المصر الجامع ومساجده الجامعة (*)

بابر يوهنسن

منذ العام ١٩٢٨، الذي صدرت فيه دراسة وليام مارسيه W.Marçais عن الإسلام والحياة الحضرية[١]، تدفّقت أعداد هائلة من البحوث عن الحَضَرية الإسلامية المشرقية في البلدات والمدن. وفي السنوات الخمس عشرة الأخيرة تجلّى في الدراسات المدينية «الافتراق بين الحداثة والتقليد». أما الموقف الأقدم فقد ساد في الغالب بحوث المتخصصين في الدراسات الإسلامية. في حين ظهرت اتجاهات الحداثة في صفوف رجالات علم الآثار، والجغرافيين والمؤرّخين[٢]. وقد

(*) Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerannée, Nu. 32. 2e semestre : 1981, pp.139-161.

(١) Willian Marçais: *L'Islamisme et la Vie Urbaine In: Académie des Inscriptions et des Belles Lettres. Comptes Rendus des Séances de L'année 1928. Paris MDCCCCXXVIII.*

(٢) For the classical position of the Islamologists see:
Georges Marçais: *Considérations sur les Villes Musulmanes et notamment sur le Role de Mohtasib.* In: La Ville; Vol. VI Première Partie: *Institutions Administratives et Judiciaires Recueils de la Société Jean Bodin.* Bruxelles 1954.
idem: *L'urbanisme musulman.* In: Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident Musulman. Alger 1957.
G.E.v.: Grunebaum: *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition.* London (second edition) 1961.
Jean Sauvaget: Alep - *Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du xixe siécle.* Paris 1941.
= R. Le Tourneau: *Les Villes Musulmanes de l'Afrique du Nord.* Alger 1957.

تحدّد النقاش في أربعة مجالات: (أ) هل الفارق بين الحَضَر والريف واضحٌ وحادٌ كما هو منزع غالبية علماء الإسلاميات أم أنّ الأمر غير ذلك[٣]. (ب) هل هناك أشكالٌ للتنظيم الاجتماعي والحِرَفي خاصّة بالمدن، ومختلفة عن تلك التي سادت بالريف[٤]. (جـ) هل يمكن الحديث عن خصوصياتٍ للمدن الإسلامية الشرق

= H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West. A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East.* London New-York Toronto 1950. Vol. I. Part I.

A new approach in using juridical material as historical sources is made by Robert Brunschivg: *Urbanisme Médiéval et Droit Musulman.* In: Revue des Etudes Islamiques 15 (1947).

The most important contributions to a better understanding of the social history and the political movements in Muslim or Middle Eastern towns and cities are those made by Claude Cahen: *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie Muslmane du Moyen Age.* In: Arabica V (1958) VI (1959).

Idem: *Mouvements et Organisations Populaires dans les Villes de l'Asie Musulmane au Moyen Age: Milices et Associations de Fotouwa.* In: La Ville. Vol. VII Deuxiéme Partie: *Institutions Economiques et Sociales.* Bruxelles 1955.

Idem: *Zur Geschichte der städtischen Gesellschaft im islamischen Orient des Mittelalters.* In: Saeculum (1958).

Idem: *Les Finances Urbaines dans le Moyen Age Musulman.* In: Correspondance d'Orient no°.II. V^e Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants. Bruxelles 31 août -6 septembre 1970.

Additional information has been provided by Ira M. Lapidus: *Muslim Cities in the later Middle Ages.* Cambridge, Massaschusetts 1967. See also Axel Havemann: *Ri'ása und qadá - Institutionen als Ausdruck wechselnder Kräfterhältnisse in syrischen Städten vom 10-12. Jahrhundert.* Freiburg i.Br. 1975.

As the two most important modern monographs on Muslim cities I should like to mention Robert. Mantran: *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle.* Paris 1962.

André Raymond: Artisans et Commerçants au Caire au XVIII^e siècle. Damas 1973.

A summary of the present state of discussion can be found in Ira M. Lapidus (ed.): Middle Eastern Cities. Berkeley and Los Angeles 1969. A.H. Hourani and S.M. Stern (eds.): *The Islamic City.* Oxford 1970.

L.Carl Brown (ed.): *From Madina to Metropolis. Heritage and Change in the Near Eastern City.* Princeton, New Jersey 1973.

(٣) Ira M. Lapidus: *Muslim cities and Islamic societies.* In: Lapidus (ed.): Middle Eastern cities, 56, 67, 68-69, 74. Jean Aubin: *Eléments pour l'Etude des Agglomérations urbaines dans l'Iran médiéval.* In: Hourani and Stern (eds.): Islamic city.

(٤) Ira M. Lapidus: *Muslim cities and Islamic societies* 65-66, 73.

أوسطية[٥]. (د) وهل المسجد الجامع (مسجد الجمعة) جزءٌ أساسيٌّ من بنية المدن المشرقية الإسلامية أم لا[٦].

على أنه رغم اختلاف مواقف الأقدمين والمحدثين من الحياة الحضرية الإسلامية فإنهم يتفقون في نقطتين اثنتين: عدم تفرقة الفقه الإسلامي بين الحواضر والأرياف: «فهو في منظومته العامة لا يكفل للحواضر امتيازاتٍ خاصةً. فالشريعة تعرف الأمة، تعرف جماعة المؤمنين، التي تشكّل وحدةً واحدةً لا تنفصم»[٧]. ويُجمع التحديثيون على هذا الرأي[٨]. كما أنّ الفريقين متفقان على أن الفقه الإسلامي لا يقدم تعريفاً للمدينة. ويعبر وليام مارسيه عن ذلك بالقول: «ليس بالوسع الطلب من الكتّاب العرب في العصر الوسيط، سواء أكانوا فقهاء أو جغرافيين أو مؤرخين أن يقدّموا تحديداً نظرياً للتجمع الحضري»[٩].

وأنا أذهب إلى أن كلا الادّعاءَين قد جانبهما الصواب. وتكفي قراءةٌ متمعِّنة لكتب الفقه الحنفي للتوصُّل إلى نتائج يمكن أن تكون ذات أهمية في خضم هذا النقاش[١٠]: إنّ هذه القراءة مفيدة من وجهين: **الأول** من حيث إنها

---

(٥) Eugen Wirth: *Die orientalische Stadt. Ein Überblick aufgrund jüngerer Forschungen zur materiellen Kultur.* In: Saeculum 26 (1975). Robert McC. Adams: Conclusion. In: Lapidus (ed. *Middle Eastern Cities*, 195. Ira P. Lapidus: *Traditional Muslim Cities: Structure and Change.* In: Léon Carl Brown (ed.) *Madina to Metropolis*, 57.

(٦) Ira. M. Lapidus: *Muslim Cities and Islamic Societies* 66, 69-73.

(٧) G.E.v. Grunebaum, *op.cit.* 152.v. Grunebaum is evidently referring to a statement of Jean Sauvaget *op.cit.* 73, The same statement is quoted approvingly by A.H.Hourani: *The Islamic City in the Light of Recent Research.* In: Hourani and Stern (eds.): *Islamic City*, 24, For a similar statement see George Marçais: *Considérations* 253.

(٨) Ira M. Lapidus: *Traditional Muslim Cities* 60. Claude Cahen: *Zur Geschichte der städtischen Gesellschaft* 66. A.H. Hourani: In the Light of Recent Research 24.

(٩) W. Marçais: Vie Urbaine 219.

(١٠) My contribution to the discussion on Islamic Law and Muslim cities is unfortunately characterized by a certain disproportion of the source-material used. Foremost is the lacunae in material written during the formative period of Islamic Law. Abū Yu¯suf's *kitāb al - harag* does not yield any conclusive results =

يمكنٍ أن تؤدي إلى فهمٍ أفضل للفقه الإسلامي، وطرائق إدراكه للواقع ومتغيّراته، والثاني: من حيث إنها تكشف عن تطوير الفقه لتحديداتٍ وإدراكاتٍ للمدن ومحيطها يبدو أنّها لم تلفت انتباه الدارسين الغربيين. فالفقه الحنفي يفرّق بين الحاضرة والريف في قضية الضرائب[١١]، وفي مواقع المجموعات في مسائل الجنايات[١٢] وأخيراً في قضية صلاة الجمعة. وسأعرض في هذه المقالة لمسألة صلاة الجمعة فقط مركزاً على قضايا التعريفات والتحديدات والمصطلحات لأهميتها في فهم العلاقة بين المدينة وتوابعها والريف. فقد طوّر الفقه الحنفيُّ مصطلحاتٍ وتعريفاتٍ لتحديد تلك العلاقات. وحسب معرفتي فإن المصطلحات والأساليب المعبِّرة عن تلك العلاقات لم تلفت انتباه باحثي الإسلاميات المهتمين بالحياة الحضرية الإسلامية المشرقية. والحقُّ أنّ أكثر هذه المصطلحات

---

far as our subject is concerned Saibani's Kitāb al-asl is an essential source written by one of the most influential lawyers in the history of Hanafîte law. But unfortunately it is the only one that I could use for the time between the 8th and the 10th century. It was not possible that I examine Hanafîte lawyers from central Asia nor did I have access to the works of important Iraqi jurists such as Karhi, Ibn Abi Saiba and Balhi Tāhāwî's work has also not been at my disposal. Therefore all statements concerning the time of origin of the terms discussed in the present contribution have been left vague. =

For the classical period I made use of the Iraqi author Qudūri, and the Syrians Sarahsi, Samarqandi and Kāsāni. These are certainly the most prominent lawyers of the period. The psoition of the lawyers from central Asia in the twelvth century is represented by Qādîhān and Marginani.

For the postclassical period, I used the Egyptian jurists Ibn Zaila'î as well as the Iraqi jurist Bābarti. The Syrian lawyers Haskaff and Ibn Abidin are well-known representatives of the Ottoman period and their position has been conpared to the Indian fatāwā ālamgîrîya stemming from the 17th century. Thus the post-classical period is well covered by sources originating in different countries and from various families of commentaries.

(١١) Baber Johansen: *Amwāl Zāhira and Amwāl Bātina. Town and Countryside as reflected in the tax system of the Hanafite school.* In: Studia Arabica and Islamica. Fesrschrift for Ihsān Abbās. Beirut 1981.

(١٢) R.Brunschvig: *āqila,* In: *The Encyclopaedia of Islam.* Leiden London (1960) (henceforth quoted as EI[2]).B. Johansen: *Eigentum, Familie und Obrigkeit im hanafitischen Strafrecht.* In: Die Welt des Islams XIX (1979).

والتعريفات ترد في كتب الفقهاء في سياق الحديث عن شروط صلاة الجمعة. وتتصل تلك التعريفات التقنية بالمدينة التي تصحُّ فيها إقامة صلاة الجمعة.

١ ـ المصر الجامع

إنّ مصطلح **المصر الجامع** لا يرد عند الشيباني (ـ ١٨٩هـ) في كتاب **الأصل**[١٣]، ولا عند أبي يوسف (ـ ١٨٢هـ) في كتاب **الخراج**[١٤]. أمّا الفقهاءُ الذين يُذكَرون باعتبارهم مستحدثي تعريفات وتحديدات للمدينة، أو متابعين في ذلك لمؤسِّس المدرسة الحنفية أبي حنيفة النعمان بن ثابت (ـ ١٥٠هـ) فهم من القرنين التاسع والعاشر الميلاديين[١٥]. والأثر الذي يُذكَر في هذا الصدد

---

(١٣) أبو عبدالله محمد بن الحسن الشيباني: كتاب **الأصل** (نشر أبي الوفاء الأفغاني) حيدر آباد ١٣٨٦هـ/ ١٩٩٦م. ويستخدم الشيباني مصطلحي مصر/ أمصار، ومدينة/ مدائن.

(١٤) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم: كتاب **الخراج**، القاهرة (الطبعة الثالثة) ١٣٨٢هـ. ولا يتضمن الكتاب فصولاً عن الصلاة والشعائر المتعلقة بها.

(١٥) هناك ثلاثةٌ من الفقهاء الأحناف من القرنين التاسع والعاشر الميلاديين تُنْسبُ إليهم آراء في تعريف المصر، أو اختياراتٌ من آراء سابقة لأبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني. وهناك فقيهٌ رابعٌ يُنْسَبُ إليه تعريفٌ لتوابع المصر:
أ ـ أما الأول فهو محمد بن شجاع الثلجي أو البلخي. ويذكر كحالة في معجم المؤلفين، بيروت، م ١٠/ ٦٤ أنه كان محدِّثاً وفقيهاً ومتكلماً. توفي عام ٢٦٦هـ. وفي مصدرٍ آخر عام ٢٥٧هـ. ويذكر ابن قطلوبغا في تاج التراجم (نشرة غوستاف فليغل) لايبزغ ١٨٦٢م، ص ٤١، ١٢٨ أنه من تلامذة الحسن بن زياد (اللؤلؤي)، وكان أشهر فقهاء العراق في عصره. أما الذين يذكرون عن ابن الثلجي تعريفه **للمصر الجامع** فهم: أبو بكر ابن مسعود الكاساني: كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، القاهرة ١٩١٠م. م١/ ٢٦٠؛ وأبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي: المبسوط، القاهرة ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٧م، م٢/ ٢٣؛ وبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني: الهداية شرح بداية المبتدي، مطبوعة على هامش فتح القدير لابن الهُمام: **فتح القدير**، القاهرة ١٣٥٦هـ، ويسميه ابن الهُمام **الثلجي** في م١/ ٤١٠؛ وابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، القاهرة، بدون تاريخ، [١/ ٣٠٧] ١/ ٥٨٩.
ب ـ والحنفي الثاني الذي يذكر باعتباره صاحب تعريفٍ خاصٍّ للمصر الجامع هو عبيد الله بن الحسين بن دلّال الكرخي. وهو فقيهٌ بغداديٌ من القرن العاشر (٢٦٠ ـ ٣٤٠هـ)، كتب في الفروع (قارن بكحالة ٦/ ٢٣٩)، ورسالةً في الأصول. ومن تلامذته الجصّاص المشهور (قطلوبغا ص ٤، ٩، ١٠). ويرد تعريفه للمصر عند الكاساني ١/ ٢٥٩؛ والسرخسي ٢/ ٢٣، وابن الهُمام ١/ ٤١٠، والمرغيناني ١/ ٤٠٩ ـ ٤١٠؛ ومحمد بن محمود البابرتي: شرح =

للتأسيس عليه[١٦] ورد عند ابن أبي شيبة (ـ ٢٣٥ هـ)، وهو من أسرةٍ عراقيةٍ أنجبت عدداً من المحدثين والفقهاء في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين[١٧]. ولأن المدارس الفقهية الأخرى تجاهلت هذا الأثر فإنّ أُصوله يمكن تتبعها إلى العراق. لكننا لا نستطيع ان نحدِّد بدقةٍ تاريخ ظهور هذا الأثر. فكتب تراجم الفقهاء والمحدثين تشير إلى تلك النقطة بداية في القرن التاسع الميلادي. لكن هناك مَنْ ينسبُ شكلاً أولياً من أشكال الأثر المذكور إلى سفيان الثوري (ـ ١٦١هـ/

= العناية على الهداية، مطبوع على هامش ابن الهُمام ١/ ٤١٠.
جـ ـ والفقيه الحنفي الثالث الذي يذكر المؤلِّفون تعريفه للمصر الجامع هو أبو القاسم الصفار. ويذكر كحّالة فقيهاً حنفياً باللقب والكنية يقول إنه كان متكلماً أيضاً وتوفي عام ٣٣٦هـ/٩٤٧م. وقد ترك رسالةً في أُصول التوحيد (كحّاله ٨/ ١٠٤). ويشير فليغل Fluegel في حواشي نشرته لابن قطلوبغا ص ١٣٦ إلى مخطوطةٍ غفلٍ في طبقات الحنفية، بمكتبة ڤيينا، فيها أنّ للصفار كتاباً اسمه **المختلف** (ص XIV - XI). ويرد تعريف الصفار للمصر عند الكاساني ١/ ٢٦٠.
د ـ وهناك حنفيٌّ رابعٌ يُنْسَبُ إليه تعريفٌ أو تحديدٌ لتوابع المصر هو محمد بن سماعة بن عبد الله بن هلال بن وكيع بن بشر التميمي (أو التيمي) ١٣٠ ـ ٢٣٣هـ. وهو فقيهٌ ومحدِّثٌ، كان قاضياً ببغداد، وكتب رسائل في أدب القاضي، والمحاضر والسجلّات، وكتاباً كبيراً في شرح **النوادر** للشيباني (كحالة ١٠/ ٥٧، وقطلوبغا ص ٤٠ ـ ٤١). وكان تلميذاً للحسن بن زياد (قطلوبغا ص ١٦). وتعريفه لتوابع المصر عند الكاساني ١/ ٢٦٠.

(١٦) ابن الهُمام ١/ ٤٠٩.

(١٧) هناك ثلاثة محدِّثين يُعرفُ كُلٌّ منهم بابن أبي شيبة، وعاشوا بالكوفة وبغداد في القرنين الثامن والتاسع وهم: أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العبسي الكوفي (١٥٩ ـ ٢٣٥هـ/ ٧٧٥ ـ ٨٤٩م) وهو صاحب **المسند** الذي يُعرفُ أيضاً **بالمصنَّف**. **والثاني** أبو الحسن عثمان بن محمد بن ابراهيم بن عثمان الكوفي (١٥٠ ـ ٢٣٩هـ) أخو أبي بكر. **والثالث** محمد ابن عثمان بن محمد إبراهيم بن عثمان (ت ٢٩٧هـ). ويبدو أنه ابن أبي الحسن. والحديث المنسوب إلى **مصنف** ابن أبي شيبة نصُّهُ: «لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى إلّا في مصرٍ جامع» (قارن بعبد الرحمن الجزيري؛ كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، م ١/ ٣٧٩). (ملاحظة للمترجم: طُبع **مصنّف** ابن أبي شيبة بحيدر أباد الدكن بالهند في خمسة عشر مجلداً. والأثر عنده في م ٢/ حيدر آباد ١٩٦٧، ص ١٠١ عن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي: لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطرٍ ولا أضحى إلّا في مصرٍ جامع أو مدينة عظيمة. وهو في مصنف عبد الرزاق الصنعاني (ـ ٢١١هـ) م ٣/ نشرة حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت ١٩٧١، ص ١٦٧ عن الحارث (الأعور) عن علي: «لا جمعة ولا تشريق إلّا في مصر جامع».

٧٧٨م)[١٨]. وهناك أشكال أكثر تطوراً لـه منسوبـة إلى أبي حنيفة وأبي يـوسف. ولأن الاحتمال الأكثر ترجُّحاً أنّ ظهور الأثر مرتبطٌ بتطور الحياة المدينية بـالعراق، فإن الفترة الأكثر احتمالاً لظهوره هي النصف الثاني من القرن الثـامن الميلادي. لكن عدم ذكر الشيبـاني له في كتـابه **الأصـل** يدلُّ عـلى أن تعبير **المصر الجـامع** لم يكن قد تحوّل إلى مصطلح تقني في تلك الفترة. وبرغم وجوه الغموض هذه فإنه يمكن القـول إنّ مصطلح **المصر الجـامع** لم يـظهر قبـل النصف الثاني من القـرن الثامن الميلادي، كـما أنّ ظهوره لم يتـأخر عن النصف الأول من القـرن التاسـع الميلادي. وهكذا فإنّ مصطلح **المصر الجامع** ظهـر قبل تسميـة **الجامـع** (المسجد الـذي تُصلى فيـه الجمعة) بحـوالي القرن من الـزمان[١٩]. ومنـذ مـطالـع القـرن الحادي عشر الميلادي فإنّ تعبير (المصر الجامع) صار جزءاً من العـالم المصطلحي لكتب الفقه الحنفي[٢٠]. ومنذ تلك الفترة نجد تعـريفين أو أكـثر **للمصر** عنـد كل فقيـه. وفي القرن الثـاني عشر الميـلادي نجـد قـائمـةً طـويلةً بتعـريفـات **المصر** لـــدى الكاساني الفقيه الحنفي الشامي[٢١].

وتحاول كل التعريفات أن تؤكِّد المعنى ـ الظاهر في المفرد ـ والقائل بالطابـع

---

(١٨) يذكر الكاساني ١/ ٢٦٠ عن سفيان الثوري قوله: المصر الجامع ما يَعُدُّه الناسُ مصراً عند ذكر الأمصار مطلقاً.

(١٩) يقول أوليغ غرابار في:
Oleg Grabar: The Architecture of the Middle Eastern City from past to Present: The Case of the Mosque, In: Ira M. Lapidus (ed.): Middle Eastern Cities 38.
أن أصول الجامع بالمعنى الاصطلاحي له كمسجدٍ لصلاة الجمعة تعود للقرن العاشر الميلادي. في القرن الحادي عشر يستخدم السرخْسي **الجوامع** والمسجد الجامع بمعنى المسجد الـذي تُصلّى فيـه الجمعة (السـرخْسي ٢/ ٢٣، ٣٩) لكنه يستخـدم غالبـاً تعبير مسجـد أو مسجـد الجمعـة (السرخسي ٢/ ٢٣، ١٢٠، ١٢١). ولم أجـد في كتب الفقهاء الأحنـاف ذكر **للجـامع** بـالمعنى الاصطلاحي قبل السرخْسي.

(٢٠) يستخدم أبو الحسن ابن أبي بكـر القدوري في المختصر (مخطوطة بـرلين رقم ٤٤٥١، مجمـوعة Wetzstein ١/ ١٠٩) ق ١٤ أ يستخدم المصطلح دون أن يحدّد ما يقصده به. ويبدو أنه كـان يعتبره واضحاً بالنسبة لقرائه.

(٢١) الكاساني ١/ ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

الشامل والعام للمدينة باعتبارها وحدةً اجتماعيةً وسياسيةً تضم مجموعاتٍ مختلفة موحّدة تحت قيادة واحدة. وتُستخدم محدّدات مختلفة للتعبير عن الطابع الضام والجماعي المميز للمدينة. وتشترك تلك التعريفات في أنها لا تحدد المدينة من خلال إثنيات أو قبليات معيَّنة. وسأُناقش هنا التعريفات التي سادت التفكير الفقهي الحنفي. وتلك التي تُشْعِرُ بمقاربةٍ سوسيولوجيةٍ أو اقتصاديةٍ أو سياسية وإن لم تكن مما ساد في اختيارات المدرسة المذكورة.

أ) التعريفات الاجتماعية الاقتصادية: أما السرخسي الفقيه الحنفي الشامي فيتخذ من فكرة «تقسيم العمل» أساساً لتحديد المصر الجامع. إذ ينسب إلى فقهاء أحناف غير مسمّين (= بعض مشايخنا) القول إنّ حدّ المصر «أن يتمكن كل صانعٍ أن يعيش بصنعته فيه ولا يحتاج فيه إلى التحول إلى صنعةٍ أُخرى»[٢٢]. وبعد مُضي قرنٍ على ذلك يذهب المذهب نفسه الفقيه الشاميُّ الآخر، الكاساني[٢٣]. ثم في القرن الرابع عشر الميلادي يستخدم الفقيه الحنفي المصري الزيلعي التعريف السابق أيضاً. لكنه بالإضافة إلى ذلك يستخدم تعريفاتٍ سياسيةً اجتماعيةً أُخرى، وتعريفات سياسية قانونية. إنه يقول: «. . وهو كل موضع يكون فيه كل محترف، ويوجد فيه جميع ما يحتاج الناس إليه في معايشهم وفيه فقيهٌ مُفْتٍ، وقاضٍ يقيم الحدود»[٢٤].

والمدينة في هذه التعريفات محدَّدة بأنها مركزٌ لتبادل السلع، حيث يسود تقسيمٌ للعمل، ونظامٌ لتبادل السِلَع متطور إلى درجةٍ تسمح لرجال الحِرَف المختصين بكسب ما يعتاشون به ومنه. وهو المستقرُّ الحضريُّ الذي تتوافر فيه كل أنواع السِلَع للسكان والمقيمين. والواضح من ذلك أنّ المستقر الذي يتيح مثل هذه الوفرة لابدّ أن يكون مدينةً كبرى. لذا يمكن استخدام التعريف للتفرقة بين المستقرات الريفية الصغيرة والمدن الكبرى. وهذا التعريف ـ بصيغه

(٢٢) السرخْسي ٢/٢٣.
(٢٣) الكاساني ١/٢٦٠.
(٢٤) عثمان بن علي الزيلعي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. القاهرة ١٣١٣هـ. م١/٢١٧.

المتنوعة ـ هو الوحيد المعروف لديّ الذي يحدِّد المصر الجامع بالأنماط الإنتاجية التي يمارسُها ساكنوه أو المقيمون فيه. وقد اشتهر هذا التحديد، وظل معروفاً يوردُهُ فقهاءُ الأحناف في العصر العثماني[٢٥] عندما يناقشون الشروط التي ينبغي أن تتوافر في المصر الذي تُقام فيه صلاة الجمعة. لكن هذا التعريف ـ على شهرته ـ لم يَسُدْ بين فقهاء المذهب الحنفي. فالفقهاء الأحناف الكلاسيكيون يقتبسون التعريف السالف الذكر دون فحصٍ نقديٍّ له، وفقهاء العصر العثماني يرفضونه بعد إيراده بحجة أن صلاة الجمعة كانت تُقَام بالمدينة المنوّرة بعد هجرة الرسول إليها دون أن تكون الشروط الواردة في التعريف متوافرة فيها[٢٦]. وهكذا فإنّ الفقهاء الأحناف لم يؤْثِروا هذا التعريف بحيث يتحول إلى «القول المختار» في المذهب. على أن ما لاشك فيه أن مثل هذا التحديد، والنقاش حوله، كانا التمهيد لما ذهب إليه ابن خلدون من بعد من علاقة بين حجم المدينة، والحِرَف الموجودة فيها[٢٧].

ب) **التحديد بالقوة العسكرية**: وهناك تعريفٌ نادراً ما يرد حول تحديد المصر الجامع عن طريق القدرة القتالية المتوافرة للساكنين فيه. وهو منسُوبٌ لفقيه ومتكلم حنفي عاش في القرن العاشر الميلادي. ونصه: «سئل أبو القاسم الصفّار (١٥ ج) عن حد المصر الذي تجوز فيه الجمعة فقال: أن تكون لهم منعة لو جاءهم عدوٌّ قدروا على دفعه فحينئذٍ جاز أن يُمصّر وتمصيره أن ينصب فيه حاكمٌ عدلٌ يجري فيه حكماً من الأحكام وهو أن يتقدم إليه خصمان فيحكم بينهما»[٢٨].

وهكذا يؤكِّد التعريف على المنعة، بحيث يستطيع المصر أن يستقل بالدفاع عن نفسه. ويجعل هذا التعريف من شروط قيام «المصر» اعتراف السلطة

(٢٥) أحمد الطحطاوي: حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، دمشق ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص ٢٧٩.

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) ابن خلدون (الترجمة الإنجليزية، لفرانز روزنتال، برنستون ١٩٦٧) م٢/ ٢٧٠ ـ ٢٧٦، ٢٧٧ ـ ٢٧٨، ٢٨٦ ـ ٢٨٧، ٢٩٢، ٣٠١ ـ ٣٠٢، ٣٤٧ ـ ٣٥٢، ٣٦١، ٣٧٨، ٣٩٢.

(٢٨) الكاساني ١/ ٢٦٠. وعن رأي المالكية قارن بالجزيري ١/ ٣٨١.

السياسية به أو تمثيلها فيه من خلال والٍ أو قاضٍ يتحاكم إليه المتخاصمون، ويطبق أحكام الشريعة أو بعضاً منها بين سكان المدينة. وقد وجدت هذا التعريف عند الكاساني والزيلعي. ولا أعرف فقيهاً حنفياً غيرهما اعتبر القدرة العسكرية (المنعة) شرطاً لقيام المصر. أمّا العنصران الآخران الواردان في التعريف، وهما توافر التمثيل السياسي، والسلطات القضائية؛ فإنهما يردان أيضاً في تعريفٍ متطورٍ للمصر منسوبٍ لأبي حنيفة.

جـ) التعريف المتعدد الأبعاد للمصر عند أبي حنيفة: يقول الكاساني: «ورُوي عن أبي حنيفة أنه بلدةٌ كبيرةٌ فيها سككٌ وأسواق ولها رساتيق[٢٩]، وفيها والٍ يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون إليه في الحوادث»[٣٠]

إنّ هذا التحديد للمصر متعدّد الأبعاد، ويشتمل على عدة عناصر أساسية. (١) حجم سكاني واسع بحيث تنشأ شبكةٌ من الشوارع (السِكَك). (٢) أسواق تخدم كمراكز لتبادل السِلَع. (٣) ممثل للسلطة المركزية، ونظام قانوني يشرف ممثّل الدولة على حسن سيره بحيث تتأمن العدالة والمساواة أمام القانون. (٤) وتكون المدينة مركزاً سياسياً ودينياً وقضائياً لمحيطها الريفي. (٥) وأخيراً وليس آخراً صيرورة المدينة مركزاً علمياً. وحسب هذا التحديد فإنّ هذه الشروط مجتمعةً تحوِّل المدينة إلى مصر إسلامي. لكن هذا التحديد المتعدد الأبعاد كان من التعقيد بحيث لم يسمح بالتحول إلى اصطلاحٍ فقهيٍ عملي. وقد ظل الفقهاء يوردونه حتى القرن التاسع عشر[٣١]. وقد أيده في الحقبة الكلاسيكية فقهاء الأحناف الكبار من مثل الفقيه الشامي السمرقندي[٣٢]،

---

(٢٩) لم أجد تحديداً شافياً لذلك في كتب الفقه الحنفي. وقد أورد Lokkegaard تعريفاً واضحاً لذلك عن صبح الأعشى للقلقشندي؛ قارن بـ: Frede Lokkegaard; Islamic Taxation in the Classic period. Copenhagen 1950, 164-165, 167.

(٣٠) الكاساني ١/ ٢٦٠.

(٣١) ابن عابدين ١/ ٥٨٩.

(٣٢) السمرقندي: تحفة الفقهاء. دمشق، بدون تاريخ، ١/ ٢٧٨.

والكاساني[٣٣]. وفي المرحلة المتأخرة أيده الزيلعي[٣٤]. أما فيما بعد القرن الثاني عشر فإنّ الفقهاء استخدموه لدعم الرؤية القائلة، إنّ مِنى هي بمثابة مصرٍ مؤقت في موسم الحج لوجود شوارع وأبنية فيها بحيث تكتسب سمات المستقر الحضري الكبير وبخاصةٍ عندما يُعين لها حاكمٌ، ويأتي إليها الحجاج، وتُقامُ فيها الأسواق[٣٥]. لكنه حتى في المرحلة المتأخرة فإن الفكرة التي بقيت منه هي اعتبار المدينة مركزاً للريف الزراعي المحيط. وبذلك بقي للتعريف تأثيره على الفقهاء الأحناف فيما يتصل بالعلائق بين المدينة والبلدات المحيطة، والمستقرات التابعة لها (= التوابع).

والملاحظُ أنه في كل هذه التعريفات ذات المنطلق الاجتماعي الاقتصادي، أو العسكري فإن المسجد الجامع لايُذكر فيها، باعتباره من العناصر الضرورية لكي يصبح المستقر مصرا. والأمر على عكس ذلك في التعريفين اللذين يردان لاحقاً، واللذين سادا في النهاية ضمن مدرسة الفقه الحنفي.

د) **التعريف القانوني السياسي**: أمّا التعريف الذي ساد على المستوى الفقهي للمدينة، في الشروح والحواشي الحنفية فهو أكثر بساطة بكثير من تعريف أبي حنيفة، ويبدو أن أصل التعريف هذا حدٌّ آخر لأبي يوسف أكثر تعقيداً. يقول أبو يوسف: «كل مصرٍ فيه منبرٌ وقاضٍ ينفذ الأحكام ويقيم الحدود فهو مصرٌ جامع، تجبُ على أهله الجمعة..»[٣٦]. ويعني هذا أن أبا يوسف في التعريف المنسوب إليه يؤكد على الوحدة الدينية أو الشعائرية والقضائية للجماعة في مجال ظهور المصر. وهذا التعريف أخذه الفقيه الحنفي العراقي أبو الحسن

(٣٣) الكاساني ١/ ٢٦٠.
(٣٤) الزيلعي ١/ ٢١٧. وقارن بابن الهمام ١/ ٤١٠.
(٣٥) الزيلعي ١/ ٢٦٠، والمرغيناني ١/ ٤١٠، وابن الهُمام ١/ ٤١١، والبابرتي ١/ ٤١٠ - ٤١١، والحصكفي ١/ ٥٩٤، وابن عابدين ١/ ٥٩٤، وزين الدين ابن نُجيم: البحر الرائق شرح كنز الحقائق (نشرة محمد هاشم الكتبي، المطبعة العلمية، بدون تاريخ) ٢/ ١٥٣، والطحطاوي ص ٢٧٩، والزيلعي ١/ ٢١٨.
(٣٦) الكاساني ١/ ٢٥٩.

الكرخي (١٥ب) في القرن العاشر لكنه تجاهل النص على المنبر فقال: «إن المصر الجامع ما أُقيمت فيه الحدود، ونُفذت فيه الأحكام»[٣٧]. وقد أيّد السرخسي في القرن الحادي عشر ما ذهب إليه الكرخي، فزعم، مخالفاً في ذلك السمرقندي والكاساني أنه «ظاهر المذهب»، وحدّد المصر بأن «يكون فيه سلطانٌ أو قاضٍ لإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام»[٣٨]. لقد كان العنصر السياسي/ القانوني جزءاً من التعريفين العسكري، والمتعدد الأبعاد للمصر. أما هنا فإنه يتحول إلى العنصر الأساسي بل الوحيد في حدّ المصر وتعريفه. وكما سبق أن أوضحنا فإن المرحلة الكلاسيكية شهدت انفراد السرخسي بدعم هذا التعريف في حين تزايد تأييده في الحقبة المتأخرة من جانب الفقهاء الأحناف بالعراق في القرن الرابع عشر، ومن جانب فقهاء مصر من مثل ابن الهمام في القرن الخامس عشر، وابن نُجيم في القرن السادس عشر، ثم من جانب فقهاء الشام في العصر العثماني، والهنود في القرن السابع عشر. كلُّ هؤلاء يقولون تارةً إنه ظاهر المذهب، وطوراً إنه الرأي المختار أو الراجح فيه[٣٩]. ويوضح الفقهاء الفرق بين الحدود والأحكام بأن الأحكام يمكن أن ينفذها قاضٍ عادي، أمّا الحدود فإن إقامتها تفترض وجود سلطانٍ سياسي إذ إن الحدود للولاة[٤٠].

---

(٣٧) الكاساني ١/٢٥٩، والسمرقندي ١/٢٧٨، والمرغيناني ١/٤١٠، وابن الهُمام ١/٤١٠، والبابرتي ١/٤٠٩ ـ ٤١٠، وابن نُجيم ٢/١٥١، وقاضيخان (محمود الأوزجندي): الفتاوى الخانية (بدون تاريخ ولا مكان للطبع) ١/١٤٦ يضيف أنه لابد أن تكون بالمستقر مبانٍ كما بمنى، والزيلعي ١/٢١٧، والفتاوى الهندية المسمّاة بالفتاوى العالمكيرية. القاهرة (الطبعة الثانية) ١٣١٠هـ، ١/١٤٥، وابن عابدين ١/٥٨٩.

(٣٨) السرخسي ٢/٢٣.

(٣٩) ابن الهمام ١/٤١٠، والبابرتي ١/٤١٠، وابن نُجيم ٢/١٥١ ـ ١٥٢، والفتاوى العالمكيرية ١/١٤٥، وابن عابدين ١/٥٨٩، والحصكفي ١/٥٨٩.

(٤٠) البابرتي ١/٤١٠، وسعد الله بن عيسى ـ سعدي جلبي في حاشيته على شرح العناية على الهداية (مطبوعة على هامش ابن الهُمام) ١/٤١٠ لا يبدو راضياً تماماً عن هذا التعليل. لكن ابن نُجيم يعودُ إلى إيراده ٢/١٥١، والطحطاوي ص ٢٧٩. ويشار إليه في الفتاوى العالمكيرية ١/١٤٥ وفي ابن عابدين ١/٥٨٩.

حسب هذا التعريف إذن فإنه لكي يوجد **المصر** الجامع لابد أن يتوافر فيه تمثيلٌ سياسيٌّ وإداريٌّ للسلطة السياسية، يشرف على حسن تطبيق الأحكام والحدود. وقد أدّى هذا الفهم الفقهي للطبيعة السياسية للمدينة إلى القول فيما بعد إنه ليس من حق السلطان «التمصير» فقط (أي اعلان مستقرٍّ ما مصراً)؛ بل من حقه أيضاً أن ينزع تلك الصفة عنه أيضاً. ورأي السلطان عندهم يُضاهي قول المجتهد. فإذا كانت هناك أسبابٌ وجيهة تستدعي ذلك فإن السلطان يستطيع فعل ذلك. أما إذا كان قراره لا يستند إلى أسبابٍ مقنعةٍ فإن من حق الناس أن يقاوموه[٤١]. ومن الملاحظ أخيراً أن المسجد الجامع يغيب في هذا التعريف أيضاً كشرطٍ من شروط تحول المستقر إلى مصر.

هـ) تحديد المصر بجامعه: وهناك تعريف منسوب لمحمد بن شجاع الثلجي (١٥أ)، وهو فقيه عراقي من القرن التاسع الميلادي من معالمه اشتراط حجمٍ معينٍ للسكان واشتراط الجامع؛ وهذا نصه: «أحسن ما قيل فيه (أي في حدِّ المصر) إذا كانوا بحالٍ لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعْهم ذلك حتى احتاجوا إلى بناء مسجد الجمعة فهذا مصرٌ تُقامُ فيه الجمعة»[٤٢]. وهذا التعريف يجعل حجم السكان مقدمةً لجعل المسجد الجامع ضرورةً بحيث يصبح الجامع في النهاية مَعْلَماً فارقاً بين المصر الجامع والمستقر الحضري العادي. وقد سبق لهشام جعيط أن دلَّل على أن هذا التعريف أو التحديد أصله التطور التاريخي لمسجد الكوفة[٤٣]. كما أن كلاً من Oleg Grabar، و Jacob Lassner سبق أن

---

(٤١) الزيلعي ٢١٧/١ يقتبس تعريفاً ينسبه للشيباني. وفيه يقول إنّ كل ما يُمصِّرهُ الإمام يُعتبرُ مصراً. حتى لو حدث ذلك بالنسبة لقريةٍ يُرسلُ إليها السلطان نائباً أو عاملاً لإيقاع العقوبات على بعض الجنايات إذ تصبح بذلك مدينة. فإذا أعفى الإمام العامل بعد ذلك فإنّ القرية تُضَمُّ إلى بقية القرى فيما يتصل بالأحكام الشرعية. وإمكانية المقاومة أو المعارضة مذكورةٌ عند ابن الهُمام ٤٠٩/١، وقاضيخان ١٤٨/٢.

(٤٢) الكاساني ٢٦٠/١. وقارن بالمرغيناني ٤١٠/١، والبابرتي ٤١٠/١، والزيلعي ٢١٧/١، وابن نُجيم ١٥٢/٢، والحصكفي ٥٨٩/١، وابن عابدين ٥٨٩/١، والسرخسي ٢٣/٢.

(٤٣) Hichen Djaît: al - Kūfa. In: The Encyclopaedie of Islam^2, Vol. V, Fasc. 83 - = 84, 345-351.

درسا علاقة تزايد أعداد سكان المستقر ببنية المسجد ومـزينته وحجمـه[٤٤]. وربما كـان بين أسبـاب ظهور مثـل هذا التحـديد للمـدينة عن طـريق حجم سكـانها التشجيع على مزيدٍ من بناء المنشآت العامة عندما تنمو المدينة أو تحديـد الظروف التي يجب عنـدهـا إنشـاء مـراكـز دينيـة سيـاسيـة في المستقـرات الكبـيرة. لكن الواضح هنا أن التعريف هـذا من الغموض وعـدم التحدد بحيث يمكن اعتبـار كـلِّ أنواع المستقـرات أمصاراً. والمـلاحظ أن التعريف السكـاني هـذا صـار في الدولة العثمانية مناط اعتبار المفتي[٤٥] بينما بقي التعريف القانوني السيـاسي معتبراً الـرأي الظاهـر في المذهب في شروح الفقهـاء وحواشيهم. والتعـريفان كـلاهمـا يفتحان الطريق واسعاً للاعتراف بالبلدات الواسعة كـأمصارٍ جـامعةٍ. فقـد قال فقهاء مصريون أحناف في القرن الخامس عشر أنّ القرية التي يتوافر فيها قـاضٍ أو والٍ يمكن اعتبارها مصراً جامعاً[٤٦]. وذهب فقهاء الشام منذ القـرن السابـع عشر، وربما قبل ذلـك إلى أنّ الجمعة جـائزةٌ في كـل البلدات التي تملك أسواقـاً خـاصةً بهـا، بشرط أن يأذن بـذلك السلطان أو القـاضي[٤٧]. فعـلى السؤال عن

= ويذكر الفقهاء آراءً تحدد سكـان المصر بعشرة آلاف قاطن أو حتى عشرة آلاف مقـاتل؛ قـارن بالكاساني ١/٢٦٠، والبابرتي ١/٤١٠، والزيلعي ١/٢١٧.

(٤٤) Oleg Grabar: The Case of the Mosque 35 - 36; iden: The Formation of Islamic Art. New Haven and London 1973, 112 - 114, 125 - 126. Jacob Lassner: Massignon and Baghdad: The complexities of Growth in an Imperial City, In: (JESHO) IX (1966); idem: Municipal Entities and Mosques: An Additional Note on the Imperial Center. In. JESHO X 1967.

(٤٥) ابن نجيم ٢/١٥٢، والحصكفي ١/٥٨٩، وابن عـابـدين ١/٥٨٩، وإبـراهيم الحلبي: في ملتقى الأبحُر (مخطوطة برلـين رقم ٨١٦٢) ق ١٢ يقتبس هذا التعـريف فقط، وذاك المنسوب للكرخي لكنه لا يذكر ما عليه الفتـوى في المذهب في زمـانه. ويـظهر الخـلافُ لدى الأحنـاف بالقول إنّ هذا الرأي هو الذي عليه فتوى المفتين، بينما القول الظاهر في المذهب (أي في كتب وحـواشي المؤلّفين) عـلى خلاف ذلـك. وهـذه الـظاهـرة في الفقـه الحنفي معـروفـة في العصر العثماني.

(٤٦) ابن الهُمام ١/٤١٠ ـ ٤١١، وابن نُجيم ٢/١٥٣.

(٤٧) الحصكفي ١/٥٨٩، وابن عابدين ١/٥٨٩ ـ ٥٩٠ يذكران بعض أنواع القرى التي تجوز فيها صلاة الجمعة: القصبات والقرى الكبيرة التي فيها أسواق..

جواز إقامة الجمعة في القرى أجابوا بأن الأمر يتعلق باجتهادٍ من أميرٍ أو قاضٍ[٤٨]. وهذا التطور في الأحكام الفقهية المتعلقة بالمصر الواضح ان الهدف منه ردم الهوة أو التفرقة بين المدينة الصغيرة والبلدة الكبيرة. يقول الفقيه الدمشقي ابن عابدين بشأن إذن الحاكم ببناء المسجد الجامع: «وعبارة القهستاني تقع فرضاً في القصبات والقرى الكبيرة التي فيها أسواق». وعندما يذكر مَثَل الصالحية (الحي الدمشقي المعروف) يتابع قائلاً: «وإن اعتُبرت (أي الصالحية) قرية مستقلة فهي مصر على تعريف المصنف على أن مسجدها مبني بأمر السلطان»[٤٩]. ومن هذا كله نستطيع أن نتبين ميلاً متزايداً من جانب الفقهاء الأحناف مع تقدم العصور لتصغير الفرق والتمايز بين المدينة والريف وذلك عندما يتصل الأمر بتعريف المصر الجامع.

٢ ـ المحيط الحضري للمصر وصلاة الجمعة

في الرأي السائد ضمن المذهب الحنفي أنه من الممكن تمصير القرى والبلدات بحيث تصبحُ أمصاراً جامعةً صالحةً لإقامة صلاة الجمعة فيها في مسجدٍ جامعٍ واحد. وشأنهم في ذلك شأن السوسيولوجيين المحدثين[٥٠] لم يستطع الفقهاء الأحناف إقامة تمييز حقيقي بين القرية أو البلدة والمدينة الصغيرة. أمّا في حالة المدينة الكبيرة مع القرية فهناك عنصران رئيسيان للتمييز بينهما. **الأول** وجود فناء **للمصر**. **والثاني** وجود أنواعٍ مختلفة من المساجد في هرميةٍ لا تتوافر إلا في المدينة الكبيرة.

ولنبدأ أولاً بفناء المصر أو محيطه الحضري. والفناء في الأصل يُستخدم لتلك المساحة المحيطة بمنزلٍ أو قريةٍ والتي تُستخدم مجالاً للسكان[٥١]. كما أن المصطلح

---

(٤٨) ابن عابدين ١/٥٩٠. وقارن بالملاحظة رقم ٤١.

(٤٩) ابن عابدين ١/٥٨٩ ـ ٥٩٠.

(٥٠) Emrys Jones: Towns and Cities. London Oxford, New York (Reprint) 1970, 3-5, 17-20.

(٥١) البابرتي ١/٤١٠، والسرخْسي ٣/٧، وابن نُجيم ٢/١٥٢.

يُستعمل بالنسبة للمجال المُحاذي أو المحيط بالجوامع. وفي حالة فناء الجامع، فإنّ التحديد يصبح أكثر تعقيداً ولن ننشغل به هنا[٥٢]. ولا نجد المصطلح أو التعبير (فناء المصر) لدى الشيباني. وبقدر ما أعرف فإنه للمرة الأولى في العصر العثماني يبدأ الفقهاء الأحناف بذكر أبي يوسف باعتباره صاحب تعريفٍ محدّدٍ لفناء المصر[٥٣]. وليس بالوسع التأكد مما إذا كان أبو يوسف قد استعمل ذلك التعريف فعلاً. فحتى في القرنين الحادي عشر والثاني عشر يؤْثِرُ الفقهاء مناقشة العلاقة بين الرَبَض والمصر[٥٤]، أو بين المصر وما يسمونه التوابع الملحقة به، أو بين المصر والأماكن والمستقرات المتصلة به والتي يدعونها الأرياف المتصلة. وهم ينسبون لأبي يوسف والشيباني وآخرين تعريفاتٍ للتوابع والأرياف أو القرى المتصلة[٥٥] لكن السرخسي يستخدم **فناء المصر** كمصطلح تقني فقهي أحياناً[٥٦]. ولذا فبالوسع تتبع أُصول المصطلح إلى الحقبة القديمة من الفقه الإسلامي، أي ما بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين. فيبدو أنّ المصطلح يعود إلى الفترة التي أدّى فيها التطور الحضري بالعراق الى التفرقة بين **المدينة والأرباض**. وفي تلك الفترة نشأت فكرة الرَبَض أو الضاحية. وهذا الأمر ظهر في العراق في نهاية القرن الثامن وبداية القرن التاسع الميلادي[٥٧]. وعندما بدأوا بتحليل العلاقة بين الربض والمصر، بين المستقرات التابعة للمدينة والمدينة نفسها، بين الأرياف المتصلة وبقية المحيط؛ وجد الفقهاء أنه من الضروري القيام بتحديد الأرياف الحضرية بطريقةٍ أشمل وأعم. ففناء المصر مختلفٌ عن عمران المصر، وهو وسطه أو معظمه العامر دائماً بالسكان، والذي يتضامّ مشكِّلاً المدينة. أمّا

(٥٢) قاضيخان ١/٥٧، وفتاوى عالمكيرية ١/١٠٩، وابن عابدين: منحة الخالق على البحر الرائق (مطبوع على هامش ابن نُجيم) ١/٣٦٥، وابن نُجيم ١/٢٦٩. وقارن أيضاً بالسرخْسي ٢/٣٥.

(٥٣) حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي: كتاب التحقيقات القدسية والنفحات الرحمانية الحسنية في مذهب السادة الحنفية (مخطوطة برلين رقم ٥٠٠٢، مجموع لاندبرغ ٧٥٣)، ق ١٥١.

(٥٤) الكاساني ١/٢٦٠.

(٥٥) الكاساني ١/٢٦٠، والسرخْسي ٢/١٢١.

(٥٦) السرخْسي ١/٢٤٨، ٢٥٣، ٢/٢٣.

(٥٧) جعيط: الكوفة، ولاسنر: ماسينيون وبغداد.

العمران فهو مصطلحٌ محوطٌ ببعض الغموض. وكان فرانز روزنتال F.Rosenthal في ترجمته لمقدمة ابن خلدون قد عبر عنه تارةً بحضارة Civilization وطوراً بسكانٍ أو ناس population[٥٨]. فهناك **فِقَرٌ معينةٌ بالمقدمة** تجعل من الضروري الترجمة بهذا تارةً[٥٩] وبذاك طوراً[٦٠]. لكن هناك مواطن تستدعي الترجمة بمسكونٍ دائماً، أو بناحيةٍ مبنية؛ حتى في مقدمة ابن خلدون[٦١]. وفيما يتصل بكتب الفقه الحنفي فإنّ هذاالتفسير أو التعبير هو المقصودُ دائماً. فهو مستخدمٌ كمصطلحٍ بهذا المعنى في أبواب صلاة المسافر، وصلاة الجمعة، وأحياناً في أبواب صلاة العيدين. فكما هو معروف يُرخصُ للمسافر أن يقصرُ في صلاته، بل يجب عليه ذلك عند الفقهاء الأحناف. والشرط الضروري لذلك أن يبدأ المرءسفراً لا يقلُّ عن ثلاثة أيامٍ بُعْداً عن المكان الذي يسكنه. والمسألة في صلاة المسافرتكمن في كيف يمكن تحديد بداية السفر من المدينة أو من الضواحي المحيطة بها؟ والجواب أن السفر يبدأ بمجرد مغادرته **لعمران** المصر. لكن هذه الإجابة بدأت في الفقه الحنفي في القرن الحادي عشر[٦٢]. أما الشيباني في القرن الثامن الميلادي فلا يذكر عمران المصر كمصطلحٍ في مؤلّفاته. إذ عنده يبدأ السفر بمغادرة **المدينة**[٦٣]، وليس عندما يكون قد وصل إلى نقطةٍ ما يزال فيها أمامه منزلٌ أو منزلان[٦٤]. ويشبه هذا ما يذكره فقهاء المذهب في القرن الحادي عشر. فالقدوري يقول إن المرء يعتبر مسافراً عندما يخلّف بيوت المدينة وراءه[٦٥]. ومنذ ذلك الحين جرى استعمال «**منازل المدينة**» أو «**بيوت المدينة**»

---

(٥٨) ابن خلدون: **المقدمة** (الترجمة الإنجليزية) ١/٧١، ٢/٢٣٦، ٢٧٠ - ٢٧٣، ٢٧٥ - ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٩٢.

(٥٩) **المقدمة** (الترجمة الإنجليزية) ١/٧١. وانظر نشرة بيروت (بدون تاريخ) **للمقدمة** (دار الكشّاف) ١/٣٥.

(٦٠) المقدمة (الترجمة) ٢/٢٣٦.

(٦١) المقدمة (نشرة بيروت) ٢/٣٥٩ - ٣٦١، ٣٦٤.

(٦٢) السرخْسي ١/٢٣٦، والكاساني ١/٩٣، ٩٤، والسمرقندي ١/٢٥٠.

(٦٣) الشيباني ١/٢٦٥.

(٦٤) الشيباني ١/٢٦٦.

(٦٥) القدوري ق ١٣ ب.

كمرادف **لعمران المصر**[٦٦]. إذ يذكر الفقهاء أن بيوت المصر أو منازله أو عمران؛ كل ذلك يشمل الرَبَض الذي يُعرّف بأنه بيوت ومساكن حول المدينة[٦٧]. وهناك اختلافاتٌ فيما إذا كان يمكن اعتبار القرى المتصلة بالضواحي أو الأرباض جزءاً من عمران المصر أم لا؛ بالنسبة للمسافر. فتذهب أكثرية فقهاء الأحناف إلى ذلك[٦٨]. لكن هناك إجماعاً بين الأحناف أنه ليس على المسافر أن يتجاوز تلك القرى ليكون له القَصْر في الصلاة[٦٩]. ذلك أن تلك القرى ليست جزءاً من **عمران المصر** كما أنها ليست من أرباضه. إنها أريافٌ غير حضرية.

وبخلاف فقهاء الشافعية، لم يعتبر الأحناف، شأنهم في ذلك شأن فقهاء المالكية، سور المدينة جزءاً من عمرانها[٧٠]. من ذلك نستطيع الاستنتاج أنّ مصطلح عمران المصر ظهر في الفقه الحنفي في الزمن الذي كانت فيه الأرباض قد صارت معلماً من معالم المدن الكبرى أو الأمصار. ولهذا فمما له دلالته أنّ

---

(٦٦) المرغيناني ١/٣٩٦، والبابرتي ١/٣٩٣، ٣٩٦، والشرنبلالي: مراقي الفلاح (قارن بالملاحظة رقم ٢٥) ص ٢٣٠، وقاضيخان ١/١٣٧ - ١٣٨، ١٤٦. وابن نُجيم ٢/١٣٨ - ١٣٩، ١٤١ - ١٤٢، والزيلعي ١/٢٠٩، ٢١١، والفتاوى العالمكيرية ١/١٣٩، وابن عابدين ١/٥٧٧.

(٦٧) ابن عابدين ١/٥٧٧، وابن نُجيم ٢/١٣٩، والشرنبلالي: مراقي الفلاح ص ٢٣٠. ويتوافق ابن عابدين والشرنبلالي على أن البساتين وإن اتصلت بعمران المصر لا تُعتبر جزءاً منه. ويذكران أنّ الخيام يمكن أن تكون منطلقاً للسفَر إن كانت محلاً للإقامة. ويمكن أن يكون هذا الرأي متفرعاً على رأي الأحناف القائل بأنّ الخيام تُعتبر أمكنة للاستقرار إذا ضُربت ما يزيد على الاسبوعين. لكن الشرنبلالي لا يشير إلى البدو مطلقاً مما يعني أنه يعتبر الخيام جزءاً من عمران المصر في العصر العثماني. لكن الأمر يبقى غير مؤكّد.

(٦٨) الكاساني ١/٢٦٠، وابن الهُمام ١/٤١١، والشرنبلالي: مراقي الفلاح ص ٢٣٠، وقاضيخان ١/١٣٨، وابن نُجيم ٢/١٣٩، والزيلعي ١/٢٠٩، والفتاوى العالمكيرية ١/١٣٩، وابن عابدين: رد المحتار ١/٥٧٧.

(٦٩) ابن الهُمام ١/٣٩٧، والشرنبلالي: مراقي الفلاح ص ٢٣٠، وقاضيخان ١/١٣٨، وفتاوى عالمكيرية ١/١٣٩، وابن عابدين: رد المحتار ١/٥٧٧.

(٧٠) الجزيري ١/٣٧٨.

الشيباني لم يستخدم المصطلح، كما لم يناقش مضمون عمران المصر. ومن جهةٍ ثانية يمكن القول هنا أيضاً إن نقاشات الفقهاء الأحناف لمسألة عمران المصر كانت تمهيداً لما قام به ابن خلدون من بعد من دراسةٍ للمصر وعمرانه.

أمّا **فناء المصر** فهو متمايز عن عمران المصر، كما أنه متمايز عن أريافه الزراعية والرعوية المحيطة به. إذ يقال على سبيل المثال في الباب المتعلّق بصلاة المسافر أن البدء بالرحلة يكون بعد عبور **فناء المصر**: «إنْ كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوةٍ»[٧١] ولم يكن بينهما مزرعةٌ يعتبر مجاوزةُ الفناء أيضاً..»[٧٢]. أما إذا كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوةٍ فيُعتبر مجاوزة عمران المصر. وإذا كانت قرية أو قرى متصلة بربض المصر لا يقصر حتى يجاوزها[٧٣].

أما في باب **صلاة الجمعة** فإن السؤال هو ما إذا كانت صلاة الجمعة جائزة فقط داخل المدينة وفي المصلّى أو في سائر فناء المصر. والشيباني وحده لم يتعرض للمسألة. أما المتأخرون فبينهم خلافٌ في هذه القضية. فهناك من يجيز الصلاة في فناء المصر إن تكن بينه وبين العمران مساحات زراعية أو رعوية[٧٤]. لكنّ

---

(٧١) قارن بتعريف أو تحديد الغلوة عند الجزيري ٣٧٨/١. وانظر Hinz في مادة ذراع **بدائرة المعارف** الإسلامية النشرة الثانية. وقارن بتقديرٍ مختلفٍ عند الشرنبلالي في مراقي الفلاح ص ٢٣٠، والسرخسي ١٢١/٢.

(٧٢) ابن الهُمام ٣٩٧/١.

(٧٣) ابن الهُمام ٣٩٧/١، والشرنبلالي: مراقي الفلاح ص ٢٣٠، وقاضيخان ١٣٨/١، وابن نُجيم ١٣٩/٢، والفتاوى العالمكيرية ١٣٩/١، وابن عابدين: رد ٥٧٧/١.

(٧٤) لا يناقش الكاساني ٢٦٠/١ المسألة ضمن مصطلحي فناء وعمران بل ضمن مصطلحي مصر وتوابع. ولا يستعمل مصطلح **عمران** غير مرتين. وهو يرتئي وجوب صلاة الجمعة بالمدينة على سكان **التوابع** الذين يستطيعون حضور الجمعة والعودة إلى قراهم قبل هبوط الظلام. وهذا ما يراه السرخسي ٢٣/٢ ـ ٢٤ أيضاً. ويدعم ابن الهُمام ٤١١/١ التوجُّه نفسه. ويذكر البابرتي ٤١٠/١ اتّجاه السرخسي لاعتبار المسافة **بالغلوة**. لكنّ قاضيخان ١٤٦/١ يرفض حلّ الكاساني، وقضايا المسافة والغلوة. إن أمكن للسكان سماع صوت المؤذّن. وهذا ما رآه إبراهيم الحلبي ق ١٣أ أيضاً. والمذهب نفسه في الفتاوى العالمكيرية ١٤٥/١. أما ابن نُجيم ١٥٢/١ ـ ١٥٣ فيورد كلّ الآراء في المسألة مع الميل لاتجاه الكاساني. ويقول الزيلعي ٢١٨/١ إن المسافة المعتبرة بين غلوةٍ وفرسخين (حوالي ١٢ كيلومتراً).

أكثر فقهاء الأحناف يذهبون إلى أن صلاة الجمعة جائزة بسائر فناء المصر[٧٥]. ومع ذلك فإنه يمكن أن نلاحظ أن تعريفات فناء المصر ليست متقاربة، أو ينتظمها سياق واحد.

فهناك فريقٌ من الفقهاء الأحناف يعتبر **الفناء** المسافة الممتدة ما بين كيلومترين إلى أربعٍ وعشرين كيلومتراً[٧٦] من عمران المصر. وتذهب غالبية الفقهاء إلى أنّ الفناء هو المساحة الممتدة لفرسخٍ واحدٍ من عمران المصر؛ ويعني هذا ثلاثة أميال أو ستة كيلومترات[٧٧]. وتؤثِرُ مجموعةٌ من الفقهاء الأحناف تعريف الفناء بوظائفه. وهكذا يقولون إنه المجال المُعَدُّ لمصالح سكان المصر[٧٨].

---

(٧٥) قاضيخان ١/١٤٦، وابن نُجيم ١/٥٢ ـ ١٥٣، والزيلعي ١/٢١٨، وفتاوى عالمكيرية ١/١٤٥. ويمكن مقارنة هذا الاتجاه بالرأي الغفل المنسوب لبعض الفقهاء الأحناف عند الكاساني ١/٢٦٠ والسرخْسي ٢/٢٣ الذي يؤكد على اتصال التوابع أو الأرياف المتصلة كشرط لاعتبارها تابعة للمصر في مسألة صلاة الجمعة.

(٧٦) الكاساني ١/٢٦٠ يذكر مسافة الأربعة فراسخ (في الأكثر ٢٤ كيلومتراً) كإحدى تحديدات الفقهاء. أما رأيه هو فلا تزيدُ المسافة عنده على ٥ إلى ٦ كيلومترات. أمّا ابن الهُمام ١/٤٠٨ ـ ٤٠٩، ٤١١ فيقتبس تعريفاتٍ وتحديدات تتراوح المسافات فيها بين ١ و٣ أميال عربية، أي ما بين ٢ و٦ كيلومترات. وعند الزيلعي ١/٢١٨ فرسخان (حوالى ١٢ كيلومتراً) كأطول مسافة ما يزال المكان فيها يُعتبر من فناء المصر. أمّا ابن نُجيم ٢/١٥٢ فيقترح ما بين ١ و٣ أميال عربية. ويذكر ابن عابدين ١/٥٩٠ تحديدات يقول إن الفقهاء الأحناف ناقشوها وهي: ١. غلوة (حوالي الـ ٢٠٠ متر. قارن بالملاحظة رقم ٧١)، ٢. ميل واحد (حوالي ١,٩٩ كيلومتر)، ٣. ميلان، ٤. فرسخ واحد (حوالى الـ ٦ كيلومترات)، ٥. فرسخان، ٦. ثلاثة فراسخ، ٧. المسافة التي يُسمع منها صوت المؤذّن، ٨. المسافة التي يسمع منها الصوت، ٩. التعريف الوظيفي (قارن بالملاحظة رقم ٧٤). وكان السرخْسي قد ناقش ٢/٢٣ التعريف الذي يرد في الرقم ٧. وكذا الكاساني ١/٢٦٠. وفي العصرين المملوكي والعثماني صار هو التحديد الذي عليه الفتوى (قارن بالملاحظة رقم ٧٤).

(٧٧) يبدو هذا في حلّ الكاساني للمسألة، وفي الرقم ٧ المقتبس آنفاً. ويذكر ابن الهُمام ١/٤١١ أنّ مسافة الفرسخين تُعتبر طويلةً جداً، بالنسبة للفناء. على أن ابن نُجيم يريد أن يعتبر امتداد الفناء ٢/١٥٢ في حدود الثلاثة الأميال التي تشكل فرسخاً واحداً. ويقترح الحصكفي ١/٥٩٠ مسافة الفرسخ الواحد لتكون مناط فتوى المفتين في المسألة.

(٧٨) البابرتي ١/٤١٠. وقارن أيضاً بالسرخْسي ١/٢٤٨، والشرنبلالي: مراقي الفلاح ص ٢٣٠، وقاضيخان ١/١٤٦ يعرّف الفناء بنفس الطريقة لكنه يضيف ضرورة اتصاله بالمدينة. وهو التعريف نفسه عند ابن نجيم ٢/١٥٢، وفي الفتاوى العالمكيرية ١/١٤٥ بدون شروط الزيلعي ١/٢١٨، والحصكفي ١/٥٩٠، وابن عابدين: رد المحتار ص ٥٧٧.

ثم يشرحون علّة اعتبار الفناء بمثابة المصر فيما يتعلق بصلاة الجمعة، دون اعتباره جزءاً من المدينة في الباب المتعلق بصلاة المسافر فيقولون إن صلاة الجمعة من مصالح المصر. وفناء المصر يُعتبر جزءاً من المدينة في كلّ ما يتعلق بالمصالح العامة لأهل المصر ومنها صلاة الجمعة. أمّا قصر الصلاة في السفر فليست من مصالح المصر العامّة فلا يُعتبر الفناءُ فيها جزءاً من المصر[٧٩].

وبعبارةٍ أُخرى فإنّ هؤلاء الفقهاء يذهبون إلى أنّ **فناء المصر** هو المكان المُعَدُّ للمصالح العامة لسكان المصر، لا المصالح الخاصة لأفراده. وبذلك يعتبر هؤلاء سكان المدينة جسماً واحداً. وتكمن ـ حسب وجهة النظر هذه ـ مصالح هؤلاء العامّة بأن تكون لهم مساجد لصلاة الجمعة والجماعة[٨٠]، ومقابر[٨١]، وميادين لسباق الخيل، والعروض العسكرية، والتدريب على المدافع وإطلاق النار[٨٢]، وأماكن لنزول الحجاج[٨٣]، ومواطن لصباغة الأنسجة[٨٤]. ويُستخدم مصطلح **فناء المصر** أحياناً للتعبير عن كل ضواحي المصر بما في ذلك التوابع، أي الأماكن[٨٥] الحضرية والمستقرات التابعة للمدينة[٨٦].

---

(٧٩) الشرنبلالي: مراقي الفلاح ص ٢٣٠. وانظر أيضاً السرخْسي ١/٢٤٨، ٢/١٢١، وابن الهُمام ١/٣٩٧، والبابرتي ١/٣٩٧، وابن عابدين، ردّ ١/٥٩٠، وابن نُجيم ٢/١٥٢. وقارن بالشرنبلالي: التحقيقات (أنظر الملاحظة رقم ٥٣) ق ١٥٦.

(٨٠) يُشار إلى ذلك بالاعتراف بالفناء مكاناً لإقامة صلاة الجمعة والعيدين.

(٨١) الشرنبلالي: التحقيقات القدسية ق ١٥٠ب، ١٥١أ، ١٥٢أ، وابن عابدين، ردّ ١/٥٧٧، ٥٩٠، والحصكفي ١/٥٩٠.

(٨٢) الشرنبلالي، نفس المصدر والصفحات، وابن عابدين، نفس المصدر والصفحات والحصكفي، نفس المصدر والصفحة.

(٨٣) ابن عابدين، ردّ ١/٥٧٧.

(٨٤) المصدر نفسه.

(٨٥) يذكر ابن نجيم ٢/١٥٢ المصلى كجزءٍ من التوابع.

(٨٦) يستعمل ابن نجيم ٢/١٥٢ **الفناء والتوابع** كمصطلحين مترادفين. أمّا السرخْسي ١/٢٤٨ فيقول إنّ فناء الكوفة امتداده ثلاثة أيام للمسافر وتدخل فيه القادسية، وانظر أيضاً السرخْسي ١/٢٤٨. أما الكاساني ١/٢٦٠ فإنه عندما يناقش هذه المسائل لا يستعمل كلمة **الفناء** بل يتحدث دائماً عن **التوابع**. فالتوابع عنده أمكنةٌ ومستقراتٌ تابعةٌ للمدينة وبالمعنى القانوني بشكلٍ خاصٍّ؛ قارن بابن عابدين، ردّ ١/٥٩٣، وابن عابدين، منحة (انظر الملاحظة رقم ٥٢) ص ١٥٧.

ويتجه فقهاء الأحناف في العصر العثماني لإيثار **التعريف الوظيفي** للفناء على **التحديد** المكاني أو المجالي. ويرجع ذلك فيما يبدو إلى سببين اثنين: **الأول**؛ وهو ما نعرفه من خلال دراسات أندريه ريمون؛ النمو الملحوظ الذي أصابته مدن الشام ومصر في العصر العثماني[٨٧]. **والثاني**؛ ظهور البارود والأسلحة النارية التي جعلت من الضروري إيجاد أماكن بجوار المدينة للتدريب عليها. وهكذا لا يبدو مصادفةً اتجاه الفقهاء في العصر العثماني لرفض التحديدات للفناء بالمسافة، وإيثار التعريفات بالوظائف. وفي القرن السابع عشر يذهب الشُرُنْبلالي، الفقيه المصري، إلى أنّ التحديد بالمسافة يكون صحيحاً إذا رُوعي فيه حجم المدينة، واحتياجاتها العامة التي يُحتاجُ فيها إلى الفناء. هكذا، فإن مساحة الفناء تختلف تبعاً لاختلاف حجم المدينة، وتفاوت احتياجاتها إلى الفناء. فالمستقر العسكريُّ يحتاج إلى فناءٍ واسعٍ من أجل التدريب، والمستقر الكبير يحتاج إلى فناءٍ متّسعٍ من أجل المقبرة أو المقابر. ففناء مدينة القاهرة تمتدُّ فيه التُرَبُ لعدة فراسخ، فضلاً على المساحات المستعملة في التدريبات العسكرية. ولهذا يرى الشُرُنْبلالي أنه بالنسبة لمدينةٍ ضخمةٍ مثل القاهرة ليس من المستحسن تحديد مسافة الفناء أو مساحته[٨٨]. وقد تبنى هذا الرأي ابن عابدين في القرن التاسع عشر، وطبقه على مدينة دمشق[٨٩]. ونتيجةً لهذا التوجُّه فإنّ فقهاء الأحناف في العصر العثماني يطلقون على محيط المدن الكبرى أسماء مثل **عمران المصر**، أو **فناء المصر**. بل إن بعضهم كتب رسائل مفردةً في ذلك في العصر العثماني[٩٠].

في ضوء كلّ ما سبق عن المصر وفنائه يمكن استخلاص النتائج التالية:

---

(٨٧) André Raymond: The Ottoman Conquest and the Development of the Great Arab Towns. In: IJMES, I - 1, 1980.

(٨٨) الشرنبلالي: التحقيقات القدسية، الورقة نفسها.

(٨٩) ابن عابدين، ردّ ١/ ٥٩.

(٩٠) يُسمى الشرنبلالي الرسالة الحادية عشرة ضمن تحقيقاته: تحفة أعيان الفنا بصحة الجمعة والعيدين في الفنا. وهي اختصارٌ من رسالةٍ أطول لم أستطع العثور عليها. وآمل أن أتمكن في وقتٍ قريب من نشر دراسةٍ عن فناء المصر وتوابعه بمصر والشام في العصر العثماني.

(١) إنّ «فناء المصر» مختلفٌ عن المساحة الرئيسية المعمورة من المصر أو ما سمي أحياناً عمران المصر. (٢) كما أنّ فناء المصر متمايزٌ عن الأرض الزراعية والمراعي المحيطة بالمصر. (٣) وهو يتكون من المجال المفتوح حول المصر، الذي لا يحتوي على مبانٍ يمكن أن تُلْحِقَهُ بعمران المصر. (٤) وهو ليس المعروف **بظاهر المدينة**؛ لأن عمران المصر وفناءه لا يتحددان بالموقع من سور المدينة. (٥) هذه المساحة المفتوحة يقول الفقهاء إنها لخدمة المصالح العامة لسكان المصر. (٦) كما أنها تخدم بمثابة الجسر الرابط بين المدينة والريف. (٧) ويتحدّد حجم فناء المصر من ضمن علاقته بالمصر حجماً ومصالح. فالمدن الضخمة ينبغي أن يكون لها فناءٌ ضخمٌ لا يُقاسُ بأميالٍ أو فراسخ محددة. وهكذا صار حجم الفناء مناطاً للتفرقة بين المدن الكبيرة والصغيرة، وبين المدن والقرى.

وما دام الأمر كذلك بالنسبة للفناء، أي أنه يُعرَّفُ بحجم المصر ومصالحه؛ فإن هذا يعني أنه لم يكن امتداداً مستقيماً خارج المصر، كما أنه لم يكن محيطاً بالمصر من كل جهاته. ولذا، فإن الفقهاء يستعملون أحياناً تعبير: أفنية المصر[٩١]، بدلاً من **فناء المصر**. ويريدون من وراء التعبير بصيغة الجمع القول إنه ليس في ناحيةٍ واحدةٍ من النواحي خارج المصر، كما أنه لا يتسم بالاستمرار. ثم إنّ القرى المحيطة بالمصر، والمساحات المفتوحة خارجه ليست بالضرورة أجزاء من فنائه. فالفقهاء يتحدّثون عن القرى التي لا تُعتبر توابع للمصر[٩٢]. كما يتحدثون عن **أهل السواد** الذين لا تجب عليهم صلاة الجمعة[٩٣]. فالأرض الواقعة خارج المصر والتي لا تشكّل جزءاً من فنائه يسميها الفقهاء أحياناً **سواداً**[٩٤] أو «قرية خارج فناء المصر»[٩٥]. كما أنّ الفقهاء يستعملون تعبير

---

(٩١) المرغيناني ١/٤١٠، وابن الهُمام ١/٤١١، والبابرتي ١/٤١٠، وابن نُجيم ٢/١٥٢، والزيلعي ١/٢١٨.

(٩٢) الكاساني ١/٢٥٩، ٢٦٠، وابن الهُمام ١/٤١١.

(٩٣) الشيباني ١/٣٤٥، ٣٦٦، وابن عابدين، ردّ ١/٦٠١.

(٩٤) الشيباني ١/٣٧٠.

(٩٥) الشرنبلالي: تحقيقات قدسية، ق ١٥٥ب.

مفازة[٩٦] أو فضاء[٩٧] في مقابل عمران المصر أو فناء المصر؛ وذلك عندما يريدون القول إنّ الأرض التي هي محلٌّ وصفٍ من جانبهم ليست مبنيَّة مثل عمران المصر، كما أنها ليست مجالاً مفتوحاً للاستعمالات العامة من جانب أهل المصر. إنها الأرض التي ليس على ساكنيها إقامة الجمعة في المسجد الجامع بالمصر أو بفنائه.

٣ ـ تصنيف المساجد

أما العامل الثاني الذي شكّل أساساً للتفرقة بين المصر الكبير والريف فقد كان تصنيف المساجد إلى أنواعٍ، وترتيبها في هرميةٍ معينة. وكان Oleg Grabar قد حدّد أربع مراحل لتطور الهندسة الدينية أو هندسة المساجد في المدن الإسلامية. وقد أظهرت بحوثه أنّ هناك تطوراً تاريخياً قد حدث من الاقتصار على مركزٍ دينيٍّ سياسيٍّ واحد في المصر، إلى الاعتراف بعدة مؤسساتٍ دينيةٍ لأغراضٍ متنوعة ضمن المدينة الواحدة. وكما أوضح Grabar فإن المدينة الكبيرة فقط هي التي تحتوي على مؤسساتٍ دينيةٍ متنوعة[٩٨]. وهكذا، فإنّ وجود عدة مؤسساتٍ دينيةٍ في المستقر الحضري يمكن اعتباره مؤشِّراً على أنّ المكان مدينة كبيرة. وفي الواقع، فإن وصف Grabar للتطور التاريخي لهندسة المساجد وهرميتها في المدينة؛ تدعمه التدقيقات والأحكام الفقهية لدى الأحناف بالنسبة لصلاة الجمعة.

وفي رأيي، فإن تطورات تعريفات المصر الجامع، يمكن فهمها من خلال الوسائل المختلفة في رؤية الأهمية الدينية للريف في حِقَبٍ مختلفةٍ من التاريخ الإسلامي. فالتطور التاريخي الذي جلب معه هذه التغييرات، كان مصحوباً باختفاء ـ أو على الأقل ضعف ـ الاتجاه القائل باعتبار المصر كلّه جماعةً واحدةً

---

(٩٦) الكاساني ١/ ٢٦٠، وابن نُجيم ٢/ ١٥٣، والحصكفي ١/ ٥٩٤ ـ ٥٩٥، وابن عابدين، ردّ ١/ ٥٩٥.

(٩٧) المرغيناني ١/ ٤١١ (ويبدو أنّ قضاء هناك تصحيفٌ لمفرد فضاء)، والبابرتي ١/ ٤١١، والزيلعي ١/ ٢١٨.

(٩٨) قارن بدراسة Grabar السالفة في الذكر في كتاب I.Lapidus (قارن بالملاحظة رقم ١٩) ص ٧٨. وانظر دراسته الأخرى: The Case of the Mosque 33, 39, 41.

فيما يتعلّقُ بصلاة الجمعة. ويبدو أنّ قضية اعتبار الجامع الواحد للمصر الواحد كانت بدايةً سائدةً لدى سائر المدارس الفقهية[٩٩]. وفي المدرسة الحنفية بالذات يُنسبُ هذا الرأيُ إلى أبي حنيفة وعدة أحناف مشهورين[١٠٠]. أما أشهر أصحاب هذا الرأي ممن ينسب إليه الأحناف المتأخرون ذلك فأبو يوسف. إذ يقتبسون عنه قوله إنه ليست هناك غير صلاة جمعةٍ واحدةٍ في المصر الواحد[١٠١]. وفي روايةٍ أُخرى لمقالته تفصيلٌ مفاده جواز وجود مسجدين جامعين في ناحيتين مختلفتين من نواحي المدينة؛ لكن ذلك مشروطٌ ـ كما يذكر السرخسي عنه، بوجود قناةٍ متسعةٍ أو نهرٍ يفصلُ بين الناحيتين المتباعدتين بحيث يمكن اعتبارهما مدينتين مستقلتين[١٠٢]. وقد أظهر بحث Lassner المعنون **بالحواضر ومساجدها** أنّ **هذا** التفصيل الفقهي كان معمولاً به حتى القرن العاشر الميلادي؛ إذ استخدم من أجل تسويغ بناء جوامع جديدة[١٠٣]. ثم يوضح السرخسي رأي أبي يوسف وسبب رفضه له بالقول إنه إذا كان مُباحاً إقامة صلاة الجمعة بمكانين في المصر، كان مُباحاً أيضاً إقامتُها في أكثر من مكانين بحيث ينتهي بنا الأمر إلى أن نُقرَّ لكلِّ قومٍ إقامة الجمعة في مسجد محلتهم أو حيِّهم؛ وهو ما لم يقل به أحد. ثم إنّ إباحة إقامة الجمعة في عدة أمكنةٍ فيه تقليلٌ للجماعة وتفرقةٌ لها. والجماعة يوم الجمعة من أعلام الدين وأركان الإسلام، فلا يجوز الإخلالُ بها بتقليل جماعتها

---

(٩٩) S.D.Goitein: Djumá. In: EI^2 Vol. II 592-594; idem: The Origin and Nature of the Muslin Friday Warship. In: idem Studies in Islamic History and Institutions. Leiden 1968.

وقارن بالجزيري ١/٣٨٥ ـ ٣٨٦. وابن عابدين، ردّ ١/٥٩٥، ومحمد الشربيني الخطيب: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. القاهرة ١٩٥٨، ١/٢٨١.

(١٠٠) ابن الهُمام ١/٤١١، وابن عابدين، ردّ ١/٥٩٥، والزيلعي ١/٢١٨. ويبدو أنّ السرخسي والزيلعي لم يكونا يعرفان نسبة هذا الرأي إلى أبي حنيفة.

(١٠١) الكاساني ١/٢٦٠، والسرخْسي ٢/١٢٠، وابن الهُمام ١/٤١١، وقاضيخان ١/١٤٨، وابن نُجيم ٢/١٥٤ ـ ١٥٥، والزيلعي ١/٢١٩.

(١٠٢) السرخْسي ٢/١٢٠: «يكون كلُّ جانبٍ في حكْم مصرٍ على حدة». وقارن أيضاً بالكاساني ١/٢٦٠: «فيصير بمنزلة مصرَين»؛ وقاضيخان ١/١٤٨: «فكان حكمه حكم مصرَين»؛ والزيلعي ١/٢١٨ ـ ٢١٩: «لتكون كمصرين». وقارن بابن الهُمام ١/٤١١.

(١٠٣) **Lassner**: Municipal Entitis and Mosques 61 - 62

لأيٍّ سببٍ من الأسباب[١٠٤]. فالمسألة التي ينبغي أخذها بالاعتبار هنا في نظر الفقهاء هي الوحدة السياسية/ الدينية للجماعة الإسلامية. ومن المعلوم في هذا الصدد أنّ الفقهاء الأحناف يضعون من ضمن شروط إقامة صلاة الجمعة الإذن من السلطان أو نائبه. فإذا كان المسجد الجامع بالمدينة واحداً كان أقرب وأوثق صلةً بالسلطة السياسية الإسلامية أو ممثّلها بالمدينة. وفي هذه الحالة فإن حضور الوالي للصلاة يكون واجباً أخلاقياً إذ عليه أن يثبت دعوى شرعية الجمعة في المسجد الجامع[١٠٥]. ذلك أنّ تعيينه لخطيب الجمعة وإمامها أو الاعتراف به شرطٌ لصحة إقامة الجمعة كما أسلفنا[١٠٦]. أما إذا كانت المساجد التي تقامُ فيها الجمعة متعددة؛ فإنّ السلطان أو نائبه لا يستطيع أن يحضر في أكثر من واحدٍ منها للصلاة، فتتضاءل العلائقُ بين الجمعة والجماعة من جهة، والسلطة السياسية من جهةٍ ثانية. وهكذا، فإنّ اجتماع الجماعة في جامعٍ واحدٍ للجمعة بالمصر، يضاهي الاعتراف بمركزٍ دينيٍّ/ سياسيٍّ واحدٍ للناس في المدينة وفنائها. ويذكر Grabar أنه حتى حوالي العام ٧٥٠م لم يكن بأكثر الأمصار الإسلامية غير مسجدٍ جامعٍ واحد: «مرتبط بشكلٍ وثيقٍ بقصر السلطان ودار الإمارة»[١٠٧]. ومن أجل ذلك فإنه حتى في الأمصار الضخمة لم يكن هناك غير مركزٍ سياسيٍّ/ دينيٍّ واحد. على أنّ Lassner أوضح أهمية الجوامع الجديدة بالنسبة للتطور العمراني والاقتصادي والسياسي لبغداد في القرنين التاسع والعاشر للميلاد[١٠٨]. ويبدو أنّ الفقهاء الأحناف عارضوا الاتجاه لتعديد المساجد الجامعة. ويبدو هذا

---

(١٠٤) السرخْسي ٢/١٢٠.

(١٠٥) ابن نُجيم ٢/١٦٢. وانظر أيضاً السرخْسي ٢/١٢٠، والزيلعي ٢٢١.

(١٠٦) الشيباني ١/٣٤٨ - ٣٤٩، ٣٦٠، ٣٦٤ - ٣٦٥، والكاساني ١/٢٦١، ٢٦٥ - ٢٦٦، ٢٦٩، والسرخْسي ٢/٢٥، ٣٤، ٣٦، ١٢٢، وابن الهُمام ١/٤١١ - ٤١٢، ٤١٤، والبابرتي ١/٤١١ - ٤١٢، وقاضيخان ١/١٤٦، ١٥٢، وابن نُجيم ٢/١٥٥ - ١٥٦، ١٥٧، والزيلعي ١/٢١٩، والفتاوى العالمكيرية ١/١٤٥ - ١٤٦، وابن عابدين، ردّ ١/٥٩١ وما بعدها.

(١٠٧) Grabar: The Case of the Mosque 36

(١٠٨) Lassner: Municipal Entities and Mosques, passim

واضحاً من كلام أبي يوسف والفقهاء الآخرين في القرن التاسع الذين بذلوا جهوداً ملحوظةً من أجل الاحتفاظ بوحدة المركز الديني/ السياسي للمدينة من جهةٍ، ووحدة الدين والدولة من جهةٍ ثانية. ويستمر ذلك في الظهور لدى فقهاء أواسط آسية بالقرن العاشر الذين عارضوا أيضاً تعديد الجوامع في المصر الواحد[١٠٩]. وفي القرن الثاني عشر كان الفقيه الشامي الكاساني ما يزال يرى أن المصر ينبغي أن لا يزيد عدد جوامعه على الاثنين حفظاً لوحدة الجماعة[١١٠]. ويظلُّ القارئُ لكتب الفقه الحنفي يحسُّ تلك المعارضة الورِعة لدى الفقهاء الأحناف لتعديد مساجد الجمعة بالمصر الواحد حتى القرن التاسع عشر الميلادي.

على أنّ ورع الفقهاء الأحناف الذي دفعهم للاستمرار في معارضة تعديد الجوامع، ما استطاع التأثير في تطور الحواضر الإسلامية وجوامعها. فنحن نعلم أنه منذ النصف الثاني للقرن الثامن الميلادي لم تبق مدينةٌ كبرى إلّا وفيها غير جامعٍ[١١١]. ومنذ القرن الحادي عشر الميلادي صار تعدد الجوامع في الحاضرة الواحدة معلماً من المعالم المدينية. وحتى القرى قيل أحياناً في وصفها إنها تحتوي على مسجدٍ جامع[١١٢]. وهكذا اضطُرّ بعض الفقهاء الأحناف لتطوير فقههم المدرسي باتّجاه تقبل هذا التطور. ففي القرن الحادي عشر دافع السرخْسي عن وجود ثلاثة جوامع أو أكثر بالمدينة الكبيرة. وقد ساق لتسويغ ذلك عدة أسبابٍ منها أنه من الناحية العملية يكون صعباً على كل الناس في المدينة الضخمة الاجتماع من نواحيها القاصية للصلاة يوم الجمعة في جامعٍ واحد. ثم إنّ هذا

---

(١٠٩) Lapidus: Muslin Cities and Islamic Societies 72

(١١٠) الكاساني ١/٢٦١.

(١١١) Grabar: The Case of the Mosque 36.

(١١٢) وصف هذا التطور في ناحية بحر الخزر يوسف الجيلاني في كتابه إلى عمران بن الحسن بن الناصر الهمداني. فقد قال الجيلاني حاكياً عن الإمام الزيدي الحسين الناصر: و«أمر ببناء جوامع في الرساتيق وبإقامة الجمعة فيها. وكان قبل ذلك المشهورُ من مذهب الناصر إلى الحق عليه السلام أن لا تُقامَ الجمعة إلّا في الأمصار» ـ وأدين بهذه الإشارة للأستاذ الدكتور ولفريد مادلونغ (أوكسفورد).

الازدحام يُحْدِثُ ولا شكّ خصوماتٍ بين فئات المدينة المختلفة. بعد هذا يقدِّم السرخسي اجتهاداً جديداً في المسألة فيقول: «فإنما شُرط لإقامة الجمعة المصر الواحد. وهذا الشرط في حقِّ كلِّ فريق»[١١٣]. فبدلاً من أن تُعتبر الجمعة في الجامع الواحد مناط وحدة الجماعة، صارت المدينةُ بشمولها وجوامعها هي مركز توحُّد الجماعة رغم تعدُّد جماعات الجمعة. وهكذا لم يَعُدْ من معالم وحدة الجماعة اجتماعها بالجامع الواحد. وينسب الفقهاء المتأخرون مثل هذا الرأي لأبي حنيفة والشيباني[١١٤]. لكنني لم أستطع العثور على هذا القول في **كتاب الأصل** للشيباني. ويقال إنّ الكرخي، من القرن العاشر، كان يجيز وجود أكثر من مسجدين للجمعة بالمصر[١١٥]. شأنه في ذلك شأن السرخْسي في القرن الحادي عشر. وقد صار ذلك هو القول المختار في المذهب أواخر العصر المملوكي، وطوال العصر العثماني. فقد تقبل الرأْي الجديد الفقيه الحنفي المصري ابن الهُمام[١١٦] في القرن الخامس عشر، وابن نُجيم في القرن السادس عشر[١١٧]. كما نصره فقهاء الشام في العصر العثماني[١١٨]، وبعض الفقهاء الأحناف بالهند[١١٩]. ويبقى هنا أن نلاحظ من جهةٍ ثانية أنه حتى القرن الحادي عشر الميلادي؛ فإنّ مجموعةً من الفقهاء الأحناف المعتبرين لم يعتبروا المصر جماعةً واحدةً كما يبدو من تعريفات المدينة أو المصر الجامع التي أوردْتُها سابقاً.

وقد عبّر الفقهاء الأحناف في العصرين المملوكي والعثماني عن وجود عدة جماعاتٍ بالمدينة الواحدة بالمعنى الديني عن طريق إبراز هرميةٍ معينةٍ للمنشآت الدينية. يقول هؤلاء إنّ مساجد الجمعة أو جوامعها تحتلُ المنزلة الأعلى أو الأولى

---

(١١٣) السرخْسي ٢/١٢١.

(١١٤) ابن الهُمام ١/٤١١، وابن نُجيم ٢/١٥٤، والزيلعي ١/٢١٨، والفتاوى العالمكيرية ١/١٤٥.

(١١٥) الكاساني ١/٢٦٠.

(١١٦) ابن الهُمام ١/٤١١.

(١١٧) ابن نُجيم ٢/١٥٠، ١٥٤ ـ ١٥٥.

(١١٨) الحصكفي ١/٥٩٥، وابن عابدين، ردّ ١/٥٩٥ لكن مع ميلٍ لجانب الاتجاه الورع المحافظ.

(١١٩) الفتاوى العالمكيرية ١/١٤٥.

بين المنشآت بالمدينة. ولا يتقدمها في الاعتبار الديني غير المساجد المقدَّسة أو المباركة الثلاثة المشهورة: المسجد الحرام بمكة، والمسجد النبوي بالمدينة، والمسجد الأقصى ببيت المقدس؛ ثم مسجد قباء في رأي بعض الفقهاء[١٢٠]. أما داخل المدينة فإن المساجد تتفاضل بالنسبة للمسلم المصلّي في القِدَم والضخامة، والقرب أو البُعْد من مكان السكن أو العمل[١٢١]. وتأتي بعد الجوامع الجامعة في المنزلة بقية بيوت العبادة بالمدينة. وكان الشيباني في القرن الثامن الميلادي قد أشار إلى هرميةٍ ثُلاثيةٍ لبيوت العبادة: مسجد الجمعة الجامع[١٢٢]، فمسجد الحي[١٢٣]، والمسجد القائم على شارعٍ مفتوحٍ للمارّة. ويعترف الشيباني في مسجد الحيّ بحقوقٍ خاصةٍ لأهل المحلّة في مسجدهم، فهم الذين يحددون أوقات الأذان والإقامة لصلوات الجماعة بمسجدهم، ويُكره أن يعمد أُناسٌ من غير أهل الحي للأذان والإقامة من جديد بعد أن يكون أهل الحي وإمامهم قد أذّنوا وأقاموا وصلوا[١٢٤]. وقد صار رأي الشيباني هذا هو القول الظاهر بالمذهب الحنفي[١٢٥]. إذ إنّ الفقهاء الأحناف أجمعوا على اعتبار الطبيعة الخاصة لمسجد الحي أو المحلة. وفي القرن الحادي عشر يتحدّث السرخْسي عن **الحُرمة الخاصّة** التي لمسجد الحي المختصّ به[١٢٦]. ولا تبدو تلك الحُرمة في الأذان والإقامة فقط؛ بل في سائر الأُمور الأُخرى ومن بينها صيانة المسجد وإدارته، وتعيين

---

(١٢٠) الحصكفي ١/٤٨٦. أمّا ابن عابدين في، ردّ المحتار ١/٤٨٦ فلا يبدو أنه يضع مسجد قباء في منزلة مساجد مكة والمدينة والقدس. بل يظهر أنه يضعه مع الجوامع الأُخرى في الأمصار مع اختصاصه بمنزلةٍ خاصةٍ ضمنها لِقِدمه ولتأسيس النبي له. وانظر عن ذلك ابن نُجيم ٢/٣٨، والجزيري ١/٢٩١، Grabar: The Formation of Islamic Art, 107.

(١٢١) قاضيخان ١/٥٦، وابن نُجيم ٢/٣٨، وابن الهُمام ١/٢٤٤، والحصكفي ١/٤٨٦ ـ ٤٨٧، وابن عابدين، ردّ ١/٤٠٩، ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

(١٢٢) الشيباني ١/٣٦٢.

(١٢٣) الشيباني ١/١٣٤ ـ ١٣٥، ١٣٧، ١٦٥.

(١٢٤) الشيباني ١/١٣٤.

(١٢٥) السرخْسي ١/١٣٥ ـ ١٣٦، وابن نُجيم ١/٣٦٧، والفتاوى العالمكيرية ١/٥٤، وابن عابدين، ردّ ١/٢٩٠، ٤٠٧، والحصكفي ١/٢٩٠، ٤٠٧.

(١٢٦) السرخْسي ١/١٦٦.

الإمام له ـ من ضمن المسؤوليات العامة لجماعة الحي[١٢٧]. ولأنّ لمسجد الحي أو المحلة منزلةً خاصةً باعتباره مناطاً معتبراً من مناطات الهوية الاجتماعية والدينية فإنه يأتي في المنزلة بعد الجامع مباشرة. بل إنّ هناك من الفقهاء مَنْ يقدِّمُهُ على المسجد الجامع في المنزلة[١٢٨]. وقد ازدادت استقلالية «مسجد الحي» مكانةً لدى الفقهاء الأحناف في العصر العثماني بحيث دنا الأمر من اعتبار مساجد الأحياء كمساجد الجمعة. ويتضح من ذلك أنه في سياق هذا التطور كثيراً ما كانت أفضلية المسجد الجامع موضع تساؤل.

ويأتي بعد هذين في المنزلة، نوعٌ ثالثٌ من أنواع المساجد، لم يتنبّه إليه المستشرقون، هو المسجد القائم على طريقٍ عامٍ، أو دربٍ مفتوح. ويصفه الشيباني بأنه ذلك المسجد القائم «في طريقٍ من طرق المسلمين»، وغير المرتبط بفئة اجتماعية معينة[١٢٩]. وقد سُمي هذا النوع من المساجد فيما بعد: «مسجد في قارعة الطريق»[١٣٠] أو «مسجد الشوارع»[١٣١]، أو **القوارع**[١٣٢]. وهذه التسميات كلّها للمساجد التي لا تتبع طائفةً اجتماعيةً معينةً، كما لا تجتمع فيها لصلاة الجماعة فئةٌ أو فئاتٌ محدّدةٌ بشكلٍ ما[١٣٣]. وكما تشير إليه تلك التعريفات الفقهية؛ فإنّ هذه المساجد تكون مقامةً على حفافي الطرقات العامة أو الدروب والسبل الفرعية، وليس فيها إمامٌ أو مؤذّن[١٣٤]. ويذكر الحصكفي وابن عابدين أنّ كلّ المساجد التي ليس لها إمامٌ أو مؤذّن تقعُ تحت هذه الفئة[١٣٥]. ويشير

---

(١٢٧) السرخْسي ٢٤/٢٧، وابن عابدين، ردّ ٤٥٢/٣، والحصكفي ٤٥٢/٣، ٤٨٩/١، وابن نُجيم ٢٦٩/٥.

(١٢٨) ابن الهُمام ٢٤٤/١، والحصكفي ٤٨٧/١، وابن عابدين، ردّ ٤٨٧/١.

(١٢٩) الشيباني ١٣٤/١.

(١٣٠) ابن نُجيم ٣٦٧/١، والسرخْسي ١٣٥/١ ـ ١٣٦ «على قارعة الطريق».

(١٣١) ابن عابدين، ردّ ٤٨٦/١، ٢٩٠/١، ٤٠٧، ٤٨٥، وابن نُجيم، ٣٨/٢.

(١٣٢) الحصكفي ٤٠٧/١.

(١٣٣) الشيباني ١٣٤/١ ـ ١٣٥، والسرخْسي ١٣٥/١ ـ ١٣٦، وابن عابدين ٤٨٥/١.

(١٣٤) الفتاوى العالمكيرية ٥٥/١، وابنُ نجيم ٣٦٧/١، والحصكفي ٤٠٧/١، وابن عابدين، ردّ ٢٩٠/١، ٤٠٧، ٤٨٦.

(١٣٥) الحصكفي ٤٠٧/١، وابن عابدين، ردّ ص ٤٠٧، ٤٨٦.

وصف ابن عساكر لمساجد دمشق ومحيطها[١٣٦] إلى أنّ كلام الفقهاء يعبِّر عن حقيقةٍ واقعيةٍ فيما يتصل بمساجد السُّبُل هذه. ففي شمال دمشق[١٣٧]، وغربها[١٣٨]، وشرقها[١٣٩]، مساجد «على الطريق» ليس فيها إمامٌ ولا مؤذِّن. بل إنّ في دمشق ذاتها ثلاثة مساجد «على الشارع» تنطبق عليها أوصاف الفقهاء إذ ليس فيها مؤذِّنٌ ولا إمام[١٤٠]. ويعبِّر الفقهاء عن منزلتها المنخفضة بالمقارنة مع مساجد الأحياء بالقول إنه لا يجوزُ فيها التهجُّد، وهو الانقطاع للعبادة لأيامٍ أو أسابيعٍ بالمسجد[١٤١]. ثم إنّ مما يميز هذه المساجد عن مساجد الأحياء إقامة الصلوات فيها رغم عدم وجود المؤذِّن والإمام[١٤٢]. وهكذا تتمايز لدينا أربعة أشكالٍ لبيوت العبادة في الإسلام: المساجد المقدَّسة بمكة والمدينة والقدس، ومساجد الجمعة، ومساجدُ الأحياء، ومساجد الشوارع[١٤٣]. وتبقى بعد هذه الهرمية عدة أماكن للعبادة لم يعترف بها الفقهاء كمساجد؛ من مثل الخانقاه أو

---

(١٣٦) ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلَّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها. دمشق (نشرة صلاح الدين المنجّد) ١٩٥٤، ٢/٥٣ ـ ٩٥.

(١٣٧) رقم ١٨، ١٩، ٣٤، ٥٣، ٥٤، ٧٧ على الصفحات ٨٣، ٨٦، ٨٨.

(١٣٨) رقم ١٥، ٢٥، ٢٧، ٤٢ على الصفحات ٩٠ ـ ٩٢.

(١٣٩) رقم ٥ على الصفحة ٨١.

(١٤٠) رقم ٦، ٣٧، ٢٢١ على الصفحات ٥٦، ٥٨، ٧٦.

(١٤١) ينصّ ابن عابدين على ذلك في الردّ ١/٤٨٥، ٤٨٦. وهذا كامنٌ في التفرقة التي يقيمها فقهاء الأحناف بين المساجد الجامعَة وكل المساجد الأخرى؛ قارن بالسرخْسي ٣/١١٥، وابن الهُمام ١/١٠٩، والبابرتي ١/١٠٩، وقاضيخان ١/١٨٦. ويذكر الجزيري ١/٥٨٣ أنّ الأحناف لا يجيزون الاعتكاف إلّا في المساجد التي فيها مؤذنٌ وإمام.

(١٤٢) الشيباني ١/١٣٤، والسرخْسي ١/١٣٥ ـ ١٣٦، وابن نُجيم ١/٣٦٧، والحصكفي ١/٤٠٧، وابن عابدين، ردّ ١/٢٩٠، ٤٠٧، ٤٠٨، والفتاوى العالمكيرية ١/٥٥، ٨٣.

(١٤٣) قاضيخان ١/١٨٦، وابن نُجيم ١/٣٢٤، وابن الهُمام ١/١٠٩ يجعلون مساجد الأحياء في منزلة المساجد الجامعة. أمّا البابرتي ١/١٠٩ فلا يفرّق بين المساجد إلّا من حيث الحجم، وعدد الجماعات. والحصكفي ١/٤٨٦ يفعل الشيء نفسه لكنه يضع مسجد قباء مع المساجد الثلاثة الأخرى في أعلى الدرجات. وابن عابدين، ردّ ١/٤٨٦ ـ ٤٨٧ يضع قباء بين المساجد الجامعة لكنه يعطيه منزلةً خاصةً لِقدمه وشرفه. ويناقش مسألة اعتبار مساجد الأحياء بمنزلة المساجد الجامعة أو أسمى. ويضع مساجد القوارع من حيث المرتبة بعد مساجد الأحياء. وفي الفتاوى العالمكيرية ١/٢١١ وَضْع المساجد المقدَّسة الثلاثة في المرتبة العليا، ثم الجوامع، ثم المساجد الأخرى وتتفاضل فيما بينها بحجم جماعاتها.

التكية التي تُسمى أحياناً رباطاً ويعتزل فيها أهل الـتزهد والتصـوف، ومساجـد الحياض القائمة عند مصافي المياه، ومساجد الأسواق التي تُسمى مصاطب وتُبنى في الأسـواق المقفلة[١٤٤]. وأخيراً غـرفـة الصـلاة في المنـازل[١٤٥]. ولا يعني عـدم الاعتراف بها كمساجد أن الصلاة فيها أقل قيمةً أو أجراً من الصلاة في غـيرها؛ بـل يعني هذا أن الفقهـاء الأحناف لا يفترضـون فيهـا مراعـاة شروط الـطهـارة وآداب الصلاة المُراعاة في المساجد، والبالغة حوالي الثلاثين ـ تذكرها كتب الفقه الحنفي منذ الحقبة الكلاسيكية للمذهب[١٤٦].

خُلاصـة

طوّرت المدرسة الحنفية رؤيةً قانونيةً أو فقهيةً للمدينة لإدراكها كوحدةٍ دينيةٍ سياسيةٍ من جهة، وللتفرقة بينها وبين الريف من جهةٍ ثانية. وهكذا، فإن تعريف **المصر الجامع** كان محلّ نقـاشٍ كثيرٍ ضمن المـدرسة منـذ وقتٍ مبكرٍ نسبيـاً. وقد ظهـرت خلال النقـاش تحديـداتٌ للمدينـة ذات طابـعٍ اجتـماعي اقتصـادي أو متعـددة الأبعاد. لكن الـذي ساد وبقي تلك التعـريفات التي تـركّز عـلى تمثيـل السلطة المركزية بالمدينة أو على حجم المدينـة ومساجـدها[١٤٧]. وقد أدّت التطورات التاريخية للمدينة الإسلامية إلى توصل الفقهاء لموضوعةٍ مؤدَّاها عدم القـدرة على الاستمرار في اعتبار المدينة جماعةً واحـدةً من جهة، والاتجـاه للاعـتراف بالقـرى المتسعـة باعتبـارها أمـاكن صالحـةً لإقامـة صلاة الجمعـة فيها. وبـذلك مـا عاد المصطلح (= المصر الجامع) الذي قُصد به التمييز بين المدينة وغيرها كافياً لذلك إذ تضاءل التمايز بين القرى المتسعة والمدن الصغيرة بشكلٍ خاصّ.

وللأسباب نفسها، التي من أجلها، اضطر الفقهاء للاعتراف بعدة جماعاتٍ للجمعة بالمدينة الواحدة؛ اعـترفوا بعـدة أنواعٍ أو أشكـالٍ من المساجـد وبيوت

---

(١٤٤) ابن عابدين ١/٤٨٥.

(١٤٥) ابن عابدين، ردّ ١/٤٨٦.

(١٤٦) الحصكفي ١/٤٨٤ ـ ٤٨٩، وابن عابدين، ردّ ١/٤٨٤ ـ ٤٨٩، وقاضيخان ١/٥٤ ـ ٥٨، والفتاوى العالمكيرية ١/١٠٩ ـ ١١٠.

(١٤٧) تُنسَبُ هذه التعريفات إلى الفقهاء الأربعة عند متأخّري الحنفية.

العبادة. وتُعينُ الهرمية التي وضعها الفقهاء لدور العبادة بالمدينة على تمييز مَعْلَمين من معالم المصر الجامع: احتواؤه على عدة مساجد جمعةٍ جامعة، ووجود بيوتٍ أُخرى للعبادة من مسجد الحي وحتى مصطبة السوق. وقد أظهرت بحوث O. Grabar المفيدة حول التاريخ العمراني والاجتماعي للمسجد في الإسلام أن تعريفات الفقهاء وتحديداتهم كانت تُراعي التطورات التاريخية للهندسة الدينية بالمدينة.

ومن جهةٍ ثانيةٍ فإن الفكرة القائلة باعتبار **المصر الجامع** مركزاً حضرياً للمحيط الزراعي الريفي؛ بقيت ظاهرةً في تعريفات الفقهاء لفناء المصر وتوابعه. ففناء المصر عندهم مجالٌ مفتوحٌ يخدم المصالح العامة لسكّان المدينة، ويمثّل امتداداً مجسَّماً للمدينة كوحدةٍ واحدة. وهو أيضاً جسرٌ بين **عمران المدينة** ومحيطها الزراعي أو المفازة. وقد استخدم الفقهاء حجم الفناء المصر، وتوابع المدينة؛ معالم للتمييز بين المدن من جهة، وبين المدن والقرى من جهةٍ ثانية. فالواقع أنّ طوبوغرافيا المحيط الحضري للمدينة ـ وبشكلٍ أكبر من الهندسة الدينية الداخلية ـ كانت مناط التفرقة بين المدينة والريف.

***

الفقهاء الذين عرّفوا المصر الجامع

١ ـ أبو حنيفة النعمان بن ثابت ٨٠ ـ ١٥٠هـ/ ٦٩٩ ـ ٧٦٧م، الكوفة وبغداد.
٢ ـ سفيان الثوري ٩٥ ـ ١٦١هـ/ ٧١٣ ـ ٧٧٨م، الكوفة.
٣ ـ أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم ١١٣ ـ ١٨٢هـ/ ٧٣١ ـ ٧٩٨م، الكوفة وبغداد.
٤ ـ الشيباني: محمد بن الحسن ١٣٢ ـ ١٨٩هـ/ ٧٤٩ ـ ٨٠٥م، الكوفة وبغداد والري. (١٤٧).
٥ ـ محمد بن سماعة بن عبد الله بن هلال بن وكيع الكوفي التميمي (أو التيمي) ١٣٠ ـ ٢٣٣هـ/ ٧٤٧ ـ ٨٤٧م، بغداد.
٦ ـ ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن ابراهيم بن عثمان العبسي الكوفي ١٥٩ ـ ٢٣٥هـ/ ٧٧٥ ـ ٨٤٩م، الكوفة وبغداد.
٧ ـ ابن الثلجي، أبو عبد الله محمد بن شجاع ت ٢٥٧هـ/ ٨٧٠م، العراق.

٨ - أبو القاسم الصفار، ت ٣٣٦هـ/ ٩٤٧م، العراق.
٩ - الكرخي، عبيدالله بن الحسين بن دلّال ٢٦٠ - ٣٤٠هـ/ ٨٧٣ - ٩٥٢م، بغداد.
١٠ - القدوري، أبو الحسين أحمد بن محمد ٣٦٢ - ٤٢٨هـ/ ٩٧٢ - ١٠٣٧م، بغداد.
١١ - السَرَخْسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل ت ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠، الشام.
١٢ - السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد ت ٥٦٣هـ/ ١١٦٨م، الشام.
١٣ - الكاساني، أبو بكر ابن مسعود (لقبه: ملك العلماء)، ت ٥٨٧هـ/١١٩١م، حلب.
١٤ - قاضيخان، محمود الأوزجندي ت ٥٩٢هـ/١١٩٦م، أواسط آسية (ما وراء النهر)
١٥ - المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر ت ٥٩٣هـ/ ١١٩٧م، ما وراء النهر.
١٦ - الزيلعي، عثمان بن علي ت ٧٤٣هـ/١٣٤٢م، العراق.
١٧ - البابرتي، محمد بن محمود ت ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م، العراق.
١٨ - الكمال بن الهُمام ت ٨٦١هـ/ ١٤٥٧م، مصر.
١٩ - الحلبي، إبراهيم بن محمد ت ٩٥٦هـ/١٥٤٩م، حلب والقاهرة.
٢٠ - ابن نُجيم، زين الدين (أو ابن عابدين) المصري ٩٢٦ - ٩٧٠هـ/ ١٥٢٠ - ١٥٦٣م، القاهرة.
٢١ - الشُرُنْبُلالي، الحسن بن عمّار ت ١٠٦٩هـ/ ١٦٥٨م، القاهرة.
٢٢ - الحصكفي، محمد بن علي ت ١٠٨٨هـ/١٦٧٧م، الشام.
٢٣ - الطحطاوي، أحمد بن محمد ت ١٢٣١هـ/ ١٨١٦م، القاهرة.
٢٤ - ابن عابدين، محمد أمين بن عثمان ت ١٢٥٨هـ/ ١٨٤٢م، دمشق.