي؛ استجابة لطلب الجهات التعليمية الإسلامية، التي رأت في تعليم اللغة العربية عوناً في تثبيت وتقوية منهج مادة التربية الإسلامية، الذي يتم تدريسه وتعليمه باللغة الإنجليزية على مستوى ما قبل التعليم الجامعي. ويتبنّى منهج مادة اللغة العربية مقاربة تواصلية، تشتمل على تعليم المهارات اللغوية الأربعة: الاستماع، والنطق، والقراءة، والكتابة، واستخدامها بشكل مُوحّد. يتم الاختبار فيه من خلال عدّة

¹ Salim Kassim, "The Role of Islamic Religious Education and Arabic Language in Kenya.", Proceedings of the first Islamic education conference in Kenya (Nairobi: Umma University, 2019), 36.

² ليس معني هذا أن تعليم المادة ملزم لكل المدارس الحكومية، بل المراد وجود منهج حكومي لتعليم مادة اللغة العربية على مستوى الثانوية يجوز استخدامه في المدارس الحكومية التي ترغب في ذلك، بناء على نوعية الطلاب الدارسين، والذين ينحدرون في الغالب من خلفيات إسلامية.

أوراق تشتمل على الاستماع، والفهم، والتعبير، والكتابة، والنحو، والامتحان الشفوي¹. أما على المستوى الابتدائي، فلم يكن تعليم اللغات الأخرى غير الإنجليزية مُتاحاً في المناهج الدراسية السابقة، غير إن النظام التعليمي الكيني الجديد - المعروف اختصاراً بـ (CBC) -² يميز تعليم اللغات غير الإنجليزية، من السنة الرابعة للمرحلة الابتدائية فما بعدها، لمن يرغب فيها من الطلاب، ما يُتيح للطلبة المسلمين الاستفادة منه.

3- ظهور المدارس المُدمجة: يقصد بالمدارس المدمجة - في بعض المؤسسات أو المدارس الإسلامية الخاصة - التي تُدرّس المنهج الحكومي والإسلامي في آنٍ واحد، وهي مُسجّلة لدى وزارة التربية والتعليم؛ لتقديم المنهج الوطني الدراسي، وتوفّر - بالإضافة إلى ذلك - مناهج دينية؛ استجابة لحاجة الطلاب المسلمين³. تسعى المدارس الإسلامية المُدمجة إلى توفير تعليم شامل، عالي الجودة، قائم على أساس القيم والمبادئ الإسلامية، كما تسعى إلى نشر تعاليم الدين الإسلامي بين أبناء المسلمين، وتتمثل الأهداف الرئيسة للمدارس الدمجية في حل مشكلة التعليم الثنائي، وترسيخ العناصر الإسلامية عبر المناهج الدراسية، وتوفير التعليم الشامل الذي يلي الاحتياجات البدنية والروحية والعاطفية؛ من خلال تقديم كلّ من المعرفة الدينية والمادية. تقوم المدارس المُدمجة بتدريس منهجين في آنٍ واحد؛ منهج التعليم العام للحكومة الكينية المُعد من قِبل وزارة التعليم الكينية، ومنهج التعليم الإسلامي، الذي تقوم إدارة المدرسة باختياره من بين المناهج المتاحة، والمعدة من قِبل المؤسسات التي تُعنى بالتربية الإسلامية في الدول العربية، مثل: وزارات المعارف، وجامعة الأزهر، وجامعة

¹ Kassim, "The Role of Islamic Religious Education and Arabic Language in Kenya.", 37-38.

² وهو اختصار لـ (Competence Based Curriculum). تم اعتماده عام 2017م، وتنقسم المراحل التعليمية فيه إلى ما يسمى بـ (3-3-3-6-2)، وهو ستان للروضه، وست للابتدائية، و3 سنوات للثانوية الدنيا، و3 سنوات للثانوية العليا، و3 سنوات للمرحلة الجامعية. ويعتمد على الكفاءات الفردية لا على النتائج النهائية. ينظر المزيد في الرابط التالي:

https://en.wikipedia.org/wiki/Education_in_Kenya

³ Abdi "Integration of Islamic and Secular Education in Kenya", 67-75.

الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وجامعة أفريقيا العالمية بالسودان، وغيرها، ويُطوّر عادة المعلّمون في كل مدرسة حسب حاجات الطلاب، مع القيام بمراجعتهم وتقويمهم، وتحديثه بعد كل بضع سنوات. سعت بعض المدارس المدمجة إلى تحسين مناهج التعليم الإسلامي التي تستخدمها، وإعادة النظر في استخدام المناهج المستوردة، وذلك بإنشاء مجلس باسم "مجلس تطوير المناهج الإسلامية في كينيا"، ويسعى هذا المجلس إلى توحيد المناهج والامتحانات للتعليم الإسلامي بكينيا، وبلغ أعضاؤه الحاليون 100 مدرسة. في عام 2013م، قام المجلس بكتابة منهج، وإعداد مقررات دراسية للمرحلتين الابتدائية والإعدادية، وتم تطبيق المنهج في 11 مدرسة مدمجة عام 2014م، وفي عام 2015م تم إجراء امتحان تجريبي مُوحّد للمدارس المدمجة، شارك فيه أربع مدارس مدمجة، وقام المجلس بمراجعة المنهج في ضوء نتائج الامتحان التجريبي في العام نفسه¹.

وقد ظهر هذا الاتجاه ابتداءً من الثمانينات والتسعينيات وبدايات الألفية الثانية للميلاد، حيث ظهرت مدارس ومعاهد تُقدّم مناهج دراسيةً مُوحّدة، تجمع ما بين التربية الإسلامية (Islamic Education)، والعلوم العصرية المتمثلة في المقررات الرسمية لوزارة التعليم بجمهورية كينيا. من المدارس التي أخذت بالنظام المُدمج؛ ثانوية الشيخ خليفة بن زايد آل نهيان بمباسا التي افتُتحت عام 1985م، ومعهد التربية الإسلامية للبنات في بانغاني، نيروبي، الذي أُسس عام 1987م، وأكاديمية كينيا الإسلامية بمنطقة هوروما بنيروبي، المُفتتحة عام 1989م، ومدرسة المنورة الإسلامية بمباسا، التي أُسست عام 1990م، وأكاديمية نيروبي الإسلامية بحبي ساوث سي بنيروبي، المُفتتحة عام 1994م، فأكاديمية أبي هريرة بمباسا عام 1995م، وثانوية الأبرار بالدوريت عام 1996م، وأكاديمية النور في حي كارين بنيروبي عام 1998م، ومعهد الفرقان التدريبي ببانغاني في نيروبي عام 1999م، وثانوية

¹ محمد عبد الله محمد، تجربة المدارس الدمجية ودورها في التعليم الإسلامي، بحث ضمن أوراق مؤتمر التعليم الإسلامي الأول في كينيا (نيروبي: طبعة جامعة الأمة، 1441-2019م) ص 149-168.

الندوة العالمية للشباب الإسلامي عام 2003م، وثانوية عالم بمشاكوش عام 2007م، وغيرها¹. كان لتلك الثانويات المدججة أثر إيجابي في بعث مدارس كثيرة أخرى حديثة، يصعب حصرها لانتشارها على مستوى الجمهورية، انتهجت المنهج نفسه، وتساهم في تخريج كوادر مسلمة مُلِمة بالعلوم الشرعية والعصرية².

4- بروز الجامعات الإسلامية الخاصة: ظهر المستوى الجامعي للتعليم الإسلامي بكنيا في أواسط التسعينيات، وبدايات الألفية الثانية؛ فكانت كلية الدراسات الإسلامية بمباسا أول كلية تَفْتَح أبوابها للتعليم الجامعي الإسلامي عام 1995م، وهي امتداد لمعهد كيساوي الإسلامي الذي أنشئ عام 1980م، وقد انتسبت الكلية إلى جامعة إفريقيا العالمية بالسودان منذ عام 2010م، وتخرجت أول دفعة لها على أساس هذا الانتساب عام 2014م، حيث مُنِحُوا الشهادات العلمية من جامعة إفريقيا العالمية، بعد أن أجازت نتائجهم في جهات الجامعة الأكاديمية³، تلتها كلية ثيكا للشريعة والدراسات الإسلامية عام 1997م، التي تحولت فيما بعد إلى (جامعة الأمة) عام 2014م، وهي أول جامعة إسلامية تنال الاعتراف الرسمي، وشُجِلت بوصفها إحدى مؤسسات التعليم العالي في كينيا، وتتكوّن حاليًا من ستّ كليات هي: كلية التربية والعلوم الاجتماعية، وكلية الشريعة والقانون، وكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، وكلية التجارة والتكنولوجيا، وكلية التمريض، وكلية جامعة الأمة للتدريب المهني⁴، ثم (الجامعة الإسلامية بكنيا)، التي تأسست عام 2003م باسم (جامعة الأندلس)، وقد حصلت على الاعتراف الرسمي من قِبَل الدولة بوصفها إحدى

¹ Ali Adan Ali, "Historical Development of Muslim Education", 128-139.

² يمكن الاطلاع على بعض هذه المدارس على الرابط التالي:

https://victormatara.com/list-of-best-islamic-secondary-schools-in-kenya/#google_vignette

³ يمكن زيارة صفحة الكلية بجامعة أفريقيا العالمية - السودان، على الرابط: <https://www.iua.edu.sd/collages/raf-islamic>

⁴ ينظر موقع الجامعة على الرابط التالي: <https://www.umma.ac.ke>

مؤسسات التعليم العالي في كينيا، وتتكون حاليًا من أربع كليات هي: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، وكلية إدارة الأعمال، وكلية التربية، وكلية المعلوماتية والتكنولوجيا¹، ثم (جامعة المستقبل) في غاريسا، وهي جامعة إسلامية أهلية غير ربحية، تقع في مدينة قاريسا، شمال شرق كينيا، وتم تأسيسها في عام 2008م، وتخرّج فيها أعداد هائلة من حملة الشهادات الثانوية الشرعية من البنين والبنات². ومع أن الوصول إلى المرحلة الجامعية خطوة إيجابية في الاتجاه الصحيح للتعليم الإسلامي بكينيا؛ إلا إن هذه الجامعات لا زالت تعاني من تدنّي في البرامج التعليمية التي تُوفّرها، والموارد الاقتصادية التي تُسيّرّها، وعدد الطلاب الدارسين فيها، مقارنة بباقي الجامعات الكينية، وهو ما ينبغي أن تتغلّب عليه في المستقبل -إن شاء الله-.

التحديات الجذرية التي تواجه التعليم الإسلامي في كينيا

هناك تحديات جذرية تواجه التعليم الإسلامي في كينيا، تتمثل في الأمور الآتية:

1) التحديات المرجعية والقانونية

لا توجد حتى اليوم مرجعية مُوحّدة للتعليم الإسلامي بكينيا، في شكل رابطة أو مجلس أعلى، معترف به قانونيًا، تنتظم فيها المدارس والمؤسسات التعليمية الإسلامية، وتمثلها أمام الجهات الأخرى، سواء أكانت الحكومات المحلية في المقاطعات، أو الحكومة الوطنية، أو حتى المؤسسات الدولية، أو غيرها من الجهات الأخرى، مما جعل تكوين مثل هذه المرجعية ضرورة لا مناص ولا بديل عنها؛ لأنها ستكون مسؤولة عن المدارس أمام الجهات الرسمية، وأمام الجهات الأُممية، والمجتمع الكيني المسلم، ومن الطبيعي أن يكون من أولى واجباتها؛ حشد الإمكانيات المادية والمعنوية؛ لتأطير التعليم الإسلامي على جادة التطوير³، وانبني

¹ يمكن الوصول إلى موقع الجامعة على الرابط التالي: <https://iuk.ac.ke>

² لا زالت الجامعة في وضع التطور ويمكن الوصول إلى بعض أخبارها عن طريق الرابط التالي:

<https://www.facebook.com/people/Almustaqbaluniversity/100069722544943/>

³ أحمد عبده أحمد، التعليم الإسلامي في كينيا - التحديات والحلول، ص 273، 285.

على غياب هذه المرجعية؛ عدم وجود جهة مُثَلَّة للتعليم الإسلامي، قادرة على تخطّي العقبات المرجعية والقانونية، وعدم وجود منهج دراسي مُوَحَّد لها، والانقطاع ما بين التعليم الرسمي الحكومي والتعليم الإسلامي المقتصر على العلوم الشرعية والعربية، ونَتَجَّ عن ذلك كله؛ عدم اعتراف الحكومة بالشهادات الصادرة من المدارس، والمراكز الإسلامية في كينيا؛ لعدم استيفائها شروط الاعتراف الرسمي من قِبَل الجهات المعنية بالدولة.

(2) التحديات الإدارية

المؤسسة التعليمية -بطبيعة عملها، وتنوع مكوناتها، من طلاب وأساتذة وعمال ومرافق، وغيرها- بحاجة إلى إدارة قوية، تضطلع بمهام التخطيط، والتنظيم، والتوجيه، والرّقابة، والتقويم، وغير ذلك من وظائف الإدارة الفاعلة، والكثير من المدارس الإسلامية في كينيا؛ تواجه تحديات إدارية، تتمثل في غياب العمل المؤسسي المنظم، وغياب التخطيط التربوي، وخلو بعض المؤسسات من التجهيزات الإدارية والمكتبية الأساسية للعمل المدرسي، وتَوَلَّى غير الأكفَاء قيادة المؤسسات التعليمية، ما انعكس على فاعلية العملية التعليمية، وتطورها، وغياب الإدارة التربوية التي تضع السياسات العامة، والإشراف عليها وتنفيذها¹.

(3) التحديات المالية

تعاني أكثر المدارس الإسلامية من أزمات التمويل، واضطراب الدعم المالي؛ لعدم امتلاكها مُقَوِّمات التمويل التي تقوم على المشاريع التجارية، والاستثمارية، والوقفية، حيث كان بعضها يعتمد على بعض الجمعيات الخيرية في العالم العربي منذ عقود عديدة، غير إن ذلك تغيَّر فجأة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام 2001م، فتوقفت الكثير من المدارس، وعجزت عن مواصلة التعليم، ونَتَجَّ عن هذا؛ هجرة الكفاءات، والكوادر التعليمية، وضعف التعليم الإسلامي، وتَقَفُّرُه أمام المدارس المدججة والرسمية². بناء على عدم وجود مصدر

¹ أشكر، تحديات التعليم الإسلامي دون الجامعي في كينيا، ص 298-299.

² المصدر السابق، ص 300.

منتظم ومعقول للتمويل، فإن معظم المدارس المحلية تفي بالتزاماتها المالية، من خلال الالتزام المطلق، والإصرار من جانب المعلمين، وغيرهم من غير أعضاء هيئة التدريس، فمعظم المدرسين الذين أُجريت معهم مقابلات؛ اتفقوا على أن التدريس في المدارس يتطلب شخصاً ملتزماً بدينه، يرى أن عمله واجب ديني، وذلك لأن أجرة التدريس منخفضة جداً¹، وقد استفادت مجموعات كبيرة من المؤسسات التعليمية بكينيا من هذه التطورات، فأنشأت أوقافاً ومشاريع استثمارية؛ يرجع ريعها إلى تسيير مراكزهم، ومدارسهم التعليمية، والكثير منها عازم على استحداث مثل هذه المشاريع التجارية والوقفية، التي أثبتت جدواها في الاستغناء عن الدعم الخارجي بالكلية.

4) التحديات في الكوادر التعليمية

يُقصد بالكوادر التعليمية تلك تقوم بالعملية التعليمية على أكتافهم، من المدرسين والموجهين والتربويين ومخططي السياسات التربوية والمنهجية. وأهمية الكوادر التعليمية لا تحتاج إلى إثبات، فهي العمود الفقري للتربية، وعجلتها المتحركة، ووسيلتها لإيصال الخبرات والمعلومات إلى الدارسين، وصقلهم بالاختبارات والبرامج التقويمية، ومن ثم توجيههم نحو المدارك العليا؛ عن طريق الخطط التربوية، والسياسات التعليمية، والمناهج الدراسية، وغيرها من مكونات العملية التربوية؛ فصالح الكادر التعليمي يعني صلاح الجيل التعليمي بأكمله. هناك تحديات كثيرة تواجه التعليم الإسلامي بكينيا في هذا المضمار، تتمثل في ضعف الكادر التعليمي، وغياب كليات المعلمين التي تقوم بإعداد المعلمين، وتدريبهم، وتأهيلهم قبل قيامهم بمهمة التدريس، وقلة الدورات والمؤتمرات التربوية في ترقية الأداء التعليمي، ومراجعته وتطويره، ما نتج عنه ضعف في العملية التعليمية بأكملها، والتركيز على الجانب التلقيني، دون الجانب العملي الذي يستلزم تطبيق الخبرات، وتنفيذها عملياً، وإسناد التدريس والتوجيه لمعلمين غير أكفاء².

¹ Maina, "Muslim Education in Kenya", 261.

² أشكر، تحديات التعليم الإسلامي دون الجامعي في كينيا، ص 301-302.

ونقص الكوادر التعليمية المدربة ليس بالأمر الجديد في التعليم الإسلامي بكنيا، فهي ظاهرة شائعة في تاريخ التعليم الإسلامي في كينيا. على سبيل المثال، قدّم تقرير هاسي (Hussey) عام 1924م في ظل الاستعمار البريطاني توصيات لتحسين تعليم القرآن، من خلال استيراد معلمين مُدرّبين على اللغة العربية من الشرق الأوسط. كما أشار تقرير المؤتمر الخيري الإسلامي عام 1956م إلى التخلّف التعليمي للمسلمين الكينيين. ووفقاً لهذا التقرير، فقد كان أحد أسباب هذا التخلّف؛ هو نقص المعلمين المُدرّبين الذين يمكنهم تدريس المواد الإسلامية، ونُسب هذا النقص إلى عدم توفّر كليات التدريب لمُعَلِّمي الدِّين الإسلامي. وعلى المنوال نفسه، فقد تناول تقرير لجنة التعليم في كينيا عام 1964م مشكلة المعلمين غير المدربين في المؤسسات التعليمية الإسلامية، وأوصى التقرير بإنشاء كلية لتدريب المعلمين المحليين الذين يمكنهم تدريس المواد الدينية الإسلامية. والأمثلة الثلاثة المذكورة، تُوضّح بجلاء القلق المُعبّر عنه بشأن نقص المعلمين المدربين في المؤسسات التعليمية الإسلامية، والذين يمكنهم تدريس المواد الدينية الإسلامية بفعالية¹.

5) التحديات في المناهج والكتب المدرسية

المنهج الدراسي هو قمة المنظومة التربوية والتعليمية، وهو المحور الأساس للعملية التربوية، والتجسيد الواقعي لها، فالمنهج بمفهومه الحديث؛ يجمع ما بين المقررات الدراسية، والخبرات، والمعارف، والأنشطة التي يقوم بها التلاميذ، أو يتعلمونها خارج المقرر الدراسي. بناء على ذلك، لا بد أن يكون المنهج فاعلاً ومؤثراً ومبدعاً، وأن تتجاوز وظيفته استظهار المعلومات ونقلها، وحفظها إلى وظيفة الإبداع والإنتاج، بحيث يُنهي الأُمِّيَّة بجميع أشكالها. والمنهج الدراسي للمدارس الإسلامية بكنيا؛ لا تنطبق عليه هذه المواصفات لتحديات كثيرة، منها: عدم توفر الكتاب المدرسي، وعدم وجود منهج موحد للتعليم ومدارسه تُصدّره جهة رسمية معتمدة، حيث توجد مناهجٌ مختلفة مستوردة من مناطق مختلفة في العالم العربي؛ لا

¹ Maina, "Muslim Education in Kenya", 265-266.

تتناسب مع البيئة الكينية ولا تحاطبها، بالإضافة إلى ضعف المناهج المستوردة وسطحياتها، المتمثلة في التلقين، والتحفيز، دون التطبيق والعمل، وصعوبتها أحياناً على المدرسين؛ لصعوبتها وسوء عرضها أحياناً¹.

6) التحديات في المخرجات

ثمة المدارس ومخرجاتها هم الطلبة المتخرجون منها، ولا شك أن المخرجات دائماً تتناسب مع مستوى المدارس، كفاءة وضعفاً، فإذا كانت المدارس عالية الكفاءة؛ فإنها تُخرج كفاءات علمية وتربوية، والعكس بالعكس. ومن التحديات المتمثلة في مخرجات المدارس الإسلامية؛ ضعف المستوى التعليمي لطلاب وطالبات المدارس الإسلامية؛ لضعف المدارس نفسها، وانتشار البطالة بين الخريجين؛ لعدم كفاءتهم المهنية، وعدم اعتراف الحكومة بشهادات المدارس الإسلامية، وغياب التنسيق فيما بين المتخرجين أنفسهم لاضطراب مناهج المدارس وتفاوتها، وعدم وجود مظلة جامعة تجتمع تحتها المدارس والمؤسسات الدينية، فضلاً عن غياب رابطة إدارية وقانونية لخريجي المدارس الشرعية².

الحلول والتوصيات المقترحة لمواجهة التحديات المذكورة

يمكن التغلب على تلك التحديات المذكورة من خلال الحلول والتوصيات الآتية:

- 1- إنشاء مرجعية رسمية قانونية تنتظم فيها المدارس والمؤسسات التعليمية الإسلامية، وتمثلها أمام الجهات الحكومية، أو المؤسسات الدولية، أو غيرها من الجهات الأخرى.
- 2- تأهيل الكوادر التعليمية إدارياً؛ ليتمكنوا من تطوير التعليم الإسلامي، وقيادة المؤسسات الإسلامية على الوجه الأكمل المنشود من المجتمع الكيني المسلم.

¹ أشكر، تحديات التعليم الإسلامي دون الجامعي في كينيا، ص 302-303.

² المصدر السابق، ص 306.

- 3- إنشاء مشاريع وقفية واستثمارية تساعد في سدّ احتياجاتها المالية والإدارية، دون الحاجة إلى المساعدات الخارجية.
- 4- توحيد المناهج التعليمية والمقررات الدراسية بمنهج مُوَحَّد، يجمع المدارس الإسلامية كلها، ويمكن التعامل معه من الجهات التربوية داخل الدولة وخارجها.
- 5- إيجاد مظلة تعليمية جامعة، تجمع جميع المدارس الإسلامية، وترفع من خلالها شؤون التعليم الإسلامي في كينيا للجهات المختصة، محلياً وإقليمياً ودولياً، وبدون هذه المظلة؛ ستظل الجهود فردية، تحتاج إلى عمل جماعي، يواكب متطلبات العصر وتحدياته.
- 6- تبني النظام الدّيجي الموَحَّد الجامع ما بين المنهج الحكومي وتعلم المواد الشرعية؛ حتى لا ينفصل طلاب المدارس الشرعية عن النظام التعليمي الرسمي في الدولة، وحتى لا يُهمَّشوا في السُّوق التعليمي والوظيفي، الذي قد بُرِّمَج على مخرجات المدارس الحكومية.
- 7- تأسيس معاهد تدريب المعلّمين، تتدرب فيها الكوادر التعليمية على طرق التدريس، والوسائل التعليمية، ومناهج التعليم، ومتطلبات العملية التربوية الناجحة، إضافة إلى عرض التحديات التي تواجههم في العملية التعليمية المتبعة لدى المدارس الإسلامية، وإيجاد الحلول التربوية لها.

خاتمة البحث

تبدّى لنا من خلال ثنايا هذا البحث، أن التعليم الإسلامي في كينيا بدأ مع قدوم الهجرات الإسلامية إلى سواحل شرق أفريقيا، وتطور مع مرور الزّمن شكلاً ونوعاً وأداءً، مُتَّخِذاً أشكالاً عدّة كالكتاتيب، والخلاوي القرآنية، وحلقات المساجد، والمكاتب الشخصية، والمدارس الشرعية، والتعليم الأسري ونحوها، غير إنه أُصيب بنكسة صادمة بعد وصول

الاستعمار البريطاني الذي قام بالتضييق عليه بداعي مخالفته للأنظمة البريطانية، مع إفساح المجال للمدارس الكنسيّة، ما نتج عنه خلل تعليمي قاد إلى اضمحلال المدارس الإسلامية، وازدهار المدارس الكنسية، وتفوق خريجها، وتسلمهم لزمam التعليم، ومراكز القيادة في كينيا قبل الاستقلال وبعده. وتفادياً لهذا الوضع المؤرري، فقد أسّس بعض المسلمين مدارس إسلامية ريادية، ابتداءً من بدايات القرن العشرين الميلادي وحتى الوقت الحاضر، والتي قام بعضها بالجمع ما بين التعليم الإسلامي والتعليم النظامي الحكومي؛ لمواكبة العصر ومتطلباته. وظهر من هذا البحث أيضاً: أن هناك إنجازات طرأت على التعليم الإسلامي في كينيا؛ تجلّت على شكل: 1- إدخال مادي التربية الإسلامية واللغة العربية في المناهج الدراسية الحكومية. 2- ظهور المدارس المزدوجة التي تجمع ما بين التعليم الشرعي والنظامي. 3- بروز الجامعات الإسلامية على مستوى التعليم العالي. ومع وجود هذه المظاهر التجديدية؛ فإن التعليم الإسلامي لا يزال يواجه تحديات كثيرة منها: 1- التحديات المرجعية والقانونية؛ لعدم وجود جهة رسمية تمثله لدى الجهات الرسمية. 2- التحديات الإدارية. 3- التحديات المالية. 4- التحديات في الكوادر التعليمية. 5- التحديات في المناهج والكتب المدرسية. 6- انعدام المناهج الدراسية المؤخّدة. 7- التحديات في المخرجات، المتمثلة في ضعف مستوى الخريجين والخريجات. ومع وجود هذه التحديات؛ فإن التعليم الإسلامي بكينيا أثبت وجوده واستمراره عبر قرون عدة، غير إنه يحتاج إلى التغلب على الصعوبات التي يواجهها؛ للاضطلاع بواجباته الشرعية والدنيوية، تجاه المجتمع المسلم بكينيا خصوصاً، والمجتمعات الإسلامية بشرق أفريقيا عموماً.

References:

المراجع:

- Abdi, Aden Ali. "Integration of Islamic and Secular Education in Kenya: A Synthesis of the Literature," *International Journal of Social Science and Humanities Research* 5, no. 3 (2017), 67-75.
- Abreau, E. "The role of Voluntary organizations in Education with Special Reference to African and Asian Communities," *Kenya Historical Review Journal* 4, no. 2 (1976), 207-232.

- Aḥmad, Aḥmad ‘Abduh. “Al-T‘alīm al-Islāmī fī kīniyā – Al-ḥulūlu wa al-Taḥadiyyat”, Baḥthun ḍimn awrāqī Mu’tamar al-T‘alīm al-Islāmī fī kīniyā (Nairobi: Ṭab‘at Jāmi‘at al-Ummah,1441H-2019).
- Al Mazrū‘ī, Shaykh Al-Amīn Bin ‘Ali. *The History of The Mazru‘i Dynasty of Mombasa*, Translated and annotated by J. McL. Ritchie (London: The British Academy, Oxford University Press, 1995).
- Al-Duwaysh, Muḥammad bin ‘Abdallah. “Al-T‘alīm al-Islāmī al-‘Arabī fī ifrīqiyā”, Majallat (Qirā’āt ifrīqiyah), al-‘adad al-‘awaal, Ramaḍān 1425H/aktobar, 2004).
- Ali, Ali Adan, “Historical Development of Muslim Education in East Africa: An Eye on Kenya”, *Journal of Education in Muslim Societies* 4, no. 1 (2022), 128-139.
- Al-Ṭaī, ‘Abdallah Ibn Muḥammad. *Tārīkhu ‘Ummān al-Siyāsī* (Kuwait: Maktabat al-Rubai‘ān lil-nashri wa-al-tawzī’, 2008).
- Al-‘ubūdī, Muḥamad bin Nāṣir, *Fī ifrīqiyā al-Khaḍrā’*, Mashāhid wa intibā‘atun wa aḥādithun ‘an al-islāmī wa al-Muslimīna (Beirūt: Dār al-Thaqāfah, 1968).
- Ashkir, Muḥamad Ḥassan. “Taḥdiyyāt al-T‘alīm al-Islāmī dūn al-jām‘ī fī kīniyā”, Baḥthun ḍimn awrāqī Mu’tamar al-T‘alīm al-Islāmī fī kīniyā (Nairobi: Ṭab‘at Jāmi‘at al-Ummah,1441H-2019).
- Hansard (Commons), 13 June 1895, col. 1086-88.
- Ḥarrān, Tāj al-Sirr Aḥmad. *Al-‘Aqaliyyah al-Islāmiyyah fī Kīniyā* (Al-Riyāḍ: Jāma‘at al-Malik Sa‘ūd, Wuḥdat Buḥūth al-Tārīkh bi‘imādat al-Baḥth al-‘Ilmī, 1421H/ 2000).
- Jābī, Kulibālī Hārūn. “Taḥwim Manāhiji al-Tarbiyah al-Islāmiyyah li al-Marḥalah al-Mutawasiṭah bi al-Madāris al-Ahliyyah fī Mālī” (Risālat Mājistīr, Jāmi‘at Ummudurmān al-Islāmiyyah 1997m).
- Juma M., Shaban. “The challenges of teaching Islamic religious education on spiritual and academic formation of secondary school students in Nairobi, Kenya”, (MA Thesis, Kenyatta University, 2012).
- Kassim, Salim. “The Role of Islamic Religious Education and Arabic Language in Kenya.”, Proceedings of the first Islamic education conference in Kenya (Nairobi: Umma University, 2019), 36.
- Maina, Newton Kahumbi, “Muslim Education in Kenya with Special Reference to Madrasa System in Nairobi,” (MA Thesis, Kenyatta University, 1992).
- Maina, Newton Kahumbi. “Christian-Muslim Relations in Kenya,” In *Islam in Kenya*, ed. Mohamed Bakari and Saad Said Yahya (Nairobi: Mewa Publications, 1995), 116-141.
- Maina, Newton Kahumbi. “The historical roots of conflicts between Christians and Muslims in Kenya,” In *Interfaith Dialogue: Towards a culture of Working Together*, ed. Frederic Ntedika Mvumbi (Nairobi: The Catholic University of Eastern Africa, 2009), 77-99.
- Ma’shī, Jamīlah ‘Abdū. “Juhūd al-Mazārī‘ah fī Nashri al-Islāmī fī Sharq Afrīqiyā: Dirāsah Tārīkhiyyah Ḥaḍāriyyah” (Kulliyat al-Sharī‘ah wa al-Qānūn, Jāmi‘at Umm Al-Qurā, 2014).
- Muḥammad, ‘Abdallāh Muḥammad. “Tajrubat al-Madāris al-Damjiyyah wa Dauruhā fī al-T‘alīm al-Islāmī”, Baḥthun ḍimn awrāqī Mu’tamar al-T‘alīm al-Islāmī fī kīniyā (Nairobi: Ṭab‘at Jāmi‘at al-Ummah,1441H-2019).

Mūsā, Yūnus ‘Abdlulle. “Daūr al-Madāris al-Islāmiyyah fī al-T‘alīm al-Islāmī fī kīniyā”, Baḥthun ḍimn awrāqi Mu’tamar al-T‘alīm al-Islāmī fī kīniyā (Nairobi: Ṭab‘at Jāmi‘at al-Ummah, 1441H-2019).

Salim, Swalha. “A History of the Yemeni Arabs in Kenya,” (MA thesis, University of Nairobi, 1983).

https://en.wikipedia.org/wiki/Education_in_Kenya

<https://iuk.ac.ke>

https://victormatara.com/list-of-best-islamic-secondary-schools-in-kenya/#google_vignette

<https://www.facebook.com/people/Almustaqbaluniversity/100069722544943/>

<https://www.iua.edu.sd/collages/raf-islamic>

<https://www.tum.ac.ke/about/historical-background>

<https://www.umma.ac.ke>

الشعر الحر بين العرب والملايويين: دراسة مقارنة

Free Verse Poetry between Arab and Malay: A Comparative Study

عدلي بن يعقوب* ، نور الهداية بنت روسلي**

[قُدِّم للنشر 2024/11/30 – أرسل للتحكيم 2024/12/5 م – قُدِّم بعد التعديل 2024/12/21 - قُبِل للنشر 2024/12/26]

ملخص البحث

يمثل الشعر الحر ميزة تجديدية للقصيدة العربية في العصر الحديث، بحيث انتقل الشعر العربي الحديث من التقليد والإيحاء إلى التجديد على مستوى الشكل والمضمون. يعد الشعر الحر من أهم الاتجاهات الأدبية الحديثة التي أخذت حيزاً كبيراً بين طيات الدراسات الأدبية؛ نظراً إلى دوره في تغيير تيار الشعر العربي. ظهر الشعر الحر لأول مرة في أوروبا، ثم انتقل تأثيره إلى البلاد العربية، والأدب العربي، والأدب الملايوي. انطلاقاً من هذا الأمر، تناولت هذه الدراسة نشأة الشعر الحر، وتطوره في كلٍّ من المجتمع العربي والملايوي، مع استعراض أمثلة للشعر الحر لأربعة من رُوَّاده، وهم: نازك الملائكة، وبدر شاكر السياب، ومحمد يس معمر (Muhammad Yasin Makmur)، وأ. لطيف محيي الدين (A. Latiff Mohidin)، وذلك من خلال مقارنة الشعر الحر عند العرب والملايويين من حيث التاريخ، والموضوعات، والأساليب الفنية. اعتمدت هذه الدراسة على المنهجين التحليلي والمقارن؛ حيث تعرض لظهور الأدب الحر وتطوره، ثم إبراز

* 8 أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا،

البريد الإلكتروني: adlihy@iium.edu.my

** طالبة ماجستير في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا،

البريد الإلكتروني: nurulhidayahrosly98@gmail.com

أوجه التشابه والتوازي بين القصائد العربية والملايوية الحرة، مع التنويه إلى مظاهر الإبداع الفني فيها. وقد خلّصت هذه الدراسة إلى أن الشعر الحر ظهر في البلاد العربية والملايوية، واحتل مساحة مميزة في الحياة الأدبية، كذلك توصلت الدراسة إلى أن الشعر الحر يمنح حرية كبيرة في التعبير عن تحرره من القواعد التقليدية للشعر، مثل: القافية والوزن.

الكلمات المفتاحية: الشعر الحر، نازك الملائكة، بدر شاكر السياب، محمد يس معمر (Muhammad Yasin Makmur)، أ. لطيف محيي الدين (A. Latiff Mohidin).

Abstract

Free verse poetry represents a significant innovation in modern Arabic poetry, as Arabic poetry transitioned from imitation and suggestion to renewal in both form and content. Free verse poetry is one of the most important modern literary movements that has gained substantial attention in literary studies due to its role in transforming the course of Arabic poetry. Free verse first emerged in Europe and then influenced Arabic, Malay, and other literatures. Based on this context, this study investigates the emergence and development of free verse poetry in both Arab and Malay societies, presenting examples of free verse by four of its pioneers: Nazik al-Malaika, Badr Shakir al-Sayyab, Muhammad Yasin Makmur, and A. Latiff Mohidin. The study compares free verse in Arab and Malay poetry in terms of history, themes, and artistic techniques. This research uses both analytical and comparative methodologies, starting with the emergence and development of free verse, followed by a comparison of the similarities and parallels between Arabic and Malay free verse poems, highlighting the artistic creativity in both. The study concludes that free verse exists in both Arab and Malay countries and provides significant freedom of expression by not adhering to traditional poetic rules such as rhyme and meter.

Keywords: Free verse, Nazik al-Malaika, Badr Shakir al-Sayyab, Muhammad Yasin Makmur, A. Latiff Mohidin.

مقدّمة

يعدّ الأدب مرآةً لحياة المجتمعات؛ فهو يتحدث عن جوانب الحياة المختلفة كالترية، والأخلاق، والروح الوطنية ونحو ذلك، ومع ذلك، فلكل مجتمع؛ شكل أدبي خاص به، من جهة اختيار الكلمات، وترتيب الجمل أثناء الكتابة، والمعاني حيث إنّ كل مجتمع يعيش في بيئة مختلفة عن الآخر، فعلى سبيل المثال: إذا أراد المجتمع الملايوي إدخال عناصر الطبيعة في الأدب؛ فإنه سيكتب عن الغزلان والنمور والتماسيح، بخلاف المجتمع العربي

الذي سيختار الأسد والذئب والفرس، نظراً لكون هذه الحيوانات هي الشائعة في بيئته. والقاعدة السابقة تنطبق أيضاً على الأدب الشعبي، فقد لحقه من التغييرات سواء أكانت صغيرة، أم كبيرة، لدرجة أنه قد يختلف تماماً عن الأصل، فكان ظهور التجديد في الشعر نتيجة اختلاف بعض الظروف الاجتماعية، والسياسية، وقد يرجع منشؤه إلى التجديد الذي حدث في الأدب العربي، فانتقل بدوره إلى العالمين العربي والملايوي.

اشتهر العرب بالدواوين الشعرية كالمعلقات السبع في العصر الجاهلي، لكن تغير الشعر العربي بعد انتشار الإسلام، حيث تأثر الشعراء بالبلاغة القرآنية. ومع ذلك، لم يركز شعراء المسلمون كثيراً على الشعر، لكون اهتمامهم بالقرآن، فلم يستخدم الشعر إلا دفاعاً عن الإسلام من التُّهم التي يلقيها عليهم المشركون. وقد كان الشعر في عصر الدولة الأموية مليئاً بالعناصر السياسية، والتعصب لفرقة معينة، وتعدّ فترة الدولة العباسية العصر الذهبي للإسلام؛ بسبب تطور العلم، فتأثر الشعر والأدب بسبب ذلك، إلا أنه -وللأسف- انخفضت جودته في عصر الدولة العثمانية، لكونها دولة تركية غير عربية، والأمراء من غير الناطقين باللغة العربية، لكن استمرت كتابة الشعر في الدول العربية حتى ظهر نوع جديد منه، وهو الشعر الحر، والذي ظهر في العراق بدايةً،¹ ثم انتشر إلى باقي الدول العربية كلها. ومن الملاحظ، أن الشعر كان موجوداً منذ فترة طويلة في البلاد الملايوية، وقيل بأنه منذ عصر السلطنة الملايوية، وفضلاً عن الشعر، توجد أيضاً أشكال أخرى من الأدب الملايوي، مثل: بانتون (pantun)، سيلوكا (seloka)، جوريندام (gurindam)، وغيرها. وقد كان للشعر دور مهم في تربية المجتمع الملايوي، مع العناية بالجوانب الأخرى أيضاً، كالترفيه والتسلية ونحو ذلك، وغالباً ما كان الشعراء يلقون أشعارهم في الاحتفالات والمناسبات، وهذا يرتبط في المقام الأول بالعادات والثقافة الملايوية، فمثلاً في احتفال الخطوبة؛ يلجأ الشعراء إلى إلقاء الشعر المحتوي على الأساطير، والتاريخ، وقصص الأنبياء،

¹ تارك الملايكة، قضايا الشعر المعاصر، (لبنان: العلم للملايين، ط8، 1989م)، ص35.

وتأثر الأدب الملايوي بالهند، والعرب، والغرب، ونحو ذلك.¹ وبهذا يمكننا أن نعرف مدى تأثير الشعر الملايوي بالشعر العربي، إلا أنه يختلف عنه في بعض الجوانب، حيث يستخدم الملايويون الحروف الجاوية (Tulisan Jawi) قبل أن تتحول إلى الحروف اللاتينية بفعل الاستعمار.²

لذا، تبحث هذه الدراسة نشأة الشعر الحر وتطوره في المجتمع العربي والملايوي، مع استعراض أمثلة للشعر الحر لأربعة من رواده وهم نازك الملائكة، وبدر شاكر السياب من الشعراء العرب، ومحمد يس معمر (Muhammad Yasin Makmur)، وأ. لطيف محيي الدين (A. Latiff Mohidin) من الشعراء الملايويين. ومقارنة الشعر الحر لدى العرب والملايويين من حيث التاريخ، والموضوعات، والأساليب الفنية. وتعتمد هذه الدراسة على المنهجين التحليلي والمقارن؛ وذلك بعرض ظهور الأدب الحر وتطوره، ثم إبراز أوجه التشابه والتوازي بين القصائد العربية والملايوية الحرة، مع الإشارة إلى مظاهر الإبداع الفني فيها.

الدراسات السابقة

بواكر حركة الشعر عند الرواد بين التأثر والتأثير (نازك الملائكة والسياب) أمودجاً للباحثة م. هيام عبد الكاظم إبراهيم.³ تناقش هذه الدراسة تأثير الحركة الرومانسية الغربية في شعر نازك الملائكة والسياب من نواحي الأوزان، والقوافي، والرموز، والأساطير. تحدثت الباحثة أيضاً عن العوامل الرئيسية في انتشار الحركة التجديدية في بلدان العرب خاصة في العراق. وتستنتج الدراسة بعد التحليل أن السياب ونازك الملائكة استفادا من الشكل

¹ عدلي بن يعقوب ومحمد أخوان بن عبد الله، "مفهوم كلمة "أدب" وتطوره بين العربية والإنجليزية والملايوية"، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، م25، ع50، 2021م، ص148-145.

² عدلي بن يعقوب، "أثر التراث العربي والغربي في الأدب الملايوي"، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ع2، س11، 2019م، ص256.

³ م. هيام عبد الكاظم إبراهيم، "بواكر حركة الشعر عند الرواد بين التأثر والتأثير (نازك الملائكة والسياب) أمودجاً"، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، ع20، 2015م، ص213-258.

الشعري الإنجليزي، بالإضافة إلى تقنياته الشعرية، فتحرر كلاهما من قيود الشعر التقليدي، وجاءا بنوع جديد من الشعر أطلق عليه "الشعر الحر". وتكمن أهمية البحث من كشفه عوامل بداية حركة الشعر الحر، وآثارها على الشعر العربي التقليدي، لا سيما في أعمال نازك الملائكة والسياب، وسوف تتناول هذه الدراسة آثار الحركة الرومانسية في الشعر العربي والشعر الملايوي، وتقارن كلاهما من حيث التاريخ، والموضوع، والأشكال.

مفهوم كلمة "أدب" وتطوره بين العربية والإنجليزية والملايوية للباحثين عدلي بن يعقوب ومحمد أخوان بن عبد الله.¹ تتناول هذه الرسالة مفهوم كلمة "أدب" وتطوره في ثلاث لغات؛ العربية والإنجليزية، والملايوية. فمن الملاحظ أن كلمة "أدب" في اللغة العربية تدل على الدعوة إلى الطعام في العصر الجاهلي، ثم تطور معناها بمرور الزمن، بينما استعارت الإنجليزية والملايوية مصطلح "أدب" من اللغتين اللاتينية والسنسكريتية. بناء على هذا؛ أجرى الباحثان مقارنة بين تطورات المصطلحات الثلاثة: الأدب، و(Literature)، و(Sastera) من عدة محاور من مثل العلاقة بالحرف، والدلالة على الحرفية، والدلالة على الأخلاق، وطبيعة التطور، وغيرها. يركز الباحثان على مقارنة مفهوم كلمة "أدب" بين اللغات الثلاث موضع البحث، وهو ما يفيد هذه الدراسة التي ستتوسع إلى مقارنة تطور الشعر الحر بين الأدب العربي والملايوي.

مفهوم الشعر التقليدي بين الأدب العربي والأدب الملايوي (Konsep puisi tradisional antara kesusasteraan Arab dengan kesusasteraan Melayu) للباحثين نظري أتوه، وسيف البرين رملي، وزمري عريفين، وزبير إدريس، ومي صبري عبد الرازق العطار.² تناقش هذه الدراسة عن مفهوم الشعر التقليدي بين الأدب العربي والأدب

¹ عدلي بن يعقوب ومحمد أخوان بن عبد الله، "مفهوم كلمة "أدب" وتطوره بين العربية والإنجليزية والملايوية"، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، م25، ع50، 2021م، ص115-154.

² Nazri Atoh, Saipolbarin Ramli, Zamri Arifin, Zubir Idris, 2020, *Konsep Puisi Tradisional antara Kesusasteraan Aran dengan Kesusasteraan Melayu*, Sibawah, Journal of Arabic Language and Education, 1(1), p1-15.

الملايوي من حيث الشكل، والوزن، والقافية، والأسلوب، إلخ. ووجدوا تشابه الشعر التقليدي العربي مع الشعر التقليدي الملايوي في استخدام الأساليب الفنية للتمييز بين الكلام الفني والكلام العادي. ومن ناحية أخرى، اختلف الشعر التقليدي العربي والشعر التقليدي الملايوي في القيود التقليدية، حيث يرتب الشعر الملايوي الكلام بناء على عناصر الموسيقى ومفهوم التوقف، بينما يعتمد الشعر العربي على الأوزان والقافية. أفادت هذه الدراسة هذا البحث في معرفة أوجه التشابه والاختلاف في الشعر التقليدي بين الأدب العربي والأدب الملايوي، ومن الجدير بالذكر أن الدراسة ستستمر في تناول الموضوع نفسه، مع التركيز على الشعر الحر.

الشعر الحر عند العرب

الشعر الحر يسمى أيضاً بشعر التفعيلة، والشعر المرسل، والشعر الجديد، وقد ظهر في المجتمع العربي عام 1948م؛ نتيجة للحدث في الأدب الغربي، والشعر الحر هو ترجمة حرفية للمصطلح الإنجليزي (Free Versen) أو الفرنسي (Verse Libre)، وقد أطلق في الغرب على الشعر الذي يخلو من الوزن والقافية.¹ وهذا يتعارض مع الشعر التقليدي الذي يركز على القافية، والوزن، والتفعيلات في إنتاج الأعمال الأدبية الجيدة، حيث يرى أمين الريحاني بأن الشعر الحر تحرر مطلق من أي ترتيب إيقاعي مطرد،² بينما يرى أبو شادي -مؤسس مجلة أبولو- بأن الشعر الحر إباحة استخدام أبجر عروضية مختلفة، أي: المزج بين التشكيلات العروضية المتباينة، مع إهمال القافية.³ وقد أوضحت نازك الملائكة أن الشعر الحر ليس وزناً، أو أوزاناً كما يتوهمه الناس؛ بل هو أسلوب في ترتيب تفاعيل الخليل، تدخل فيه بحور

¹ سحر سليمان الخليل، كتاب خاص في الأدب العربي الحديث، (عمان: دار البداية، ط1، 2010م)، ص160.

² أحلام حُلوم، النقد المعاصر وحركة الشعر الحر، (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ط1، 2000م)، ص27.

³ السابق نفسه.

عديدة من البحور العربية الستة عشر المعروفة، وهو شعر ذو شطر واحد ليس له طول ثابت، ولهذا يصح أن تتغير عدد التفعيلات من شطر إلى شطر.¹ من خلال النقاط السابقة، يمكننا أن نستنتج أن الشعر الحر هو: حركة لتحديث الشعر العربي الذي يهتم بالوزن، والقافية، والعروض، والتفعيلات إلى الحرية في كتابة الشعر بحسب إرادة الشاعر.

وهناك إرهاصات إلى الشعر الحر قبل عام 1948م مثل قصيدة "بعد موتي" تحت اسم مستعار "ب.ن" التي نشرتها جريدة العراق ببغداد سنة 1921م، ولا يعرف -أي اسم الشاعر- الذي كتبها حتى الآن:

قصيدة بعد موتي - ب.ن

أتركوه، لجناحه خفيف مطرب

لغرامي

وهو دائي ودوائي

وهو إكسير شقائي

وله قلب يجاني الصب غنجاً لا لكي

يملاً الإحساس آلاماً وكي

فأتركوه، إن عيشي لشباني معطب

وحياتي

بعد موتي²

وهناك قصائد حرة معدودة ظهرت في المجلات الأدبية والكتب منذ سنة 1932م،

¹ أحلام حُلوم، النقد المعاصر وحركة الشعر الحر، ص28.

² نافع حماد محمد، 2016م، "علي أحمد باكثير وخارطة الشعر العربي الجديد"، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، م20، ع39، 2021م، ص229.

لعلي أحمد باكثير، ومحمد فريد أبي حديد، ومحمود حسن اسماعيل، وغيرهم.¹ كانت بداية حركة الشعر الحر سنة 1948م في العراق على يد نازك الملائكة في قصيدتها "الكوليرا"، وكذلك على يد بدر شاكر السياب في ديوانه "أزهار ذابلة"،² إلا أنهما لم يركزا على تأليف الشعر فقط، بل قاما بدعوة الشعراء الآخرين إلى إنتاج الشعر الحر أيضاً.

ولكن الشعراء المحافظين قاموا برفض حركة الشعر الحر، وذلك لأن العرب يفتخرون كثيراً بأعمالهم التراثية، مثل: أعمال امرؤ القيس والمتنبي، لجودتهما العالية، فزعم هؤلاء أن الحركة الشعرية الجديدة تُعتبر من الحيل الباطلة التي تساهم في إبعاد المجتمع العربي عن جذوره الثقافية، وهويته العربية الأصيلة، وزعم بعضهم أيضاً بأن الشعراء المحدثين لا يستطيعون إنتاج أعمال تصل إلى المستوى المطلوب، ولذلك اخترعوا طريقة جديدة في كتابة الشعر، حيث يكون التركيز فيها على الأفكار، مع التخلص من الإيقاع، والقافية، والتفعيلات، إلا أن نازك الملائكة قامت بالرد على مثل هذه الاتهامات في كتابها (قضايا الشعر المعاصر)، حيث قامت برفض هذه الافتراضات السيئة لدى متعصي الشعر التقليدي، مع تأكيدها على أن تحديث الشعر يعد ردة فعل على التغيرات الحاصلة في المجتمع، وأوضحت بأن محاولة منع ظهور هذا النوع من الشعر مستحيلة؛ لأن العادة الإنسانية بطبيعة الحال تميل إلى التغيير دائماً، ولا تبقى في مكان واحد، وحالة واحدة على الدوام، ويمكن ملاحظة ذلك في تغير الشعر العربي منذ انتشار الإسلام، أي إن هذا سيستمر تبعاً للتيارات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، ولو لم تبدأ نازك الملائكة بحركة الشعر الحر؛ لبدأها شاعر عربي آخر غيرها.

¹ أحلام حَلَم، النقد المعاصر وحركة الشعر الحر، ص 14-15.

² نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ص 35.

العوامل الرئيسية التي أحاطت بحركة الشعر الحرّ

انتشر الشعر الحر في العالم العربي، حتى صار له مكانة في قلوب القراء، رغم المعارضة الشديدة له في بداية الأمر، ومما تميز به هذا النوع من الشعر؛ أن الشعراء المتأثرين به اهتموا بتصوير واقع المجتمع الذي يعيشونه، مع تأثرهم بالمذهب الرومانسي الذي يركز على مضمون الشعر بدلاً من شكله، وهذا يختلف تماماً عن المذهب الكلاسيكي الذي كان يهتم بالأساليب البلاغية، ولا يهتم كثيراً بعناصر الشعور والوجدان، ووافق ظهور الشعر الحر إصابة المصريين بمرض الكوليرا التي تسببت في كثرة وفياهم، ولذلك امتلأت تعبيرات الشعراء بالمشاعر والعواطف المتأججة، بدلاً من إظهار براعتهم في تأليف الشعر فقط.

بالإضافة إلى ذلك، دعا شعراء الشعر الحر إلى التحرر من جميع القيود التي كبلهم بها الشعر التقليدي، وإثبات شخصيتهم الشعرية، والنفور أيضاً من النموذج، والخروج عن أنماط الشعر التقليدي؛ فيرون أن اللغة واسطة في التعبير عن الأفكار والمشاعر، واتباع النموذج إطلاقاً سيققل مضمون الشعر، كما أن الشعر الحر أصبح مشهوراً بسبب الاستجابة للدعوة الأولى إليه، التي ظهرت في سنة 1949م من خلال المجموعة الشعرية "شظايا ورماد"¹، فاهتم الشعراء بالجو والمشاعر التي يريدون وصفها أكثر من اهتمامهم بترتيب الكلمات واختيار الألفاظ، ورفضوا أن يقسموا شعرهم حسب نظام الشطر، لكن بحسب المعاني التي يعبرون عنها.

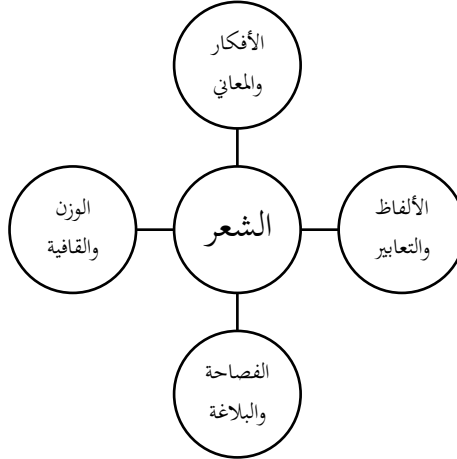
خصائص الشعر الحر

ينظم الشاعر شعره على تفعيلية واحدة من بداية القصيدة إلى نهايتها، ويستخدم شطراً واحداً بدلاً من شطرين؛ الصدر والعجز، ويتبع الشعر الحر الأوزان الواردة؛ لأنه ينبغي على الشعر أن يكون موزوناً، باعتباره من أهم مقومات الشعر، فإذا كان العمل الفني خالياً من

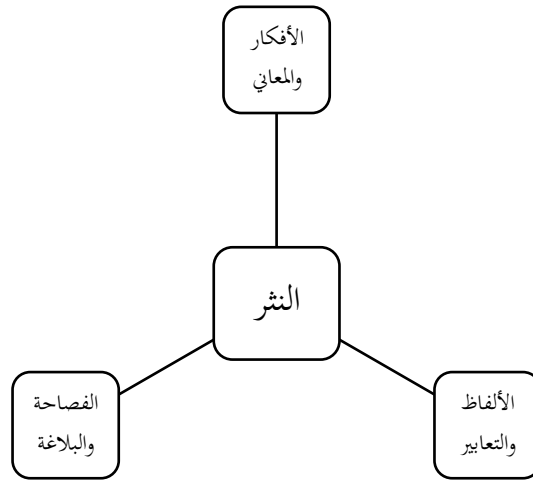
¹ م. هيام عبد الكاظم ابراهيم، بواكر حركة الشعر عند الرواديين التأثر والتأثير (نازك الملائكة والسياب) أمودجا،

الوزن؛ فإنه سيصبح من النثر، وليس من الشعر، ولا يلتزم الشاعر الحديث بالقافية، بل يتحرر منها، ولكن هذا يكون على حساب الإيقاع، وهذا الحال يختلف تماماً عن الشعر المحافظ، بالإضافة إلى أن الشاعر يستخدم الرمز في كتابة الشعر، فيوظف الرمزية المعروفة لدى العرب، مثل البحر الذي يشير إلى شخص غني بالمعرفة، كما يمكنه أيضاً أن يستخدم الرمزية العالمية، مثل: الزهرة التي تدل على المرأة الجميلة، أو يمكنه أن يضيف معنى جديداً للكلمة، ثم يقوم بإدخال الأسطورة والقصة الشعبية في كتابة الشعر. وباختصار، اهتم الشعراء في العصر الحديث بالصورة الشعرية في التعبير عن مشاعرهم وأفكارهم.

وبناء على ما تمت مناقشته، يمكننا القول: إن نُقَّاد الشعر لا يُعَدُّون الشعر الحر من الشعر، بل يساوونه بالنثر، وهذا ما أكدّه إسماعيل جبرائيل في كتابه، حيث ذكر أن أوزان الشعر الحر أقرب ما تكون إلى النثر منها إلى الشعر، أي أن قدرة الشخص على كتابة النثر، لا تعني قدرته على كتابة الشعر؛ لأن كتابة الشعر أصعب من كتابة النثر، والإنسان ربما بإمكانه أن يعبر عن مشاعره وأفكاره من خلال كتابة النثر، لكن كتابة النثر مختلفة تماماً عن كتابة الشعر؛ لأن لها شروطاً معينة، ويوضح الرسم البياني التالي الفرق بين النثر وبين الشعر بشكل واضح:¹



¹ إسماعيل جبرائيل العيسى، نقد أصول الشعر الحر، (عمان: دار الفرقان، 1986م)، ص 177.



نازك الملائكة

ولدت نازك صادق الملائكة في 23 من شهر أغسطس 1923م في العاقولية ببغداد القديمة،¹ ونشأت في بيت علم وأدب، فوالدها الشاعر صادق جعفر الكاظمي، أما أمها فهي أيضاً شاعرة، وهي سلمى عبد الرزاق، وقد نشرت أعمالها تحت اسم مستعار "نزار الملائكة"، وكان خالها عبد الصاحب عبد الرزاق أيضاً شاعراً، وخالها الثاني "جميل" مترجم رباعيات الخيام 1957م، كما أن المفكر والسياسي العراقي محمد مهدي كبة خال والدتها.² تخرجت نازك عام 1944م من دار المعلمين العالية ببغداد في فرع اللغة العربية، ثم قامت بدراسة الموسيقى بمعهد الفنون الجميلة، ثم درست اللغة اللاتينية، واللغة الفرنسية، واللغة الإنجليزية، وحصلت على شهادة الماجستير من جامعة ويسكونسن ماديسون في أمريكا في الأدب المقارن عام 1959م، وتوفيت في 20 يونيو 2007م بسبب هبوطٍ حادٍ في الدورة الدموية

¹ محمد عبد المنعم خاطر، دراسة في شعر نازك الملائكة، (مصر: المطبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م)، ص 11.

² أحمد أبو بكر الصديق أحمد، "لغة الشعر عند نازك الملائكة مقارنة سوسولوجية في ضوء الألسنية الاجتماعية (قراءة في قصيدة مأساة الحياة)"، المجلة كلية اللغة العربية بإيتاي البارود، جامعة الأزهار، ع36، 2023م، ص 2194-2195.

عن عمر يناهز 83 عاماً، وتم دفنها بمقبرة العائلة الخاصة بغرب القاهرة.¹

قصيدة أنا - نازك الملائكة

الليلُ يسألُ من أنا
أنا سرُّه القلقُ العميقُ الأسودُ
أنا صمتهُ المتمرِّدُ
فَنَعْتُ كنهِي بالسكونِ
ولفقتُ قلبي بالظنونِ
وبقيتُ ساهمةً هنا
أرنو وتسألني القرونُ
أنا من أكون؟
والريخُ تسأل من أنا
أنا روحها الحيران أنكرني الزمانُ
أنا مثلها في لا مكان
نبقى نسيئاً ولا انتهاءً
نبقى نمرُّ ولا بقاءً
فإذا بلغنا المنحنى
خلناهُ خاتمةَ الشقاءِ
فإذا فضاء!
والدهرُ يسألُ من أنا
أنا مثله جبارةٌ أطوي عُصورَ

¹ المرجع السابق، ص 2197.

وأعوذُ أَمْنُحُها النشورُ
أنا أخلقُ الماضي البعيدُ
من فتنةِ الأملِ الرغيدُ
وأعوذُ أدفُئُهُ أنا
لأصوغَ لي أمسًا جديدُ
عَدُهُ جليدُ
والذاتُ تسألُ من أنا
أنا مثلها حيرى أهدقُ في ظلام
لا شيءَ يَمْنُحُني السلامُ
أبقى أسائلُ والجوابُ
سيظلُّ يحجُبُهُ سرابُ
وأظللُ أحسبُهُ دنا
فإذا وصلتُ إليه ذابُ
وخبا وغابُ

الذي يظهر من هذه القصيدة، أنها بُنيت على شطر واحد، ووحدة التفعيلة، ولم تلتزم بالقافية الواحدة، وقد كررت الشاعرة كلمة "أنا" في بداية السطر للدلالة على أن القصيدة تركز على المشاعر الإنسانية، ولهذا استخدمت الاستعارة لوصف الشيء الجامد بالإنسان، مثل: "الليلُ يسألُ مَنْ أنا"، كما تظهر العناصر الرومانسية بوضوح، حينما تصف الشاعرة الصراع الداخلي للإنسان، والقصيدة - كما يظهر لنا - ذات نبرة حزينة؛ لأن حيرة "أنا" في بدايتها تحولت إلى يأس وحزن في النهاية.

بدر شاكر السيّاب

شاعر عراقي، وُلد في تاريخ 24 ديسمبر 1926م، بقرية جيكور جنوب شرق البصرة،¹ ودخل جامعة دار المعلمين العالية من عام 1943م-1948م في فرع اللغة العربية.² تشكّلت تجربته الشعرية من ثلاث مراحل أساسية، وهي: مرحلة البدايات الرومانسية، ثم مرحلة الانتقال إلى الواقعية والانشغال بموم الإنسان، ثم مرحلة العودة إلى قرية جيكور،³ وقد توفي السيّاب عام 1964م في المستشفى الأميري بالكويت عن عمر يناهز 38 عاماً، وذلك بسبب مرضٍ ألمّ به، ونُقل جثمانه إلى البصرة، ودُفن في مقبرة الحسن البصري في مدينة الزبير.⁴

لأنيّ غريب - بدر شاكر السيّاب

لأنيّ غريب
لأنّ العراق الحبيب
بعيد وأني هنا في اشتياق
إليه إليها أناذي: عراق
فيرجع لي من ندائي نخب
تفجر عنه الصدى
أحسنّ بأني عبرت المدى
إلى عالم من ردى لا يجيب

¹ يوسف شنت الزبيدي، موسوعة روائع الشعر العربي: بدر شاكر السيّاب: حياته وأجمل قصائده، (الأردن: دار دجلة، 2008م)، ص7.

² السابق نفسه.

³ ماجد صالح السامرائي، بدر شاكر السيّاب: شاعر عصر التجديد الشعري، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2012م)، ص9.

⁴ يوسف شنت الزبيدي، موسوعة روائع الشعر العربي: بدر شاكر السيّاب: حياته وأجمل قصائده، ص8.

ندائي
 وإما هزرت الغصون
 فما يتساقط غير الردى
 حجار
 حجار وما من ثمار
 وحتى العيون
 حجار وحتى الهواء الرطيب
 حجار ينديه بعض الدم
 حجار ندائي وصخر فمي
 ورجلاي ريح تجوب القفار

كما يظهر لنا، فإن هذه القصيدة بُنيت على شطر واحد، ووحدة التفعيلة، ولم تلتزم بالقافية الواحدة، ويتجلى فيها العنصر الرومانسي، والمشاعر الحزينة للشاعر الذي يفتقد وطنه وهو في منفاه، فيشبه العراق بحبيبه، ثم يناديه كأنه إنسان، وقد تكررت كلمة: "ندائي"؛ للدلالة على أنه يريد أن يرجع إلى العراق، مع تكراره أيضاً لكلمة: "حجار" خمس مرات في القصيدة.

الشعر الحر عند الملايوين

يقابل مصطلح "أدب" في الملايوية والإندونيسية، والبروناوية كلمة (kesusasteraan) بتهجئة ماليزية، و(kesusastraan) بتهجئة إندونيسية، وينقسم الأدب الملايوي التقليدي إلى نوعين: أحدهما الأدب التقليدي الشفهي، والأدب التقليدي الكتابي.¹ أما الأدب

¹ عدلي بن يعقوب ومحمد أخوان بن عبد الله، "مفهوم كلمة "أدب" وتطوره بين العربية والإنجليزية والملايوية"، مجلة التجديد، ص137.

التقليدي الشفهي فينقسم بدوره إلى نوعين؛ أحدهما السردى الثرى، مثل: القصص الخيالية، وقصص الأبطال، والقصص الشعبية، والآخر غير السردى الشعري، مثل: البنتون (pantun)، والأمثال، والتعويذات (jampi serapah)، وفيما يتعلق بالأدب التقليدي الكتابي؛ فهو ينقسم كذلك إلى نوعين: أحدهما السردى، الذي يشمل الملاحم، والقصص الرومانسية، وتراجم الأعلام، والآخر الأدب غير السردى، الذي يتمثل في الأدب التاريخي مثل: "حكاية ميرونح مهاونجسا" (Merong Mahawangsa)، و"تاريخ الملايو" (Sejarah Melayu)، و"سلالة السلاطين" (Sulalatus Salatin).¹

ومصطلح "شعر" (puisi) في الملايوية من الكلمة الهولندية (poesie) أو الكلمة اللاتينية (poetess)، وهي الكلمة نفسها (poetry) في اللغة الإنجليزية، وهو تكوين مقطعي يركز على القافية والمقاطع، يقول كولريدج (Coleridge) -وهو شاعر إنجليزي مشهور-: "إن الشعر أفضل الكلمات في أفضل ترتيب، وهو أجمل التعبيرات في أجمل الأجواء الناتجة عن وعي المجتمع في أقصى نقطة، ويشير الشعر الملايوي القديم إلى شعر المجتمع المتحرر من تأثير الحضارة الغربية"،² وأشكال الشعر الملايوية القديمة لا تزال موجودة حتى يومنا هذا؛ من أمثال: (peribahasa)، والأقوال (pepatah)، والأعداد العرفية (perbilang adan)، والتعويذات (jampi serapah)، والأحاجي (teka-teki)، والأغاني الشعبية (nyanyian rakyat)، وبانتون (pantun)، والشعر (syair)، وجوريندام (gurindam)، وسلوكة (seloka)، واللغة المقافية (bahasa berirama)، ومسنوي (masnawi)، وربيعي (rubai)، وكيثاه (kitaah)، وغزل (gazhal)، ونظام (nazam)، وغير ذلك.³

ظهر الشعر الملايوي الحديث بوضوح في بداية عقد الثلاثينيات، مستنداً إلى الطباعة

¹ المرجع السابق، ص 143-144.

² Ismail Yusoff, *Kesusasteraan Melayu Lama dan Baru*, p47.

³ Ismail Yusoff, *Kesusasteraan Melayu Lama dan Baru*, p47.

وتقنيات إنشاء "البانتون" (pantun) و"الشعر" (syair)، وهما من أبرز أشكال الشعر الملايوي التقليدي،¹ ويتميز الشعر الملايوي بخصائص فنية وأدبية تعكس الحكمة والعادات الملايوية، وله سمات خاصة من حيث الشكل البنائي، القافية، الرمزية، والمواضع. يتميز الشكل البنائي في الشعر الملايوي التقليدي عن نظيره العربي التقليدي، حيث يتألف من أربعة أبيات تسمى: "رباعيات"، يحتوي كل بيت على عدد متساو من المقاطع الصوتية، يتراوح عادة بين 8-12 مقطعاً، ويتميز الشكل الشعري المكتوب بترتيب المقاطع في أسطر متوازية، تكون غالباً متساوية الطول، أو على الأقل تشارك خصائص مشابهة مع الأسطر الأخرى،² وتستخدم علامة الخط المائل "/" في النص الشعر التالي؛ للإشارة إلى مفهوم التوقف أثناء القراءة، ما يسهم في إنتاج الإيقاع الشعري.

Ahmad mendengar / kata bondanya,
Terlalu pilu / rasa hatinya,
Menangislah ia / di ribaannya,
Terkenangkan akan / untung nasibnya.³

ومن ناحية أخرى، يتأثر النمط -أو البنية المحددة- للشعر الملايوي بعدد الأسطر، وعدد الكلمات، وتوازن الأصوات، وطول أو قصر الكلمات،⁴ حيث يستخدم الشعر قافية (a,a,a,a) في الأخير، بينما يستخدم البانتون قافية (a,b,a,b) في النهاية، والشعر التالي يمثل البانتون بالقافية (a,b,a,b) في النهاية:

¹ Mohamad Shaidan, Shaiful Bahri Md. Radzi, "Tradisional, Penyimpangan dan Puisi Sukar dalam Puisi Melayu Moden", (International Journal of the Malay World and Civilisation), Vol. 8, No 3, 2020, p 20.

² Nazri Atoh, Saipolbarin Ramli, Zamri Arifin, Zubir Idris, "Konsep Puisi Tradisional antara Kesusasteraan Aran dengan Kesusasteraan Melayu", (Sibawah, Journal of Arabic Language and Education), Vol. 1, No 1, 2020, p 8.

³ Nazri Atoh, Saipolbarin Ramli, Zamri Arifin, Zubir Idris, "Konsep Puisi Tradisional antara Kesusasteraan Aran dengan Kesusasteraan Melayu", p 9.

⁴ Nazri Atoh, Saipolbarin Ramli, Zamri Arifin, Zubir Idris, "Konsep Puisi Tradisional antara Kesusasteraan Aran dengan Kesusasteraan Melayu", p 9.

Berpadu warna selembut rasa,
Corak lukisan bunga padi,
Tanda mulia budaya bangsa,
Tegak bangsa bersendi budi.¹

يمكننا القول بأن الشعر الملايوي الحديث لم يتحرر من الأنماط والقافية تماماً، حيث يجمع الشعراء في الشعر الحديث بين القافية (a,a,a,a) المأخوذة من الشعر التقليدي، ومبدأ التوافق المستمد من البانتون. وإذا نظرنا في موضوع الشعر، نجد أن الشعر الملايوي التقليدي يتناول قضايا خاصة بالمجتمع الملايوي²، مثل: النصائح، والحكمة، والعادات الملايوية الأصلية. أما الشعر الحديث، فقد تحول موضوعه إلى مناقشة القضايا المتعلقة بالاحتلال الإنجليزي لأرض الملايو، حيث سعى الإنجليز إلى توسيع ثقافتهم التي تتعارض مع ثقافة الحياة الملايوية. استجابة لذلك، كتب الشعراء عن أهمية التمسك القوي بالتقاليد الملايوية، كما أن الإنجليز جلبوا مهاجرين من الهند والصين إلى أرض الملايو، ما تسبب في ظروف معيشية صعبة للملايويين الذين صاروا في فقر وضيق؛ بسبب استحواذ المهاجرين على ثروات البلاد. لذلك، أوصى الشعراء الملايويين بالسعي لتحسين أحوالهم، والتخلص من الكسل، والاهتمام بالتعليم والعلم كأدوات مهمة لتحسين مستوى المعيشة وتحقيق التقدم³. الجدير بالذكر، أن أرض الملايو كانت تحت الاحتلال الياباني من أوائل الأربعينيات حتى عام 1945م، وفي هذا السياق، منع اليابانيون حرية التعبير، وسيطروا على الأخبار، والمجلات؛ لنشر دعايتهم المتمثلة في شعار "آسيا للآسيويين"، حيث ظهرت في تلك الفترة قصائد تمدح الجنود اليابانيين، وتصفهم بالأبطال العظماء⁴، لكن بعد هزيمة

¹ Nazri Atoh, Saipolbarin Ramli, Zamri Arifin, Zubir Idris, "Konsep Puisi Tradisional antara Kesusasteraan Aran dengan Kesusasteraan Melayu", p12.

² Mohamad Shaidan, Shaiful Bahri Md. Radzi, "Tradisional, Penyimpangan dan Puisi Sukar dalam Puisi Melayu Moden", p12.

³ Mohamad Shaidan, Shaiful Bahri Md. Radzi, "Tradisional, Penyimpangan dan Puisi Sukar dalam Puisi Melayu Moden", p13.

⁴ Mohamad Shaidan, Shaiful Bahri Md. Radzi, "Tradisional, Penyimpangan dan Puisi Sukar dalam Puisi Melayu Moden", p14.

اليابان في الحرب العالمية الثانية؛ عادت بريطانيا -مرة أخرى- لاستعمار أرض الملايو، وكانت القضية الأهم التي طرحها الشعراء بعد ذلك؛ تدور حول الوطنية والنضال من أجل الاستقلال¹.

والشعر الملايو أقرب إلى الشعر الحر، فكلمة سجع (sajak) تشير إلى الحرية من نظام الشعر، وباتون (pantun)، ولكنه لا يزال يهتم باختيار الكلمات للتذوق، وكان شعراء الملايو قبل الحرب العالمية الثانية في الغالب مدرسين ملاويين تخرجوا من كلية السلطان إدريس التدريبية (Sultan Idris Training College)، ومن المتأثرين بتطور الشعر في إندونيسيا إلى ولادة الشعر الحر في الملايو، ومن المجالات التي لفتت الانتباه في ذلك الوقت بينتائج تيمور (Bintang Timur)، وجزر الهند الشرقية الهولندية (Hindia Belanda)، وبوجانجا بارو (Pujangga Baru)، وغيرها². وتعتبر قصيدة أحلام باجوريندام (Angan-Angan Dengan Gurindam) للشاعر عمر مصطفى (Omar Mustaffa) أقدم قصيدة ملايوية نشرت في أوتوسان ملايو (Utusan Melayu) في 18 يناير 1914، وفي عام 1926. نشرت مجلة المعلم قصيدة الإجابة لميلور (Jawab Kepada Melur) للكاتب كومبانج (Kumbang) التي انحرفت أيضاً عن الشكل القديم للشعر، لكن ومع ذلك، لم يتطور الشعر الحر؛ لأن الشعراء توفقوا بعد أن أنتجوا قصيدة أو قصيدتين فقط، ثم بدأت حركة الشعر الحر على يد محمد يس معمور (Muhammad Yasin Makmur) الذي لُقّب بأبي الشعر الحر³، فقد نشر محمد يس معمور (Muhammad Yasin Makmur) في 1 ديسمبر 1993م قصيدته في وسط سنغرا (Di Tengah Segara) بمجلة المعلم تحت اسم مستعار فونجوق (Pungguk)⁴. ومن بين الشعراء الآخرين المهتمين بالشعر الحر -

¹ Mohamad Shaidan, Shaiful Bahri Md. Radzi, "Tradisional, Penyimpangan dan Puisi Sukar dalam Puisi Melayu Modern", p14.

² Ismail Yusoff, *Kesusasteraan Melayu Lama dan Baru*, p12.

³ Ismail Yusoff, *Kesusasteraan Melayu Lama dan Baru*, p12.

⁴ Ismail Yusoff, *Kesusasteraan Melayu Lama dan Baru*, p12.

قبل الحرب العالمية الثانية - كاسمني حج عريف (Kasmani Haji Arif)، وعبد الله صديق (Abdullah Sidek)، وزينل ناصر (Zainal Nasir)، وغيرهم¹.

الشعر الملايوي الحر قبل الحرب العالمية الثانية

يمكن تقسيم تطور الشعر الحر في أرض الملايو إلى ثلاث فترات: ما قبل الحرب العالمية الثانية، وعصر فرقة (ASAS 50)، والشعر في الستينيات. تدور موضوعاته حول الحب، والوعي الوطني، والاجتماعي، والاقتصاد، والأخلاق، والدين، ويهدف إلى توعية الشعب الملايوي بالظروف والقضايا الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية، والدينية التي كان المستعمرون يأججونها، لكن يعتبر الحب هو الموضوع الرئيس الذي اختاره الشعراء في إنتاج أعمالهم، ويدور موضوعه حول الحب بين الزوجين، وحب الوطن، ونغمة هذه القصائد حزينة؛ لأنها تصف صراع نفس الإنسان في الحب، ويمكن هنا إلقاء نظرة على قصيدة حببتي (Adindaku Sayang) للشاعر فونجوق (Pungguk)، والنصيحة للحبيبة (Pesan Kepada Dinda) للشاعر نومبا (Ngumba)، ولا تحبّين (Jangan Disangka) للشاعر يوسف أحمد (Yusuf Ahmad).

Adindaku Sayang

Bukan tak terdengar ratapmu, oh dinda!
Buka tak terdengar keluhanmu Si buahhati (buah hati)
Sesungguhnya hamba mendengar dan mengerti
Menantikan masa hendak dipelawa
Bukan hamba tak Rahim, oh adinda!
Bukan kanda tak kisah sibuahhati (Si buah hati)
Adikku dicinta sampai ke mati
Kuletak di dalam piala jiwa.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الشعر الحر في أرض الملايو له دور في تغذية روح القارئ،

¹ Ismail Yusoff, *Kesusasteraan Melayu Lama dan Baru*, p12.

ويمكن أن ننظر هنا إلى قصيدة أحلام باجوريندام (*Angan-angan Dengan Gurindam*) لعمر مصطفى (Omar Mustaffa)، وقصيدة عادات العالم (*Adat Dunia*) لدرويش آمين (Darwis Amin). وكذلك في قصيدة اختار (*Pilih*) لأحمدي (Ahmadi):

Jika khidmat, bongkak dan dengki
Itu bermakna serendah haiwan, malah
tinggi iblis dan syaitan Baikkah hidup pun cemar, bodoh, begini
terbenci?
Atau kehidupan termulia, berhormat
Yang menyimpan sopan?
Sayugia pilih olehmu wahai saudara yang dikasihi
Bukan kami, bahkan akhlak yang menyeru!

وقد ظهرت القصائد التي تحمل موضوع السياسة والوطنية في الأربعينيات، وتم نشرها
في صحف مجلس (*Majlis*)، وورثا أحد (*Warta Ahad*)، وجاء أبو سماح (*Abu Samah*) بقصيدة وطني (*Tanah Airku*) التي أبرزت حب الوطن:

Tanah Melayu Tanah Melayu
Tanah airku tanahairku (tanah airku)
Tanah Bahagia tanah bahagia
Tanah bangsaku tanah bangsaku

ومن ناحية أخرى، أظهر نومبا (Ngumba) مشاعر الحزن في قصيدته؛ لأن الشعب
الملايوي كان يعاني من الفقر بسبب الاحتلال، بينما أصبح الإنجليز والصينيون أغنياء عن
طريق استفادتهم من منتجات الملايو:

Aduh! Sakitnya badanku
Dipagar oleh si dagang
Bangsa nan tidak belas ikhsan dan
Timbang rasa

Digali perbendaharaan
Emas dan perak dilebur dilagang
Tetapi aku, dan kaum bangsaku hidup
Dirondong seksa.¹

فرقة (Angkatan Sasterawan 50)

هي أول وأقدم مؤسسة أدبية تأسست بأرض الملايو في 6 أغسطس 1950م، أي فترة الخمسينيات بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك لتمثيل صوت المجتمع الملايوي في النضال من أجل الاستقلال، لكن من خلال الأدب، اشتهرت هذه المؤسسة بشعار: "الفن للمجتمع"، الذي كان له أثر كبير في تطور الأدب الحديث، وقد تأسست على يد تسعة عشر كاتبًا، وانضم إليهم سبعة آخرون بعد افتتاح المنظمة، ومن مؤسسيها: محمد عريف أحمد (Muhammad Ariff Ahmad)، وكمال الدين محمد (Kamaluddin Muhammad)، وعبد الوهاب محمد (Abdul Wahab Muhammad)، ومনির علي (Munir Ali)، وعثمان أوانج (Usman Awang). تقع هذه المؤسسة الآن في سنغافورة بقيادة: سوريدي سيفان (Suraidi Sipan)، وتفرق شعراؤها بين سنغافورة وماليزيا بعد انفصال سنغافورة عن ماليزيا عام 1965م.

وقد استخدم عثمان أوانج (Usman Awang) الرمزية للتعبير عن المستعمرين الظالمين من خلال قصيدة الكلب (Anjing Itu)، والكلب يشير إلى الشعب الملايوي الذي أصيب بالجوع بسبب الفقر.

Anjing itu, sering menyalak-nyalak selalunya mendayu-dayu
Bukan kerana ada musuh
Tetapi meminta makanan, perutnya lapar,
Tuannya hanya mencampakkan cebis-cebis roti kering.

¹ Ismail Yusoff, *Kesusasteraan Melayu Lama dan Baru*, p207.

Anjing itu, tidak dibebaskan
Lehernya dirantai, punca digenggam tuannya.

الشعر الملايوي في الستينيات

تتحدث قصائد الستينيات عن موضوعات مختلفة، مقارنةً بقصائد الفترة التي قبلها، وربما يرجع ذلك إلى أن شعراء هذه الفترة كانوا من مجالات مختلفة، مثل: طلاب الجامعات، والمعلمين، والصحفيين، وغيرها، فمنهم: أ. صمد سعيد (A. Samad Said)، وقاسم أحمد (Kassim Ahmad)، وجهاتي عبادي (Jihaty Abadi)، ويحيى م. س. (Yahya M.S.). ومن الموضوعات المهمة التي تطرقوا إليها: الروح الوطنية، وتحليل مشاكل تنمية المجتمع من النواحي السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، ثم صراع الإنسان مع الطبيعة، وغير ذلك. وتصف إحدى قصائدها -وهي قصيدة قرية تالغ (Kampung Talang)- التي كتبها دارماويجايا (Dharmawijaya) في محنة المزارعين الفقراء نتيجة للتنمية غير العادلة، حيث يقول:

Duhai Kampung talang
pada teguh tenagamu
menerima hari-hari yang pergi dan datang
pasti ditiduri jaga anak-anakmu
sayu matanya di sawah ladang
pilu hatinya di bukit berjuang.

ثم ظهرت الشاعرات اللاتي يتحدثن عن حالة المرأة، مثل: سلمى منجا (Salmi Manja)، وزورينة حسن (Zurinah Hassan)، وزنارية وان عبد الوهاب (Zanariah Wan Abdul Wahab)، حيث وصفت سلمى منجا (Salmi Manja) في قصيدتها الشكوى (Keluhan) القيود على الفتيات، وعدم حريتهن، حيث قالت:

Sama ada tangan melambai

Sama ada suara menghimbau
tapi hamba dalam kurungan
kawan sepi beradat larangan

محمد يس معمور (Muhammad Yasin Makmur)

ولد محمد يس معمور في بريكفيلد، كوالالمبور في سبتمبر 1910م، وأصبح مدرساً متدرباً من 1 يناير 1928م إلى 31 ديسمبر 1928م، ثم دخل كلية السلطان إدريس تانجونج ماليم للمعلمين في بيراك (Maktab Perguruan Sultan Idris Tanjung Malim) حتى عام 1931م، وكان رئيس تحرير مجلة المعلم بين عامي 1932م-1938م،¹ ويعرف باسم فونجوق (Pungguk) الذي يعتبر رائد الشعر الحر الملايوي، وله ألقاب أخرى مثل: (Kris Melayu, Pensil Biru, Pengarang, Pujangga, Malim, Tanah Emas).²

Keluh Kesah - Keluh Kesah - Muhammad Yasin Makmur

Waktu senja burung terbang
Waktu adinda bersedih cita
Hancur dan lebur di kalbu abang
Sedihkan adik panah dewata

Waktu dinihari malam yang sunyi
Waktu anak-anak kehilangan ibu
Abang meratap berbagai bunyi
Merindukan adik menyala di kalbu

Waktu subuh menyingsing di angkasa
Waktu tabuh bersahut-sahutan
Abang bermimpi berbagai rasa
Adik disangka hanyut di lautan

¹ Ismail Yusoff, *Kesusasteraan Melayu Lama dan Baru*, p210.

² Ismail Yusoff, *Kesusasteraan Melayu Lama dan Baru*, p209.

Waktu kabus menyambut siang
Waktu makhluk bangun bekerja
Abang terlalai waktu sembahyang
Asyikkan adinda intan durja

اتبعت هذه القصيدة شكل بانتون (pantun)، حيث استخدم الشاعر قافية (abab)، حيث إن استخدام أنماط القافية النهائية يعتبر شيئاً ليس غريباً في الشعر الحر؛ لأنه يضيف إلى القيمة الجمالية للعناصر الصوتية. ورغم أن القصيدة تتبع شكل بانتون (pantun)، إلا أنها لا تحتوي على التلميح الذي يعتبر من العناصر مهمة في بانتون (pantun)، فتتميز القصيدة بنبرة رومانسية حزينة؛ بسبب جو الحزن الذي يحاول الشاعر استحضاره، وهذا يختلف عن الشعر القديم الذي يتميز بطبيعة تعليمية أكثر، ويستخدم لنقل القصص والنصائح للمجتمع، فهذه القصيدة - في الحقيقة - عبارة عن إحساس الشاعر بالولاء والحب لوطنه.

عبد اللطيف محيي الدين (Abdul Latiff Mohidin)

ولد في لينغينغ 20 أغسطس عام 1941م، وسافر إلى جميع أنحاء العالم، وتم إنتاج أعماله في الخارج، مثل: أوروبا، والولايات المتحدة، ومنطقة آسيا، وحصل على الجائزة الأدبية لمدة ست سنوات متتالية من عام 1971م إلى عام 1976م، واشتهر في عالم الشعر الحر في الستينيات؛ من خلال إبراز العناصر الرسومية والمرئية في الشعر، وترجمت العديد من قصائده إلى اللغات الأجنبية، مثل: الإنجليزية والصينية.

Pesisir Waktu, 1981 - Abdul Latiff Mohidin

Rumah terpencil itu
tidak pernah kosong
angin datang perlahan
dengan selendang suteraanya
menaiki tangga membuka pintu
menyusur ruang tengah
menghembus debu lantai

menyentuh bingkai gambar
di dinding kamar
menyapu sarang labah
di depan almari kaca
menjatuhkan tirai kelambu
sambil menyanyi perlahan
sebelum tertidur
di atas katil besinya

Rumah terpencil itu
tidak pernah kosong
angin berjalan mundur-mandir
dengan megah di dalamnya
bagai seorang seripangtung tua
mengingati zaman gemilang
sebelum saat runtuh itu tiba

أخذت هذه القصيدة شكلاً بعيداً عن شكل الشعر القديم، فاستخدمت تقنية خيالية لتحكي الواقع الحقيقي للحياة، أي أنه يجب على القارئ أن يتخيل كي يفهم الصورة التي يريد الشاعر نقلها، حيث وظّف لطيف محي الدين الريح كإنسان؛ من خلال بعض الحركات، مثل: فتح الباب، والنوم. أما مضمون القصيدة، فلم يظهر بشكل واضح، ولهذا فهي تتطلب من القارئ التفكير بشكل أعمق.

مقارنة الشعر الحر بين الأدب العربي والملايوي

إذا أردنا مقارنة الشعر الحر بين الشعراء العرب والشعراء الملايويين، يمكننا القول أن الشعر الحر ظهر لأول مرة في أرض الملايو عام 1913م من خلال قصيدة (*Angan-angan*) (*Dengan Gurindam*) لعمر مصطفى، أي قبل حوالي 8 سنوات من ظهور قصيدة (بعد موتي) في العراق عام 1921م. كما أن كتابة الشعر قد توسعت في عالم الملايو قبل الحرب العالمية الثانية؛ بسبب تأثرها بالحركة الشعرية في إندونيسيا، في حين أن حركة الشعر الحر لدى العرب لم تبدأ إلا في عام 1948م على يد نازك الملائكة، وهذا يدل على أن المجتمع

الملايوي أكثر تعرضاً لتيار التحديث من المجتمع العربي.

ومن جانب آخر، استخدم المجتمع الملايوي الشعر الحر لمقاومة المستعمرين، وأيضاً لإثارة الروح الوطنية، وحب البلاد، فيصف حالة المجتمع تحت احتلال المستعمرين، ويشجع الملايويين لمقاومتهم، أو الوقوف ضدهم، ولهذا تتجلى روح حب الوطن بوضوح في الشعر الحر عندما استخدم الشعراء القصائد قبل الحرب العالمية الثانية لتوعية الناس بمصير الأمة، واستمرت هذه الروح في المجتمع الملايوي مع تأسيس (ASAS 50)، حتى نالت ماليزيا استقلالها عام 1957م. وتحدث الشعر الحر في الستينيات عن الوطنية، لكنه ركّز بشكل أكثر على آثار التنمية غير العادلة على الشعب الملايوي، وخاصة ما يتعلق بالاقتصاد الاجتماعي، بينما ظهر الشعر الحر لدى العرب؛ لأن الحزن الذي سيطر على المجتمع العربي بسبب الكوليرا، ورغم مناقشته لروح حب الوطن، إلا أن الشعراء العرب كانوا يركّزون بشكل أكبر على إظهار اهتمامهم بالمرض، والاستعمار في بلدان العرب كلها، أي الشعر الحر لدى العرب والملايويين كان يركز في بعض جوانبه على الأحوال الاجتماعية والسياسية لكلا البلدين.

وقد دخل في الشعر الحر العربي الكثير من النغمات الرومانسية الحزينة، وذلك بهدف وصف مشاعر الكاتب للقارئ، فيمثل الشعراء صوت المجتمع العربي في كتاباتهم، وينتقدون المستعمرين، بينما يتبع الشعر الحر في المجتمع الملايوي شكل الشعر القديم في بداية ظهوره، ثم تحرر منه مع مرور الوقت، ومع ذلك فإن نمط القافية النهائية لا يزال مستمراً حتى يومنا هذا؛ لأنه يضيف قيمة جمالية للقصيدة، وهذا بخلاف الشعر الحر لدى العرب الذي تحرر من القيود الشعرية التقليدية مطلقاً، مع استخدام الشعراء العرب الرمزية في قصائدهم، وهذا بعكس شعراء الملايو.

إضافة إلى أن قضايا المرأة لم تُطرح من قبل الشاعرات الملايويات إلا في الستينيات؛ لأن الشعراء كانوا يركّزون أكثر على حالة الأمة والوطن، في مقابل أن نازك الملائكة -وهي

من الداعيات إلى الشعر الحر - قد طرحت قضايا المرأة منذ بداية حركتها في عالم الأدب العربي .

وقد قَبِلَ المجتمع الملايوي الشعر الحر، بدلالة تأسيس فرقة (ASAS 50) لنشر هذا النوع من الشعر في المجتمع، بينما واجهت نازك الملائكة معارضة شديدة من نُقَّاد الشعر العربي لحركة الشعر الحر، حيث قام برفضها شعراء عرب وإلى الآن، وهذا يدل على أن المجتمع الملايوي أكثر انفتاحاً على أي إصلاح، بل ويتأثر بسهولة بالثقافة الخارجية، كما نرى في تاريخ الأدب الملايوي المتأثر بالهندوسية، ثم بالعروبة، والثقافة القادمة من الغرب، بخلاف العرب الذين يبدون تحفظات لكل ما هو جديد، أو دخيل على مجتمعاتهم وثقافتهم، ويأخذون التجديد والتحديث بنوع من الريبة والشك.

خاتمة

من أهم النتائج التي توصل إليها هذا البحث ما يأتي:

1. ظهر الشعر الحر في العراق وأرض الملايو نتيجة من للتأثر بحركات التجديد في الأدب الغربي. وتعدّ حركة الشعر الحر ثورة في عالم الأدب، إذ يمكنها أن تغير طريقة تفكير الناس وتصرفاتهم، كما يهدف الشعر الحر لدى العرب والملايو إلى تصوير حالة المجتمع، خاصة في ظل الاحتلال، ولكن ذلك يتم من خلال الكتابة الفنية.
2. ركز الشعر الحر العربي على موضوعات متعددة مثل مرض الكوليرا، ومكانة المرأة، ووحدة البلدان العربية. أما الشعر الحر الملايوي فقد اهتم بالقضايا الوطنية، وتحسين اقتصاد الملايويين، والنضال من أجل الاستقلال.
3. تحرر الشعر الحر العربي تماماً من القيود التقليدية، حيث تبني أشكالاً وأساليب جديدة. أما الشعر الحر الملايوي، فقد جمع بين الشكل التقليدي للشعر والبنية الشعرية الخاصة بـ"البانتون"، مما أضاف له خصوصية في الشعر الحديث.

4. يتميز الشعر الحر العربي بكثرة الرموز الغامضة والأساطير، وقد استخدم بعض الشعراء رموزاً جديدة مثل بدر شاكر السياب في قصائده.
5. قوبل الشعر الحر في المجتمع الملايو بقدر قليل من المعارضة، نظراً لأن الأدب الملايوي كان قد تأثر مسبقاً بالأدب السنسكريتي، والهندي، والعربي.

References:

المراجع:

- Ahmad, Ahmad Abu Bakr Al-Siddiq, *Lughat Al-Sha'ar 'Inda Nazik Al-Mala'ika: Muqaraba Sosiologhawiyya fi Daw' Al-Alsiniyya Al-Ijtima'iyya (Qira'a fi Qasidat Ma'sat Al-Hayah)*, The Scientific Journal of Al-Azhar University, 2023.
- Al-Isa, Isma'il Jibrail, *Naqd Usul Al-Shi' I Al-Hurr*, (Amman: Dar al- Furqan, 1986).
- Al-Khalil, Sahar Suleiman, *Kitab Khas fi Al-Adab Al-Arabi Al-Hadith*, (Amman: Al-Bidaya Publishing House, 1st ed., 2010).
- Al-Mala'ika, Nazik, *Qadaya Al-Sha'ar Al-Mu'asir*, (Lebanon: Dar Al-Ilm Lilmalayin, 8th ed., 1989).
- Halloum, Ahlam, *Al-Naqd Al-Mu'asir wa Harakat Al-Sha'ar Al-Hurr*, (Aleppo: Center for Civilization Development, 1st ed., no date).
- Ibrahim, M. Hayam Abd Al-Kadhim, "Bawakir Harakat Al-Sha'ar 'Inda Al-Ruwwadin: Al-Ta'thir wa Al-Ta'thir (Nazik Al-Mala'ika wa Al-Sayyab) Anmuthajan, Journal of the College of Education, University of Wasit, Issue 20, 2015.
- Ismail Yusoff, *Kesusasteraan Melayu Lama dan Baru*, (Sintok: Penerbit Universiti Utara Malaysia, 2008).
- Khater, Muhammad Abd Al-Mun'im, *Dirasa fi Sha'ar Nazik Al-Mala'ika*, (Egypt: Egyptian General Book Organization, 1990).
- Majid Saleh Al-Samarrai, *Badr Shakir Al-Sayyab: Sha'ir 'Asr Al-Tajdid Al-Shi'ri*, (Beirut: Center for Arab Unity Studies, 1st ed., 2012).
- Mat Piah, Harun, *Puisi Melayu Tradisional (Satu Pembicaraan Genre dan Fungsi)*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989).
- Mohamad Shaidan, Shaiful Bahri Md. Radzi, "Tradisional, Penyimpangan dan Puisi Sukar dalam Puisi Melayu Modern", International Journal of the Malay World and Civilisation, Vol. 8, No 3, 2020.
- Muhammad, Nafi' Hammad, *Ali Ahmad Bakathir wa Kharifat Al-Sha'ar Al-Arabi Al-Jadid*, Al-Tajdid Journal, Vol. 20, No 39, 2016.
- Nazri Atoh, Saipolbarin Ramli, Zamri Arifin, Zubir Idris, "Konsep Puisi Tradisional antara Kesusasteraan Aran dengan Kesusasteraan Melayu", Sibawah, Journal of Arabic Language and Education, Vol. 1, No 1, 2020.
- Nur Amirah, Che Soh, Rohaidah Kamaruddin, *Makna dalam Puisi Terpilih Usman Awang*, International Journal of the Malay and Civilisation (Iman), Vol 4, No 3, 2016.
- Yaacob, Adli and Abdullah, Muhammad Ikhwan, *Ma'fhum Kalimat 'Adab' wa*

Tatawwuruhu Bayn Al-Arabiyya wa Al-Ingliziyya wa Al-Malaiwiyya, **Al-Tajdid Journal**, International Islamic University Malaysia, Vol. 25, Issue 50, 2021

Yaacob, Adli, *Athar Al-Turath Al-Arabi wa Al-Gharbi fi Al-Adab Al-Malaiwi*, **Journal of Linguistic and Literary Studies**, Issue 2, Vol. 11, 2019.

أبو غانم بشر بن غانم الخراساني (ت: 205هـ) ومنهجية في "المدونة":
دراسة تحليلية

Abū Ghānim Bishr ibn Ghānim al-Khurāsānī (d. 205 AH) and His
Methodology in "al-Mudawwanah": An Analytical Study

سيف بن سالم الهادي*

[قُدِّم للنشر 2024/10/16 - أُرسل للتحكيم 2024/10/25م - قُدِّم بعد التعديل 2025/1/2 - قُبِل للنشر 2025/1/7]

ملخص البحث

قدم البحث شخصية علمية من خراسان، اشتغلت على الخلاف العالي، وآمنت بالتعددية الفكرية، وانتقلت كما انتقل غيرها من علماء خراسان إلى حواضر العالم الإسلامي، في العراق والجزيرة العربية؛ من أجل الإسهام في الإنتاج العلمي. كان أبو غانم الخراساني حريصاً على تدوين فقه المدرسة الإباضية، والمقارنة بين آراء تلاميذ أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة على مستوى الخلاف داخل المدرسة وخارجها، فقدم كتاباً رائعاً أسماه: "المدونة"، وهو أول سفرٍ إباضيٍّ في الخلاف العالي، سُمِّي لاحقاً بالمدونة الصغرى، التي هي في مقابل المدونة الكبرى، التي تعرضت للإضافة من قبل علماء الإباضية اللاحقين. يُعدُّ البحث عن مثل هذه الشخصيات المغمورة لدى المدارس الأخرى مهم جداً، إذ يمنح الباحثين فرصة للاطلاع على النتاج العلمي المبكر في المدارس الإسلامية، كما يعالج الكثير من الأحكام المبنية على الاستقراءات الناقصة

* أستاذ مساعد بقسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان. البريد الإلكتروني:

s.alhadi@squ.edu.om

عند الحديث عن المدراس المخالفة، ولقلة الكتابة عن أبي غانم؛ كان هذا البحث إسهاماً ضرورياً في المجالات المحكمة؛ نظراً لقرىها المباشر من الباحثين. تضمّن البحث الحديث عن شخصية أبي غانم، وقدراته العلمية، وتميزه الأخلاقي، وفيه أيضاً حديث عن المذهب الإباضي؛ نشأته، ومعاله الفقهية، والسياسية، وعلاقته بمذاهب أهل السنة، وفيه أثبت الباحث تميّز المذهب بالاجتهاد المطلق، وبراءته من الانتساب للخوارج؛ فقهاً وسياسةً.

الكلمات المفتاحية: أبو غانم، أبو عبيد، الإباضية، المدونة، الفقه المقارن.

Abstract

The research presents a scholarly figure from Khorasan who actively engaged in advanced theological debates, embraced intellectual pluralism, and, like many other scholars from Khorasan, migrated to the cultural hubs of the Islamic world, including Iraq and the Arabian Peninsula, to contribute to scientific production. Abu Ghānīm al-Khurasānī was particularly dedicated to documenting the jurisprudence of the Ibadī school and comparing the views of the disciples of Abu Ubaidah Muslim ibn Abi Karīma on internal and external disputes within the school. He authored a significant work titled *Al-Mudawwanah*, the first comprehensive Ibadī text on advanced theological debates. This book was later referred to as *Al-Mudawwanah al-Sughra* (the Minor Compilation) to distinguish it from *Al-Mudawwanah al-Kubra* (the Major Compilation), a more extensive version developed by subsequent Ibadī scholars. Exploring such obscure figures within the Ibadī school—who are less known to other Islamic schools—is highly significant. It offers scholars a chance to investigate the early intellectual contributions of Islamic schools and addresses many judgments made on incomplete studies when comparing different schools of thought. Given the limited writings available on Abu Ghānīm, this research represents an essential contribution to peer-reviewed journals, as it is directly relevant to contemporary scholarship. The study delves into Abu Ghānīm's personality, his intellectual capabilities, and his ethical excellence. It also explores the Ibadī school's origins, its jurisprudential and political characteristics, and its relationship with Sunni schools. Furthermore, the researcher highlights the school's commitment to independent reasoning (*ijtihad*) and its separation from the Khārijites in both jurisprudence and politics.

Keywords: Abu Ghānīm al-Khurasānī, Abu Ubaidah, the Ibadī school's, *Al-Mudawwanah*, comparative fiqh.

مقدمة

قدمت خراسان وبلاد ما وراء النهر عددًا كبيرًا من العلماء في مختلف المجالات العلمية، الإنسانية والطبيعية، وقد تصدر هؤلاء مجموعة من الأئمة، أمثال: البخاري، ومسلم، والنسائي، والترمذي، وابن سينا، والفارابي، والبيروني، والخوارزمي، وغيرهم، كما قدم هؤلاء معارف جزيلة للحضارة الإسلامية في مختلف المجالات؛ الشرعية والعلوم الطبيعية، ولا نكون مبالغين إذا قلنا بأنهم وضعوا الأسس العلمية الأولى للحضارة الغربية اليوم.

واللافت، أن هذه التشكيلة من العلماء تنتمي إلى مذاهب متعددة، واتجاهات عقائدية متنوعة، ومع ذلك صنعوا من لحمتهم وتسامحهم لوحة حضارية مشرقة، تجاوزت هذه الدوائر الضيقة، وفتحت أبواب التعايش من أجل الدين والوطن. كان للإباضية في بلاد خراسان حضور ماثل، تمثل في العناية بالعلوم الشرعية، والعمل السياسي. وتواصل رجالها مع هذه التعددية المذهبية حتى أصبحوا جزءًا من حراكها الثقافي، ومن بين هؤلاء العلماء أبو غانم بشر بن غانم الخراساني (ت 205هـ)، فهو أول من فكر في تدوين الفقه المقارن داخل المدرسة الإباضية، حيث قارن بين أقوال تلاميذ أبي عبيدة، وشرح منطلقات النظر في مسائل الخلاف، كما بحث في أوجه التقارب مع آراء أبي عبيدة نفسه، وهي فكرة لا تقل شأنًا عن الإبداع العلمي الذي قدمه علماء خراسان وما وراء النهر. وفي هذا البحث، سنُعرف بهذه العقلية الفذة، ومدرستها الفقهية، وأوجه الإبداع في درسها العلمي.

مشكلة البحث

يمثل القرن الأول والثاني أهم قرون تدوين الفقه الإسلامي؛ لسببين:

1. الاعتماد المباشر على قواعد الأئمة، وطرق الاستدلال المستقلة، قبل تبادل

الأخذ بين المدراس الإسلامية وبينها وبين المعرفة المترجمة من علم المنطق.

2. يشرح الأسس الموضوعية التي كان الفقهاء يتعاملون بها مع المستجدات، ويعالجون بها الحوادث؛ ما يمنحها أهمية عميقة في موضوع فقه الواقع. لأجل هذا، كان البحث في هذه البدايات مهمًا جدًّا، وكان أبو غانم الخراساني أحد أقطاب هذا العطاء، كما أن البحث في هذه الشخصية لم يحظ باهتمام كبير لدى الباحثين، على مستوى الأفراد بالكتابة والتأليف، سوى ما يذكر أثناء دراسة المدونة، وتأثيرها الفقهي في المدرسة الإباضية، كما فعل الدكتور مصطفى باجو في تحقيقه على المدونة الكبرى، وإبراهيم العساكر في تحقيقه على المدونة الصغرى.

أسئلة البحث

1. من هو أبو غانم الخراساني؟ وما هي مدرسته الإباضية؟
2. كيف مثلت مدونته البدايات المبكرة للخلاف العالي داخل المدرسة الإباضية؟ وكيف شرحت الأسس الموضوعية الأولى لفقه الواقع؟
3. ما الطريقة التي اتبعها أبو غانم في التوفيق بين المختلفين داخل المدرسة؟

الأهداف

يهدف هذا البحث إلى التعريف بالآتي:

- المدرسة الإباضية، وأسباب ظهورها في خراسان.
- أبو غانم وحضوره العلمي، وأسبقته في التأليف.
- فكرته في التقريب العلمي والمنهجي بين علماء أبي عبيدة المختلفين؛ حيث تشير المصادر إلى القطيعة العلمية والسياسية بينهم في القرن الثاني الهجري.
- رحلته وتأثيراته العلمية.

أهمية البحث

تأتي أهمية هذا البحث في إبراز الإسهام العلمي لعلماء الإباضية في خراسان، وبلاد ما وراء النهر؛ فقد حضرت بتاريخ: 23-26/8/2024م مؤتمراً في أوزباكستان بعنوان:

"تراث الأجداد العظماء أساس النهضة الثالثة"، استعرضت فيه البلد تراث علمائها من مختلف المذاهب، وقُدمت فيه أوراق علمية جزيلة، صورت إسهاماتهم العلمية، وإنتاجهم المعرفي. وغاب عن هؤلاء علماء المدرسة الإباضية، ربما لتطاول الزمن، واختفاء حضورها العملي هناك في وقت مبكر، أو إهمال المدرسة الإباضية نفسها التعريف بهم، وتقديم تراثهم لهذه الدول التي ينتمون إليها، وفي كل الأحوال يأتي هذا البحث خطوة في هذا الاتجاه.

الدراسات السابقة

لم يتم تقديم دراسة مستقلة عن أبي غانم بشر بن غانم الخراساني (ت: 205هـ) سوى ما ورد من التعريف به في مقدمة تحقيق كتابه المدونة، والتي طبعت باسم: "المدونة الصغرى"، حققها الأستاذ إبراهيم العساكر من الجزائر، عام 2006م والصادرة عن مكتبة الجيل الواعد، مسقط، سلطنة عمان، وأيضاً مقدمة الدراسة في "المدونة الكبرى" للدكتور مصطفى باجو التي صدرت في عام 2007م عن وزارة التراث والثقافة، مسقط، سلطنة عمان، وقد اكتفى الباحثان بالتعريف بالمؤلف ومنهجه. والمعلومات المتوفرة عن أبي غانم قليلة، وإنما يتعرف الباحثون عليه من خلال المدونة نفسها، وقد قدم الباحث دراسة سابقة بعنوان: "مدونة أبي غانم: معالم وأعلام"، وهي رسالة ماجستير قدمتها في جامعة سيدي محمد بن عبد الله بالملكة المغربية بفاس، ناقشت الرسالة المنهج الفقهي، وطرق الاستدلال عند علماء المدونة السبعة، وتفاعلهم مع المدارس الأخرى، كالمالكية.

ويعد هذا البحث مستقلاً في أبي غانم، يبحث في سيرته وصفاته العلمية، وقدرته على تحقيق الهدف الذي حدده من تأليف المدونة، والملكة الفقهية التي يتمتع بها، كما أنه يعد إضافة جيدة في مجال التعريف بعلماء خراسان من المدرسة الإباضية.

تمهيد

يعد المذهب الإباضي من أقدم المذاهب الإسلامية، تعود بداية ظهوره إلى التابعي الشهير جابر بن زيد المتوفى عام 93هـ، وهو شخصية عمانية، رحل إلى البصرة مع والده وهو صغير، ونشأ في أجوائها العلمية، وحلقاتها المعرفية، وعاش فترات الصراع السياسي على السلطة أيام الدولة الأموية. تتلمذ الإمام جابر على جل الصحابة، وأخذ عن ابن عباس وعائشة -رضي الله عنها-، يقول عن نفسه: "أدركت سبعين بدرياً، فحوّيت ما عندهم إلا البحر" يعني ابن عباس¹.

يعتمد المذهب الإباضي مصادر التشريع النقلية والعقلية كالقرآن والسنة والإجماع، ثم القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وغيرها، إذ يعد هذا النهج الفقهي أقرب المذاهب إلى أهل السنة - كما نص على ذلك المبرد، وابن حزم، وابن خلدون، وغيرهم من العلماء²، لكنهم في المسلك العقائدي يتفقون مع المعتزلة في بعض القضايا الخلافية، ومع الأشاعرة في بعضها أيضاً، ومع الماتريدية في مسائل أخرى، فهو مستقل في رؤيته للقضايا والاستدلال عليها، يمكن تصنيفه عقائدياً بأنه مدرسة رابعة³.

ألصقت بالمذهب تهمة الانتماء إلى الخوارج، لكنها تهمة سياسية؛ ظلّ الإباضية إلى

¹ - أ. محمد بن موسى بابا، د. إبراهيم بحاز، د. مصطفى باجو، أ. مصطفى بن محمد شرفي، معجم الأعلام الإباضية القسم المغربي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية 1421هـ/1999م، رقم 230 المجلد الثاني ص108.

² - جاء في الكامل: "قول ابن إباض أقرب الأقاويل إلى السنة"، وابن حزم: "وأقرب فرق الخوارج إلى أهل السنة أصحاب عبد الله بن يزيد الإباضي الفزازي الكوفي"، وابن خلدون: "وقول هؤلاء أقرب إلى السنة". ينظر: الكامل في التاريخ، عز الدين ابن الأثير (ت 630هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1417هـ / 1997م، 2 / 214، وابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي القرطبي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي - القاهرة، 1431هـ (2 / 89)، وابن خلدون عبد الرحمن، العبر وديوان المبتدأ والخير في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر، بيروت، ط1، 1401هـ/1981م (3 / 145).

³ - لمزيد من البحث في هذه النتيجة يمكن البحث التحليلي في مشروع "مائة كتاب إباضي" من اختيار وتقديم الدكتور كمال إمام، أستاذ الشريعة بكلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، صدر في طبعته الأولى عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عمان، 1434هـ/2013م

اليوم يواجهونها بالأدلة التي تدحضها، بيد أنها دَرَجَت وُسْمًا ثابتًا عند كثير من الكتاب المعاصرين¹، والحق أن المذهب الإباضي لا ينتمي إلى الخوارج في الأفكار السياسية، ولا في الأفكار العقائدية المتعلقة بقضايا الإيمان؛ بل إن الإباضية ساهموا علميًا وعسكريًا في إزاحة الخوارج عن دائرة النفوذ السياسي في البصرة وعمان والقيروان²، كما أنهم كانوا شديدي التحذير من اتباعهم، أو الإيمان بأفكارهم، يقول الإمام الربيع بن حبيب - الشخصية الثالثة في المذهب الإباضي -: "دعوهم حتى يتجاوزوا القول إلى الفعل، فإن بقوا على قولهم؛ فخطئهم محمول عليهم، وإن تجاوزوه إلى الفعل؛ حكمنا فيهم بحكم الله"³.

المبحث الأول: أبو غانم بشر بن غانم الخراساني*

المطلب الأول: حياته وآثاره

لم تتوفر لنا المعلومات الكافية عن نشأة أبي غانم في مدينة خراسان، وهو شأن الكثير من العلماء، كما أن نسبه الذي أجمعت عليه المصادر الإباضية يقف عند أبيه، فهو الشيخ

¹ - ينظر : السابعي، ناصر بن سليمان، *الخوارج والحقيقة الغائبة*، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ط1، 1420هـ/1999م.

² - نفسه، وينظر أيضا: الهادي، سيف بن سالم، *الإباضية والمالكية، علاقة تاريخية وفكرية*، مكتبة خزائن الآثار، مسقط، ط1، 1436هـ/2015 م

³ - النامي، عمرو، *دراسات في الفكر الإباضي*، مسقط: مكتبة الاستقامة، الطبعة: الثانية، 1413هـ/1992م، ص 48.

والربيع بن حبيب ت: 175 هـ شخصية عمانية، ولد في منطقة غطفان بالباطنة، تلميذ مباشر لأبي عبيدة، أدرك الإمام جابر وهو صغير، يتمتع بقدرة فائقة على الاجتهاد، والإدارة السياسية، ألف كتابه مسند الإمام الربيع، تولى قيادة المدرسة الإباضية بعد أبي عبيدة.

* - (تنظر سيرته من : كتاب طبقات المشائخ بالمغرب ل أحمد بن سعيد الدرجيني (أبو العباس) ، ج2، تح : إبراهيم طلاي ، ص323 . ، " رواية الحديث عند الإباضية " ل صالح بن أحمد ألبوسعيدي ص89-100 - " دراسات عن الإباضية " للدكتور عمرو خليفة النامي ، تح : د/ محمد صالح ناصر و د/ مصطفى باجو، دار الغرب الإسلامي - بيروت- لبنان ، ط1: 2001م ، ص133)

الإمام العالم الحافظ الفقيه أبو غانم بشر بن غانم الخراساني، من أهل خراسان - كما يتبيّن من نسبه إليها-.

نشأ أبو غانم في أحضان المجموعة العلمية التي بعثها أبو عبيدة إلى خراسان، وهي إحدى استراتيجيات الدعوة عند أبي عبيدة، حيث كان يبعث في كل إقليم إسلامي عددًا من الطلبة لا يقلّون عن خمسة، تكون مهمتهم نشر العلم والفضيلة، وتأسيس البدايات الأولى للمدرسة الفقهية. يعد أبو غانم أحد أفراد الجيل الأول لهذه المدرسة، ففي المدونة ينقل كثيرًا عن حاتم بن منصور الخراساني، وجمع من علماء خراسان؛ لدرجة حكايته للعمل الفقهي عندهم.

قرر أبو غانم أن يرحل إلى البصرة، وينضم إلى الحلقة المباشرة لأبي عبيدة، قيل أنه أدركه في آخر عمره، وليس لدينا دليل قطعي على هذا اللقاء، وليس في نصوص المدونة -بحسب ما تتبعته شخصيًا- ما يفيد تلقّي أبو غانم من أبي عبيدة مباشرة، ولكننا نستروح من إطلاق أبي غانم عبارة: "الشيخ" في حق أبي عبيدة كلّما ذكره؛ أنه قد أخذ عنه فعلاً، فإنّ هذه العبارة لا تطلق عادة إلا على من استفاد منه العلم مباشرة، ومع ذلك يظلّ هذا مجرد استقراء ناقص، تزيد فيه نسبة الاحتمال لاختلاف العُرف في هذا الإطلاق.

وبالنسبة لسنة الميلاد، لم تُحدّد لنا المصادر شيئًا من ذلك، لكن إدراكه لأبي عبيدة، ونقله الكثير عن حاتم بن منصور؛ يجعل من سنة ميلاده قريبة من أوساط حياة علماء المدونة أنفسهم، وبالتقريب يمكن أن يكون قد ولد في العقد الثالث من القرن الهجري الثاني، والله أعلم.

وإنما الثابت، أن أبا غانم رحل إلى البصرة، وعاش فيها فترة من الزمن، والتقى عددًا كبيرًا من علمائها، فضلًا عن علماء المدونة، فهو دائمًا ما يعبر عن درايته بأقوال

فقهاء المذهب، فيقول: "والعامة من فقهاءنا"¹، ويذكر أحياناً أخرى المخالف لعلماء المدونة من داخل المذهب من غير أن يسميهم، ومن الثابت أيضاً: أنه كان يتنقل بين حلقات المدارس الأخرى؛ فيطلع على أقوالهم، ويعرضها على علماء المدونة، ويظهر استيعابه لتلك الأقوال في المواقف الجدلية التي كان يُمثّل بها المدارس الأخرى، خلال المناقشات التي كان يثيرها مع علماء المدونة.

ثم رحل إلى تيهرت (عاصمة الدولة الرستمية)، وفي طريقه؛ مرَّ بجبل (نفوسة)، وأودع نسخة من مدونته عند تلميذه عمرو بن فتح، وفي تيهرت؛ نزل ضيفاً مبعجلاً عند الإمام عبد الوهاب الرستمي، فأهداه نسخة من مدونته التي بين أيدينا الآن، وهناك تتلمذ على يديه الإمام أفلح بن عبد الوهاب الرستمي²، وعنه نقل الكثير من العلوم.

يملك أبو غانم قدرة عالية على استيعاب الأقوال الفقهية التي تزدحم بها منطقة العراق، ويحاول أن يعقد مقارنة بين تلاميذ أبي عبيدة³ ونظرائهم من المدارس الأخرى، فكثيراً ما يردد في المدونة عبارة: "إن هؤلاء يقولون ويروون عن فقهاءهم"⁴، ومن أجل هذا نراه كثيراً ما يُراجع تلاميذ أبي عبيدة في اجتهاداتهم، بتذكيرهم أن هذا الرأي تقول به المدارس الأخرى، وليس

¹ - ينظر مثلاً: أبو غانم بشر بن غانم الخراساني، المدونة الصغرى، وزارة التراث القومي والثقافة - سلطنة عمان، الطبعة الأولى 1404هـ/1984م.

ج2 ص: 240، 241، 244، 245 وغيرها

² - الإمام أفلح بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم، هو الإمام الثالث من أئمة الدولة الرستمية، تولى الإمامة في سنة 208هـ، بعد وفاة والده الإمام عبد الوهاب، وقد كان من كبار العلماء، بويع بالإمامة سنة 208هـ وتوفي: سنة 258هـ (معجم أعلام الإباضية، 61/2 رقم الترجمة: 116).

³ - أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة ت: 145 ~ هـ شيخ الإباضية الثاني والتلميذ المباشر للإمام جابر بن زيد، أخذ على نفسه تولي المدرسة الإباضية وتنظيم حلقاتها، وإدارة شؤونها السياسية، يجمع بين الاجتهاد الفقهي والسياسي، وتمكن في ظرف قصير من رعاية ثلاث دولة إباضية، في عمان واليمن والمغرب، تخرج على يديه من يعرفون بحملة العلم. ينظر: الراشدي، مبارك، أبو عبيدة وفقه، الطبعة الأولى، مكتبة مسقط، سلطنة عمان، ط1، 1412هـ - 1992م

⁴ - ينظر مثلاً المدونة: ج 1 ص 16، 17، 56، 72، 115، 119، 120، 236، 240، 243، 259، 271، وغيرها كثير في الجزء الثاني

هو من خصوصيات المذهب، يقول أبو غانم: "إن هذا قول قومنا"¹، بل في كثير من الأحيان يبين أبو غانم لعلماء المدونة أن هناك آراء أخرى، ربما لم يطلعوا عليها، تقول بما المدارس الأخرى، يظهر ذلك في قوله: "وهل علمت ما قال هؤلاء؟، فيجيبونه: "وما قالوا؟"، وقد أدرك علماء المدونة أن كثرة أسئلة أبي غانم، وإيراده لأقوال المدارس الأخرى؛ هدفها المقارنة، فقد صارحه بعضهم بذلك مصارحة لا تتضمن إنكاراً لما يصنع بقدر ما تتضمن الإعجاب الخفي بصنيعه: "ولكني أحسبك رجلاً قد رَوَيْتَ فقه هؤلاء المخالفين لنا في المكتبة، وعرفت أقاويلهم في جميع ما جعلوا للمكاتب فيه عبداً، فأنت تُدخل علينا مسائلهم؛ لنجيبك بالذي نعرف من قولهم ومسائلهم"²، وفي أحيان أخرى - كما يظهر في المدونة-، يمثل أبو غانم دور المجادل عن أقوال المدارس الأخرى، فيناقش علماء المدونة نقاشاً طويلاً في بعض المسائل، ويسرد الأدلة، ويناقش وجوه الاستدلال.

استمر أبو غانم في هذا الجهد العلمي فترة طويلة من الزمن، فهو مسكون بقضية المقارنة الفقهية على مستوى المذهب، لكنه يلجأ إلى تجاوزها؛ لتكون مقارنة فقهية عامة، ما بات يعرف في المدارس الحديثة بـ "الخلافاً العالي"، ومثل هذه العقلية الفذة التي تعشق المقارنة والتدوين؛ ستترك بصمة علمية كبيرة، وستكون نموذجاً جيداً لتوسيع دائرة اختلاف التنوع بين المدارس الإسلامية من جهة، وتقليل جفوة الأقران عند الاختلاف على مقاصد الإمام، أو الخروج عن نسقه الفلسفي.

تذكر المصادر أنَّ لأبي غانم كتابين؛ هما:

- 1- المدونة: وهي التي اعتمدنا عليها في معرفة فقهه، وأهدافه العلمية.
- 2- اختلاف الفتيا أو الفتوى: وهو يخدم هدفه العام كما وضَّحنا، ولكن محبوب عنا إلى اليوم، ولربما هو المدونة نفسها؛ لأن اختلاف الفتوى فيها ظاهر جداً، ولعل

¹ - ينظر مثلاً المدونة : ج 1 ص 38 ، 209 ، 274 ، 309 ، 383 وغيرها

² - المرجع السابق ج 1 ص 358

بعضهم سماها بهذه التسمية؛ لما رأى فيها من كثرة الاختلاف، والله أعلم. وبالنسبة لوفاته، فتذكر بعض المصادر أنّ وفاته كانت سنة 200هـ/815م، والمسألة تحتاج بعض التحقيق، فقد ذهب الدكتور صالح البوسعيدى إلى أن وفاته كانت سنة 220 تقريباً¹، على اعتبار أنه أودع نسخة عند أبي حفص عمرو بن فتح المساكني النفوسي² في طريقه إلى تيهرت لملاقاة الإمام عبد الوهاب، وحيث أن عمرو شارك في معركة (مانو) التي أُسِرَ فيها وتوفي عام 283، وقد كان آنذاك - كما تصفه المصادر - قوياً صلباً، فيبعد أن يكون لقاء أبي غانم به قبل عام 200 هـ؛ لأن عمره - يعني: عمرو - سيكون حينئذ - أثناء تلك المعركة - 103 سنوات، وهو استنتاج وجيه، وقد مكث أبو غانم في تيهرت شيخاً، يدرس عليه الإمام أفلح بن عبد الوهاب، ويقرأ عليه مروياته عن تلاميذ أبي عبيدة، ولم تذكر المصادر تدخّل أبي غانم في إمامة الإمام أفلح، مع كثرة الأحداث التي دارت حولها، وهو شيخه الذي لا يخرج عن أمره، وقد كانت بيعته الإمام أفلح عام 208هـ، والله أعلم.

المطلب الثاني: شيوخه وتلاميذه

تولى أبو غانم تحديد شيوخه في مقدمة كتابه "المدونة"، وهم: أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، والربيع بن حبيب، وعبد الله بن عبد العزيز، وأبو المؤرّج عمر بن محمد، وأبو غسان مخلد بن العمرد، وأبو أيّوب وائل بن أيّوب، وأبو سفيان محبوب بن الرّحيل، وحاتم بن

¹ - البوسعيدى، صالح بن أحمد، رواية الحديث عند الإباضية، مكتبة مسقط، سلطنة عمان، ط1، 1420-2000م.

² - أبو حفص عمرو بن فتح، ولد في قرية قطرس في ليبيا، وتوفي سنة 283هـ، شهد معركة (مانو) بين النفوسيين والأغالبة وأُسِرَ فيها، له مؤلفات عديدة منها: "الدينونة الصّافية" و"كتاب العمروس"، وهو الذي نقل مدونة أبي غانم عندما استودعه إياها وهو في طريقه إلى تيهرت ينظر: (معجم أعلام الإباضية، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، 1420هـ/1999م، 10/67).

منصور، وأبو المهاجر هاشم بن المهاجر¹، وضمام بن السائب²، وأبو نوح صالح الدّهان³، شعيب بن معروف، حاجب الطائي⁴، ابن عبّاد المصري، وهو الذين تدور عليهم رحي المقارنة الفقهية في المدونة، ويستثير أبو غانم قدراتهم على الاستنباط من خلال فرض المسائل، أو عرض اختلافاتها.

لم تذكر المصادر عن تلاميذ أبي غانم شيئاً، لكنها تشير إلى رحلته النفوسية، حيث التقى بأبي حفص عمرو بن فتح المساكني النفوسي، والإمام أفلح بن عبد الوهاب الرّسمي، أما الأول فقد التقاه في طريقه إلى الدولة الرستمية وعاصمتها تيهرت، فأودع عنده نسخة من المدونة، وقام هذا الأخير بنسخها -دون علم صاحبها-؛ ليحافظ بذلك على هذا

¹ - تنظر سيرته هؤلاء العلماء في: طبقات الدرجيني 233/2. كتاب السير للشماخي 97/1. تعليق السلمي في مقدمة المدونة، مخطوط. تراجم الأعلام للنامي في ملحق أجوبة ابن خلفون 107. أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، مبارك الراشدي ص 232. وقد أعطيت تعريفا عنهم في بحث آخر تولت نشره مجلة الدراسات الفقهية والأصولية بالجامعة الإسلامية العالمية تحت عنوان "الاستدلال بالقياس عند الإباضية في القرن الثاني الهجري"

² - ضمام بن السائب: أصله من عمان من التّدب، ومولده بالبصرة من علماء الطبقة الثانية من أئمة الإباضية وفقهائهم، أخذ العلم عن جابر بن زيد، وكان ممن تصدّر للفتيا في أيام أبي عبيدة وقد دوّنت رواياته عن جابر بن زيد في كتاب "روايات ضمام"، جمعه أبو صفرة عبد الملك بن صفرة، وقد ذكر الإمام أحمد أنه من أصحاب جابر بن زيد، جاء في كتابه العلل: "قلت ليحيى شيخ حدث عنه معتمر يقال له أبو عبيدة عن ضمام عن جابر بن زيد كره أن يأكل متكاً من أبو عبيدة هذا قال رجل روى عنه معتمر ليس به بأس يقال له عبد الله بن القاسم قلت من حدث عنه غير المعتمر قال البصريون يحدّثون به عنه قلت ليحيى فضمام هذا الذي روى عنه أبو عبيدة من هو قال: شيخ روى عن جابر بن زيد روى عنه أبو عبيدة هذا وروى عنه معتمر يعني ضمّاما " المصدر: (العلل ومعرفة الرجال ج3/ص 11، يوسف المزاوي: أجوبة ابن خلفون، 112)

³ - أبو نوح صالح بن نوح الدّهان: سكن البصرة وكان مسكنه في طي، كان شديد الورع غزير العلم، أخذ عن جابر بن زيد وغيره، وعنه أخذ الرّبيع، وأبو نوح تعرفه كتب الصحاح والسنن، وقد أجمعوا على توثيقه، مع تنصيصهم أنه يروي عن الإمام جابر "المصدر: (الدرجيني: الطبقات، 254/02)، الشّمّاخي: كتاب السير، تحقيق أحمد بن مسعود السّيباني، 1407هـ/1987م، وزارة التراث القومي والثقافة 82/01).

⁴ - حاجب أبو مودود حاجب الطائي: أصله من عمان وكان مولده بالبصرة، وكان السّاعد الأيمن لأبي عبيدة في نشاطاته وكان هو القائم بشؤون الحرب وجمع المال وشراء السلاح والتّظر في أمور الدّعوة والمجالس، توفي في أيام أبي جعفر المنصور، المصدر: (يوسف المزاوي: أجوبة ابن خلفون، 114).

السفر العلمي العظيم من الضياع، وأما الإمام أفلح، فقد أقام عنده أبو غانم فترة طويلة من الزمن، يروي له الأحاديث والعلوم التي تلقاها من تلاميذ أبي عبيدة -رحمهم الله-، وربما هناك سبب آخر يدفعنا إلى البحث عن قلة التلاميذ، وهو اشتغال أبي غانم نفسه بالمقارنة بين علماء المذهب، واستفراغ الوسع الكبير في تقليل المسافات السياسية بينهم، ولأنه كان كثير الترحال والتنقل كما بيّنا.

المطلب الثالث: الصفات العلمية والخلقية

ويمكننا تحديد صفات أبي غانم العلمية من خلال نصوص المدونة في النقاط الآتية:

1- القدرة على عقد المقارنات الفقهية بين علماء المدونة بعضهم مع بعض وبينهم وبين المدارس الأخرى.

2- مناقشة علماء المدونة في مخالفاتهم لأبي عبيدة وجابر بن زيد، وفي خلافهم مع المدارس الأخرى، وهنا يمثل نفسه وحدها من أفراد تلك المدارس، قال في المدونة: "سألت أبا المؤرج عن رجل زنا بأخت امرأته؟"، قال: قد سئل أبو عبيدة عن ذلك، فقال: كان جابر بن زيد يقول: "قد حرمت عليه امرأته". قال ابن عبد العزيز: بلغنا ذلك عن جابر كما قال أبو المؤرج، ولسنا نأخذ بذلك من قول جابر، ولا نعتمد عليه، وقد جاء في ذلك اختلاف من الفقهاء، غير إنه لا تحرم عليه امرأته عندنا، ولكن يعتزل امرأته حتى تنقضي عدة التي زنا بها، ثم يحبس امرأته، لا بأس عليه بحبسها. قلت له: ما سمعت بهذا القول، رجل زنا بأخت امرأته ثم يحبس امرأته؟! قال: وما يجرمها عليه، أيحرم الحرام الحلال؟ قلت: يجرمها عليه وطؤها، ومن هاهنا يجرمها عليه من يجرمها من فقهاءنا؛ لأنه حين وطئها فقد حرمت عليه أختها؛ لأنه قد جمع بينهما بوطئه إياها. قال: وإنما العلة هاهنا والحرام من قبل الوطء، وهو الذي أوجب عليه فراقها. قلت: نعم. قال: فما تقول، وما يبلغك عن فقهاءك الذين وصفت، في رجل تزوج امرأة وأقام معها زمناً، ثم تزوج أخرى فوطئها، وقد كان وطئ الأولى، ثم وجدها أخت امرأته الأولى؟ قلت: أقول بقول فقهاءنا، يفارق

الأخرى التي دخل بها بالحرام. قال: أفتحرم عليه امرأته الأولى؟ قلت: لا، قالوا: يحبس الأولى، قال: ولم يحبسها وقد جمع بينهما بالوطء، فقد زعمت أن وطء الأخرى هو الذي حرّم عليه الأولى؟ قلت: عسى فقهائي يقولون: إنما وطئ هذه الأخيرة بالنكاح، وإنما وطئ هذه بالزنا؛ فليستا سواء. قال: أنت في هذا الموضع ساكت؛ فالصمت أجمل لك من سوء الحكاية عن فقهاءك الذين تريد أن تبليغ بهم الشرف، وتنفي قول السوء عنهم. قلت: أوليس قد احتججت بحجة؟ قال: إنك لم تقُل شيئاً. قلت: ومن أين ذلك؟ قال: لأنّ وطئه إياها بالنكاح أو بالزنا حرام، لا يصلح له وطء الأخرى بعد الأولى، وقد بلغنا مع ذلك قول جابر بن زيد أنه كان يقول: يُقَارِفُهُمَا جميعاً، وله فيما سواهما سعة ومندوحة، وهو أقوّد لقوله هذا، ولو كنت أخذت بشيء من هذه الأقاويل؛ لأخذت بقوله، ولكن قولي الذي أعتمد عليه؛ أنها لا تحرم عليه امرأته، ولا يُفَرِّقُ بينه وبينها¹، وفي المدونة نماذج جدلية كثيرة من هذا النوع.

3- إصرار أبي غانم على إتمام السؤال، ومواصلة التفريع حتى يستقر له الرأي كاملاً، على الرغم من عتاب علماء المدونة له، وزجرهم إياه، وأكثر من يجترئ عليه منهم؛ ابن عبد العزيز، بينما لا يواصل ذلك مع أبي المؤرج².

4- يبدي إعجابه ببعض علماء المدونة، كعبد الله بن عبد العزيز، على الرغم من كثرة مخالفته لشيخه أبي عبيدة، ويصفه بأنه الوحيد من بين علماء المدونة من يمكنه من الأسئلة الكثيرة والتفريع منها³، ويسمح له بالنقاش الحر والمعاتبة العلمية، وهذا يعني أن هدف أبي غانم ليس تسجيل أقوال أبي عبيدة فقط، وإنما تحليل المنهج الفقهي والتأصيلي عند علماء هذه المدرسة؛ حتى يكونوا أئمة يقتدي بهم من بعدهم.

5- للإمام أبي غانم آراء فقهية خاصة، كما أنه يرجّح من أقوال علماء المدونة بعضها ما

¹ - ينظر الحوار في المدونة ج 1 ص 199.

² - ينظر الحوار في المدونة ج 1 ص 357.

³ - ينظر الحوار في المدونة ج 1 ص 252.

يرى عليه العمل¹، وهو وإن كان قليلا - بالمقارنة مع كثرة الأقوال التي يحكيها دون ترجيح - إلا أنه مؤثر على علمه، ومقدرته الاجتهادية.

6- يتحلى أبو غانم بمقدرة علمية كبيرة، تظهر في قدرته على استخدام القياس والاحتجاج به، ومعلوم أن القياس يُعدُّ من أصعب أبواب الأصول، وأعقد مصدر تشريعي وصل إليه العقل الإسلامي، والمتمكن منه يُعدُّ عالما مجتهدا، فمن عباراته التي تشهد بذلك قوله عندما يناقش أبا المؤرج: "وأردت إدخال القياس عليه؛ فلم يُمكنني"²، كما أنه يستخدم القياس في نقاشه مع ابن عبد العزيز، محاولا إرجاعه إلى الأخذ برأي شيخه أبي عبيدة³.

7- على الرغم من أن أبا غانم جعل مدونته فرصة لتدوين أقوال هذا العدد الكبير من

¹ - ينظر مثلا المدونة في باب زكاة النقدين : قال الربيع وابن عبد العزيز : ما زاد على المائتين فلا شيء عليه حتى يبلغ أربعين درهماً، وما زاد على عشرين مثقالا من الذهب فلا شيء فيه حتى يبلغ أربعة مثاقيل . وإذا كان لرجل عشرة مثاقيل من ذهب ومائة درهم فضة فحال عليها الحول . فقولهما جميعا الربيع وابن عبد العزيز أن فيه الزكاة ؛ وبه نأخذ . " وينظر أيضا : ج 2 ص 200 ، 201 ، 202 ، 205 ، 207 ، 208 ، وغيرها ، وهذه الترجيحات تظهر في الأبواب الأخيرة من المدونة مما يدل على أن تأليفها جاء بعد التأليف الأول للمدونة في البصرة ، وبعد التقاء أبي غانم بابن عباد في مصر ، حيث كان قد بلغ مرحلة جيدة من المقدرة العلمية .

² - المدونة ص 2 ج 2 ص 175

³ - قلت لابن عبد العزيز: فما وجه قول الله تعالى ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ البقرة: 182 ، فما يقول المفسرون ؟ قال: يقول المفسرون: أما الجَنَفُ فهو غير مُتَعَمِّدٍ لِلْجُورِ في الوصية، وأما الإِثْمُ فهو المُتَعَمِّدُ لِلْجُورِ في الوصية. قلت: إنهم يَرَوُونَ عن جابر بن زيد أنه قال: من جَارَ في وَصِيَّتِهِ وَأَثِمَ فِيهَا⁴ فَقَدْ أَحَلَّ الله لَوَلِيِّهِ أو لِإِمَامٍ من أئِمَّةِ المسلمين أن يَحُولَ ذلك وَيُرَدَّه إلى العَدْلِ؟

قال: أفَكُلُّ الناسِ إِذَا أخطأوا رُدُّوا إلى العَدْلِ ؟ قلت: نعم. قال: فما يقولون فيمن طَلَّقَ امرأته ثلاثا؟ قلت: يقولون أخطأ السنة وَعَصَى ربَّه وَخَرَّتْ عليه امرأته. قال: أفتردُّونه إلى طلاقِ السنة الذي أَمَرَ الله تعالى به النبي عليه السلام، ولا تُجِيرُونَ عليه التلطيقين ؟ قلت: بل يُجِيرُونَ عليه التلطيقين، ويُجَرِّمُونَ عليه امرأته. قال: كذلك قُلْنَا لك نحن نُجِيرُ وَصِيَّتَهُ، وقد خالف السنة وَعَصَى ربَّه وترك الأمر الذي فيه الفضل. قلت: فما تصنع بقول من يقول وتأول قول الله تعالى ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ ، قلت: فما تأويل ذلك ؟ قال: يقولون: من سَمِعَ من الميت أَنَّهُ أوصى لآل فلان فَيَحُولُهَا الوصي لآل فلان من قوم آخرين، فهذا هو = التبديل. قلت: أما في القياس فَإِنَّ هَذَا الْقَوْلَ قَوِيٌّ، فما أدري أَهْدِمُ هذا الأثر أم لا ؟ قال: الآثار في ذلك مِنْكَ ومن خالفك تَكْثُرُ، غير أَنَّا نقولُ في ذلك بِرَأْيِنَا والله أعلم، وقولُنَا لَقَوْلِ المسلمين تَبَعٌ. " وتنظر أيضا الإحالة الرابعة من هذه الرسالة .

العلماء، إلا أنه يحاول - في كثير من الأحيان - أن يُؤسّس لأقوال معتمدة في المذهب الذي ينتمي إليه، حتى تُصبح تلك الأقوال مُعتمَدة الأجيال اللاحقة، وذلك يظهر عنده في أمرين:

أ- كثيراً ما يشير إلى القول الراجح، وما عليه العمل، وذلك في الأبواب الأخيرة فقط من المدونة، وقد يذكر البعض أن أواخر المدونة ليست منها.

ب- كثيراً ما يبيّن أن ذلك القول هو قول أبي عبيدة، والعامّة من فقهاء المدرسة الإباضية¹.

أما صفاته الخلقية، فالذي يظهر من نصوص المدونة؛ أن أبا غانم يتمتع بأخلاق عالية، وصفات جليّة، جعلته محبوباً بين علماء المدونة، محترماً بينهم، ويتجلى ذلك في النقاط الآتية:

1- احترامه للإمام جابر بن زيد، وتلميذه أبي عبيدة، يتمثل ذلك في وصفه لأبي عبيدة بلفظة "الشيخ"²، وهو مصطلح نادر الاستعمال للوصف العلمي والقيادي في ذلك الزمان.

2- سرده لأقوال علماء المدونة، دون أن يُعلّق على أيّ رأيٍ منها، محترماً بذلك نفسه، كطالب بين مجموعة من العلماء، على الرغم من تخطئة علماء المدونة لآراء بعضهم البعض، غير إن ذلك لم يدفعه إلى الانتصار لرأي دون آخر.

3- يتعرض أبو غانم لكلمات ثقيلة من بعض علماء المدونة، مثل: "يا عاجز"، "ما أحسبك تعقل"، "لست من أهل القياس"، "سخرؤا منك"، ومع ذلك يتقبّل ذلك تقبّل التلميذ من شيخه الذي يروم اختباره، ومعرفة درجة حرصه على العلم، ثم يُعاود أسئلته دون كَلَلٍ، ولا يظهر عليه أن تلك الكلمات تؤثر في الهدف الذي حطّط من أجله،

¹ - ينظر مثلاً المدونة : ج2 ص 240 ، 241 ، 244 ، 245 وغيرها

² - ينظر مثلاً المدونة : ج1 ص 151 ، 110 ، 116 ، 137 ، 297 وغيرها ، وقد زعم بعض الكتاب في هذا العصر أن إطلاق لفظة الشيخ على العالم جاءت في العصور المتأخرة ، والمدونة كما علمنا تنفي ذلك .

بدليل أنه لا يتردد في كتابة الكلمات التي تعرض لها أثناء حوار مع علماء المدونة¹.
4- يرى أبو غانم أن الخلاف في الرأي مشروع، وأن الاجتهاد هبة ربانية لعلماء الأمة، فإذا أغلق على بعضهم، وفتح على الآخر؛ فإن الأمر طبيعي وسليم، لا يقلل من شأن العالم الآخر، أو يحط من قدره، ولذلك عندما يُفتح على أحد علماء المدونة في مسألة اجتهادية، ولم يُفتح على الآخر؛ فإنه يأتي إليه ضاحكاً متبسماً؛ ليخبره بما فُتح على أخيه²، وكأنه بذلك يبعث رسالة.

المبحث الثاني: المدونة

تعد مدونة أبي غانم باكورة التأليف في الفقه الإباضي، لم يتقدمها سوى آثار الربيع ومسنده، وكتاب الزكاة لأبي عبيدة. ومهمتها جمع الأقوال الفقهية لتلاميذ أبي عبيدة، وتوزيعها على أبواب الفقه المختلفة، والمقارنة بينها عن طريق الحوار المباشر مع أربابها، ولذلك اشتغل عليها علماء الإباضية لاحقاً، وأضافوا من أقوال المتأخرين في المسائل

¹ - مثال ذلك ماجاء في المدونة ج 1 ص 365 : " قلت: لقد خالفت هاهنا قول إبراهيم، وهو يقول في المرأة أنها طالق إن تزوجها، والغلام حر إن اشتراه. فقال لي: إني أراك لا تعقل، كيف تريد أن أخذ بقوله في كل ما يقول. قلت: لا، إلا أني رأيتك شديد العجب بقوله. قال: ذلك في كلما يصيب فيه ويحسن فيه النظر، وأما ما يغفل فيه النظر، فلست بقابل ذلك منه ولا راض به عنه ولا عن من هو أكبر منه عندي." وينظر أيضا ص : 307، 316 .

² - مثال ذلك ما جاء في المدونة : ج 1 ص 349 " قلت لعبد الله بن عبد العزيز: فالرجل يشتري نصيب أحد الرجلين، ثم يبيع بعض ما اشتري، ثم يبيء الشفيع، فيقوم على شفيعته، وقد فات البيع؟ قال: أسألت عنها أحدا غيري؟ قلت: لا. قال: فاذهب فاسأل عنها أبا المؤرج، ثم عد إلي فأعلمني بما أجابك فيها، فأتيت أبا المؤرج، وسألته عنها فلم يجبي فيها بشيء وقال: الله أعلم، فانصرفت راجعا إلى ابن عبد العزيز فأعلمته أنه لم يجبي = فيها بشيء قال: هي من المسائل المعضلات. قلت: فما تقول فيها؟ قال: يقوم فيقوم الذي باع على قدر القيمة من الشراء، ثم يعطي الشفيع على قدر القيمة من الثمن الذي اشترى به، ثم انصرفت راجعا إلى أبي المؤرج، فلما رأيته تبسمت في وجهه، فقال لي: وما يضحكك؟ قلت: المسألة أجابني فيها ابن عبد العزيز بكذا وكذا. قال: أوقعها في اللوح، ثم قال: ليس هذا من رأيه، ولكنه سماع من بعض المجالس أو بعض من يلقي من الفقهاء؛ فأعلمت ابن عبد العزيز بقوله، فضحك وقال: عفا الله عن أبي المؤرج."

نفسها؛ لتخرج بعد ذلك "المدونة الكبرى". تذكر المصادر أن أبا غانم رحل إلى البصرة، ومصر، والدولة الرستمية، والتقى بعلماء المدونة في كل هذه المناطق.

أهداف التأليف

كان القرن الأول الهجري مهمًا في تاريخ الأمة الإسلامية من كل النواحي، فالعلماء يواجهون تغيرات كثيرة في حياة الناس ومعاملاتهم، وتغيرات مماثلة في النواحي السياسية وشؤون الحياة، إضافة إلى ظهور فرق كلامية وسياسية نشطة، تقدم رؤيتها للأحداث والمسارات التشريعية، وقد خرج بعضها يستعرض الناس بالسيف، ما ولّد ردة فعل إعلامية وعلمية، تعمل على التكفير أو التبرير.

اتخذ الإباضية منذ البداية مسلكا واضحا في التعامل مع الأحداث، ورفضوا أن يكونوا جزءا من الخوارج الذين انتقلوا من المعارضة الكلامية إلى الصدام المسلح، ففضّلوا أن يكون التغيير بعيدًا عن المواجهة المباشرة، قريبًا من روح التغيير النبوي عندما هاجر من مكة إلى المدينة. وبناء على هذا المسلك، فإن التسليم بالسياسة القائمة؛ ضروري لاستبقاء حالة الهدوء الساسي والاستقرار، دون أن يقدموا تشريعات تبريرية، أو يوافقوا على طريقة انتقال الحكم. وهذا يعني بالضرورة أيضًا، أن تكون الأحكام الفقهية والعقائدية متسقة مع هذا التوجه، بعيدة عن الأحكام المتطرفة أو الغلو في الدين؛ لأن ذلك يعني استبطان العنف، والتربية عليه، وتحويله لاحقًا إلى مواجهة مسلحة.

ربى أبو عبيدة تلاميذه على قبول الواقع السياسي، والتعاطي مع متغيراته بالحكمة والهدوء، واشتغل في سردابه على إقامة دول أخرى على نموذج الخلافة الراشدة، ولكنها بعيدة عن منطقة النفوذ الأموي والعباسي، ويمكن الرجوع إلى تفاصيل هذه الرؤية السياسية في المصادر المتخصصة. قدم بعض تلاميذ أبي عبيدة آراء مغايرة تسمح بالإقصاء والتكفير، وترفض الاصطفاف مع الأمويين في شعائر العبادات، كنوع من الإنكار الذي

يفرضه مبدأ الولاية والبراءة، مثل: "تكفير المجسمة، والوقوف في شأن المرأة المتبرجة، وصلاة الجمعة خلف الجبابة"¹، وتمثل هذه الآراء من أبو المؤرج، وابن عبد العزيز، وحاتم بن منصور، وهذا الأخير من خرسان أيضاً.

قرر أبو عبيدة إبعاد هؤلاء التلاميذ من حلقات درسه، ورفض أن يكونوا جزءاً من مشروعه الإصلاحية الجديد، لكنهم رجعوا عن آرائهم لاحقاً؛ فعادوا إلى حلقاته. وبعد وفاة أبي عبيدة، تولى الإمام الربيع بن حبيب قيادة المشروع السياسي؛ فوجد أقرانه -سالفى الذكر- فرصة للعودة إلى آرائهم من جديد، مما سمح للربيع مرة أخرى بإبعادهم عن دائرة الجماعة؛ فانتقلوا من البصرة إلى مصر، وبلدان الغرب الإسلامي، واشتركوا في مجموعة من الأحداث الإباضية هناك، ما ولد بينهم والربيع قطيعة علمية وسياسية، وأندر ذلك بدايات أولية لتشكيل فصيل إباضي مستقل.

كان هدف أبي غانم هو محاولة التوفيق بين هؤلاء السبعة، ورأب كلمتهم، وتقريب المسافات التي توسعت بينهم، وجمع آرائهم ونقولاتهم عن أبي عبيدة؛ خشية اندراسها، وبناء علاقة طيبة بينهم من جديد من جهة أخرى، فنجح في ذلك، وقدم للمكتبة الإباضية سفراً علمياً ثميناً، يقول عنه الدكتور عمرو النامي: "... على أي حال، قدمت المدونة آراء الإباضية حول الشؤون الدينية والشرعية والفروق في الرأي، ووجهات نظر العلماء الإباضيين وآراءهم التي تتعلق بالفروق المشهورة في آراء علماء السنة، كما تعطي عرضاً واضحاً لتطور الفقه الإباضي في أزمنته الأولى"²، وفي موضع آخر قال أيضاً: "وتشكل هذه الأعمال المذكورة العمود الفقري للفقه الإباضي، في القرنين الأولين، وهي تحتوي عرضاً واضحاً ومفصلاً للجهود التي بذلها العلماء الإباضيين الأوائل، في تطوير مذهبهم، والدراسة الحالية لطبيعة الفقه الإباضي، وللوسائل التي اعتمدها مؤسسوه، مبنية

¹ - لا يجوز الشيخان صلاة الجمعة خلف الجبابة، ويقولان بكفر المجسمة لله تعالى، ويقفان في شأن المرأة المتبرجة،

بينما يرى الإمام الربيع جواز الصلاة خلفهم ولا يصل بالمجسمة إلى حد التكفير .

² - دراسات عن الإباضية، ص : 136

بالدرجة الأولى على تلك الأعمال، وهكذا فإنه يمكن إعطاء عرض واضح للآراء الإباضية الخالصة، قبل احتمال وقوع أي اتصال مباشر بين المذهب الإباضي ومذاهب الفقه الإسلامي الأخرى التي تأسست في وقت لاحق¹.

ولما كان أبو غانم يهدف من تأليف المدونة إحصاء أقوال شيوخ المدرسة، وتلاميذها، ومعرفة القدرة العلمية التي ورثها هؤلاء عن أسيادهم؛ ضمت المدونة كمًّا كبيرًا من هذه الأقوال؛ بلغت في داخل المدرسة 1907 لـ 16 شيخًا من شيوخ المدرسة الإباضية، وقد سبق للباحث أن جمع هذه الأقوال في رسالة سابقة²، وهي كالآتي:

الفقهاء	عدد أقوالهم في المدونة
جابر بن زيد	25
أبو عبيدة الشيخ الكبير	137
حاجب الطائي	1
أبو نوح صالح الدهان	5
ضمام بن السائب	6
عبدالله بن عبد العزيز	689
أبو المؤرج	452
الربيع	359
حاتم بن منصور	79
ابن عباد	68

¹ - المرجع السابق ص : 141

² - ينظر : الهادي، سيف بن سالم، مدونة أبي غانم، معالم وأعلام، رسالة ماجستير، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المملكة المغربية، 2007م، لم تنشر.

57	أبو المهاجر
41	أبو غسان
11	محبوب بن الرحيل
10	أبو أيوب وائل بن أيوب
2	شعيب أبو المعروف
1	أبو تميم
32	فقهاء غير معينين

مصادر المدونة

حدد أبو غانم سبعة من تلاميذ أبي عبيدة، ولكنه توسع في ثناياها؛ لينضم إليهم عدد آخر -ربما كانت أقوالهم أكثر عددا- من بعض الذين حددهم في المقدمة، وقد يعود ذلك إلى أن المدونة كانت عبارة عن مسودات متفرقة، جمعها أبو غانم لاحقاً في كتاب. ويمكن أن نحدد معالم المنهج الذي سار عليه أبو غانم في تعامله مع علماء

المدونة في النقاط التالية:

1- حدد في البداية -كما أسلفنا- سبعة من العلماء، ذكر أنه سأل بعضهم مشافهة، وسأل بعضهم الآخر بطريق الوساطة، وقد حدد هذه الوساطة في النقل عن الربيع وابن عباد، أما أبو المؤرج، وأبو سعيد، وأبو المهاجر، وأبو غسان، وحاتم بن منصور؛ فقد التقى بهم في كل نصوص المدونة تقريباً، إلا في بعض المواضع التي ذكر فيها أنه نقل عنهم بواسطة، ويمكن تحديد أسماء الرواة الذين نقلوا إليه الأقوال عن الربيع وابن عباد في الآتي: أ- الربيع بن حبيب: روى عنه محبوب بن الرحيل، وهو ربيبه، وأبو أيوب وائل الحضرمي. ب- ابن عباد: روى عنه أهل مصر، ولم يحدد من هم.

2- لدى أبي غانم حرص شديد على معرفة أقوال أبي عبيدة، وتقييدها عن طريق تلاميذه، ولذلك صَدَّر كتابه برواية الربيع عن أبي عبيدة، ثم قرر الاعتماد على أبي المؤرج في النقل

أكثر من غيره، نظراً لحرص أبي المؤرج -أكثر من غيره- على الرواية عن شيخه أبي عبيدة، ففي كتابي الطهارة والصلاة اللذين اتخذناهما نموذجاً في الاختلاف الفروعى بين علماء المدونة؛ سجل أبو غانم واحداً وخمسين (51) قولاً عن أبي المؤرج، كلها يرفعها إلى أبي عبيدة، وسجل له واحداً وسبعين قولاً لم يرفعها، في حين رفع الربيع سبعة أقوال فقط، ورفع أبو سعيد ثلاثة أقوال.

3- لم تأت الرواية عن الربيع في المدونة دائماً بواسطة، وإنما تأتي في أحيان أخرى بالمقابلة والتحديث المباشر، ويمكن تحديد صورة هذه الجزئية في النقاط الآتية:

أ- في كتابي الطهارة والصلاة، كانت لقاءات أبي غانم مع الربيع مباشرة، وعندما وصل إلى باب الصوم، ثم الأبواب الأخرى؛ تحول النقل عنه بواسطة، ولا نملك ما يدلنا على سبب ذلك، وأفدّر أنه يعود إلى واحد من أمرين:

- إما أن بداية تأليف المدونة كان في البصرة، حيث يتمركز فيها كل علماء المدونة، ثم لما حصل التفرق في الأمصار؛ رحل أبو غانم إلى أبي المؤرج، وابن عبد العزيز، وحاتم بن منصور في مصر، ومن ثم إلى الدولة الرستمية في الجزائر حالياً، واكتفى بنقل أقوال الربيع بطريق الوساطة.

- وإما أن الربيع رحل إلى عمان - كما تذكر بعض المصادر -، ووفاته بها، ولربما رجع إلى البصرة - كما ذهب بعض الباحثين -، ولكن أبا غانم قد رحل ساعتهما أيضاً إلى خارج البصرة.

ب- عاد أبو غانم في الأبواب الأخيرة من المدونة إلى النقل عن الربيع، ولكنه لم يذكر هذه المرة هل نقل رأيه مباشرة أو بواسطة، ما يعطى دليلاً على أن الكتاب كان عبارة عن كرايس أو مسودات تم ضم بعضها إلى بعض، وصنّفها كتاباً فيما بعد، والله أعلم.

4- بعد الخلاف الذي وقع بين الربيع وأبي المؤرج وابن عبد العزيز وحاتم بن منصور، حول

إمامة عبد الوهاب وثورة ابن فدين؛ وقع نوع من الافتراق الفكري حول بعض القضايا: "كتكفير المجسمة، ومسألة الوقوف في شأن المرأة المتبرجة، وصلاة الجمعة خلف الجبابة"¹؛ إذ رحل أبو المؤرج وابن عبد العزيز إلى مصر، وهناك اتصل بهما النكارية، معتمدين فقههم، وسوف يأتي ذلك معنا بحول الله.

5- لما تبين أبو غانم القدرة العلمية التي عليها علماء المدونة؛ لم يعد يناقشهم في مخالفة أبي عبيدة إلا قليلاً، بل يعود في غالب الأحيان - بعد المناقشة - إلى التسليم بقول المخالف منهم ويعتمده.

6- يظهر لدى أبي غانم حرص شديد على التزام علماء المدونة بأقوال مشايخهم والتأثر بهم، وإن كان ثمة مخالفة فلا بد أن تنبع من ذات المخالف وليس بسبب تأثره بالعلماء الآخرين من خارج المدرسة، يظهر ذلك في معاتبته الكثيرة لابن عبد العزيز عندما يتأثر في أقواله بإبراهيم النخعي، لكن هذا الإنكار يختفي عندما يقرر علماء المدونة مخالفة مشايخهم تمسكا بقول أحد الصحابة².

7- يشير أبو غانم في بعض الأحيان إلى أن هذا الرأي أو ذاك، قاله علماء آخرون من داخل المدرسة، ولكنه لم يحدددهم، حيث يظهر ذلك واضحاً في العبارة التي يستخدمها

¹ - لا يميز الشيخان صلاة الجمعة خلف الجبابة، ويقولان بكفر المجسمة لله تعالى، ويقفان في شأن المرأة المتبرجة، بينما يرى الإمام الربيع جواز الصلاة خلفهم ولا يصل بالمجسمة إلى حد التكفير.

² - مثال ذلك: "قلت لابن عبد العزيز: فرجل طلق امرأته واحداً أو اثنتين، ثم تركها حتى انقضت عدتها، وتزوجت زوجاً غيره فطلقها أو مات عنها، فراجعها الأول، على كم تكون عنده؟ قال: حدثني أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة عن أبي الشعثاء جابر بن زيد عن ابن عباس أنه كان يقول: «نكاحاً جديداً وطلاقاً جديداً»، وبهذا عامة أصحابنا يأخذون وعليه يعتمدون؛ وأنا أُحَالِفُهُمْ في ذلك ونقول أنها على ما بقي من طلاقها. قلت له حينئذ: فكيف رغبت عن قول أصحابنا وخالفهم فيه وقد يروونه عن ابن عباس، وعمن تأثر هذا القول الذي أخذت به هذه المسألة أنها على ما بقي من طلاقها؟ قال: لم أجد ذلك عن رأيي، ولم أرغب فيه عن قول أصحابنا، ولم أترك قول ابن عباس رغبة إلى قولي؛ ولكن أثرت ذلك عن غير واحد من أصحاب النبي عليه السلام، منهم عمر بن الخطاب وأبي بن كعب، وروى بعض أصحاب النبي ﷺ أنه قضى فيها بما بقي من طلاقها، وكذلك ينبغي أن يكون في القياس الصحيح." المدونة: ج 1 ص 313.

دائمًا: "وهو قول أبي عبيدة، والعامّة من فقهاءنا"¹.

8- كثيرًا ما يقرن بين أبي المؤرج وابن عبد العزيز في الذكر، ويندر أن يذكر أحدهما بمفرده، ما يعطي دليلًا على أنه التقى هذين الشيخين في مكان واحد، وسألهما معا - كما هو الشأن مع وائل ومحبوب-، حيث تدل نصوص المدونة على أنهما كانا في مكان واحد .
9- يؤكد أبو غانم رواياته عن علماء المدونة بعدد من ألفاظ التحمل، فهو يسألهم مشافهة بنفسه، ويأتي بلفظة: "سألتهُم"، ثم يؤكد ذلك بأنه قد أخبره آخرون أنهم سألوهم الأسئلة نفسها، فيقول: "مما سألتهم عنه، وأخبرني من سألهم عنه".

10- يحرص أبو غانم على ذكر الحادثة التي دوّن فيها المسألة عن علماء المدونة، بكامل تفاصيلها، حتى الإشارة والانفعال، وإيماءات الرأس وغيرها؛ دقّة منه في النقل، وأمانة في التدوين العلمي، ورسم الحقيقة.

11- لا يتردد أبو غانم في ذكر ألفاظ التويخ التي يتلقاها من علماء المدونة، حيث كان بعضها جارحًا، وذلك حرصًا منه أيضًا على نقل الصورة الكاملة لعلماء المدونة، من حيث تعاملهم وتفاعلهم، وتصرفاتهم، بجانب علمهم ومعرفتهم.

الفقه المقارن

تجاوز أبو غانم حدود الهدف الذي أعلن عنه في المقدمة ليتوسع في ثناياها؛ بعرض أقوال الفقهاء المعاصرين لجابر بن زيد وأبي عبيدة، كالحسن البصري وإبراهيم النخعي وقتادة السدوسي وسعيد بن المسيب وشهر بن حوشب وربيعة الرأي وعبد الرحمن بن غانم وعبد الجبار بن عمر وغيرهم، وقد ظهرت لديه القدرة على استيعاب أدلة الآخرين والنقاش بها، كما أن حياده العلمي؛ جعله لا يتوانى عن الإشارة إلى أقوال المدارس الأخرى،

¹ - ينظر مثلاً المدونة : ج 2 ص 240 ، 241 ، 244 ، 245 وغيرها، ومن المعلوم أن البصرة كانت المقر الرئيسي للمذهب الإباضي، وقد مثله فيها علماء كثيرون لا يمثل علماء المدونة منهم سوى نسبة قليلة، ولمعرفة حركة أولئك العلماء ونشاطهم العلمي يمكن الرجوع الى كتاب " نشأت الحركة الإباضية" للدكتور عوض حليفات .

وينسبها إلى أصحابها، ولذلك كثيراً ما نجده في المدونة يقول: "وهذا قول أهل الكوفة"، "وهذا قول أهل المدينة"، بل يسرد حجج هؤلاء في الكثير من المواضع، حتى ولو لم تكن على سبيل الجدل: "وحجة أهل المدينة"، "وحجة أهل العراق"، هذا فيما يتعلق بأقوال المدارس المعاصرة لعلماء المدونة، وفي مقدمتها مدرسة أهل الرأي وأهل الحديث، أما أقوال التابعين كالحسن البصري وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير وإبراهيم النخعي؛ فهي كثيرة جداً، والضابط في التعامل مع أقوال هؤلاء هو الحجة والدليل، ولا اعتبار للأشخاص أو المدارس.

يظهر في المدونة أن علماء الرعيّل الأول في المدرسة الإباضية يدركون أن الخلاف بين الفقهاء طبعي في ظل تناهي النصوص أو اختلاف دلالتها، وكثيراً ما يتلقى أبو غانم عتاباً شديداً من بعض شيوخه، عندما يحاول نظم الجماعة على قول واحد، أو يوهم بمصادرة حقهم في الاجتهاد، ومن أمثلة ذلك، قوله: "وقول إبراهيم هو أعدل عندي؛ قلت له -أبو غانم-: رأيتك تأخذ بقول إبراهيم في كثير من المسائل، وتختار قوله على من هو أكبر منه وأفضل؟ قال: ومن هو: قلت: أبو عبيدة. قال: الإنصاف في الحق؛ قبول الحق ممن جاء به، والأمر الذي لا دخل فيه ولا خلل؛ ليس كغيره ممّا يدخل فيه الوهن والضعف"¹.

وقد ظلت المدرسة الإباضية وقيّة لهذا المبدأ، فليس لجابر أو أبي عبيدة أقوال مطلقة لا يصح الخروج عنها، أو لا يسمح بمناقشتها، بل تواترت نصوصهم بضرورة التحقيق من مسائل الرأي، وعدم اعتبار قول الإمام دليلاً قائماً بذاته، أو كفة راجحة عند تعادل الأدلة، قيل للإمام جابر بن زيد -رضي الله عنه-: يا أبا الشعثاء، إنهم يكتبون

¹ - المدونة ج2 ص 32، 33، ومن أمثلة ذلك أيضاً في باب الديات: "... قلت: لقد وافقت هاهنا إبراهيم، هكذا يقول. قال: إذا قاس فاحسنّ القياس رأيتُ قوله يخرج من جميع الفقهاء ويذهب عنهم كل مذهب. قلت: ولا أراك تحمده إلا فيما يوافقك فيه، ولا تدمه إلا فيما يخالفك فيه! قال: بل أنا الموافق والمخالف، لأنه كان قبلي، فاتبعته قوله فيما يحق لي إتباعه مما رأيته أعدل عندي من غيره، وتركته قوله فيما خالفته فيه مما ضعفت فيه المقالة منه".

عنك؟ قال: إنا لله، يكتبون عني رأيي، وأرجع عنه غداً¹، كما أتاححت هذه الروح المنفتحة لعلماء المذهب النقد والترجيح، ومنعت المعاتبة على تجاوز قول الإمام كما يحدث في بعض المدارس الأخرى.

خاتمة

قدم أبو غانم جهداً كبيراً في معالجة قضية الاختلاف في المدرسة الإباضية الأولى، وجمع الأقوال التي نتجت عن عقلية اجتهادية متقدمة، تستخدم أدوات الاستنباط بطريقة أصولية منضبطة، فدوّن بذلك أول سفر إباضي في الخلاف العالي.

ونخلص من خلال هذا البحث إلى النتائج الآتية:

1. يعد أبو غانم أحد علماء خرسان خدمةً للفقهاء الإسلامي من خلال إحدى أقدم مدارسه الفقهية، فهو بذلك يمثل هذا الإقليم الذي نبغ منه عدد كبير من العلماء في مختلف التخصصات.
2. يعبر جهد أبي غانم عن التطور الحضاري عند علماء خرسان، وإيمانهم بالتعددية الثقافية، ورغبتهم في جمع الناس تحت لواء الوحدة والتعايش.
3. اهتم الإباضية الأوائل بموضوعي الفقه وأصوله، فكانوا جزءاً من الحراك العلمي الذي وضع الأسس الأولى لتطوره، ومراحلته اللاحقة.
4. وفّر الاتجاه السياسي للإباضية الفرصة في معالجته القضايا المستجدة، والتي نتجت بفعل تطور الحياة، والثقافة مع المجتمعات الأخرى، فكانوا بذلك أقرب إلى أهل الرأي مكاناً وزماناً.

¹ - الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 1419هـ/1999م، تحقيق: خليل المنصور

5. استطاع أبو غانم أن يجمع شمل المدرسة افتراضياً، من خلال التنقل بين شيوخها، وعرض أقوال بعضها على بعض، وعرض آراء المدارس الأخرى، وتمثيل اتجاهاتها الاستدلالية.
6. أعاد أبو غانم حضور أبي عبيدة عند تلاميذه، وجادل في ضرورة الالتزام بآرائه الفقهية، والاجتماع عليها.
7. كشف جهده الثمين عن وجود نزعة تحررية عند تلاميذ أبي عبيدة، تتجاوز آراءه وآراء الإمام جابر، وتمضي في الاعتماد على العقلية الاجتهادية التي يتمتعون بها.

References:

المراجع:

- Abū al-‘Abbās al-Darjīnī, Aḥmad bin Sa‘īd, *Ṭabaqāt al-Mashāyikh fī al-Maghrib*, Taḥqīq wa-Ṭab‘a: Ibrāhīm Ṭalāy, 1st ed., 1394 AH - 1974 CE.
- Abū Ghānim Bashār bin Ghānim al-Khurāsānī, *Al-Mudawwanah al-Ṣughrā*, Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa al-Thaqāfah, Sulṭanat ‘Umān, 1st ed., 1404 AH - 1984 CE.
- Abū Yūsuf al-Fasawī, Ya‘qūb bin Sufyān, *Al-Ma‘rifah wa al-Tārīkh*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Bayrūt, 1419 AH - 1999 CE, Taḥqīq: Khalīl al-Manṣūr.
- Aḥmad bin Ḥanbal, *Al-‘Ilal wa Ma‘rifat al-Rijāl*, al-Maktabah al-Islāmiyyah, Dār al-Khānī, Bayrūt, al-Riyāḍ, 1st ed., 1408 AH - 1988 CE, Taḥqīq: Waṣī Allah bin Muḥammad ‘Abbās.
- Al-Būsā‘idī, Ṣāliḥ bin Aḥmad, *Riwayat al-Ḥadīth ‘Ind al-‘Ibādīyyah*, Maktabat Masqaṭ, Sulṭanat ‘Umān, 1st ed., 1420 AH - 2000 CE.
- Al-Nāmī, ‘Amrū, *Ajwibat Ibn Khalfūn*, Maktabat al-Istiḳāmah, Masqaṭ, 1st ed.
- Al-Nāmī, ‘Umar, *Dirāsāt ‘an al-‘Ibādīyyah*, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1st ed., 2001 CE, Tarjūmah: Mikhā‘il Khūrī wa D. Māhir Jarrār, Tadhqīq wa Murāja‘ah: D. Muḥammad Ṣāliḥ Nāṣir wa D. Muṣṭafā Bājū.
- Al-Rāshidī, Mubārak, Abū ‘Ubaydah wa Fiqh, Maktabat Masqaṭ, Sulṭanat ‘Umān, 1st ed., 1412 AH - 1992 CE.
- Al-Sābi‘ī, Nāṣir bin Sulaymān, *Al-Khawārij wa al-Ḥaqīqah al-Ghā‘ibah*, Maktabat al-Jīl al-Wā‘id, Masqaṭ, 1st ed., 1420 AH - 1999 CE.
- Al-Shammākhī, *Kitāb al-Sīrah*, Taḥqīq Aḥmad bin Mas‘ūd al-Sīyābī, Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa al-Thaqāfah, 1407 AH - 1987 CE.
- Ibn al-Athīr, ‘Izz al-Dīn, *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt - Lubnān, 1st ed., 1417 AH - 1997 CE.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī bin Aḥmad al-Andalusī al-Qurṭubī, *Al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Niḥal*, Maktabat al-Khānjī, Cairo, 1431 AH.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Rahmān, *Al-‘Ibar wa Dīwān al-Mubtada’ wa al-Khabar fī Tārīkh al-‘Arab wa al-Barbār wa Man ‘Āṣarahum min Dhū al-Shān al-Akbar*, Dār al-Fikr,

Bayrūt, 1st ed., 1401 AH - 1981 CE.

Şāliḥ Bā', 'Umar bin al-Ḥāj Muḥammad, *Dirāsāt fī al-Fikr al-Ibādī*, Maktabat al-Istiḳāmah, Sulṭanat 'Umān, 1st ed., 1412 AH - 1992 CE)

مؤسسة القرض الحسن بوصفها استراتيجية للحد من الفقر في أفغانستان: نموذج مقترح في ضوء تجربة ماليزيا

The Qard al-Hasan Institution as a Strategy for Poverty Alleviation in Afghanistan: A Proposed Model in light of the Malaysian Experience

جمال الدين حميدي*، محمد أبو الليث الخيرآبادي**

[قُدِّم للنشر 2024/11/12 – أُرسل للتحكيم 2024/11/15 م – قُدِّم بعد التعديل 2025/1/2 - قُبِل للنشر 2025/1/9]

ملخص البحث

تمثل مؤسسات التمويل الأصغر أداة فعّالة أثبتت نجاحها عالمياً في مكافحة الفقر، إلا أن تطبيقها في أفغانستان -بسبب مخالفتها لمبادئ الإسلام- لم يسهم في معالجة مشكلة الفقر، بل أدى إلى تفاقمه. من هنا، سعى هذا البحث إلى تقديم نموذج لمؤسسة التمويل الصغير القائمة على مبدأ القرض الحسن بوصفها استراتيجية للحد من الفقر، وتحقيق التنمية المستدامة في أفغانستان. يتميز النموذج بدمجه بين آليات القرض الحسن والأوقاف والزكاة والتكافل، مستفيداً من التجارب الناجحة في التمويل الإسلامي الأصغر، خاصة التجربة الماليزية. يعتمد النموذج على مصادر تمويل متنوعة، مثل: الوقف النقدي، ودائع الحجاج، والتبرعات، وصندوق الزكاة، وعوائد جلود الأضاحي،

* باحث الدكتوراه في قسم دراسات القرآن والسنة، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية،

الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. البريد الإلكتروني: hamidi.jm@gmail.com

** الأستاذ في قسم دراسات القرآن والسنة، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة

الإسلامية العالمية ماليزيا. البريد الإلكتروني: malais@iium.edu.my

وودائع الأفراد، وإيرادات الخدمة المشروعة، والاستثمار في المشاريع المربحة، والدعم الحكومي؛ ما يعزز استدامة المؤسسة المالية. هدَفَ هذا البحث إلى توضيح مفهوم القرض الحسن، وأهميته في ضوء النصوص الشرعية، مع التأكيد على ضرورة إنشاء مؤسسة رسمية لتطبيق القرض الحسن بوصفه أداة لمعالجة الفقر في أفغانستان، كما يُقدّم نموذجاً عملياً لمؤسسة القرض الحسن بالتكامل مع الأوقاف والزكاة والتكافل؛ ما يسهم في الحد من الفقر في المجتمع الأفغاني. اعتمد البحث الحالي على المنهج الاستقرائي لتتبع التجارب الناجحة، والمنهج الميداني لجمع البيانات الأولية، والمنهج الوصفي لبيان المفاهيم، والمنهج التحليلي لتحليل البيانات؛ بهدف تحديد نموذج مناسب للتطبيق في أفغانستان. ومن أبرز النتائج التي توصل إليها البحث: أن مؤسسة القرض الحسن - إذا ما تم تفعيلها ضمن إطار تشريعي وتنظيمي مناسب - يمكنها أن تؤدي دوراً فعالاً في الحد من الفقر والبطالة، وتوفير فرص عمل مستدامة، من خلال تمويل صغير بدون فوائد، للفئات الأكثر احتياجاً. أوصى البحث بضرورة تبني سياسات تدعم تطبيق هذا النموذج، وإجراء المزيد من البحوث العلمية حول تطوير نظام التمويل الإسلامي ومؤسساته في أفغانستان.

الكلمات المفتاحية: القرض الحسن، التمويل الإسلامي الصغير، مشكلة الفقر، أفغانستان.

Abstract

Microfinance institutions represent an effective tool that has proven successful globally in combating poverty. However, their implementation in Afghanistan, due to contradictions with Islamic principles, has not contributed to solving the problem of poverty but has instead exacerbated it. Accordingly, this study aims to present a model for a microfinance institution based on the Qard al-Hasan (interest-free loan) principles as a strategy to alleviate poverty and achieve sustainable development in Afghanistan. The proposed model integrates Qard al-Hasan mechanisms with waqf (endowment), zakat, and takaful (solidarity), drawing insights from successful experiences in Islamic microfinance, particularly the Malaysian experience. The model relies on diverse funding sources, including cash waqf, hujaj (pilgrim) deposits, donations, zakat funds, proceeds from sacrificial animal skins, customer deposits, permissible service revenues, profitable investments, and governmental support, enhancing the institution's financial sustainability. The study aims to clarify the concept and significance of Qard al-Hasan in light of Islamic texts, emphasizing the necessity of establishing an official institution

to implement Qard al-Hasan as a tool to combat poverty in Afghanistan. Additionally, it provides a practical model for a Qard al-Hasan institution integrated with waqf, zakat, and takaful to help reduce poverty in Afghan society. aimed at poverty alleviation in Afghan society. The research employs an inductive approach to examine successful experiences, the field method for collecting primary data, the descriptive method to explain concepts, and the analytical method for data analysis to determine a suitable model for implementation in Afghanistan. Key findings suggest that a Qard al-Hasan institution, if implemented within an appropriate legislative and administrative framework, could play an effective role in reducing poverty and unemployment, and in creating sustainable job opportunities through interest-free microloans for the neediest segments of society. The study recommends adopting policies to support this model's implementation and conducting further research on developing Islamic finance and its institutions in Afghanistan.

Keywords: Qard al-Hasan, Islamic microfinance, poverty, Afghanistan.

مُقَدِّمَة

تُعد أفغانستان واحدة من الدول الإسلامية التي تعاني من تحديات الفقر والتخلف منذ سنوات طويلة، وعلى الرغم من المساعدات الخارجية الهائلة خلال العقدين الماضيين؛ لم يتحسن الوضع، بل زاد في تفاقمه. وفقاً لإحصائية رسمية، ارتفع معدل الفقر من 33.7% في عام 2007م إلى 54.5% عام 2017م، مع زيادة أكبر في المناطق الريفية مقارنة بالمدن¹. كما أشار برنامج الأغذية العالمي إلى أن 22.8 مليون شخص (أي: ثلثي السكان) يعانون من الجوع الحاد؛ ما دفع بعض العائلات لبيع أحد أطفالها لإطعام الآخرين²، واضطر البعض لبيع أعضاءهم بسبب الفقر، ويشير التقرير إلى أن نصف المؤهلين للعمل عاطلون³. بينما تفيد إحصائية رسمية أخرى أن 56% من الأطفال يعانون من فقر متعدد الأبعاد،

¹ يُنظر: وزارة الاقتصاد الأفغانية، "اهداف انكشاف پايدار افغانستان 2015-2030" [أهداف التنمية المستدامة لأفغانستان]، 1398 هـ.ش، ص 13، الموقع الرسمي للوزارة، 2 يوليو 2021، <<https://moec.gov.af/dr>>.

² "أفغانستان: برنامج الأغذية العالمي يدعو إلى تقديم أموال لأن الأطفال يواجهون الجوع والجماع"، برنامج الأغذية العالمي، 10 ديسمبر 2021م، <<https://www.wfp.org/stories/afghanistan>>.

³ وزارة الاقتصاد الأفغانية، وضعت فقر در افغانستان [حالة الفقر في أفغانستان]، الموقع الرسمي للوزارة، 2 يوليو 2021م، <<https://moec.gov.af/dr>>.

و62% منهم محرومون من الالتحاق بالمدارس¹. كما ارتفع عدد الأطفال المصابين بسوء التغذية من 3.2 إلى 3.9 مليون، بينهم مليون طفل يواجهون سوء تغذية حادٍ يهدّد حياتهم²، حتى بلغ معدل الفقر 72% خلال عاميّ 2020-2021³.

تعتبر مؤسسة التمويل الأصغر على أساس مبدأ القرض الحسن إحدى الاستراتيجيات الإسلامية الفعّالة لمعالجة هذه المشكلة في المجتمع الأفغاني، حيث ثبتت فعالية دور هذه المؤسسات في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والحد من الفقر، من خلال التجارب العالمية في البلدان الإسلامية وغير الإسلامية⁴. وقد تم تقديم خدمات القروض الصغيرة في أفغانستان من قبل مؤسسات التمويل الأصغر، وبعض البنوك التقليدية خلال السنوات الماضية⁵. وفقاً لدراسة أجريت عام 2008، كان هناك أكثر من 10 بنوك ومؤسسات تُقدّم هذه الخدمات⁶. ومع ذلك، تعتمد معظم هذه القروض على فوائد ربوية، ما يجعل الناس يترددون في الاستفادة منها. إضافةً إلى ذلك، تُقدّم هذه القروض بفوائد مرتفعة جداً، ما

¹ المكتب الوطني للإحصاء والمعلومات، فقر چند بعدی افغانستان سال 1395ش، تحليل وگزارش [الفقر متعدد الأبعاد في أفغانستان عام 1395هـ.ش: التحليل والتقرير]، (كابل: المؤلف، 1398هـ.ش)، ص26، <<https://www.nsia.gov.af:8080/fa/1395>>.

² See, Save the Children, "Two-Thirds of Afghan Children Need Help to Survive in (2022)", <<https://www.savethechildren.net/news/two>>, (Accessed on 23 January 2022).

³ See, UNDP, "97 percent of Afghans could plunge into poverty by mid-2022", <<https://www.undp.org/press-releases>>, (Accessed on 18 January 2022).

⁴ See Hassan, Seyd Salman, "Islamic-Based Microfinance and Poverty Alleviation: Case Study of Home-Based Women Workers in Pakistan", (Thesis, University Sains Malaysia, 2014).

⁵ يُنظر: يادگاري، عبد الله، گزارش شش ماهه: گروه بانک جهاني در افغانستان، شماره 58، 1400هـ.ش [تقرير نصف سنوي: مجموعة البنك الدولي في أفغانستان، رقم 58]، البنك الدولي، <www.worldbank.org.af>، ص8.

⁶ يُنظر: سيار، فياض أحمد، وآخرون، فرضه های کوچک برای زنان و تاثیرات آن بالای فعالیت های اقتصادی خانواده ها [القروض الصغيرة للنساء وآثارها على الأنشطة الاقتصادية للأسر]، (كابل: دهكده چاپ، 1387هـ.ش)، 7-8.

يؤدي إلى تفاقم الأوضاع الاقتصادية للمستفيدين بدلاً من تحسينها¹. لقد ساهمت هذه الممارسات في زيادة الأعباء المالية على الفئات الضعيفة، وأثّرت سلباً على القطاعات الاقتصادية في البلاد؛ بسبب الطابع الربوي المحرّم لهذه القروض. بناءً على ذلك، تكمن إشكالية البحث في غياب مؤسسة إسلامية رسمية تُقدّم التمويل الأصغر في أفغانستان، ما يؤكد الحاجة الملحة لإنشاء وتطوير نظام تمويل إسلامي صغير متكامل، يهدف إلى مكافحة الفقر والبطالة. ولم تُقدّم حتى الآن أي دراسة علمية نموذجاً عملياً شاملاً لتطبيق هذا النظام، بما يتناسب مع الظروف الخاصة بأفغانستان.

يركز البحث على الأهداف الآتية: (1) توضيح مفهوم القرض الحسن، وأهميته في الإسلام. (2) إبراز الحاجة إلى تأسيس مؤسسة رسمية مستدامة، وفعّالة في تطبيق القرض الحسن بوصفه أداة لمكافحة الفقر في أفغانستان. (3) تقديم نموذج عملي لمؤسسة القرض الحسن، بالتكامل مع الأوقاف والزكاة والتكافل، ما يسهم في الحد من الفقر في المجتمع الأفغاني، من خلال توفير فرص العمل للفئات الأضعف اقتصادياً، مستفيداً من التجارب الناجحة في هذا المجال، خاصة التجربة الماليزية.

يعتمد البحث على المنهج الاستقرائي لتتبع المعلومات المتعلقة بالتجارب الناجحة لمؤسسات التمويل الإسلامي الصغير القائمة على نظام القرض الحسن، والمنهج الميداني لجمع البيانات الأولية من خلال مقابلات شخصية مع عدد من المتخصصين. والمنهج الوصفي لبيان مفاهيم المرتبطة بالقرض الحسن وأهميته استناداً إلى القرآن والسنة النبوية وآراء العلماء، إلى جانب ما أثبتته التجارب البشرية. كما يستند إلى المنهج التحليلي لتحليل البيانات بهدف تحديد أنسب نموذج يُقترح تطبيقه في أفغانستان، إضافةً إلى مناقشة بعض المسائل الفقهية ذات الصلة للوصول إلى رأي مناسب يُعتمد عليه.

¹ See Sultani, Azizuddin & Chandrashekhar R., "Challenges of Microfinance Institutions in Afghanistan", UNNATI The Business Journal, (India: Pacific University), Vol. 10, No. 2, July-December 2022, p 3, 10.

تُعَدُّ الدراسات بشأن مؤسسة القرض الحسن، باعتبارها أداة فعّالة للتنمية الاقتصادية، والحد من الفقر محدودة، خاصة في سياق أفغانستان. ومن بين هذه الدراسات، بحث تناول فعالية نموذج تمويل القرض الحسن بوصفه أداة للتخفيف من الفقر، من خلال دراسة مؤسسة (بيت المال والتمويل) في إندونيسيا¹. بينما توصلت دراسة مشتركة بين المركز الاقتصادي الإسلامي بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ومركز أبحاث منظمة التعاون الإسلامي (SESRIC) إلى تطوير نموذج يعتمد على الوقف والتمويل الإسلامي الصغير (IWIM) للتخفيف من الفقر². أما دراسة لوحدة البحث والتقييم في أفغانستان؛ فركّزت على دور القروض غير الرسمية السائدة في المجتمع الأفغاني، لتمكين الأسر الريفية من الوصول إلى الموارد الأساسية³. كما أكدت دراسة مشك علمزي وزميله أهمية القرض الحسن بوصفه استراتيجية إسلامية للتخفيف من الفقر⁴. وفي دراسة حديثة لصباوون حماس، تم التركيز على أهمية التمويل الأصغر الإسلامي في التنمية الاقتصادية والاجتماعية بأفغانستان⁵. عكست هذه الدراسات أهمية القروض الحسنة، ونماذج التمويل الإسلامي الصغير في تحسين الظروف المعيشية للأسر الفقيرة، ما يتطلب مزيداً من البحث لتطوير استراتيجية تسهم في تطبيق مؤسسة القرض الحسن في بلد أفغانستان.

¹ Widiyanto, et al., "Effectiveness of Qard al-Hasan Financing as a Poverty Alleviation Model", *Economic Journal of Emerging Market*, (Universitas Islam Indonesia), Vol. 3, No. 1, April 2011, pp 27-42.

² Ataul Huq Pramanik, et al., *Integration of Waqf and Islamic Microfinance for Poverty Reduction: Case Studies of Malaysia, Indonesia, and Bangladesh*, (Ankara: Publication Department, SESRIC, 2015).

³ شاه، تام وغفوري، احسان الله، زندگی با قرضه: محدودیت های قرضه غیر رسمی مصونیت معیشتی در ولایت هرات افغانستان [الحياة المعتمدة على القرض: قيود القروض غير الرسمية على الأمن المعيشي في ولاية هرات بأفغانستان]، (كابل: وحدة البحث والتقييم الأفغانية، 1398 هـ.ش)، ص 14.

⁴ Mushkalamzai, Ziaulrahman et al., "The Role of Developing and Institutionalization of Qardul Hasan in Poverty Alleviation in Afghanistan", *International Journal of Advanced Academic Studies*, Vol 4, No. 4, 2022, pp 91-96.

⁵ Hammas, Sabawoon, Microfinance from the Perspective of Islamic Economics, and its Importance for Afghanistan", *Integrated Journal for Research in Arts and Humanities*, Vol. 3, No 6, Nov 2023, pp 164-172.

مفهوم القرض الحسن وأهميته في الإسلام

القرض لغةً هو القطع، ومنه أخذ المقرض، يقال: أقرضته بمعنى قطعته له قطعة يُجَازَى عليها¹، ويطلق على كل ما يُتَمَسَّ عليه الجزاء، فتقول العرب: "لك عندي قرضٌ حسنٌ وقرضٌ سيِّئٌ"²، فالقرض هو ما يُعطيه الرجل أو يفعله بقصد الحصول على جزاء أو مكافأة. قال الجوهري: "والقرض ما تُعطيه من المال لثقتك³". أما الحَسَنُ فمأخوذ من الحُسْن: وهو ضدُّ القُبْح ونقيضه؛ يقال: حَسُنَ وَحَسَنَ يَحْسُنُ حُسْنًا، فهو حَسَنٌ⁴. وبهذا، فإن القرض الحسن في اللغة: هو ما يقدمه شخص لآخر من إحسان وفعل جميل، قال الأخفش في قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: 245]، أي: يفعل فعلاً حسناً⁵.

أما في الاصطلاح، فيعرّف القرض بأنه ما يعطيه المقرض للمقرض من المال لينتفع به، مع الالتزام برّد مثله، دون اشتراط زيادة. وقد عرفه الأحناف بأنه: "عقد خاص، يرد على دفع مال مثلي لآخر؛ ليعيد مثله"⁶، وعند الحنابلة: "إعطاء مال بنية الإرفاق لمن ينتفع به، ويردّ بدله"⁷. ووفقاً للمعايير الشرعية الصادرة عن أئوبي؛ فإنه: "تمليك مال مثلي؛ لمن

¹ يُنظر: الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، ج8، ص266.

² يُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، ج7، ص217.

³ الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ/1987م)، ج3، ص1102.

⁴ يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص114.

⁵ يُنظر: الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، د. ط، 1400هـ/1980م)، ج19، ص17.

⁶ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المختار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1412هـ/1992م)، ج5، ص161.

⁷ الأشقر، محمد بن سليمان، المجلي في الفقه الحنبلي، (دمشق: دار القلم، ط1، 1419هـ/1998م)، ج2، ص131.

يلزمه رد مثله¹. واشترط أي زيادة في القرض للمقرض حرام بالإجماع²، سواء كانت عيناً أم منفعة، أو تعلقت بالقدر أو الصفة، وسواء كانت مشروطة بالنص أو ملحوظاً بالعرف³. وقد تضافرت الأدلة على مشروعية القرض، وأهميته في الإسلام، قال الله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282]، وقال الرسول ﷺ: «مَا مِنْ مُّسْلِمٍ يُقْرِضُ مُسْلِمًا قَرْضًا مَرَّتَيْنِ، إِلَّا كَانَ كَصَدَقَةٍ مَرَّةً»⁴، وقال في حديث آخر: «دَخَلَ رَجُلٌ الْجَنَّةَ، فَرَأَى عَلَى بَابِهَا مَكْتُوبًا الصَّدَقَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، وَالْقَرْضُ بِثَمَانِيَةِ عَشَرَ»⁵، كما ورد عنه ﷺ: «إِنَّ السَّلْفَ يَجْرِي جَرْيَ شَطْرِ الصَّدَقَةِ»⁶، وعن أبي رافع -رضي الله عنه- قال:

¹ المعايير الشرعية (1 - 58)، الصادر عن الهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI)، (المنامة: أيوفي، د. ط، 1439هـ/2017م)، ص521.

² يُنظر: القحطاني، أسامة بن سعيد، وآخرون، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، (الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ط1، 1433هـ/2012م)، ج4، ص171.

³ يُنظر: المعايير الشرعية (1 - 48) لأيوبي، ص522.

⁴ أخرجه ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، تحقيق وتخريج: شعيب الأرناؤوط وآخرين، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ/2009م)، أبواب الصدقات، باب القرض، ج3، ص499، رقم2430؛ وابن حبان، أبو حاتم محمد البستي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1408هـ/1988م)، كتاب البيوع، باب الديون، ج11، ص418، رقم5040. صححه الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1415هـ/1995م)، ج4، ص70، رقم1553، وقال الأرناؤوط: إسناده حسن.

⁵ أخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2، د. ت)، عن عتبة بن الحميد عن القاسم، ج8، ص249، رقم7976؛ والبيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: عبد العلي، (ط1). (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2003م)، ج5، ص188، رقم3286. والحديث حسنه الغماري، أحمد بن محمد، المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي، (القاهرة: دار الكتي، ط1، 1996م)، ج4، ص104، رقم1857؛ والألباني في سلسلة الصحيحة، ج7، ص1201، رقم3407.

⁶ أخرجه أبو يعلى، أحمد بن علي، المسند، تحقيق: حسين سليم، (دمشق: دار المأمون للتراث، ط1، 1404هـ/1984م)، ج9، ص247، رقم5366؛ وابن حنبل، أحمد بن محمد، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م)، ج7، ص26، رقم3911. صححه أحمد شاکر في تخريج مسند أحمد، والألباني في الصحيحة، ج4، ص70، رقم1553.

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَسْلَفَ مِنْ رَجُلٍ بَكْرًا، فَقَدِمَتْ عَلَيْهِ إِبِلٌ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ، فَأَمَرَ أَبَا رَافِعٍ أَنْ يَقْضِيَ الرَّجُلَ بَكْرَهُ، ... فَقَالَ: لَمْ أَجِدْ فِيهَا إِلَّا خِيَارًا رِبَاعِيًّا، فَقَالَ: «أَعْطِهِ إِيَّاهُ، إِنَّ خِيَارَ النَّاسِ أَحْسَنُهُمْ قَضَاءً»¹، كما يُعتبر القرض الحسن من أهم الأدوات لتخفيف معاناة الفقراء، وتفريج كربهم، فقد ورد في الحديث الصحيح: «مَنْ نَفَسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا، نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ، يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»²، وبناءً على ذلك، أجمع العلماء على أن القرض قُرْبَةٌ، ومستحب للمقرض، ومباح في حق المقرض، ولكن يجب إقراض المحتاج في حال الاضطرار على مَنْ لديه القدرة على ذلك³، كما يجب على المقرض أن يؤجل سداد الدين إذا كان المقرض في عُسرة؛ حتى يتيسر له الأمر، وقد حثَّ القرآن الكريم على إسقاط الدين عن المعسر كلياً أو جزئياً، حيث قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 280].

وأما توصيف القرض بـ "الحَسَن"؛ فله شروط عند العلماء، ومن أهمها: أن يكون من مال حلال، خالياً من المنِّ والأذى، ولا يتضمن أي نوع من الربا⁴، وقد ذكر المفسرون أن القرض الحسن هو الذي استكمل جميع محاسن القرض، من أن يُقَدَّم عن طيب نفس، وابتسامة وجه، ويكون خالياً من أي نوع من المنِّ، أو التضيق في فترة سداده⁵. وقد قال

¹ أخرجه النيسابوري، مسلم بن الحجاج، **المسند الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت)، كتاب المساقاة، باب من استسلف شيئاً فقضى خيراً منه، وخيركم أحسنكم قضاءً، ج3، ص1224، رقم1600. البكر: الفتى من الإبل.

² أخرجه مسلم، **المسند الصحيح**، كتاب العلم، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، ج4، ص2074، رقم2699.

³ يُنظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **موسوعة الفقهية الكويتية**، (الكويت: دار السلاسل، ط2، 1404-1427هـ)، ج33، ص113.

⁴ يُنظر: عمارة، محمد، **قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية**، (بيروت: در الشروق، ط1، 1413هـ/1992م)، ص451.

⁵ ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، (تونس: الدار التونسية للنشر، د. ط، 1984م)، ج27، ص377.

القرطبي: "القرض الحسن ما قُصِدَ به وجه الله تعالى خالصاً من المال الطيب"¹، فيهدف المقرض من ذلك ابتغاء مرضاة الله، وزيادة الثواب، وذلك استناداً إلى قول الله جلّ وعلا: ﴿وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضَاعَفْ لَهُمْ وَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ [الحديد: 18]. وقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيَضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: 245]، حيث شبّه سبحانه وتعالى الإنفاق في سبيله بالمال المقرض، والجزاء المضاعف على ذلك ببدل القرض²، وهذا يدل على فضيلة القرض الحسن. كما ورد ذكر القرض الحسن في القرآن الكريم بجانب الصلاة والزكاة، وهما ركنان أساسيان في الإسلام، مما يبرز أهميته وعظيم أجره. قال تعالى: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ لَنْ أَقْمَتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [المائدة: 12]، وقال سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [المزمل: 20]، فهذه الآيات الكريمة، والأحاديث النبوية السابقة؛ تدل على مشروعية القرض وأهميته، وقد أجمع العلماء على ذلك، كما تحثّ القادرين على إقراض ذوي الحاجات والمعسرين واليتيمير عليهم عند السداد.

واختلف الفقهاء حول طبيعة عقد القرض؛ هل هو عقد تبرع أو عقد معاوضة؟ فذهب الحنفية إلى أن القرض تبرع في الابتداء، ومعاوضة في الانتهاء³، مستدلين على ذلك بأنه لا يقابله عوض عند تسليمه للمقترض في الحال، ولا يملكه من لا يملك حق التبرع كالوصي والصبي، وأنه يشبه العارية فهو يسلك مسلك العارية⁴. وعللوا قولهم بأنه معاوضة

¹ يُنظر: القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد وإبراهيم، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ/1964م)، ج19، ص58.

² يُنظر: الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1414هـ)، ج1، ص300.

³ يُنظر: ابن الهمام، كمال الدين محمد، فتح القدير، (بيروت: دار الفكر، د. ط، د. ت)، ج6، ص523؛ وابن عابدين، رد المختار، ج5، ص510.

⁴ يُنظر: الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ/1986م)، ج7، ص396.

بالانتهاء بأن المقرض إنما يُعطي ليأخذ بدله، ولهذا يجب على المقرض رد مثله¹. وذهب جمهور المالكية إلى أن القرض عقد معاوضة، ولكن معاوضة غير محضة²؛ لأنه يحمل شائبة التبرع، وهذا هو الرأي الأصح عند الشافعية³، واستدلوا بأن القرض يُقاس على البيع؛ لأنه تمليك الشيء برد مثله، فساوى البيع، إذ أنه تمليك الشيء بثمنه⁴، وأكدوا أنه ليس معاوضة محضة، لأن فيه شائبة تبرع، ومن ثم لم يشترط التقابض فيه، وأنه لو كان معاوضة محضة لجاز للولي قرض مال مؤلّيه من غير ضرورة، واللازم باطل، فلا يملكه من لا يملك التبرع⁵. وأما الحنابلة⁶، وبعض المالكية⁷، وبعض الشافعية⁸، فذهبوا إلى أن القرض عقد تبرع وإرفاق، وليس من المعاوضات، واستدلوا بقول رسول الله ﷺ: «مَنْ مَنَحَ مَنِيحَةً لِبَنٍ أَوْ وَرَقٍ... كَانَ لَهُ مِثْلُ عَنَقِ رَقَبَةٍ»⁹، واعتبروا القرض من جنس التبرع بالمنافع كالعارية، حيث يُمنح المال

¹ يُنظر: ابن الهمام، المرجع نفسه.

² يُنظر: الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على شرح الكبير، (بيروت: دار الفكر، د. ط، د. ت)، ج3، 223؛ والنفراوي، أحمد بن غانم، الفواكه الدواني، (بيروت: دار الفكر، د. ط، 1415هـ)، ج2، ص89.

³ يُنظر: الرملي، محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر، د. ط، 1404هـ/1984م)، ج4، ص224.

⁴ يُنظر: الدسوقي، المرجع السابق، ج3، ص233-224؛ والرملي، المرجع السابق، ج4، ص223.

⁵ يُنظر: الرملي، المرجع السابق، ج4، ص224.

⁶ يُنظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م)، ج1، ص295؛ والبهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع، (بيروت: دار الفكر، د. ط، 1402هـ)، ج3، ص312.

⁷ يُنظر: الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، (مصر: مطبعة السعادة، ط1، 1332هـ)، ج5، ص29.

⁸ يُنظر: عميرة، شهاب الدين أحمد، حاشية عميرة، بيروت: دار الفكر، د. ط، 1419هـ/1998م)، ج2، ص321؛ والشيرازي، إبراهيم بن علي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت)، ج2، ص84.

⁹ أخرجه الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395هـ/1975م)، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في المنحة، ج4، ص340، رقم 1957. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح، ومعنى قوله: «من منح منيحة ورق» إنما يعني به: قرض الدراهم. وصححه الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الترغيب والترهيب، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1421هـ/2000م)، ج1، ص537، رقم 898.

ليستفاد به المقترض ثم يعيده إلى المقرض، ما يجعله من باب الإرفاق والتبرع، ولذلك سَمَّاه النبي ﷺ "مَنْيْحَةً". أما في المعاوضات، فيُعطي كل من المتعاقدين أصل المال على وجه لا يعود إليه، وهذا ما يختلف عن طبيعة القرض الذي يعتبر من باب العارية، والمنيحة، وإفكار الظاهر¹، كما استدلووا بأدلة الحنفية في كون القرض تبرعاً ابتداءً، وكذا أدلة جمهور المالكية في كونه معاوضةً غير محضة.

ويترجح القول الأخير بأن عقد القرض هو عقد تبرع، وليس معاوضة؛ لقوة أدلته وسلامتها، مقارنة بأدلة القولين الأولين اللذين لم يخليا من المناقشة، فالأصل في القرض؛ هو التبرع والإرفاق - كما أشير إليه - سابقاً، ووجوب رد البذل الذي لا خلاف فيه²، لا يُغيّر كونه من التبرعات، وإن وُصف هذا الرد معاوضة، فإنها معاوضة ناقصة - كما سبق ذكره - . علاوة على ذلك، إذا اعتُبر القرض من باب المعاوضة، فإن ذلك يؤدي إلى تملك الشيء بمثله نسيئة، وهذا أمر غير جائز شرعاً³؛ فقد حرّم الله تعالى أن يدفع الرجل إلى غيره مائلاً ربوياً بمثله على وجه البيع إلا مع التقابض، ولكنه أجاز دفعه بمثله على وجه القرض، لأن مقصود القرض هو إرفاق المقترض ونفعه، وليس تحقيق المعاوضة والربح⁴. ويؤكد ابن تيمية - رحمه الله - هذا المعنى بقوله: "وليس هذا (القرض) من باب البيع، فإن عاقلاً لا يبيع درهماً بمثله من كل وجه إلى أجل"⁵، كما تؤكد الأدلة الداعية إلى الإحسان وفعل الخير، والتي تدل على فضل القرض الحسن، وعظيم أجره؛ كونه من باب التبرعات. وفي السياق المعاصر، يُستخدم مصطلح "القرض الحسن" في المؤسسات المالية الإسلامية؛ ليعبر عن مفهوم يتوافق مع تعريف الفقهاء للقرض، حيث يُعرف بأنه: "دفع

¹ يُنظر: ابن قيم، إعلام الموقعين، ج 1، ص 295.

² يُنظر: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني في فقه الإمام أحمد، (بيروت: دار الفكر، ط 1، 1405هـ)، ج 4، ص 387.

³ يُنظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 396.

⁴ يُنظر: ابن قيم، المرجع السابق، ج 3، ص 82.

⁵ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبي الرحيم بن محمد، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد للطباعة، د. ط، 1416هـ/1995م)، ج 20، ص 514.

مالٍ أو تملك شيء ذي قيمة بمحض التفضل، على أن يردّ مثله، أو يأخذ عوضاً متعلقاً بالذمة بدلاً عنه"¹. ويعرّفه الباحثان تشابرا وخان بأنه: "قرض يُمنح دون فوائد أو تقاسم الأرباح"²، فيما يصفه آخرون بأنه: "قرض بلا فوائد يُمنح لأغراض خيرية أو لتلبية احتياجات التمويل القصيرة الأجل، مع التزام المقترض بسداد المبلغ الأصلي فقط"³. بناءً على هذه التعريفات، تُمنح البنوك الإسلامية هذا النوع من القروض دون فرض فوائد أو أي زيادة، مكثفية بتحصيل قيمة القرض الأصلية فقط⁴، حيث تستهدف هذه القروض الفئات المحتاجة، مثل: الطلاب، وصغار المنتجين، والمزارعين الذين لا يستطيعون الحصول على التمويل من مصادر تقليدية⁵. ومع ذلك، تشير الدراسات إلى أن هذه الخدمات لا تزال محدودةً للغاية في القطاع المالي الإسلامي⁶، فالقرض الحسن يتميز عن القرض الربوي في طبيعته وهدفه؛ حيث يُقدّم القرض الحسن على سبيل التبرع، ويهدف دعم المحتاجين وابتغاء الأجر، في حين تسعى القروض الربوية إلى تحقيق الربح المادي فقط. من خلال هذه النظرة، يظهر جلياً الدور الكبير الذي يؤديه القرض الحسن في المنظومة الاقتصادية الإسلامية في معالجة الفقر، والتحديات الاقتصادية والاجتماعية.

إلى جانب ذلك، إحياء سُنّة القرض الحسن يُعدُّ بديلاً فعّالاً لمواجهة التعاملات

¹ الهيثمي، عبد الرزاق، *المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق*، (عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، 1998م)، ص271.

² Chapra, M. Umer & Khan, Tariqullah, "Regulation and Supervision of Islamic Banks", *Occasional Paper No. 3*, Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute, Jeddah, 2000, p n.

³ Najeeb, Syed Faiq & Lahsana, Ahcene, "Qard Hasan: its Sharriah Rules and Applications in Islamic Finance", *Journal of Islamic Business and Management*, Vol. 3, No. 1, 2013, p 2.

⁴ يُنظر: أردنية، محمد نور الدين، *القرض الحسن وأحكامه في الفقه الإسلامي*، (رسالة ماجستير في الفقه الشرعي، جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين، 2010م)، ص108.

⁵ See Farooq, M. Omar, "Qard Hasan, Wad'ah/Amānah and Bank Deposits: Applications and Misapplications of Some Concepts in Islamic Banking", *Arab Law Quarterly*, Vol. 25, No. 2, 2011, p 120.

⁶ See Najeeb & Lahsana, "Qard Hasan: Its Sharriah Rules and Applications ...", p 9.

الربوية التي انتشرت في المجتمعات الإسلامية، حيث يسهم بشكل كبير في مساعدة المعسرین ودعم مشاريعهم الاقتصادية. يعاني المسلمون في كثير من الدول من تفشي القروض الربوية التي تقدمها البنوك التقليدية، ومؤسسات التمويل الصغير، والتي غالبًا ما تكون بفوائد ربوية مرتفعة. تشير الدراسات إلى أن نحو 44% من خدمات التمويل الصغير التقليدي تركز في الدول الإسلامية، حيث تُنفذ حوالي 80% من هذه البرامج في دول مثل بنغلاديش، باكستان، وأفغانستان¹. في أفغانستان تحديدًا -وعلى مدى العقدين الأخيرين- أدى غياب البدائل الشرعية؛ إلى لجوء العديد من السكان إلى هذه القروض الربوية²، ما انعكس سلبيًا على القطاعات الاقتصادية المختلفة في البلاد. من هنا، يبرز القرض الحسن كأداة فعالة لمحاربة ظاهرة الربا في البلدان الإسلامية، وتعزيز قيم التعاون والتماسك الاجتماعي وفق المبادئ الإسلامية.

فكرة التمويل الإسلامي الصغير في السنة النبوية

وقد ورد في حديث رواه أنس -رضي الله عنه-، أنَّ رجلاً من الأنصار جاء إلى النَّبِيِّ ﷺ يسأله، فقال: «لَكَ فِي بَيْتِكَ شَيْءٌ؟»، قال: بلى، جَلَسَ نَلْبَسَ بَعْضُهُ، وَنَبَسَ بَعْضُهُ، وَقَدْخَ نَشْرَبُ فِيهِ الْمَاءَ، قال: «أَتَيْتَنِي بِهِمَا»، قال: فَأَتَاهُ بِهِمَا، فَأَخَذَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ، ثُمَّ قَالَ: «مَنْ يَشْتَرِي هَذَيْنِ؟» فقال رجلٌ: أَنَا أَخَذَهُمَا بِدِرْهَمٍ، قال: «مَنْ يَرِيدُ عَلَى دِرْهَمٍ؟» مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، قَالَ رَجُلٌ: أَنَا أَخَذَهُمَا بِدِرْهَمَيْنِ، فَأَعْطَاهُمَا إِيَّاهُ وَأَخَذَ الدَّرْهَمَيْنِ، فَأَعْطَاهُمَا الْأَنْصَارِيَّ، وقال: «اشْتَرِ بِأَحَدِهِمَا طَعَامًا فَأَنْبِذْهُ إِلَى أَهْلِكَ، وَاشْتَرِ بِالْآخَرِ قُدُومًا، فَأَتْنِي بِهِ»، فَفَعَلَ، فَأَخَذَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَشَدَّ فِيهِ عُودًا بِيَدِهِ، وقال: «اذْهَبْ فَاحْتَطَبْ

¹ يُنظر: العمر، فؤاد عبد الله، مؤسسة القرض الحسن: نموذج عملي بالتكامل مع الزكاة والأوقاف، (الكويت: دار اقرأ للنشر والتوزيع، ط1، 1440هـ/2019م)، ص10-11.

² يُنظر: غرجستاني، محمد توسلي، اقتصاد افغانستان: ظرفيت ها، چالشها وراه كارها [الإنجازات والتحديات الاقتصادية في أفغانستان خلال العقد الماضي]، (كابل: نشر وازه، ط3، 1399هـ.ش)، ص230.

وَلَا أَرَاكَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا»، فَجَعَلَ يَحْتَضِبُ وَيَبِيعُ، فَجَاءَ وَقَدْ أَصَابَ عَشْرَةَ دِرَاهِمٍ، فَقَالَ: «اشْتَرِ بِبَعْضِهَا طَعَامًا وَبِبَعْضِهَا ثَوْبًا»¹.

يوضح الحديث أعلاه، أسس استراتيجية ومنهج عمل لمؤسسة التمويل الإسلامي الصغير، وتتلخص هذه الاستراتيجية في النقاط الآتية: (1) تحديد الموارد المتاحة للفقراء، (2) تعزيز الاستقلال الاقتصادي للفقراء من خلال تشجيعهم على العمل الحر، وتنمية مهاراتهم وقدراتهم لخلق مصادر دخل مستدامة، (3) توفير فرص التدريب والتعليم للفقراء لتعزيز مهاراتهم، وزيادة فرص العمل والدخل، (4) تشجيع ريادة الأعمال بين الفقراء؛ من خلال توفير الدعم المالي والفني والمشورة، لإنشاء وتوسيع مشاريع صغيرة ومتوسطة، (5) تشجيع التكافل الاجتماعي، وتعزيز التعاون بين الأفراد والمجتمع؛ لمساعدة الفقراء، وتحقيق العدالة الاجتماعية².

تمثل هذه السيرة العطرة لرسول الله ﷺ نموذجاً مثالياً لمؤسسات التمويل الإسلامي الصغير، التي تسعى إلى مكافحة الفقر في المجتمعات الإسلامية، من خلال تقديم خدمات التمويل الصغير، وتوفير فرص العمل للفئات المحتاجة. كما يشير الحديث إلى أهم واجبات هذه المؤسسات، والتي تتجلى في تقديم التوجيه اللازم للفقراء، وتزويدهم بالتدريب على المهارات الأساسية، وتوفير رأس المال المناسب، بالإضافة إلى متابعة أدائهم والإشراف عليهم؛ لضمان نجاحهم، وتحقيق الاستفادة القصوى. وفي الحقيقة، يُبرز هذا الحديث

¹ أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ/2009م)، كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة، ج3، ص81، رقم1641؛ والترمذي، السنن، أبواب البيوع، باب ما جاء في بيع من يزيد، ج3، ص514، رقم1218؛ وابن ماجه، السنن، أبواب التجارات، باب بيع المزايعة، ج3، ص316، رقم2198. قال الترمذي: حديث حسن، وقال الألباني: إسناده ضعيف. يُنظر: الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف أبي داود-الأم، (الكويت: دار غراس، ط1، 1423هـ)، ج2، ص125، رقم291. والجلس: كل شيء ولي ظهر البعير والدابة تحت الرحل والسرّج، ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص54، وج1، ص683.

² See Obaidullah, M., *Introduction to Islamic Microfinance*, (New Delhi: IBF Net (P) Limited, 2008), p15-17.

النبي ﷺ استراتيجية هذه المؤسسات، حيث تسعى مؤسسات التمويل الإسلامي الصغير في عصرنا إلى استلهاها من مؤسسات التمويل الصغير الغربية.

ضرورة إنشاء وتطوير مؤسسة القرض الحسن للحد من الفقر

يُعد القرض الحسن أداة فعّالة في النظام الاقتصادي الإسلامي لمكافحة الفقر، حيث يُسهم بشكل كبير في تمويل المشاريع الصغيرة للفئات الفقيرة، وذوي الدخل المحدود، وبذلك يتيح لهم فرص العمل والإنتاج وزيادة الدخل؛ ما يساعدهم على الخروج من دائرة الفقر والحاجة. ففي ظل غياب مصادر التمويل الشرعية، يضطرّ الكثير من الأفراد والأسر إلى الاقتراض، بفوائد ربوية مرتفعة للغاية، الأمر الذي يؤدي غالبًا إلى تفاقم أوضاعهم الاقتصادية، بدلًا من تحسينها، بل إن أعباء هذه الديون قد تدفع أسرًا - لم تكن فقيرة في الأصل - إلى الوقوع في براثن الفقر والحرمان. تشير الدراسات إلى أن أسعار الفوائد على القروض الربوية في بعض الدول تتراوح ما بين 10% إلى أكثر من 100% شهريًا، وقد تصل إلى 20% يوميًا¹. إضافة إلى ذلك، تسهم مؤسسة القرض الحسن في تمكين الفقراء وتحسين مستوى معيشتهم عبر تزويدهم بوسائل الإنتاج التي تعزز دخلهم وتخفف من حدة الفقر. كما يجسد قيم التراحم والتعاون بين أفراد المجتمع، ويساهم في توفير فرص العمل والحد من البطالة. أظهرت دراسة لـ ليتلفيلد، إليزابيث وآخرون: أن التمويل الصغير يؤدي دورًا محوريًا في تحقيق التنمية الشاملة، حيث لا تقتصر آثاره الإيجابية على زيادة الدخل، بل تشمل تعزيز الرعاية الصحية، وتوفير التعليم، وتمكين المرأة، وتقليل التعرض للأزمات اليومية، مما يجعله وسيلة فعّالة لتحقيق الاستقرار المالي والحرية الاقتصادية².

¹ يُنظر: العمر، مؤسسة القرض الحسن، ص 11.

² يُنظر: ليتلفيلد، إليزابيث وآخرون، "هل يمثل التمويل الأصغر إستراتيجية فعالة من شأنها تحقيق الأهداف الإنمائية للألفية الجديدة؟"، المجموعة الاستشارية لمساعدة الفقراء، مذكرة مناقشة مركزة، العدد 24، <<https://www.cgap.org/research>>.

وقد ثبتت فعالية دور هذه المؤسسات في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والحد من الفقر، من خلال التجارب العالمية في البلدان الإسلامية وغير الإسلامية¹، وأكدت كثير من المنظمات الدولية والدراسات العلمية أهمية دور هذه المؤسسات في مكافحة الفقر، ونظراً لنجاحات تلك المؤسسات، أعلنت الأمم المتحدة عام 2005م "السنة الدولية للتمويل الأصغر"، كما تم تأييد ذلك من قبل مجموعة الثماني (G8) في قمة جليينغلز (Gleneagles)، وتقرير اللجنة الخاصة بإفريقيا (2005). وقد اعتمد البنك الدولي وصندوق النقد الدولي التمويل الأصغر كجزء من استراتيجياتهما للتخفيف من الفقر²، واعتُبر من الوسائل الرئيسية التي تسهم في تحقيق أهداف الأمم المتحدة الإنمائية والقضاء على الفقر³. كما أكد البنك الإسلامي للتنمية أيضاً على ضرورة إنشاء صناديق زكاة، وأوقاف عالمية مرتبطة بمؤسسات التمويل الأصغر، إضافة إلى تطوير إطار تنظيمي للتمويل الإسلامي الأصغر. وأبرز البنك أيضاً ضرورة تعزيز الحوار بين العلماء الشرعيين للتوصل إلى حلول جماعية للمسائل الفقهية المتعلقة بالتمويل الإسلامي الأصغر⁴. وقد وردت توصيات مماثلة من المجمع الفقهي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ومن مؤتمر علماء الشريعة الإسلامية المنعقد في كوالالمبور عام 2016⁵؛ كل ذلك يُظهر دعمًا رسميًا لهذه المؤسسات؛ لدورها الفعال في توفير الخدمات المالية للفئات المحتاجة في المجتمعات. إضافة إلى ذلك،

¹ See Hassan, S. Salman, "Islamic-Based Microfinance and Poverty Alleviation: Case Study of Home-Based Women Workers in Pakistan", (Thesis, University Sains Malaysia, 2014).

² See Rob, Dixon, John Ritchie, Juliana Siwale, 2007. "Loan Officers and Loan 'Delinquency' in Microfinance: A Zambian Case" Accounting Forum, Vol. 31, No. 1 (2007): 47-71. doi: 10.1016/j.accfor.2006.11.005.

³ See Saad, Norma Md & Ouasa, Jarita, "An Economic Impact Assessment of a Microcredit Program in Malaysia: The Case of Amanah Ikhtiar Malaysia (AIM)", *International Journal of Business and Society*, (Sarawak: Universiti Malaysia Sarawak), Vol. 12 No. 1, 2011, p 2.

⁴ See Obaidullah, Muhammed, "Role of Microfinance in Poverty Alleviation: Lessons from Experiences in Selected IDB Member Countries", (Jeddah: Islamic Research & Training Institute, 2008), p64.

⁵ يُنظر: العمر، مؤسسة القرض الحسن، ص 23-25.

أكدت نتائج مشروع بحثي أجراه مركز الاقتصاد الإسلامي التابع للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بالتعاون مع مركز الأبحاث التابع لمنظمة التعاون الإسلامي (سيريك)؛ على أهمية دور مؤسسات التمويل الصغير في معالجة الفقر، مع التأكيد على أن التمويل الصغير الإسلامي يضاعف على هذه الأهمية، حيث يُقدم خدمات التمويل بدون فوائد ربوية¹، كما شددت الكثير من الدراسات على ضرورة إنشاء وتطوير مؤسسات التمويل الأصغر على أساس مبدأ القرض الحسن في الدول الإسلامية².

كما تبرز أهمية تفعيل مؤسسة التمويل الصغير على أساس مبدأ القرض الحسن بوصفه أداة للحد من الفقر، من خلال زيادة الاهتمام بتطوير هذه المؤسسات، وتوسيع انتشارها في المجتمعات الإسلامية، مع إقبال المسلمين عليها بشكل واسع. يعود ذلك إلى أن معظم المسلمين المحتاجين لم يستطيعوا الحصول على خدمات التمويل الصغير التقليدية؛ بسبب الخوف من الوقوع في الربا³، ومن أبرز مؤسسات التمويل الإسلامي الصغير التي تُقدم القروض دون فوائد ربوية: صندوق الزكاة الجزائري، وبيت الزكاة الكويتي، وصندوق تنمية المحافظات الأردنية. كما تشمل مؤسسات التمويل الصغير الإسلامي غير الحكومية التي سجلت نجاحًا في هذا المجال: جمعية البر بمكة المكرمة، جمعية القرض الحسن اللبنانية، مؤسسة (أخوة) الباكستانية، بيت المال والتمويل الإندونيسي، مؤسسة (أمانة اختيار) الماليزية، وبنك الرعية الإندونيسي. إضافة إلى ذلك، يُعتبر بنك جرامين في بنغلاديش وبنك بنغلاديش الإسلامي المحدود (IBBL) من الأمثلة الرائدة، حيث بدأ الأخير -منذ منتصف التسعينيات- تطبيق برنامج تمويل، متوافق مع الشريعة الإسلامية؛ لمساعدة الفقراء في المناطق الريفية⁴. كما تدير مؤسسة

¹ See Pramanik, et al., *Integration of Waqf and Islamic Microfinance ...*, 4.

² يُنظر: العمر، المرجع السابق، ص 11.

³ See Akhter, Waheed, et al., "Islamic Micro-Finance and Poverty Alleviation: A Case of Pakistan", *Proceedings 2nd CBRC, Lahore, Pakistan November 14, 2009*, p 1-8.

⁴ See Pramanik, et al., *Integration of Waqf and Islamic Microfinance ...*, 10.

(أنصار) في المملكة المتحدة برامج تمويل أصغر، قائمة على مبدأ القرض الحسن، وتقدم بنوك صغيرة ريفية في إندونيسيا هذا النوع من التمويل، إلى جانب منظمة الإغاثة الإسلامية التي تُدير برامج التمويل الأصغر في كوسوفو، والبوسنة، والمهرسك على هذا الأساس¹. علاوة على ذلك، يُعتبر البنك الإسلامي للتنمية مؤسسة دولية رائدة، تعمل على مكافحة الفقر في البلدان الأعضاء، وكذلك المجتمعات الإسلامية في الدول غير الأعضاء، ويوفر خدمات تمويل خاصة، قائمة على مبدأ القرض الحسن، عبر برامج المنح الدراسية، والمساعدات الأخرى الموجهة للأفراد والأسر المحتاجة².

لقد أظهرت التجارب العملية أن تطبيق أسلوب القرض الحسن، إلى جانب دور مؤسسات التمويل الإسلامي الأصغر، كان له نجاحات، وآثار إيجابية بارزة على تحسين الظروف المعيشية للفئات المستهدفة من الفقراء. ففي ماليزيا، أفادت التقارير الرسمية أن حوالي 57% من استفادوا من خدمات القروض لمؤسسة "أمانة اختيار ماليزيا"، نجحوا في الخروج من دوامة الفقر والحاجة، بينما شهد 32% منهم تحسناً واضحاً في مستواهم المعيشي³. وفي إندونيسيا، كشفت دراسة أجريت حول التمويل على أساس القرض الحسن، أن 90% من الحاصلين على القروض الحسنة نجحوا في رفع مستويات دخلهم وتحقيق التحسن في أوضاعهم المالية، حيث استطاع البعض منهم أداء فريضة الزكاة والمساهمة في التبرعات⁴. أما في بنغلاديش، أثبتت دراسة تتبع أثر برامج التمويل المقدمة من قبل هيئة تطوير الريفي (BRAC) أن الأسر التي استفادت من هذه البرامج لفترة تزيد على أربع سنوات؛ حققت زيادةً بنسبة 26% في الإنفاق الأسري الأسبوعي، بالإضافة إلى زيادة

¹ See Najeeb & Lahsana, "Qard Hasan: Its Sharriah Rules and Applications ...", p 11-12.

² يُنظر: العمر، مؤسسة القرض الحسن، ص 213.

³ يُنظر: الشريف، محمد شريف، أضواء على التجربة التنموية الماليزية، (كولالمبور: جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، ط1،

1429هـ/2009م)، ص 236.

⁴ See Widiyanto, et al., "Effectiveness of Qard-Al-Hassan Financing ..., p 27-42.

ممتلكاتهم بنسبة 112%، ومضاعفة رؤوس أموالهم الثابتة¹. وعلى صعيد آخر، ساهم بنك بنغلاديش الإسلامي المحدود (IBBL) - عبر إطلاقه لبرنامج التنمية الريفية (RDS) - في توفير فرص عمل واسعة للفقراء في المناطق الريفية من خلال توفير خدمات التمويل الصغير دون فوائد، ما جعل هذا القطاع يُظهر قدرة على استيعاب العمالة بشكل أوسع، مقارنة بالصناعات الكبرى في البلاد². تُظهر هذه النتائج بوضوح أن التمويل الإسلامي الأصغر، القائم على مبدأ القرض الحسن؛ يمثل أداة فعّالة في الحد من الفقر، وتعزيز الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي في البلدان والمجتمعات الإسلامية.

تجربة مؤسسة أمانة اختيار ماليزيا (Amanah Ikhtiar Malaysia)

تُعدُّ مؤسسة "أمانة اختيار ماليزيا" (AIM) من أبرز مؤسسات التمويل الأصغر الإسلامي في العصر الحديث وأقدمها، أطلقت برامج القروض متناهية الصغر في ماليزيا، بعد تأسيس هذه المؤسسة في 17 سبتمبر 1987م كمنظمة غير حكومية بهدف مكافحة الفقر في البلاد. استوحيت المؤسسة الفكرة ونموذجها من "بنك جرامين" (Grameen Bank) في بنغلاديش، مع تطوير الفكرة وتعديل النموذج؛ ليتناسب مع السياقات الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بماليزيا³. يتميز نموذج جرامين بقدرته على تقديم قروض صغيرة للفئات الأشد فقرًا في المناطق الريفية، دون اشتراط ضمانات تقليدية؛ ما يجعله نظامًا مبتكرًا بديلاً عن الأساليب المصرفية التقليدية، حيث يعتمد على الثقة المتبادلة، والمساءلة والمشاركة الجماعية⁴. تركز مؤسسة "أمانة اختيار ماليزيا" بشكل رئيس على الفئات الأكثر احتياجًا، خصوصًا النساء في

¹ See Mustafa, Shams, et al., Beacon of Hope: an impact assessment study of BRAC's Rural Development Programme, (Dhaka: BRAC, 1996), p 33.

² See Pramanik, et al., *Integration of Waqf and Islamic Microfinance ...*, 24.

³ يُنظر: الشريف، أعضاء على التجربة التنموية الماليزية، ص 225-226.

⁴ يُنظر: سعيد، مجدي علي، تجربة بنك الفقراء، (بيروت: دار العربية للعلوم-ناشرون، ط2، 1428هـ/2007م)،

المناطق الريفية، وتسعى إلى تمكينهم اقتصادياً؛ من خلال توفير قروض صغيرة، خالية من الفوائد الربوية، كما تعمل على تعزيز قدرات رواد الأعمال من بين الفئات ذات الدخل المحدود، من خلال تزويدهم بالتسهيلات المالية اللازمة، والتدريب المهني؛ لتطوير مشاريعهم الاقتصادية¹. تعتمد المؤسسة في تمويل مشاريعها على الدعم المالي، والقروض الحسنة المقدمة من الحكومة المركزية، والحكومات المحلية، فضلاً عن المساهمات من القطاع الخاص، وبعض المؤسسات الرسمية. وتغطي المؤسسة تكاليفها التشغيلية من خلال اقتطاع نسبة 10% من قيمة كل قرض. بالإضافة إلى ذلك، تستفيد المؤسسة من الدعم الفني والتقني الذي تقدمه الجهات الحكومية وغير الحكومية لتعزيز أدائها، وتحقيق أهدافها المنشودة².

لقد حظيت مؤسسة (AIM) باعتراف دولي؛ نظير إنجازاتها البارزة في مجال التمويل الأصغر، حيث حازت على عدة جوائز تقديرية، والتي تمنحها جوائز التمويل الإسلامي العالمية (GIFA)، باعتبارها أفضل مؤسسة إسلامية للتمويل الأصغر³، فقد أثبتت المؤسسة كفاءتها العالية في إدارة برامج التمويل الأصغر، كما حققت نسبة سداد بلغت 98% من مجموع 377,380 قرضاً تم تقديمه منذ تأسيسها. وحتى عام 2019م، بلغ عدد المستفيدين النشطين 304,569 مستفيداً، مع نسبة سداد تجاوز 98.7%، وبلغت تخصيصاتها مالية 2.5 مليار رينجيت ماليزي، مع شبكة تضم 136 فرعاً منتشرة في كافة أنحاء ماليزيا⁴. تشير التقارير الصادرة عن المؤسسة، إلى أن نحو 57% من المشاركين في برامج القروض الصغيرة؛ استطاعوا الخروج من دوامة الفقر⁵. كما تتميز المؤسسة بتبنيها شروطاً ميسرة للحصول على

¹ Ministry of Entrepreneur Development and Cooperatives, "Amanah Ikhtiar Malaysia (AIM)", <https://www.kuskop.gov.my/index.php?id=11&page_id=22&articleid=4842>, (accessed 15 July 2024).

² يُنظر: الشريف، المرجع السابق، ص 226، 230.

³ See Adawiah, Engku Rabiah, "Successful Models of Social Finance Initiatives: Lessons from Amanah Ikhtiar Malaysia (AIM)", 14th International Shariah Scholars Forum, Kuala Lumpur: 31 Oct 2019 - 01 Nov 2019, p 2.

⁴ See Rabiah Adawiah, "Successful Models of Social Finance ...", p5.

⁵ يُنظر: الشريف، المرجع السابق ص 236.

القروض، حيث تُقدّم القروض دون الحاجة إلى ضمانات أو رهن، ولا تُتخذ إجراءات قانونية لتحصيل المبالغ المستحقة. بالإضافة إلى ذلك، تُعفى القروض المتبقية، في حال وفاة المستفيد، إذا كان ملتزماً بالسداد، كما تختلف فترات السداد بناءً على نوع القروض، وتتراوح بين 25 و250 أسبوعاً، مع أقساط تُدفع بشكل أسبوعي. يتم تقديم القروض للمؤهلين بعد تشكيل مجموعات عمل صغيرة، غالباً ما تتكون من خمسة أعضاء، إذ يُشترط عليهم اجتياز دورات تدريبية مهنية، تؤهلهم للاستفادة من التمويل بشكل فعال. وقد ساهم النهج المرن الذي تعتمد عليه المؤسسة في تعزيز الشمول المالي، ما مكّن الفئات المحرومة من التمويل التقليدي من تحسين أوضاعها الاقتصادية¹.

تعمل مؤسسة أمانة اختيار ماليزيا (AIM) تحت إشراف قانوني، من قبل مجلس أمناء متخصص، يتولى مسؤولية مراقبة أداء الإدارة، وضمان الشفافية، والالتزام بالضوابط المعتمدة، مع اتخاذ التدابير اللازمة للوقاية من أية مخالفات. إضافة إلى ذلك، تضطلع هيئة الرقابة الشرعية بمراجعة الأنشطة المالية والإدارية للمؤسسة، وتقديم توصياتها لمجلس الإدارة؛ لضمان توافق جميع الإجراءات والبرامج مع مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية².

استناداً إلى النجاحات التي حققتها مؤسسات التمويل الإسلامي الأصغر - لا سيما مؤسسة أمانة اختيار ماليزيا - في استخدام آليات مبتكرة للتمويل الإسلامي، مثل: القرض الحسن، كوسيلة فعالة لمكافحة الفقر، وتقليل البطالة، بما يمكن من استخلاص دروس مهمة للدول الإسلامية الأخرى. بناءً على ذلك، فإن أفغانستان - باعتبارها دولة إسلامية، يعاني أغلبية سكانها من تحديات فقر واسعة النطاق - يجب عليها الاستفادة من هذه التجارب الناجحة، وذلك مع مراعاة الضوابط الشرعية، وتبني نموذج يتناسب مع بيئتها وظروفها الاقتصادية والاجتماعية؛ لضمان الفائدة المرجوة.

¹ يُنظر: أمينة، بن خرناجي وقايدي، خبيسي، "مكافحة الفقر في ماليزيا دور مؤسسة أمانه اختيار ومؤسسة فلدا ومدى استفادة الجزائر من هذه التجربة"، مجمع مداخلات الملتقى دولي حول تقييم سياسات الاقلال من الفقر في الدول العربية في ظل العولمة، جامعة الجزائر: ديسمبر 2014، ص250-252؛ والشريف، المرجع السابق ص231-233.

² See Adawiah, "Successful Models of Social Finance ...", p9, 20.

النموذج المقترح لمؤسسة القرض الحسن للتطبيق في أفغانستان

استنادًا إلى الأدلة والشواهد العملية التي تُبرز أهمية مؤسسة القرض الحسن، وضرورة تعزيز دورها لتلبية الاحتياجات المالية للفئات الفقيرة، وذوي الدخل المحدود في المجتمعات الإسلامية، وأثرها الإيجابي في مكافحة الفقر والبطالة، واستلهامًا من التجارب الناجحة المعاصرة في البلدان الإسلامية -خصوصًا التجربة الماليزية-؛ يهدف البحث إلى اقتراح تأسيس مؤسسة تمويل إسلامي أصغر في أفغانستان، تعتمد على مبدأ القرض الحسن، مع تكاملها مع أنظمة الوقف والزكاة والتكافل؛ لتكون آلية مبتكرة ومؤثرة للحد من الفقر والبطالة.

ومع ذلك -نظرًا إلى الظروف الاقتصادية والسياسية والثقافية السائدة في أفغانستان- يواجه تأسيس وتنفيذ هذه المؤسسة العديد من التحديات، ما يتطلب وضع حلول عملية لمعالجتها قدر الإمكان. ومن أبرز هذه التحديات: غياب إطار قانوني خاص لإدارة شؤون المؤسسات المالية الإسلامية، أو وجود تناقضات قانونية في بعض الحالات، وضعف النظام المصرفي بشكل عام، وخاصة النظام المصرفي الإسلامي، وضعف الدعم الحكومي، ومحدودية الموارد التمويلية، ونقص الكوادر المتخصصة في إدارة المؤسسات المالية الإسلامية، وخطر عدم القدرة على سداد القروض من قبل المستفيدين؛ بسبب الصعوبات الاقتصادية، وانتشار المعاملات الربوية، وقلة وعي الجمهور بمفهوم وفوائد القرض الحسن، بالإضافة إلى الوضع الأمني والسياسي غير المستقر¹.

¹ وهذه التحديات ملخص للبيانات المستخلصة من مقابلات شخصية عبر البريد الإلكتروني مع المتخصصين: أطهري، ضيف الله، أستاذ مساعد في جامعة كابول بأفغانستان وعضو الهيئة الشرعية في بنك غُضَنُفَر والمتخصص في المصرفية الإسلامية (31 ديسمبر 2024)؛ الهروي، فريد أحمد، أستاذ مساعد في جامعة كابول والمتخصص في المصرفية الإسلامية (29 ديسمبر 2024)؛ سليم، عبد السلام، أستاذ مساعد في جامعة فارياب بأفغانستان والمتخصص في الفقه الإسلامي وأصوله (30 ديسمبر 2024)؛ وقانت، عبد الباري، أستاذ مساعد في جامعة هرات بأفغانستان والمتخصص في التمويل والمصرفية الإسلامية (29 ديسمبر 2024).

ولتجاوز هذه التحديات، وضمان نجاح نظام القرض الحسن، واستمرارية مؤسسته؛ يتطلب الأمر اتخاذ خطوات عملية، تتركز في نقاط أساسية عديدة، من أبرزها:

أ. **الإطار القانوني وهيئة البيئة التشريعية المناسبة لعمل المؤسسة:** ينبغي أن يتضمن القانون المنظم لشؤون المؤسسة مجموعة من الجوانب المحورية؛ لضمان فعاليتها واستدامتها. يتطلب ذلك، بيان أهداف المؤسسة بشكل واضح، ووضع إطار هيكلي إداري وتنظيمي، مع تحديد رأس مال ومصادر التمويل، بالإضافة إلى الجهة الرقابية المسؤولة عن الإشراف على أنشطة المؤسسة، كما يجب وضع معايير دقيقة لتوظيف العاملين، وتوضيح الفئات المستهدفة من برامج القروض، وآليات اختيار المستحقين للاستفادة منها، مع تحديد شروط تقديم القروض، والأساليب المتبعة فيه. بالإضافة إلى ذلك، ينبغي أن يشمل القانون وضع آليات فعالة لاسترداد القروض، وتحديد الجهة المسؤولة عن مخاطر التعثر في السداد، كما يمكن توضيح دور الحكومة في دعم المؤسسة عند الضرورة. وأخيراً، من المهم تحديد الخدمات التي تغطيها برامج الإقراض، وبيان مصادر تمويل النفقات الإدارية والتشغيلية، ووضع آلية لفرض الرسوم على الخدمات المقدمة بما يتماشى مع الضوابط الشرعية.

ب. **تحديد الأهداف ورسم السياسات للمؤسسة:** يجب أن تُحدد المؤسسة بوضوح الأهداف التي تسعى لتحقيقها من خلال برامج الإقراض، مع تحديد الاحتياجات الأساسية التي يجب تغطيتها. ففي ظل الظروف الخاصة بأفغانستان، يُفضل أن تُمنح الأولوية؛ لتوفير فرص العمل للأسر منخفضة الدخل، مع التركيز بشكل خاص على دعم وتمكين النساء الميعلات، عبر تقديم تدريب مهني، وقروض صغيرة؛ تساعدن على إطلاق أنشطة اقتصادية مستقلة. علاوة على ذلك، ينبغي أن تتضمن الأهداف تغطية تكاليف التعليم للطلاب المحتاجين. وفي حال توفر موارد مالية كافية، يمكن توسيع نطاق الأهداف ليشمل تغطية احتياجات إضافية، مثل: علاج المرضى، وتكاليف الزواج، وترميم المنازل أو

شرائها، وتعويض المتضررين من الكوارث الطبيعية. أما السياسات، فمن الضروري أن تُصاغ آليات واضحة وفعالة لتحقيق أهداف المؤسسة، مع وضع خطط زمنية مرحلية لتنفيذها على أرض الواقع، وضمان تحقيق نتائج ملموسة.

ج. التعاون المشترك بين الجهات المعنية: لضمان تحقيق الأهداف المنشودة في مكافحة الفقر والبطالة من خلال مؤسسة القرض الحسن، يتعين تعزيز التعاون بين مختلف الأطراف ذات الصلة، كما يشمل ذلك الجهات الحكومية، والمؤسسات الدولية والمحلية الخيرية، والقطاع الخاص، إضافة إلى الجهات المجتمعية، لاسيما العلماء عبر مجالس العلماء، على المستويين الوطني والمحلي¹. هذا التعاون يسهم في تكامل الجهود، وتوفير الدعم اللازم لتطوير المؤسسة وتعزيز استدامتها، وضمان تحقيق التأثير الإيجابي المستدام على الفئات المستهدفة.

د. تخصيص الموارد وضمان الديمومة المالية: يُعد تأمين الموارد المالية اللازمة لتمويل برامج المؤسسة؛ خطوة أساسية وحيوية في إنشاء مؤسسة القرض الحسن، فيجب على المؤسسة السعي لضمان مصادر تمويل كافية ومستدامة؛ لضمان استمرارية وفعالية برامجها التمويلية على المدى الطويل. بناءً على تجارب مؤسسات التمويل الإسلامي الصغير في بعض الدول الإسلامية، تشمل مصادر التمويل الممكنة للمؤسسة: ودائع الأفراد في الحسابات المصرفية المخصصة لهذا الغرض، والأوقاف التي تساهم في تمويل مشاريع المؤسسة، فضلاً عن الصدقات والتبرعات من الأفراد والمؤسسات الخيرية، والدعم الحكومي. كما يمكن للمؤسسة الاستفادة من صندوق الزكاة المخصص لسداد ديون الغارمين الذين يعجزون عن الوفاء بها². استناداً إلى هذه المصادر المتنوعة، يقترح البحث عدداً من الموارد التي يمكن اعتمادها لتمويل مؤسسة القرض الحسن في أفغانستان:

¹ يُنظر: أطهري، المرجع السابق؛ وسليم، المرجع السابق.

² يُنظر: العمر، مؤسسة القرض الحسن، ص 261-262.

(1) **الأوقاف:** يُعد الوقف مصدرًا مهمًا لمؤسسة القرض الحسن في أفغانستان، حيث يمكن الاستفادة من عوائده لتوفير التمويل اللازم، فبالنظر إلى ضعف هذه العوائد في الوقت الحالي، من الضروري العمل على إحياء وتطوير نظام "الوقف النقدي" كأحد الحلول البديلة لضمان استدامة تمويل المؤسسة، فالوقف النقدي يُعد من أبرز الآليات المبتكرة في هذا المجال، حيث أجاز الفقهاء وقف النقود لغرض الإقراض، بحيث تُقدّم النقود الموقوفة كقروض للمحتاجين، مع إمكانية إعادة بدلها بعد استخدامها؛ لينتفع بها مستفيدون آخرون. وهذا يتوافق مع ما ذهب إليه فقهاء المالكية في جواز وقف النقود لغرض الإقراض والسلف¹. وقد أقر بهذا الرأي، مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي في دورته الخامسة عشرة²، ما يعزز من أهمية الوقف النقدي، ويُقدم له طابعًا جديدًا ومبتكرًا ضمن نظام الوقف في الإسلام. إضافة إلى ذلك، أظهرت دراسة أجرتها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بالتعاون مع مركز الأبحاث التابع لمنظمة التعاون الإسلامي أن نموذج "التمويل الإسلامي الأصغر المبني على الوقف"؛ يُعتبر نموذجًا فعالًا في مكافحة الفقر، كما أكدت نتائج الدراسة على أن هذا النموذج لا يمثل فقط بديلًا قابلاً للتطبيق للحد من الفقر، بل يمكنه أيضًا أن يساهم في تمكين مؤسسات التمويل الإسلامي الأصغر من مواجهة تحديّين رئيسيّين، وهما: توفير التمويل بتكلفة أقل، وتعزيز برامج تنمية الموارد البشرية³.

(2) **ودائع الحجاج:** وفقًا للمادة العاشرة من لائحة تنظيم شؤون الحج في أفغانستان، يُطلب من المتقدّمين لأداء فريضة الحج؛ دفع مبلغ معين لتأكيد تسجيلهم، حيث يودع

¹ يُنظر: الأصبحي، مالك بن أنس، المدونة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ/1994م)، ج1، ص380؛ والخرخشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، د. ط، د. ت)، ج7، ص80؛ والدسوقي، حاشية الدسوقي، ج4، ص77.

² يُنظر: قرارات وتوصيات المجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، (إصدار 4، 1442هـ/2020م)، قرار رقم: 140 (6/15)، ص452.

³ See Pramanik, et al., *Integration of Waqf and Islamic Microfinance ...*, 4.

هذا المبلغ -الذي تم تحديده بمقدار ألف دولار أمريكي- في حساب مصرفي مخصص كدفعة مقدمة¹. بحسب تقرير رسمي، بلغ عدد المسجلين لأداء فريضة الحج حتى عام 1400 هـ (الموافق: 2021م) حوالي 85,677 شخصاً². ومع تخصيص 30,000 فرصة حج سنوياً للبلاد، تتاح الفرصة فعلياً لنحو 25,000 شخص فقط، حيث يُخصص جزء كبير من هذه الحصة لفئات استثنائية، مثل: موظفي الإدارات الحكومية، والشخصيات السياسية، والمشرفين على الحجاج. مع هذا الوضع، يمكن بقاء حوالي 50,000 متقدم في قائمة الانتظار سنوياً، ما يعني أن إجمالي المبالغ المدوعة من هؤلاء المتقدمين يصل إلى نحو 50 مليون دولار أمريكي. يمكن استغلال هذا المبلغ لتمويل مشاريع مؤسسة القرض الحسن، ما يساهم في الحد من الفقر والبطالة، وتعزيز روح التعاون والتماسك في المجتمع.

(3) **عوائد جلود الأضاحي السنوية:** إنه لا تتوفر حتى الآن إحصاءات دقيقة ورسمية على مستوى البلاد في هذا المجال، لذا فإن الأرقام الواردة في هذا البحث تقديرية. بناءً على بيانات إدارة الإحصاء الوطنية لعام 2018م، بلغ متوسط عدد أفراد الأسرة الأفغانية سبعة أفراد³، فيما قُدِّر إجمالي عدد سكان أفغانستان في عام 2024م بنحو 35.7 مليون نسمة⁴. وفقاً لهذه المعطيات، يُفترض أن عدد الأسر في البلاد يصل إلى حوالي 5.7 مليون

¹ يُنظر: لايحه تنظيم امور حج، عمره وزائران [لائحة تنظيم شؤون الحجاج والمعتمرين والزوار]، 2017م، الجريدة الرسمية، العدد 1253، لسنة 1396 هـ.ش، المادة، 10.

² يُنظر: الإدارة العليا للتفتيش، "گزارش تفتيش عملکرد وزارت ارشاد، حج و اوقاف روند حج فرضی بابت سال 1400 هـ.ش" [تقرير تفتيش أداء وزارة الإرشاد والحج والأوقاف بشأن عملية الحج لعام 1400 هـ.ش]، الموقع الرسمي، 19 يوليو 2024، <<https://sao.gov.af/sites/default/files/2022-06/20>>.

³ يُنظر: بي بي سي نيوز، "ميانگین خانوار در افغانستان به ۷ نفر افزایش یافته است" [متوسط حجم الأسر في أفغانستان ارتفع إلى 7 أفراد]، <<https://www.bbc.com/persian/afghanistan-44858177>>، شوهد في يوليو 19، 2024.

⁴ يُنظر: إدارة الإحصاء المركزية الأفغانية، نفوس برآورد شده سال 1403، [التعداد السكاني المقدّر لعام 1403 هـ.ش]، <<http://www.nsia.gov.af/home>>، شوهد في يوليو 19، 2024.

أسرة، وعلى الرغم من ارتفاع معدلات الفقر في المجتمع الأفغاني؛ فإن العديد من الأسر الفقيرة تحرص على تقديم الأضاحي بقدر استطاعتها، في حين تقوم الأسر ذات الدخل المرتفع غالبًا بذبح أكثر من أضحية واحدة. بناءً على ذلك، من المتوقع أن تذبح نحو أربع ملايين أسرة حيوانًا كأضحية خلال عيد الأضحى المبارك، وعادة ما تشمل الأضاحي في أفغانستان الأبقار والأغنام، حيث يشترك عدة أفراد في ذبح بقرة واحدة، مع تقدير متوسط المشاركين في كل رأس من الأبقار بثلاثة أفراد. بناءً على هذا التقدير، إذا ذُبَحَ حوالي 1.9 مليون أسرة الأغنام، و 2.1 مليون أسرة الأبقار؛ فسيُذبح ما يقارب 1.9 مليون رأس من الأغنام و 700 ألف رأس من الأبقار. ووفقًا لأسعار جلود الحيوانات في الأسواق الأفغانية لعام 2024م، فإن القيمة الإجمالية لجلود الأبقار تُقدَّر بنحو 84 مليون أفغاني (ما يعادل 1.2 مليون دولار أمريكي)، بينما تبلغ القيمة الإجمالية لجلود الأغنام حوالي 104.5 مليون أفغاني (1.49 مليون دولار)، وبذلك، يمكن جمع عوائد إجمالية تبلغ حوالي 2.69 مليون دولار سنويًا لصالح مؤسسة القرض الحسن، ما يساهم في تعزيز مواردها، ودعم أهدافها الاجتماعية والاقتصادية.

(4) **التبرعات والصدقات:** تشكل الصدقات والتبرعات المقدمة من الأفراد والمؤسسات الخيرية -سواء المحلية أو الدولية- أحد المصادر المهمة لتمويل المؤسسة، كما تشمل هذه المصادر المنظمات الدولية، مثل: البنك الإسلامي للتنمية، ووكالات الزكاة والوقف الدولية، والمؤسسات الإنسانية الأخرى، ما يُسهِّم هذا التمويل في دعم أنشطة المؤسسة، وتوسيع دائرة المستفيدين.

(5) **صندوق الزكاة:** يرى جماعة من الفقهاء المعاصرين إمكانية توظيف صندوق الزكاة الوطني لدعم مؤسسة القرض الحسن من خلال حصة "الغارمين"، خصوصًا في حالة تعثر المقترضين عن السداد. أكد الشيخ القرضاوي -رحمه الله- أن المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، والقياس الصحيح في باب الزكاة؛ تُجيزُ تقديم القروض للمحتاجين من سهم

الغارمين، بشرط تنظيم ذلك بإنشاء صندوق خاص، وهذا يعزز مساهمة الزكاة في محاربة الربا، والحد من الفوائد الربوية¹، وقد أيد هذا الرأي من الفقهاء المعاصرين: محمد أبو زهرة، وعبد الوهاب خلاف، وعبد الرحمن حسن². بناءً على هذا التوجه، يوصى بأن يقوم صندوق الزكاة بدور مؤسسة تأمين، توفر الحماية المالية للمقترضين، خاصة في مواجهة المخاطر التي قد تؤثر على ممتلكاتهم أو مشاريعهم.

(6) **الدعم الحكومي:** يعتمد نجاح مؤسسة القرض الحسن بشكل كبير على دعم حكومي فعال، يمكن للحكومة أن تقدم هذا الدعم من خلال تمويل مشاريع المؤسسة، بمنح قروض حسنة، أو بتخصيص جزء من الميزانية العامة سنوياً؛ لتغطية التكاليف الإدارية والتشغيلية، فقد أثبتت التجربة الماليزية - وغيرها من النماذج العالمية - أهمية التمويل الحكومي في تعزيز استدامة مؤسسات التمويل الصغير في تحقيق أهدافها المنشودة³.

(7) **فتح حساب للإيداعات:** يمكن للمؤسسة فتح حساب خاص في بعض البنوك الإسلامية، وتشجيع الأفراد الخيرين والشركات على إيداع أموالهم؛ بهدف استخدامها في مشاريع القرض الحسن، كما ينبغي أن تقوم المؤسسة بإنشاء صندوق للإيداع، وتحث المستفيدين والمشاركين في برامجها على تخصيص جزء من عوائدهم للإيداع، بالإضافة إلى ذلك، تُعدّ الإيرادات الخدمية المشروعة للمؤسسة، والاستثمار في المشاريع المربحة، المتوافقة مع الشريعة الإسلامية؛ من أهم مصادر التمويل للمؤسسة⁴.

¹ يُنظر: القرضاوي، يوسف، فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1393هـ/1973م)، ج2، ص634.

² يُنظر: حسن، عبد الرحمن وآخرون، "الزكاة والوقف ونفقات الأقارب كمصدر لتمويل مشروعات التكافل الاجتماعي"، في جامعة الدول العربية، حلقة الدراسات الاجتماعية للدول العربية: كتاب الدورة الثالثة، دمشق 8-12 ديسمبر 1952م، (القاهرة: مطبعة مصر، د. ط، 1955م)، ص254.

³ يُنظر: الشريف، أعضاء على التجربة التنموية الماليزية، ص226، 230.

⁴ يُنظر: مقابلة شخصية مع الأطهري.

هـ. **نفقات خدمات القروض:** بناءً على ما نصّ عليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي، والمعايير الشرعية التي أصدرتها هيئة أيوبي؛ يجوز للمؤسسة أن تفرض رسومًا على خدمات القروض، بما يعادل تكاليفها المباشرة الفعلية فقط، ولا يجوز تحميل المقرض أي زيادة على هذه التكاليف، أي زيادة على هذه التكاليف التي تعد من الربا المحرم شرعًا، والأصل أن يتحمل كل قرض تكاليفه الخاصة به بشكل منفصل¹. كما أن المصروفات الفعلية المتعلقة بالخدمات، لا تشمل التكاليف غير المباشرة، مثل: الرواتب، وأجور المكان، والأثاث، ووسائل النقل، وغيرها من التكاليف العامة والإدارية للمؤسسة². بناءً على ذلك، يتعين على المؤسسة المقترحة تنظيم تكاليفها الإدارية والتشغيلية بما يتوافق مع هذه المعايير، والتأكد من عدم فرض أية أعباء إضافية على المقرض، وفي المقابل يمكن تغطية التكاليف غير المباشرة عبر التبرعات، أو الدعم الحكومي، أو مصادر أخرى مشروعة.

و. **إدارة المخاطر:** لضمان استدامة المؤسسة، وتحقيق أهدافها في تقديم الدعم المالي للأفراد ذوي الدخل المحدود والمشاريع الصغيرة؛ تُعد إدارة المخاطر من العناصر الأساسية، حيث تواجه مؤسسات التمويل الإسلامي الصغير مجموعة من المخاطر المالية، مثل: مخاطر الائتمان (فقد يعجز بعض المقرضين عن السداد)، ومخاطر السيولة (التي قد تواجهها المؤسسة). وللحد من هذه المخاطر، تعتمد المؤسسات على مجموعة من الإجراءات - بالنظر إلى خصوصية النموذج المقترح في هذا البحث-، وبالإضافة إلى الاستفادة من صندوق الزكاة والدعم الحكومي؛ يُعد تأسيس وتطوير صندوق تكافل بمساهمة جميع المستفيدين من القروض خيارًا أكثر فعالية لإدارة المخاطر، وضمان تعويض المقرضين في حال تعرضهم لمشاكل مالية. وقد أثبتت التأمين الإسلامي أو التكافل قدرته على امتصاص

¹ يُنظر: قرارات وتوصيات المجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرار رقم: 13 (3/1)، ص 65؛ والمعايير الشرعية (1)-

(58) لأيوبي، ص 523.

² يُنظر: المرجع نفسه، ص 524.

المخاطر التي يتعرض لها الفقراء في أنشطتهم الإنتاجية¹، كما أن إدارة المخاطر بشكل فعال؛ تُعزز من ثقة المقترضين بالمؤسسة، وتساهم في تحسين مستوى معيشة الفئات المستهدفة.

ز. الإطار الرقابي وتقييم الأداء: يجب وضع قواعد الالتزام والرقابة، وسائر أساليب الرقابة الحديثة، وتطبيقها دورياً ومقارنتها مع غيرها، حيث إن ذلك يُعتبر من الأساليب الإدارية المتطورة، حيث تساهم في المحافظة على مؤسسة القرض الحسن من الانحراف والفساد، والوقوع في المزالق الأخلاقية². تشير بعض الدراسات إلى أن خضوع مؤسسة التمويل الأصغر للرقابة الشاملة من قبل البنك المركزي؛ قد أسهم في تعزيز أدائها المالي³، كما ينبغي إجراء دراسات استقصائية دورية، بهدف تقييم أنشطة المؤسسة ونتائجها، وقياس الآثار التي تُحدثها في المجتمع، ومن ثمَّ تحديث السياسات بناءً على نتائج هذه الدراسات.

ح. التدريب المستمر للموظفين والمقترضين: تشير دراسة إلى مؤسسات التمويل الأصغر النشطة في أفغانستان تعاني من مستوى التعليم والمهارات الإدارية المنخفضة لدى موظفيها، بالإضافة إلى الاستخدام غير الفعال للقروض من قبل المقترضين⁴. لذلك، يجب على المؤسسة أن توفر فرصاً لتطوير المهارات الإدارية والمهنية للموظفين، مع التأكيد على ضرورة مشاركتهم في برامج تدريبية مستمرة⁵. كما ينبغي التركيز على تمكين الفقراء والمستفيدين من خلال تخصيص دورات تدريبية مهنية لتعزيز مهاراتهم في إدارة مشاريعهم

¹ See Pramanik, et al., *Integration of Waqf and Islamic Microfinance ...*, 27.

² يُنظر: مقابلات شخصية سابقة مع قانت، سليم، أطهري، والهروي.

³ See Valentina, Hartarska, et al., "Economics of Scope of Lending and Mobilizing Deposits in Microfinance Institutions: A Semiparametric Analysis", *American Journal of Agricultural Economics*, Vol. 93, No. 3, 2011, pp 389-398.

⁴ See Sultani & Chandrashekhar, "Challenges of Microfinance Institutions in Afghanistan", p 10.

⁵ يُنظر: مقابلة شخصية مع الهروي وسليم.

أو الأنشطة المقترحة، وذلك قبل منحهم القروض¹. يمكن للمؤسسة تنظيم هذه الدورات التدريبية بالتعاون مع إدارة الأوقاف الوطنية، والدعم الفني من الجهات الحكومية ذات الصلة. من الضروري أن تستفيد من تجارب مؤسسات التمويل الإسلامي الناجحة، مثل تجربة مؤسسة "أمانة اختيار ماليزيا".

ط. التمويل القائم على المجموعة: يُمنح القرض بعد تكوين مجموعة من الأفراد المؤهلين للحصول على القروض، والذين يجتازون الدورة التدريبية الخاصة. تتألف المجموعات عادةً من خمسة أعضاء، بحيث يضمن كل عضو سداد قروض الآخرين. في حال تخلف أحد الأعضاء عن السداد، يتحمل جميع أعضاء المجموعة مسؤولية السداد. يُعتمد هذا النهج كبديل للضمانات التقليدية للتخفيف من مخاطر التخلف عن السداد أو التأخير. وقد تم اعتماد هذا النموذج في بنك "غرامين" في بنغلاديش ومؤسسة "أمانة اختيار" في ماليزيا². بالإضافة إلى ذلك، يتم توفير ضمان إضافي ضد التخلف عن السداد من خلال صندوق الزكاة، حيث تُسدد الحسابات المتعثرة الفعلية من أموال الزكاة، كما تم الإشارة إلى رأي الفقهاء المعاصرين في هذا الشأن سابقاً.

ي. تشجيع الأفراد على التعاون الاجتماعي من خلال إنشاء صناديق التكافل: يمكن للمؤسسة تشجيع أعضاء المجموعات، والأفراد الذين تربطهم روابط مشتركة، مثل الأقارب، الجيران أو زملاء العمل، على تأسيس صناديق تكافل فيما بينهم لتوفير الحماية ضد المخاطر والخسائر غير المتوقعة. كما يمكن للأفراد الاستفادة من هذه الصناديق للحصول على قروض حسنة بشروط ميسرة، مما يعزز روح التعاون والتضامن بين أعضاء المجموعات، ويسهم في معالجة مشكلاتهم المالية بطرق مبتكرة³.

¹ يُنظر: مقابلة شخصية مع أطهري.

² See M. Obaidullah, *Introduction to Islamic Microfinance*, p7.

³ هناك أنواع مختلفة من هذه الصناديق في بلدان مختلفة؛ ولكن النوع الأكثر شيوعاً هو الصندوق غير الرسمي الذي يشكله أفراد الأسرة أو المنظمة أو مجتمع معين. بحيث يقوم الأعضاء بإيداع مبلغ متساو من النقود في الصندوق شهرياً،

ك. التوعية واستخدام التقنية الحديثة: إن عدم استخدام التكنولوجيا المتقدمة يشكل تحدياً رئيسياً يواجه مؤسسات التمويل الصغير النشطة في أفغانستان¹. لذلك - ولتحسين جودة الخدمات وتسهيل تقديمها - يتعين على مؤسسة القرض الحسن أن تُولي اهتماماً خاصاً لاستخدام التكنولوجيا الحديثة والمتقدمة، كما ينبغي عليها السعي لنشر الوعي العام حول خدمات القرض الحسن وفوائدها، باستخدام وسائل متعددة؛ بهدف توسيع نطاق هذه الخدمات وتغطية المزيد من الفئات المحتاجة.

خاتمة

توصل هذا البحث إلى مجموعة من النتائج، يمكن تلخيصها فيما يأتي:

1. القرض لغةً يعني القطع، ويُطلق على ما يُلتمَس عليه الجزاء. وفي الاصطلاح، هو ما يُمنح من المال لينتفع به، ويُرد مثله دون اشتراط زيادة. وقد ثبتت مشروعية القرض وأهميته بالكتاب والسنة والإجماع، كما أن استخدام القرض الحسن في المؤسسات المالية الإسلامية يعني قرضاً بلا فوائد، يُمنح لأغراض خيرية، أو لتلبية احتياجات تمويل قصيرة الأجل.

2. تُعتبر مؤسسة القرض الحسن أداة إسلامية فعّالة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ومكافحة الفقر، حيث تسهم في توفير فرص العمل، وتقليل البطالة من خلال تمويل المشاريع الصغيرة للفئات المحتاجة، كما أنها تُعزز التعاون والتماسك المجتمعي، وتمثل حلاً إسلامياً لمواجهة تفشي الربا في المجتمع الأفغاني.

وتُقرض الأموال المجمعة في كل شهر لأحد الأعضاء الذي يتم اختياره عشوائياً، لمدة عام. تُحتسب ودائعه الشهرية كمدفوعات لسداد قرضه على مدار العام. تستمر هذه العملية إلى أن يحصل جميع الأعضاء على القرض. وفقاً لتقرير صدره مركز الإحصاء الإيراني، بلغ عدد صناديق القرض الحسن 6500 صندوق عام 2005. يُنظر:

Sadr, Seyed Kazem, "Qard Hasan Financing in Islamic Banks", *ISRA International Journal of Islamic Finance*, (Kuala Lumpur: INCEIF University), Vol. 6, No. 2, 2014, p 8-9.

¹ See Sultani & Chandrashekhar, "Challenges of Microfinance Institutions in Afghanistan", p 10.

3. يُقدم البحث نموذجاً عملياً شاملاً لمؤسسة القرض الحسن، بالتكامل مع الوقف والزكاة والتكافل، بما يسهم في تحقيق التنمية المستدامة والعدالة الاجتماع، كما يمكن لهذا النموذج أن يوفر تمويلاً مستقراً للمشروعات الصغيرة المدرة للدخل، ما يدعم الأسر الفقيرة في تحسين مستويات معيشتها.
4. يعتمد النموذج المقترح على مصادر تمويلية متنوعة، مثل: الوقف النقدي، وودائع الحجاج، وتبرعات الأفراد والمؤسسات، وصندوق الزكاة، وعوائد جلود الأضاحي، وودائع الأفراد، والإيرادات الخدمية المشروعة للمؤسسة، والاستثمار في المشاريع المتوافقة مع الشريعة، إضافةً إلى الدعم الحكومي، ما يعزز من استدامة المؤسسة مالياً، ويساعدها على توسيع نطاق المستفيدين.
5. يعزز التكامل بين أموال الوقف والزكاة مع نظام القرض الحسن قدرة المؤسسة على تقديم تمويلات ميسرة دون تكاليف، ما يجعلها بديلاً عملياً للقروض الربوية، كما يُعتبر صندوق التكافل آلية حماية إضافية لدعم المقترضين في حالات الطوارئ، حيث أثبتت التجارب العالمية فاعلية هذا الصندوق في استمرارية عمل المؤسسات الخيرية والتمويلية.
6. يحتاج تطوير النموذج إلى تكيف تشريعي وتنظيمي يتناسب مع خصوصيات المجتمع الأفغاني، ما يتطلب تعاوناً بين المؤسسات الحكومية، والقطاع الخاص، والمؤسسات الخيرية الوطنية والدولية، كما يحتاج إلى وضع إطار قانوني واضح، يحمي حقوق المستفيدين، ويشجع على المشاركة المجتمعية.
7. أكدت الدراسة على أهمية استخدام التكنولوجيا المتطورة؛ لإدارة الخدمات، وتسهيل الإجراءات، ما يعزز الشفافية والفعالية، ويزيد من ثقة المجتمع بالمؤسسة، كما أشارت النتائج إلى ضرورة التوعية بدور مؤسسة القرض الحسن وأهدافها؛ لتعزيز ثقافة مالية مسؤولة بين المستفيدين.

بناءً على ما سبق من النتائج، يوصي البحث بما يأتي:

1. وضع سياسات وتشريعات تدعم تأسيس مؤسسة القرض الحسن وفق النموذج المقترح، بما يضمن استدامتها وفعاليتها.
2. تعزيز التعاون بين الدولة والقطاع الخاص والمؤسسات الخيرية والمجتمع المدني، وتوظيف الموارد المتاحة، وتطوير وسائل مبتكرة؛ لتعزيز الأثر المجتمعي للمؤسسة.
3. الاستفادة من تجارب الدول الإسلامية الناجحة، مثل: ماليزيا، من خلال التعاون مع مؤسسات التمويل الإسلامي الدولية؛ لتطوير القدرات المحلية وضمان نجاح المؤسسة.
4. إجراء مزيد من الدراسات العلمية لتطوير النظام المالي الإسلامي ومؤسساته، مثل: الوقف، والزكاة، والتكافل الاجتماعي، والقرض الحسن، وتقييم دورها في تعزيز التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والمساهمة في الحد من الفقر في المجتمع الأفغاني.

References:

المراجع:

- Akhter, Waheed., Akhtar, Nadeem., Jaffri, Syed Khurram Ali. (2009). "Islamic Micro-Finance and Poverty Alleviation: A Case of Pakistan", *Proceedings 2nd CBRC, Lahore, Pakistan*.
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn ibn al-Ḥājj Nūḥ. (1423 ah). *Ḍa'īf Abī Dāwūd - al-Umm*. (1st ed.). Kuwait: Dār Gharrās lil-Nashr wa al-Tawzī.
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn ibn Nūḥ. (1995). *Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah wa Shu'ūn min Fiqhīhā wa Fawā'idihā*. Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif.
- al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. (2000/1421 AH). *Sahih al-Targhib wa al-Tarhib* (1st ed.). Riyadh: Maktabat al-Ma'arif.
- al-Aṣḥabī, Mālik ibn Anas. (1415 AH/1994). *al-Mudawwanah*. (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- al-Ashqar, Muḥammad ibn Sulaymān. (1419 AH/1998). *al-Majallī fī al-Fiqh al-Ḥanbalī*. (1st ed.). Damascus: Dār al-Qalam.
- al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2001). *Tahdhīb al-Lughah*. Edited by Muḥammad 'Awad. (1st ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.
- al-Baji, Sulayman ibn Khalaf. (1332 AH). *Al-Muntaqa Sharh al-Muwatta'* (1st ed.). Egypt: Matba'at al-Sa'adah.
- al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Husayn. (2003). *Shu'ab al-Īmān*. Edited by 'Abd al-'Alī. (1st ed.). Riyadh: Maktabat al-Rushd.
- al-Buhuti, Mansur ibn Yunus. (1402 AH). *Kashshaf al-Qina' 'an Matn al-Iqna'*. Beirut: Dar al-Fikr.

- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (1422 AH). *al-Jāmi al-Ṣaḥīḥ*. Edited by Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir. (1st ed.). Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh.
- al-Dasūqī, Muḥammad ibn Aḥmad. (n.d.). *Hāshiyat al-Dasūqī ‘alā al-Sharḥ al-Kabīr*. (No ed.). Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Fayrūzābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. (2005). *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Edited by Maktab Turāth al-Risālah. Beirut: Mu’assasat al-Risālah.
- al-Ghumārī, Abū al-Fayḍ Aḥmad ibn Muḥammad. (1996). *al-Madāwī li-Ilal al-Jāmi al-Ṣaghīr wa Sharḥ al-Manāwī*. (1st ed.). Cairo: Dār al-Kutubī.
- al-Haythamī, ‘Abd al-Razzāq Raḥīm. (1998). *al-Maṣārif al-Islāmīyah bayn al-Nazarīyah wa al-Taṭbīq*. (1st ed.). Amman: Dār Usāmah lil-Nashr wa al-Tawzī.
- al-Jawharī, Abū Naṣr Ismā‘īl ibn Ḥammād. (1407 AH/1987). *al-Ṣiḥāḥ fī al-Lughah wa al-Ṣiḥāḥ al-Arabīyah*. Edited by Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār. (4th ed.). Beirut: Dār al-Ilm lil-Malāyīn.
- al-Kasani, Abu Bakr ibn Mas‘ud. (1986/1406 AH). *Bada‘i’ al-Sana‘i’ fī Tartīb al-Shara‘i’* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Kharshī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. (n.d.). *Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*. (No ed.). Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Majma‘ al-Fiqhī al-Islāmī al-Dawī al-Munbashiḥ ‘an Munazzamat al-Ta‘āwun al-Islāmī. (1442 AH/2020). *Qarārāt wa Tawṣiyāt*. 4th ed.
- al-Mawṣilī, Abū Ya‘lā Aḥmad ibn ‘Alī. (1404 AH/1984). *al-Musnad*. Edited by Ḥusayn Salīm Asad. (1st ed.). Damascus: Dār al-Ma‘mūn lil-Turāth.
- al-Nafarawī, Aḥmad ibn Ghanīm. (1415 AH). *Al-Fawakih al-Dawani*. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Naysābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. (n.d.). *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*. Edited by Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. (No ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-Arabī.
- al-Qaḥṭānī, Usāmah ibn Sa‘īd; al-Khuḍayr, ‘Alī ibn ‘Abd al-‘Azīz; al-‘Amrī, Zāfir ibn Ḥasan, et al. (1433 AH/2012). *Mawsū‘at al-Ijmā‘ fī al-Fiqh al-Islāmī*. (1st ed.). Riyadh: Dār al-Faḍīlah lil-Nashr.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. (1393 AH/1973). *Fiqh al-Zakāh: Dirāsah Muqārīnah li-Aḥkāmihā wa Falsafatihā fī Ḍaw’ al-Qur’ān wa al-Sunnah*. (2nd ed.). Beirut: Mu’assasat al-Risālah.
- al-Qurtubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1964/1384 AH). *Al-Jami‘ li Ahkam al-Qur’an* (2nd ed., Edited by Aḥmad & Ibrahim). Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah.
- al-Ramli, Muḥammad ibn Abi al-‘Abbas. (1984/1404 AH). *Nihayat al-Muhtaj ila Sharḥ al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Sharīf, Muḥammad Sharīf Bashīr. (1429 AH/2009). *Aḍwā’ ‘alā al-Tajrīb al-Tanmawīyah al-Mālīziyah*. (1st ed.). Kuala Lumpur: Jāmi‘at al-‘Ulūm al-Islāmīyah al-Mālīziyah.
- al-Shawkani, Muḥammad ibn Ali. (1414 AH). *Fath al-Qadir* (1st ed.). Damascus: Dar Ibn Kathir.
- al-Shirazi, Ibrahim ibn Ali. (n.d.). *Al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imam al-Shafi‘i*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash‘ath. (1430 AH/2009). *al-Sunan*. Edited by Shu‘ayb al-Arna‘ūṭ. (1st ed.). Beirut: Dār al-Risālah al-Ālamīyah.

- al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. (n.d.). al-Mu'jam al-Kabīr. Edited by Ḥamdī ibn 'Abd al-Majīd al-Salafī. (2nd ed.). Cairo: Maktabat Ibn Taymīyah.
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā. (1975). al-Sunan. Edited by Aḥmad Muḥammad Shākir and others. (2nd ed.). Cairo: Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- al-Umar, Fu'ād 'Abd Allāh. (1440 AH/2019). Mu'assasat al-Qarḍ al-Ḥasan: Namūdḥaj 'Amalī bi-l-Takāmul ma'a al-Zakāh wa al-Awqāf. (1st ed.). Kuwait: Dār Iqrā' lil-Nashr wa al-Tawzī.
- al-Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. (n.d.). Tāj al-Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Edited by a group of scholars. (No ed.). Beirut: Dār al-Hudā.
- Amīnah, ibn Khaznajī; Qā'idī, Khumaysī. (2014). "Mukhāfahāt al-Faqr fī Mālaysiyā: Dawr Mu'assasat Amānah Ikhtiyār wa Mu'assasat FELDA wa Madā Istifādat al-Jazā'ir min Hādhihi al-Tajrībah." Majma Mukhāḍirāt al-Multaqā al-Dawli Ḥawla Taqyīm Siyāsāt al-Iqall min al-Faqr fī al-Duwal al-Arabīyah fī Zill al-Awlamah. Faculty of Economic Sciences, University of Algiers.
- Amirah, Shihab al-Din Ahmad. (1998/1419 AH). *Hashiyat 'Amirah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ammārah, Muḥammad. (1413 AH/1992). Qāmūs al-Muṣṭalahāt al-Iqtisādiyyah fī al-Ḥaḍārah al-Islāmīyah. (1st ed.). Beirut: Dār al-Shurūq.
- Chapra, M. Umer. and Khan, Tariqullah. (2000). "Regulation and Supervision of Islamic Banks", Occasional Paper No. 3. Islamic Development Bank. Islamic Research and Training Institute. Jeddah.
- Farooq, M. Omar. (2011). "Qarḍ Ḥasan, Wadī'ah/Amānah and Bank Deposits: Applications and Misapplications of Some Concepts in Islamic Banking". Arab Law Quarterly, Vol. 25, No. 2.
- Gharjastānī, Muḥammad Tawassulī. (1399 Sh). Iqtisād Afghānistān: Quwā, Taḥaddiyāt, wa al-Ḥulūl. (3rd ed.). Kabul: Mu'assasat Wājah lil-Nashr.
- Hammas, Sabawoon. (2023). "Microfinance from the Perspective of Islamic Economics and its Importance for Afghanistan", *Integrated Journal for Research in Arts and Humanities*, Vol. 3, No 6.
- Ḥasan, 'Abd al-Raḥmān; Abū Zahrah, Muḥammad; Khalīfah, 'Abd al-Wahhāb. (1955). "al-Zakāh wa al-Waqf wa Nafaqāt al-Aqribā' ka-Maṣḍar li-Tamwīl Mashārī' al-Takāful al-Ijtimā'ī." In Jāmi'at al-Duwal al-'Arabīyah. Ḥalaqat al-Dirāsāt al-Ijtimā'īyah lil-Duwal al-'Arabīyah: Kitāb al-Dawrah al-Thālithah. (No ed.). Cairo: Miṣr Press.
- Hassan, Seyd Salman. (2014). "Islamic-Based Microfinance and Poverty Alleviation: Case Study of Home-Based Women Workers in Pakistan". (Thesis, University Sains Malaysia).
- Hay'at al-Muḥāsabah wa al-Murāja'ah lil-Mu'assasāt al-Māliyah al-Islāmīyah. al-Ma'āyir al-Shar'īyah (1-58). (1439 AH/2017). (No ed.). Manama: AAOIFI.
- Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn ibn 'Umar. (1412 AH/1992). Radd al-Muḥtār 'ala al-Durr al-Mukhtār. (2nd ed.). Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Tāhir ibn Muḥammad. (1984). al-Taḥrīr wa al-Tanwīr. (No ed.). Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr.
- Ibn al-Humam, Kamal al-Din Muhammad. (n.d.). *Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. (1421 AH/2001). al-Musnad. Edited by Shu'ayb al-Arna'ūt. (1st ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

- Ibn Hibbān, Muḥammad al-Bustī. (1408 AH/1988). *al-Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*. Edited by Shu‘ayb al-Arna‘ūt. (1st ed.). Beirut: Mu‘assasat al-Risālah.
- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī. (1430 AH/2009). *al-Sunan*. Edited by Shu‘ayb al-Arna‘ūt and others. (1st ed.). Beirut: Dār al-Risālah al-Ālamīyah.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414 AH). *Lisān al-Arab*. (3rd ed.). Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr. (1991/1411 AH). *I‘lam al-Muwaqqi‘in ‘an Rabb al-‘Alamin* (1st ed., Edited by Muhammad Abd al-Salam). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Lā’iḥat Taṭnīm Shu‘ūn al-Ḥujjāj wa al-Mu‘tamirīn wa al-Zuwwār. (1396 AH Shamsī/2017). *al-Jarīdat al-Rasmīyah*, No. 1253.
- Ministry of Entrepreneur Development and Cooperatives. "Amanah Ikhtiar Malaysia". <https://www.kuskop.gov.my/index.php?id=11&page_id=22&articleid=4842>.
- Mustafa, Shams., Ara, Ishrat., Banu, Dilruba et al. (1996). *Beacon of Hope: an impact assessment study of BRAC’s Rural Development Programme*. Dhaka: BRAC.
- Najeeb, Syed Faiq., Lahsana, Ahcene. (2013). “Qard Hasan: its Sharriah Rules and Applications in Islamic Finance”, *Journal of Islamic Business and Management*, Vol. 3, No. 1.
- Obaidullah, Mohammed. (2008). *Introduction to Islamic Microfinance*. (New Delhi: IBF Net (P) Limited.
- Obaidullah, Muhammed. (2008). *Role of Microfinance in Poverty Alleviation: Lessons from Experiences in Selected IDB Member Countries*. Jeddah: Islamic Research & Training Institute.
- Pramanik, Ataul Huq., Mohammed, Mustafa Omar., Haneef, Mohamed Aslam. (2015). *Integration of Waqf and Islamic Microfinance for Poverty Reduction: Case Studies of Malaysia, Indonesia, and Bangladesh*, (Ankara: Publication Department, SESRIC.
- Sa‘īd, Majdī ‘Alī. (1428 AH/2007). *Tajribat Bank al-Fuqarā’*. (2nd ed.). Beirut: Dār al-‘Arabīyah lil-‘Ulūm - Nāshirūn.
- Saad, Norma Md., Ouasa, Jarita. (2011). “An Economic Impact Assessment of a Microcredit Program in Malaysia: The Case of Amanah Ikhtiar Malaysia (AIM)”. *International Journal of Business and Society*. Vol. 12 No. 1.
- Sadr, Seyed Kazem. (2014). “Qard Hasan Financing in Islamic Banks”. *ISRA International Journal of Islamic Finance*, Vol. 6, No. 2.
- Sayyār, Fayāḍ Aḥmad; Samsūr, Ḥikmat Allāh; Shu‘aybī, Aḥmad Jawīd. (1387 Sh). *Qurūd Ṣaghīrah lil-Nisā’ wa Atharuhā ‘alā al-Nashāṭāt al-Iqtisādīyah lil-Usar*. (No ed.). Kabul: Dehkaḍah Chāp.
- Shāh, Tām; Ghafūrī, Iḥsān Allāh. (1398 Sh). *al-Ḥayāh al-Mu‘tamidah ‘alā al-Qarḍ: Quyūd al-Qurūd Ghayr al-Rasmīyah ‘alā al-Amn al-Ma‘īshī fī Wilāyat Hirāt, Afghānistān*. (No ed.). Kabul: Waḥdat al-Baḥṭh wa al-Taḳyīm al-Afghānīyah.
- Sultani, Azizuddin., R., Chandrashekhar. (2022). “Challenges of Microfinance Institutions in Afghanistan”. *UNNATI The Business Journal*, Vol. 10, No. 2.
- Urdunayyah, Muḥammad Nūr al-Dīn. (2010). *al-Qarḍ al-Ḥasan wa Aḥkāmuḥu fī al-Fiqh al-Islāmī*. Master’s thesis in Islamic Jurisprudence and Legislation, An-Najah National University, Nablus, Palestine.

- Valentina, Hartarska., Denis, Parmeter Nadolnyak. (2011). "Economics of Scope of Lending and Mobilizing Deposits in Microfinance Institutions: A Semiparametric Analysis", *American Journal of Agricultural Economics*, Vol. 93, No. 3.
- Widiyanto, Siti Mutamimah., Hendar, H. (2011). "Effectiveness of Qard-Al-Hassan Financing as a Poverty Alleviation Model". *Economic Journal of Emerging Markets*, Vol. 3, No. 1.
- Widiyanto., Mutamimah., Hendar. (2011). "Effectiveness of Qard al-Hasan Financing as a Poverty Alleviation Model", *Economic Journal of Emerging Market*, Vol. 3, No. 1.
- Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmīyah. (1404-1427 AH). *Mawsū'at al-Fiqhīyah al-Kuwaytīyah*. (2nd ed.). Kuwait: Dār al-Salāsil
- .
- .

تحقيق المناط في مستجدات النوازل الطبية: دراسة فقهية مقاصدية
Tahqīq al-Manāt (Investigation of al-Manat) in the Latest
Developments in Medical Calamities:
A Purposeful Jurisprudential Study

خالد بن عبد الله بن علي المزيني *

[قُدِّم للنشر 2024/8/20 – أُرسِل للتحكيم 2024/8/26 م – قُدِّم بعد التعديل 2025/1/11 - قُبِل للنشر 2025/1/13]

ملخص البحث

يناقش هذا البحث التحديات المتعلقة بتنزيل الفتاوى الشرعية على الحالات المرضية، ولأن الفقيه غير مختص في علم الطب؛ فإن فتواه تتوقف على الخبر الصحيح من طبيب ثقة، يفيد به بما يساعده على حسن التصور للواقعة الطبية. ناقش البحث كيفية تصور الواقعة الطبية، ثم تلاه ذلك الشروع في تحرير إجراءات النظر الفقهي فيها؛ بتنقيح الواقعة، وتحرير رتبها في سلم المطالب الشرعية: من الضرورات والحاجيات، والتحسينيات، ثم النظر فيما يناسبها من أحكام، ولما كان هذا العمل مركباً من المراحل المشار إليها آنفاً؛ ناقش البحث الإشكالات المتعلقة به. وظَّف هذا البحث المنهج

* أستاذ الفقه المشارك بقسم الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، وأستاذ الدراسات العليا، بكلية الشريعة، بجامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل بالدمام. وعضو لعدد من الهيئات الشرعية لشركات ومنصات في مجال التمويل والمصرفية الإسلامية والتأمين التكافلي. وعضو الهيئة الشرعية الفرعية، هيئة محاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (أيوني) سابقاً. ومحكم علمي معتمد لدى هيئة تقويم التعليم بالمملكة العربية السعودية والعديد من المجالات العلمية المحكمة، وشارك في العديد من البرامج الإعلامية. البريد الإلكتروني: muzeini@kfupm.edu.sa

الوصفي في حكاية أقوال الفقهاء وآراءهم، ثم استعمل المنهج النقدي، في فحص الآراء والاحتمالات المطروحة لمعالجة المسائل الطبية المعاصرة. لفت الباحث النظر إلى أهمية العناية بفرز الحالات الطبية الواقعة في مراتب المصالح الثلاث، وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وخصوصاً هذه الرتبة الأخيرة؛ لأن الإشكال يقع فيها كثيراً، وهناك صور من التجميل، تشبه بعض الصور المذكورة في النصوص والفتاوى، لكنها لا تطابقها؛ لكونها مخفوفة بتفاصيل، تجعل الحكم بالجواز أقرب من المنع، وقد ذكرت ذلك في البحث.

الكلمات المفتاحية: الفتاوى، تنزيل الأحكام، تحقيق المناط، الحالات المرضية، الفقه الطبي، الأحكام الطبية، الفتاوى، النوازل، المستجدات، المقاصد.

Abstract

This research discusses the challenges related to issuing legal fatwas on medical cases, and because the jurist is not a specialist in medical science, his fatwa depends on the correct news from a trustworthy doctor, who informs him of what helps him to visualize the medical incident well. The research discusses how to conceptualize the medical incident, then this is followed by the initiation In editing the procedures for jurisprudential consideration thereof, by revising the incident, and editing its rank in the hierarchy of legal demands: necessities, needs, and improvements, then considering the appropriate rulings, Since this work is composed of the stages referred to above; The problems related to it are discussed in this research. This research employs the descriptive approach in narrating the sayings and opinions of jurists, and then uses the critical approach in examining the opinions and possibilities proposed to address contemporary medical issues. The researcher draws attention to the importance of taking care to sort the medical cases that fall into the three levels of interests, which are necessities, needs, and improvements, especially this last level. Because problems occur frequently, and there are forms of beautification that resemble some of the forms mentioned in texts and fatwas, but they do not match them, because they are fraught with details that make the ruling on permissibility closer than prohibition, and I mentioned that in the research.

Keywords: Fatwas, downloading rulings, realizing the mandate, sick cases, medical rulings, calamities, developments, purposes.

مقدمة

إن الأحكام الشرعية لا تنزل إلا على مداركها، ومدارك العلوم ثلاثة: حس وخبر ونظر، ولما كان الفقيه غير مختص بالطب، فقد انتفى في حقه في هذا المجال؛ مدرك الحس والنظر،

وبقي مدرك الخبر، فإن فتواه تفتقر إلى خبر صحيح من طبيب ثقة، يفيد بمعلومات تساعد على حسن التصور للواقعة الطبية، ثم بعد أن يحصل له التصور الكافي؛ يشرع في إجراءات النظر الفقهي فيها بتنقيح الواقعة، والنظر فيما يناسبها من أحكام، ولما كان هذا العمل مركباً من هذه المراحل؛ كان جديراً بالبحث، لما له من مساس بالكليات الكبرى التي عليها مدار الشرائع، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وأخص هذه الكليات بموضوعنا: حفظ النفس والعقل، ولأن الإقدام على أعمال التطبيب، من مداواة وجراحة، وما تستلزمه من كشف وفحص ووصف سبل العلاج والأدوية والعقاقير؛ يتوقف على نظر شرعي ورأي فقهي، ويستلزم تحرير مقدمات ونظم نتائج، وسواء منها اليقينية والظنية، وعلى ذلك تتفاوت الأحكام الفقهية تبعاً لتفاوت مقدماتها درجة القطع والظن، وقد استجد في هذا العصر تطور العلوم التجريبية، التي ساعدت الأطباء على تتبع أسباب الأمراض، وتطوير أساليب الفحص والعلاج، فاختلف الطب الحديث عن الطب القديم في الوسائل والنتائج، وصارت نتائجه أقرب وأنجع مما كان في القديم، وقد قيل قديماً: "مَنْ فَقَدَ حَسًّا؛ فَقَدَ عِلْمًا"، وهذا يقتضي أن مَنْ زاد عليك في الأدوات الحسية؛ زاد عليك في العلم والمعرفة.

ونظراً لأهمية هذا الموضوع، فهذا بحث يعالج الكيفيات والمستجدات المؤثرة في هذا الحقل، ويجلي قضايا تنزيل الحكم الشرعي على الوقائع الطبية، وسوف أتناول الموضوع - بإذن الله - في تمهيد وأربعة مباحث، تتضمن تسعة مطالب. ومع تقدم العلوم الطبية؛ استدعى هذا جهوداً فقهية فردية ومجمعية، في استجلاء الصورة الصحيحة للواقعة الطبية، تمهيداً لتنزيل الحكم الفقهي المناسب عليها، ولما كان تنزيل الأحكام على الوقائع؛ يتطلب من الفقيه الاجتهاد في حسن التصور، ليتمكن من حسن التنزيل، فقد رغبت في تسمية مراحل النظر الفقهي في الوقائع الطبية، من تنقيح الواقعة، وتحرير رتبها، والنظر فيما يناسبها من أحكام، وهذا - كما ترى - عمل مركب متراتب، يحتاج إلى لطف نظر، ووعي بالواقع والواجب في ذلك الواقع، خصوصاً إذا لاحظنا اختلاف الطب الحديث عن الطب

القديم، من حيث التنظيم والاشتراطات، وكما أن الإقدام على أعمال التطبيب، من مداواة وجراحة، ووصف العلاج والأدوية؛ يحتاج إلى خبرة ودربة طبية، فكذاك الفتوى في هذه المسائل؛ تحتاج إلى خبرة فقهية عملية، إضافة إلى المعارف المنهجية والنظرية، فكان هذا البحث.

الدراسات السابقة

. أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، تأليف: محمد بن محمد المختار الشنقيطي، جدة، مكتبة الصحابة، 1415هـ/1994م، عدد الصفحات: (681). وهو رسالة دكتوراه للمؤلف، وتمتاز باستقصاء المسائل المتعلقة بالجراحة الطبية، من الناحية التطبيقية، ويختلف عن البحث الذي أقدمه هنا، بأنه لم يناقش منهج تنزيل الحكم على الوقائع الطبية. كتاب أثر تطور المعارف الطبية على تغير الفتوى والقضاء، تأليف: د. حاتم الحاج، القاهرة، دار بلال بن رباح، الطبعة: الثانية، 1440هـ/2019م، عدد الصفحات: (849)، وهو رسالة دكتوراه للمؤلف، قدم لها بتمهيد نظري عن الفتوى، ثم استطردها فيها بذكر الأمثلة التطبيقية، ويختلف عن بحثنا بأنه لم يحرر منهج تنزيل الفتوى على الواقعة، والتمييز بين مراتب المقاصد في الوقائع.

. مستجدات طبية معاصرة من منظور فقهي، تأليف: د. مصلح النجار، وإياد إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، 1426هـ، وقد بحث المؤلفان المسائل الطبية التالية: الهندسة الوراثية، والاستنساخ، والعلاج الجيني، والبصمة الوراثية، واختيار جنس الجنين، والفحص الطبي قبل الزواج، في حين أن بحثنا هذا يبحث منهج النظر في هذه الوقائع وغيرها.

. بحث: تحقيق المناط أثره في اختلاف الفقهاء، إعداد: عصام صبحي صالح شرير، وهو رسالة ماجستير، بجامعة غزة، (1430هـ/2009م)، تقع في (181) صفحة، وهي دراسة نظرية، تبحث مفهوم تحقيق المناط، وبيان أقسامه وآثاره، كما في كتب الأصول، ثم أورد بعض التطبيقات، ولم يتعرض لكيفية تحقيق المناط، وخطواته، كما هو ناقشه بحثنا هذا.

. بحث: تحقيق المناط وأثره في اختلاف الأحكام الفقهية، للباحثة: نسيم بن مصطفى، وهو بحث للماجستير، في قسم العلوم الإسلامية، بجامعة وهران السانية، بالجزائر، العام (2005/2006 م)، ويقع في (238) صفحة، وهو مخصص لبحث أثر تحقيق المناط في أبواب فقهية مختلفة، دون تحرير إجراءات تحقيق المناط، وكيفية ذلك، وهو ما يعتني به بحثنا هذا. . بحث: أثر تحقيق المناط في الفتوى، إعداد محمد شاهر محمد كبها، أطروحة لاستكمال متطلبات درجة الدكتوراه، بكلية الدراسات العليا، بالجامعة الأردنية، في (2009 م)، تقع في (193) صفحة، أورد فيه الباحث مسائل تحقيق المناط في أصول الفقه، بأسلوب نظري، ثم أورد تطبيقات على ذلك، دون توضيح كيفية تنزيل الحكم وتحقيق المناط، كما هو محرر في بحثنا هذا.

. بحث: الاجتهاد بتحقيق المناط وأثره في المسائل الطبية المعاصرة، نماذج مختارة، للطالبة: نوال قاووز، وهي مذكرة تخرج ضمن متطلبات الحصول على الماستر، بجامعة الشهيد حمه لخضر. الوادي، بالجزائر، 1439هـ/2018م، عدد الصفحات: (90) صفحة، والبحث مقسم إلى قسمين: أحدهما نظري بحث، وآخر تطبيقي، ناقش فيه أربع مسائل طبية، دون مناقشة كيفية إجراء خطوات تحقيق المناط عليها، في حين أن بحثنا هذا يختص بتوضيح كيفية تصوير الواقعة المرضية، وذكر أسباب الخطأ في ذلك، وكيفية تحرير مناط المرض المؤثر في الحكم، ثم يبين كيفية تحقيق المناط في الحالات المرضية، فهو بحث يمزج التنظير في التطبيق، في آن واحد.

. التخريج الفقهي للنوازل على القواعد الفقهية، دراسة نظرية تطبيقية في النوازل الطبية، للدكتورة هدى أبو بكر باجبير، بحث منشور في مجلة البحوث الفقهية والقانونية، بكلية الشريعة والقانون بدمنهو، بجامعة الأزهر، العدد (46)، في يوليو 1446هـ/2024 م، في (63) صفحة، والبحث يختص بإيراد ضوابط التخريج على القواعد الفقهية في النوازل الطبية، فهو يقتصر على أحد مسالك تحقيق المناط، من جانبه النظري، ثم يورد أمثلة تطبيقية، في حين أن بحثنا هذا يناقش إجراءات تحقيق المناط، وكيفية ذلك.

وهناك العديد من البحوث الفقهية الطبية، لكنها خاصة بنوع معين من المسائل الطبية، مثل: الأحكام الفقهية المتعلقة بالأوبئة، أو بنوع منها، أو بأحكام الإخصاب، أو بأحكام التجميل، أو بأجهزة الإنعاش، أو بالبصمة الوراثية، أو بزراعة الأعضاء والتبرع بها، ونحو هذه الموضوعات الجزئية، وهي تختلف عن بحثنا هذا، من حيث كونها تناقش موضوعات جزئية، في حين أن هذا البحث يؤسس لمنهج النظر الكلي في هذه المسائل.

الفجوة البحثية

نلاحظ من الدراسات المنشورة في موضوع بحثنا هذا، وهو تحقيق المناط في مستجدات النوازل الطبية؛ أن البحوث تمهّد بمقدمات نظرية، ثم تهجم على المسائل الطبية المستجدة، بذكر أقوال الفقهاء والباحثين فيها، وإيراد أدلة كل فريق، ثم الترجيح لأحد الأقوال، وتكمن فجوة البحث في تسليط الضوء على إجراءات النظر الفقهي في هذه المستجدات، والتميز بين مرحلة التصور ومرحلة تنقيح الواقعة، ومرحلة تحقيق المناط فيها، وهو ما يتصدى له هذا البحث.

مشكلة البحث

مع التقدم الطبي ظهرت العديد من الأسئلة الفقهية، التي تتعلق بقضايا طبية، تمس الأفراد والمجتمعات، وكان التغير الذي حدث في هذا المجال تغييراً جذرياً وواسعاً، مما يقتضي البحث في منهج النظر الإفتائي والبحث في المسائل والنوازل الطبية، فالمشكلة التي يناقشها البحث: ما الإجراءات المنهجية في التعامل مع القضايا الطبية، سواء من حيث الفتوى فيها، أو البحث العلمي في أحكامها.

أسئلة البحث

1. ما إجراءات الفتوى في القضايا الطبية المعاصرة؟
2. ما أسباب الخطأ في هذا المجال؟
3. كيف يحرر الفقيه مناط المرض المبيح للرخصة؟
4. كيف يحقق الفقيه المناط في المسائل الطبية؟

منهج البحث

يوظف هذا البحث المنهج الوصفي في حكاية أقوال الفقهاء وآراءهم، ثم يستعمل المنهج النقدي، في فحص الآراء والاحتمالات المطروحة لمعالجة المسائل الطبية المعاصرة.

المبحث الأول: تصور الواقعة المرضية

المطلب الأول: كيفية تصور الواقعة المرضية

يحسن بنا قبل أن نتناول تصور محل الحكم، أن نستحضر مفهوم العلم الذي يتصل به هذا المحل، وهو علم الطب؛ لأن تصور الوقائع المرضية يتوقف على تحرير هذا المفهوم، إذ إنه يوضح محل الواقعة، والحال التي يتطلبها هذا العلم في كل تصنيفاته، وقد ذكروا له تعريفات عدة، ومن أهمها تعريف أبي علي ابن سينا إذ قال: "الطب: علم يتعرف منه أحوال بدن الإنسان، من جهة ما يصح ويزول عن الصحة، ليحفظ الصحة حاصلة، ويستردها زائلة"¹هـ، فأوضح موضوع هذا العلم -وهو بدن الإنسان- ومسائله، وهي أسباب الصحة والمرض، وغايته، وهي حفظ الصحة واستعادتها لو زالت.

وإذ قد تبين بهذا معنى علم الطب وموضوعه، فلنتنقل إلى كيفية تصور الواقعة المرضية، لنبنى على ذلك تحقيق الحكم الشرعي لتلك الواقعة، فإن الكشف عن حال المريض، للوقوف على حقيقة وضعه الصحي؛ هو الخطوة الأولى في بناء الأحكام الطبية والأحكام الشرعية المناسبة له²، وهو ما يمكن تسميته: تصور الواقعة المرضية، أي فهم واقعها، والوقوف على تفاصيلها وملابساتها، والإحاطة بأعراضها وأوصافها وأسبابها وآثارها، والبدائل الطبية المتاحة

¹ ابن سينا، أبو علي، الحسين بن عبدالله، القانون في الطب (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ/1999م)، ج1، ص13.

² ينظر في أهمية تصوير الحالة المرضية لتشخيص المرض: ابن شعبان خلف، علم الوبائيات في مجالات صحة الإنسان والحيوان، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1436-2015)، ص19.

لمعالجتها وإنقاذها، الأمر الذي يحصل به تهيئة الواقعة لإيقاع الأحكام الشرعية عليها¹، ولا يتم ذلك للفقهاء والمفتي في كثير من الأحيان إلا بمراجعة أهل الفن، وهذا أحد الفهمين الذَّين يحتاج إليهما الفقيه في نظره في النوازل، فإنه لا يتمكن من الفتوى والحكم إلا بنوعين من الفهم؛ أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، والثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الشرع فيها (القيم، 1423)، وتصور الإنسان هو معيار صحة حكمه أو فساده؛ لأن "كل من يحكم على شيء، فإنما يحكم عليه بما يناسب الصورة الحاصلة منه في ذهنه"²، ولذا فإن "جميع المسائل التي تحدث في كل وقت، وسواء حدثت أجناسها أو أفرادها، يجب أن تتصور قبل كل شيء، فإذا عرفت حقيقتها، وشخصت صفاتها، وتصورها الإنسان تصوراً تاماً بذاتها ومقدماتها ونتائجها، طبقت على نصوص الشرع وأصوله الكلية"³، فالخطأ في تصور الواقعة الإفتائية، سواء أكانت مرضية أم غيرها؛ يترتب عليه الخطأ في الفتوى، وأكثر أغلاط الفتاوى بسبب أغلاط المفتين في تصور وقائعها، أو تصور البدائل المتاحة لعلاجها⁴، وقد ضرب الحجوي أمثلة على الغلط في الفتوى بسبب الغلط في التصور؛ فمما ذكره: فتوى تحريم القهوة بسبب تصور المفتي بذلك بأنها مسكرة.

وقد كان الفقهاء يتحرون أنسب هذه البدائل، بحسب ما كان يتوفر لهم من وسائل ومجربات في تلك العصور، ولنضرب لذلك مثلاً، ففي مسألة الجنين تموت أمه، هل يجوز شق بطنها لإنقاذه؟ أم يترك حتى يتأكد مفارقتها الحياة إن كان حياً ويدفنان معاً؟، نجد الفقهاء يستأنسون بوقائع ماثلة للواقعة المسؤول عنها، يستقونها من أهل الخبرة، على تفاوت درجاتهم

¹ الزبيدي، بلقاسم بن ذاكِر بن محمد، الاجتهاد في مناهل الحكم الشرعي، دراسة تأصيلية تطبيقية (الدمام، مركز تكوين، ط1، 1435 هـ/2014 م)، ص279.

² خان، صديق حسن القنوجي، أجدد العلوم، (بيروت، دار ابن حزم، 2002 م، ط أولى)، ص209.

³ السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، مجموع الفوائد واقتناص الأوابد (قطر، وزارة الأوقاف، ط1، 2011) ص90.

⁴ الحجوي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الثعالبي الجعفري الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1416 هـ/1995 م)، ج2، ص571.

في العلم، ولو كانوا غير فقهاء، فقد ذهب الإمام أحمد -رحمه الله- في رواية إلى أن المرأة إذا ماتت وفي بطنها جنين؛ أنه لا يُشَقُّ بطنها، لأننا لا نجزم بحياته، وقال إسحاق بن راهويه: "سمعت النضر بن شميل يقول، وهو يعجب من أمر بهذا، قال: وسمعت الرعاء يقول: ما في الدنيا مولود في البطن إلا مخرج روحه بروح أمه ...، فقال: كيف تكون المسلمة ميتاً في بطنها ولد حي، وتكون روح أمه قد خرج، هذا لا يمكن"¹ اهـ، وفي المسألة ذاتها يقول محمد بن عبد الحكم المالكي: "رأيت بمصر رجلاً مبقوراً، على رمكة مبقورة"² اهـ.

فنلاحظ هنا كيف يتشوف الفقهاء إلى تجارب ووقائع؛ يستأنسون بها على ما ذهبوا إليه، حتى ولو كانت تلك التجارب قاصرة وناقصة، على أن أقوال الفقهاء قد اختلفت في حكم هذه المسألة خلافاً مشهوراً، قال ابن هبيرة: "واختلفوا في الحامل تموت وفي بطنها ولد حي، فقال أبو حنيفة والشافعي: يشق بطنها لإخراج الجنين، وقال أحمد: لا تشق بطنها ويسطو القوابل عليه فيخرجنه، وعن مالك روايتان كالمذهبين، قلت: والذي أرى أنه ما لم يتأت للقوابل إخراجها بالسطو، فإن بطنها يشق ويخرج الولد"³ اهـ.

وفي العصر الحاضر تطورت مناهج البحث الطبي وأدواته، وحققت نتائج أجدى وأنجع، فهي جديرة بالمراعاة أكثر من تجارب الماضين، وقد تقرر فقهاً أن الأقوال الفقهية إذا كان مأخذها الواقع والعادة والعرف، فللمتأخرين أن يجتهدوا فيها بحسب ما وصل إليه العلم في عصرهم، كما كان المتقدمون يجتهدون بحسب ما توصل إليه العلم في زمانهم⁴.

¹ الكوسج، إسحاق بن منصور المروزي، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، (المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ط1، 1425/2002)، ج3، ص 1419.

² ابن أبي زيد، أبو محمد عبد الله القيرواني، المالكي، التَّوَادِرُ وَالزِّيَادَاتُ عَلَى مَا فِي الْمَدُونَةِ مِنْ غَيْرِهَا مِنَ الْأُمَهَاتِ، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999)، ج1، ص 640.

³ ابن هبيرة، يحيى بن محمد الذهلي الشيباني، أبو المظفر، اختلاف الأئمة العلماء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002)، ج1، ص 189.

⁴ ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، مجموع الفتاوى، (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995، ط1)، ج 29، ص 40.

ومن صور توسع الفقهاء في هذا الباب؛ أنهم لم يشترطوا في الطبيب الذي يصور الواقعة: أن يكون مسلماً، في بعض الأحوال، فيكفي أن تتوفر له الخبرة الكافية، ولا تلوح عليه قرائن الكذب، فقد أجاز بعض الشافعية العدول من الوضوء إلى التيمم بقول الطبيب الكافر¹. ويحتج بعضهم بحديث سعد، قال: مرضت مرضاً؛ فأتاني رسول الله ﷺ يعودني، فوضع يده بين ثديي، حتى وجدت بردها على فؤادي؛ فقال: "إنك رجل مفؤود، أئت الحارث بن كلدة أخاً ثقيف، فإنه رجل يتطبّب" الحديث².

المطلب الثاني: أسباب الخطأ في تصور الواقعة المرضية

تصوير الواقعة يعني: عرض صورتها؛ بذكر وقائعها، وتحديد أطرافها، وعلاقاتهم بعضهم ببعض، والتزامات كل طرف، وتنقيحها بحذف الأوصاف غير المؤثرة، بما يجعلها مهياةً لتوصيفها فقهيًا، وتنزيل الحكم عليها³، وتتفاوت الوقائع المرضية من حيث التعقيد أو الوضوح، ومن حيث سهولة تصورها وصعوبته، وبالتأمل في الأخطاء المتكررة في هذا الباب يتضح أن الخطأ في تصور الواقعة المرضية يقع لعدة أسباب، ومن أهمها:

- تعقيد المسألة، بحيث تستغصص على غير المختص في الطب، مثل مسائل الهندسة الوراثية والتعديل الجيني، وأطفال الأنابيب، والموت الدماغي ومدى ظهور معنى الموت فيه، وبعض مسائل نقل الأعضاء⁴.

¹ الرافعي، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم القزويني، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997)، ج7، ص49.

² أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، (بيروت، دار الرسالة العالمية، ط1، 2009 م)، كتاب الطب، "باب في تمر العجوة"، ج6، ص25، وسكت عنه أبو داود، وأعله أبو حاتم الرازي بالإرسال.

³ الشيخ، عبدالله بن وكيل، والمزني، خالد بن عبدالله، مسرد المهارات الفقهية، (الرياض، مؤسسة رسوخ للدراسات، ط2، 1439)، ص76.

⁴ قاووز، نوال، الاجتهاد بتحقيق المناط وأثره في المسائل الطبية المعاصرة، الجزائر، جامعة الشهيد حمه لخضر، معهد العلوم الإسلامية، (2018)، ص29.

- تصدي الفقيه للواقعة المرضية دون الاستفصال من أهل الطب؛ والفقيه إذا لم يدرس العلوم الطبية فهو عامي في الطب، كما أن الطبيب يعد عامياً في الفقه؛ ولذا فيحتاج كل منهما إلى الآخر كل في تخصصه وفنه¹.

ومن أفتى في واقعة طبية -قبل أن يتثبت من صورتها وصفتها-؛ فقد يتسبب في الإضرار بإنسان، أو قتله، فيقع في الإثم العظيم، وقد وقع في عصر النبي ﷺ أن رجلاً أصابه جرح في رأسه، ثم أصابه احتلام، فأمره البعض بالاغتسال، فاغتسل، فكُتِرَ² فمات، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: "قتلوه قتلهم الله، أو لم يكن شفاء العيِّ السؤال؟!"³.

فهذا الذي أفتاه لم يصدر عن اجتهاد صحيح؛ إذ لم يكتمل لديه العلم الذي يعينه على تصور الواقعة تصوراً صحيحاً، وتصور تفاصيلها بالوقوف على طبيعة الجرح وتأثير استعمال الماء فيه، وهذا أمر يعلم من ذوي الخبرة ومن الأطباء، ثم هو أيضاً لم يستكمل النظر في شروط تحقيق مناط الرخصة في هذا المحل.

كما أن الحاجة تشتد إلى خبرة الطبيب في أكثر من موضع في الفقه الإسلامي، وتلك المواضع إما أن تكون متصلة بالمرض، أو بالأعذار المبيحة لبعض الرخص، أو الفصل

¹ الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، نهاية المطلب في دراية المذهب (جدة، دار المنهاج، ط 1، 2007)، ج 12، ص 57.

² الكزاز: بضم الكاف، داء يتولد من شدة البرد، وقيل: هو نفس البرد. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر (بيروت، المكتبة العلمية، ط 1، 1399هـ - 1979م)، ج 4، ص 170، وتذكر الموسوعات الطبية الحديثة أن الكزاز مرض خطر يصيب الجهاز العصبي تسببه بكتيريا منتجة للسموم. ويسبب هذا المرض تقلصات وتشنجات في العضلات، وبخاصة عضلات الفك والرقبة. ويُعرف مرض الكزاز أيضاً باسم التيتانوس، انظر: www.mayoclinic.org.

(1) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في المجروح يتيّم (93 / 1) برقم: (337)، وحسنه الألباني: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود، (الكويت، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط 1، 1423هـ/2002م) ج 1، ص 161.

في المنازعات الناشئة عن دعاوى محلها بدن الإنسان، سواء أكان النزاع في شأن السلامة والبقاء على الفطرة وعدمها، أم من قبيل ادعاء العيوب في النكاح، أو غير ذلك.

المطلب الثالث: آفة عدم استكمال التصوير الصحيح للواقعة المرضية

من آفات النظر في النوازل لدى بعض الأفراد من المشتغلين بالفقه في هذا العصر: عدم استكمال التصور الصحيح للواقعة، واختزال الفقه لديهم في الحكم ودليله، وإغفال المحل والمخط، والاغتماض عن تصوير المسائل وتنقيحها بما يكفي لتمهيد الحكم، والتفريط في الإمساك بمناطها، وقلة التنبه إلى تفاصيل الوقائع، وعناصرها القارة بالذات وبالعرض، أي الأوصاف الأصلية والأوصاف العارضة، وفرز المعبر منها من غيره، وتحرير المفاهيم المتصلة بالواقعة، وضبط حدودها والعلاقات بينها. وهذا أحدث اضطراباً وخلطاً بين الحقيقة الموضوعية والرأي البشري، أي رأي الفقيه الذي أسبغه مقلدوه على كل الصور المطابقة منها وغير المطابقة، فإن الصور تقع خارج الذهن، متقنعة بأوصاف شبيهة مترددة، وما لم تُحرر الفروق بينها؛ فلن يتمهد تنزيل الحكم عليها. كما أوقع أيضاً خلطاً بين الأشياء والتصرفات وأحكامها والنسبة بينها. وهذا أورث غلطاً مركباً، بتعميم فتاوى كان حقها التخصيص، وكثر الأحكام والخلاف فيها، فإن الخلاف في تصوير المسألة ليس اختلافاً فقهياً على الحقيقة، وإنما هو خلاف عقلي، كما قرره الشراح من الفقهاء، وهو ما يطلق عليه في كتب الفقه: اختلاف حال ومشاهدة، كما عند المالكية، أو اختلاف عصر وأوان كما في كتب الحنفية. وفي أعقاب هذا، انتشرت فتاوى تمنع صوراً من التجميل والتحسين لم يمنعها الشارع، تمسكاً منهم بعمومات يراد بها الخصوص، مثل: "المتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله"¹، ونحوه من النصوص التي يوهم ظاهرها العموم، وهو غير مراد، بدليل ورود النص بمشروعية صور كثيرة من التجميل والتحسين للمظهر.

¹ البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي، صحيح البخاري، (القاهرة، دار التأصيل، ط1، 1433 هـ - 2012 م)، كتاب اللباس، باب المتفلجات للحسن، ج7، ص479، مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، (القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط1، 1374 هـ - 1955 م)، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، ج3، ص1678.

المبحث الثاني: تحرير مناط المرض المبيح للرخصة

المطلب الأول: تعريف المناط عند الفقهاء والأصوليين

المناط في اللغة: مشتق من ناط الشيء يَنُوطُه نَوَاطًا، أي علَّقه، النون والواو والطاء أصل صحيح يدل على تعليق شيء بشيء¹، وتقول: نُطِئْتُ القِرْبَةَ بِنِيطِهَا نَوَاطًا، ولا تقل: أناط يُنِيطُ إنِاطَةً، وهذه الأخيرة لغة نادرة، وإن كانت شائعة في كتب الفقه والأصول المتأخرة، فيعبرون بقولهم: أناط الحكم، وينيطه، والأفصح كما سبق: ناط الحكم ينوطه، قال حسان بن ثابت رضي الله عنه²:

فَأَنْتَ لَيْئِمٌ نِيطٌ فِي آلِ هَاشِمٍ ... كَمَا نِيطَ خَلْفَ الرَّاکِبِ الْقَدَحُ الْقَرْدُ
فقال: نِيطٌ، لأنه من الثلاثي: ناط، ولم يقل: أُنِيطَ.

وأما المناط عند الأصوليين، فهو أخص من معناه اللغوي؛ ذلك أنه يطلق عندهم -غالباً- على العلة التي يعلق عليها الحكم، ولذلك سُمِّيَتْ هذه العلة مناطاً على وجه التشبيه والاستعارة³، يقول الطوفي: "المناط: ما نيط به الحكم، أي: علق به، وهو العلة التي رتب عليها الحكم في الأصل"⁴هـ.

هذا، ويتفاوت الأصوليون والفقهاء في استعمال مفردة "المناط"، فمنهم من يضيق معناه؛ فيحصره في العلة بالمعنى الأصولي، أي الوصف الظاهر المنضبط الذي يدور معه

¹ ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، **مقاييس اللغة**، (بيروت، دار الفكر، ط1، 1399هـ - 1979م)، ج5، ص370.

² القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب، **جمهرة أشعار العرب**، (القاهرة، نضمة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1981م)، ص35.

³ القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، **شرح تنقيح الفصول**، (القاهرة، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ/1973م)، ص388.

⁴ الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين، **شرح مختصر الروضة** (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ/1987م)، ج3، ص233.

الحكم وجوداً وعدماء، قال أبو العباس ابن تيمية فيما يلزم القائس: "إذا جمع أو فرق، أن يبين أن ما جعله مناط الحكم جمعاً أو فرقاً مما دل عليه الشرع، وإلا فمن علق الأحكام بأوصاف جمعاً وفرقاً بغير دليل شرعي، كان واضعاً لشرع من تلقاء نفسه، شارعاً في الدين ما لم يأذن به الله"¹هـ. وهنا يكشف الشيخ عن مكانة المناط في مسائل الفقه، فبه يصح الجمع والفرق، فلا يستقيم القياس، ولا الفروق بين مسائل الفقه إلا بعد تحرير المناط، وممن اعتنى بتحرير مناطات الأحكام من الحنابلة؛ العلامة الزركشي في شرحه مختصر الخرقى².

ومن الفقهاء من يؤسِّع نطاق المناط، فيدرج تحته العلة والحكم والمقاصد والشروط والأسباب ونحوها، ما يمكن أن يعلق به الحكم، والذي جرى عليه هذا البحث؛ استعمال المناط بمعنى العلة والحكمة والمقصد، دون الشروط والأسباب ونحوها.

وقد جرت عادة أهل الأصول أنهم إذا جاءوا إلى مبحث المناط؛ ذكروا أن الاشتغال في المناط ينقسم إلى ثلاثة أعمال: تخريج المناط وتنقيحه وتحقيقه؛ وحاصل الفرق بين الثلاثة أن:

- تنقيح المناط: هو أن يرد الحكم في النص، محفوفاً بأوصاف، بعضها يصلح للتعليل، وبعضها لا يصلح، فيبقي المجتهد من الأوصاف ما يصلح، ويلغى ما لا يصلح بالدليل.
- وتخريج المناط: هو استخراج وصف مناسب للحكم، لم يصرح به في النص، يكون علة ذلك الحكم.

- وتحقيقه: أن يجيء إلى وصف دل على عليته أحد مسالك العلة، من نص أو إجماع أو نظر صحيح، ولكن يقع الاختلاف في وجوده في صورة النزاع، فيحقق وجوده فيها.

ومناسبة التسمية في الثلاثة الأعمال؛ أنه ينظر في النص، فإن وجد العلة منصوباً عليها؛ نقح الوصف، حتى يخلص من شوائب الأوصاف الطردية، وإن لم يجد النص؛ صرح

¹ ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، **مجموع الفتاوى**، (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ/2004م)، ج21، ص27.

² الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله المصري الحنبلي، **شرح الزركشي**، (الرياض، مكتبة العبيكان، 1993م).

بالوصف المناسب -أي العلة-، ونظر فيما يمكن أن يكون وصفاً مناسباً ينطأ به الحكم، بالنظر في سياق الحديث، والألفاظ الواردة فيه، والأحكام المتعلقة به، ثم لما نوزع في كون العلة متحققة في المحل المتنازع فيه، بين أنهما قد وجدت وتحققت¹.

والمناط يثبت تعلق الحكم به بتوقيف من جهة الشرع، وكذلك تنقيح المناط وتمييزه عن غيره من الأوصاف غير المؤثرة لا يثبت إلا بتوقيف من الشرع، والتوقيف من جهة الشارع لا يقتصر في معرفته على مجرد النص، بل يشمل دلالات الألفاظ بأنواعها، والأفعال وما في حكمها، وقرائن الأحوال، وسياق الكلام، وتصرفات الشارع في الأحكام، والقول بأن المناط توقيف من الشرع لا يعني أننا نتوقف في إثباته حتى يصرح به الشارع، بل إن مسالك استنباط العلة تتنوع، فمنها الإجماع، ومنها النص، ومنها الاستنباط بالنظر، من نص أو من مجموع النصوص في الباب، وأضاف بعضهم إلى مسالك العلة: دليل العقل²، فإن قصد أن العقل يدل على الوصف المعبر شرعاً باستقلال عن أدلة الشرع فبعيد، وإن قصد أن العقل يستنبط العلة من أدلة الشرع بطرق مختلفة، فهذا معتبر، وهو بهذا موافق لقول الجمهور. ولهذا فإن تعليل الحكم يعد من قبيل "المعقول من المنقول"³.

المطلب الثاني: تحرير مناط المرض المبيح للرخصة

أقصد بالرخصة هنا ما يبيح إجراء جراحة طبية ممنوعة من حيث الأصل، لولا طرؤ السبب

¹ المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالح الحنبلي، التحبير شرح الكوكب المنير، (الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 2000م)، ج4، ص204.

² الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، (الكويت، وزارة الأوقاف، ط1، 1414 هـ - 1994 م)، ج7، ص234.

³ الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين، نزهة الألباء في طبقات الأدباء (الزرقاء، الأردن، مكتبة المنار، ط1، 1985م).

المرخص، ومثل الجراحة جميع الإجراءات الطبية التي يصدق عليها الضابط المذكور، والرخصة في الاصطلاح الفقهي: ما شرعه الله من الأحكام تخفيفاً على المكلف، في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف، وعرفت بأنها: "ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح"¹، فشطره الأول احتراز مما ثبت على وفق الدليل، فإنه لا يكون رخصة، بل عزيمة: كالوضوء بالماء عند توفره، والصلاة قائماً مع القدرة، والصوم في الحضر، والأكل من الطيبات واللحوم المذكاة عند وجودها. وشطره الأخير احتراز مما كان لمعارض غير راجح، بل إما مساو، فيلزم الوقف على حصول الراجح، أو قاصر عن مساواة الدليل الشرعي، فلا يؤثر وتبقى العزيمة بحالها.

ومن أمثلة الرخصة: استباحة التيمم للعاجز عن استعمال الماء، والقعود في الفريضة للمريض الذي لا يطيق القيام، والفطر في رمضان للمريض الذي يضره الصوم، والأكل من الميتة وتناول الأدوية والعقاقير المشتعلة على محذور، كنجاسة وكحول المضطر إلى ذلك. وأما المرض، فهو خروج الجسم عن حالة الاعتدال، الذي يعني عدم قيام أجهزة البدن وأعضائه بوظائفها المعتادة، أو ضعف أدائها، مما يعوق الإنسان عن ممارسة أنشطته الجسدية والعقلية والنفسية بصورة طبيعية²، وعرفه أبو بكر الرازي بأنه "عبارة عن عدم اختصاص جميع أعضاء الحي بالحالة المقتضية لصدور أفعاله سليمة سلامة تليق به"³. ومطلق المرض عند الأطباء يدخل فيه كل مرض، سواء أكان خفيفاً كوجع في إصبع

¹ ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد الجماعلي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (بيروت، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1423 هـ-2002 م)، ج1، ص190.

² كنعان، أحمد محمد، الموسوعة الطبية الفقهية، موسوعة جامعة للأحكام الفقهية في الصحة والمرض والممارسات الطبية، (بيروت، دار النفائس، ط1، 2000 م) ص845.

³ الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ب.د، 2000)، ج5، ص243.

وضرس وقرحة يسيرة وأشباه ذلك، أو شديداً كالحُمى فما فوقها، ولذا فإنه لا يصلح وحده أن يكون مناطاً أو متعلّقاً لاستباحة الرخص، وذلك مثل مطلق السفر فإنه يدخل فيه السفر القصير والطويل، ولذا عدل الفقهاء عن نوط الرخص بمطلق السفر إلى وصف آخر هو مظنة للمشقة الخارجة عن المعتاد، فاعتبر في ذلك بالسفر الطويل¹.

وأما مناط الرخصة التي يبيحها المرض، بالانتقال من الحكم الأصلي الذي هو العزيمة، إلى الرخصة التي هي التيسير والتخفيف لرفع الحرج عن المكلف؛ فهو المرض الذي يشق على الإنسان، ويخرج عليه، أو يزيده وهناً ورهقاً، ويورثه مشقة غير معتادة في جنس هذا العمل، بحيث تمنعه في الغالب من الخروج في حاجة من حوائجه الدينية أو الدنيوية، وقد وردت مقاربات لهذا المناط في مواضع من كلام الفقهاء -رحمهم الله-؛ فحكى ابن قدامة الإجماع على أن "من لا يطيق القيام -في الصلاة-؛ له أن يصلي جالساً"²، وذهب إلى أن مناط المرض المبيح للرخصة: ما يخاف منه الضرر³، فإذا كان المرض يتجدد ويزيد ويطول زمنه بسبب أداء عبادة من العبادات؛ فهو مناط الرخصة، قال البهوتي: "(والمريض) غير المأيوس من برئه (إذا خاف) بصومه (ضرراً بزيادة مرضه أو طولته) أي: المرض (ولو بقول مسلم ثقة، أو كان صحيحاً فمرض في يومه، أو خاف مرضاً لأجل عطش أو غيره؛ سن فطره، وكره صومه وإتمامه) أي: الصوم"⁴، وحتى لو أمكنه القيام، إلا أنه يخشى زيادة

¹ الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1986م)، ج 1، ص 8، ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالح الحنبلي، المغني، (الرياض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 1417 هـ - 1997 م)، ج 2، ص 96.

² ابن قدامة، المغني، ج 2، ص 570.

³ ابن قدامة، المغني، ج 4، ص 404.

⁴ البهوتي، منصور بن يونس الحنبلي، كشاف القناع عن الإقناع، (الرياض، وزارة العدل، ط 1، 2008)، ج 5، ص 223.

مرضه به، أو تباطؤ برئه، أو يشق عليه مشقة شديدة؛ فله أن يصلي قاعداً¹، وفي موضع آخر قال: "وَحَكِي عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ، أَنَّهُ أَبَاحَ الْفَطْرَ بِكُلِّ مَرَضٍ، حَتَّى مِنْ وَجَعِ الإِصْبَعِ وَالضَّرْسِ، لِعُمُومِ الْآيَةِ فِيهِ ...؛ وَلَنَا أَنَّهُ شَهِدَ لِلشَّهْرِ، لَا يُؤْذِيهِ الصَّوْمُ، فَلَزِمَهُ، كَالصَّحِيحِ ...، وَالْمَرَضُ لَا ضَابِطَ لَهُ؛ فَإِنَّ الْأَمْرَاضَ تَخْتَلِفُ .. فَلَمْ يَصْلَحِ الْمَرَضُ ضَابِطاً، وَأَمْكَنَ اعْتِبَارَ الْحِكْمَةَ، وَهُوَ مَا يَخَافُ مِنْهُ الضَّرَرُ، فَوَجِبَ اعْتِبَارُهُ"².

وحكى القرطبي عن جمهور الفقهاء أنه المرض الذي يؤلمه ويؤذيه، أو يخاف تماديه، أو يخاف تزيده³، وذهب الحسن البصري وإبراهيم النخعي إلى أنه المرض الذي لا يقدر المريض معه على الصلاة قائماً⁴، وعن طريف العطاردي أنه دخل على محمد بن سيرين في رمضان وهو يأكل، فلم يسأله، فلما فرغ قال: إنه وجعت إصبعي هذه⁵، وعن الإمام مالك أنه: "المرض الذي يشق على المرء، ويبلغ به"⁶، ورجح ابن جرير الطبري أن المرض الذي أذن الله تعالى بالإفطار معه في شهر رمضان، من كان الصوم جاهده جهداً غير محتمل، فكل من كان كذلك فله الإفطار وقضاء عدة من أيام آخر. وذلك أنه إذا بلغ ذلك الأمر، فإن لم يكن مأذوناً له في الإفطار؛ فقد كلف عسراً، ومنع يسراً. وذلك غير الذي أخبر الله أنه أراد به بخلقه بقوله: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)، وأما من كان الصوم غير جاهده، فهو بمعنى الصحيح الذي يطيق الصوم،

¹ ابن قدامة، المغني، ج2، ص571.

² المرجع السابق، ج4، ص404.

³ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة، دار الكتب المصرية، ط2، 1964م)، ج2، ص276.

⁴ الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1422 هـ - 2001 م)، ج3، ص202.

⁵ الطبري، جامع البيان، ج3، ص203.

⁶ ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي الحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1422)، ج1، ص251.

فعليه أداء فرضه¹. وضبطه الكاساني بأنه الذي يخاف منه الهلاك أو زيادة المرض²، وبنحوه قال ابن عابدين في حاشيته³، وضبطه النووي بأنه المرض المجهد الذي يشق احتماله⁴، وضبطه الرملي في (باب الصلاة) بأن تكون مشقة كمشقة المطر، بل يشغله عن الخشوع في الصلاة، وإن لم يبلغ حداً يسقط القيام في الفرض للحرج، أما الخفيف كصداع يسير وحى خفيفة فليس بعذر؛ لأنه لا يسمى مرضاً⁵، وفسر الضرر الذي يبيح الفطر في رمضان بأنه ما يبيح التيمم، وهذا يشمل عنده ما لو زاد مرضه، أو خشي منه طول البرء، وعن أحمد بن حنبل ووافقه إسحاق بن راهويه أنه المرض الذي يزيد صاحبه وهناً إذا باشر العبادة، كصلاة المريض قائماً، ويشند عليه، ولا يخرج بسببه في حاجة من حوائج الدنيا⁶.

ونلاحظ هنا، أن ضبطه بما يمنع الخروج في حاجة من حوائج الدنيا لا ينتظم؛ لأن المعنى المطلوب في العبادة؛ القربة واستصلاح القلب، وهو ما يستلزم أداءها بخشوع وطمأنينة، فالزام المكلف بأداء العبادة مع المرض المقلق لا يحقق هذا المعنى، والقاعدة أن المطلوب الشرعي إذا لم يحقق معناه لا يكون مطلوباً في هذه الحال، وهذا مقتضى القاعدة الفقهية: "كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل"⁷، وعبر عنها القرافي بقوله: "كل تصرف لا يترتب

¹ الطبري، جامع البيان، ج3، ص203.

² الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص94.

³ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المختار على الدر المختار، (القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1966)، ج2، ص539.

⁴ النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، (بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1412 هـ. 1991 م)، ج2، ص369.

⁵ الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت، دار الفكر، 1984)، ج2، ص156.

⁶ الكوسج، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ج2، ص686.

⁷ العز، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1991)، ج2، ص143.

عليه مقصوده لا يشرع"¹، بخلاف حوائجه الدنيوية، فهي تؤدي رغم المشقة؛ لأن المطلوب فيها إتمام العمل، لا تحقيق المعنى المذكور في المطلوب الشرعي آنفاً.

وحرر الطاهر بن عاشور مناط المرض بعبارة مبسطة، توجز ما تفرق في كتب الفقه، فقال: "إنه المرض الذي تحصل به مع الصيام مشقة زائدة على مشقة الصوم للصحيح، من الجوع والعطش المعتادين، بحيث يسبب له أوجاعاً أو ضعفاً منهكاً، أو تعاوده به أمراض ساكنة، أو يزيد في انحرافه إلى حد المرض، أو يخاف تمادي المرض بسببه"².

وهذه الأوصاف التي يذكرها الفقهاء مستنبطة من قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ﴾ [الحج: 78]، ولما ثبت من تصرفات النبي ﷺ حال المرض والعذر، كما صلى جالساً لما جحش شقه الأيمن³، والظاهر أنه ﷺ لم يكن يعجز عن القيام بالكلية، أو أن يقوم مستنداً على شيء، لكن لما شق عليه القيام؛ سقط عنه، فكذا تسقط عن غيره من أمته، كما أفاد الموفق ابن قدامة⁴.

والخلاصة أن مناط المرض المبيح للرخصة هو الذي يتحقق فيه أحد الأوصاف الآتية: أن يخاف من المرض الموت والهلاك، أو يخاف منه الضرر، أو يخاف تمادي المرض وتجدده، أو يقع بسببه مشقة غير معتادة من ألم أو وأذى، أو لا يطيق معه القيام ونحوه، أو لا يستطيع معه الخروج في حاجة من حوائج الدنيا.

ولا يشترط أن تجتمع كل هذه الصفات، بل يستعمل الفقيه الوصف المناسب حسب الظروف المحيطة بالواقعة وبحال أطرافها من المرضى ونحوهم، فقد يكون أطراف الواقعة

¹ القراني، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، الفروق، أنوار البروق في أنواع الفروق، (بيروت، عالم الكتب، ب، د)، ج3، ص135.

² ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، التحرير والتنوير، (تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م)، ج2، ص162.

³ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب بدء الأذان، ج1، ص627.

⁴ ابن قدامة، المغني، ج2، ص571.

المرضية أصحابها يخشى عليهم من العدوى بأحد الأوبئة والفيروسات المنتشرة، فهنا يقدر المفتي الواقعة، ويقف على تفاصيلها وحدودها وطبيعة الوباء أو الفيروس ودرجة تأثيره في الذين أصيبوا به، ثم يحقق هذا المناط في الواقعة.

المطلب الثالث: مفهوم المشقة المبيحة للترخص

المشقة: هي الجهد والعناء¹، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَمْ تَكُونُوا بُلُغِيهِ إِلَّا بِشَقِّ الْأَنْفُسِ﴾ [النحل:7]، أي بمشقة وجهد وانكسار يلحق النفس والبدن². والمشقة وصف مشكك باصطلاح الأصوليين والمناطق، والمشكك هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محاله بالكثرة وبالقلة، كالنور بالنسبة إلى السراج والشمس، فكذلك المشقة وضعت لكلي المشاق، ويندرج تحت هذا الكلي المشقة المعتادة والمشقة البالغة غير المعتادة، ولهذا فمطلق المشقة شرعاً يدخل فيه ضربان من المشاق:

الضرب الأول: المشقة المعتادة التي لا تنفك عنها المطلوبات الشرعية غالباً، في جنس ذلك المطلوب؛ كالمشقة المعتادة التي يجدها المكلف عند الوضوء بالماء البارد، أو إقامة الصلاة في الحر أو البرد، أو الصوم حال الحر وطول النهار، أو ما يعتريه من مشقة الحج التي لا ينفك عنها غالباً، وكذلك المشقة المعتادة الحاصلة بسبب إقامة الحدود والعقوبات، ولا سيما على قرابة الحدود أو المعاقب من ألم نفسي، فمثل هذه المشاق معتاد في جنس الأعمال المذكورة، وهي مما يحتمل ويطاق، ولا تسبب حرَجاً أو ضيقاً لا يحتمل مثله، أو تمتنع العبادة أو العمل معه، وإذن فهي غير مسقطة للعبادة والتكليف، كما أنها ليست

¹ ابن منظور، محمد بن مكرم، جمال الدين الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، (بيروت، دار صادر، ط3، 1979)، ج10، ص183.

² الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب، المفردات في غريب القرآن، (دمشق، دار القلم، ط1، 1412 هـ).

سبباً لتخفيفها¹. على أنه لا بد من التنبيه إلى أن المشقة المعتادة تتفاوت بحسب جنس العمل المطلوب من المكلف، فمشاق الصوم أشد من مشاق الوضوء والصلاة، ومشاق الحج أشد من مشاق الصوم، ولهذا فقد تكون المشقة واحدة في العاملين، وتكون معتادة في الأول دون الثاني، يقول الشاطبي: "التعب والمشقة في الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال، فليست المشقة في صلاة ركعتي الفجر كالمشقة في ركعتي الصبح، ولا المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام، ولا المشقة في الصيام كالمشقة في الحج، ولا المشقة في ذلك كله كالمشقة في الجهاد، إلى غير ذلك من أعمال التكليف، ولكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه توازي مشقة مثله من الأعمال العادية، فلم تخرج عن المعتاد على الجملة"².
الضرب الثاني: مشقة غير معتادة في جنس العمل المطلوب، وتنفك عنها المطلوبات الشرعية غالباً، أي أنها طارئة على المطلوب الشرعي، وهي أنواع:

النوع الأول: مشقة شديدة؛ كمشقة الخوف على النفوس والأطراف ومنافع الأطراف، أو مشقة التعب والرهق غير المعتاد في جنس هذا المطلوب، فهذه مشقة موجبة للتخفيف والترخيص؛ لأن حفظ المهج والأطراف لإقامة مصالح الدارين أولى من تعريضها للفوات في مطلوبات مؤقتة، ثم تفوت أمثالها أو ما هو أهم منها³، أو تتعطل بعنت المشقة مصالحه الدنيوية الضرورية أو الحاجية، ما لم يكن هذا في الجهاد في سبيل الله، إذا كان متعيناً على الشخص، فإنه ترخص فيه النفوس والأرواح. وقد حكى أبو عبد الله القرطبي الإجماع على أن المرض إذا كان شديداً "بحيث يخاف الموت لبرد الماء، أو لليلة التي به، أو يخاف فوت بعض الأعضاء؛ فهذا يتيمم بإجماع"⁴.

¹ العز، قواعد الأحكام، ج2، ص9.

² الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، الموافقات، (القاهرة، دار ابن عفان، ط1، 1997م)، ج2، ص269.

³ العز، قواعد الأحكام، ج2، ص10.

⁴ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص216.

النوع الثاني: مشقة خفيفة؛ كوجع في إصبع، أو صداع يسير؛ فهذا لا التفات إليه ولا تعريج عليه؛ لأن تحصيل مصالح الأوامر أولى من دفع مثل هذه المشقة التي لا يؤبه لها، رغم أنه قد نقل عن بعض السلف كابن سيرين وغيره أن هذا النوع معتبر أيضاً في إباحة الفطر في رمضان كما تقدم، لكنه قول ضعيف.

النوع الثالث: مشاق واقعة بين هذين النوعين، متفاوتة في الخفة والشدة؛ فما كان منها أقرب إلى المشقة العليا أوجب التخفيف، وما دنا من المشقة الدنيا لم يوجب التخفيف -إلا عند أهل الظاهر-، كالحمي الخفيفة ووجع الضرس اليسير، وما توسط بين هاتين الرتبتين مختلف فيه، ومنهم من يلحقه بالعليا، ومنهم من يلحقه بالدنيا؛ فكلما قارب العليا كان أولى بالتخفيف، وكلما قارب الدنيا كان أولى بعدم التخفيف¹.

وحاصل ما تقدم: أن المشقة المبيحة للترخص أو الانتقال من الحكم الأصلي إلى الأخف منه، هي التي يوجد فيها "العسر والعناء الخارجين عن حد العادة في الاحتمال"²، بإضافة قيد أن يكون هذا العسر منسوباً إلى جنس ذلك العمل، ويقع بسببها فوات مصلحة معتبرة، أو مفسدة دينية أو دنيوية.

المبحث الثالث: تحرير مناط الواقعة المرضية

تحرير مناط الواقعة المرضية شرط في صحة تنزيل الحكم على الواقعة، ويقصد به: استنباط الوصف المعتبر، الذي يعلق عليه الحكم شرعاً وفقهاً، وذلك تمهيداً لتحقيق المناط في الواقعة، ويقع هذا التحرير بالرجوع إلى الأطباء وأهل الخبرة فيه، والطبيب بدوره يحيل النظر في حال المريض، والأعراض التي يعاني منها، ودرجة تأثيرها على

¹ العز، قواعد الأحكام، ج2، ص10.

² قلنجي، محمد رواس وآخر، معجم لغة الفقهاء، (بيروت، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1988م)، ص431.

جسده ونفسه، ليحدد حقيقة المرض واسمه، ويبين درجة خطورته، ويحدد العضو المصاب منه، ويوضح آثاره على نشاط المريض وأداء أجهزته الحيوية. فإذا خلص الطبيب إلى تسمية المرض، وكشف عن صفته، وهل هو مخوف أم لا، وعن مدى تأثيره على حياة المريض ونشاطه البدني والنفسي، وعلى سلامة أعضائه وحواسه ومزاج بدنه، فحينئذ يمكن للفقيه أن يتفقد شروط تحقق مناط الرخصة في هذه الحال المعينة، وذلك بملاقة أوصاف المرض التي أفصح عنها الطبيب؛ بمناط الحكم الشرعي المرشح تنزيله.

والغلط في الإمساك بمناط الواقعة يورث غلطاً في إصابة الحكم الشرعي، كمن أفق المصاب بجرح غائر بوجوب الغسل أو استعمال الماء في الطهارة دون النظر في مآلات هذا الاستعمال، ودون تحرير لمناط هذه الواقعة المرضية، وتحريره يتأني بتقدير درجة الجرح، والنظر في طبيعته وما يورثه من آفات على الجسد، وهل المشقة المترتبة عليه مشقة معتادة لا تؤثر في تمادي الجرح أو تأخر برئه، أو سريانه لبقية الجسد، أم هي غير معتادة بحيث تزداد معها العلة، ويشتد معها المرض، ويتسع الجرح ويتأخر برؤه؟، فالنوع الأول إذا تحرر للفقيه فإنه يهدره ولا يعتبره، ومن ثم لا يرخص للمكلف بسببه، ذلك أن إتيان العزيمة، واستعمال الماء حينئذ لا يضره، فلم تعد حاجة للعدول عنه إلى الماء؛ في حين أنه إذا تحرر له أن المشقة من النوع الثاني، فإنه حينئذ ينوط الحكم بها، ويفتي بالترخيص والتخفيف، والعدول عن الماء إلى التيمم، ولا بد من التنبيه هنا إلى مراعاة تفاوت المطلوبات الشرعية في مرتبة الإلزام، فهناك مطلوبات مستحبة أو واجبة وجوباً يقع في أدنى درجات الإلزام، وهناك مطلوبات شرعية تقع في أعلى درجات الإلزام، كما في حفظ الكليات الخمس وما قاربها. وبهذا يتبين أن اختلاف المناط يؤدي إلى اختلاف الأحكام التي نيطت به، وبهذا تظهر أهمية تحرير المناط.

المبحث الرابع: تحقيق المناط في حكم علاج الحالات المرضية

المطلب الأول: الحالات المرضية الواقعة في رتبة الضروريات

المقصود من العلاج مداواة المريض، وإنقاذه من آلام الأمراض وأخطارها، وهذا العلاج يتوزع على ثلاث رتب؛ ضروري وحاجي وتحسيني، ولكل رتبة من هذه الرتب حكمها الخاص بها. والحالات المرضية الواقعة في رتبة الضروري هي تلك التي يخشى على المريض فيها من العطب التام، وفوات النفس عن قرب، إن لم يتدارك بالإسعاف في الوقت، فالعلاج فيها يقصد منه إنقاذ المريض من هلاك محقق أو متوقع ظناً غالباً، والحفاظ على حياته من التلف دون تأخير.

ومن الحالات المرضية الواقعة في رتبة الضروري: الحوادث التي تسبب إصابات بالغة في الجسد، والأمراض المخوفة كالأورام الخطرة، ومنها ما يحتاج إلى إجراء جراحة عاجلة، كانفجار الزائدة الدودية أو الاثني عشر، وانسداد الأمعاء، وانفجار المعدة، ونزيف الكبد الحاد، والنزف الصاعق بسبب دوالي المريء، والسطام القلبي الحاد - حالة مرضية تحدث بسبب نزف مفاجيء نتيجة جرح ثاقب لعضلة القلب، فتتوقف قابلية القلب عن الاسترخاء والانقباض الطبيعيين كما تقل إمكانية استيعابه للدم الوريدي الراجع-، فهذه الحالات تعد من أخطر الحالات التي تستوجب العلاج بالجراحة في أقرب فرصة ممكنة، بل إن بعضها -مثل حالة السطام القلبي الحاد- لا يحتمل التأخير، ولو لنصف ساعة¹.

ومثل هذه الحالات موجبة لإجرائها، وتقديمها على غيرها، كما لو تعارض إسعاف المريض بحالة من هذه الحالات مع إدراك صلاة في وقتها؛ فإن إسعاف المريض يقدم؛ لأنه يفوت إدراكه، بخلاف الصلاة فإنه يجوز تأخيرها أو جمعها لحاجة هي أقل خطورة من الحالات المذكورة، كما ذكر الفقهاء جواز الجمع لحاجة مطر وطن ونحو ذلك، ولا شك

¹ الشنقيطي، محمد بن محمد المختار، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، (جدة، مكتبة الصحابة،

أن إسعاف المريض وإنقاذ روحه من التلف ضرورة أعلى رتبة وخطراً من تأثير المطر أو الطين، ومشقة الخوف على النفوس والأطراف ومنافع الأعضاء، تعد في مقدمة مراتب المشقة الموجبة للتخفيف والترخيص¹.

ثم يكفي توفر حالة الخوف من موت المريض، ولا يشترط أن يشرف على الموت، يقول ابن جزي رحمه الله: "وأما الضرورة، فهي: خوف الموت، ولا يشترط أن يصبر حتى يشرف على الموت"².

المطلب الثاني: الحالات المرضية الواقعة في رتبة الحاجيات

الحالات المرضية الواقعة في رتبة الحاجيات، هي التي يقع المريض بسببها في حرج معتبر في جنسه، لكن لا تبلغ درجة الخوف عليه من الهلاك، أو فقد منفعة من مافع الأطراف أو الحواس، وتكون مشقة الألم أو خوف الضرر فيها فوق المعتاد، وعلى هذا فإن رتبة المشقة الموجودة في هذه الحالة تعد وسطاً بين المشقة الضرورية والمشقة المعتادة اليسيرة المقدور عليها دون عناء وكلفة، مما هو معتاد في جنس محلها من التكاليف المطلوبة.

وهي تشمل نوعين من الأمراض:

النوع الأول: الأمراض التي تشق على المريض آلامها في الحال، سواء أكانت مستمرة أم متقطعة؛ ومن أمثلتها: التهاب اللوزتين المزمن، والتهاب الزائدة الدودية في بدايته، والبواسير الشرجية، ونخر الضرس، فمثل هذه الحالات تنشأ عنها آلام قد تكون مبرحة تنغص على المريض حياته، وتقلق راحته، وتمنعه أداء العبادة والأعمال على وجهها.

النوع الثاني: الأمراض التي يخشى من ضررها في المستقبل والمآل، ولا يوجد فيها ألم منغص، والحاجة في هذا النوع مبنية على الضرر المتوقع حدوثه في المستقبل إذا لم يعالج،

¹ العز، قواعد الأحكام، ج2، ص10.

² ابن جزي، أبو القاسم، محمد بن أحمد الغرناطي، القوانين الفقهية، (بيروت، دار ابن حزم، ط1، 2013م)، ص116.

وأما الألم في هذا النوع فإنه يسير غير ذي بال، فليست ثم مشقة من جهته، وأما أعراض هذه الحالات فتكون خفية، نظرًا لعدم وجود الألم الذي ينذر الإنسان غالبًا بخطر المرض ووجوده؛ ويشترط في الضرر أن يغلب على ظن الطبيب وقوعه، وأما إذا لم يغلب على ظنه فيأخذ حكم المتوهم، فلا تأثير له، ولا يصير به المريض محتاجًا؛ ومن أمثلة هذا النوع: استئصال الأورام الحميدة في القولون، واستئصال الأكياس المائية الموجودة في الكبد¹.

والحالات المذكورة آنفًا، المعدودة في رتبة الحاجيات، يترتب عليها مشقة غير معتادة، إلا أنها لا تبلغ رتبة الضروريات التي تهدد فيها حياة المريض، ولأجل هذه المشقة جاز علاجها؛ إذ "ليس للشرع قصد في بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها"، كما أن الشرع الخفيف جاء برفع الآصار والأغلال والتيسير والنهي عن التعسير والأمر بالتداوي ونفي الحرج، ولذا كان حكم هذا النوع متوسطًا بين الإباحة والوجوب، حسب ظروف الحالة المرضية، وما يظهر للمفتي بعد استشارة الطبيب المختص.

وقد صدر عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي قرار بشأن الجراحة التجميلية وأحكامها [القرار رقم (173) (18/11)]، في دورته الثامنة عشرة في ماليزيا، من 24 إلى 29 جمادى الآخرة 1428هـ، الموافق 9-14 تموز (يوليو) 2007م²، وانتهى إلى جواز إجراء الجراحة التجميلية الضرورية والحاجية التي يقصد منها:

أ- إعادة شكل أعضاء الجسم إلى الحالة التي خلق الإنسان عليها؛ لقوله سبحانه: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ [العلق:4].

ب- إعادة الوظيفة المعهودة لأعضاء الجسم.

ج- إصلاح العيوب الخلقية؛ مثل: الشفة المشقوقة (الأنبسية)، واعوجاج الأنف الشديد، والوحمات، والزائد من الأصابع والأسنان، والتصاق الأصابع؛ إذا أدى وجودها إلى أذى مادي أو معنوي مؤثر.

¹ الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص 142.

² <https://iifa-aifi.org>

د- إصلاح العيوب الطارئة (المكتسبة) من آثار الحروق والحوادث والأمراض وغيرها؛ مثل: زراعة الجلد وترقيعه، وإعادة تشكيل الثدي كلياً حالة استئصاله، أو جزئياً إذا كان حجمه من الكبير أو الصغير بحيث يؤدي إلى حالة مرضية، وزراعة الشعر حالة سقوطه خاصة للمرأة.

هـ- إزالة دمامة تسبب للشخص أذى نفسياً أو عضوياً.

المطلب الثالث: الحالات الواقعة في رتبة التحسينات

الحالات الواقعة في رتبة التحسينات هي تلك التي خلت من مناط الضروري والحاجي، فلا هي توقع المكلف في رتبة الخوف من الهلاك التام، ولا المشقة الخارجة عن المعتاد، وإنما يكون الباعث عليها الرغبة في تحسين المظهر، أو إضفاء ما يلفت نظر الآخرين إليه، أو تجديد الشباب بإزالة آثار الشيخوخة¹.

والجراحة التجميلية هي: إجراء طبي جراحي يستهدف تحسين مظهر أو وظيفة أعضاء الجسم الظاهرة (الجمعية العلمية السعودية للدراسات الطبية الفقهية ، بدون)، وعرفها قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي 173 (11/18) بأنها: "الجراحة التي تعنى بتحسين وتعديل شكل جزء أو أجزاء من الجسم البشري الظاهرة، أو إعادة وظيفته إذا طرأ عليه خلل"²هـ، وهذا التعريف يشمل نوعين من العمليات، إجراء تحسينات لأحد أعضاء جسم الإنسان، وإصلاح خلل يطرأ عليه.

ولهذا فيمكن تقسيم الحالات المرضية الواقعة في رتبة التحسينات إلى نوعين: النوع الأول: يتعلق بالشكل؛ كشكل الأنف أو الذقن أو الأذن أو الثديين؛ فيعهد الشخص إلى طبيب ليجري له تعديلاً بتعديل شكل العضو بتكبيره أو تصغيره أو إزاحته عن مكانه، أو التحكم في حجمه أو طوله أو عرضه، أو تغيير لون العينين، وتكبير

¹ الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص191.

² <https://iifa-aifi.org>

الوجنتين، ونحو ذلك.

والنوع الثاني: يتعلق بإزالة آثار الشيب؛ كالتجاعيد في الوجه، أو انتفاخ الحاجبين، أو ترهل جلد الأرداف أو الساعد، فيعهد إلى طبيب ليزيل له هذه الآثار، بشدها وإزالة المادة الموجبة لانتفاخ الحاجبين والعمل على تهذيبهما، وكذلك إزالة المواد الشحمية وشد الجلد في الأرداف والساعد.

وقد انتهى قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي الأنف الذكر إلى أنه:

2/ لا يجوز إجراء جراحة التجميل التحسينية التي:

- لا تدخل في العلاج الطبي.

- ويقصد منها:

• تغيير خلقة الإنسان السوية، تبعاً للهوى والرغبات بالتقليد للآخرين؛ مثل: عمليات تغيير شكل الوجه للظهور بمظهر معين.

• أو بقصد التدليس، وتضليل العدالة.

• وتغيير شكل الأنف، وتكبير أو تصغير الشفاه، وتغيير شكل العينين، وتكبير الوجنات.

3/ يجوز تقليل الوزن (التنحيف) بالوسائل العلمية المعتمدة، ومنها الجراحة (شفط

الدهون):

- إذا كان الوزن يشكل حالة مرضية.

- ولم تكن هناك وسيلة غير الجراحة بشرط أمن الضرر.

4/ لا يجوز إزالة التجاعيد بالجراحة أو الحقن: ما لم تكن حالة مرضية، شريطة أمن الضرر¹.

هذا ما جاء في قرار المجمع، ويجدر التنبيه في هذا السياق إلى أمرين:

الأول: أن الصور الممنوعة في القرار ليست على رتبة واحدة في المنع، فليست

¹ مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة، القضايا المعاصرة في الفقه الطبي، (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1436هـ).

العمليات بقصد التدليس أو تضليل العدالة مثل عملية إزالة التجاعيد.

الثاني: أن هناك صوراً أخرى من التجميل، تشبه بعض الصور المذكورة، لكنها لا تطابقها، لكونها مخفوفة بتفاصيل تجعل الحكم بالجواز أقرب من المنع، كما في عمليات شد البطن الذي يسبب حرجاً للشخص، أو عمليات ملاءمة العضو لباقي الجسم، وكما لو كان يترتب على عدم إجراء العملية عوق الشخص عن الاندماج الاجتماعي، أو ينتج عنه أضرار نفسية واجتماعية تفوق المفسدة التي يراعيها القائلون بالمنع، ومما يؤيد مراعاة هذه الصور ما ورد عن عرفة بن أسعد رضي الله عنه قال: «أصيب أنفي يوم الكلاب في الجاهلية، فاتخذت أنفاً من ورق، فأنتن علي، فأمرني رسول الله ﷺ أن أتخذ أنفاً من ذهب»¹. فاتخاذ الأنف ليس من قبيل الضروريات، لأنه لا يتوقف عليه استعادة حاسة أو منفعة مفقودة، وإنما هو مراعاة للحاجة النفسية في الاندماج الاجتماعي.

والفقيه حين ينظر في الوقائع المختلفة، لا ينبغي له أن يفتح باباً أغلقه الشرع، أو يغلق على الناس باباً فتحه الشرع، أو يحرم مسألة سكنت عنها الشارع، إذا لم تكن ممنوعة شرعاً أو في معنى الممنوع، وقد يُتوهم أن المنع أسلم، لأنه أخذ بالاحتياط، ومن احتاط نجاً بحسب هذا النظر، بيد أن هذا المسلك لا يجري على جادة الشريعة، التي تدرج على قانون السماحة واليسر، فإذا لم يكن الفعل ممنوعاً ولا في معنى الممنوع بيقين أو بظن غالب؛ فلا ينبغي التردد في الإفتاء بالجواز، ويدل لذلك ما رواه عبد الرحمن بن يزيد، قال: أكثروا على عبد الله - أي ابن مسعود رضي الله عنه ذات يوم، فقال عبد الله: "إنه قد أتى علينا زمان ولسنا نقضي، ولسنا هنالك، ثم إن الله عز وجل قدر علينا أن بلغنا ما ترون، فمن عرض له

¹ أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الخاتم، باب في ربط الأسنان، ج6، ص287، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996م)، أبواب اللباس، باب ما جاء في شد الأسنان بالذهب، ج3، ص371، وحسنه الترمذي وقال: "وقد روي عن غير واحد من أهل العلم أنهم شدوا أسنانهم بالذهب، وفي هذا الحديث حجة لهم" اهـ.

منكم قضاء بعد اليوم، فليقض بما في كتاب الله، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله، فليقض بما قضى به نبيه ﷺ، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله، ولا قضى به نبيه ﷺ، فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله، ولا قضى به نبيه ﷺ، ولا قضى به الصالحون، فليجتهد رأيهم، ولا يقول: إني أخاف، وإني أخاف، فإن الحلال بين، والحرام بين، وبين ذلك أمور مشتبهاة، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك¹.

خاتمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:
فقد ناقشت في هذا البحث أهم المسائل المتعلقة بتنزيل الفتاوى الشرعية على الحالات المرضية، وخلصت فيها إلى النتائج الآتية:

1. أهمية تحرير المناط وأثره في ترشيد الفتوى وتسديدها وتصويبها.
2. أهمية تصوير الواقعة المرضية تصويرًا صحيحًا، واستيفاء المعلومات عنها، لا من كل وجه، بل من الوجه الكافي لتنزيل الحكم عليها.
3. أهمية ضبط الفتوى في أحكام المسائل الطبية خاصة المستجدة والنازلة، وتوجيه النظر إلى وجوه المصالح المعتبرة، واستشراف ما يفتح الباب لتعزيز الصحة العامة، ويفسح المجال لتوفير الحلول في الأمراض والأوبئة الواقعة منها والمتوقعة.
4. أحكام الحالات الطبية تدور على تحصيل مصالح حفظ البدن، ودرء المفسد عنه، فما يحقق حفظ الأبدان، بدون أن تتبعه مفسد أعظم من المصلحة العائدة منه، فهو معتبر، وإلا فلا.
5. تأكيد العناية بالرجوع إلى الفتاوى الجماعية والمجمعية، في المجال الطبي والحالات المرضية النازلة والمستجدة.

¹ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، سنن النسائي المجتبى، (بيروت، دار الرسالة العالمية، ط1، 1439هـ/2018م)، كتاب آداب القضاء، باب الحكم باتفاق أهل العلم، وقال النسائي عقبه: "هذا الحديث جيد جيد" اهـ.

6. التنبيه على العناية بفرز الحالات الطبية الواقعة في رتبة التحسينيات، ذلك أن الصور المنوعة في قرار المجمع ليست على رتبة واحدة في المنع، وهناك صور أخرى من التجميل، تشبه بعض الصور المذكورة، لكنها لا تطابقها، لكونها مخفوفة بتفاصيل تجعل الحكم بالجواز أقرب من المنع.
7. الالتفات في البحوث الفقهية الطبية إلى القواعد الفقهية الناطقة لفروع الفقه في المجال الطبي، وتخرج أحكام الحالات الطبية عليها، بعد التحقق من ملاقات مناط الفرع لمناط القاعدة.

التوصيات:

1. أوصي الأقسام الأكاديمية في الجامعات والمراكز العلمية أن تستكتب الباحثين من الشرعيين والأطباء، لتقديم بحوث في المجالات البينية، التي يشترك فيها الحكم الفقهي بالواقع الطبي، ومن الإصدارات المتميزة في هذا المجال موسوعة الفقه الطبي، صدرت عن مؤسسة الإعلام الصحي، عام 1434هـ، والموسوعة الطبية الفقهية، للدكتور أحمد محمد كنعان، طبع دار النفائس، وموسوعة القضايا المعاصرة في الفقه الطبي الصادرة عن مركز التميز بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
2. أهمية تقديم أطروحات علمية في برامج الماجستير والدكتوراه في المجالات المستجدة في الفقه الطبي، بحيث تراعي مستوى الضروريات والحاجيات والتحسينيات..
3. أهمية توثيق العلاقة بين الفقهاء والأطباء، وترتيب اللقاءات الدورية لمناقشة الحالات المستجدة، وطرح الحلول لها.
4. أهمية تثقيف الفرق الطبية بالأحكام الشرعية ذات العلاقة بعملهم، وإطلاعهم على القرارات الفقهية في المجال الطبي والحالات المرضية، وإصدار أدلة إرشادية في هذا المجال.

References:

المراجع:

- Ibn Abī Zayd, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Qayrawānī, al-Mālikī, *al-Nawādīr wa al-Ziyādāt ‘alā Mā fī al-Mudawwanah min Ghayrihā min al-Ummahāt*, (Bayrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st ed., 1999).
- Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn bin ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz ‘Ābidīn al-Dimashqī al-Ḥanafī, *Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*, (Cairo, Sharikat Maktabah wa Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādiḥ, 1966).
- Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn Abū al-Sa‘ādāt al-Mubārak bin Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Shaybānī al-Jazarī, *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*, (Bayrūt, al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1st ed., 1399 AH - 1979 CE).
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ṭāhir al-Tūnīsī, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Tunis, al-Dār al-Tūnīsīyah li-l-Naṣr, 1984 CE).
- Ibn ‘Aṭīyah, Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq bin Ghālīb bin ‘Abd al-Raḥmān bin Tamām al-Andalusī Al-Muḥāribī, *al-Muḥarrar al-Wujīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, (Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1st ed., 1422 AH).
- Ibn Juzayy, Abū al-Qāsim, Muḥammad bin Aḥmad al-Gharnāṭī, *al-Qawānīn al-Fiqhīyah*, (Bayrūt, Dār Ibn Ḥazm, 1st ed., 2013 CE).
- Ibn Sha‘bān, Khalaf, *Ilm al-Wabā’iyyāt fī Majālāt Ṣiḥḥah al-Insān wa al-Ḥayawān*, (Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1st ed., 1436 AH - 2015 CE).
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī, al-Ḥusayn bin ‘Abd Allāh, *al-Qānūn fī al-Ṭibb*, (Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1st ed., 1420 AH - 1999 CE).
- Ibn Taymīyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm, *Majmū‘ al-Fatāwā*, (al-Madīnah al-Munawwarah, Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘ah al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1425 AH - 2004 CE).
- Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm al-Ḥarrānī, *Majmū‘ al-Fatāwā*, (al-Madīnah al-Munawwarah, Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘ah al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1995, 1st ed.)

Al-Azhar's Approach to *Tajdīd*: A Case Study of *Fiqh* Textbooks

Attia Omara*
Abdelaziz Berghout**

[Submitted for publication on 13/5/2024 – Sent for review on 20/5/2024 – Resubmitted after revision on 2/12/2024 – Accepted for publication on 13/12/2024]

Abstract

Pre-university Islamic Education in Egypt is provided through Al-Azhar Institutes where more than 2 million students are enrolled today. Since its establishment, Al-Azhar Institutes have gone through various changes with regards to the length of the study period and its educational curriculum. This study focuses on the most recent modifications in al-Azhar Institutes' *fiqh* curriculum introduced in 2013, after the outbreak of the Arab Spring. In the aftermath of the Arab Spring, Al-Azhar faced accusations of teaching classical books that include ideas that promote extremism and preach a sectarian divide. This was followed by the authoring of a "simplified" version of the *fiqh* textbooks instead of the classical *fiqh* textbooks. Hence, this study seeks to answer the following questions: What is the nature of these modifications in the *fiqh* curriculum? Was it for ideological or pedagogical reasons? Is it a state sponsored project or 'ulamā led effort? Using content analysis and comparative methods, the study analyzes and compares the "simplified" textbooks with the "original" textbooks to identify the patterns of changes and to outline the nature of the modifications and hence the reasons behind it. The analysis shows that one of the main purposes for the modification is to simplify the textbooks and to make them age appropriate for middle and secondary school students. The modification was conducted in accordance with the 'ulamā's conceptualization of the revival (*tajdīd*) that Islam needs, a revival that preserves the authenticity of the Islamic tradition (*turāth*).

Keywords: Al-Azhar, Fiqh, Curriculum, Tajdīd, Turāth.

* PhD Student, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC-IIUM). E-mail: attia.omara@gmail.com

** Dean, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC-IIUM). Email: berghout@iium.edu.my

ملخص البحث

يُقدّم التعليم الإسلامي في مرحلة ما قبل الجامعة في مصر من خلال معاهد الأزهر، حيث يدرس فيها اليوم أكثر من مليوني طالب. ومنذ تأسيسها، شهدت معاهد الأزهر تغييرات متعددة فيما يتعلق بمدة الدراسة ومناهجها التعليمية. يركّز هذا البحث على أحدث التعديلات التي أُدخلت على منهج الفقه في معاهد الأزهر عام 2013، عقب اندلاع الربيع العربي. فبعد هذه الأحداث، واجه الأزهر اتهامات بتدريس كتب تراثية تتضمن أفكارًا يُزعم أنها تُروّج للتطرف وتُكرّس الانقسام المذهبي، مما دفع إلى تأليف نسخة "مبسطة" من كتب الفقه بدلاً من كتب التراث. وعليه، يسعى هذا البحث إلى الإجابة عن الأسئلة التالية: ما طبيعة هذه التعديلات في منهج الفقه؟ هل جاءت لأسباب أيديولوجية أم تربوية؟ وهل هي مشروع ترعاه الدولة أم جهد تقوده هيئة العلماء؟ ومن خلال تحليل المحتوى والمنهج المقارن، يقوم البحث بدراسة النسخ "المبسطة" ومقارنتها بالكتب "الأصلية" للكشف عن أنماط التغيير، وتحديد طبيعة التعديلات وأسبابها. وتُظهر النتائج أن أحد الأهداف الرئيسة لهذه التعديلات هو تبسيط الكتب وجعلها ملائمة للطلاب في المرحلتين الإعدادية والثانوية. وقد تمّ هذا التعديل وفقاً لتصور العلماء لمفهوم التجديد (التجديد) الذي يحتاجه الإسلام، وهو تجديد يحافظ على أصالة التراث الإسلامي (التراث).

الكلمات المفتاحية: الأزهر، الفقه، المناهج، التجديد، التراث.

Introduction

More than two million students in Egypt today receive their Islamic education through Al-Azhar Institutes. In the aftermath of the Arab Spring, Al-Azhar faced accusations that its teaching of classical jurisprudence promotes extremism and preaches sectarian division. In response, al-Azhar prepared "simplified" versions of the classical *fiqh* textbooks to be used at the middle, and high school levels. This study examines the most recent modifications to al-Azhar Institutes' curriculum introduced in 2013, namely, the simplification of the *fiqh* textbooks taught to middle school students.

This paper opens with an overview of its research focus, outlining the research questions and providing a concise literature review. It then transitions into the study's three main sections. Section one gives a brief background on the structural and curricular reforms al-Azhar has undergone from the late 19th century to the beginning of the 21st century. In this section, the researcher points out the main characteristics of Ṭantāwī's *tajdid*, introduced in 2007, and how the new curriculum of 2013 differs from it. Section two focuses on the content of the new simplified Shāfi'ī *fiqh* textbooks. The author compares the content of the simplified texts with the original texts to identify patterns of changes. In Section three, the author discusses the findings of the analysis, which suggest that the purpose of the changes was pedagogical and ideological.

Problem statement

Since its establishment in 1936, Al-Azhar Institutes' Islamic curriculum has undergone various changes with regards to the topics covered and textbooks used.¹ These calls to modify and modernize al-Azhar curricula are not recent. Since the establishment of Al-Azhar Institutes in its modern structure in 1936, al-Azhar taught classical books. Then, with the development of al-Azhar education, in the nineteenth and twentieth centuries, al-Azhar started using a mixture of traditional texts and modern textbooks.² Yet, the need to develop modernized textbooks in simplified Arabic continued to be seen as an urgent need for the reformation of al-Azhar.

In fact, in the 19th and the 20th centuries, there were many calls, from the state and scholars such as Afghānī, 'Abduh,³ Tantāwī, Gomaa, and 'Imārah to modernize al-Azhar curricula and write new textbooks.⁴ Responding to these calls, Al-Azhar, under the leadership of Tantāwī as its Rector in 2007, introduced his newly authored *fiqh* books into the curriculum for middle and high school students. With the appointment of al-Ṭayyib as the Rector in 2010, al-Azhar introduced yet a new *fiqh* curriculum in 2013, one that continues to be taught until today.

¹ Dalal Yusn, *Al-Taleem Al-Azhari Qabl Aljamī'e Bayna Almadi Wal-Hadir*, 1st ed. (Cairo: Dar Al-Fikr, 2010).

² Nakissa Aria, *Aria Nakissa - The Anthropology of Islamic Law_ Education, Ethics, and Legal Interpretation at Egypt's Al-Azhar-Oxford University Press* (2019) (Oxford University Press, 2019).

³ Muḥammad al- Aḥmad al-Zawāhirī, *Al-'Ilm Wa-l 'Ulamā' Wa- Niẓām al- Ta'līm* (Ṭantā: Al- Maṭba'a al- 'Umūmiyya bi- Ṭantā, 1904).

⁴ Yusn, *Al-Taleem Al-Azhari Qabl Aljamī'e Bayna Almadi Wal-Hadir*.

Thus, this study focuses on the recent *tajdīd* in al-Azhar's curriculum in the period from 2013 until today. The author seeks to answer the following questions:

1. What was the nature of these modifications in the *fiqh* curriculum?
2. What were the topics discussed in the Islamic Heritage subject?
3. Were the modifications motivated by ideological or pedagogical reasons?
4. Were the modifications a state-sponsored project or 'ulamā led-effort?

Using comparative content analysis and focusing on the *fiqh* sections of the middle- and high-school textbooks, this study compares the "simplified" content with the original content to identify patterns of change and to propose reasons behind the changes.

The analysis suggests that one main purpose of the modifications was to make the *fiqh* textbooks age-appropriate for middle and high school students. The comparison shows the systemic removal of topics and passages that could be seen as threatening the national security of Egypt. Hence, the author argues that state stability, national unity, and security were main purposes for curricular modification. However, did this make the curricular changes a state-led project? Evidence suggests that, though the curricular changes eventually served the state and its stability, they were not directed by the state, but rather were conducted in accordance with the Azharī 'ulamā's conceptualization of a revival (*tajdīd*) of the Islamic tradition (*turāth*).

Literature Review

A preliminary literature review of shows that previous studies on al-Azhar are primarily focused on understanding its historical role and the development of learning system at al-Azhar Mosque and *riwāq*. Mary Elston in her dissertation titled *Reviving Turāth: Islamic Education in Modern Egypt* focuses on the construction of an ideal form of *turāth* through the texts, discourses and practices of the 'ulama and their learning community.¹ A few studies highlight the tension between the state and Al-Azhar and the call for the renewal of religious discourse. Ahmed Mustafa's study, *Al-Azhar's Renewal of Religious Discourse and Power*

¹ Mary Beinecke Elston, "Reviving Turāth: Islamic Education in Modern Egypt" (Ph.D., United States -- Massachusetts, Harvard University, 2020), <https://www.proquest.com/pqdtglobal/docview/2512790773/4B92BB3C8AC3473FPQ/4>.

after the 2011 Egyptian Revolution, provides an overview of the development of religious discourse in al-Azhar in the last 10 years.¹ He argues that al-Azhar's independence from the state increased after the Egyptian revolution. This independence enhanced al-Azhar's overall credibility in the view of the Egyptian public and transformed it into a critical player in the social and political contexts.²

Many other studies written in Arabic focus on the enrollment ratio. However, my survey of both Arabic and English scholarship suggests that minimal attention has been given to the curriculum itself and pressures toward its reformation. For example, one of the earliest in-depth writings that pays serious attention to the curriculum is a book written by the former Rector of al-Azhar, Sheikh Mohamed al-Zahrāwī (d.1953). In his book, *Al-'Ilm wa-l 'ulamā' wa- Niẓām al- Ta'lim*, al-Zahrāwī provides a critical analysis of the curriculum taught at the time he wrote the book, 1905, at al-Azhar.³ Though al-Zahrāwī's book is useful to provide a historical context of learning at Al-Azhar, it is outdated. What remains missing in our contemporary time is a critical analysis of the curriculum and its implications in the contemporary context.⁴

Another study conducted by Aḥmad 'Abd al-Raḥmān and 'Abd al-Fattāḥ al-Khaṭīb demonstrated that the restructuring of Al-Azhar's curriculum, particularly the reduction of advanced religious sciences, not only weakened the institution's appeal among traditionalist families but also raised concerns about its role as a bastion of Islamic scholarship in Egypt.⁵ In Egypt, families choose to enroll their children in al-Azhar Institutes instead of public schools because of the rigorous religious education offered at al-Azhar. Through reducing the number of religious studies classes, al-Azhar lost one of its advantages that used to attract more families.

¹ Ahmed Mustafa, "Al-Azhar's Renewal of Religious Discourse and Power After the 2011 Egyptian Revolution," accessed November 8, 2022, <https://www.proquest.com/openview/eb6d9d5dc480ade3e8d17a6dfd1ff1da/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>.

² Mustafa, "Al-Azhar's Renewal of Religious Discourse and Power After the 2011 Egyptian Revolution."

³ al-Zawāhirī, *Al-'Ilm Wa-l 'Ulamā' Wa- Niẓām al- Ta'lim*.

⁴ Atlantic Council, "Al-Azhar and Sisi's Regime: Structural Roots of Disagreement," *Atlantic Council*, April 2017, <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/al-azhar-and-sisi-s-regime-structural-roots-of-disagreement/>.

⁵ 'Ibrāhīm Raslān, Moḥamed Naṣr, and Ḥasan Maḥmod, "Al-Ṭalab al-'Ijtimā'ī Ala al-T'alīm al-'Azharī Qabl al-Jam'ī Ḥattā 'Aām 2030" (Cairo: Mijalit kulliyat al-Tarbiyah, 2019).

The development of Al-Azhar's curriculum has always been closely tied to Egypt's political landscape. After the January 25th (2011) revolution, Al-Ṭayyib often demonstrated strong opposition to the state's policies and its approach to religious renewal, an approach that he believed contradicted the Islamic heritage.¹ This was followed by a conflict between al-Azhar and the Egyptian state, led at that time by al-Ṭayyib on one hand and state's officials and pro-state national media channels on the other hand. The conflict was manifested in the state's critique of the religious discourse and Islamic education offered.²

This conflict between al-Azhar and the state enticed many activists, thinkers, and journalists to investigate and criticize the curriculum taught in Al-Azhar Institutes. They argued that the curriculum contains texts that promote violence and extremism, cause division among the Egyptian people, dehumanize the followers of other faiths, and impede the development of Egypt. Several activists and journalists wrote articles in local newspapers and appeared on Egyptian TV channels claiming that Al-Azhar's approach is not moderate (*wasatī*). For example, Aḥmed Māhir is an Egyptian judge known for criticizing *turāth*. In a televised interview on ETC channel, Māhir criticized al-Azhar's Shāfi'ī *fiqh* textbooks for forbidding Muslim to greet non-Muslims in their religious holidays. He also blamed al-Azhar for promoting the sectarian division.³

Thus, this research focuses on changes in the *fiqh* curriculum since the appointment of Ahmed al-Ṭayyib in 2010 as the Rector of Al-Azhar – that is, in the last 10 years. The study argues that the newly introduced modifications to its curriculum have allowed al-Azhar to retain its role in providing Islamic education to Muslim children in Egypt and to thousands of students who attend al-Azhar from across the world. Additionally, the study contributes to the literature on modern Egypt by bringing the research attention to the significance of the pre-university Islamic education in Egypt. It also shows the role al-Azhar can play in maintaining the stability of the state and strengthening its national unity during critical times.

¹ *Tajdīd Al-Fikr Al-Islamī: Jadāl Bayna Shaykh Al-Azhar Wa Ra'īs Jami'at Al-Qahirah*, 2020, https://www.youtube.com/watch?v=_EOW9XYzwf4.

² Mustafa, "Al-Azhar's Renewal of Religious Discourse and Power After the 2011 Egyptian Revolution."

³ *Ahmed Maher: 'Iḥtiwā Manahij Al-Azhar Ala Taḥrīḍ Ḍid Al-Aqbāt*, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=ZOGP1qTsstU>.

1. Educational and Structural reforms at al-Azhar

The end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century witnessed significant reforms at al-Azhar system and curricula that shaped the field of Islamic education in Egypt for the rest of the twentieth century. In the past century, al-Azhar was able to overcome three interconnected challenges that represented obstacles to keeping up with the changes of modern times and their necessities. These obstacles were the lack of a standardized curriculum, lack of certification, and the inconsistent length of the study period.

1.1 Study Period

The lack of specific study period in al-Azhar Mosque represented a huge challenge and resulted in a very low number of graduates. Until the late 19th century, al-Azhar followed the traditional method of learning which is the distinctive feature of Islamic learning since medieval times. James Heyworth-Dunne highlighted that student spent an estimated eight to ten years to complete a set of general books.¹ Bayard Bayard adds that more serious students who were aspiring to reach the highest levels of scholarship spent their entire lives studying at al-Azhar. Shaykh al-Azhar Muḥammad al-Aḥmadī al-Zawāhirī (d.1907) shared the same concern when he highlighted that aspiring students spend at least 20 years at al-Azhar to reach the level of scholarship.² As a result of these long periods of study, the learning process in al-Azhar was inefficient and, to a certain extent, disorganized.

To overcome this problem, the Law of 24 March 1885 mandated that students must be registered, and attendance be recorded. This meant that a person who was not registered in *riwāq* could not be counted as a student of al-Azhar.³ This change made the learning process more organized and controlled the number of students to ensure the efficiency of teaching. Moreover, additional requirements such as the age of the students and their reading abilities were introduced to ensure that students had the aptitude to benefit from the classes taught.

For example, in order for a student to be eligible to study at al-Azhar, he had to have been at least 15 years old, have memorized half of the Qur'an, and been able to read and write. Blind student had to know the

¹ Bayard Dodge, *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning* (Washington, D.C: Middle East Institute, 1961).

² al-Zawāhirī, *Al-'Ilm Wa-l 'Ulamā' Wa- Niẓām al- Ta 'līm*.

³ Dodge, *Al-Azhar*.

entire Qur'ān by heart.¹ These reforms were extended to the rest of the teaching mosques that were independent from al-Azhar, most prominently the Aḥmadī Mosque in Tantā – the very same mosque at which Abduh studied and about whose teaching methods he complained. When Al-Azhar Administration Council was established in 1895, schools at mosques of Tanta, Disūq and Dimyāt were placed under the control of Al-Azhar and the same rules were applied.

By 1911, the length of study was specified for each educational stage, with four years allocated to each of the following three stages: *ibtidā'ī* (equivalent to middle school nowadays, i.e., 6th-8th grades), *thānawī* (equivalent to high school nowadays, i.e., 9th-12th grades) and higher education (equivalent to university nowadays).² The Law of 1961 modified the study period and divided it into three stages: elementary, middle and high school. In 1961, the study period was six years for elementary, three years for middle and five years for high school. The age of students in each stage was equivalent to nowadays. Then, in 1967, Law 49 was passed to reduce the high school study period from five years to four years, which remained unchanged until 1998,³ when the study period in the high school was reduced to three years.⁴ By the end of the 20th century, Al-Azhar study periods have been restructured to align with the modern educational system in public schools and to meet K-12 educational standards.

1.2 Standardized Curriculum

The second problem that al-Azhar needed to overcome was the absence of a fixed curriculum. Each teacher used to choose what books to teach and there were no study plans. To combat this inefficiency a mandatory fixed curriculum was assigned.⁵ According to Aria Nakissa, this step was crucial to other reforms because “once a basic curriculum was in place, further efforts could be undertaken to boost educational efficiency by (1) increasing the speed at which students completed the curriculum, (2)

¹ Dodge, *Al-Azhar*, 135.

² Dodge, *Al-Azhar*, 141.

³ Yusn, *Al-Taleem Al-Azhari Qabl Aljamī'e Bayna Almadi Wal-Hadir*, 90.

⁴ Ṣabrī Moḥamed Ḥamad, “Al-T'alīm al-'Azharī Qabl al-Jam'īi Fi Miṣr,” *Mijalat Markaz Al-Buḥoth al-Jughrāfiyah*, no. 2 (2003): 80.

⁵ Aria, *Aria Nakissa - The Anthropology of Islamic Law_ Education, Ethics, and Legal Interpretation at Egypt's Al-Azhar-Oxford University Press* (2019).

decreasing the per-capita cost of completing the curriculum, and (3) maximizing the number of students completing the curriculum".¹

Thus, in 1896, al-Azhar took the first step towards establishing a fixed curriculum. First, courses were divided into two categories: *ulūm al-māqāṣid* (substantive disciplines) which included legal theory (*Uṣūl al-Fiqh*), law (*Fiqh*), theology (*Tawḥīd*), Hadith reports, Qur'anic exegesis (*Tafsīr*); and *ulūm al-wasā'il* (instrumental disciplines) which included syntax (*Naḥw*), morphology (*Sarf*), and logic (*Manṭiq*), as well as the three sciences of rhetoric (*Ma'ānī*, *Bayān*, *Badī'*).² The first of these categories comprised the substantive aims of religious study, while the second comprised study of supporting methods. There was also a move to ensure that these subjects were taught using relatively standard texts.³ When the law of May 13, 1911 divided the study period into three stages, a set of courses was designated for each stage.⁴ Going forward, al-Azhar had a set of texts and courses taught at each grade level, which is the case until today.⁵

1.3. Standardized certification

The third challenge that went hand in hand with the above two was the lack of standardized certification and therefore recognized degrees. Al-Azhar graduates could not take state jobs because they lacked certification. Until the end of the 19th century only *ijāzas* were granted by the sheikh. Nakissa remarks that "After spending countless years at al-Azhar, a student had no official degree to show for his efforts. Rather, his chief accomplishments largely consisted in the personal relationships he had cultivated with various *shaykhs*. It was on these relationships that he based his authority and from which any *ijāzas* he had collected derived their value."⁶ The lack of official degrees and certifications prevented al-Azhar from controlling the teaching that takes place under its name.

To overcome this challenge, the law of 1896 instituted a new examination to be given after eight years of study and after the completion

¹ Aria, Aria Nakissa - *The Anthropology of Islamic Law_ Education, Ethics, and Legal Interpretation at Egypt's Al-Azhar-Oxford University Press* (2019), 135.

² Dodge, Al-Azhar, 135.

³ Aria, Aria Nakissa - *The Anthropology of Islamic Law_ Education, Ethics, and Legal Interpretation at Egypt's Al-Azhar-Oxford University Press* (2019).

⁴ Dodge, Al-Azhar, 141.

⁵ Yusn, Al-Taleem Al-Azhari *Qabl Aljamī'e Bayna Almadi Wal-Hadir*.

⁶ Aria, Aria Nakissa - *The Anthropology of Islamic Law_ Education, Ethics, and Legal Interpretation at Egypt's Al-Azhar-Oxford University Press* (2019), 223.

of eight courses.¹ Students start this phase after they have graduated from *kuttab* school. Thus, the eight-year study period is equivalent to middle and high school nowadays. If the student passed the examination, he would be awarded a degree equivalent to a high school diploma (*al-shahādah al-ahliyyah*). This certificate qualified the graduate to be imam or khatib (preacher) in a mosque. After 12 years of study – that is, after an additional four years of study, students could take the test of *Al-shahādah Al-‘Ālamiyyah* (higher diploma) administered by a committee of *shaykhs*. This degree represented the highest level of education.² This would be equivalent to a Ph.D. degree in today’s educational system. This *shahāda ‘ālamiyya* degree was later made a requirement for teaching at al-Azhar. An individual without a degree would be barred from teaching in the mosque.³

The latest changes of 1961 marked the introduction of secular subjects to al-Azhar’s educational system, for the purpose of making al-Azhar’s high school diploma equivalent to public school’s high school diploma. Since then, the certificate of al-Azhar has become equal to those of public schools, which means students can transfer between al-Azhar and public schools and transfer between colleges and universities.

Undoubtedly, the reforms in the study period, curriculum and certification were much-needed and played a central role in transforming al-Azhar into a system of education parallel to the national public school. Yet, what remained missing was the modification of the content of the textbooks and the authoring of modernized textbooks for religious subjects and selecting the books and the content that will be taught.

1.4. Need for Newly Authored Books

Authoring a creative and modernized Islamic studies curriculum relevant to the contemporary context has been a pressing need in modern Egypt, highlighted by many scholars. For example, the highly influential modernizing figure Jamāl al-Dīn al-Afghānī warned that “the *ummah* will never be revived as long as the books taught at Al-Azhar are still in use.”⁴ Muḥammad ‘Abduh also emphasized that “the reformation of al-Azhar and its education requires authoring new books accompanied by bylaws

¹ Dodge, *Al-Azhar*, 136.

² Dodge, *Al-Azhar*, 136.

³ Aria, *Aria Nakissa - The Anthropology of Islamic Law_ Education, Ethics, and Legal Interpretation at Egypt’s Al-Azhar-Oxford University Press* (2019).

⁴ Maṣṣūr Alī Rajab, *Al-Azhar Bayna al-Māḍī Wal-Hādir* (Maṭba‘at al-makṭaf, 1946), 52.

(*lawā'ih*) to organize its use.”¹ In 1895, using his ties with Khedive Abbas, ‘Abduh proposed a plan to reform al-Azhar that included the reformation of the curricula and the incorporation of modern sciences. As a result, in 1887, the Khedive designated part of al-Azhar’s budget to encourage the ‘*ulamā*’ to write new textbooks for the religious studies curriculum.²

Mansour, in his book *Al-Azhar Bayna al-Māḍī wal-Hādir* (*Al-Azhar between the past the present*) (1946), asks: Al-Azhar had fulfilled its mission in the past in a way that was suitable to the time, but is al-Azhar fulfilling its mission in the modern context? He stressed that “the religious studies textbooks contain a lot of confusion (*awshāb*) that is not part of the religion, and it is our duty to purify religion from it.”³ He concludes his book with a set of recommendations, one of them being the “necessity to revise the books taught at al-Azhar.”⁴ Mostafā al-Marāghī also pointed out the urgency of authoring new books. He asserts, “The religious studies books contain precious contents but what needs to be changed is the presentation of the content and the teaching methods.”⁵ Though the calls for authoring new textbooks started in the early 20th century, Al-Azhar continued to teach *turāth* books in their original form until the 21st century when Ṭanṭāwī introduced his series of newly authored textbooks, which were then assigned to al-Azhar middle and high school students. However, none of these efforts paid any attention to tazkiyah and taṣawwuf curriculum. It was completely absent from this project.

1.5 Ṭanṭāwī Reforms

For example, Ṭanṭāwī focused on *tajdīd* in *fiqh* subjects. The first attempt to modernize the curriculum by authoring new textbooks happened at the beginning of the 21st during the period of the former rector of al-Azhar Moḥammad Sayyid Ṭanṭāwī (1928-2010). After his appointment in 1996, he ordered the revision and the reformation of the textbooks of the al-Azhar Institutes. The revision focused on simplification (*tabṣīṭ*) and abbreviation (*ikhtisār*) of the texts and curricula.⁶ The reformation

¹ Rajab, *Al-Azhar Bayna al-Māḍī Wal-Hādir*, 54.

² Elston, “Reviving TurāTh.”

³ Rajab, *Al-Azhar Bayna al-Māḍī Wal-Hādir*, 80.

⁴ Rajab, *Al-Azhar Bayna al-Māḍī Wal-Hādir*, 87.

⁵ Muḥammad Abd al- Mun’im Khafājī, *Al- Azhar Fī Alf ‘Āmm*, vol. 2, 3 vols. (Beirut: ‘Ālam al- Kutub., 1987).

⁶ Elston, “Reviving TurāTh,” 277.

introduced by Ṭanṭāwī prioritized the simplification (*tabṣīṭ*) and abbreviation (*ikhtisār*) over preserving the original Arabic form of the *turāth* texts.¹ Ṭanṭāwī discontinued the teaching of the *fiqh* of the four *madhāhib* at the middle and high levels and replaced them with his newly authored book called *al-Fiqh Al-Muyassar* (simplified jurisprudence) for middle school and *al-Fiqh Al-Waṣīṭ* (moderate jurisprudence) for the high school level.^{2,3}

Though Ṭanṭāwī introduced changes to all the religious subjects, the modifications of the *fiqh* curricula were the most noticeable and controversial. Many of al-Azhar's scholars opposed cancellation of teaching the four *madhāhib* from middle and high school Institutes and considered this to be a threat to the *turāth* and the identity of the Muslim *ummah*.

1.6 Al-Ṭayyib's Reforms

With the death of Ṭanṭāwī and the appointment of Aḥmad al-Ṭayyib as the Rector, al-Azhar returned to teaching the four *madhāhib*: *Shāfi'i*, *Ḥanafī*, *Malkī* and *Ḥanbalī*. Each of the four schools teaches its own classical books. This reflects that al-Ṭayyib prioritized the preservation of *turāth*. As a result of this return to the four *madhāhib*, al-Ṭayyib and al-Azhar faced a lot of criticism. After the Arab Spring and the rise of extremist groups, al-Azhar was accused of spreading religious extremism. The critics and state media claimed that al-Azhar's curriculum contains too much of the *turāth* texts, including sections from *ḥadīth* and jurisprudence that deal with slavery, the *jizyah* tax, and *jihad*.⁴ External pressure led to al-Ṭayyib's decision to again reform the *fiqh* curricula at the middle and high school Institutes. In 2015, Al-Azhar announced it had revised curricula for all pre-university levels of education.^{5,6}

¹ Elston, "Reviving Turāth."

² Elston, "Reviving Turāth."

³ Ismael El-Kholy, "Al-Azhar Controversy Leads to Curriculum Updates," Al-Monitor, accessed December 29, 2022, <https://www.al-monitor.com/originals/2015/06/egypt-azhar-university-curriculum-updates-extremist-sisi.html>.

⁴ Elston, "Reviving Turāth"; El-Kholy, "Al-Azhar Controversy Leads to Curriculum Updates - Al-Monitor."

⁵ El-Kholy, "Al-Azhar Controversy Leads to Curriculum Updates - Al-Monitor."

⁶ "Al-Azhar Rewrites Curricula - Al-Monitor: The Pulse of the Middle East," accessed May 10, 2022, <https://www.al-monitor.com/originals/2015/06/egypt-azhar-curriculum-revise-religious-discourse-extremism.html>.

The curriculum in its revised form continues to cover all the classical religious and Arabic subjects such as *ḥadīth*, Qur'anic exegesis (*tafsīr*), jurisprudence (*fiqh*), logic (*manṭiq*), rhetoric (*balāgha*), grammar (*naḥw*), syntax (*ṣarf*), and prosody (*‘arud*), but the textbooks through which these subjects are currently taught were revised in 2015. This study focuses on the *fiqh* textbooks. This study focuses the *fiqh* subject because it is the subject that has received most attention in all *tajdīd* efforts due to due to criticism directed at it by secularists for including ideas that were seen as a threat to Egypt's national unity. Also, *fiqh* texts are amongst the most difficult to understand due to their technically difficult terminology. The remaining part of this paper is dedicated to the *fiqh* subject. Through this analysis, the study highlights the main changes in the Shāfi‘ī *fiqh* textbooks to show how al-Azhar responded to the accusation it faced after the Arab Spring.

2. Modification in the *Fiqh* Curricula

In this section, the author examines the modification in al-Azhar Institutes' *fiqh* curriculum. The author begins with a brief history of the *fiqh* books taught to middle and high school students. Then, he discusses the author's introduction of simplified texts where they outline the principles and the approach of modification. After that, the study identifies four types of changes that characterize the new textbooks, namely: 1) reformatting the text and topics; 2) editing out topics from the curricula; 3) rephrasing the complex sentences and rulings; 4) the addition and the removal of passages and sections under topics.

2.1. History of the *Fiqh* Curriculum at Al-Azhar

Fiqh is one of the main subjects that has always been taught in al-Azhar since its establishment. During the Ayyubid dynasty (1171-1260), *fiqh* was one of the main subjects alongside *ḥadīth* and *tafsīr*. Similarly, during Ottoman and modern Egypt, the four *madhāhib* were taught in al-Azhar.¹ The reformation in the second half of the 19th century brought many changes, such as the integration of secular subjects or modern sciences (*al-‘ulūm al-Ḥadīthah*), elimination of some religious subjects, and removal of certain books and commentaries, yet the teaching of *fiqh* remained central. Although the teaching of *fiqh* as a subject continues to

¹ Moḥamed al-Bahiyī, *Al-Azhar: Tarikhoh Wa-Taṭawruḥ* (Cairo: Dar wa-Maṭāb‘i al-Sh‘ab, 1964), 287.

be a core component at al-Azhar, the content of what is taught has undergone significant flux in recent decades. In this section, the researcher traces the changes in the *Shāfi'ī fiqh* subject in the last 12 years, since the appointment of Aḥmad al-Ṭayyib as the Rector of al-Azhar in 2010.

Many *Shāfi'ī fiqh* textbooks have been utilized at al-Azhar throughout its history. Moḥamed Al-Bahyī in his book *Al-Azhar: Tarīkhuh wa-Taṭawwuruh* (Al-Azhar: Its history and Development) lists the *Shāfi'ī fiqh* books taught at al-Azhar in 1892, 1899 and 1908. These include *Matn Abū Shujā' (MAS)*¹ and its two commentaries (*sharḥ*), Ibn Qāsim's (d.1512) *Faṭḥ al-qarīb al-mujīb fī sharḥ alfāz al-Taqrīb* (abbreviated *Faṭḥ al-Qarīb*, or *FQ*) and al-Khaṭīb's (d.1570) commentary *al-Iqnā' fī Ḥall Alfāz Abī Shujā' fī al-Fiqh al-Shāfi'ī* abbreviated henceforth as *al-Iqnā'*² Shaykh Moḥammad al-Aḥmadī al-Zawāhirī in his book *Al-'Ilm wa-l 'Ulamā' wa- Niẓām al- Ta'lim* (Scholars and knowledge and the Educational System) states that *Faṭḥ al-qarīb (FQ)* and *al-Iqnā'* were taught at al-Azhar in 1904.³ Maṣṣor Ali Rajab also pointed out that the two books were taught in al-Azhar in 1946.⁴ This shows that *Matn Abū Shujā' (MAS)* and its two commentaries, *Faṭḥ al-Qarīb (FQ)* (taught to middle school) and *al-Iqnā'* (taught to high school), have continuously been central to the teaching of the *Shāfi'ī fiqh* at al-Azhar Institutes.

For the first half of the twentieth century, Ibn Qāsim's *Faṭḥ al-Qarīb (FQ)*⁵ and al-Khaṭīb's *al-Iqnā'*⁶ were taught without any changes. Then, in 1981, Ibn Qāsim's *Faṭḥ al-Qarīb* was simplified. The new simplified version was titled *Taqrīb Faṭḥ al-Qarīb (TFQ)*.⁷ The book was printed in three volumes, one volume for each of the three middle school years, i.e. grades 7, 8, and 9, for ages 12, 13, and 14. On the other hand, *Al-Iqnā'* remained unchanged and continued to be

¹ Aḥmad ibn al-Ḥusayn Abū Shujā' al-Iṣfahānī, *Matn al-ghāyah wa-al-taqrīb: qism al-'ibādāt*, al-Ṭab'ah 1. (Dimashq: Mājid al-Ḥamawī, 1979).

² al-Bahiyī, *Al-Azhar: Tarīkhoh Wa-Taṭawruh*, 287–302.

³ al-Zawāhirī, *Al-'Ilm Wa-l 'Ulamā' Wa- Niẓām al- Ta'lim*.

⁴ Rajab, *Al-Azhar Bayna al-Māḍī Wal-Hādir*.

⁵ Al-Sayyed Nadal Al-mu'mini, *Al-Sharīf Hussain Bin Ali and Calipahṭe* (Jordan: Al-Maktabah Al-Wataniyah, 1996).

⁶ Muḥammad ibn Aḥmad Shīrbīnī, *al-Iqnā' fī ḥall alfāz Abī Shujā'*, ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ and 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, al-Ṭab'ah 3, vol. 2, 2 vols. (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2004).

⁷ Al-Ḥusaynī Yusfu Al-Sheikh, Moḥamed Al-Burulus, and Mustafā Al-'īsawī, *Taqrīb Faṭḥ Al-Qarīb Fī al-Fiqh al-Shāfi'ī: Al-Juz' al-Awwal*, vol. 1, 3 vols. (Cairo: Maṭābi' al-Hayah al-Maṣriyah al-'Aāmah, 1984).

taught to the high school students, ages 14 to 18 through 2016. Both *TFQ* and *Al-Iqnā'* were taught at the middle and high school levels until Ṭanṭāwī introduced his two books, *al-Fiqh al-Muyassar (FM)* and *al-Fiqh al-wasīṭ (FW)* in year 2007.

In 2012, Aḥmad al-Ṭayyib announced the return to the teaching of the four *madhāhib* using the curriculum that was taught before Ṭanṭāwī's book. *Taqrīb Faḥ al-Qarīb (TFQ)* and *Al-Iqnā'* in their original forms became part of the curriculum again until al-Ṭayyib's new revised curriculum was introduced. As shown in figure 1, by 2013, *Taqrīb Faḥ al-Qarīb (TFQ)* was revised in a new book and titled *Taysīr al-Taqrīb fī al-Fiqh al-Shāfi'ī* (abbreviated *Taysīr al-Taqrīb*, or *TT*).¹ Al-Khaṭīb al-Shirbīnī's *Al-Iqnā'* was taught until 2016 when the first edition of its modified version *Taysīr al-Iqnā' fī Ḥall Alfāz Abī Shujā' fī al-Fiqh al-Shāfi'ī* (abbreviated *Taysīr al-Iqnā'*, or *TI*)² was published and introduced to the high school level.³ Then in 2019 the title for the high school book, *Taysīr al-Iqnā'*, was changed to *al-Mukhtār min al-Iqnā' fī Ḥall Alfāz Abī Shujā' fī al-Fiqh al-Shāfi'ī* (abbreviated *al-Mukhtār min al-Iqnā'*, or *MmI*).⁴ Both *Taysīr al-Taqrīb* and *al-Mukhtār min al-Iqnā'* are printed in three volumes with a volume assigned to each grade of the three middle and high school grades.

In this analysis, the author contrasts the two original *shāfi'ī* textbooks, *Taqrīb Faḥ al-Qarīb (TFQ)* and *Al-Iqnā'*, which were taught before the most recent modification in the curriculum, with their modified versions *Taysīr Al-Taqrīb (TT)* and *al-Mukhtār min al-Iqnā' (MmI)* which are taught today. My analysis is based on 2021 editions of the latter. two titles.

The following chart gives a summary of the development of the *Shāfi'ī* *fiqh* textbooks.

¹ Lajnit Taṭwīr wa i'dād al-Manāhij bi al-Azhar, *Taysīr Al-Taqrīb Fī al-Fiqh al-Shāfi'ī: Li al-Ṣaff al-Awwal al-I'dādī*, vol. 1, 3 vols. (Cairo: Azhar Press, 2021).

² Lajnit Taṭwīr wa i'dād al-Manāhij bi al-Azhar, *Taysīr Al-Iqnā' Fī Ḥall Alfāz Abī Shujā' Fī al-Fiqh al-Shāfi'ī: Li al-Ṣaff al-Thānī al-Thānawī*, vol. 2, 3 vols. (Cairo: Azhar Press, 2015).

³ In the second edition of *Taysīr Al-Iqnā' (TI)*, the title of the book was changed to *Al-Mukhtār min al-Iqnā' fī Ḥall Alfāz Abī Shujā' fī al-Fiqh al-Shāfi'ī* (abbreviated *al-Mukhtār min al-Iqnā'*, or *MmI*).

⁴ Lajnit Taṭwīr wa i'dād al-Manāhij bi al-Azhar, *Al-Mukhtār Min al-Iqnā' Fī Ḥall Alfāz Abī Shujā' Fī al-Fiqh al-Shāfi'ī: Li al-Ṣaff al-Awwal al-Thānawī*, vol. 1, 3 vols. (Cairo: Azhar Press, 2021).

Figure 1: a summary of the development of the *Shāfi'ī fiqh* textbooks.

MAS (Matn Abu Shuja)
→ FQ (<i>Fath al-Qarīb</i> by Ibn Qasim) - for middle school → TFQ (<i>Taqrīb Fath al-Qarīb</i>, 1981, by al-Husaynī) – for middle school, in 3v → replaced by FM (<i>al-Fiqh al-Muyassar</i>) by Tantawi in year 2007 → TFQ (<i>Taqrīb Fath al-Qarīb</i>) reinstated by al-Ṭayyib in 2012 → replaced by <i>Taysīr Al-Taqrīb (TT)</i> under al-Ṭayyib in 2013, in 3v → Al-Iqnā' (by al-Khatīb) – for high school → replaced by FW (<i>al-Fiqh al-Wasīf</i>) by Tantawi in year 2007 → al-Iqnā' reinstated by al-Ṭayyib in 2012. → replaced by TI (<i>Taysīr Al-Iqnā' (TI)</i> under al-Ṭayyib in 2016, in 3v → retitled MmI (<i>al-Mukhtār min al-Iqnā'</i>) in 2019 under al-Ṭayyib

2.2. Principles of Curricular Modifications

Taysīr al-Taqrīb (TT) and *al-Mukhtār min al-Iqnā'* (MmI) were written by the Committee of Designing and Developing Curricula in al-Azhar (*Lajnat i'dād wa taṭwīr al-manahij bi al-Azhar al-Sharīf*). In the introduction of each series, the committee outlines the simplification approach (*manhaj al-taysīr*) that was followed to modify the previous textbooks. For *Taysīr al-Taqrīb* (TT), the committee listed five key guiding principles for the modification process:

- 1- To modify (*tanqīḥ*) the textbook to be suitable for the middle level students.
- 2- To explain (*tawḍīḥ*) classical *fiqh* terminology in modern terms (*ma'ānī mu'āṣirah*) such as the explanation of old measurements in modern measurement units.
- 3- To rephrase (*i'ādat ṣiyāghat*) technical terminology that the students cannot comprehend its meaning in a simpler format easier to understand.
- 4- To organize (*tartīb*) the topics of the book in a more suitable way and to put *fiqh* rulings under the appropriate sections and topics. This should help in conveying knowledge to the students comprehensively.
- 5- To proofread (*tadqīq*) the book and to reference *ḥadīths*.

These five principles define the approach of modification and simplification for the middle school *fiqh* curriculum.

As for high school curriculum, the first edition of *Taysīr al-Iqnā'* (TI) was published in 2015 and added to the curriculum in the school year 2015/2016. This edition of the book was called *Taysīr al-Iqnā' fī Ḥall Alfāz Abī Shujā'*.¹ The edition published in the school year 2020/2021, taught until today, is called *al-Mukhtār min al-Iqnā' fī Ḥall Alfāz Abī Shujā'* (abbreviated MmI, or *al-Mukhtar min al-Iqna'*).² The difference between the two editions is the replacement of the word *Taysīr* (simplification) with "*al-mukhtār*" (the selected), to indicate that the approach will not be just simplification but will also include the omission of topics. In the introduction of *al-Taysīr* edition (2016), the committee outlines "*manhaj al-taysīr*" (the simplification approach) in nine principles. The following are three key principles:

- 1- To maintain (*al-muḥāfadhah*) the *matn* (base-text) and *sharḥ* (commentary) of original textbook.
- 2- To only include (*iqtiṣār*) the topics that will be studied from each book.
- 3- To remove (*ḥadhf*) some of the rules that were relevant to the people of the past and no longer relevant to the contemporary time provided that these rules can be removed without changing the content of the book or the legal theory of the *madhhab*.

In *al-Mukhtār* edition (2021) the committee listed the same principles with a few changes. There is a total of ten principles instead of nine. The main differences are the addition of two more principles:

- 1- To add learning goals and objectives at the beginning of the selected topics
- 2- To incorporate practice questions at the end of every section to reinforce understanding and retention.

In addition to adding the above two principles in *al-Mukhtar* edition (2021), the main difference between the high school two editions (edition 2016 and 2019) is changing the title of the book from "*al-Taysīr*" (simplification) to "*al-Mukhtār*" (the selected). This is because the modification of "*al-Iqnā'*" was not just a simplification of the original textbook while keeping all the topics, sections, and subsections. Instead, many topics and sections were removed from the original text and that is why it could no longer be called "*Taysīr*".

¹ Lajnit Taṭwīr wa i'dād al-Manāhij bi al-Azhar, *Taysīr Al-Iqnā' Fī Ḥall Alfāz Abī Shujā' Fī al-Fiqh al-Shāfi'i: Li al-Ṣaff al-Thānī al-Thānawī*.

² Lajnit Taṭwīr wa i'dād al-Manāhij bi al-Azhar, *Al-Mukhtār Min al-Iqnā' Fī Ḥall Alfāz Abī Shujā' Fī al-Fiqh al-Shāfi'i: Li al-Ṣaff al-Awwal al-Thānawī*.

Overall, outlining these principles at the beginning of each book gave the committee the freedom to make the changes they wanted to make in the original textbooks. It allowed them to remove the parts that were controversial and for which al-Azhar is accused of promoting extremism. These principles suggest that the main purpose of the modification is to reduce the learning load for al-Azhar students who, on top of studying religious subjects, are also required to study the modern subjects that their counterparts in public schools are studying.

The usage of words like “*tawdīh*” (explaining), “*tanqīh*” (refining), “*ḥadhf*” (removing) and “*tartīb*” (organizing) foretells the types of modification contained in the new curriculum which include omitting parts of the text, simplifying, clarifying.

One of the most common forms of this type of *tajdīd* in curriculum is the omission of sections and topic. The Curriculum Committee states in the introduction of the new *fiqh* textbook edition that their methodology includes refining (*tanqīh*) of the original textbooks and selecting limited number of topics (*iqṭisār*). This means the removal of certain topics and sub-topics in their entirety. Analysis of the *Taysīr*’s three volumes taught to middle school students reveals that in fact, a small number of topics that were included in *Taqrīb Faṭḥ al-Qarīb* have been removed. In this section, the author illustrates with examples the types of topics that were removed. My analysis shows that controversial and irrelevant topics were removed. By controversial, the author refers to the topics for which al-Azhar is accused of promoting extremism. By irrelevant, the researcher refers to the topics that are irrelevant to middle school aged students.

For example, volume one of middle school *Taysīr* covers acts of worship such as prayer, *Zakat* and fasting and *Hajj* (pilgrimage). The *Fiqh* of prayer is one of the main chapters in the study of *fiqh*. In the prayer chapter, there are many sections such as the obligatory prayer and its conditions, times, and pillars; rulings of performing prayer in congregation; Friday prayer; and supererogatory (*sunnah*) prayer. Supererogatory prayer is the prayer that is recommended to perform but not obligatory. In other words, the person can choose to perform it or not, and whoever performs it is rewarded and whoever misses it is not penalized.

From the *sunnah* prayer section, the following prayers were removed: eclipse prayer (*salat al-kusūf*), fear prayer (*salat al-khawf*), rain prayer (*salat al-istisqāʾ*). These topics were included in the middle school *Taqrīb*

Faḥ al-Qarīb,¹ but removed from the high school *al-Mukhtār*. Why were these topics removed from middle school textbooks? It is true that these prayers are *Sunnah*, and they are among the least frequently performed because they are offered in specific circumstances. For instance, the eclipse prayer is performed only during a solar or lunar eclipse, which occurs rarely. The rain prayer is offered during times of drought, as a supplication to God for rain. Similarly, the fear prayer is performed in situations of imminent danger or threat. Despite their infrequent nature, these prayers hold significant spiritual value and remain integral acts of worship in the life of every Muslim. Therefore, their exclusion from the new curriculum is unjustified.

3. Discussion

The types of modification observed reveal that the motives and the driving force for *tajdīd* were pedagogical and ideological reasons. Pedagogical modification is represented in simplifying the text and selecting age-appropriate topics for each stage, middle and high school. Ideological modification is reflected in editing texts that might be misinterpreted or seen as a threat to the national unity. In this section, the study elucidates upon the pedagogical dimension of the modifications which include two aspects: accessibility and age appropriateness.

3.1. Accessibility

With a quick look at the Curriculum Development Committee's approach to reforming the curriculum stated at the introduction of each book, it becomes evident that the new curriculum was intended to be more accessible to the students than the original one. This accessibility has been achieved by simplification and clarification. In the Introduction, the committee states that approach to modification is called simplification approach (*manhaj al-taysīr*). The emphasis on simplification (*Taysīr*) is manifested in the titles of the middle and high school *fiqh* books, which are *Taysīr al-Taqrīb* and *Taysīr al-Iqnāʾ*. Moreover, the committee states that the main objectives of the revisions are simplicity (*al-suhūlah*) and ease (*al-yusr*). All this aims at reading accessibility and facilitating comprehension. Why is accessibility a priority? There are a number of reasons.

¹ Al-Sheikh, Al-Burulus, and Al-ʿIsawī, *Taqrīb Faḥ al-Qarīb Fī al-Fiqh al-Shāfiʿī: Al-Juzʿ al-Awwal*, 1:97–101.

The first reason is to give all students a point of connection to Islamic tradition (*turāth*) regardless of their background knowledge. Al-Ṭayyīb, Goma'a and 'Imārah all perceived *turāth* as necessary to the progress of the *Ummah* and held that any revival must begin with *turāth*. But they found that students found the study of *turāth* books difficult due to the insufficient preparation, itself as result of reducing both the study period and the hours of study in each phase or level of study. Insufficient preparation and the consequent difficulty in studying original classical texts caused students to abandon the study of *turāth* entirely and look for something simpler and easier to understand, which meant transferring from Al-Azhar or not considering Al-Azhar at all. Al-Azhar found in the simplification of *fiqh* books a solution to the dilemma of teaching *turāth* books to middle and high school students who are not familiar with the language in which that *turāth* was written. This step not only enabled students to better comprehend the topics studied in *fiqh*, but it also gave access to the public, who are not necessarily specialized in any religious studies, a point of connection to *turāth*. Giving access to public readers is a common goal shared by many scholars. Al-Marāghī is one of the scholars who emphasized that one of the missions of Al-Azhar is to simplify religious knowledge to make it more accessible to the public.¹

To illustrate, al-Azhar chose to teach a simplified version of *turāth* books instead of authoring new books in order to preserve *turāth* from being lost. But teaching the *turāth* books in simplified Arabic might risk the loss of the Arabic language of the *turāth* as well.² That is why al-Azhar revived the *riwāq* system and put emphasis on teaching books of *turāth* without any modification at the *riwāq*. Both Ali Goma'a and Al-Ṭayyīb played a significant role in reviving the *riwāq* system. Today, *riwāq* Al-Azhar is found not only in al-Azhar Mosque, but in additional mosques across Egypt.³ Thus, the *riwāq* learning system plays the role of both preserving *turāth* and preserving its original language, its discursive medium while the simplified texts aim at giving students easier accessibility at the beginner level. Together, the *riwāq* and al-Azhar Institutes curriculum provide a balanced approach that combines both modernity (*mu'āṣarah*) and originality (*aṣālah*).

¹ Muḥammad Abd al- Mun'im Khafājī, *Al- Azhar Fī Alf 'Aām*, vol. 4 (Beirut: 'Ālam al-Kutub., 1987).

² Goma'a, *Al-Ṭarīq Ilā Al-Turāth*.

³ "Arwīqat Al-Azhar Dakhil al-Bayt al-Marsi," accessed April 19, 2023, <https://gate.ahram.org.eg/daily/NewsPrint/819400.aspx>.

Al-Ṭayyib's approach to revival and modernizing the curriculum is different from Ṭantāwī's method. During his appointment as the Rector of al-Azhar, Ṭantāwī tackled the dilemma of the inaccessibility of *turāth* books by authoring new books. But his critics considered this to be a first step towards a complete disconnection with the *turāth*. Al-Ṭayyib disagreed with Tantawi's approach, which is why he brought back the teaching of four madhāhib. But al-Ṭayyib is aware that middle and high school students are not yet specialized in the study of religion. Additionally, after high school, when students go to college, fewer than 30% of them choose further studies in colleges of shariah, *uṣūl al-Dīn*, while the rest study at secular colleges. With this mind, al-Azhar at least ensures that students grasp the basic foundational knowledge, and have an appreciation of *turāth*, part of their identity.

The second reason for modifications is to solve the problem of the condensed study plan for middle and high school students. The law of 1961, approved by sheikhs and al-Azhar representatives¹, stressed the role of al-Azhar as the protector of the religious and sacred knowledge. The Law also instituted that al-Azhar degrees must be equivalent to the degrees of public school system. This meant that students in al-Azhar were required to study the same religious subject in addition to the secular subjects taught at the public schools. The incorporation of secular subjects resulted in the reduction of the number of classes assigned religious subjects by 35%.^{2,3}

This reduction in the number of classes assigned to Islamic and Arabic studies continue was not one time reduction. It started in 1961 and continues to decrease to this day. Yusn in her study compared between the study plan of 1979/1980 and 2000/2001 and noticed a significant decrease in the Quran, Islamic and Arabic studies classes. This reduction was due to the newly introduced secular subjects, the incorporation of extracurricular activities. In 1998 the problem culminated when the study period of high school was reduced from 4 years to 3 years.⁴ Education specialist and teachers expressed their concern that the study plan based on a 3-year high school makes it difficult for the high school to excel in

¹ Yusn, *Al-Taleem Al-Azhari Qabl Aljamī'e Bayna Almadi Wal-Hadir*, 57.

² Yusn, *Al-Taleem Al-Azhari Qabl Aljamī'e Bayna Almadi Wal-Hadir*, 56.

³ 'Afāf Rizq Moḥamed, "Taṣaww Muqtarah Li-Lḥad Min Taḥwīl al-Ṭulāb Min al-T'alīm al-Azharī Ila al-T'alīm al-'Aām," *Mijalit Kulliyat Al-Tarbiyah Bil-Manṣurah* 108, no. 4 (2019): 28.

⁴ Yusn, *Al-Taleem Al-Azhari Qabl Aljamī'e Bayna Almadi Wal-Hadir*, 57–75.

achieving proper Islamic education or even master the secular knowledge as their counterpart in public schools.¹ Simplifying the content makes it possible for the students to achieve and excel not only in Islamic and Arabic studies subject, but also in the secular subjects.

The third reason is to increase enrollment in al-Azhar. The difficulty of the Islamic studies subjects and the condensed study plan causes a decrease in the ratio of enrollment compared to the increase in the overall population. Not only that, but it also increased the percentage of transfers from al-Azhar to public school.² Rizq traced the percentage of enrollment and transfer from 2014-2017 and noticed a decrease in the number of enrollments, decrease in the transfers from public schools to al-Azhar and increase in the number of transfers from al-Azhar to the public schools.³ According to Rizq, the main reason for the decrease in the number of students are three: 1) the difficulty of the religious studies curriculum as students were required to study *turāth* books; 2) condensed study plans; 3) the lack of extracurricular. These factors also account for the high percentage of failure in both middle and high school.⁴

Many researchers also pointed out that past efforts were not successful because there were caught in the dilemma of modernizing the curriculum while preserving *turāth*.⁵ Al-Azhar responded to this first by omitting sections from *turāth* books. Education experts found this to be inefficient and led to more confusion and difficulties. They called for return for *turāth* books as they give full instructions and context of topics instead of parts. Rizq, Yusn and others emphasized the need to author new books instead of removing sections. But this will risk the loss of *turāth*.⁶ The author think the approach al-Azhar took is better *turāth* while maintain the simplicity. Both *al-Taysīr* and *al-Taqrīb* were also presented in a way that gives students full understanding, sequence that does not interrupt understanding that is why.

¹ Yusn, *Al-Taleem Al-Azhari Qabl Aljamī'e Bayna Almadi Wal-Hadir*, 79.

² Rizq Moḥamed, "Taṣaww Muqtaraḥ Li-Lḥad Min Taḥwīl al-Ṭulāb Min al-T'alīm al-Azharī Ila al-T'alīm al-'Aām."

³ Rizq Moḥamed, "Taṣaww Muqtaraḥ Li-Lḥad Min Taḥwīl al-Ṭulāb Min al-T'alīm al-Azharī Ila al-T'alīm al-'Aām," 14.

⁴ Yusn, *Al-Taleem Al-Azhari Qabl Aljamī'e Bayna Almadi Wal-Hadir*, 181–95.

⁵ Yusn, *Al-Taleem Al-Azhari Qabl Aljamī'e Bayna Almadi Wal-Hadir*, 129.

⁶ Rizq Moḥamed, "Taṣaww Muqtaraḥ Li-Lḥad Min Taḥwīl al-Ṭulāb Min al-T'alīm al-Azharī Ila al-T'alīm al-'Aām"; Yusn, *Al-Taleem Al-Azhari Qabl Aljamī'e Bayna Almadi Wal-Hadir*.

In summary, the approach al-Azhar took in the recent modifications addressed many pedagogical issues but continued to ignore spiritual education. *Fiqh* books are of the most difficult, as they require terminology. As a result, difficult terminologies were removed. For more simplicity, in the middle school *Al-Taysīr* the *matn* was not included, memorization of the *matn* is not required. Whereas in the high school level, the *matn* is included but the clarification still makes it easier to digest. Such modifications show that al-Azhar believes in *tajdīd* that is not only reviving books of *turāth*, but also a renewal that produces new set of knowledge and the authoring of new books. There is another reason for this *tajdīd* which is to increase enrollment in al-Azhar. Research suggests that this *tajdīd* will lead to a significant increase in al-Azhar enrollments by 2030.¹

3.2. Age appropriateness

In al-Azhar, students begin the systemic learning of Islamic studies subjects such as *fiqh*, *ḥadīth*, *tafsīr* and *tawḥīd* from the first year in middle school. Their ages are between 12-14 years old. Students continue more advanced studies in high school years, ages between 14-17 years old. If modification of the *fiqh* textbooks is the solution, then, pedagogically speaking, what topics should be taught? What topics are appropriate for middle and high school students?

What makes the simplification of *fiqh* textbooks difficult is the wide scope of topics taught under *fiqh*. *Fiqh* is comprehensive and covers many sections: 1) *Al-'ibadat* (Rituals or devotional matters), which covers cleanliness (*Ṭahara*), ritual prayer (*Ṣalah*), fasting (*Ṣawm*), and pilgrimage (*Ḥajj*); 2) *Al-Mu'amalāt* (civil transactions), which includes financial transactions, matrimonial law, equity and trusts, civil litigation, and administration of estates; 3) *Al-Jinyat wal-ḥudūd*, which covers crimes and penalties.² Of all these topics, what is suitable for the students to learn at the middle school and high school stage? What topics or passages should be kept or omitted? Know that students in middle and high school are not trained to be scholars, do they need to study all topics in depth? After all, in middle and high school they are given the

¹ Raslān, Naṣr, and Maḥmod, "Al-Ṭalab al-'Ijtīmā'ī Ala al-T'ālīm al-'Azharī Qabl al-Jam'ī Ḥattā 'Aām 2030."

² Nadeem A. Memon, Mariam Alhashmi, and Mohamad Abdalla, *CURRICULUM RENEWAL FOR ISLAMIC EDUCATION Critical Perspectives on Teaching.*, Routledge Research in Religion and Education Ser. (S.l: ROUTLEDGE, 2021).

foundation to be prepared for further advanced studies at the university level.

The curriculum development committee chose to make the textbooks more age appropriate by omitting topics, sections, and passages. This principle was stated in the introduction of the book where it says, “to modify (*tanqīḥ*) the textbook to be suitable for the middle level students”. The above Analysis of the topics showed some of the topics that were removed. For example, the topics (restrictions) *al-ḥajr*, testimonies (*al-Iqrār*), Reconciliation (*al-sulḥ*), poll tax (*jizyāh*), sodomy (*al-liwāṭ*) and apostasy (*al-riddah*) were removed entirely from the middle school and high school *fiqh* textbooks.

Other topics were removed only from middle school but kept in the high school textbook. For example, *jihad* was removed from the middle school textbook but included in the high school textbook. Some sections such as *jihad* were removed from *Taysīr* but included in *al-Mukhtār*. Even when included in the high school textbooks, sections on *al-ghanā'im* were removed. Also, the chapter on marriage sections on the ruling regarding the disobedient wife (*nushūz*) and polygamy (*ta'ddud*) were removed from the middle school curriculum but included in the high school *al-Mukhtār* also. Such modification shows that age appropriateness for the new curriculum was a goal, while keeping in mind the difference in aptitude between middle and high school students.

Some other topics were removed because of their irrelevance to the social context. These topics are not only difficult, but they were also socially irrelevant to the modern context. For example, the waiting period for the slave women and the *jiziyāh*.

Some of the removed topics which are difficult to understand why are eclipse prayer (*salat al-kusūf*), fear prayer (*salat al-khawf*), rain prayer (*salat al-istisqā'*). These topics were included in *Taqrīb Fath al-Qarīb*,¹ and *al-Iqnā'* but removed from *Taysīr* and *al-mukhtār*. It is true that these prayers are *sunnah* and they are the least often repeated prayer because they are prayed in special circumstances. For example, eclipse prayer is only offered during the solar or lunar eclipse which does not happen as often. Rain prayer is only offered when there is a drought. It is a prayer to ask God to send down rain.

While it can be argued that the purpose of removing these topics is for suitability of the age as stated in the introduction, there is also an

¹ Al-Sheikh, Al-Burulus, and Al-ʿIsawī, *Taqrīb Fath Al-Qarīb Fī al-Fiqh al-Shāfiʿī: Al-Juzʿ al-Awwal*, 1:97–101.

ideological dimension for all these changes. The introduction and the simplification approach did not mention the ideological purposes of the modification. This is because the *fiqh* was the most highlighted in the attack on Al-Azhar. It was criticized by media commentators for containing too much of the *turāth* texts, including sections from *ḥadīth* and jurisprudence that deal with slavery, the *jizyah* tax, and jihad.

Conclusion

In Egypt, particularly, Al-Azhar is entrusted with the preservation of the Islamic identity of the country and its citizens. While the institution of al-Azhar does not enjoy the power or freedom to influence government decisions, al-Azhar finds in its educational curriculum the leeway to construct the spiritual and the ideological identity of the public. Through its learning system, al-Azhar continues to fulfill its mission regardless of the orientation of the government, secular or religious. Such a stand is what gained al-Azhar its credibility and the trust of the Egyptians and millions of Muslims across the world.

Moreover, Al-Azhar's adaptability to modern challenges is one of the key factors that makes al-Azhar what it is today. Its authentic (*aṣīl*) approach to the renewal of the Islamic tradition and learning is what continues to make it one of the leading Islamic institutions in the world. Without authentic renewal of religious discourse, al-Azhar will have no value and impact in everyday life.¹

In this study, the author demonstrated how al-Azhar led a renewal project to modify its curricula to adapt to modern society and the needs of the modern learners. The modifications in the *fiqh* curriculum show that al-Azhar continues to teach *turāth* books but in a new fashion that relates to the modern context. Al-Azhar considers the preservation of *turāth* integral to preservation of the Islamic identity.

In the study, the author argued that the curricular changes were an *ʿulamā*-led effort for the purpose of countering extremism. Someone may raise the concern that the changes and the renewal project in its entirety were state-sponsored and served other purposes. For example, Bosmat Yefet states that the calls to renewal serve another purpose and that is to legitimize the rule of the President.² Yefet bases his argument on the

¹ Mustafa, "Al-Azhar's Renewal of Religious Discourse and Power After the 2011 Egyptian Revolution."

² Bosmat Yefet, "Defending the Egyptian Nation: National Unity and Muslim Attitudes toward the Coptic Minority," *Middle Eastern Studies* 55, no. 4 (July 4, 2019): 638–54, <https://doi.org/10.1080/00263206.2019.1573365>.

wider calls of renewal which includes many facets. Yefet agrees with me that the calls to renewal were aimed at combating religious radicalism and terrorism through the promotion of a moderate understanding of Islam and its true values.

The study recommends that the curricular changes and modifications introduced by al-Azhar serve as a model for Islamic educational institutions worldwide. These changes effectively blend *turāth* and *tajdīd*, as well as *aṣālah* and *mu'āṣarah*, creating a balance between tradition and modernity. It is my conviction that this mechanism of *tajdīd* established by al-Azhar will guide future reforms in educational curricula and Islamic learning globally throughout the 21st century.

References:

- Abū Shujā' al-Isfahānī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. *Matn al-ghāyah wa-al-taqrīb: qism al-'ibādāt*. Al-Ṭab'ah 1. Dimashq: Mājid al-Ḥamawī, 1979.
- Ahmed Maher: *'Iḥtiwā Manahij Al-Azhar Ala Taḥrīd Did Al-Aqbāt*, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=ZOGP1qTsstU>.
- "Al-Azhar Rewrites Curricula - Al-Monitor: The Pulse of the Middle East." Accessed May 10, 2022. <https://www.al-monitor.com/originals/2015/06/egypt-azhar-curriculum-revise-religious-discourse-extremism.html>.
- Al-mu'mini, Al-Sayyid Nadal. *Al-Sharif Hussain Bin Ali and Caliphaite*. Jordan: Al-Maktabah Al-Wataniyah, 1996.
- Al-Sheikh, Al-Ḥusaynī Yusuḥ, Moḥamed Al-Burulus, and Mustafā Al-'isawī. *Taqrīb Faṭḥ Al-Qarīb Fī al-Fiqh al-Shāfi'ī: Al-Juz' al-Awwal*. Vol. 1. 3 vols. Cairo: Maṭābi' al-Hayah al-Maṣriyah al-'Aamah, 1984.
- Aria, Nakissa. *Aria Nakissa - The Anthropology of Islamic Law_ Education, Ethics, and Legal Interpretation at Egypt's Al-Azhar-Oxford University Press (2019)*. Oxford University Press, 2019.
- "Arwīqat Al-Azhar Dakhil al-Bayt al-Marsi." Accessed April 19, 2023. <https://gate.ahram.org.eg/daily/NewsPrint/819400.aspx>.
- Bahiyī, Moḥamed al-. *Al-Azhar: Tarikhoh Wa-Taṭawruh*. Cairo: Dar wa-Maṭāb'i al-Sh'ab, 1964.
- Council, Atlantic. "Al-Azhar and Sisi's Regime: Structural Roots of Disagreement." *Atlantic Council*, April 2017. <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/al-azhar-and-sisi-s-regime-structural-roots-of-disagreement/>.
- Dodge, Bayard. *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*. Washington, D.C: Middle East Institute, 1961.
- El-Kholy, Ismael. "Al-Azhar Controversy Leads to Curriculum Updates." *Al-Monitor*. Accessed December 29, 2022. <https://www.al-monitor.com/originals/2015/06/egypt-azhar-university-curriculum-updates-extremist-sisi.html>.
- Elston, Mary Beinecke. "Reviving Turāth: Islamic Education in Modern Egypt." Ph.D., Harvard University, 2020. <https://www.proquest.com/pqdtglobal/docview/2512790773/4B92BB3C8AC3473FPQ/4>.

- Gomaa, Ali. *Al-Ṭarīq Ilā Al-Turāth*. 4th ed. Cairo: Nahḍit Masr, 2009.
- Khafājī, Muḥammad Abd al- Mun'im. *Al- Azhar Fī Alf 'Aām*. Vol. 4. Beirut: 'Ālam al- Kutub., 1987.
- . *Al- Azhar Fī Alf 'Āmm*. Vol. 2. 3 vols. Beirut: 'Ālam al- Kutub., 1987.
- Lajnit Taṭwīr wa i'dād al-Manāhiḡ bi al-Azhar. *Al-Mukhtār Min al-Iqnā' Fī Ḥall Alfāz Abī Shujā' Fī al-Fiqh al-Shāfi'ī: Li al-Ṣaff al-Awwal al-Thānawī*. Vol. 1. 3 vols. Cairo: Azhar Press, 2021.
- . *Taysīr Al-Iqnā' Fī Ḥall Alfāz Abī Shujā' Fī al-Fiqh al-Shāfi'ī: Li al-Ṣaff al-Thānawī*. Vol. 2. 3 vols. Cairo: Azhar Press, 2015.
- . *Taysīr Al-Taqrīb Fī al-Fiqh al-Shāfi'ī: Li al-Ṣaff al-Awwal al-I'dādī*. Vol. 1. 3 vols. Cairo: Azhar Press, 2021.
- Memon, Nadeem A., Mariam Alhashmi, and Mohamad Abdalla. *CURRICULUM RENEWAL FOR ISLAMIC EDUCATION Critical Perspectives on Teaching*. Routledge Research in Religion and Education Ser. S.I: ROUTLEDGE, 2021.
- Moḥamed Ḥamad, Ṣabrī. "Al-T'alīm al-'Azharī Qabl al-Jam'īi Fī Miṣr." *Mijalat Markaz Al-Buḥoth al-Jughrāfiyah*, no. 2 (2003): 80.
- Mustafa, Ahmed. "Al-Azhar's Renewal of Religious Discourse and Power After the 2011 Egyptian Revolution." Accessed November 8, 2022. <https://www.proquest.com/openview/eb6d9d5dc480ade3e8d17a6dfd1ff1da/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>.
- Rajab, Maṣṣor Ali. *Al-Azhar Bayna al-Māḍī Wal-Ḥādir*. Maṭba'at al-makṭaf, 1946.
- Raslān, 'Ibrāhīm, Moḥamed Naṣr, and Ḥasan Maḥmod. "Al-Ṭalab al-'Ijtīmā'ī Ala al-T'alīm al-'Azharī Qabl al-Jam'īi Ḥattā 'Aām 2030." Cairo: Mijalit kulliyat al-Tarbiyah, 2019.
- Rizq Moḥamed, 'Afāf. "Taṣaww Muqtaraḡ Li-Lḥad Min Taḡwīl al-Ṭulāb Min al-T'alīm al-Azharī Ila al-T'alīm al-'Aām." *Mijalit Kulliyat Al-Tarbiyah Bil-Manṣurah* 108, no. 4 (2019): 28.
- Shirbīnī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Iqnā' fī ḥall alfāz Abī Shujā'*. Edited by 'Alī Muḥammad Mu'awwaḡ and 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd. Al-Ṭab'ah 3. Vol. 2. 2 vols. Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004.
- Tajdīd Al-Fikr Al-Islāmī: Jadāl Bayna Shaykh Al-Azhar Wa Ra'īs Jami'at Al-Qahirah*, 2020. https://www.youtube.com/watch?v=_EOW9XYzwf4.
- Yefet, Bosmat. "Defending the Egyptian Nation: National Unity and Muslim Attitudes toward the Coptic Minority." *Middle Eastern Studies* 55, no. 4 (July 4, 2019): 638–54. <https://doi.org/10.1080/00263206.2019.1573365>.
- Yusn, Dalal. *Al-Taleem Al-Azhari Qabl Aljami'e Bayna Almadi Wal-Hadir*. 1st ed. Cairo: Dar Al-Fikr, 2010.
- Zawāhirī, Muḥammad al- Aḥmad al-. *Al-'Ilm Wa-l 'Ulamā' Wa- Niḡām al- Ta'līm*. Ṭanṭā: Al- Maṭba'a al- 'Umūmiyya bi- Ṭanṭā, 1904.

A Historical Exploration of Islamic Discourse in Sri Lanka: A Descriptive Analysis of Contemporary *Da'wah* Organizations

Ashker Aroos*
Mohamed Ashath**
Mohammed Insaf Mohammed Ghous***

[Submitted for publication on 17/12/2024 – Sent for review on 5/1/2025 – Resubmitted after revision on 7/1/2025 – Accepted for publication on 15/1/2025]

Abstract

The Islamic discourse in Sri Lanka, which has a history of more than a thousand years, has been questioned recently. Following the Easter attack in 2019, the work of contemporary Islamic organizations has been viewed with suspicion by others. This has necessitated an explanation of the history of Islamic discourse in Sri Lanka. A study of the origin, development, and contemporary status of Islamic organizations, which are considered to be the contemporary ambassadors of Islam, is required. For this, qualitative research based on the library and relevant authentic sources has been used as the research method. This study begins with a brief historical introduction to the Muslims of Sri Lanka. Then, in a two-part discussion, the *Ṣūfī* orders, Islamic scholars and individuals, Islamic Educational Institutions, Islamic *Da'wah* organizations, etc. that have supported the development of Islam in Sri Lanka are explained in historical order. In the second part, the selected Islamic

* PhD Student, Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia (IIUM), Senior Lecturer, Jamiah Naleemiah Islamiah, Sri Lanka. Email: ashker888@gmail.com

** PhD in Comparative Religion, IRKHS, International Islamic University Malaysia (IIUM), Visiting Faculty Member Ripah International University, Pakistan. Email: msmaasath@gmail.com

*** PhD Student, Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia (IIUM). Email: sheikh.insaf2010@gmail.com

Da'wah organizations carrying out Islamic discourse in contemporary Sri Lanka such as *Tabligh Jamaat*, *Jamaati-Islami*, and *Jamaati-Tawheed* are examined. Finally, this study attempts to record the history of Islamic discourse in Sri Lanka descriptively from past to up to date.

Keywords: Historical Exploration, Islamic Discourse, Descriptive Analysis, *Da'wah* Organizations, Sri Lanka.

ملخص البحث

يُعدّ الخطاب الإسلامي في سريلانكا، الذي يمتد تاريخه لأكثر من ألف عام، موضع تساؤل في الآونة الأخيرة. فبعد الهجوم الذي وقع في عيد الفصح عام 2019، باتت أنشطة المنظمات الإسلامية المعاصرة محل شك من قبل الآخرين، مما استدعى توضيح تاريخ الخطاب الإسلامي في سريلانكا. لذا، تبرز الحاجة إلى دراسة نشأة وتطور ووضع المنظمات الإسلامية المعاصرة التي تُعتبر سفراء الإسلام في العصر الحديث. ولتحقيق ذلك، اعتمدت هذه الدراسة على المنهج النوعي القائم على المصادر المكتبية والمراجع الموثوقة ذات الصلة. تبدأ الدراسة بمقدمة تاريخية موجزة حول المسلمين في سريلانكا، ثم تُعرض في قسمين متكاملين: يسلط القسم الأول الضوء على الطرق الصوفية، والعلماء والشخصيات الإسلامية، والمؤسسات التعليمية الإسلامية، ومنظمات الدعوة الإسلامية، وغيرها من الجهات التي ساهمت في تطور الإسلام في سريلانكا، وذلك وفق ترتيب تاريخي. أما القسم الثاني، فيتناول دراسة تحليلية للمنظمات الدعوية الإسلامية المعاصرة التي تواصل الخطاب الإسلامي في سريلانكا اليوم، مثل جماعة التبليغ، والجماعة الإسلامية، وجماعة التوحيد. وأخيراً، تسعى هذه الدراسة إلى توثيق تاريخ الخطاب الإسلامي في سريلانكا بطريقة وصفية، منذ الماضي وحتى الوقت الحاضر.

الكلمات المفتاحية: الاستكشاف التاريخي، الخطاب الإسلامي، التحليل الوصفي، منظمات الدعوة، سريلانكا.

Introduction

Sri Lanka is a famous country in the world, also known as 'Serendib' or 'Sapphire Island' among Arabs and Muslims. It was also known as 'Ceylon' until 1972 when it was renamed 'Sri Lanka', and currently its official name is 'The Democratic Socialist Republic of Sri Lanka'. Sri Lanka is an Asian country in the south of India which is a multi-religious,

multi-racial, and multilingual island with an estimated population of 22 million, where the majority of them are Buddhists. Sri Lanka has a significant religious diversity. Buddhists make up 70.1% of the population, Hindus 12.58%, Muslims 9.7%, Christians 7.62%, and others 1%.¹ In Sri Lanka, the history of Islam and its religious discourse dates back to the time of the Prophet Muhammed (PBUH) and the Caliphate. The introduction and the actual spread of Islam on the island of Sri Lanka started at the end of the first century of *Hijrī* and the beginning of the second century when it spread along the island's coasts.²

Sri Lankan prominent scholar Sithi Lebbe writes in his Magazine named 'Muslim Nation' that the Prophet (PBUH)'s companion, Wahab Ibnu Abi Hafsa, visited Sri Lanka and welcomed the Sri Lankan king to Islam during his voyage to China as the Prophet (PBUH)'s envoy to China. In response to this appeal, the Sri Lankan King provided permission to promote Islam, accept it from those who were interested, and build a mosque. According to the note, after teaching Islam to the Arabs who were present at the time, the Prophet (PBUH)'s companion left the island in *Hijrī* 632.³

In his work, '*Ajāib al-Hind*', Ibnu Shahryār expresses the theory that Islam was brought to Sri Lanka during the reign of the second Caliph, Umar (RL). According to Dr. Sirima Kiriya-muna, Sri Lankan King Aggabodhi III (624-640 A.D.)⁴ sent an envoy to Arabia to learn about Islam when the people of Sri Lanka became aware of the arrival of a Prophet (PBUH) in Arabia. When that envoy arrived in Arabia, the Prophet (PBUH) and his first Caliph had both died, and the second Caliph was in power (634-644 A.D.). After learning about Islam from the Caliph, he died on the way to Sri Lanka, on the Pakistani coast near Macron and his servant returned to Sri Lanka with the news about Islam.⁵ In the 10th

¹ DSC, Latest reports and bulletin, Department of the Censure and Statistics, Colombo, Sri Lanka, 2012.

www.statistics.gov.lk

² M.A.M. Shukri, *Muslim of Sri Lanka: Avenues to Antiquity*, (Beruwala: Jamiah Naleemiah Institute, 1986)

³ Department of Muslim Religious and Cultural Affairs, *As Seera Wttahareekh (Seera and History)*, (Colombo: Department of Muslim Religious and Cultural Affairs, 2017), P.114.

⁴ Ibnu Shahryār, '*Ajā'ib al-Hind: Barruhā wa-Baḥruhā wa-Jazā'iruhā*', (Cairo: Maṭba'at al-Sa'ādah, 1908), p. 117-118; M.A.M. Shukri, *Muslim of Sri Lanka: Avenues to Antiquity*, (Beruwala: Jamiah Naleemiah Institute, 1986), p. 96.

⁵ Department of Muslim Religious and Cultural Affairs, *As Seera Wttahareekh (Seera and History)*, P.116.

century, in order to develop the religious knowledge of Sri Lankan Muslims, the Abbasside Caliph sent a religious scholar named 'Khālīd Ibnu Baghāya' to Sri Lanka, and this was the first attempt to introduce Islam in Sri Lanka. After teaching the Islamic code of Life, he passed away in 950 A.D (317 *Hijrī*). The inscription stone at his graveyard is evidence of this fact.¹

In this context, it is necessary to study how Islamic discourse developed among Sri Lankan Muslims with a thousand-year historical tradition and who are its founders and contributors. As its modern-day ambassadors of Islam in the Sri Lankan context, Islamic organizations are under various threats² in the country today, especially after the Easter attacks.³ This necessitates a study of the work, history, and contemporary status of Sri Lankan Islamic Institutions.

Despite its rich and longstanding history of Islamic discourse, Sri Lanka's Muslim community faces significant challenges in preserving and advancing their religious traditions and institutions in the modern era. While the island's historical ties to Islam trace back to the time of the Prophet Muhammad (PBUH) and the early Caliphates, contemporary Islamic organizations such as the Tablighi Jamaat, Jamaat-e-Islami, and Thawheed face increasing scrutiny and societal pressures, particularly in the aftermath of the 2019 Easter attacks. These events have intensified public and governmental perceptions of Islamic institutions, often conflating religious practice with extremism. However, there remains a lack of comprehensive academic studies that trace the historical evolution of Islamic discourse in Sri Lanka while analyzing the current role and contributions of major da'wah organizations. This gap in scholarship not only limits understanding of the unique challenges faced by Sri Lankan Muslims but also undermines the potential for fostering interreligious harmony and informed dialogue in a pluralistic society. Addressing this issue is crucial for preserving the historical and contemporary legacy of

¹ Department of Muslim Religious and Cultural Affairs, *As Seera Wttahareekh (Seera and History)*, P.118.

² The National Shoorā Council, Sri Lanka (NSC), published a guideline handbook on Guidance and Mechanisms for the Coordinated Engagement of Social Reformist Institutions following the aftermath of the Ester attack. Hence, the NSC requested that the country's challenges be utilised as opportunities and that guidelines be proposed for the social reformist mission with utmost concern for national interests. (Colombo: NSC, 2020). p. 2.

³ A.R.M. Imtiyaz, *The Easter Sunday Bombings, and the Crisis Facing Sri Lanka's Muslims*, Journal of Asian and African Studies, Vol.55(1). (2020): pp. 3-16.

Islamic discourse in Sri Lanka and for ensuring the sustained relevance of *Da'wah* organizations in promoting peace, understanding, and religious values in the island nation.

The limitation of this research lies in its specific focus on da'wah organizations and movements, as outlined in the study. While da'wah encompasses a wide range of activities, including societal reform (*Islah*) and introducing Islam to others, this study narrows its scope to organized da'wah efforts, excluding other forms such as the establishment of educational institutions. These institutions are indeed effective and detailed methods of da'wah, but the research objective necessitated concentrating on three selected groups to maintain clarity and manageability.

Therefore, this study consists of two parts. First, the history of Islamic discourse in Sri Lanka is briefly examined up to 1950. Second, the three major *Da'wah* organizations engaged in Islamic discourse in contemporary Sri Lanka, namely *Tablighi Jamaat*, *Jamaat-e-Islami*, and *Thawheed*, are examined. For this, the research adopts a qualitative methodology that involves textual and library research. The data are gathered according to chronological order and the historical method is used to know how Islamic discourse has emerged and evolved in the modern context of Sri Lanka. As a result, this study attempts to record the history of Islamic discourse in Sri Lanka up to date.

Literature Review

The discourse on Islamic da'wah in Sri Lanka has been extensively explored through various lenses. Fara Mihlar examines the politicization of Islam in Sri Lanka, emphasizing the interplay between piety and separatist ideologies, though its focus on political undertones may overshadow grassroots da'wah activities.¹ Vanniasinkam and Franchina critically analyze intra-group dynamics among Sri Lankan Muslims, shedding light on fracturing community relations; however, their scope on da'wah efforts is limited, emphasizing social rather than theological dimensions.² Jalaldeen provides a comparative analysis of Islamic and Hindu revivalist movements, offering insights into revivalist

¹ Fara Mihlar, *The Pursuit of Piety and the Quest for Separatism: The Politicisation of Islam in Sri Lanka* (SOAS, University of London, 2015).

² M. F. Vanniasinkam and Franchina N. Vanniasinkam, *Fracturing Community: Intra-group Relations among the Muslims of Sri Lanka*, International Centre for Ethnic Studies, vol. 7, issue 2 (2015).

underpinnings but lacks a detailed account of the unique challenges faced by contemporary *Da'wah* organizations.¹ The research on Islamic movements in Sri Lanka sheds light on the primary *Da'wah* organizations and identifies certain groups that have deviated from mainstream Muslim society. However, this study does not address the contemporary issues facing these *Da'wah* organizations, leaving a gap in understanding the current dynamics and challenges within the Islamic community.² The National Shura Council's work on *Guidance and Mechanisms for the Coordinated Engagement of Social Reformist Institutions* presents practical frameworks for coordinated engagement, though its generality may limit its applicability to the Sri Lankan context.³ The paper on *Strategic Imperatives of Muslim Leadership in Post-War Sri Lanka: Citizenship, Rights and Reconciliation* covers some works of Muslim organizations in Sri Lanka yet it does not specifically address the historical exploration of Islamic discourse or contemporary *Da'wah* organizations in Sri Lanka. It focuses on the responses of Muslim civil organizations to the Sinhala Buddhist ideological paradigm in post-war Sri Lanka.⁴ Finally, Fernando discusses Islamism and the challenges of being a Muslim minority in Sri Lanka, offering a macro-level analysis that may benefit from deeper engagement with local *Da'wah* strategies.⁵ Together, these works provide a multifaceted view of the socio-political, communal, and revivalist aspects of Islamic discourse in Sri Lanka, but a gap remains in analyzing the operational frameworks and challenges of contemporary *Da'wah* organizations specifically.

1. History of Islamic Discourse in Sri Lanka

The history of Islamic discourse in Sri Lanka is linked to the history of Islam in Sri Lanka, which still needs further research and study. Travel

¹ M. S. M. Jalaldeen, "Revivalist Movements in Sri Lanka—A Comparative Study of Hindu and Islamic Revivalist Movements," *Journal of Emerging Trends in Educational Research and Policy Studies (JETERAPS)*, September 2016.

² S.M. Moosa, *Ilankayil Islamiya Iyakkangal: Our Vettumuham* (Islamic Movements in Sri Lanka).

³ NSC, *Guidance and Mechanisms for the Coordinated Engagement of Social Reformist Institutions*, n.d

⁴ Mohamed Zacky, Md., Moniruzzaman., Mohamed, Ashath. (2024). 5. Strategic Imperatives of Muslim Leadership in Post-War Sri Lanka: Citizenship, Rights and Reconciliation. *Jurnal ilmu kemanusiaan*, doi: 10.21315/kajh2024.31.2.8

⁵ P. Suresh Noel Fernando, *Islamism and Muslim Minority in Sri Lanka* (Naval Postgraduate School, Monterey, California, December 2018).

records and information from colonialists are the main sources of information in this area. Though in the years before European colonialism, the Kings of Sri Lanka had employed Arabs and Muslims as advisors for them, Sri Lankan Muslims had to compete with Christian missionaries for four centuries as a result of Portuguese, Dutch, and eventually British colonization. More than half a million people in this country converted to Christianity during these centuries, and Islam continued to spread through individual efforts without any financial or political assistance from outside the country.¹ As for the demography of Muslims in Sri Lanka, they were scattered in all provinces of the nation, and it is the same until today.

From the inception of Islam on the island, *Ṣūfīs*, Muslim scholars, Islamic organizations, educational institutions, and individuals contributed to conveying the message of Islam and encountered various challenges that Sri Lankan Muslims have been facing in different periods throughout history. They have continued to guide them in upholding a strong sense of religion, belongingness, and identity². In the mid-20th century, the Islamic revivalist approach impacted the Muslim minds across the world whether Muslims constitute a majority or minority.³ As a result, the Sri Lankan Muslim minority community was also influenced by the revivalist approach to Islam that brought a holistic view covering all walks of life.

1.1. *Ṣūfī Tarīqas* (*Ṣūfī orders*)

Ṣūfism is a mystic body of Islamic practice focused on purification, spirituality, ritualism, asceticism, and esotericism. It promotes spiritual advancement and self-awareness, emphasizing the development of innate spiritual abilities and the concept of the "Perfect Man" *al-Insan al-Kamil*.⁴ Traditionally, Muslims of Sri Lanka followed *Ṣūfism*, and the Sri Lankan Muslim identity is also rooted in *Ṣūfism* which in Sri Lanka includes two

¹ M.A.M. Shukri, *Muslim of Sri Lanka: Avenues to Antiquity*, (Beruwala: Jamiah Naleemiah Institute, 1986).

² A.J.M. Arafath Careem, *Ilangay Muslimkalin Shirthirutta Waralaru (reform History of Sri Lankan Muslims)*, Journal of *Islamiya Sinthanai*, (Beruwala: Publication Bureau of Naleemiah Institute of Islamic Studies, 2013) no:35, I:2, P:33-39.

³ M.S.M. Jalaldeen, *Revivalist Movements in Sri Lanka- A Comparative Study of Hindu and Islamic Revivalist Movements*, Journal of Emerging Trends in Educational Research and Policy Studies) no: 7(6) 2016 P: 397.

⁴ Nazir Asiya, *Sufism and Mysticism: Short Biography of Hazrat Abdul Qadir Jeelani* (R.A). British Journal of Multidisciplinary and Advanced Studies, 2024, doi: 10.37745/bjmas.2022.04139

main interconnected branches, *Tarīqah* and *Taqqiya*. There were three important *Tarīqas*¹ on the island and now they are branched to another few smaller ones. The most popular *Ṣūfī* order in Sri Lanka, as in the case in South Asia in general is *Qādiriya*, established by Abdul Qādir Jīlānī (1077-1116). Second is the *Shādhuliya* founded by Abūl Hasan al-Shādhulī (1196-1258), an order which gained popularity in coastal areas along the southwest coast of Sri Lanka, including Colombo, Beruwala, and Galle. The third major *Ṣūfī* order in Sri Lanka is the *Rifaiya* followers of Ahmad al-Rifai (1118-1182).

Ṣūfīs played an essential role in educating Sri Lankan Muslims on Islamic principles, and rituals and creating an intellectual Muslim society from the early time of Islam in Sri Lanka till the end of the colonial era. Even today, *Tarīqas* and *Taqqiyas* continue to preserve *Ṣūfī* traditions and culture in Sri Lanka and their influence is particularly strong in coastal areas like Beruwala, Galle, Matara, and Kalmunai. Nowadays, in addition to these three *Ṣūfī* orders, there are also some Muslims in some parts of the country who have been attracted to other *Sūfī* orders such as the *Naqshabandī*² order, the *Mustafavīya* (or *Nabavīya*)³, and the *Alavīya* order⁴

1.2. Islamic Scholars and Individuals

In the history of Islam in Sri Lanka, Sri Lankan Muslim intellectuals have made various significant contributions to the Islamic discourse. Their roles and revolutionary contributions emphasized a wide range of aspects of Muslims' religious and spiritual lives on the island. Without the contributions made by these Muslim intellectuals, Sri Lankan Muslims would not be as evolved as they are now. Hence, it is critical to appreciate these individuals' achievements and recognize the accomplishments achieved by them. A few of them are detailed here with their major

¹ Mohamed Faslan & Nadine Vanniasinkam, *Fracturing Community: Intra-group Relations among the Muslims of Sri Lanka, Islamic Reformist Movements in Sri Lanka*, (Colombo: International Center for Ethnic Studies, 2015) P:12.

² The *Naqshbandi* is a major *Sunni* order of Sufism. Its name is derived from Baha-ud-Din Naqshband Bukhari. (1318-1389)

³ This is one of the branches of the *Naqshabandi* order.

⁴ Ahmad al-Alawī (1869 – 14 July 1934), in full Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Muṣṭafā ibn ‘Alīwa, known as al-‘Alāwī al-Mustaghānimī was an Algerian Sufi Sheikh who founded his own Sufi order, called the *Alawīya*.

contributions briefly mentioned in the footnote:¹

Kasawaththai Aalim Appa ²	(1829-1893)	Akurana
Mohamed Cassim Siththy Lebbe ³	(1838-1898)	Kandy
Orabi Pasha ⁴	(1841-1911)	Egypt
I.L.M. Abdul Aziz ⁵	(1867-1915)	Jaffna
Vappichchi Maraikar ⁶	(1868-1925)	Colombo
M.C. Abdul Rahman ⁷	(1868-1933)	Weligama
M.C Abdul Cader ⁸	(1875-1946)	Jaffna
N.H. Abdul Gaffoor ⁹	(1875-1931)	Colombo
Justice Akbar ¹⁰	(1880-1944)	Colombo
Dr. A.M.A. Azeez ¹¹	(1889-1973)	Jaffna
Dr. T.B. Jayah ¹²	(1890-1960)	Colombo

¹ Department of Muslim Religious and Cultural Affairs, Islamic Scholars and Pioneers, n.d.,

<https://muslimaffairs.gov.lk/en/home/islamic-scholars-pioneers/> , 01.04.2024.

² Leading Islamic Theologian and expert in Arabic-Tamil literacy and published several books in Arabic-Tamil. His famous book is DeenMalai”.

³ He is a Pioneer in Sri Lanka for Muslim Social Development and as well as Pioneer of the His role in the establishment of Colombo Zahira College and Muslim Ladies Education. He is the author of 1st the Tamil Novel in Sri Lanka (Asanbe Sariththiram).

⁴ He was exiled by the British from Egypt for Political Reasons. He Contributed to the Muslim Social Development along with Siththy Lebbe and Encouraged the Muslims to Learn English and Returned to Homeland in 1901.

⁵ He Engaged in Social Development activities along Sithy Lebbe and Published the Magazine titled “Muslim Guardian”.

⁶ He Donated his own land to the Government of Sri Lanka, free of charge for the establishment of the National Museum in Sri Lanka. It is closed on Friday on his request until now. He was a Main donor to Zahira College and Served as Manager at Zahira College.

⁷ He is the First Muslim Member of the “Ceylon Legislation Council” and Colombo Municipal Council and as well as the first un-official Municipal Magistrate

⁸ 1st Muslim Graduate in Sri Lanka. He was successful in securing Muslim Identity through approval to wear “Turk Cap” everywhere, including the court of Law.

⁹ He was a gem merchant during the British Ruler’s time and a great donor and founder of Gafforiya Arabic College.

¹⁰ He is the First Muslim Justice in Sri Lanka. The main contributor to the creation of Muslim Personal Law while holding the Position of state councilor and Main contributor to the establishment of the University of Peradeniya.

¹¹ He is Sri Lankan’s first Civil Servant. He served as Principal of the Colombo Zahira College and Founder of the Sri Lanka Muslim Scholarship Fund.

¹² He served as Principal of the Colombo Zahira College for more than 27 yrs. Moreover,

Sir. Razik Fareed ¹	(1893-1984)	Colombo
M.S. Kariyappar ²	(1899-1989)	Kalmunaikudy
Dr. M.C.M. Kaleel ³	(1899-1994)	Colombo
Al-Haj H.S. Ismail ⁴	(1901-1993)	Puttalam
Dr. Badiudeen Mahmood ⁵	(1904-1997)	Matara
Prof. M.M. Uwais ⁶	(1922-1996)	Panadura
Naleem Hajjar ⁷	(1932-2006)	Beruwala
M.H.M. Ashraff ⁸	(1948-2000)	Sammanthurai

Apart from them, other prominent Islamic figures and individuals sacrificed their lives, knowledge, wealth, and time in order to protect the religion of Islam in Sri Lanka, educate its adherents, and raise them to be good men in the home, society, and country.

he established Zahira Colleges in several parts of the country. He is identified as one of the leaders who fought for the Independence of Sri Lanka. He served as Minister in the Parliament of Sri Lanka and as an Ambassador for Sri Lanka in Pakistan.

¹ He is the Founder of nearly 250 Schools in Sri Lanka. Through the education field, he Contributed to Community Development. He is considered as a Founder of Teachers' Training Colleges at Addalaichenai & Aluthgama.

² Most research had been done by him in Tamil Literature. More than 2000 books were founded.

³ He was a leading Physician, social worker, politician, and leader of the community in Sri Lanka He Contributed to Muslims' Education and Social Development. As well as he was president of the 'All Ceylon Muslim League.

⁴ He is the Uncontested 1st Parliamentarian of Sri Lanka by the 1st Parliamentary Election in 1947 and 1st Speaker of the Independent of Sri Lanka as well as He is the Creator of the Baithul Mal Fund in Sri Lanka.

⁵ He served as Minister of Education for two terms (10 years). Schools in Sri Lanka were Nationalized during his term of Office and Jaffna University also was established during his tenure.

⁶ He was a pioneer Researcher in Islamic Literacy (more than 2000 Books) and the First Professor at the Faculty of Tamil Literature at Madurai Kamaraja University (South India)

⁷ He was a great donor in Sri Lanka and the Founder of Jamia Naleemiya, a Higher educational institute for Islamic Studies and the Arabic language in Beruwela, the Establisher of Iqra Technical College, and the Founder of the Islamic Renaissance Movement in Sri Lanka. Arafath Careem & Ashker Aroos, Jamiah Naleemiah: Concept and Emergence, (Beruwala: Naleemiah Bureau of Islamic Publications, 2023).

⁸ Founder of a Political Party for Muslims for the first time to confirm the identity of Muslims in Sri Lanka. Southeastern University and Oluvil Port were created on his philosophy.

1.3. Islamic Educational Institutions

The establishment of Arab-Islamic educational institutions (*Madrasa*) in Sri Lanka followed the nature of the establishment of Islamic institutions in Arab and Islamic countries based on *Masjids* since the Prophet (PBUH)'s time. The '*Makky Madrasa*' in the city of Galle was the first Islamic Institution in the history of Sri Lankan Islamic Institutions¹, it was established in 1870 AD by two Scholars named 'Ahmed Saleh al-Yamanī' and 'Abu Bakr Maskin al-Qāhri,' and it was followed by '*al-Bari Madrasa*' in 1884 AD in the city of Weligama by a Scholar named 'Mawelevi Labby' and it was dominated by *Ṣūfī* doctrines. The Institutions subsequently began to arise in the south of the island at a period when there was no indication of any Islamic *Da'wah* organizations' activities. Then the rich people throughout the island were engaged in constructing Islamic Institutions, and by the grace of Allah (SWT), there were several *Madrasahs* established in each major city like Puttalam, Weligama, Maharagama, Muthur, and several other important cities in the nation.

In the late 20th century these educational institutions were subjected to the supervision of the country's government, and subsequently, the prominent *Madrasahs* according to the country law were officially registered in the Department of Islamic Affairs and Culture in Sri Lanka. The following are some of the *Madrasahs* listed in chronological order.²

No	Madrasah/Jamiah	Established Year	Place
01	Al-Bari Institute	1884	Weligama
02	Al-Qasimiya Arabic College	1884	Puttalam
03	Al-Bahja Al-Ibrahimiya	1892	Galle
04	Gafooriya Arabic College	1935	Maharagama
05	East Arabic College	1954	Attalchchenai
06	Arabic Institute of Falah	1955	Katankudi
07	Nadwathul Ulama Arabic College	1956	Muthur -5
08	Sayyidat Muslimat Arabic College	1959	Kaleliya

¹ Community Association of Professionals, *A study on Contemporary Madrasah Education System in Sri Lanka*, (Colombo: 2020), p.7, All Ceylon Jamiyyathul Ulama, <https://acju.lk/news-ta/acju-news-ta/1673-2019-06-12> 05.04.2024.

² Department of Sri Lankan Examination, *Rules, and Regulations for al-A'alim Examination* (Colombo: Department of Sri Lankan Examination, 2013), p.38.

09	Deniya Arabic Institute	1963	Panadura
10	Rahmaniya Arabic Institute	1971	Akurana
11	Rahmaniya Arabic Centre	1971	Puttalam
12	Arabic College for Preaching of Islam	1973	Sammanthurai
13	Naleemiah Instiute of Islamic Studies	1973	Beruwala
14	Siddeqiya Ladies College	1976	Katankudi
15	Zahriya Arabic College	1976	Hemmathagama
16	Anwar Al-Uloom Arabic College	1978	Macola
17	Dar Al-Tawheed Salfiya Centre	1980	Parkahadeniya
18	Manar Al-Huda Institute	1981	Derumpola
19	Al-Ihsaniya Arabic College	1988	Colombo

In addition, these *Madrasas*, which were founded later after them, played in the past and still play a great role from the beginning until now in preserving the religious faith of Muslims, raising them on the principles of Islam, purifying them, and conveying the message of Islam to all people. When the topic of Islamic discourse in Sri Lanka is brought up The *Madrasas*' significance to Sri Lankan Muslims' religious affairs and activities won't be overlooked or discounted.¹

1.4. Islamic *Da'wah* Organizations (IDO)

The primary reformist DOs in Sri Lanka are the *Tablighi Jamaat*², *Jamaat Islami*³, and *Thawheed Jamaat*⁴, which are based in Pakistan, India, and Saudi Arabia, respectively, and impacted the nation around the 1950s. These IDOs are currently functional IDOs, which follow in detail in the next pages. Later in the 1980s, *Jamaat Salamah*⁵ was established on the

¹ M.S.A. Barie, *The Role of Arabic Madrasa (Institution) in the Social-Cultural Renaissance of the Sri Lankan Muslims*, (An Unpublished Thesis, University of Peradeniya), (2001), p 40-45.

² This was established in Sri Lanka in 1953 with the objective of involving Muslims in religious rituals, particularly in regular daily prayers.

³ It was officially established in Sri Lanka in 1954 with the objective of Islamization of the Muslim community in all its socio-cultural aspects.

⁴ It was called *Jam 'iyyat 'Ansāri al-Sunnah al-Muhammadiyyah* and was founded in 1947 in Sri Lanka.

⁵ It was established in Sri Lanka in 1990 in the name of Dar al-Arqam with the objective of the Brotherhood movement. However, these four organizations do have not any political activities in the country.

island, based on the ideas of Egypt's *Ikhwan Muslimeen*. It is crucial to emphasize here that these IDOs have no political ambitions and are primarily concerned with social welfare and the spiritual upliftment of the people. Their contributions to the modern history of Islamic discourse are undeniable and unforgettable.

At the same time, there are lots of other organizations¹ continuing their contributions to keep the Muslim community educated and religious until now. Some of them are All Ceylon Jamiyathul Ulama (ACJU), the Young Muslim Men's Association (YMMA), the Islamic Renaissance Movement (IRM), the Muslim Council of Sri Lanka (MCSL), and the National Shooraa Council (NSC), are considered comparatively most important organizations in Sri Lanka. The following table shows the Islamic groups and organizations that worked in the past and some of them are working at present on the island of Sri Lanka.

Traditional Groups	Da'wah Organizations	Social Organizations
Šūfīs Orders – Thariqas • Qadiriyyah • Shazuliyyah • Rifaiyyah • Jistiyyah • Naqshabandiyyah • Nabawiyyah/ Musthafawiyyah • Alaviyya – Thakkiyas	(a) Tablighi Jamaat (b) Jamaat Islami (c) Thawheed Jamaat • JASM (Jamathul Ansari Sunnathul Muslimeen) • NTJ (National Tawheed Jamat) • SLTJ (Srilanka Tawheed Jamat) • Dharus Salaf • Dharul Adhar • ACTJ (All Ceylon Thawheed Jamath) • Ithihad Ahlul Tawhid (d) Jamathus Salama	• SHABAB • IIRO (International Islamic Relief Organization) • IRO (Islamic Research Organization) • CIS (Centre for Islamic Studies) • Hira Foundation • NIDA Foundation • Discovery Islam • MFCD (Muslim Foundation for Culture and Development) • Mishkath Research Institute

¹ Mohamed Faslan, *Fracturing Community intra-group relations among the Muslims of Sri Lanka*. P:13-20, M.I.M. Jazeel, Islam and Muslim Youth Movements in Sri Lanka, 7th international symposium 2017- SEUSL.

2. An Introduction to Institutionalized Islamic Discourse in Contemporary Sri Lanka

From the time of the Prophet (p.b.u.h) to the present, Islamic discourse has undergone several stages, with responsibilities completed individually and collectively, until today, it is seen as more collective than individual. Hence, in Sri Lanka, Islamic discourse has been implemented as a collective work of various IDOs. Although several collective works are related to Islamic discourse in Sri Lanka, this study primarily focused on three *Da'wah* organizations, namely *Tabligh Jamaat*, *Jamaati-Islami*, and *Jamaati-Tawheed*, to explore and analyze their efforts toward Islamic discourse in Sri Lanka. The three compelling arguments for selecting the aforementioned *Da'wah* organizations can be articulated. Firstly, the influence of these organizations on the socio-cultural norms of Sri Lankan Muslims is notably profound. Additionally, they have been instrumental in enhancing religious knowledge, ethnic identity, and cultural cohesion among the community.¹ The second reason is that they have a long historical background in Islamic discourse. The third reason is the prevailing Islamophobic propaganda against Islamic activism along with the "Ester Attack" in the year 2019 that happened² in Sri Lanka, which directed concern of the state and other communities towards the activities of these organizations and intensified investigation against active organizations.

2.1. *Tabligh Jama'at*

Tabligh Jama'at is an Islamic reformist organization established by Moulana Muhammad Ilyas Khandhlawi³ (1885-1944) targeting reforming Muslims during the late 1920s in India. It carries out its activities by inviting Muslims to mosques, especially aiming to reform the common Muslim people in their daily rituals and practices. Meanwhile, *Tabligh Jama'at* is working on the idea that every Muslim, irrespective of education or religious knowledge could make the *Da'wah* and would

¹ M.A. Nuhman, *Understanding Sri Lankan Muslim Identity*, (Colombo: International Centre for Ethnic Studies, 2004).

² A.R.M. Imthiyaz, "The Easter Sunday Bombings and the Crisis Facing Sri Lanka's Muslims", *Journal of Asian and African Studies*. 2020, Vol. 55(1) 3-16.

³ M.K. Masud, *Travellers in Faith: Studies of Tablighi Jama'at as a transnational Islamic Movement for Faith renewal*, (Leiden: Brill, 2000), Abul Hasan Ali Nadwi, *Life and Mission of Moulana Mohammed Ilyas*, translated from the Urdu by Mohammed Aasif Kidwi, (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publication, 1979).

engage in reforming activities. Furthermore, this organization grew after its leader Moulana Ilyas, under the leadership of his son and successor Moulana Muhammad Yousuf, and spread globally out of India in Asia, Africa, and Arab countries.¹ Behind this backdrop, *Tabligh Jama'at* entered into Srilanka.

The inception of *Tabligh Jama'at* in Sri Lanka originated between 1951 and 1953. According to the records, initially, it was founded either in Colombo or Kandy by some Indian traders. Another narrative says that it was founded in Colombo and was warmly welcomed in Kandy. In 1953, Dawood Moulana from Mehwar in North India brought a few volunteers for *Tablighi* work in Colombo². It is important to note that the early members of the *Tabligh Jama'at* were Indian Muslims. Moulana Kaleel al-Rahman, Haji Mohammed Ali, and Haji Meera Mohideen led the organization during the time 1953 and 1956. according to the decision taken as a full-time Amir M.T. Mohamed Haniffa (1907-1982) was appointed, he was known well as Periya Ameer Sahib.³ Today this organization has grown in all parts of the country and is considered the biggest Islamic religious organization in Sri Lanka.

The goals of *Tabligh Jama'at* in Sri Lanka primarily are twofold. The first is to bring back Islam into the lives of Muslims as it was during the Prophetic period when 'pure Islam' was practiced. So, members of *Tabligh Jama'at* strictly try to follow the Prophet (PBUH) and his companions in all practices such as even in dressing, growing beards, using *Miswāk*, and so on. The second is self-purification. While the water itself is pure, stagnant water is dirty. Pure water rushes to purify itself, not to purify anyone else, but to purify themselves. For this, the members of *Tabligh Jama'at* embark on a path of *Jama'at*.⁴

The basic principles or essential components of *Tabligh Jama'at* in Sri Lanka are generally called 'the six numbers' which are known as the following: article of Faith, compulsory praying five times a day, seeking knowledge and remembering Allah, respecting other Muslims, sincerity of purpose, and finally sparing time for the organization. Furthermore, Sri

¹ S.Mayaram, *Hindu and Islamic Transnational Religious Movements*. Economic and Political Weekly, 39 (1), p.84.

² S.M. Moosa, *Ilankayil Islamiya Iyakkangal: Our Vettumuham (Islamic Movements in Sri Lanka)*, (Maruthamuni: al-Manar Publication Bureau, 2000), p.28.

³ Musammil, M.S.M. *Ilangay Tablig Jama't Tanda Periya Ameer Sahib (Periya Ameer Sahib of Sri Lankan Tabligh Jama'at)*, (Colombo: al-Siraj Publication, 2005).

⁴ Farah Mihar. "The pursuit of piety and the quest for separatism: The politicization of Islam in Sri Lanka," (Ph.D. dissertation, SOAS, University of London, 2015), p.153.

Lankan *Tabligh Jama'at* suggests to its members some good deeds to be implemented. Its activities and work move around these things. They are such as seeking consensus the morning after the *Subah* prayer and the evening after the *Maghrib* prayer, reciting some religious texts approved by the organization such as '*Tha'līm*', or *Hayātus Sahāba* or '*Riyād al-Salihīn*', inviting people to the mosque, and dedicating a few days every month for its work.¹

The most important approach of *Tabligh Jama'at* in Sri Lanka is to invite Muslims to the mosque which is considered the best way to get people into pure Islam. Especially, they arrange a gathering every Thursday night to explain and remind religious guidance and to emphasize the brotherhood between them. It's called '*Jumma Rathiri*'. Another approach is to travel to various villages in the path of Allah to call people to the mosque. This travel is inherently linked to the organization. As a result, the members of *Tabligh Jama'at* bear the organization's ideology wherever they go and taste the experience of self-satisfaction in the path of Islam. This approach contributed in the past to the growth of this organization and engagement with all kinds of people in society. This is one of the primary reasons for *Tabligh Jama'at* being the largest organization in Sri Lanka.²

The socioeconomic role of *Tabligh Jama'at* comparatively with other organizations is less than others. The members are involved in social harmony and charitable works, but they are not conducted under the organization's name. Meanwhile, this organization, like other organizations inside of the country, doesn't have any political identity or any involvement in mainstream politics at all. However, it is undeniable that the contribution of *Tabligh Jama'at* to relate Muslims with Islamic identity especially with mosques at the grassroots level throughout the last seven decades.

2.2. *Jama'ati-Islami*

Jama'ati-Islami is a reformist organization founded in 1941 by Moulana Seyyid Abul A'la al-Mawdudi (1903-1979) in the Indian subcontinent. He was living at the end of the colonial era of Britain in India. The background for establishing this organization was the formation of Islamic

¹ S.M. Moosa, *Ilankayil Islamiya Iyakkangal: Our Vettumuham (Islamic Movements in Sri Lanka)*, p. 26.

² Farah Mihar. "The pursuit of piety and the quest for separatism: The politicization of Islam in Sri Lanka," p.173.

cadres to lead the Islamic nation by taking over the political leadership and reforming Islamic society following *Sharīa* rulings. After the deviation of Pakistan from India Mawdudi was a leader in Pakistan until he died in 1979. For India, Moulana Abul Lais Islahi Nadwi led *Jama 'ati-Islami* of Hind from 1948. Even though both of them have been registered as an independent party according to their constitutions. There are no links or connections between them too.¹

The organization of *Jama 'ati-Islami* in Sri Lanka officially started in 1954 among the Indian Muslim traders familiar with Mawdudi's thoughts and literature. They used to conduct religious classes and distribute books to Muslims of Sri Lanka. The preacher and well-known orator M.A.C. Jaylanee visited Sri Lanka in 1951 from Kayalpattanam, in Tamil Nadu to introduce the first Tamil translation of the Quran.² The Indian Muslim traders requested him to stay here and form a team of Sri Lankan *Jama 'ati-Islami*. He agreed and was appointed the first Amir of the Organization in 1954.³

From the inception of *Jama 'ati-Islami* in Sri Lanka They interacted in educational endeavors to reshape the Muslim mind holistically that Islam is a way of life guiding familial, social, economic, and political aspects of life. They conducted Quran classes and training programs, and published a monthly Islamic magazine called 'Arul Jozi' and 'Valihatti'. As a result, this organization was in particular welcomed and attracted by educated Muslims from schools and universities. In 1980 the student organization of *Jama 'ati-Islami* known as 'Jammiyat Talabatul Islamiyyah' - Sri Lanka Islamic Students' Movement was started. It must be noted that the role of this student movement in guiding Muslim students at schools and universities within the framework of Islamic ethics and moral behaviors is not only undeniable but a remarkable endeavor too. The ladies' wing of *Jama 'ati-Islami* in Sri Lanka is called 'Talibat' which is the most activist part of the organization. It has been working since 1980 all over the country independently even though ladies' classes were conducted before. In addition, now they have membership in the Majlis, general committee (*Majlisul 'Aam*), and high authority committee

¹ Farah Mihar. "The pursuit of piety and the quest for separatism: The politicization of Islam in Sri Lanka," p.178.

² J. Hartung, *A System of Life: Mawdudi and the Ideologisation of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2014), p.303.

³ Souvenir of Sri Lanka Jama'athe Islami – 70th Commemoration, (Colombo: Islamic Book House, 2024), p. 8.

(*Shūra*) of *Jama'ati-Islami*.¹

Sri Lankan *Jama'ati-Islami* aims to introduce Islam not just as a religion but as a complete code of life according to the Srilankan minority and pluralistic context. In doing this Sri Lankan *Jama'ati-Islami* differentiated itself from other organizations by introducing the 'moderate path' which focuses on this world and hereafter. Since the dawn of history, Sri Lanka has seen the split of communities and groups based on race, religion, and language. In contrast, the Islamic Organization seeks to develop bridges across Muslims and other communities as well. Therefore, since the 2000s Sri Lankan *Jama'ati-Islami* has been working under five themes: Humanitarian interest, we are Srilankan, Conservation of natural wealth, Good governance and democracy, and ethical and moral-based media. After the Easter-attack tragedy, they have added the aims mentioned above teamwork and cooperation with others.²

The most important approaches to spreading the ideology of Sri Lankan *Jama'ati-Islami* could be defined in three folds: first conducting weekly, and monthly religious classes under various names such as *Usrah*, *Imārah*, at circles, and public programs. Furthermore, they have been running educational religious institutions in the part of the island such as Islahiyyah at Madempe, Ladies Islahiyya at Putalam, Aysha Siddeqa at Mawanella, Fatimatuz Zahra at Ottamavadi, and so on. The second is to publish books and magazines. Until the Easter Sunday tragedy in 2019, there were numerous magazines published in multiple languages such as 'Alhasanath', 'Engal Thesam', 'Aharam' for kids in Tamil, 'Trend' magazine in English, and 'Probodaya' in Sinhala. However, all these kinds of publications have been stopped due to the tragedy faced after the Easter Sunday attack and lastly, they have published a quarter magazine of 'Vizumiyam' in Tamil since 2023³. The third approach to fostering the ideology of Sri Lankan *Jama'ati-Islami* is to engage in socio-economic works and services such as charitable funds for orphans and needy people, loan systems, relief work, co-existence projects, and so on.⁴

¹ Souvenir of Sri Lanka Jama'athe Islami – 70th Commemoration, (Colombo: Islamic Book House, 2024), p. 7-16.

² Souvenir of Sri Lanka Jama'athe Islami – 70th Commemoration, (Colombo: Islamic Book House, 2024), p. 66.

³ The co-researcher was appointed as sub-editor for the first issue of Vizumiyam 2023.

⁴ Souvenir of Sri Lanka Jama'athe Islami – 70th Commemoration, (Colombo: Islamic Book House, 2024)

2.3. *Tawheed Jama'at*

The organization of *Tawheed Jama'at* is an ideology that belongs to the reformist thoughts of scholar Muhammad bin Abdul Wahhab (1703-1792) who lived in Saudi Arabia. He was calling the people to remove the practices deemed to be '*Shirk*' and '*Bid'ah*' in the Islamic world and inviting them in the line what was done during the time of the Prophet (PBUH) and his successors. After that, Prince Muhammad bin Saud allied with him to spread this ideology, which led to the establishment of the first Saudi state, which controlled the Arabian Peninsula and parts of Iraq, the Levant, and Yemen.¹ The followers of *Tawheed Jama'at* called themselves '*Salafi*' which indicates them as followers of the *Salaf*- First generation of Islam who implemented pure Islam.

Currently, in Sri Lanka, *Tawheed Jama'at* represents the number of Islamic groups and individuals' works. Although they didn't function as one unified organization until today, they commenced with their ideology, aims, objectives, and approach. Against this backdrop, the origin of *Tawheed Jama'at* in Sri Lanka could be traced to Sheikh Abdul Hameed Bakri who studied in Saudi Arabia. After returning to Sri Lanka, he founded the '*Jamiyyatu Ansari Sunnatul Muhammadiyyah*' (JASM) in 1947 in his village Pargahadeniya at Kurunagala.² Some other Srilankan scholars of the same ideology, such as Abdul Wahab Alim Shah from Passiyala, Mohamed Alim Shah from Puttalam, and Umar Hazarat, started to spread the same ideology all over the country. Even though, this organization took a long time to take hold among the people for reasons that are because it began in the villages and not in the capital and it was challenging mainstream Islam of *Śūfism* which had been dominated in Sri Lanka at that time.³

From the inception and formation of *Tawheed Jama'at*, They spread their thoughts and ideologies in various ways. Considering the national voice of the *Tawheed* organization and the insufficiency of calling for statements, sermons, and teachings, in 1955 Bakri began a monthly newspaper called '*Unmay Uzayam*'. In 1970 onwards Nisaar Kuwaththi formed the '*All Ceylon Tawhid Jama'at*' (ACTJ) in the capital of Sri

¹ Farah Mihar. "The pursuit of piety and the quest for separatism: The politicization of Islam in Sri Lanka," p.178.

² S.M. Moosa, *Ilankayil Islamiya Iyakkangal: Our Vettumuham* (Islamic Movements in Sri Lanka), p. 41.

³ Farah Mihar. "The pursuit of piety and the quest for separatism: The politicization of Islam in Sri Lanka," p.182.

Lanka- Colombo. Academically, another remarkable step of *Tawheed Jama'at* was to establish the Institute of 'Darul Tawhid Assalafiyyah' which was founded in 1980 by Abu Bakkar Siddeeq who was one of the students of Bakri and completed his studies in Saudi Arabia.¹ From the beginning to the date, it is regrettable that this organization has been dispersed into multiple groups so it cannot be united under one umbrella body.

The theologies of *Tawheed Jama'at*, are as follows: "a particular understanding of *Tawhīd* (Oneness of God), making sure unbelief is fought, especially *Shirk* or drawing partners to Allah (SWT), accepting the *Quran* and *Sunnah* based on the consensus that the first four Caliphs are the only authoritative source of Islam, Ridding society of *Bid'a* and strict interpretation of *Quran* and *Sunnah* is sufficient to guide Muslims."² However, despite the Srilankan *Tawheed Jama'at*, carries these theologies within its aims and objectives, it is much more concerned with eliminating *Shirk* such as praying at the tombs of saints, wearing charms, talismans, and types of witchcraft or faith healing, as well as eradicating *Bid'ah* such as recitation of *Mawlid*, marking the birth anniversary of Prophet (PBUH), generally celebrating birth and mourning death from the Islamic community.³

Regarding the approaches of *Tawheed Jama'at*, of Sri Lanka, they follow clearly in their orientation their aims and objectives of eliminating *Shirk* and eradicating *Bid'ah* from the Muslim society. For that, they use harsh language in their approaches to writing and arguments. As well as they propagate the teachings of Islam in the name of two types of classes such as Arabic language and *Quran* classes all over the country independently. Due to zero tolerance maintained with others, they establish a mosque wherever they start their activities and try to spread their ideologies which are believed pure Islam. Their lack of huarache and national structure inside them and the independence to declare whatever they considered to be true Islam led them to emerge and inceptions of several internal religious groups among them.

¹ S.M. Moosa, *Ilankayil Islamiya Iyakkangal: Our Vettumuham (Islamic Movements in Sri Lanka)*, p. 41-55.

² B. Haykel, *The Global Salafism: Islam's new religious movement*, (New York: Columbia University Press, 2009), p. 36-37.

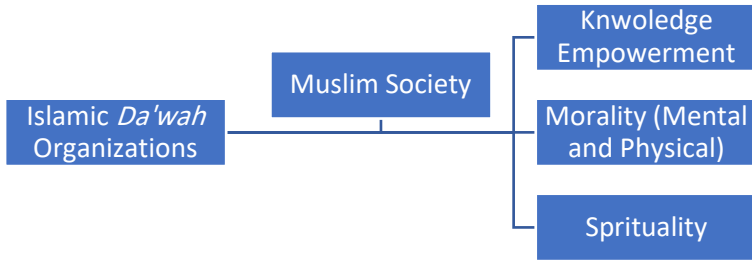
³ S.M. Moosa, *Ilankayil Islamiya Iyakkangal: Our Vettumuham (Islamic Movements in Sri Lanka)*, p. 50-51.

Analytical Conclusion

Sri Lanka, despite being a Muslim minority country, showcases a distinctive Islamic religious discourse shaped by various global Dawah organizations and movements. This discourse is influenced by the historical context of Islamic revivalism, the dynamics of minority status, and the internal pluralism within the Muslim community. Muslims of Sri Lanka, a scattered minority, are undertaking different ways to defend their religious identity. In order to prepare Muslims for a proper understanding of religion and to use their knowledge to provide religious leadership that can lead them to promote sustainable, peaceful social and religious coexistence, one of the goals of holistic and comprehensive religious education is to understand contemporary realities.¹ Islamic scholars and individuals, Islamic Educational Institutions, and Islamic *Da'wah* organizations have contributed significantly to this cause throughout history. The current Srilankan *Da'wah* organizations of *Tabligh Jamaat*, *Jamaati-Islami*, and *Jamaati-Tawheed* have been active in the nation for more than a half-century and are among the most reputable. They have never worked against this country, the people, or the country's laws. It is worth noting that they have been involved in religious activities among Sri Lankan Muslims and social service work nationwide. They have neither political agency nor ideas of religious conversion. However, the article suggests establishing a National *Da'wah* Forum² as mentioned by NSC that should be formed catering to the general interest of the Muslim society, comprising all IDOs working in Sri Lanka, to promote mutual understanding and open discussions between them. Through this, as far as possible, the gaps and misunderstandings between the IDOs should be bridged. As well as coordinated leadership structure for all the people should be created to keep the Muslim community in order. From the analysis, Dawah organizations can cater to three aspects of Muslim society: spiritual, moral, and knowledge empowerment, as the following figure highlights Islamic Dawah organizations.

¹ Mohamed Hassan Thameem Ushama, Mohamed Zacky, Rishad Najmudeed, Mohamed Ashath, "MUSLIM RELIGIOUS LEADERSHIP EDUCATION IN THE MINORITY CONTEXT: THE ROLE OF NALEEMIAH INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES," *Hamdard Islamicus* XLVI, no. 2 (2022): 29–46.

² National Shoorā Council, *Guidance and Mechanisms for the Coordinated Engagement of Social Reformist Institutions*, (Colombo: NSC, 2020), p. 8.



In conclusion, this paper therefore records the history of Islamic discourse in Sri Lanka and demonstrates the positive participation of modern Islamic *Da'wah* organizations in Sri Lanka among Muslims. The research observes two concerns: a constructive criticism of the Islamic discourse that has been carried out by Sri Lankan *Da'wah* organizations and a critical examination of the contributions these organizations have made to the nation and society

References:

- Arafath Careem, A.J.M. & Ashker Aroos. (2023). *Jamiah Naleemiah: Concept and Emergence*. Beruwala: Naleemiah Bureau of Islamic Publications.
- Arafath Careem, A.J.M. *Ilangay Muslimkalin Shirthirutta Waralaru (reform History of Sri Lankan Muslims)*, Journal of *Islamiya Sinthanai* (2013) no:35, I:2, pp:33-39
- As Seera Wttahareekh (*Seera and History*). (2017) Colombo: Department of Muslim Religious and Cultural Affairs.
- Barie, M.S.A. (2001) *The Role of Arabic Madrasa (Institution) in the Social-Cultural Renaissance of the Sri Lankan Muslims*, An Unpublished Thesis, University of Peradeniya.
- Community Association of Professionals. (2020). *A study on Contemporary Madrasah Education System in Sri Lanka*, All Ceylon Jamiyyathul Ulama, <https://acju.lk/news-ta/acju-news-ta/1673-2019-06-12> p.7.
- Department of Muslim Religious and Cultural Affairs, *As Seera Wattahareekh (Seera and History)*, (Colombo: Department of Muslim Religious and Cultural Affairs, 2017) P;114-119
- Department of Muslim Religious and Cultural Affairs, Islamic Scholars and Pioneers, n.d., <https://muslimaffairs.gov.lk/en/home/islamic-scholars-pioneers/>, 01.04.2024.
- DSC. (2012). Latest reports and bulletin, Department of the Censure and Statistics, Colombo, Sri Lanka. Retrieved on June 28, 2024. www.statistics.gov.lk
- Faslan, Mohamed & Nadine Vanniasinkam. (2015) *Fracturing Community: Intra-group Relations among the Muslims of Sri Lanka, Islamic Reformist Movements in Sri Lanka*. Colombo: International Center for Ethnic Studies.
- Hartung, J. (2014). *A System of Life: Mawdudi and the Ideologisation of Islam*. New York: Oxford University Press.

- Haykel, B. (2009). *The Global Salafism: Islam's new religious movement*. New York: Columbia University Press.
- Ibnu Shahryār. (1908). *‘Ajā’ib al-Hind: Barruhā wa-Baḥruhā wa-Jazā’iruhā*, Cairo: Maṭba‘at al-Sa‘ādah.
- Imthiyaz, A.R.M. “The Easter Sunday Bombings and the Crisis Facing Sri Lanka’s Muslims”, *Journal of Asian and African Studies*. 2020, Vol. 55(1) 3-16.
- Jalaldeen, M.S.M. Revivalist Movements in Sri Lanka- A Comparative Study of Hindu and Islamic Revivalist Movements. *Journal of Emerging Trends in Educational Research and Policy Studies*. no: 7(6) 2016 P: 397
- Jazeel, M.I.M. *Islam and Muslim Youth Movements in Sri Lanka*, 7th international symposium 2017- SEUSL.
- Masud, M.K. (2000) *Travellers in Faith: Studies of Tablighi Jama'at as a transnational Islamic Movement for Faith renewal*. Leiden: Brill.
- Mayaram, S. (2004) Hindu and Islamic Transnational Religious Movements. *Economic and Political Weekly*, 39 (1), p.84
- Mihlar, Farah. “*The pursuit of piety and the quest for separatism: The politicization of Islam in Sri Lanka*,” (Ph.D. dissertation, SOAS, University of London, 2015).
- Moosa, S.M. (2000) *Ilankayil Islamiya Iyakkangal: Our Vettumuham, (Islamic Movements in Sri Lanka)*. Maruthamuni: al-Manar Publication Bureau.
- Musammil, M.S.M. (2005) *Ilangay Tablig Jama't Tanda Periya Ameer Sahib (Periya Ameer Sahib of Sri Lankan Tabligh Jama'at)*, Colombo: al-Siraj Publication.
- Nadwi, Abul Hasan Ali. (1979) *Life and Mission of Moulana Mohammed Ilyas*, translated from Urdu by Mohammed Aasif Kidwi, Lucknow: Academy of Islamic Research and Publication.
- Nuhman, M.A. (2004) *Understanding Sri Lankan Muslim Identity*. Colombo: International Centre for Ethnic Studies.
- Shukri, M.A.M. (1986) *Muslim of Sri Lanka: Avenues to Antiquity*, Beruwala: Jamiah Naleemiah Institute.
- Souvenir of Sri Lanka Jama'athe Islami – 70th Commemoration. (2024) Colombo: Islamic Book House.
- Thameem Ushama, Mohamed Zacky, Rishad Najmudeed, Mohamed Ashath, M. H. (2022). Muslim religious leadership education in the minority context: the role of Naleemiah institute of Islamic studies. *Hamdard Islamicus*, XLVI(2), 29–46.
- The National Shoorā Council, Sri Lanka (NSC). (2020) *Guidance and Mechanisms for the Coordinated Engagement of Social Reformist Institutions*. Colombo: NSC.
- Mohamed, Zacky, Mohamed, Fouz., Md., Moniruzzaman., Mohamed, Ashath. (2024). 5. Strategic Imperatives of Muslim Leadership in Post-War Sri Lanka: Citizenship, Rights and Reconciliation. *Jurnal ilmu kemanusiaan*, doi: 10.21315/kajh2024.31.2.8.

Guidelines to Contributors

At-Tajdid is a refereed journal published twice a year (June and December) by the International Islamic University Malaysia (IIUM). Articles are published based on recommendation by at least two specialized peer reviewers. Submissions must strictly abide by the following rules and terms:

- Be the author's original work. Simultaneous submissions to other journals as well as previous publication thereof in any format (as journal articles or book chapters) are not accepted. (Should this happen, the author is duty bound to refund the honorarium paid to the reviewers.)
- Be between 5000 and 7000 words including the footnotes (articles); book reviews between 1500 and 4000 words; conference reports between 1000 and 2500 words.
- Include a 200-250 abstract both in Arabic and English.
- Cite all biographical information in footnotes when the source is mentioned for the first time (e.g., full name[s] of the author[s], complete title of the source, place of publication, publisher, date of publication, and the specific page[s] being cited). For subsequent citations of the source, list the author's last name, abbreviate the title, and give the relevant page number (s).
- Provide a separate full bibliographical list of all sources cited at the end of the article.
- Qur'anic references (e.g., name of *surah* and number of verse[s]) must be given in the main text immediately after the verse[s] cited as follows: Al-Baqarah: 25).
- Hadith citations must be according to the following format: Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1404/1988), "Kitāb al-Zakāh", ḥadīth no. x, vol. y, p. z.
- Titles of Arabic books and encyclopedias as well as names of Arabic journals cited must be in **bold characters**. Counterparts of all these in English and other non-Arabic languages using Latin script must be *italicized*. Titles of journal articles, encyclopedia entries, and chapters in collective books in any language must be put between inverted commas ("...").
- Traditional Arabic should be used for main text (16 points) and footnotes (12 points) of articles/book reviews and conference reports. Simplified Arabic must be used for main title (20 points) and subtitles (18 points).
- Include a cover sheet with author's full name, current university or professional affiliation, mailing address, phone/fax number (s), and current e-mail address. Provide a two-sentence biography.
- The editor and editorial Board retain the right to return material accepted for publication to the author for any changes, stylistic and otherwise, deemed necessary to preserve the quality standard of the journal.
- Submissions should be saved in Rich Text Format (RTF) and sent to <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid/dd>:

At-Tajdid

A Refereed Intellectual Biannual

Published by International Islamic University Malaysia

Volume 29

January 2025 / Rajab 1446

Issue No. 57

Editor-in-Chief

Prof. Dr. Rahmah Ahmad H. Osman

Editor

Dr. Muntaha Artalim Zaim

Associate Editor

Dr. Nursafira Binti Ahmad Safian

Dr. Muhammad Anwar Bin Ahmad

Language Assessor

Dr. Abdulrahman Alosman

Editorial Boards

Prof. Dr. Ahmed Ibrahim Abu Shouk

Prof. Datin Dr. Rusni Hassan

Prof. Dr. Mohamad Akram Laldin

Prof. Dr. Yumna Tarif Khuli

Prof. Dr. Asem Shehadah Ali

Prof. Dr. Fuad Abdul Muttalib

Prof. Dr. Mehmet Ozsenel

Prof. Dr. Ali S. Shayea

Prof. Dr. Akmal Khuzairy Abd. Rahman

Prof. Dr. Ahmed Ragheb Ahmed Mahmoud

Assoc. Prof. Dr. Abdulrahman Helali

Dr. Abdulrahman Alhaj

Dr. Marwa Fikry

Dr. Homam Altabaa

Research and Studies

- ❖ Selling Loyalty and Its Contemporary Applications in Islamic Banking: An Analytical Study
Khaliqyar Mohammad Zamir
Mohamad Sabri Zakaria
- ❖ The Role of Islam in the Reform of Christianity: A Study of the Islamic Influence on the Protestant Movement
Bahaeldin Makkawi Mohammed Gaily
- ❖ Imam Abū Sa'īd al-Kudāmī and his Role in the Emergence and Development of the Nizwa School of Thought
Ahmed Al-Kindi, Saeed Al-Sawafi,
Mabrouk Mansouri, Majid Al-Kindi,
Ali Al-Riyami
- ❖ An Evaluation of Harald Motzki's Criticisms about Norman Calder's Views on Malik's Muwatta': A Comparative Study
Ismail Cinar
Alladein Mohammad Ahmad Adawi
- ❖ Employing the Frayer Model in Teaching to Develop Grammatical Concepts for Students of the Arabic Language Teaching Institute for Non-Native Speakers at the Islamic University of Madinah in the Training Course
Adel Mansy Al-Enezy
- ❖ Islamic Education in Kenya Between Reforms and Fundamental Challenges
Mohamed Sheikh Alio Mohamed
- ❖ Free Verse Poetry between Arab and Malay: A Comparative Study
Adli Bin Yaacob
Nurul Hidayah Binti Rosly
- ❖ Abū Ghānim Bishr ibn Ghānim al-Khurāsānī (d. 205 AH) and His Methodology in "*al-Mudawwanah*": An Analytical Study
Saif bin Salim Al Hadi
- ❖ The Qard al-Hasan Institution as a Strategy for Poverty Alleviation in Afghanistan: A Proposed Model in light of the Malaysian Experience
Jamaluddin Hamidi
Mohammed Abullais Shamsuddin
- ❖ *Tahqiq al-Manāṭ* (Investigation of Al-Manat) in the Latest Developments in Medical Calamities: A Purposeful Jurisprudential Study
Khalid bin Abdullah bin Ali Al-Muzainy
- ❖ Al-Azhar's Approach to *Tajlīd*: A Case Study of *Fiqh* Textbooks
Attia Omara
Abdelaziz Berghout
- ❖ A Historical Exploration of Islamic Discourse in Sri Lanka: A Descriptive Analysis of Contemporary *Da'wah* Organizations
Ashker Aroos
Mohamed Ashath
Mohammed Insaf Mohammed Ghous

