المجلد 28، العدد 56، محرم 1446هـ / يوليو 2024م

التجديد

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة

بحوث ودراسات

- الأبوة من الرضاع: حكمها و آثارها — ماجد بن محمد بن سالم الكندي، محمد سعيد بن خليل المجاهد
- أثر تفريق الخطابي بين النعت والصفة في ترتيبه لوجوه الإعجاز في رسالته: "بيان إعجاز القرآن" — هبة مجد الدين صباهي، محمد عبد اللطيف
- النزعة الدينية في ديوان "أحدث الليل" لمحمد المقرن: دراسة تحليلية — نورة حميد حمدي الكبكي
- ضمان البضائع المنقولة بحرًا في الفقه الإباضي من خلال كتاب "بيان الشرع" للكندي (ت: 508هـ/1115م): دراسة تأصيلية تطبيقية — محمود بن سعيد العويدي، أنكه إيمان بوزنيته
- الذِّمَّةُ الماليَّة للزَّوجَة العاملة: دراسةٌ تقويميَّةٌ — زينب زكريا علي معابدة
- الأحاديث المردودة المشتملة على ثواب عظيم لعمل يسير في كتاب "المجروحين" للإمام ابن حبان — محمد جهاد البنا، فتح الدين بيانوني، ليلي سوزانا شمسو
- التراث الفقهي السياسي عند الإباضية حول "الإمام": صفاته واختصاصاته — سليمان بن حمد بن حميد الطوقي
- المصطلح في الفكر الإباضي ودوره الفاعل في وحدة المسلمين — أحمد بن سالم بن موسى الخروصي
- منهج الحنفيّة في الجمْع والفرْق بين التصرّف بكل من الوقف والوصيّة — مهند فؤاد محمد استيتي
- نهضةٌ قِوامُها الموروث: بحثٌ في التكامل المعرفي — خالد بن رشيد العديم
- Considering the *Maqāṣid al-Sharī'ah* (Objectives of Shariah) in Contemporary Zakat Collection and Distribution — Abdulmajid Obaid Hasan Saleh, Azman bin Mohd Noor, Younes Soualhi

ISSN 1823-1926

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

المجلد الثامن والعشرون **محرم 1446هـ / يوليو 2024م** **العدد السادس والخمسون**

رئيسة التَّحرير

أ. د. رحمة أحمد الحاج عثمان

مدير التَّحرير

د. منتهى أرتاليم زعيم

المحرر التقني

أ. م. د. أدهم محمد علي حموية

المحرر المشارك

د. نور سفيرة بنت أحمد سفيان

د. محمد أنور بن أحمد

المحرر اللغوي

د. عبد الرَّحمن بن عبد الكريم العثمان

هيئة التَّحرير

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك

أ. داتين د. روسني حسن

أ. د. محمد أكرم لال دين

أ. د. يمنى طريف خولي

أ. د. عاصم شحادة علي

أ. د. فؤاد عبد المطلب

أ. د. محمد أوزشنل

أ. د. علي صالح الشايع

أ. د. أكمل خضيري عبد الرحمن

أ. د. أحمد راغب أحمد محمود

أ. م. د. عبد الرحمن حللي

د. عبد الرحمن الحاج

د. مروة فكري

د. همام الطباع

الهيئة الاستشارية

محمد داود بكر ـــــ ماليزيا
فتحي ملكاوي ـــــ الأردن
عبد المجيد النجار ـــــ تونس
محمد بن نصر ـــــ فرنسا
محمود السيد ـــــ سوريا
محمد الطاهر الميساوي ـــ تونس
مجدي حاج إبراهيم – ماليزيا

عبد الرحمن بودرع ـــــ المغرب
حسن أحمد إبراهيم ـــ السودان
علي القرة داغي ـــــ العراق
عبد الخالق قاضي ـــ أستراليا
داود الحدابي ـــــ اليمن
نصر محمد عارف ـــــ مصر
وليد فكري فارس – مصر

Advisory Board

Mohd Daud Bakar, Malaysia
Fathi Malkawi, Jordan
Abdelmajid Najjar, Tunisia
Mohamed Ben Nasr, **France**
Mahmoud al-Sayyed, Syria
Mohamed El-Tahir El-Mesawi, Tunis
Majdi Haji Ibrahim, Malaysia

Abderrahmane Boudra, Morocco
Hassan Ahmed Ibrahim, Sudan
Ali al-Qaradaghi, Iraq
Abdul-Khaliq Kazi, Australia
Dawood al-Hidabi, Yemen
Nasr Mohammad Arif, Egypt
Waleed Fekry Faris, Egypt

© 2024 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

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

مراسلات المجلة Correspondence

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

التجديد

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

المجلد الثامن والعشرون | محرم 1446هـ / يوليو 2024م | العدد السادس والخمسون

المحتويات

كلمة التَّحرير	رئيس التحرير	7-5
بحوث ودراسات		
▪ الأبوة من الرضاع: حكمها وآثارها	ماجد بن محمد بن سالم الكندي محمد سعيد بن خليل المجاهد	51-9
▪ أثر تفريق الخطابي بين النعت والصفة في ترتيبه لوجوه الإعجاز في رسالته: "بيان إعجاز القرآن"	هبة مجد الدين صباهي محمد عبد اللطيف	78-53
▪ النزعة الدينية في ديوان "أحدث الليل" لمحمد المقرن: دراسة تحليلية	نورة حميد حمدي الكبكبي	114-79
▪ ضمان البضائع المنقولة بحرًا في الفقه الإباضي من خلال كتاب "بيان الشرع" للكندي (ت: 508هـ/1115م): دراسة تأصيلية تطبيقية	محمود بن سعيد العويدي أنكه إيمان بوزنيته	148-115
▪ الذِّمَّةُ الماليَّة للزَّوجَة العاملة: دراسةٌ تقويميةٌ	زينب زكريا علي معابدة	177-149
▪ الأحاديث المردودة المشتملة على ثواب عظيم لعمل يسير في كتاب "المجروحين" للإمام ابن حبان	محمد جهاد البنا فتح الدين بيانوني ليلي سوزانا شمسو	206-179
▪ التراث الفقهي السياسي عند الإباضية حول "الإمام": صفاته واختصاصاته	سليمان بن حمد بن حميد الطوقي	234-207
▪ المصطلح في الفكر الإباضي ودوره الفاعل في وحدة المسلمين	أحمد بن سالم بن موسى الخروصي	268-235
▪ منهج الحنفيّة في الجَمْع والفرْق بين التصرّف بكل من الوقف والوصية	مهند فؤاد محمد استيتي	310-269
▪ نَهضةٌ قِوامُها الموروث: بحثٌ في التكامل المعرفي	خالد بن رشيد العديم	350-311
▪ Considering the *Maqasid al-Shariah* (Objectives of Shariah) Zakat in Contemporary Zakat Collection and Distribution	Abdulmajid Obaid Hasan Saleh Azman bin Mohd Noor Younes Soualhi	373-351

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

التجديد مجلّة محكمة يتم قرار النشر فيها بناءً على توصية محكَّمين اثنين على الأقل من أصحاب الاختصاص.

1. أن يتَّسم البحث بالجدة والأصالة والموضوعية، مع التعهد بأنه لم يسبق إرسالُه للنشر في مجلة أُخرى أو جزءًا من كتاب.
2. يُذكر اسم الباحث في المتن، وفي الحاشية درجتُه العلميةُ وتخصُّصه ومكانُ عملِه وبريدُه الإلكتروني.
3. ألا تتجاوز نسبة الاقتباس في البحث 25% (مع استثناء المصادر والمراجع)، ويُرفق الباحث إثبات ذلك من موقع Turnitin.
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 (Traditional Arabic بخط 16) للمتن و(12) للحواشي، وتُكتب الكلمات اللاتينية والمراجع الأجنبية بخط (Times New Roman 12) للمتن و(10) للحواشي.
6. تُكتب الآياتُ القرآنيةُ مضبوطةً بالشكل بالخط Traditional Arabic، وبين قوسين مزهرين، ولا تُدرج من برنامج مصحف المدينة الإلكتروني أو ما يُماثله، ويليها توثيقها في المتن نفسه بين قوسين مضلعين؛ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 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 بحقِّها في رَفْضِ إرسال أيِّ بحثٍ إلى المحكِّمين ما لم يستوفِ الشروط السابقة، أو ما لم يوثَّق البحث وفق **طريقة التوثيق المعتمدة** كما يأتي:

(أ) يُوثَّق 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**، محلُّ 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 – تعلُّم 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** (مختصرًا إن أمكن)، ج، ص.

(هـ) يُوثَّق الحديث النبوي كما يأتي: **صحيح البخاري**، كتاب الزكاة، باب: "هل يشتري صدقته؟"، ج2، ص85، وإذا كان الحديث مخرجًا من غير الصحيحين تُذكر درجته.

(و) تُوثَّق المراجع الأجنبية وفق نظام Chicago.

المجلد 28، العدد 56
محرم 1445هـ / يوليو 2024م، ص5 -7
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

كلمة التحرير

بسم الله، الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

لطالما كان التجديد صنو الاجتهاد والإبداع، ينتج عنهما، ويمثل ثمرتهما، فلا يتمُّ من دونهما، ومن هذه الرؤية المركزة كان منطلق "مجلة التجديد" إلى استكشاف عوالم الفكر والثقافة والعلوم في الحضارة العربية الإسلامية، وهو ما عنيت به عامًا بعد عامٍ، وعددًا بعد عددٍ، ولا زالت تستقي من معين الدراسات الإسلامية والعربية، مخلصة لأصولها ومقاصدها التي صدرت من أجلها، لتؤدي رسالتها خير أداء وأمثله، في البيان الذي تعلَّمه الإنسان.

وذا ما يُطالعه قارئنا الكريم في بحوث هذا العدد السادس والخمسين، فهي بحوث متنوعة تنتمي إلى مختلف صنوف علوم الملة الإسلامية – وَفْقَ وَصْفِ ابن خلدون – فمنها ما يرتدُّ إلى بحوث الأصلَينِ؛ إذ نلقى بحثًا في علوم القرآن الكريم يعنى ببيان أثر تفريق الخطابي بين مصطلحي "النعت" و"الصفة" في ترتيبه وجوهَ إعجاز القرآن التي ذكرها في رسالته "بيان إعجاز القرآن"، وبحثًا آخر في علوم الحديث الشريف يعنى ببيان الأحاديث المشتملة على وعدٍ بثواب عظيم لعملٍ يسير، مما أخرجه الإمام ابن حبان في كتابه "المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين"، وحكم عليها بالرد بطلانًا أو وضعًا.

ومن بحوث هذا العدد ما يرتدُّ إلى الفقه وأحكامه، ففي أحدها بيان أن الأبوة الرضاعية سببٌ محرّمٍ في الأسرة وفقهها، وبثبوتها يثبت التحريم في النكاح، وليس لها أحكامُ

أبوة النسب في الميراث، والنفقة، ونحوهما، وفي بحثٍ آخر بيان موضوع استقلال الذمَّة المالية للزوجة العاملة في الشريعة الإسلامية وقانون الأحوال الشخصية الأردني، وما يتعلَّق بتنظيم القضايا المالية حال اختلاط أموال الزوجين، وفي بحثٍ ثالث بيان منهجية الحنفية في الجمْع والفرْق بين المتشابه وغيره في أحكام كل من الوصية والوقف في المسائل المتعلِّقة بإنشاء التصرُّف أو تصرُّفات الموجب بالوقف والوصية.

واختص هذا العدد بثلاثة بحوث في المذهب الإباضي، في أحدها بيان مكانة فقهاء الإباضية في معالجة قضايا البحر وأحكامه بعامة، ومعالجة ضمان البضائع المنقولة بحرًا بخاصة؛ في سبيل تحقيق مقصد حفظ المال، وفي بحثٍ آخر بيان حُكْمِ الإمامة عند الإباضية، وطريقة مبايعة الإمام، وصفاته، وصيغة العقد، وما تشتمل عليه من واجبات ومسؤوليات وميثاق غليظ، علاوة عن عزله ومحاسبته، وفي بحثٍ ثالث بيان المصطلحات التي سطَّرها أعلام الإباضية عند ذكر مخالفيهم من عموم المسلمين، وذلك أن المصطلح عنصر أصيل في بناء الفكر الإسلامي، ومحل إشكالات جوهرية في واقع المصنفات عند المسلمين في حقبهم المختلفة.

وموضوع الأدب الإسلامي حاضر أيضًا في هذا العدد، وذلك في بحثٍ عني ببيان التجارب الشعورية للشاعر المعاصر محمد المقرن في ديوانه الموسوم "أحدث الليل"، من خلال نزعته الدينية وهويته الإسلامية، ومزجها بإبداعه الشعري.

وجاء بحث في الفكر الإسلامي تناول فيه بيان أن الموروث الإسلامي صالح لكل زمان ومكان، وليس ثمة حاجة إلى عصرنته، ولكن الحاجة ماسة إلى تكوين باحثين ذوي قدرة على دراسة موروثهم الحضاري، وإنتاج غيرهم الفكري بموضوعية.

ثم كان ختام هذا العدد ببحثٍ عن فعالية آليات جمع الزكاة وتوزيعها من منظور مقاصد الشريعة. وهذا البحث يتناول مووضع تحديد المزكي، وتنوع مصادر دخل الزكاة،

ممارسات التوزيع العادل، والتحديات المتعلقة بإدارة الزكاة في العصر الحديث. والبحث يسلط الضوء على الممارسات الحالية لجمع وتوزيع الزكاة، وذلك عبر دمج التحليل النظري للنصوص الشرعية والآراء الفقهية مع دراسات حالة عملية.

وهكذا كانت "مجلة التجديد" – وستبقى – منبرًا مفتوحًا لتحاوُر الأفكار البحثية، وتمثيل الرؤية الإسلامية، وتعزيز المعرفة الإنسانية؛ سعيًا إلى تحقيق مقاصد الوحي الإلهي وأحكامه وتوجيهاته فكرًا وسلوكًا، تنظيرًا وتطبيقًا، علمًا وعملاً، ليكون لمجلتنا الأثيرة نصيبٌ في إحياء كل ما هو جامع في الأمة الإسلامية، وسهمٌ في النهل من التراث النافع، وإغنائه بالإنتاج العلمي المعاصر، مع الاسترشاد بقيم الإسلام الثابتة التي يتحقق فيها التوازن بين الجانبين الروحي والمادي، وفي الختام؛ السلام.

أ. د. رحمة أحمد حاج عثمان

رئيس تحرير مجلة التجديد

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 56
محرم 1445هـ / يوليو 2024م، ص 9-51
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

الأبوة من الرضاع حكمها وآثارها

Parenthood Through Breastfeeding: Its Ruling and Effects

ماجد بن محمد بن سالم الكندي[*]، محمد سعيد بن خليل المجاهد[**]

[قُدّم للنشر 2024/02/20 – أُرسل للتحكيم 2024/02/26م – قُدّم بعد التعديل 2024/05/24م - قُبل للنشر 2024/05/19م]

ملخص البحث

يهدف البحث إلى بيان خلاف الفقهاء في كون الأبوة الرضاعية سببًا محرِّمًا مع رد الأقوال إلى أصولها، والوقوف على علة أبوة الرضاع المحرمة وآثار ثبوتها، فجاء البحث ليجيب على الإشكالية المتمثلة في السؤالين الآتيين: ما أقوال الفقهاء في كون الأبوة الرضاعية سببًا محرِّمًا، وما أدلة كل فريق واعتراضاته؟ وما الرأي المختار في علة الأبوة الرضاعية، وما آثار ثبوت الأبوة الرضاعية؟ واستعمل البحث المنهجين الوصفي المقارن والتحليلي الاستنباطي، وانتهى إلى نتائج عديدة لعل من أهمها أن الأبوة الرضاعية سببٌ من الأسباب المحرِّمة في الأسرة وفقهها كما تفيد ذلك الأدلة الشرعية، وأن الأدلة المخالفة متأوَّلة ولا تعارض الأدلة المحرِّمة، وأن علة الأبوة الرضاعية المحرِّمة هي العقد الصحيح على المرضعة، فيُحْكَم بأبوة الزوج الرضاعية لكل من ترضعه امرأته التي ينسب إليه أولادها، وأنه بثبوت الأبوة الرضاعية يثبت التحريم في النكاح وتثبت آثار المحرمية من جواز الدخول واللمس والخلوة والسفر،

* ا أستاذ مساعد، قسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان. البريد الإلكتروني: m.alkindi@squ.edu.om

** أستاذ مشارك، قسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان. البريد الإلكتروني: almujahed@squ.edu.om

وأنه ليس لأبوة الرضاع المحرِّمة أحكامُ أبوة النسب في الميراث، والنفقة، ونحوها.

الكلمات المفتاحية: اللبن للفحل، الأبوة الرضاعية، الرضاع، القعيس.

Abstract

The research aims to elucidate the jurists' disagreement on whether breastfeeding creates a prohibitive relationship, by tracing their opinions to their origins, and examining the reasoning behind prohibitive breastfeeding and its implications. The research addresses the following questions: What are the jurists' opinions on breastfeeding as a prohibitive cause, and what are the arguments and objections of each group? What is the preferred opinion on the cause of prohibitive breastfeeding, and what are the implications of establishing a breastfeeding relationship? The study employed both comparative descriptive and analytical deductive methodologies. The research concluded with several key findings, the most important of which is that breastfeeding is indeed a prohibitive cause within the family and its jurisprudence, as indicated by Sharia evidence. The opposing evidence is interpreted and does not contradict the prohibitive evidence. The reason for prohibitive breastfeeding is a valid contract with the wet nurse, establishing a breastfeeding relationship for anyone nursed by the wife attributed to her husband, whose children are attributed to him. Establishing a breastfeeding relationship results in marriage prohibitions and allows for the permissibility of entry, touching, seclusion, and travel. However, prohibitive breastfeeding does not entail the inheritance, financial support, and similar rulings of a blood relationship.

Keywords: milk for the male, breastfeeding relationship, breastfeeding, Al-Qais.

مقدّمَة

نصَّ الكتاب العزيز في سورة النساء على حرمة المرأة المرضعة والأخت من الرضاعة في قول الله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ﴾ (النساء: 23)، وقد أجمع العلماء على هذا التحريم، كما أجمعوا على أن الأم المرضعة تنشأ بينها والرضيع علاقات محرمة يحكمها قول النبي ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[1]، لكن العلماء

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، باب: الشهادة على

اختلفوا في نشوء علاقة رضاعية محرِّمة بين الطفل الراضع وزوج المرأة المرضعة، والجمهور الذين قالوا إنه بسبب الرضاعة تنشأ علاقة رضاعية محرِّمة بين زوج المرضعة والطفل الرضيع اختلفوا كثيرًا في علة ثبوت الأبوة الرضاعية، وهذا الأمر أمر مهم جدًّا فإنه تترتب عليه آثار في محيط الأسرة خصوصًا في أحوال الأزمات والكوارث التي يكثر فيها الرضاع، ولأجل ذلك رأينا أن يكون بحثنا هذا بعنوان: **الأبوة من الرضاع حكمها وآثارها**.

وتتمثل مشكلة البحث في السؤالين الآتيين:

1-ما أقوال الفقهاء في كون الأبوة الرضاعية سببًا محرِّمًا، وما أدلة كل فريق واعتراضاته على الآخرين؟

2-ما الرأي المختار في علة الأبوة الرضاعية، وما آثار ثبوت الأبوة الرضاعية؟

ويسعى هذا البحث إلى تحقيق هدفين أولهما بيان خلاف الفقهاء في كون الأبوة الرضاعية سببًا محرِّمًا مع رد الأقوال إلى أصولها المتفرِّعة منها، والهدف الثاني بيان علة أبوة الرضاع المحرمة وآثار ثبوت أبوة الرضاع المحرِّمة.

وتكمن أهمية البحث في معرفة كون الأبوة الرضاعية أحد أسباب التحريم المؤبد أم لا، والذي ينبني عليه معرفة العلاقة بين الرضيع وبين كل من ينسب إلى الأب زوجِ المرضع، وإن الذي حملنا على الخوض في هذا البحث هو كثرة الأسئلة التي ترد إلينا حول العلاقة بين الرضيع والأب زوج المرضع.

وسلكنا لتحقيق أهداف البحث منهجين هما:

1-الوصفي المقارن: وذلك بذكر ما ذكره الفقهاء في مفردات البحث وموضوعاته وأدلة كل منهم في القضية، وموازنتها ببعضها.

2-التحليلي الاستنباطي: وذلك بتحليل النصوص الشرعية وكلام الفقهاء لاستنباط الرأي الذي يتوافق مع الأدلة الراجحة.

الأنساب، ج3، ص170، رقم الحديث: (2645).

وأخيرًا لم نجد فيما اطلعنا عليه دراسات في العنوان نفسه، وقد حوى البحث مبحثين في كل منهما مطلبان، ذكرنا في الأول: خلاف العلماء في إثبات أبوة الرضاع، وأوضحنا في الثاني: علة إثبات الأبوة الرضاعية وآثارها، وختمناه بذكر أهم النتائج.

أولا: خلاف العلماء في إثبات أبوة الرضاع

للفقهاء قولان في إثبات محرمية بالأبوة الرضاعية، لكن قبل بيان الخلاف وسرد أقوال الفقهاء فيها نبين أن هناك مواطن اتفقوا فيها على حكم، وأن مواطن الخلاف محدودة، ولأجل ذلك كان هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: تحرير مواضع الوفاق والخلاف

المطلب الثاني: أقوال العلماء في التحريم بالأبوة الرضاعية

المطلب الأول: تحرير مواضع الوفاق والخلاف

قبل أن نذكر خلاف أهل العلم في إثبات الأبوّةِ المحرِّمة التي تنشأ بسبب الرضاع لا بد لنا أن نبيّن أن ثمَّة مواضعَ سلَّم بحكمها المختلفون والتقت آراؤهم فيها على حكمٍ، فلم يكن فيها تباين آراء، كما أن بينهم مواضع هي محل الخلاف، ومن الحَسَن قبل ذكر خلاف العلماء في إثبات التحريم أو نفيه تحرير مواضع الوفاق والخلاف تضييقًا لمحل الخلاف وعرضًا للمتَّفق عليه حتى يبقى محل اتفاق، ومواضع الاتفاق هي:

الموضع الأول: انتصاب الرضاع من حيث الإجمال ليكون سبب تحريم كالنسب والمصاهرة متَّفق عليه بين أهل العلم، ونقل جمعٌ الاتفاق على ثبوت التحريم والمحرمية برضاع الأم بين الراضع ومرضعته في الحولين وخلافهم في ثبوتهما من جهة الزوج[1]، قال

([1]) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف، د ط، 1387هـ/1967م)، ج8، ص237؛ ابن حزم، علي بن أحمد، **المحلى**، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د، ط، د، ت)، ج10، ص178؛ السمرقندي، محمد بن أحمد، **تحفة الفقهاء**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1414هـ/1994م)، ج2، ص235.

الماوردي:"فانتشارهما من جهة المرضعة متَّفق عليه، وانتشارهما من جهة الفحل مختلف فيه"[1]، وقال السمرقندي الحنفي: "وجملة ذلك أن الرضاع يتعلق به التحريم في جانب المرضعة وفي جانب الواطىء الذي ينزل اللبن من وطئه، والتحريم في جانب المرضعة مجمع عليه وفي جانب الزوج مختلف فيه"[2]، والموضع السابق يثبت أن الخلاف ليس في الرضاع كله بل في مواضع منه، فالذين لا يرون الأبوة الرضاعية لا ينفون كون الرضاع محرِّمًا بل هو محرِّم لكنه من طرف المرأة فحسب، والآخرون يرونه محرِّمًا من طرف المرأة المرضعة ومن طرف زوجها.

وثبوت كون الرضاع سببًا محرِّمًا من جهة المرضعة يصيِّر الراضع ابنًا لها يحرم عليه نكاحها أبدًا، ويحل له النظر إليها، والخلوة بها والمسافرة، لكنهما لا يتوارثان ولا نفقة على واحد منهما للآخر، وكذلك من مقررات الإجماع السابق أيضًا انتشارُ الحرمة بين المرضعة وأولاد الرضيع فتصير جدَّتهم من الرضاع، وأولادُها إخوانَ الراضع منها[3].

ومستند محلِّ الإجماع السابق قوله تعالى في تعداد المحرَّمات:﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ﴾ (النساء: 23)، فالأم المرضعة تحرم بالنص عليها، والأخت من الرضاعة تحرم بالنص عليها، وحُرِّمت الأخت من الرضاعة لكونها أدلت بأمها المرضعة، فكانت الأم المرضعة سببَ نشر التحريم، والعلة السابقة تعمم الحكم التحريمي لكل من أدلى من الأم المرضعة ببنوة فيحرم كل أولاد المرضعة.

الموطن الثاني: المراد بكون الزوج أبًا رضاعيًا أن يكون أبًا للطفل المرضَع، وأن يكون أولاده من تلك المرأة ومن غيرها إخوةً لمن أرضعته امرأته، كما يكون أولاد المرأة المرضعة إخوة له من ذلك الزوج ومن غيره، قال الحافظ ابن عبد البر:"في هذا المعنى تنازع العلماء

---

[1] الماوردي، علي بن محمد، **الحاوي الكبير**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1990م)، ج11، ص358.

[2] السمرقندي، **تحفة الفقهاء**، ج2، ص235.

[3] النووي، يحيى بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ/1972م) ج10، ص19.

قديمًا، ولو وصل إليهم الحديث ما اختلفوا في ذلك"[1].

الموطن الثالث: بيَّن أهل الفقه أن سبب الخلاف في القضية مخالفة عائشة للحديث الذي روته كما سيأتي ذكره – إن شاء الله –، فالذين رأوا التحريم قدَّموا الحديث وتأولوا لها في مخالفتها ما يجعل الانصراف عن الحديث خاصًا باجتهادها كما سيأتي بيانه – إن شاء الله –[2]، وقد لا يكون هذا السبب متعينًا، بل قد يكون سبب الخلاف عند أقوام عدم بلوغ الرواية المحرِّمة، كما في حديث ابن علية عن محمد بن عمرو قال: قدم الزهري في أول خلافة هشام فذكر أن عروة كان يحدِّث عن عائشة أن أبا القعيس جاء يستأذن على عائشة وقد أرضعتها امرأة أخيه، فأبت أن تأذن له فزعم عروة أن عائشة ذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «فهلا أذنت له؟ فإن الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة»، ففزع أهل المدينة لذلك، فطلق عبد الله بن أبي حبيبة مولى الزبير امرأته عند ذلك[3].

المطلب الثاني: أقوال العلماء في التحريم بالأبوة الرضاعية

للعلماء قولان في إثبات الأبوة الرضاعية سببًا محرِّمًا، ولكل أرباب قول منتصرون، كما أن لهم أدلة وبراهين تثبت ما يرونه راجحًا، وفي هذا المطلب نذكر –مستعينين بالله – وجهتي النظر وتعداد القائلين وأدلتهم.

القول الأول: إثبات الأبوة الرضاعية المحرِّمة

يقضي هذا القول بأن من الأسباب المحرِّمة الأبوة الرضاعية، فمن أرضعت امرأته بعد الولادة منه طفلًا في رضاعًا محرِّمًا كان ذلك الطفل ولده من الرضاع، كما أن

---

[1] ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2000م)، ج6، ص244.

[2] ابن رشد، محمد بن أحمد، **المقدمات الممهدات**، تحقيق: الدكتور محمد حجي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ/1988م)، ج1، ص493.

[3] ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، **المصنف في الأحاديث والآثار**، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1409هـ)، ج4، ص18، وإسناده صحيح، حكيمي، محمد، **العتيق**، ج21، ص274.

امرأته المرضعة أمُّه من الرضاع، ولكونه أباه من الرضاع تثبت المحرمية بينهما، كما تثبت المحرمية بين الطفل الراضع بالحال المتقدِّم وكل أولاد الأب من الرضاع، سواء أكانوا أولاده من المرأة المرضعة أم من سواها، وسواء أكانوا أولاده من النسب أم من الرضاع؛ إذ الأخوة بمختلف أنواعها فرع ثبوت الأبوة سواء أكانت أبوة نسبية أم أبوة رضاعية.

كما أن إخوة الأب الرضاعي تثبت بينهم وبين الطفل الذي رضع امرأة أخيهم على الحال السابق هم أعمامه من الرضاع عمومةً محرِّمة، وهكذا سائر العلاقات المحرمة التي هي فرعٌ من الأبوة النسبية فمثلها ينشأ بثبوت الأبوة الرضاعية.

1. نسبة القول

هذا القول منسوب إلى الجمهور[1]، وإلى العلماء كافة إلا اليسير منهم[2]؛

وإلى مذهب فقهاء الأمصار[3]، وإلى عامة العلماء[4]، وإلى جريان جماهير المسلمين عليه جيلًا بعد جيل[5]، وإلى الاتفاق[6].

ورواه الإمام مالك عن ابن عباس إذ سئل عن رجل كانت له امرأتان، فأرضعت إحداهما غلامًا، وأرضعت الأخرى جارية، فقيل له:« هل يتزوج الغلام الجارية؟ فقال: لا؛

---

[1] الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، (الرياض: دار المنهاج، ط1، 1428هـ/2007م)، ج15، ص342؛ اليحصبي، عياض بن موسى، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، (مصر: دار الوفاء، ط1، 1419هـ/1998م) ، ج4، ص628.

[2] ابن العطار، علاء الدين، **العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام**، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1427هـ/2006م)، ج3، ص1391.

[3] الرجراجي، علي بن سعيد، **شرح المدوَّنة**، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1428هـ/2007م)، ج4، ص78.

[4] الرافعي، عبد الكريم بن محمد، **العزيز شرح الوجيز**، تحقيق علي محمد معوض وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ/1997م)، ج9، ص570.

[5] رضا، محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1990م)، ج4، ص383.

[6] ابن هبيرة، يحيى الذهلي، **اختلاف الأئمة العلماء**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ/2002م)، ج2، ص206، وعبارته: (واتفقوا على أن لبن الفحل محرم).

اللقاح واحد»[1]، أي: أن صاحب اللبن واحد هو زوج المرأتين، قال الرافعي: "اللام منه مفتوحة، وجوز بعضهم كسرها، والمعنى أن ماء الفحل الذي حملت به المرضعة واحد"[2]، ولم تختلف الرواية عن ابن عباس في تحريم أبوة الرضاع.

وهو ظاهر قول السيدة عائشة؛ فقد روى عروة بن الزبير عن عائشة قالت: «استأذن عليَّ أفلح أخو أبي القعيس بعدما أنزل الحجاب، فقلت: لا آذن له حتى أستأذن فيه النبي ﷺ؛ فإن أخاه أبا القعيس ليس هو أرضعني، ولكن أرضعتني امرأة أبي القعيس، فدخل عليَّ النبي ﷺ، فقلت له: يا رسول الله، إن أفلح أخا أبي القعيس استأذن فأبيت أن آذن له حتى أستأذنك، فقال النبي ﷺ: وما منعك أن تأذني؟ عمك، قلت: يا رسول الله، إن الرجل ليس هو أرضعني، ولكن أرضعتني امرأة أبي القعيس، فقال: ائذني له؛ فإنه عمك تربت يمينك، قال عروة: فلذلك كانت عائشة تقول:حرموا من الرضاعة ما تحرمون من النسب»[3]، وفي هذه الرواية ما يدل على أن التحريم بأبوة الرضاع هو قولها:

1- جاءت بالحكم العام المذكور هنا بعد تقرير النبي ﷺ بين يديها عمومةَ أفلح أخي أبي القعيس وقوله لها: "عمك فليلج عليك"، وعلَّقت هي على ذلك قائلة: "حرِّموا من الرضاعة ما تحرِّمون من النسب"، وهم يصرِّحون في أبواب العموم أن دلالة العموم على صورة السبب أقوى، والمنسوب إلى أكثر الأصوليين أن صورة السبب قطعية الدخول، فهو نصٌّ في سببه، ظاهرٌ فيما زاد عليه[4]، وهنا الحديث عن إثبات أبوة الرضاع فيدخل ضمن

---

[1] مالك بن أنس الأصبحي، **الموطأ**، (أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان، ط1، 1425هـ/2004م)، ج4، ص869.

[2] الرافعي، عبد الكريم بن محمد، **شرح مسند الشافعي**، (قطر:وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1428هـ/2007م)، ج4، ص53.

[3] البخاري، **الجامع الصحيح**، باب قوله: ﴿إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا، لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِينَ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾، ج6، ص120، رقم الحديث: (4796).

[4] الرازي، محمد بن عمر، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق د. طه جابر العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2،

ما يحرم بالرضاع لتحريم أصله الذي هو الأب النسبي.

2- جاءت روايات صحيحة من بعدُ أنها كانت حين تروي الحديث تسمّيه عمًّا، وهذا يدل على أنها ترى أبوة الرضاع المحرِّمة، ولئن كانت لم تسمِّه حين الواقعة عمًّا إذ لم تكن تراه كذلك لكنها أخذت من توجيه النبي ﷺ عمومَتَه فوصفته بها في قولها: "جاء عمي من الرضاعة فاستأذن عليَّ"[1].

ولعله لأجل ظاهر هذه الرواية نسبوا إليها أنها ممن يرى الأبوة بالرضاع محرِّمة، وثمة نسبة إليها أنها لا ترى التحريم بأبوة الرضاع، وسيأتي البيان - عند عرض القول الثاني إن شاء الله - أن هذه النسبة مرجوحة وأن الثابت عنها التحريم بأبوة الرضاع.

والتحريم بأبوة الرضاع رواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة بأسانيدهما عن مجاهد، والحسن، والشعبي، وعطاء، وسالم مولى ابن عمر، وطاووس، والقاسم بن محمد[2]، ونسبه ابن عبد البر إلى أصحاب ابن عباس ومنهم أبو الشعثاء[3].

وقطع به محمد بن الحسن ونسبه إلى أبي حنيفة[4]، وهو منصوص الحنفية[5]، وذهب

1412هـ/1992م).

ج3، ص126؛ الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط في أصول الفقه**، (القاهرة: دار الكتبي، ط1، 1424هـ/2005م)، ج4، ص293.

[1] البخاري، **الجامع الصحيح**، باب: ما يحل من الدخول والنظر إلى النساء في الرضاع، ج7، ص38، رقم الحديث: (5239).

[2] ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج4، ص18، وأصله في البخاري ومسلم.

[3] ابن عبد البر، **الاستذكار**، ج6، ص244.

[4] مالك بت أنس، **الموطأ**، ص211.

[5] الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، **شرح مختصر الطحاوي**، المحقق: د. عصمت الله عنايت الله محمد وآخرون، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1431هـ/2010م)، ج5، ص256؛ الكاساني، أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ/1986م) ، ج4، ص27؛ الزيلعي، عثمان بن علي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1313هـ)، ج2، ص183.

إليه الإمام مالك وأصحابه[1]، وهو منصوص الإمام الشافعي[2]، وبه قال الشافعية[3]، ونسب ابنُ العطار إلى الشافعي قوله أن نشر الحرمة إلى الفحل خارج عن القياس؛ فإن اللبن ليس ينفصل منه، وإنما ينفصل منها[4]، وهو قول الحنابلة[5]، واتّفق الإباضية على إثبات التحريم بالأبوة الرضاعية[6]، واختاره ابن المنذر[7]، وابن حزم في قوله: "لبن الفحل يحرم، وهو ما ذكرنا آنفًا: من أن ترضع امرأةُ رجلٍ ذكرًا، وترضع امرأتُه الأخرى أنثى، فتحرم إحداهما على الأخرى"[8]، ونسبه إلى أبي سليمان داود الظاهري وأصحابه[9].

---

[1] مالك بن أنس الأصبحي، **المدونة الكبرى**، (بيروت: دار صادر، د ط، د ت)، ج2، ص296؛ وابن عبد البر، **الاستذكار**، ج6، ص244؛ وابن رشد، **المقدمات الممهدات**، ج1، ص492.

[2] الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**،(بيروت: دار المعرفة، ط2، 1393هـ/1973م)، ج7، ص281؛ الشافعي، محمد بن إدريس، **تفسير الإمام الشافعي**، تحقيق: أحمد بن مصطفى الفرَّان، (السعودية: دار التدمرية، ط1، 1427هـ/2006م)، ج2، ص570.

[3] الشيرازي، إبراهيم بن علي، **التنبيه في الفقه الشافعي**، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1403هـ/1983م)، ص204؛ والجويني، **نهاية المطلب**، ج15، ص342؛ والرافعي، **العزيز شرح الوجيز**، ج9، ص570.

[4] ابن العطار، **العدة في شرح العمدة**، ج3، ص1391.

[5] ابن قدامة عبد الله بن أحمد، **المغني**، (القاهرة: مكتبة القاهرة، ط1، 1388هـ/1968م)، ج7، ص113؛ ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، **المبدع في شرح المقنع**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م)، ج7، ص120؛ البهوتي، منصور بن يونس، **كشّاف القناع عن متن الإقناع**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، د ت)، ج5، ص443.

[6] الإزكوي، محمد بن جعفر، **الجامع لابن جعفر**، (سلطنة عمان: وزارة التراث والثقافة، ط3، 1439هـ/2018م)، ج6، ص214؛ البسيوي، علي بن محمد، **جامع أبي الحسن البسيوي**، (د،ن، د،ط، د،ت) ، ج3، ص1571، الفرسطائي، أحمد بن محمد، **كتاب أبي مسألة**، (مسقط: ذاكرة عمان، ط1، 1437هـ/2016م) ، ص373.

[7] ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، **الإشراف على مذاهب العلماء**، (رأس الخيمة: مكتبة مكة الثقافية، ط1، 1425هـ/2004م)، ج5، ص120.

[8] ابن حزم، **المحلى**، ج10، ص178.

[9] المرجع السابق، ج10، ص181، وهذا أولى مما ذكرته كتبٌ أن داود كان لا يرى التحريم بالأبوة الرضاعية؛ العيني، محمود بن أحمد، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت)، ج2، ص142.

2. أدلة القول

الدليل الأول:

– حديث عائشة قالت: «إن أفلح أخا أبي القعيس استأذن عليَّ بعد ما نزل الحجاب، فقلت: والله لا آذن له حتى أستأذن رسول الله؛ فإن أخا أبي القُعَيْس ليس هو أرضعني، ولكن أرضعتني امرأة أبي القعيس، فدخل عليَّ رسول الله فقلت: يا رسول الله، إن الرجل ليس هو أرضعني، ولكن أرضعتني امرأته؟ قال: ائذني له؛ فإنه عمك تربت يمينك»[1].

ووجه الدلالة من الحديث أنها كانت تراه أجنبيًا لا عُلْقَة محرِّمة بينه وبينها، وهي من أمهات المؤمنين مأمورة بالاحتجاب فأَنْزَلَت حكمَ التحريم عليه حين تحققت أجنبيته في نظرها وعلمها، وكان أثر ذلك أن امتنعت من الإذن له بالدخول عليها.

وظاهر مراجعتها النبيَّ ﷺ أنها ما كانت تعلم شمول التحريم بالرضاع لأزواج النساء المرضعات بل هو للمرأة المرضعة التي باشرت الإرضاع كما في ظاهر سياق الآية فحجبته حتى أعلمها رسول الله ﷺ أنه عمُّها وأَذِن لها أن تولجه بيتها.

والنبي ﷺ أثبت أن الرجل عمُّها من الرضاع، وكونُه عمَّها من الرضاع يقضي لزومًا بكون أبي القعيس أباها من الرضاع؛ إذ تحريم العمومة فرعُ تحريم الأبوة، وعلة العمومة المحرِّمة أخوّةُ الأبوة، وعليه فالحديث يدل على إثبات الأبوة الرضاعية، وأن زوج المرضعة بمنزلة الوالد للمُرْضَعِ، وأن أخاه بمنزلة العمِّ في التحريم[2].

اعتراض الدليل: تقدم أن القضية محلُّ خلاف بين أهل العلم لذلك ناقش النافون كونَ الأبوة الرضاعية سببًا من أسباب التحريم هذا الحديث، والحديث من حيث دلالته

---

[1] البخاري، **الجامع الصحيح**، باب قول النبي ﷺ: «تربت يمينك، وعقرى حلقى»، ج8، ص37، رقم الحديث (6156).

[2] الخطابي، حمد بن محمد، **أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)**، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 1409هـ/1988م)، ج3، ص1891، وابن عبد البر، **التمهيد**، ج8، ص238.

اللفظية على الحكم واضح لا مغمز فيه، لكن اعتراض المعترضين على ثبوته، والاعتراضات المذكورة:

1- مخالفة عائشةَ هذا الحديثَ وتركُها العملَ به، ولو كان الحديث ثابتًا صحيحًا في نظرها لما خالفته، ولأجل ذلك كانت المخالفة قدحًا في الحديث ونقضًا لصحته، وقد نقل الإمام الشافعي وغيره أن القاسم بن محمد بن أبي بكر كان ينكر حديث أبي القعيس ويدفعه دفعًا شديدًا محتجًّا بأن رأي عائشة خلافه[1]، وهذا مع أن الرواية عن القاسم بن محمد مختلف فيها فقد روي عنه التحريم بالأبوة الرضاعية[2].

والحكم بمخالفة السيدة عائشة في عملها أخذه المعترضون من حديث عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه أنه أخبره: «أن عائشة زوج النبي ﷺ كان يدخل عليها من أرضعه أخواتها، وبنات أخيها[3]، ولا يدخل عليها من أرضعه نساء إخوتها» [4]، وأسنده ابن حزم إلى سعيد بن منصور بلفظ: «كان يدخل على عائشة من أرضعته بنات أبي بكر، ولا يدخل عليها من أرضعته نساء أبي بكر» [5].

وبيَّن ابن حزم وجه الدلالة من هذه الرواية على المخالفة أن الذين أذنت لهم رأتهم

---

[1] الشافعي، **الأم**، ج7، ص281، وابن حزم، **المحلى**، ج10، ص183.

[2] ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج4، ص18.

[3] قال ابن قرقول: في حديث عائشة: "فكان يدخل عليها من أرضعه أخواتها وبنات أختها"، كذا لابن وضاح بتاء أخت الدال إما بروايةٍ أو بإصلاح، وفي كتاب محمد بن عيسى في حديث عبد الرحمن بن القاسم، وعنده اختلاف أيضًا في حديث ابن شهاب، وعند غيره من شيوخنا: "أخيها" بالياء أخت الواو بغير خلاف، وهو صواب الكلام، وإن كان معنى الروايتين في الفقه واحدًا، ومما لا يختلف فيه العلماء، وإنما اختلفوا في لبن الفحل إذا أرضعت زوجته أو أمته لا ابنته، كما قال في الحديث الآخر: "فكان يدخل عليها من أرضعه أخواتها وبنات أخيها، ولا يدخل عليها من أرضعه نساء إخوته"؛ ابن قرقول، إبراهيم بن يوسف، **مطالع الأنوار على صحاح الآثار**، تحقيق:دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، (دولة قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1433هـ/2012م).

[4] مالك بن أنس، **الموطأ**، ج4، ص871.

[5] ابن حزم، **المحلى**، ج10، ص178.

ذوي محرم منها، وأن الذين لم تأذن لهم لم ترهم ذوي محرم منها، لا سيما مع تصريح ابن الزبير الذي هو أخص الناس بها بأن لا محرمية تثبت بالأبوة الرضاعية[1].

ويمكن أن تعاد صياغة الاستدلال بعبارات أخرى فيقال: إن وجه دلالة هذه الرواية أن لبن من أرضعته نساء إخوتها يلحق الأمهات فقط، ولا يتعداهن إلى الإخوة لكونهم أزواجًا، وحرمة اللبن لا تتعدى إلى الزوج، ولأجل ذلك لم يكونوا آباء من أرضعتهم أزواجهم، وإن لم يكن إخوتها آباء من ترضعهم أزواجهم لم يكن الراضعون أولاد إخوتها المحرَّمين فيبقون على أصل أجنبيتهم فلا يدخلون عليها.

والأوجه في رد الاستدلال بهذه الرواية أن نتيجة الاعتراض التي هي نقض حديث أبي القعيس مبنية على مقدمتين، وذلك أن الاستدلال بتقديم قولها مبنيٌ على إثبات التعارض بين رأيها وحديث أبي القعيس، والثانية أنه يقدَّم رأي الراوي على روايته، وكل ذلك لا يسلَّم به هنا:

أما المقدمة الأولى فيسلم بالاحتمال المذكور في وجه الاستدلال لكنه ليس نصًّا في المراد يمتنع سواه بل ثمة احتمال آخر لا تنفيه عبارات النصِّ المنقول، وذلك أنه لعائشة أن تحتجب عمن تشاء، ولعلها احتجبت عنهم لسبب آخر، إذ لم ينقل في الرواية أنها احتجبت عنهم لكونها لا ترى التحريم بأبوة الرضاع، وقد ذكر إسحاق بن راهويه أنه يحمل على امتناعها من نظر من أرضعته نساء إخوتها دون الحجاب اختيارًا منها، ولم تقض بتحريم دخولهم عليها، فيزول ظاهر التعارض بين الحديثين[2].

وهذا الاحتمال متعيّن لأسباب:

-تنزيهًا لعائشة عن أن تحل محلَّ المعارضة الصريحة للنص الصحيح، وهي من رواه بل راجعت النبي ﷺ فيه وأجابها عن شبهتها بما يجعل الأمر بعيدًا عن نسيان الرواية أو الذهول عنها.

---

[1] المرجع السابق، ج10، ص183.

[2] ابن بهرام الكوسج، إسحاق بن منصور، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه**، (السعودية: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط1، 1425هـ/2002م)، ج4، ص1625.

-ظاهر حديث أبي القعيس يدل في قولها: "حرموا من الرضاعة ما يحرم من النسب" -كما تقدم - على أنها ترى التحريم بالأبوة الرضاعية، وهو أظهر في عبارته على التحريم بالأبوة الرضاعية من الرواية التي يستدل بها على أنها لا ترى التحريم بالأبوة الرضاعية، ولئن سلم جدلًا بالتعارض بينهما فيقدم الأكثر وضوحًا.

3- لو سلِّم بتكافؤ الروايتين في إثبات رأي عائشة الفقهي فهما متعارضان، والتعارض بتكافؤٍ تام يسقط الاستدلال بهما معًا إلا أن يكون مرجحٌ من المرجحات تقضي على أحدهما بالتقديم[1]، والمرجِّحات التي ترجح الأخذ بالرأي المثبت لحرمة بالأبوة الرضاعية أن موافق النصوص مقدَّم على مخالفها، وأن ما دلَّ على التحريم مقدَّم على ما دل على الإباحة، وأن ما فيه تكليف مقدَّم على ما ورد موافقًا أصل براءة الذمة.

وما مضى يثبت أن لا تعارض بين رواية أن عائشة ما كانت تدخل من أرضعته نساء إخوتها وروايتها لحادثة استئذان أبي القعيس، ولو سُلِّم - جدلًا- بالمعارضة فيكون التعارض بين رأيها الذي قرر أن لا تحريم بالأبوة الرضاعية وروايتها التي تقرر التحريم بالأبوة الرضاعية، والخلاف شائع بين الأصوليين في المقدَّم في هذا الحال، والجمهور أو كما يسميهم القاضي الباقلاني: "الدهماء من الفقهاء والمتكلمين"[2]، والمقدَّم رواية الراوي لا رأيه[3].

---

[1] الغزالي، محمد بن محمد، **المستصفى**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/1993م)، ص364؛ الأرموي، محمد بن عبد الرحيم، **الفائق في أصول الفقه**، تحقيق: محمود نصار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1426هـ/2005م)، ج2، ص374؛ السالمي، عبد الله بن حميد، **طلعة الشمس شرح شمس الأصول**، (سلطنة عمان: مكتبة الإمام السالمي، ط1، 2008م) ، ج2، ص292.

[2] الباقلاني، التقريب والإرشاد، ج3، ص215.

[3] الجصاص، أحمد بن علي الرازي، **الفصول في الأصول**، تحقيق د.عجيل جاسم النشمي، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1414هـ/1994م)، ج3، ص203؛ الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، (السعودية: دار المدني، ط1، 1406هـ/1986م)، ج2، ص331؛ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م) ، ج4، ص408.

والأظهر في هذه القضية أن مخالفة الراوي ما رواه على أقسام: مخالفة بالكلية، ومخالفة ظاهر النص على وجه التخصيص، وتأويل محتمل أو مجمل، أما المخالفة بالكلية كما في هذا الحديث فالعبرة فيها بقول رسول الله ﷺ لا رواية الراوي[1]، قال ابن عبد البر: "لا حجة في حديث القاسم عن عائشة؛ لأن لها أن تأذن لمن شاءت من ذوي محارمها وتحجب من شاءت، ولو صح عنها هذا وذاك لكان المصير إلى السنة أولى؛ لأن السنة لا يضرها من خالفها، والمصير إليها أولى"[2].

ومثل ذلك في الحكم مخالفة ظاهر النص العام بالتخصيص أو التأويل، أما إن كان النص مجملًا فصرفه الراوي إلى بعض محتملاته الظاهرة فيؤخذ بقوله[3]، أما مخالفة الراوي ما روى بسبب التأويل فلا يرد النص الشرعي ويبقى هو المأخوذ به دون رأي الراوي، لكن للراوي ما تأوله، قال ابن رشد: "لعل عائشة تأولت أن ذلك رخصة لها في شأن أفلح خاصة كما تأول سائر أزواج النبي ﷺ في رضاعة سالم، فرجعت إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ﴾ (النساء: 23)[4].

الاعتراض الثاني: يحتمل أن يكون (أفلح) مع أبي بكر رضيعي لبان فلذلك قال: "ليلج عليك؛ فإنه عمك".

أورد هذا الاعتراض القرطبي وهو جلي الميل إلى أن لا تحريم بالأبوة الرضاعية[5]، لكن اعتراضه هذا يرده الحديث فسياقه بين أن التي أرضعتها هي أم القعيس، وأن الرجل زوجها، فليس شيء من ألفاظ الحديث يعين القرطبي على الاحتمال المذكور.

---

[1] ابن عبد البر، **الاستذكار**، ج6، ص246.

[2] ابن عبد البر، **التمهيد**، ج8، ص246.

[3] المازري، محمد بن علي، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق: د عمار الطالبي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي ط1، 2001م)، ص328؛ والعيني، **عمدة القاري**، ج2، ص142.

[4]) ابن رشد، **المقدمات الممهدات**، ج1، ص493.

[5] القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، (القاهرة: طبعة دار الشعب، ط1، د، ت)، ج5، ص111.

الاعتراض الثالث: كون حديث أبي القعيس خبر آحاد فلا يقبل في تقرير هذه القضية.

وهذا أيضًا أورده القرطبي للرد على حديث أبي القعيس[1]، ويرده أن حديث الآحاد حجة في العمل، وهو مخصص العموم الوارد في إباحة ما سوى المنصوص عليها من المحرمات في قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ (النساء: 24)، وكون خبر الآحاد يخصص العموم المخصوص أمرٌ متَّفقٌ عليه بين الأصوليين، والصائرون إلى قطعية دلالة العموم على أفراده فردًا فردًا لا يجعلونه مثل الخاص في مواضع، فهم يقبلون تخصيصه بالحديث المشهور، وإن خُصَّ اللفظ العام صار ظنيَّ الدلالة ويخصص بالآحاد، كما أنهم يرون ظنيته إن اختلف الصحابة في دلالته، وهذا كله يفيد أن العام المخصوص أهون من سواه بل إنهم يخصصونه بما دون النصوص كالقياس، بل أمعن الطوفي في الأمر حتى خصص العموم بالاجتهاد المصلحي[2]، ولأجل ذلك فكون حديث عائشة حديث آحاد ليس بمطعن فيه.

الاعتراض الرابع: حديث أبي القعيس واقعة حال حكم فيها الرسول ع في حادث خاص بلفظ خاص

هذا الاعتراض أورده الشيخ القَرَضَاوي الذي هو من الذين لا يرون التحريم بالأبوة الرضاعية[3]، ويرد على ذلك أمور:

الأمر الأول: الأصل في الأحكام عمومها لا خصوصها، والحكم لحديث أنه واقعة حال يقضي بكونه خاصًا بشخص، وهذا يخالف أصل العموم في الأدلة الشرعية فلا يصار إليه إلا بدليل فإنه قضى العرف الشرعي أن المكلفين أجمعين مخاطبون باللفظ المذكور،

---

[1] السابق نفسه.

[2] الدّبوسي، عبد الله بن عمر، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2001م)، ص96؛ والجصاص، **الفصول**، ج1، ص181؛ والطوفي، سليمان بن عبد القوي، **شرح مختصر الروضة**، (بيروت: الرسالة، د، ط، 1407هـ/1987م)، ج3، ص216.

[3] القرضاوي، يوسف، **فقه الأسرة وقضايا المرأة**، (تركيا:الدار الشامية، ط1، 1438هـ/2017م)، ص148.

وهذا العموم غير متلفظ به ولا تعين عليه العبارة اللغوية، لكن العرف الشرعي قضى بكونه خطابًا للناس كلهم، وأن اللفظ المفرد المذكور هو لكونه أمام المبتلى أو السائل، قال إمام الحرمين:"فإن وقع النظر في مقتضى اللفظ فاللفظ للتخصيص، وإن وقع النظر فيما استمر الشرع عليه فلا شك أن خطاب رسول الله وإن كان مختصًّا بآحاد الأمة فإن الكافة يلزمون في مقتضاه ما يلتزمه المخاطب، وكذلك القول فيما خص به أهل عصره، وكون الناس شرعًا في الشرع، واستبانة ذلك من عهد الصحابة ومن بعدهم لا شك فيه، وكون مقتضى اللفظ مختصًا بالمخاطب من جهة اللسان لا شك فيه، فلا معنى لعدِّ هذه المسألة من المختلفات والشقان جميعًا متَّفق عليهما"[1].

الأمر الثاني: آخر الحديث ولفظه ينبئ أن الحكم عامٌ وليس خاصًا أو واقعة حال لذلك نقل راوي الحديث عن عائشة إثر الحديث قوله: قال عروة: فبذلك كانت عائشة تقول: «حرموا من الرضاعة ما يحرم من النسب».

الاعتراض الخامس: الحديث محمول على الإذن بالدخول دون تعديته إلى تحريم الزواج لسكوت الحديث عنه.

وهذا الاعتراض هو للشيخ القَرَضاوي أيضًا[2]، ولا أعلم عن أحد من القائلين إنه لا حرمة للأبوة الرضاعية يرتب هذا الحكم الذي هو جواز الدخول والخلوة دون حرمة الزواج، ومع ذلك يرد عليه:

1- لم يذكر المستدلُ دليلًا يسند كلامه، وأحكام الرضاع ترتب حرمة كحرمة النسب فلم يستثنى هذا وحده دون سواه؟

2- يقضي آخر الحديث بعموم التحريم الذي هو كالنسب، والنسب يحرم الزواج وغيره.

3- قوله في الحديث لأجل التعميم (عمُّك)، فالولوج معلّل بكونه عمًّا، ولم تكن

---

[1] الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م)، ج1، ص252؛ والغزالي، **المستصفى**، ج2، ص742.

[2] القرضاوي، **فقه الأسرة وقضايا المرأة**، ص148.

العمومة في شيء من نصوص الشرع موجبة تحليل الدخول والخلوة دون حرمة الزواج بل هما قرينان سببهما المحرمية الثابتة بالعمومة.

الاعتراض السادس: الحديث ضعيف لاضطرابه

والاضطراب هو في تعيين اسم المستأذن أهو أبو القعيس، أم أفلح أخو أبي القعيس، أم أفلح بن أبي القعيس، ولم أقف على من يورده معترضًا، لكن أورده ابن عبد البر احتمالًا[1]، واعترض بكونه غير مؤثر في صحة أصل الحديث؛ فإن كل رواياته متفقة في الحكم الذي قرره الحديث وهو أنه أيًا كان المستأذن فزوجة أخيه هي مرضعة عائشة، وحكم عليه النبي ﷺ بكونه عمَّ عائشة، ولو لم يسمَّ الرجل لما كان في ترك تسميته مغمز في الحكم الذي جاء به الحديث[2].

الدليل الثاني:

حديث عائشة «أن رسول الله ﷺ كان عندها، وأنها سمعت صوت رجل يستأذن في بيت حفصة، قالت عائشة: فقلت: يا رسول الله، هذا رجل يستأذن في بيتك، قالت: فقال رسول الله ﷺ: أُرَاه فلانًا، لعمِّ حفصة من الرضاعة، فقالت عائشة: لو كان فلانٌ حيًا – لعمها من الرضاعة – دخل عليَّ؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم، إن الرضاعة تحرم ما يحرم من الولادة»[3].

هذا الحديث أورده الفقهاء دليلًا يثبت تحريمًا بالأبوة الرضاعية[4]، وفي الحديث دلالات

---

[1] ابن عبد البر، **التمهيد**، ج8، ص246.

[2] السابق نفسه.

[3] البخاري، **الجامع الصحيح**، باب: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾، ويحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب، ج7، ص9، رقم الحديث: (5099).

[4] الماتريدي، محمد بن محمد، **تأويلات أهل السنة**، المحقق: د. مجدي باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1426هـ/2005م)، ج3، ص90؛ والطحاوي، أحمد بن محمد، **أحكام القرآن الكريم**، تحقيق: الدكتور سعد الدين أونال، (استانبول: مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي، ط1، 1418هـ/1998م)، ج2، ص17، ونص عبارته: (وفيما ذكرنا من حديثي عائشة هذين ما قد دل على أن الحرمة بالرضاع من الرجل ومن المرأة سواء).

مختلفة، ما يتعلق منها بالرضاع اثنتان ظاهرتان:

الدلالة الأولى: العمُّ الرضاعي محرم دخل على أم المؤمنين حفصة مع لزوم الحجاب عليها عمن لم يكن محرمًا لها، وأقر النبي ﷺ ذلك، والحكم نفسه أُقِرّ لعمِّ عائشة الرضاعي الذي توفي لو كان حيًّا، والذي يعكِّر على الاستدلال بهذا الحديث لإثبات الأبوة الرضاعية أن العمّ الرضاعي لا ينحصر في كونه أخًا لزوج المرضعة فقد يكون عمًّا لأخوته لأبيها النسبي عمر بن الخطاب وفي عائشة في أخوته النسبية لأبي بكر لأنهما رضعا من أم واحدة كما في أخوة النبي ﷺ لحمزة وأبي سلمة المخزومي لكونهم رضعوا من ثويبة[1].

كما يجوز أيضًا أن تكون عمومة الرجلين المذكورين لكونهما أخوي زوجي المرضعتين كما في عمومة أفلح أخي أبي القعيس لعائشة، والحجة في هذا الاحتمال دون الأول؛ إذ الأول خارج عن محلِّ الخلاف.

وجزم ابن عبد البر أن عمَّ صفية أخو أبيها النسبي عمر بن الخطاب من الرضاعة، أرضعتهما امرأة واحدة، وليس كأفلح أخي أبي القعيس عمِّ عائشة[2]، وعلى هذا فعمُّ عائشة هنا أخو أبيها النسبي أبي بكر، وهو المناسب أن تسأل عنه عائشة، وأما أفلح فأخو أبيها الرضاعي أبي القعيس، بيان ذلك أنه لو كان العمَّان في الحديثين رجلًا واحدًا لم تحتج للامتناع منه والاحتجاب عنه بعد إعلام النبي ﷺ لها بالحكم[3]، والحكم سائغ فقد تحمل عائشة جواب النبي على العم الرضاعي المجمع على حكمه، ولا تراه يشمل العمَّ الذي يثبت الأبوة الرضاعية، ولأجل ذلك ساغ لها أن تمتنع عن العم الثاني، وعلى هذا الوجه فليس في الحديث شاهد على المراد.

---

[1] البخاري، **الجامع الصحيح**، باب المراضع من المواليات وغيرهن، ج7، ص67، رقم الحديث: (5372).

[2] ابن عبد البر، **التمهيد**، ج17، ص212، ونقل الحافظ ابن حجر هذا القول عن ابن المرابط وتعقبه قائلًا: وهذا إن كان وجده منقولًا فلا محيد عنه، وإلا فهو حمل حسن. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، د، ط، د، ت)، ج9، ص141.

[3] عياض، **إكمال المعلم**، ج4، ص627.

الدلالة الثانية: أخذ تحريم الأبوة الرضاعية من عموم قوله آخر الحديث: "الرضاعة تحرم ما يحرم من الولادة"، وقد استدل بذلك الشافعي[1]، وعلى هذا فالنسب أو الولادة تحرِّم الأب النسبي ويكون الرضاع مثله يحرم الأب الرضاعي، نقل إمام الحرمين عن الإمام الشافعي الاستدلال بذلك وأنه عضَّد عمومَه حديثُ أبي القعيس الخاص[2]، وهو استدلال ظاهر صحيح في كونه عضَّد عمومه وإلا فالنص العامُّ وحده محل للنظر الذي أبداه القرطبي وهو ممن يميل إلى أن لا حرمة بالأبوة الرضاعية فقد قال معترضًا: "وقول رسول الله ﷺ: « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» يقتضي التحريم من الرضاع، ولا يظهر وجه نسبة الرضاع إلى الرجل مثل ظهور نسبة الماء إليه والرضاع منها"[3]، لكن حديث أبي القعيس يقضي على نظر القرطبي ويدفعه لقطعية دلالته على المراد: «عمك فليلج عليك».

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ (النحل: 66)، ووجه الاستدلال هاء الضمير في قوله (بطونه) جعلها المستدل عائدة على الذكور خاصة، وأخذ منها أن اللبن للفحل فشرب اللبن من الإناث، واللبن للفحل فرجع الضمير عليه[4]. واستدل بهذا على أن اللبن في الرضاع للفحل، بيانه أن الرجل والمرأة يشتركان في اللبن فالمرأة منها السقي والرجل منه الإلقاح[5].

الدليل الرابع: حديث أنس بن مالك قال: «دخلنا مع رسول الله ﷺ على أبي سيف القين، وكان ظئرًا لإبراهيم عليه السلام، فأخذ رسول الله ﷺ إبراهيم فقبَّله

---

[1] الشافعي، **الأم**، ج8، ص332؛ والماوردي، **الحاوي الكبير**، ج11، ص357.

[2] الجويني، **نهاية المطلب**، ج15، ص342.

[3] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج5، ص111.

[4] القيسي، مكي بن أبي طالب، **مشكل إعراب القرآن**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1405هـ)، ج1، ص422.

[5] ابن العربي، محمد بن عبد الله، **أحكام القرآن**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ/2003م)، ج3، ص131.

وشمّه» [1]، ومحل الاستدلال به قولُ أنس في أبي سيف القين: "وكان ظئرًا لإبراهيم"[2] والمرضعة لإبراهيم زوج أبي سيف فجعل أبو سيف ظئرًا مما يقضي بنشوء علاقة بين ابن الزوجة المرضع وزوجها، وهذه العلاقة هي الأبوة الرضاعية، وفي هذا الاستدلال نظر؛ لأن الظئر الناقة تعطف على غير ولدها حتى ترأمه[3]، قال ابن فارس: الظاء والهمزة والراء أصل صحيح واحد يدل على العطف والدنو، من ذلك الظئر، وإنما سميت بذلك لعطفها على من تربّيه[4]، والظئار عطف الناقة على غير ولدها فتدر عليه وترأمه[5]، الظئر من النساء التي عطفت على ولد غيرها، الذكر والأنثى في ذلك سواء، في الناس وغيرهم[6]، وقال ابن قرقول: "الظئر زوج المرضعة، والمرضعة أيضًا ظئرٌ، وأصله العطف للناقة على ولد غيرها ترضعه"[7]، والعطف بذاته ليس سبب الأبوة فلا يستدل به لإثباتها.

الدليل الخامس: وطء الرجل لما كان منه الولادة، صار سببًا لنزول اللبن الموجب للتحريم، فوجب أن يتعلق حكم التحريم بالرجل، كهو في المرأة، والدليل على ذلك: أن الجد لما كان سببًا لحدوث الأب الذي منه كان الولد، كان الأب والجد سواء فيما يتعلق بهما من تحريم ولد الابن[8].

---

[1] البخاري، **الجامع الصحيح**، باب: قول النبي ﷺ: «إنا بك لمحزونون»، ج2، ص83، رقم الحديث: (1303).

[2] ابن بطال، علي بن خلف، **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ/2003م)، ج3، ص288.

[3] ابن دريد، محمد بن الحسن، **جمهرة اللغة**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987م)، ج2، ص764.

[4] الرازي، أحمد بن فارس، **مقاييس اللغة**، (دمشق: دار الفكر، د، ط، 1399هـ/1979م)، ج3، ص473.

[5] الأزهري، محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، ج14، ص283.

[6] ابن سيده، علي بن إسماعيل، **المخصص**، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1417هـ/1996م)، ج1، ص54؛ والفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ/2005م)، ص432.

[7] ابن قرقول، **مطالع الأنوار**، ج3، ص303.

[8] الجصاص، **شرح مختصر الطحاوي**، ج5، ص257.

الدليل السادس: حرَّم الله الابنة على أبيها وعلى جدها، والابنة حدثت عن ماء الأب بعينه، ولم تحدث عن ماء الجد، ولكن الجد سبب ماء الأب الذي حدثت عنه الابنة، فاللبن – وإن كان حدوثه من الأم – فإن سبب كونه هو الأب؛ فيجب أن تحرم المرأة التي أرضعتها امرأته عليه؛ إذا كان سببًا لذلك اللبن، كما يحرم المرضع إذا كان سببًا على التي أرضعته[1]، أو كما يعبِّر آخرون: الفحل سبب لنزول اللبن بالإحبال فينسب اللبن إليه بحكم السببية[2].

وكلا الدليلين الخامس والسادس ضعيف، وسبب ذلك أن النسب حكم شرعي يثبت بالفراش كما تقرره النصوص لا بذات التسبب، فالشرع أهدر التسبب المذكور في النسب وناطه بالفراش فلم يثبت أبوّةً نسبية بالماء المجرد ولو قام البرهان عليه بل نصب عقد الزواج (الفراش) سببًا لإثبات الأبوة النسبية كما في حديث عائشة قالت: كان عتبة بن أبي وقاص عَهِدَ إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أنَّ ابنَ وليدةِ زمعةَ مني فاقبضه إليك، فلما كان عام الفتح أخذه سعد، فقال: ابنُ أخي عَهِدَ إليَّ فيه.

فقام عبد بن زمعة فقال: أخي وابنُ وليدة أبي وُلِدَ على فراشه، فتساوقا إلى النبي ﷺ فقال سعد: « يا رسول الله، ابن أخي قد كان عهد إليَّ فيه، فقال عبد بن زمعة: أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه، فقال النبي ﷺ: هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر»[3]، وفي الحديث إهدار للإقرار وللشبه وإثباتٌ للظاهر المنضبط الذي هو العقد (الفراش).

والشرع قد أومأ إلى أن الخلق من ماء رجل قد يكون سببًا للولادة وهذه حقيقة لكنه لم يعتبر الماء والخلق منه والشبه سببًا للنسب وقد يكون ذلك لخفائه وعدم اطّراده؛ فانتقل عنه إلى المطَّرد الظاهر الذي هو العقد الذي يصح إثباته، ويفيد ذلك قوله ﷺ إثر حادثة

---

[1] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، ج3، ص90.

[2] الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج2، ص184.

[3] البخاري، **الجامع الصحيح**، باب الولد للفراش، ج8، ص153، الحديث رقم (6749).

لعان: «أبصروها، فإن جاءت به أكحلَ العينين، سابغَ الأليتين، خدلجَ الساقين، فهو لشريك ابن سحماء»، فجاءت به كذلك، فقال النبي ﷺ: «لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن»[1]، أي: لولا ما سبق من حكم الله في اللعان أنه يدرأ عنها العذاب لأقمت عليها الحد للشبه الظاهر بالذي رميت به[2].

وقوله في الحديث "فهو لشريك بن سحماء" ليس فيه إثبات النسب إليه بل جعله سببًا في تكونه؛ لأنه من مائه، وكونه سببًا في تكونه لا يستلزم أن تثبت به الأبوة الشرعية، ولأجل ذلك ما نسب إلى شريك بن سحماء.

ومما جاء به مهدرًا إثبات النسب بالشبه الظاهري أو بالماء الذي كان سببًا له حديث أبي هريرة « أن رسول الله ﷺ جاءه أعرابي فقال: يا رسول الله، إن امرأتي ولدت غلامًا أسود، فقال: «هل لك من إبل» قال: نعم، قال: «ما ألوانها» قال: حمر، قال: «هل فيها من أورق» قال: نعم، قال: «فأنى كان ذلك» قال: أراه عرق نزعه، قال: «فلعل ابنك هذا نزعه عرق»[3].

القول الثاني: لا حرمة لزوج المرضعة

نسبة القول:

صحّحه ابن حزم عن عائشة[4] لرواية عبد الرحمن بن القاسم بن محمد عن أبيه عن عائشة أم المؤمنين أنها كان يدخل عليها من أرضعه أخواتها، وبنات أخيها، ولا يدخل عليها من أرضعه نساء إخوتها[5]، وأسنده ابن حزم إلى سعيد بن منصور بلفظ: كان يدخل

---

[1] البخاري، **الجامع الصحيح**، باب ﴿وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾، ج6، ص100، الحديث رقم (4747).

[2] ابن حجر، **فتح الباري**، ج9، ص461.

[3] البخاري، **الجامع الصحيح**، باب: ما جاء في التعريض، ج8، ص173، رقم الحديث: (6847).

[4] ابن حزم، **المحلى**، ج10، ص178.

[5] مالك بن أنس، **الموطأ**، ج4، ص871.

على عائشة من أرضعته بنات أبي بكر، ولا يدخل عليها من أرضعته نساء أبي بكر[1].

ورواه عبد الرزاق عن ابن عمر وجابر بن عبدالله[2]، لكن في إسناد الأول خصيف وهو ضعيف[3]، وفي الثاني مجهول فلا يثبت شيء من الأثرين، ورواه عن طاووس[4]، ورواه ابن أبي شيبة عن مجاهد وأبي قلابة وإياس بن معاوية وإبراهيم النخعي ومكحول، وروى عن يزيد بن عبد الله بن قسيط، قال: سألت أبا سلمة بن عبد الرحمن، وسعيد بن المسيب، وعطاء، وسليمان ابني يسار عن الرضاعة من قبل الرجال فقالوا: «لا تحرم شيئًا»[5].

كما رواه الحافظ ابن عبد البر بأسانيده عن سعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وأبي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وأخيه عطاء بن يسار، ومكحول، وإبراهيم، والشعبي، والحسن البصري -على اختلاف عنه-، والقاسم بن محمد -على اختلاف عنه- ، وأبي قلابة، وإياس بن معاوية، وإبراهيم بن إسماعيل بن علية[6].

وذكره أبو منصور الماتريدي عن بشر عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ﴾ (النساء: 23) قائلًا: "ذكر الأمهات من الرضاعة والأخوات، ولم يذكر البنات، قال بشر: إنما لم يذكر البنات من الرضاعة؛ لأنه لا يمكن من الرضاعة البنات؛ لذلك لم يذكر، وذلك اختلاف بيننا وبينه في لبن الفحل"[7].

وأسنده ابن حزم إلى ابن الزبير كما في حديث أبي عبيدة بن عبد الله بن زمعة: «أن

---

[1] ابن حزم، **المحلى**، ج10، ص178.

[2] الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ/1983م)، ج7، ص473.

[3] ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، **الجرح والتعديل**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1271هـ/1952م)، ج3، ص403.

[4] عبد الرزاق، **المصنف**، ج7، ص471.

[5] ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج4، ص19.

[6] ابن عبد البر، **التمهيد**، ج8، ص243.

[7] الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، ج3، ص89.

أمَّه زينب بنت أم سلمة أم المؤمنين أرضعتها أسماء بنت أبي بكر الصديق امرأة الزبير قالت زينب: فأرسل إليَّ عبد الله بن الزبير يخطب ابنتي أم كلثوم على أخيه حمزة بن الزبير وكان حمزةُ ابنَ الكلبية، فقلت لرسوله: وهل تحل له؟ إنما هي بنت أخيه، فأرسل إلي ابن الزبير: إنما تريدين المنع، أنا وما ولدت أسماء إخوتك، وما كان من ولد الزبير من غير أسماء فليسوا لك بإخوة فأرسلي فاسألي عن هذا؟ فأرسلت فسألت، وأصحاب رسول الله ﷺ متوافرون وأمهات المؤمنين، فقالوا: إن الرضاعة من قبل الرجال لا تحرِّم شيئًا، فأنكحتها إياه، فلم تزل عنده حتى هلكت»[1].

ويعارض المذكور حديث أبي عبيدة بن عبد الله بن زمعة أن أمه زينب بنت أم سلمة أم المؤمنين أرضعتها أسماء بنت أبي بكر الصديق امرأة الزبير بن العوام قالت زينب: فكان الزبير يدخل عليّ وأنا أمتشط فيأخذ بقرن من قرون رأسي يقول: أقبلي عليَّ فحدثيني، أرى أنه أبي وما ولد فهم إخوتي[2].

ومن فقهاء الشافعية صار إليه عبدُ الرحمن ابن بنت الشافعي[3]، ولا أعلم أحدًا صار إليه من الفقهاء من بعد حتى قال إمام الحرمين بعد نسبة ما تقدم: "وهذا المذهب لا عمل به، ولا صائر إليه، والقول فيه يتصل بما ينعقد الإجماع فيه مسبوقًا بالخلاف"[4]، والمشهور لدى الأصوليين حجية الإجماع الذي يحدث بعد تقدم خلاف[5].

ونسبه السمرقندي إلى الإمام الشافعي[6]، ويدفعه ما تقدم ذكره من نص الإمام

---

[1] ابن حزم، **المحلى**، ج10، ص178.

[2] ابن حزم، **المحلى**، ج10، ص180؛ وينظر: ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج4، ص18.

[3] الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل، **بحر المذهب**، تحقيق: طارق فتحي السيد، (بيروت: دار الكتب العلمية: ط1، 2009م)، ج11، ص396؛ والرافعي، **العزيز**، ج9، ص570.

[4] الجويني، **نهاية المطلب**، ج15، ص343.

[5] الجصاص، **الفصول**، ج3، ص311؛ والبصري، محمد بن علي، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله وآخرين، (دمشق، د، ن، د، ط، 1384هـ/1964م)، ج2، ص433؛ والزركشي، **البحر المحيط**، ج6، ص504.

[6] والسمرقندي، **تحفة الفقهاء**، ج2، ص235.

الشافعي والشافعية، ونسبه الجصاص إلى الإمام مالك[1] لكن ما تقدم ذكره عن الإمام مالك والمالكية يدفع هذه النسبة، واستشكل التحريمَ بلبن الفحل القرطبيُّ من حيث الأدلة الدالة عليه لكنه اعتذر قائلًا إن العمل على التحريم والاحتياط في التحريم أولى، مع أن قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ يقوّي قول المخالف[2].

واختاره من المتأخرين الشيخ القَرَضَاوي منطلقًا من تأويل حديث حادثة أبي القعيس بأحد أمرين كونها واقعة حال حكم فيها الرسول ﷺ في حادث خاص بلفظ خاص، والتأويل الثاني حمل الحديث على الإذن بالدخول دون تعديته إلى تحريم الزواج لسكوت الحديث عنه[3]، وقال في ختام حديثه عن القضية: "مسائل الرضاع التي وقع فيها الاختلاف بين العلماء، ولم يترجح فيها رأي واضح حاسم ينبغي أن تكون الفتوى فيها قبل الوقوع بتجنبها ابتداء أخذًا بالاحتياط وخروجًا من الخلاف وبُعدًا عن الارتياب، وأما بعد الوقوع فالفتوى يجب أن تقوم على أساس تصحيح ما وقع حتى لا نهدم الأبنية المستقرة ونشتت الشمل المجتمع بغير نص قاطع ولا إجماع متيقن"[4].

أدل القول:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ﴾ (النساء: 23) فذكر الأمهات وبنات الأمهات اللاتي هن الأخوات ولم يذكر البنات من الرضاع كما ذكرها في تحريم النسب، ولا ذكر من تكون من جهة الأب كالعمة كما ذكر ذلك في النسب، وهذا يقرر أنه لا حرمة إلا للأمهات المرضعات والأخوات من الرضاعة وما يحرم من النسب من جهة الأم، ولا شيء يحرم من طرف زوج المرضعة[5]، وهذا الدليل

---

[1] الجصاص، **شرح مختصر الطحاوي**، ج5، ص256.

[2] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج5، ص112.

[3] يوسف القرضاوي، **فقه الأسرة وقضايا المرأة**، ص148.

[4] يوسف القرضاوي، **فقه الأسرة وقضايا المرأة**، ص151.

[5] عياض، **إكمال المعلم**، ج4، ص628.

يسلم مع الأخذ بالعموم الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ (النساء: 24)، الذي يؤسس لأصل الإباحة والحل في الزواج فيما لم ينص على حرمته[1].

واعترض الاستدلال بكونه ليس نصًّا، وذكر الشيء لا يدل على سقوط الحكم عمَّا سواه، وهو معارض بحديث عائشة الذي هو أنصُّ منه دلالةً على إثبات الحرمة بالأبوة الرضاعية فكان أحرى بالتقدمة في إثبات الحكم[2]، كما أن العموم في قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ (النساء: 24) عموم مخصوص بمخصصات عديدة، واللفظ العام بعد التخصيص محتجٌّ به لكنَّ دلالته على أفراده بعد التخصيص أضعفُ منها قبلَ التخصيص، وعليه فلو تعارض دليلان عامَّان وما صحَّ إلا الترجيح بينهما فاللفظ العام الأقلُّ تخصيصًا أقوى دلالة على شمول أفراده من اللفظ العام الأكثر تخصيصًا، بمعنى أن المخصِّصَات تُضعف اللفظ العام في الدلالة على أفراده، وبقدر تعاورها عليه يكون ضعفه[3]، ولأجل ذلك يخصص بالقياس، وعليه فحديث عائشة في قصة أبي القعيس مقدَّم عليه.

الدليل الثاني: ينفصل اللبن من المرأة فتنشر حرمة الرضاع، أما الرجل فلا ينفصل منه فلا ينشر حرمة من الرجل[4]، ولو صحّ لما سلم بالمقدمة فأصل اللبن في المرأة الرجل والمرأة معًا[(5)]وأجيب عنه أنه قياس في مقابل النص فلا يلتفت إليه[6].

الدليل الثالث: حديث أبي عبيدة بن عبد الله بن زمعة عن أمه زينب ابنة أبي سلمة، قالت: كانت أسماء أرضعتني، وكان ابن الزبير يدخل عليَّ وأنا أمتشط ويأخذ القرن من قروني، ويقول: أقبلي على محمد بحديثي تري أنه أبي، وإنما ولد إخوتي، فلما كان الحرة

---

[1] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج5، ص112.

[2] عياض، **إكمال المعلم**، ج4، ص629؛ والصنعاني، **العدة**، ج4، ص1548.

[3] ابن العربي، **المحصول**، ص150.

[4] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج5، ص111.

[5] ابن بطال، **شرح صحيح البخاري**، ج7، ص193.

[6] الصنعاني، **العدة**، ج4، ص1548.

أرسل عبد الله بن الزبير يخطب ابنتي على حمزة، والزبير وحمزة ومصعب للكلبية، فأرسلت إليه: هل تصلح له؟ فأرسل إليَّ: إنما تريدين منعي بنتك، وأنا أخوك، وما ولدت أسماء فهم إخوتك، وما ولد الزبير لغير أسماء فليس لك بإخوة، فأرسلي، فسلي فأرسلت فسألت وأصحاب النبي ع متوافرون وأمهات المؤمنين فقالوا: إن الرضاعة من قبل الرجال لا تحرِّم شيئًا[1].

قال الشيخ القرضاوي: "لو روعي الإجماع السكوتي في مثل هذا لكان له وجه؛ إذ لم ينقل أن أحدًا منهم اعترض على هذا الزواج رغم وقوعه واستمراره،...، وليس أدل على الجواز – في هذا العهد المبكر الحافل بالصحابة وأمهات المؤمنين وتلاميذهم– من الوقوع بالفعل دون نكير من أحد رغم استمرار الزواج إلى الموت، وليست هذه هي الواقعة الوحيدة في ذلك العهد المبكر فقد قال يحيى بن سعيد الأنصاري: وكانت امرأة سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب قد أرضعت حمزة بن عبد الله بن عمر فولد لسالم بن عبد الله من امرأة أخرى غلام اسمه عمر فتزوج بنت حمزة بن عبد الله بن عمر"[2]، وكلام يحيى بن سعيد الأنصاري رواه ابن حزم من طريق الحجاج بن المنهال قال أخبرنا حماد بن سلمة قال أنبأنا يحيى بن سعيد الأنصاري[3].

لكن يرد على كلام الشيخ القرضاوي أمور:

الأول: النفي المطلق يرده فرد مثبت وقد جاء حديث ابن علية عن محمد بن عمرو قال: قدم الزهري في أول خلافة هشام فذكر أن عروة كان يحدث عن عائشة أن أبا القعيس جاء يستأذن على عائشة وقد أرضعتها امرأة أخيه، فأبت أن تأذن له، فزعم عروة أن عائشة ذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: « فهلا أذنت له؟ فإن الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة،

---

[1] ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج4، ص18.

[2] القرضاوي، **فقه الأسرة وقضايا المرأة**، ص142.

[3] ابن حزم، **المحلى**، ج10، ص179.

ففزع أهل المدينة لذلك فطلق عبد الله بن أبي حبيبة مولى الزبير امرأته عند ذلك»[1]، وقد تقدم في نسبة الأقوال أن السيدة عائشة وابن عباس كانا يريان التحريم بالأبوة الرضاعية، فأين هو الإجماع من كل هذا؟

الثاني: ما كان لرأي صحابي أن يعارض نصًا لرسول الله ﷺ مهما بلغ، على أن المخالف للنص الشرعي قد لا يكون عالمًا بالنص الشرعي، وقد يكون متأوِّلًا بما لا يوافقه عليه سواه، ويبقى النص الشرعي هو المعوَّلَ عليه.

وفي ختام المبحث نقول: ما تقدم من أقوال وأدلة واعتراضات يبين للقارئ أن الرأي الأسعد بالأدلة النصية هو القاضي بإثبات الأبوة الرضاعية سببًا محرِّمًا، ودليلنا فيه حديث أبي القعيس المتقدم، فهو نص في عبارته وقضى بعمومة أفلح أخي أبي القعيس لعائشة، ومن ثبتت عمومته ثبتت أبوة أخيه لزومًا؛ فإنه أدلى به، واعترضنا أدلة الذين لا يرون الجواز وردنا اعتراضاتهم كما هو مسطَّر في ثنايا المبحث الأول ولا تكاد تحصل فائدة من تكراره هنا.

ثانيا: علة إثبات الأبوة الرضاعية وآثارها

كانت نتيجة المبحث الأول والرأي المختار للباحث إثبات التحريم بالأبوة الرضاعية، غير أن هذا التحريم يلزم له معرفة علته المحرِّمة، والآثار المترتبة عليه، ولذلك سنعرض في هذا المبحث الأمرين كليهما، وعليه فسيكون هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: علة إثبات الأبوة الرضاعية المحرِّمة

قضى المبحث المتقدم بإثبات أن ثمة أصلًا محرِّمًا في الشريعة الإسلامية هو الأبوة الرضاعية، ولئن كانت الأبوة النسبية فصَّلها الشرع بجلاء فأثبتها بالفراش لكنه لم يفصِّل الأمر بالنص في الذي تثبت به الأبوة الرضاعية، بيان ذلك أن علة الأبوةِ النسبيةِ الفراشُ، فحيث كان فراش يعتدُّ به الشرع وكان من نتاج ذاك الفراش ولد فالولد منسوب إلى صاحب الفراش

[1] ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج4، ص18، وقد سبق تخريجه.

سواء أكان زوجًا أم سيدًا، فتثبت والدية الرجل وبنوة المولود بالفراش، ودليل هذه العلة التي تعمم الحكم على كل الأفراد المسلمين حيث يكون فراشٌ حديث عائشة قالت: كان عتبة بن أبي وقاص عَهِدَ إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أنَّ ابنَ وليدةِ زمعةَ مني فاقبضه إليك، فلما كان عام الفتح أخذه سعد، فقال: ابنُ أخي عَهِدَ إليَّ فيه.

فقام عبد بن زمعة فقال: أخي وابنُ وليدة أبي وُلِدَ على فراشه، فتساوقا إلى النبي ﷺ فقال سعد: يا رسول الله، ابنُ أخي قد كان عهد إليَّ فيه، فقال عبد بن زمعة: أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه، فقال النبي ﷺ: «هو لك يا عبدُ بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر» [1]،، والحكم مجمع عليه بين الفقهاء، قال الحافظ ابن عبد البر: "أجمع العلماء – لا خلاف بينهم فيما علمته – أنه لا يلحق بأحد ولدٌ يستلحقه إلا من نكاح أو ملك يمين، فإذا كان نكاحٌ أو ملكٌ فالولد لاحقٌ بصاحب الفراش على كل حال"[2]، ونص على هذا الإجماع سواه[3].

لكن الأبوة الرضاعية ليس فيها هذا البيان المنصوص عليه، ولأجل ذلك تباينت أقوال الفقهاء في المذهب الواحد فيما يثبتها، وقد كان للفقهاء قولان فيما يثبتها:

القول الأول: يثبتها مشاركة الزوج في إدرار لبن المرضعة الذي يشربه الابن الرضاعي.

القول الثاني: يثبتها الفراش الصحيح كالأبوة النسبية.

وتفصيل القولين والراجح منهما أجعله في ثلاثة بنود:

1. سبب التحريم مشاركة الزوج في إدرار لبن المرضعة الذي يشربه الابن الرضاعي

سبب نشأة اللِّبان الذي يُرْضَعُ إياه المولود المراد تقرير أبيه الرضاعي هو المؤثر في الحكم التحريمي، وسبب نشأة اللبان ووقت نشأته شأن خفي لا تعلَّق الأحكام عليه، والمتقرر

---

[1] البخاري، **الجامع الصحيح**، باب الولد للفراش، ج8، ص153، الحديث رقم (6749).

[2] ابن عبد البر، **الاستذكار**، ج7، ص164.

[3] ابن القطان، علي بن محمد، **الإقناع في مسائل الإجماع**، (القاهرة: الفاروق الحديثة، ط1، 1424هـ/2004م)، ج2، ص70؛ وابن قدامة، **المغني**، ج3، ص345.

أصولًا أن الحكمة الباعثة على تشريع الحكم إن كانت غير منضبطة أو كانت خفية يصار إلى مظنتها فيعلّق الحكم عليها[1]، والمظنة التي علِّق الحكم عليها اختلف الفقهاء فيها على أربعة أقوال:

القول الأول: الوطء، وعلى هذا فالعقد وحده لا ينشئ أبوة رضاعية بل لا بد من أن يطأها وبالوطء يكون الزوج الواطئ أبًا لمن ترضعه موطوءته ما لم تلد من زوج غيره من بعد وطئ الزوج الأول[2].

القول الثاني: الحمل، وهذا المستوى أعلى من الذي قبله، فالوطء مجرَّدًا لا يجعل الزوج الواطئ أبًا رضاعيًا لمن ترضعهم امرأته الموطوءة، بل يشترِط هؤلاء أن يكون مع عقد الزواج حملٌ من الزوج؛ لأنه بالحمل –عند هؤلاء– يمكن أن ينشأ لِبانٌ، وعلى هذا القول لو حملت امرأةٌ من زوج كان اللِّبان له، وإن تفارقا ثم تزوجت سواه ولم تحمل من الآخر وأرضعت قبل أن تحمل من الآخر، فالزوج الأول وحده هو الأب الرضاعي للطفل المرضع[3].

القول الثالث: تغيُّر اللبن بالزيادة أثناء الحمل من الزوج؛ لأن زيادته بالحمل منه تدلُّ على أنه سبب في نشأة لبان، وعليه فاللِّبان له فيكون أبًا لمن ترضعهم امرأته، غير أن تغير اللبان بالزيادة أثناء الحمل ليس سببًا مستقلًا بل الأبوة للأول لا تنقطع بغير الولادة منه

---

[1] الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، **شرح مختصر المنتهى الأصولي مع حاشيتي التفتازاني والجرجاني**، تحقيق محمد حسن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2004م)، ج3، ص415.

[2] مالك بن أنس الأصبحي، **المدونة الكبرى**، (بيروت: دار صادر، د ط، د ت)، ج2، ص296؛ والفرسطائي، **كتاب أبي مسألة**، ص373؛ الثميني، عبد العزيز بن إبراهيم، **النيل وشفاء العليل**، تحقيق بكلي عبد الرحمن بن عمر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1423هـ/2003م)، ج2، ص391.

[3] مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، ج2، ص296؛ والكندي، محمد بن إبراهيم، **بيان الشرع**، (سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، ط1، 1414هـ/1993م)، ج47، ص186؛ والفرسطائي، **كتاب أبي مسألة**، ص373؛ ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، **فتح القدير للعاجز الفقير**، (دمشق: دار الفكر، د ط، د ت)، ج3، ص448؛ والشيرازي، إبراهيم بن علي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي** (بيروت: دار الكتب العلمية، د،ط، د، ت)، ج3، ص145.

لكن زيادة اللبان على قولٍ قرينةٌ على أن للزوج الثاني صاحب الحمل أثرًا في نشأة اللبان فلا يهدر، وعلى هذا القول الأبوةُ الرضاعيةُ للزوج الأول الذي ولدت منه إن حملت من الآخر ولم يتغير اللبن بالزيادة، وإن تغيَّر اللبن بالزيادة فهما مشتركان في الأبوة الرضاعية[1]، فيكون له أبواه رضاعيان، ويسمّي فقهاء هذا الحال (تلاحق الألبان)[2]، ورأى آخرون الولادةَ من الأول هي الأقوى في التأثير فلا ينسب إلى صاحب الحمل شيءٌ وإن زاد اللبن ما لم تلد من الثاني لاحتمال أن تكون الزيادة لفضل الغذاء، ويحتمل أن تكون للحمل فلا يزال اليقين بالشك[3].

القول الرابع: الولادة، والولادة من الزوج، أمرٌ قد اتَّفقوا على كونه سببًا للأبوة الرضاعية إذا ما أرضعت المرأة طفلًا ثاب لبنها بسبب الولادة من زوج، كما اتَّفقوا على أن الأبوة الرضاعية تنقطع عن كل أحد من الرجال إلا أبا المولود النسبي فيغدو وحده الأب الرضاعي لكل من ترضعهم امرأته[4].

وخلاصة ما مضى أن الولادة من الزوج هي أقوى أسباب الأبوة الرضاعية من حيث الاتفاق على كونها سببًا يثبت الأبوة الرضاعية ويقطع الأبوة عن أي أحد سوى أبي المولود

---

[1] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج4، ص10.

[2] يراد بتلاحق الألبان تشارك رجلين في نشوء اللبن كالحال الذي ترضع فيه امرأة كان لها زوج وُلِد له منها ففارقها وأرضعت طفلًا بعد الولادة من الزوج الأول وحين الحمل من الزوج الثاني فيكون له في بعض أحواله –على رأي فقهاء– أبوان رضاعيان وكأنما خلط لبنان من الزوج الأول ومن الزوج الثاني.

ابن جعفر، **الجامع**، ج6، ص214؛ والزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج2، ص184؛ والتميمي، محمد بن عبد الله، **الجامع لمسائل المدونة**، (مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، د، ط، د، ت)، ج9، ص414؛ والرافعي، **العزيز**، ج9، ص581؛ وابن مفلح، **المبدع**، ج7، ص140؛ والبهوتي، منصور بن يونس، **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات**، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1414هـ/1993م)، ج3، ص215.

[3] الجصاص، **شرح مختصر الطحاوي**، ج5، ص275؛ وابن الرفعة، أحمد بن محمد، **كفاية النبيه في شرح التنبيه**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2009م)، ج15، ص146.

[4] الرجراجي، **شرح المدونة**، ج4، ص78.

النسبي، ثم يأتي من بعدُ الحمل منه مع تغيُّر اللبن بالزيادة، وهذا لا يقطع الأبوة عن الأول بل يجعل للمرضَع أبوين، ثم الحمل من الزوج مجرَّدًا وإن لم تكن زيادة في اللبن، وهذا أيضًا لا يقطع عن الأول أبوته بل يضيف أبًا رضاعيًا آخر، ثم وطء الرجل امرأته وإن لم يكن حملٌ وهذا لا يقطع الأبوة عن غير الواطئ إن كانت ثبتت أبوةٌ رضاعية لأحد بل تشرك الواطئ في الأبوة[1].

2. سبب الأبوة الرضاعية كون المرأة المرضعة فراشًا

ذهب إلى هذا الرأي كل من الحسن الجلال والشوكاني، أما الحسن الجلال فقرر انقطاع حق الزوج الأول في الأبوة الرضاعية بانقضاء العدة منه له؛ لأن كون اللبن هو السبب مفتقرٌ إلى دليل على سببيته، والسبب في نظره الزوجيةُ مستدلًا بقول عائشة: "إنما أرضعتني زوجته" مع كون الأبوة الرضاعية بخلاف القياس[2].

أما الشوكاني فقرر أن اشتغال ذمة المرأة بالزوج الآخر يقطع العلاقة بينها وبين الأول فلا يكون له حقٌ في اللبن كما أنه ليس له حق في المرأة[3].

3. الرأي المختار

لعل الراجح المختار أن علة الأبوة الرضاعية العقد الصحيح على المرضعة علة الأبوة النسبية أي كون المرأة المرضعة فراشًا للمرضع، وعلى ذلك فكلٌ من ترضعُهُم مَنْ يثبت نسب

---

[1] الفرسطائي، **كتاب أبي مسألة**، ص373؛ والكاساني، **بدائع الصنائع**، ج4، ص10؛ والباجي، سليمان بن خلف، **المنتقى شرح الموطأ**، (مصر: مطبعة السعادة، د، ط، 1332هـ)، ج4، ص150؛ والرجراجي، **شرح المدونة**، ج4، ص78؛ والشيرازي، **المهذب**، ج3، ص145؛ وابن قدامة، عبد الله بن أحمد، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، (بيروت: المكتب الإسلامي، د، ط، د، ت)، ج3، ص223.

[2] الجلال، الحسن بن أحمد، **ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار**، (صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، ط1، 1429هـ/2008م)، ج4، ص740.

[3] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، د، ت)، ص473.

أولادها إليه هم أولاده من الرضاع، لعدم الدليل الدال على الأقوال المتقدمة، ولدلاة أدلة على اختيار العقد سببًا منشئًا للأبوة الرضاعية ومنها:

الدليل الأول: حديث عائشة قالت: « إن أفلح أخا أبي القعيس استأذن عليَّ بعد ما نزل الحجاب، فقلت: والله لا آذن له حتى أستأذن رسول الله ﷺ ؛ فإن أخا أبي القعيس ليس هو أرضعني، ولكن أرضعتني امرأة أبي القعيس، فدخل عليَّ رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إن الرجل ليس هو أرضعني، ولكن أرضعتني امرأته؟ قال: ائذني له؛ فإنه عمك تربت يمينك»[1].

ليس في الحديث إشارة إلى أنه كان في المرأة لبن من الزوج سواء أكان من وطئه أم أنها حامل منه أم أنها ولدت منه، كل ذلك وسواه لم يُذكَر في الرواية، وأبوة أبي القعيس بالسبر لها احتمالات في سببها:

1-كونه وطئ أمَّ القعيس فنشأ بالوطء لبانٌ أرضعت عائشة منه.

2-كون أمِّ القعيس حبلت منه فنشأ بالحبل لبانٌ أرضعت عائشة منه.

3-كون أمِّ القعيس ولدت منه فنشأ بالولادة لبانٌ أرضعت عائشة منه.

4-كون أم القعيس زوجَ أبي القعيس.

والاحتمالات الثلاثة الأُوَل لا أعلم لكلٍ منها مسلكًا معتبرًا فلا نصَّ ولا ظاهر ولا إيماء ولا إجماع، أما الاحتمال الرابع الذي هو الزوجية "الفراش" فيفيده إيماء النص وذلك فيما يفيد أن الرجل أبٌ رضاعي لكونه زوج المرأة أو لكونها امرأته من مثل قول عائشة: "ولكن أرضعتني امرأة أبي القعيس"، وقولها: "ولكن أرضعتني امرأته"، والفراش هو الوحيد المذكور مؤثِّرًا في الحكم، وتأثيره متَّفق عليه والخلاف فيما زاد عليه من وقاع أو حمل أو ولادة، وقد اعتمده الشرع سببًا للأبوة النسبية فيكون سببًا للأبوة الرضاعية؛ لأنه بنص الشارع: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، والفراش وصفٌ تتحقق فيه شروط العلة

[1] البخاري، **الجامع الصحيح**، باب قول النبي ﷺ: «تربت يمينك، وعقرى حلقى»، ج8، ص37، حديث رقم (6156).

الظهور والمجاوزة والانضباط والاطِّراد والانعكاس.

-الأبوة النسبية وصف علته الفراش، والنصُّ في آخره أثبت أنه «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، والذي يحرم من النسب أبوة الفراش فيحرم من الرضاع لتسوية النص أبوةَ الرضاع بأبوة الفراش.

-دخوله تحت عموم قوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، والذي يحرم من النسب الأب والجد والعم أخو الأب وأولاد الإخوة من الأب أو من الأم أو الأشقاء، وعلى هذا ففي الرضاع مثله يحرم الأب الرضاعي والجد الرضاعي والعم الرضاعي وأولاد الإخوة الرضاعيين، وعلة تحريم الأب النسبي الذي هو الأصل العقد الصحيح، وكذلك علة تحريم الأب الرضاعي الذي هو الفرع العقد الصحيح لتسوية النص بينهما.

الدليل الثاني: حديث عائشة أن النبي ﷺ قال: «الولد للفراش»[1]، ووجه الاستدلال أن (ال) في كلمة "الولد" جنسية تفيد العموم، والوَلَدِيةُ وصف قد يكون بالنسب وقد يكون بالرضاع كما تثبت الأدلة التي تفيد التحريم بالأبوة الرضاعية، فيُثبت الفراش في الأولى ولدًا نسبيًا، ويُثْبت الفراش في الثانية ولدًا رضاعيًا، والشرع عمَّم الحكم أن الولد منسوب إلى الفراش، وعليه فولد النسب منسوب إلى الفراش، وولد الرضاع منسوب إلى الفراش الذي أرضع عليه المولود أيضًا.

المطلب الثاني: آثار التحريم بالأبوة الرضاعية

1: ما يثبت من أحكام النسب بثبوت الأبوة الرضاعية

جاء نصَّان شرعيان يقضيان بثبوت آثار من آثار المحرمية الرضاعية هما:

1-حديث عائشة: «جاء عمي من الرضاعة، فاستأذن عليَّ فأبيت أن آذن له حتى أسأل رسول الله ﷺ ، فجاء رسول الله ﷺ فسألته عن ذلك، فقال: «إنه عمك، فأذني له»، قالت: فقلت: يا رسول الله، إنما أرضعتني المرأة، ولم يرضعني الرجل، فقال رسول الله

[1] البخاري، **الجامع الصحيح**، باب: الولد للفراش حرة كانت أو أمة، ج8، ص153، حديث رقم (6749).

ﷺ: «إنه عمك، فليلج عليك» قالت عائشة: وذلك بعد أن ضُرِب علينا الحجاب»[1]، وقوله: "فليلج": صيغة "افعل" هي في هذا النص للإباحة، فقد جاءت إثر تصور الحظر الذي في ذهن عائشة، و"افعل" بعد الحظر للإباحة على رأي الجمهور من الأصوليين[2]، والمراد هنا دفع توهم الحرج الشرعي.

والنص يجيز لأفلح أخي أبي القعيس أن يدخل على عائشة، وإن جاز لأفلح جاز لأبي القعيس من باب أولى فهو أبوها الرضاعي وما أدلى أفلح إلا من طريق أبي القعيس، وعلة إجازة الدخول في النص معللة بكونها عمَّها، والعمومة تجيز الدخول لأنه محرم فيثبت الحكم لكل محرم، وهذا مع دلالة الحديث عليه مما نقل فيه الإجماع[3].

ودخول أفلح أخي القعيس عليها قد يكون بخلوة أو دون خلوة، والسيدة عائشة لم تستفصل أيكون دخوله عليها في أحوال الخلوة أو معه أحد مما يقضي بعموم الحكم؛ إذ ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع الاحتمال يتنزل منزلة العموم في المقال[4]، لكنَّ الدخول لا يستلزم جواز المصافحة غير أنه معلَّل بكونه عمًّا، والعمُّ من المحارم، والمحارم لا بأس بمصافحتهم والخلوة بهم والسفر معهم، وعموم العلة يقضي بكون كل الأحكام المعلّقة بالمَحْرَم تثبت لكل محرم، وعليه فالأمور التي تجوز لثبوت المحرمية هي كل ما ينزلهم منزلة الأقارب في جواز النظر والخلوة والمسافرة، ما لم يكن مخوفٌ عليها منه، فإنه إن كان ذلك

---

[1] البخاري، **الجامع الصحيح**، باب ما يحل من الدخول والنظر إلى النساء في الرضاع، ج7، ص38، الحديث رقم: (5239).

[2] الباقلاني، محمد بن الطيب، **التقريب والإرشاد**، تحقيق د. عبد الحميد أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1418هـ/1998)، ج2، ص96؛ والبصري، **المعتمد**، ج1، ص75؛ وابن السبكي، عبد الوهاب بن علي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: علي محمد معوض وآخرون، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1419هـ/1999م)، ج2، ص548؛ والوارجلاني، يوسف بن يعقوب، **العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف**، (سلطنة عمان: وزارة التراث القومي، د ط، 1404هـ/1984م)، ج1، ص55.

[3] ابن حجر، **فتح الباري**، ج9، ص141.

[4] الجويني، **البرهان**، ج1، ص237؛ والرازي، **المحصول**، ج2، ص386؛ والزركشي، **البحر المحيط**، ج4، ص201.

وجب عليها الاحتراز منه في السفر والحضر جميعًا[1].

2-حديث ابن عباس أن النبي ﷺ قال في بنت حمزة: «لا تحل لي؛ يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، هي بنت أخي من الرضاعة»[2]، والحديث بإثبات عموم المحرمية الرضاعية ينص على حرمة الزواج من المحرم الرضاعي، وهذا أمر ثابت بالإجماع[3].

وكون النبي ﷺ أخا حمزة بن عبد المطلب نصَّ معه على أن ابنة حمزة ابنة أخيه، وبنت الأخ محرمة بإجماع، وعليه فبالرضاع يصير أولاد الراضع من البنين والبنات وإن سفلوا أولاد الأب الرضاعي؛ لأنهم أولاد الطفل الراضع وهو ولده، وبالرضاع يصير زوج المرضعة أباه؛ لأنه ولده، كما يصير آباء زوج المرضعة أجدادَه، ويصير إخوة الزوج وأخواته أعمامه وعماته، ويصير على هذا جميع أولاد الزوج الذي هو الأب الرضاعي من المرضعة ومن غيرها إخوةَ الطفل الراضع وأخواته، وأولاد أولادهما أولاد إخوته وأخواته وإن نزلت درجتهم كالنسب[4].

2. ما لا يثبت من أحكام النسب بثبوت الأبوة الرضاعية

تقدم في البند الأول أنه بثبوت الأبوة الرضاعية يثبت التحريم في النكاح وتثبت آثار المحرمية من جواز الدخول واللمس والخلوة والسفر، لكن القرابة النسبية المحرمة تثبت مع ثبوتها أحكام أخرى لا تتعدى إلى القرابة الرضاعية كالميراث الذي يثبت بين الابن وأبويه أو إخوته النسبيين، ومثل ذلك النفقة، والولاية، والحضانة، وسقوط القصاص، وتحمّل العقل، والعتق بالملك، والمنع من الشهادة، وسبب ذلك أن هذه مختصة بالنسب دون الرضاعة، والإجماع قائم على أنه لا يلحق الرضاع بالنسب في هذه القضايا[5].

---

[1] الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج11، ص356؛ والطحاوي، **أحكام القرآن**، ج2، ص17؛ والبهوتي، **كشاف القناع**، ج5، ص443.

[2] البخاري، **الجامع الصحيح**، باب: الشهادة على الأنساب، ج3، ص170، رقم الحديث: (2645)،

[3] ابن قدامة، **المغني**، ج8، ص171.

[4] ابن القطان، **الإجماع**، ج2، ص14؛ والبهوتي، **كشاف القناع**، ج5، ص443.

[5] الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج11، ص356؛ وابن حجر، **فتح الباري**، ج9، ص141.

وسبب السابق أن هذه الأحكام ثبتت بأدلة شرعية للقرابة النسبيين على اختلاف أحوالهم، ولا يقاس عليهم القرابة الرضاعيون للفارق بينهما، وشرط القياس أن يكون المقيس مساويًا أو أولى من المقيس عليه في تحقق علة الحكم فيه[1]، وعليه فيكون للرضاع من أحكام النسب ما نص عليه وما كان مساويًا له، والنص جاء في التحريم والمحرمية فيقتصر عليهما[2].

خاتمة

بعد تيسير الله بحثَ قضية (الأبوة من الرضاع حكمها وآثارها) نصل في الختام إلى النتائج التي خرجنا بها:

-ترجح لنا قول جماهير العلماء الذي يثبت الأبوة الرضاعية المحرِّمة، وهو رأي السيدة عائشة رضي الله عنها في الراجح، وعليه: من أرضعت امرأته بعد الولادة منه طفلًا رضاعًا محرِّمًا كان ذلك الطفل ولده من الرضاع، ولكون الزوج أباه من الرضاع تثبت المحرمية بينهما، وتثبت المحرمية بين الطفل الراضع بالحال المتقدِّم وكل أولاد الأب من الرضاع، من المرأة المرضعة أم من سواها، ومن النسب أو من الرضاع.

-بثبوت الأبوة الرضاعية يثبت التحريم في النكاح وتثبت آثار المحرمية من جواز الدخول واللمس والخلوة والسفر.

-ليس لأبوة الرضاع أحكام أبوة النسب في الميراث، والنفقة، والولاية، والحضانة، وسقوط القصاص، وتحمّل العقل، والعتق بالملك، والمنع من الشهادة.

- إن علة الأبوة الرضاعية المحرِّمة هي العقد الصحيح على المرضعة.

---

[1] السمعاني، منصور بن محمد، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1999م)، ج2، ص257؛ السمعاني، منصور بن محمد، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1999م)، ج4، ص14.

[2] ابن قدامة، **المغني**، ج8، ص171.

References:

المراجع:

al-Āmidī, ʿAlī bin Abī ʿAlī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, (Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, n.d.)

al-Armawī, Muḥammad bin ʿAbd al-Raḥīm, *al-Fāʾiq fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Maḥmūd Naṣṣār, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1426 AH - 2005 AD)

al-Aṣfahānī, Maḥmūd bin ʿAbd al-Raḥmān, *Bayān al-Mukhtaṣar Sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib,* (Saudi Arabia: Dār al-Madanī, 1st ed., 1406 AH - 1986 AD)

al-ʿAynī, Maḥmūd bin Aḥmad, *ʿUmdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* (Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.)

al-Azharī, Muḥammad bin Aḥmad, *Tahdhīb al-Lughah*, (Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1st ed., 2001 AD)

al-Azkawī, Muḥammad bin Jaʿfar, *al-Jāmiʿ li Ibn Jaʿfar*, (Sultanate of Oman: Wizārat al-Turāth wa al-Thaqāfah, 3rd ed., 1439 AH - 2018 AD)

al-Bahūtī, Manṣūr bin Yūnus, *Daqāʾiq Ūlī al-Nuhā li Sharḥ al-Muntahā al-Maʿrūf bi Sharḥ Muntahā al-Irādāt*, (Bayrūt: ʿĀlam al-Kutub, 1st ed., 1414 AH - 1993 AD)

al-Bahūtī, Manṣūr bin Yūnus, *Kashāf al-Qināʿ ʿan Matn al-Iqnāʿ,* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, n.d.)

al-Bājī, Sulaymān bin Khalaf, *al-Muntaqā Sharḥ al-Muwaṭṭaʾ,* (Miṣr: Maṭbaʿat al-Saʿādah, n.d., 1332 AH)

al-Bākistānī, Zakariyyā bin Ghulām Qādir, *Mā Ṣaḥḥ min Āthār al-Ṣaḥābah fī al-Fiqh,* (Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 1st ed., 1421 AH - 2000 AD)

al-Bāqillānī, Muḥammad bin al-Ṭayyib, *al-Taqrīb wa al-Irshād*, ed. ʿAbd al-Ḥamīd Abū Zayd, (Bayrūt: Muʾassasat al-Risālah, 2nd ed., 1418 AH - 1998 AD)

al-Basīwī, ʿAlī bin Muḥammad, *Jāmiʿ Abī al-Ḥasan al-Basīwī* (n.d., n.p.)

al-Baṣrī, Muḥammad bin ʿAlī, *al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Muḥammad Ḥamīd Allāh and others, (Dimashq, n.d., 1384 AH - 1964 AD)

al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismāʿīl, al-*Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*, (Bayrūt: Dār Ṭawq al-Najāh, 1st ed., 1422 AH)

al-Dabbūsī, ʿAbd Allāh bin ʿUmar, *Taqwīm al-Adillah fī Uṣūl al-Fiqh*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1421 AH - 2001 AD)

al-Farasṭāʾī, Aḥmad bin Muḥammad, *Kitāb Abī Masʾalah*, (Masqaṭ: Dhākirat ʿUmān, 1st ed., 1437 AH - 2016 AD)

al-Fīrūzābādī, Muḥammad bin Yaʿqūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (Bayrūt: Muʾassasat al-Risālah, 8th ed., 1426 AH - 2005 AD)

al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad, *al-Muṣṭaṣfā*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1413 AH - 1993 AD)

al-Ījī, ʿAbd al-Raḥmān bin Aḥmad, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Muntahā al-Uṣūlī maʿa Ḥāshiyatay al-Taftāzānī wa al-Jurjānī,* ed. Muḥammad Ḥasan, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1424 AH - 2004 AD)

al-Jalāl, al-Ḥasan bin Aḥmad, *Ḍawʾ al-Nahār al-Mushriq ʿalā Ṣafḥāt al-Azhār*, (Ṣanʿāʾ:

Maktabat al-Jīl al-Jadīd, 1st ed., 1429 AH - 2008 AD)

al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad bin ʿAlī Abū Bakr al-Rāzī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Ṭaḥāwī*, ed. ʿIṣmat Allāh ʿInāyat Allāh Muḥammad and others, (Bayrūt: Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyyah, 1st ed., 1431 AH - 2010 AD)

al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad bin ʿAlī al-Rāzī, *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, ed. ʿAjīl Jāsim al-Nashmī, (Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 2nd ed., 1414 AH - 1994 AD)

al-Juwaynī, ʿAbd al-Malik bin ʿAbd Allāh, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1418 AH - 1997 AD)

al-Juwaynī, ʿAbd al-Malik bin ʿAbd Allāh, *Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyat al-Madhhab*, (al-Riyāḍ: Dār al-Minhāj, 1st ed., 1428 AH - 2007 AD)

al-Kāsānī, Abū Bakr bin Masʿūd, *Badāʾiʿ al-Ṣanāʾiʿ fī Tartīb al-Sharāʾiʿ*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2nd ed., 1406 AH - 1986 AD)al-Kindī, Muḥammad bin Ibrāhīm, Bayān al-Sharʿ, (Sulṭanat ʿUmān: Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, 1st ed., 1414 AH/1993 AD)

al-Khaṭṭābī, Ḥamad bin Muḥammad, *Aʿlām al-Ḥadīth (Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī),* (Makkah al-Mukarramah: Jāmiʿat Umm al-Qurā, 1st ed., 1409 AH - 1988 AD)

al-Luknawī, ʿAbd al-Ḥayy, *al-Taʿlīq al-Mumajjad ʿalā Muwaṭṭaʾ Muḥammad*, (Dimashq: Dār al-Qalam, 1st ed., 1412 AH - 1992 AD)

al-Māturīdī, Muḥammad bin Muḥammad, *Taʾwīlāt Ahl al-Sunnah*, ed. Dr. Majdī Bāsalūm, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1426 AH - 2005 AD)

al-Māwardī, ʿAlī bin Muḥammad, *al-Ḥāwī al-Kabīr*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1419 AH - 1990 AD)

al-Māzarī, Muḥammad bin ʿAlī, *Īḍāḥ al-Maḥṣūl min Burhān al-Uṣūl*, ed. Dr. ʿAmmār al-Ṭālibī, (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st ed., 2001 AD)

al-Nawawī, Yaḥyā bin Sharaf, al-*Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, (Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2nd ed., 1392 AH - 1972 AD)

al-Qarḍāwī, Yūsuf, *Fiqh al-Usrah wa-Qaḍāyā al-Marʾah*, (Turkey: al-Dār al-Shāmiyyah, 1st ed., 1438 AH - 2017 AD)

al-Qaysī, Makī bin Abī Ṭālib, *Mushkil Iʿrāb al-Qurʾān*, (Bayrūt: Muʾassasat al-Risālah, 1st ed., 1405 AH)

al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad, *al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān*, (al-Qāhirah: Ṭabʿat Dār al-Shaʿb, 1st ed., n.d.)

al-Rāfiʿī, ʿAbd al-Karīm bin Muḥammad, *al-ʿAzīz Sharḥ al-Wajīz*, ed. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ and others, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1417 AH - 1997 AD)

al-Rāfiʿī, ʿAbd al-Karīm bin Muḥammad, *Sharḥ Musnad al-Shāfiʿī,* (Qaṭar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 1st ed., 1428 AH - 2007 AD)

al-Rajrajī, ʿAlī bin Saʿīd, *Sharḥ al-Mudawwanah*, (Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 1st ed., 1428 AH - 2007 AD)

al-Rāzī, Aḥmad bin Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, (Dimashq: Dār al-Fikr, n.d., 1399 AH - 1979 AD)

al-Rāzī, Muḥammad bin ʿUmar, al-*Maḥṣūl fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, ed. Ṭahā Jābir al-ʿAlwānī, (Bayrūt: Muʾassasat al-Risālah, 2nd ed., 1412 AH - 1992 AD)

al-Rūyānī, ʿAbd al-Wāḥid bin Ismāʿīl, *Baḥr al-Madhhab*, ed. Ṭāriq Fatḥī al-Sayyid, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 2009 AD)

al-Sālimī, ʿAbd Allāh bin Ḥumayd, *Ṭalʿat al-Shams Sharḥ Shams al-Uṣūl*, (Sulṭanat ʿUmān: Maktabat al-Imām al-Sālimī, 1st ed., 2008 AD)

al-Samʿānī, Manṣūr bin Muḥammad, *Qawāṭiʿ al-Adillah fī Uṣūl al-Fiqh*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1418 AH - 1999 AD)

al-Samarqandī, Muḥammad bin Aḥmad, *Tuḥfat al-Fuqahāʾ*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2nd ed., 1414 AH - 1994 AD)

al-Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāq bin Hammām, *al-Muṣannaf*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī, (Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, 2nd ed., 1403 AH - 1983 AD)

al-Shāfiʿī, Muḥammad bin Idrīs, *al-Umm*, (Bayrūt: Dār al-Maʿrifah, 2nd ed., 1393 AH - 1973 AD)

al-Shāfiʿī, Muḥammad bin Idrīs, *Tafsīr al-Imām al-Shāfiʿī*, ed. Aḥmad bin Muṣṭafā al-Farrān, (Saudi Arabia: Dār al-Tadmuriyyah, 1st ed., 1427 AH - 2006 AD)

al-Shawkānī, Muḥammad bin ʿAlī bin Muḥammad, *al-Sayl al-Jarrār al-Mutadāffiq ʿalā Ḥadāʾiq al-Azhār,* (Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 1st ed., n.d.)

al-Shīrāzī, Ibrāhīm bin ʿAlī, *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfiʿī,* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, n.d.)

al-Shīrāzī, Ibrāhīm bin ʿAlī, al-*Tanbīh fī al-Fiqh al-Shāfiʿī, (*Bayrūt: ʿĀlam al-Kutub, 1st ed., 1403 AH - 1983 AD)

al-Subkī, ʿAbd al-Wahhāb bin ʿAlī, *Rafʿ al-Ḥājib ʿan Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*, ed. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ and others, (Bayrūt: ʿĀlam al-Kutub, 1st ed., 1419 AH - 1999 AD)

al-Ṭaḥāwī, Aḥmad bin Muḥammad, *Aḥkām al-Qurʾān al-Karīm*, ed. Saʿd al-Dīn ʾŪnāl, (Istanbul: Markaz al-Buḥūth al-Islāmiyyah al-Tābiʿ li-Waqf al-Diyānah al-Turkiyy, 1st ed., 1418 AH - 1998 AD)

al-Tamīmī, Muḥammad bin ʿAbd Allāh, *al-Jāmiʿ li Masāʾil al-Mudawwanah,* (Makkah al-Mukarramah: Maʿhad al-Buḥūth al-ʿIlmiyyah wa Iḥyāʾ al-Turāth al-Islāmī, Jāmiʿat Umm al-Qurā, n.d.)

al-Thamīnī, ʿAbd al-ʿAzīz bin Ibrāhīm, *al-Nīl wa Shifāʾ al-ʿAlīl*, ed. Baklī ʿAbd al-Raḥmān bin ʿUmar, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2nd ed., 1423 AH - 2003 AD)

al-Ṭūfī, Sulaymān bin ʿAbd al-Qawī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, (Bayrūt: al-Risālah, n.d., 1407 AH - 1987 AD)

al-Wārjilānī, Yūsuf bin Yaʿqūb, *al-ʿAdl wa-al-Inṣāf fī Maʿrifat Uṣūl al-Fiqh wa-al-Ikhtilāf,* (Sulṭanat ʿUmān: Wizārat al-Turāth al-Qawmī, n.d., 1404 AH - 1984 AD)

al-Yaḥṣubī, ʿIyāḍ bin Mūsā, *Ikmāl al-Muʿallim bi-Fawāʾid Muslim*, (Miṣr: Dār al-Wafāʾ, 1st ed., 1419 AH - 1998 AD)

al-Zarkashī, Muḥammad bin Bahādur, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh,* (al-Qāhirah: Dār al-Kutubī, 1st ed., 1424 AH - 2005 AD)

al-Zaylaʿī, ʿUthmān bin ʿAlī, Tabayīn *al-Ḥaqāʾiq Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq*, (Būlāq: al-Maṭbaʿah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1st ed., 1313 AH)

Ibn ʿAbd al-Barr, Yūsuf bin ʿAbd Allāh, *al-Istidhkār al-Jāmiʿ li-Madhāhib Fuqahāʾ al-Amṣār*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1421 AH - 2000 AD)

Ibn ʿAbd al-Barr, Yūsuf bin ʿAbd Allāh, *al-Tamhīd li-Mā fī al-Muwaṭṭāʾ min al-Maʿānī wa al-Asānīd,* ed. Muṣṭafā bin Aḥmad al-ʿAlawī and Muḥammad ʿAbd al-Kabīr al-Bakrī, (al-Maghrib: Wizārat ʿUmūm al-Awqāf, n.d., 1387 AH - 1967 AD)

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, ʿAbd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Idrīs, *al-Jarḥ wa al-Taʿdīl*, (Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1st ed., 1271 AH - 1952 AD)

Ibn Abī Shaybah, ʿAbd Allāh bin Muḥammad, *al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthār*, (al-Riyāḍ: Maktabat al-Rushd, 1st ed., 1409 AH)

Ibn Abī Ṭālib al-Qayrawānī, Abū Muḥammad Makkī, *Mushkil Iʿrāb al-Qurʾān*, ed. Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin, (Bayrūt: Muʾassasat al-Risālah, 2nd ed., 1405 AH - 1985 AD)

Ibn al-ʿArabī, Muḥammad bin ʿAbd Allāh, *Aḥkām al-Qurʾān*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 3rd ed., 1424 AH - 2003 AD)

Ibn al-ʿAṭṭār, ʿAlāʾ al-Dīn, *al-ʿUddah fī Sharḥ al-ʿUmdah fī Aḥādīth al-Aḥkām*, (Bayrūt: Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyyah, 1st ed., 1427 AH - 2006 AD)

Ibn al-Humām, Muḥammad bin ʿAbd al-Wāḥid, *Fatḥ al-Qadīr lil-ʿĀjiz al-Faqīr*, (Dimashq: Dār al-Fikr, n.d.)

Ibn al-Mundhir, Muḥammad bin Ibrāhīm, *al-Ishrāf ʿalā Madhāhib al-ʿUlamāʾ*, (Raʾs al-Khaymah: Maktabat Makkah al-Thaqāfiyyah, 1st ed., 1425 AH - 2004 AD)

Ibn al-Qaṭṭān, ʿAlī bin Muḥammad, *al-Iqnāʿ fī Masāʾil al-Ijmāʿ*, (al-Qāhirah: al-Fārūq al-Ḥadīthah, 1st ed., 1424 AH - 2004 AD)

Ibn al-Rifʿah, Aḥmad bin Muḥammad, *Kifāyah al-Nabīh fī Sharḥ al-Tanbīh*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 2009 AD)

Ibn Bahram al-Kawsaj, Isḥāq bin Manṣūr, *Masāʾil al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal wa Isḥāq bin Rāhawayh,* (Saudi Arabia: ʿImādat al-Baḥth al-ʿIlmī, al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah bil-Madīnah al-Munawwarah, 1st ed., 1425 AH - 2002 AD)

Ibn Baṭṭāl, ʿAlī bin Khalaf, *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* ed. Yāsir bin Ibrāhīm, (al-Riyāḍ: Maktabat al-Rushd, 2nd ed., 1423 AH - 2003 AD)

Ibn Durayd, Muḥammad bin al-Ḥasan, *Jamharat al-Lughah*, (Bayrūt: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 1st ed., 1987 AD)

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad bin ʿAlī, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, (Bayrūt: Dār al-Maʿrifah, n.d.)

Ibn Ḥazm, ʿAlī bin Aḥmad, *al-Muḥallā*, (Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, n.d.)

Ibn Hubayrah, Yaḥyā al-Dhahīlī, *Ikhtilāf al-Aʾimmah al-ʿUlamāʾ*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1423 AH - 2002 AD)

Ibn Mufliḥ, Ibrāhīm bin Muḥammad, *al-Mubdiʿ fī Sharḥ al-Muqniʿ*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st ed., 1418 AH - 1997 AD)

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad bin Abī Bakr, *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn,* ed. Muḥammad ʿAbd al-Salām Ibrāhīm, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-

ʿIlmiyyah, 1st ed., 1411 AH - 1991 AD)

Ibn Qudāmah, ʿAbd Allāh bin Aḥmad, *al-Kāfī fī Fiqh al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, (Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, n.d.)

Ibn Qudāmah, ʿAbd Allāh bin Aḥmad, *al-Mughnī,* (al-Qāhirah: Maktabat al-Qāhirah, 1st ed., 1388 AH - 1968 AD)

Ibn Qurqūl, Ibrāhīm bin Yūsuf, *Maṭāliʿ al-Anwār ʿalā Ṣiḥāḥ al-Āthār*, ed. Dār al-Falāḥ lil-Baḥth al-ʿIlmī wa-Taḥqīq al-Turāth, (Dawlat Qaṭar: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 1st ed., 1433 AH - 2012 AD)

Ibn Rushd, Muḥammad bin Aḥmad, *al-Muqaddimāt al-Mumahhidāt*, ed. Muḥammad Ḥijjī, (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st ed., 1408 AH - 1988 AD)

Ibn Sīdah, ʿAlī bin Ismāʿīl, *al-Mukhāṣṣaṣ*, ed. Khalīl Ibrāhīm Jaffāl, (Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1st ed., 1417 AH - 1996 AD)

Mālik bin Anas al-Aṣbaḥī, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, (Bayrūt: Dār Ṣādir, n.d.)

Mālik bin Anas al-Aṣbaḥī, *al-Muwaṭṭaʾ*, (Abū Ẓabī: Muʾassasat Zāyid bin Sulṭān, 1st ed., 1425 AH - 2004 AD)

Riḍā, Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, (Miṣr: al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 1st ed., 1990 AD)

.

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 56
محرم 1445هـ / يوليو 2024م، ص 53-78
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

أثر تفريق الخطابي بين النعت والصفة في ترتيبه لوجوه الإعجاز في رسالته: "بيان إعجاز القرآن"

The Impact of Al-Khaṭṭābī's Distinction between Attribute *(Naʿt)* and Description *(Ṣifah)* in His Treatise 'Bayān Iʿjāz al-Qurʾān'

هبة مجد الدين صباهي [*]، محمد عبد اللطيف [**]

[قُدّم للنشر 2024/01/31 – أُرسل للتحكيم 2024/2/10م – قُدّم بعد التعديل 2024/5/05 قُبل للنشر 2024/5/19]

ملخص البحث

هذه الدراسة تُعنى ببيان أثر تفريق الخطابي بين مصطلحي النعت والصفة في ترتيبه لوجوه إعجاز القرآن التي ذكرها في رسالته "بيان إعجاز القرآن"، وقد وظفنا فيها المنهج الاستقرائي المشفوع بالمنهج التحليلي. تضمنت الدراسة تعريفا بالإمام الخطابي ورسالته، وبياناً لمعاني مصطلحي الصفة والنعت، وتفريق علماء النحو بينهما، والكشف عن سر تفريق الخطابي بين مصطلحي النعت والصفة على الرغم من عدم ورود أحدهما في القرآن الكريم، مع أنه التزم ذكر ألفاظ قرآنية في بيان التفريق وأثر هذا التفريق في حديثه عن أوجه إعجاز القرآن الكريم التي ذكرها في رسالته. ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة أن اختيار الخطابي للتفريق بين مصطلحي النعت والصفة كان له هدف واضح تجلى في ترتيبه لوجوه الإعجاز، وفي وصفه لها، وفي إعطاء كل وجه منها المساحة المناسبة له في رسالته، حيث جعل الوجه الأول هو وجود الداعي لمحاكاة القرآن، وسماه

* طالبة ماجستير ب قسم التفسير، كلية الشريعة بجامعة قطر، معلمة للتربية الإسلامية في مدرسة إيبلا الدولية في الدوحة، دولة قطر: البريد الإلكتروني: hs2201222@student.qu.edu.qa

** أستاذ التفسير وعلوم القرآن بكلية الشريعة في جامعة قطر، دولة قطر. البريد الإلكتروني: mlatif@qu.edu.qa

بالوجه المقنع، وجعل الوجه الثاني هو القول بالصرفة، وسماه بالقريب، وهذان الوجهان يتعلقان بالمخاطبين، وليسا أمرين ذاتيين في القرآن، أي أنهما ليسا نعتاً له. والوجه الثالث في الإعجاز هو الإخبار عن كوائن المستقبل، لكنه ليس بالأمر العام؛ لأنه ليس ملازماً لكل آياته وسوره، أي أنه ليس نعتاً للقرآن الكريم، أما وجه البلاغة فسماه مطلوباً لذاته، أي أنه نعت للقرآن، بخلاف الوجه الخامس: تأثيره في النفوس؛ لأنه لا يكاد يعرفه إلا الشاذ من الآحاد. كما أن اختيار الخطابي مصطلح الوصف في بيان وجهي الصرفة والإخبار عن الغيب، يؤكد أنهما سمتان قد تنفكان عن القرآن في مواضع، وهو ما ظهر في تعليقه على هذين الوجهين.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الخطابي، الإعجاز، النعت، الصفة..

Abstract

This study focuses on examining the impact of Al-Khaṭṭābī's distinction between the terms "attribute" *(sifah)* and "description" *(na't)* in his arrangement of the aspects of the Qur'an's miraculous nature, as mentioned in his treatise "Bayān Iʿjāz al-Qurʾān". The study employs both the inductive method and the analytical method. It includes a definition of Imam Al-Khaṭṭābī and his treatise, an explanation of the meanings of the terms "attribute" and "description," the distinction made by grammarians between them, and the rationale behind Al-Khattabi's differentiation between these terms, despite neither term appearing in the Qur'an. This differentiation is maintained by referencing Qur'anic terms to explain the distinction and its impact on his discussion of the aspects of the Qur'an's miraculous nature mentioned in his treatise. One of the key findings of the study is that Al-Khattabi's choice to differentiate between "attribute" and "description" had a clear objective, reflected in his arrangement of the aspects of the Qur'an's miraculous nature, his description of them, and the appropriate space given to each aspect in his treatise. He identified the first aspect as the motive to imitate the Qur'an, calling it the "convincing aspect," and the second aspect as the theory of inimitability, calling it the "approachable aspect." These two aspects pertain to the audience and are not intrinsic to the Qur'an, meaning they are not descriptions of it. The third aspect is foretelling future events, but it is not universal since it does not apply to all verses and surahs, meaning it is not a description of the Qur'an. However, he called the aspect of eloquence "intrinsically desirable," indicating it is an attribute of the Qur'an, unlike the fifth aspect: its effect on souls, as this is known only to a few individuals. Furthermore, Al-Khaṭṭābī 's use of the term "description" to explain the aspects of inimitability and foretelling the unseen confirms that these aspects can be detached from the Qur'an in certain contexts, as evidenced by his commentary on these aspects.

Keywords: Qur'an, Al-Khaṭṭābī, miraculous nature, attribute, description.

مقدّمَة

فإن القرآن الكريم هو معجزة النبي محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، بما تجلى في آياته من علو في مقام البلاغة، جعل الكفار يوصون أتباعهم بعدم الاستماع له، وعلى الرغم من نزوله بلغتهم التي برعوا في فنونها، إلا أن مهاراتهم اللغوية، وبلاغتهم التعبيرية لم تسعفهم في مجاراة نظمه البديع.

وهذا البحث يهدف – وفق المنهج الاستقرائي المشفوع بالمنهج التحليلي – إلى بيان أثر تفريق الإمام الخطابي بين مصطلحي النعت والصفة في رسالته (بيان إعجاز القرآن) في حديثه عن وجوه الإعجاز القرآني التي ذكرها في رسالته، وإشكالية الدراسة تتمحور حول إيراد الخطابي للفرق بين مصطلحين أحدهما ورد في القرآن، والثاني لم يرد فيه، مع أنه التزم التفريق بين المصطلحات القرآنية في رسالته، ولذلك تجيب الدراسة عن السؤال التالي:

ما أثر تفريق الخطابي بين النعت والصفة في ترتيبه لوجوه الإعجاز القرآني التي ذكرها؟

ومع وجود دراسات كثيرة تُعنى بالخطابي، أو بالنعت والصفة إلا أننا لم نقف على دراسة معنية بتلك المسألة الدقيقة التي عُنِيَتْ بها دراستنا، وهي محاولة الكشف عن أثر تفريق الخطابي بين النعت والصفة في ترتيبه لوجوه الإعجاز القرآني التي ذكرها في رسالته، ولا أثر هذا التفريق في أي موضوع آخر. إذ لاتوجد دراسة سابقة تناولت أثر تفريق الخطابي بين النعت والصفة في رسالته فيما يتعلق بموضوع بحثنا أو في أي موضوع آخر. وقد عنيت دراسة الخطابي ببيان الفرق بين مصطلحي النعت والصفة، فحاولنا في هذه الدراسة تسليط الضوء على دقة وبراعة الخطابي في رسالته.

وقد جاءت دراستنا في ثلاثة محاور: الأول عَرَّفنا فيه بالإمام الخطابي، وبصنيعه في رسالته (بيان إعجاز القرآن)، والثاني خصصناه لمعرفة مدلول الصفة والنعت، وتفريق علماء النحو بينهما، وبيان رأيهم حول اختيار مصطلح النعت أو الصفة بالنسبة لله عز وجل، أما الثالث تمت فيه دراسة سر ذكر الخطابي للفرق بين مصطلحي النعت

والصفة على الرغم من عدم ورودهما في القرآن الكريم، وأثر هذا التفريق في ترتيبه لوجوه الإعجاز القرآني عندما سردها في رسالته، ثم ذكرنا نتائج الدراسة في الخاتمة التي أتبعناها بقائمة المراجع.

أولا: الخطابي ورسالته "بيان إعجاز القرآن"

1. التعريف بالإمام الخطابي:

هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب (319 – 388هـ) الفقيه الأديب البستي[1]، وَهِمَ من سماه أحمد، فقد سُمِعَ في اسمه إثبات الهمزة، والصحيح حذفها[2]. كان محدثاً، قال الثعالبي فيه وهو صديقه: "كان يُشَبَّهُ في زمانه بأبي عبيد القاسم بن سلام، إلا أنه كان يقول شعراً حسناً، وكان أبو عبيد مفحماً"[3]. ونقل الذهبي قولَ أبو طاهر السلفي فيه: "وأما أبو سليمان الشارح لكتاب أبي داود، فإذا وقف منصف على مصنفاته، واطلع على بديع تصرفاته في مؤلفاته؛ تحقق إمامتَه وديانتَه فيما يورده، وأمانتَه"[4]. وقال عنه ابن العماد الحنبلي: "كان أحدَ أوعية العلم في زمانه، حافظاً، فقيهاً، مبرزاً على أقرانه"[5]. وقد

---

[1] ينظر: ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، **طبقات الفقهاء الشافعية**، تحقيق: محيي الدين علي نجيب (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1992م)، ج1، ص467.

[2] ينظر: ابن خلكان، أحمد بن محمد، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1900م)، ج2، ص214. وينظر: الجندي، محمد بن يوسف، **السلوك في طبقات العلماء والملوك**، تحقيق: محمد بن علي الحوالي (صنعاء: مكتبة الإرشاد، 1995م)، ج1، ص301.

[3] ينظر: الثعالبي، عبد الملك بن محمد، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، تحقيق: مفيد قميحة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983م)، ج4، ص383. ينظر: السيوطي، جلال الدين، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق: محمد إبراهيم، (صيدا: المكتبة العصرية، د.ط)، ج1، ص547.

[4] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، (مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م)، ج17، ص25.

[5] ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد، **شذرات الذهب**، تحقيق: محمود الأرناؤوط، (بيروت: ابن كثير، ط1، 1986م)، ج4، ص472.

أخذ اللغة عن أبي عمر الزاهد ببغداد[1].

عاش الخطابي في القرن الرابع الهجري، في عصر الخلافة العباسية، التي شهدت بداياتها ازدهارا علميا في تدوين السنة والفتاوى والفقه وضبط قواعده، لكن ضعف قيادة الخلفاء اللاحقين وعدم أهليتهم لتولي زمام الدولة، وتولي النساء الحكم والتدبير، أدى لتغلغل الأجنبي وظهور دويلات في الشرق والغرب[2]. وتتلخص الحالة السياسية آنذاك بظهور ثلاث دول عظمى هي: بنو العباس في بغداد، والشيعة في مصر وافريقيا والحجاز والشام، وبنو أمية في الأندلس، حيث اتخذ كل خليفة مذهبا يخالف غيره؛ مما أدى لغلبة التقليد بين العلماء بسبب التعصب المذهبي، وأضحت أقوال الأئمة بمنزلة نصوص الكتاب والسنة فلا يتعدونها.

وكان للخطابي رؤيته المتميزة في رفضه لما آل إليه حال العلم، ووقوع الفرقة بين أهل الحديث والفقه، يقول: «ورأيت أهل العلم في زماننا قد حصلوا حزبين وانقسموا إلى فرقتين أصحاب حديث وأثر، وأهل فقه ونظر، وكل واحدة منهما لا تتميز عن أختها في الحاجة ولا تستغني عنها في درك ما تنحوه من البغية والإرادة؛ لأن الحديث بمنزلة الأساس الذي هو الأصل، والفقه بمنزلة البناء الذي هو له كالفرع، وكل بناء لم يوضع على قاعدة وأساس فهو منهار، وكل أساس خلا عن بناء وعمارة فهو قفر وخراب»[3]. وهذا يدل أنه كان متفاعلا مع متطلبات واقعه ومجريات الأمور في عصره وكانت لديه المكنة العلمية التي تتيح له خوض غمار المسائل الشائكة التي تحتاج إلى رسوخ قدم في العلم، فقد انتهج الخطابي نهج علماء السلف في إلمامه الموسوعي بالعلوم، فكان محدثا وأصوليا، وفقيها مجتهدا، وأديبا اعتنى باللغة وكان له بصمات

---

[1] الذهبي، محمد بن أحمد، **تذكرة الحفاظ**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)، ج3، ص150.

[2] ينظر: المسعودي، علي بن الحسين، **التنبيه والإشراف**، (القاهرة: دار الصاوي، د.ط، د.ت)، ج1، ص238.

[3] الخطابي، **معالم السنن**، (حلب: المطبعة العلمية، ط1، 1932م)، ج1، ص3.

متميزة في فهم السنة، وبيان إعجاز القرآن. وغلب على مصنفاته طابع المعالجة لتداعيات التعصب والتقليد، كما استجاب في تصانيفه لحاجة أهل زمانه لتوضيح ماغاب عن أذهانهم من مصادر الشريعة الأولى (القرآن والسنة)، فمن تصانيفه: **كتاب (غريب الحديث)** الذي ألفه لتصحيح ماوقع من تحريف ألفاظ الأحاديث الواردة عن النبي[1]، وكتابه **(معالم السنن)** الذي ألفه إجابة على من سألوه تفسير كتاب السنن لأبي داود[2]، أما رسالته **(الغنية عن الكلام وأهله)** فكانت استجابة لأحد الإخوة الذين أبلغوه بحال أهل الكلام المخالف لتعاليم الكتاب والسنة من تحكيم العقل ومخالفات شرعية[3]، وكذا كتابه **(أعلام الحديث)** كان الداعي له سؤال أصحابه عن شرح صحيح البخاري[4].

2. صنيع الخطابي في رسالته:

يعد الخطابي من أوائل من كتبوا في الإعجاز، وقد تأثر بما كتبه الجاحظ قبله، واطلع على قول النظام بالصرفة[5] ومنذ تأليف الخطابي (388هـ) لرسالته، والمؤلفون في إثره ينسجون على منواله، فنرى من بعده الباقلاني (403هـ) ثم القاضي عبد الجبار (415هـ) ثم الجرجاني (471هـ)[6]. وهو من المؤسسين لنظرية النظم في القرآن الكريم «وطريقته شبيهة بطريقة الرماني في عرض الكلام البليغ والأساليب البليغة

---

[1] ينظر: الخطابي، **غريب الحديث**، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، (دمشق: دار الفكر، 1982م)، ج1، ص47.

[2] ينظر: الخطابي، معالم السنن، ج1، ص2.

[3] ينظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط2، 1991م)، ج7، ص278.

[4] ينظر: الخطابي، **أعلام الحديث** شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد بن سعد آل سعود، (مكة: جامعة أم القرى، ط1، 1988م)، ج1، ص101.

[5] النبهان، محمد فاروق، **المدخل إلى علوم القرآن الكريم**، (حلب: دار عالم القرآن، ط1، 2005م)، ص230.

[6] ينظر: الأبياري، إبراهيم بن إسماعيل، **الموسوعة القرآنية**، (مؤسسة سجل العرب، 1405هـ)، ج3، ص31.

والاستشهاد على ذلك من كلام العرب ثم الانتهاء إلى بلاغة القرآن، والمقارنة بين أسلوب القرآن وغيره من الأساليب»[1]، وقد عرض في رسالته (بيان إعجاز القرآن) لوجوه الإعجاز التي شاع في زمنه القول فيها، وقد ناقش هذه الأقوال[2]، ورد عليها، ثم انتقل إلى موضوع البلاغة، فأوضح أن إعجاز القرآن من جهتها[3]، وقد طُبِعت رسالته عدة طبعات ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز في دار المعارف المصرية، بتحقيق محمد خلف الله، ود. محمد زغلول سلام، آخرها: الطبعة الثالثة عام 1976م.

إن رسالة الخطابي تعبر عن رؤيته المتفردة لوجوه بلاغة القرآن، فقد شرح في رسالته أن أجناس الكلام المحمود على ثلاث رتب: البليغ الرصين الجزل، والفصيح السهل، والجائز الطلق الرسل. وسر بلاغة القرآن بأنه انتظم على نحو يمزج بين الأوصاف الثلاثة دون تضاد، كما أن جمال النظم القرآني يتصل بالمفردة القرآنية ذاتها، وارتباط الكلام بعضه ببعض، فلكل مفردة موضعها الأخص الأشكل بها، ولها خاصية تتميز بها عن صاحبتها وإن كانا يشتركان في بعضها، وقد ذكر نماذج من الألفاظ يحسب الناس أنها مترادفة وبينها فروق بلاغية دقيقة، كما بين أن المفردة القرآنية تؤدي معناها في غاية الجمال ولا يمكن لغيرها أن يقوم مقامها فضلا عن عدم كونها غريبة وحشية، فهي سهلة عذبة تناسب المقام. أما النظم فهو لحام الألفاظ وزمام المعاني، وبه تنتظم أجزاء الكلام، ولكل مقام مقال من إيجاز وقصر، أو إطناب وطول.. وكل هذا بمجموعه يعبر عن تفرد القرآن وإعجازه[4].

---

[1] مسلم، مصطفى، **مباحث في إعجاز القرآن**، (دمشق: دار القلم، ط3، 2005م)، ص70.

[2] ينظر: الجناجي، حسن بن إسماعيل، **من قضايا البلاغة والنقد عند عبد القادر الجرجاني**، (1981م)، ج1، ص18.

[3] ينظر: السيد جبريل، محمد، **عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم**، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، د.ط)، ص26.

[4] ينظر: الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص26-36.

ثانيا: مدلول الصفة والنعت

1. تعريف الصفة

الوصف: لغة: عند الفراهيدي «وصفك الشيء بحليته ونعته»[1] وكذا نُقل عن صاحبه الليث[2].

وفي المحيط: «الوصف: وصف الشيء بحليته ونعته»[3]. ومثّل الجوهري للصفة بالعِلْم والسّواد[4]، وعند ابن فارس «الصفة: الأمارة اللازمة للشيء»[5].

ومصطلح الصفة عند المديني يقال في المحمود والمذموم من الخصال[6]. أما الوصف عند ابن منظور فهو "وَصَفَ الشيء له وعليه وَصفاً وَصِفَة حَلاه، والهاء عوض من الواو"[7]. واختار الفيومي التسوية بين المصطلحين[8]، وعرفه الأنصاري بأنه «المعنى القائم بذات الموصوف»[9].

---

[1] الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **العين**، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (دار الهلال)، ج7، ص162.

[2] ينظر: الأزهري، محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، ج 12، ص174.

[3] الصاحب بن عباد، إسماعيل، **المحيط في اللغة**، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1994م)، ج2، ص235.

[4] الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح في اللغة والعلوم** (تجديد صحاح العلامة الجوهري (و) المصطلحات العلمية والفنية للمجامع والجامعات العربية)، إعداد: نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، ص5752.

[5] ابن فارس، أحمد بن فارس، **مجمل اللغة**، تحقيق: زهير سلطان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1986م)، ص927.

[6] المديني، الأصبهاني محمد بن عمر، **المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث**، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، جدة: دار المدني، ط1، 1988م)، ج3، ص317.

[7] ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، مادة وصف.

[8] الفيومي، أحمد بن محمد، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط)، ج2، ص661. ونقل قولاً بالتفريق بينهما «ويقال الصفة إنما هي بالحال المنتقلة والنعت بما كان في خلق أو خلق والصفة من الوصف»، المرجع السابق.، ج2، ص661.

[9] زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق: مازن المبارك، (بيروت، دار الفكر المعاصر، ط1، د.ن)، ص72.

وبهذا يتضح أن الصفة علامة مختصة بالشيء تميزه عن غيره، وتتصل بذاته، وتشرح حاله وتبينه، وهي بحسب اختيارنا بنفس معنى الوصف، فالصفة عند الكفوي هي «ما وقع الوصف مشتقاً منها وهو دال عليها، وذلك مثل العلم والقدرة ونحوه»[1].

وبناء عليه فإننا سنجري على هذا الأساس في التعريف الاصطلاحي لها، وسنتتبع ما كتبه السابقون للخطابي رحمه الله تعالى والمعاصرون له في تعريف الصفة حتى تتضح رؤيته في ضوء السائد في محيطه الثقافي، وعصره العلمي.

الوصف اصطلاحاً: عرف الفراهيدي (ت170هـ) الصفة باجتماع أمرين نعت وحلية[2]. وعند سيبويه (ت180هـ) الصفة هي تمام الاسم[3].

وَعَرَّف الرماني (ت384هـ) الوصف فقال: «قول له بيان زائد على بيان الاسم الجاري عليه مختص به»[4]. ويزيد ابن جني في بيان الوصف فيرى أنه يفيد التخصيص والتحلية إذ يقول «اعلم أن الوصف لفظ يتبع الاسم الموصوف تحلية[5] له وتخصيصاً ممن له مثل اسمه، بذكر معنى في الموصوف، أو في شيء من سببه»[6]. وجعل الأنباري (ت577هـ) له علتين

---

[1] أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى، **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط)، ص546.

[2] ينظر: الفراهيدي، العين، ج7، ص162، ووافقه المبرد، ينظر: المبرد، محمد بن يزيد، **المقتضب**، تحقيق: محمد عظيمة، (بيروت: عالم الكتب، د.ط)، ج3، ص225.

[3] ينظر: سيبويه، عمرو بن عثمان، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة، مكتبة الخانجي، ط3، 1988م)، ج1، ص88.

[4] الرماني، علي بن عيسى، **الحدود**، تحقيق: إبراهيم السامرائي، (عمان: دار الفكر، د.ط)، ص39. والمراد بالاسم الجاري «أن يكون نعتاً أو حالاً أو صلةً أو خبراً» التهانوي، محمد بن علي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج، (بيروت: مكتبة لبنان، ط1، 1996م)، ج2، ص1712.

[5] يقول التهانوي في بيان التحلية «وأما الحلية فعلى ضربين: أحدهما ما يعرف بالعين كالطول والقصر والحمرة والزرقة، والثاني ما لم يكن للعين فيه نصيب بل كان يعرف بالتجربة والنظر المتعلق بالقلب كالعلم والجهل والظرافة والكرامة» التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج2، ص1712.

[6] ابن جني، عثمان بن جني، **اللمع في العربية**، تحقيق: فائز فارس، (الكويت: دار الكتب الثقافية، د.ط)، ص161.

هما التخصيص والتفضيل، وجعل علة التخصيص فيما كان معرفة، وقصر التفضيل على النكرة[1].

يتضح مما سبق أن المعنى الجامع للوصف يتضمن: التعريف بالشيء بالسمة الظاهرة والباطنة والفعل والنسب، تعريفاً مرتبطاً بالماهية دالاً على التخصيص والتفضيل.

2. تعريف النعت

النعت لغة: جاء في العين «النعت: وَصفُك الشيء بما فيه. ويقال: النعت وَصفُ الشيء بما فيه إلى الحسن مذهبه، إلا أن يتكلف متكلف، فيقول: هذا نعت سوء»[2]. فالنعت يختص بالحسن من الخصال، وتابع الفراهيدي في كلامه الجوهريُّ وابنُ فارس[3].

ويدل مصطلح النعت على المبالغة، فقد نقل الأزهري أن الليث قال: «النعت: وصفك الشيء تنعته بما فيه، وتبالغ في وصفه»[4]. وافتتح ابن سيده (ت458هـ) باب الوصف بتعريف النعت، ثم قال: «وللنعت تحديد لا يليق بغرضنا في هذا الكتاب»[5] مما يشي برؤية خاصة لم يفصح عنها في المخصص.

وربط الفيومي (ت770هـ) بين النعت والسمات اللصيقة بالذات حيث يقول «ونَعُت الرجل بالضم إذا كان النعت له خِلقَة»[6]. وتفرد الزبيدي عن سابقيه بذكره أن مصطلح النعت

---

[1] «فإن كان معرفة كان الغرض من الوصف التخصيص لأن الاشتراك يقع فيهما... وإن كان الاسم نكرة كان الغرض من الوصف التفضيل.. لأننا نعني بالتخصيص شيئاً بعينه» الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، **أسرار العربية**، (دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1، 1999م)، ص155.

[2] الفراهيدي، **العين**، ج2، ص72.

[3] ينظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1987م)، ج1، ص269. وابن فارس، **مجمل اللغة**، ص875.

[4] الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج2، ص163. وينظر: الفراهيدي، **العين**، ج2، ص73.

[5] ابن سيده، علي بن إسماعيل، **المخصص**، تحقيق: خليل جفال، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1996م)، ج4، ص106.

[6] الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ج2، ص612.

مختص بالحلية، بينما مصطلح الصفة مختص بالفعل، كما أورد قولاً لثعلب يفيد تخصيص مصطلح النعت بمحل من الجسد، وعموم مصطلح الصفة[1]. وهذا يعني أن المعنى اللغوي الجامع للنعت هو الجميل من الصفات، وما يعرف بالحلية والوصف الحسن، والمبالغة فيه.

النعت اصطلاحاً: عرفه العسكري (ت395هـ) بأنه ما يظهر من الصفات ويشتهر[2]. وهو عند النحويين «اسم الفاعل أو المفعول، أو ما يرجع إليهما من طريق المعنى، مما يوجد فيه معنى الفعل، نحو ضارب ومضروب»[3]. وعرفه التهانوي (ت1158هـ) «بأنه تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقاً»[4] وخصه بما يكون وصفاً للذات[5].

وبهذا يتضح أن المعنى الجامع للنعت هو: خصوص دلالته على الذات، فهو وصف مفضل يتسم بالاشتهار والدلالة على مخصوص محمود معلوم.

3. النعت والصفة عند علماء النحو

بعض العلماء فرقوا بين مصطلحي النعت والصفة، وبعضهم لم يفرق، **فمن العلماء الذين**

---

[1] «ويقال: النعت بالحلية، كالطويل والقصير، والصفة بالفعل، كضارب. وقال ثعلب: النعت ما كان خاصا بمحل من الجسد، كالأعرج مثلا والصفة للعموم، كالعظيم والكريم؛ فالله تعالى يوصف ولا ينعت» الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء – المجلس الوطني للثقافة، 2001م)، ج5، ص123– 124. ولم نجد قول ثعلب في كتبه التي وصلت إلينا.

[2] «والذي عندي أن النعت هو ما يظهر من الصفات ويشتهر ولهذا قالوا هذا نعت الخليفة كمثل قولهم الأمين والمأمون والرشيد وقالوا أول من ذكر نعته على المنبر الأمين ولم يقولوا صفته وإن كان قولهم الأمين صفة له عندهم لأن النعت يفيد من المعاني التي ذكرناها ما لا تفيده الصفة» العسكري، الحسن بن عبد الله، **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، (القاهرة: دار العلم والثقافة، د.ط)، ص30.

[3] ابن جني، عثمان بن جني، **سر صناعة الإعراب**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م)، ج1، ص47. وينظر: الهلالي، تقويم اللسانين، ص165 شرح ألفية بن مالك بالنحو.

[4] التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج2، ص1711.

[5] «والمراد أن يكون النعت بذاته نعتا للمنعوت كالبياض فإنه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فإنه ليس بذاته صفة للمالك، بل الصفة إنما هو التملك الذي هو إضافة بين المال والمالك، والمال بواسطة تلك الإضافة نعت له» التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج1، ص708.

لم يفرقوا: الجاحظ[1] وابن جني والجوهري[2] والعسكري وابن يعيش[3] والرضي الاستراباذي[4] والفيومي.

فقد ساوى ابن جني (ت392هـ) بين الصفة والنعت فقال: «وإنما الصفة عند النحويين هي النعت»[5]، وكذا العسكري لم يفرق بينهما[6] في المعنى، إذ «قد تتداخل الصفة والنعت، فيقع كل واحد منهما موضع الآخر لتقارب معنييهما»[7]. ونقل ابن يعيش (ت643هـ) أن بعضهم ذهب «أن النعت يكون بالحلية، نحو: "طويل"، و"قصير"، والصفة تكون بالأفعال، نحو: "ضارب"»[8].

ورغم إيراد الفيومي قولاً للتفريق بينهما يخص الصفة للحال المتنقلة، ويجعل النعت للسمات الخُلقية والخَلقية، إلا أنه اختار التسوية بينهما[9].

---

[1] «إذ كان العجز صفة من صفات الخلق، ونعتا من نعوت العبيد» الجاحظ، **الحيوان**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ)، ج1، ص35.

[2] ينظر: الجوهري، **الصحاح في اللغة والعلوم**، ص5752.

[3] ينظر: ابن يعيش، يعيش بن علي، **شرح المفصل للزمخشري**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001هـ)، ج2، ص232.

[4] «مزج بين مصطلحي النعت والوصف يقول: «اعلم أن المقصود من تحقير النعوت ليس تحقير الذات المنعوت غالبا، بل تحقير ما قام بها من الوصف الذي يدل عليه لفظ النعت» الرضي الإستراباذي، محمد بن الحسن، **شرح شافية ابن الحاجب**، تحقيق: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975م)، ج1، ص279.

[5] ابن جني، **سر صناعة الإعراب**، ج1، ص47.

[6] ميز العسكري بين الوصف والصفة «الوصف مصدر والصفة فعله... فهي أخص من الوصف لأن الوصف اسم جنس يقع على كثيره وقليله والصفة ضرب من الوصف مثل الجلسة والمشية وهي هيئة الجالس والماشي ولهذا أجريت الصفات على المعاني فقيل العفاف والحياء من صفات المؤمن ولا يقال أوصافه» العسكري، **الفروق اللغوية**، ص31. وفي التعريفات (ت816) «فالوصف والصفة مصدران، كالوعد والعدة، والمتكلمون فرقوا بينهما، فقالوا: الوصف: يقوم بالواصف، والصفة: تقوم بالموصوف، وقيل: الوصف هو القائم بالفاعل» الجرجاني، **التعريفات**، ص252.

[7] العسكري، **الفروق اللغوية**، ص30.

[8] ابن يعيش، **شرح المفصل**، ج2، ص232.

[9] ينظر: الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ج2، ص661.

ولعل مما يشهد لرأي هذا الفريق ما ورد في الآثار من استعمال لمصطلحي النعت والصفة بشكل متعاور كأنهما مترادفان، منها: «يغبطهم الأنبياء والشهداء على مجالسهم وقربهم من الله؟! انعتهم لنا، جلهم لنا، يعني: صفهم لنا[1]». «فقالت: من طبني؟ قال: امرأة من نعتها كذا وكذا، فوصفها، وقال: في حجرها صبي»[2].

ومن العلماء الذين فرقوا: ابن العلاء[3] والفراهيدي[4] وسيبويه[5] والمبرد[6] وابن السراج[7] والعسكري[8] والزمخشري[9] والمديني[10] وعلوش[11]، الذين اعتبروا النعت يدل على الخصوص، بينما الصفة عندهم تدل على العموم.

---

[1] من حديث أبي مالك الأشعري في **مسند أحمد**، ج27، ص541، رقم22906. **ومسند ابن المبارك**، ص6، رقم7. وينظر: البوصيري، **إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة**، ج6، ص112. وإسناد أحمد حسن، وصححه الحاكم ينظر: المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، **الترغيب والترهيب**، تحقيق:إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ)، ج4، ص13.

[2] من حديث عائشة رضي الله عنها في **موطأ مالك، رواية الزهري**، باب ما جاء في بيع المدبر ج2، ص422، رقم2872. و**موطأ مالك رواية محمد الشيباني**، باب بيع المدبر ص299، رقم 834. وإسناده صحيح. ينظر: شعيب الأرناؤوط، **تخريج شرح السنة**، ص3261.

[3] نقل قوله العسكري. ينظر: العسكري، **الفروق اللغوية**، ص30.

[4] ينظر: الفراهيدي، **العين**، ج6، ص79.

[5] سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص88.

[6] المبرد، **المقتضب**، ج3، ص225.

[7] ابن السراج، محمد بن السري، **الأصول في النحو**، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، (بيروت:مؤسسة الرسالة، د.ط)، ج2، ص23.

[8] ينظر: العسكري، **الفروق في اللغة**، ص30.

[9] ينظر: الزمخشري، **المفصل في صنعة الإعراب**، ص148.

[10] مصطلح الصفة عنده يشمل المحمود والمذموم من الخصال «فأما الوصف فيقال فيهما» المديني، **المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث**، ج3، ص317.

[11] ينظر: علوش، جميل، "المصطلح النحوي بين الصفة والنعت"، **مجمع اللغة العربية بدمشق**، مج 72، ج4، 1997م، ص693.

فابن العلاء (ت154هـ) يرى بأن النعت «لما يتغير من الصفات، والصفة لما يتغير ولما لا يتغير، فالصفة أعم من النعت»[1]. ومناط التفريق عند الفراهيدي حسب ما تبين لنا أن الوصف يعرف لشيء محدد غالباً، فإذا أريد النعت استعمل للموصوف به خاصة[2]، وقد نقل ابن فارس رأياً للفراهيدي في التفريق بينهما، فقال: «النعت لا يكون إلا في محمود، وأن الوصف قد يكون فيه وفي غيره»[3]، وعند سيبويه النعت هو الذي يفرق، فهو عنده الأخص[4]، وقد تختلف الأسماء ويجمع النعت الأشياء[5]، والعبرة للمعرفة القلبية[6]. وميز المبرد بين الصفة والنعت في كتابه المقتضب فـ «الصفة تحلية ونعت»[7] «والنعت فضلة يجوز حذفها»[8]. وعلة التفريق عند ابن السراج هي اختصاص مصطلح الصفة بما كان نكرة، بينما مصطلح النعت أشمل، فيشمل النكرة والمعرفة[9].وهذا يجعل النعت أعم عنده بخلاف

---

[1] العسكري، **الفروق اللغوية**، ص30. وينظر: العسكري، **معجم الفروق اللغوية**، ص544.

[2] «والأجدل: من صفة الصقر، ورجل أجدل المنكب أي فيه تطأطؤ خلاف الأشرف من المناكب. ويقال للطائر إذا كان كذلك أجدل المنكبين، فإذا جعلته نعتا قلت: صقر أجدل» الفراهيدي، **العين**، ج6، ص79.

[3] ابن فارس، أحمد بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، (محمد علي بيضون، ط1، 1997م)، ص52.

[4] «وإنما منعهم أن ينصبوا بالفعل الاسم إذا كان صفة له أن الصفة تمام الاسم، ألا ترى أن قولك مررت بزيد الأحمر كقولك مررت بزيد، وذلك أنك لو احتجت إلى أن تنعت فقلت: مررت بزيد وأنت تريد الأحمر وهو لا يعرف حتى تقول الأحمر، لم يكن تم الاسم، فهو يجرى منعوتا مجرى مررت بزيد إذا كان يعرف وحده» سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص88.

[5] «مرت برجل وامرأة وحمار قيام، فرقت الأسماء وجمعت النعت» سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص434.

[6] «المخبر أراد أن يقرب به شيئا ويشير إليه لتعرفه بقلبك وبعينك، دون سائر الأشياء. وإذا قال الطويل فإنما يريد أن يعرفك شيئا بقلبك ولا يريد أن يعرفكه بعينك، فلذلك صار هذا ينعت بالطويل ولا ينعت الطويل بهذا، لأنه صار أخص من الطويل حين أراد أن يعرفه شيئا بمعرفة العين ومعرفة القلب. وإذا قال الطويل فإنما عرفه شيئا بقلبه دون عينه، فصار ما اجتمع فيه شيئان أخص» سيبويه، **الكتاب**، ج2، ص7.

[7] المبرد، **المقتضب**، ج3، ص225.

[8] المبرد، **المقتضب**، ج4، ص399.

[9] «النعت ينقسم بأقسام المنعوت في معرفته ونكرته، فنعت المعرفة معرفة، ونعت النكرة نكرة والنعت يتبع المنعوت.... وأصل الصفة أن يقع للنكرة دون المعرفة» ابن السراج، **الأصول في النحو**، ج2، ص23.

كلام من سبقوه.

أما تفريق الأزهري (ت370هـ) فقائم على دلالة النعت على التفضيل، حيث يرى أن المنتعت من الدواب والناس هو الموصوف بما يفضله على غيره من جنسه[1].

ونقل العسكري بأن علة التفريق هي عرف الاستعمال لمصطلح الصفة لدى النحاة من أهل البصرة بينما اصطلح أهل الكوفة على النعت[2]، ويعلل علوش صنيع الكوفيين بأنهم أطلقوا مصطلح الصفة على الظرف، فلم يحبوا أن يحصل ازدواج في مصطلحاتهم[3].

وينحو الزمخشري (ت538هـ) لجعل الوصف مرتبطاً بالذات[4]، ليفيد التخصيص للنكرة والتوضيح للمعرفة[5]. والمديني رسم قاعدة مهمة حين قال :« وكل نعت وصف، وليس كل وصف نعتا»[6]، وفي الكواكب الدرية النعت يمكن زواله عن محله، أما الصفة فلا تزول إلا بزوال محلها[7] مما يعني أن النعت عنده يتغير بينما الصفة لا تتغير.

وبهذا يتضح أن الآراء السابقة قد بُنيت على اعتبارين:

الاعتبار الأول هو علة التفريق، فعند ابن العلاء العلة هي التغير، وعند الفراهيدي هي الحسن والقبح، ولدى ابن السراج هي التعريف والتنكير، وعند العسكري هي الاستعمال، حيث نرى ابن العلاء يخص النعت بما يتغير، والصفة لما يتغير ومالا يتغير. والفراهيدي جعل النعت للحسن من الصفات، والصفة للمحمود والمذموم. وسيبويه يجيز

---

[1] الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج2، ص164.

[2] ينظر: العسكري، **الفروق في اللغة**، ص30.

[3] ينظر: علوش، جميل، "**المصطلح النحوي بين الصفة والنعت**"، ص693.

[4] وافقه الأنصاري «الوصف المعنى القائم بذات الموصوف» زكريا الأنصاري، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، ص72.

[5] ينظر: الزمخشري، **المفصل في صنعة الإعراب**، ص148. وينظر: ابن يعيش، **شرح المفصل**، ج2، ص232.

[6] المديني، **المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث**، ج3، ص317. ويقول ابن منظور (ت 711هـ) «وصفك الشيء تنعته بما فيه وتبالغ في وصفه، والنعت ما نُعِتَ به نعته ينعته نعتاً وصَفَه ورجل ناعت من قوم نعات». **لسان العرب**، مادة نعت، ج2، ص99.

[7] ينظر: الحطاب، **الكواكب الدرية شرح محمد الأهدل**،(بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2017م)، ج2، ص94.

حذف النعت، ويرى الصفة نعتاً وحلية. ويعمم ابن السراج مفهوم النعت للمعرفة والنكرة، ويخص الصفة للنكرة. وذكر العسكري استعمال النعت من الكوفيين، والصفة من البصريين.

والاعتبار الثاني هو العموم والخصوص، فالكل يرى عموم الصفة على حساب خصوص النعت، وقد خالفهم ابن السراج الذي قال بعموم النعت.

وعند الرجوع لألفاظ الأحاديث النبوية سنرى أنها قد تنوعت بين ربط مصطلح الصفة بما يتعلق بالذات والسمات الأخلاقية، كما في حديث عبد الله بن سلام _الذي تعددت طرقة ورواياته_[1]، أو ربطها بالسمات الجسدية، كما في وصف أبي أمامة للرسول ﷺ:[2]، وبين ربط مصطلح النعت بالسمات الأخلاقية، كما في قول كعب[3]والسمات الجسدية، كما في قول ابن عباس[4].

إن العود لاستعمال للمصطلحين في عصر التنزيل يُشعرنا بعدم وجود فروق في

---

[1] ورد من طريقين: الأول عن عبد الله بن عمرو وردت في **صحيح البخاري**، ج2، ص747، رقم201. وفي **مسند أحمد**، ج74، ص193، رقم6622. **وسنن البيهقي**، ج7، ص72، رقم13300. والثاني عن ابن سلام «بلغنا أن عبد الله بن سلام كان يقول: إن صفة رسول الله ﷺ، في التوراة: يا أيها النبي إنا أرسلناك.. ليس بفظ ولا غليظ، ولا صخب بالأسواق» ابن سعد ، **الطبقات الكبرى**، ج1، ص310. وردت في الطبقات بالصفة، وجاء نفس الحديث بلفظ مختلف في **مسند الدارمي**، ج1، ص44، رقم6. وعند الطبراني ورد بلفظ النعت «فقلت له: انعت ربنا» ينظر: **المعجم الكبير**، ج14، ص322، رقم14955. ذكره الهيثمي في **مجمع الزوائد** وقال: رواه الطبراني، وإسناده منقطع، ورجاله ثقات، ينظر: ج9، ص326.

[2] «فقال أبو أمامة: كان رسول الله، ﷺ، رجلا أبيض تعلوه حمرة... قال العامرى: قد وصفت لي صفة لو كان في جميع الناس لعرفته» ابن سعد ، **الطبقات الكبير**، ج1، ص358.

[3] «قال كعب: إن نعت محمد ﷺ في التوراة محمد عبدي المختار. لا فظ ولا غليظ» ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج1، ص309. مع ملاحظة أن حديث كعب ورد بلفظي النعت والصفة رواية النعت في مسند **الدارمي**، ج1، ص45، رقم6.

[4] «فقال ابن عباس: فإن رسول الله ﷺ كان يقول: إن الشيطان لا يستطيع أن يتشبه بي فمن رآني في النوم فقد رآني، فهل تستطيع أن تنعت هذا الرجل الذي قد رأيت؟ قال: نعم أنعت لك رجلا بين الرجلين، جسمه ولحمه أسمر إلى البياض» ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج1، ص358.

الاستعمال بين المصطلحين، وجل ما يمكن استنباطه من مورد هذا الاستعمال، أن نقف على بذرة للأمثلة التي استعملها اللغويون في شرح معنى النعت أو الصفة، حيث ارتبط المفهوم بالطول أو البياض أو الخلق الطيب، وهذا يعني أن تخصيص الخطابي مساحة في رسالته لبيان الفرق بين المصطلحين كان له هدفٌ محدد يتعلق بموضوع رسالته، وهو الإعجاز القرآني.

4. رأي علماء النحو في استعمال المصطلحين بالنسبة لله تعالى

قد يكون الفراهيدي (ت170هـ) أول لغوي يجعل مصطلح الصفة مختصاً لذات الله تعالى، فقد خص النعت للمخلوق، وجعل الصفة الأعم لله الخالق ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: 58]، بالرفع على أنه صفة لذي العرش وهو محل النعت والصفة لله تعالى، والنعت للمخلوق»[1] وتابعه الفراء[2](ت207هـ). وناقش العسكري (ت370هـ) مَنْ ردَّ جواز إطلاق النعت عليه سبحانه؛ لأن صفاته لا تزول بقوله: "يرده ما في الأدعية المأثورة، ومن ذلك (يا من عجزت عن نعته أوصاف الواصفين)"[3]. وذكر السهيلي (ت 581هـ) «أما صفات الباري سبحانه فلا نرى أن نسميها نعوتاً، تحرجاً من إطلاق هذا اللفظ لعدم وجوده في الكتاب والسنة»[4]. ونقل ابن يعيش (ت643هـ) عن بعضهم أن النعت يكون بالحلية، نحو: "طويل"، و"قصير"، والصفة تكون بالأفعال، نحو: "ضارب" و"خارج". فعلى هذا يقال للبارئ سبحانه: موصوف، ولا يقال له منعوت، وعلى الأول هو موصوف

---

[1] الفراهيدي، **الجمل في النحو**، ص196.

[2] وينظر: الفراء، يحيى بن زياد، **معاني القرآن**، تحقيق أحمد النجاتي، محمد النجار، عبد الفتاح الشلبي، (دار المصرية، ط1)، ج3، ص90. ولعله يشير إلى أن النعت قد يتخلف في التوافق عن منعوته بين تذكير وتأنيث وتعريف وتنكير وفق المعنى أو المقصد.

[3] العسكري، **معجم الفروق اللغوية**، ص545. وعند أبي حامد الغزالي ، جاء بلفظ (وعجزت عن نعته أوهام الواصفين)، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، (بيروت: دار الآفاق، ط2، 1075م)، ص176.

[4] السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، **نتائج الفكر في النحو**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1992م)، ص160.

ومنعوت»[1].

وعلماء العقيدة قرووا وجود المفارقة اللغوية بين النعت والصفة، فالنعت مختص بالعضو، والصفة عامة، فالله تعالى يوصف ولاينعت[2]، والأولى عندهم استعمال عبارات (صفة الله، الله سبحانه يوصف)؛ لأن الحديث فيما يتعلق بالذات الإلهية توقيفي[3].

ثالثا: تفريق الخطابي بين المصطلحين وأثره في ترتيبه لأوجه إعجاز القرآن الكريم

فرق الخطابي بين مصطلحي النعت والصفة بقوله: «وأما النعت والصفة، فإن الصفة أعم، والنعت أخص، وذلك أنك تقول: زيد عاقل وحليم، وعمرو جاهل وسفيه، وكذلك تقول: زيد أسود ودميم، وعمرو أبيض وجميل، فيكون ذلك صفةً ونعتاً لهما. وأما النعت فلا يكاد يطلق إلا فيما لا يزول ولا يتبدل، كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوهما من الأمور اللازمة»[4].

فمفهوم النعت عنده خاص لا يتبدل ولا يزول، أما مفهوم الصفة فعام، وهو يوافق برأيه هذا رأيَ ابن العلاء الذي سبقه، وينهج بعيداً عن ابن السراج في قوله بخصوص الصفة.

وقد لاحظنا أنه جمع بين المصطلحين عند تقسيمه لطبقات الكلام (البليغ الرصين، الفصيح السهل، الجائز الرسل) حيث بين أن بلاغات القرآن كلها من أجناس الكلام المحمود «فانتظم لها بامتزاج هذه **الأوصاف** نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة،

---

[1] ابن يعيش، **شرح المفصل**، ج2، ص232.

[2] ينظر: بكر بن عبد الله بن محمد، **معجم المناهي اللفظية**، (الرياض: دار العاصمة للنشر، ط3، 1996م)، ص524.

[3] ينظر: السقاف، علوي بن عبد القادر، **صفات الله عزوجل في الكتاب والسنة**، (الدرر السنية، دار الهجرة، ط3، 2006م)، ص349. وقد ذكر أقوال العلماء حول إضافة النعت لله عز وجل ينظر: المرجع نفسه، ص346-349.

[4] الخطابي، حمد بن محمد، **بيان إعجاز القرآن**، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، (مصر: دار المعارف، ط3، 1976م)، ص31.

وهما على الانفراد في **نعوتهما** كالمتضادين؛ لأن العذوبة نتاج السهولة»[1].

فقد استعمل رحمه الله مصطلحي النعت والصفة جنباً إلى جنب، لكن مصطلح الأوصاف كان للجمع بين أنماط مختلفة في تركيبتها، بينما مصطلح النعوت صفة منفردة لصيقة بالذات؛ وكأننا بالخطابي يشير إلى أن وجوه إعجاز القرآن الكريم منها ما يصلح أن يكون وصفاً باجتماع أمور فيه، ومنها ما يعتبر نعتاً ذاتياً متأصلاً ومتجذراً في مكنون الشيء. وقد لاحظنا أيضاً أنه آثر استعمال مصطلح الصفة مع الذات الإلهية، ولم يستخدم مصطلح النعت في قوله: «من توحيد له عزت قدرته، وتنزيه له في صفاته»[2]، وبهذا جرى الخطابي على رأي بعض من سبقوه باعتبار مصطلح الصفة أعم، وأنه يستعمل مع الذات الإلهية.

1. عمود البلاغة عند الخطابي يؤكد على تفريقه بين النعت والصفة:

مما يؤكد على تفريق الخطابي بين النعت والصفة: تقريره أن البلاغة هي التي تجمع لها صفات فصاحة اللفظ، وحسن النظم في التأليف، وتضمن المعاني الصحيحة، ووضع كل نوع من الألفاظ موضعه الأخص الأشكل به؛ وهذه الأمور حاضرة في كل العبارات القرآنية، لكنها تتغير في موضع عن آخر، وبالتالي يصدق عليها أنها صفات باعتبار اختيار الخطابي في التفريق بين النعت والصفة[3].

فإعجاز القرآن الكريم حاصل من اجتماع أوصاف متعددة السمات، مختلفة المشارب، تخدم جميعها تفوق النص الإلهي، وتجلي الألق فيه للباحث عن الحقيقة، يقول: «وقد استقرينا أوصافه الخارجة عنه، وأسبابه النابتة منه، فلم نجد شيئاً منها يثبت على النظر، أو يستقيم في القياس، ويطرد على المعايير، فوجب أن يكون ذلك المعنى مطلوباً من ذاته، ومستقصى من جهة نفسه»[4].

---

[1] الخطابي، **بيان إعجاز القرآن**، ص26.

[2] المرجع السابق، ص27.

[3] ينظر: المرجع السابق، ص29.

[4] الخطابي، **بيان إعجاز القرآن**، ص26.

هنا يمكن أن نستشف اعتبارات ثلاثة كانت في ذهن الخطابي، وهي: **أوصافه الخارجة عنه، وأسبابه النابتة منه، ومعنى مطلوب من ذاته.** وبالربط بين هذه العبارات نستخلص أن ما ذكره من وجوه الإعجاز قد انبنى على هذا التقسيم الثلاثي البديع، فقد تدرج هنا من الأعم للأخص، وانتقل من الصفة إلى النعت.. فالقرآن له من وجوه الإعجاز — التي ذكرها – ما يمكن عده وصفاً خارجاً عنه، فهو يتعلق بالمخاطبين به (توفر الدواعي) و(الصرفة)، ثم ينتقل للحديث عما ينتج عن إعجازه من تصديق الواقع لأخباره (الإخبار عن كوائن المستقبل)، وأثره في نفوس سامعيه (تأثيره في النفوس)، لنرى لب رسالته والمعنى المطلوب من ذاته في الإعجاز يتجلى في (الإعجاز البلاغي) الذي استغرق أكثر من ثلثي الرسالة.

لقد كان الخطابي يشير في ثنايا رسالته إلى رؤيته في التفريق بين مصطلحي النعت والصفة، لكن إشاراته كانت سريعة موجزة، مما دعاه للتصريح بها في موضع التفريق بين دلالة الألفاظ القرآنية.

2. أثر تفريق الخطابي بين المصطلحين في سرده لوجوه الإعجاز القرآني:

يحق لنا أن نتساءل: لماذا اختار الخطابي مصطلحي النعت والصفة ليسرد الفرق بينهما رغم عدم ورودهما في القرآن الكريم – خلا الوصف – وهو يعرض لفروقات دقيقة بين ألفاظ قرآنية في وجه الإعجاز البلاغي؟

ولمعرفة الإجابة حاولنا جمع المواضع التي ورد فيها مصطلحا النعت والصفة في رسالته، فكانت كما يلي:

1. لقد سمى وجه الصرفة **وصفاً**، «فمهما كانت بهذا **الوصف** كانت آية دالة على صدق من جاء بها، وهذا أيضا وجه قريب»[1].

ونحن نرى أن استعماله لمصطلح (الوصف) في معرض حديثه عن الصرفة يجعلنا نفهم أنه يرى في الصرفة وجهاً يمكن أن ينفك عن إعجاز القرآن، فهي ليست نعتاً ذاتياً فيه.

[1] المرجع السابق، ص23.

2. وكذا وجه الإخبار بالغيب «ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن، وقد جعل سبحانه في **صفة** كل سورة أن تكون معجزة بنفسها»[1].

وهنا نجد الخطابي يستعمل مصطلح (الصفة) على نحو يشعرنا أن وجه إخبار الغيب يوجد أحياناً وينفك أحياناً أخرى، وهذا هو الحاصل بالفعل في القرآن الكريم، فقليل من آياته هي التي يتجلى فيها هذا الوجه.

3. وقال في وجه البلاغة «صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن، **الفائقة في وصفها** سائر البلاغات، وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة، قالوا إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده»[2].

وهنا نلاحظ أنه يمهد لإبراز الوجه الذي لا ينفك عن جميع آيات القرآن الكريم، وهو الوجه الذي لأجله كتب رسالته، والذي شغل الحيز الأكبر منها، وإن شئنا قلنا: إنه هو الذي هيمن عليها.

ويؤكد ما سبق أنه ذكر لإعجاز القرآن خمسة وجوه، ووسم كل وجه منها بعبارة إما أن تكون نعتاً أو صفةً، وفقاً لتفريقه بين المصطلحين.

فقد جعل الوجه الأول: وجود الداعي لمحاكاة القرآن، وسماه بالوجه المقنع، فهو أبينها دلالة وأيسرها مؤونة[3]، وهذا الوجه يتعلق بالمخاطبين، أي أنه ليس نعتا للقرآن الكريم.

وجعل الوجه الثاني: القول بالصرفة ، وسماه بالوجه القريب، إلا أن دلالة الآية تشهد بخلافه[4]، وهذا الوجه يتعلق بالمخاطبين أيضاً، وليس أمرا ذاتياً فيه، أي أنه ليس نعتا للقرآن الكريم.

وجعل الوجه الثالث: الإخبار عن كوائن المستقبل، وسماه نوعاً من أنواع إعجازه،

---

[1] الخطابي، **بيان إعجاز القرآن**، ص23-24.

[2] المرجع السابق، ص24.

[3] ينظر: المرجع السابق، ص22.

[4] المرجع السابق، ص23.

ولكنه قرر أنه ليس بالأمر العام[1]؛ لأنه ليس ملازماً لكل سورة، أي أنه ليس نعتا للقرآن الكريم.

وجعل الوجه الرابع: الإعجاز البلاغي الذي سماه مطلوباً لذاته، أي أنه نعت له.

وجعل الوجه الخامس: تأثيره في النفوس، ووصفه بأنه لا يكاد يعرفه إلا الشاذ من الآحاد، أي أنه ليس نعتاً للقرآن الكريم.

وبهذا يتضح أن تفريق الخطابي بين مصطلحي النعت والصفة كان له هدف واضح تجلى في اختياره لترتيب وجوه الإعجاز، وفي وصفه لها، وفي إعطاء كل وجه منها المساحة المناسبة له في رسالته.

خاتمة

تمتاز لغتنا العربية بتنوع مفرداتها، وغزارة مدلولاتها، وقد تناول علماء البلاغة المتمرسون استعمالات المفردات واختلاف معانيها، فكشفوا اللثام عن دقائق المسائل، ومن ذلك التفريق بين مصطلح النعت ومصطلح الصفة، وقد بينت الدراسة مايلي:

1. يمكن تعريف النعت _باعتبار مجموع العلل التي وردت في التفريق بين المصطلحين_ بأنه: سمة مطلقة، تعبر عن الصفات الحسنة، يجوز حذفها، وتعم المعرفة والنكرة، وقد استعملها الكوفيون.
2. يمكن تعريف الصفة _باعتبار مجموع العلل التي وردت في التفريق بين المصطلحين_ بأنها: سمة متغيرة، تعم الصفات محمودها ومذمومها، تختص بالمعرفة، وقد استعملها البصريون.
3. رغم عدم وجود مصطلح النعت في القرآن الكريم، إلا أن الخطابي ذكره في تمثيله لبلاغة القرآن حين سرد فروقا بين الألفاظ في العربية.

[1] المرجع السابق، ص23.

4. اختيار الخطابي للتفريق بين النعت والصفة قائم على اعتبار النعت مفهوماً خاصاً لا يتبدل ولا يزول، أما مفهوم الصفة فعام، قابل للتبديل والتغير، وقد جرى على رأي من سبقوه باعتبار مصطلح الصفة أعم، وأنه يستعمل مع الذات الإلهية.
5. ذكر الخطابي خمسة وجوه لإعجاز القرآن، ووسم كل وجه منها بعبارة إما أن تكون نعتاً أو صفةً، وفقاً لتفريقه بين المصطلحين.
6. جعل الخطابي الوجه الأول: وجود الداعي لمحاكاة القرآن، وسماه بالوجه المقنع، وجعل الوجه الثاني: القول بالصرفة، وسماه بالقريب، وهذان الوجهان يتعلقان بالمخاطبين، وليسا أمرين ذاتيين في القرآن، أي **أنهما ليسا نعتاً له**. والوجه الثالث في الإعجاز هو الإخبار عن كوائن المستقبل، وسماه الخطابي نوعاً من أنواع إعجازه، ولكنه ليس بالأمر العام؛ لأنه ليس ملازماً لكل آياته وسوره، أي أنه **ليس نعتاً للقرآن الكريم**، أما وجه البلاغة فسماه مطلوباً لذاته، أي **أنه نعت للقرآن**، بخلاف الوجه الخامس: تأثيره في النفوس؛ لأنه لا يكاد يعرفه إلا الشاذ من الآحاد.
7. اختيار الخطابي مصطلح الوصف في بيان وجهي الصرفة والإخبار عن الغيب، يؤكد أنهما سمتان قد تنفكان عن القرآن في مواضع، وهو ما ظهر في تعليقه على هذين الوجهين.
8. تفريق الخطابي بين مصطلحي النعت والصفة كان له هدف واضح تجلى في اختياره لترتيب وجوه الإعجاز، وفي وصفه لها، وفي إعطاء كل وجه منها المساحة المناسبة له في رسالته، وتفريقه بين النعت والصفة كان حاضراً من خلال تقسيمه الثلاثي (أوصاف خارجة، وأسباب نابتة، ومعنى مطلوب بذاته).

المراجع:

References:

Abū al-Baqā' al-Kaffawī, Ayyūb ibn Mūsá, *Al-Kullīyāt Mu'jam Fī Al-Muṣṭalaḥāt Wa-Al-Furūq Al-Lughawīyah, taḥqīq*: 'Adnān Darwīsh, Muḥammad al-Miṣrī, (Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, No date).

Abū al-Barakāt al-Anbārī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Asrār Al'arabīyah*, (Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam, 1st edition, 1999M).

al-Abyārī, Ibrāhīm ibn Ismā'īl, *al-Mawsū'ah al-Qur'ānīyah*, (Mu'assasat sijill al-'Arab, 1405h).

al-'Askarī, Abū Hilāl al-Ḥasan ibn 'Abd Allāh, *al-Furūq al-lughawīyah*, taḥqīq: Muḥammad Ibrāhīm Salīm, (al-Qāhirah: Dār al-'Ilm wa-al-Thaqāfah, no date).

Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān, *Siyar A'lām al-nubalā'*, taḥqīq: majmū'ah min al-muḥaqqiqīn bi-ishrāf al-Shaykh Shu'ayb al-Arnā'ūṭ, (Mu'assasat al-Risālah, ṭ3, 1985m)

Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, *Tadhkirat al-ḥuffāẓ*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1st edition, 1998M).

Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad, *al-'Ayn*, taḥqīq: Mahdī al-Makhzūmī, Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, (Dār al-Hilāl).

Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad, *al-Jamal fī al-naḥw*, taḥqīq: Fakhr al-Dīn Qabāwah, (ṭ5, 1995m).

Al-Farrā', Yaḥyá ibn Ziyād, *ma'ānī al-Qur'ān*, taḥqīq Aḥmad alnjāty, Muḥammad al-Najjār, 'Abd al-Fattāḥ al-Shalabī, (Dār al-Miṣrīyah, 1st edition).

al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad, *al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr*, (Bayrūt: al-Maktabah al-'Ilmīyah, no date).

al-Ghazālī, Ma'ārij *al-Quds fī Madārij ma'rifat al-nafs*, (Bayrūt: Dār al-Āfāq, ṭ2, 1075m).

al-Harawī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Azharī, *Tahdhīb al-lughah*, taḥqīq: Muḥammad 'Awaḍ Mur'ib, (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1st edition, 2001M).

Al-Ḥaṭṭāb, Muḥammad ibn Aḥmad al-Ru'aynī, *al-Kawākib al-durrīyah sharḥ Muḥammad al-Ahdal*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Ṭ 1 1, 2017m).

Al-Jāḥiẓ, *al-ḥayawān*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, ṭ2, 1424h).

Al-Jāḥiẓ, 'Amr ibn Baḥr, *al-rasā'il*, taḥqīq: 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, (al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjī, 1964 M).

Al-Janājī, Ḥasan ibn Ismā'īl, m*in Qaḍāyā al-balāghah wa-al-naqd 'inda 'Abd al-Qādir al-Jurjānī,* (1981M).

Al-Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād, *al-ṣiḥāḥ fī al-lughah wa-al-'Ulūm* (Tajdīd ṣiḥāḥ al-'allāmah al-Jawharī (wa) al-muṣṭalaḥāt al-'Ilmīyah wa-al-fannīyah lil-Majāmi' wa-al-jāmi'āt al-'Arabīyah), i'dād wa-taṣnīf: Nadīm Mar'ashlī-Usāmah Mar'ashlī.

Al-Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād, *al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-'Arabīyah*, taḥqīq: Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, (Bayrūt: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Ṭ 4, 1987m).

Al-Jundī, Bahā' al-Dīn Muḥammad ibn Yūsuf, *al-sulūk fī ṭyqāt al-'ulamā' wa-al-mulūk,* taḥqīq: Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn al-Akwa' al-Ḥawālī (Ṣan'ā': Maktabat al-Irshād, 1995m).

Al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, *al-Ta'ryfāt*, (Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1st edition, 1983m).

al-Khaṭṭābī, *A'lām Al-Ḥadīth Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, taḥqīq: Muḥammad ibn Sa'd Āl Sa'ūd, (Makkah: Jāmi'at Umm al-Qurá, 1st edition, 1988m).

al-Khaṭṭābī, *Gharīb Al-Ḥadīth*, taḥqīq: 'Abd al-Karīm al-'Azbāwī, (Dimashq: Dār al-Fikr, 1982m).

al-Khaṭṭābī, Ḥamad ibn Muḥammad, *Bayān I'jāz Al-Qur'ān*, maṭbū' ḍimna: thalāth Rasā'il fī I'jāz al-Qur'ān, taḥqīq: Muḥammad Khalaf Allāh, Muḥammad Zaghlūl Sallām, (Miṣr: Dār al-Ma'ārif, ṭ3, 1976m).

al-Khaṭṭābī, *Ma'ālim Al-Sunan*, (Ḥalab: al-Maṭba'ah al-'Ilmīyah, 1st edition, 1932m).

'Allūsh, Jamīl, *"al-muṣṭalaḥ al-Naḥwī bayna al-ṣuffah wālna't",* Majma' al-lughah al-'Arabīyah bi-Dimashq, Mujallad 72, vol. 4, 1997).

al-Madīnī, al-Aṣbahānī Muḥammad ibn 'Umar, *al-Majmū' al-Mughīth fī Gharībī al-Qur'ān wa-al-ḥadīth*, taḥqīq: 'Abd al-Karīm al-'Azbāwī, (Makkah al-Mukarramah: Jāmi'at Umm al-Qurá, Jiddah: Dār al-madanī, 1st edition, 1988m).

al-Mas'ūdī, 'Alī ibn al-Ḥusayn, *al-Tanbīh wa-al-ishrāf,* (al-Qāhirah: Dār al-Ṣāwī, no date)

al-Mibrad, Muḥammad ibn Yazīd, *al-Muqtaḍab,* taḥqīq: Muḥammad 'Abd al-Khāliq 'Aẓīmah, (Bayrūt: 'Ālam al-Kutub, no date).

al-Mundhirī, 'Abd al-'Aẓīm ibn 'Abd al-Qawī, *al-Targhīb wa-al-tarhīb,* taḥqīq: Ibrāhīm Shams al-Dīn, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1st edition, 1417h).

al-Nabhān, Muḥammad Fārūq, *al-Madkhal ilá 'ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, (Ḥalab: Dār 'Ālam al-Qur'ān, 1st edition, 2005m).

Al-Raḍī al-Istrābādhī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *sharḥ Shāfīyah Ibn al-Ḥājib*, taḥqīq: Muḥammad Nūr al-Ḥasan, Muḥammad alzfzāf, Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1975m).

Al-Rummānī, 'Alī ibn 'Īsá, *Al-Ḥudūd*, taḥqīq: Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, ('Ammān: Dār al-Fikr, no date).

Al-Ṣāḥib ibn 'Abbād, Ismā'īl, *Al-Muḥīṭ Fī Al-Lughah,* taḥqīq: Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, (Bayrūt: 'Ālam al-Kutub, 1st edition, 1994m).

al-Saqqāf, 'Alawī ibn 'Abd al-Qādir, *Ṣifāt Allāh 'zwjl Fī Al-Kitāb Wa-Al-Sunnah,* (al-Durar al-sanīyah, Dār al-Hijrah, ṭ3, 2006m).

Al-Sayyid Jibrīl, Muḥammad, *'Ināyat al-Muslimīn bi-ibrāz Wujūh al-i'jāz fī al-Qur'ān al-Karīm,* (al-Madīnah al-Munawwarah: Majma' al-Malik Fahd, NO DATE).

Al-Suhaylī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd Allāh, *Natā'ij Al-Fikr Fī Al-Naḥw,* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1st edition, 1992m).

Al-Suyūṭī,'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *Bughyat Al-Wu'āh Fī Ṭabaqāt Al-Lughawīyīn Wa-Al-Nuḥḥāh*, taḥqīq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Ṣaydā: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, no date).

al-Tahānawī, Muḥammad ibn 'Alī, *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-'Ulūm*, taḥqīq: 'Alī Daḥrūj, (Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1st edition, 1996m).

al-Tha'ālibī, 'Abd al-Malik ibn Muḥammad, *Yatīmat Al-Dahr Fī Maḥāsin Ahl Al-'aṣr*, taḥqīq: Mufīd Muḥammad Qumayḥah, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1st edition, 1983m).

Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Amr, *Al-Mufaṣṣal Fī Ṣan'at Al-I'rāb*, taḥqīq: 'Alī Bū Mulḥim, (Bayrūt: Maktabat al-Hilāl, 1st edition, 1993M).

Al-Zubaydī, Muḥammad Murtaḍá al-Ḥusaynī, *Tāj al-'arūs min Jawāhir al-Qāmūs,* (al-Kuwayt: Wizārat al-Irshād wāl'nbā'-al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb, 2001M).

Bakr ibn 'Abd Allāh ibn Muḥammad, *Mu'jam Al-Manāhī Al-Lafẓīyah,* (al-Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah lil-Nashr, ṭ3, 1996m).

Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad, *Al-Nihāyah Fī Gharīb Al-Ḥadīth Wa-Al-Athar,* taḥqīq: Ṭāhir al-Zāwī, Maḥmūd al-Ṭanāḥī, (Bayrūt: al-Maktabah al-'Ilmīyah, 1979m).

Ibn al-‘Imād al-Ḥanbalī, ‘Abd al-Ḥayy ibn Aḥmad, *Shadharāt Al-Dhahab Fī Akhbār Min Dhahab,* taḥqīq: Maḥmūd al-Arnā’ūṭ, (byrwt-Dimashq: Ibn Kathīr, 1st edition, 1986m).

Ibn al-Ṣalāḥ, Taqī al-Dīn ‘Uthmān ibn ‘Abd al-Raḥmān, *Ṭabaqāt al-fuqahā’ al-Shāfi‘īyah,* taḥqīq: Muḥyī al-Dīn Najīb, (Bayrūt: Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, 1st edition, 1992m).

Ibn al-Sarrāj, Muḥammad ibn al-sirrī, *Al-Uṣūl Fī Al-Naḥw,* taḥqīq: ‘Abd al-Ḥusayn al-Fatlī, (Bayrūt: Mu’assasat al-Risālah, no date).

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris, *Al-Ṣāḥibī Fī Fiqh Al-Lughah Al-‘Arabīyah Wa-Masā’iluhā Wa-Sunan Al-‘Arab Fī Kalāmihā,* (Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, 1st edition, 1997m).

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris, *Mujmal al-lughah,* taḥqīq: Zuhayr ‘Abd al-Muḥsin Sulṭān, (Bayrūt: Mu’assasat al-Risālah, ṭ2, 1986m).

Ibn Jinnī, Abū al-Fatḥ ‘Uthmān ibn Jinnī, *Sirr Ṣinā‘at Al-I‘rāb*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1st edition, 2000M).

Ibn Jinnī, ‘Uthmān ibn Jinnī, *al-Luma‘ fī al-‘Arabīyah*, taḥqīq: Fā’iz Fāris, (al-Kuwayt: Dār al-Kutub al-Thaqāfīyah, no date).

Ibn Khallikān, Shams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad, *Wafayāt Al-A‘yān W’nbā’ Abnā’ Al-Zamān,* taḥqīq: Iḥsān ‘Abbās (Bayrūt: Dār Ṣādir, 1900m).

Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, (Bayrūt: Dār Ṣādir, ṭ3, 1414h).

Ibn Sa‘d, Muḥammad ibn Sa‘d, *Al-Ṭabaqāt Al-Kabīr,* taḥqīq: ‘Alī Muḥammad ‘Umar, (al-Qāhirah, Maktabat al-Khānjī, 1st edition, 2001M).

Ibn sydh, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl, *al-Mukhaṣṣaṣ*, taḥqīq: Khalīl Ibrāhīm Jaffāl, (Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1st edition, 1996m).

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, *Dar’ Ta‘āruḍ Al-‘aql Wa-Al-Naql*, taḥqīq: Muḥammad Rashād Sālim, (al-Riyāḍ: Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd, ṭ2, 1991m).

Ibn Ya‘īsh, Ya‘īsh ibn ‘Alī, *sharḥ al-Mufaṣṣal lil-Zamakhsharī*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1st edition, 2001h).

Muslim, Muṣṭafá, *Mabāḥith fī I‘jāz al-Qur’ān*, (Dimashq, Dār al-Qalam, ṭ3, 2005m).

Sībawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān, *al-Kitāb*, taḥqīq: ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, (al-Qāhirah, Maktabat al-Khānjī, ṭ3, 1988m).

Zakarīyā al-Anṣārī, Zakarīyā ibn Muḥammad, *Al-Ḥudūd Al-Anīqah Wālt‘ryfāt Al-Daqīqah,* taḥqīq: Māzin al-Mubārak, (Bayrūt, Dār al-Fikr al-mu‘āṣir, 1st edition, D. N).

التجديد
المجلد 28، العدد 56
محرم 1445هـ / يوليو 2024م، ص 79-114
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

النزعة الدينية في ديوان "أحدث الليل" لمحمد المقرن: دراسة تحليلية

Religious Tendency in the Collection of *'Aḥdath al-Layl'* (The Latest Night) by Muhammad Al-Muqrin: An Analytical Study

نورة حميد حمدي الكبكبي *

[قُدّم للنشر 2024/01/31 – أُرسل للتحكيم 2024/2/10م – قُدّم بعد التعديل 2024/5/05 قُبل للنشر 2024/5/19]

ملخص البحث

يتناول هذا البحث إبداعًا شعريًا معاصرًا، وهو ديوان الشاعر محمد المقرن المسمى بـ"أحدث الليل"؛ وذلك من خلال تفاصيله الشعرية، وتحليل التجارب الشعورية المتصلة بالنزعة الدينية في التعبيرات والرؤى والأفكار، والأخيلة والاساليب والتراكيب، وقد جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على تجارب محمد المقرن في ضوء نزعته الدينية، وهويته الإسلامية، وكيف استطاع الشاعر أن يمزج بين هذه الهوية وبين الإبداع الشعري، ويعالج البحث إشكالية معينة، وهي كيفية تأثير التربية الدينية والخلفية الإسلامية في توجيه اتجاه الشاعر وجهة معينة، وجعل شعره ذا نزعة واضحة، وقد جعلت الباحثة هذه الدراسة من مبحثين يسبقهما مقدمة وتمهيد، ويعقبهما خاتمة، ولا شك أن مثل هذه الدراسات الأدبية تُعنى بالجانب التحليلي في إبراز القيم الفنية، وتحليل النماذج الشعرية، وربط ذلك كله بالهوية الدينية والنزعة الإسلامية التي جاءت بارزة وواضحة في ثنايا الديوان وتفاصيله الداخلية، وقد سار البحث على المنهج

* الأستاذ المساعد بقسم الأدب والنقد والبلاغة، كلية اللغة العربية وآدابها، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، البريد الإلكتروني: nhkabkabi@uqu.edu.sa

التحليلي في المقام الأول، مع الاعتماد كذلك على المنهج التاريخي والاستنباطي والوصفي، وقد توصل البحث إلى نتائج كثيرة، من أهمها: أن للدين أثرًا كبيرًا في تجارب الشعراء؛ حيث يؤثر بشكل واضح على أسلوبهم، ولغتهم، وفكرهم، وتصوير أشعارهم، وقد تجلَّى هذا الأمر عند كثير من الشعراء في العصور الأدبية المختلفة، وفي العصر الحديث كان للدين حضور قوي في نصوص شعرية لا حصر لها؛ الأمر الذي يدل على تأثر الشعراء بهويتهم الدينية، وانتماءاتهم الفكرية. عاش الشاعر محمد المقرن في بيئة محافظة، تلتزم بتعاليم الدين، وتؤدي ما عليها من حقوق، وتعمل على نشر القيم والفضائل بين أبنائها؛ الأمر الذي كان له تأثير واضح وملموس في تجاربه وقصائده في ديوانه (أحدث الليل).

الكلمات المفتاحية: ديوان أحدث الليل، النزعة الدينية، محمد المقرن.

.

Abstract

This research examines contemporary poetic creativity through the collection of poems by the poet Muhammad Al-Muqrin, titled "The Latest Night". The study delves into the poetic details and analyzes the emotional experiences connected to the religious inclination in expressions, visions, ideas, imaginations, styles, and structures. The aim is to shed light on Muhammad Al-Muqrin's experiences in light of his religious inclination and Islamic identity, and how the poet managed to blend this identity with poetic creativity. The research addresses a specific issue: how religious upbringing and Islamic background influence the poet's direction, giving his poetry a clear inclination. The researcher structured this study into two main sections, preceded by an introduction and preamble, and followed by a conclusion. Such literary studies focus on the analytical aspect of highlighting artistic values, analyzing poetic models, and linking all this to the religious identity and Islamic inclination that are prominently featured in the collection's internal details. The study primarily adopts an analytical method, with reliance on historical, deductive, and descriptive methods. The research reached many conclusions, the most significant of which is that religion has a significant impact on poets' experiences; it clearly affects their style, language, thought, and poetic imagery. This phenomenon is evident among many poets across different literary periods. In modern times, religion has had a strong presence in countless poetic texts, indicating that poets are influenced by their religious identity and intellectual affiliations. Muhammad Al-Muqrin lived in a conservative environment that adhered to religious teachings, fulfilled its duties, and worked on spreading values and virtues among its members. This environment had a clear and tangible influence on his experiences and poems in his collection "The Latest Night".

Keywords: "The Latest Night" collection, religious inclination, Muhammad Al-Muqrin.

مقدّمَة

يعبّر الشعر العربي عن كوامن النفس، ويصور سرائر الوجدان؛ والتصوير لا غنى له عن نقل المعنويات إلى محسوسات، ينقل الشاعر ما في نفسه من مشاعرَ وأحاسيس إلى صورة شعرية ملموسة، وإذا كان الشعر تعبيرًا عن كوامن نفسية، فإنه تعبير عن الواقع الخارجي أيضًا؛ حيث يصور المبدع عالمه الخارجي، ويشعر بما فيه من وقائع وأحداث.

والمتأمل في تجارب الشعراء في العصر الحديث يجد أن هناك اتجاهًا شعريًا، جعل من شعره وسيلة للدعوة إلى الله، ولبيان أخلاق الإسلام وتعاليمه، وهذا الاتجاه هو اتجاه الأدب الإسلامي، الذي ينظر إلى الكون والحياة رؤية دينية إسلامية أخلاقية، من شأنها أن ترفع قيمة الإنسان، وتعلي مكانته، وتسمو بفطرته، والشعراء المنتمون إلى هذا الأدب، سخَّروا شعرهم ومواهبهم لخدمة الدين والمجتمع، وقد تجلى في تجاربهم الجانب الديني، والاتجاه الأخلاقي، والنزعة الروحية السامية.

ومن هؤلاء الشعراء: الشاعر الدكتور محمد المقرن، وهو شاعر سعودي معاصر، تميزت أشعاره بروح الإسلام واصطبغت به، وتجلت فيها النزعة الدينية، فجاءت دواوينه تعبيرًا عن عقيدته ووطنيته.

جاء هذا البحث؛ ليسلِّط الضوء على هذا الجانب من شعر المقرن، وقد وُسِمَ بعنوان: "**النزعة الدينية في ديوان (أحدث الليل) لمحمد المقرن: دراسة تحليلية**".

واتّبعت الباحثة المنهج الفني[1] الذي يجعل من النصوص الأدبية مجالًا لتحليله؛ لاستخراج ما فيها من قيم فنية، معتمدة كذلك على المناهج التاريخية، والاستنباطية، والوصفية؛ لمناسبتها لطبيعة البحث، وإبراز رؤية الباحثة وفكرتها في هذه الدراسة الموجزة، وفي المحصلة كان المنهج التكاملي هو المتبع في التحليل والدراسة.

---

[1] المنهج الفني هو منهج معروف ومشهور في مناهج البحث الأدبي؛ حيث ذكر عبد العزيز عتيق في كتابه (في النقد الأدبي) أن المنهج الفني هو "أخصُّ مناهج النقد الأدبي وأولاها بمن يريد فهم طبيعة الأدب وبيان عناصره، وأسباب جودته وقوته..."، ينظر، عتيق، عبد العزيز، في النقد الأدبي، (بيروت، دار النهضة العربية، 1972م)، ص277.

أما إشكالية هذا البحث فيعالج قضية مهمة؛ وهي: أثر التربية الدينية، والنشأة الإسلامية في اتجاه الشعراء، وكيف أن لنشأة الشاعر في محيط يتسم بالأخلاق القويمة، والتعاليم السمحة والسليمة لها أثر كبير في تكوين شخصية الشاعر، واتجاهه وجهة دينية صرفة، وقد نشأ الشاعر المقرن في بيئة يغلب على طابها التدين والأخلاق؛ فتأثر بهذه البيئة، وعبر عنها، كما سيتجلى في هذا البحث.

ويتجلى الدافع من اختيار هذا البحث في عدة أمور، من أهمها ما يأتي:

أن للبيئة أثرًا كبيرًا في اتجاهات الشعراء، ومن هنا أردتُ أن أثبت بالدليل القطعي أثر النشأة الدينية في الاتجاه الديني للشاعر محمد المقرن.

أن النزعة الدينية في تجارب محمد المقرن لها حضور قوي، وظهور بارز؛ مما يجعلها قضية تستحق البحث والدراسة.

أن الشاعر محمد المقرن من الشعراء المعاصرين الذين اهتموا بقضايا مجتمعهم، وصوروا ما في واقعهم من سلبيات وإيجابيات، وهذا شأن الشاعر الجيد، يتفاعل مع البيئة المحيطة، ويعبر عنها، ويصور ما بها من مثالب ومحامد.

أن محمد المقرن اتسم أسلوبه الشعري بالوضوح والسهولة، بعيدًا عن الغموض والإبهام؛ مما دفعني إلى قراءته والتعمق في تفاصيله وتجاربه؛ ومن هنا وقع الاختيار عليه دون غيره من شعراء السعودية وشعراء العرب على وجه العموم.

قد سبقني في البحث والدراسة عن الشاعر محمد المقرن بحثان، وهما:

البحث الأول: بعنوان (بنية النص في ديوان أحدّث الليل لمحمد المقرن قراءة في أحوال النص وعوامل تأثيره في المتلقي)، وهو بحث منشور في مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية، مجلد 3، عدد 4، ديسمبر 2018، وهو للدكتورة/ فاطمة مستور المسعودي، أستاذ مشارك بقسم الأدب، جامعة أم القرى، وقد اطلعت على هذا البحث فوجدت أن الباحثة تناولت ديوان المقرن من حيث لغته وأسلوبه متحدثة عن أربع قيم جمالية، وهي: (المضامين، التناص، المفارقة، الائتلاف والاختلاف)، ولم تتعرض من قريب ولا من بعيد للنزعة الدينية

عند الشاعر في هذا الديوان.

البحث الثاني: بعنوان (أثر الإحالة في تماسك نص قصيدة "جل من رباك" للدكتور محمد المقرن)، وهو بحث منشور ضمن مجلة جذور الصادرة عن النادي الثقافي الأدبي بجدة، عدد 53، 2019/5م، وهو للباحثة/ أسماء بنت عبد الرحمن الحافي، معيدة في قسم اللغة العربية بكلية العلوم والآداب في ساجر بجامعة شقراء، وبعد الاطلاع على هذا البحث وجدتُ أن الباحثة تناولت هذه القصيدة بالتحديد متحدثة عن الإحالة اللفظية والمعنوية، وبيان ما للإحالة من اثر قوي في ترابط أجزاء القصيدة، وتماسك مفرداتها، وبيان قدرتها في توجيه المعنى، ولم تُشر الباحثة من قريب ولا من بعيد إلى النزعة الدينية المتجلية في ديوان الشاعر.

ومن خلال الاطلاع على الدراسات السابقة يمكن القول: إن موضوع النزعة الدينية في شعر المقرن موضوع جديد في بابه، لم يتعرض إليه أحد من الباحثين من قبلي؛ ومن هنا شمرت عن ساعد الجد، واعتمدت على الله تعالى؛ لأخوض غمار هذا الموضوع الشيق، مستمدة من الله التوفيق والسداد.

أولًا التعريف بالشاعر وديوانه[1]

إن دائرة الإبداع في الوطن العربي عمومًا، وفي المملكة العربية السعودية خصوصًا؛ تشكلها كوكبة من الشعراء والكتاب والأدباء، الذين أَثْرِوا الحياة الأدبية بكثير من التجارب، ومن أبرز هؤلاء المبدعين: تلك الشخصية التي هي قيد الدراسة والبحث، وهو الشاعر الدكتور محمد بن عبد الرحمن بن سعد المقرن، الذي وُلد في مدينة الرياض عام 1398هـ الموافق

[1] راجع ترجمة الشاعر في المواقع الآتية: الموقع الرسمي للدكتور محمد المقرن، 2023/9/20م، (2/http://drmohmdalmogren.com/?page_id=20171023093700https://web.archive.org/web/).
والحساب الشخصي للدكتور محمد المقرن على موقع تويتر، 2023/9/20م،
(https://twitter.com/drmohmdalmogren?lang=ar). موقع **بوابة الشعراء**، "محمد المقرن"، 2023/9/20م، (4922https://poetsgate.com/poet.php?pt=).

1978م، وهو شاعر، وأديب، وأستاذ جامعي، وقاضٍ في المجلس الأعلى للقضاء بالمملكة، وقد حصل على درجة البكالوريوس، ثم الماجستير، ثم الدكتوراة في جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض بتقدير ممتاز في تخصص الفقه المقارن، وقد تقلَّد بعد تخرجه العديد من المناصب العلمية والإدارية، ومن أهمها:

- عضوية السلك القضائي أربعة عشر عامًا، منذ عام 1421هـ حتى الآن.
- أستاذ جامعي متعاون في الدراسات والقانون، في عدد من الجامعات السعودية.
- ممثل للمجلس الأعلى للقضاء لدى هيئة الخبراء في صياغة عدد من الأنظمة ومراجعتها.
- مشارك في صياغة عدد من اللوائح المنظمة في المجلس الأعلى للقضاء.
- ممثل للملكة في عدد من الندوات الخارجية، ومشارك في عدد من القنوات الإعلامية.

لا شك أن شخصية المقرن؛ سيكون لها أثر كبير في الإبداع الشعري؛ لذلك تعددت دواوينه، التي بث فيها أحاسيسه، وعبَّر بها عن مشاعره، ومن أهم هذه الدواوين:

- ديوان (مليكة الطهر)، مطبوع ثلاث طبعات،، طبع منه نحو مائة ألف نسخة.
- ديوان (أنشودة الخريف)، وهو مطبوع، ومسموع.
- ديوان (أحدث الليل).

ونظرًا لخصائص شعر المقرن المتمثلة بأسلوبه السهل، وحسّه الوطني والديني الواضح؛ اختيرت بعض قصائده لتُدرَّس في مناهج التعليم المختلفة، وذلك كقصيدة: (يا عذبة الروح)، و(جنة الدنيا)، وكلتاهما في منهج الصف الثالث المتوسط (بنين وبنات)، والقصيدتان في ديوانه المعنون بـ(مليكة الطهر)، وبالإضافة إلى التجارب الشعرية التي تضمنتها تلك الدواوين، هناك بعض المؤلفات الأخرى للشاعر، ومن هذه المؤلفات:

- كتاب بعنوان (الأسير)، وهو تحت الطبع.
- اختيارات الشيخ عبد الله بن حميد وآراؤه الفقهية في قضايا معاصرة (رسالة الدكتوراه).

التعريف بالديوان

تلك هي لمحة عن الشاعر وحياته وثقافته، أما عن الديوان الذي هو قيد البحث؛ فهو بعنوان (أحدِّثُ الليل)، ومن خلال هذه العتبة الرئيسة، يمكن القول إن هذه التجارب كانت بمنزلة حديث من الشاعر إلى الليل، متخذًا من هدوئه وسكونه وظلامه إنسانًا يبث إليه لواعج قلبه، وتجاربه في الحياة، وقد صدر الديوان عن دار الميمان للنشر والتوزيع في طبعته الأولى عام 1435هـ الموافق 2014م، ويقع في مائتين وست وسبعين صفحة من القطع المتوسط، جمع الديوان كثيرًا من المقطوعات والقصائد؛ التي صوَّرت إحساس الشاعر، وفي هذا الديوان تجلَّى الحس الديني والإسلامي بصورة لافتة؛ ومن ثم جاءت هذه الدراسة الموجزة، لتسلط الضوء على تلك النزعة الدينية من خلال تجارب الديوان.

وبعد الاطلاع على الديوان وما فيه من قصائد ومقطوعات يمكن القول إنه يتميز بإيجابيات متعددة، كما أن به سلبيات يجب الإشارة إليها، أما إيجابياته فمنها ما يأتي:

- أنه أنينٌ داخلي، وشجن قلبي، وشكوى نفسية يبثها الشاعر إلى الليل، الذي رأى فيه جليسًا طيبًا، يبث إليه شكواه، ويُفضي إليه بأسراره.
- أن تجارب الديوان جاءت متنوعة ما بين نزعة دينية أخلاقية، ونزعة رومانسية.
- أن النزعة الدينية فيه جاءت طاغية على جُل تجاربه؛ حيث أثبت الشاعر من خلالها أنه ذو نشأة دينية، وتربية محافظة، يعرف الحلال والحرام، يدعو إلى القيم، وينفر من الآفات.

أما عن سلبيات الديوان فيمكن أن أوجزها فيما يأتي:

أن لغة الديوان جاءت مباشرة تمامًا؛ حيث كادت الألفاظ تميل إلى العامية، في حين أن لغة الشعر لا بد لها من قوة في الألفاظ، وجزالة في العبارات، تتخذ إلى حد ما طابع الترميز والتلميح.

ثانيًا: أثر الدين في التجربة الشعرية

لا شك أن التجربة الشعرية هي تصوير لأحاسيس الأديب، يبرزها للمتلقي على هيئة متكاملة، وتتشكل التجربة من خلال عدة عناصر أساسية، أهمها اللغة، والأسلوب، والموسيقى والوزن، والخيال والتصوير، وفي بيان المقصود بالتجربة الشعرية أقوال كثيرة، لعل من أوضحها: أن التجربة هي: "الصورة الكاملة النفسية أو الكونية التي يصوِّرها الشاعر حين يفكِّر في أمر من الأمور؛ تفكيرًا ينمُّ عن عميق شعوره وإحساسه، وفيها يرجع الشاعر إلى اقتناع ذاتي، وإخلاص فني، لا إلى مجرد مهارته في صياغة القول؛ ليبعث بالحقائق، أو يجاري شعور الآخرين؛ لينال رضاهم؛ بل إنه ليغذي شاعريته بجميع الأفكار النبيلة، ودواعي الإيثار التي تنبعث عن الدوافع المقدسة، وأصول المروءة النبيلة، وتشف عن جمال الطبيعة والنفس".[1]

تتأثر التجربة الشعرية بشكل كبير وواضح بالمحيط الخارجي؛ ويعبر عن تلك المرئيات بما يعكس ذاته، ومن أهمِّ ما يؤثِّر في تجربته البيئةُ الدينيةُ التي ينشأُ فيها، ويكونُ لها حضورٌ قويٌ في ثنايا شعره، ومن هنا يمكن القول: "إنّ الشاعر يشكِّل الصورة، وإنه يستمدُّ في تشكيله لها عناصر من عينات ماثلة في المكان، وكأنه بذلك يصنع نسقًا خاصًا للمكان لم يكن له من قبل، تمامًا كالنسق الزماني (الموسيقي) الخاص الذي صنع به الصورة الصوتية للقصيدة".[2] والمطالع للتجارب الشعرية في العصر الحديث يجد أن للدين أثرًا بارزًا في تجارب الشعراء؛ حيث يتكئون عليه، ويستلهمون نصوصه، ويوظفون مفرداته ومضامينه، ومن هنا كان التراث الديني مصدرًا سخيًا من مصادر الإلهام لدى الشعراء؛ "حيث يستمد منه الشعراء نماذج وموضوعات، وصورًا أدبية، والأدب العالمي حافل بالكثير من الأعمال الأدبية العظيمة التي محورها شخصية دينية، أو موضوع ديني، أو التي تأثرت بشكل أو

---

[1] هلال، محمد غنيمي، **النقد الأدبي الحديث**، (القاهرة: نهضة مصر، الطبعة السابعة، سنة 2007)، ص363.

[2] إسماعيل، عز الدين، **الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية**، (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ط5، 1994م)، ص110.

بآخر بالتراث الديني ..."."[1]

وكما أن الكتاب المقدس كان مصدر إلهام للشعراء الأوروبيين[2]؛ استلهموا منه شخصياته، وأحداثه، وصوره، ومضامينه؛ فكذلك فَعَل الشعراء العرب المعاصرون، تأثروا بشكل واضح بالتراث الديني الإسلامي؛ وفي مقدمته القرآن الكريم؛ بأسلوبه العذب، وبلاغته العالية، وصوره الحية، ومضامينه المعبرة والقوية.

والشعر الديني والأخلاقي في العصر الراهن موجود بكثرة في دواوين شعرية كثيرة، لا سيما عند الشعراء الذين عاشوا في مجتمعات محافظة، يلتزمون فيها بتعاليم الإسلام، وأخلاقه السمحة، وتقاليد المجتمع التربوية؛ فيتأثر الشاعر بما في بيئته من قيم أخلاقية، وتعاليم دينية، وعادات اجتماعية، ويتجلى في شعره هذا الأثر واضحًا وقويًا، وقد اطلعتُ على كثير من تجارب الشعراء المعاصرين في المملكة العربية السعودية، من أمثال نجاة الماجد في ديوانها (الجرح إذا تنفس)، والشاعر السعودي عمر البري، في ديوانه الذي حققه وقدم له د/ محمد العيد الخطراوي، وكذلك الشاعر السعودي حسين عرب، الذي جاءت رسالتي في شعره لنيل درجة الدكتوراة، وبعد الاطلاع على هذه الدواوين يمكن القول:

إنَّ من يتأمل تجارب الشعراء المعاصرين[3]؛ يجد دواوينهم وتجاربهم زاخرة بالموضوعات الدينية، ومضمون هذا البحث يتناول شخصية شعرية من صميم المجتمع السعودي، وقد جاء هذا الاختيار بناء على أن الباحثة سعودية الجنسية، تهتم بما يثري مجتمعها، وينهض بوطنها، لا سيما في مجال الكتابة الأدبية والنقدية، ومن هؤلاء الشعراء السعوديين الذين

---

[1] المرجع السابق، ص75.

[2] زايد، علي عشري، **استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر**، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997م)، ص75.

[3] جاء هذا الحكم العام بناء على قراءة في دواوين شعرية كثيرة للشعراء في العصر الحديث والشعراء المعاصرين في المجتمع العربي عمومًا، والمجتمع السعودي على وجه الخصوص، مثل ديوان الشاعر السعودي حسين عرب، الذي كتبت فيه رسالة الدكتوراة، فلمست فيه حسًا إسلاميًا فريدًا، من حيث الصور والتراكيب والأخيلة والعاطفة، وكذلك شعر أحمد الغزاوي، وهو شاعر سعودي أيضًا، والكثير غيره .

كثرت تجاربهم الدينية: الشاعر الدكتور محمد المقرن، الذي جادت قريحته بكثير من النماذج الشعرية، والدواوين الإبداعية، ولا تزال قريحته تفيض بالأشعار المعبرة، والتجارب المؤثرة، التي تنم عن شخصيته، ، وفي هذا الديوان تأثر الشاعر تأثرًا قويًا بالنشأة الإسلامية التي نشأ عليها؛ فجاءت قصائده ذات طابع ديني واضح؛ حيث استلهم كثيرًا من النماذج التراثية الإسلامية، وبرز عنده الحس الديني بشكل كبير، وذلك في كثير من تجارب الديوان، فنرى المعجم الإسلامي بمفرداته وصوره وتراكيبه حاضرًا، مما دلَّ على حرص الشاعر على تشرُّب شعره بالنماذج المعبرة؛ ومن ثم جاء هذا البحث؛ ليبرز هذا الجانب في ذلك الديوان بعون الله وتوفيقه.

ثالثا: الزهد والمدائح النبوية

من يطّلع على تاريخ الأدب العربي؛ ولا سيما في عصوره المتأخرة، يجد لنبينا محمد ﷺ حضورًا قويًا في تجارب الشعراء؛ حيث هام بحبه الشعراء والكتَّاب، ووصفوا ما يكمن في قلوبهم من شوق إلى رؤيته، وقد بدأت المدائح النبوية في عصر صدر الإسلام على يد كثير من شعراء الرسول ﷺ من أمثال حسان بن ثابت، وعبد الله بن رواحة، وكعب بن زهير، وكعب بن مالك، وغيرهم، ومن أبرز المدائح النبوية في ذلك العصر: قول كعب بن مالك مادحًا النبي ﷺ، ويصفه بأنه مؤيد بالمعجزات، ويتطرق في مديحه إلى رحلة الإسراء والمعراج فيقول:[1]

فإنْ يَكُ مُوْسَى كَلَّمَ اللهَ جَهْرَةً ... على جبَلِ الطُّورِ المُنِيفِ المُعَظَّمِ

فَقَدْ كَلَّمَ اللهُ النَّبِيَّ مُحَمَّدًا ... عَلَى المَوْضِعِ الأَعْلَى الرَّفِيعِ المُسوَّمِ

وَإِنْ تَكُ نَمْلُ البَرِّ بالوَهْمِ كَلَّمتْ ... سُلَيْمانَ ذا المُلكِ الذي ليس بالعَمِي

[1] الأنصاري، كعب بن مالك، **الديوان**، تحقيق مكي العاني، (بغداد: دار المعارف، د.ت)، ص270.

فهذا نَبيُّ اللهِ أحْمدُ سَبَّحتْ صِغَارُ الحَصَى في كَفِّهِ بالتَّرَنُّمِ

ومن ذلك أيضًا قول حسان بن ثابت:[1]

أغَرُّ، عَلَيْهِ لِلنُّبُوَّة خَاتَمٌ مِنَ اللَّهِ مَشْهُودٌ يَلُوحُ ويُشْهَدُ

وضمَّ الإلهُ اسمَ النبيّ إلى اسمِهِ إذا قَالَ في الخَمْسِ المُؤذِّنُ أشْهَدُ

وشقّ لهُ منِ اسمه ليجلهُ فذو العرشِ محمودٌ، وهذا محمدُ

نَبيٌّ أتَانَا بَعْدَ يَأسٍ وَفَتْرَة منَ الرسلِ، والأوثانُ في الأرضِ تعبدُ

استمرت المدائح النبوية في النمو والازدهار والانتشار؛ ولا سيما في أوقات الاضطرابات السياسية، والأزمات الاجتماعية؛ إذ يلجأ فيها الشعراء إلى الله عز وجل، يتقربون إليه بمديح نبيه ﷺ و" لعل أكبر بيئة عربية شهدت شعراء الزهد والتصوف والمدائح النبوية؛ هي بيئة مكة والمدينة، فلم يكن هناك زاهد ناسك، ولا متصوف عابد، إلا حج البيت الحرام، ولم يكن ثمة مادح للرسول ﷺ، إلا ويسعى إلى زيارة ضريحه العطر وإنشاده مديحه، غير من كان يقيم في البلدتين المقدستين من أهلهما النساك ..."،[2] وقد سار على نهج السابقين الشعراء المعاصرون، فأخذوا يلهجون في قصائدهم بحب نبيهم، ويبرزون عواطفهم الصادقة ومشاعرهم الدافقة في الشوق إليه.

من هؤلاء الشعراء المعاصرين: الشاعر محمد المقرن، الذي تجلَّت في شعره كثير من تجارب المديح النبوي، وتجارب الزهد، والورع، ومناجاة الله عز وجل، ويمكن تقسيم هذا المبحث إلى صورتين:

- الصورة الأولى: الزهد والورع.
- الصورة الثانية: مدح النبي الكريم ﷺ.

---

[1] الأنصاري، حسان بن ثابت، **الديوان**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1414هـ/1994م)، ص54.

[2] ضيف، شوقي، **عصر الدول والإمارات: الجزيرة العربية – العراق – إيران**، (القاهرة: دار المعارف، ط2، د.ت)، ص188-189.

الصورة الأولى: الزهدُ والورعُ

يعد الزهد من الموضوعات الشعرية التي دعت إليها المجتمعات الإسلامية في العصور المتقدمة؛ ولا سيما عند تفشّي فتن الشبهات والشهوات؛ حينها يلجأ الشعراء إلى ربهم، يناجونه؛ كي ينجيهم مما غرقت فيه المجتمعات.

ولعل المتأمل في التاريخ الإسلامي، يجد أن البيئة الاجتماعية في العصر العباسي قد انتشرت فيها آفات كثيرة، من أبرزها: الزندقة، والشعوبية[1]، وكانت هاتان الآفتان نتائج سلبية لحياة الحرية المطلقة التي عاشها الناس، حرية فكرية، وحرية عقدية، وحرية اجتماعية، أدت في النهاية إلى كثير من صور الخلاعة والمجون[2]، التي ما عرفها العرب إلا بعد اختلاطهم بغيرهم، وفي ظل هذا الجو العام للمجتمع، ظهر تيار محافظ مناهض لهذه الأفكار الهدَّامة، تيار يدعو إلى الرجوع إلى الله، والتوبة إليه، والاعتصام بحبله المتين، واللجوء إلى كتابه، تمثل هذا التيار في الزهد والورع، يدعو إلى التمسك بالدين، ويدعو إلى التفكير في الموت وما بعده.

واستمر هذا الغرض في مسيرة الشعر العربي؛ حتى جاء العصر الحديث، فلجاء كثيرًا من الشعراء إلى الزهد، يدعون إلى القيم الفاضلة، وبعد القراءة المتقصية في ديوان (أحدث الليل) لمحمد المقرن؛ برز في شعره ظاهرة الزهد والورع، والدعوة إلى مناجاة الله، ولا سيما في أوقات الخلوات، ومن أبرز هذه التجارب في شعر المقرن ما يأتي:

تجربة شعرية، بعنوان (وحبل الله موصول)، يناجي فيها الشاعر ربه، فيقول:[3]

تطولُ في ساعةِ الأسحار سجدتُنا ... ويُسْتَلَذُّ مع القرآنِ ترتيلُ
تَنَزَّلَ اللهُ للدُّنيا لنسألَهُ ... ومَنْ أجَلُّ من الرحمن مسؤولُ؟!
الأُنسُ بالله يُخفي ليلَ وَحْشتِنا ... والرَّانُ يغسلُهُ ذكرٌ وتهليلُ
كلُّ الحبالِ التي جرَّبْتُها انقطعتْ ... من الرَّجاءِ وحبلُ الله موصولُ

---

[1] عطوان، حسين، **الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول**، (بيروت: دار الجبل، د.ت)، ص149.

[2] ضيف، شوقي، **العصر العباسي الأول**، (القاهرة: دار المعارف، ط8، د. ت)، ص65.

[3] المقرن، محمد بن عبد الرحمن، **أحدث الليل**، (المملكة العربية السعودية: دار الميمان للنشر والتوزيع، 1435هـ/2014م)، ص77.

في هذه الأبيات تتجلى النزعة الدينية الإسلامية؛ حيث يخلو الشاعر بنفسه في ساعات الليل المظلم، يدعو ربَّه، ويناجيه، ويبتهل إليه، ويثني عليه بما هو أهله، تطول سجدته بين يديه، ويستلذ بترتيل آيات ربه، في تلك الساعة التي يتنزل فيها رب العزة جل وعلا كما يليق بجلاله، وليس ثمة مسؤول ولا مرجوٌّ أجل ولا أعظم منه سبحانه، فهو الذي يجيب المضطر إذا دعاه، ويكشف السوء عمن ناداه، يغفر لمن استغفره، ويرضى عمن ألح في دعائه واسترضاه، ومن هنا كان الأنس به سبحانه يخفي وحشة الليل، ويلمُّ شمل القلب المتفرِّق، ويزيل هموم النفس وأكدارها؛ والشاعر يخبر أنه جرَّب حبالًا كثيرة رجاها، وعقد بها أمله، فلم تلبث أن تمزعت وانقطعت، إلا حبل الله تعالى، فهو العروة الوثقى التي لا انقطاع لها.

والمتأمل في هذه الأبيات يجد أن الشاعر يستهلم من ثقافته الدينية ما يثري تجربته ويعمقها؛ إذ إنه يستضيء بالبيان النبوي الشريف في الحديث المروي عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ اللَّهَ يُمْهِلُ حتَّى إذا ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الأوَّلُ، نَزَلَ إلى السَّماءِ الدُّنْيا، فيَقولُ: هلْ مِن مُسْتَغْفِرٍ؟ هلْ مِن تائِبٍ؟ هلْ مِن سائِلٍ؟ هلْ مِن داعٍ؟ حتَّى يَنْفَجِرَ الفَجْرُ».[1]

ونلاحظ أن في البيت الأخير محسنًا بديعيًا أفصح عما في قلب الشاعر من حب وتعلق بالله جل وعلا؛ فبين كلمتي (انقطعت– موصول) تضاد؛ إذ الأولى تدل على الانقطاع، والثانية تدل على الاتصال، فمن وصل حبله بالله دام اتصاله، واستمرت سعادته، وسمت نفسه، ومن قطع علاقته بربه؛ دام انقطاعه، وقل رجاؤه، وزلت قدمه، واضطرب قلبه.

وإذا كان هناك أناس يرجون الحياة الدنيا؛ فإن الشاعر محمد المقرن يعزف عن كل هذا، ويلجأ إلى ربه سبحانه، ويتحدَّث عن الذين لم يتذوقوا أنس القرب من الله فيقول:[2]

---

[1] مسلم، الحجاج بن مسلم، **الجامع الصحيح**، (تركيا: دار الطباعة العامرة، ط1، 1433هـ)، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: " الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه"، ج2، ص176.

[2] المقرن، محمد بن عبد الرحمن، **أحدث الليل**، ص77.

فليأخذوا متع الحياة..
وليتركوا قلبي وأوجاع
لا الشوق يأسرني
ولا لغة الحنين
أنا لا أتوق لغير عفوك

يقر الشاعر أنه لا يرجو سوى الله، فليأخذ من شاء ما أراد من متع الحياة، وليتركوا له الأنس بالله، فهو لا يتوق لغير رب العالمين، ويتكئ الشاعر في النص السابق على محسن بديعي أيضًا وهو المقابلة بين جملتَي (فليأخذوا متع الحياة – وليتركوا قلبي ...)، ولا يخفى أن في هذه المقابلة إشعارًا بما في نفس الشاعر من غنى قلبي، وتجرد من متع الحياة، واستغناء عما في أيدي الناس بما يرجوه من الله جل في علاه؛ ولذلك يُكمل هذه التجربة بقوله:

عبثًا نبحث عن أحضان تُنسينا عصف الأحزان
كلُّ الأحضانِ ولو جُمعت لا تبلغُ لُطف الرحمن ...!

وأجاد الشاعر في تصوير عاطفته الدينية، ولا شك أن الصياغة الشعرية للأفكار والمشاعر هي تعبير عما يشعر به الأديب، وتجسيد لما في نفسه وكيانه من روح ومعان وأفكار، "والشعراء يسعون إلى أداء ما انطبع في نفوسهم وقلوبهم من إحساسات ومشاعر إزاء الكون والطبيعة والحياة الإنسانية، ولم تكن هذه المهمة في يوم من الأيام يسيرة أو سهلة؛ فإن الألفاظ التي تُستخدم في هذا الأداء يستدير حولها نطاق من الغموض والإبهام، وهي في حقيقتها ليست أكثر من رموز ناقصة تعبر عن حالات وجدانية تعبيرًا عامًا ليس فيه تخصيص، ولا تحديد دقيق"،[1] وتمثل هذه التجربة نوعًا من الصياغة اللفظية والتعبيرية المؤثرة؛ حيث استطاع المقرن أن ينقل إحساسه، ويجعلنا نشعر بما يمر به، ولعل هذا الإحساس يتجلى بصورة أكبر في قوله من تلك التجربة مناجيًا ربه سبحانه وتعالى:[2]

[1] ضيف، شوقي، **في النقد الأدبي**، (القاهرة: دار المعارف، ط5، د. ت)، ص110.

[2] الديوان، ص78.

إلهي جئتُ بابك مستغيثًا رجوتُك لم يخبْ عبدٌ رجاكا

إلهي ضاق بي ذنبي وحزني وما لي مَن ألوذ به سواكا ...

ثم يختم الشاعر هذه التجربة المؤثرة بتلك الكلمات المعبرة، التي تنمُّ عن شعوره، وتصور ما في ضميره؛ حيث يقول:[1]

أجمل صوتٍ في هذا الليل همسٌ يخترق هدوءه، يمتد من الأرض، وتفتح له أبواب السماء ...!

إني إذا نادى الحبيبُ حبيبَه والكلُّ نادى أنسه وهواه

ناديتُ في غسق الدجى لإله هذا الكون: يا رباه...!

هناك علقت آمالي، بعيدًا عن الخلق، عبد ربٍّ لا يُضيّعُ أحدًا...!

وفي تجربة شعرية أخرى، يقول المقرن:[2]

وإنْ سجَدْتُ فجنَّاتٌ تُظلِّلُني فيها دعائي وبَوحي وابتهالاتي

ما كان تسمع أذْني ما دعوتُ به واللهُ يسمعُ من فوق

ربّاه ذنبي كهذا الليل يُثقلُني مَن لي سواك يواري ليل

في لغة سهلة، وأسلوب واضح، يناجي الشاعر ربه، ويدعوه بما هو أهله، ففي ساعات الليل يخرّ لربه ساجدًا، تظلله دعواته ومناجاته وبوحه وابتهالاته، يناجي من يعلم السر وأخفى، عسى أن يستر ذنوبًا أثقلت قلبه، وأنقضت ظهره، وعثَّرت فؤاده؛ ومن هنا يدعوه: يا سامع الصوت، يا رحمن، يا سندي، أتيت بابك واقفًا خائفًا خجلًا، فاغفر بعفوك زلاتي وهفواتي، وذنوبي وخطيئاتي ...

والمتأمل في البيت الأول يجد أن فيه لمحة بلاغية رائعة؛ إذ فصل الشاعر بين جملتَي

---

[1] السابق نفس الصفحة.

[2] الديوان، ص81.

(تظللني- فيها دعائي)؛ وذلك لأن بينهما توسطًا بين الكمالين (كمال الاتصال وكمال الانقطاع)؛ ومعنى التوسط هو: كون الجملتين متناسبتين، وبينهما علاقة قوية، لكن يمنع من العطف بينهما مانع، وهو عدم التشريك في الحكم بينهما، فالجملة الأولى (تظللني) بينهما وبين الثانية (فيها دعائي) علاقة قوية، غير أن العطف بالواو ممنوع في مثل هذه الحالة؛ لأن الشاعر لا يقصد التشريك في الحكم بين كون الجنات تظلله وبين دعائه المستمر فيها.

ويقول أيضًا:[1]

يا من يراني على ذنبي فيُمهلني جُدْ لي بعفوك إن الذنب أشقاني

يا رب هذي دموعي جئتُ فاغسل بجودك يا مولاي أحزاني

رُحماك يا ربِّ، طولُ الدَّرْبِ والذنبُ أيقظ آلامي وأبكاني

يا رب مالي سواك اليوم ملتجَأٌ فاغفر بجودك زلاتي وعصياني

وهذه القصيدة طويلة، بث فيها المقرن لواعج قلبه، وتجلت فيها العاطفة الدينية، والنزعة الصوفية، ومثلت صدقه في مناجاته؛ ولذلك يختمها بقوله:[2]

يا من مددتم إلى الرحمن أيديكم لقد وقفتم بمن لا يُغلق البابا

ستبلغون أمانيكم بقدرته هذا هو الله! من ناداه ما خابا

وفي هذين البيتين إشارة واضحة إلى حديث نبوي شريف، وهو قول النبي عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْسُطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ النَّهَارِ، وَيَبْسُطُ يَدَهُ بِالنَّهَارِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ اللَّيْلِ، حتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِن مَغْرِبِهَا»،[3] فالحديث يشير إلى أن باب التوبة مفتوح أمام جميع العباد، وأن الله عز وجل لا يردُّ التائبين، بل يفرح بتوبة عباده ورجوعهم

---

[1] السابق، ص85.

[2] السابق، ص93.

[3] مسلم، الحجاج بن مسلم، **الجامع الصحيح**، (تركيا: دار الطباعة العامرة، ط1، 1433هـ)، كتاب التوبة، باب: "قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت الذنوب والتوبة"، ج8، ص99.

إليه، وقد اقتبس الشاعر هذا المضمون من الحديث الشريف؛ ووظفه في تجربته توظيفًا فنيًا رائعًا، ينم عما في قلبه من إيمان صادق، وشعور دافق بمدى استجابة الله تعالى لمن دعاه وناداه.

وهكذا استطاع الشاعر أن يصور لنا إحساسه في أوقات الخلوات، وكيف أنه يبتهل إلى ربه رغبة في عطائه، ورهبة من عقابه وعذابه، يخشى على نفسه من ذنوبه وخطاياه، ولا يخفى أن في هذه التعبيرات حسًا دينيًا ونزعة روحية قد تأثر فيها الشاعر بالتصوف المنبثق من الروح الإسلامية، التي ترقى بصاحبها "درجة بعد درجة؛ حتى لا يبقى له شيء من نفسه، بل يصبح كلُّه لربه محبوبه، ولعل أول هذه المقامات الزهدُ في متاع الحياة وطيباتها، وزاهد الأمة الأول هو محمد ﷺ، وتبعه كثير من الصحابة يرفضون زخرف الدنيا، ويتقشفون تقشفًا خالصًا، منصرفين إلى العبادة والنسك، وخلفهم كثير من التابعين ينهجون نهجهم، وكانوا يسمَّون في العراق لعصر بني أمية باسم "العبَّاد"، وقد أخذت تنمو مع هؤلاء الزهاد من قديم كثيرٌ من المجاهدات والرياضات الروحية ...".[1]

والمقصود بالصوفية هي الصوفية المستقيمة كما يقول ابن تيمية، لا الصوفية المنحرفة؛ التي ألَّهت مشايخها، ومنحتهم القدرة على التصرف في الكون، أو أصحاب المخاريق والأكاذيب، والأوراد المبتدعة، والأذكار المخترعة؛ فكل هؤلاء تعلقوا بالصوفية تسمية، وليسوا منهم.[2]

الصورة الثانية: مدح النبي الكريم

المديح النبوي فن شعري وأدبي، عرفه العرب منذ عصر صدر الإسلام حتى الآن، وهو من الفنون التي أذاعها التصوف، ونشرها الشعراء الذين هامت قلوبهم حبًا برسول الله ﷺ وتاقت

---

[1] ضيف، شوقي: **فصول في الشعر ونقده**، (القاهرة: دار المعارف، ط3، د.ت)، ص197.

[2] ينظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، **الرد على الشاذلي في حزبيه، وما صنفه في آداب الطريق**، تحقيق علي بن محمد العمران، راجعه سعود العريفي – جديع الجديع، (الرياض: دار عطاءات، بيروت: دار ابن حزم، ط3، 1440هـ/2019م)، ص122.

نفوسهم لرؤيته، فالمدائح: "لون من التعبير عن العواطف الدينية، وباب من الأدب الرفيع؛ لأنها لا تصدر إلا عن قلوب مفعمة بالصدق والإخلاص. وأكثر المدائح النبوية قيل بعد وفاة الرسول، وما يقال بعد الوفاة يسمى رثاءً، لكنه في الرسول يُسمَّى مدحًا؛ كأنهم لحظوا أن الرسول عليه الصلاة والسلام موصول الحياة، وأنهم يخاطبونه كما يخاطبون الأحياء"؛[1] ومن هنا سُمي هذا الفن الشعري مديحًا، وهو مقيَّدٌ بالنبي عليه الصلاة والسلام، وخاص به دون غيره.

والشاعر محمد المقرن من هؤلاء الشعراء الذين اتصفوا بهذا الحب؛ ففي ديوانه (أحدّث الليل) كثيرٌ من تلك التجارب المعبرة، فلعل المتتبع لديوانه هذا، يجد أن الشاعر قد بدأه بمقطوعة شعرية فيها خطاب للنبي –عليه الصلاة والسلام– بعنوان (وبدأنا بك يا خير الأنام)، يقول فيها المقرن:[2]

يا رسولَ الله أشجانا الحنينُ كلُّ ما نُخفي من الشوق يبينُ
يا رسولَ الله والأحرفُ خجلَى لا يفي وصفٌ ولا تُجدي شجونُ
صلَّت الدنيا على روحك حبًّا ليس بدعًا إن هذا الحبَّ دينُ

في هذه الأبيات تتجلى عاطفة الحب الصادقة، ومشاعر الحنين المتدفقة، يبرزها الشاعر في مفتتح قصائده وتجاربه، ويبث فيها حنينه واشتياقه إلى النبي –عليه الصلام والسلام– يناديه بنداء الخطاب (يا رسول الله)، قد أشجانا الحنين إليك، والشوق إلي رؤيتك، وإن كل ما نخفيه من شوقنا لك يتجلى ويظهر، فلا نستطيع أن نخفيه، ولا نقدر على كتمان عاطفتنا الجياشة، وفي نهاية الأبيات يبين المقرن أن هذا الحب ليس بدعًا من القول، وإنما حبه للنبي، وشوقه إليه هو دين يدين به لله عز وجل.

في هذه الأبيات الثلاثة يتجلى للقارئ تقنية أسلوبية اتكأ عليها الشاعر، ألا وهي تقنية التكرار، وهو "من الوسائل اللغوية التي يمكن أن تؤدي في القصيدة دورًا تعبيريًا واضحًا، فتكرار

---

[1] مبارك، زكي، **المدائح النبوية**، (لبنان: دار المحجة البيضاء، د.ت)، ص17.

[2] الديوان، ص11.

لفظة معينة، أو عبارة، يوحي بشكل أوّلي بسيطرة العنصر المكرر وإلحاحه على فكر الشاعر أو شعوره، أو لا شعوره"،[1] ومن هنا يمكن القول إنّ التكرار الذي اتكأ عليه الشاعر في قوله: (يا رسول الله) يوحي بما في نفسه من شعور قوي، وإحساس نابض بحب النبي –عليه الصلام والسلام– كما يوحي بمدى سيطرة هذا الحب على قلبه ونفسه ومشاعره.

ومن النماذج التي عبر فيها المقرن عن حبه للنبي ﷺ قوله:[2]

ربَّاك ربُّك، جلَّ مَن ربَّاكَ ورعاكَ في كَنَفِ الهُدى وحماكَ
سبحانه أعطاك فيض فضائلٍ لم يُعطِها للعالمين سواكَ
سوَّاك في خَلْقٍ عظيمٍ، وارتقى فيك الجمالُ، فجلَّ مَن سوَّاكَ
سبحانه أعطاك خيرَ رسالةٍ في العالمين، بها نشرت هداك
وحباك في يوم الحساب شفاعةً محمودةً ما نالها إلّاك

في هذا النص، يتجلى الخطاب الأدبي، والعاطفة الشعرية القوية، والإحساس النابض بحب النبي الكريم ﷺ حيث يتحدث الشاعر عن أدب الرسول، وأن من رباه هو الله عز وجل، وهو الذي رعاه وحماه من كيد أعدائه، ولا يخفى أن في هذا الخطاب تعريضًا بمن يسيئون إلى مقام النبي ﷺ، والنبي –عليه الصلاة والسلام– أعلى وأجل من هؤلاء الحاقدين، الذين يصدق فيهم قول المتنبي:[3]

وإذا أتتك مذمتي من ناقصٍ فهي الشهادة لي بأني كامل

تحدث المقرن في هذه القصيدة عن مكانة النبي السامقة، ومقامه العالي، في أبيات مؤثرة ومعبرة، تنم عن مدى حبه للرسول الكريم، وشدة تعلقه به، ونزعته الدينية التي هي أساس عند كل شاعر مسلم، ينتصر لنبيه، ويدافع عنه ضد أعدائه ومخالفيه، ومن ثم يمكن

---

[1] زايد، علي عشري، **عن بناء القصيدة العربية الحديثة**، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط5، 1429هـ/2008م)، ص58.

[2] الديوان، ص15.

[3] البرقوقي، عبد الرحمن: **شرح ديوان المتنبي**، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ/1989م)، ج3، ص376.

القول إن التجربة الأدبية لدى الشعراء الإسلاميين هي رؤية إنسانية عمومًا، وإنسانية على وجه الخصوص، "بينما الواقع الذي تعكس نبضه في صراع دائب، وحركة مستمرة، ومن هنا تكون مهارة الأديب في استشفاف ما تفصح عنه خصوصية اللحظة من بين ما ينوء به الواقع المعقد المركب بكل ما يحد من حرية الإنسان ..."،[1] فالشاعر استطاع أن ينتصر لهويته الإسلامية، وأن يصور ما يكمن في قلبه تجاه نبيه، وما يختلج في وجدانه من مشاعر حية، وتعبيرات قوية؛ صورت هذا الإحساس الديني الواضح.

ولا يخفى على القارئ أن الشاعر اتكأ على وسيلة التكرار أيضًا في هذا النص؛ حيث جاءت حروف الهمس في كثير من كلمات الأبيات؛ وكأنه يهمس في أذن قارئه أن مقام رسول الله عال، وأن مكانته سامقة، وإن تطاول عليه أراذل الناس؛ فإن ذلك لن يضره ولن ينقص من مكانته وقيمته –عليه الصلاة والسلام–.

وتأتي سائر أبيات القصيدة؛ ليبرز فيها الشاعر مواقف من حبه للنبي ﷺ، وكيف أن بعثته عليه الصلاة والسلام كانت إيذانًا بميلاد فجر جديد على البشرية؛ يقول الشاعر في هذا المعنى:[2]

كنا حيارَى في الظلام فأشرقتْ شمسُ الهداية يومَ لاح سناك

كنا وربي غارقين بغيِّنا حتى ربطنا حبلَنا بعُراك

في هذه الأبيات يبين الشاعر الأثر الطيب الذي تركه رسول الله ﷺ في البشرية؛ حيث أخرجهم من الظلمات إلى النور، فهدى الله به الناس، وأخذ بأيديهم إلى سبيل النجاح والفلاح، بعدما كانوا يعبدون أصنامًا لا تنفع ولا تضر، ولا تغني عنهم شيئًا، وكان عليه الصلاة والسلام سببًا في وحدة العرب وتجمعهم بعد فرقتهم وتناحرهم، ثم يتطرق الشاعر إلى الحديث عن بعض معجزات النبي ﷺ، فيقول:[3]

---

[1] وادي، طه، **جماليات القصيدة المعاصرة**، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط3، 1994م)، ص34.

[2] الديوان، ص15-16.

[3] الديوان، ص16.

أنت الذي حنَّ الجمادُ لعطفه وشكا لك الحيوانُ يوم رآك
والجذعُ يسمع بالحنين أنينه وبكاؤه شوقًا إلى لقياك
ماذا يزيدُك مدحُنا وثناؤنا واللهُ في القرآن قد زكَّاك
ماذا يفيدُ الذَّبُّ عنك وربُّنا سبحانه بعيونه يرعاك
بدرٌ تُحدثنا عن الكفِّ التي رمت الطغاة فبوركت كفَّاك
والغارُ يخبرنا عن العين التي حفظتْك يوم به غفت عيناك

في الأبيات عاطفة قوية، وتعبيرات رقيقة، يصف فيها الشاعر معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام، ويصور من خلالها نزعته الإسلامية، وحبه الصادق لمقام رسول الله، الذي سبح الحصى في يديه، وحن الجذع شوقًا إليه، ومن كانت هذه صفاته، وتلكم سماته؛ لا يزيده مدحنا رفعة، ولا ينقصه استهزاء أعدائه؛ فقد عظمه ربه، ورفع شأنه.

وهذه الأبيات مليئة بالاستعارات والكنايات، التي تدل على عمق الشاعر وشدة تصويره وروعة بيانه؛ ففي قوله: (بدر تحدثنا– الغار يخبرنا) استعارة مكنية كما هو واضح؛ حيث شبه بدرًا والغار بإنسان له مدركات وحواس ولسان يخبر به، ثم حذف المشبه به، ورمز إليه بشيء من لوازمه، وهي الحديث والإخبار، على سبيل الاستعارة المكنية، وفي قول الشاعر: (الكف التي رمت الطغاة) كناية عن شدة النبي عليه الصلاة والسلام في الحق، وقوته على أعدائه، فهو رحمة للعالمين وفي ذات الوقت على أعدائه والظالمين سيف قوي لا يخشى في الله لومة لائم.

رابعا: القيم الدينية والتربوية

أ. الترغيب في الفضائل والقيم.

ب. الترهيب من الآفات الاجتماعية.

أ. الترغيب في الفضائل والقيم

من المعلوم أن الشعر رسالة سامية، تهدف إلى الرقي بالمجتمع، والنهوض بأبنائه، وتحثهم على الخير، وتنفرهم من الشر، وقد عاش الشعراء العرب منذ القدم مع مجتمعاتهم؛ وذلك لأن الأخلاق هي الأساس الذي تقوم عليه المجتمعات، وتُبنى عليه الحضارات، ومن هنا كان الشعراء –في مختلف العصور– يحثون على القيم، وينفرون من الآفات، ويعملون على إصلاح مجتمعاتهم، وهذا شأن الشعراء العرب منذ القدم؛ "فالشعر العربي لم ينسحب ولم يهرب من الحياة، بل كان يرافقها في السلم والحرب، وكان الشاعر يرى من واجبه أن يشارك في أحداث مجتمعه".[1]

والأديب الحقيقي هو من يتسم شعره بالإيجابية، ويتطبع فنه بالإنسانية؛ يخاطب أبناء أمته، ويحدثهم بما ينفعهم، ويأخذ بأيديهم إلى النجاة والسلام، كما أنه "يستطيع أن يؤثر في مجتمعه، وأن يكسب رضاه، ووسيلته في ذلك أن يحدثهم فيما يعنيهم، ويخاطبهم فيما يعيشون ويشعرون، دون أن يخضع لإرادة هذا المجتمع، بل ربما استطاع تحقيق ذلك وهو يقف معارضًا لواقعه الخارجي"،[2] ومن يقرأ في ديوان محمد المقرن، يجد أن به تجارب كثيرة تحث على الرقي؛ ولعل ذلك ناتج عن نشأة الشاعر الدينية في مجتمع محافظ، ومن أبرز هذه النماذج ما يأتي:

الدعوة إلى الوَحدة:

في تجربة شعرية للمقرن يقول:[3]

نحنُ في الرَّحمة والودِّ جسدْ يُسهِرُ الأعضاءَ عضوٌ ما رقدْ
أمتي في كلِّ قطْرٍ تشتكي أين أعضاؤكَ يا هذا الجسد؟!

---

[1] ضيف، شوقي، **في النقد الأدبي**، (القاهرة: دار المعارف، ط5، د.ت)، ص194.

[2] ينظر: عليوة، محمد، **فصول في نظرية الأدب**، (القاهرة: دار الهاني للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت)، ص66.

[3] الديوان، ص103.

شظفُ العيش عليهم كلِّهم ولنا في دورنا كلُّ الرَّغَدْ
أيُّها الآمنُ في أوطانه إن إخوانَك في غير بلدْ
أيُّها المسرورُ في خِلَّانه بعضُنا ما نام من طولِ الكَمَدْ
أيها الإنسانُ، إنسانٌ هنا أسْمَعَ الكلَّ ولم ينطقْ أحد
عجبًا من غابةٍ مملوءَةٍ بالنَّعامات وما فيها أسد

تتجلى في هذه الأبيات عاطفة حارة، ونفس شجية، وإحساس أليم، وشعور جياش بما تمر به الأمة من اختلاف وفرقة، وما يمر به بعض المسلمين من ضيق في العيش، واضطهاد في الحياة، يوجه الشاعر خطابه إلى أبناء أمته، ويلقي في روعهم أنهم جسد واحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر، ولا يخفى أن الشاعر استدعى هنا حديثًا نبويًا شريفًا؛ حتى يذكر أبناء الأمة جميعًا بنبيهم، الذي وحَّدهم بعد اختلافهم، وجمعهم بعد فرقتهم، وجعلهم سادة وقادة، وفي ثنايا هذه التجربة نلاحظ أن المقرن كرر صيغة النداء في أكثر من موضع؛ عسى أن يستجيب أحد، وعسى أن يبلغ صوته الآفاق؛ فنراه ينادي بنداء المستغيث: أيها الآمن في وطنه ...، أيها المسرور في خلانه ... أيها الإنسان ...

ولا يخفى أن في هذا النص توظيفًا لحديث نبوي شريف، يمثل الوحدة الإسلامية، واتحاد المؤمنين، وهذا الحديث هو قمة في التصوير البياني، والتعبير عن هذه الوحدة الإيمانية، يقول النبي ﷺ: «مثلُ المؤمنين في توادِّهم وتراحِمِهم وتعاطفِهم كمثلِ الجسدِ الواحدِ إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائرُ الجسدِ بالحمى والسهرِ»،[1] ولا شك أن في هذا الاستدعاء إشارة واضحة إلى الثقافة الدينية التي يتسم بها الشاعر، ومدى قوته في انتقاء ما يتلاءم مع تجربته، وما يعمقها ويثريها.

[1] مسلم، الحجاج بن مسلم، **الجامع الصحيح**، (تركيا: دار الطباعة العامرة، ط1، 1433هـ)، كتاب البر والصلة والآداب، باب: "تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم"، ج8، ص20.

ثم يوجه نداءه إلى ربِّ العزة سبحانه داعيًا، فيقول:[1]

آه يا ربي، إليك المشتكى عظُم الخطبُ وأنت المستنَد
مكةٌ ترنو إلى الأقصى وفي مقلةِ الأقصى من الحزن رمد
أين من يمكثُ فينا نفعُه؟ زبدٌ قومي، وما يُجدي الزَّبَد
لم نعُدْ صفًا على أعدائنا كلُّ حزبٍ صفَّ صفًا وانفرد
قد قُتلنا بسكاكين الهوى واحتسبنا ما لقتلانا قَوَدْ

بعد أن يشكو لربه حال الأمة، يذكّر الأمة أنهم جسد واحد أيضًا، فمكة ترنو إلى الأقصى، ثم يعود من هذا إلى حديث الأسى والحزن، فيتساءل عن أمته التي أصبح أبناؤها كالزبد الذي يذهب جفاء، فلم يعودوا صفًا واحدًا كما كانوا، بل أصبح كل حزب منفردًا بصف، بعيدًا عن بقية إخوانه، بل محاربًا لهم، وعلى الرغم من هذا الشعور الشجي، والإحساس السلبي؛ فإن الشاعر لا زال متمسكًا بهويته، معتمدًا على ربه، داعيًا راجيًا أن يغير الحال إلى الأفضل.

وفي هذه الأبيات نلاحظ اعتماد الشاعر على الأسلوب الكنائي، وذلك في قوله: (قد قُتلنا بسكاكين الهوى)، وهذا التعبير كناية عن الأسى والحزن الذي يعتصر به قلب الشاعر؛ نتيجة ما يراه ويشاهده من ظلم واضطهاد للمسلمين في بلدان كثيرة؛ فجاء تعبيره (قتلنا بسكاكين الهوى) دالًا على تلك الحسرة النفسية، ومعبرًا عن هذا الشعور المتأزم.

ولذلك يختم قصيدته بقوله:[2]

رَبِّ أعداؤك عاثوا؛ فانتصر رَبِّ مَن غيرُك للعبد
رفعوا آلهةً مغلوبةً وانتصرنا "قل هو الله

---

[1] المقرن، **الديوان**، ص104.

[2] السابق، ص104.

ويكرر المقرن دعوة الأمة إلى الوحدة فيقول:[1]

نهايةُ غيرنا هي مُبتدانا سَمَتْ أممٌ، وما بلغت سمانا
أقمنا العدلَ في الدنيا وحُزنا لنا في كل مفخرةٍ مكانا
سلوا أعداءنا عنا فإنا أقمنا العدل حتى في عدانا
سلوا التاريخَ فهْوَ أجَلُّ راوٍ وأوثقُ مَن يُحدثُ عن عُلانا

لا يخفى على القارئ أن في هذه التجربة عاطفة قوية، وإحساسًا عاليًا بالعزة والأنفة؛ إذ يتحدث الشاعر عن تاريخ الأمة ومجدها، ويذكّرُ أبناءها بعزتهم، وشدة بأسهم وقوتهم، وأنهم أقاموا العدل في الدنيا، وقد شهد أعداؤنا بعدلنا في حربنا وسلمنا، فكم من أناس تنعموا في ظل شريعتنا الغراء! وكم من مجتمعات عاشت في أمن وأمان في ظل عدل الإسلام ومساواته، التي لا يفرق فيها بين عربي ولا أعجمي إلا بالتقوى.

ويعتمد المقرن في هذه الصورة على أسلوب الاستعارة أيضًا؛ لما فيها من قوة على تأدية المطلوب، وتصوير المقصود، ففي قوله: (سلوا التاريخ ...) نراه يشبه التاريخ بإنسان يُسأل، ثم حذف المشبه به، ورمز إليه بشيء من لوازمه، وهو توجيه السؤال، على سبيل الاستعارة المكنية، ولا شك أن هذه الاستعارة تنم عما في نفس الشاعر وإحساسه بعدم وجود الصادقين في زماننا، إذ انعدام الصادقين في هذا الزمان؛ جعله يلجأ إلى التاريخ يسأله، والتاريخ لا يكذب ولا يظلم أحدًا.

ويختم الشاعر هذه التجربة بدعوة يوجهها إلى أبناء أمته؛ فيقول لهم:[2]

أقيموا العدلَ لا تَدَعوا لواشٍ وقالٍ بين أظهركم مكانا
لباسُ الحِلم أجملُ ما لبستم يزيدُ الحلمُ صاحبَه اتّزانا
إذا غابت عيونُ الناس يومًا فعينُ الله ما برحتْ ترانا

---

[1] المقرن، **الديوان**، ص157.

[2] السابق، ص159.

يَعَزُّ مَن اعتلا بالنفس عزمًا ومَن هانت به؛ وَجَدَ الهوانا

متاعٌ هذه الدنيا، وتبقى جنانُ الخلد غايةَ مُبتغانا

وغير خفي على المتأمل أن في هذه الأبيات استدعاءً للآية القرآنية، وهي قوله تعالى: ﴿مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ [النساء: 77] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ﴾ [غافر: 39]، وفي هذا الاستدعاء إشارة إلى إيمان الشاعر بأن متاع الدنيا زائل، وزخارفها ليست باقية، إنما المتاع الحقيقي والنعيم الحقيقي في جنة عرضها كعرض السماء والأرض أعدت للذين آمنوا ...

غرسُ الهُوية القومية:

يجمع بين أبناء الأمة الإسلامية الدين الحنيف، وأنهم إن تباينت لغتهم وألسنتهم، ينتمون إلى تلك الأمة التي تجلت فيها الهوية الدينية، والقومية، والعرقية، والشاعر العربي يدعو إلى هذه الهوية، ويحث الناس عليها، وعلى هذا النمط جاءت كثير من قصائد المقرن في ديوانه، يتحدث عن بلاد العرب والإسلام؛ كأنه نشأ فيها، يصورها كأنها موطنه الذي وُلد فيه، ومن أبرز هذه القصائد قصيدته: (وسأبقى عربيًا)، وقصيدة: (الشام)، (وفي مصر الأمل)، (جنة تونس)، وغيرها، ويمكن الإشارة إلى بعض هذه النماذج، ففي قصيدته (الشام) يقول:[1]

لا تسألوا عن أحرفي البوح في زمني حرام

مات الكلام بداخلي ما عاد يسعفني الكلام ...!

بدأ الشاعر تجربته بهذين البيتين، تعبيرًا عن حزنه، وشدة أسى قلبه؛ نتيجة ما يراه من آلام متتالية، وأحزان متراكمة؛ أصابت أهل الشام، وحولت سعادتهم إلى تعاسة، ونهارهم إلى ليل دامس بالهموم والأكدار، وقد جاء قبل هذين البيتين عتبة نصية نثرية، يقول الشاعر قبل بداية تجربته: "نسيناكِ يا شامنا، نسينا الجراح.. نسينا حديث الجسد.. دعوتِ

[1] المقرن، **الديوان**، ص191.

ولم نُجب، لنا ضجة المؤتمر، لنا الشجبُ، لا تنتظر قلوبًا غدت كالحجر".[1]

وعلى هذه الوتيرة الشجية، جاءت أبيات القصيدة، يشع فيها ألم الواقع، وحسرة النفس على ما وصل إليه حال الشام، وعلى الرغم من قسوة التجربة؛ فإنها تبعث على الأمل، وتدعو إلى غرس الهوية القومية والدينية في قلوب أبناء الأمة؛ لأن الشاعر يذكرهم بوحدتهم،، فكل المسلمين سواء، وكل العرب سواء، لا فرق بين أبيض ولا أسود إلا بالتقوى، كما قال رسول الله ﷺ.

وفي تعبير الشاعر بالاستعارة في قوله (مات الكلام) إشعار بما في نفسه من حسرة قلبية، وحزن متعمق، ومأساة نفسية تحز في كيانه ووجدانه؛ نتيجة ما يراه من تفرق وتشرذم لبني دينه وأمته؛ ولذلك نراه يقول: (مات الكلام بداخلي)، ولم يقل مات الإنسان، أو مات القلب، وقد شبه الكلام بإنسان، ثم حذف المشبه به، ورمز إليه بأحد لوازمه وهو الموت، على سبيل الاستعارة المكنية.

ويتجلى غرس الهوية القومية والدينية في قصيدة (وفي مصر الأمل)، يقول المقرن:[2]

يا مصرُ، دُمتِ برفعةٍ وإباء ما ضرَّ عرشَكِ منطقُ الضعفاء
سيموتُ مَن خانوا ويُدفنُ والعزُّ ثم الخلدُ للشرفاء ..
لا تهدموا بالطيش جنة مصرنا كونوا سواعد رفعةٍ وبناء
كنتم كما الأهرامُ ساعة كونوا كطهر النيل في السراء
لا يعرف التاريخ إلا من علا شرفًا وعاش لرفعةٍ وإباء

في هذه الأبيات يخاطب الشاعر مصر القوية الأبية، التي دامت برفعتها وعزتها، وما ضرها منطق الضعفاء ولا الجبناء، بل إن من خانوها ماتوا بكمدهم، ودفنوا بعارهم، وبقيت هي عزيزة؛ أبية تأنف الظلم، وترفض الاستسلام، ثم يوجه الشاعر خطابه إلى أبنائها

[1] السابق، ص191.

[2] السابق، ص59.

المخلصين؛ ألا يهدموا تاريخهم، وأن يكونوا يدًا واحدة تبني ولا تهدم، وتعمل بجد واجتهاد من أجل نهضة وطنهم، ورفعة أمتهم.

الحرية

عاش الشعر العربي منذ فجر تاريخه داعيًا إلى الحرية والاستقلال، وقد علت هذه النبرة في ظل الاحتلال الأجنبي للبلاد العربية، فكان الشعراء يمثلون صوت الشعوب، يتكلمون باسمهم، وفي مصر على وجه الخصوص كان هناك شعراء كثيرون "عالجوا كل قضايا مصر ومشكلاتها، وأبرزها أحداث العالم الإسلامي، وتطوراته، وكثيرًا من شؤون العالم الخارجي وأزماته ... وهم في كل ذلك معبرون عن روح الفترة، مستجيبون لطابعها العام، وهو طابع النضال من أجل الخلافة الإسلامية، والنضال من أجل بعض الدول الإسلامية، وكشف طمع الاحتلال فيها، والنضال من أجل الوطن، واستبداد المحتلين به، والنضال من أجل رقي المجتمع وإنهاضه مما فرض عليه من جمود وتخلف، وقد أبلوا البلاء الحسن حين استخدموا الشعر سلاحًا في معركة النضال"،[1] هذا بالنسبة لمفهوم الحرية في أوائل عصر النهضة الأدبية، وإبان الاحتلال الأجنبي لكثير من الدول العربية، أما في العصر الحاضر فقد تغير مفهوم الحرية بعض الشيء؛ حيث استخدمه البعض في التحرر من الآداب والفضيلة، والدعوة إلى الفجور والسفور، والانسلاخ من القيم.

من هذا المنطلق جاءت بعض تجارب المقرن للحديث عن الحرية بطريقة ساخرة متهكمة من هؤلاء المدعين، الذي يقبلون أي فكر يوافق أغراضهم، يقول المقرن:[2]

ألقى درسًا في الحرية
قدَّم أخَّر زاد وأبحر!

---

[1] هيكل، أحمد، **تطور الأدب الحديث في مصر من أول القرن التاسع عشر إلى قيام الحرب الكبرى الثانية**، (القاهرة: دار المعارف، ط6، 1994م)، ص135.

[2] المقرن، **الديوان**، ص69.

قال نجيبٌ: مهلًا يا أستاذي
عندي تعريفٌ مختصرٌ
يُغني عن ساعات دروسك في الحرية
قل: أن تخلع دينك بالكلية!

وفي مقطوعة أخرى يقول:[1]

قالت: عذرًا يا أستاذي أحِجابي مسَّكَ بأذيَّة؟!
قال: رسبتِ! فهيا لن تنتجَ بنتٌ رجعيةْ
عاد الأستاذ لمقعده كي يُكمل درس

استشرافُ المستقبل

لا تنحصر دعوة الشاعر في تجارب اليأس والإحباط، أو قصائد الحزن والتشاؤم، إنما الشاعر الناجع هو الذي يبعث الأمل في نفوس قرائه، ويغرس في قلوبهم أن الرجاء في الله لا ينقطع، مهما ضاقت السبل، أو أظلمت الطرق؛ فإن الأمل لا ينقطع، والرجاء لا ينعدم، هكذا كان الشاعر محمد المقرن في تجارب كثيرة من ديوانه، فعلى سبيل المثال في قصيدة بعنوان (سيكون الغدُ أجمل)، يقول فيها:[2]

لا تقل: ليل طويل وظلامُ الحزن أطول
لا يدومُ الحزنُ كلا هي أيامٌ تُبَدَّل
قل إذا ما ضاق يوم: سيكونُ الغدُ أجمل ..!

في هذه الأبيات يخاطب الشاعر كل من يقرأ شعره: ألا يقطع رجاءه في الله، فمهما طال الليل وأظلم، فلا بد من بزوغ صباح مشرق. ومن المعلوم أن الصورة الشعرية "توحي

[1] السابق ص25.
[2] السابق، ص21.

بالمشاعر والأحاسيس والأفكار دون أن تسميها أو تصفها وصفًا مباشرًا، وعلى هذا الأساس فإن من عيوب الصورة الشعرية الحديثة أن تكون صورة تقريرية تعبر عن الأشياء تعبيرًا مباشرًا؛ لأنها تتحول إذن إلى لون من التعبير النثري الذي لا يميزه عن النثر سوى الوزن والقافية".[1]

وفي الأبيات السابقة جاء التعبير تقريرًا مباشرًا؛ تطغى عليه النبرة الخطابية العالية، التي تتجه إلى السمع والحواس أكثر من مخاطبتها الروح والوجدان، وعلى الرغم من ذلك فقد أجاد الشاعر في بث إحساسه بالأمل؛ مهما ضاق السبيل، أو قلَّ الصديق، أو طال الليل، وأظلم الواقع؛ فإن الغد أجمل وأفضل بإذن الله وتوفيقه.

وتأتي سائر الأبيات مصورة هذه العاطفة التفاؤلية أيضًا؛ حيث يقول الشاعر:[2]

لا تقل: دنياي ضاقت فرج الله قريبُ
إن تغبْ أفراحُ يومٍ فالأماني لا تغيب
إن وعد الله حقٌّ من دعاه لا يخيب

هكذا أجاد الشاعر في وصف ما في نفسه من أحاسيس، والتعبير عما في قلبه من مشاعر؛ إذ إن من يشعر بالتفاؤل؛ قادر على أن يجعل متلقيه يتفاعل مع تجربته، ويعيش معها ويحسها، ومن خلال الصور والتراكيب والوزن والموسيقى والخيال يستطيع الأديب أن يصور ما في نفسه؛ فتأتي عاطفته صادقة، وصورته معبرة، وتعبيراته مؤثرة.

ونلاحظ في هذه الأبيات أن الشاعر اتكأ على حسه البلاغي، وذائقته البيانية؛ حيث إنه فصل بين جملتي (دنياي ضاقت – فرج الله قريب)؛ لأن بينهما شبه كمال اتصال؛ إذ إن الجملة الأولى مثيرة لسؤال، لا تقل: دنياي ضاقت. لماذا لا أقل؟ يأتي الجواب في الجملة الثانية: فرج الله قريب. ثم يأتي البيت الثاني: (إن تغب أفراح يوم)

---

[1] زايد، علي عشري، **عن بناء القصيدة العربية الحديثة**، ص104.

[2] المقرن، **الديوان**، ص21.

وهي جملة شرطية مبدوءة بـ (إن)، وقد استخدم الشاعر هذه الأداة الشرطية؛ لأن غياب الفرح في أيام الإنسان أمر ليس محققًا، بل هو شيء قد يحدث وقد لا يحدث؛ ومن هنا استخدم (إن) الدالة على احتمال الوقوع ... ثم يأتي البيت الثالث (إن وعد الله حق) استخدم الشاعر أداة التوكيد (إن) والخبر في أصله قد يوجه إلى خالي الذهن منه، وقد يوجه إلى المتردد في مضمونه، وقد يوجه إلى المنكر، فإن كان المخاطب خالي الذهن؛ جاء الكلام مجردًا من التوكيد، وإذا كان المخاطب مترددًا في مضمون الخبر؛ أُكِّد له الكلام؛ حتى يزول تردده، وإذا كان المخاطب منكرًا؛ جاء الكلام مؤكدًا بأكثر من مؤكِّد حسب درجة إنكاره، وقد أكد الشاعر مضمون خبره بمؤكد واحد؛ لأن المخاطب ربما يتردد في هذا الكلام، وربما ينتابه الشك في مضمونه؛ فلذلك صح أن يؤكَّد له الكلام بما يزيل هذا اللبس وذلك التردد.

ب. التنفير من الآفات الاجتماعية

لم يكن الشعر العربي في عصوره المختلفة بعيدًا عن الواقع، أو منغلقًا على نفسه، بل إنه صوّر الحياة وما فيها من محاسن ومساوئ، وفي ديوان (أحدث الليل) كثير من تجارب هذا النوع؛ حيث صور الشاعر فيها ما يعتمل في نفسه من هموم وأكدار، وأحزان وأشجان؛ نتيجة بعض صور الانحراف الأخلاقي؛ فيتصدى لها، وينبه أبناء قومه على آفاتها؛ حرصًا منه على تنقية المجتمع، ومن أهم النماذج الشعرية التي جاءت في هذا الصدد:

التحذير من اللامبالاة:

الأصل في المسلم أن يكون إيجابيًا، لا يسكت على الشر، ولا يكون إلا عامل بناء في مجتمعه، وقد أجاد الشاعر في وصف اللامبالاة التي يتسم بها بعض الناس في المجتمعات الإسلامية، يقول المقرن:[1]

[1] المقرن، **الديوان**، ص199.

أسَطِّرُ من دمي لكم الملاما إلام الصمتُ يا قومي إلاما؟!
رأيتُم صورتي ... ماتت (عفافٌ) أما أعلت لنخوتكم مقامًا؟!
أموْتُ رضيعةً ... فبأيِّ ذنبٍ قُتِلْتُ وما تجاوَزْتُ الفطاما!
أموتُ فيبصُرُ الأعمى دمائي ولكنْ ليس يُبصرُ مَنْ تَعَامَى!
بلادُ الشامِ تصرُخُ هل سمعتم أنينَ الأرض؟ .. إن له احتدامًا!

إن المسلم الذي يعلم تعاليم دينه؛ ليحزن أشدَّ الحزن لما يحدث لأي مسلم في أي قطر من الأقطار، وهذا ما أحس به الشاعر في هذه التجربة؛ ومن ثم ينفر من اللامبالاة، أو بمعنى شرعي أفصح ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويدعو إلى الوحدة والإخاء، ويخاطب في الناس نخوتهم، ويتحدث إلى هويتهم وأخوتهم؛ عسى أن يستنهض العزائم، وفي هذا السياق يذكرهم بما حدث لتلك الطفلة البرئية التي ماتت أمام أعين الجميع بدون أي ذنب أو جريرة، أبصر الأعمى دماءها وموتها، أما من ماتت قلوبهم، وانعدمت ضمائرهم فلا حس لهم ولا خبر ولو كانوا يبصرون بأعينهم فإن بصائرهم عميت! ويستحضر الشاعر تلك الصورة التي كانت عليها الطفلة في الجاهلية تُدفن بأي ذنب، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ۝ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴾ [التكوير: 8-9].

ولعل استدعاء هذه الصورة يوحي بمقاربة هذا الوضع المأساوي السوداوي بما مضى في الجاهلية، وكأنه يشير إلى أننا نعيش في جاهلية جديدة، لا تختلف عن جاهلية القدماء في شيء! ولا شك أن في هذا التعبير إشارة إلى ما في قلب الشاعر من حزن عميق، وبكاء مكتوم ..

ثم يتطرق الشاعر إلى الحديث عن بلاد الشام قائلًا:[1]

[1] السابق، ص199-200.

بلادُ الشامِ تصرُخُ هل سمعتم أنينَ الأرض؟ .. إن له احتدامًا!
بلاد الشام أرَّقها سقامٌ وطولُ الصمت زاد بها السقاما
وهذا الجامع الأموي يبكي كما تبكي من الحزن اليتامى
وتلك (دمشقُ) تاريخٌ عريقٌ يئنُّ فأين مَن للشام شاما؟!
طغاةٌ بالجرائم أفسدوها ولو دامت لهم أمست حُطاما

يتحدث المقرن هنا عن بلاد الشام، وفي حديثه نبرة أسيرة، ونغمة حزينة؛ نتيجة ما يضطرم به أهل الشام من ظلم واضح، ويتطرق في حديثه إلى التاريخ الخالد لدمشق، عاصمة الخلافة الأموية، ومهد الفتوحات الإسلامية. وفي هذه التجربة الشعرية استطاع الشاعر أن يبرز عاطفته الدينية، وتلك سمة غالبة في شعرنا الحديث على وجه العموم؛ حيث "أخذ تيار القومية العربية يزداد يومًا بعد يوم، وأخذ الأدب يشاركه مشاركة فعالة في رفد هذا التيار ودفعه إلى الأمام، ومن ثم أصبح الأدب سلاحًا من الأسلحة الكثيرة التي خاض بها العرب معاركهم، وأخذ الأدباء والنقاد العرب يعقدون المؤتمرات؛ لبحث أفضل السبل لتمكين الأدب من من القيام بواجبه..."،[1] ولعل المقرن امتدادٌ لهذا التيار الواعي، الذي يعمل على لم الشمل، والتئام الجرح، وبعث الوحدة بعد الاختلاف والفرقة.

التحذير من الفرقة والاختلاف

دعانا الإسلام إلى الاتحاد؛ وجاءت رسالة النبي –عليه الصلاة والسلام– فجمعت العرب بعد فرقتهم، ووحدت صفهم بعد اختلافهم وتشرذمهم، وكانوا قبل الإسلام فرقًا متطاحنة، وقبائل يعادي بعضهم بعضًا، ويقاتل بعضهم بعضًا من أجل ناقة، أو فرس، أو غير ذلك، فلما جاء الإسلام أصبحوا أمة واحدة على من سواهم، وفتحوا بلاد العالم بهذا الدين، ورأى الناس عدلهم، ولمسوا أخلاقهم، وعايشوا رحمتهم ورأفتهم؛ فدخل الناس في دين الله

[1] علام، عبد الواحد، **اتجاهات نقد الشعر في مصر 1940–1965**، (القاهرة: دار النصر للتوزيع والنشر، 1997م)، ص164.

أفواجًا، فإن تبدل الحال، وذاع في المجتمع الشقاق والخصام؛ فإن الشعراء والأدباء لا يقفون صامتين من هذا الاختلاف، بل يحثون الناس على الوحدة، وهذا شأن الأدب الناجع الذي يتفاعل مع أحداث أمته، ويصور واقع مجتمعه.

وفي شعر محمد المقرن، جاءت تجارب كثيرة تحذر من آفة الفرقة والخصام والاختلاف، يقول:[1]

على ماذا التناحرُ والضغينةْ؟! وفيم الحقد يُفقدنا السكينةْ؟!
علام نسدُّ أبوابَ التآخي ونسكنُ قاعَ أحقاد دفينةْ؟!
أيهجُرُ مسلمٌ فينا أخاه سنينًا لا يمدُّ له يمينَه؟!
أيهجرُه لأجل حُطام دنيا أيهجرُه على نُتَفٍ لعينةْ؟!
ألا أين السماحةُ والتصافي وأين عُرى أخوتنا المتينة؟!
بنينا بالمحبة ما بنينا وما باع امرؤٌ بالهجر دينه
تألَّفنا القلوبَ وإن قدرنا على الباغي أبينا أن نُهينه

يتحدث الشاعر في هذه التجربة عن التنافر والتناحر المستشري في المجتمعات الإسلامية، ويخاطب هؤلاء المتنافرين: على أي شيء تتنافرون؟ ولماذا تختصمون؟ ثم يخاطب المتخاصمين، الذين يهجر بعضهم بعضًا من أجل لا شيء؛ سوى أنهم يكدرون حياتهم بما ينغصها عليهم، ثم يتساءل عن الأخلاق التي اندثرت: أين الوفاء والإخاء؟ أين السماحة والعفو عند المقدرة؟! وقد علمنا ديننا أن نعفو إذا قدرنا، وقدوتنا في ذلك رسول الله ﷺ الذي ألان بالعفو قلوب الجبابرة؛ فجاءوه خاضعين مستكينين، وضرب أروع الأمثلة في الأخلاق والفضائل، لا يحمل في قلبه مثال ذرة من غِلٍّ أو حقد أو حسد.

وهكذا جاءت تجربة الشاعر إنسانية في عمومها، إسلامية في تعاليمها وآدابها؛ حيث جاء تطرقه إلى "الموضوعات الوطنية والقومية بدافع من الحب للخير والحق والحرية والمساواة

[1] السابق، ص205-206.

بين بني البشر، والدعوة إلى رفع الظلم، والبعد عن التعصب للمذهب أو للجنس"؛[1] فجاءت تجربته متجهة إلى عالم مثالي فاضل، يمتد ليشمل الإنسانية عمومًا، يتوخى فيما يقوله الدين الإسلامي الحنيف، وتراث العرب الأصيل، وما فيهما من تعاليم سمحة، ومحبة وعدل ودعوة إلى العدالة والمساواة بين أبناء البشر.

خاتمة

بعد هذه الدراسة عن شعر محمد المقرن تسجيل أهم النتائج الآتية:

1. للدين أثر كبير في تجارب الشعراء؛ حيث يؤثر بشكل واضح على أسلوبهم، ولغتهم، وفكرهم، وتصوير أشعارهم، وقد تجلَّى هذا الأمر عند كثير من الشعراء في العصور الأدبية المختلفة، وفي العصر الحديث كان للدين حضور قوي في نصوص شعرية لا حصر لها؛ الأمر الذي يدل على تأثر الشعراء بهويتهم الدينية، وانتماءاتهم الفكرية.
2. عاش الشاعر محمد المقرن في بيئة محافظة، تلتزم بتعاليم الدين، وتؤدي ما عليها من حقوق، وتعمل على نشر القيم والفضائل بين أبنائها؛ الأمر الذي كان له تأثير واضح وملموس في تجاربه وقصائده في ديوانه (أحدث الليل).
3. كان لشعر الزهد والورع حضور قوي في هذا الديوان؛ حيث عبر الشاعر في كثير من التجارب عن زهده وتقشفه في الحياة، ومناجاته لربه، ودعائه وابتهاله لله سبحانه وتعالى، واتسم شعره في هذا الجانب بالسهولة والوضوح، والخطاب التقريري المباشر، البعيد عن التلميح والإيحاء، والتعقيد والإيماء.
4. كثرت التجارب الشعرية في هذا الديوان، التي مدح فيها الشاعر الرسول محمدًا ﷺ مما يدل على انتماء الشاعر الديني، وحبه لنبيه ﷺ.
5. لم تأت تجارب هذا الديوان بعيدةً عن الواقع والمجتمع، بل إن الشاعر عبَّر عن قضايا أمته، وهموم مجتمعه، وتحدّث عن الآفات الاجتماعية، والسلبيات الأخلاقية والسلوكية،

[1] الكبير، أحمد حسن، **تطور القصيدة الغنائية في الشعر العربي الحديث**، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، ص388.

وعمل على توعية الناس بها، وتنفيرهم منها، كما أنه تحدّث عن الإيجابيات والحسنات؛ وحث أبناء أمته على لزومها؛ استنهاضًا لعزائمهم، وشحذًا لهممهم وقوتهم.

References:

المراجع:

al-Kabīr, Aḥmad Ḥasan, *Taṭawwur al-Qaṣīdah al-Ghināʾiyyah fī al-Shiʿr al-ʿArabī al-Ḥadīth,* (al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-ʿArabī, n.d.)

Haykal, Aḥmad, *Taṭawwur al-Adab al-Ḥadīth fī Miṣr min Awwal al-Qarn al-Tāsiʿ ʿAshar ilā Qiyām al-Ḥarb al-Kubrā al-Thāniyyah*, (al-Qāhirah: Dār al-Maʿārīf, 6th ed., 1994 AD)

al-Anṣārī, Ḥassān bin Thābit, *al-Dīwān*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2nd ed., 1414 AH - 1994 AD)

Mubārak, Zakī, *al-Madāʾiḥ al-Nabawiyyah*, (Bayrūt: Dār al-Maḥjah al-Bayḍāʾ, n.d.)

Ḍayf, Shawqī, *Fī al-Naqd al-Adabī,* (al-Qāhirah: Dār al-Maʿārīf, 5th ed., n.d.)

Ḍayf, Shawqī, *ʿAṣr al-Duwal wa-al-Imārāt: al-Jazīrah al-ʿArabiyyah - al-ʿIrāq - Īrān*, (al-Qāhirah: Dār al-Maʿārīf, 2nd ed., n.d.)

Ḍayf, Shawqī, *Fuṣūl fī al-Shiʿr wa-Naqdih,* (al-Qāhirah: Dār al-Maʿārīf, 3rd ed., n.d.)

Wādī, Ṭāhā, *Jamāliyāt al-Qaṣīdah al-Muʿāṣirah,* (al-Qāhirah: Maktabat al-Ādāb, 3rd ed., 1994 AD)

Wādī, Ṭāhā, *Shiʿr Nājī al-Mawqif wa-al-Ādāh*, (al-Qāhirah: Maktabat al-Ādāb, 4th ed., 1994 AD)

ʿAlām, ʿAbd al-Wāḥid, *Ittijāhāt Naqd al-Shiʿr fī Miṣr 1940-1965*, (al-Qāhirah: Dār al-Naṣr li-al-Tawzīʿ wa-al-Nashr, 1997 AD)

Ismāʿīl, ʿIzz al-Dīn, *al-Shiʿr al-ʿArabī al-Muʿāṣir Qadāyāh wa-Ẓawāhiruh al-Fanniyyah wa-al-Maʿnawiyyah*, (al-Qāhirah: al-Maktabah al-ʿĀkimiyyah, 5th ed., 1994 AD)

Zāyid, ʿAlī ʿAshrī, *Istiʿdāʾ al-Shakhṣiyyāt al-Turāthiyyah fī al-Shiʿr al-ʿArabī al-Muʿāṣir*, (al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1997 AD)

Zāyid, ʿAlī ʿAshrī, *ʿAn Bināʾ al-Qaṣīdah al-ʿArabiyyah al-Ḥadīthah*, (al-Qāhirah: Maktabat al-Ādāb, 5th ed., 1429 AH - 2008 AD)

al-Anṣārī, Kaʿb bin Mālik, *al-Dīwān*, ed. Makkī al-ʿĀnī, (al-Qāhirah: Dār al-Maʿārīf, Baghdad)

al-Muqrin, Muḥammad bin ʿAbd al-Raḥmān, *Aḥdath al-Layl,* (al-Riyāḍ: Dār al-Mimān li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 1435 AH - 2014 AD)

Hilāl, Muḥammad Ghunaymī, *al-Naqd al-Adabī al-Ḥadīth*, (al-Qāhirah: Naḥdat Miṣr, 7th ed., 2007 AD)

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 56
محرم 1445هـ / يوليو 2024م، ص 115-148
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

ضمان البضائع المنقولة بحرًا في الفقه الإباضي من خلال كتاب "بيان الشرع" للكندي (ت: 508هـ/1115م): دراسة تأصيلية تطبيقية

The Guarantee of Goods Transported by Sea in Ibadi Jurisprudence through the Book 'Bayān al-Sharʿ' by Al-Kindi (d. 508 AH / 1115 AD): A Foundational and Applied Study

محمود بن سعيد العويدي [*]، أنكه إيمان بوزنيته [**]

[قُدّم للنشر 2024/04/17 – أُرسل للتحكيم 2024/04/25م – قُدّم بعد التعديل 2024/5/22 - قُبل للنشر 2024/5/24]

مُلخّص البحث

هدف البحث إلى دراسة مسألة ضمان البضائع المنقولة بحرًا التي يكثر فيها تنازع الناس، وتلقي الدراسة الضوء على دور فقهاء الإباضية في معالجة قضايا الضمان، وانعكاس هذه المسألة في كتب التراث الفقهي الإباضي العُمَاني، من خلال دراسة الفروع الفقهية المتعلقة بالمسألة في كتاب بيان الشرع لمحمد بن إبراهيم الكندي (ت: 508هـ/1115م)، واعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي في تتبع المعلومات التاريخية والفقهية حول النقل البحري في كتب الفقه، كما اعتمدت على المنهج التحليلي في تحليل دور الفقيه وتعامله مع الحوادث تاريخيًا وفقهيًا وكيفية معالجة القواعد الشرعية لها، وتوصلت الدراسة إلى نتائج لعل أهمها أن كتب المذهب الإباضي عمومًا وكتاب بيان الشرع خصوصا تناولت مسائل ضمان البضائع المنقولة بحرًا ضمن أبواب الفقه الآتية: الضمان،

* طالب دكتوراه، قسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان. البريد الإلكتروني: alawaidi@squ.edu.om

** أستاذ بقسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان، البريد الإلكتروني: bouzenita@squ.edu.om

المضاربة، الإجارة كما أنها تناولت دراسة الأحداث الواقعية التي تحتاج إلى حكم شرعي للتطبيق وأنها تستدعي القواعد الشرعية التي تنظم مسؤولية الناقل عما هو واقع تحت يده، إضافة إلى ذلك فقد كشفت الدراسة إلى أنه بجانب دور العمانيين في مجال التجارة والملاحة البحرية إلى دور فقهاء الإباضية بخاصة فقهاء عمان في معالجة قضايا البحر وأحكامه؛ نظرًا لارتباطهم بالبحر ونشاطاته ومسائله وأحكامه يحدوهم في ذلك السعي لتطبيق القواعد الشرعية في معالجة القضايا المتعلقة بالبحر، ومنها قضايا ضمان البضائع المنقولة محققة بذلك مقصد حفظ المال.

الكلمات المفتاحية: الضمان، البضائع المنقولة بحرًا، النقل البحري، الفقه الإباضي، بيان الشرع، محمد بن إبراهيم الكندي.

Abstract

This paper studies a much-debated question, the guarantee *(ḍamān)* of sea freight. It sheds light on the role of Ibadi scholars in their treatment of legal cases involving guarantee, and the reflection of these cases in the books of the Ibadi Omani legal heritage through the study of its relevant branches in Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī's (died 508 AH/1115 AD) Kitāb Bayān al-Sharʿ. The research resorts to the deductive methodology in gathering historical and legal information on maritime transport in the fiqh books, as well as the analytical methodology in analyzing the historical and scholarly role of the Faqih and his involvement in actual cases and their treatment through Islamic legal guidelines. The study arrives at several results, among them that the Ibadi fiqh books generally and particularly the Kitāb Bayān al-Sharʿ discuss cases of guarantee of sea freight in the following chapters of fiqh: *ḍamān* (guarantee), *muḍāraba* and *ijāra.* These cases were real life cases that needed taking the Islamic legal rule for application, and of resorting to Islamic legal guidelines to control and organize the responsibility of the transporter of the freight. Through the discussion of the case of guarantee of sea freight, the study reveals the role of Omanis in the field of trade and seafaring and the efforts of their scholars in treating cases related to the sea. In addition, there have been efforts to apply Islamic legal maxims to these questions as it transpires in their treatment of cases of guarantee of sea freight in their realization of the maqsad of the protection of wealth.

Keywords: Guarantee, sea freight, transport by sea, Ibadi fiqh, Bayān al-Sharʿ, Al-Kindī.

.

مقدّمة

نقل البضائع بحرًا على الرغم من خطورتها من أهم دعائم التجارة بين أرباب الصناعة والمنتفعين بها، وهي الوسيلة التي يلجأ إليها الناس في نقل بضائعهم عبر العصور؛ ولأجل

ذلك بنيت السفن الضخمة التي تحمل البضائع بين المنتفعين بها، وهي من أعظم الوسائل ربطًا بين الحضارات لتبادل المنافع بين البلدان، ولما كان النقل البحري للبضائع يخضع لضوابط وأحكام وقواعد تمليها ظروف الملاحة البحرية ومخاطره المختلفة، وقواعد التبادل التجاري المتبعة؛ فقد أسهم الفقه الإسلامي في معالجة قضاياه.

ومسألة ضمان البضائع المنقولة بحرًا شغلت حيزًا من فقه الإباضية عمومًا والعمانيين خصوصًا، فقد كان لعُمان تاريخ عريق وأمجاد بحرية عظيمة عبر التاريخ الإسلامي مكّنها من ذلك موقعها الاستراتيجي الذي يربطها بين الشرق والغرب؛ ونظرًا لحرص المسلمين على تطبيق شرع الله وتنزيله في واقعهم وللدور الكبير الذي قام به الإباضية في مجال التجارة البحرية كوسطاء تجاريين بين الشرق والغرب، فقد استجاب الفقه لهذه الحركة بمعالجة قضايا الناس بالنظر في واقع الناس وتصوره جيدًا ثم إنزال الحكم الشرعي الملائم لتلك الوقائع، والبحث يعالج هذه المسألة من خلال كتاب بيان الشرع.

الفقه الإباضي[1] فقه عملي يأخذ بأعراف الناس وعاداتهم ويعتد بالواقع وأحواله؛ وقد اعتنى فقهاء الإباضية بالبحر وأحكامه بخاصة فقهاء عُمان[2]، فقد ارتبطوا بالبحر ونشاطاته ومسائله وأحكامه وقضاياه منذ القدم، ولذلك فإن دراسة النتاج الفقهي واستنطاق الوقائع والمسائل والوقوف على دور الفقهاء في بيان الأحكام الشرعية في

---

[1] المذهب الإباضي: أحد المذاهب الإسلامية؛ سمي بهذا الاسم نسبة إلى عبد الله بن إباض التميمي، ومؤسسه هو التابعي جابر بن زيد الذي تتلمذ على السيدة عائشة رضي الله عنها، وينتشر المذهب الإباضي في سلطنة عُمان، وجبل نفوسة وزوارة في ليبيا، ووادي ميزاب في الجزائر، وجربة في تونس ومناطق مختلفة من شرق إفريقيا. انظر: مجموعة باحثين، **معجم المصطلحات الإباضية**، (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، د.ت، 2012م)، ج1، ص233-234.

[2] ينظر: السالمي، عبدالله بن حميد، **معارج الآمال على مدارج الكمال**، (سلطنة عمان: وزارة التراث القومي، بد.ت، 1984)، ج16، ص289، والسالمي، عبدالله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**،(سلطنة عمان، مسقط: مكتبة نور الدين، د.ت)، ج1، ص125، ص130، والبسيوي، أبو الحسن، الجام ت. الحاج سليمان الوارجلاني، (سلطنة عمان: وزارة التراث والثقافة، بدون ط، د.ت)ع، ت. الحاج سليمان الوارجلاني، (سلطنة عمان: وزارة التراث والثقافة، بدون ط، د.ت)، ج4، ص143.

الأحداث والأقضية والنوازل التي تجري من حولهم تعكس الصورة الصادقة للنظام المتبع في مسألة ضمان البضائع المنقولة بحرًا، وإضافة إلى ذلك فإنها تفسر كثيرًا من الأمور المهمة؛ لأن الأنظمة المتبعة كانت مرجعيتها إلى الفقه وقواعد العرف، ويعد كتاب بيان الشرع للشيخ القاضي محمد بن إبراهيم الكندي مثالًا تطبيقيًا على ذلك، فقد تناول بعضًا من أحكام ضمان البضائع المنقولة بحرًا، والتي جاءت في أغلبها استجابةً لضرورة فض المنازعات الواقعة بين الناس آنذاك.

وبما أن البحث يتناول مسألة ضمان البضائع المنقولة بحرًا في الفقه الإباضي من خلال كتاب بيان الشرع للكندي، فمن المناسب الإشارة إلى أمرين، أولًا: أن الباحث رجع إلى كتب الفقه الإباضي دون تقيد بفترة زمنية معينة في تأصيل المسائل المتعلقة بضمان البضائع المنقولة بحرًا وبيان ما يندرج تحتها مما يصدق عليه مضمونها؛ لعدم اشتغال المتقدمين بالتأصيل إلا قليلًا، ثانيًا: أن كتاب "**بيان الشرع**" يمثل صورة حية لمعالجة الواقع الاجتماعي والاقتصادي في عرض أحكام الفقه، وهو كتاب موسوعي مطوّل في الفقه، ألّفه الشيخ القاضي محمد بن إبراهيم الكندي (ت: 508هـ/1115م)، ويقع في واحد وسبعين جزءًا، وهو أحد الكتب الأربعة التي عليها مدار الفتوى في عمان خصوصًا وفي الفقه الإباضي عمومًا إلى جانب كتاب المصنف لأحمد الكندي (557هـ/1162م) ومنهج الطالبين لخميس الشقصي (1070هـ/1606م) وقاموس الشريعة (ت: 1285هـ/1868م)، وهي آخذة منه ومتأثرة به شرحًا أو اختصارًا أو تهذيبًا، وتحوي موسوعة بيان الشرع على مسائل فقهية متناثرة بين أجزائه تناقش مسائل النقل البحري إما تأصيلا أو تفريعًا أو نقلا للفتاوى عمن سبق، وهي بلا شك تعكس صورة المجتمع وواقع نقل البضائع آنذاك، لأنها تعالج مسائل واقعية تتعلق بمسائل ضمان البضائع المنقولة، ويجد القارئ لموسوعة بيان الشرع تسجيلا لبعض القضايا التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي عرفها المجتمع العماني والملاحة البحرية حيث عاش المؤلف، وفيه تسجيل لبعض ما يشكل

على الناس من القضايا والنوازل [1].

الدراسات السابقة

إن هذه الدراسة بهذا الشكل المطلوب غير مسبوقة في الفقه الإباضي إلا بعض الدراسات تناولت بعض جوانب الموضوع، فهناك دراسات عامة حول موضوع الضمان وأخرى في الملاحة البحرية إضافة إلى الدراسات التي تناولت كتاب بيان الشرع بالدراسة، وقد أفدتُ منها في دراسة بعض الموضوعات المتعلقة بالبحث، وهي مذكورة في المصادر والمراجع.

وأقرب تلك الدراسات إلى هذا البحث هي:

1. أبو الوفا، أحمد، **أحكام القانون التجاري في الفقه الإباضي**، (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1، 1438-2017)، فقد خصص المؤلف فصلا لدراسة عقد النقل البري والبحري في الفقه الإباضي، من خلال المسائل التي يثيرها عقد النقل البحري والقواعد الحاكمة للنقل البحري، ومع عمومية الدراسة إلا أنه يلحظ اقتصاره على المصنفات المتأخرة في الفقه الإباضي مع عدم تناول مسائل ضمان البضائع المنقولة بحرًا الواردة في موسوعة بيان الشرع.

2. أرشوم، مصطفى بن حمو، **القواعد الفقهية عند الإباضية–دراسة نظرية تحليلية تأصيلية تطبيقية**، (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1، 1434هـ-2013م)، ج 4، فقد تناول المؤلف القواعد الفقهية المتعلقة بنظرية الضمان في القسم الرابع، وعلاقته بموضوع الدراسة أنه يشير إلى مظان المسائل والقواعد الفقهية التي أعملها فقهاء الإباضية في دراسة مسألة ضمان البضائع المنقولة بحرًا.

3. ابن فايع، عبد الرحمن بن أحمد، **أحكام البحر في الفقه الإسلامي**، (دكتوراة)، دار الأندلس الخضراء، السعودية، (السعودية: دار ابن حزم، ط1، 1421هـ/2000م)، فقد

[1] ينظر: إمام، محمد كمال الدين، **مائة كتاب إباضي**، (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1، 1434هـ/2013م)، ج1، ص385-403، ج1، ص455-469، ج 2، ص166-183، ج2، ص315-330.

خصص المؤلف فصلا لدراسة أحكام النقل البحري، ومسائل الأجرة والضمان وذكر فيها أقوال المذاهب الفقهية الأربعة مقارنًا فيها بين الأقوال وناقش أدلة كل قول إلا أنه لم يتعرض لرأي فقهاء المذهب الإباضي في دراسته لأحكام النقل البحري، ومنها مسألة ضمان البضائع المنقولة بحرًا.

4. البادي، حميد بن سعيد، "دور عمان في منطقة المحيط الهندي وشرق إفريقيا من القرن الثاني الهجري إلى القرن السادس الهجري"، أطروحة دكتوراه، 2007م، جامعة تونس، تونس، وتكمن أهمية هذه الدراسة في تناولها لموضوع الدور العماني في البحر في الفترة الزمنية محل الدراسة، وهي المرحلة الزمنية التي يُظن أن مؤلف موسوعة بيان الشرع قد عالج قضاياها ومسائلها.

مشكلة الدراسة

نقل أهل عمان البضائع من بلدانهم إلى بلدان العالم المختلفة، فوصلوا بتلك البضائع إلى مختلف الموانئ مستفيدين من البحر ومنافعه، ولم ينثنوا عن ركوب مخاطره طلبًا للكسب والرزق، وهذه المخاطر قد تؤثر في التزامات الطرفين بين الضمان وعدمه.

وفقهاء الإباضية ناقشوا المسائل المتعلقة بهذه القضية من الناحية الفقهية في موسوعاتهم وكتبهم الفقهية؛ وموسوعة بيان الشرع للشيخ الكندي من أبرز تلك الكتب، إلا أن هذه المسائل لم تأخذ حظها من الدراسات الأكاديمية إلّا نادرًا، والمأمول من هذه الدراسة الإجابة على الأسئلة الآتية:

- ما مفهوم ضمان البضائع المنقولة بحرًا؟
- ما هو دور الفقيه في معالجة مسألة ضمان البضائع المنقولة بحرًا من خلال دراسة كتاب بيان الشرع للشيخ الكندي؟
- إلى أي مدى تعكس موسوعة بيان الشرع واقع النزاعات المتعلقة بين الناس في مسائل البحر، وكيف تعامل معها الفقهاء من خلال دراسة موضوع ضمان البضائع المنقولة بحرًا؟

أهداف الدراسة:

هدفت هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على مسألة ضمان البضائع المنقولة بحرًا، ودور فقهاء الإباضية في معالجتها، ومدى انعكاس هذا الواقع التاريخي في الموسوعات الفقهية الإباضية من خلال دراسة موسوعة بيان الشرع للشيخ الكندي ودوره في معالجة تلك المسائل.

المنهجية

اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي في تتبع المعلومات التاريخية والفقهية حول النقل البحري في كتب الفقه الإباضي، كما اعتمدت على المنهج التحليلي في تحليل دور الفقيه وتعامله مع الحوادث تاريخيًا وفقهيًا وكيفية معالجة القواعد الشرعية لها.

أولا: ماهية الضمان

تعريف الشيء مفتاح للدخول إليه، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، والتصور يُستفاد من التعريفات، لذلك فإنه قبل دراسة موضوع (ضمان البضائع المنقولة بحرًا) لابد من الوقوف على معنى الضمان في اللغة، ثم تعريفه اصطلاحًا، وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الضمان في اللغة

بالنظر في معاجم اللغة عن مادة (ضمِن)، نجد أنه ترد لمعان كثيرة، فتطلق ويراد بها: الاحتواء أو الإيداع والحفظ أو الأمانة والكفالة والالتزام والتغريم، فقد جاءت بمعنى:

1. **الاحتواء والإيداع**، وهو: جعل الشيء في شيء يحويه، ومن ذلك قولهم: ضمَّنت الشيء، إذا جعلته في وعائه، ويقال: ضمَّن الشيء الشيء، أي: أودعه إياه وتضمنه، والمضامين: ما في بطون الحوامل، والمضامين من الأولاد: التي ضَمِنَتْها الأرحام[1].

[1] ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، ت. مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال، ط1، 1421هـ/2000م)، ج7، ص52، وابن دريد، محمد بن الحسن، **جمهرة اللغة**، ت. رمزي منير بعلبكي، (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987م)، ج2، ص911، وابن فارس، أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ت. عبد

2. **الكفالة**، تقول: ضمن الشيء ضمانا فهو ضامن وضمين: إذا كفله، يقول ابن منظور: (ضَمِنَ الشيءَ وَبِهِ ضَمْناً وضَمَاناً: كَفَل بِهِ، وضَمَّنَه إياه: كَفَّلَه)[1]، وهي كذلك بمعنى الحفظ والرعاية، الإمام ضامن، بمعنى الحفظ والرعاية، لا ضمان الغرامة؛ لأنه يحفظ على القوم صلاتهم، وقيل: إن صلاة المقتدين به في عهدته، فهو كالمتكفل لهم بصحة صلاتهم[2]، ويُقال للزعيم: الضَّمين، فهو رئيسهم والمتكفل بشؤونهم[3]، والضمان بمعنى الكفالة فيها معنى الحفظ والرعاية والاحتواء فهي تسمى ضماناً؛ فكأنه إذا ضمنه فقد استوعب ذمته[4].

3. **الالتزام والتغريم**، تقول: (ضمنت المال، أي: التزمته، ويتعدى بالتضمين، فتقول: ضمنته المال، بمعنى ألزمته إياه) [5]، ومنه قَوْلهم: وفى لي فلانٌ بِمَا ضَمِن لي، أي أوفى لي بكذا وكذا [6].

ولعل المعنى اللغوي الأقرب استعمالا في الموضوع هو معنى: الالتزام والتغريم.

السلام محمد هارون، (دار الفكر، 1399هـ/1979م)، ج3، ص372، وابن عباد، إسماعيل بن عباد، **المحيط في اللغة**، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1414هـ/1994م)، ج 8، ص27، وابن سيده، علي بن إسماعيل، **المحكم والمحيط الأعظم**، ت. عبد الحميد هنداوي، (بيروت: ط1، 1421هـ/2000م)، ج8، ص214.

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، ج13، ص257.

[2] ينظر: **المرجع نفسه**، ج13، ص258.

[3] ينظر: أبو الحسن، علي بن الحسن، **المُنَجَّد في اللغة**، ت. أحمد مختار عمر، وضاحي عبد الباقي، (القاهرة: عالم الكتب، ط2، 1988م)، ص220.

[4] ينظر: ابن فارس، أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج3، ص372، ينظر: ابن عباد، إسماعيل بن عباد، **المحيط في اللغة**، ج8، ص27، الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ج6، ص2155، وابن فارس، أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج3، ص372، وابن سيده، علي بن إسماعيل، **المحكم والمحيط الأعظم**، ج8، ص214، وابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، ج13، ص257.

[5] الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح، **المنير في غريب الشرح الكبير**، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، ج 2، ص364.

[6] ينظر: ابن دريد، محمد بن الحسن، **جمهرة اللغة**، ج15، ص420، وابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، ج13، ص257.

المطلب الثاني: تعريف الضمان في الاصطلاح

استعمل الفقهاء مصطلح الضمان بالمعنيين اللغويين: الكفالة والتغريم، وبما أن الموضوع يتعلق بمعنى التغريم، وهو المعنى الأخص للضمان عند إطلاقه في كتب الفقهاء مع وروده بمعناه العام استعمالا في أبواب الفقه–أي موجب الضمان–؛ فإن الباحث سيعرّف الضمان بمعناه الخاص وهو التغريم.

فقد عرّف فقهاء الإباضية الضمان أو التضمين بمعناه، ولم يقف الباحث على تعريف للضمان يجمع أفراد مفاهيمه عند فقهاء الإباضية، ومما جاء في بيان مسائل الضمان وفي قاعدة الخراج بالضمان أو الغلة بالضمان[1]، فقد أشار البسيوي[2] إلى تعريف الضمان بقوله: (ما ضمن من سلامة الشيء إن تلف يده لزمه ضمانه) [3]، وفي موضع آخر قال: (ما ضمن من سلامة المتاع، كان عبدًا أو مالًا)، وقد أشار أطفيش[4] إلى معنى عقد الضمان،

---

[1] ينظر: الكندي، محمد بن إبراهيم، بيان الشرع، (سلطنة عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1402 - 1405هـ / 1985 - 1985م)، ج30، ص9، وأرشوم، مصطفى بن حمو، **القواعد الفقهية عند الإباضية–دراسة نظرية تحليلية تأصيلية تطبيقية**، (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1، 1434هـ/2013م)، ج4، ص81–83، وهرموش، **معجم القواعد الفقهية الإباضية**، (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية)، ج1، ص305.

[2] **البسيوي**: هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن محمد البسيوي، عالم وفقيه عُماني، له تصانيف مفيدة تمتاز بحسن السبك ووضوح المعنى، ومن أشهر مؤلفاته: "كتاب الجامع" المسمى بجامع أبي الحسن البسيوي، و"كتاب المختصر" المعروف بمختصر البسيوي جمع فيه الكثير من مسائل الأديان والأحكام، وتعد مؤلفاته مرجعًا في معرفة آراء الفقه الإباضي لاسيما في القرون الأولى. ينظر: البطاشي، سيف بن حمود، **تحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان**، (سلطنة عُمان: مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية، ط2، 1425هـ/2004م)، ج1، ص300.

[3] أبو الحسن، علي بن محمد، جامع أبي الحسن البسيوي، ، مجلد3، ص1859.

[4] **أطفيش**: هو الإمام القطب محمد بن يوسف بن عيسى بن صالح، وُلد في الجزائر سنة 1236هـ في بني يزجن بالجزائر، نشأ محبًا للعلم، وتتلمذ على يديه الآلاف بالفعل أو من خلال كتبه ومؤلفاته؛ فقد ألّف عشرات الكتب في شتى المباحث، ومن أشهر مؤلفاته في الفقه المقارن كتاب"شرح النيل وشفاء العليل" حيث شرح كتاب النيل لمؤلفه عبدالعزيز الثميني، وأصبح مرجعًا للفقه الإباضي، توفي سنة 1332هـ. ينظر: ينظر: إمام، محمد كمال الدين، **مائة كتاب إباضي**، ج1، ص20–33، والحارثي، عبدالله بن سالم بن حمد بن سليمان، **أضواء على بعض أعلام عمان قديمًا وحديثًا**، (سلطنة عُمان–المضيرب: المطابع العالمية–روي، د.ت، د.ط)، ص42–45.

بقوله: (يصح أن يكون معنى عقد الضمان إلزام أن ما يدرك الموكل ضمانه يدركه وكيله، وما يدرك عليه يدرك على وكيله) [1]، وهو بهذا المعنى يكون أقرب إلى معنى الكفالة.

ويظهر من استعمال فقهاء الإباضية في مناقشة الفروع الفقهية المتعلقة بضمان النقل البحري أن المراد بالضمان هو التغريم، فيكون تعريفه: (ما يتحمله الغارم عند تلف الشيء برد مثله إن كان مثليًا، أو قيمته إن كان قيميًا)[2].

ثانيا: التأصيل الفقهي لنقل البضائع بحرًا في الفقه الإباضي

نقل البضائع: مصطلح مركب من كلمتين؛ فالنقل لغة: مصدر نقلتُ الشيء أنقله نقلا، إذا حولته من موضع إلى موضع آخر، فهو تحويل شيء إلى موضع أو تحويل شيء من مكان إلى مكان[3]، والبضائع لغة: جمع مفردها بضاعة، يقول الجوهري: (البِضاعَةُ: طائفةٌ من مالِكَ تبعثها للتجارة، تقول: أبضعت الشيء واستبضعته، أي جعلته بضاعة)[4]، والباضع: هو الذي يحمل بضائع الحي ويجلبها[5].

أما النقل في كتب فقهاء الإباضية فهو: نقل متاع من مكان إلى آخر[6]، ويضيفون له الوسيلة المستعملة في النقل، فمما يُنقل برًا باستعمال الدواب مثل: النقل بواسطة الجمال

---

[1] أطفيش، أحمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، (بيروت: دار الفتح، وليبيا: دار التراث العربي، وجدة: مكتبة الإرشاد، ط2، 1392هـ/1972م)، ج 3، ص253.

[2] هرموش، **معجم القواعد الفقهية الإباضية**، ج1، ص241.

[3] ينظر: الكندي، بيان الشرع، (سلطنة عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1402 – 1405هـ / 1985 – 1985م)، ج6، ص108.

4 الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت. أحمد عبد الغفور عطار، ، (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1457هـ/1987م)، ج3، ص1186.

[5] ينظر: الصاحب، إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، ت. محمد حسن آل ياسين، ، (بيروت: عالم الكتب، ، ط1، 1414هـ/1994م) ، ج1، ص319.

[6] ينظر: أبو الحواري، محمد بن الحواري، جامع أبي الحواري، (سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1405هـ/1985م، مطابع سجل العرب)، ج3، ص10.

والحمير، ويسمّونه الجمّال أوالحمّار[1]، ومما يُنقل بحرًا باستعمال السفن بواسطة مختلف أنواع السفن ويسمّونه صاحب السفينة أو صاحب المركب أو النوخذا[2]، ووصف صاحب كتاب بيان الشرع عملية النقل بقوله: (أن يكاري إنسانٌ إنسانًا يحمل له شيئًا معلومًا إلى بلد معلوم بشيء معلوم)[3].

بالرجوع إلى تعريف الفقهاء نجد أنهم يعرّفون النقل البحري على أنه عقد يلتزم بموجبه الناقل أن ينقل بضائع لصالح صاحب المتاع بحرًا بأجر معلوم، فيكون تعريف نقل البضائع بحرًا هو: نقل البضائع من مكان إلى مكان آخر عبر البحر لقاء أجر معلوم.

المطلب الأول: يد الأمانة ويد الضمان في نقل البضائع المنقولة بحرًا

أكثر موجبات الضمان أثرًا في مسائل الضمان هي اليد[4] بنوعيها الضمان والأمانة، ولذلك لا بد من بحث مسألة يد الضمان ويد الأمانة تمهيدًا لدراسة مسألة ضمان البضائع المنقولة بحرًا.

وضع اليد على المال وحيازته ينقسم إلى قسمين: يد ضمان، ويد أمانة، فإن كانت

---

[1] ينظر: اطفيش، **شرح كتاب النيل وشفاء العليل**، ج10، ص163، وج3، ص157، وج4، ص268.

[2] **تعليق**: يختلف ركاب كل سفينة بحسب مهمتها، والمراد هنا المسؤول عن نقل البضاع، وطاقم السفينة يختلف باختلاف مهامهم، فقد اصطلح العمانيون على تسميات معينة لركاب السفينة أصولها غالبًا فارسية أو هندية، إضافة إلى العربية، فيطلقون "المعلم"، ويريدون به أمهر الملاحين في قيادة المراكب، و"النواخذة" و"الربابنة"، وهم إما ملّاك السفن أو وكلاؤهم. ينظر: مجموعة من المؤلفين، **عمان عبر التاريخ**، (سلطنة عمان: وزارة الإعلام، لندن: دار اميل للنشر المحدودة، د.ط، 1995م)، ص308-319، والخضوري، جمعة بن علي، **البحرية العمانية عبر الزمان مجد تليد من تاريخ عمان**، (سلطنة عمان، مسقط: وزارة التّراث القوميّ والثّقافة، الطبعة الأولى، 1433هـ/2012م)، ج2، ص144.

[3] الكندي، بيان الشرع، ج40، ص379.

[4] اليد في الاصطلاح: حِسِّيَّة وَمَعنَوِيَّة، ومن الواضح أنّ اليد المقصودة في هذه المسألة هي اليد المعنويّة، لا الحسيّة، ويُراد باليد المعنوية: (الِاستِيلَاءُ عَلَى الشَّيءِ بِالحِيَازَةِ، وَهِيَ كِنَايَةٌ عَمَّا قَبلَهَا)؛ لِأَنَّه بِاليَدِ يَكُونُ الاستيلاء والتَّصَرُّفُ. انظر: محمّد بن بهادر الزّركشي، المنثور في القواعد، ت. تيسير فائق أحمد محمود، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ط2، 1405هـ/1985م)، ج3، ص369-370.

اليد يد ضمان فإن صاحبها يضمن ما يتلف في يده مطلقًا، وإن كانت يده على الأموال يد أمانة لم يجب عليه ضمانها عند التلف إلا في حالة التعدي أو التقصير[1]، وتتعلق بهذه المسألة فروع كثيرة وآثار شرعية مختلفة في الفقه عمومًا وفي الفروع الفقهية المتعلقة بضمان البضائع المنقولة بحرًا خصوصًا؛ ولذلك لا بد من بيان المقصود بكل من يد الضمان ويد الأمانة، وأهم الأحكام المترتبة على كل نوع.

قسّم الفقهاء اليد من حيث تصرف الإنسان في الأشياء إلى قسمين: يد أمانة ويد ضمان، والمقصود بيد الأمانة: حيازة شيء لا يثبت ضمان حائزها إلا بالتعدي أو التفريط، ومن أمثلة يد الأمانة عند فقهاء الإباضية: يد كلّ من الوديع على الوديعة، والمستعير، والمضارب على رأس المال، والوكيل، والرّسول وغيرها من الصور[2]، بينما يد الضمان فيراد بها: حيازة الشيء للتملك أو لمصلحة الغير سواءً أكان بإذن من الشارع أو بغير إذن[3]، ومثّل فقهاء الإباضية ليد الضمان بمسائل كثيرة منها[4]: إذا كان القبض بغير إذن من الشارع ولا من

---

[1] ينظر: الثميني، عبد العزيز بن الحاج إبراهيم، **الورد البسّام في رياض الأحكام**، ت. محمّد بن صالح النّميني، (سلطنة عمان مسقط: وزارة التّراث القوميّ والثّقافة، 1405هـ/1985م، د.ط)، ص361. وانظر: الشّقصيّ، خميس بن سعيد، **منهج الطّالبين وبلاغ الرّاغبين**، ت. سالم ابن حمد الحارثيّ، (سلطنة عمان، مسقط: وزارة التّراث القوميّ والثّقافة، 1983م، د.ط)، ج13، ص206.

[2] ينظر: الكندي، **بيان الشرع**، ج64، ص244.

[3] ينظر: النّميني، عبد العزيز بن الحاج إبراهيم، الورد البسّام في رياض الأحكام، ص361. وينظر: الشّقصي، خميس بن سعيد، منهج الطّالبين وبلاغ الرّاغبين، ج13، ص206، وابن بركة، الجامع، تع. عيسى يحيى الباروني، (سلطنة عمان، مسقط: وزارة التّراث القوميّ والثّقافة، د. ط، د.ت)، ج2، ص124-125.

[4] ينظر: الكندي، محمّد بن إبراهيم، بيان الشّرع، ج64، ص338، والثّميني، الورد البسّام في رياض الأحكام، ص361، والشماخي، عامر بن علي، الإيضاح، ج3، ص531، والشّقصي، خميس بن سعيد، منهج الطّالبين وبلاغ الرّاغبين، ج13، ص206، وابن بركة، الجامع، ج2، ص124-125، الخضوري، جمعة بن علي، البحرية العمانية عبر الزمان مجد تليد من تاريخ عمان، (سلطنة عمان، مسقط: وزارة التّراث القوميّ والثّقافة، الطبعة الأولى، 1433هـ/2012م)، ج2، ص124-125، وعبد الحليم، رجب محمد، العمانيون والملاحة والتجارة ونشر الإسلام، (سلطنة عمان: مطابع النهضة، 1410هـ/1989م)، ص47، والسهيل، نايف عيد جابر، الإباضية في الخليج العربي، (الكويت: دار الوطن، 1994م)، ص130-131.

المالك، ويد الغاصب على ما غصبه، ويد السّارق على ما سرقه، ويد ملتقط اللقطة بقصد التملك لا بقصد تعريفها أو حفظها، ويد الولي الذي تولى تزويج المرأة على صداق المرأة، ويد راكب دابةَ غيره بغير إذن صاحبها يده على المركوب، وغيرها من المسائل.

لما كان الحكم على الشيء فرع عن تصوره؛ لابد من تصوير عملية نقل البضائع عبر البحر تصويرًا دقيقًا؛ لتسهل معرفة يد ناقل البضائع على ما تحت يده عبر البحر أيد أمانة هي أم يد ضمان؛ لتأثر الفروع الفقهية بهذا التخريج.

الفرع الأول: تصوير عملية نقل البضائع بحرًا

نشط العمانيون في الملاحة والبحر منذ القدم وحتى العصور الإسلامية، ولم يقتصر نشاطهم البحري على الملاحة، بل امتد ليشمل جميع أنواع النشاط التجاري، ومن تلك الأنشطة التجارية نقل البضائع عبر البحر، فقد وصلت السفن العمانية إلى موانئ كثيرة، لعل أبرزها: موانئ الصين وجنوب شرق آسيا، وموانئ الساحل الهندي، وموانئ شرق أفريقيا، وموانئ الخليج العربي، وموانئ عدن والبحر الأحمر[1].

ونظرًا لتعلق مسألة ضمان البضائع المنقولة بحرًا بخط سير السفن بين الموانئ التجارية على طول السواحل؛ لابد من وصف خط سيرها وأهم الأخطار التي يمكن أن تتعرض لها في رحلة النقل البحري، وبيان ذلك بالوصف الآتي:

أولًا: الرحلة من عمان إلى موانئ الصين وجنوب شرق آسيا

تبدأ الرحلة من ميناء صحار في خليج عُمان الذي كان مركزًا تجاريًا مهمًا في القرون الأولى في العصور الإسلامية، وقد ورد ذكر ميناء صحار في كتاب بيان الشرع محل الدراسة أكثر من غيره حيث إنه كان مقصد سفن الصين والهند وخراسان وبلاد الزنج[2]، ومن صحار

---

[1] تعليق: يظهر من تصريح صاحب بيان الشرع باسم هذا الميناء أكثر من غيره نشاط الملاحة التجارية فيه مع الموانئ العمانية مقارنة بالموانئ الأخرى في هذه المرحلة التاريخية. ينظر: الكندي، محمد بن إبراهيم، بيان الشرع، ج40، ص391.

[2] ورد ذكر الميناء في مناقشة مسائل فقهية متنوعة تتعلق بالمعاملات المالية. ينظر: **المرجع نفسه**، ج35، ص19-20.

إلى مسقط، ثم تتزود منها بالماء والمؤن، ومنها تتحرك إلى جزيرة ابن كاوان، ومنها إلى هرمز القديمة ثم إلى جزيرة ثارا، ومنها إلى ميناء الديبل أهم مراكز التجار العرب في الهند ومقصد المراكب العمانية بالأمتعة والبضائع، ومنه تبحر السفن التجارية إلى ميناء كولم ملي، وفيه تلتقي مع السفن القادمة من الخليج وجنوب الجزيرة العربية لتواصل سيرها وصولا إلى ميناء خانفو بالصين، وهناك طريق آخر قد تسلكه السفن من الموانئ العمانية وموانئ الخليج إلى ميناء سيراف في إقليم بلاد فارس، ومنه إلى الصين.

وهناك طريق آخر خاصة للرحلات الطويلة من العراق إلى الصين حيث تنطلق السفن من العراق وتأخذ حمولتها من ميناء سيراف في بلد فارس ملتقى سفن الخليج، فقد كانت البضائع القادمة من موانئ الخليج تُنقل في سفن صغيرة إلى سيراف ثم إلى صحار ثم إلى مسقط، ثم تسير إلى موانئ شرق آسيا ثم ترسو في الصين[1]، وتستغرق الرحلة من مسقط إلى كانتون في الصين مائة وعشرون يومًا تقريبًا مع استثناء التوقف في الموانئ، وما يقارب عام ونصف مع التوقف في مختلف الموانئ، وخط العودة تسلك السفن الطريق نفسه بطريق عكسي إلى أنهم يميلون إلى موانئ ظفار في طريق عودتهم[2].

ثانيًا: الرحلة من عمان إلى موانئ الساحل الهندي

تتحرك السفن من صحار ومسقط باتجاه هرمز، ثم تتجه شمالًا إلى هرمز والساحل الفارسي وصولا إلى ميناء الديبل في حدود خمسة عشر يومًا، وبعد ذلك تتجه إلى سواحل الهند، وتستغرق هذه الرحلة ذهابًا وإيابًا مع التوقف لتبادل البضائع ما لا يقل

---

[1] ينظر: مجموعة باحثين، العلاقات العمانية بجنوب شرق آسيا والصين واليابان، (سلطنة عمان: مسقط، ط1، 1438هـ/2016م)، ج44-64، ص68-107، والبادي، حميد بن سعيد، "دور عمان في منطقة المحيط الهندي وشرق إفريقيا من القرن الثاني الهجري إلى القرن السادس الهجري"، أطروحة دكتوراه، 2007م، جامعة تونس، تونس، ص146، ص172.

[2] ينظر: العاني، عبد الرحمن عبد الكريم، دور العمانيين في الملاحة والتجارة الإسلامية حتى القرن الرابع الهجري، (سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، ط2، د.ت)، ص27-30، والبادي، دور عمان في منطقة المحيط الهندي وشرق إفريقيا من القرن الثاني الهجري إلى القرن السادس الهجري، ص156-157.

عن ثلاثة أشهر تقريبًا[1].

وهناك طريق آخر تستغرق فيه السفن نفس المدة الزمنية في الطريق الأول، تتجه فيه السفن العمانية مباشرة إلى الهند عابرة بحر الهند شرقًا لتصل إلى الساحل الهندي، وقد كانت الرحلات التجارية العُمانية إلى الهند كثيرة عبر هذا الطريق؛ لإمكانية سلوكها طوال العام ولقربها من الساحل الغربي[2].

ثالثًا: الرحلة من عمان إلى موانئ شرق إفريقيا

تبدأ فيه السفن العمانية مستغلةً الرياح الموسمية بالتحرك عبر الموانئ العمانية مرورًا إلى موانئ ظفار واليمن متجهة إلى ساحل شرق إفريقيا، وقد أشار الكندي إلى تلك الموانئ في مسائل فقهية متنوعة يُلحظ فيها نشاط التبادل التجاري في تلك الموانئ[3] ، فقد كانت السفن التجارية ترسو في موانئ كثيرة في طريقها لممارسة مختلف أنواع التجارة، وقد تتجه بعض المراكب مباشرة تستغرق الرحلة ما يقارب أربعة أسابيع لكن تلك الرحلات قليلة؛ فإن معظم الرحلات كانت تتوقف في مختلف الموانئ، وتستغرق الرحلة مع التوقف من ستة إلى ثمانية أشهر[4].

رابعًا: الرحلة من عمان إلى موانئ الخليج العربي

إضافة إلى نشاط التجار العمانيين في التواصل مع مراكز التجارة البحرية، فقد نشطت

---

[1] ينظر: الشعيلي، محمد بن حمد، "الموانئ التي كانت تصل إليها السفن العمانية في العصور الإسلامية"، بحث منشور، الأوراق العلمية للمؤتمر الدولي، تراث عمان البحري، (سلطنة عمان: مركز الدراسات العمانية، جامعة السلطان قابوس، ط، 2020م)، ص363-364، والبادي، حميد بن سعيد، دور عمان في منطقة المحيط الهندي وشرق إفريقيا من القرن الثاني الهجري إلى القرن السادس الهجري، ص152-156.

[2] ينظر: شهاب، حسن صالح، "**طرق التجارة البحرية بين الخليج والهند في عصر الخلافة العباسية**"، مجلة الوثيقة، العدد التاسع، (البحرين: مركز عيسى الثقافي، 1991م)، ص80.

[3] ينظر: **بيان الشرع**، ج18، ص83، ج33، ص110، 157، ج35، ص21، 27-28.

[4] ينظر: الشعيلي، **الموانئ التي كانت تصل إليها السفن العمانية في العصور الإسلامية**، ص368.

السفن العمانية في نقل تجارة أهل البصرة إلى الهند والصين، فقد كانت السفن العمانية تقوم بالنقل بينها[1].

الفرع الثاني: التعريف بالنظم والقواعد المتبعة في عملية نقل البضائع بحرًا

وردت إشارات في كتاب بيان الشرع تبين النظم والقواعد وسنن البحر التي كان يتبعها الناس في تلك الفترة، والعلم بتلك السنن والأعراف قد يعين على دراسة أهم المسائل المتعلقة بنقل البضائع بحرًا، والسنن والقواعد المتبعة في البحر ، والتي تذكرها الدراسات المتخصصة في علوم الملاحة البحرية كثيرة لعل أبرزها:

1. ضرورة التعرف على صاحب السفينة، فإنه ينبغي لركاب السفينة التعرف على صاحب السفينة التي يركبونها، ويصح الأخذ بشهرة صاحب السفينة إن اطمأن إلى ذلك[2].

2. الصعود للسفينة والجلوس على ظهرها: يتولى النوخذا إدارة السفينة، ومسؤولية تطبيق النظم بما يكفل سلامة الركاب والأمتعة وفق قواعد العرف والمبادئ الشرعية العامة.

3. التصرف في مرفقات السفينة وأمتعتها؛ فينبغي أن يتصرف الركاب بمرفقات السفينة تصرفًا مأذونًا به شرعًا؛ لئلا يقع من الركاب ضررًا ولا ضرارًا على السفينة أو الركاب أو الأمتعة.

4. حماية السفينة والدفاع عنها، قد تتعرض السفينة لمختلف الأخطار، كحصول الهجوم من الأعداء أو القراصنة، وما هي الأحوال التي يجوز لركاب السفينة أن يقاتلوا

---

[1] وصف خط سير الرحلات البحرية بين الموانئ وأهم الأخطار التي يمكن أن تتعرض لها في رحلة النقل البحري مأخوذ من مصادر متعددة. ينظر: البادي، حميد بن سعيد، **دور عمان في منطقة المحيط الهندي وشرق إفريقيا من القرن الثاني الهجري إلى القرن السادس الهجري**، (أطروحة دكتوراة)، 2007م، جامعة تونس، تونس، ص168–172، ومجموعة من المؤلفين، **عمان عبر التاريخ**، ص308–319، والشعيلي، "الموانئ التي كانت تصل إليها السفن العمانية في العصور الإسلامية"، ص353–377.

[2] أكّد صاحب كتاب بيان الشرع على أهمية هذه القاعدة وأثرها في مسائل النقل البحري. ينظر: الكندي، **بيان الشرع**، ج33، ص157.

القراصنة والأعداء في سبيل الحفاظ على أرواحهم وأموالهم آخذين بالقواعد الشرعية التي تقيد جواز الدفاع عن النفس بحصول المنفعة منها.

إضافة لذلك؛ فقد بيّن مسألة إلقاء البضائع في البحر في حال الخشية على النفس والمال الهلاك كما سيأتي بيانه.

5. تسليم الأمتعة لأصحابها، فينبغي وضع علامات على الأمتعة ليُعرف صاحبها بها، فهناك أحوال يكون صاحب المتاع الموجود في السفينة هو المسؤول عن أمتعته، ولتعلق هذا العرف بمسائل النقل البحري نحو: مسألة غياب علامات التجار التي وضعوها على أمتعتهم واختلاط الأمتعة بعضها ببعض بسبب أحوال البحر.

6. النزول من السفينة؛ فإن العرف يقتضي التزام الناقل بالسواحل المتفق عليها قبل الرحلة، ومثل ذلك يُقال في الراكب والأمتعة المنقولة إلا إن كان بعد استئذان الناقل مع عدم الإضرار بالركاب والأمتعة.

المطلب الثاني: تأصيل عقد نقل البضائع بحرًا في كتب الفقه

بالرجوع إلى كتب الفقه الإباضي عمومًا وكتاب بيان الشرع خصوصًا يُلحظ أن عملية نقل البضائع عبر البحر يمكن تخريجها على ضربين: أولًا: الإجارة أو الوديعة بأجر أو الوكالة بأجر، ثانيًا: المضاربة، وبيان ذلك في فرعين:

الفرع الأول: تخريج نقل البضائع بحرًا على الإجارة أو الوكالة بأجر أو الوديعة بأجر

الإجارة في اللغة من أجر يأجر، والأجر هو الجزاء على العمل[1]، وفي الاصطلاح: بدل مال بمال أو عناء بعناء[2]، وقسم الفقهاء الأجراء من حيث تفرغهم للمستأجر إلى قسمين: الأجير الخاص، وهو أن يكون العقد فيه قائمًا على أن يفرغ نفسه زمنًا

[1] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج4، ص10.

[2] ينظر: الكندي، بيان الشرع، ج40، ص349، وأطفيش، محمد بن يوسف، شرح النّيل وشفاء العليل، (بيروت: دار الفتح، وليبيا: دار التراث العربي، وجدة: مكتبة الإرشاد، ط2، 1392هـ/1972م)، ج10، ص12.

معينًا لأداء عمل للمستأجر ويكون زمن الأجير مختص بالمستأجر ولا يصح له أن يعمل لغير المستأجر[1]، ونص فقهاء المذهب الإباضية على أن يد الأجير الخاص على ما تحت يده يد أمانة لا يضمن إلا إن تعدى أو قصّر في الحفظ[2]، والأجير العام أو الأجير المشترك، وهو أن يكون العقد فيه قائمًا على إنهاء العمل المتفق عليه، والوقت فيه قد يحدد وقد لا يحدد، ويد الأجير المشترك يختلف عن حكم الأجير الخاص؛ فإن يد الأجير الخاص يد أمانة بينما يد الأجير المشترك يد ضمان، وناقل البضائع بحرًا أقرب إلى الأجير المشترك؛ لأنه يحمل المتاع لكل أحد، ولا يختص به مستأجر دون آخر غالبًا.

وتخريج مسألة نقل البضائع بحرًا أقرب إلى الإجارة على عمل أو الوكالة بأجر أو الوديعة بأجر وتأخذ في أغلبها أحكام الإجارة، فإن يد ناقل البضاعة على ما وقع تحت يده يد ضمان؛ لوجود الأجرة مقابل نقل البضائع من مكان إلى مكان عبر البحر، وقد جاء في بيان الشرع بيان أن حمل شيئا بأجرة فتلف فإنه ضامن[3]، وجاء في شرح النّيل: (كلّ من أخذ الأجرة على شيء ممّا في يده فهو له ضامن...)[4]، واستُدلّ على هذا القيد بما رُوي عن الرّسول ﷺ أنّه قال: "من أخذ الأجرة على الشّيء لزمه ضمانه"[5]، وقد خرّجوا بناء على ضابط يد الوكيل بأجرة يده يد ضمان مسائل عديدة منها:

---

[1] ينظر: الشماخي، عامر بن علي، الإيضاح، (سلطنة عمان-مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ط4، 1420هـ/1999م)، ج3، ص597.

[2] ينظر: أبو غانم الخراساني، بشر بن غانم، **المدونة الصغرى**، (عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1454هـ/1984م، د. ط) ج2، ص184.

[3] ينظر: الكندي، بيان الشرع، ج40، ص384.

[4] أطفيش، **شرح النّيل**، ج10، ص250. وينظر: الشّمّاخيّ، عامر بن علي، **الإيضاح**، ج3، ص613، والنّميّ، عبد العزيز بن إبراهيم، **الورد البسّام**، ص336، والبسيويّ، علي بن محمّد، **جامع أبي الحسن البسيويّ**، ج4، ص32-33.

[5] ينظر: أطفيّش، **شرح النّيل**، ج10، ص246، يذكره فقهاء الإباضية في موسوعاتهم الفقهية، ولم أجد تخريجًا للحديث بلفظه.

1. من كانت له أموال فبعث رجلًا ليأتي له بها مقابل أجرة، فإن يد الوكيل بأجرة على المال يد ضمان، فهو يضمنه إن تلف أو ضاع[1].

2. من اتفق مع رجل على أن يحمله في سفينة من مكان إلى آخر مقابل أجرة، فانكسرت السفينة في الطريق فرجع وأصلحها يلزمه حمله مرة أخرى حمله إلى مقصده؛ لأنه أخذ أجرته وهو يضمن مقابل ذلك المنفعة التي اتفق فيها مع صاحب السفينة [2]، ومثله من اكترى رجلا يحمله ومتاعه من بلد إلى بلد؛ فإن الأجير يكون ضامنًا على ما في يده[3].

3. يد النساج على ما في يده يد ضمان؛ فإن أفسد الثوب فهو يضمنه أو يضمن ما نقص منه؛ لأنه استحق أجرة مقابل عمله[4].

4. يد الأجير المشترك مثل الصائغ والصبّاغ والحدّاد والخياط والغزّال وغاسل الثوب يده على ما في يده يد ضمان[5].

5. يد الراعي مع وجود الخلاف فيه[6]، والراقب[7] والشايف[8] على ما في يده يد ضمان[9].

---

[1] ينظر: الثميني، عبد العزيز، **التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم**، (ط1، 1424هـ/2000م)، ج3، ص600، والشّقصيّ، خميس بن سعيد، **منهج الطّالبين**، ج12، ص239.

[2] ينظر: الثميني، **التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم**، ج3، ص603-628.

[3] ينظر: **المرجع نفسه**، ج3، ص615.

[4] ينظر: **المرجع نفسه**، ج3، ص603.

[5] ينظر: الثميني، **التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم**، ج3، ص608، 609، 6011.

[6] ينظر: الخراساني، أبو غانم بشر بن غانم، **المدونة الصغرى**، ج2، ص184.

[7] **الراقب**: هو المشرف في مكان الدوس، أي: مكان تصفية الحب من السنابل. ينظر: الراشدي، محمد بن يحيى بن سفيان، **ألفاظ الحضارة العمانية في الكتب الفقهية**، ر. حمود بن حميد الصوافي، ويحيى بن سفيان والراشدي، (سلطنة عمان: مكتبة الاستقامة، ط1، 1439هـ/2018م)، ص212.

[8] **الشايف**، ويُطلق عليه (الشوّاف): الأجير الموكّل بطرد الطيور من الزروع. ينظر: الراشدي، محمد بن يحيى بن سفيان، **ألفاظ الحضارة العمانية في الكتب الفقهية**، ص218.

[9] ينظر: الثميني، عبد العزيز، **التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم**، ج3، ص625-629.

وفي كل هذه الفروع يشترط فيه ألا يكون التّلف بغير أمر غالب، يقول الثميني[1] : (وكلّ من أخذ أجرة على ما بيده فإنّه يضمن التّلف فيه، إن كان بغير أمر غالب)[2].

وقد صرّح الشيخ الكندي بأن عملية النقل تأخذ أحكام الإجارة[3]، فعلى هذا الضّابط تكون يد ناقل البضائع عبر البحر مقابل أجرة معلومة يد ضمان، ومحل التعاقد هو: حمل المتاع إلى مكان معلوم، ويظهر من الفروع الفقهية أنه لا فرق بين الحمل على السفينة والحمل على الدواب في الأجرة، وإن اختلفت في بعض مسائل التعدي والتقصير في حفظ البضائع المنقولة، يقول صاحب شرح النيل: (الأجرة على الثقل؛ لتأثيره في الدابة لتألمها، وفي السفينة لغرقها أو بطئها بفرط الثقل فيها)[4]، فيضمن لو ضيّع أو تعدى أو قصّر[5]، أما في حال عدم التضييع أو التقصير كأن يكون بسبب قوة قاهرة ففيها تفصيل كما سيأتي بيان أحكامه.

وذكر الكندي مسألة وهي أنه: إذا وكّل رجل رجلا بأن يشتري له جرابا تمرًا من بلدة أخرى دون أن يتفقا على أجرة، فاشترى الوكيل له التمر ودفع كراء لحمله إليه، فهل يلزم الموكل دفع الأجرة، فبيّن أنه لا يلزم الموكل دفع الأجرة، ولكن استحب له الفقهاء من طريق الاستحسان والعادة بين النّاس أن يدفع الموكل أجرة النقل، واختار الشيخ الكندي

---

[1] **الثميني**: هو عبد العزيز بن إبراهيم ابن عبد الله بن عبد العزيز الثميني (1130هـ/1718م – 1223هـ/1808م)، علم من أعظم أعلام الإباضية، من بني يسجن بميزاب، ولد ونشأ بها، له مؤلفات كثيرة أثرى بها المكتبة في مختلف الفنون، ومن مؤلفاته التي يُرجع له في الفقه الإباضي: «كتاب النيل وشفاء العليل» الذي يُعد عمدة المذهب في الفقه، و«الورد البسّام في رياض الأحكام» وهو كتاب في أحكام القضاء مختصر من كتاب ديوان المشايخ. ينظر: مجموعة مؤلفين، **معجم أعلام الإباضية من القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر قسم المغرب الإسلامي**، (سلطنة عمان: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1421هـ/2000م)، ص255.

[2] النّميني، عبد العزيز، **الورد البسّام**، ص336.

[3] ينظر: الكندي، بيان الشرع، ج40، ص379.

[4] ينظر: أطفيش، **شرح النيل**، ج10، ص107.

[5] ينظر: الشّقصيّ، خميس بن سعيد، **منهج الطّالبين**، ج12، ص239.

أن الأجرة تلزم الآمر بالشراء؛ لأنه ضامن لما أمر به، والوكيل أمين يسقط عنه ضمان البضائع[1].

الفرع الثاني: تخريج نقل البضائع بحرًا على المضاربة

المضاربة في لغة أهل الحجاز: القراض له، وعُرّفت المضاربة أنها شركة يدفع فيها الرجل مالًا إلى رجل ليتجر فيه، ويكون الربح بينهما حسب الاتفاق، والخسارة على صاحب رأس المال[2]، واشترط بعض فقهاء المذهب الإباضي أن يكون رأس مال المضاربة نقدًا عملًا بالحديث: (لا قراض إلا بعين)[3]، وهناك قول آخر بجواز المضاربة بغير النقدين ووُصف بالشذوذ[4]، وقد تعرّض صاحب بيان الشرع للأقوال في هذه المسألة فقال: (ولا تكون أحكامه أحكام المضاربة إلا بالدراهم والدنانير وسائر ذلك من الذهب والفضّة والكسور وسائر الأمتعة، فلا يكون رأس مال المضاربة)[5]، ويظهر من الفروع الفقهية أن صاحب بيان الشرع لا يجيز المضاربة بالعروض، يقول الشيخ الكندي: (ولا تجوز المضاربة بشيء من العروض)[6]، وعلى الرغم من رأيه بعدم جواز المضاربة بالأمتعة إلا أنه ناقش مسألة تخريجًا على أن المتاع المنقول بحرًا هو رأس مال المضاربة، يقول في بيان الشرع: (وإذا جاء الخب في البحر وطرح التجار أمتعتهم فللمضارب أن يطرح من المتاع الذي في يده بالحصة

---

[1] ينظر: الكندي، **بيان الشرع**، ج33، ص23.

[2] ينظر: **المرجع نفسه**، ج45، ص121-131.

[3] رواه الربيع، الربيع بن حبيب، الجَامِعُ الصَّحِيحُ مسند الإمام الربيع بن حبيب، ترتيب: أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني، صححه: عبد الله بن حميد السالمي، (بيروت: دار الفتح للطباعة والنشر؛ وروي، مسقط- سلطنة عُمان: مكتبة الاستقامة،)، كتاب البيوع ، باب: الربا والانفساخ والغش، ص156، باب: (587).

[4] ينظر: الشقصي، **منهج الطالبين**، ج14، ص344، القطب، **شرح النيل**، ج10، ص312، السالمي، **جوهر النظام**، ص328.

[5] الكندي، **بيان الشرع**، ج45، ص127.

[6] **المرجع نفسه**، ج45، ص127.

إذا كان في الطرح سلامة الأنفس، ولا يضمن ذلك لرب المال...، وقول: إن عليه ضمان القيمة قيمة ما طرحه من المتاع الذي عنده مضاربه)[1]، وقد بيّن في موضع آخر أن المضارب بالمتاع إن بذل جهدًا أخذًا بجواز المضاربة بالمتاع فله قدر عنائه بنظر العدول؛ لأنها تستحيل إجارة، أما الربح والضمان فيكون على رب المال[2].

بالنظر إلى الفروع الفقهية المتعلقة بالمضاربة؛ فإن عامل المضاربة لا يضمن رأس مال المضاربة إلا إن تعدى أو فرّط[3]؛ لأن رأس مال المضاربة بمنزلة الأمانة لا يضمن فيها المضارب إلا في حالات التعدي[4]، وقد ذكر الكندي حالة يضمن فيها عامل المضاربة وهي مخالفة المضارب لشرط صاحب رأس المال؛ لأنه تعدى فيكون ضامنًا لرأس المال بتعديه على شرط رب مال المضاربة[5]، يقول الكندي:(فإن قال: إنّما أدفع إليك مالي مضاربة على ألا تجاوز بلد كذا وكذا؛ فإن جاوز بعد الشرط، فهو ضامن)[6]، ومن مسائل ضمان البضائع المنقولة بحرًا تخريجًا على المضاربة التي ناقشها صاحب بيان الشرع مسألة مخالفة عامل المضاربة شرط رب رأس مال المضاربة؛ فإن أُمر ألا يركب برأس المال البحرَ، فركب المضارب بالمال البحر بغير أمر صاحب رأس المال، فإنه يكون ضامنًا لما حمله في البحر لتعديه واختُلف في الربح، وذكر الكندي قولًا عند فقهاء الإباضية يكون فيه المضارب ضامنًا بركوبه البحر مطلقًا ولو كان بغير شرط المضارب؛ لأن البحر خطر وحمله لرأس المال بحرًا تسببٌ في الإهلاك[7]؛ ولعل ذلك لخطورة البحر، فقد كرّه فقهاء الإباضية

---

[1] الكندي، **بيان الشرع**، ج6، ص108.

[2] ينظر: **المرجع نفسه**، ج45، ص129.

[3] ينظر: **المرجع نفسه**، ج45، ص122، ص143.

[4] ينظر: **المرجع نفسه**، ج6، ص108، وج45، ص141.

[5] ينظر: **المرجع نفسه**، ج45، ص136-137.

[6] ينظر: **المرجع نفسه**، ج45، ص139.

[7] ينظر: **المرجع نفسه**، ج45، ص137.

المتقدمين ركوب البحر لطلب المعيشة والرزق إلا في أحوال مخصوصة مثل: الحج أو الجهاد أو حالات طلب الرزق الضرورية[1].

وإضافة لذلك فقد استثنى صاحب بيان الشرع حالة يضمن فيها المضارب مطلقًا، وهي أن يكون رأس مال المضاربة ليتيم[2]؛ فإن كانت البضائع المنقولة ليتيم، وخرج بها المضارب في البحر فإن عامل المضاربة يضمن مطلقًا؛ حفظًا لمال اليتيم من الإهلاك.

ومن مسائل ضمان البضائع المنقولة بحرًا بالتعدي أو التقصير التي ناقشها صاحب بيان الشرع مسألة تصرف عامل المضاربة مع رأس مال المضاربة في حالة الطوارئ، وذكر حالتين:

الحالة الأولى: إذا جاء الخب في البحر، وطرح التجار أمتعتهم فهل للمضارب أن يطرح من المتاع الذي في يده طلبًا لسلامة الأنفس، فقد أجاز الشيخ الكندي أن يطرح المضارب المال، ولم يوجب عليه ضمانًا لرب المال، وذكر قولًا آخر يوجب عليه ضمان قيمة ما طرحه من المتاع الذي عنده مضاربه[3].

الحالة الثانية: إن أخذ السلطان جبرًا رأس مال المضاربة من المضارب مهددًا إياه بالقتل، ذكر الخلاف في هذه الحالة وسبب افتراقها عن الحالة الأولى؛ فإن في الحالة الأولى: فيها سلامته وسلامة غيره، وأن الخب من الله، بينما الحالة الثانية فيها سلامته وحده وأنها من غير الله ويمكن دفعها بمجهود الأنفس[4]، وذكر الاختلاف في ضمان رأس مال المضاربة هل على المضارب أم على المضارب له بناءً على وجود التعدي من عدمه في الحالة الثانية، فإن قيل: إنه يستطيع استنقاذ رأس المال ولم يفعل، فقد قصّر أو تعدى، فعلى المضارب الضمان، أما إن لم يستطيع استنقاذ المال بأي وسيلة؛ فإن المضارب لا يضمن رأس مال المضاربة، ويكون ضمان رأس مال المضاربة على رب المال.

---

[1] ينظر: **المرجع نفسه** ، ج6، ص110.

[2] ينظر: **المرجع نفسه**، ج45، ص127.

[3] ينظر: الكندي، بيان الشرع، ج6، ص108.

[4] ينظر: **المرجع نفسه**، ج6، ص113.

ثالثا: أحكام أجرة نقل البضائع بحرًا في الفقه الإباضي، من خلال كتاب "بيان الشرع"

المطلب الأول: تطبيق الشروط العامة للإجارة في مسائل البضائع المنقولة بحرًا

اشترط الشيخ الكندي شروطًا عامة حتى تصح الإجارة، وأبرز تلك الشروط:

1. أن تكون المنفعة في الإجارة معلومة علمًا ينفي عنها الجهالة؛ فيشترط علم الناقل بالبضائع المنقولة علمًا يحقق التوافق ويدرأ التنازع، ومن ذلك ضرورة رؤية الناقل لما سيحمله من متاع، يقول الكندي في ثبوت أجرة النقل وحمل المتاع إذا لم ير الناقل ما سيحمل: (لا يثبت حتى يرى الحامل ما يحمل، وقال بعض: إنه يثبت)[1].
2. أن تكون المنفعة متقومة شرعًا، فلا تصح الإيجارات الفاسدة التي ورد النهي عنها، فلا يجوز إتمامها والشروع فيها[2]، فلا يصح أن تكون البضائع محل التعاقد في النقل البحري ممنوعة شرعًا كنقل الخمر، ومن مسائل النقل البحري التي منع الكندي من نقلها: السلعة التي يحتاج لها أهل البلد، يقول: (لا يجوز لهم أن يحملوا السمك إلى بلد آخر، وأهل البلد الذي اصطادوا إليه محتاجون إليه حتّى يبيعوا لهم ما يصلحهم بما يساوي من الثمن إذا كان حمله لهم مضرّة بأهل البلد)[3].
3. الأجرة هي ما يدفعه المستأجر عوضًا عن المنفعة التي يحصل عليها وتسمى بالكراء، ويشترط لصحة الأجرة في النقل أن تكون الأجرة معلومة علمًا ينفي عنها الجهالة؛ لأن ذلك يجنّب الطرفين الاختلاف والتنازع، وإن وجدت الجهالة فيحكم بأجرة المثل وفق تقدير أهل البحر أو سنة المركب[4]، والمعروف عرفًا كالمشروط شرطًا، ومن مسائل النقل التي حكم فيها الكندي وتتعلق بهذا الشرط فيمن اتفق مع الناقل على أن ينقل

---

[1] ينظر: الكندي، بيان الشرع، ج40، ص392.

[2] ينظر: **المرجع نفسه**، ج40، ص380.

[3] **المرجع نفسه**، ج65، ص95.

[4] ينظر: **المرجع نفسه**، ج40، ص391، وج6، ص105.

المتاع بنصف الصرة التي يحملها صاحب المتاع، ثم كره ذلك صاحب المتاع وأنكر ولم تكن هناك بينة فيحكم للناقل بالكراء على نظر العدول[1].

إضافة إلى ذلك، فقد جاء في بيان الشرع أنه من أعطى إنسانًا على حمل شيء بمثل نصفه أو ثلثه فله ذلك، وعليه فيجوز أن تكون الأجرة بجزء مما يحمل الناقل في السفينة[2].

المطلب الثاني: ضمان ناقل البضائع بحرًا

الناقل البحري في عقد الإجارة أجير مشترك، ويده على البضائع المنقولة يد ضمان، وقد اختلف الفقهاء في يد الأجير المشترك هل يده يد أمانة أم يد ضمان، ومن يتأمل الفروع الفقهية في بيان الشرع يعلم أن الشيخ الكندي يرى تضمين الأجير المشترك إن تعدى أو قصّر يضمن، ولا يضمن إن كان التلف بسبب قوة قاهرة ما دام الأجير لم يقصّر في حفظ البضائع المنقولة حسب أعراف أهل البحر[3].

وتخريجًا على هذه المسألة فإن تلفت البضائع المنقولة بحرًا بتعدي أو تقصير من الناقل فإن الناقل يضمن البضائع، ولكن الخلاف في لزوم الكراء على صاحب البضائع؛ عملًا بالقاعدة الفقهية: (الأجرة والضمان لا يجتمعان)[4]، ومعنى القاعدة: أنه لا تجب الأجرة في الحالة التي يجب فيها الضمان ولا يجب الضمان في الحال التي يجب فيها الأجرة، واختلف الفقهاء في وجوب الكراء له مع وجود الضمان عليه، فهناك قول بلزوم الكراء له، وقول آخر يقول: الإجارة والضمان لا يجتمعان، فلا يرى بقاء الأجرة مع لزوم الضمان، واشترط الفقهاء في عدم اجتماع الأجر والضمان اتحاد السبب والمحل فيهما وإلا فالاثنان

---

[1] ينظر: **المرجع نفسه**، ج40، ص392.

[2] ينظر: **المرجع نفسه**، ج40، ص392.

[3] ينظر: الكندي، بيان الشرع، ج40، ص388.

[4] ينظر: هرموش، محمود مصطفى عبود، **معجم القواعد الفقهية الإباضية**، (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية)، ج1، ص75.

قد يجتمعان ويلزمان، فقد يستحق الناقل الأجرة إن كان سبب تضمينه يختلف عن استحقاقه أجرة العناء.

المطلب الثالث: استحقاق ناقل البضائع الأجرة

عقد أجرة النقل البحري يعد عقدًا رضائيًا ابتداءً، ولكن يكون لازمًا بمجرد العقد، فلو اتفق صاحب البضائع مع الناقل على نقل بضاعته من مكان إلى مكان بأجر معلوم لزم الناقل أن يتم عملية النقل، أما الأجرة فتجب عند فراغه من عمله، وإن قوضي على أن يعمل كل يوم أو كل شهر بأجرة فيستحق الأجرة بمجرد تمام ما تقاضوا عليه[1]، ويكون نقل البضائع حق على الناقل يجب عليه الوفاء به، ومن آثار هذا الفرع الفقهي يظهر أثره في مسألتي لزوم العقد ووقت استحقاق الأجرة، يقول صاحب بيان الشرع: (عن عامل أراد الخروج من عمله وكره صاحب المال ذلك، وطلب العامل النفقة والمعونة، وقال ليس معي، فأتم عملي؛ فإذا كانت المعاملة على مال معروف لم يكن لأحدهما رجعة على صاحبه...إلخ)[2]، وبيّن أن لزوم ذلك على المستأجر إنما يكون بقدر ما تحمل العامل من عناء[3]، وعليه تُقاس مسألة الرجعة في لزوم عقد النقل البحري مع مراعاة أعراف أهل البحر؛ فيستحق الناقل الأجرة كاملة بأداء النقل إلى مكان الوصول، أما عند تعذر ذلك وكان تنفيذ الاتفاق جزئيًا، فإنه يستحق الأجرة على قدر عنائه في المسافة المقطوعة، ولو مات الناقل قبل أن يوصل ما حمل فلورثة الناقل من الأجرة قدر عنائه حتى الوقت الذي مات فيه[4]، ومن حمل حملًا ولم يقصّر في حفظه فانكسر في بعض الطريق كان له من الكراء بقدر ما حمل[5].

---

[1] ينظر: الكندي، بيان الشرع، ج40، ص374، 377.

[2] **المرجع نفسه**، ج40، ص288.

[3] ينظر: **المرجع نفسه**، ج40، ص295، ص375.

[4] ينظر: الكندي، بيان الشرع، ج40، ص295.

[5] ينظر: **المرجع نفسه**، ج40، ص388.

ومع استحقاق الناقل للأجرة عند الاتفاق إلا أنه إذا قرر صاحب البضائع إنزال بضاعته؛ فإن الحامل يستحق بقدر ما حمله برأي العدول من أهل المعرفة[1].

ومما تعرّض له فقهاء الإباضية مسألة سقوط الضمان باستلام المرسَل إليه للبضائع دون إبداء أي تحفظ أو اعتراض إلا أن بعض الفقهاء يلزمون الناقل اليمين أنه لم يخن[2].

رابعا: أحكام ضمان نقل البضائع بحرًا في الفقه الإباضي، كتاب بيان الشرع أنموذجًا

المتتبع للفروع الفقهية المتعلقة بضمان البضائع المنقولة بحرًا في الفقه الإباضي عمومًا وبيان الشرع خصوصًا يجد أنها تندرج تحت ضابطي الضمان الآتيين: (الضمان بالتعدي، والمفرّط ضامن)[3]، ومعنى الضابط أنه من تعدى أو فرّط سواءً أكان بنفسه أم بواسطة من كان تحت مسؤوليته وجب عليه ضمان ما فرّط أو تعدى فيه، ويكون ذلك برد مثله إن كان مثليًا أو قيمته إن كان قيميًا، والمقصّر في الأخذ بأسباب حفظ ما وقع تحت يده –بحسب العرف– يأخذ حكم المفرّط[4]، وقد أورد صاحب بيان الشرع فروعًا فقهية تتعلق بهذا الضابط، وبيان ذلك في المطالب الآتي:

المطلب الأول: الضمان في التلف الناتج عن التعدي أو التفريط

في حال تسبب ناقل الأمتعة بحرًا بالتعدي أو التفريط أو التقصير في حفظها؛ فإنه يضمن البضائع المنقولة؛ لأن الإهلاك كان بعدوان منه، فيلزمه الضمان بالتعدي أو

---

[1] ينظر: **المرجع نفسه**، ج40، ص455–456، والشقصي، **منهج الطالبين**، ج6، ص509.

[2] ينظر: السعدي، قاموس الشريعة، ج51، ص301–302.

[3] ينظر: الكندي، بيان الشرع، ج6، ص116.

[4] ينظر: أرشوم، مصطفى بن حمو، **القواعد الفقهية عند الإباضية–دراسة نظرية تحليلية تأصيلية تطبيقية**، ج4، ص81–83، وهرموش، **معجم القواعد الفقهية الإباضية**، (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية)، ج1، ص305.

التفريط[1]، يقول صاحب بيان الشرع: (ولا ضمان عليهم إلا على سبيل التضييع) [2]، وضابط التفريط: عدم بذل الناقل كل ما يجب فعله فيما تعارف عليه أهل البحر للحفاظ على البضائع المنقولة.

ويدخل في التعدي التسبب والمباشرة سواءً أكان فعلا أم تركًا، والحكم على التصرفات بأنها من التعدي أو التقصير من عدمه مرجعه عُرف الناس3 أو ما يسمّيه فقهاء الإباضية: (سنة أهل المركب أو سنة البحر)4.

وجاء في بيان الشرع فرع فقهي يتعلق بتضمين الناقل البحري إن تعدى أو فرّط في حالة وجود خرق في السفينة أو بخطأ من الملّاح، فيكون بتعديه أو تفريطه ضامنًا؛ لأن الضمان بالتعدي والمفرّط كالمتعدي ضامن5.

وأورد الكندي صورة من صور التضييع للناقل التي يلزم بموجبه الناقل الضمان، وهي أن يحمل على وسيلة النقل وهنا السفينة بأكثر مما تتحمل؛ فإنه بذلك يكون ضامنًا؛ لأنه تجاوز وتعدى بمخالفته ما تعارف عليه الناس من قدرة وسيلة النقل على حمل البضائع فيها6، إضافة إلى ذلك فقد ذكر الكندي صورًا للتضييع منها: توكيل الربان البضائع إلى غير الثقة؛ لأن الربان أمين على البضائع؛ والأمين إذا ائتمن الأمانة إلى غير الثقة، فهو ضامن7.

---

[1] ينظر: الكندي، محمد بن إبراهيم، بيان الشرع، ج40، ص384.

[2] الكندي، بيان الشرع، ج40، ص385.

[3] ينظر: **المرجع نفسه**، ج40، ص388.

تعليق: تُعرف تلك الأعراف من خلال ما يسجله النواخذة وأرباب المراكب في كتب الإرشاد الملاحي والدفاتر، فقد ذكروا أنه يتعين على الملّاح أو قائد السفينة أن يكون ملمًا إلمامًا تامًا بالظواهر البحرية كالمد والجزر والتيارات الموسمية، وحركات الرياح الموسمية وما يتبعها من تحرك مياه البحر، كما أنهم يشيرون إلى أهمية العناية بالسفينة وصيانتها وضرورة معالجة أي خلل أصابها ولو كان يسيرًا. ينظر: مجموعة مؤلفين، **عمان عبر التاريخ**، ص327، ص345.

[4] ينظر: الشقصي، **منهج الطالبين**، ج6، ص703، أطفيش، **شرح النيل**، ج10، ص107.

[5] ينظر: الكندي، محمد بن إبراهيم، بيان الشرع، ج6، ص112.

[6] ينظر: **المرجع نفسه**، ج64، ص282.

[7] ينظر: **المرجع نفسه**، ج64، ص221.

المطلب الثاني: الضمان في التلف بغير تعد ولا تفريط

في حال تلف البضائع المنقولة بحرًا بغير تعد ولا تفريط من صاحب السفينة، هل يضمن ناقل البضائع ما حمله مقابل الأجرة؟ يُلحظ أن صاحب بيان الشرع ذكر فروعًا فقهية يكون حامل البضائع بحرًا ضامنًا لما ضاع أو تلف تحت يده مع التعدي أو التقصير، وحالات أخرى لا يكون الناقل ضامنًا لما تلف تحت يده إن كان بغير تعد أو تقصير، يقول صاحب بيان الشرع في أسباب البحر: (إذا غرقت السفينة أو جاءها ريح أو شيء لا يمكنه (دفعه)، فليس على الملاح ضمان، (أما) إذا (حصل) فيها خرق أو شيء من الملاح فهو ضامن)[1]، وجاء في موضع آخر قوله: (وإذا ثبت الخوف على الأنفس من طريق ما جاء من الله من غرق أو حرق أو شيء مما يشبه هذا فترك تارك ما يقدر عليه من القيام في استنقاذ الأنفس من الهلاك لزمه الضمان، فإذا ثبت أن من سبب هذا المال يخاف الهلاك على الأنفس بالسفينة وطرحه يرجو السلامة جاز استبقاء الأنفس بالأموال بالتزام الضمان)[2].

أورد الكندي مسائل تتعلق بعدم تضمين الناقل مع عدم التضييع أو التقصير تنطبق أحكامها على الناقل عبر البحر، فلا يضمن الرسول بأجرة إذا جاءه شيء لا يقدر على دفعه، ولا يضمن ناقل الطعام بأجرة من مكان إلى مكان إذا عرض عليه ما لا يمكنه دفعه، يقول الكندي: (ما أُخذ منه على حد الغلبة أو كسر على غير تضييع ولا تقصير في حفظه فلا ضمان عليه)[3].

ومن مسائل عدم التفريط لسبب قاهر ما ذكره الكندي في رجل يحمل متاعًا بكراء على أن يصل إلى البصرة أو غيرها فعاقه سبب قاهر، فقد حكم بأن له العناء على قدر

---

[1] الكندي، **بيان الشرع**، ج6، ص112.

[2] **المرجع نفسه**، ج6، ص113.

[3] **المرجع نفسه**، ج40، ص388.

الطريق[1]، وفي مسألة أخرى: إن طرح ناقل البضائع شيئًا من الأمتعة التي لم يكن صاحبها حاضرًا بسبب الخب الشديد المخوف، فقد حكم بمحاصصة من كان له مال في السفينة بقدر الأموال[2].

وبتأمل الحالات التي أوردها الشيخ الكندي يمكن التفريق بين حالتين، أولها: إن كان فيما اصطُلح عليه في عصرنا بالقوة القاهرة التي لا يقوى على دفعها بأي حال كحصول الخب المفاجئ، أو الأعاصير، أو الغرق الغالب أو الحريق الغالب، فلا يلزم الناقل في هذه الحالات ضمان، وثانيها: إن كان حصول التعدي بسبب يمكن الاحتراز عنه أو دفعه بوسيلة مشروعة مثل: بعض حالات القرصنة والغصب أو السرقة العادية مع حصول المخاطرة من الناقل، فهنا يلزم الناقل ضمان ما تحت يده.

ومناط الضمان بسبب القوة القاهرة هو وجود التقصير من ناقل البضائع بحرًا؛ فإن اتخذ كافة الإجراءات في عرف أهل البحر، فلا ضمان عليه، وإن ضيّع في الأخذ بالإجراءات والتدابير؛ فإنه يكون حينها ضامن[3].

المطلب الثالث: مخالفة شرط صاحب البضائع

نقل البضائع بحرًا من مكان إلى مكان يتم بناءً على عرف الناس بنظام معين لدى أهل البحر، ولكن قد يشرط صاحب الأمتعة المنقولة بحرًا شروطًا على الناقل؛ وقد يخالف الناقل الشروط المتفق عليها، فلو تلفت الأمتعة المنقولة بحرًا؛ لمخالفة الناقل شرط صاحب البضائع أيكون الناقل ضامنًا أم لا.

جاء في بيان الشرع نقلًا:(الأمين إذا اشترط عليه صاحب الأمانة أن يجعلها في موضع بعينه وقبل له بذلك، فخالف أمره وجعلها في غير ذلك الموضع على التعمّد منه لذلك،

---

[1] ينظر: **المرجع نفسه**، ج40، ص390-391.

[2] ينظر: **المرجع نفسه**، ج6، ص112.

[3] ينظر: **المرجع نفسه**، ج40، ص405، ص472، وهرموش، **معجم القواعد الفقهية الإباضية**، ج2، ص960.

فتلفت الأمانة فهو ضامن لها إذا تلفت)[1]، فتتكون مخالفته للشرط بمنزلة التعدي الذي يوجب الضمان على الناقل.

ومن الفروع الفقهية المتعلقة بهذه المسألة، والتي ناقشها الكندي مسألة أحقية الربان في اتخاذ طريق أو الوقوف في محطات لم يتم الاتفاق عليها، ورأى أنه ليس له وقد يضمن بذلك إلا أن يكون لأصحاب المركب والبحر سنة معروفة مشهورة مستقرة بين أهل البحر في النقل والتنقل[2].

خاتمة

يحسن هنا أن أشير باختصار إلى جملة من النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث:

1. اعتنى فقهاء الإباضية بالبحر وأحكامه بخاصة فقهاء عُمان؛ لارتباطهم بالبحر ونشاطاته ومسائله وأحكامه وقضاياه بجانب دور العمانيين في مجال الدتجارة البحرية وعملهم كوسطاء تجاريين فقد كان هناك سعي من الفقهاء لتطبيق القواعد الشرعية في معالجة القضايا المتعلقة بالبحر كما ظهر ذلك في معالجة قضايا ضمان البضائع المنقولة بحرًا.
2. الفقه الإباضي وضع قواعد شرعية تنظّم قضية ضمان البضائع المنقولة بحرًا، وذلك من خلال دراسة الفروع الفقهية التي تتناول موضوعات النقل والإجارة والضمان.
3. ناقل البضائع بحرًا أجير وهو مسؤول عن حفظ البضائع المنقولة وتسليمها وفقًا للاتفاق بينه وبين المستأجر، ويجب عليه اتخاذ كافة إجراءات السلامة لحفظ البضائع من الضياع أو التلف، والقول بتضمينه للتعدي أو التقصير يسهم في تشجيع البحّارة على رفع مستوى إدارتهم للسفن مما يعزز الحركة التجارية محققًا مقصد حفظ المال الذي راعته الشريعة.

---

[1] الكندي، بيان الشرع، ج64، ص221، ص232.

[2] ينظر: **المرجع نفسه**، ج6، ص105.

4. للفقه الإسلامي عمومًا والفقه الإباضي خصوصًا إسهام في تشكيل واقع التجارة البحرية، ويظهر ذلك من خلال دراسة المسائل والأقضية والنوازل المتعلقة بالملاحة البحرية وضمان البضائع المنقولة بحرًا في كتب الفقه التي تمثل مرآة للواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي جرى عليه العمل.

References: المراجع:

Abū al-Ḥasan, ʿAlī bin al-Ḥasan, *al-Munjid fī al-Lughah*, ed. Aḥmad Mukhtār ʿUmar and Wāḥī ʿAbd al-Bāqī, (al-Qāhirah: ʿĀlam al-Kutub, 2nd ed., 1988 AD)

Abū al-Ḥasan, ʿAlī bin Muḥammad, *Jāmiʿ Abī al-Ḥasan al-Basīwī,* ed. al-Ḥāj Sulaymān al-Wārjalānī, (Sulṭanat ʿUmān: Wizārat al-Turāth wa-al-Thaqāfah, n.d., n.d.)

Abū al-Ḥawārī, Muḥammad bin al-Ḥawārī, *Jāmiʿ Abī al-Ḥawārī*, (Sulṭanat ʿUmān: Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, 1405 AH - 1985 AD, Maṭābiʿ Sijill al-ʿArab)

Abū Ghānim al-Khurāsānī, Bashar bin Ghānim, *al-Mudawwanah al-Ṣughra*, (ʿUmān: Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, 1984 AD, 1404 AH, n.d.)

al-ʿĀnī, ʿAbd al-Raḥmān ʿAbd al-Karīm, *Dawr al-ʿUmāniyyīn fī al-Milāḥah wa-al-Tijārah al-Islāmiyyah ḥattā al-Qarn al-Rābiʿ al-Hijrī,* (Sulṭanat ʿUmān: Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, 2nd ed., n.d.)

al-Bādī, Ḥamīd bin Saʿīd, "Dawr ʿUmān fī Minṭaqat al-Muḥīṭ al-Hindī wa-Sharq Ifriqiyyā min al-Qarn al-Thānī al-Hijrī ilā al-Qarn al-Sādīs al-Hijrī," PhD thesis, 2007 AD, University of Tunis, Tunisia, pp. 146, 172

al-Baṭāshī, Saʿīf bin Ḥamūd, *Iṭḥāf al-ʿAyān fī Tārīkh Baʿḍ ʿUlamāʾ ʿUmān*, (Sulṭanat ʿUmān: Maktab al-Mustashār al-Khāṣ lil-Jalālat al-Sulṭān li-al-Shuʾūn al-Dīnīyah wa-al-Tārīkhiyyah, 2nd ed., 1425 AH - 2004 AD)

al-Farāhīdī, al-Khalīl bin Aḥmad, *Kitāb al-ʿAyn*, ed. Mahdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrāʾī (Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1st ed., 1421 AH - 2000 AD)

al-Fayyūmī, Aḥmad bin Muḥammad, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr* (Bayrūt: al-Maktabah al-ʿIlmiyyah, n.d.)

al-Ḥārithī, ʿAbd Allāh bin Sālim bin Ḥamad bin Sulaymān, *Aḍwāʾ ʿalā Baʿḍ ʿAʿlām ʿUmān Qadīman wa-Ḥadīthan,* (Sulṭanat ʿUmān - al-Muḍayrib: al-Maṭābiʿ al-ʿĀlamiyyah - Ruwī, n.d., n.d.)

al-Jawharī, Ismāʿīl bin Ḥamād, *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa-Ṣiḥāḥ al-ʿArabiyyah*, ed. Aḥmad ʿAbd al-Ghafūr ʿAṭṭār, (Bayrūt: Dār al-ʿIlm li-l-Maʿāniyyīn, 4th ed., 1407 AH - 1987 AD)

al-Kindī, Muḥammad bin Ibrāhīm, *Bayān al-Sharʿ* (Sulṭanat ʿUmān: Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, 1402 - 1405 AH / 1985 - 1985 AD)

al-Rabīʿ bin Ḥabīb, al-Jāmiʿ al-*Ṣaḥīḥ Musnad al-Imām al-Rabīʿ bin Ḥabīb*, arranged by Abū

Yaʿqūb Yūsuf bin Ibrāhīm al-Wārjalānī, verified by ʿAbd Allāh bin Ḥamīd al-Sālimī, (Bayrūt: Dār al-Fatḥ li-l-Ṭibāʿah wa-al-Nashr; and Ruwī, Muscat - Sulṭanat ʿUmān: Maktabat al-Istiqāmah)

al-Rāshidī, Muḥammad bin Yaḥyā bin Sufyān, *Alfāẓ al-Ḥaḍārah al-ʿUmaniyyah fī al-Kutub al-Fiqhiyyah,* ed. Ḥamūd bin Ḥamīd al-Ṣawāfī and Yaḥyā bin Sufyān al-Rāshidī, (Sulṭanat ʿUmān: Maktabat al-Istiqāmah, 1st ed., 1439 AH - 2018 AD)

al-Ṣāḥib, Ismāʿīl bin ʿAbbād, *al-Muḥīt fī al-Lughah*, ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, (Bayrūt: ʿĀlam al-Kutub, 1st ed., 1414 AH - 1994 AD)

al-Shaʿīlī, Muḥammad bin Ḥamad, "al-Mawānī al-Tī Kānāt Taṣil ilayhā al-Sufun al-ʿUmāniyyah fī al-ʿAṣūr al-Islāmiyyah," published paper, Scientific Papers of the International Conference, Heritage of Oman's Marine, (Sulṭanat ʿUmān: Markaz al-Dirāsāt al-ʿUmaniyyah, Jāmiʿat al-Sulṭān Qābūs, 2020 AD)

al-Shamākhī, ʿĀmir bin ʿAlī, *al-Iḍāḥ*, (Sulṭanat ʿUmān - Muscat: Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, 4th ed., 1420 AH - 1999 AD)

al-Shuqṣī, Khāmīs bin Saʿīd, *Minhāj al-Ṭālibīn wa-Balāgh al-Rāghibīn,* ed. al-Ḥārithī, Sālim bin Ḥamad, (Sulṭanat ʿUmān, Muscat: Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, 1983 AD, n.d.)

al-Thamīnī, ʿAbd al-ʿAzīz bin al-Ḥāj Ibrāhīm, *al-Ward al-Bassām fī Riyāḍ al-Aḥkām,* ed. Muḥammad bin Ṣāliḥ al-Thamīnī, (Sulṭanat ʿUmān, Muscat: Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, 1405 AH - 1985 AD, n.d.)

al-Zarkashī, Muḥammad bin Bahādir, al-*Manṭūr fī al-Qawāʿid*, ed. Tayseer Fāʾiq Aḥmad Maḥmūd, (Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 2nd ed., 1405 AH - 1985 AD)

Arshūm, Muṣṭafā bin Ḥammū, *al-Qawāʿid al-Fiqhiyyah ʿinda al-Ibāḍiyyah - Dirāsah Naẓariyyah Taḥlīliyyah Taʾṣīliyyah Tatbiqiyyah*, (Sulṭanat ʿUmān: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Dīnīyah, 1st ed., 1434 AH - 2013 AD)

Aṭfīsh, Amḥammad bin Yūsuf, *Sharḥ Kitāb al-Nīl wa-Shifāʾ al-ʿIlīl*, (Bayrūt: Dār al-Fatḥ, Libya: Dār al-Turāth al-ʿArabī, and Wajdah: Maktabat al-Irshād, 2nd ed., 1392 AH - 1972 AD)

Hirmūsh, Maḥmūd Muṣṭafā ʿAbbūd, *Muʿjam al-Qawāʿid al-Fiqhiyyah al-Ibāḍiyyah* (Sulṭanat ʿUmān: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Dīnīyah)

ibn ʿAbbād, Ismāʿīl bin ʿAbbād, *al-Muḥīt fī al-Lughah*, (Bayrūt: ʿĀlam al-Kutub, 1st ed., 1414 AH - 1994 AD)

ibn Barakah, *al-Jāmiʿ*, ed. ʿĪsā Yaḥyā al-Bārūnī, (Sulṭanat ʿUmān, Muscat: Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-al-Thaqāfah, n.d.)

ibn Durayd, Muḥammad bin al-Ḥasan, *Jamharat al-Lughah*, ed. Ramzī Munīr Baʿlabakkī, (Bayrūt: Dār al-ʿIlm li-l-Maʿāniyyīn, 1st ed., 1987 AD)

ibn Fārīs, Aḥmad bin Fārīs, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, (Dār al-Fikr, 1399 AH - 1979 AD)

ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukram, *Lisān al-ʿArab* (Bayrūt: Dār Ṣādir, 3rd ed., 1414 AH), vol. 13

ibn Sidah, ʿAlī bin Ismāʿīl, *al-Muḥkam wa-al-Muḥīṭ al-Aʿẓam*, ed. ʿAbd al-Ḥamīd Hindāwī, (Bayrūt: 1st ed., 1421 AH - 2000 AD)

Imām, Muḥammad Kāmil al-Dīn, *Miʾah Kitāb Ibāḍī*, (Sulṭanat ʿUmān: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Dīnīyah, 1st ed., 1434 AH - 2013 AD)

Majmūʿat Bāḥithīn, *Muʿjam al-Muṣṭalaḥāt al-Ibāḍiyyah* (Muscat: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Dīnīyah, n.d., 2012 AD)

Majmūʿat Muʾallifīn, *Muʿjam Aʿlām al-Ibāḍiyyah min al-Qarn al-Awwal al-Hijrī ilā al-ʿAṣr al-Ḥāḍir Qism al-Maghrib al-Islāmī* (Sulṭanat ʿUmān: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2nd ed., 1421 AH - 2000 AD)

Majmūʿat Muʾallifīn, *ʿUmān ʿAbra al-Tārīkh* (Sulṭanat ʿUmān: Wizārat al-Iʿlām, London: Dār Amīl li-l-Nashr al-Maḥdūdah, n.d., 1995 AD)

Shihāb, Ḥasan Ṣāliḥ, "Ṭuruq al-Tijārā al-Baḥriyya bayn al-Khalīj wa-al-Hind fī ʿAṣr al-Khilāfah al-ʿAbbāsiyyah," *Majallat al-Wathīqah*, issue 9, (al-Baḥrayn: Markaz ʿĪsā al-Thaqāfī, 1991 AD)

بحوث ودراسات

المجلد 28، العدد 56
محرم 1445هـ / يوليو 2024م، ص 149-177
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

الذمَّةُ الماليَّة للزَّوجَة العاملة: دراسةٌ تقويميَّة

Financial Independence of Working Wives: An Evaluative Study

زينب زكريا علي معابدة*

[قُدّم للنشر 2024/01/27 – أُرسل للتحكيم 2024/2/10م – قُدّم بعد التعديل 2024/06/07 - قُبل للنشر 2024/06/28]

ملخص البحث

تتناولُ هذه الدّراسةُ في جانبهَا النَّظريّ موضوعَ استقلال الذمَّة الماليَّة للزَّوجَة العاملة في الشريعة الإسلاميَّة وقانون الأحوال الشَّخصيَّة الأردني، وما يتعلَّقُ بتَنظيم القضَايَا الماليَّة في حال اختلاط أموال الزَّوجين، كما أنَّها جاءَت لتُبيّنَ الواقعَ العَمليَّ لاستقلال الذّمَّة الماليَّة للزَّوجة العاملة في المجتمع الأردنيّ من خلال دراسةٍ اجرائيَّةٍ تكشفُ عن هذا الواقع من المنظور الفكريّ الاجتماعيّ، والمنظور الشرعيّ، والمنظور القانونيّ؛ وقد اعتَمَدَت هذه الدراسةُ على المنهج الاستقرائيّ والوصفيّ، وتوصَّلت في جانبها النَّظريّ إلى أنَّ للزَّوجة العاملة ذمَّةً ماليَّةً مستقلَّةً في الشَّريعة الإسلاميَّة وقانون الأحوال الشَّخصيَّة الأردني، وأنَّ الزواجَ ليسَ سببًا لاندماج ذمَّتهمَا الماليَّة؛ أمَّا في الجانب العمليّ التَّطبيقيّ: فإنَّ المنظورَ الفكريَّ الاجتماعيَّ يُبيّنُ وجودَ عاداتٍ وتقاليدَ يشتركُ في تبنّيهَا الرّجالُ والنّساءُ على حدٍ سواءٍ تُشجّعُ حصولَ التَّمادي على بعض الحقوق الماديَّة للزَّوجة العاملة، كما يشيرُ إلى وجود بعض جوانب التَّقصير من قبَل علماء الشَّريعة في بيان الأحكَام الشرعيَّة المتعلّقَة بمال الزَّوجة العاملة، كما يشيرُ إلى وجود تقصيرٍ قانونيّ يجعلُ التَّنصيصَ على استقلاليَّة الذّمَّة الماليَّة للزَّوجة في قانون الأحوال الشَّخصيَّة الأردنيّ غيرَ

* عضو هيئة تدريس، أستاذ مشارك بكلية الشريعة، الجامعة الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية، البريد الإلكتروني: z.qudag@ju.edu.jo

كافٍ لحماية حقوقهَا المادّيَّة، لذا لابدَّ من تشريع موادَّ قانونيةٍ لمسألة "مشاركة الزَّوجة العاملة في الإنفاق" بعدَ أن أصبحَت واقعًا يؤثّرُ على الاستقرار الأسريّ.

الكلمات المفتاحيَّة: الذّمَّة الماليَّة، استقلاليَّةُ الذّمَّة الماليَّة للزَّوجين، العلاقةُ الماليَّةُ بينَ الزَّوجين، قانونُ الأحوال الشَّخصيَّة..

Abstract

This study in its theoritical part addresses the subject of the financial independence of a working wife in Islamic Sharia and Jordanian Personal Status Law, as well as issues related to ordering financial matters in the event of commingling of the spouses' fund. It also aims to illustrate the practical reality of the financial independence of working wives in Jordanian society through an empirical study that reveals this reality from social, intellectual, legal, and Sharia perspectives. The study employs inductive and descriptive methodologies, it concluded, in its theoritical part, that a working wife has an independent financial liability, in both Sharia and in the Jordanian Personal Status Law, and that marriage is not a reason for merging their financial liabilities. In its practical part, the study concluded that social and intellectual perspective indicates the existence of customs and traditions adopted by both men and women that encourage some overreach concerning the material rights of working wives. The study also highlights some shortcomings of Sharia scholars in clarifying the rulings related to the finances of working wives, and legal deficiencies that make the stipulation of financial independence for wives in the Jordanian Personal Status Law insufficient to protect their material rights. Therefore, it is necessary to legislate legal provisions concerning the participation of working wives in financial expenditures, since this issue has become a reality affecting family stability

Keywords: Financial Disclosure, Financial Independence of Spouses, Financial Relationship between Spouses, Personal Status Law.

مقدّمَة

خلقَ اللهُ الخلقَ من نفسٍ واحدةٍ، وخلقَ من هذه النَّفس زوجهَا فقالَ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذي خَلَقَكُم مّن نَّفس وٰحدَة وَخَلَقَ منهَا زَوجَهَا وَبَثَّ منهُمَا رجَالا كَثيرا وَنسَاء وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذي تَسَاءَلُونَ به وَٱلأَرحَامَ إنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيكُم رَقيبا﴾ (النساء: 1)، وجَعلَ السَّكنَ من أهمّ مقاصد العلاقَة بينَ الزَّوجين، ومن أجل تحقيق الاستقرَار الأسريّ فقَد أرسَى منظُومةَ الحقُوق والواجبَات المتبَادَلَةَ بينَ الطَّرفين، ومن بين الحقوق الَّتي أعطَاهَا للفرد بوصفه إنسانًا "حقُّ التَّملُّك والتَّصرُّف في المال" بكافَّة صور وأساليب الكَسب المشروع إذا كان صادرًا عن كامل الأهليَّة، لا فرقَ في ذلكَ بين الرَّجُل والمرأة، وبحكم طبيعَة العلاقَة

الزَّوجيَّة وما تحتَويه من معاني التَّعاون، فقَد أجبرَتهَا ظروفُ الحياة أن تُسهمَ طوعًا أو كرهًا في بذل بعض مالهَا، أو كُلّه، في سبيل إعانة الزَّوج على أعباء الأسرَة؛ وقد تُقدمُ على ذلكَ دونَ أن تمتَلكَ أي مستَنَدٍ رسميٍّ أو عرفيٍّ يثبتُ إنفاقَهَا الماديَّ؛ فالعَلاقَةُ الزَّوجيَّةُ تشكّلُ مانعًا أدبيًا يحولُ دونَ مطالَبتهَا الرَّسميَّة بحقّهَا فضلًا عمَّا تُثيرُه مثلُ هذه المطالَبَات من عَدم الثّقَة في الزَّوج، ممَّا يولّدُ الشّقاقَ بينهما ويُحدثُ الخلَلَ بميزان المودَّة والسَّكينَة المرتبطة بالمقاصد المرجُوَّة من الزَّواج، فكيفَ يُمكنُ ضبطُ القضايَا الماليَّة بين الزَّوجين؟ وما هي الأسبابُ الَّتي تحولُ دونَ ضبط هذه العلاقة؟، هل هي شرعيةٌ أم قانونيَّةٌ أم اجتماعيَّة؟ هذا ما سيتمُّ تناولُهُ في هذه الدّراسَة وفقَ الآتي:

مشكلَةُ الدّراسَة:

إنَّ طبيعَةَ العلاقَة الزَّوجيَّة تقتَضي ضَرورةَ التَّعاون المستمرّ بينَ الزَّوجين، وغالبًا ما يكونُ دونَ أن تمتَلكَ الزَّوجةُ مستندًا رسميًّا أو عُرفيًّا يثبتُ حقَّها الماديَّ، ممَّا يزيدُ من المشكلات الأسريَّة، وقد جاءت هذه الدّراسةُ –الَّتي تعتمدُ على تقويم الواقع من أجل تحديد نقاط القوَّة والضَّعف ومُحاوَلة تقديم الحلول اللازمة– للإجابة على سُؤالٍ رئيسيٍّ هو:

ما الواقعُ العمليُّ لاستقلال الذّمَّة الماليَّة للزَّوجة العاملَة في المجتمع الأردنيّ لدى عيّنة الدّراسة المستهدَفة؟

ويتفرَّعُ عنهُ الأسئلةُ الآتيةُ:

1. ما واقعُ استقلال الذّمَّة الماليّة للزَّوجَة العاملَة في المجتمع الأردنيّ من منظورٍ فكريٍ اجتماعيٍ لدى أفراد عيّنَة الدّراسة؟
2. ما واقعُ استقلال الذّمَّة الماليَّة للزَّوجة العاملة من منظورٍ شرعيٍّ لدى أفراد عيّنة الدّراسة؟
3. ما واقعُ استقلال الذّمَّة الماليَّة للزَّوجة العاملَة في المجتمَع الأردنيّ من منظورٍ قانونيٍّ لدى أفراد عيّنة الدّراسَة؟

أهمّيَّةُ الدّراسة:

تَكمُنُ أهميَّةُ الدّراسة في الآتي:

1. الوقوفُ على الواقع العَمَليّ للذّمَّة الماليَّة للزَّوجة العاملة في المجتمَع الأردنيّ بأبعاده الفكريَّة والاجتماعيَّة والشَّرعيَّة والقانونيَّة.
2. توجيهُ أنظار المختصّينَ الشَّرعيّينَ والقانُونيّينَ للواقع العمليّ للذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العاملة في المجتمَع الأردنيّ من أجل تَقويم الواقع وتقديم الحلول اللازمَة في هذا المجال.

أهدافُ الدّراسَة:

تكمُنُ أهدافُ الدّراسَة في الآتي:

1. بيانُ الواقع العمليّ لاستقلال الذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العاملة في المجتَمَع الأردنيّ لدى عيّنة الدّراسَة المستَهدَفَة؟
2. بيانُ واقع استقلال الذّمَّة الماليَّة للزَّوجة العاملة في المجتَمَع الأردُنيّ من مَنظورٍ فكريٍّ اجتماعيٍّ لدَى أفراد عيّنة الدّراسَة؟
3. بيانُ واقع استقلال الذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العاملَة من منظورٍ شرعيٍّ لدَى أفراد عيّنة الدّراسَة؟
4. بيانُ واقع استقلال الذّمَّة الماليَّة للزَّوجة العاملَة في المجتَمَع الأردنيّ من منظورٍ قانونيٍّ لدى أفراد عيّنة الدّراسَة؟

الدّراساتُ السَّابقَة:

أولًا: الدّراساتُ الشَّرعيَّة:

1. الاستغلالُ الماليُّ للزَّوجَة العَاملَة "دراسَةٌ فقهيَّةٌ مقارَنَة"، للدُّكتورة إيمان عصر. تناوَلَت فيه جوانبَ عدَّةً من الأحكام الشَّرعيَّة المتعلّقَة بجوانب استغلال مال الزَّوجَة العاملَة نحو: إجبارهَا على اقتسَام راتبهَا، أو استغلال ما كانَ حقًّا شرعيًا لها كالمهر أو الذَّهب أو إجبارهَا على ترك العَمَل أو التَّقَاعُد.

2. عملُ الزَّوجة وأثَرُهُ على العَلاقات الماليَّة بينَ الزَّوجين "دراسةٌ فقهيَّةٌ مقارَنَة"، للدكتورة فاطمة مشعل، تناولَت فيه جوانبَ عدَّةً من الأحكام الشَّرعيَّة المتعلّقَة بعمل الزَّوجة وأثَره على العَلاقَات الماليَّة بينَ الزَّوجين

لم يتناول البحثان الجوانبَ القانونيَّةَ، وليسَ في دراستهما جانبٌ تقويميٌّ للواقع الماليّ للزَّوجة العاملة، على عكس هذه الدراسة فإنها:

– تبيّنُ أحكامَ الذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العامَلَة في الشَّريعَة الإسلاميَّة وقانون الأحوال الشَّخصيَّة الأردنيّ

– تبيّنُ واقعَ الذّمَّة الماليَّة للزَّوجة العاملَة من خلال إجراء دراسَةٍ تقويميَّةٍ من منظوراتٍ فكريَّةٍ اجتماعيَّةٍ شرعيَّةٍ وقانونيَّة.

ثانيًا: الدّراساتُ الشَّرعيَّةُ والقانونيَّة:

1. عملُ الزَّوجة وأثَرُهُ على النَّفقَة والذّمَّة الماليَّة (دراسةٌ شرعيَّةٌ – قانونيَّةٌ) م.م. رنا صادق، تناولّت الباحثَةُ مشروعيَّةَ عمل المرأة في المَواثيق والمعاهَدَات الدَّوليَّة والشَّرعيَّة الإسلاميَّة والدُّستور والعراقيّ وأثر عمل الزَّوجة على حقّها في النَّفقَة والذّمَّة الماليَّة المستَقّلَّة، وتأثير عمَل الزَّوجَة على الذّمَّة الماليَّة للزَّوجة.
2. الثَّروةُ المشتركةُ المتَكوّنةُ بعدَ الزَّواج (دراسَةٌ فقهيَّةٌ قانونيَّة)، للباحث عبد الله محمد عبد الله مختار، بإشراف د. مأمون الرفاعي. تناولَ فيه: عقدَ الزَّواج وأثَرَهُ في تنظيم الثَّروة المشتركة شرعًا وقانُونًا، وأبرز مسائل النّزاع القضَائيَّة المتعلّقَة بالثَّروَة المشتَرَكَة

لم يتناول البحثَان دراسةً تقويميَّةً للواقع الماليّ للزَّوجَة العَاملَة؛ بينما هذا البحثُ:

– يُبيّنُ أحكَامَ الذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العاملَة في قانُون الأحوَال الشَّخصيَّة الأردُنيّ

– يبيّنُ واقعَ الذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العاملَة من خلال إجراء دراسَةٍ تقويميَّةٍ تطبيقيَّةٍ من المنظورات الفكريَّة الاجتماعيَّة، الشَّرعيَّة، القانونيَّة.

منهجُ الدّراسَة:

تعتمدُ هذه الدّراسَةُ على المِنهَج الاستقرائيّ وذلكَ من خلال: تتبُّع آراء الفُقهَاء من مظانّهَا للخُروج بالحُكم الشَّرعيّ

وتعتَمدُ المنهَجَ الوصفيَّ وذلك: للكَشف عن واقع الذّمَّة الماليَّة للمَرأة العاملَة في المجتَمَع الأردُنيّ، وفيما يلي تَفصيلُ البحث واللهُ وليُّ التَّوفيق.

تَمهيد: مصطلحات البَحث

مفهومُ الذّمَّة لغةً واصطلاحًا:

الذّمَّةُ الماليَّةً مصطلَحٌ مركَّبٌ من وصفَين: "الذّمَّة و"المال" وفيما يلي بيانٌ لمفهُوميهمَا لُغةً واصطلاحًا.

مفهوم الذمة لغة:

الذَّالُ والميمُ المشدَّدَةُ في اللغَة أصلٌ واحدٌ وهيَ بالكسر للعَهد، وتطلَقُ أيضًا على معانٍ عدَّة منها الكفَالَةُ، والضَّمانُ، والأمَانُ، والحُرمَةُ، والحَقُّ؛ والذّمامُ بكسر الميم ما يُذَمُّ الرَّجُلُ على إضاعَته من عهدٍ[1] ويُفهَمُ من هذه التَّعريفَات أنَّ الذّمَّةَ تطلَقُ على محالّ الالتزام الَّتي يُذَمُّ صاحبُها بتَضييع ما ألزمَ بحفظه منهَا

مفهومُ الذّمَّة اصطلاحًا:

عُرّفت الذّمَّةُ في الاصطلاح بأنَّهَا: وصفٌ يصيرُ الشَّخصُ به أهلًا للإيجاب والاستيجاب[2]؛ أي صالحًا لأَن يكونَ لهُ حقوقٌ وعليه واجبات[3]؛ واعتُرضَ على هذَا التَّعريف بأنَّهُ جعَلَ

---

[1] محمد بن مكرم بن على ابن منظور (توفي 711هـ)، **لسان العرب**، (بيروت: ط3، 1414هـ)، ج12، ص220-221.

[2] علاء الدين عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزدوي**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1417هـ/1997م)، ج4، ص394.

[3] عبد الرزاق أحمد السنهوري، **مصادر الحق في الفقه الإسلامي**، (مصر، دار الفكر، د. ت)، ج1، ص20.

معنى الذّمَّة مطابقًا لمعنى أهليَّة الوُجوب[1]، ويُردُّ على هذا أنَّ أهليَّةَ الوجوب مبنيَّةٌ على قيَام الذّمَّة فلا تثبُتُ هذه الأهليَّةُ إلا بعدَ وجود ذمَّةٍ صالحة[2] وهذا المعنى جعله الشرع مبينًا على أمورٍ منها البُلوغُ، فلا ذمَّةَ للصَّغير، ومنها الرُّشدُ فمن بلَغَ سفيهًا فلا ذمَّةَ له[3]؛ وعرّفَت أيضًا بأنَّها: معنًى شرعيٌ مقدَّرٌ في المكلَّف قابلٌ للإلزَام والالتزام[4]؛ أي صالحًا لأن تَكونَ لهُ حقوقٌ وعليه واجباتٌ، واعتُرضَ على هذا التَّعريف بأنَّهُ جعَلَ معنى الذّمَّة مطابقًا لمعنى أهليَّة الأداء المشترطة لصحَّة التَّصرُّفات ونَفاذها[5]؛ وعُرّفَت بأنَّها: مَحلٌ اعتباريٌ في الشَّخص تشغَلُهُ الحقُوقُ الَّتي تَتَحقَّقُ عليه[6]، وهذا التَّعريفُ يُبيّنُ أنَّ تصوُّرَ محلّ الذّمَّة افتراضيٌ لا وجودَ لَهُ في الأصل، كما أنَّهُ يَثبُتُ لأشخاصٍ حقيقيّين أو اعتباريّينَ تَشغَلُهُمُ الحُقوقُ مَهمَا كانَ سبَبَهَا، كما أنَّهُ يُبيّنُ فائدَةَ هذا الافتراض؛ فلولَا تعَلُّقُ الحَقّ والانشغَالُ بالحُقُوق في المحَلّ لمَا احتَجنَا الى افتراضه.

مفهُومُ المال لغةً واصطلاحًا:

مفهُومُ المال لغَةً: هو ما يُملَكُ من الأعيان، وأكثرُ ما يُطلَقُ المالُ عندَ العرَب على الإبل؛ لأنَّهَا أكثَرُ أموالهم[7].

مفهومُ المال اصطلاحًا: المالُ في اصطلاح الفُقهَاء محلٌّ خلاف، فالجُمهورُ عرَّفوهُ بأنَّه: "ما كانَ لهُ قيمَةٌ ماديَّةٌ بينَ النَّاس، وجازَ شرعًا الانتفاعُ به في حال السَّعَة والاختيار[8]

---

[1] نوح علي القضاة، **إبراء الذمة من حقوق العباد** ، (عمان: دار البشير، (ط1)، 1996م)، ص32.

[2] البخاري، علاء الدين، كشف الاسرار، ج4، ص239.

[3] القرافي، شهاب الدين أحمد ، **الفروق**، (بيروت: دار احياء الكتب العربية، 1344هـ)، ج3، ص231.

[4] المصدر نفسه.

[5] نوح علي القضاة، **إبراء الذمة من حقوق العباد** (عمان: دار البشير، (ط1)، 1996م)، ص32.

[6] مصطفى أحمد الزرقا، **المدخل الى نظرية الالتزام**، (دمشق: دار القلم، (ط1)، 1999م)، ص201.

[7] أحمد بن على المقري، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، (مصر: المكتبة العصرية، (ط1)، 1996م)، ص302.

[8] محمد بن يوسف العبدري، (ت 897هـ)، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، (بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1)، 1994م)، ج4، ص182.

وعندَ الحنَفيَّة: هو كُلُّ ما يُمكنُ حيازَتُهُ وإحرازُهُ وينتَفَعُ به عادةً[1]. ولعلَّ تعريفَ الأحناف هو الأنسبُ في عصرنَا الحاضر فقد توسَّعَت دائرَةُ الأموال لتَشمَلَ أشياءَ لم تَكُن تُعدُّ من المال السَّابق نحو الأشياء المَعنَويَّة.

مفهُومُ الذّمَّة الماليَّة باعتبَاره وصفًا مركبًا:

إذا كانَت الذّمَّةُ في الفقه الإسلاميّ وصفًا يصدُرُ عنهُ الحُقوقُ والواجبَاتُ فإنَّه لا فرقَ بينَ كون هذه الحقوق لله تعالَى أو للعبَاد، سواءٌ أكانَت ماليَّةً أم غيرَ ماليَّة؛ فإن أضَفنَا لفظَ "ماليَّة" لهذه الحُقوق أصبَحَ الحديثُ مقصُورًا عليها؛ وبناءً على هذا يُمكنُ القولُ أنَّ المقصودَ بالذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العاملَة هو: محلٌ اعتبَاريٌّ في الزَّوجَة العاملَة تشغَلُهُ الحُقوقُ والواجبَاتُ المادّيَّةُ التي تَتحقَّقُ عليها.

المبحث الأول: الجانبُ النَّظريُّ للذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العاملَة.

ويتَضَمَّنُ هذا المبحثُ مطلَبين:

المطلب الأول: الجانبُ النَّظريُّ الشَّرعيُّ للذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العاملَة.

لابُدَّ من القول ابتداءً أنَّ الرَّجُلَ والمرأةَ كلاهُما من خلق الله، وحديثُ الإسلام عنهُمَا حديثٌ عن الإنسانيَّة الرَّفيعَة المشتَرَكَة من غير تمييزٍ بينَهُم، قالَ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ (النساء: 1)، فَقد خَلَقَ الله الخلقَ من نفسٍ واحدةٍ وساوَى بين شقَّي النَّفس البشريَّة في الحقوق والواجبَات، فقال: ﴿وَلَهُنَّ مثلُ ٱلَّذِي عَلَيهِنَّ بِٱلمَعرُوفِ﴾ (البقرة: 228)، فمَسؤوليَّةُ الأُسرَة وتصريفُ شؤونَهَا يقَعَ على عاتق الزَّوج والزَّوجَة معَ توزيع المهمات بما يَتَناسَبُ معَ طبيعَة ومؤَهّلات كلٍّ منهما، فالزَّوجَةُ تَحمَلُ

[1] محمد بن أحمد السرخسي (ت 483هـ)، **المبسوط**، (يروت: دار المعرفة،د. ت)، ج11، ص79، زين الدين بن إبراهيم، (ت 970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د. ت)، ج7، ص227.

وتُرضعُ وتَسهَرُ وتكَدُّ لرعايَة أبنائهَا، ولكَي تَتَفرَّغَ لأداء وظيفَتها لابُدَّ من توفير الحمايَة والرّعايَة لهَا، وتوفير حاجَاتهَا والَّتي هيَ من مسؤوليَّات الزَّوج.

ومَعَ هذَا فإنَّ الإسلامَ أعطَاهَا حقَّ التَّمَلُّك وحقَّ التَّصرف، والأصلُ في هذا شُمولَ الخطاب التَّشريعيّ لها وللرَّجُل بوصف الإنسانيَّة التي تُنَاط التَّصرُّفَاتُ فيهَا بالأَهليَّة، لا فرقَ في ذلكَ بينَ رجلٌ أو امرأَةٍ؛ وقد دلَّت على هذه الحقُوق نصوصٌ كثيرةٌ، وممَّا يدلُّ على حقّهمَا في التَّملُّك قولُه تعالى: ﴿لِّلرِّجَال نَصيب مِّمَّا ٱكتَسَبُواْ وَلِلنِّسَآء نَصيب مِّمَّا ٱكتَسَبنَ﴾ (النساء: 32)، وأمَّا حقُّهَا في التَّصرُّف فيدلُّ عليه قولُه تَعالَى: ﴿وَلَكُم نصفُ مَا تَرَكَ أَزوَٰجُكُم إن لَّم يَكُن لَّهُنَّ وَلَد فَإن كَانَ لَهُنَّ وَلَد فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكن من بَعد وَصيَّة يُوصينَ بهَا أَو دَين﴾ (النساء: 12)، فالنَّصُّ الشَّرعيُّ يدلُّ على أنَّ مالَ المورّث يوزَّعُ من بعدَ قضاء دَين الميّت، وبعد إنفاذ وصايَاهُ الجائزَة التي يُوصي بها في حياته لمَن أوصَى لَهُ بهَا بعدَ وفَاته[1]؛ كما أنَّ النُّصوصَ الشَّرعيَّةَ تبيّنُ أنَّ هذا الحقَّ للمرأَة لا يَتَوقَّفُ على إذن زوجهَا ولا غَيره، بدليل أنَّ النَّبيَّ عليه السَّلامُ قالَ: "يَا مَعشَرَ النّسَاء تَصَدَّقنَ وَلو من حُليّكنَّ، فكُنَّ كمَا قال ابن عبَّاس: "فرأيتُهُنَّ يهوينَ إلى آذانهنَّ وحُلوقهنَّ يَدفعنَ إلى بلال"[2]. والحَديثُ فيه دلَالَةٌ واضحَةٌ على عدَم اشترَاط إذن الزَّوج للتَّصَرُّف[3]، فإنَّه عليه الصَّلاة والسَّلامُ قَبلَ صدقَتَهُنّ ولم يَسأَل ولم يَستَفصل منهنَّ عمَّن هيَ متزوّجَةٌ أم لا وعمَّن أَذنَ لها زوجُهَا أم لا ولَو كان شَرطًا لذَكَرَه.[4]

ومنَ الأدلَّة على عدَم اشترَاط إذن الزَّوج أيضًا ما جاءَ في الحَديث الصَّحيح أنَّ ميمونَةَ

---

[1] تفسير الطبري ابن جرير الطبري (ت 310هـ)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (د. ن: دار التربية والتراث، د. ت) ج7)، ص224-310.

[2] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب (والذين لم يبلغوا الحلم)، حديث رقم(5249)، مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب صلاة العيدين، باب صلاة العيدين وما يتعلق بها من أحكام، حديث رقم(884).

[3] ابن حجر، **فتح الباري**، ج5، ص318.

[4] بن قدامة، ت 541هـ.

بنتَ الحارث أخبرَتْهُ أنَّهَا أعتَقَت وليدَةً لها ولم تَستَأذن النَّبيَّ ﷺ، فلمَّا كانَ يومُهَا الَّذي يدورُ عليهَا فيه، قالت: أُشعرتَ يا رَسولَ الله، أنّي أعتقتُ وليدَتي؟ قالَ: "أوَ فَعلت؟" قَالت: نَعَم. قال: "أمَا إنَّك لو أعطَيتَهَا أخوالَك كانَ أعظَمَ لأَجرك"[1] فالحَديثُ يدلُّ دلالَةً واضحَةً على أنَّ ميمونَةَ تصرَّفَت بمُلكهَا قبلَ أن تَستأذنَ النَّبيَّ عليه السَّلامَ بذلكَ فلم يَعب عليهَا.

ولذلكَ فإنَّ من بلَغَ رَاشدًا من الرّجال والنّساء: "أيُّهُمَا صارَ إلى ولايَة ماله فَلَهُ أن يفعَلَ فيمَا لَهُ مَا يَفعَلُ غيرُهُ من أهل الأَموال وسَواءٌ في ذلكَ المرأَةُ والرَّجلُ وذاتَ زوجٍ كانَت أو غيرَ ذات زوج، وليسَ الزَّوَاجُ من ولايَة مال المرأة بسَبيلٍ"[2]، فَلَهَا حقٌ في التَّملُّك والتَّصرُّف في مالهَا كلّه أو بعضه بكافَّة صور وأساليب الكَسب المشرُوع من بيعٍ، وشراءٍ، وإجارَةٍ، ومُضارَبَةٍ، وإعارَةٍ، ورَهن...، ولَها أن تُبرمَ العُقودَ الماليَّةَ بنَفسها، وأن تُوكلَ في مالهَا، وأن تُضمّنَ غيرَهَا، وأن تُخاصمَ الغَيرَ في حقُوقهَا الماليَّة أمَامَ القَضَاء.[3]

وتصَرُّفُ المرأَة- متى ما كانَت رشيدَةً- بمالهَا على سَبيل المعاوَضَة كالبيع والإجَارَة ونحوه بغير إذن زوجهَا سواءٌ أكانَ حاضرًا أم غائبًا جَائزٌ شَرعًا، وهو ما انعَقدَ الإجمَاعُ عليه.[4]

وأمَّا تصَرُّفُهَا بمالها بغير عوضٍ كالصَّدَقَة أو الهبَة بجميع مالهَا أو بعضه دونَ إذن الزَّوج فهُو جائزٌ أيضًا عند جمهور الفقهاء من الحنفيَّة[5] والشَّافعيَّة[6]، والرَّاجحُ عندَ لحنابلة[7]، وأدلَّةُ ذلك من الكتاب وصحيح السُّنَّة كثيرةٌ، وقد سبَقَ بيانُ أبرَزها في هذه الدّراسَة.

---

[1] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الهبة، باب هبة المرأة لغير زوجها وعتقها اذا كان لها زوج، حديث رقم(2592)، مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين حديث رقم(2314).

[2] محمد بن إدريس الشافعي (150-204)، **أحكام القرآن**، (مصر: مكتبة الخانجي، 1994)، ج2، ص137.

[3] نعيرات، أيمن، الذمة المالية للمرأة في الفقه الإسلامي، (رسالة ماجستير في جامعة النجاح الوطنية)، نابلس، 2009.

[4] المرجع السابق.

[5] السرخسي، المبسوط، ج30.

[6] النووي محيي الدين بن شرف النووي (ت 676هـ)، **المجموع شرح المهذب**، (مطبعة التضامن: 1344هـ) ص244.

[7] عبد الرحمن بن قدامة المقدسي (ت 682هـ)، **الشرح الكبير على متن المقنع**، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1983)، ج4، ص523 .

وأمَّا المالكيَّةُ[1] والحنابلَة[2] في إحدى الرّوايتَين فإنَّهُم يشترطون إذنَ الزَّوج في مثل هذه التَّصرُّفات ويُحدّدُه المالكيَّةُ إذا كانَ فيمَا زادَ على الثُّلث لا دونَ ذلك، والمقصَدُ الأساسُ عندهم في هذا هو المحافظَةُ على حقوق المرأة الماليَّة من الضَّياع، ويستدلّونَ على ذلك بقوله عليه السَّلام "لا يَجوزُ للمرأة أمرٌ في مالهَا إذا مَلَكَ زوجُهَا عصمَتَها".[3]، وقد قيَّدُوا المنعَ بما زادَ على الثُّلُث بالنُّصوص الواردَة في الوصيَّة[4]، وهذا الحديثُ كما يقُولُ ابن ماجَة " ليسَ بثابتٍ ولا نَقولُ به، والقرآنُ يدلُّ على خلافه ثمَّ السُّنَّةُ ثمذَ الأثَرُ ثُمَّ المعقُول"[5]، وهو عندَ الجُمهور محمولٌ على الاستحباب، فهو من باب حُسن العشرَة بينَ الزَّوجَين حتَّى لا يقَعَ الخصَامُ والشّقاقُ والنّزاعُ[6]، وهو أدعى إلى استقرَار الأسرَة وهذه مَصلَحَةٌ ظاهرَةٌ نَدَبَت إليهَا عُمومُ أدلَّةُ الشَّريعَة.

وقَد أكَّد المجمَعُ الفقهيُّ التَّابعُ لمنظَّمَة المؤتَمر الإسلاميّ ذلك في قرَارٍ جاءَ فيه (للزَّوجَة الأهليَّةُ الكاملَةُ والذّمَّةُ الماليَّةُ المستَقلَّةُ التَّامَّة، ولها الحَقُّ المطلَقُ في إطار أحكَام الشَّرع بما تَكسبُهُ من عَمَلهَا، ولها ثروَاتُها الخاصَّةُ، ولها حقُّ التَّملُّك وحقُّ التَّصرُّف بما تَملكُ، ولا سُلطَانَ للزَّوج على مالهَا، ولا تَحتَاجُ لإذن الزَّوج في التَّمَلُّك والتَّصَرُّف بمَالها) 7، وإن كان لَه أن يوجّهَهَا بما فيه صَالحَها أو في إطَار النَّصيحَة غير الملزمَة.

---

[1] محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب (ت 954هـ)، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، (بيروت: دار الفكر، (ط3)، ج7، 1939)، ص103.

[2] ابن ابن قدامه، **المغني**، ج4، ص513.

[3] أبو داوود، **سنن أبو داود**،كتاب الإيجارة، باب في عطية المرأة بغير إذن زوجها، حديث رقم (3541) قال الهيثمي في المجمع:"رواه الطبراني، وفيه جماعة لم أعرفهم".
نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، (القاهرة: مكتبة القدسي، د. ت)، ج4، ص315.

[4] محمد الخرشي، **شرح الخرشي**، (بيروت: دار الفكر، (ط3)، ج7، 1317هـ)، ص103.

[5] القروييني، ت 73هـ.

[6] محمد بن علي بن الشوكاني (ت 1250هـ)، **نيل الأوطار**، (مصر: دار الحديث، ج3، 1993، ص414.

[7] مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، دولة الامارات العربية المتحدة.

أمَّا فيمَا يتعلَّقُ بمَوضُوع الذّمَّة الماليَّة المشتَرَكَة للزَّوجَة العاملَة مع زوجهَا في الشَّريعَة الإسلاميَّة فلابُدَّ من القَول أوَّلًا: أنَّ الشَّريعَةَ الإسلاميَّةَ أوجَبَت على الزَّوج بموجَب عقد الزَّواج الإنفَاقَ على زَوجَته لصيَانَتها عن الحاجَة للتَّكَسُّب[1]، ومنَ الفُقَهَاء من يَجعَلُ النَّفَقَةَ عليهَا لكَونهَا تُفرّغُ نَفسَهَا للقيام بمَا عليهَا من واجب الرّعايَة لبيتهَا وزَوجهَا وأولادهَا، وهو ما يعبّرُ عنهُ الفُقَهاءُ بحقّ الاحتبَاس [2]وقاعدَتُهُم في ذلك: "كلُّ محبُوسٍ لمنفَعَة غيره تَلزَمُهُ نَفَقَتُه".[3] وهذَا "من باب التَّكافُل الاجتمَاعيّ العامّ فيما تَقتَضيه الأُسرَةُ من متّطلَّبات"[4]، ومنهُم من جَعلَ النَّفقَةَ معلَّلَةً بتَمكين الزَّوجَة من نَفسهَا [5] أو بمُجرَّد العقد عليهَا[6]، ومن مقَاصدهَا صيانَتُهُا عمَّا يَحُطُّ من أنوثَتهَا ويُعرّضُهَا للابتذال والاستغلال[7]، فإذا أذنَ الزَّوج لزَوجَته بالعَمَل –المتَوافق في شُروطه مع الأحكَام الشَّرعيَّة– فما حكمُ مُشَارَكَتها في بيت الزَّوجيَّة؟

الأَحكَامَ المتَرَتّبَةَ على عَمَل الزَّوجَة

إنَّ الأَحكَامَ المتَرَتّبَةَ على عَمَل الزَّوجَة يَختَلفُ حُكمُهَا باختلَاف طبيعَة مُشاركَتهَا في

---

[1] أيمن أحمد النعيرات، **الذمة المالية للمرأة في الفقه الإسلامي**؛ (نابلس: جامعة النجاح الوطنية، 2009)، ص259.

[2] أنظر: فاطمة مشعل، عمل الزوجة وأثره على العلاقات المالية بين الزوجين "دراسة فقهية مقارنة، **مجلة الإفتاء المصرية**، المجلد 10 عدد 33، 2018م، ص119.

[3] محمد أمين، الشهير بابن عابدين، (ت 1252هـ)، **حاشية رد المحتار، على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار**، (بيروت، دار الفكر، 1966 (ط2)، ج4، ص293.

[4] عبد الناصر أبو البصل، أثر عمل الزوجة على حقها في النفقة والحضانة دراسة في ضوء قانون الأحوال الشخصية، **مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية**، جامعة اليرموك، 2002، ص102.

[5] محمود بن أحمد بن موسى العينى (ت 855هـ)، **البناية شرح الهداية**، تحقيق: أيمن صالح شعبان، (بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1)، ج3، 2000، ص43.

[6] محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، (ط3، ج9، 1991) ص40.

[7] محمد مطلق عساف، إسراء دبيغ، حقوق المرأة المالية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، **مجلة العلوم الإسلامية**، المجلد الخامس، العدد 7، 2022).

الإنفَاق، وفيما يلي تَفصيلُ ذلك:

المشارَكَة في نَفَقَات البَيت على سبيل الإجبَار:

مالُ الزَّوجَة حقٌّ شرعيٌّ ثابتٌ لهَا، ولا يجُوزُ التَّعدّي عليه ولا يَجُوزُ إجبَارُها على إعطائهَا له، عملًا بالأصل العامّ القائم على حُرمَة الاعتداء بغَير حقٍّ على أموَال الغَير، وقد دلَّت على ذلكَ نُصُوصٌ كَثيرَةٌ منها قولُه تَعالَى: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾.(البقرة: 188) فقَد اشتَمَلَت الآيَةُ على النَّهي عن أَكل الأموال بالبَاطل، والنَّهيُ يقتَضي التَّحريمَ فيَكُونُ أكلُهَا مُحَرَّمًا فمن أَخَذَ مالَ غيره لا على وجه إذن الشَّرع فقَد أَكلَهُ بالبَاطل[1]، وقولُهُ ﷺ في خُطبَة الوَدَاع: "إنَّ دماءَكُم وأموالَكُم حَرامٌ عليكُم، كَحُرمَة يومكُم هذا، في شَهرِكُم هذا، في بَلَدكُم هذا"[2]

وعليه فإنَّهُ "لا يَحقُّ للزَّوج أن يُلزمَ زوجَتَهُ بأن تُنفقَ عليه أو أن تُعطيَهُ جُزءًا من رَاتبها، فإنَّهُ في هذه الحَالَة يُعدُّ آكلًا مالًا حَرامًا؛ لأنَّهُ أخَذَهُ بالبَاطل فَلا يحقُّ له إلا ما أعطَتهُ إيَّاهُ برضًا منها".[3]

كما لا يَجُوزُ أن يأخُذَ منهَا بالإكرَاه أو الحَياء،[4] وإذا كانَ لا يَجُوزُ للزَّوج أن يأخُذَ من مال زوجَته شيئًا ولا يَجبُ عليهَا أن تُشاركَ في نَفَقَات البَيت إلَّا ما تَرتَّبَ على خُروجهَا، فَهَل يَجوزُ لهُ شَرعًا أن يَشتَرطَ مُقابلَ سَماحهَا بالخُرُوج للعَمَل أن تُعطيهُ جزءًا من مالهَا؟

أكثَرُ الفُقَهاء على عَدَم جَوازه شَرعًا؛ لأنَّ مثلَ هَذا الشَّرط منَافٍ لمقتَضَى العَقد[5]،

---

[1] تفسير القرطبي، 33112.

[2] البخاري/ **صحيح البخاري**، الحج (1785)، **صحيح مسلم** كتاب الحج (1218).

[3] نعمة خلف سليمان الخالدي، تصرف الزوج بمال الزوجة: حدوده وضوابطه: دراسة فقهية مقارنة، (رسالة ماجستير في جامعة آل البيت)، 2008.

[4] مختار، 2021.

[5] الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج2، ص146. 2/146، الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك**، ج2، ص166.
وانظر: إيمان محمد عصر، الاستغلال المالي للزوجة العاملة" دراسة فقهية مقارنة، (**مجلة البحوث الفقهية والقانونية**، جامعة الأزهر، العدد 44، 2024)، ص26.

وهو ما أكَّدَهُ قَرارُ مَجمَع الفقه الإسلاميّ الدَّوليّ المنبَثق عن مُنَظَّمَة المؤتَمَر الإسلاميّ المنعَقد في 9 – 14 نيسان (أبريل) 2005م لا يَجُوزُ شرعًا رَبطُ الإذن (أو الاشتراط) للزَّوجَة بالعَمَل خارجَ البَيت مُقابلَ الاشترَاك في النَّفَقَات الواجبَة على الزَّوج ابتداءً أو إعطائه جُزءًا من رَاتبهَا وكسبهَا.

والأدلَّةُ على ذَلكَ كثيرَةٌ منهَا قولُه تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحلَة فَإِن طِبنَ لَكُم عَن شَيءٍ مِّنهُ نَفسا فَكُلُوهُ هَنِيا مَّرِيا٤﴾ (النساء: 4)، فإذَا نَهَى سُبحانُه عن أخذ الرَّجُل للمَال الَّذي كانَ في أصلهَ لَهُ فالنَّهيُ عن أخذ ما هُو لَهَا أَولَى بالاعتبَار[1]، وأمَّا من تَوسَّعَ من الفُقَهاء في الشُّروط فقَد جَعلَهُ صَحيحًا، لأنَّهُ لا يُخَالفُ الشَّرعَ، والأصلُ في الشُّرُوط الوَفَاء.[2]

لكنَّه لا يَخفَى على أحَدٍ أنَّ "خُروجَ الزَّوجَة للعَمَل غالبًا ما يؤدّي إلى زيادَةٍ في المصَاريف والنَّفَقَات؛ ما يُحمّلُ الزَّوجَ مَزيدًا من الأعبَاء الماليَّة والنَّفسيَّة، كزيادَة شراء الملابس، والاضطرَار – أحيانًا– للأَكل خارجَ المنزل، ووَضع الأطفَال في الحَضَانَات أو استئجَار الخَادمَات"[3]، ومُقتَضَى العَدل أن يَتوجَّبَ على المرأَة دفعُ هذه التَّكاليف، وهذا ما قرَّرَهُ مَجلسُ مَجمَع الفَقه الإسلاميّ الدَّوليّ 2005م "لا يَجبُ على الزَّوجَة شَرعًا المشَارَكةُ في النَّفَقَات الوَاجبَة على الزَّوج ابتداءً، ولَا يَجُوزُ إلزَامُهَا بذلك، وإذا تَرتَّبَ على خُروجهَا نَفَقَاتٌ إضَافيَّةٌ تَخُصُّهَا فإنَّهَا تَتحمَّلُ تلكَ النَّفَقَات"[4].

المشارَكَةُ في نَفَقات البَيت عَلى سَبيل الاختيَار:

للمرأَة ذمَّةٌ ماليَّةٌ مستَقلَّةٌ، تُخَوّلُهَا من التَّصَرُّف في مَالهَا، ولا يَحلُّ للزَّوج منهُ شيءٌ إلا بطيب نفسٍ منهَا، لقوله تعَالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحلَة فَإِن طِبنَ لَكُم عَن شَيءٍ

[1] الشافعي، **أحكام القرآن**، ص79.

[2] ابن قدامة، المغني، ج8، ص165.

[3] جمال أحمد الكيلاني، حق تصرف الزوجة براتب الوظيفة، **مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون الأردن**، مجلد 34، 2007)، ص555.

[4] http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/16-2.htm

مّنهُ نَفسا فَكُلُوهُ هَنيا مَّريا٤﴾ (النساء: 4) سواءٌ أكانَ ما طَابَت به نَفسُهَا المهرُ أو غَيرُه من الصَّدَقات الطَّبَري، كَمَا أنَّ هَذَا الإنفَاقَ يَقَعُ فيما نَدَبَت إليه عُمومُ أدلَّة الشَّريعَة الإسلاميَّة من بناء ثَقافَة التَّعاوُن والمكارم والإحسَان، ولما يَترتَّبُ عليه من تَحقيق معنَى التَّعاوُن بينَ الزَّوجَين، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلبرّ وَٱلتَّقوَىٰ﴾ (المائدة: 2).

الاتّفَاقُ على تَنظيم المشَارَكَة في نَفَقات البَيت:

الزّوَاجُ ليسَ سَببًا لاندمَاج ذمَّة الزَّوجَين، فلكُلٍ منهُمَا ذمَّتُهُ الماليَّةُ المستَقلَّةُ، إلَّا أنَّهُ يُمكنُ الاتّفَاقُ على تَنظيم المشارَكَة في نَفَقَات المنزل بطريقَةٍ مُعيَّنَةٍ. أن يتَّفقُوا على تَقسيم النَّفَقات بنسبَة النّصف أو الثُّلُث مُقابل الثُّلُثَين أو تَوزيع النَّفَقَات بناءًا على دَخل كلٍّ منهُمَا، ويَتبَعُ هَذَا الاتّفَاقَ ما يُقرّرَانه من تملُّك عَقارٍ مُعيَّنٍ أو مَسكَنٍ أو مَشرُوعٍ تجَاريٍّ ونَحوه، فَلا يَمتَنعُ ذلكَ شَرعًا طَالَمَا أنَّه مُوافقٌ للشَّريعَة الإسلَاميَّة ويَجبُ الالتزَامُ والوَفَاءُ به، مَا لَم يُعارض النُّصُوصَ الشَّرعيَّةَ أو القَواعدَ الشَّرعيَّةَ، وقَد جَاءَ قَرارُ مَجلسَ مَجمَع الفقه الإسلَاميّ الدَّوليّ المنبثق عن مُنظَّمَة المؤتَمَر الإسلَاميّ التَّنصيصُ عَلى أنَّهَ "يَجُوزُ أن يَتمَّ تَفاهُمُ الزَّوجَين واتّفَاقُهُمَا الرّضَائيُّ على مصير الرَّاتب أو الأَجر الَّذي تَكسبُهُ الزَّوجَةُ" كما يُمكنُهُمَا تَنظيمُ اقتسَام الممتَلَكَات وفقَ ما يَرَيَانه مُناسبًا كأن يَكونَ الاقتسَامُ مُحدَّدًا، نَحوَ أن يكونَ مُناصَفَةً أو ثُلُثًا مُقابلَ ثُلُثَين وهَكَذا، أو بحسب نسبَة مُسَاهَمَة كلّ منهُمَا في تَحَمُّل نَفَقات البَيت أو بنسبَة ما دَفَعَهُ في تَملُّك عَقارٍ أو مَسكَن الزَّوجيَّة ونَحوه، وهَذَا ما نَصَّ عليه قَرارُ مَجلسُ مَجمَع الفقه الإسلاميّ: "الزَّوجَةُ إذا أسهَمَت مَن مَالهَا أو كَسب عَمَلهَا في تَملُّك مَسكَنٍ أو عَقَارٍ أو مَشرُوعٍ تجَاريٍّ فإنَّ لَهَا الحَقَّ في الاشترَاك في الملكيَّة بنسبَة مَا أسهَمَت به".[1]

المطلب الثاني: الجَانبُ النَّظَريُّ القَانُونيُّ للذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العَاملَة.

[1] http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/16-2.htm

يُعتَبَرُ القَانُونُ أحَدَ أهَمّ الأنظمَة الَّتي تَقومُ عَلَى تَحديد حُقوقُ أيّ شَخصٍ والتزامَاته، ويُمكنُ الحَديثُ حَولَ الذّمَّة المِاليَّة للزَّوجَة العَاملَة في قَانون الأَحوال الشَّخصيَّة الأُردُنيّ وفقَ الآتي:

أولًا: لا يُوجَدُ في القَانُون الأردُنيّ ما يَحُدُّ من أَهليَّة المرأة في التَّعاقُد: فالأهليَّةُ عندَ فُقَهاء الشَّريعَة الإسلاميَّة والقَانُون شَرطُ انعقادٍ في كُلّ التَّصَرُّفات الشَّرعيَّة القّوليَّة والفعليَّة وبدونهَا لا يُعتَبَرُ للتَّصَرُّف أيُّ أثَرٍ يُذكَرُ[1]، وقد جَاءَ في المادَّة (43) من القَانون المدَنيّ الأُردُنيّ المادَّة (203) من قانُون الأَحوال الشَّخصيَّة الآتي:

أ- كلُّ شَخصٍ يَبلُغُ سنَّ الرُّشد مُتَمتّعًا بقُواهُ العَقليَّة ولم يُحجَر عليه يَكونُ كاملَ الأهليَّة لمباشَرَة حقوقه المدنيَّة.

ب- وسنُّ الرُّشد هيَ ثَماني عشرَةَ سنةً شَمسيَّةً كاملَة.

ووفقَ هَذه المادَّة فإنَّ سنَّ الرُّشد هُو المعيارُ لتَمتُّع الشَّخص بحُقوقه الكاملَة بشَرط ألَّا يَكونَ محجُورًا عليه، لا فَرقَ بينَ كونه ذكرًا أم أُنثَى، كما أنَّهُ لا يُوجَدُ فَرقٌ في كون التَّصرُّف بالمال على سَبيل المعاوَضَة أو التَّصرُّف به بغَير عوضٍ، وإذا كَانَت الأَهليَّةُ الكاملَةُ هيَ سببٌ لمباشَرَة الشَّخص لحُقُوقه المدنيَّة فإنَّ هذَا الحَقَّ غيرُ متوقّفٍ على إذن الغَير.

ثانيًا: العَلاقَةُ الزَّوجيَّةُ لَيسَت سَبَبًا لانعدَام أو اندمَاج الذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العاملَة:

إنَّ عَلَاقَةَ الأَفراد فيمَا بَينَهُم من حيثُ صلَة النَّسَب أو الزَّواج وما يَنشَأ عَنهُ من حقوقٍ وواجباتٍ مُتبَادَلَةٍ ليسَت سببًا لاندمَاج الذّمَّة الماليَّة، وهذا ما نصَّت عليه المادَّةُ (320) من قانُون الأحوَال الشَّخصيَّة الأردُنيّ على أنَّهُ: "لكُلّ واحدٍ منَ الزَّوجَين ذمَّةٌ مَاليَّةٌ مُستَقلَّةٌ عن الآخَر"[2]، ويُفهَمُ من نظَام الاستقلال في الذّمَم الماليَّة للزَّوجَين أنَّ تَصَرُّفَ كُلٍّ منهُمَا في المال يَكونُ دونَ إذن الآخَر، فذمَّةُ كُلٍّ منَ الزَّوجَينِ بالنّسبَةِ للآخَرِ كذِمَّةٍ الأجنَبيّ، فأَموالُ الزَّوج للزَّوج ودُيونُهُ عليه، وأموالُ الزَّوجَة لَهَا ودُيونُهَا عَليهَا، ولا يَلزَمُ أحَدَ الطَّرَفين

---

[1] عبد الحلالشة، **الوجيز في شرح القانون المدني الاردني آثار الحق الشخصي**، (عمان: دار وائل للنشر والتوزيع، 2006)

[2] دائرة قاضي القضاة، **قانون الأحوال الشخصية** رقم 15 لسنة 2019.

الإفصَاحُ عن ذمَّته الماليَّة للآخَر، ولا يحقُّ التَّعرُّضُ لأَمواله الخاصَّة، كمَا أنَّ نظَامَ الاستقلال الماليّ بينَ الزَّوجَين يَشمَلُ ما تمَّ اكتسَابُهُ قَبلَ عَقد الزَّوَاج أو بَعدَهُ.

وأمَّا فيمَا يَتعلَّقُ بموضُوع الذّمَّة الماليَّة المشتَرَكَة للزَّوجَة العَاملَة مَعَ زوجهَا في قَانون الأحوَال الشَّخصيَّة الأُردُنيّ فَيُمكنُ القَولُ أنَّ القَانُونَ عَملَ بمُقتَضَى الشَّريعَة الإسلاميَّة، فَقَد أوجَبَ ابتداءً النَّفَقَةَ على الزَّوج بموجَب عَقد الزَّواج وهو ما جاءَ في المادَّة (59):

أ. نَفَقَةُ كلّ إنسَانٍ في مَاله إلَّا الزَّوجَةُ فَنَفقتهَا على زَوجهَا ولَو كانَت مُوسرَةً.

كَما أنَّ القَانُونَ لم يُفَرّق بينَ الزَّوجَة العَاملَة وغَير العَاملة في استحقَاق النَّفَقَة؛ بل إنَّهُ نَصَّ في المادَّة (61) على أنَّ الزَّوجَةَ الَّتي تَعمَلُ خارجَ البيت تستّحقُّ النَّفَقةَ بشَرطَين:

1. أن يَكُونَ العَمَلُ مَشرُوعًا.
2. أن يُوافقَ الزَّوجُ على العّمَل صَراحَةً أو دَلالَةً.

ولم يَعتَبر القَانُونُ الزَّواجَ سببًا لاندمَاج ذمَّة الزَّوجَين، فلكُلٍّ منَ الزَّوجين ذمَّتُهُ الماليَّةُ المستَقلَّةُ الَّتي تُخَوّلُهُ للتَّصرُّف في مَاله كَمَا سَبَقَ بيانُه في المادَّة (320) من قَانُون الأحوال الشَّخصيَّة الأُردُنيّ على أنَّهُ: "لكُلّ واحدٍ من الزَّوجَين ذمَّةٌ ماليَّةٌ مُستَقَلَّةٌ عن الآخَر"[1]، غيرَ أنَّ قانُونَ الأحوَال الشَّخصيَّة الأُردُنيّ لم يَضَع نُصوصًا قَانُونيَّةً لموضُوع مُشارَكَة الزَّوجَة في الإنفَاق وتَبعَات هَذه المشارَكَة، وتَرَكَ ذلكَ لما نَصَّ عليه القَانُونُ المدَنيُّ الأردُنيُّ والَّذي يَمنَحُ المتعاقدينَ حُريَّةَ اختيار إبرَام العُقود وتَرتيب آثارهَا عليهَا، مَتى ما كانت مُوافقَةً للشَّريعَة الإسلاميَّة واكتَمَلت شُرُوطُهَا وخضَعت للتَّسجيل الرَّسميّ[2]، غيرَ أنَّ الاكتفاءَ بالتَّنصيص على فَصل الممتَلَكَات ومبدَأ حُرّيَّة التَّعَاقُد غَيرُ كافٍ في الحَدّ من المشكلَات الزَّوجيَّة الَّتي أصبَحَت تَتَفاقَمُ وتَزيدُ من تَوتُّر الأسرَة.

لذَا فإنَّه منَ الضَّروريّ تَفعيلُ سُلطَة القَانُون في وَضع نظَامٍ ماليٍّ للزَّوجَين يَتَنَاسَبُ

---

[1] دائرة قاضي القضاة، **قانون الأحوال الشخصية** رقم 15 لسنة 2019، المادة (320).

[2] أمجد منصور، **النظريات العامة للالتزام** (بيروت: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، 2003).

مَعَ الشَّريعَة الإسلاميَّة، ويَقومُ على أَصل فَصل الممتَلَكَات، ومن ثُم جَعل الاشتراك المبنيّ عَلى الرّضَا هُو الاستثنَاءَ المبَرّرَ للذّمَّة المشتَرَكَة فَضلًا عن جَعل نَصيب أيٍّ منهُمَا في الأَموال المكتَسبَة بقَدر مُساهمَته في الإنفَاق دونَ زيادَةٍ أو نُقصَانٍ.

المبحث الثالث: الجَانبُ العَمَليُّ للذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العَاملَة في المُجتَمَع الأردُنيّ.

يَتنَاوَلُ هذَا المبحَثُ مطلَبين:

المطلَبُ الأوَّل: درَاسَةُ واقع الذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العَاملَة في المُجتَمَع الأردُنيّ

أولًا: الطَّريقَةُ والإجراءَاتُ:

تَتَناوَلُ الطَّريقَةُ والإجراءَاتُ وصفًا لمنهَج الدّرَاسَة ومُجتَمعهَا وعيّنَتهَا، والأدَوَات الَّتي تَمَّ استخدَامُهَا، ودَلالات صدقهَا وثَباتهَا، وتَحديد مُتغيّرَات الدّراسَة وإجراءَاتهَا، والمعَالجَات الإحصَائيَّة الَّتي استُخدمَت للإجَابَة عن أسئلَتهَا.

ثانيًا: منهَجُ الدّراسَة:

تمَّ استخدَامُ المنهَج الوَصفيّ للكَشف عن وَاقع استقلَال الذّمَّة الماليَّة للمرأَة العاملَة في المجتَمَع الأردُنيّ من وجهَة نظرٍ شرعيَّةٍ وقَانُونيَّةٍ، وذلكَ لمنَاسَبته طبيعَةَ وأهدَاف الدّراسَة.

ثالثًا: أفرادُ الدّراسَة:

تكوَّنَت عيّنَةُ الدّراسَة من (500) امرأَةٍ من النّسَاء العاملَات في الجَامعَة الأردُنيَّة، تمَّ اختيَارُهُنَّ بالطَّريقَة المتَيسّرَة؛ وينقّسمنَ وفقًا للحَالَة الاجتماعيَّة لهُنَّ إلى (397) متزَوّجَةٍ و(103) غير متزوّجَة، ووفقًا لسنوات العَمَل: (127) امرأةً من (1 – 5) سنَوات، و(118) امرأةً من (6 – 10) سنَوات، و(114) امرأةً من (11 – 15) سنَة، و(141) امرأةً (أكثر من 15 سنة).

رابعًا: مقياسُ استقلال الذّمَّة الماليَّة:

سعيًا لتحقيق أهدَاف الدّرَاسَة في الكَشف عن واقع استقلال الذّمَّة الماليَّة للمَرأة العاملَة في المجتَمَع الأردنيّ تمَّ القيامُ بإعدَاد مقياسٍ مُستَقلٍ، تَكوَّنَ بصُورَته الأوَّليَّة من (14) فقرَةٍ،

موزَّعَةً على ثَلاثَة أبعادٍ؛ أمامَ كلّ فقرَةٍ تدريجٌ خُماسيٌ (مُوافقٌ بدَرجَةٍ كبيرَةٍ جدًا، موافقٌ بدَرَجةٍ كبيرَةٍ، موافقٌ بدَرَجَةٍ مُتوَسّطَة، مؤُافقٌ بدَرَجَةٍ قليلَةٍ، لا أُوافقُ أبَدًا).

خامسًا: دلَالَاتٌ صدق وثَبات المقيَاس:

أ–الصّدقُ الظَّاهريُّ:

تمَّ التَّحَقُّقُ من الصّدق الظَّاهريّ للمقياس وأبعاده بعَرضه بصُورَته الأوَّليَّة على مَجمُوعَة مُحكّمينَ من حَمَلة الدُّكتورَاة من ذَوي التَّخَصُّص الشَّرعيّ والقّانُونيّ والتَّربَويّ بهَدف إبداء آرائهم حَولَ دقَّة وصحَّة مُحتَوى المقيَاس من حيثُ: دَرَجة قياس الفَقرَة للبُعد، ووضوح الفَقَرات، والصّياغَة اللغَويَّة ومُنَاسبَتهَا لقياس ما وُضعت لأَجلها الدّراسَة، وكَانَ المعيارُ الَّذي تمَّ اعتمَادُهُ لقَبول أو استبعَاد أيّ فقرَةٍ هو حُصول الفقرَة على إجماع المحكّمينَ بنسبَة (80%).

ب– صدقُ البنَاء:

تمَّ التَّحقُّقُ من مؤشّر الصّدق والبنَاء من خلال تطبيق المقيَاس على عيّنَةٍ استطلَاعيَّةٍ مُكوَّنَةٍ من (30) امرأةً من خَارج عيّنَة الدّرَاسَة المستَهدَفَة، وحسَاب قيم مُعامل ارتبَاط بيرسُون (Pearson) بينَ الفَقرَة والبُعد والدَّرَجة الكُلّيَّة للمقيَاس، حيثُ تَراوَحَت قيمُ ارتبَاط فَقَرات البُعد الشَّرعيَّين (0.58 – 0.84) معَ بُعدها وَبينَ (0.45 – 0.63) مَعَ الدَّرَجَة الكُلّيَّة للمقيَاس، وتَراوَحَت قيَمُ مُعاملَات ارتبَاط فقرَات البُعد الفكريّ الاجتمَاعيَّين (0.49 – 0.68) مَعَ بُعدهَا وبَينَ (0.35 – 0.59) مع الدَّرَجَة الكُلّيَّة للمقيَاس، وتَراوَحت قيمَةُ مُعاملَات ارتباط فقرَات البُعد القَانُونيّينَ (0.51 – 0.76) مع بُعدهَا وبينَ (0.40 – 0.68) مَعَ الدَّرَجَةَ الكُلّيَّة للمقياس، وكانَت جَميعُ هذه القيم دالَّةً إحصائيًا عندَ مُستَوى الدَلَالَة (α=0.05)، ممَّا يُشيرُ إلى تَمتُّع المقياس بدَرَجَة صدق بناءٍ مُناسبَةٍ لأغرَاض الدّراسَة.

سادسًا: الأَساليبُ الإحصَائيَّةُ:

تمَّ اعتمَادُ الأُسلوب الإحصائيّ الوَصفيّ: حيثُ جُمعت البَيانَاتُ والمعلومَاتُ المرتَبطَةُ بالمشكلَة البَحثيَّة قَيد الدّراسَة، وبعد ذَلكَ تمَّ العَمَلُ على تَرتيب وتَنظيم هذه البَيانَات والمعلُومَات وتَبويبهَا وتَحليلهَا سَعيًا للوصول إلى النَّتائج المتعلّقَة بموضوع البَحث.

المَطلَبُ الثَّاني: النَّتَائجُ المُتعلّقَةُ بواقع الذّمَّة المَاليَّة للزَّوجَة العَاملَة في المُجتَمَع الأردُنيّ.

جاءَت نَتائجُ الدّراسَة على النَّحو الآتي:

أوَّلًا: النَّتائجُ المتعلّقَةُ بسؤال الدّراسَة الأوَّل الَّذي نَصَّ على: (ما وَاقعُ استقلَال الذّمَّة الماليَّة للمَرأةَ العَاملة في المجتَمع الأُردُنيّ؟)، وللإجابَة عَن هَذَا السُّؤال فقد تَمَّ حسابُ الأَوسَاط الحسابيَّة والانحرَافَات المعياريَّة لاستجَابَات أفرَاد عيّنَة الدّراسَة على فَقَرات مقياس استقلال الذّمَّة الماليَّة، معَ مراعَاة تَرتيب أبعَاد المقيَاس لَدى عيّنَة الدّراسَة تَنازُليًا وفقًا لأوسَاطهَا الحسابيَّة، كمَا هو مُبيَّنٌ في الجَدوَل (1).

جدول (1): الأوساطُ الحسابيَّةُ والانحرافَاتُ المعيَاريَّةُ لأَبعَاد مقياس استقلال الذّمَّة الماليَّة لَدى أفرَاد عيّنَة الدّرَاسَة مُرتَّبةً تَنازليًا وفقًا لأَوسَاطهَا الحسابيَّة.

ر	الرتبة	البعد	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
2	1	الفكري والاجتماعي	3.85	0.66	مرتفع
3	2	القانوني	3.52	0.79	متوسط
1	3	الشرعي	3.07	0.89	متوسط
		المقياس ككل	483.	0.54	3.63

يتَّضحُ من الجَدول (1) أنَّ استقلَالَ الذّمة الماليَّة للمَرأة لدَى أفرَاد عيّنَة الدّراسَة قد جَاءَ في المستَوى المتوسّط، وجاءَ استقلالُ الذّمَّة الماليَّة من مَنظُورٍ فكريٍ واجتماعيٍّ في المستَوى المرتَفع، بينَمَا جَاءَ استقلَالُ الذّمَّة الماليَّة من مَنظُورٍ شرعيٍّ وقَانُونيٍّ في المستَوى المتَوسّط، حَيثُ جاءَت الأَبعادُ على التَّرتيب التَّالي: البُعدُ الفكريُّ والاجتمَاعيُّ في المرتَبَة الأولَى، يليه البُعدُ القانُونيُّ في المرتَبة الثَّانية، يليه البُعدُ الشَّرعيُّ في المرتَبة الثَّالثة.

كمَا تمَّ حسابُ الأوسَاط الحسابيَّة والانحرافَات المعياريَّة لاستجابَات أفرَاد عيّنَة الدّراسَة على فَقَرات المقيَاس الخَاصَّة بكُلّ بعدٍ من أبعاد المقياس، معَ مُراعاة ترتيب

الفَقَرات تَنازُليًا وفقًا لأَوساطهَا الحسابيَّة في كُلّ بُعدٍ عَلى حداه، كمَا هُو مبيَّنٌ في الجَداول (2،3 ، 4).

جدول (2): الأَوساط الحسابيَّة والانحرافَات المعياريَّة لفَقَرات ما بَعدَ استقلَال الذّمَّة الماليَّة من مَنظورٍ فكريٍ اجتمَاعيٍ لدى أفراد عيّنة الدّراسة مرتَّبةً تَنازُليًا وفقًا لأوساطها الحسابيَّة.

ر	العبارة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
1	ينظر المجتمع للزوجة العاملة أنها مصدر إضافي لدخل للزوج	4.34	0.88	مرتفع
2	يرتب المجتمع التزامات مالية إضافية على الزوجة العاملة	4.22	0.93	مرتفع
3	تلزمني الظروف الاقتصادية الإنفاق على عائلتي	4.12	1.00	مرتفع
4	لوالدي حقً في مالي.	3.87	1.20	مرتفع
5	يؤيد المجتمع فكرة مشاركة الزوج في تملك مال الزوجة والتصرف فيه.	3.86	1.20	مرتفع
6	يعتقد الرجل أن له الحق بتملك مال الزوجة والتصرف فيه.	3.78	1.32	مرتفع
7	ينتشر في المجتمع ثقافة العيب المتعلقة بتسمية الملك أو جزء منه باسم الزوجة العاملة.	3.70	1.26	مرتفع
8	لأولادي حقً في مالي	3.60	1.32	متوسط
9	يلزمني العرف الإنفاق على عائلتي	3.20	1.31	متوسط
المنظور الفكري الاجتماعي(ككل)		3.85	0.66	مرتفع

يتَّضحُ منَ الجدول (2) أنَّ واقعَ الاستقلال الماليّ من مَنظُورٍ فكريّ اجتماعيٍّ لدى أفراد عيّنة الدّراسَة قد جاءَ في المستَوى المرتَفع بمتوسّطٍ حسابيٍّ بلَغ (3.85)، وجاءَت دَرجَةُ الموافَقة على الفَقرات (1 إلى 7) في المستوى المرتَفع، بينما جاءَت درَجَةُ الموافَقة على الفَقرَتين (8 و9) في المستَوى المتَوسّط، حيثُ تراوحَت قيمُ الأوسَاط الحسابيَّة بين (4.34) لفقرَة: (يَنظُرُ المجتَمَعُ للزَّوجَة العَاملة أنَّها مَصدرٌ إضافيٌّ لدَّخلِ الزَّوج) و(3.20) لفقرَة : (يُلزمُني العُرفُ على الإنفاق على عَائلَتي).

ولعل السَّبَبَ يَعودُ في ذَلكَ إلى المتَغيّرات في العَالَمَ والَّتي تَشهدُ تحوُّلًا كبيرًا يتَّجهُ نحوَ التَّركيز على الجَوانب المادّية تبعهُ تغيُّرٌ على النَّمط الاقتصاديّ للدُّول، وهذا بدوره رَفعَ سقفَ الكماليَّات عند الأفراد إلى مَرتَبة الضَّرورَات في بعض الأحيَان، وإذا ما قورنَ هذا التَّغيُّرُ بعَدَم كفايَة الرَّاتب الواحد، فإنَّ الأُسرَ باتَت أمامَ مشكلَةٍ حقيقيَّةٍ تستدعي حلُولًا من بَينها البَحثُ عن زوجَةٍ عاملَةٍ تكونُ مصدَرًا إضافيًّا لدَخل الأسرَة، وهذا جعَلَ المجتَمَعَ يُرتّبُ تبعاتٍ ماليَّةً إضافيَّةً عليها.

وأمَّا فيما يتعلَّقُ بنتَائج السُّؤالَين:

يَعتَقدُ الرَّجلُ أنَّ لهُ الحقَّ بتملُّك مال الزَّوجة والتَّصرُّف فيه.

ينتَشرُ في المجتمَع ثقافَةُ العيب المتعلّقةُ بتسمية الملك أو جُزءٍ منه باسم الزَّوجَة العاملَة

إنَّ النَّاظرَ إلى الوَاقع الاجتماعيّ المعاصر يَجدُ الشَّواهدَ والأدلَّةَ على التَّعدّي على حُقوق المرأَة في كثيرٍ من دُول العالَم على تفاوتٍ بينَها، كما أنَّ التَّمييزَ بَينَها وبينَ حُقوق الرَّجل من الأمور الَّتي لا تَقبلُ النّقاشَ قيَاسًا على يَتمتَّعُ به الرّجالُ من حقوقٍ وامتيازَات.

ولعلَّ السَّبَبَ يعودُ إلى العَادات والتَّقاليد السَّائدة في أغلَب المجتَمَعات –الَّتي يَشتَرَكُ في تَبنّيها الرّجالُ والنّساءُ على حدٍ سواء– الَّتي تَقومُ على أسَاس تَربية الأَبنَاء الذُّكور بطريقَةٍ متَميّزَةٍ عن طريقَة تربيَة الإناث، والدّفاع عن حقُوقهم واحتيَاجَاتهم حتَّى ولو كانُوا مُخطئين، ممَّا شَجَّعَ على حُصول التَّمادي على المرأَة واستضعَافهَا وغَصب بعض حُقوقهَا المعنَويَّة والمادِيَّة، ولذلكَ يَعتَقدُ الرُّجلُ أنَّ لهُ الحَقَّ بتمَلُّك مال الزَّوجَة والتَّصرُّفَ فيه كيفما شَاء،

وجعل ما يمتَلكُ باسمه وحدَهُ ويبرّرُ لَه المجتَمعُ هذا التَّصرُّف.

هذا وقَد جَاءت نَتائجُ الإجابَة على السُّؤال (لوالدي حقٌّ في مَالي) مُرتَفعَةً على خلاف السُّؤال (لأَولَادي حقٌ في مَالي) الَّتي جَاءَت مُتوسّطةً؛ رُبَّما لأنَّ المرأةَ في الغَالب تَشعُرُ بفَضل والديهَا بتَعليمَهَا وتربيَتها والإنفاق عليهَا حتَّى وصَلت إلى مَرحلَة الوَظيفَة، والإنفاقُ عليهمَا يَكونُ من بَاب ردّ المعروف ولو بالشَّيء اليَسير، وهذا خلافَ الأَولاد الذينَ تَقعُ نَفقَتُهُم بالدَّرجَة الأُولى على والدهم.

جدول (3): الأَوساطُ الحسابيَّةُ والانحرافَاتُ المعياريَّةُ لفَقرات ما بَعدَ استقلال الذّمَّة الماليَّة من منظورٍ قانونيّ لدى أفراد عيّنة الدّراسَة مرتَّبةً تَنازُليًا وفقًا لأَوساطهَا الحسابيَّة.

ر	العبارة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
1	هناك تقصير من علماء القانون في بيان القوانين المتعلقة بمال الزوجة.	3.53	0.92	متوسط
2	لم ينظم القانون الأمور المتعلقة بمال الزوجة العاملة.	3.51	0.93	متوسط
المنظور القانوني (ككل)		3.52	0.79	متوسط

يتَّضحُ منَ الجدول (3) أنَّ واقعَ الاستقلال الماليّ من منظورٍ قانُونيّ لدى أفرَاد عيّنَة الدّراسَة قد جَاءَ في المستَوى المتوَسّط بمَتوسّطٍ حسابيّ بَلغَ (3.52)، وجاءَت دَرجَةُ الموافَقَة على جَميع الفَقَرات في المستَوى المتوسّط، حيثُ تَراوحَت قيمُ الأَوساط الحسابيَّة بينَ (3.53) لفقرَة :(هُناكَ تقصيرٌ من عُلماء القَانون في بَيان القَوانين المتَعلّقَة بمال الزَّوجَة) و(3.51) لفقرَة :(لَم يَنظم القَانونُ الأُمورَ المتعلّقَةَ بمال الزَّوجَة العَاملَة).

ولعلَّ الأمرَ في ذلك يَعودُ إلى أنَّ الأُسرةَ في الماضي كانَ يَغلبُ عليهَا وُجودُ مُعيل

واحدٍ لَهَا وهو الزَّوجُ، أمَّا في وقتنَا الحَاضر فقَد أصبَحَت الزَّوجَةُ تَعمَلُ وتُشَارِكُ الزَّوجَ في أعبَاء الحَيَاة ومَصَاريف العَيش.

جدول (4): الأَوسَاطُ الحسَابيَّةُ والانحرَافَاتُ المعياريَّةُ لفَقَرات ما بَعدَ استقلَال الذِّمَّة الماليَّة من مَنظُورٍ شرعيٍّ لدَى أفرَاد عيّنَة الدّرَاسَة مُرتَّبةً تَنازليًا وفقًا لأوساطها الحسابيَّة.

ر	الفقرة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
1	تجهل المرأة الأحكام الشرعية المتعلقة بحقها في تملك المال والتصرف فيه.	3.46	1.25	متوسط
2	هناك تقصير من علماء الشريعة في بيان الحكم الشرعي المتعلق بمال الزوجة	3.21	1.33	متوسط
3	المرأة ملزمة شرعًا بالمساهمة في الإنفاق على عائلتها	2.54	1.41	متوسط
المنظور الشرعي (ككل)		3.07	0.89	متوسط

يتَّضحُ من الجَدوَل (4) أنَّ واقعَ الاستقلال الماليّ من مَنظورٍ شرعيٍّ لدى أفرَاد عيّنة الدّراسَة قد جَاءَ في المستَوى المتوسّط بمُتوسّطٍ حسابيٍ بَلغَ (3.07)، وجاءَت دَرجةُ الموافقة على جميع الفَقرات في المستوى المتوسّط، حيثُ تَراوحَت قيمُ الأَوساط الحسابيَّة بينَ (3.46) لفَقرَة :(تَجهَلُ المرأَةُ الأَحكامَ الشَّرعيَّةَ المتعلّقةَ بحَقّها في تملُّك المال والتَّصرُّف فيه) و(2.54) لفقرَة: (المرأَةُ مُلزَمةٌ شرعًا بالمساهَمَة في الإنفَاق على عَائلتها).

يبدو واضحًا من نتائج الاستبانَة أنَّ المرأةَ بنسبَةٍ متوسّطَةٍ تَجهَلُ الأحكَامَ الشَّرعيَّةَ المتعلّقَة بموضُوع الإنفاق، وقد يَعودُ هذَا لكون هذه المواضيع لا تُطرَحُ في المراحل التَّعليميَّة العُمريَّة المختَلفة، كما أنَّها تَعزُو الجَهلَ في ذلك إلى تَقصير عُلمَاء الشَّريعَة في بَيان الحُكم

الشَّرعيّ المتعلّق بمالهَا، ويُمكن تَفادي هذا التَّقصير من خلال إيجَاد موادَّ تَعليَّمية جَامعيَّة، أومن خلال دورَاتٍ للمُقبلينَ على الزَّواج تُعنى ببَيان حُقوق وواجبَات الأزوَاج بما فيها القَضايَا الماليَّة.

هذَا ما بيَّنَتهُ هذه الدّراسَةُ من واقعٍ للزَّوجَة العَاملَة وفق الأبعاد الَّتي تَمَّ تَناوُلُهَا في هذا البَحث، والله وليُّ التَّوفيق.

خاتمة

بعدَ دراسَة وتحليل موضُوع الذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العاملَة: دراسَةً تَقويميَّةً تمَّ التَّوصُّل إلى النَّتائج الآتيَة:

أولًا: في الجَانب النَّظريّ الشَّرعيّ فإنَّ للزَّوجَة العَاملة ذمَّةً ماليَّةً مستَقلَّةً تُخوّلُهَا للتَّصرُّف في مَالهَا كلّه أو بَعضه بكافَّة صور وأساليب الكَسب المشرُوع، ولا سُلطَانَ للزَّوج على مَالهَا، وتَصرُّفُهَا به لا يتوقَّفُ على إذنه، وطَلَبُهَا للإذن يَكونُ من بَاب حُسن المعاشَرة، وحفاظًا على الحيَاة الزَّوجيَّة واستقرارهَا، كما أنَّهُ لا يجوزُ أن يَشتَرطَ الزَّوجُ عليهَا العَمَلَ خارجَ البَيت مُقابلَ أن تُعطيَ جُزءاً من راتبهَا وكَسبهَا، لأنَّ مثلَ هذه الشُّروط مُنافيَةٌ لمقتَضَى العَقد. وإذا ترتَّبَ على خُروجهَا نَفقَاتٌ إضافيَّةٌ تَخصُّهَا فإنَّهَا تَتحمَّلُ تلكَ النَّفقَات.

ثانيًا: في الجَانب النَّظريّ القانُونيّ فإنَّ قانُونَ الأحوال الشَّخصيَّة الأُردُنيَّ جَعَل لكُلٍّ من الزَّوجين ذمَّةً ماليَّةً مُستقلَّةً عن الآخَر، كما أنَّ العَلاقَةَ الزَّوجيَّةَ ليسَت سبَبًا لانعدَام أو اندماج الذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العاملة؛ غيرَ أنَّ التَّنصيصَ على استقلاليَّة الذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة غيرُ كافٍ لحمايَة حُقوق الزَّوجَة العاملَة المادّيَّة، لذا لابُدَّ من تَشريع موادَّ قانونيَّةٍ لمسألَة مُشارَكَة الزَّوجَة العاملَة في الإنفاق بعدَ أن أصبَحَت واقعًا يؤثّرُ على الاستقرَار الأسَريّ.

ثالثًا: في الجَانب العمليّ التَّطبيقيّ فإنَّ المنظُورَ الفكريَّ الاجتماعيَّ يُبيّنُ وجودَ عاداتٍ وتقَاليدَ يَشتركُ في تَبنّيهَا الرّجَالُ والنّساءُ على حدٍ سواءٍ تُشجّعُ حصولَ التَّمادي على

بعض حُقوق الزَّوجَة العَاملة الماديَّة، منهَا ما يَعتَقدُهُ بعضُ الرّجال من حقّهم في تَملُّك مال الزَّوجَة والتَّصرُّف فيه.

رابعًا: في الجَانب العَمليّ التَّطبيقيّ فإنَّ تقصيرَ عُلمَاء الشَّريعَة في بَيان الأَحكَام الشَّرعيَّة المتعلّقَة بمَال الزَّوجَة العَاملَة انعَكَست آثارُهُ على الزَّوجَة العاملة ممَّا رَفعَ نسبةَ جَهلهَا بالأَحكَام الشَّرعيَّة المتعلّقَة بمَالهَا.

خامسًا: في الجانب العمليّ التَّطبيقيّ فإنَّ تنصيصَ القانُون على استقلاليَّة الذّمَّة الماليَّة للزَّوجَة العاملة غيرُ كافٍ في حمايَة حقوقهَا الماديَّة، لذا فقَد أصبَحَ من الضَّروريّ ايجَادَ قوانينَ موافقَةٍ للشَّريعَة الإسلاميَّة من شأنهَا تَنظيمَ العَلاقَة الماليَّة بينَ الزَّوجَين للحدّ منَ المشكلات الأُسريَّة.

التَّوصيات:

توصي الدّراسَةُ بالآتي:

أولًا: ضَرُورةُ تَفعيل سُلطَة قَانون الأحوال الشَّخصيَّة الأُردنيّ للحَدّ من المشكلَات الزَّوجيَّة النَّاتجَة عن القَضَايَا الماليَّة المشتَرَكة بينَ الزَّوجَين بما يتَناسَبُ مع الشَّريعَة الإسلاميَّة

ثانيًا: تَفعيلُ دور مؤسَّسات المجتَمع المدنيّ لتَنمية الحسّ الدّينيّ الَّذي يُحرّمُ الاعتداءَ على حُقوق العباد، ونشرُ الوعي المجتَمَعيّ للحُقوق الشَّرعيَّة والقُانونيَّة الماليَّة للمَرأة، خاصَّةً في دَورَات المقبلينَ على الزَّواج.

المراجع:

References:

Abū al-Baṣal, ʿAbd al-Nāṣir, Aṭar *ʿAmal al-Zawjah ʿalā Ḥaqqihā fī al-Nafaqah wa-l-Ḥaḍānah: Dirāsah fī Ḍawʾ Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhsīyah* (Jāmiʿat al-Yarmūk, ʿAmādat al-Baḥth al-ʿIlmī wa-l-Dirāsāt al-ʿĀliyah - Majallat al-ʿUlūm al-Insāniyyah wa-l-Ijtimāʿiyyah, 2002 AD)

al-ʿAbdarī, Muḥammad bin Yūsuf (d. 897 AH), *al-Tāj wa-l-Iklīl li-Mukhtaṣar Khālīl* (Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1994 AD, 1st ed.)

al-ʿAsqalānī, Aḥmad bin ʿAlī, *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Dār al-Maʿārif, Beirut, 1379 AH)

al-ʿAynī, Maḥmūd bin Aḥmad bin Mūsā (d. 855 AH), *al-Bināyah Sharḥ al-Hidāyah*, ed. by

Ayman Ṣāliḥ Shaʿbān (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 2000 AD, 1st ed.)

al-Bukhārī, ʿAlāʾ al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz bin Aḥmad, *Kashf al-Asrār ʿan Uṣūl Fakhr al-Islām lil-Bazdawī,* Ḍabṭ wa-Taʿlīq Muḥammad al-Muʿtaṣim bi-Llāh al-Baghdādī (Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1417 AH - 1997 AD)

al-Fīrūzābādī, Majd al-Dīn bin Yaʿqūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Mūʾassasat al-Risālah, 2005 AD, 8th ed.)

al-Ḥājj, Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad, *al-Taqrīr wa-l-Tatbīr* (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1983 AD, 2nd ed., vol. 2, p. 165)

al-Khaṭīb al-Shirbīnī, Muḥammad bin Aḥmad, (d. 977 AH), *al-Iqnāʿ fī Ḥall Alfāẓ Abī Shujāʿ* (Dār al-Fikr)

al-Khurashī, Muḥammad, *Sharḥ al-Khurashī* (Beirut, Dār al-Fikr, 1317 AH, 3rd ed.)

al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn bin Sharaf (d. 676 AH), *al-Majmūʿ Sharḥ al-Muḥadhdhab* (Maṭbaʿat al-Taʿāwun, 1344 AH)

al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyā bin Sharaf (d. 676 AH), *Rawdat al-Ṭālibīn wa-ʿUmdat al-Muftīn* (ed. by Zuhayr al-Shāwīsh, al-Maktab al-Islāmī, 1991 AD, 3rd ed.)

al-Qazwīnī, Muḥammad bin Mājāh Yazīd (d. 273 AH), *Sunan Ibn Mājah* (Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah)

al-Quḍāh, Nūḥ ʿAlī , *Ibrāʾ al-Dhimmah min Ḥuqūq al-ʿIbād* (ʿAmmān, Dār al-Bashīr, 1996 AD, 1st ed.)

al-Sannūrī, ʿAbd al-Razzāq Aḥmad, *Maṣādir al-ḥaqq fī al-Fiqh al-Islāmī* (Egypt, Dār al-Fikr)jī, 1994 AD)

al-Sarakhṣī, Muḥammad bin Aḥmad, (d. 483 AH), *al-Mabsūṭ* (Beirut, Dār al-Maʿārif)

al-Shāfiʿī, Muḥammad bin Idrīs, (150-204 AH), *Aḥkām al-Qurʾān* (Maktabat al-Khānjī, 1994 AD)

al-Shāfiʿī, Muḥammad bin Idrīs, (150-204 AH), *al-Umm* (Beirut, Dār al-Fikr, 1983 AD, 2nd ed.)

al-Shawkānī, Muḥammad bin ʿAlī (d. 1250 AH), *Nayl al-Awṭār* (Miṣr, Dār al-Ḥadīth, 1993 AD)

al-Shirbīnī, Muḥammad bin Muḥammad al-Khaṭīb (d. 977 AH), *Mughnī al-Muḥtāj ilā Maʿānī Alfāẓ al-Minhāj* (Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1994 AD, 1st ed.)

al-Siwāsī, Kāmil al-Dīn Muḥammad, known as Ibn al-Humām (d. 861 AH), *Fatḥ al-Qadīr* (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah), vol. 5, p. 32

al-Ṭarābulusī al-Maghribī, Muḥammad bin ʿAbd al-Raḥmān, known as al-Ḥaṭṭāb (d. 954 AH), *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khālīl* (Dār al-Fikr, 1939, 3rd ed.)

al-Zarqāʾ, Muṣṭafā Aḥmad , *al-Madkhal ilā Naẓariyyah al-Iltizām* (Dār al-Qalam, Damascus, 1999 AD, 1st ed.)

ʿAwwādah, Samīr Muḥammad al, al-Ḥuqūq al-Mālīyah lil-Zawjah: "Dirāsah Fiqhīyah Qānūnīyah Maqāṣidīyah," Jāmiʿat Āl al-Bayt, a*l-Majallat al-Urdunīyah fī al-Dirāsāt al-Islāmīyah,* 2021 AD

Ayman Aḥmad al-Naʿīrāt, *al-Dhimmah al-Mālīyah lil-Marʾah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Nablus, Jāmiʿat al-Najāḥ al-Waṭanīyah, 2009 AD)

Bukhārī, Ṣaḥīḥ al, Kitāb al-Nikāḥ, Bāb (wa-alladhīna lam yablaghū al-ḥulm), Ḥadīth 5249; Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb Ṣalāh al-ʿĪdayn, Bāb Ṣalāh al-ʿĪdayn wa-mā yataʿallaq bihā min Aḥkām

Dāʾirat Qāḍī al-Quḍāt, *Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhsīyah* Raqm 15 li-Sanah 2019, al-Māṭah (320)

Dubaygh, ʿAssāf, Muḥammad Muṭlaq, al-Dhubaygh, Isrāʾ, Ḥuqūq al-Marʾah al-Mālīyah fī Ḍawʾ Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmīyah (*Majallat al-ʿUlūm al-Islāmīyah*, vol. 5, 2022, no. 7)

Ḥalāsha, ʿAbd al-, *al-Wujayz fī Sharḥ al-Qānūn al-Madanī al-Urdunī: Āthār al-ḥaqq al-shakhṣī* (N. p.: Wāʾil lil-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 2006 AD)

Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn, (d. 1252 AH), *Ḥāshiyat Rad al-Muḥtār ʿalā al-Durr al-Mukhtār: Sharḥ Tanwīr al-Absār* (Beirut, Dār al-Fikr, 1966 AD, 2nd ed.)

Ibn Ḥazm, ʿAlī bin Aḥmad (d. 456 AH), *Marātib al-Ijmāʿ fī al-ʿIbādāt wa-l-Muʿāmalāt wa-l-Iʿtiqādāt* (Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah), p. 87

Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram bin ʿAlī (d. 711 AH), *Lisān al-ʿArab* (Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH, 3rd ed.)

Jamāl Aḥmad al-Kaylānī, Ḥaqq Taṣarruf al-Zawjah bi-Rātib al-Waẓīfah, *Majallat Dirāsāt, ʿUlūm al-Sharīʿah wa-l-Qānūn,* Jordan, 2007, vol. 34

Khāldī, Niʿmah Khalaf Sulaymān al, Taṣarruf al-Zawj bi-Māl al-Zawjah: Ḥudūdahu wa-Ḍawābiṭuhu (Dirāsah Fiqhīyah Muqārinah), Jāmiʿat Āl al-Bayt, M.A., 2008 AD

Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī al-Dawlī, Qarar bi-Shan Ikhtilāfāt al-Zawj wa-l-Zawjah al-Muwaẓẓafah, al-Muʿtaqid fī Dawratihī al-Sādisah ʿAsharah bi-Dubay (Dawlat al-Imārāt al-ʿArabīyah al-Muttaḥidah), 30 Ṣafar - 5 Rabīʿ al-Awwal 1426 AH, 9 - 14 April 2005 AD [Online] Available: http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/16-2.htm

Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī al-Dawlī, Qarar bi-Shan Ikhtilāfāt al-Zawj wa-l-Zawjah al-Muwaẓẓafah, 2005 AD

Manṣūr, Amjad, *al-Nazariyyāt al-ʿĀmmah li-l-Iltizām* (Dār al-ʿIlm wa-l-Thaqāfah li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 2003 AD)

Muḥammad bin ʿAlī al-Muqri, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr* (al-Maktabah al-ʿAṣriyah, 1st ed., 1996 AD)

Muḥammad bin Muḥammad, known as al-Ṣāwī al-Mālikī (d. 1241 AH), *Bulūgh al-Sālīk li-Aqrab al-Masālik,* known as Ḥāshiyat al-Ṣāwī ʿalā al-Sharḥ al-Ṣaghīr (Dār al-Maʿārif)

Naʿīrāt, Ayman, al-Dhimmah al-Mālīyah lil-Marʾah fī al-Fiqh al-Islāmī (M.A. thesis, Jāmiʿat al-Najāḥ al-Waṭanīyah, Nablus, 2009 AD)

Najīm, Zayn al-Dīn bin Ibrāhīm ibn (d. 970 AH), *al-Baḥr al-Rāʾiq Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq* (Dār al-Kitāb al-Islāmī)

Organization of Islamic Cooperation, 2018, Majlis Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī, Madīnah, Qarar bi-Shan Aṯar ʿAqd al-Zawjīyah ʿalā Milkīyat al-Zawjayn, 11 November 2018

Qarāfī, Ḥamad bin Idrīs (d. 684 AH), *Anwār al-Burūq fī Anwāʿ al-Furūq* (Lebanon, ʿĀlam al-Kutub)

Qudāmah al-Maqdisī, ʿAbd al-Raḥmān bin (d. 682 AH), *al-Sharḥ al-Kabīr ʿalā Matn al-*

Muqniʿ (Bayrūt, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1983 AD)

Qudāmah, ʿAbd Allāh bin Aḥmad bin Muḥammad bin (d. 541–620 AH), *al-Mughni* (Maktabat al-Qāhirah, 1968 AD, 1st ed.)

Qudāmah, Shams al-Dīn ibn, *al-Sharḥ al-Kabīr* (Cairo: Hajr lil-Ṭibāʿah wa-l-Nashr, 1st ed.)

Ṣādiq Ḥamad, Rana, ʿAmal al-Zawjah wa-Aṯarahu ʿalā al-Nafaqah wa-l-Dhimmah al-Mālīyah (Dirāsah Sharʿīyah - Qānūnīyah), *Majallat al-ʿUlūm al-Siyāsīyah wa-l-Ijtimāʿīyah*, Jāmiʿat Dīyālī / Iraq

Ṣaghīr Biʿlī, Muḥammad al, *al-Madkhal ilā al-ʿUlūm al-Qānūnīyah (Naẓariyyah al-Qānūn, Naẓariyyah al-ḥaqq)* (Dār al-ʿUlūm, 2006 AD)

Sharaf al-Dīn Mūsā Abū al-Najā, (d. 968 AH), *al-Iqnāʿ fī Fiqh al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal* (Dār al-Maʿārif)

Ṭabarī, Ibn Jarīr al (310 AH), *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān* (Makkah: Dār al-Tarbiyyah wa-l-Turāth, Mecca)

Zuḥaylī, Wahbah al, *al-Fiqh al-Islāmī wa-Adillatuh* (Dār al-Fikr, Damascus, 2006 AD), p. 818, (4/47)

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 56
محرم 1445هـ / يوليو 2024م، ص 179-206
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

الأحاديث المردودة المشتملة على ثواب عظيم لعمل يسير في كتاب "المجروحين" للإمام ابن حبان

Rejected Hadiths that Include Great Rewards for Simple Deeds in the Book *'al-Majrūḥīn'* by al-Imam Ibn Hibbān

محمد جهاد البنا* ، فتح الدين بيانوني ، ليلي سوزانا شمسو*****

[قُدّم للنشر 2024/03/09 – أُرسل للتحكيم 2024/03/17م – قُدّم بعد التعديل 2024/07/01 - قُبل للنشر 2024/07/02]

ملخص البحث

يختص هذا البحث بدراسة الأحاديث المشتملة على وعد ثواب عظيم لعمل يسير التي أخرجها الإمام ابن حبان في كتابه المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين وحكم عليها بالرد بطلانا أو وضعا، وذلك من خلال تخريجها تخريجا مختصرا والحكم عليها. ويهدف إلى إبراز جهود الإمام ابن حبان في نقد متن الحديث، والتأكيد على عناية المحدثين بنقد سند الحديث ومتنه، وعدم اقتصارهم على نقد أحدهما دون الآخر، وبيان مدى موافقة أو مخالفة الإمام لأحكام غيره من الأئمة على تلك الأحاديث. وقد اتبع الباحث المنهج الاستقرائي في جمع الأحاديث التي ردها الإمام

* طالب مرحلة الدكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية، بروناي دار السلام. البريد الإلكتروني: 20po2013@unissa.bn

** أستاذ الحديث علومه كلية أصول الدين، جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية، بروناي دار السلام. البريد الإلكتروني: fathiddin.beyanouni@unissa.edu.bn

*** أستاذة مساعدة بكلية أصول الدين، جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية، بروناي دار السلام. البريد الإلكتروني: lilly.shamsu@unissa.edu.bn

لاشتمالها على هذه المجازفات الباردة البعيدة، ومعرفة أحكام العلماء عليها. كما استفاد من المنهج الوصفي التحليلي في دراسة هذه الأحاديث وبيان موقف العلماء منها. وقد توصل البحث إلى التأكيد على عناية الإمام بنقد متن الحديث، مع أن كتابه من الكتب المتخصصة في ترجمة الرواة الضعفاء، الأمر الذي يثبت عناية المحدثين بنقد متن الحديث، وعدم إهمالهم لهذا الجانب.

الكلمات المفتاحية: الأحاديث المردودة، نقد متن الحديث، الإفراط في الثواب، كتاب المجروحين، ابن حبان.

Abstract

This article highlights the study of hadiths containing promises for huge rewards on light action that mentioned by Ibn Hibbān in his book of al- Majrūhīn. These hadiths according to Ibn Hibbān have been reported by weak narrators an had been ruled out as invalid or fabricated hadith. This article also aims to highlight the effort of Imam Ibn Hibbān in criticizing the text of hadith, as well as to emphasize the attention of hadith scholars in criticizing both; the chain of transmission and the text of hadith. Hence, it clearly shows that they did not limit their view in criticizing one without the other. The study also intends to indicate the extent to which the imam's ruling align or differ from those of other imams in these hadiths. This article adopts inductive approach in collecting the rejected hadiths by Ibn Hibbān due to it contain on rewarding huge awards upon simple deeds, as well as practicing descriptive and analytical approach in studying the hadiths and explaining the scholars' views. This study concludes that Imam Ibn Hibbān paid significant attention in criticizing the text of hadith, although his book is primarily focuses on the biography of weak narrators. Apparently, this demonstrates the dedication of hadith scholars in analyzing and evaluating the text of hadith.

Keywords: Rejected Hadith, Criticism The Text of Hadith, Huge Reward, Ibn Hibbān, The Book of al-Majrūhīn.

مقدمة

إن كتب الرجال تعد من المصنفات المهمة المتعلقة بالحكم على رواة الحديث جرحا وتعديلا، وتتناول موادها العلمية أقوال النقاد حول رجال الإسناد أو رواة الحديث من أجل بيان أحوالهم وسبر مروياتهم الحديثية، ومع اختصاص تلك المؤلفات بنقد سند الحديث، فإنها لم تغفل نقد متون الأحاديث التي يرويها بعض الرواة الذين تترجم لهم، وهذا يؤكد عدم إهمال المحدثين لنقد متون السنة وأن اهتمامهم بنقد السنة كان كافيا شافيا في حق الإسناد والمتن معا. ولم يقتصروا

على السند دون المتن[1]، كما يدعي بعض المستشرقين الغربيين، كالمستشرق جولدتسهير[2]، ومن تأثر بهم من الكتاب المسلمين، كالأستاذ أحمد أمين[3].

ويشهد لذلك قول الإمام عبد الرحمن بن مهدي: "إنّ من الحديث حديثا له ضوء كضوء النهار، وإنّ من الحديث حديثا له ظلمة كظلمة الليل"[4]، وغيرها من الأقوال التي تدلّ على اهتمامهم بنقد المتن (النقد الداخلي)، أما اهتمامهم بنقد الإسناد فظاهر وجلي في كتب الجرح والتعديل التي بها تعرف أحوال الرواة ضبطا وعدالة. ومما يزيد هذا البحث أهمية أن كتاب المجروحين هو من كتب الجرح والتعديل، ويتناول أقوال العلماء من المحدثين حول أحوال الرواة جرحا، ومع ذلك فقد كانت له عناية خاصة بنقد متون الأحاديث النبوية، الأمر الذي يبرز عناية المحدثين بنقد المتن في المصنفات الحديثية غير المخصصة لذلك، ومن الدراسات السابقة التي تكلمت عن هذا المقياس من مقاييس نقد المتن ما يأتي:

1- مقالة علمية بعنوان: "نقد المتن وعلاقته بالحكم على رواة الحديث عند علماء الجرح والتعديل"[5]، للدكتور خالد بن منصور الدريس، تتناول هذه المقالة أهمية نقد المتن في مرويات الرواة وعلاقته بالحكم عليهم وإبراز جهود علماء الجرح والتعديل في نقد المتن باعتباره ركيزة من أهم ركائزهم في نقد الرواة والحكم عليهم، وتستمد المقالة مصادرها من كتب الرجال وكتب العلل التي تمثل الجانب العملي التفصيلي لنقد مرويات الرواة، وتهدف إلى بيان أن نقد المتن

---

[1] انظر: ربيع محمد محمد يونس، "**شبهة اهتمام المحدثين بنقد السند دون المتن والرد عليها**"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، (د.ت)، العدد 36، 462-464.

[2] See: Ignaz Goldziher. (1971). Muslim Studies, *(Muhammedanische Studien)*, translated from the German by C.R. Barber and S.M. Stern, London: George Allen & Unwin Ltd. vol. 2, pp. 140f.

[3] انظر: أحمد أمين، **فجر الإسلام** (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص238.

[4] الحسن بن عبد الرحمن القاضي الرامهرمزي، **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي** (د.م، دار الفكر، ط3، 1984)، ص316. وأحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق: أبو عبدالله السورقي وإبراهيم حمدي المدني (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت)، ص431.

[5] الدريس، خالد بن منصور، **نقد المتن وعلاقته بالحكم على رواة الحديث عند علماء الجرح والتعديل**، (المملكة العربية السعودية: إسلامية المعرفة، 1426هـ)، السنة التاسعة العدد التاسع والثلاثون.

ركن أساسي من أركان العملية النقدية في الحكم على رواة الحديث، وتسليط الضوء على جملة من النصوص التطبيقية في هذا المجال، والكشف عن التنوع الاجتهادي في التعامل مع نقد المتن عند علماء الجرح والتعديل وإبراز جهودهم وعنايتهم به، مع محاولة الاختصار والتركيز على المواد العلمية وإيراد الشواهد والأمثلة التطبيقة في كل مبحث بما يتناسب مع المتوفر لدى نصوص كثيرة، ولخص الباحث الأسباب الموجبة لنقد رواة الحديث المتعلقة بالمتون عند علماء الجرح والتعديل في ثلاثة عناصر وهي: المخالفة، والتفرد، والاضطراب. وأكثر الأحاديث التي تشتمل على المجازفات والمبالغة في الثواب على العمل اليسير تكون من قبيل التفرد، حيث إن الراوي يتفرد بمتن لا أصل له ولا يعرف إلا من طريقه، وقد اتفق أهل هذا الشأن على رد هذا النوع من الحديث.

2- مقالة علمية بعنوان "**نقد ابن حبان للأحاديث والرواة في كتاب المجروحين**"[1]، للدكتور عطا الله محمد علي العتيبي، عرض فيها الباحث أهم قواعد نقد متون السنة النبوية عند ابن حبان في كتاب المجروحين، وذكر أوجه نقد متون السنة عند ابن حبان، وهي مبنية على قسمين رئيسين، وهما المخالفة وغير المخالفة، أما المخالفة فهي تنوعت إلى مخالفة المتن للقرآن الكريم ثم مخالفة المتن للسنة الثابتة، ثم مخالفة المتن لأصول الاستدلال الشرعية، ثم مخالفة المتن للعقيدة، ثم مخالفة المتن للقواعد الشرعية، ثم مخالفة المتن للعقل والحس. أما القسم الثاني من أوجه نقد متون السنة غير المخالفة فهي إما أن المتن لا يشبه كلام النبوة، أو أنه يشبه كلام الوعاظ والزهاد، أو يشبه كلام القصاص، أو يشبه كلام الفقهاء، أو يشبه الإسرائيليات، أو فيه المبالغة في الأجر أو العقاب، لكنه اقتصر في هذه المقالة على ذكر مثالين فقط ولم يستوعب.

3- مقالة علمية بعنوان "معايير نقد المتن عند الإمام أبي حاتم ابن حبان البستي"[2]، للدكتور سليمان بن عبد الله السيف، تتناول هذه المقالة دراسة الأحاديث التي انتقدها ابن

---

[1] العتيبي، عطا الله محمد علي، **نقد ابن حبان للأحاديث والرواة في كتاب المجروحين**، (القاهرة: مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، د.ت)، العدد 86.

[2] السيف، سليمان بن عبد الله، **معايير نقد المتن عند الإمام أبي حاتم ابن حبان البستي من خلال كتابه المجروحين من المحدثين –جمع ودراسة–**، (المدينة المنورة: مجلة الإسلامية للعلوم الشرعية، 1440هـ)، العدد 189، الجزء الثاني.

حبان متونها وفسر فيها سبب نقده لها من مخالفة أو معارضة أو نحوه، دون الأحاديث المنتقدة نقدا عاما غير مفسر، وتتكون المقالة من ثمانية معيارا: أولا: نقد المتن لمخالفته المعروف من السنة النبوية، ثانيا: نقد المتن لمخالفته الرواية الثابتة في الحديث نفسه، ثالثا: نقد المتن لمخالفته المعروف من مرويات الراوي، رابعا: نقد المتن لمخالفته شمائل النبي ﷺ وسير صحابته الكرام، خامسا: نقد المتن لمخالفته أصول الدين وقواعده العظام، سادسا: نقد المتن لمخالفته الفتوى المشهورة عن أصحاب النبي ﷺ، سابعا: نقد المتن لكونه لا يليق بكلام النبي ﷺ، ثامنا: نقد المتن لمخالفة المذاهب الفقهي المقرر عند ابن حبان.

أما في هذه المقالة فيحاول الباحث جمع الأحاديث المردودة المشتملة على ثواب عظيم لعمل يسير في كتاب المجروحين، وتخريجها من بطون أمهات الكتب الحديثية، وإيراد الشواهد والمتابعات لها إذا وجدت، ثم ذكر أقوال العلماء في الحكم على الحديث اتفاقا أو اختلافا ومناقشة ما اختلف العلماء في الحكم عليه منها، وبيان وجه الصواب في ذلك حسب ما يظهر للباحث.

أولا: التعريف بالإمام ابن حبان

هو الإمام العلامة الحافظ المجود شيخ خراسان أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي الدارمي البستي[1]، ولد بِبُسْتِ[2] سنة بضع وسبعين ومئتين[3]، وكان عالما حافظا متقنا فقيها مكثرا من الحديث والرحلة والشيوخ، قال عنه أشهر تلاميذه أبو عبد الله

---

[1] شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط (د.م، مؤسسة الرسالة، 1985)، ج16، ص92–93.

[2] هي مدينة بين سجستان وغزنين وهراة، من بلاد كابل عصمة أفغان اليوم. انظر: شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر، 1995)، ج1، ص414.

[3] محمد بن حبان البُستي، **مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار**، تحقيق: مرزوق علي إبراهيم (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1991)، ص13.

[4] الذهبي، **سير أعلام النبلاء**. ج2، ص93. وابن العماد عبد الحي بن أحمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الأرنؤوط، (بيروت: دار ابن كثير، 1986)، ج1، ص34.

الحاكم: "وكان من أوعية العلم في اللغة والفقه والحديث والوعظ، ومن عقلاء الرجال"[1]، وقد عرف بكثرة رحلاته العلمية، فقد رحل إلى البلدان وقدم المدن ونزل الأوطان، قال عنه السمعاني: كان مكثرا من الحديث والرحلة والشيوخ، عالما بالمتون والأسانيد، أخرج من علوم الحديث ما عجز عنه غيره، ومن تأمل تصانيفه تأمل منصف علم أن الرجل كان بحرا في العلوم، فقد أدرك الأئمة والعلماء والأسانيد العالية، وصارت تصانيفه عدة لأصحاب الحديث غير أنها عزيزة الوجود[2]. وهو من العلماء المحدثين الذين يعتمد قولهم في الجرح والتعديل[3].

ومن أشهر مؤلفات الإمام ابن حبان[4]، كتاب الثقات[5]، وكتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين[6] الذي بين أيدينا، وكتاب صحيح ابن حبان[7]. توفي رحمه الله ليلة الجمعة لثمان بقين من شوال سنة أربع وخمسين وثلاثمئة من هجرة النبي ﷺ[8]، ودفن ببست في الصفة التي ابتناها بقرب داره[9].

---

[1] جمال الدين علي بن يوسف القفطي، **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي وبيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1982)، ج3، ص122. وانظر: الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج3، ص90.

[2] الحموي، **معجم البلدان**، ج1، ص415، بتصرف.

[3] الذهبي، **ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار البشائر، ط4، 1990)، رقم الترجمة 487، ص208.

[4] الحموي، **معجم البلدان**، ج1، ص417-418. وانظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام** (د.م، دار العلم للملايين، 2002)، ج6، ص78.

[5] مطبوع. **الثقات**، (الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1973).

[6] مطبوع. **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، 1981).

[7] مطبوع. **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988).

[8] السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى** (د.م. هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1892)، ج3، ص132. بتصرف.

[9] انظر: عبد الكريم بن محمد السمعاني، **الأنساب**، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1962)، ج2، ص225. والذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج3، ص90.

ثانيا: منهج الإمام ابن حبان في نقد المتن

أوضح الإمام ابن حبان في مقدمة كتابه المجروحين منهجه في نقد الرجال وما يتعلق بذلك من شروط قبول أحاديثهم، وبين أنواع الرواة الضعفاء وجعلهم في عشرين قسما، كالزنادقة الذين يعتقدون الزندقة والكفر، والوضاعون الذين يضعون الحديث لغرض دنيوي، والقصاص، والمختلطون.

أما منهجه في نقد المتن فلم يشر إليه في المقدمة، لأن الكتاب مختص بدراسة أحوال الرجال ومقدمة هذا الكتاب القيم غزيرة بالفوائد الحديثية التي لا يستغنى عنها طالب العلم لاسيما المتخصص في علم الحديث الشريف ومن يقصد الشروع إلى قراءة ودراسة كتاب المجروحين، ليكون على بصيرة من منهج مؤلفه في تأليفه للكتاب وما سيعرضه من الأقوال والأحكام في ثنايا كلامه عن الرواة المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين.

ومن خلال استقراء الكتاب والوقوف على كل ترجمة من تراجم الرواة الواردة فيه ومروياتهم المنتقدة تتبين الملامح العامة لمنهج الإمام في نقد المتن، ويظهر استخدامه لعدد من معايير ومقاييس نقد متون السنة في ثنايا نقده ومناقشته لمرويات بعض الرواة الضعفاء.

وقد استخدم الإمام ابن حبان في نقده لمتون الأحاديث في كتاب المجروحين المقاييس الآتية:

1. عرض الحديث على القرآن الكريم، فمن المقاييس التي استخدمها المحدثون لنقد الحديث، النظر في متنه فإن كان مخالفا لكتاب الله مخالفة لا يمكن معها الجمع بينهما، ولا معرفة المتأخر حتى يمكن الحكم بنسخ المتقدم، رد الحديث وحكم عليه بالضعف أو الوضع. فالحديث الذي يخالف القرآن ويناقضه ويباين معناه لا يمكن قبوله ولا الحكم بصحته. فمن سنة الله أن ما يأتي به رسول الله موافقا للقرآن غير مخالف له، وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا إني أوتيت القرآن ومثله

معه»[1]، فالسنة الصحيحة والقرآن يخرجان من مشكاة واحدة، وهما في حقيقة الأمر من عند الله، وما كان من عند الله فلا يمكن أن يتناقض أو يختلف.

2. عرض الحديث على الأحاديث الثابتة في موضوعه، فإن الأحاديث الصحيحة لا يعارض بعضها بعضا، وفي ذلك يقول الإمام ابن خزيمة في: "لا أعرف حديثين متضادين، ومن كان عنده فليأتني به لأؤلف بينهما"[2].

3. عرض الحديث على الروايات الصحيحة الثابتة، وهذا مقياس مهم من مقاييس نقد متون السنة التي قررها العلماء، فإن المحدثين عندما حكموا على الحديث بالصحة أو الضعف أو الوضع مثلا، فإنما هو نتيجة عن دراسة دقيقة متأنية شاملة طويلة للحديث في كلا جانبيه –السند والمتن–، ومن ذلك دراسة طرق الحديث واستيعابها وعرض بعضها على بعض ومن ثم المقارنة بينها، وبذلك يتبين صواب الرواية من خطئها. ولذلك ينبغي العناية بجمع الروايات المتعددة للحديث الواحد، وفي المعارضة بين الروايات يمكن معرفة والمتابعات التي قد تتسبب أحيانا في نقل الأحاديث من درجة دنيا إلى درجة عليا، ومعرفة الصحيح والحسن والضعيف والشاذ والمنكر والمعلل والمدرج وغير ذلك، والحكم على الرواة وضبطهم وإتقانهم[3]. قال علي بن المديني: "الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه"[4].

4. اشتمال الحديث على المجازفات الباردة، كالإفراط في الثواب العظيم على العمل

---

[1] أحمد بن حنبل الشيباني،**المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، (د.م. مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م)، ج28، ص411. قال المحقق: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح، غير عبد الرحمن بن أبي عوف الجرشي، فمن رجال أبي داود والنسائي، وهو ثقة.

[2] ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، **معرفة أنواع علوم الحديث**، تحقيق: نور الدين عتر، (سوريا: دار الفكر، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1496هـ/1986م)، ص285.

[3] الأعظمي، محمد مصطفى، **منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه**، (المملكة العربية السعودية: مكتبة الكوثر، 2007م)، الباب الثالث: الضبط والإتقان والطريق إلى معرفتهما، ص49.

[4] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق: محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف، 1440هـ)، باب الطرق المختلفة، ج2، ص212.

اليسير، وهو موضوع هذا البحث.

5. ركاكة متن الحديث وبعد معناه، وهو من المقاييس التي استخدمها المحدثون في نقد متون السنة، حيث إن الرسول ﷺ قد أعطي جوامع الكلم، فقد صح عنه ﷺ أنه قال: «وَأُوتِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ»[1]، فهو أفصح العرب وأفصح من نطق بالضاد، والمتون الركيكة يمجها السمع ويدفعها الطبع ويسمج معناها للفطن، مما يتنزه عنه مقام النبوة الشريفة، والأحاديث النبوية والشريعة الإسلامية كلها محاسن وشريفة، والركة ترجع إلى الرداءة فبينها وبين مقاصد الشريعة مباينة شاسعة.

ثالثا: مسألة اشتمال الحديث على الإفراط بالثواب على العمل اليسير

إن من حكمة الله تعالى في أمره لعباده بامتثال أوامره سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ أن وعدهم بالثواب والجزاء لهم في الدنيا قبل الآخرة تحفيزا لهم، فقال سبحانه: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ ﴿الرحمن: 60﴾ وفي نهيه عن أنواع المنكرات والمعاصي توعدهم بالعقاب في الدنيا والآخرة تهديدا وتنفيرا وزجرا لهم، قال سبحانه: ﴿ وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿21﴾ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا ۚ إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ﴾ ﴿22﴾ ﴿السجدة: 21–22﴾، وهذه الأمور من الثواب والوعيد أمر غيبي لا يعلمه إلا الله ورسوله ﷺ، وما يترتب على الأعمال من الثواب الجزيل والوعيد الشديد لا يصدر إلا من طريق الوحيين، القرآن والسنة الثابتة.

فقد وضع المحدثون مقاييس وضوابط يعرف من خلالها كون الحديث موضوعا دون النظر إلى سنده ورجاله، ومن أهم تلك المقاييس: اشتمال الحديث على الإفراط بالثواب

---

[1] البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، (د.م. دار طوق النجاة، 1422هـ)، كتاب التعبير، باب باب المفاتيح في اليد، رقم الحديث 6611، ج6، ص573. ومسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث، د.ت)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم الحديث 523، ج1، ص372، واللفظ لمسلم.

على العمل اليسير، وهذا المقياس له أهميته البالغة حيث إن الأحاديث الموضوعة التي تشتمل على هذا النوع من المجازفات كثيرة جدا، وقد كان للقصاص والطرقية والوعاظ أثر كبير في وضع هذا النوع من الأحاديث كما حكاه السخاوي[1]، لكي يرغبوا الناس على الطاعات والقربات، فوضعوا الأحاديث التي تتضمن الثواب العظيم مقابل العمل اليسير ترغيبا وتحفيزا لهم على امتثال تلك الطاعات والقربات، فقد قيل لأحدهم: من أين جئتَ بهذه الأحاديث: من قرأ كذا فله كذا، قال: وضعتها أرغب الناس فيها[2]، وقد كان للشحاذين نصيب في وضع مثل هذا النوع من الأحاديث، كما نبه على ذلك الإمام ابن الجوزي في الموضوعات[3].

وثمة أمر يحسن التنبه إليه في تطبيق هذا المقياس على الأحاديث النبوية حتى لا يقع الناظر والفاحص في خطأ أو زلل في الحكم على الأحاديث باستخدام هذا المقياس النقدي، وهو أن الثواب العظيم والعذاب الشديد أمر غيبي لا يعرف إلا عن طريق الوحي، فهناك عدد من الأحاديث الصحيحة التي تتضمن الثواب العظيم مقابل العمل اليسير، مثال ذلك ما رواه الشيخان في صحيحيهما:«مَنْ قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ، فِي يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ، حُطَّتْ خَطَايَاهُ وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ»، فإن الناظر في هذا الحديث يجد أنه يتضمن الثواب العظيم مقابل العمل اليسير باعتبار الثواب الموعود له، فالتنبه والتأني والتأمل قبل الحكم على الأحاديث أمر ضروري، فإن مثل هذا الحديث من الأمور الغيبية التي لا مجال للرأي فيها، وبذلك تظهر أهمية دراسة أسانيد الأحاديث ومتونها وإعطاء كلا من الجانبين ما يستحقه ويناسبه من البحث والنظر، فالاعتماد على نقد المتن فحسب دون الالتفات إلى دراسة السند البتة يضعف عملية نقد الحديث ويفقدها مصداقيتها.

---

[1] انظر: السخاوي، شمس الدين محمد، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، تحقيق: علي حسين علي (مصر: مكتبة السنة، 2003)، ج1، ص332.

[2] انظر: ابن الجوزي، **الموضوعات**، ج1، ص39-40.

[3] انظر: المرجع السابق، ج1، ص46.

والأحاديث الموضوعة التي تحتوي على المجازفات والإفراط بالوعد العظيم على الفعل اليسير أو الوعيد الشديد على الأمر اليسير كثيرة في أحاديث القصاص والطرقية[1]، حيث إنهم وضعوا كلاما من عند أنفسهم فرووه، وربما أخذوا كلاما لبعض الحكماء أو غيرهم فوضعوه على رسول الله ﷺ، وقد ذهب بعض الكرّامية[2] إلى جواز وضع الحديث في باب الترغيب والترهيب، وقد رد ابن الجوزي هذا المذهب وتأويلاته الباطلة في مقدمة كتاب الموضوعات[3].

وفيما يأتي دراسة الأحاديث المشتملة على الوعد العظيم على العمل اليسير، التي انتقدها ابن حبان وحكم عليها بالوضع أو البطلان:

الحديث الأول: حديث فضل صلاة الملائكة وتسبيح الخلائق

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَشَكَا إِلَيْهِ فَقْرًا أَوْ دَيْنًا فِي حَاجَةٍ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَأَيْنَ أَنْتَ مِنْ صَلاةِ الْمَلائِكَةِ وَتَسْبِيحِ الْخَلائِقِ، وَبِهَا يُنْزِلُ اللَّهُ الرِّزْقَ مِنَ السَّمَاءِ، قَالَ ابن عُمَرَ، فَقُلْتُ: وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: فَاسْتَوَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَاعِدًا، وَكَانَ مُتَّكِئًا، فَقَالَ: يَا ابن عُمَرَ، تَقُولُ مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى صَلاةِ الصُّبْحِ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ، سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ، وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ مِائَةَ مَرَّةٍ، تَأْتِيكَ الدُّنْيَا رَاغِمَةً ذَاخِرَةً، وَيَخْلُقُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ كُلِّ كَلِمَةٍ تَقُولُهَا مَلَكًا يُسَبِّحُ لَهُ، لَكَ ثَوَابُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»"[4].

---

[1] انظر: ابن الصلاح، **معرفة أنواع علوم الحديث**، ص99-100. وابن حجر، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1984)، ج2، ص843-844.

[2] الكرامية: نسبة إلى محمد بن كرام بن عراق أبي عبد الله السجستاني (ت 255هـ)، قال عنه الذهبي: المبتدع، شيخ الكرامية، كان زاهدا، عابدا، ربانيا، بعيد الصيت، كثير الأصحاب، ولكن يروي الواهيات. انظر: مجموعة من الباحثين، **موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام**. (الإنترنت: موقع الدرر السنية. 2012)، المبحث الرابع: الكرامية، ج3، ص143.

[3] انظر: ابن الجوزي، **الموضوعات**، مقدمة الكتاب، ج1، ص94.

[4] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص138.

تخريج الحديث

أخرجه بنحوه العبدي في جزء العبدي[1]، وابن الجوزي في الموضوعات[2]، وابن عدي في الكامل[3]، دون قوله: "تأتيك الدنيا راغمة ذاخرة" إلخ، وأورده السيوطي في اللآلئ المصنوعة[4]، بلفظ "أتاك برزقك وإن كرهت"، كلهم من طريق مالك، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا.

الحكم على الحديث:

اتفق العلماء على الحكم ببطلان هذا الحديث، قال ابن حبان: "لا أصل له بجملة، ولا أشك أنه موضوع على مالك"[5]، وقال ابن عدي: "وهذا حديث بهذا الإسناد باطل عن مالك"[6]، وقال ابن الجوزي: "هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ"[7]، وأورده الذهبي في تلخيص الموضوعات"[8]، وابن عراق في التنزيه[9]، وقال العراقي: "غريب من حديث مالك، ولا أعرف له أصلا في حديث مالك"[10].

---

[1] العبدي، علي بن الحسن، **جزء العبدي** (د.م، د.ن، د.ت). رقم الحديث 16، ص17.

[2] ابن الجوزي، **الموضوعات**، ج3، ص164.

[3] ابن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد، (بيروت: الكتب العلمية، 1997)، ج1، ص558.

[4] السيوطي، جلال الدين، **اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ج2، ص287.

[5] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص138.

[6] ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج1، ص558.

[7] ابن الجوزي، **الموضوعات**، ج3، ص164.

[8] الذهبي، **تلخيص الموضوعات**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، 1998)، ص310.

[9] ابن عراق الكناني، **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق الغماري (بيروت: دار الكتب العلمية، 1979)، ج2، ص318.

[10] العراقي، زين الدين، **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار** (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ص354.

وراوي الحديث إسحاق بن إبراهيم منكر الحديث، قال ابن حبان: "إسحاق بن إبراهيم الطبري، منكر الحديث جدا، يأتي عن الثقات الأشياء الموضوعات، لا يحل كتابة حديثه إلا على جهة التعجب"[1]، وقال ابن عدي: "منكر الحديث"[2]، وقال الدارقطني: "منكر الحديث"[3]، وقال الحاكم: "روى عن مالك، وابن عيينة، والفضيل بن عياض، وعبد الله بن الوليد العدني أحاديث موضوعة"[4]، والظاهر أن هذا الحديث منها، والله أعلم.

أما نقد ابن حبان لمتن هذا الحديث بقوله: "لا أصل له بجملة، ولا أشك أنه موضوع"، والظاهر أن سبب جزمه بذلك أن هذا اللفظ والمتن لا يصح أن يصدر عن النبي ﷺ لما فيه من مجازفات بعيدة، ومن ذلك قوله: "ويخلق الله عز وجل من كل كلمة تقولها ملكا يسبح له"، ومن علامات وضع الحديث أن يشتمل على مجازفات لا يقول مثلها ﷺ، أو أن يتضمن ثواباً عظيماً مقابل عمل قليل، أو وعيداً شديداً على صغيرة[5]، قال السيوطي في ألفيته[6]:

ومَا به وَعْدٌ عَظِيم أو وَعيْد ۞ عَلَى حَقيرٍ وَصَغيرةٍ شَديد

---

[1] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص138.

[2] ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج1، ص558.

[3] الدارقطني، علي بن عمر البغدادي، **الضعفاء والمتروكون**، تحقيق: عبد الرحيم محمد القشقري، (المدينة المنورة: مجلة الجامعة الإسلامية، 1404هـ)، ج1، ص257.

[4] الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري، **المدخل إلى الصحيح**، تحقيق: ربيع هادي عمير المدخلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1404هـ)، ص118.

[5] انظر: ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1970)، ص50. وأبو العباس أحمد بن فرح الإشبيلي، **الغرامية في مصطلح الحديث** (المدينة المنورة: دار المآثر، 2003)، ص91. وصبحي إبراهيم الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه** (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، ج1، ص265.

[6] السيوطي، **ألفية السيوطي في علم الحديث** (د.م، المكتبة العلمية، د.ت)، ص41.

الحديث الثاني: حديث فضل التكبير في سبيل الله تعالى

عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ كَبَّرَ تَكْبِيرَةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَانَتْ صَخْرًا فِي مِيزَانِهِ أَثْقَلَ من السَّمَاوَات السَّبع وما فيها وَمَا تَحْتَهُنَّ، وَأَعْطَاهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِهَا رِضْوَانَهُ الأَكْبَرَ، وَجَمَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مُحَمَّدٍ ﷺ وَإِبْرَاهِيم وَالْمُرْسلِينَ فِي دَارِ الْجَلالِ، يَنْظُرُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بُكْرَةً وَعَشِيًّا»[1].

تخريج الحديث

أخرجه مختصرا ابن عدي في الكامل [2]، وابن الجوزي في الموضوعات[3]،كلاهما عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا.

الحكم على الحديث

قال ابن حبان: "وهذا خبر لا أصل له من كلام رسول الله ﷺ"[4]، وقال العقيلي: "ولا في هذا الباب شيء صحيح يثبت"[5]، وقال الذهبي في ميزان الاعتدال: "باطل"[6]، ووافقه ابن حجر في اللسان[7]، وأورده السيوطي في اللآلئ المصنوعة[8]، وابن عراق في تنزيه الشريعة[9].

أما إسحاق بن إبراهيم راوي هذا الحديث، فقد سبق ذكر حاله في الحديث

---

[1] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص139.

[2] ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج4، ص227.

[3] ابن الجوزي، **الموضوعات**، ج2، ص228-229.

[4] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص139.

[5] العقيلي، محمد بن عمرو، **الضعفاء الكبير**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي (بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984)، ج2، ص21.

[6] الذهبي، **ميزان الاعتدال**، تحقيق: علي محمد البجاوي (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963)، ج1، ص178.

[7] ابن حجر، **لسان الميزان**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (د.م. دار البشائر الإسلامية، 2002)، ج1، ص241.

[8] انظر: السيوطي، **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، ج2، ص115.

[9] انظر: ابن عراق، **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، ج2، ص180-181.

الأول، وقال عنه ابن الجوزي: "وإسحاق يأتي عن الثقات الموضوعات، لا يحل الرواية عنه إلا على التعجب، ولا يحتج بعبد الله بن نافع [وهو راوي الحديث عن الإمام مالك]"[1].

والظاهر أن سبب حكم الإمام ابن حبان ببطلان هذا الحديث تحديده ثوابا عظيما على عمل قليل، وهو من علامات الوضع في الحديث، والله أعلم.

الحديث الثالث: حديث في فضل بعض آيات القرآن الكريم

عن علي بن أبي طالب، عن النبي ﷺ قال: «آيَةُ الْكُرْسِيِّ، وَشَهِدَ الله[2]، وَفَاتِحَةُ الْكِتَابِ مُعَلَّقَاتٍ بالْعَرْشِ، مَا بَيْنَهُنَّ وَبَيْنَ الله عزّ وجلّ حِجَابٌ، يَقُلْنَ: يَا رَبِّ تَهْبِطُنَا إِلَى أَرْضِكَ وإلى مَنْ يَعْصِيكَ، قَال الله عزّ وجلّ: بِي حَلَفْتُ، لَا يَقْرَؤُكُنَّ أَحَدٌ مِنْ عِبَادِي دُبُرَ كُلِّ صَلَاةٍ، إِلَّا جَعَلْتُ الْجَنَّةَ ثَوَابَهُ عَلَى مَا كَانَ فِيهِ، وإِلَّا أَسْكَنْتُهُ حَظِيرَةَ الْقُدْسِ، وإِلّا نَظَرْتُ بِعَيْنٍ مَكْنُونَةٍ كُلَّ يَوْمٍ سَبْعِينَ مَرَّةً» وذكر حديثا طويلا"[3].

تخريج الحديث

أخرجه بنحوه الجورقاني في الأباطيل[4]، وابن الجوزي في الموضوعات[5]، كلاهما من طريق الحارث بن عمير، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه مرفوعا.

---

[1] ابن الجوزي، **الموضوعات**، ج2، ص228-229.

[2] سورة آل عمران: 18-19.

[3] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص223.

[4] الجورقاني، الحسين بن إبراهيم، **الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير**، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبار (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، الهند: دار الدعوة التعليمية الخيرية، 2002)، رقم الحديث 682، ج2، ص338-339.

[5] ابن الجوزي، **الموضوعات**، ج1، ص244-245.

الحكم على الحديث

قال ابن حبان: "موضوع لا أصل له"[1]، ووافقه ابن القيسراني في التذكرة[2]، وقال ابن الجوزي: "هذا حديث موضوع، تفرد به الحارث بن عمير"[3]، ووافقه الذهبي في التلخيص[4]، وقال الجورقاني: "هذا حديث باطل، تفرد به عن جعفر بن محمد، الحارث بن عمير"[5].

وراوي هذا الحديث الحارث بن عمير، اختلف فيه النقاد بين توثيقه وتضعيفه، فقال عنه العجلي: "ثقة"[6]، وقال المزي نقلا عن سليمان بن حرب: "كان حماد بن زيد يقدم الحارث بن عمير ويثني عليه"، زاد غيره: ونظر إليه فقال: "هذا من ثقات أصحاب أيوب"[7]، وقال نقلا عن إسحاق بن منصور، أن يحي بن معين، وأبو زرعة، وأبو حاتم، والنسائي قالوا: "ثقة"، وزاد أبو زرعة: "رجل صالح"[8].

وقال عنه ابن حبان: "كان ممن يروي عن الأثبات الأشياء الموضوعات"[9]، وقال الحاكم: "روى عن حميد الطويل وجعفر بن محمد الصادق أحاديث

---

[1] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص223.

[2] ابن القيسراني، محمد بن طاهر المقدسي، **تذكرة الحفاظ**، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 1994)، رقم الحديث 368، ج1، ص156.

[3] ابن الجوزي، **الموضوعات**، ج1، ص244-245.

[4] الذهبي، **تلخيص الموضوعات**، رقم الحديث 144، ج1، ص67.

[5] الجورقاني، **الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير**، رقم الحديث 682، ج2، ص338-339.

[6] العجلي، أحمد بن عبد الله الكوفي، **الثقات**، تحقيق: عبد العليم، (المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1305هـ/1985م)، ج1، ص103.

[7] المزي، يوسف بن عبد الرحمن، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400هـ/1980م)، ج5، ص270.

[8] المرجع السابق، رقم الترجمة 1036، ج5، ص270.

[9] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص223.

موضوعة"[1]، وقال ابن القيسراني: "كذاب"[2]، وقال الذهبي في التلخيص: "الحارث كذبه ابن خزيمة"[3].

وذكره البخاري في التاريخ ولم ينقل فيه جرحا ولا تعديلا[4]، وكذلك ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل[5]، ويلاحظ أن الحارث بن عمير وثقه أهل عصره وكبار العلماء كما بينه المعلمي اليماني، ثم قال: "ومن كان هذا حاله فالعدالة تثبت بأقل من هذا، ومن ثبتت عدالته لم يقبل فيه الجرح إلا بحجة بينة واضحة"[6]، ولعله تغير في آخر حياته، فروى بعض المناكير والموضوعات، ولذلك نسبه بعض العلماء إلى الكذب، والله أعلم

وحكم ابن حبان على هذا الحديث بأنه موضوع لا أصل له، ولعل السبب في ذلك أن متن الحديث فيه الأجر العظيم للعمل القليل[7]، وقد ذكر ابن قيم الجوزية في المنار المنيف أحاديث صحيحة في باب فضائل السور وثواب من قرأ سورة كذا فله أجر كذا، وليس فيها هذا الحديث الذي نحن بصدده، ثم قال: "ثم سائر الأحاديث بعد كقوله: "من قرأ سورة كذا أعطي ثواب كذا" فموضوعة على رسوله ﷺ وقد اعترف بوضعها واضعها"[8]، والله أعلم.

---

[1] الحاكم، **المدخل إلى الصحيح**، ج1، ص127.

[2] ابن القيسراني، **تذكرة الحفاظ**، ج1، ص156.

[3] الذهبي، **تلخيص الموضوعات**، ج1، ص67.

[4] البخاري، **التاريخ الكبير**، (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، د.ت)، ج3، ص125.

[5] ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي، **الجرح والتعديل**، (بيروت: دار إحياء التراث، الهند: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1271هـ/1952م)، ج3، ص83.

[6] انظر: المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى اليماني، **التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل**، تحقيق: علي بن محمد بن عمران ومحمد أجمل الإصطلاحي (د.م. دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، 1434هـ)، ج10، ص367-368.

[7] انظر: ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ص50. وأبو العباس الإشبيلي، **الغرامية في مصطلح الحديث**، ص91. وصبحي إبراهيم الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه** (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، ج1، ص265.

[8] انظر: ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ج1، ص113-114.

الحديث الرابع: حديث في فضل صيام يوم عاشوراء

عن ابن عباس، قال: قال رسول ﷺ: «مَنْ صامَ يَوْمَ عَاشُوراءَ كَتَبَ اللهُ لَهُ عِبَادَةَ سَبْعِينَ سَنَةً بِصِيَامِهَا وَقِيَامِهَا، مَنْ صامَ يَوْمَ عَاشُوراءَ أُعْطِيَ ثَوَابَ عَشَرَةِ أَلفَ مَلَكَ، ومَنْ صامَ يَوْمَ عَاشُوراءَ أُعْطِيَ ثَوَابَ حَاجٍّ ومُعْتَمِرٍ، ومَنْ صامَ يَوْمَ عَاشُوراءَ أعْطِيَ ثَوَابَ سَبْعِ سَمَاوَاتٍ ومَنْ فِيهَا مِنَ الْمَلَائِكَةِ، ومَنْ أَفْطَرَ عِنْدَهُ مُؤْمِنٌ فِي يَوْمِ عَاشُوراءَ فكَأَنَمَا أَفْطَرَ عِنْدَهُ جَمِيعُ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ، ومَنْ أَشْبَعَ جَائِعًا فِي يَوْمِ عَاشوراءَ فكَأَنَّمَا أَفْطَرَ فُقَرَاءَ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ، وأَشْبَعَ بُطُونَهُمْ، ومَنْ مَسَحَ عَلَى رَأْسِ يَتِيمٍ فِي يَوْمِ عَاشُوراءَ رُفِعَتْ لَهُ بِكُلِّ شَعْرَةٍ عَلَى رَأْسِهِ دَرَجَةٌ فِي الجَنَّةِ". قال عمر: لقد فضلنا الله عز وجل في يوم عاشوراء؟ قال: "نَعَمْ، خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ والأَرْضَ والْجِبَال فِي يَوْمِ عَاشُوراءَ، وخَلَقَ الْعَرْشَ والْكُرْسِيَّ كَمِثْلِهِ، وخَلَقَ الْقَلَمَ يَوْمَ عَاشُوراءَ وجَرَى كَمِثْلِهِ، وخَلَقَ الْجَنَّةَ فِي يَوْمِ عَاشوراءَ، وأَسْكَنَ آدَمَ الْجَنَّةَ يَوْمَ عَاشَوراءَ، وَوُلِدَ إِبْرَاهِيمُ فِي يَوْمِ عَاشُوراءَ، وَنَجَا مِنَ النَّارِ فِي يَوْمِ عَاشُوراءَ، وهَدَاهُ اللهُ عزَّ وَجَلَّ فِي يَوْمِ عَاشُوراءَ، وأَغرَقَ اللهُ عز وجل فِرْعَوْنَ فِي يَوْمِ عَاشُوراءَ، وَرَفَعَ عِيسَى فِي يَوْمِ عَاشُوراءَ، وَوُلِدَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي يَوْمِ عَاشُوراء، وَرُفِعَ إِدْرِيسُ يَوْمَ عَاشوراءَ، وكَشَفَ اللهُ عز وجل عَنْ أَيُّوبَ يَوْمَ عَاشُوراءَ، وَوُلِدَ عِيسَى عَلَيهِ السَّلَامُ فِي يَوْمِ عَاشُوراءَ، وَحُمِلَ يَوْمَ عَاشُوراءَ، وتَابَ اللهُ عز وجل عَلَى آدَمَ يَوْمَ عَاشُوراء، وَغَفَرَ اللهُ عز وجل يَوْمَ عَاشُوراءَ، وأُعْطِيَ سُلَيمَانُ الْمُلْكَ يَوْمَ عَاشُوراءَ، وَوُلِدَ النَّبِيَّ ﷺ يَوْمَ عَاشُوراءَ، واسْتَوَى اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى العَرْشِ يَوْمَ عَاشُوراءَ، وَيَوْمُ الْقِيَامَةِ يَوْمُ عَاشُوراءَ»[1].

تخريج الحديث

أخرجه ابن حبان في المجروحين[2]، وبنحوه ابن الجوزي في الموضوعات[3]، والبيهقي في فضائل الأوقات[4] بلفظ "ستين سنة"، كلاهما من طريق حبيب بن أبي حبيب الْخَرْطَطِيُّ، عن

---

[1] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص265-266.

[2] المصدر السابق، ج1، ص265-266.

[3] ابن الجوزي، الموضوعات، ج2، ص202-203.

[4] البيهقي، أحمد بن الحسين، **فضائل الأوقات**، تحقيق: عدنان عبد الرحمن مجيد (مكة المكرمة: مكتبة المنارة، 1989). رقم الحديث 237، ج1، ص439.

إبراهيم الصائغ، عن ميمون بن مهران، عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا.

الحكم على الحديث

قال ابن حبان: "باطل لا أصل له"[1]، وقال البيهقي: "هذا حديث منكر، وإسناده ضعيف بمرة وأنا أبرأ إلى الله من عهدته، وفي متنه ما لا يستقيم، وهو ما روي فيه من خلق السماوات والأرضين والجبال كلها في يوم عاشوراء، والله تعالى يقول: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، ومن المحال أن تكون السنة كلها في يوم عاشوراء، فدل ذلك على ضعف هذا الخبر، والله أعلم"[2]، وقال ابن الجوزي: "هَذَا حَدِيث مَوْضُوع بِلَا شكّ"[3]، وقال: "قد تمذهب قوم من الجهال بمذهب أهل السنة، فقصدوا غيظ الرافضة، فوضعوا أحاديث في فضل عاشوراء، ونحن براء من الفريقين"[4]، ووافقه الذهبي في التلخيص[5]، وأورده السيوطي في اللآلئ[6]، وابن عراق في التنزيه[7]، والملا علي القاري في الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة[8]، والقاوقجي في اللؤلؤ المرصوع[9].

وراوي هذا الحديث حبيب بن أبي حبيب الخرطي، قال عنه ابن حبان: "كان

---

[1] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص266.

[2] البيهقي، **فضائل الأوقات**، رقم الحديث 237، ج1، ص439.

[3] ابن الجوزي، **الموضوعات**، ج2، ص203.

[4] المصدر السابق، ج2، ص199.

[5] الذهبي، **تلخيص الموضوعات**، رقم الحديث 503، ج1، ص207.

[6] السيوطي، **اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، ج2، ص92.

[7] ابن عراق، **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، رقم الحديث 16، ج2، ص149.

[8] الملا علي القاري الهروي، **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، تحقيق: محمد الصباغ (بيروت: دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، د.ت)، رقم الحديث 577، ج1، ص185-186.

[9] القاوقجي، أبو المحاسن، **اللؤلؤ المرصوع فيما لا أصل له أو بأصله مرفوع**، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1994)، ج1، ص420.

يضع الحديث على الثقات، لا يحل كتابة حديثه ولا الرواية عنه إلا على سبيل القدح فيه"[1]، وقال ابن القيسراني: "يضع الحديث"[2]، ووافقه ابن الجوزي في الضعفاء[3]، والذهبي في الميزان[4]، وابن قيم الجوزية في المنار المنيف[5]، وابن حجر في اللسان[6].

وقد حكم ابن حبان على هذا الحديث بالبطلان ووافقه جميع من ألف في الموضوعات كما سبق، إلا أنه لم يصرح بالسبب، ولعله من جملة الأحاديث التي تتضمن ثواباً عظيماً مقابل عمل قليل، أو وعيداً شديداً على صغيرة، كما أن فيه مناقضة لما ثبت في القرآن الكريم أن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وهذا من علامات الوضع التي نص عليها المحدثون[7]، والحديث مخالف للأحاديث الصحيحة الثابتة في ثواب صوم عاشوراء، ومن ذلك ما أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ سئل عن صوم يوم عاشوراء، فقال: «يكفر السنة الماضية»[8]، والله أعلم.

الحديث الخامس: حديث في فضل من أطعم أخاه وسقاه

عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ قال: «مَنْ أَطْعَمَ أَخَاهُ خُبْزًا حَتَى يُشْبِعَهُ، وَسَقَاهُ مِنْ مَائِهِ، بَاعَدَهُ الله مِنَ النَّارِ سَبْعَ خَنَادِقَ، بُعْدُ مَا بَيْنَ كُلِّ خَنْدَقَيْنِ مَسِيرَةُ خَمْسِ مِئَةِ عَامٍ»[9].

---

[1] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص265-266.

[2] ابن القيسراني، **تذكرة الحفاظ**، ج1، ص337.

[3] ابن الجوزي، **الضعفاء والمتروكون**، ج1، ص189.

[4] الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج1، ص451.

[5] ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ج1، ص47.

[6] ابن حجر، **لسان الميزان**، باب من اسمه حبيب، رقم الترجمة 2114، ج2، ص546.

[7] انظر: ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ص50. وأبو العباس الإشبيلي، **الغرامية في مصطلح الحديث**، ص91. وصبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، باب الموضوع وأسباب الوضع، ج1، ص265.

[8] مسلم، **صحيح مسلم**، ج2، ص319.

[9] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص301.

تخريج الحديث

أخرجه بنحوه الطبراني في المعجم الأوسط[1]، وابن شاهين في الترغيب[2]، وأبو القاسم الأصبهاني في الترغيب والترهيب[3]، كلهم من طريق إدريس بن يحيى، عن رجاء بن أبي عطاء، عن واهب بن عبد الله، عن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا.

كما أخرجه ابن حبان في المجروحين[4] معلقا، ومن طريقه ابن الجوزي في الموضوعات[5].

الحكم على الحديث

قال ابن حبان: "وهذا شيء ليس من حديث رسول الله ﷺ"[6]، قال الطبراني: "لا يُروى هذا الحديث عن عبد الله بن عمرو إلا بهذا الإسناد، تفرد به إدريس بن يحيى"[7]، ووافقه ابن القيسراني في التذكرة[8]، وقال الذهبي في الميزان: "هذا حديث منكر، تفرد به إدريس أحد الزهاد"[9]، وأورده السيوطي في اللآلئ المصنوعة[10]، وابن عراق في التنزيه[11]، والفتني

---

[1] الطبراني، محمد بن جرير، **المعجم الأوسط**، تحقيق: محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1995)، رقم الحديث 6518، ج6، ص320.

[2] ابن شاهين البغدادي، **الترغيب في فضائل الأعمال وثواب ذلك**، تحقيق: محمد حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، رقم الحديث 373، ص112.

[3] الأصبهاني، إسماعيل بن محمد، **الترغيب والترهيب**، تحقيق: أيمن بن صالح بن شعبان (القاهرة: دار الحديث، 1993)، رقم الحديث 2085، ج3، ص65.

[4] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص301.

[5] ابن الجوزي، **الموضوعات**، ج2، ص172.

[6] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص301.

[7] الطبراني، **المعجم الأوسط**، رقم الحديث 6518، ج6، ص320.

[8] ابن القيسراني، **تذكرة الحفاظ**، رقم الحديث 776، ج1، ص309.

[9] الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، رقم الترجمة 2764، ج2، ص46.

[10] السيوطي، **اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، ج2، ص74.

[11] ابن عراق، **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، رقم الحديث 31، ج2، ص137.

في تذكرة الموضوعات[1]، والشوكاني في الفوائد[2].

وراوي هذا الحديث رجاء بن أبي عطاء، قال ابن حبان: "شيخ يروي عن المصريين الأشياء الموضوعة، لا يحل الاحتجاج به بحال"[3]، وقال ابن القيسراني: "رجاء متروك الحديث"[4]، وقال الذهبي: "صويلح"[5]، ولم يوافقه ابن حجر في اللسان حيث قال: "لا أدري كيف الجمع بين قول الذهبي صويلح، وسكوته على تصحيح الحاكم في تلخيص المستدرك مع حكايته عن الحافظين أنهما شهدا عليه برواية الموضوعات"[6]، وذكره ابن الجوزي في الضعفاء والمتروكين[7]، والذهبي في المغني[8]، وفي الديوان[9].

ويلاحظ تعارض كلام الذهبي في الحكم على الراوي، فقد قال في الميزان: أن رجاء بن أبي عطاء صويلح، كما أنه صحح حديثه في تلخيصه للمستدرك، فوافق الحاكم في الحكم على الحديث بأنه صحيح ولم يخرجاه، لكنه حكم بنكارة الحديث في الميزان، وذكر ابن أبي مالك في المغني، مستشهدا بكلام ابن حبان بأنه يروي الموضوعات، ولعل هذا وهم منه رحمه الله، والله أعلم.حكم ابن حبان على هذا الحديث بأنه ليس من حديث رسول الله ﷺ، ولم يبين سبب ذلك، ولعله من جملة الأحاديث الذي تتضمن ثواباً عظيماً مقابل عمل قليل، أو وعيداً شديداً

---

[1] الفتني، محمد طاهر، **تذكرة الموضوعات**، (د.م، إدارة الطباعة المنيرية، 1924)، ص66.

[2] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، رقم الحديث 31، ص75.

[3] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج1، ص301.

[4] ابن القيسراني، **تذكرة الحفاظ**، ج1، ص309.

[5] الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج2، ص46.

[6] ابن حجر، **لسان الميزان**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (د.م. دار البشائر الإسلامية، 2002م)، ج3، ص466.

[7] ابن الجوزي، **الضعفاء والمتروكون**، ج1، ص283.

[8] الذهبي، **المغني في الضعفاء**، تحقيق: نور الدين عتر، (د.م. د.ن. د.ت)، ج1، ص231.

[9] الذهبي، **ديوان الضعفاء**، تحقيق: حماد بن محمد الأنصاري، (مكة: مكتبة النهضة الحديثة، 1387هـ/1967م)، ج1، ص136.

على صغيرة، وهذا إحدى علامات الوضع التي نص عليها المحدثون[1]، والله أعلم.

الحديث السادس: حديث فضل من أفطر على تمرة

عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ قال: «مَنْ أَفْطَرَ عَلَى تَمْرَةٍ مِنْ حَلَالٍ، زِيدَ فِي صَلَاتِهِ أَرْبَعَمِائَةِ صَلَاةٍ»[2].

تخريج الحديث

أخرجه ابن عدي في الكامل[3]، عن عمر بن محمد، عن محمد بن مسلمة، عن موسى الطويل، عن مولاه أنس رضي الله عنه مرفوعا.

الحكم على الحديث

قال ابن حبان: "روى عن أنس نسخة موضوعة مثل هذا الحديث أكره ذكرها لشهرتها عند من هذا الشأن صناعته"[4]، ووافقه ابن القيسراني في التذكرة[5]، وابن الجوزي في الموضوعات وقال: "هذا حديث لا يصح"[6]، وابن الملقن في البدر المنير[7]، والذهبي في التلخيص[8]، وأورده السيوطي في اللآلئ[9]، وابن عراق في التنزيه[10]، والفتني في تذكرة

---

[1] انظر: ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ص50. وأبو العباس الإشبيلي، **الغرامية في مصطلح الحديث**، ص91. وصبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، ج1، ص265.

[2] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج2، ص243.

[3] ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، رقم الترجمة 1835، ج8، ص70.

[4] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج2، ص243.

[5] ابن القيسراني، **تذكرة الحفاظ**، رقم الحديث 761، ج1، ص304.

[6] ابن الجوزي، **الموضوعات**، ج2، ص194.

[7] انظر: ابن ملقن المصري، **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير**، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال (الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، 2004)، ج5، ص599.

[8] الذهبي، **تلخيص الموضوعات**، رقم الحديث 495، ج1، ص205.

[9] السيوطي، **اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، ج2، ص89.

[10] ابن عراق، **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، رقم الحديث 7، ج2، ص147.

الموضوعات[1]، والشوكاني في الفوائد[2].

وراوي هذا الحديث موسى الطويل، قال عنه ابن حبان: "روى عن أنس أشياء موضوعة كان يضعها أو وضعت له فحدث بها، لا يحل كتابة حديثه إلا على جهة التعجب"[3]، ووافقه ابن الجوزي في الضعفاء والمتروكين[4]، والذهبي في الميزان[5]، وفي الديوان[6]، وفي المغني[7]، وابن حجر في اللسان[8]، وقال ابن عدي: "يحدث عن أنس بمناكير وهو مجهول"[9].

حكم ابن حبان على هذا الحديث بالوضع، ولم يبين سبب الحكم عليه بذلك، ولعل سبب حكمه عليه بذلك ركاكة ألفاظه وبعد معناه، والاشتماله على الثواب العظيم مقابل العمل اليسير، وهذا من علامات الوضع في متن الحديث التي نص عليه المحدثون[10]، والله أعلم.

خاتمة

وقد توصل البحث إلى النتائج الآتية:

1. الإمام ابن حبان رحمه الله من المحدثين الذين يعتمد قولهم في الجرح والتعديل، وكتابه المجروحين من الكتب المعتمدة في بابه فقد اعتمد عليه المحدثون بعده في تأليف كتب الموضوعات والضعفاء والمتروكين.

---

[1] الفتّني، **تذكرة الموضوعات**، ص70.

[2] الشوكاني، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، رقم الحديث 22، ص93.

[3] ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج2، ص243.

[4] ابن الجوزي، **الضعفاء والمتروكون**، ج3، ص147.

[5] الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج4، ص209.

[6] الذهبي، **ديوان الضعفاء**، ج1، ص402.

[7] الذهبي، **المغني في الضعفاء**، ج2، ص584.

[8] ابن حجر، **لسان الميزان**، ج8، ص206.

[9] ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ج8، ص70.

[10] انظر: ابن قيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ج1، ص99.

2. إن الأصل في علم نقد الحديث النبوي نقد الإسناد والمتن معا وإعطاء كلا من الجانبين الأهمية على قدرهما وحسب طبيعتهما الخاصة، والاعتماد على نقد المتن فحسب دون الالتفات إلى دراسة السند البتة يضعف عملية نقد الحديث ويفقدها مصداقيتها، لا سيما في نقد الأحاديث التي تتعلق بأمور الآخرة والغيب مما لا مجال فيها للرأي.
3. ليس لكل أحد أن يحكم على الحديث بالوضع لمجرد النظر إلى المتن الذي يتضمن على الثواب العظيم مقابل العمل اليسير، وإنما هذه الخصيصة لمن تضلع في معرفة السنن الصحيحة واختلطت بلحمه ودمه حتى صار له ملكة وذوق واختصاص بمعرفة السنن والآثار، ومعرفة سيرة الرسول ﷺ وهديه فيما يأمر به وينهى عنه يخبر عنه ويدعو إليه ويحيبه ويكرهه ويشرعه للأمة، بحيث يصبح كأنه مخالط للرسول ﷺ.
4. يلاحظ أن الإمام ابن حبان لم ينص على هذا المقياس في نقده للأحاديث المشتملة على الوعد العظيم على العمل اليسير، لكنه اكتفى باستخدام عبارات تدل على رده لتلك الأحاديث، نحو قوله: وهذا شيء ليس من حديث رسول الله ﷺ، لا أصل له بجملة، لا أصل له من كلام رسول الله ﷺ.
5. قد تتعدد الأسباب التي رد بسببها الإمام ابن حبان متن حديث معين، فقد يكون الحديث يشتمل على ثواب عظيم لعمل يسير، ويكون في الوقت نفسه مخالفا للقرآن والسنة الثابتة كما في الحديث الرابع.
6. قد يذكر الباحثون –ومن له عناية بدراسة نقد متن الحديث– مقياس اشتمال الحديث على الثواب العظيم على العمل اليسير كمقياس مستقل من المقاييس النقدية في المتون الحديثية وقد لا يذكرونه استقلالا، إلا أنهم متفقون على تطبيق هذا المقياس في نقد الروايات الحديثية.

7. وافق ابن حبان العلماء من المحدثين في حكمهم على الأحاديث في هذا الباب، ولم ينقل منهم المخالفة في الحكم على الأحاديث المنتقدة بهذا المقياس النقدي، مما يشير إلى مكانته العلمية ودقته في عملية التمحيص والتمييز للأحاديث.

References: المراجع:

Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad,* Ed. Shu`aib Al Arna`uth. (n.p. Muassasah Al- Risālah, 2001).

Al- Bukhāri, *Al-Tārīkh Al-Kabīr*, (Haidar Ãbād: Dāirah Al-Ma'ārif, n.d).

Al- Zahabī, *Diwān Al-Dhu'afā'*, Ed. Hammād Ibn Muhammad, (Makkah: Maktabah Al-Nahdhah, 1967).

Al- Zahabī, Shamsuddīn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Utsman Ibn Qoimāz, *Mīzān Al-I`tidāl.* (Beirut: Dār Al-Ma`rifah, 1963).

Al- Zahabī, *Talkhīs Al-Maudhu`āt*. (Riyādh: Maktabah Al-Rusyd, 1998).

Al- Zahabī. *Zikr Man Yu'tamadu Qauluhu Fi Al-Jarh Wa Al-Ta'dīl*. Ed. Abū Ghuddah. (Beirūt: Dār Al-Bashāir, 1990).

Al-'Ijlī, Ahmad Ibn Abdullāh Al-Kūfī, *Al-Thiqāt,* Ed. Abd Al-'Alīm, (Al-Madīnah: Maktabah Al-Dār, 1985).

Al-'Irāqī, Nūr Al-Dīn Abd Al-Rahīm, *Al-Mughnī,* (Beirūt: Dār Ibn Hazm, 2005).

Al-'Uqailī, Muhammad Ibn 'Amr Ibn Mūsā, *Al-Dhu'afā' Al-Kabīr*, Ed. 'Abd Al-Mu'thī, (Beirūt: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 1984).

Al-A'dhamī, Muhammad Mushtafā, *Manhaj Al-Naqd 'Inda Al-Muhaddithīn*, (Saudi Arabia: Maktabah Al-Kauthar, 2007).

Al-Asbahānī, Ismā'īl Ibn Muhammad Ibn Al-Fadl, *Al-Targhīb wa Al-Tarhīb*. Ed. Aiman. (Cairo: Dār Al-Hadīth, 1993).

Al-Baihaqī, Ahmad Ibn Husain Ibn Alī Ibn Mūsa, *Fadhāil Al-Awqāt,* (Makkah: Maktabah Al-Manārah, 1989).

Al-Bukhāri, Muhammad Ibn Ismāil, *Shahīh Al-Bukhāri*, Ed. Muhammad Zuhair, (n.p. Dār Tauq Al-Najāh, 2001).

Al-Dāruquthnī, 'Ali Ibn 'Umar, *Al-Dhuafā' wa Al-Matrūkūn,* Ed. Abd Al-Rahīm Muhammad, (Al-Madīnah Al-Munawwarah: Majallah Al-Jāmi'ah Al-Islāmiyah, 1984).

Al-Diailij, Mubārak Ibn Muhammad Ibn Hamd, *Al-Wadh`u fi Al-Hadīth*, (Riyādh: n.p, 2000).

Al-Dumainī, Musfir, *Maqāyīs Naqd Mutūn Al-Sunnah*, (Riyādh: Khās, 1984).

Al-Fatanī, Muhammad Thāhir Ibn Alī Al-Shiddīqi Al-Hindī, *Tadzkirah Al-Maudhu`āt,* (n.p. Idārah Al-Thibā`ah Al-Minbariyah, 1924).

Al-Hākim, Abu ‘Abdillāh Al-Naisābūrī, *Al-Madkhal Ilā Al-Shahīh,* Ed. Mushtafā Abd Al-Qādir, (Beirut: Dār Al-Kutub, 1990).

Al-Hamawī, Shihāb Al-Dīn Yāqūt, *Mu’jam Al-Buldān.* (Beirūt: Dār Shādir, 1995).

Al-Jaurakānī, Al-Husein Ibn Ibrāhīm Al-Hamazīnī, *Al-Abātīl wa Al-Manākīr*. Ed. Abd Al-Rahmān Ibn Abd Al-Jabbār, (Riyādh: Dār Al-Shamī’I, 2002).

Al-Khatīb Al-Baghdādī, Ahmad Ibn ‘Ali, *Al-Jāmi’ Li Akhlāq* Al-Rāwī, Ed. Mahmūd Al-Tahhān, (Riyadh: Maktabah Al-Ma’ārif, 2018).

Al-Mizzī, Yusuf Ibn Abd Al-Rahmān, *Tahdzīb Al-Kamāl*, Ed. Bashār ‘Awād, (Beirut: Muassasah Al-Risālah, 1980).

Al-Mu’allimī, Abd Rahmān Ibn Yahya, *Al-Tankīl*, Ed. Ali Ibn Muhammad, (n.p. Dār ‘Ilm Al-Fawāid, 2013).

Al-Mulā, Al-Qārī ‘Alī Ibn Sulthān Muhammad, *Al-Asrār Al-Marfū’ah*, Ed. Muhammad Al-Shabāh, (Beirūt: Muassasah Al-Risālah, 2002).

Al-Qaftī, Jamāl Al-Dīn ‘Alī Ibn Yūsuf, *Inbah Al-Ruwāh ‘Alā Anbāh Al-Nuhāt*. Ed. Muhammad Abū Al-Fadl, (Cairo: Dār Al-Fikr, 1982).

Al-Qāuqjī, Muhammad Ibn Khalīl Ibn Ibrāhīm, *Al-Lu’lu’ Al-Marshū,* Ed. Fawwāz Ahmad, (Beirūt: Dār Al-Bashāir, 1994).

Al-Rāmahurmuzī, Al-Hasan Ibn Abd Al-Rahmān Al-Qādhī, *Al-Muhaddith Al-Fāshil baina Al-Rāwi wa Al-Wā`i.* (n.p. Dār Al-Fikr, 1984).

Al-Sakhāwī, Abū Al-Khair Muhammad Ibn Abd Al-Rahmān Ibn Muhammad Ibn Abū Bakr, *Al-Ajwibah Al-Mardhiyah fīmā Suila Al-Sakhāwi `anhu min Al-Ahādīts Al-Nabawiyah.* (n.p. Dār Al-Rāyah, 1997).

Al-Sam’ānī, Abd Al-Karīm Al-Marwazī, *Al-Ansāb*, Ed. Al-Mu’Allimī, (Haidar Ãbād: Al-Ma’ārif Al-‘Ūthmaniyah, 1962).

Al-Shālih, Subhī Ibrāhīm, ‘*Ulūm Al-Hadīth wa Musthalahihi*, (Beirūt: Dār Al-‘Ilm Lilmalaāyīn, 1984).

Al-Shawkānī, Muhammad Ibn `Alī Ibn Muhammad, *Al-Fawāid Al-Majmū`ah fī Al-Ahādīth Al-Maudhū`ah.* (Beirut: Dār Al-Kutub Al-`Ilmiyah, n.d).

Al-Subkī, Tāj Al-Dīn, *Tabaqāt Al-Shāfi’iah*, Ed. Mahmūd, Abd Al-Fattāh, (N.p. Hajr, 1892).

Al-Suyūtī, Abd Al-Rahmān Ibn Abū Bakr Jalāl Al-Dīn, *Al-La’āli’ Al-Mashnū`ah fī Al-Ahādīth Al-Maudhū`ah,* (Beirut: Dār Al-Kutub Al-`Ilmiyah, 1996).

Al-Suyūtī, *Alfiyah Al-Suyūtī*. (n.p, Al-Maktabah Al-‘Ilmiyah, n.d).

Al-Zahabī, *Siyar A’lām Al-Nubalā’*, Ed. Shu’aib Al-Arnaūt. (n.p, Muassasah Al-Risālah, 1995).

Amīn, Ahmad, *Fajr Al-Islām*, (Cairo: Muassasah Handāwi li at ta’līm wa Al-Thaqāfah, 2012).

Goldziher Ignaz, *Muslim Studies, (Muhammedanische Studien),* translated from the German by C.R. Barber and S.M. Stern, London: George Allen & Unwin Ltd. vol. 2. 1971).

Ibn `Adī, Abū Ahmad Ibn `Adī Al-Jurjānī, *Al-Kāmil fī Dhu`afā’ Al-Rijāl*. (Beirut: Al-Kutub Al-`Ilmiyah, 1997).

Ibn `Arrāq, Nūr Al-Dīn Alī Ibn Muhammad Ibn Alī Al-Kināni, *Tanzīh Al-Sharī`ah Al-Marfū`ah `an Al-Akhbār Al-Shanī`ah Al-Maudhū`ah*. (Beirut: Dār Al-Kutub Al-`Ilmiyah, 1979).

Ibn Abī Hātim, Abd Al-Rahmān Ibn Muhammad Al-Rāzi, *Al-Jarh wa Al-Ta'dīl*, (Beirut: Dār Ihyā' Al-Turāth, India: Thab'ah Majlis Al-Ma'ārif Al-Uthmāniyah, 1952).

Ibn Al-Jauzī, Jamūluddīn Abd Al-Rahmān Ibn `Alī Ibn Muhammad, *Al-Maudhū`āt.* (Al-Madīnah Al-Munawwarah: Maktabah Al-Salafiyah, 1966).

Ibn Al-Mulaqin, Sirāj Al-Dīn Umar Ibn Alī Ibn Ahmad Al-Shāfi`ī Al-Mishrī, *Al-Badr Al-Munīr fī Takhrīj Al-Ahādīth wa Al-Athar Al-Wāqi`ah fi Al-Sharh Al-Kabīr*. (Riyādh: Dār Al-Hijrah, 2004).

Ibn Al-Qaisarānī, Muhammad Thāhir Ibn Alī Ibn Ahmad Al-Maqdisī Al-Shaibānī, *Tadzkiratu Al-Huffādz*, (Riyādh: Dār Al-Shamī`ī, 1994).

Ibn Al-Salāh, Uthmān Ibn Abd Al-Rahmān, *Ma'rifah Anwa' 'Ulūm Al-Hadīth*. Ed. Nur Al-Dīn 'Itr, (Beirūt: Dār Al-Fikr Al-Mu'āsir, 1986).

Ibn Hajar, Ahmad Ibn `Alī Ibn Muhammad Ibn Ahmad Al-`Asqalānī, *Lisān Al-Mīzān*. (n.p. Dār Al-Bashāir Al-Islāmiyah, 2002).

Ibn Hibbān, Muhammad Ibn Hibbān Ibn Ahmad Ibn Hibbān Ibn Mu`ādz Al-Bustī, *Al-Majrūhīn Min Al-Muhaddithīn wa Al-Dhu`afā' wa Al-Matrūkīn*. (Aleppo: Dar Al-Wā`I, 1981).

Ibn Qayyim Al-Jauzīyah, Shamsuddīn Muhammad Ibn Abū Bakr Al-Hanbalī Al-Dimasyqī, *Al-Manār Al-Munīf fi Al-Shahīh wa Al-Dhaif*, (Aleppo: Maktab Al-Mathbu`at Al-Islāmiyah, 2012).

Ibn Shāhīn, 'Umar Ibn Ahmad, *Al-Targhīb, Ed. Muhammad Hasan*, (Beirūt: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 2004).

Muslim, Ibn Al-Hajjāj Al-Qushairī Al-Naisābūrī, *Shahīh Muslim*, (Cairo: Mathba`ah `Isa Al-Bābī Al-Halabi, 1955).

Rabī', Muhammad Muhammad Yūnus, Syubhat Ihtimām Al-Muhaddithīn binaqd Al-Sanad dūna Al-Matn wa Al-Rad `Alaihā. (*Majallah Kulliyāt Al-Dirāsāt Al-Islāmiyah*, 2019)

..

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 56
محرم 1445هـ / يوليو 2024م، ص 207-234
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

التراث الفقهي السياسي عند الإباضية حول "الإمام": صفاته واختصاصاته

The Political Jurisprudential Heritage of the Ibadis Concerning the Imam: His Attributes and Jurisdictions

سليمان بن حمد بن حميد الطوقي *

[قُدّم للنشر 2024/06/30 – أُرسل للتحكيم 2024/07/03م – قُدّم بعد التعديل 2024/07/15 - قُبل للنشر 2024/07/16]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى استقراء التراث السياسي للعمانيين خصوصاً والإباضية عموماً، من خلال موسوعاتهم الفقهية في موضوع الإمام، وصفاته، وحدود اختصاصاته، ولتحقيق ذلك فإن البحث سيتناول تمهيداً مهماً حول صلة العمانيين بالإباضية، ثم مقدمة عامة عن تاريخ الإمامة في عمان، وتسلسلها وفترات انقطاعها، وشيء من الخلافات التي حصلت فيما بينها وبين بعض الحكومات التي تزامنت معها، وموقفها منها، ومع إسهاب فقهاء الإباضية في موضوع الإمام، غير أن الباحث بحاجة إلى أن يستجمع أهم آرائهم المتناثرة لا سيما في موسوعاتهم الفقهية؛ لذلك اعتمد البحث المنهج الاستقرائي، وذلك بتتبع آراء الإباضية في الموضوع من المصادر العمانية وغير العمانية، والمنهج التحليلي لإظهار المقاصد من وراء الأقوال والرؤى، كما سيكشف البحث عن حكم الإمامة عند الإباضية، وطريقة مبايعة الإمام، وصيغة العقد، وما تشتمل عليه من واجبات ومسؤوليات وميثاق غليظ، والشخصيات التي تعقد عليه،

* حاصل على البكالوريوس في الفقه والدعوة من كلية العلوم الشرعية بسلطنة عمان، والماجستير في دراسات القرآن والسنة من كلية معارف الوحي والتراث بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ولي أبحاث غير منشورة في علوم القرآن والسنة والفقه والفكر، وأعمل في مكتب الإفتاء بوزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، البريد الإلكتروني: sulaiman.altawqi@gmail.com

وما ينبغي أن تتوفر فيها من صفات، ومدة ولاية الإمام في الحكم، وكيفية اختياره، والأسباب التي تفضي إلى عزله ومحاسبته، وأهم الشروط التي يجب أن تتوافر فيه، والصفات التي يجب أن يتحلى بها، وسيتجه البحث كذلك إلى ذكر حدود الاختصاصات التي للإمام أن يمارسها دون مشورة، أو تلك التي يشاور فيها أهل الحل والعقد والعلماء، والتي عليه أن لا يبتّ فيها إلا بعد مشورتهم، وهل للإمام أن يتخذ قرارات مهمة كالقتال، وهل له حرية التصرف واتخاذ القرار في شأن الغنائم والأسرى، والتنازل عن بعض من أراضي مملكته التي يحكمها؛ لتحقيق مصالح أو توخي محاذير، كما سيتناول ببين ثناياه بعض النماذج التي تمثلت فيها صور العدالة والحفاظ على الميثاق الغليظ، بحفظ الحوزة والرعية في أسمى الصور والمواقف، وأخيراً تأتي **الخاتمة** ملخصة ما اشتمل عليه البحث من أهم النتائج.

الكلمات المفتاحية: الإمامة، الإمام، صفات الإمام، اختصاصات الإمام، البيعة، مبايعة.

Abstract

This research aims to explore the political heritage of Omanis in particular and the Ibadi community in general, through their jurisprudential encyclopaedias on the topic of the Imam, his attributes, and the limits of his jurisdiction. To achieve this, the research will start with an important prelude on the connection between Omanis and the Ibadi sect, followed by a general introduction to the history of the Imamate in Oman, its sequence, periods of interruption, and some of the conflicts that occurred between them and certain contemporary governments, as well as their stance towards these governments. Despite the extensive discussion by Ibadi jurists on the subject of the Imam, the researcher needs to gather their most significant and scattered opinions, particularly from their jurisprudential encyclopaedias. Therefore, the research adopts the inductive method by tracing the opinions of the Ibadis on the topic from Omani and non-Omani sources, and the analytical method to reveal the purposes behind the statements and views. The research will also uncover the ruling of the Imamate according to the Ibadis, the method of pledging allegiance to the Imam, the format of the contract, the duties, responsibilities, and solemn covenant it entails, the personalities involved in it, and the qualities they must possess. It will examine the duration of the Imam's tenure, the process of his selection, the reasons leading to his dismissal and accountability, the key conditions required, and the attributes he must exhibit. The research will also address the scope of the Imam's authority, distinguishing between actions he can undertake without consultation and those requiring the counsel of the elite and scholars, as well as decisions he must not finalise without their advice. It will investigate whether the Imam has

the authority to make significant decisions such as engaging in combat, his freedom in handling matters related to spoils and prisoners, and relinquishing parts of his dominion to achieve benefits or avoid risks. Furthermore, the research will provide examples embodying justice and adherence to the solemn covenant, safeguarding the territory and the populace in the noblest manners and situations. Finally, the conclusion will summarise the key findings of the research.
Keywords: Imamate, Imam, attributes of the Imam, jurisdiction of the Imam, pledge of allegiance, allegiance.

مُقدِّمة

عند الحديث عن التراث الفقهي السياسي عند العمانيين، فإننا في الحقيقة نتحدث عن ذلك عند الإباضية، فعُمان في تاريخها لم يحكمها غير الإباضية عبر القرون، منذ فجر الإسلام حتى الآن، لذا فإن أغلب مصادر هذا البحث التاريخية والفقهية إنما هي مصادر عمانية، واستشهدت بعدد من كتب الإباضية من غير العمانيين، وجئت ببعض السير والأحداث في تاريخ الإباضية السياسي في غير عُمان، كالحجاز واليمن والمغرب التي ظهر فيها الإباضية على الحكام الطغاة في تلك البلاد، إيماناً منهم بمبدأ الوحدة الإسلامية، ومشاركة لإخوانهم المسلمين آلامهم وآمالهم، وإنصافهم ورد الحقوق إليهم دون أي اعتبار للمذهب.

وما يؤكد ذلك أن الإباضية حكموا في المغرب العربي، وفي إفريقيا، واليمن، لكنهم لم يجبروا أهل تلك البلاد باتباع مذهبهم، وإنما المودة والإخوة الإسلامية آصرتهم التي تجمعهم.[1]

[1] ومما ذكر في التاريخ السياسي الإباضي، أن أهل صنعاء اشتكوا ظلم بني أمية ،وجورهم، وفرض الإتاوات والضرائب عليهم، وأكل أموالهم بغير حق، فكان أن أرسل أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي تلميذه طالب الحق عبدالله بن يحيى الكندي إليهم، وبعد عراك وصراع مكنه الله تعالى من إزالة البغي والظلم، فلما حكم، أخذ الأموال التي كانت بنو أمية قد أخذته من أصحاب البلاد، وفرقها على فقراء صنعاء، ولم يأخذ منها شيئاً، لا هو ولا أحد من أصحابه، علاوة على ذلك، فإنه وزع الأموال بالسوية بين جميع المسلمين فيها، دون اعتبار لمذهب، فالعدل والمساواة أساس الحكم، وقد لخص أبو حمزة الشاري هذا المبدأ في خطبته بالمدينة قائلاً: "الناس منا ونحن منهم إلا ثلاث، مشركاً بالله عابد وثن، أو كافراً من أهل الكتاب، أو إماماً جائراً". يُنظر: الشماخي، أحمد بن سعيد بن عبدالواحد، **كتاب السير**، (سلطنة

والإمامة الإباضية –كما أسلفت– لم تبق إلا في عمان، وشاء الله تعالى لها ذلك؛ لذا فالتأصيل في فقه السياسة الشرعية كان حاضراً بقوة في المصنفات الفقهية لعلماء عُمان؛ بحكم التجربة السياسية الطويلة، وتقلبات أحوال البلاد خلالها.

فمقدمة هذا البحث المتواضع تناولت أحوال الإمامة في عمان بشكل عابر، منذ أول إمامة الجلندى بن مسعود حتى أواخر عصور الإمامة، ويمكن من خلالها فهم آراء الفقهاء حول الإمام، وصفاته ومسؤولياته، والدقة في نظراتهم الفقهية واعتنائهم بأدق المسائل، وتناولهم لتفاصيل دقيقة في صفة من يكون إماماً ومن يعقد عليه، ومتى يجوز عزله أو يجب.

لذا، فالتعرض للقضية الفقهية السياسية حول الإمام وصفاته واختصاصاته في هذا البحث، سيكون من خلال تراث الإباضية بشكل عام، والتراث العُماني بشكل خاص، والاسترشاد مما كتبه المؤرخون –من غير العمانيين، بل ومن غير الإباضية –وما سطروه في تصانيفهم عن هذا الفكر السياسي من خلال سردهم لأحداث الأئمة الإباضية وقيام دولهم في المشرق والمغرب.

لقد وضع رسول الله ﷺ أسس الحكم وبين للناس أجمعين صورة العدل، إذ كان مرجع المسلمين يسير بهم سيرة الحق والعدل، ويوجههم بالقول والفعل، وكذلك سار من بعده تلك السيرة العطرة خلفاؤه الراشدون، فكانت سيراً مباركة وفق منهج القرآن الكريم، وسيرة نبي المرسلين، وتلتهم القرون تلو القرون، فمنهم من ابتغى الحق وتحرى مرضاة الله تعالى في العالمين، ومنهم من نكف عن سواء السبيل فظلم وتجبر ولم يراع فيمن تحت حكمه إلاً ولا ذمة.

وإن العدل من أعظم القربات وأجلها، فقد جاء في كتاب الله تعالى الأمر به والحث عليه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا

عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، د.ط، 1407هـ/1987م)، ج1، ص91–92؛ مهدي طالب هاشم، **الحركة الإباضية في المشرق العربي نشأتها وتطورها حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، (د.م، دار الاتحاد العربي للطباعة، ط1، 1401هـ/1981م)، ص116؛ عبدالكريم محروس ميزان، **إباضية حضرموت وعلاقتهم بعمان ق2–7هـ – 8–13م**، (اليمن، دار حضرموت، 2019م)، ص81.

بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيراً ﴾ [النساء: 58].

وفي الحديث القدسي عن ربنا جل وعلا: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا»،[1] وفي الحديث النبوي الشريف قوله ﷺ: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله، إمام عادل...» ،[2] فجميع هذه الأدلة وغيرها تبين عِظم هذه المسؤولية وأن من قام بها حق القيام نال شرفاً عظيماً ومكانة سامية عند ربه.

لأجل ذلك تدافع المؤمنون الشرفاء هذه المهمة الجسيمة خشية عدم القيام بها كما أمر بها الشارع، أو التقصير فيها، ومن حملها منهم أمسى وكأن على رأسه جبلاً أشم لا يلوي على شيء إلا مرضاة الله تعالى في حمل الأمانة وخدمة الرعية والقيام بشؤونهم، وحفظ حوزتهم وحرماتهم وحقوقهم.

ولما لتقلد مهمة الرعية من أمر عسير، ذي عبءٍ وحمل ثقيل، كان التاريخ الإباضي بشكل عام والتاريخ العماني بشكل خاص حافلين بقصص العدالة وبذل الجهد والروح لأجل إقامة القسط، وفي الجانب الآخر، لم يقف الإباضيون مكتوفي الأيدي حينما يجدون من ليس أهلاً لحمل هذه المسؤولية، بل وجهوا له النصح فإن استجاب وإلا ناوؤه وحاربوه من بعد إنذاره.

لقد كانت الإمامة في عمان طوال تاريخها، منذ أن قامت في الربع الثاني من القرن الثاني الهجري بقيادة الإمام الجلندى ابن مسعود حتى آخر إمام فيها نهاية القرن الرابع عشر الهجري، قائمة على الشورى والاختيار للأصلح والأكفأ،[3] وما أن تبين للناس أن

---

[1] مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ)، **صحيح مسلم**، بَابُ تحريم الظلم، حديث 2577، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج4، ص1994.

[2] الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة ، **سنن الترمذي**، بَابُ مَا جَاءَ فِي الحُبِّ فِي اللَّهِ، حديث 2391، (مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395هـ/1975م)، ج4، ص598، حديث حسن صحيح.

[3] لقد مرت عُمان بفترات تقطعت فيها الإمامة القائمة على العدل والشورى، حيث ظهر فيها الإقطاعيون وملوك الطوائف، مستغلين ضعف البلاد، غير أن أهل العلم والإصلاح لا يفترون يقوون عزائم الناس، ويرفعون من معنوياتهم، ووعيهم بأهمية أن يقوم فيهم من أهل الرجاحة والإيمان ليسودهم ويحكم فيهم بكتاب الله، ورغم ما عانت منه عُمان

إمامهم مال عن الحق والعدل، أو ظهر عجزه عن أداء الأمانة، أو ظهرت منه أمور لا ترضي المسلمين، خلعوه وأقاموا من هو خير، وقد تكرر مثل هذا عبر تاريخ عمان، وهذا يدل على المبادئ الثابتة لدى العمانيين، ورغبتهم في أن لا يقيموا من الرجال إلا من اتصف بالإيمان والحزم والحكمة والعدل.

ومن ذلك أنه حينما عُيّن محمد بن أبي عفان إماماً بعد الجلندى بن مسعود بأربعة وثلاثين سنة، أي في سنة 177هـ ظهرت منه أمور أزعجت الرعية وأهل الحل والعقد، فعزلوه بعد سنتين من حكمه، وانتخبوا الإمام وارث بن كعب الخروصي ليخلفه فكان خير خلف رضي الله عنه.[1]

وكذلك ما كان من أمر عزل الإمامين الصلت بن مالك وراشد بن النظر،[2] فمداهنة الأئمة لم تكن حاضرة، بل لا يفتأ العلماء وأهل الصلاح في توجيه رسالاتهم إلى الأئمة يذكرونهم فيها بعظم مسؤولياتهم الملقاة على عواتقهم، وتوجيههم بإقامة الحق والعدل، والبعد عن الجور والظلم، وكتب التاريخ حافلة بمثل هذه الرسائل التي تنبأ عن الشعور بقدر هذه

من فراغات في بعض فتراتها من الإمامة، إلا أنها كان تعاود الكرة تلو الكرة لتدفع عن نفسها الظلم والجور والفساد، وتدفع من تتوسم فيه الإيمان والقدرة على تولي زمام أمر البلاد؛ لتجعله حاكماً فيها بأمر الله، وفق سيرة الخلفاء الراشدين، يسوسهم ويدبر أمورهم، ويعينونه على ذلك، ولم يمر عليها قرن دون إمام. يُنظر: الإزكوي، سرحان بن سعيد، (توفي: 1177هـ)، **كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة**، (مسقط، وزارة التراث والثقافة، ط2، 1434هـ/2013م)، ج3، ص178-185؛ حسين غباش، **عمان الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث**، (بيروت، دار الفارابي، ط5، 2017م)، ص209-277؛ أبو بشير السالمي، محمد شيبة بن نور الدين عبدالله بن حميد (توفي: 1332هـ)، **نهضة الأعيان بحرية عمان**، (بيروت، دار الجيل، ط1، 1419هـ/1998م)، ص235.

[1] السعدي، جميل بن خميس، **قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة**، (مسقط، الجيل الواعد، ط1، 1436هـ/2015م)، ج86، ص100؛ السالمي، عبدالله بن حميد (ت: 1332هـ)، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، (مسقط، مكتبة الاستقامة، د.ط، 1417هـ/1997م)، ص112.

[2] يُنظر: السالمي، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، ص194-240؛ الريامي، علي بن سعيد، **قضية عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي**، (عُمان، بيت الغشام للنشر والترجمة، ط1، 2015م)، ص141-143.

المسؤولية الجسيمة على كل من ألقي عليه حِملُ الحكم[1].

وقد حصل في بعض الفترات من تاريخ الإمامة في عمان انقطاع، كان سببه أمران اثنان في غالب الأحوال بحسب الاستقراء:

الأول: تحكم ملوك الطوائف واستئثارهم بالحكم في عُمان، وفرض قوتهم وبطشهم، وعدم رغبتهم في وجود من ينافسهم في الحكم، وهذا الأمر تكرر في مراحل مختلفة طوال تلك القرون، ومن ذلك ما كان في الدولة النبهانية، حيث ظلت عُمان قروناً دون إمامة حق، خلا قرناً واحداً تعاقب فيه خمسة أئمة، وذلك في القرن التاسع الهجري، ثم عاد الانقطاع مرة أخرى.

الثاني: الخلافات الداخلية بين العمانيين أنفسهم، وعدم وجود شخصية قيادية من أهل العلم تقودهم وتحمل راية القيادة لتسلمها إلى إمام عدل وحق، وقد أنبأنا التاريخ أن الإمامة قامت بشخصيات من أهل العلم ذوي القوة والرأي والحكمة، الذين قاموا بدورهم إلى جمع كلمة الناس على شخصية تحمل المسؤولية القيادية، وتسير بالركب إلى جادة الصواب، وتحملها على الصبر لإقامة الحق والقسط، مثل المحقق سعيد بن خلفان الخليلي، ونور الدين عبدالله بن حميد السالمي.[2]

وليس للأطماع في الحكم حضور عند الأئمة وأهل الحل والعقد، ومما يؤيد ذلك أن السالمي طلب مراراً من فيصل أن يعمل على إنهاء الهيمنة البريطانية وأن يتخذ موقفاً شجاعاً لإيقاف هذه المطامع الخبيثة، إلا أن فيصل كان مغلوباً على أمره، ولم يكن متفائلاً بتحقيق

---

[1] أسمى مبادئ الإباضية في الحكم يتجلى في قول أبي حمزة الشاري، حينما قال في خطبته الشهيرة بالمدينة "إنا لم نخرج من ديارنا أشراً ولا بطراً، ولا عبثاً ولا لعباً، ولا لدولة ملك نريد أن نخوض فيه، ولا لثأر قديم نيل منا، ولكن لما رأينا مصابيح الحق قد عطلت، وعنف القائل بالحق، وقتل القائم بالقسط، ضاقت علينا الأرض بما رحبت، وسمعنا داعياً يدعو إلى طاعة الرحمن وحكم القرآن، فأجبنا داعي الله ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض". يُنظر: الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، **تاريخ الرسل والملوك**، (بيروت، دار التراث، ط2، 1387هـ)، ج7، ص395.

[2] لمزيد من التفصيل يُنظر: الخليلي، أفلح بن أحمد بن حمد، **السياسة الشرعية عند الإمامين المحقق الخليلي والعلامة السالمي**، (سلطنة عمان، ذاكرة عمان، ط1، 1437هـ/2016م).

ذلك، وقد انعكس موقف فيصل على الشيخ السالمي بإصراره على مبايعة سالم ابن راشد الخروصي أحد تلامذته إماماً، بعدما جمع كلمة رؤساء القبائل المهمين من الفرعين الهناوي والغافري،[1] فكانت هذه إحدى إنجازاته قبل وفاته –رحمه الله.

ورغم صعوبة الأحداث طوال سبع سنوات من إمامة الخروصي حتى وفاته، ومبايعة محمد بن عبدالله الخليلي من بعده، إلا أن ما تحقق لعُمان من صلابة في الموقف لدى حكومة الإمامة، ورفضها للهيمنة الغربية، وسعيها للحد من أطماعها، غير مجرى الأحداث، ليس لصالح الإمامة فحسب، بل إلى حد كبير لصالح حكومة السلطان التي كانت تحكم ساحل عمان، حيث إن البريطانيين أخذوا يحسبون لمواقفهم تجاه عُمان ألف حساب، مع عدم توقفهم عن مكرهم، ورسم خططهم في توريث العرش لمن يريدونه، ويرون فيه وصياً لأغراضهم ومصالحهم.[2]

ومن خلال ما سبق سرده فإننا نجد حرص العلماء على إقامة الإمامة وتعيين الأكفأ لها، ولا يترددون في عزل من يبتدع أو ينصرف عن مهمته، أو يحدث ما يسيء إلى موقعه، ولهم منهجهم في اختيار الأصلح والأجدر لمهمة القيادة، وحددوا له الصلاحيات التي يمارسها، وهو منهج تفردوا به، ومع ما فيه من حزم وصرامة إلا أن انعكاساته الإيجابية على الدولة والرعية لا تخفى، من إقامة العدل، ورد الحقوق، والحكم بشرع الله، وهي سبب انضواء أغلب الرعية والتفافهم حول إمامهم.

وقد تناولت الكتب والموسوعات الإباضية موضوع الإمامة باستفاضة وإسهاب، ومع حرصها على تناول التفاصيل المتصلة بالإمامة واختصاصات الإمام، غير أن الباحث بحاجة لأن يغوص في أعماقها ليستخرج ما تناثر منها في فصول هذا الموضوع، ويرتبها ويحللها، علاوة على ذلك، فإن من أهم ما يحاول البحث كشفه المواقف الفقهية عند الإباضية فيما

---

[1] غباش، **عمان الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث**، ص276–278.

[2] بتصرف: أبو بشير السالمي، **نهضة الأعيان**، ص308–313.

يتصل باختصاصات الإمام القوي والإمام الضعيف، وكذلك تحديد محل سبب تباينهم في وجوب تحلي الإمام ببعض الصفات أو تخليه عنها، وبحث بعض القضايا المهمة من نحو التنازل عن أراضي الدولة.

ويحاول هذا البحث أن يجيب عن أسئلة مهمة وهي:

1. كيف يكون تعيين الإمام؟ ومن ينصبُه؟
2. ما الجوانب الفقهية التي اتفق عليها فقهاء الإباضية فيما يتصل بصفات الإمام؟
3. كيف انعكست اشتراطات صفات الإمام على الحكام والمحكومين؟
4. ما اختصاصات الإمام التي وضعها فقهاء الإباضية؟

ومن أهم أهداف هذا البحث إيضاح هذه القضايا في الإمامة والإمام:

1. تأثير أهل الحل والعقد في تنصيب الإمام واشتراطاتهم.
2. الدقة في اختيار شخصية مَن يُرشح لمنصب الإمام عند علماء الإباضية.
3. المسؤولية العظيمة التي يتحملها الإمام من خلال نص عقد البيعة.
4. الصلاحيات الممنوحة للإمام وحدودها.

وبما أن هذا البحث فقهي تاريخي فقد اتبعت فيه منهجين اثنين:

المنهج الاستقرائي: وذلك بتتبع آراء الإباضية في موضوع الإمامة وبيان أهميتها، وكذلك في ذكرهم لصفات الإمام وحدود صلاحياته، وما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه.

المنهج التحليلي: وعُنيت في هذا المنهج بتحليل أهم الآراء التي اتفق عليها فقهاء الإباضية في صفات الإمام وبعض أحكامه، وكذلك عمدتُ إلى تحليل سبب اختلافهم في بعض المسائل، والآثار التي ترتبت على دقة أهل الحل والعقد في اختيار من يُرشح للإمامة وكيف انعكس ذلك على الحُكام والمحكومين.

وقد وجدتُ عدداً من الدراسات في هذا الموضوع، ومن ذلك كتاب **عُمان الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمام والتاريخ السياسي الحديث**، لمؤلفه د حسين غباش،

وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة في جامعة السوربون في باريس، فقد تناولت الدراسة طريقة مبايعة الإمام عند الإباضية وإجراءات انتخابه ومسألة عزله، ولم تتطرق إلى التفاصيل والآراء الفقهية والخلاف بين الفقهاء في اختصاصات الإمام وصفاته، بل أجملت القول فيها، وذكرت أشهر الآراء من بعض المصادر الفقهية الأصيلة، ومع ذلك فتُعد هذه الدراسة أفضل ما كُتب في موضوع الإمام وصفاته وصلاحياته، ومن الدراسات أيضاً التي وقفت عليها كتاب **الإباضية بين حراسة الدين وسياسة الدنيا** لكاتبها د إسماعيل بن صالح الأغبري، غير أنها لم تتناول غير موضوع أهمية الشورى عند الإباضية، وبعض الأحداث التاريخية، أما كتاب **السياسة الشرعية عند الإمامين المحقق الخليلي والعلامة السالمي** للكاتب أفلح بن أحمد الخليلي فقد اقتصر –كما هو واضح من العنوان– على السياسة الشرعية عند اثنين من علماء عُمان، دون تطرق إلى تفاصيل البيعة وطريقة اختيار الإمام، وأهم ما يجب أن يتصف به، غير أن الدراسة التي قدمها د صالح بوشلاغم لنيل درجة الدكتوراة من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا والتي كانت بعنوان **شرعية السلطة في الإسلام بين الفقه والنص** تُعد أحدث دراسة وقفتُ عليها في هذا الموضوع، وقد استوفت كثيراً من تفاصيل موقف الإباضية في اختيار الإمام، وما يجب أن يتصف به، وحدود صلاحياته، وقضية عزله أو اعتزاله عن الإمامة، وهي دراسة عميقة مطولة، وعُنيت بالمقارنة بين المدارس الإسلامية.

أولاً: الإمامة، ومبايعة الإمام

لا ريب أن الحكم أمر ثقيل على النفس المؤمنة، فالمسؤولية جسيمة، والحمل عظيم، لذلك كان أهل الحكم من المقربين عند الله تعالى حين يقسطون، ووعيدهم شديد حين يعدِلون ويظلمون.

وقبل أن أعرج إلى ذكر المسلك الذي يتبعه أهل الحل والعقد في عمان في تنصيب الإمام، يجدر بي أن أعرف بالإمام، وهو عند اللغويين يأتي على معانٍ منها:

الطريق، ومنها: ما ائتُمّ به من رئيس أو غيره[1]، ومن ذلك: كل من ائتمّ به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين.[2]

1. الإمامة ووجوب عقدها عند الإباضية

لقد وصف الماوردي الإمامة بأنها موضوعة لخلافة النبوة، في حراسة الدين وسياسة الدنيا،[3] ومن يسوس الناس وتوكل إليه حراسة الدين وسياسة الدنيا فهو إمام، أدى الأمانة أم لم يؤدها، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ ۖ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ [الأنبياء: 73]، فهنا نرى أن المقصود في الآية أئمة الخير والهدى، وفي الآية الكريمة التالية إشارة إلى أئمة الكفر والضلال ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾ [القصص: 41].

والإمامة فرض عند الإباضية إذا توفرت شروط إقامتها، وتهيأت الظروف لها، وفي ذلك يقول السالمي –رحمه الله:

إن الإمامة فرض حينما وجبت * شروطها لا تكن عن شرطها غفلا[4]

وهي فرض على الكفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقين، ودليلها من الكتاب والسنة والإجماع،[5] وذكر صاحب المصنف قولاً بأن الإمامة سنة قبل ثبوت العقد، فإن ثبت أصبحت

---

[1] الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1417هـ/1997م)، ج2، ص1421.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، (القاهرة، دار الحديث، د.ط، 1423هـ/2003م)، ج1، ص222.

3 الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، **الأحكام السلطانية**، (القاهرة، دار الحديث، د.ط، د.ت)، ص15.

[4] الخليلي، أحمد بن حمد، **شرح غاية المراد في الاعتقاد**، (سلطنة عمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1، 1434هـ/2013م)، ص198.

[5] يُنظر: الشقصي، خميس بن سعيد بن علي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، (مسقط، مكتبة مسقط، ط2، 1437هـ/2016م)، ج5، ص127؛ السعدي، **قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة**، ج86، ص36–37؛ الكندي،

فريضة.[1] ولم يعزُ هذا القول إلى أحد، وفي وجوب إقامة الإمامة ونصبها يقول السالمي:

يلزم نصبُ قائم في الناس ۞ ي أربعين رجلٍ أكياسِ[2]

ويرى الإباضية أن الإمامة ضرورية من أجل جمع شمل الأمة، وتأليف قلوبها، والنهوض بمسؤولياتها، في الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود، وإغاثة الملهوفين، ونصرة المظلومين، والجهاد في سبيل الله، وإقامة الجمعات.[3]

2. صفاتُ الإمام

وإن كان من يؤم الناس غايته حراسة الدين، ويدخل تحت نطاقه سياسة الدنيا؛ ليصلح معاش الناس ويحفظ لهم كرامتهم، ويصون أعراضهم، ويوفي لهم حقوقهم، فإن من يضطلع بهذه المهمة لا شك أنه يجب أن تتوفر فيه من الصفات ما تعينه على تحقيق جميع تلك الغايات السامية.

أ. الورع والتقوى

في كتاب الضياء قال المؤلف: "والفرض على المسلمين أن يقدموا الخيار منهم من أهل الورع والعلم، ومن هو أجمع للكلمة، وأنكى للعدو، وأقوى على إقامة الأمور".[4]

أبو بكر أحمد بن عبدالله بن موسى، **المصنف**، (مسقط، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1، 1437هـ/2016م)، ج7، ص270.

[1] **المرجع السابق**، ج7، ص274.

[2] السالمي، عبدالله بن حميد، **جوهر النظام في الأديان والأحكام**، (سلطنة عمان، مكتبة خزائن الآثار، ط1، 1445هـ/2024م)، ج4، ص201.

[3] انظر: أبو بكر الكندي، أحمد بن عبدالله بن موسى، **المصنف**، (مسقط، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1، 1437هـ/2016م)، ج7، ص271–274؛ الخليلي، **شرح غاية المراد في الاعتقاد**، ص198.

[4] أبو المنذر سلمة بن مسلم العوتبي، **كتاب الضياء**، (سلطنة عمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1، 1436هـ/2015م)، ج4، ص691؛ الشقصي؛ ويُنظر: أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص314؛ **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ج5، ص130.

ب. القوة والقدرة

وقد ذكر البسيوي –وهو من علماء القرن الرابع الهجري– صفات من يقدم إماماً بقوله "ولا تكون إلا في الأفضل ممن يرجى لإقامة الحق، وإنكاء العدو، وأقوى على إقامة الأمر".[1]

ج. الفقه والعلم

وقد ذكر صاحب المصنف هذا الشرط ضمن مجموعة من الخصال التي لا بد من توافرها في الإمام بقوله: "ثم يختارون لله أفقههم، وأقواهم على الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وأشدهم بأساً في نكاية العدو، والحياطة من وراء حريم المسلمين، والحفظ لأطراف الرعية، وأوسطها من خاصتها وعامتها، وعلى الحكم بالعدل، وعلى محاربة العدو، وعلى جباية مال الله من حله، وإنفاقه في أهله، فإن لم يجدوا فقيهاً فلا بد من هذه الخصال".[2]

ومن خلال ما سبق سرده نجد أن الإباضية يرسخون مبدأ لمن يتحمل الولاية، ويرفع الراية، ويتقدم الناس ليسير بهم إماماً، وهو أن يكون قوياً في إقامة العدل، والنكاية في العدو؛ ذلك لأنه من كان ضعيفاً فكيف يكون قدوة لمن يسير خلفه، وكيف يمكنه أن يحارب العدو، ويبطش به، ويدفع عن بلاده البغاة المعتدين، سواء كانوا من داخل البلاد الذين يسعون في الأرض فساداً، أو كان عدواً خارجياً يسعى إلى استعمار البلاد، والنهب من خيراتها، ونشر ثقافته وفكره وشرعته المحرفة.

لذا؛ نرى من خلال أقوال الفقهاء أن الفقه عند الإمام ليس شرطاً أساساً في شخص الإمام إن لم يوجد فقيه لهذه المهمة،[3] بينما قوته وبأسه على العدو لا يفتر أهل العلم من

---

[1] أبو الحسن علي بن محمد البسيوي، **جامع أبي الحسن البسيوي**، تحقيق: الحاج سليمان بن إبراهيم بابزيز الوارجلاني وداود بن عمر بابزيز الوارجلاني، (د.م، د.ط، د.ت)، ج3، ص2075.

[2] أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص313.

[3] يطلق على الإمام الفقيه العالم (إمام قوي)، بينما الذي ليس من أهل الفقه فيسمى بالإمام (الضعيف)؛ لأنه لا يتخذ كثيراً من القرارات إلا بعد الرجوع إلى أهل الحل والعقد وهم العلماء الفقهاء، بخلاف الإمام القوي الذي لا يوجد في نص بيعته إلزاماً بالرجوع إلى أهل الحل والعقد في اتخاذ قراراته. حسين غباش، **عمان الديمقراطية الإسلامية**، ص70–71.

التأكيد عليها نظراً لأنها قوام الدولة وقوتها وأمنها وسياجها المنيع، وعدم وجود الفقه لا يعيق استمرار الحكم ولا يؤثر عليه؛ لأنه محاط بعلماء من أهل الحل والعقد يستشيرهم، وهذا سيأتي بيانه إن شاء الله، إضافة إلى ذلك، فإنهم يرون أن يكون الإمام مترفعاً عن البخل والكذب والحسد والجهل وسوء الخلق، ويؤكدون عليها في أن يخلو شخص الإمام منها، فبها لا يصلح أن يكون إماماً[1].

والفقهاء لم يفتؤوا يذكرون خلالاً دقيقة في وصف شخص من يحمل أمانة الإمامة، وقد نقل صاحب المصنف عدداً منها حيث قال: "معي أنه لا يكون الإمام إلا ورعاً، بصيراً بما يأتي وما يتقي، عدلاً معروفاً بالفضل، حليماً عن الخصوم"،[2] وفي موضع آخر قال: "وينبغي أن يكون رحيماً"،[3] وأكد المحقق الخليلي أهمية تخلي الإمام عن بعض الخصال.

ومن نافلة القول، أن الإمام الذي يتحلى بهذه الخصال فقد اتصف بما اتصف به رسول الهدى ﷺ وخلفاؤه الراشدون المهديون، ولقد سار ركب الأئمة العدول من بعدهم سيرتهم المحمودة، إذ لا يتصور خليفة أو إمام يسير بين الرعية دون تقوى، أو يتصف بالخشونة والقسوة، أو بالكذب والحسد، أو بالتبذير والمكر، فإمام هذا ديدنه غير محمود ولا موفق ولا مسدد، فلئن كانت التقوى رأس مال المؤمن، والصدق رأس الحكمة عنده، فالعدل أساس الإيمان والرحمة والكرم جناحاه.

ومن رأى فيه العلماء والمسلمون أنه متحلٍ بهذه الخصال ولوه أمرهم، واختاروه

---

[1] أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص314؛ الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ج5، ص133؛ ويُنظر: الخليلي، سعيد بن خلفان، **إغاثة الملهوف بالسيف المذكر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، (د م، د ط، د ت)، ص313.

[2] أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص314. ومن صور العفو عن الخصوم أنه حينما أمسك طالب الحق بالضحاك بن زمل والي صنعاء وإبراهيم بن جبلة لم يعنفهما أو ينكل بهما أو يشرد بهما، بل قال لهما: حبستكما مخافة من العامة عليكما، وليس عليكما مكروه، فأقيما أو اشخصا، فطلبا الخروج من اليمن"، يُنظر: الخليلي، أحمد بن حمد، **الاستبداد مظاهره ومواجهته**، (سلطنة عمان، ط1، 1434هـ/2013م)، ص142.

[3] أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص314؛ ويُنظر: السالمي، **جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام**، ج4، ص208.

ليتقدمهم إماماً يُطاع، فلا يعصى إلا فيما فيه معصية لله عز وجل، وهذا ما ينص عليه فقهاء عُمان قاطبة إذ الإمام يُتبع ما اتبع أوامر الله، ويُبعد إذا ما استنكف عن اتباع الحق ومال إلى الهوى، وسيأتي ذكر هذا بعون الله تعالى.

3 عقد البيعة للإمام وصيغتها

ينص الفقهاء الإباضية أن الإمامة لا تكون إلا عن تراض ومشورة،[1] وكذلك فلا تكون إلا من أهل الحل والعقد،[2] ويكون ثبوت الإمامة بالتراضي، أو ببيعة الخاصة من العلماء له، وبعضهم اشترط ألا يكون بالتراضي بين العامة إلا أن يكون معهم بعض العلماء،[3] "ولا تصلح الإمامة إلا برجلين حرين مسلمين ثقتين عالمين يتوليان الصفقة على يدي الإمام، ثم يتتابع الجميع من بعد ذلك".[4]

على أن الرأي الذي يجنح إليه جملة من علماء الإباضية في عدد العلماء المبايعين للإمام إنما يكون ستة تأسياً بفعل عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– حينما اختارهم وطلب منهم أن يختاروا من بينهم خليفة للمسلمين، ومنهم من قال إنما يكونوا خمسة؛ لأن من الستة من يُختار خليفة، ومن يختاره في الحقيقة هم خمسة.[5]

ونقل صاحب المصنف رأي أبي المؤثر قوله: "إنما يثبت الاثنان رأي جماعة المسلمين ومشورة أهل الدين، وأما برأيهما وحدهما فلا نبصر ذلك"، وفي موضع آخر له "خمسة فيهم عالم".[6]

فإذا استقر الرأي على بيعة أحد بالإمامة فإنه يبايَع على كتاب الله ، وسنة رسول الله، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه أقل صيغة اتفق عليها

---

[1] العوتبي، **كتاب الضياء**، ج4، ص691؛ البسيوي، **جامع أبي الحسن البسيوي**، ج3، ص2079.

[2] علي يحيى معمر، **الإباضية بين الفرق الإسلامية**، (الجزائر، غرداية، جمعية التراث، ط3، 1423هـ/2003م)، ص190.

[3] أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص352، الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ج5، ص133.

[4] العوتبي، **كتاب الضياء**، ج4، ص691.

[5] أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص354.

[6] **المرجع السابق**، ج7، ص355.

الفقهاء، ويمكن أن يُزاد على ذلك بعض التفاصيل،[1] وإلا فإنّ صيغة المبايعة على كتاب الله ، وسنة رسول الله ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كافية؛ لأنها تحمل في طياتها معاني العدل والإحسان، والجهاد والذود على حمى الدين والأرض، وإن طُلب منه أن يأتي بتفاصيل تقتضيها حالة الدولة أو أوضاعها فعليه أن يأتي بها.

ونرى أن التشديد على وجود عالمين معتبرين مشهود لهما بالورع والتقوى على الأقل، يضفي للإمام الشرعية والاطمئنان للرعية إلى أن الإمام قد اختير من بين الأكفاء الموجودين بتزكية من لا يرجون إلا صلاح الدنيا وسلامة الدين، وصون الأعراض وحفظ الحقوق والثروات، وأخذ المال من حله إلى مستحقيه دون غيرهم.[2]

ومما يجدر الانتباه له أن الإمام قد يكون غير منتخب، لكن وقع التراضي عليه، ويسير سيرة الأئمة العدول، فهذا تجب له الطاعة عند رأي أغلب الفقهاء، واستدلوا لذلك بخلافة عمر بن عبدالعزيز أنها لم تكن بالشورى ولا بالاختيار لكنه ضرب أروع الأمثلة في العدل، فهل يقال أن خلافته غير صحيحة وأنه لا تجب الطاعة له؟! وكذا الحال عند جده الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، فلم ينتخب بالشورى وإنما استخلفه الصديق –رضي الله عنهما–

---

[1] يُنظر: أطفيش، محمد بن يوسف، **شرح كتاب النيل وشفاء العليل**، (جدة، مكتبة الإرشاد، ط2، 1392هـ/1972م)، ج14، ص315؛ الخليلي، سعيد بن خلفان، **تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد ومسائل الأحكام والأديان**، تحقيق: حارث بن محمد بن شامس البطاشي، (القاهرة–بيروت، دار الهلال العالمية، ط1، 1431هـ/2010م)، ج12، ص253؛ الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ج5، ص234؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص343.

[2] أشار الإمام السالمي –رحمه الله– إلى معنى عقد العلماء على الإمام بقوله: "وأما عقد العلماء فلكونهم هداة الأمة، وهم أهل الحل والعقد، وهم أهل السياسة في العالم، وهم خلفاء أنبياء الله في أرضه، وقد أوجب الله على الناس أن يرجعوا إليهم في مهماتهم". السالمي، عبدالله بن حميد، **جوابات الإمام السالمي**، (مسقط، مكتبة الإمام نور الدين السالمي، ط2، 1419هـ/1999م)، ج1، ص541.

فسار سيرة الحق والعدل، ودانت له الممالك، واتسعت في عهده رقعة بلاد المسلمين، واجتهد ليجعل من نفسه خادماً للرعية ولمصالح الدولة حتى وفد إلى ربه عز وجل.[1]

ولم أجد من خلال اطلاعي على مدة يحددها الفقهاء لبقاء الإمام في إمامته سوى ما يذكرونه من الأسباب المفضية إلى عزله وهذا المحور سيأتي الحديث عنه إن شاء الله.

ثانياً: اختصاصات الإمام وصلاحياته

بعدما ذكرنا أن البيعة للإمام تكون ثابتة عند الإباضية بتأييد اثنين من العلماء والفقهاء كأقل نصاب، وأنها لا تتم بأقل من ذلك إلا في الظروف التي لا بد منها، بخلو العلماء أو الصالحين، فإذا قام الإمام بالأمر، فإن ممارسته لاختصاصاته تكون بحسب الآتي:

أولاً: الإمام القوي[2] وهو أن يكون من العلماء والفقهاء المعتبرين، فهذا له أن يمارس اختصاصاته وله كافة الصلاحيات المعتبرة شرعاً، ولا يوجد في بيعته نص يلزمه بالرجوع إلى أهل الحل والعقد، فعنده من العلم والفقه ما يجعله مميزاً بين الصواب والخطأ، ويمكنه أن يرجح بين المصالح وفق علمه وفقهه، ومع ذلك فإن الإمام القوي بطبيعة تكوينه العلمي، كثيراً ما يرجع إلى أهل الحل والعقد لأخذ رأيهم ومشورتهم، وإن اتخذ بعد ذلك قراراً بخلاف رأيهم وفق الموازنات التي يراها، ففعله استرشاد بكتاب الله تعالى ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾{آل عمران: 159}، بل يُعاب عليه إن لم يستشر أهل الحل والعقد، ويُعد ذلك استئثاراً بالسلطة، وسلوكاً مسلك أهل البغي.[3]

ثانياً: الإمام الضعيف[4] وهو الذي لا يعدّ من العلماء، فهذا يُختار غالباً لقوته، وشدة نكايته في العدو، وحكمته في إدارة شؤون الدولة، أو لعدم وجود إمام قوي مناسب لهذا

---

[1] العوتبي، **كتاب الضياء**، ج7، ص352.

[2] هو الإمام العالم الفقيه الذي يجتهد برأيه. يُنظر: السعدي، **قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة**، ج86، ص91.

[3] يُنظر: غباش، **عمان الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث**، ص71.

[4] هو الإمام غير العالم، الذي لا يجتهد برأيه. يُنظر: **المرجع السابق**، ج86، ص91.

المنصب[1]، إلا أنه في نص بيعته لا يصح له اتخاذ أي قرار ديني أو سياسي دون الرجوع إلى أهل الحل والعقد، وإلا فهو خليع عندهم، وإن بدا لدى البعض أن الإمام الضعيف محدودة أوامره وصلاحياته إلا باستشارة العلماء، لكن يتم اختياره لما يملكه من مؤهلات عسكرية أو خبرة إدارية أو مالية، أو مما تحتاج إليه الإمامة في إدارة الدولة، إلا أن ذلك أخف وطأ وحملاً وتكليفاً عليه، وتخفيفاً عنه، وحملاً جزئياً للأمانة عنه من قبل العلماء، ولا يتحمل تبعات التراجعات وحده، وهذه ميزة لا تتوفر لدى الإمام القوي.[2]

ومع ذلك فالإمام ليس في غنى عن مشورة العلماء، بل مطالب دائماً بالأخذ برأي المسلمين وأهل العلم والدراية، وقد أشار السالمي إلى هذا المعنى بقوله: ".. وأن الإمام إذا نزلت به نازلة ليس لها ذكر في الكتاب ولا في السنة، كان عليه أن يجمع ذوي الرأي ويشاورهم، فإن لم يأت واحد منهم بدليل فعليه الميل إلى الأصلح، والأخذ بما يراه"[3].

وكذلك في الإمام الضعيف، فإن أقل الشروط التي يشترطها العلماء عليه أن لا يقبض مالاً، ولا يأمر بقبضه، ولا ينفق مالاً، ولا يأمر بإنفاقه، ولا يولي والياً، ولا يأمر بذلك، ولا يخرج جيشاً، ولا يأمر بذلك، ولا يحكم بحكم، ولا يأمر بذلك، إلا بمشورة المسلمين أهل العلم والورع.[4]

---

[1] وقد نقل صاحب المصنف قولاً أن الإمامة يُطلب لها من كانت له قوة في المال والرجال، وإن كان معروفاً بارتكاب الكبائر، فإن أرادوا أن يقدموه طلبوا منه التوبة، وهو دليل على أهمية شرط القوة والقدرة على النكاية بالعدو وصد العدوان عن الحوزة والقدرة على حفظ الأرض والعرض، وإن كان هذا الرأي مما لم يستحسنه الفقهاء لمكانة الإمامة العظيمة. أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص325-326.

[2] يُنظر: غباش، **عمان الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث**، ص71.

[3] السالمي، عبدالله بن حميد، **شرح الجامع الصحيح مسند الإمام الشهير الحافظ الثقة الربيع بن حبيب ابن عمرو الفراهيدي**، (سلطنة عمان، المطابع الذهبية، د ت)، ج3، ص389.

[4] أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص323.

وقد نقل الشقصي قولاً للمسلمين بوجوب المشورة على الإمام، قوياً كان أو ضعيفاً.[1] وعلى هذا فإن للإمام صلاحيات واختصاصات يباشرها برأيه أو بمشورة العلماء، ومن أهم تلك الاختصاصات:

1. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

عدّ العلماء أن هذا الشرط بعد المبايعة على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ أقل ما يجزئ في عقد البيعة كما تقدم، وخلعوا الولاية عن الإمام الذي لا يقوم بذلك[2]، وألزم الشقصي على الإمام جملة من الأمور في هذا السياق نصاً "وعلى الإمام إطفاء البدع، وإيضاح الشرع، وإنكار اللهو واللعب، والمعازف، والأنبذة، وشرب الخمر، والنوح".[3] وهذه الصلاحية وإن كانت واجبة على الإمام القوي، يباشرها بنفسه لقوة علمه، فإنها لا تُسقط الوجوب عن الإمام الضعيف، إذ عليه مشاورة أهل الرأي والفقه لمعرفة ما يجب عليه أن يأمر به أو ينهى عنه ليقوم بهذه الفريضة.

2. حماية الرعية وخدمتهم

ومقام الإمام ليس تشريفاً، إنما هو تكليف كبير، ومهمة جسيمة، تأبى النفوس الوجلة من ركوبها، ويتضاءل دون إيمانهم بريقها، فكما أن الإمام العادل ذو مكانة كبيرة عند رب الأرباب، فالحاكم الجائر قد تُوعد بشدة العذاب في الكتاب، فالإمام يجب عليه أن يتواضع لرعيته ويكون قريباً منهم ويحفظهم ويتفقدهم ويتعاهدهم، وأن يعزل الوالي إذا شكته الرعية.[4]

---

[1] الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ج5، ص142.

[2] لمزيد التفصيل يُنظر: الكندي، **بيان الشرع**، (سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1405هـ/1985م)، ج3، ص311؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص343؛ الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ج5، ص153؛ السعدي، **قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة**، ج86، ص154.

[3] الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ج5، 153.

[4] أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص421، 436-437؛ الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ج5، ص149-150.

3. إقامة الحدود

وهو شأن يختص به الإمام دون سواه، إلا أن ينيب أحداً عنه للتنفيذ، ولا يصح تطبيق شيء من الحدود من أي أحد ولو كان قاضياً أو والياً، إلا أن يأذن له الإمام[1]، وإيجاب الحدود من الله لتؤخذ الحقوق من أهلها وتؤدى إلى أهلها، والإمام العدل خير من يقوم بذلك.[2]

4. تعيين الولاة والقضاة

ويجري تعيينهم من قبل الإمام بمشورة أهل الحل والعقد، ولا يُلزم الإمام أهل بلدة بوالٍ لا يرغبون أن يوليه عليهم، والقاضي لا يباشر الحكم في الأمور المتعلقة بالقبائل، وإنما مرد ذلك إلى الإمام، أما فيما بين الأفراد فهذا من صلاحيات القاضي.[3]

5. إقامة الجُمع

وهذه المسألة مما اختلف فيها فقهاء الإباضية، فمنهم من أوجبها مع الإمام العادل، وينبني على هذا القول أنها لا تقوم إلا بأمره، وأنها من صلاحياته دون سواه، ولا تُقام بدون إذنه، وفريق أجاز إقامتها مع الإمام مطلقاً، عادلاً كان أو جائراً.[4]

---

[1] الكندي، **بيان الشرع**، ج3، ص262؛ السعدي، **قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة**، ج90، ص80.

[2] يُنظر: الكندي، **بيان الشرع**، ج3، ص271؛ ابن جعفر، أبو جابر محمد بن جعفر الأزكوي، **الجامع لابن جعفر**، (سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، د ط، د ت)، ج1، ص32.

[3] العوتبي، **كتاب الضياء**، ج4، ص711؛ غباش، **عُمان الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث**، ص79-81.

[4] لمزيد من التفصيل يُنظر: ابن بركة، أبو محمد عبدالله بن محمد، **كتاب الجامع**، (سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ط2، 1394هـ/1974م)، ج1، ص553؛ الكدمي، أبو سعيد محمد بن سعيد بن محمد، **الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد**، (سلطنة عمان، وزارة التراث والثقافة، د.ط، 1406هـ/1986م)، ج1، ص252؛ ابن جعفر، **الجامع لابن جعفر**، ج2، ص397؛ الشماخي، عامر بن علي، **كتاب الإيضاح**، (سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ط4، 1420هـ/1999م)، ج1، ص605-606.

6. جباية الزكاة

ويقوم الإمام بنفسه أو من ينوب عنه بجباية الزكوات وجمعها، ويرفد بها بيت مال المسلمين الذي تكون الزكاة مصدراً من مصادر تمويله، إضافة إلى ضريبة غير المسلمين، وأخيراً ما يغنمه من الغزاة والأعداء غير المسلمين، ويشاور في إدارة بيت المال أهل الدراية.[1]

7. إعلان الحرب وشؤونها:

ومما اطلعت عليه من كتب الفقهاء الإباضية ما يشير إلى وجوب مشاورة الإمام –قوياً كان أو ضعيفاً– لأهل العلم في الحرب وشؤونها،[2] واستدلوا لذلك بأن النبي ﷺ كان كثير المشاورة لأصحابه حتى قال عنه أبو هريرة –رضي الله عنه–:«ما رأيت أحداً أكثر مشاورة لأصحابه مثل رسول الله صلى الله عيه وسلم» ،[3] فقد شاور أصحابه في تفاصيل معركة بدر عن منزلهم في أرض المعركة حينما نزل بمكان في بدر فأشار إليه الحباب بن المنذر قائلاً: «.. يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَبِوَحْيٍ فَعَلْتَ أَوْ بِرَأْيٍ؟ قَالَ: بِرَأْيٍ يَا حُبَابُ قُلْتُ: فَإِنَّ الرَّأْيَ أَنْ تَجْعَلَ الْمَاءَ خَلْفَكَ، فَإِنْ لَجَأْتَ لَجَأْتَ إِلَيْهِ، فَقَبِلَ ذَلِكَ مِنِّي»،[4] وكذلك شاور رسول الله ﷺ أصحابه في غزوة أحد عِندما عَلِم النبي ﷺ أنَّ قريشًا قد جاءت لحرْبِه ووصلَتْ إلى مَشارف المدينة، فاستشار أصحابه، وكان رأيه ﷺ الدِّفاعَ في المدينة عن المدينة، ولكن أغلبيَّة المسلمين – وخاصَّةً مَن فاتَهم القِتالُ في بدر – أرادوا الخروج إلى أُحُد ومُنازَلة المشركين هناك، فوافَق

---

[1] غباش، **عُمان الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث**، ص81–82.

[2] العوتبي، **كتاب الضياء**، ج4، ص715؛ الخليلي، سعيد بن خلفان، **تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد ومسائل الأحكام والأديان**، ج12، ص284.

[3] محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، باب الموادعة والمهادنة (ذِكْرُ مَا يُسْتَحَبُّ لِلْإِمَامِ اسْتِعْمَالُ الْمُهَادَنَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَعْدَاءِ اللَّهِ إِذَا رَأَى بِالْمُسْلِمِينَ ضَعْفًا يَعْجِزُونَ عَنْهُمْ)، حديث: 4872، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1408هـ/1981م)، ج11، ص216، حديث صحيح.

[4] الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ذِكْرُ مَنَاقِبِ الْحُبَابِ بْنِ الْمُنْذِرِ بْنِ الْجُمُوحِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حديث 5801، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م)، ج3، ص482، حديث منكر.

النبيُّ ﷺ على رأي الأغلبيَّة، وقرَّر مُغادَرة المدينة والخروج إلى أُحُد،[1] فكانتْ وقعة أُحُد، فإن الإمام يشاور أهل الرأي في شأن الأسرى والغنائم، وقد فعل ذلك رسول الله ﷺ عندما وقعتْ غزوة بدر وانتهت المعركة، وقَع في أيدي المسلمين سبعون أسيرًا من مُشركي قريش، فاستشار النبي ﷺ أبا بكر الصديق وعمرَ بن الخطاب – رضي الله عنهما – في هؤلاء الأسرى، فكان رأي أبي بكر الصديق المنَّ على الأسرى بعد أخْذ الفِديَة منهم، وكان رأيُ عُمر الفاروق قتْلَهم، فأخذ برأي بكر الصديق – رضي الله عنه،[2] فلئن كان الإمام القوي مأمور بأخذ رأي العلماء والصالحين أخذاً بالتوجيه الرباني واقتداء بفعل النبي ﷺ فكيف بالإمام الضعيف.

8. التنازل عن أراضي الدولة:

لم يختلف الفقهاء الإباضية في وجوب اتخاذ الإمام كافة التدابير، لصون الحرمات، وحفظ الحقوق، والقيام بالقسط، ورد الحقوق إلى أصحابها، ومحاسبة من يتجرأ على الإفساد والإرجاف، وزعزعة الأمن واستقرار البلاد، فالإمام تقع على عاتقه مسؤولية ذلك كله، لكنني لم أجد من نص منهم –بحسب اطلاعي– على مسألة أحقية الإمام في التنازل عن شيء من أراضي الدولة توخياً للأمن، ودرءاً للمفاسد من انتهاز العدو وبطشه في أهل البلاد، سوى ما وجدته عند الإمام الكدمي في جامعه نقلاً عن الفقيه محمد بن سليمان بن مفرج أنه "يجوز للإمام في مال رعيته إذا وهنت أعوانه ودولته، وضعف وخاف على رعيته وديارِه من العدو، أن يصالح العدو على نصف أموال رعيته أو ثلثها".[3]

ويفهم من كلام أبي سعيد أن المصالحة على أموال الرعية جائز في حال الخوف من العدو، أو خاف على الديار، أو الرعية، لكنه لم ينص على الأرض، ويبدو أن الأمر يعود

---

[1] ابن هشام، أبو محمد عبدالملك المعافري، **السيرة النبوية لابن هشام**، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1416هـ/1995م)، ج3، ص19.

[2] مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، بَابُ الْإِمْدَادِ بِالْمَلَائِكَةِ فِي غَزْوَةِ بَدْرٍ، وَإِبَاحَةِ الْغَنَائِمِ، حديث 1763، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج3، ص1383.

[3] الكدمي، **الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد**، ج5، ص131.

إلى أهل الحل والعقد ويكون ذلك بتقديرهم، والترجيح في الإقدام على ذلك من عدمه يرجع إليهم؛ لأن ذلك من عموم ما يجب على الإمام أن يرجع فيه إلى العلماء بحسب ما نص عليه الفقهاء.

ثالثاً: عزل الإمام

اتفق الفقهاء الإباضية على أن الإمام لا يصح عزله دون مبرر أو سبب موجب للعزل، من نحو فقدان الأهلية، أو إتيان شيء من خوارم المروءة، أو الكبائر، مع اشتراط بعضهم نصحه واستتابته في السبب الثاني قبل اتخاذ قرار عزله،[1] وهناك عدة حالات أشار إليها الفقهاء الإباضية والتي يرون فيها وجوب عزل الإمام تتصل بأمرين اثنين كما سبق:

أولاً: حالات تتعلق بصحة الإمام (فقدان الأهلية) وهو إن أصابه جنون أو خرف أو وهن أو مرض يستحيل عنده ممارسة الحكم، وكذلك نص الفقهاء على وجوب عزل الأعمى والأخرس والأصم،[2] وقيل تزول إمامته بذهاب عقله بإجماع لسقوط التكليف عنه، أما إن أصيب بالعمى أو الخرس أو الصمم أو بإحدى هذه العلل، فللإمام أن يأخذ برأي بعض المسلمين إن لم يجمعوا على عزله.[3]

ثانياً: فقدان العدالة، وتُفسر بأنها حالة يمر بها الإمام تؤكد إتيانه لما يوجب عليه حكم الفاسق أو الكافر، أما إن ارتد فبإجماع أن إمامته زائلة، لكن إن ارتكب ما يوجب الحكم عليه بالفسق، فالأمر هنا محل خلاف، فمن قائل بأنه إذا ركب كبيرة،

---

[1] أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص454؛ الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ج5، ص158؛ السعدي، **قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة**، ج86، ص328؛ السالمي، **جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام**، ج4، ص203-204.

[2] صالح بن بشير بو شلاغم، **شرعية السلطة في الإسلام بين الفقه والنص**، (د.م، طيف للطباعة والفن والخدمات، 1440هـ/2019م)، ص394.

[3] أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص481؛ السعدي، **قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة**، ج86، ص332.

أو أصر على صغيرة، استتيب منها، فإن تاب بقي على إمامته وإلا انخلع منها،[1] وأوسط هذه الآراء ما ذكره صاحب المصنف بأن الإمام إذا ركب كبيرة من الكبائر وشهر بها بين أهل الدار استتيب، فإن تاب قبلوا منه ذلك وبقي إماماً، أما إن أصر على ما هو عليه، ولم يرجع إلى الحق، حل عزله،[2] وقال بعض الفقهاء بأن الإمام لو أتى كبيرة موجبة للحد، اختير إمام آخر وأقام عليه الحد، ولم يرجع الأول إلى إمامته،[3] وذكر البسيوي رأياً فقهياً حازماً وهو أن الإمام لو أتى صغيرة لكنه أصر عليها استتيب وإلا خلع من إمامته.[4]

هل للإمام أن يعزل نفسه؟

تناول الفقهاء هذه المسألة وهل للإمام أن يعزل نفسه؟ وإن فعل فهل يقبل منه ذلك؟ آراء فقهية عند الإباضية، فمن قول يرى جواز ذلك ووقوعه صحيحاً، وآخر لا يجيز له ذلك فالإمامة في عنقه لا تنفك عنه إلا بما يوجب انعتاقها منه، وأوسط هذه الآراء أن الإمام لو أراد الاعتزال دون حدث، ورأى في ذلك مصلحة راجحة للمسلمين، فيُقبل منه ذلك شريطة موافقة عدد من أهل الحل والعقد، ولا يخرج من إمامته إن لم يوافقوه.[5]

وقد جمع الأسباب التي يُعزل بسببها الإمام ولا يصح عزله بدونها صاحب بيان الشرع بقوله: " الذي عرفت أنه لا يجوز عزل الإمام بالعالمين، ولا بأكثر من ذلك إلا بكفر شهر

---

[1] الكدمي، أبو سعيد محمد بن سعيد بن محمد، **المعتبر**، (سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، د.ط، د.ت)، ج2، ص156؛ السعدي، **قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة**، ج86، ص312-313.

[2] العوتبي، **كتاب الضياء**، ج4، ص694؛ السالمي، **جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام**، ج4، ص203، ص207.

[3] أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص476.

[4] البسيوي، **جامع أبي الحسن البسيوي**، ج3، ص2084.

[5] أبو بكر الكندي، **المصنف**، ج7، ص485، الكندي، محمد بن إبراهيم، **بيان الشرع**، ج4، ص150.

منه في مملكته، أو يصير في حال يضعف فيه عن إنفاذ الأحكام، وإقامة الحدود، ونكاية العدو، ويشهر منه أيضا ذلك في مملكته"[1].

خاتمة

بعد التطواف في كتب الفقهاء الإباضية عموماً والعمانيين منهم خصوصاً حول الإمام صفاته واختصاصاته فإني ألخص الموضوع في النقاط الآتية:

1. عبر تاريخ عمان لم يحكمها إلا الإباضية، فالحديث عن التراث الفقهي السياسي لدى العمانيين هو في الحقيقة حديث عن التراث الفقهي السياسي لدى الإباضية، فالإباضية لا يختلفون عن العمانيين في فقههم السياسي، غير أن امتداد الحكومات الإباضية في عُمان جعلت منها بيت خبرة، فاستفاض فقهاء عمان في تدوين السياسة الشرعية، وذكر تفاصيل دقيقة عنها.
2. مبدأ الشورى في اختيار الإمام هو الذي قام عليه الحكم في عمان منذ أول إمامة، وهو ما تمسك به العمانيون عبر تاريخهم الطويل، وسار عليه الإباضية في شتى البلاد التي حكموها في العالم، وهو ترجمة عملية لدعوة الله عز وجل بالأمر بالشورى، ونتج عنه العدل وإقامة شرع الله تعالى، حتى تبدل الحال، ولله الأمر.
3. الفقه والعلم والتقوى ولوازم المروءة صفات تلازم من يرشح لمهمة الإمامة، والحد الأدنى من الفقه لا بد منه، غير أن الصلاح والاستقامة والقوة أمور لا يجوز أن تنفك عنه، وإلا كان لأهل الحل والعقد أمر آخر.
4. الإمام خادم للرعية ومؤتمن على مصالح البلاد، وإن كان لهيبته واحترامه قدر كبير، غير أنه مراقب من قبل أهل الحل والعقد، يأخذون بيده ويعينونه على حكمه، ولا يترددون في إنذاره حينما يتطلب الأمر ذلك.

---

[1] الكندي، **بيان الشرع**، ج4، ص313.

5. الإمام –عند الإباضية–مطالب باستشارة أهل الدراية والعلماء في إدارة شؤون البلاد حتى إن كان قوياً، ولا يصح للإمام الضعيف في الفقه أن يقوم بأمر يخص البلاد والرعية دون مشورة أهل الحل والعقد.
6. لا يُصار إلى اختيار إمام ضعيف إلا عند عدم وجود القوي العالم، لكن قد يختار العلماء الضعيف مع وجود القوي لما يملكه من خبرات في مجالات تحتاج إليها الإمامة، لكنه مأمور بالرجوع إلى أهل الحل والعقد في كل ما يأتيه من أمور الحكم العامة، وما يتعلق بالرعية والبلاد.
7. الفكر السياسي الإباضي يرفض الاستسلام للإمام الجائر، ويرى وجوب الخروج عليه عند القدرة إن تعذر عزله، فبقاؤه أشد خطراً لما يتبع من بقائه أسباب عدم القيام بالعدل، وإنفاذ أحكام الله، وتسلطه على الرعية.
8. لا يصح عزل الإمام دون سبب موجب، ولكن إن وجدت أسباب فلا يجوز التردد في معالجتها بحسب أحوالها، أو القيام بإجراءات عزله واختيار الأكفأ للقيادة.
9. السياسة الشرعية عند الإباضية عبر تاريخها تتكئ على مبادئ العدالة، وإن اختلف فقهاؤهم في بعض المسائل الفرعية غير أن ذلك لا يغير من الأسس التي وضعوها لتحقيق العدالة وصون الأرض والعرض، وإقامة الحق، وتنفيذ أحكام الله.

References: المراجع:

ʿAbd al-Karīm Maḥrūs Mīzān , I*bāḍiyyat Ḥaḍramawt wa-ʿAlāqatuhum bi-ʿUmān (2nd-7th AH / 8th-13th AD) (*Yemen, Dār Ḥaḍramawt, 2019 AD, 1st ed.)

Abū Bashīr, Muḥammad Shaybah bin Nūr al-Dīn ʿAbd Allāh bin Ḥumayd al-Sālimī*, Naḥḍat al-Aʿyān bi-Ḥurriyat ʿUmān* (Beirut, Dār al-Jīl, 1419 AH/1998 AD, 1st ed.)

Abū Saʿīd Muḥammad bin Saʿīd bin Muḥammad bin Saʿīd al-Kidamī , *al-Jāmiʿ al-Mufīd min Aḥkām Abī Saʿīd* (Sultanate of ʿUmān, Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, undated, 1406 AH/1986 AD)

Aḥmad bin Saʿīd bin ʿAbd al-Wāḥid al-Shamākhī , *Kitāb al-Siyar* (Sultanate of ʿUmān, Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-l-Thaqāfah, undated, 1407 AH/1987 AD)

al-Aghbarī, Ismāʿīl bin Ṣāliḥ, *al-Ibāḍiyyah bayna Ḥirāsat al-Dīn wa-Siyāsat al-Dunyā* (Sultanate of ʿUmān, Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Dīnīyah, 1434 AH/2013

AD, 1st ed.)

al-ʿAwtabī, Abū al-Munẓir Salmah bin Muslim, *Kitāb al-Ḍiyāʾ* (Sultanate of ʿUmān, Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Dīniyyah, 1436 AH/2015 AD, 1st ed.)

al-Basīwī, Abū al-Ḥasan ʿAlī bin Muḥammad , *Jāmiʿ Abī al-Ḥasan al-Basīwī,* ed. by al-Ḥāj Sulaymān bin Ibrāhīm Bābzīz al-Wārijlānī and Dāwūd bin ʿUmar Bābzīz al-Wārijlānī (undated, undated, undated)

al-Fayrūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad bin Yaʿqūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1417 AH/1997 AD, 1st ed.)

al-Ḥākim, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad bin ʿAbd Allāh bin Muḥammad al-Nīsābūrī, *al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1411 AH/1990 AD, 1st ed.)

ʿĀlī Yaḥyā Muʿammar, *al-Ibāḍiyyah bayna al-Firaq al-Islāmiyyah* (Algeria, Ghardāyah, Jamʿiyyat al-Turāth, 1423 AH/2003 AD, 3rd ed.)

al-Izqawī, Sarḥān bin Saʿīd (d. 1177 AH), *Kashf al-Ghummā al-Jāmiʿ li-Akhbār al-Ummah* (Muscat, Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, 1434 AH/2013 AD, 2nd ed.)

al-Khāliyī, Aflāḥ bin Aḥmad bin Ḥamad, *al-Siyāsah al-Sharʿīyah ʿinda al-Imāma*yn, al-Muḥaqqiq al-Khāliyī wa-l-ʿAllāmah al-Sālimī (Sultanate of ʿUmān, Dhākirat ʿUmān, 1437 AH/2016 AD, 1st ed.)

al-Khāliyī, Aḥmad bin Ḥamad, *al-Istibdād: Mazāhiruhu wa-Muwājahatuh* (Sultanate of ʿUmān, 1434 AH/2013 AD, 1st ed.)

al-Khāliyī, Aḥmad bin Ḥamad, *Sharḥ Ghāyat al-Murād fī al-Iʿtiqād* (Sultanate of ʿUmān, Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Dīnīyah, 1434 AH/2013 AD, 1st ed.)

al-Khāliyī, Saʿīd bin Khalafān, *Ighāthah al-Malḥūf bi-l-Sayf al-Mudhakkir fī al-Amr bi-l-Maʿrūf wa-l-Nahy ʿan al-Munkar* (undated)

al-Khāliyī, Saʿīd bin Khalafān, *Tamḥīd Qawāʿid al-Īmān, Taḥqīq: Ḥārith bin Muḥammad bin Shāmis al-Baṭāshī* (Cairo-Beirut, Dār al-Hilāl al-ʿĀlamiyyah, 1431 AH/2010 AD, 1st ed.)

al-Kidamī, Abū Saʿīd Muḥammad bin Saʿīd bin Muḥammad, *al-Muʿtabar* (Sultanate of ʿUmān, Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-l-Thaqāfah, undated)

al-Kindī, Abū Bakr Aḥmad bin ʿAbd Allāh bin Mūsā, *al-Muṣannaf* (Muscat, Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Dīniyyah, 1437 AH/2016 AD, 1st ed.)

al-Kindī, Muḥammad bin Ibrāhīm, *Bayān al-Sharʿ* (Sultanate of ʿUmān, Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-l-Thaqāfah, 1405 AH/1985 AD)

al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ʿAlī bin Muḥammad bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Baṣrī al-Baghdādī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Cairo, Dār al-Ḥadīth, undated)

al-Riyāmī, ʿAlī bin Saʿīd , *Qadiyat ʿAzl al-Imām al-Ṣalt bin Mālik al-Khurūsī* (ʿUmān, Bayt al-Ghishām li-l-Nashr wa-l-Tarjamah, 2015 AD, 1st ed.)

al-Saʿdī, Jamīl bin Khāmīs, *Qāmūs al-Sharīʿah al-Ḥāwī Ṭuruqahā al-Wasīʿah* (Muscat, al-Jīl al-Wāʿid, 1436 AH/2015 AD, 1st ed.)

al-Sālimī, ʿAbd Allāh bin Ḥumayd (d. 1332 AH), *Tuḥfat al-Aʿyān bi-Sīrat Ahl ʿUmān* (Muscat, Maktabat al-Istiqāmah, 1417 AH/1997 AD, 1st ed.)

al-Sālimī, ʿAbd Allāh bin Ḥumayd, *Jawābāt al-Imām al-Sālimī* (Muscat, Maktabat al-Imām Nūr al-Dīn al-Sālimī, 1419 AH/1999 AD, 2nd ed.)

al-Sālimī, ʿAbd Allāh bin Ḥumayd, *Jawhar al-Niẓām fī al-Adyān wa-l-Aḥkām* (Sultanate of ʿUmān, Maktabat Khazāʾin al-Āthār, 1445 AH/2024 AD, 1st ed.)

al-Shamākhī, ʿĀmir bin ʿAlī, *Kitāb al-Iḍāḥ* (Sultanate of ʿUmān, Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-l-Thaqāfah, 1420 AH/1999 AD, 4th ed.)

al-Shuqṣī, Khāmīs bin Saʿīd bin ʿAlī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa-Balāgh al-Rāghibīn* (Muscat, Maktabat Masqaṭ, 1437 AH/2016 AD, 2nd ed.)

al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd, *Tārīkh al-Rusul wa-l-Mulūk* (Beirut, Dār al-Turāth, 1387 AH/1967 AD, 2nd ed.)

al-Tirmidhī, Muḥammad bin ʿĪsā bin Sūrāh, *Sunan al-Tirmidhī* (undated, Sharikat Maktabat wa-Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1395 AH/1975 AD, 2nd ed.)

Aṭfīsh, Muḥammad bin Yūsuf, *Sharḥ Kitāb al-Nīl wa-Shifāʾ al-ʿIlīl* (Jeddah, Maktabat al-Irshād, 1392 AH/1972 AD, 2nd ed.)

Ghabāsh, Ḥusayn Ghānim, *ʿUmān al-Dīmuqrāṭiyyah al-Islāmiyyah: Taqālīd al-ʾImāmah wa-l-Tārīkh al-Siyāsī al-Ḥadīth* (Beirut, Dār al-Fārābī, 2017 AD, 5th ed.)

Ibn Barakah, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh bin Muḥammad, *Kitāb al-Jāmiʿ* (Sultanate of ʿUmān, Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-l-Thaqāfah, 1394 AH/1974 AD, 2nd ed.)

Ibn Ḥibbān, Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad, *al-Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān* (Beirut, Muʾassasat al-Risālah, 1408 AH/1988 AD, 1st ed.)

Ibn Hishām, Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik al-Muʿāfirī, *al-Sīrah al-Nabawiyyah li-Ibn Hishām* (Beirut, Dār al-Fikr li-l-Ṭibāʿah wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 1416 AH/1995 AD, 1st ed.)

Ibn Jaʿfar, Abū Jābir Muḥammad bin Jaʿfar al-Izkawī, *al-Jāmiʿ li-Ibn Jaʿfar* (Sultanate of ʿUmān, Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-l-Thaqāfah, undated)

Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab* (Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1423 AH/2003 AD)

Mahdī Ṭālib Ḥāshim, *al-Ḥarakah al-Ibāḍiyyah fī al-Mashriq al-ʿArabī: Nishʾatuhā wa-Tatawwuruhā ḥattā Nihāyat al-Qarn al-Thālith al-Hijrī* (undated, Dār al-Ittiḥād al-ʿArabī li-l-Ṭibāʿah, 1401 AH/1981 AD, 1st ed.)

Muslim bin al-Ḥajjāj al-Nīsābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, undated)

.
.

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 56
محرم 1445هـ / يوليو 2024م، ص 235-268
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

المصطلح في الفكر الإباضي ودوره الفاعل في وحدة المسلمين

The Terminology in Ibadi Thought and Its Active Role in Muslim Unity

أحمد بن سالم بن موسى الخروصي *

[قُدّم للنشر 2024/04/29 – أُرسل للتحكيم 2024/05/07م – قُدّم بعد التعديل 2024/06/25 - قُبل للنشر 2024/07/17]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى إبراز قضية اصطلاحية لها أثرها الظاهر في واقع الوحدة بين المسلمين، ألا وهي جزئية المصطلحات التي سطرها أعلام المذهب الإباضي عند ذكر مخالفيهم من عموم المسلمين، ذلك أن المصطلح يشكل عنصرا أصيلا في بناء الفكر الإسلامي، وطالما كان المصطلح برمزيته ومضامينه محل إشكالات جوهرية في واقع المصنفات عند المسلمين في حقبهم المختلفة، لذا كان من المهم العكوف على إبراز تجليات المصطلح الذي يمكن أن يفتح أبواب الوحدة بين المسلمين. وقد تتبعت هذه الورقة هذا الموضوع من خلال استقراء ما جاء في مدونات الإباضية –عند المتقدمين خاصة– مع تحليل وتوصيف لما جاء في مقالاتهم. وقد كشف ذلك الاستقراء عن وفرة في المصطلحات التي استقر عليها الإباضية في التعبير عن المخالف مما يشي بروح الجامعة الإسلامية التي تجمع ولا تفرق. وقد أوصت الورقة بضرورة تبين أضراب هذه المصطلحات ودراستها من حيث المنطلقات والدوافع مع ضرورة استحضار الوقائع

* أستاذ مساعد، بقسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان. البريد الإلكتروني: Ah.alkharusi@squ.edu.om

التاريخية التي صاحبتها لتكون مادة علمية تنبه الدارسين في المؤسسات العلمية عامة إلى هذا الموضوع وأصالته في فكرنا الإسلامي الناصع.

الكلمات المفتاحية: المصطلح، الإباضية، المؤلفات، وحدة الأمة..

Abstract

This research aims to highlight a terminological issue that significantly impacts the unity among Muslims, specifically the terms used by prominent Ibadi scholars when referring to their opponents from the broader Muslim community. Terminology is a fundamental element in the construction of Islamic thought, and its symbolic meanings and implications have often been a source of essential issues in Muslim scholarly works throughout different historical periods. Therefore, it is crucial to focus on the manifestations of terminology that can open the doors to unity among Muslims. This paper examines this subject by reviewing what has been documented in Ibadi writings, particularly by early scholars, along with analysis and description of their articles. This review revealed a wealth of terms that Ibadis have settled on to describe opponents, which suggests a spirit of Islamic unity that brings people together rather than dividing them. The paper recommends the necessity of identifying and studying these terms in terms of their origins and motivations, while also considering the historical contexts that accompanied them. This should serve as scientific material to alert researchers in academic institutions to this subject and its authenticity in our clear Islamic thought.

Keywords: terminology, Ibadism, writings, unity of the Ummah.

مقدِّمة

فلا ريب أن الإنسان كائن اجتماعي، طبع على التأثر والتأثير من قبل بني جنسه، ذلك أن الاجتماع جسر للتواصل والاتصال الجماهيري، وقد غدت أبعاد ذلك الاتصال ميدانا للبناء والربط بين الأمم والشعوب.

وإذا كان هذا الأمر موجودا بين بني البشر جميعا فإن الإسلام جاء ليهذب هذه العلائق ويربطها بوشائج الإيمان، لتكون جسورا لا يتوقف مداها في هذه الحياة فحسب بل يمتد ليشمل الدارين ويربط بين حياتين، حياة تنقضي بانقضاء أود هذه المرحلة الدنيوية القصيرة، وحياة مؤبدة تعد امتدادا للحال الذي كان عليه المرء في دنياه.

ومما لا يخفى أن للكلمة أثرا فاعلا في التأثير على هذه الروابط، كيف وهي الأداة المعبرة عن كل ما يحمله المسلم لغيره فيصل بينه وبين الآخر سواء كان من أهل الوفاق أو

من أهل الخلاف، كما أن الكلمة كثيرا ما تعبر عن مكنونات النفس وخلجات المشاعر، وكلما كانت هذه الكلمة تحمل في قالبها مشاعل الإخاء والرباط الإيماني كان وقعها أعظم في النفس وأدعى لوأد وساوس الشيطان وطرقه الماكرة في الفرقة بين المسلمين أنفسهم.

وقد جاءت آيات القرآن الكريم مؤصلة لهذا المبدأ من حيث التعامل مع المسلمين بعضهم البعض ومع الناس عموما، فالله تعالى ينهى عن مجادلة أهل الكتاب إلا بالحسنى فيقول: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}(العنكبوت: 46)، ويأمر بإنزال الحكم العادل بين الناس عموما دون تمييز بين مؤمن وغيره فيقول: ﴿.. وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً ﴾ (النساء: 58)، كما أنه سبحانه يؤكد على ضرورة ضبط الكلمة عند الحكم على الناس وعدم إطلاق الأحكام العامة التي كثيرا ما تحمل إجحافا وظلما ببعض الناس فيقول في شأن أهل الكتاب: ﴿لَيْسُواْ سَوَاء مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللّهِ آنَاء اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ...﴾ (آل عمران: 113)، إلى آخر تلكم الأوصاف التي تبين مدى صدق هذه الفئة، فكل هذه الآيات ونحوها تؤكد في مضمونها ضرورة ضبط النفس في التعامل مع الآخر فكيف بالمسلم، كما أنها تدل على أهمية الالتفات إلى مدى تأثير الكلمة في المتلقي من حين صدورها من الملقي.

ولا ريب أن الأمة الإسلامية عانت خلال حقبها الغابرة من ويلات التفرق والتشرذم، وصاحب ذلك بروز الكثير من الألقاب والشعارات التي ساهمت في إسراج نار الفتنة إضافة إلى التهم التي كان يتقاذفها أطراف النزاع والخصومة، وظلت هذه الألقاب تؤرق الكثير من الدعاة والمصلحين الساعين إلى لم شتات هذه الأمة ورأب صدعها وتخفيف منابع الخلاف والصدام بها.

وقد كان للإباضية دور مبرز في تجفيف هذه المنابع المقيتة منذ زمن بعيد، بل منذ وقع الانقسام في هذه الأمة، وصحف التاريخ والسير خير شاهد على ذلك، ولهذا الدور

مظاهر كثيرة جدا انطلاقا من شعار التسامح مع الآخر الذي رفعه الإباضية منذ النشأة الأولى مرورا بالمبادئ العامة التي سار عليها الإباضية كابرا عن كابر كنبذ التعصب المقيت ورجع الناس إلى أصول الإسلام وقيمه المثلى إلى غير ذلك من المظاهر الأصيلة التي سطرها المؤرخون تعد نماذج يحتذى بها في العيش بين أبناء الملة المسلمة.

ومن تلكم المظاهر الأصيلة مما سار عليه الإباضية سلفا وخلفا ما كان يطلقه الإباضية على أنفسهم أو على غيرهم من طوائف المسلمين من مصطلحات ومفاهيم تبين مدى عناية أرباب وأساطين هذا الفكر على تأطير أواصر الوحدة وتجسيد مبادئ الألفة والأخوة بين المسلمين ولم شتاتهم وتوحيد صفهم، كما أنها تبين مدى الحيطة والحذر في تعاملهم مع مخالفيهم في السلم والحرب تطبيقا لمبادئ الإسلام الحنيف وإحياء لشعائره وأحكامه الآمرة بالوحدة المنفرة عن الفرقة والخصومة والقطيعة.

ولا بد هنا من بيان أن هذا المنهج الذي سار عليه الإباضية في التعبير عن أنفسهم أو عن غيرهم مما يُظهر معاني الوحدة والألفة بين المسلمين كان منهجا غالبا في تآليفهم ومصنفاتهم، وقد وجد في بعض الحقب التاريخية وفق الظروف الزمانية والمكانية التي عاشها المسلمون نوع من الشدة في التعامل مع المخالف، ولابد حينها –كما أشرت– من مراعاة الوقائع التي نشأت فيها تلك الشدة وما صاحبها من الأسباب التي حملت بعض أهل العلم على ذلك التعامل الذي يسوء الآخر.

وتأتي هذه الصفحات المسطرة لتجيب على قضية جوهرية، مفادها: ما حقيقة المصطلح الذي كان له أثره البالغ في بناء جسور الائتلاف والوحدة بين طوائف المسلمين على اختلاف الطبائع والآراء؟ ورغبة في لملمة أطراف هذا الموضوع جعلت البحث في أربعة مباحث، نبهت في الأول على حقيقة المصطلح وبعض مرادفاته، وجعلت الثاني لبيان مدى أصالة الفكر التربوي عند الإباضية ومدى تأثيره في التواصل التعبيري، أما المبحث الثالث فكان حول المصطلحات التي ساقها الإباضية في مصنفاتهم مما يدعو إلى الوحدة والتآلف مع المخالف، وفي المبحث الأخير نبهت إلى أبعاد الموضوع وآثاره العراض.

علما بأنني لم أقف على دراسة علمية اعتنت بإبراز المصطلحات التي سار عليها الإباضية في التعبير عن مخالفيهم مما يبعث على الوحدة ويحيي روح الألفة بين المسلمين عامة، إلا أن كتاب (السير والجوابات) وهو من تأليف كبار علماء الإباضية المتقدمين قد ضم بين جنباته جملة غير قليلة من التعبيرات المتعلقة بالمخالف، ولذا كان من أبرز المراجع المعتمدة في البحث، وهذا الإشكال هو الذي دفعني لبحث هذا الموضوع ودراسة أبعاده.

ولعل من أبرز الدراسات المصطلحية التي تقترب من موضعنا كتاب (معجم مصطلحات الإباضية) الذي اعتنت بإخراجه وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بإعداد جملة من الباحثين وضم بين دفتيه مصطلحات الفقه والعقيدة والحضارة، وهو عمل جيد من حيث العموم وسيأخذ هذا البحث من ذاك ما يشترك وإياه في الغاية من حيث توظيف المصطلحات الجامعة لعموم المسلمين.

وختاما أدعو كل من يطلع على هذه الورقات أن يمد جسوره إلي بوافر ملحوظاته وجميل نقده لينعم بجزيل شكري وأنعم بعظيم إحسانه، وعسى أن تكون هذه الورقة خطوة عملية لبحث هذا الموضوع بصورة أوضح وأعمق، والله أسأل أن يوفق الجميع لما فيه الخير والصلاح.

أولا: المصطلح والمفهوم ودلالتهما

المصطلح:

اسم مفعول من الفعل المزيد "اصطلح" على وزن افتعل، وهي تعني الأداة التعريفية التي إليها ترجع المعاني الكلية وتنتظم في قالب لفظي محكم.

وقد أورد الزبيدي لفظة اصطلح في مادة "صلح" وبيّن أن معناه: "اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص"[1]، أما الجرجاني فقد عرفه بقوله: "الاصطلاح: إخراج اللفظ

[1] الزبيدي، محمد بن محمد، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (الكويت: دار الهداية، د.ط، 1369هـ/1969م)، ج6، ص551.

من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما"[1]، ويظهر من خلال التعريفين أن الأول منهما مبناه على الاتفاق المتعارف عليه من قبل مجموعة من الناس، أما الثاني فحقيقته نقل معنى لغوي إلى آخر لمناسبة، والأول أولى بالنظر إلى مقصودنا إذ ليس من الضرورة كون المصطلح منقولا من معناه اللغوي إلى غيره.

ولا ريب أن هذه اللفظة لم تكن موجودة في القرون الأولى حيث نشأة العلوم وبداية تدوين المعارف، ذلك أن مجمل التعريفات والاصطلاحات التي تم التعارف عليها فيما بعد إنما كانت نتيجة طبيعية لتطور المعارف ورغبة من أهل المعرفة والعلم في ضبط علوم الآلة وفنون العلم المختلفة.

المفهوم:

اسم مفعول من الفعل "فهم"، وهي لفظة مفردة كانت أو مركبة مع مضافها تشير إلى معنى كلي يختزل معنى جامعا لأفراد مدلوله مانعا من دخول غيره إليه.

ويمكن أن نعتبر هاتين اللفظتين مرادفتين للفظة التعريف، وجل هذه الألفاظ تعبيرات تحمل بيانا موجزا لمعنى جامع.

ويراد بالمفهوم والمصطلح في هذه الورقات البحثية جملة من الألفاظ والتعبيرات التي نص عليها أعلام الإباضية في التعبير عن أنفسهم أو التعبير عن الآخر من مخالفيهم مما يحمل في مضمونه المعنى الجامع للإسلام والمبادئ التي يرشد إليها وتدل عليها النصوص الشرعية العامة الآمرة بالتآخي بين المؤمنين والداعية إلى الوحدة بين المسلمين المبينة حقيقة الأمة الواحدة.

وقد شاع في المصنفات الإباضية ذكر طائفة من المفاهيم والاصطلاحات الخاصة التي تحمل مضمونا خاصا قد لا يدركه المطالع لهذه المؤلفات من أول وهلة، مثل مصطلحات: "إمام المذهب، قرآن الأثر، الجامع، الجملة، التغريق ... الخ" وغيرها الكثير من مصلحات

[1] الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، (بيرت: مكتبة لبنان، د.ط، 1985م)، ص28 .

فقهية وأخرى عقدية فضلا عن المصطلحات والمفاهيم التاريخية، ولكل منها مدلوله الخاص الذي لابد من شرحه ووضعه في موضعه الذي وضع له[1].

وفي الصفحات القادمة سأعرض جملة من الاصطلاحات التي نص عليها الإباضية في مصنفاتهم دالة على الوحدة بين المسلمين.

ثانيا: الفكر التربوي عند الإباضية ودوره في التواصل التعبيري

لا ريب أن الفكر أو المبدأ الذي يعيش به الإنسان يحمل توجهاته ويرسم له الطريق الذي يمكن أن يخطو عليها خطواته، وحسبما يملي عليه هذا الفكر فإن توجهه سيكون ترجمة حقيقية وواقعا مشاهدا ينظر إليه كل طرف وبه يعكف على تقييم ذلك السلوك الناتج.

وبتأمل خاطف سريع فيما يجري اليوم في الساحة من صراعات بين الطوائف والأحزاب، وما يتبع ذلك من حروب وانتهاك للحرم وهتك للأعراض واستباحة قل نظيرها للأنفس والأموال نجد هذه الحقيقة ماثلة أمام الناظر، فكل هذه الصراعات ثمرة من ثمار الفكر الذي يحدد اتجاهاتها ويوجه نفوس الأتباع بما يمليه عليهم من حق متصور لا نظير له ولا دافع منه.

وفي مقابل ذلك فإن التسامح الذي تأمله الشعوب وتعيشه بعضها واقعا قل نظيره إنما هو ثمرة جنية يانعة لفكر يتمازج وتلك النفوس الأبية.

وقد كان للإباضية في سلسلة القرون المنصرمة المتطاولة تجربة عملية عاشها السلف والخلف منهم في التسامح والتعايش مع جميع الطوائف والملل والنحل، شهد بذلك القريب

---

[1] لا ريب أن ضبط المصطلحات وبيان مدلولاتها أمر في غاية الأهمية للعالم والمتعلم، وإذا كان هذا مطلبا ملحا في اصطلاحات المذهب فكيف بما انفرد به بعض أعلام المذهب دون بعض، وقد اجتهد بعض الباحثين مؤخرا في وضع معجم لمصطلحات الإباضية عنون بـ "معجم مصطلحات الإباضية" وهو بداية لمشروع مبارك بإذن الله تعالى يقوم باستقراء المصنفات الإباضية وضبط اصطلاحاتها العلمية والفنية. ينظر: مجموعة من الباحثين، **معجم مصطلحات الإباضية**، (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط2، 1433هـ/2012م).

والبعيد والعدو والحبيب، وسجل كل ذلك التاريخ في صحف تناثرت قبل المشرق والمغرب، وما ذاك إلا نتاج ظاهر للفكر الذي تربى عليه أرباب هذا المذهب العريق فترجموه في سلوكهم ومقالاتهم.

ولا ريب أن هذا الفكر ظهر أثره بصورة جلية لا غبار عليها في مقالات أساطين هذا المذهب وحملة أشرعته من المتقدمين والمتأخرين، راسمين بذلك المثل العليا في انتهاج سبل السلام بين جميع المسلمين.

مواقف تدلل على عدالة الفكر وسلامة المنهج:

ولعلي في هذا المقام أشير إلى بعض هذه النصوص والمواقف التي تمثل هذا النهج الذي كان أثرا من آثار التربية الناشئة على الفكر السليم، فمن ذلك ما ذكره الشماخي في سيره عن القائد الشاري أبي بلال مرداس بن حدير، حيث ذكر قصة تبين منهجه الواضح في التعامل مع الآخر يقول فيها: "وألح عبيد الله في طلب المسلمين فأجمع أبو بلال على الخروج وقال لأصحابه: "إن الإقامة على الرضا بالجور لذنب، وإنَّ تجريد السيف وإخافة الناس لعظيم ولكن نسير في الأرض ولا نجرد سيفا وإن أرادنا قوم بظلم امتنعنا منهم، فقالوا له أنت سيد المسلمين وبقيتهم"[1]، وهذا المعنى نفسه نجده عند ابن إباض فيما ذكره عنه الوارجلاني من واقعة تظهر مخالفة ابن إباض لمنهج الخوارج القائلين بتشريك أهل القبلة المخالفين، يقول الوارجلاني: "وقد جرى لعبد الله بن أباض شيء من هذا، وذلك أنه اتعد مع أصحابه منارة الجامع بالبصرة أن يجتمعوا فيها آخر الليل، للاتفاق على الخروج، فقام آخر الليل، فسبقهم إلى المنارة وجلس عندها، إذ سمع تحنين المؤذنين، ورنين المتعبدين، وصنوف الأذكار في الأسحار. فقال لهم: "لست منكم في شيء، أعلى هؤلاء يجوز لي الخروج والاستعراض؟). وفارقهم، وخرج أصحابه فاستعرضوا على طريقة الخوارج، فسلم هو بحمد الله"[2].

---

[1] انظر: الشماخي، أحمد بن سعيد، **السير**، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2009م)، ج1، ص174.

[2] المرجع السابق.

وعلى هذا النهج سار الأتباع، فهذا أبو حمزة الشاري[1] يعلن أمام الملأ للأمة جميعا مبدأه الواضح في التعامل مع المخالف فيقول: "الناس منا ونحن منهم إلا: عابد وثن، أو كفرة من أهل الكتاب، أو سلطانا جائرا، أو شادًّا على عضده"[2]، وقد مثل ذلك أبو حمزة أثناء تعامله مع الخصوم بين ظلال السيوف وفي ساحات المعارك التي خاضها، وقد جاء في أنساب الأشراف: "ونادى منادي أبي حمزة أربعة أيام: الناس آمنون إلا من حاربنا"[3]، وهذا ما شهدت به كتب التاريخ والسير في المواقع التي خاضها هذا القائد الباسل.

ولا ريب أن هذه المواقف الجهادية من أظهر الشواهد وأبين الأدلة على سلامة المنهج الذي انتهجه هؤلاء القوم، ذلك أن الموقف موقف حياة أو موت وبه تظهر كرائم السبل وهدايات الفكر الذي يرسم خارطة الطريق لكل سالك.

وفي هذا السياق نفسه مواقف كثيرة جدا في التاريخ السياسي عند الإباضية كالذي وقع من القائد المحنك طالب الحق (ت 130هـ)[4] في تعامله مع الأموال التي سلبها الوالي الأموي في اليمن، ومثله أيضا ما حصل في عهد الإمام اليعربي ناصر بن مرشد (ت 1059هـ)[5] في رده لأموال الشيعة بعمان من عند البرتغاليين حفظا للحقوق والأموال، فضلا

---

[1] المختار بن عوف بن يحيى أبو حمزة السليمي، (ت 130هـ) ولد في مجز قرب صحار من عمان وكان شجاعا مهيبا وخطيبا مصقعا، تلقى تعليمه على يد أبي عبيدة وبعض أصحابه، له خطب وأشعار مأثورة. انظر: السعدي، فهد بن علي، **معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية**، (مسقط: الجيل الواعد، ط1، 1428هـ/2017م)، ج3، ص175.

[2] ناقش البعض في قرن السلطان الجائر ومعاونيه بعابد الوثن والكافر، موجها أسهم انتقاده لأبي حمزة ومن سار سيرته، وقد حرر هذه المسألة بتفصيل رائق وتعبير بليغ وتحرير موجز سماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي في رسالة عنونت بـ"حكم البراءة من مرتكب الكبيرة" وهي رسالة مطبوعة ومتداولة. ينظر: الخليلي، أحمد بن حمد، **حكم البراءة من مرتكب الكبيرة**، (مسقط: مكتب الإفتاء بوزارة والأوقاف والشؤون الدينية، د.ط، 2006م): انظر: الشيباني، خليفة بن خياط، **تاريخ خليفة بن خياط**، (بيروت: دار القلم ومؤسسة الرسالة، ط2، 1397)، ج1، ص386.

[3] انظر: البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود، **أنساب الأشراف**، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1417هـ/1996م)، ج9، ص3904.

[4] عبدالله بن يحيى الكندي الحضرمي إمام الإباضية في اليمن، وهو تلميذ أبي عبيدة.

[5] أول أئمة اليعاربة، عالم فقيه، بويع بالإمامة عام 1034هـ وله بعض الآثار والأجوبة العلمية.

عن تلكم المراسلات والمباحثات التي كانت تجري بين أعلام المذهب درءا للفتن بين طوائف المسلمين وصونا للأنفس والأموال، ولست بصدد سردها في هذه الوريقات البحثية الموجزة، وإنما أشرت إليها لأدلل أنها نتاج بيِّن وأثر من آثار الفكر الذي سار عليه أصحابه.

المبادئ والقيم ودلالاتها:

تبين من خلال المواقف السابقة ما تحمله من آثار ظاهرة في التعايش المشترك مع المخالف في الفكر والرأي، ولا ريب أن ذلك أدى بطبيعته إلى بروز مصطلحات دقيقة ومفاهيم كان التعامل بها يحمل الكثير من المعاني السامية في الفكر والاخلاق، وهو نتاج واضح – كما ذكرت– للمبادئ والقيم التي ترسَّمَ خطواتها الخلف عن السلف.

وقد سطر الكثير من أعلام المذهب هذه المبادئ والمثل فيما دونوه من مصنفات تعد نماذج فريدة في رسم خارطة الطريق التي سلكها أصحاب هذا المذهب، فمن ذلك ما ذكره العلامة البسيوي(ت 364هـ)[1] –وهو يذكر قتال أهل البغي– مبينا الدستور أو المنهج الذي يسير عليه الإباضية: "ولا نغنم مال أهل القبلة، ولا نسبي عيالهم، ولا نهدم أموالهم، ولا نقطع نخلهم، ولا نخرِّب عامرا، ولا نقطع مثمرا، ولا نردّ التوبة على أهلها، ولا ندخل البيوت بغير إذن أهلها، ولا نخيف الناس بعد الأمان، ولا نضرب الناس عَلَى التهم والظنون، ولا نلقى الناس بوجوه كدرة، ولا بنيّات مختلفة، ولا بقلوب فاسدة، ولا نطعن بعضا على بعض، ولا يقذف بعضنا بعضا بالمكفِّرات"[2]، فهو لا يكتفي ببيان أحكام أهل القبلة فحسب بل يرسم المثل الخلقية والقيم الإيمانية الرفيعة التي لابد من ترسم خطواتها عند التعامل مع الآخر، فضرب الناس بالتهم والظنون ليس من المنهج السوي، وملاقاة الناس

[1] علي بن محمد البسيوي اليحمدي، عالم فقيه من تلامذة العلامة ابن بركة، كان أصم ومن كبار علماء عصره، له مؤلفات وآثار عديدة.

[2] انظر: البسيوي، أبو الحسن علي بن محمد، **جامع أبي الحسن البسيوي**، (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية،، ط2، 1431هـ/2010م)، ج2، ص466.

بوجوه مكفهرة أمر يرفضه الدين وترده القيم العليا، والطعن في الناس وقذفهم من شيم غير السوي في دينه ومبادئه.

على أن عفة اللسان دين سار عليه الإباضية طيلة حقبهم التاريخية، جاء في سير المسلمين: "ولكن ليس من ديننا أن نسير السير بالشتم والسباب، وإنما نبين للناس الحق"[1]، وهذا ما عناه النور السالمي حين قال:

"وامتلأت مجلدات العلم بالسب والشتم لأهل الظلم

هيهات ليس ذاك عندنا بشي بل فعله يعرف عندنا بغيّ"[2]

وقد كتب بعض الفقهاء إلى الإمام الصلت بن مالك(275هـ)[3] رسالة بين فيها جملة من المبادئ التي ينبغي للإمام والمسلمين جميعا أن يسلكوها وهم يعيشون في دولة إسلامية، وكان مما سطروه في هذه الوثيقة في مقام بيان دعوة المخالف وقبول مبادئ الإسلام العامة منه دون الخوض في التفاصيل: "فهذه دعوتنا لمن خالفنا، فمن أظهر الرضا بالإسلام وأطاع المطيعين لله من الحكام وأقام الصلاة وآتى الزكاة وصيام شهر رمضان وحج البيت الحرام من استطاع إليه سبيلا، قبلنا ذلك منه ولم نلتمس ما وراء ظهره مما ليس لنا كشفه ولا ينبغي لنا بحقه.." [4] .

ويذكر العلامة الكندي(ت 508هـ)[5] قاعدة تظهر ملمحا مهما وقاعدة كبرى من

---

[1] انظر: علماء وأئمة عمان، **سير علماء عمان**، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، ط1، د.ت)، ج1، ص136.

[2] انظر: السالمي، عبدالله بن حميد، **كشف الحقيقة لمن جهل الطريقة**، (مسقط: مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، ط2، 1423هـ/2003م)، ص29.

[3] إمام عدل من أئمة عمان، من بلدة ستال بوادي بني خروص، له جملة من الأعمال النهضوية الجامعة للشمل، ومن أبرزها تحريره لجزيرة سقطرى، وقد سطر ميثاقا ودستورا واضحا لأمير جيشه، عد هذا الدستور من أفضل المواثيق العالمية في التعامل مع غير المسلمين، وللإمام بعض الآثار العلمية.

[4] انظر: سير علماء عمان، **علماء وأئمة عمان**، ج1، ص191.

[5] محمد بن إبراهيم، من بلدة سمد بنزوى، كان مرجع عصره وأهل زمانه، له موسوعة علمية تعد من أكبر الموسوعات الإباضية وهي بيان الشرع في واحد وسبعين مجلدا، وله جملة من الآثار العلمية الأخرى.

قواعد الوحدة بين أطياف الأمة المسلمة رغم اختلافها في جملة من المسائل الفرعية فيقول: "فالمسلمون وإن اختلفوا في الفروع فأصول الدين تجمعهم وإليها ينتهون، وفروع الدين: الرأي المختلف فيه، وأصول الدين: ما لا اختلاف فيه، والفروع من الأصل، ولا يخرج الفرع من أصله إذا كان ذلك الفرع منه، وإنما ليس من الحق ما لم يكن من الحق، وأما كل ما كان من الحق ولو اختلفت معانيه فهو راجع إلى أصل واحد من الحق"[1] .

كما نجد أن التركيز على ما يجمع الأمة من أصول وقيم يظهر في الكثير من نصوص أعلامها السابقين ومن جاء بعدهم، بعيدا عن النعرات المذهبية والعصبية المقيتة، فهذا العلامة أبو المؤثر الخروصي(ت875هـ)[2] يبين معنى القدوة ومن يجب أن تتمثل خطواته فيقول: "وليس الاقتداء بعامة من صلى وصام، ولكن القدوة بأهل العلم بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وآثار السلف من أولي الأمر الذين حملهم الله الحكمة وجعلهم للناس أئمة.. "ويمضي على ذلك مبينا صفات الأخيار الذين يقتدى بهم، ثم يختم كلامه بأن الاختلاف بين أهل العلم الذين يقتدى بهم إنما هو في الرأي لا في الدين فيقول: "...وإنما اختلفوا في الرأي في المسائل، فليس بينهم اختلاف في الدين، وليهم واحد، وعدوهم واحد، يتولى بعضهم بعضا"[3] .

وعندما سئل أبو سعيد الكدمي[4] (ت تقريبا 305هـ) عن صفات الثقة في دينه، أجاب بقوله: "عندي أنه إذا تظاهرت منه الأمانة في دينه، ولم تتظاهر منه التهم في دينه، لأنه لا يدخل فيما لا يسع بجهل ولا بعلم، كانت الأمانة أولى به، ولم تجز تهمته وكان ثقة في دينه، وجازت شهادته إذا أمن على ذلك"[5] ، ومن خلال هذا النص وسابقه يظهر

---

[1] انظر: الكندي، محمد بن إبراهيم، **بيان الشرع**، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، 1404هـ/1984م)، ج3، ص12.

[2] الصلت بن خميس الخروصي، من ولاية بهلا، عايش جملة من الدول الإباضية، له آثار فقهية مختلفة وسير منوعة.

[3] انظر: **الأحداث والصفات**، الصلت بن خميس الخروصي، ص2-3.

[4] محمد بن سعيد الناعبي، من بلدة كدم بالحمراء، عالم محقق وفقيه عصره، وقد لقب بإمام المذهب، له مؤلفات جمة وموسعة في الفقه والعقيدة وغيرها.

[5] انظر: الكندي، **بيان الشرع**، ج1، ص63.

جليا –أخي القارئ– مدى العناية بالمعاني والأصول التي تجمع الناس على صف واحد دون التفات إلى أفكار قد يلوح منها التوجه المذهبي، بل كل من انطبقت عليه هذه الأوصاف والقيم كان حريا بها.

على أن ما ذكره الباحث في هذا السياق لا يعني البتة عدم وجود خرم في المنهج العام عند البعض، فالكمال لله وحده، وقد وجدنا من الإباضية من قد يشذ عن المسلك العام في التعامل مع المخالف، ولابد حينها أن نتطلب الوقائع التاريخية المحيطة التي أسهمت في المنهج المشار إليه، فحالات التدافع كثيرة، ولا يمكن القياس عليها.

ثالثا: المؤلفات الإباضية ومصطلحات التقريب

المتأمل في المؤلفات العمانية يجد أن المبادئ والقيم التي نشأ عليها أصحابها تظهر بصورة واضحة جلية فيما سطروه وعبروا به، سواء كان هذا البيان وصفا لذاتهم أو رسما لصورة المجتمع من حولهم أو تعبيرا عن غيرهم من أصحاب الفكر الآخر.

وعندما نبحث عن هذه المفاهيم والمصطلحات التي عبر بها الإباضية سواء عن أنفسهم أو عن غيرهم لا بد أن نستحضر الظروف التاريخية التي حاطت بالمجتمع الإسلامي، وما تبع ذلك من فتن عظمى كانت تحاك بين طوائف الأمة نفسها، فضلا عن عدم وجود وسائل تواصل يمكن أن تيسر التواصل بين الأطراف المختلفة فترأب الصدع وتؤلف بين القلوب.

وفي هذا المبحث حاولت جاهدا استقراء جملة من المؤلفات العمانية مدللا بها على هذه الروح التي تتمازج وما سطروه من حكم وأحكام، ونظرا إلى أن المؤلفات المختصة بدراسة مساقات العقيدة والفقه وأصوله (الفقه الأكبر والفقه والأصغر) كثيرا ما تظهر فيها ملامح الوفاق والخلاف، وقد يشتد بها النزاع بين طوائف الأمة في أحايين متباينة، فقد ذكرت أكثر النصوص منها، أما المؤلفات الأخرى التاريخية وغيرها فإنها كثيرا ما تشترك مع نظائرها السابقة في المصطلحات المعبرة عن الآخر، ولعلك –أخي القارئ– تلحظ من خلال ما سأذكره جملة من القواسم المشتركة بين المصطلحات والمفاهيم التي سأذكرها، وهو

أثر ظاهر للفكر والمبادئ التي يحملها أصحاب هذا المذهب العريق.

غير أني لم ألتزم في سرد هذه المصطلحات بترتيب معين، وإنما ذكرتها تباعا مبينا بها ما تحمله من دلالات على الوحدة بين المسلمين.

الجملة:

هذا المصطلح اختص به الإباضية دون غيرهم، وهم يعنون به الشهادتين، وكما هو ظاهر منه فإنه أول طريق الدخول في هذا الدين، بل هو أول ركن من أركان الإسلام.

وللإباضية تفصيل واسع حول مدلول الجملة وتفسيرها، وهل هي جملة أو جملتان أو جمل؟ حسب اختلاف الاعتبارات والسياقات الواردة فيها، ولست هنا بصدد بيان ذلك فمحله كتب العقيدة.

ولا ريب أن الإباضية كثيرا ما ينصون على أن الإتيان بالجملة يعصم صاحبه من الحكم عليه بأحكام أهل الشرك ويدخله في حوزة الإسلام وأهله، بل يجعلون الأخوة الإسلامية متحققة بمجرد الإتيان بهذه الجملة، وفي هذا ما يدل دلالة واضحة —كما سيأتي– على روح الوحدة التي يعيشها المسلم مع أخيه بمجرد النطق بهذه الجملة، يقول العلامة البسيوي: "فمن أقر بهذه الجملة وصدق بها فقد أقر بدين محمد ﷺ"[1]، ونظيره كذلك ما نص عليه العوتبي(ق5–6هـ)[2] حيث قال: "فمن أقرَّ بهذه **الجملة** وصدَّق بها فقد أقرَّ بدين محمَّد ﷺ وقد آمن بما جاء من الله عزَّ وجلَّ. وإن هو ردَّ شيئا منها أو أنكره أو شكَّ فيه كان مشركا ولم يسعه ذلك"[(3)].

وقد نص الإمام الكدمي في الاستقامة والمعتبر على هذا المصطلح كثيرا معولا عليه

---

[1] انظر: البسيوي، أبو الحسن علي بن محمد، **مختصر السيوي**، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، ط1، 1406هـ/1986م)، ص8.

[2] سلمة بن مسلم، من بلدة عوتب بصحار، له موسوعات فقهية ولغوية من ذلك : الضياء يقع في 24 مجلدا، وكتاب الأنساب، والإبانة، وغيرها.

[3] انظر: العوتبي، سلمة بن مسلم، **الضياء**، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، ط1، 1411هـ/1991م)، ج1، ص484، (المكتبة الشاملة).

في إثبات حقيقة العبودية الحقة لله تعالى، ومن ضمن مناقشاته لمضمون الجملة وما يلزم منها بعد أن عرف الجملة بقوله: "وهو أن يؤمن بالله – تبارك وتعالى –، أنه إله واحد لا إله إلا هو، وأن محمدا عبده ورسوله ، وأن جميع ما جاء به محمد عن الله ، فهو الحق" ثم يقول متسائلا ومتعجبا: "وإن قال: يكون مسلما حتى يضيع لازما، ويركب محرما.

قلنا له : وأي لازم في هذا ، وأي محرم في هذا ؟ إذا آمن **بالجملة** ، وأقر بها ، وشهر له اسم الإقرار بها، والتدين بها، أليس قد خرج من أحكام الشرك **بجملته**، ودخل في أحكام الإقرار بجملته، ولم يبق شيء من الشرك، إلا وقد برىء منه في الحكم من عبدة الأوثان، واليهودية والنصرانية والصابئين، وكل الجاحدين، وصح له الإقرار بالإيمان"[1] .

"**وأهل الجملة** هم كل من نطق بالشهادتين"[2]، على هذا ينص الإباضية كما تجد ذلك مبثوثا في كتب أعلام المذهب، ويرد في بعض الاحيان التعبير عن أهل الجملة بمصطلح "الموحدون" وهي ألفاظ مترادفة يراد بها إثبات النطق بالشهادتين حيث الدخول في الإسلام.

وقد نص النور السالمي –رحمه الله تعالى– على أن الأخوة الإيمانية تمتد بين المؤمن وغيره بمجرد النطق بهاتين الجملتين، فيقول:

"ونحن لا نطالب العبادا فوق شهادتيهم اعتقادا
فمن أتى **بالجملتين** قلنا **إخواننا** وبالحقوق قمنا"[3]

أهل الإقرار:

كثيرا ما يرد هذا المصطلح في موضع ذكر الجملة، أي: جملة التوحيد، ويراد بها المقرون بالجملة العاملون بمقتضاها، جاء في كتاب الاستقامة: "... وإنما قال أهل العلم بالسلامة للمنقطع عن أرض **أهل الإقرار**، في جهل الجملة، لأن ذلك أحكامه معهم أحكام عدم

[1] انظر: الكدمي، محمد بن سعيد، **الاستقامة**، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، ط1، 1405هـ/1985م)، ج1، ص21.
[2] انظر: المرجع السابق.
[3] انظر: المرجع السابق.

معرفة ذلك "[1]، وكثيرا ما يرد هذا المصطلح مقابلا لمفهوم "أهل الإنكار" حيث يراد به غير المقرين بالجملة.

وجاء مثل ذلك أيضا عند العلامة الشقصي(ت1070)[2] حيث قال: "ومن سئل عن الإيمان- وهو مؤمن- فقيل له: أمؤمن أنت؟ فإنه يقول: إن كنت تريد أني من **أهل الإقرار** بالإيمان فنعم أنا مقر بالإيمان وبجميع أحكامه..."[3]، ونظير ذلك أيضا ما جاء عند المغاربة حيث يقول العلامة عمروس بن فتح عند ذكر حد المحاربة : "ومن قطع الطريق من أهل الشرك ثم قدر عليه ، وقد أصاب الأموال والأنفس فإنه يصلب . ولا يصلب أحد من أهل الإقرار"[4].

ونجد العلامة ابن أبي نبهان (ت1237هـ) -من متأخري الإباضية- يكثر من ذكر هذا المصطلح في مواضع الخلاف بين الأمة، فيقول مثلا: "وأول افتراق الأمة من **أهل الإقرار** اختلاف أحكامهم في الأحداث الواقعة بين الصحابة"[5]، وهو يؤكد شمول هذا المصطلح لكل مسلم مقر بالإيمان لله سبحانه وتعالى.

وقد جاء فيما أثر عن الإمام جابر بن زيد(ت93هـ)[6] -رحمه الله تعالى- قوله: "سئل حذيفة بن اليمان عن هذه الآي الثلاث: قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ و﴿الظَّالِمُونَ﴾ و﴿الْفَاسِقُونَ﴾ أهي خاصة في أهل الكتاب من اليهود والنصارى أم هي عامة فيهم وفيمن أقر بالإسلام ودان به؟ فقال حذيفة: بخ بخ، نِعْمَ الإخوة بنو

---

[1] انظر: **الاستقامة**، أبو سعيد الكدمي، ج2، ص21.

[2] خميس بن سعيد، علامة عاصر العديد من العلماء والدول، عقد للإمام ناصر بن مرشد اليعربي، له العديد من المصنفات، ومن أبرزها: منهج الطالبين في عشرين مجلدا، وله بعض المراسلات.

[3] انظر: **منهج الطالبين**، الشقصي، ج1، ص576

[4] انظر: الدينونة الصافية، عمروس بن فتح، ص125.

[5] انظر: ناصر بن جاعد، **تنوير العقول**.

[6] إمام المذهب وأحد كبار التابعين، تتلمذ على يد الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله عنهم، وقد خلف الكثير من الآثار والمرويات، وله موسوعة سميت باسم الديوان.

إسرائيل إن كان لكم حلوها وعليهم مرها، بل هي السنة في إثر السنة كالقذة تحذى على القذة؛ يعني أنها عامة لأهل الكتاب من اليهود والنصارى ولأهل الإسلام؛ من لم يحكم منهم جميعا بما في كتابه وبما عهد إليه ربه وأمره به نبيه محمد ﷺ فهو كافر ظالم فاسق ، غير أن كفر أهل الكتاب في ذلك كفر جحود ، وهو شرك ، وكفر **أهل الإقرار** بالله والنبي كفر نفاق وهو ترك شكر النعمة، وهو كفر دون كفر ، وظلم دون ظلم ، وفسق دون فسق"[1].

ومهما قيل في نسبة هذا القول إلى الإمام جابر، فإن ثبوت هذا النص فيما دونه المفسر الهواري[2] يعني استعمال هذا المصطلح في القرون المتقدمة فضلا عما دونه المتأخرون، وهو دال على سريان روح الانسجام مع جميع المقرين بالله تعالى وبالنبي ﷺ بغض النظر عن طوائف الأمة وأحزابها التي تفرقت إليها، فمتى ثبت الإقرار بذلك حكم على صاحبه بأحكام أهل الإسلام.

ويرد مصطلح "المقر" دالا على المعترف بأركان الإيمان، وهو يعني إطلاق حكم الإسلام على صاحبه ونفي الشرك عنه، وتثبت للمقر أحكام الموحدين من مناكحة وإرث ودفن في مقابر المسلمين وحرمة نفسه وماله وعرضه.

وعلى هذا فإن أهل الإقرار مصطلح يجمع في مدلوله كل أهل الإسلام المقرين لله تعالى بالوحدانية.

المسلمون:

نجد أن هذا المصطلح شائع بصورة كثيفة في كتب أصحاب المذهب الإباضي، خاصة عند المتقدمين منهم، وهم يعنون به أهل الاستقامة غالبا، ولا ريب أنه تعبير أطلقه سلف

---

[1] انظر: إبراهيم بولرواح، **موسوعة آثار الإمام جابر بن زيد الأزدي**، (مسقط: مكتبة مسقط، ط1، 1427هـ/2006م)، ج1، ص236.

[2] انظر: الهواري، هود بن محكم، **تفسير كتاب الله العزيز**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990م)، ج1، ص474.

الإباضية على أنفسهم، على أن هذا التعبير "المسلمون" يرجع بالناس عموما إلى ما يجمع الصف ويرأب الصدع ويوحد الكلمة، فدين الله تعالى الإسلام، "إن الدين عند الله الإسلام".

وعليه فإن ترك جميع الألقاب والأوصاف ورجوع الناس إلى الإسلام الحق ودعوتهم إلى ذلك يوحد الصفوف بين طوائف الأمة جميعا.

وهذا ما صرح به النور السالمي (ت 1332هـ) حيث قال: "وليس لنا مذهب إلا **الإسلام**، فمن ثَمَّ تجدنا نقبل الحق ممن جاء به وإن كان بغيضاً، ونرد الباطل على من جاء به وإن كان حبيباً، ونعرف الرجال بالحق، فالكبير عندنا من وافقه والصغير من خالفه، ولم يشرع لنا ابن إباض مذهباً، وإنما نسبنا إليه لضرورة التمييز حين ذهب كل فريق إلى طريق"[1] ، وفي هذا عناية واضحة من قبل قادة المذهب بأهمية جمع الناس جميعا تحت مظلة الإسلام التي تجمع القلوب وتوحد الكلمة.

والمتأمل في المدونات الأولى للمذهب يجد هذا التعبير دارجا بشكل واسع، فهذا الإمام الربيع بن حبيب(ت بين 175 و180هـ)[2] –رحمه الله تعالى– يكثر من استعمال هذا المصطلح فيما كتبه هو وبعض أعلام المذهب المتقدمين في بعض أصحابهم الذين فارقوا أمر المسلمين ونكثوا العهد، ومما جاء في هذه الرسالة المسماة بـ "الرسالة الحجة" : "وقد بلغنا أنه ألقي إلى قِبَلِهم منطق ليس من كلام **المسلمين**"[3]، وجاء في موضع آخر: "فلم يسمع أحد من **المسلمين** يذكره، حتى توفي أشياخ **المسلمين** وذهبوا عليهم السلام"[4]،

---

[1] انظر: الخليلي، أحمد بن حمد، **الحق الدامغ**، (مسقط: مكتبة مسقط، ط4، 1433هـ/2012م)، ص16.

[2] أبو عمرو الفراهيدي، محدث فقيه، وعالم مرجع، تتلمذ على يد الإمامين جابر بن زيد وأبي عبيدة مسلم، ولد في عمان وله مسند جامع لأحاديث مرفوعة في أغلبها للنبي ﷺ، كما أن له جملة من الآثار العلمية الأخرى .

[3] انظر: الإمام الربيع وجماعة المسلمين، **الرسالة الحجة**، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، ط1، 1430هـ/2009م)، ص43.

[4] المرجع السابق، ص47.

وفي موضع ذكر ما خالف فيه الخوارج طوائف المسلمين جاء في الرسالة: "فعلى هذا فارق **المسلمون** أصناف الخوارج كلها"[1].

وقد ذكر العلامة الكندي في بيان الشرع قصة يرويها العلامة محبوب بن الرحيل(ت بين 192-207هـ)[2]، يظهر فيها استعمال هذا المصطلح بهذه الكيفية في القرون الأولى، يقول محبوب بن الرحيل: "أرسل إلي الربيع أن آتيه ولا أصوم في اليوم الذي آتيه فيه، فأتيته فأعطاني حمارا وقال: أركب هذا الحمار في أحياء البصرة فطف واكتب لي من كان من **المسلمين**، قال محبوب: فركبت الحمار وجعلت استخرج من كان على رأي **المسلمين** من أحياء البصرة، وكتبتهم حتى بلغوا ثمانمائة، ووجدت نساء من **المسلمين** قد تزوجن برجال من قومنا قد ماتوا وخلفوا أيتاما معهن، ولم يكن الربيع أمرني فيهم بشيء، فكتبتهم وميزتهم ليرى رأيه فيهم فلما رجعت إليه وعرفته أعطى أولئك اليتامى الذين من أولاد قومنا رحمة لأمهاتهم "[3]، وفي هذه القصة التي يرويها ابن الرحيل الكثير من مظاهر الوحدة التي يمكن استنتاجها:

- فهو يحترز في الحكم على المخالف، لذا يعبر عنه بلفظة "القوم" كما سيأتي بإذن الله، مبتعدا عن كل ألفاظ التهجم أو التبديع أو السباب والشتم.
- كما يظهر عدم إظهار أي نوع من التوجس من المخالف في الفكر رغم أن الموقف موقف تعداد سكاني قد يلوح للبعض فيه أخذ الحيطة والحذر، لكن ابن الرحيل قال: "ولم يكن الربيع أمرني فيهم بشيء".
- رغم الظروف التاريخية التي كانت تمر بها الأمة في عصرها الغابر وفي عصر حصول هذه القصة إلا أن الإباضية لم يكونوا ممانعين البتة من مخالطة المخالف بل التزوج منهم

---

[1] المرجع السابق، ص55.

[2] عالم فقيه، نشأ في كنف الإمام الربيع، وتلقى على يد الإمام أبي عبيدة مسلم العلم، له جملة من الآثار العلمية والسير والرسائل والأجوبة.

[3] انظر: محمد بن إبراهيم الكندي، **بيان الشرع**، ج19، ص87.

وتزويجهم كما يقول صاحب القصة: " ووجدت نساء من **المسلمين** قد تزوجن برجال من قومنا "، وهنا يظهر التعايش الذي هو ثمرة من ثمار الفكر الذي عاش به المذهب.

- كان من نتائج هذه العملية العظيمة الفريدة أن تم حصر أبناء القوم من اليتامى ليأمر الربيع بن حبيب بالإنفاق عليهم.

ومما جاء أيضا عند متقدمي الإباضية حيث ذكر هذا المصطلح مرادا به أهل الحق والاستقامة ما جاء في كتاب الأحداث والصفات للعلامة أبي المؤثر حيث سجل الكثير من المحاورات والمناقشات التي وقعت إثر الفتنة التي ضربت بجذورها في المجتمع العماني أواخر أيام الإمام الصلت بن مالك، ومما جاء في هذه السيرة: "..قيل لهم: إن موسى بن أبي جابر –رحمه الله– كان أعلم بالله وبآثار **المسلمين** من أن ينفرد بأمر وحده لمبايعتهم لابن أبي عفان، فإن **المسلمين** كانوا مستضعفين متفرقين لا يولون أحدا من أصحاب راشد ولا من ولاته.." .

ومثل ذلك ما كرره كثيرا أبو سعيد الكدمي في مصنفاته الرائدة، ومن ذلك قوله: "**فالمسلمون** في وقوفهم يتولون لله كل مسلم ، ويبرؤون لله من كل كافر، من غير أن يحكموا بذلك على أحد من الناس باسمه وعينه، إلا من صح عندهم ذلك منه"[1]، على أن هذا النص وأمثاله – مما لا يمكن حصره في هذه الورقات – يمكن حمله على المعنى الأشمل للإسلام، فهو لا يختص بفئة دون فئة، بل يشمل أهل الإسلام قاطبة.

ونظير ذلك أيضا ما جاء عن العلامة ابن بركة(ت بين 296 و300هـ)[2] حيث يحكي ما دار بينه وبين أبي مالك فيقول: "وسألت أبا مالك عن إمامة عمر بن عبدالعزيز بم ثبتت؟ قال: بتسليم الجميع والرضا بإمامته، قلت : والرضا والتسليم يقوم مقام العقدة؟ قال: نعم، لأن العقدة للإمام من **المسلمين** يكون بالرضا، فمتى وجد الرضا والتسليم فقد

---

[1] انظر: الكدمي، محمد بن سعيد، **المعتبر**، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، د.ط، 1405هـ/1984م)، ج2، ص63.

[2] عبدالله بن محمد بن بركة، عالم فقيه ومحقق أصولي، ولد في صحار ثم انتقل إلى بهلا، له الكثير من المؤلفات والموسوعات المباركة، منها الجامع الفقهي الأصولي، وكتاب التقييد وكتاب المبتدأ، وغيرها .

صح ما به تكون العقدة.."[1].

والمتأمل فيما سطره العلامة البسيوي حول مفهوم الإسلام وما ينبغي أن يكون عليه المسلم، وهو يعبر بذلك عن مبادئ الإباضية التي طبقها السلف وسار عليها الخلف في امتثال القيم الإسلامية والمبادئ القرآنية في التعامل مع النفس ومع الآخر –وقد تطرقنا إليه في المبحث الثاني من هذه الورقة البحثية–، ويبدأ ذكر هذه القيم الرفيعة بما ينبغي أن يجمع شمل الأمة بلفظ "المسلمون" يقول ما نصه: "**والمسلمون** لا يعترضون الناس، ولا يقتلونهم بغير حق، ولا يلعنونهم، ولا يبرأون منهم وهم يقرون بالحكم ويرضون به .. "[2] ثم يواصل حديثه منبها على المنهج الإسلامي الراقي مما تقتضيه الشريعة السمحة التي أنزلها الله تعالى على لسان النبي الخاتم محمد ﷺ، وسأذكر مقتطفات من هذا الدستور عند الحديث عن القيم الأخلاقية وأثرها في التعامل مع الآخر.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن إطلاق هذا المصطلح "المسلمون" على الإباضية من قِبَل أعلامه وأساطينه لا يعني بحال من الأحوال إخراج غيرهم منه : أي إطلاق حكم الشرك والكفر على الآخر من غير المذهب، بل هو –كما ذكرت– دعوة صريحة للاستظلال بظلال الإسلام الغناء الوارفة التي بها تتجتمع الكلمة، وتتوحد الصفوف، وما أثبته هنا من مصطلحات ومفاهيم وقيم سار عليها الإباضية خير شاهد على أن الإباضية لا يخرجون أي موحد عن حوزة الإسلام الجامع ما لم يرتكب ما يخرجه عن هذا الدين، فكل مقر بالشهادتين مسلم، له ما للمسلمين من حقوق وعليه ما عليهم من واجبات.

أهل القبلة:

وهو علم مركب، ويراد به كل موحد مؤمن بالله وبرسوله، وذكر القبلة إنما هو رمز لكل متوجه إلى قبلة المسلمين وهي الكعبة المشرفة –قدسها الله تعالى–، فإن أهل الإقرار

[1] انظر: ابن بركة البهلوي، **التقييد**، ص8–9، (مرقون).

[2] انظر: أبو الحسن البسيوي، **جامع البسيوي**، ج2، ص466.

جميعا يتوجهون إلى قبلة واحدة في عبادتهم وتقربهم إلى الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ... ﴾ (البقرة: 150).

ويرد هذا المصطلح في كثير من المصادر مرادفا لمصطلح "أهل التوحيد" أو "أهل الجملة".

والمتأمل في المصادر الإباضية الأولى يجد مساحة رحبة واسعة للتعويل على هذا المصطلح في تأكيد حرمة المنتسب إليه وإثبات حقوقه وصونها عن كل من حاول زعزعة هذا المصطلح عن مدلوله الذي يدل عليه.

ولك أخي القارئ أن تجد ذلك وأنت تطالع هذا النص الذي أورده العلامة ابن ذكوان (حي99هـ)[1] في سيرته الشهيرة عنه، حيث يقول مبينا حرمة كل من يستقبل بيت الله الحرام الآمن: "ولا نرى أن نقذف أحداً **ممن يستقبل قبلتنا** ثم لا علم به، فإن كثيراً من الخوارج يستحلون في دينهم قذف من يعلمون أنه بري من الزنا من قومهم بفراقهم – زعموا– إياه، ولعلهم لم يكونوا كلموه قط، ولا أخبرهم عنه أحد ممن يتولونه أنه كلمه، ولا يدرون على ما هو، قال الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: 8)"[2].

ونظير ذلك ما ذكره العلامة وائل بن أيوب الحضرمي (حي 177هـ)[3] في سيرته[4]، وكذلك العلامة أبو المؤثر حيث جاء في بعض سيره بعد أن ذكر القرآن وأهمية الرجوع

---

[1] سالم بن ذكوان الهلالي، من خيار الإباضية الأوائل، أخذ عن الإمام جابر، وكان من ضمن الوفد الذي وفد إلى الخليفة الراشد عمر بن عبدالعزيز، له سيرة مشهورة.

[2] انظر: سالم بن ذكوان، **سيرة سالم بن ذكوان**، ص103–104، ضمن كتاب "منهج الدعوة عند الإباضية".

[3] أحد أئمة الإباضية الأوائل، ولد في حضرموت وتتلمذ على يد الإمام أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، ترك العديد من الآثار، منها بعض السير والأخبار.

[4] انظر: نسب الإسلام، وائل بن أيوب، ملحق بكتاب: علماء عمان، **سير المسلمين**، ج1، ص156.

إليه : "فاختلف **أهل القبلة** في تأويله بعد الإقرار منهم جميعا بتنزيله"[1]، ومثله ما جاء عن العلامة أبي قحطان الهجاري(ق3هـ)[2] حيث قال مبينا حرمة سبي وغنيمة أموال أهل القبلة: "ولو كان السبي والغنيمة حلالا من **أهل القبلة** ما تركه المسلمون ولا ضيعوا سنة نبيهم، ولكن المسلمين يطأون آثار النبي ﷺ..."[3]، كما قال الكندي في المصنف أيضا: "أموال **أهل القبلة** لا تحل فيها الغنيمة، وليست كأموال أهل الشرك"[4].

وكثيرا ما يرد هذا المصطلح في بيان إثبات المبادئ التي يسير عليها الإباضية كما نجد ذلك فيما سطره العلامة الكدمي والعلامة البسيوي، ومن جملة ما قاله الأخير منهما: "ولا نسير بسيرة نتعذر عنها، ولا ندين بالشك والارتياب، ولا نغنم مال **أهل القبلة**.."[5] ويقول أيضا في موضع آخر: "فمن أحلَّ سباء **أهل القبلة** وغنم أموالهم ضلَّ "[6].

ومثل ذلك ما ورد فيما سجله بعض الفقهاء في رسالة موجهة للإمام الصلت بن مالك حيث جاء فيها: "واعلموا أن سيرة المسلمين قبلنا وقبلكم في **أهل قبلتهم** أن يدعوهم إلى ما ضيعوا من أمر الله وعطلوا من حدود الله وتركوا من أحكام الله، فإن أبوا قاتلوهم على الاعتداء عليهم، ولا تغنم أموالهم ولا تسبي ذراريهم، ويوفى لهم وتؤدى إليهم الأمانة، وتصل منهم القرابة وتبر الوالدين وتحسن الصحابة للرفيق والزوجة وما ملكت اليمين وابن السبيل، ويؤدى إليهم جميعا ما افترض الله عليهم مما ألزم أداءه.." .

وجاء عند العلامة البسيوي: "لا يحل من دماء **أهل القبلة** شيء بعد إقرارهم بالإسلام

---

[1] انظر: سير المسلمين، **علماء عمان**، ج1، ص156.

[2] خالد بن قحطان، عاصر بعض أهل العلم الفضلاء، وله آثار علمية منها الجامع وكتاب في الأحكام وبعض السير.

[3] انظر: المرجع السابق، ج1، ص109.

[4] انظر: المصنف، الكندي، ج1، ص70.

[5] انظر: أبو الحسن البسيوي، **جامع البسيوي**، ج2، ص466.

[6] انظر: أبو الحسن البسيوي، **جامع البسيوي**، ج1، ص271.

إلا ما أحل الله ورسوله..."[1] وفي هذا دلالة ظاهرة على التحرز والحوطة في التعامل مع المسلمين عموما.

وعلى هذا الأمر سار سلف الإباضية كابرا عن كابر، فعندما سئل المحقق الخليلي (ت1287هـ) عن حكم المشبهة هل هم مشركون؟ كان من جوابه: "إياك ثم إياك أن تعجل بالحكم على **أهل القبلة** بالإشراك من قبل معرفة بأصوله، فإنه موضع الهلاك والإهلاك"[2]، وهنا لابد من استحضار الظروف التاريخية التي كانت تمر بالمجتمع وقتئذ، فقد كانت الصراعات بلغت أشدها، وبلغ أن بعض الطوائف اعتدت على الكثير من البقاع، فكان الوضع متأزما إلى حدود لا يعلم مداها إلا الله سبحانه وتعالى، ومع كل ذلك كان هذا الموقف الفريد من نوعه من المحقق الخليلي وقد كان وقتها المرجع الأعلى لدولة الإمام عزان بن قيس رحمه الله تعالى.

قومنا:

يرد هذا المصطلح كثيرا عند الإباضية للتعبير عن غير الإباضية، وبعيدا عن دلالة لفظة "قوم" لغة فإن هذا المصطلح المركب بالمضاف والمضاف إليه يحمل معنى الانتماء للآخر خاصة وأن ضمير الجمع يتضمن روح الجماعة لا الفردية[3]، ويمكن ملاحظة هذا الأمر كثيرا في كتاب الله تعالى مثل مخاطبات أنبياء الله تعالى لأقوامهم التي ترد غالبا بلفظ "يا قومِ" بنسبة القوم إلى أنفسهم تودُّدًا لهم وتذكيرا بهذه الآصرة التي تجمعهم، ومثل ذلك ما جاء على لسان النبي ﷺ في مقام ذكر قومه وعشيرته.

---

[1] انظر: أبو الحسن البسيوي، **جامع البسيوي**، ج1، ص272.

[2] انظر: سعيد بن خلفان الخليلي، **أجوبة المحقق الخليلي**، ج1، ص133.

[3] من آثار أصحابنا حول هذا المعنى ما جاء عن أبي المؤثر قوله: "يقال إنه ليس من حسن الصحبة في السفر أن تقول للمتاع الذي هو لك: قدحي وقصعتي وسقائي، تسمي به لنفسك خصوصا، ولكن تقول: قدحنا وسقاؤنا وقعتنا على الاشتراك والعموم" انظر: الكندي، **المصنف**، ج1، ص133.

والمتأمل في سيرة العلامة ابن ذكوان يجد هذا المصطلح يتكرر في مقام ذكر الحقوق الواجب تبادلها بين المسلمين عموما فمن ذلك قوله: "ونؤدي الأمانة إلى من استأمننا عليها من الناس كلهم من **قومنا** أو غيرهم"[1]، وفي المقام نفسه يقول أيضا: "ونجير من استجارنا من **قومنا** ومن غيرهم"[2]، ويذكر أيضا حكم مناكحتهم وموارثتهم فيقول: "ونرى مناكحة **قومنا** وموراثتهم لا تحرم علينا ما داموا يستقبلون قبلتنا"[3].

ونجد أبا غانم يحكي في مدونته الكثير من المناقشات التي جرت بين أعلام المدونة في جملة من المسائل الخلافية وهنا تظهر بصورة جلية ما أصلته سلفا من سلامة المنهج في تتبع الحق ممن جاء به، فمن ذلك ما حكاه صاحب المدونة عن أبي المؤرج قوله: "قال أبو عبيدة: وكل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج. قلت له حينئذ: يا أبا المؤرج هذا قول **قومنا**، قال: **قومك** يقولون حقاً كثيراً، لم يخالفهم المسلمون فيما أصابوا فيه، ولكن إنما خالفوهم، فيما أخطأوا فيه"[4].

وقد جاء "في الآثار: إن من سيرة المسلمين في **قومهم** أن لا يسبوا ذراريهم ولا يغنموا أموالهم ولا يقتلوا أحدا منهم بغيلة ولا يأخذوهم بمحنة، ولا يسموهم مشركين ما ثبتوا على الشهادتين..."[5] وفي هذا دلالة على دور المبادئ والقيم التي سار عليها أسلاف المذهب في التعامل مع مخالفيهم.

وكثيرا ما يعبر الإباضية بهذا المصطلح عن فقهاء المسلمين من غيرهم في المدونات الفقهية، كأن يقولوا: "أجمع فقهاء قومنا" أو "ذهب قومنا" أو "وخالف قومنا" ونحو ذلك من التعابير التي تشير إلى غيرهم من أهل العلم، يقول العوتبي: "أجمع **قومنا** فيما وجدت

---

[1] انظر: سالم بن ذكوان، **سيرة ابن ذكوان**، ص103.

[2] المرجع السابق.

[3] المرجع السابق.

[4] انظر: الخراساني، بشر بن غانم، **المدونة الصغرى**، (مسقط: الجيل الواعد، ط1، 1427هـ/2006م)، ص68.

[5] انظر: أبو الحسن البسيوي، **جامع البسيوي**، ج2، ص465.

عنهم أن من قال لأمته أنا منك ونوى عتقها لم تعتق..."[1].

والمتأمل فيما دونه العلامة ابن محبوب حول بعض أبواب السنن يجد الكتاب طافحا بآراء غير الإباضية معبرا عنهم بالتعبير العام الجامع لكل الفقهاء دون تمييز في الكثير من الأحيان بين فقهاء المذهب وغيرهم، فيقول: "قال بعض الفقهاء" أو "هذا أثر عن الفقهاء" أو "رخص بعض العلماء"[2]، وفي كل هذه التعابير طابع من المعنى الجامع للذات والآخر.

أهل التوحيد:

يطلق مصطلح الموحد على كل من أقر بجملة التوحيد –كما سبق ذكرها–، وكثيرا ما ينص الإباضية على أن الموحد مصان النفس والعرض والمال، يحكم عليه بمجرد نطقه بالشهادة بأحكام أهل الإسلام.

ويطلق في بعض الأحوال على الموحدين بعض المرادفات لها مما مر ذكره كأهل القبلة وأهل الجملة وأهل الإقرار، وكلها ألفاظ تشمل كل من ينضوي تحت مدلولها.

ومما ورد في ذلك أن محبوب بن الرحيل لما بعث جوابا لأهل عمان في أمر هارون بن اليمان الذي شرك بعض المخالفين من أهل القبلة كتب إليهم ما يثبت خطأ هارون وأنه مخالف لما عليه أهل الحق، فقد ذكر أن جميع أهل القبلة: "يصلون إلى البيت الحرام ويحجون إليه ويعتمرون ويصومون جميعا شهر رمضان، ويشهدون جميعا بالجملة التي دعا إليها النبي ﷺ من الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وكانوا بها عنده مقرين خارجين من الشرك براء من التكذيب والجحود والإنكار، داخلين في جملة المقرين يأخذ منهم ما يأخذ من المقرين **الموحدين**، ولحكم نبي الله عليه السلام بحكمه على المقرين يستحل منهم ما أحل الله من المقرين من المناكحة والموارثة وأكل الذبائح والقصاص وجميع الحقوق التي

[1] انظر: العوتبي، **الضياء**، ج8، ص65.

[2] انظر: محمد بن محبوب، **أبواب من السنة مختصرة**، ص254 وغيرها.

تجري بين أهل الإقرار"[1].

وفي هذا النص جملة من المفاهيم والمصطلحات التي لابد من الوقوف عندها ونحن نتحدث في مقام الوحدة والتآلف بين أطياف الأمة الإسلامية:

- فهو يرد على من نسب بعض المخالفين من أهل القبلة إلى الشرك ويثبت له بالدلائل والحجج ما يرد مقالته ويفند مزاعمه، مثبتا شمول اسم الإسلام لجميع أفراد الأمة.
- كما نجده يتحرز كثيرا في ذكر المخالف، فهو يدخل جميع المسلمين تحت مظلة "**أهل الإقرار**" بعدما أقروا بـ"**الجملة**" وأثبت أنهم من جملة "**الموحدين**".
- وفي السياق نفسه يؤكد جملة من المشتركات العظمى التي تجتمع عليها الأمة من التوجه إلى بيت واحد، والإيمان بأركان الإيمان التي تجمع الشمل وتوحد الصف، ولا ريب أن هذا المعنى يحتاج إلى تأصيل وتطبيق في واقع المسلمين اليوم بعد أن شغلوا بما اختلفوا فيه على قلته وتركوا ما اتفقوا عليه على كثرته وسعته للناس جميعا.
- كما أن ابن الرحيل يؤكد الحقوق التي يجب التزامها بين المسلمين جميعا مما يشتركون فيه من نكاح وإرث وأكل وغيرها.

يقول الحضرمي في الكوكب الدري مبينا حرمة أموال أهل التوحيد: "ولا تجوز غنيمة أموال **الموحدين** وحكم من عندهم الكفار ساكنين كاليهود وغيرهم كحكمهم إذا شدوا على أعضائهم وقووهم، ولم يقاتلوا، والأصح أن من رفع يده على القتال معهم أن لا يقتل للاحتمال"[2].

ونظيره ما ذكره محشي الترتيب شارحا قول النبي ﷺ: "المسلمون تتكافأ دماؤهم" : "والمراد بالمسلمين هنا **الموحِّدون** فيقتل أشرف من يكون من الموحِّدين في أدنى من يكون

---

[1] انظر: علماء وأئمة عمان، **السير والجوابات**، ج1، ص293-294.

[2] انظر: الصحاري، عبد الله بن بشير، **الكوكب الدري والجوهر البري**، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، ط1، 1428هـ/2007م)، ج4، ص363.

منهم، لكن بشرط التساوي من كلِّ الوجوه"[1].

ويرد أيضا هذا المصطلح –كما سبق– بلفظ "أهل التوحيد"، ومن ذلك ما جاء في بعض سير العلامة أبي المؤثر حيث قال مبينا عظمة القرآن الكريم: "فاتقوا الله في رده وتضييع أحكامه، فأقر **أهل التوحيد** بتنزيله أنه من عند الله، وكذب بذلك أهل الشرك..."[2].

وقد يراد في بعض المصادر بمصطلح "الموحدون" غير الإباضية حسب سياقات الكلام وموارد الألفاظ[3].

مصطلحات أخرى:

أهل الدعوة:

أطلق الإباضية هذا المصطلح في الحقب الغابرة على أنفسهم، وهو يشير إلى الجوهر الذي تحمله هذه الأمة وقد خوطب به المسلمون كثيرا في تضاعيف الكتاب العزيز ألا وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن إطلاقات هذا المصطلح كما ذكرت ما جاء في كلام أبي المؤثر في "البيان والبرهان" حيث قال: "ثم قد حدث في **أهل هذه الدعوة** القريبة أمر عظمت فيه البلية وبطلت فيه الكلمة واستبدت فيه الفرقة.."، وهو يشير إلى الخلاف الذي وقع في عهد الإمام الصلت بن مالك.

كما أن هذا المصطلح يطلق في بعض التعابير على عموم أهل الإسلام.

أهل ملتنا:

وأكثر ما يرد هذا المصطلح في التدليل على غير الإباضية، ويظهر منه القاعدة القويمة التي عليها يجتمع الناس حيث الملة الخاتمة دين الله تعالى الإسلام، وقد كثر استعمال هذا

---

[1] انظر: أبو ستة، **حاشية الترتيب**، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، 1403هـ/1983م)، ج6، ص23.

[2] انظر: علماء وأئمة عمان، **السير والجوابات**، ج1، ص155–156.

[3] انظر: مجموعة من المؤلفين، **معجم مصطلحات الإباضية**، ج2، ص970.

المصطلح عند المتأخرين .

والمتأمل في التراث الإباضي يجد بروز هذا المصطلح في الكثير من الجوامع والمصنفات، ومن ذلك ما ورد عند العلامة ابن بركة كما تجد ذلك مبثوثا في جامعه[1].

أهل الصلاة:

وقد أورد هذا المصطلح العلامة ابن بركة كما تجده في جامعه في مواضع عدة، ومن ذلك قوله: "وقد أجمع المسلمون من **أهل الصلاة** عن نبيهم ﷺ بقصر الصلاة في حال الأمن دون الخوف"[2].

التأويل:

ولا ريب أن هذا المصطلح لا يعني بحده التدليل على طائفة معينة دون غيرها من الطوائف الإسلامية، لكنه مصطلح استعمله الإباضية كثيرا في مسائل الخلاف احتياطا منهم في عدم إصدار حكم على الآخر يقتضي تشريكه أو إخراجه من الملة إن خالف في مسألة نصية، وقد يكون التأويل في بعض النصوص الشرعية ضعيفا بل واهيا لكن الاحتياط –وقد كان أصلا معتبرا عند الإباضية– كثيرا ما يحجزهم عن تفسيق المخالف أو الحكم عليه بالضلال، وفي هذا من روح الوحدة والتآلف ما لا يخفى.

إلى غير ذلك من المصطلحات والمفاهيم الكثيرة[3].

---

[1] انظر: ابن بركة، **جامع ابن بركة**، ج1، ص51.

[2] انظر: ابن بركة، **جامع ابن بركة**، ج1، ص47.

[3] ذكر المسعودي جملة من المصطلحات التي أوردها ابن بركة في جامعه مدللا بها على أعلام غير الإباضية من سائر الأمة الإسلامية، وفي هذا ملمح أصيل على انتهاج أسلاف الإباضية وعنايتهم بهذا الجانب منذ القدم. انظر: المسعودي، زهران، **الإمام ابن بركة السليمي ودوره الفقهي في المدرسة الإباضية من خلال كتابه الجامع**، (مسقط: ط1، 1421هـ/2000م)، ص128.

رابعا: دور المصطلحات في الوحدة

لعلك تدرك -أخي المطالع الكريم- أن النصوص والمواقف السالفة تحمل الكثير من المعاني المتألقة في سماء الوحدة بين المسلمين، ولا يخفى أن أدبيات التواصل بين بني البشر عندما تكون مرسومة في إطار من الاحترام المتبادل والأخوة الإيمانية والتآلف الذي يوحد القلوب حينها تؤتي ثمارها جنية طرية بعون الله تعالى وتوفيقه.

ويمكن أن أشير على عجل في هذا المقام إلى جملة من هذه القيم والمشتركات التي تساهم المصطلحات المرتبطة بالوحدة في تأصيلها والالتفات إليها معرضا عن الإطالة بذكر الأمثلة والنماذج التي تدلل عليها من باب الاختصار.

فمن هذه الآثار التي يمكن استنتاجها:

- **العودة إلى الأصول الجامعة:**

فالاشتغال بالأصول التي تجمع شمل الأمة وتوحد كلمتها كأركان الإيمان وأركان الإسلام أمر يعود بالناس عموما إلى الاجتماع والألفة، ولا يخفى أن المسلمين اشتغلوا وشغلوا بما يمزق وحدتهم ويفرق جمعهم ولذا وصلوا إلى الحضيض والعياذ بالله، ولم تكن لهم صولة وجولة في هذا العالم المتغير بعد أن كان العالم أجمع عالة عليهم قبل قرون متطاولة.

ومن هنا فإن التسمي باسم الإسلام وتقييم الناس بمبادئ الإسلام العامة، ورفض كل ما يمكن أن يثير القلاقل ويؤجج العداوة بين المسلمين كل هذا يرفع كلفة الخلاف ويجمع الأمة تحت مظلة الإسلام الحنيف.

- **تقريب الآخر:**

كما أن وجود جملة من المشتركات بين الطرف ونظيره المخالف يوجد كثيرا من روابط الأخوة بينهما، ومن خلال جملة من المصطلحات التي كانت شائعة في التنصيص على المخالف تجد هذا المعنى واضحا جليا، فـ"**أهل القبلة**" و"**أهل التوحيد**" و"**أهل الإقرار**"

و"**الموحدون**" كلها تشير إلى أننا والآخر المخالف نجتمع تحت مظلة واحدة، بخلاف ما إذا كانت لغة التعنيف وإسقاط التهم سائدة فإن هذا كفيل بخرق روح الألفة، وإبعاد الآخر عن مائدة الحوار أصالة.

- **إيجاد جسور من التواصل والانسجام:**

ومما سبق يتبين كذلك أن بناء الرابطة الأخوية وتجسيد هذه الرابطة وإيجاد جسور تمد هذه الأخوة وتربط بين جنباتها المختلفة يمكن تأطيره وإحكام قياده بلغة التحاور والخطاب، فعندما تكون معاني الألفة مبثوثة في محاور المختلفين ومفاهيم الوحدة التي تجمعهم سويا في قالب واحد تحتوي لغة تخاطبهم ؛ تمتد جسور التواصل لتأتلف القلوب وتمسح شتيت التشنجات والخصومات التي تمزق ولا توحد.

- **بعث روح النظر والتأمل في مسائل الخلاف:**

ومما تحمله هذه المصطلحات والمفاهيم الداعية إلى الوحدة خاصة عند ذكرها في مسائل الخلاف ما تبعثه من نظر وتأمل من كل الأطراف، ذلك أن المخالف وهو يرى العبارة تلأم ألفاظها قرائنها في التواصل مع النظير المقابل يحمله ذلك على النظر فيما اختلف فيه بغية ضبطه وإحسان التأمل فيه لعل سدود الخلاف ترتفع فيكون الحق مع المخالف.

والمتأمل في كتب الإباضية ومدوناتهم الفقهية يرى هذا الأثر مبثوثا في تضاعيف هذه المدونات والصحف، خاصة عند ورود مسائل الخلاف وعلو صرح المناظرات المؤطرة في إطار من الأدب الجم والاحترام المتبادل، والأمثلة في هذا الباب كثيرة ووفيرة إلا أنني أعرض صفحا عنها بغية الاختصار كما أسلفت.

وفيما تم ذكره سلفا في المبحث الثاني من هذه الوريقات دلالة على ما ذكرت.

خاتمة

بعد هذه الجولة السريعة الموجزة حول المصطلحات الداعية إلى الوحدة يمكن أن ألملم أطراف هذه الورقة البحثية في نتائج مختصرة:

1. المصطلح والمفهوم ألفاظ مترادفة أردت بها جملة من الألفاظ التي أوردها أعلام المذهب الإباضي في مصنفاتهم الفقهية وهي في مضمونها تدعو للوحدة.
2. ظهرت ملامح الوحدة والدعوة إليها في الفكر الإباضي من خلال المبادئ التي عاش عليها وتأصلت في منهج أتباعه الذين ساروا عليه.
3. من خلال التأمل في المواقف العسكرية التي عاشها الفكر الإباضي نجد بروزا ظاهرا لمعاني الوحدة الإسلامية.
4. كان للمؤلفات الفقهية والأصولية مسرح خصب لظهور مؤلفات الوحدة بين المسلمين مما عبر به الإباضية عن غيرهم أو عن أنفسهم.
5. من مصطلحات ومفاهيم الوحدة في المؤلفات العمانية: أهل القبلة، أهل الإقرار، أهل التوحيد، قومنا، المسلمون، أهل الملة، أهل الصلاة .. الخ.
6. التأويل مصطلح كان له دور بارز في الاحتياط والحذر من إخراج أحد من الملة بحجة مخالفته أو مجانبته للمنهج الذي سلكه أتباع المذهب الإباضي.
7. للمصطلح الداعي للوحدة أثر بارز في توحيد الأمة وتوجيه الآخر للنظر في مسائل الخلاف، وتقريب الآخر، وإيجاد جسور من التواصل والانسجام مع الطرف المخالف.

ولعل أهم وصية ينبغي أن يختم بها البحث لتكون مسك الختام وبدر التمام هي ضرورة العناية بنشر الفكر الجامع لكلمة المسلمين وإبعاد كل محطات التشرذم والتفرق الباعثة على الخصومة والعداء، سواء كان ذلك في المناهج الدراسية أو البحوث العلمية أو المؤلفات وعموم المصنفات، وصدق الله العظيم إذ قال: {ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين}، والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل.

References:

المراجع:

Abū Sittah, *Ḥāshiyat al-Tartīb* (Muscat: Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, 1403 AH/1983 AD)

al-ʿAutubī, Salmah bin Muslim, *al-Ḍiyāʾ* (Muscat: Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, 1411 AH/1991 AD, 1st ed.)

al-Balādhurī, Aḥmad bin Yaḥyā bin Jābir bin Dāwūd, *Anṣāb al-Ashrāf* (Beirut: Dār al-Fikr, 1417 AH/1996 AD, 1st ed.)

al-Basīwī, Abū al-Ḥasan ʿAlī bin Muḥammad, *Jāmiʿ Abī al-Ḥasan al-Basīwī* (Muscat: Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Dīnīyah, 1431 AH/2010 AD, 2nd ed.)

al-Basīwī, Abū al-Ḥasan ʿAlī bin Muḥammad, *Mukhtaṣar al-Basīwī* (Muscat: Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, 1406 AH/1986 AD, 1st ed.)

al-Imām al-Rabīʿ wa-Jamāʿat al-Muslimīn, *al-Risālah al-Ḥujjah* (Muscat: Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, 1430 AH/2009 AD, 1st ed.)

al-Jurjānī, ʿAlī bin Muḥammad, *al-Taʿārīfāt* (Beirut: Maktabat Lubnān, undated, 1985 AD)

al-Khāliyī, Aḥmad bin Ḥamad, *al-Ḥaqq al-Dāmigh* (Muscat: Maktabat Masqaṭ, 1433 AH/2012 AD, 4th ed.)

al-Khāliyī, Aḥmad bin Ḥamad, *Ḥukm al-Barāʾah min Murtakib al-Kabīrah* (Muscat: Maktab al-Iftāʾ bi-Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Dīnīyah, undated, 2006 AD)

al-Khāliyī, Saʿīd bin Khalafān, *Ajwibat al-Muḥaqqiq al-Khāliyī* (Muscat: Maktabat al-Jīl al-Wāʿid, 1431 AH/2010 AD, 1st ed.)

al-Khurasānī, Bishr bin Ghānim, *al-Mudawwanah al-Ṣughra* (Muscat: al-Jīl al-Wāʿid, 1427 AH/2006 AD, 1st ed.)

al-Kindī, Aḥmad bin ʿAbd Allāh bin Mūsā, *al-Ihtidāʾ wa-l-Muntakhab min Sīrat al-Rasūl ʿalayh al-Salām wa-Aʾimat ʿUlamāʾ ʿUmān* (Muscat: Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, 1406 AH/1985 AD, 1st ed.)

al-Kindī, Muḥammad bin Ibrāhīm, *Bayān al-Sharʿ* (Muscat: Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, 1404 AH/1984 AD)

al-Kudamī, Muḥammad bin Saʿīd, *al-Istiqāmah* (Muscat: Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, 1405 AH/1985 AD, 1st ed.)

al-Kudamī, Muḥammad bin Saʿīd, *al-Muʿtabar* (Muscat: Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, undated, 1405 AH/1984 AD)

al-Masʿūdī, Zahrān, *al-Imām Ibn Barakah al-Salimī wa-Dawruhū al-Fiqhī fī al-Madrāsah al-Ibāḍiyyah min Khilāl Kitābihī al-Jāmiʿ* (Muscat, 1421 AH/2000 AD, 1st ed.)

al-Ruhaylī, Muḥammad bin Maḥbūb, *Abwāb min al-Sunnah Mukhtaṣarah* (Muscat: Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, 1430 AH/2009 AD, 1st ed.)

al-Sābiʿī, Nāṣir bin Sulaymān, *Min Rawāʾiʿ al-Salaf al-Ṣāliḥ* (Muscat: Khazāʾin al-Āthār, 1434 AH/2013 AD, 1st ed.)

al-Ṣaḥārī, ʿAbd Allāh bin Bashīr, *al-Kawkab al-Durrī wa-l-Jawhar al-Barī* (Muscat: Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, 1428 AH/2007 AD, 1st ed.)

Al-Sālimī, ʿAbd Allāh bin Ḥumayd, *Kashf al-Ḥaqīqah liman Jahl al-Ṭarīqah* (Muscat: Maktabat al-Ḍāmirī li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 1423 AH/2003 AD, 2nd ed.)

Al-Shamākhī, Aḥmad bin Saʿīd, *al-Siyar* (Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2009 AD, 1st ed.)

Al-Shaybānī, Khālīfah bin Khaṣṣāṭ, *Tārīkh Khālīfah bin Khaṣṣāṭ* (Beirut: Dār al-Qalam wa-Muʾassasat al-Risālah, 1397 AH/1977 AD, 2nd ed.)

Al-Shuqṣī, Khāmīs bin Saʿīd, *Minhāj al-Ṭālibīn wa-Balāgh al-Rāghibīn* (Muscat: Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, undated)

Al-Zubaydī, Muḥammad bin Muḥammad, *Taj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs* (Kuwait: Dār al-Hidāyah, undated, 1969 AD, 1369 AH)

Bājū, Muṣṭafā Ṣāliḥ, *Minhāj al-Ijtihād ʿinda al-Ibāḍiyyah* (Muscat: Maktabat al-Jīl al-Wāʿid, 1426 AH/2005 AD, 1st ed.)

Ibn Barakah, ʿAbd Allāh bin Muḥammad, *al-Jāmiʿ* (Muscat: Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, undated, 1428 AH/2007 AD)

Ibrāhīm Būlrawāḥ, *Mawsūʿat Āthār al-Imām Jābir bin Zayd al-Azdī* (Muscat: Maktabat Masqaṭ, 1427 AH/2006 AD, 1st ed., Vol. 1)

Majmūʿah min al-Bāḥithīn, *Muʿjam Muṣṭalaḥāt al-Ibāḍiyyah* (Muscat: Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Dīnīyah, 1433 AH/2012 AD, 2nd ed.)

Sīrat Sālim bin Dhakwān, Sālim bin Dhakwān, *Mulḥaq bi-Kitāb Minhāj al-Daʿwah ʿinda al-Ibāḍiyyah*

Tanwīr al-ʿUqūl, Nāṣir bin Jāʿid al-Khurūsī (undated)

ʿUlamāʾ wa-Aʾimat ʿUmān, *Siyar ʿUlamāʾ ʿUmān* (Muscat: Wizārat al-Turāth wa-l-Thaqāfah, undated, 1st ed.)

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 56
محرم 1445هـ / يوليو 2024م، ص 269-310
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

منهج الحنفيّة في الجمْع والفرْق بين التصرّف بكل من الوقف والوصيّة

The Hanafi Approach to Differentiating and Combining Issues in Endowments *(Waqf)* and Wills *(Waṣiyyah)*

مهند فؤاد محمد استيتي*

[قُدّم للنشر 2024/07/02 – أُرسل للتحكيم 2024/07/09م – قُدّم بعد التعديل 2024/07/20 - قُبل للنشر 2024/07/21]

ملخص البحث

تناول البحث موضوع الجمْع والفرْق للمسائل الفقهيّة المتعلّقة بفقه الوصايا والأوقاف، لما فيها من أهميّة في التّمييز بين مقاصدها، ومناسبة أحكامها، خاصّة أن لها واقعا تطبيقيّا في القوانين المعاصرة، ويهدف البحث إلى ملاحظة منهجيّة الحنفيّة في الجمْع والفرْق بين المتشابه من تلك المسائل الفقهيّة وغير المتشابه منها، حيث عبّر الحنفيّة عن الشّبه القويّ بين أحكام الوصيّة وأحكام الوقف، وتكمن مشكلة البحث في سبب هذا الشّبه حتى قالوا الوصيّة أخت الوقف، وكذلك في سبب الخلاف بين أحكام الوصيّة والوقف في المسائل المتعلّقة بإنشاء التصرّف، أو تصرّفات الموجب، وقد اقتضت طبيعة البحث تشكيل خطته من موضوعين أساسيين: الأول لمسائل الجمْع والفرْق في الصورة الفقهية لإنشاء التصرّف بالوقف والوصيّة، والثاني لمسائل الجمْع والفرْق في تصرّفات الموجب بالوقف والوصيّة، وبالاعتماد على المنهجية العلميّة القائمة على الاستقراء والوصف والتحليل، تمّ الوقوف على نصوص علماء الحنفيّة في كلّ ما له

* أستاذ مشارك، التخصص العام: الفقه وأصوله، التخصص الدقيق: القضاء الشرعي، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، جامعة الخليل، فلسطين، عميد كلية الشريعة من 2017 حتى الآن. البريد الإلكتروني: mohannede@hebron.edu

علاقة بعناوين البحث، وقد توصّل البحث إلى عدّة نتائج، أهمها أنّ الشّبه القويّ بين الوقف والوصيّة يعود لأسباب مختلفة، منها أنّهما من عقود التّبرّعات، وبالتالي عدم جريان نظريّة فساد العقود فيهما، وكذلك انطباق نظريّة العقد الموقوف على فروعهما، وفي المقابل تعدّدت أسباب الفرْق بينهما، التي تعود بالأساس إلى الاختلاف في وقت ظهور أثر التصرّف، بين فور الإيجاب في الوقف، وتأخره لما بعد الموت في الوصيّة.

الكلمات المفتاحية: الوصيّة، الوقف، الجمْع والفرْق، نظريّة العقود.

Abstract

This research addresses the subject of differentiating and combining the jurisprudential issues related to the jurisprudence of wills and endowments due to their importance in distinguishing their purposes and the suitability of their rulings. This is particularly relevant as these concepts have practical applications in contemporary laws. The research aims to observe the Hanafi methodology in distinguishing and combining similar and dissimilar jurisprudential issues. The Hanafi scholars expressed a strong resemblance between the rulings of wills and endowments. The problem of the research lies in the reason for this similarity, to the extent that they said the will is the sister of the endowment, as well as the reason for the differences between the rulings of wills and endowments in matters related to the initiation of the act or the actions of the initiator. The nature of the research necessitated the formation of its plan into two main topics: the first for issues of combining and differentiating in the jurisprudential form of initiating the act in endowments and wills, and the second for issues of combining and differentiating in the actions of the initiator in endowments and wills. Based on a scientific methodology that relies on induction, description, and analysis, the texts of Hanafi scholars related to the research topics were examined. The research reached several conclusions, the most important of which is that the strong similarity between endowments and wills is due to various reasons, including that they are both contracts of donations. Consequently, the theory of contract invalidity does not apply to them, and the theory of the suspended contract applies to their branches. Conversely, the reasons for differentiating between them are varied, primarily due to the difference in the time when the effect of the act appears—immediately upon offer in endowments, and delayed until after death in wills.

Keywords: Will, Endowment, Compilation and Distinction, Contract theory.

.

مُقدِّمة

عدّ الإمام الزّركشيّ معرفة الجمْع والفرْق ضربا من ضروب الفقه، عندما قسّمه إلى عشرة أنواع، جعل الثاني منها في "معرفة الجمع والفرق وعليه جل مناظرات السلف حتى قال

بعضهم: (الفقه فرق وجمع) ومن أحسن ما صنف فيه كتاب الشيخ أبي محمد الجويني..."[1]، ويقول الإمام الجوينيّ في مقدمة كتابه "الجمْع والفرْق" الذي أشار إليه الزّركشيّ: "أما بعد فإن مسائل الشّرع ربما تتشابه صورها، وتختلف أحكامها، لعلل أوجبت اختلاف الأحكام، ولا يستغني أهل التحقيق عن الاطلاع على تلك العلل التي أوجبت افتراق ما افترق منها، واجتماع ما اجتمع منها"[2].

وقد تبع الإمام ابن نجيم الحنفيّ الإمام السيوطي في أشباهه، فجعل الفن الثالث منه في الجمْع والفرْق، وبيّن الحمويّ في شرحه على أشباه ابن نجيم المفهوم من علم الجمْع والفرْق بقوله "معرفة ما يجتمع مع آخر في حكم فأكثر ويفترق منه في حكم آخر فأكثر كالذمي والمسلم بأنهما يجتمعان في أحكام ويفترقان في أحكام كما سيتضح لك ذلك في موضعه"[3].

ويكون الفرْق بين فرعين، كما هو المشهور في كتب الفروق، أو بين قاعدتين، وهو المنهج العام للقرافي في فروقه[4]، أو بين مصطلحين، فقد أقام القرافي مثلا نحو ثمان سنين وهو يطلب الفرْق بين الشهادة والرواية[5]، أو بين عقدين، ففي مقام حديث الجوينيّ عن صفة الفرْق، وتقسيمه إلى فرْق يستند إلى دليل ظاهر من القرآن أو السنة، وإلى فرْق يستند إلى معنى من المعاني، يقول عن الأول "مثاله: أن المخابرة محظورة، والمساقاة جائزة، فإذا طالبك خصم بالفرْق فرقت بينهما بالظاهر..."[6]

---

[1] الزركشي، محمّد بن عبد الله، **المنثور في القواعد الفقهيّة**،(وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1985م)؛ ج1، ص69.

[2] الجويني، عبد الله بن يوسف، **الجمْع والفرْق**، تحقيق: عبد الرحمن بن سلامة بن عبد الله المزيني، (بيروت: دار الجيل، ط1، 2004م)، ج1، ص37.

[3] الحموي، أحمد بن محمّد، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، (د.م، دار الكتب العلمية، ط1، 1985م)، ج1، ص38.

[4] القرافي، أحمد بن إدريس، **الفروق**، (د.م، عالم الكتب، د.ط، د.ت)، ج1، ص3.

[5] القرافي، **الفروق**، ج1، ص3-4.

[6] الجويني، **الجمْع والفرْق**، ج1، ص42.

ويُجمع الحنفيّة كغيرهم من الفقهاء على مشروعية كل من الوقف والوصيّة، لكنّ الإمام أبا حنيفة يتفرد في الوقف عن باقي الفقهاء ويرى أن أصل الجواز وإن كان ثابتا إلا أنّه لا يجعله لازما، فلا تزول ملكية الواقف عنه، وهذا بمنزلة العاريّة[1]، وأمّا عند الصّاحبين يكون الوقف لازما، وتزول ملكية الواقف عن العين، والفتوى والقضاء على قولهما؛ لأنّ الأحاديث والآثار متظافرة على ذلك، وقد استمر عمل الصحابة والتابعين ومن بعدهم على ذلك، فلذا ترجّح خلاف قول الإمام[2]، وتزول ملكية الوقف عند أبي يوسف بمجرد القول مباشرة، بناء على حقيقة الوقف عنده القائمة على نظرية الإسقاط كالعتق[3]، لكنها لا تزول عند محمّد بن الحسن إلا بشرط تسليم الوقف للمتولي، بناء على حقيقة الوقف عنده القائمة على نظرية التبرّع[4].

والوصيّة مشروعة بالقرآن والسنّة النّبويّة والإجماع، فمن القرآن آية المواريث في قوله تعالى ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ (النساء: 11)، فشرع الله الميراث مرتبا على الوصيّة، وفي السّنة ما روي أن سعد بن أبي وقاص–رضي الله عنه–"قال: عَادَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ، مِنْ شَكْوَى أُشْفِيتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَلَغَ بِي مَا تَرَى مِنَ الوَجَعِ، وَأَنَا ذُو مَالٍ، وَلاَ يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَةٌ لِي وَاحِدَةٌ، أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي؟ قَالَ: «لاَ» قُلْتُ: فَبِشَطْرِهِ؟ قال: «الثُّلُثُ كَثِيرٌ إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ... »[5]، وأما الإجماع، فإن الأمة من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا

---

[1] السّرخسي، محمّد بن أحمد، **المبسوط**، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1993م)، ج12، ص27.

[2] ابن عابدين، محمّد أمين بن عمر، **رد المحتار على الدر المختار**، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1992م)، ج4، ص339.

[3] ابن الهمام، محمّد بن عبد الواحد، **فتح القدير**، (د.م، دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج6، ص203، 226.

[4] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص203، 226.

[5] البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد زهير الناصر،(دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب الدعوات، باب "الدعاء يرفع الوباء والوجع"، ج8، ص80 ، رقم الحديث(6373) ؛ مسلم، مسلم بن الحجاج، **المسند الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي،(بيروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، ج3، ص1250، رقم الحديث 1628.

هذا يوصون من غير إنكار من أحد، فيكون إجماعا من الأمة على ذلك[1].

والوقف في اللغة: الحبس[2]، وشرعا: "حبس العين على حكم ملك الله تعالى"[3]، والوصيّة لغة: جمع وصيّة، وهي الاسم من أوصى يوصي إيصاء، وأوصى لفلان بكذا أي جعل له ذلك من ماله[4]، وشرعا: "تمليك مضاف إلى ما بعد الموت بطريق التبرّع"[5].

وعند النظر في نصوص فقهاء الحنفيّة نجدهم يعبرون عن الشّبه القويّ بين أحكام الوصيّة وأحكام الوقف، وخاصّة فيما جاء عن ابن عابدين، ومن عباراته في مقام الحديث عن المتولي أي قيم الوقف: "(قوله المتولي على الوقف كالوصي) أي في كثير من الأحكام، ولهذا قالوا: إن المتولي أخو الوصي، ومناسبة ذلك هنا ما ذكره من اتحاد حكم الوقف والوصيّة فيما مر، فقد قالوا أيضا: إنهما أخوان، وقالوا: الوقف يستقي من الوصيّة، وقالوا إنهما يستقيان من واد واحد"[6].

ومن المناسبات الأخرى التي تحدث عنها الحنفيّة في مقام التشابه بينهما مصارف الوقف والوصيّة، وألفاظ التصرّف بهما، والوقف في مرض الموت، وغيرها، ومن عباراتهم:

---

[1] الكاساني، أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، (د.م، دار الكتب العلمية، ط2، 1986م)، ج7، ص330.

[2] النّسفي، عمر بن محمّد، **طلبة الطلبة**، (بغداد: مكتبة المثنى والمطبعة العامرة، د.ط، 1311هـ)، ص105؛ القونوي، قاسم بن عبد الله، **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، تحقيق: يحيى حسن مراد، (د.م، دار الكتب العلمية، د.ط، 2004م)، ص70.

[3] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص203؛ ابن نجيم، زين الدّين بن إبراهيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، (د.م، دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت)، ج5، ص202؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص338.

[4] النّسفي، **طلبة الطلبة**، ص169.

[5] السمرقندي، محمّد بن أحمد، **تحفة الفقهاء**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1994م)، ج3، ص205-206؛ البابرتي، محمّد بن محمّد بن محمود، **العناية شرح الهداية**، (د.م، دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج10، ص412.

[6] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج6، ص698؛ مصطفى أحمد الزرقا، **أحكام الأوقاف**، (عمان: دار عمار، ط1، 1997م)، ص20.

"الوقف أخو الوصيّة"[1]، وعكسها "الوصيّة أخت الوقف"[2]، و"الوقف يستقي من الوصيّة"[3]، و"الوقف نظير الوصيّة"[4]، والعكس "وفي حمل الوصيّة عليه تصحّيح العقد، ويمكن تصحيحه؛ لأن له نظيرا من العقود، وهو الوقف"[5]، و"إن الوصيّة بظهر فرسه للمساكين، أو في سبيل الله تبارك وتعالى فريعة مسألة الوقف"[6].

ولا شك أن هذا الشّبه لا يعني التطابق في جميع الأحكام؛ فتغاير الألقاب والمصطلحات يوحي بالاختلاف في الأحكام، فجاء هذا البحث ليجمع الأحكام الفقهيّة المتشابهة، وكذلك الأحكام المختلفة بينهما، في تلك المسائل المتعلقة بإنشاء التصرّف وتكوينه، من خلال ما يُعرف عند العلماء بعلم الجمْع والفرْق، وتظهر أهمية البحث في إزالة الأوهام وشبهات المشككين بسبب إعطاء الفروع الفقهيّة التي تتّحد صورها أحكاما مختلفة، خاصّة أنّ تلك الأحكام لها واقع تطبيقي في القوانين المعاصرة.

ومن أهداف البحث التأمّل في مقاصد الفروع الفقهيّة المتعلّقة بفقه الوصايا والأوقاف، والبحث في مناسبات أحكامها، وإبراز العبقريّة الاجتهادية لدى فقهاء الحنفيّة في الجمْع والفرْق بين أحكام الوصية والوقف.

وجاء البحث للإجابة عن جملة من التساؤلات، من أهمها: ما سبب الشّبه القويّ بين أحكام الوصيّة والوقف حتى قالوا الوصيّة أخت الوقف؟ وما سبب الخلاف بين أحكام الوصيّة والوقف في المسائل المتعلّقة بإنشاء التصرّف، أو تصرّفات الموجب؟

---

[1] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج6، ص654.

[2] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج6، ص687، 693.

[3] المرجع السابق، ج4، ص423، 458، ج6، ص698.

[4] البخاري، محمود بن أحمد، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه**، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004م)، ج6، ص154 و156 و176 و200.

[5] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7، ص355.

[6] المرجع السابق، ج7، ص356.

وأمّا الدراسات السابقة التي تناولت موضوع البحث، فهي في جملتها كتب عامّة بيّنت رأي الفقه الإسلامي للمسائل المتعلّقة بالوقف والوصيّة، بتفصيل كل ما يتعلّق بهما من حيث المفهوم والمشروعية والحكم التكليفي والأركان والشروط وغيرها من الأحكام، دون العناية بالجمْع والفرْق بينهما، ثم إنها في أغلبها جاءت شرحا للقوانين المعمول بها، وهي بلا شك قد حققت الهدف منها، وأمّا الدراسات التي تعتبر الأكثر قربا لموضوع البحث تظهر في دراستين:

الدراسة الأولى: كُتيّب بعنوان "الفروق الفقهيّة بين الوقف والوصيّة" أ. مصعب بن محمد الخنين، من نشر مؤسسة ساعي لتطوير الاوقاف سنة 2022م، استقرأ فيه المؤلف الفروق الفقهيّة بين الوصيّة والوقف بطريق السّرد ومن غير تفصيل، حيث جمع ستة وتسعين فرقا في جميع الأحكام الفقهيّة لهما، في التعريف والأركان والحكم والأنواع والشروط والمبطلات ووسائل الإثبات وأحكام الناظر والوصي وتصرّفاتهما ومحاسبتهما، وتختلف دراسة الباحث عن هذا المؤلَّف في ثلاثة أمور:

– مسائل الدراسة، حيث إنها تختصّ بتكوين العقد وإنشائه، وليس في عامّة الموضوعات الفقهيّة.

– تشمل دراسة الباحث مسائل الجمْع بين الوصايا والأوقاف، في حين يقتصر الكُتيّب على الفروق الفقهيّة.

– من أهداف الدراسة تخصيصها بمذهب الحنفيّة والبحث في نظرياتهم الخاصّة بهم، ولم يكن كذلك منهج الكُتيّب، ومعلوم أن الأحكام الفقهيّة تختلف من مذهب لآخر.

والدراسة الثانية: كتاب بعنوان "الفروق الفقهيّة بين المسائل الفرعية في الوقف والهبة واللقطة واللقيط دراسة مقارنة" د. يوسف بن هزاع الشريف، من نشر مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2014م، ويختلف الكتاب مع دراسة الباحث في ثلاثة أمور:

– جمع الكتاب مع الوقف أبوابا فقهية ليست موضوع الدراسة، وفي المقابل لم يتعرض لباب الوصيّة، وهو موضوع دراسة الباحث مع الوقف فحسب.

– منهج صاحب الكتاب بالجملة هو التفريق بين الفروع الفقهيّة من الباب نفسه، أي الفروق الفقهيّة بين مسائل الوقف، كالفرْق بين لفظ الوقف الصريح ولفظ الكناية من حيث النيّة، وأما منهج هذه الدراسة الجمْع أو الفرْق بين المسألة الفقهيّة في الوقف وما يناظرها في الوصيّة.

– الكتاب يقارن بين المذاهب الفقهيّة الأربعة، ودراسة الباحث تختصّ بالفقه الحنفي.

وقد تحدّد البحث في أمرين: الأول: دراسة المسائل الفقهيّة المتشابهة، والمسائل المختلفة التي تتعلّق بإنشاء تصرّف الوقف والوصيّة للمسوّغات التي سبق ذكرها، دون التعرض لباقي الأحكام الأخرى.

والثاني: في اختيارات مذهب السّادة الحنفيّة لمسائل البحث، وذلك لسببين:

– لأن الأصل في بحث الفروق الفقهيّة أن تتّحد في مأخذها، وبالتالي تظهر الفروع الفقهيّة المتشابهة في الصورة المختلفة في الحكم، التي تستدعي التنبّه لبيان الفروق فيها، ولا يظهر هذا على مستوى المذاهب المتعددة، لاختلافها في ضبط الفروع وتخريجها[1].

– تميّز تراث الحنفيّة في نظريّاتهم الفقهيّة، حيث كان لهم السبق التأصيليّ فيها، فلم يرد أن أحدا قد سبقهم في تقريرها، ومنها نظرية العقود، التي هي أهم النظريّات الفقهيّة وأعظمها، التي توافقت في كثير من جوانبها مع القوانين الحديثة، وقد تأسّست هذه النظريّة على كثير من القضايا الإبداعية التي شكّلت منظومة عقدية فريدة، كتحرير العقود من القيود الشّكلية، وتفريقهم بين العقود العينيّة وغيرها، وفكرة العقد الموقوف، وكذلك العقد الفاسد، وتقسيم العقود إلى معاوضات وتبرعات، والفسخ بالأعذار المبيحة، وغيرها من الأفكار التي تعتبر أهم مرتكزات نظرية العقود، التي كانت مثار إعجاب بالعبقرية الاجتهادية لديهم،

[1] مصطفى شمس الدّين وعبد المجيد الصلاحين، "الفروق الفقهيّة مفهومها وتأصيلها وشروطها"، **مجلة التجديد**، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، (م)17، (ع)34، 2013م، ص89.

وقد هيّأ الله لهذا العصر الشيخ مصطفى الزرقا، وهو من فقهاء الحنفيّة الذين أبدعوا في إخراج نظريّة العقد وصياغتها بأسلوب معاصرة، يتوافق مع التنظير القانوني[1].

وقد تأسّست الدراسة على المنهجية العلمية القائمة على الاستقراء والوصف والتحليل، فقد تمّ الوقوف على نصوص علماء الحنفيّة في كلّ ما له علاقة بعناوين البحث، بالرجوع إلى مصادرهم الفقهيّة والأصولية، ثم استخلاص الفروع الفقهيّة التي تتعلّق بموضوع البحث، وذكر الأقوال فيها مع عزوها لمن قال بها، وبيان الرّاجح منها حال الاختلاف منسوبة إلى مصادرها الأصيلة، وصولا إلى الغرض من البحث في تصوير طبيعة الجمْع أو الفرْق بين أحكام الوقف والوصايا، ببيان مستنده ومقصده.

واقتضت طبيعة البحث تشكيل خطته من موضوعين أساسيين: الأول لمسائل الجمْع والفرْق في الصورة الفقهية لإنشاء التصرّف بالوقف والوصيّة، والثاني: لمسائل الجمْع والفرْق في تصرّفات الموجب بالوقف والوصيّة.

أولاً: الجمْع في الصورة الفقهيّة للتصرف

لم يُعرّف الفقهاء كلمة التصرّف، وإنما يفهم من كلامهم أنّه كلّ ما يصدر عن الشخص بإرادته، ويترتب عليه أحكام شرعية[2]، وهو نوعان: فعلي وقولي، والتصرّفات الفعلية هي التي قوامها العمل غير اللساني، كالغصب والإتلاف وقبض المبيع، وأما التصرّفات القولية فهي قسمان[3]:

-عقدية: وهي التي تتكون من قولين، وتصدر من جانبين، تتضمن إنشاء ارتباط بحقوق

---

[1] هيثم هازني، "معالم نظرية العقد عند الإمام ابي حنيفة"، **مجلة العلوم الدّينية** تركيا، (م)56، (ع)4، 2020م، (ص:1431،1431https://dergipark.org.tr/en/download/articlefile/13166161430).

[2] وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، **الموسوعة الفقهيّة الكويتية**، (الكويت: دار السلاسل، ط2، 1427هـ)، ج12، ص71؛ مصطفى أحمد الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، (دمشق: دار القلم، ط2، 2004م)، ج1، ص379.

[3] الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص37؛ الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج1، ص379-380.

متبادلة بينهما، وهذه هي العقود ذات الطرفين، كالبيع والشركة.

– غير عقدية: وهي التي تصدر من جانب واحد، وتتضمن إنشاء حق عليه أو إنهائه أو إسقاطه، كالطلاق والإعتاق والإبراء، وهي التي تعرف بالعقود الوحيدة الطرف، أو تصرّفات الإرادة المنفردة.

والوقف والوصيّة من التصرّفات القولية التي تصدر عن أي شخص، وتترتب عليها أحكام شرعية، وهي من نوع تصرّفات الإرادة المنفردة، التي لا تمسّ إلا حق الشخص المتصرّف[1]، وعلى هذا لا تتوقف صحّة التصرّف بالوقف أو الوصيّة أو نفاذهما على أحد، إلا إذا تعلّق المال الموقوف أو الموصى به بحق الغير حالا أو مالا، كتصرّف المدين إذ يتعلّق به حق الدّائنين حالا، وتصرّف المريض مرض الموت، إذ يتعلّق به حق الورثة مآلا، عندها تتقيد إرادة المتصرّف بهما بما يصون حق الغير[2].

1. الجمْع في ركن التصرّف:

فطالما أنهما من تصرّفات الإرادة المنفردة فإن ركن الوقف أو الوصيّة هو الإيجاب فقط، ويكون من الواقف أو الموصي، وبذلك فإن إنشاء التصرّف بأحدهما لا يحتاج إلى قبول طرف آخر، سواء الموقوف عليه أو الموصى له، لكن وإن كانا كذلك فإنهما يرتدّان بالردّ ممن يصحّ منه الردّ، بمعنى لو وقف شخص مالا على شخص أو أشخاص ثم من بعدهم على الفقراء، فردّ الشخص أو الأشخاص الوقف ارتدّ في حقهم، وانصرف إلى الفقراء، كما لا يعتبر القبول منهم بعد الردّ، ولا الردّ بعد القبول[3].

ورغم أن بعض كتب الحنفيّة قد عبّرت باشتراط قبول الموصى له المعيّن للوصية، أو

---

[1] الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج1، ص397. الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص37، 38.

[2] الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص37، 38.

[3] الطرابلسي، إبراهيم بن موسى، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، (مصر: مطبعة هندية، ط2، 1902م)، ص17؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص38؛ محمّد أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، (د.م، دار الفكر العربي، ط2، 1978م)، ص20.

الموقوف عليه إن كان شخصا أو أشخاصا معيّنين[1]، فإن مرادهم في الحقيقة هو أن التصرّف يرتدّ بالردّ، وليس المقصود بأن القبول شرط، لأن الشّرط هو عدم ردّهم، لا قبولهم[2]، يقول الكاسانيّ في بدائعه: "وأما ركن الوصيّة فقد اختلف فيه قال أصحابنا الثلاثة–رحمهم الله– : هو الإيجاب، والقبول الإيجاب من الموصي، والقبول من الموصى له فما لم يوجدا جميعا لا يتم الركن، وإن شئت قلت: ركن الوصيّة الإيجاب من الموصي، وعدم الرد من الموصى له وهو أن يقع اليأس عن رده، وهذا أسهل لتخريج المسائل على ما نذكر"[3]، ويعلّق ابن عابدين على كلام الكاساني قائلا: "والظاهر أن المراد بالقبول دلالة عدم الرد فهو بمعنى ما قدمناه عن البدائع من قوله: وإن شئت قلت إلخ..."[4]، ومن الشواهد الفقهيّة التي تدل على أن الركن هو الايجاب فقط:

– أنّ أثر القبول هو ثبوت الملكيّة، ففي الوصيّة مثلا لا تظهر آثارها إلا بعد وفاة الموصي مصرا على وصيّته، ولا عبرة لقبول الموصى له أو رده خلال حياة الموصي، وإنما المعتبر عند تنفيذ الوصيّة، وعليه فإن قبول الموصى له إنما هو شرط لثبوت ملكيّته، لا لإنشاء التصرّف، فإذا وجد القبول ثبتت الملكيّة مستندة إلى وقت سبب الوصيّة، وهو الموت[5].

– لو مات الموصى له قبل جوابه عن الوصيّة سواء بالقبول أو الردّ فإن الوصيّة تلزم عند الحنفيّة، وتنتقل لورثة الموصى له؛ لأنّ اليأس من الردّ هو بمثابة القبول، فطالما أن الموت لا يبطل الوصيّة من جانب الموصي فلا يبطلها موت الجانب الآخر، كما هو الحال في شرط الخيار، فإذا مات من له الخيار قبل الإجازة لزم البيع[6]، وهذا الرأي عند الحنفيّة هو من

---

[1] الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، ص17.

[2] الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص38؛ أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص20.

[3] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7، ص331.

[4] ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، ج6، ص650.

[5] أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص14، 16.

[6] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7، ص332؛ أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص20، 21.

قبيل الاستحسان، والقياس أن تبطل الوصيّة؛ لأنها فقدت لزومها، ولكن الاستحسان يفيد أن الموصى به صار ملكا للورثة؛ لأنّ الشّرط في انتقال الملكية ليس هو القبول في الحقيقة، وأن القبول من الموصى له لا يشترط لعينه بل لوقوع اليأس عن الرد، وقد حصل ذلك بموت الموصي، ذلك أن اشتراط القبول إنما هو لدفع مضرة المنة، أو العهدة، وذلك يتحقق بعدم الردّ[1].

ويترتب على ما سبق مسألة منْ يُعتبر منهم القبول أي عدم ردّهم؟ فقد اتّفق الحنفيّة على أن الموصى له المعيّن أو الموقوف عليه يُقبل منه إذا كان ذا ولاية كاملة، واتّفقوا أيضا أنّ الوليّ يَقبل عن الموصى له إذا كان فاقدا للأهليّة كالمجنون والمعتوه والصبيّ غير المميز؛ لأنّه ملغي العبارة[2].

وأما إن كان ناقص أهليّة وهو الصبيّ المميز، أو مكلفا محجورا عليه لسفه أو غفلة، فإن قبولهم معتبر عند الحنفيّة؛ لأن ما يتمحض منفعة، كقبول الهبة والصدقة مفيد لحكمه، ويكون ثابتا في حقهم باعتبار الأهليّة القاصرة، ولا يعتبر ردّهم؛ لأنه ضرر محض وهو ليس مشروعا في حقهم[3].

وإذا كان الموصى له جنينا فإن الوصية تدخل في ملكه من غير قبول استحسانا؛ وذلك لعدم وجود وليّ له، حتى يقبل عنه[4]، وهذا تأكيد على أنّ الرّكن هو الايجاب فقط، والقبول هو اليأس منه.

وإن كان الوقف لأشخاص غير محصورين كالفقراء، أو كانت الوصيّة لهم فإن القبول

---

[1] السابق نفسه.

[2] أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص28.

[3] السّرخسي، محمّد بن أحمد، **أصول السّرخسي**، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج2، ص346؛ البخاري، عبد العزيز بن أحمد، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، (د.م، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج4، ص254-255؛ أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص33.

[4] الزيلعي، عثمان بن علي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ**،(القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1313هـ)، ج6، ص185؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج6، ص658.

ليس بمطلوب أبدا، وكذلك الجهات العامّة، فإن الوقف يصدر مبرما، ولا يملك أحد ردّه، والوصيّة كذلك، ذلك أن الشرط في الحقيقة هو عدم الردّ، وليس لواحد بعينه أن يتولى الردّ بالنيابة عن الفقراء[1].

2. الجمْع في شرائط الصيغة:

المسألة الأولى: الوعد بالتصرّف

فمن الواجب على الواقف أن يقول: وقفت، ونحوه بما يدل على الإرادة الجازمة، وكذلك الحال بالنسبة للموصي بأن يقول: أوصي.

ومما يتعارض مع جزم الصيغة الوعد بالتصرّف[2]، وهو محل اتفاق، إذ لا ينعقد الوقف ولا يكون ملزما لمن قال: سأقف داري، وهو كذلك بالنسبة للوصية؛ لأنّ الوفاء بالوعد ليس بلازم وإنما مندوب إليه[3].

المسألة الثانية: الإضافة في الصيغة

يَجمع الحنفيّة بين الوقف والوصيّة في جواز الإضافة في صيغة التصرّف بأحدهما، ويُقصد بالإضافة عطف التصرّف على وقت في المستقبل، بمعنى أن الصيغة تدل على إنشاء التصرّف في الحال، ولكن تؤخر أحكامه إلى زمن مستقبل[4]، والقاعدة عند الحنفيّة أن المعاوضات لا تحتمل الإضافة كالبيع، وأما التبرّعات فهي ليست من هذا القبيل، ومنها الوقف والوصيّة[5].

---

[1] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج6، ص650؛ الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، ص7؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص38؛ أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص30.

[2] الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص45.

[3] السّرخسي، **المبسوط**، ج4، ص132؛ البخاري، **المحيط البرهاني**، ج7، ص44.

[4] الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص46؛ أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص40.

[5] العيني، محمود بن أحمد، **البناية شرح الهداية**،(بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م)، ج10، ص221؛ السّرخسي، **المبسوط**، ج15، ص74.

ومن المعلوم أن الوصيّة من تعريفها هي مضافة لما بعد الموت في الأصل، والوقف كذلك يصحّ إضافته لزمن في المستقبل، كمن يقول: داري صدقة موقفة غدا[1]، وأما إن كانت إضافة الوقف إلى ما بعد الموت كما لو قال: إذا مت، أرضي صدقة موقوفة، عندها تصحّ على أنها وصيّة بالوقف، لا على أنّها وقف، وتجري عليها أحكام الوصايا من كل وجه، كالرجوع عنها حال حياته[2].

المسألة الثالثة: الشروط المقترنة بالتصرّف

إن حدود الشروط التي يقبلها الحنفيّة حسب نظريتهم، هي الشروط التي يقتضيها التصرّف، أو التي تلائمه، وإلا فالتي ورد الشّرع بجوازها، أو ما كان متعارفا عليها، وإن لم يتوفر كل ما سبق تعتبر شروطا فاسدة، لا يقرّها الشّرع ولو كان فيها منفعة لصاحب الشّرط، ويظهر أثرها في إفساد التصرّفات التي هي من قبيل العقود المالية، وأمّا إن كانت من قبيل تصرّفات الإرادة المنفردة والتبرّعات يكون التصرّف فيها صحيحا والشّرط لاغيا[3].

وتفسير ذلك أن الشّرط الفاسد في المعاوضات المالية هو من باب الربا، والربا هو الفضل الخالي عن العوض، وحقيقة الشّروط الفاسدة أنها مما لا تقتضيه العقود ولا تلائمها، فيكون فيها فضل خال عن العوض وهو الربا، وهذا لا يتصور في التبرّعات، ويكتفى لذلك بإفساد الشّرط مع صحّة التصرّف، والوقف والوصيّة من التبرّعات[4]، ويستثنى من ذلك ما إن كان موجب الشّرط الفاسد ينقض عقد التبرّع من أصله، بأن يؤثر في أصل الوقف

---

[1] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص341؛ ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج3، ص311.

[2] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج6، ص219؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص46-47.

[3] السّرخسي، **المبسوط**، ج13، ص14؛ البلخي، نظام الدّين، **الفتاوى الهندية**، (دار الفكر، ط2، 1310هـ)، ج3، ص134؛ ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص195؛ شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمّد، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**،(د.م، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج2، ص111؛ البخاري، **المحيط البرهاني**، ج6، ص334؛ أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص45.

[4] الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج6، ص203؛ ملا خسرو، محمّد بن فرامرز، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، (د.م، دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت)، ج2، ص200.

وينافي مقتضاه، كمن اشترط في الوقف بقاء رقبة الأرض له وعدم زوال ملكه عنها، أو أن يبيع أصله بلا استبدال شيء مكانه فهذا نقض للتبرع؛ لأنه بهذا الشّرط لم يوجد التبرّع أصلا، وهو كمن قال وهبتك هذه الدار بشرط أن لا تخرج عن ملكي، فهذا الشّرط عندها يُبطل الوقف، إلا إذا كان مسجدا فعندها يصحّ، ويبطل شرطه المنافي[1].

ومع ما سبق فإن الحنفيّة أيضا قد اختصوا الوصيّة والوقف بتوسعة أخرى في قبول الشروط[2]؛ من جهة أن الوصيّة تصرّف في الملك جاء على خلاف القواعد والقياس، رحمة وفضلا على الموصي، فهي تمليك مضاف إلى ما بعد الموت، فلو كانت الإضافة في حال الحياة بأن قال: ملكتك غدا كان باطلا، فهذا أولى بالبطلان، لوقوع الإضافة لما بعد الموت وهي زمان زوال ملكيته، فلا يتصور وقوعها تمليكا، إلا أن الحنفيّة استحسنوا جوازها بالقرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع[3]، وهذا فضلا عن حاجة الناس إليها، فإن الإنسان مغرور بأمله ومقصّر في عمله، وفي تشريع الوصيّة توسعة على المالك في تدارك ما فرّط فيه من واجبات أو تقصير تجاه بعض الصدقات، وهذا يقتضي أن يُطلق له الحق في الشروط، ما لم يكن منهيا عنها، أو في تنفيذها ضرر بمصلحة الموقوف عليهم أو الموصى لهم[4]، والوصيّة بالمنافع كالوقف، حيث من المقرر أن تمليك المنافع يتقيد بشروط الموصين والواقفين[5]، ومن هنا جاء أيضا على لسان الفقهاء شرط الواقف كنص الشارع في وجوب الاتباع، فأشبه الإرث في عدم قبوله الإسقاط[6].

---

[1] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص203؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج5، ص48؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص47.

[2] السّرخسي، **المبسوط**، ج12، ص41-42.

[3] العيني، **البناية شرح الهداية**، ج13، ص389؛ الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7، ص330؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج5، ص159.

[4] العيني، **البناية شرح الهداية**، ج13، ص389؛ الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7، ص330؛ أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص45-46.

[5] أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص46.

[6] الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج6، ص222؛ ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5، ص266؛ شيخي زاده، **مجمع الأنهر**، ج2، ص370؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص443.

المسألة الرابعة: النص في الصيغة على ما ينبئ بالحاجة لغير المحصورين.

من المعلوم أن الوقف وإن بدأ لأشخاص معيّنين لا بد أن ينتهي إلى جهة برّ دائمة، كالمساجد والمعاهد والمستشفيات، أو ينتهي لأشخاص غير محصورين، كالفقراء والأيتام، ويستند هذا إلى اشتراط التأبيد في الوقف[1]، كما أن من صور الموصى له أن يكون لأشخاص غير محصورين، وفي كلا الحالتين–الوقف على غير المحصورين أو الوصيّة لهم– يشترط فيهما عند الحنفيّة وجود ما ينبئ عن الحاجة في صيغة التصرّف، ليكون قُربة وصدقة، وإلا يكون التصرّف باطلا[2].

ففي الوصيّة لو أوصى لأهل بلدة لا يحصى عددها، لا تصحّ الوصيّة، والسبب أن الوصيّة تمليك، وفي التمليك لا بد من تعيين المملَّك، وأهل البلدة غير معلوم، والتمليك لا يجوز لمجهول، وحتى يصحّ تمليكهم لا بد من وجود ما يشعر بالحاجة في عبارة الوصيّة، فلو كانت لفقراء تلك البلدة لانعقدت؛ لأن التصدق للفقراء هو تمليك لوجه الله تعالى، تقربا إلى الله وطلبا لمرضاته لا لمرضاة الفقير، فيقع المال لله، والله عز شأنه واحد معلوم، ثم يتملك الفقراء بتمليك الله، وبالتالي لا يشترط مملك معيّن من الناس أو محصور[3].

وفي الوقف أيضا فإن المطلوب فيه أن يكون لوجه الله، فمتى ذكر الواقف مصرفا غير محصور فإن الوقف باطل ما لم يكن في لفظه ما يدل على الحاجة، حقيقة أو عرفا، فلا يصحّ الوقف مثلا على الأغنياء، ولكن يصحّ فيما يستوي فيه الأغنياء والفقراء، وحتى لو كان الموقوف عليهم أيتاما، فإنه يصحّ ويصرف للفقراء دون أغنيائهم، ويقتضي هذا الضابط صحّة الوقف على الزمنى والعميان والقرّاء والعلماء، ويُصرف للفقراء منهم حيث يُعلم عرفا أن مثل هؤلاء ينقطعون عن الكسب فيغلب عليهم الفقر[4].

---

[1] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص200.

[2] أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص57.

[3] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج10، ص480؛ الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7، ص343؛ أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص29، 30، 104.

[4] البلخي، **الفتاوى الهندية**، ج2، ص370؛ الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، ص13؛ الزرقا، **أحكام**

3. الجمْع في بطلان التصرّف وفساده:

من المعروف أن نظريّة فساد العقود هي حنفية المنشأ، ذلك أن صور المخالفات عندهم ليست في درجة واحدة، فلا ينبغي أن تكون النتيجة واحدة، فإذا كانت المخالفة في ناحية فرعية لنظام العقد يعتبر منعقدا انعقادا فاسدا، يجعله مستحقا للإبطال ما لم يمنع من إبطاله مانع، وعندها يستقر العقد ويثبت حكمه، وإذا كانت المخالفة لنظام العقد في ناحية جوهرية أساسية يكون باطلا من أصله، ومن لحظة إنشائه[1]، وضابط العقود التي تجري فيها نظرية الفساد عندهم تلك "العقود المالية التي تنشئ التزامات متقابلة، أو تنقل الملكية"[2]، وهذا الضابط لا يتحقق في تصرّف الوصيّة أو الوقف، ذلك لأنها لا تنشئ التزامات متقابلة[3]، وبالتالي فإن شرائط الانعقاد وشرائط الصحّة في باب الوقف والوصيّة واحدة؛ إذ لا فرق بين الانعقاد والصحّة، أو بين البطلان والفساد، فباطل الوقف وفاسده واحد، وكذلك الوصيّة، باطلها وفاسدها واحد[4].

ويمكن الاستدلال لهذا بما وجدناه من مسألة اشتراط النصّ على الحاجة في صيغة التصرف، في الوقف تشترط جهة القُربة إلى الله، وفي الوصيّة لغير المحصورين كذلك، والقُربة من العبادة، والعبادات لا تجري عليها نظريّة الفساد عند الحنفيّة، ففاسدها وباطلها واحد كما هو معلوم[5].

ثانياً: الفرْق في الصورة الفقهيّة للتصرف

1. الفرْق في اللزوم:

علمنا أن المعوّل عليه في الفتيا والقضاء عند الحنفيّة هو القول بلزوم الوقف، ولا يمكن

الأوقاف، ص66.

[1] الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج2، ص709، 712، 730.

[2] المرجع السابق، ج2، ص735.

[3] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج3، ص136–137؛ الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج2، ص737.

[4] الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص43.

[5] المرجع السابق، ص73، هامش 1.

للواقف الرجوع[1]، في حين أن الوصيّة عقد غير لازم في حق الموصي، ويملك الرجوع ما دام حيا؛ لأن الموجود قبل موته مجرد إيجاب، وطالما يحتمل الرجوع في عقد المعاوضة ففي التبرّع من باب أولى كما في الهبة، والصدقة[2].

ويمكن بيان الفرْق بين الوقف والوصيّة من حيث اللزوم، من خلال التفريق بين مسألة الوقف في مرض الموت، ومسألة الوصيّة بالوقف، فالوقف في مرض الموت هو بمنزلة الوصيّة، يعتبر من الثلث إن لم يجز الورثة[3]، إلا أنه لازم؛ لأنه وقف وإن أخذ حكم الوصيّة، فلا يعني هذا أن جميع أحكام الوصايا ستنسحب على وقف المريض[4].

وأما الوصيّة بالوقف، فإنها غير لازمة، فللموصي الرجوع عنها؛ لأنها وصية بعد الموت، ولو كانت بالوقف[5].

2. الفرْق في شرائط الصيغة:

المسألة الأولى: اشتمال التصرّف على خيار الشّرط

يتعارض مع جزم الصيغة أمران: الوعد، واشتراط الخيار[6]، والوعد قد تبيّن من بحثه سابقا أنّه من مسائل الجمْع، وأما ما يخصّ خيار الشّرط، ففيه الفرْق على التفصيل الآتي:

أ. الوقف:

فإن قال الواقف: وقفت أرضي على أن لي الخيار ثلاثة أيام، فإن كانت الأرض لتكون مسجدا صحّ الوقف ولغا الشّرط باتفاق الحنفيّة[7]، وإن كانت لغيره فقد اختلف الحنفيّة على أقوال:

---

[1] السّرخسي، **المبسوط**، ج12، ص34؛ البلخي، **الفتاوى الهندية**، ج2، ص350؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص33؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص106.

[2] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7، ص378.

[3] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5، ص210؛ شيخي زاده، **مجمع الأنهر**، ج1، ص749.

[4] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج6، ص698.

[5] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص347؛ الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، ص35.

[6] الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص45.

[7] الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، ص28.

القول الأول: يرى محمّد بن الحسن بطلان الوقف مطلقا؛ لأنّ تمام الوقف يكون بعد الرضا، وباشتراط الخيار لا يتم الرضا، فيكون ذلك مبطلا للوقف كالإكراه على الوقف[1].

القول الثاني: يرى أبو يوسف صحّة الوقف والخيار إن كانت مدته معلومة، قياسا على البيع، وكما يجوز له اشتراط الغلّة لنفسه ما دام حيا، فكذلك يجوز له أن يشترط الخيار لنفسه ثلاثة أيام لتروي النظر فيه[2].

ويعود الخلاف بين الصّاحبين إلى الأصل المختلف فيه بينهما في حقيقة الوقف، فالإمام محمّد بناء على نظرية التبرّع يشترط تمام التسليم والقبض لينقطع حق الواقف، والخيار يُفوت هذا الشّرط، والإمام أبو يوسف لم يشترط هذا بناء على نظرية الإسقاط، فانبنى عليه صحّة الشّرط[3]، والرّاجح عند الحنفيّة هو قول أبي يوسف، ويظهر ذلك من خلال تعدادهم العقود التي يصحّ فيها خيار الشّرط، وهي ستة عشر، وضابطها التصرّفات اللازمة التي تحتمل الفسخ، والوقف من العقود اللازمة، ويحتمل الفسخ عند أبي يوسف ببعض الأسباب، في حين أن الخيار لا يصحّ مثلا في النّكاح والطلاق واليمين والإقرار؛ لأنها لا تحتمل الفسخ[4].

ب. الوصيّة:

فحسب ضابط الحنفيّة في التي يصحّ فيها خيار الشّرط، وهي التصرّفات اللازمة التي تحتمل الفسخ، لا يدخل الوصيّة الخيار؛ لأنها ليست من العقود اللازمة، وطالما أنّها غير لازمة، فبإمكان الموصي الرجوع دون الحاجة لاشتراط الخيار، ولو شرط الخيار في الوصيّة فإنها تبطل عندهم[5].

---

[1] السّرخسي، **المبسوط**، ج12، ص42؛ الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، ص28؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص45.

[2] السابق نفسه.

[3] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص230.

[4] السّرخسي، **المبسوط**، ج12، ص42؛ ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص4؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص570؛ محمّد قدري باشا، **مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان**، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ط2، 1891م)، ص39.

[5] ابن نجيم، **النهر الفائق**، ج3، ص364؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص570؛ باشا، **مرشد الحيران**، ص39.

المسألة الثانية: الفرْق في تعليق التصرّف بالشّرط

الصيغة المنجزة هي التي تدل على إنشاء التصرّف وترتيب آثاره في الحال، ويقابل المنجز الإضافة، والتّعليق[1]، وعرفنا أن الإضافة من مسائل الجمْع، وأما التّعليق ففيه الفرْق.

والتّعليق المقصود هو ربط حصول التصرّف بحصول أمر آخر معدوم، وذلك بأن تكون الصيغة معلّقة على شرط غير كائن[2]، وأما إن كان التّعليق على شرط كائن فإنه يعتبر تنجيزا، كما لو قال: إن كانت الأرض ملكي فأرضي وقف، _وهو مالكها_ ينعقد الوقف؛ لأن الشّرط المعلّق عليه غير معدوم[3]، وأمّا إن كان الشّرط غير كائن، ففيه الفرْق على النحو الآتي:

أ. الوقف:

الأصل عند الحنفيّة أن التّمليكات عامّة يبطلها التّعليق[4]، والوقف فيه معنى التّمليك، وعليه يشترط في الوقف أن يكون منجزا غير معلّق على شرط غير كائن في الرواية المعتمدة عند الحنفيّة[5].

فعليه من قال: "إن قدم ولدي فداري صدقة موقوفة على المساكين"، فجاء ولده لا يصير وقفا[6].

ومن علّق الوقف على المستقبل أيضا لا يصحّ وقفه، كمن قال: "إذا جاء غد فأرضي صدقة موقفة"، وهي بخلاف مسألة الإضافة من غير الشّرط بقوله: "أرضي وقف غدا"[7].

---

[1] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص341.

[2] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج5، ص240؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص45-46؛ أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص40.

[3] ابن نجيم، **النهر الفائق**، ج3، ص311.

[4] الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص131.

[5] العيني، **البناية شرح الهداية**، ج7، ص452؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج5، ص248.

[6] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص200.

[7] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص341؛ ابن نجيم، **النهر الفائق**، ج3، ص311؛ الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، ص30.

كما فرّق فقهاء الحنفيّة بين من قال: "إن مت من مرضي هذا فقد وقفت أرضي" فإنه لا يصحّ برئ أو مات؛ لأنه علّقه بشرط، وتعليق الوقف بالشّرط لا يصحّ، وبين من قال: "إن مت من مرضي هذا فاجعلوا أرضي وقفا"، جاز وقفه، والسّبب أن هذا تعليق التوكيل بالشّرط، وهو جائز[1].

ويفسّره الحنفيّة هذا الأصل لأمرين:

– التّعليق بالشّرط يفضي إلى شبهة القمار الحرام؛ لأن الشّرط يجعل التّصرّف على خطر الوجود، فلا يدرى يكون أو لا يكون، ولهذا فإن تعليق التّمليك لا يصحّ[2].

– التّعليق بالشّرط هو من باب اليمين، وما لا يجوز أن يُحلف به فإنه لا يحتمل التّعليق بالخطر، أي بالشّرط[3]، والوقف ليس من التصرّفات التي يُحلف بها، بخلاف الطّلاق والنّذور التي يُحلف بها، وعليه فلا يحتمل الوقف التّعليق[4].

لهذا استثنى الحنفيّة من ذلك ما إذا كانت الصيغة نذرا بالوقف، فيصحّ تعليق النّذر به؛ لأنّ النّذر يحتمل التعليق ويُحلف به، وعندها يجب ديانة أن يقف وفاء بنذره، كمن قال: "إن شفى الله مريضي فلله علي أن أقف أرضي"[5].

ب. الوصيّة:

من المقرر أن الوصيّة لا تنعقد أصلا بصيغة منجزة، ذلك أن التّمليك فيها يتأخر أثره إلى

---

[1] الزَّبِيدِيّ، أبو بكر بن علي، **الجوهرة النيرة**،(د.م، المطبعة الخيرية، ط1، 1322هـ)، ج1، ص335.

[2] العيني، **البناية شرح الهداية**، ج6، ص28؛ الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص131، 134؛ ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج2، ص200.

[3] العيني، **البناية شرح الهداية**، ج10، ص213؛ الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج2، ص231.

[4] شيخي زاده، **مجمع الأنهر**، ج2، ص113؛ ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص202؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص341؛ ابن نجيم، **النهر الفائق**، ج3، ص311.

[5] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص208؛ ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص202؛ شيخي زاده، **مجمع الأنهر**، ج2، ص113.

ما بعد الموت، إذ لا يتصور أن تكون للحال، فلا تصحّ إلا معلّقة بالموت أو مضافة إليه[1]، وعليه فإنّ تعليق الوصيّة بالشّرط جائز[2]، ومعنى صحّة تعليق الوصيّة أن الشّرط إن وجد كان للموصى له المال، وإلا فلا شيء له[3]، والسّبب أن الشّرط إذا تحقق صارت الوصيّة منجزة[4]، وفي هذا تشجيع على عمل البر وتسهيلا له[5]، كما أن الشّرط لا يجعل الوصيّة على خطر الوجود، كونها غير لازمة، فيصحّ للموصي حال حياته الرّجوع متى شاء سواء أكانت وصيته معلّقة بشرط أم لا، وإن قال مثلا أوصيت بثلث مالي للفقراء إن أجاز فلان، فإن مات وأجاز فلان كان للموصى لهم المال، وإلا فبطلت الوصيّة[6].

ويجدر التّنبيه هنا إلى قاعدة عند الحنفيّة تجْمع بين التصرّف المعلّق والشّرط الفاسد الذي درسناه في مسائل الجمْع، والقاعدة تقول: أنّ ما صحّ تعليقه بالشّرط لا يبطل بالشّرط الفاسد، وكذلك ما لا يصحّ تعليقه يبطل بالشرط الفاسد[7]، وهذا ينسجم مع الوصيّة، فهي تقبل التّعليق ولا تبطل بالشّرط الفاسد، إلا أنّ الأمر غير منسجم مع الوقف؛ لأنّه لا يقبل التّعليق، ويفترض بطلانه بالشّرط الفاسد، وهو خلاف ما درسناه سابقا! وتوفيق الحنفيّة من وجهين[8]:

– أنّ هذه القاعدة تتعلق بالمعاوضات المالية، وليست التّبرعات، وعرفنا سابقا في مسائل الجمْع أن الأصل في التّبرعات عدم بطلانها بالشّروط الفاسدة.

---

[1] الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص134؛ الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج6، ص119؛ شيخي زاده، **مجمع الأنهر**، ج2، ص114؛ أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص40.

[2] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج8، ص461؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج6، ص666.

[3] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص204.

[4] السّرخسي، **المبسوط**، ج8، ص51.

[5] الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص46.

[6] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص204.

[7] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص208؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج5، ص246.

[8] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص203.

– أن الشّرط الفاسد يفسد الوقف أو التّبرعات عندما يكون موجبه مناقضا لعقد التّبرع من أصله، كمن اشترط في وقفه أن رقبة الموقوف على ملكه؛ لأنّه بهذا الشّرط لم يوجد التّبرع أصلا.

ثالثاً: الجمْع في تصرّفات الموجب

1. الجمْع في أهليّة التّبرع:

النّظريّة الفقهيّة في شروط المتصرّف سواء الواقف أو الموصي أن يكون أهلا للتّبرع، ويتحقق هذا فيمن يتمتّع بالأهليّة الكاملة، أهليّة الوجوب، وأهليّة الأداء، فيشترط في الواقف والموصي ما يلي[1]:

– أن يكون عاقلا: فلا يصحّ وقف المجنون أو وصيّته، وكذلك المعتوه، أو الصغير غير المميز؛ لأنهم ليسوا من أهل التبرّع؛ لكون الوقف والوصية من التصرّفات الضّارة المحضة؛ إذ لا يقابله عوض دنيوي.

– أن يكون بالغا: فلا يصحّ وقف الصبيّ المميّز، وتبرّعاته كلها باطلة، وقوله فيها هدْر، ولو أذن الولي بذلك؛ لأنّه لا يملك أن يتبرّع من ماله شيئا، والوصيّة إزالة للملك بطريق التبرّع مضافة إلى ما بعد الموت، فتكون ضررا محضا في الأصل، ثم إن الصبيّ لا تصحّ هبته حال صحّته، وهي آكد في الثّبوت من الوصيّة، بدليل أن البالغ له أن يهب جميع ماله حال صحّته، ولا يجوز أن يوصي بأكثر من الثلث، فإذا لم تجز هبته لم تجز وصيّته.

ولو أوصى الصبيّ المميّز ثم مات بعد البلوغ، أو أضاف وصيّته إلى البلوغ بقوله: "إذا أدركت فثلث مالي إلى فلان" فلا يصحّ أيضا؛ لعدم الأهليّة وقت التّصرف، وعدم وقوع

---

[1] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج5، ص150، ج6، ص219، ج7، ص334؛ البخاري، **المحيط البرهاني**، ج4، ص259؛ الزَّبِيدِيّ، **الجوهرة النيرة**، ج2، ص296؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج6، ص649؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص54–55؛ أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص62، 65.

عبارته صحيحة، وبالتالي فإنه لا يملك التّصرف تنجيزا ولا تعليقا كما هو الحال في طلاقه[1]، وإذا كان هذا في حق الوصيّة المضافة، فمن باب أولى في الوقف الحال في أثره.

2. الجمْع في تصرّف السّكران:

يرى الحنفيّة أن سائر تصرّفات السّكران الذي أدخل السّكر على نفسه باختياره، أي بطريق محرم هي جائزة ونافذة إلا في أمرين: الرّدّة، والإقرار بالحدود الخالصة[2]، فتصحّ وصيّة السّكران، وكذلك وقفه؛ لأن زوال عقله كان بمعصية فلا يعتبر زجرا له، ولكونه مخاطب بالشّرائع قال الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ (النساء: 43)، فهو بذلك مكلف ويلزمه الحد بالقذف، والقود بالقتل[3].

3. الجمْع في تصرّف الفضوليّ:

إن تصرّف الانسان في ملك غيره تصرّفا قوليا بلا نيابة صحيح في ذاته في الاجتهاد الحنفي، إذا توفرت أركان التصرّف وشروطه، لكنه غير نافذ؛ لأنه ورد على حق خالص للغير، فوقف الفضولي صحيح، لكنه متوقف على إجازة مالك المال الموقوف، وهذا يكفي لصيانة حقه دون حاجة إلى إبطال التصرّف، فإن ردّه بطل الوقف، وإن أجازه مضى ونفذ، والقاعدة في ذلك أن الإجازة اللاحقة كالوكالة السابقة، وعندئذ يستند الوقف إلى تاريخ تصرّف الفضولي وليس من تاريخ إجازة المالك[4]، والحال كذلك بالنسبة لوصيّة الفضولي؛ لأنها تبرع بمال الموصي فيتوقف على إجازته[5]

---

[1] الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج6، ص185؛ البلخي، **الفتاوى الهندية**، ج6، ص92.

[2] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج8، ص249؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج3، ص239؛ عبدالكريم زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط6، 1997م)، ص129.

[3] الزَّبِيدِيّ، **الجوهرة النيرة**، ج2، ص38.

[4] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص201؛ ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5، ص203؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص341؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص92-93.

[5] البابرتي، **العناية شرح الهداية**، ج10، ص459؛ ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص164.

4. الجمْع في تصرّف المكرَه:

يختلف فقهاء الحنفيّة في أثر الإكراه في التصرّفات القولية على قولين:

القول الأول: يرى معظم الحنفيّة أن التصرّف يكون فاسدا، وأن المكرَه بعد زوال الإكراه مخيّر بين الفسخ والإجازة[1].

القول الثاني: يرى زفر أن التصرّف يكون صحيحا، لكنه متوقف على إجازة المكرَه كتصرّف الفضوليّ[2].

وهذا الاختلاف في نتيجة الإكراه لا يتأتى في تصرّف الوقف والوصيّة، فإذا اعتبرنا وقف المكره فاسدا على القول الأول، لا يمكن إجازته بعد زوال الإكراه؛ لأنّه في الحقيقة يكون باطلا، ففاسد الوقف وباطله واحد كما عرفنا في مسائل الجمْع، والإجازة لا تلحق الباطل، والأمر كذلك بالنسبة لوصيّة المكرَه.

وبناء على اتفاق الحنفيّة في القولين على صيانة حق المكره بعدم نفاذ التصرّف عليه بمنحه حق إبطاله بعد زوال الإكراه، فلا وجه للقول بعدم إمكان الإجازة، وبالتالي فإن الأقرب للقواعد والأصول أن يكون اختيار الواقف أو الموصي من شرائط النفاذ لا من شرائط الصحّة، وهو رأي الفقيه زفر[3]، وهو ما أخذت به مجلة الأحكام العدلية[4].

5. الجمْع في تصرّف الذمّي:

إنّ شروط صحّة التصرّف بالوقف أو الوصيّة هي سائر شروط التّبرعات، وليس من بينها شرط الإسلام، فإسلام المتصّرف ليس بشرط لصحّة وصيّته أو وقفه؛ لأنّ الكفر لا ينافي أهليّة التّمليك،

---

[1] السمرقندي، **تحفة الفقهاء**، ج3، ص275؛ المرغيناني، علي بن أبي بكر، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، تحقيق: طلال يوسف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج3، ص272؛ الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7، ص186.

[2] السابق نفسه.

[3] الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص75-77.

[4] علي حيدر، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**. تعريب: فهمي الحسيني، (د.م، دار الجيل، ط1، 1991م)، ج2، ص732.

وكما يصحّ بيع الكافر، وهبته فكذا وصيّته ووقفه[1]، فوصيّة المسلم أو وقفه للكافر الذمّيّ وعكسها جائز، لقوله تعالى ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ (الممتحنة: 8)، فالآية تنفي النّهي عن البرّ إليهم، والوصيّة لهم برّ إليهم، ولأنّهم بعقد الذمّة ساووا المسلمين في المعاملات، فجاز التبرّع من الجانبين في حالة الحياة، فكذا بعد الممات، ويستثنى من ذلك أهل الحرب فلا تصحّ[2] لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدّين﴾ (الممتحنة: 9).

6. الجمْع في تصرّف المرتدّ:

يُميّز الحنفيّة في معرض حديثهم عن أثر الرّدّة على التّصرفات، التي منها الوقف أو الوصيّة بين صورتين:

الصورة الأولى: لو وقف المسلم أو أوصى بوصيّة ثم ارتدّ، فإن تصرّفه يبطل، ويصير ميراثا وإن عاد إلى الإسلام، إلا إن أعاد وقفه أو وصيّته بعد رجوعه للإسلام، وذلك لحبوط عمله بالرّدّة، فالوقف على الفقراء قُربة باقية إلى حال الرّدّة، وعند الرّدّة تبطل القُربة التي قارنتها، كمن ارتدّ حال صلاته مثلا أو صومه تبطل عبادته، وأما إذا ارتدّ بعد صلاته أو صيامه، فإنه لا يبطل نفس الفعل، وإنما يبطل ثوابها، وفي الوقف فإن القُربة دائمة لجهة البرّ كحق الفقراء، فإذا بطل الوقف بالرّدّة، بطل التّصدق، وبالتالي بطل حقهم ضمنا[3]، ولو كان وقفه على أولاده ثم على جهة برّ دائمة ثم ارتدّ، يصير صدقة على أولاده فحسب، ويبطل الوقف؛ لأنّ جهة البرّ بطلت بالرّدّة[4]، وإذا كان هذا في حق الواقف الذي نفذ وقفه، فمن باب أولى ذاك الذي أوصى ولم تنفذ وصيّته بعد، لتأخرها لما بعد الموت.

---

[1] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7، ص335.

[2] المرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، ج4، ص515؛ البابرتي، **العناية شرح الهداية**، ج10، ص426.

[3] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص399–400؛ الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، ص145؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص90.

[4] البلخي، **الفتاوى الهندية**، ج2، ص354.

الصورة الثانية: لو ارتدّ المسلم ثم وقف أو أوصى خلال ردّته، فإن الحنفيّة في هذه المسألة يُفرّقون بين تصرّف المرتدّ والمرتدّة، ويتّفقون على أن تصرّفات المرتدّة نافذة؛ لأنّ ردّتها لا توجب قتلها شرعا، وإنّما تحبس مؤبدا، فتبقى ملكيّتها مستقرّة[1]، وأمّا تصرّفات المرتدّ فهي عند الحنفيّة على أربعة أقسام[2]:

– نافذ باتفاق كقبول الهبة؛ لأنه لا تبنى على حقيقة الملك.

– باطل بالاتفاق كالنّكاح؛ لأنه يعتمد الملّة ولا ملّة للمرتدّ.

– موقوف بالاتفاق كشركة المفاوضة، فمن شارك غيره شركة مفاوضة توقف؛ لأنها تعتمد المساواة ولا مساواة بين المسلم والمرتد، فإن أسلم حصلت المساواة وإلا بطلت، فيوقف لذلك.

– مختلف فيه بين الإمام وصاحبيه، وهي بالجملة سائر التصرفات كالبيع والشراء، ومنها الوصية والوقف، وهذا الخلاف المشهور على التفصيل الآتي:

القول الأول: للإمام أبي حنيفة وهو أن تصرّفات المرتدّ تعتبر موقوفة غير نافذة، فإن عاد للإسلام نفذت، وإن مات أو قتل أو لحق بدار الحرب بطلت تصرّفاته، وحجّته أنّ الرّدّة جريمة عظمى توجب قتله، فتجعل ملكه في أمواله معلّقا أو موقوفا على نتيجة أمره، وأنّ نفاذ التصرّفات يستلزم ملكيّة ثابتة فيه للمتصرّف[3].

القول الثاني: للصاحبين ويريان أن تصرّفاته نافذة لثبوت أملاكه؛ لأن الرّدّة لا تأثير لها في أهليّته، ولا في ملكه؛ لأنه حرّ وملكه ثابت قبل ردّته، وإنّما تأثير الرّدّة في إباحة دمه، وهذا

---

[1] المرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، ج4، ص537؛ ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص201؛ البلخي، **الفتاوى الهندية**، ج6، ص132؛ ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5، ص144–145؛ الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج6، ص20، 54.

[2] السّرخسي، **المبسوط**، ج10، ص104؛ الموصلي، عبد الله بن محمود، **الاختيار لتعليل المختار**، (القاهرة: مطبعة الحلبي، د.ط، 1937م)، ج4، ص146؛ ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص83.

[3] السّرخسي، **المبسوط**، ج10، ص104–105؛ ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص201؛ البلخي، **الفتاوى الهندية**، ج6، ص132؛ ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5، ص144–145؛ الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج6، ص20، 54؛ الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج1، ص502؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص90.

لا يتعلق بماله وملكه، كالمحكوم عليه بالقصاص والرجم، فيصحّ تصرّفه[1].

ثم الخلاف بين الصّاحبين في كيفية الجواز، فيرى أبو يوسف أن تصرّفه ينفذ كما ينفذ من الصحيح، بحيث تعتبر تبرّعاته من جميع ماله؛ لأنّ الظاهر عودته إلى الإسلام بزوال شبهته، وأما عند محمّد فتصرفه ينفذ كما ينفذ من المريض، فيجوز من الثلث؛ لأنّ ردّته تفضي إلى التلف لأنّه يقتل غالبا[2].

وتنزيلا للخلاف السّابق على موضوعنا، فإنّ الوصيّة موقوفة عند الإمام، ونافذة عند الصّاحبين، وقالا تصحّ منه ما يصحّ من القوم الذين انتحل دينهم[3]، وبخصوص الوقف هو موقوف عند الإمام، وأمّا عند محمّد فإنّ المرتدّ إذا انتحل دينا جاز منه ما يجوز لأهل ذلك الدّين، ولا رواية عن أبي يوسف في الوقف كما صرّح بذلك ابن عابدين[4].

وحيث إنّ المفتى به في الوقف هو قول الصّاحبين لا الإمام، وحيث لم يُنقل عن أبي يوسف الرأي في مسألة الوقف، فإن رأي محمّد هو الرأي الصّريح عند الحنفيّة، مع التنبيه إلى أنّ التصرّف عنده يعامل معاملة المريض، فوقف المرتدّ صحيح بما يجوز لأهل دينه، ونافذ في حدود الثلث، ولا أثر لهذا التنبيه في الوصية؛ لأنها في حدود الثلث أصلا.

7. الجمْع في تصرّف المريض مرض الموت لأجنبي:

المريض مرض الموت هو الذي أضناه المرض الذي يخاف منه الموت غالبا، وصار صاحب فراش يعذر له بالصلاة جالسا، ويعجز به عن القيام بحوائجه في البيت، ويتصل به الموت[5].

---

[1] السابق نفسه.

[2] السّرخسي، **المبسوط**، ج10، ص104-105؛ ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5، ص144-145.

[3] البلخي، **الفتاوى الهندية**، ج6، ص132.

[4] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص201؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص400.

[5] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج3، ص224؛ الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج2، ص248، 250.

وقد عبّر الحنفيّة بأن "الوقف في مرض الموت وصيّة"[1]، أو "بمنزلة الوصيّة بعد الموت"[2]، والثانية هي الأدق لما سنجده في مسائل الفرْق.

فإذا وقف الرّجل أرضه في مرضه على الفقراء والمساكين، فالوقف جائز إذا كان يخرج من ثلث ماله؛ لأنه تبرّع، والتبرّع من المريض بمنزله الوصيّة المضافة إلى ما بعد الموت، فيعتبر من الثلث، كما لو أوصى بأن توقف أرضه بعد وفاته، فإنّه يعتبر من الثلث أيضا، ولو وقف المريض أرضه، وأوصى بوصايا، قسّم ثلث ماله بين الوقف وبين سائر الوصايا، ولا يكون الوقف المنفذ أولى، إشارة إلى أنّهما في حكم واحد.[3]، وإن كانت الأرض الموقوفة لا تخرج من الثلث بأن لم يكن له مال يخرج سوى هذه الأرض، يجوز الوقف في ثلث الأرض، ويبطل في الثلثين إلا أن يجيز الورثة، وإن أجاز البعض دون البعض جاز الوقف بقدر ما أجازوا[4]، إلا أن يظهر للميت بعد ذلك مال يخرج الوقف من الثلث، ينفذ الوقف في الكل، فإن أبطل القاضي الوقف في الثلثين قبل ظهور المال وكانت الأرض قائمة في يد الورثة تصير كلها وقفا، وإن باعها الورثة لا ينقض البيع، ولكن يؤخذ منهم قدر ما باعوا، ويشترى به أرضا أخرى توقف مكانها[5].

وعليه فإن وقف المريض هو كالوصيّة، مقيد نفاذه بثلث ماله، وفيما زاد يتوقف على إجازة الورثة، سواء أكان الوقف لأجنبي أو لوارث[6]، فلو وقف المريض على شخص أجنبي

---

[1] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5، ص211.

[2] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص208؛ ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5، ص210؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص347.

[3] البخاري، **المحيط البرهاني**، ج6، ص180؛ البلخي، **الفتاوى الهندية**، ج2، ص453.

[4] البخاري، **المحيط البرهاني**، ج6، ص180؛ البغدادي، غانم بن محمّد، **مجمع الضمانات**، (د.م، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ص325.

[5] البلخي، **الفتاوى الهندية**، ج2، ص451.

[6] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج6، ص218؛ ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج2، ص138؛ البغدادي، **مجمع الضمانات**، ص325؛ الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، ص35.

ثم على جهة برّ دائمة، وخرج الموقوف من ثلث تركته بعد الموت، نفذ الوقف دون إجازة أحد من الورثة، وإن زاد على الثلث توقف الزّائد على إجازتهم، كما هو الحال في الوصيّة لأجنبي، ولو وقف المريض على وارثه ومن بعده على جهة برّ، ثم مات من مرضه ولم يجز الورثة الوقف، يبطل في حق الوارث وليس في حق جهة البرّ؛ لأن هذا الوقف وصيّة، والوصيّة للوارث باطلة بعدم الإجازة، ولو وقف المريض على وارث ثم على جهة برّ دائمة، وكان الموقوف يخرج من ثلث التّركة، فإن وقفه غير نافذ في حق الوارث إلا بإجازة باقي الورثة، كما هو الحال في الوصيّة لوارث[1].

رابعاً: الفرْق في تصرّفات الموجب

1. الفرْق في تصرّف السّفيه:

السّفه من عوارض الأهليّة المكتسبة، ومعناه في اصطلاح الحنفيّة خفة تبعث الإنسان على العمل في ماله بخلاف مقتضى العقل[2]، واتّفق الحنفيّة على منع السّفيه من ماله أول بلوغه لقوله تعالى ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء: 5) حيث أضاف سبحانه الأموال إلى الأولياء؛ لأنهم المتصرّفون فيها والقوّامون عليها، وعلّق إيتاء الأموال إيّاهم بإيناس الرشد حيث قال سبحانه ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ (النساء: 6)، فإن بلغ رشيدا دفع إليه ماله، وإن بلغ سفيها فإنّه يُمنع عنه ماله إلى خمس وعشرين سنة بالإجماع، فإذا بلغ هذا السنّ دفع إليه ماله عند أبي حنيفة حتى ولو لم يؤنس رشده؛ لأنّه قد بلغ سنا يتصور فيه أن يكون جدا لغيره، والظّاهر أنّ من بلغ هذا السنّ لا ينفك عن الرّشد إلا نادرا، والمتعارف عليه في الشّرع أنّ تعلّق الأحكام بالغالب لا النادر[3]، وأمّا

---

[1] ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج2، ص138؛ ابن عابدين، محمّد أمين بن عمر، **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**، (د.م، دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج1، ص109–110؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص87.

[2] ابن أمير حاج، محمّد بن محمّد، **التقرير والتحبير**، (د.م، دار الكتب العلمية، ط2، 1983م)، ج2، ص201.

[3] البابرتي، **العناية شرح الهداية**، ج9، ص259؛ ابن أمير حاج، **التقرير والتحبير**، ج2، ص201؛ الكاساني، **بدائع**

عند الصّاحبين لا يدفع إليه ماله ما دام سفيها، والحجْر على السّفيه عندهما لا يرتبط بعمر معيّن، وإنّما حتى يُؤنس منه الرّشد، لما فيه من صيانة ماله، فإنّه بإسرافه وإتلافه يصير مظنّة للديون، ووجوب النّفقة عليه من بيت المال[1].

وأمّا الفرْق في تصرّف السّفيه فهو على التفصيل الآتي:

أ. الوقف:

حيث الفتوى على مذهب الصّاحبين في حقيقة الوقف بكونه عقدا لازما، فيشترط في المذهب أن يكون الواقف غير محجور عليه لسفه؛ لأنّ الوقف تبرّع وهو ليس من أهله، ويعتبر وقفه باطلا ولو أجازه وصيّه كالصبيّ المميز، إلّا إن وقف على نفسه ثمّ على ذريته فعلى جهة برّ دائمة؛ لأنّ في ذلك صيانة لماله عن التبديد[2].

ب. الوصيّة:

وصية السّفيه جائزة باتفاق الحنفيّة، فعند الإمام أبي حنيفة لا يسوغ الحجْر عليه؛ لأنّه كامل الأهليّة كما قدمناه، وأما عند الصّاحبين فتجوز منه استحسانا؛ لأنّ الحجْر عليه – وإن كان مشروعا عندهما– إلا أنّه لمعنى النّظر له حتى لا يتلف ماله فيبتلى بالفقر، وهذا المعنى لا يوجد في وصاياه؛ لأن أوان وجوبها بعد موته، ولا تضرّ ورثته؛ لأنّ حقهم لا يتجاوز الثلثين[3].

2. الفرْق في تصرّفات المدين:

وهذا الشّرط لصيانة حقوق دائني الواقف أو الموصي، والمراد منه منعه من تهريب أمواله من وجه دائنيه[4]، والفرْق في التصرّف على النحو الآتي:

الصنائع، ج7، ص170؛ الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج5، ص195.

[1] السابق نفسه.

[2] البلخي، **الفتاوى الهندية**، ج2، ص352؛ ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5، ص203؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص55.

[3] السّرخسي، **المبسوط**، ج24، ص168؛ البلخي، **الفتاوى الهندية**، ج6، ص92؛ أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص65.

[4] الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص77.

أ. الوقف:

يُفصّل الحنفيّة في وقف المدين بين كونه قبل الحجْر عليه أو بعده من جهة، وإن كان قبل الحجْر بين كونه حال الصحّة أو المرض من جهة أخرى، على التفصل الآتي:

المسألة الأولى: وقف المدين قبل الحجْر عليه

– حال الصحّة: تضافرت نصوص الحنفيّة على نفاذ وقف المدين قبل الحجْر عليه حال صحته، سواء أكان دينه مستغرقا لأمواله، أو غير مستغرق ولو قصد الإضرار بغرمائه؛ ذلك لأنّ دينه حقّ شخصيّ يتعلّق بذمّته، وليس حقّا عينيّا في أمواله، وبالتالي فهو مطلق التصرّف تبرعا ومعاوضة، وكذا لو مات لا ينقض وقفه[1]، يقول ابن الهمام: "وهذا بخلاف ما لو وقف المديون الصحيح وعليه ديون تحيط بماله، فإن وقفه لازم لا ينقضه أرباب الديون إذا كان قبل الحجر بالاتفاق؛ لأنه لم يتعلق حقهم بالعين في حال صحته"[2].

– حال المرض: إذا وقف المدين غير المحجور عليه في مرض موته، وكان دينه مستغرقا لأمواله، فإن وقفه غير نافذ، لتعلّق حق الغرماء بالعين وليس بالذمة، وبالتالي فإنّ نفاذ الوقف يتوقف على إجازة الغرماء[3]

وإن كان دينه غير مستغرق يُفرّق بين وجود ورثة له أم لا، فإن لم يكن له ورثة ينفذ الوقف فيما يزيد من ماله عن الدّين، وإن كان له ورثة ينظر: إن كان الموقوف يخرج كله من ثلث ما يبقى من الدّين ينفذ كله، وإن كان هذا الثلث لا يفي بالموقوف، فإنّه ينفذ من الوقف بمقداره، ويتوقّف الزّائد على إجازة الورثة[4].

---

[1] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص208؛ الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، ص10؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص397؛ ابن عابدين، **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**، ج1، ص111؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص81.

[2] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص208.

[3] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص208؛ ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5، ص203؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج6، ص680؛ ابن عابدين، **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**، ج1، ص111.

[4] شيخي زاده، **مجمع الأنهر**، ج1، ص749؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص81، 83.

المسألة الثانية: وقف المدين بعد الحجْر عليه

يختلف الصّاحبان مع الإمام أبي حنيفة هنا أيضا في مسألة الحجْر بسبب الدّين، فلا يقبل الإمام الحجْر على المدين وإن طلب الغرماء؛ لأنّ في الحجْر إهدار أهليّته وإلحاقه بالبهائم، وفيه ضرر عظيم، فلا يجوز إلحاقه به لدفع ضرر خاصّ[1]، وعند الصّاحبين يحجر على المدين إن طلب غرماؤه ذلك؛ لأنّه كما جاز الحجْر على السفيه عندهما نظرا له، جاز الحجْر على المدين أيضا نظرا للغرماء، بأن يُمنع من التصرّفات التي تضرّ الغرماء، بتفويت أموالهم وتضييع حقّهم، وعلى قولهما الفتوى[2].

وحيث الفتوى على قولهما في الحجْر على المدين، فضلا عن الفتوى على قولهما في حقيقة الوقف، فإنّه لا يجوز عندهما للمدين المحجور عليه أن يتصرّف في ماله وبما يضرّ بغرمائه، ولما كان الحجْر لحماية حقوقهم كان تبرّعه بالوقف غير نافذ ومتوقف على إجازتهم، فإن أجازوا وقفه، نفذ لزوال المانع مع وجود المقتضي لصحّة التصرّف، وهو كونه صاحب أهليّة كاملة، وإنّما سلخت بعض أهليّته بالحجْر حكما لصيانة حق الغرماء[3].

وممّا يجدر التنبيه إليه أن الحجْر يسري على الأموال الموجودة وقت الحجْر، وأما التي يكسبها بعد الحجْر لا يتناوله الحجْر، فلو ورث المحجور عليه لدين مالا بعد الحجْر، ثم وقفه، نفذ وقفه ولم يتوقف على إجازة الغرماء[4].

ب. الوصيّة:

لم يشترط الحنفيّة في الموصي ألّا يكون مدينا لإنشاء الوصيّة، فوصيّة المدين تنعقد، ذلك أنّ العبرة بكونه مدينا أو غير مدين إنما يكون عند التنفيذ بعد الموت، فقد يكون

---

[1] البابرتي، **العناية شرح الهداية**، ج9، ص271–275؛ الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7، ص169؛ ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج8، ص94؛ شيخي زاده، **مجمع الأنهر**، ج2، ص442.

[2] السابق نفسه.

[3] الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص78.

[4] الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج5، ص199؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص81.

مدينا عند إنشاء الوصيّة ويكون خالصا من كل دين عند الوفاة.

فإن لم تكن التّركة مستغرقة بالدّين عند الوفاة تنفذ الوصيّة من ثلث الباقي بعد الدّين[1]، وإن كانت مستغرقة بالدّين، تَوقف تنفيذ الوصيّة على إجازة الغرماء؛ لأن الدّين مقدّم على الوصيّة؛ فالدّين واجب والوصيّة تبرّع، والواجب مقدّم على التبرّع، وكذلك إن كانت الوصيّة بواجب فإن حق العبد مقدّم؛ لأن حقوق الله تسقط بالموت فتكون الوصيّة به كالتبرّع[2].

3. الفرْق في تصرّف المريض مرض الموت لوارثه:

سبق وعرفنا في مسألة الجمْع في تصرّف المريض أن الوقف في مرض الموت بمنزلة الوصيّة، وعرفنا أيضا أن هذا لا ينسحب على جميع الأحكام، ويظهر هذا في التّفريق بين مسألة وقف المريض على وارثه، ومسألة وصية المريض لوارثه، حيث الفرْق في أمرين:

أ. اللزوم:

الوقف في مرض الموت–وإن أخذ حكم الوصيّة– هو لازم، بخلاف الوصيّة في مرض الموت فهي وصية غير لازمة[3]، سواء أكانت وصية بوقف أو بغيره.

ب. بطلان الوصيّة دون الوقف:

في الوقف لو وقف المريض على وارثه ثم من بعده على جهة برّ عامّة، والموقوف يخرج من ثلث التّركة، فهو غير نافذ في حقّ الوارث، ونافذ في حقّ جهة البرّ الدائمة، فإن أجاز الورثة الوقف نفذ كما وقفه، وإن لم يجيزوه فإن الوقف لا يبطل، وإنما تقسم غلّة الوقف إرثا على جميع الورثة ومنهم الموقوف عليه حسب الفريضة الشّرعية، مدّة حياة الوارث الموقوف عليه، وبعد موته ينقطع حقّ باقي الورثة، ويصير الوقف كله حقا لجهة البرّ الدائمة[4].

---

[1] أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص67، 264.

[2] العيني، **البناية شرح الهداية**، ج13، ص404؛ الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج6، ص185؛ الزَّبِيدِيّ، **الجوهرة النيرة**، ج2، ص294.

[3] الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، ص35.

[4] البلخي، **الفتاوى الهندية**، ج2، ص452؛ ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج2، ص138.

وأما بالنسبة للوصيّة فلو أوصى شخص لوارثه، ولم يجزها باقي الورثة، يوزع عين الموصى به على جميع الورثة وليس غلّته.

والفرْق أن الوصيّة للوارث تبطل بعدم الإجازة، فيعود عين المال إلى أصل التّركة، أما في الوقف فيبطل حق الوارث الموقوف عليه في الغلّة فقط؛ لأنّ الوقف ليس مقصورا عليه، بل هو من بعده لجهة برّ دائمة، فلذا يوزع نصيب الوارث الموقوف عليه من الغلّة مدة حياته فقط[1]، جاء في حاشية الشرنبلالي: " إذا وقف على بعض الورثة ولم يجزه باقيهم لا يبطل أصله، وإنما يبطل ما جعل من الغلة لبعض الورثة دون بعض فيصرف على قدر مواريثهم عن الواقف ما دام الموقوف عليه حيا، ثم يصرف بعد موته إلى من شرطه الواقف؛ لأنه وصية ترجع إلى الفقراء وليس كوصيته لوارث ليبطل أصله بالرد نص عليه هلال – رحمه الله – فتنبه لهذه الدقيقة"[2].

4. الفرْق في تصرّف الرّاهن:

أ. الوقف:

لا يشترط لصحّة الوقف عدم تعلّق حق الغير بالمال الموقوف من جهة الرّهن[3]، فلو وقف الرّاهن ماله بعد تسليمه للمرتهن، صحّ الوقف؛ لأنّ الرّهن أثبت للمرتهن حقّ احتباس المرهون؛ لأجل استيفاء الدّين، والوقف أثبت للجهة الموقوفة عليها حقا آخر، وهما في عين واحدة، الأول استيفاء منها، والآخر استغلالا لها، وهما متنافيان بالنسبة إلى العين نفسها، وأحدهما سابق، لكن حقّ المرتهن هو في ماليّة المرهون لا في رقبته(عينه)، أما الوقف فمتعلّق بعين الموقوف وبماليّته، فإذا أمكن الجمْع بين تنفيذ حق الجهة الموقوف عليها وحق المرتهن

---

[1] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5، ص210؛ ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج2، ص138؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص87.

[2] ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج2، ص138.

[3] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5، ص205.

معا وجب المصير إليه، وعلى هذا إن كان الرّاهن موسرا له مال آخر يمكن وفاء الدّين منه ينفذ وقفه في المرهون، ويجبره القاضي على وفاء الدّين، ويفك المرهون الموقوف، وأمّا إن كان معسرا ليس له مال آخر، أو مات ولم يترك ما يفي بالدّين سوى المال المرهون، فإن أجاز المرتهن الوقف نفذ، وإلا بطل ويباع المرهون لوفاء الدّين.[1]، يقول ابن الهمام في معرض الحديث عن تعلّق حق الغير بالمال الموقوف: "وكذا لو رهن أرضه ثم وقفها قبل أن يفتكها لزم الوقف ولا تخرج عن الرهن بذلك، ولو أقامت سنين في يد المرتهن فافتكها تعود إلى الجهة، فلو مات قبل الافتكاك وترك قدر ما يفتك به افتك ولزم الوقف، وإن لم يترك وفاء بيعت وبطل الوقف"[2].

وكذا لو رهن أرضه ثم وقفها قبل أن يفتكها لزم الوقف ولا تخرج عن الرهن بذلك، ولو أقامت سنين في يد المرتهن فافتكها تعود إلى الجهة، فلو مات قبل الافتكاك وترك قدر ما يفتك به افتك ولزم الوقف، وإن لم يترك وفاء بيعت وبطل الوقف.

ب. الوصيّة:

إذا كانت الوصيّة بعين معيّنة، وكانت مرهونة للدائن قبل موت الموصي، واختار صاحب الدّين الاستيفاء من هذه العين، كان له ذلك، ولو كانت الوصيّة تخرج من ثلث الباقي بعد سداد الدّين، فإن حق الدّائن في الاستيفاء منها مقدّم على حق الموصى له في الوصيّة بها؛ لأنّ الدّين مقدّم على الوصيّة بالإجماع، ولأن حق الموصى له تعلّق بالعين الموصى بها بعد الوفاة، بينما حقّ الدّائن تعلّق بها قبل الوفاة، وهذا لا يعني ضياع حقّ الموصى له؛ لأنّ الوصيّة بعد قبوله تكون لازمة، وعندها يرجع الموصى له على التّركة بقيمة الموصى به[3].

---

[1] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج10، ص189؛ الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، ص21؛ البخاري، **المحيط البرهاني**، ج6، ص121؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج6، ص509؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص98-100.

[2] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص201-202.

[3] أبو زهرة، **شرح قانون الوصيّة**، ص263؛ الزحيلي، وهبة مصطفى، **الفقه الإسلامي وأدلته**، (دمشق: دار الفكر،

والأصل لما سبق أنّ تصرّف الرّاهن أو المرتهن بالرّهن بعوض كالبيع مثلا أنّه موقوف على إجازة الآخر كما في ظاهر الرّواية؛ وذلك تعلّق حقّ كلّ منهما بالرّهن، فأما الرّاهن فلأنّه المالك، وأما المرتهن فلأنّه الأحق بماليّة الرّهن[1]، فإذا باع الرّاهن الرّهن بغير إذن المرتهن فالبيع موقوف، فإن أجازه المرتهن جاز، وإن قضى الرّاهن دينه جاز أيضا[2]، ومن باب أولى لو كان التصرّف من غير عوض كالتبرع بالوصيّة، فلا شك أن تنفيذ الوصيّة موقوف على إجازة المرتهن.

5. الفرْق في شرط القُربة للمتصرّف:

أ. الوقف:

لا يكون الوقف إلا لجهة برّ عامّة سواء أكان عاجلا أم آجلا، ولذلك كان من شروط الوقف عند الحنفيّة أن يكون قُربة في ذاته؛ لأنّه في الحقيقة إزالة لملك الواقف إلى الله تعالى، وعليه فلا يكون إلا على وجه القُربة في نظر الشّرع[3]، وضابط هذه القُربة أن يحكم الشّرع بها فيما لو صدرت من مسلم[4].

وحيث إن الإسلام ليس شرطا في الواقف كما عرفنا في مسائل الجمْع، فإنّه يشترط في هذه القُربة أن تكون كذلك في نظر الواقف غير المسلم، كما لو وقف الذّميّ على أولاده وجعل آخره على الفقراء أو على فقراء أهل الذمّة؛ لأن التّصدق على الكافر غير الحربي قُربة عندنا أيضا، وكذلك لو وقف على مسجد بيت المقدس فإنّه صحيح؛ لأنّه قُربة عندنا

ط4، د.ت)، ج10، ص7519؛ أحمد حسين فراج، **أحكام الوصايا والأوقاف في الشريعة الإسلامية**، (الاسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، د.ط، 1997م)، ص65.

[1] البابرتي، **العناية شرح الهداية**، ج9، ص284؛ الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج6، ص82؛ ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج2، ص256؛ شيخي زاده، **مجمع الأنهر**، ج2، ص601؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج6، ص505.

[2] القدوري، أحمد بن محمّد، **مختصر القدوري في الفقه الحنفي**. تحقيق: كامل محمّد محمّد عويضة، (د.م، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م)، ص93.

[3] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص226.

[4] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص341.

وعندهم، وأما إن وقف على بيعة لم يصحّ، وكان ميراثا؛ لأنّه ليس بقُربة عندنا، ولو وقف على الحجّ أو العمرة لم يصحّ أيضا؛ لأنّه ليس بقُربة عندهم[1].

جاء في الفتاوى الهندية: "ولو جعل ذمي داره مسجدا للمسلمين وبناه كما بنى المسلمون وأذن لهم بالصلاة فصلوا ثم مات فيه يصير ميراثا لورثته وهذا قول الكل، كذا في جواهر الأخلاطي ولو جعل الذمي داره بيعة أو كنيسة أو بيت نار في صحته ثم مات يصير ميراثا لورثته"[2].

ب. الوصيّة:

تفترق الوصيّة عن الوقف في جوازها لشخص معيّن فحسب، بخلاف الوقف الذي لا بدّ أن ينتهي إلى جهة برّ عامّة، فإذا كانت الوصيّة لمعيّن فإن الحنفيّة يتفقون على صحّتها فيما هو قُربة في نظر الموصي فقط ولو لم تكن كذلك في شرعنا؛ لأنّها من قبيل التمليك[3].

وتصحّ الوصيّة أيضا كالوقف لجهات البرّ ولغير المحصورين، فإذا كانت لهؤلاء- غير المحصورين- فإن الحنفيّة يتفقون في ثلاث مسائل، ويختلفون في الرابعة، يتفقون على جواز الوصيّة من أهل الذمّة إن كانت قُربة في نظر الموصي والشّرع، وعلى عدم جوازها إن كانت محرّمة في نظر الموصي والشّرع، وعلى عدم جوازها إن كانت محرّمة في نظر الموصي دون الشّرع[4].

وأما المسألة الرابعة التي اختلف فيها الحنفيّة، فهي فيما لو كانت الوصيّة قُربة في نظر الموصي فقط دون الشّرع، كما لو أوصى الذمّي بكنيسة، فيرى الصّاحبان بطلان هذه

---

[1] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5، ص204؛ ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص341-342؛ الزرقا، **أحكام الأوقاف**، ص66.

[2] البلخي، **الفتاوى الهندية**، ج2، ص353.

[3] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج10، ص494.

[4] ابن الهمام، **فتح القدير**، ج10، ص492-494؛ الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج6، ص205.

الوصيّة لأنّها معصية حقيقيّة، والوصيّة بالمعصية باطلة، وفي تنفيذها تقرير لها[1]، فيما يرى الإمام أبو حنيفة جوازها لسببين[2]:

- لأنّها قُربة في معتقدهم، ونحن أمرنا بتركهم وما يدينون كما في الخمر والخنزير، وهم يدينون بجواز الإيصاء ببناء البيعة والكنيسة، فيجوز ذلك على اعتقادهم.
- وكما أن الوصيّة تكون باطلة باتفاق فيما لو أوصى الذمّي بقُربة في شرعنا، وهي معصية في معتقدهم اعتبارا لمعتقدهم، فهنا عكسه يلزم صحتها اعتبارا لمعتقدهم.

ونوقش الصّاحبان القائلين بالمنع بحجة عدم جواز تقرير المعصية بأنّه لو كان مانعا لما جاز قبول الجزية أيضا؛ لأنّها أيضا تقرير لكفرهم وبقائهم عليه[3].

ومن المعلوم أنّ الخلاف هنا قد ظهر في الوصيّة بين الإمام وصاحبيه دون الوقف، نظرا لعدم قول الإمام بلزوم الوقف، وفي هذا إشارة إلى العمل برأي الصّاحبين في المسألتين كون رأيهما هو المرجّح في حقيقة الوقف. والله أعلى وأعلم

خاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات:

أهم النتائج

1. الوقف والوصية من عقود التّبرعات، وأثر ذلك في عدة مسائل:

- ينعقد التّصرف بإرادة منفردة، وركنه واحد وهو الايجاب، والقبول شرط لثبوت الملكية، لا لإنشاء التصرّف، لكنه يرتدّ بالردّ، ويلزم باليأس من الردّ سواء من الموقوف عليه أو الموصى له.

---

[1] المرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، ج4، ص536؛ العيني، **البناية شرح الهداية**، ج13، ص495؛ ابن الهمام، **فتح القدير**، ج10، ص493؛ الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج6، ص205.

[2] السابق نفسه.

[3] الموصلي، **الاختيار لتعليل المختار**، ج5، ص84.

- الشّروط المقترنة بالتّصرف لا تفسده، ما لم يكن موجب الشرط ينقض التّبرع من أصله.
- تصح الإضافة في كليهما لأي وقت في المستقبل .
- اشتراط أهلية التّبرع في المتصرف من جهة العقل والبلوغ، ولو كان في حال السّكر؛ لأنه مخاطب بالشرائع.

2. لا تجري نظريّة فساد العقود على الوقف والوصية، ففاسده أحدهما وباطله واحد، وعليه فإن شرائط الانعقاد وشرائط الصحّة في باب الوقف والوصيّة واحدة؛ وذلك لعدم تحقّق ضابط التمييز بين العقود التي تجري فيها نظريّة الفساد، من جهة كونها تصرّفات لا تنشئ التزامات متقابلة.
3. تظهر نظريّة العقد الموقوف في تصرّف الفضولي، والمكرَه، والمدين، والرّاهن، والمريض لوارثه، والمرتدّ عند أبي حنيفة، وتهدف إلى صيانة حقّ الغير بالتّوقف على إجازته، دون الحاجة إلى إبطال التّصرف.
4. من أسباب الفرْق بين الوقف والوصيّة الاختلاف في وقت ظهور أثر التصرّف، بين فور الإيجاب أو تأخره لما بعد الموت، ويظهر الأثر في مسائل الفرْق التالية:
   - لزوم عقد الوقف دون الوصيّة.
   - قبول الوقف لخيار الشّرط دون الوصيّة حيث لا يحتاج الموصي لهذا طالما بإمكانه الرجوع.
   - عدم قبول الوقف التّعليق على الشّرط بخلاف الوصيّة .
   - صحّة وصيّة السّفيه والمدين بعد الحجْر، دون وقفهما.
5. ظهر رجحان قول الصّاحبين حال الاختلاف مع الإمام في مسائل البحث، كالخلاف في حقيقة الوقف، والحجْر على السّفيه، وعلى المدين، وتصرّف المرتد، والقُربة في الوصيّة، وذلك لعدم العمل برأي الإمام فيما يتعلق بحقيقة الوقف.

التوصية

عناية الباحثين بإبراز العبقريّة الاجتهادية لدى فقهاء الحنفيّة في الجمْع والفرْق لباقي الموضوعات الفقهيّة الخاصّة بالوقف والوصية، وغيرهم من الفقهاء باعتماد منهج البحث في دراسة الجمْع والفرْق بين عقدين، في سبيل بيان القواعد المعتمدة في المذاهب الفقهية المختلفة وأصولها.

أسأل الله تعالى أن يتقبله منّي، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

References: المراجع:

‘Abd al-Karīm Zaydān, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Al-Resāla Foundation, 6th ed., 1997 CE).

Aḥmad Ḥusayn Farraj, *Provisions of Wills and Endowments in Islamic Sharia* (Alexandria: University Press House, ed., 1997 CE).

Al-‘Aynī, Maḥmūd b. Aḥmad, *Al-Binãya Sharḥ al-Hidãya* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1st ed., 2000 CE).

Al-Babartī, Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd, *Al-Ināya Sharḥ al-Hidãya* (Dar al-Fikr).

Al-Baghdādī, Ghanīm b. Muḥammad, Majāmi‘ al-Damānāt (Dar al-Kitāb al-Islāmī).

Al-Balkhī, Niẓām al-Dīn, *Al-Fatāwā al-Hindiyya* (Dar al-Fikr, 2nd ed., 1310 AH).

Al-Bukhārī, ‘Abd al-‘Azīz b. Aḥmad, *Kashāf al-Asrār Sharḥ ‘Uṣūl al-Bazdawī* (Dar al-Kitāb al-Islāmī).

Al-Bukhārī, Maḥmūd b. Aḥmad, *Al-Muḥīt al-Burhānī fī al-Nu‘mānī* Jurisprudence, edited by ‘Abd al-Karīm Samī al-Jundī (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1st ed., 2004 CE).

Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* edited by Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir (Dar Tūq al-Najāt, 1st ed., 1422 AH).

Al-Ḥamawī, Aḥmad b. Muḥammad, *Ghamz ‘Uyūn al-Baṣā’ir fī Sharḥ al-Ashbāh wa al-Nazā’ir* (Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1st ed., 1985 CE).

‘Alī Ḥāidī, *Durar al-Ḥikām fī Sharḥ Majallat al-Aḥkām*, Translation: Fahmī al-Ḥusaynī (D. M., Dar al-Jeel, 1st ed., 1991 CE).

Al-Juwaynī, ‘Abdallāh b. Yūsuf, *Al-Jam‘ wa al-Farq* edited by ‘Abd al-Raḥmān b. Salāma b. ‘Abdallāh al-Muzainī (Beirut: Dar al-Jeel, 1st ed., 2004 CE).

Al-Kāsānī, Abū Bakr b. Mas‘ūd, *Badā’i‘ al-Ṣanā’i‘ fī Tārtib al-Shara’i‘*(Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2nd ed., 1986 CE).

Al-Marghīnānī, ‘Alī b. Abī Bakr, *Al-Hidāya fī Sharḥ Bidāyat al-Mubtadi* edited by Ṭalal Yūsuf (Beirut: Arab Heritage Revival House).

Al-Mawṣilī, ‘Abdallāh b. Maḥmūd, *Al-Ikhtiyār li’l-Mukhtār* (Cairo: Al-Ḥalabī Press, 1937 CE).

Al-Nasafī, ‘Umar b. Muḥammad, *Talabāt al-Talabātī* (Baghdad: Al-Muthannā Library and Al-Amīra Press, 1311 AH).

Al-Quddūrī, Aḥmad b. Muḥammad, *Mukhtaṣar al-Qadūrī fī al-Fiqh al-Ḥanafī*, ed.: Kāmil Muḥammad Muḥammad Awā’ida (Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1st ed., 1997 CE).

Al-Qarāfī, Aḥmad Ibn Idrīs, *Al-Furūq* (Ālam al-Kutub).

Al-Qunawī, Qāsim b. ‘Abdallāh, *Anīs al-Fuqahā’ fī Ta‘ārīfāt al-Alfāẓ al-Mutadāwilāt Bayn al-Fuqahā’* edited by Yaḥyā Ḥassan Murād (Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004 CE).

Al-Samarqandī, Muḥammad b. Aḥmad, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2nd ed., 1994 CE). *Tuhfat al-Fuqahā’*

Al-Sarkhasī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Mabsūṭ* (Beirut: Dar al-Ma‘rifa, 1993 CE).

Al-Sarkhasī, Muḥammad b. Aḥmad*, ‘Uṣūl al-Sarkhasī* (Beirut: Dar al-Ma‘rifa).

Al-Tarabulusī, Ibrāhīm b. Mūsā, Al-Isāf fī Aḥkām al-Awqāf (Egypt: Indian Press, 2nd ed., 1902 CE).

Al-Zarkashī, Muḥammad b. ‘Abdallāh, *Al-Manṭūr fī al-Qawā‘id al-Fiqhiyya* (Kuwaiti Ministry of Endowments, 2nd ed., 1985 CE).

Al-Zayla‘ī, ‘Uthmān b. ‘Alī, *Tabyīn al-Ḥaqa’iq Sharḥ Kanz al-Daqā’iq wa Ḥāshiyat al-Shalabī* (Cairo: Al-Kubrā al-‘Amīriya Press, 1st ed., 1313 AH).

Al-Zubaydī, Abū Bakr b. ‘Alī, *Al-Jawhara al-Nayyira* (Al-Khayriyya Press, 1st ed., 1322 AH).

Al-Zuhaylī, Wahba Muṣṭafā, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (Damascus: Dar al-Fikr, 4th ed.).

Haytham Ḥaznī, “Features of the Contract Theory According to Imam Abū Ḥanīfa,” *Journal of Religious Sciences Turkey*, (M) 56, (AS) 4, 2020 AD, pp. 1430, 1431, link.

Ibn ‘Abidīn, Muḥammad Amīn b. ‘Omar, *Al-Aqwād al-Durriyya fī Taqnīḥ al-Fatāwā al-Ḥamīdiyya* (Dar al-Ma‘rifa).

Ibn ‘Abidīn, Muḥammad Amīn b. ‘Omar, *Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār* (Beirut: Dar al-Fikr, 2nd ed., 1992 CE).

Ibn al-Ḥammām, Muḥammad b. ‘Abd al-Wāḥid, *Fath al-Qadīr* (Dar al-Fikr).

Ibn ‘Āmir Ḥāj, Muḥammad b. Muḥammad, *Al-Taqrīr wa al-Tahbīr* (Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2nd ed., 1983 CE).

Ibn Nujay, Zayn al-Dīn b. Ibrāhīm, *Al-Baḥr al-Rā’iq Sharḥ Kanz al-Daqā’iq* (Dar al-Kitāb al-Islāmī, 2nd ed.).

Ministry of Endowments and Islamic Affairs, Kuwaiti Jurisprudence Encyclopedia (Kuwait: Dar al-Sasil, 2nd ed., 1427 AH).

Muḥammad Abū Zahra, *Explanation of the Will Law* (Dar al-Fikr al-‘Arabī, 2nd ed., 1978 CE).

Muḥammad Qādrī Pasha, *Murshid al-Ḥayrān ‘Ilā Ma‘rifat Aḥwāl al-Insān* (Cairo: Al-Kubra Al-Amiriya Press, 2nd edition, 1891 CE).

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 28، العدد 56
محرم 1445هـ / يوليو 2024م، ص 311-350
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

نهضةٌ قِوامُها الموروث: بحثٌ في التكامل المعرفي

Renaissance Rooted in Traditions: A Study in Knowledge Integration

خالد بن رشيد العديم*

[قُدّم للنشر 2022/11/22 - أُرسل للتحكيم 2022/11/29م – قُدّم بعد التعديل 2024/07/13 - قُبل للنشر 2024/07/13]

ملخص البحث

إن الإسلام ثورة شمولية على معلوم الإنسان، وإنّ السنة النبوية لتذخر بثورة سبقت بها أمم الأرض في التصورات والمفاهيم التي كان لتطبيقها التمكين لأمة رعت حق الفرد والجماعة من غير إفراط ولا تفريط، بل ببديعِ اتزان، إنّ موروثنا والعلم البريء من الهوى والهذيان غير متضادين ألبتة، فلا تزال الحضارة الإسلامية وموروثها ذا موقف غير معارض للعلم ولا ضعيف أمام التجريب، إن إخلاص الناهض وداعميه في إنجاح دعوات النهوض تعمل على إنجاح المشروع النهضوي؛ فالموروث صالح لكل زمان ومكان، فليس ثمة حاجة لعصرنته. قد صاحَب النكبات التي حلّت بعالمنا الإسلامي ذمّ الاشتغال بالفلسفة، فمن التحجُّج عند غلق بابها تذرعًا بأنّ من ركب المركب لسبر بُعْد في بحرها لطمه مَوجُها فحطّمه وعن وجهة الوصول حرَفه، لكن ليس عدلاً وحكمةً تعطيل صيد البحر بالكلية، فلعلّ والج بحر من بحور العلم متسلحًا بكل معلوم وخيره القرآن الكريم وشريف سُنةً متوكلاً على حيٍّ لا يموت؛ يُخْرِج من بطون أبحر العلم نفيس معلوم. إن الأمر في مسيس الحاجة إلى تكوين باحثين ذوي قدرة على دراسة موروثهم الحضاري، والإنتاج الفكري للغير بموضوعية وحيادية وبنقدية.

الكلمات المفتاحية: المنهاج التجريبي؛ الحضارة الإسلامية؛ الحضارة الغربية؛ التكامل المعرفي؛ صرامة المنهاج؛ العلم الموروث؛ الفلسفة؛ النهضة.

* أستاذ بكلية إدارة الأعمال، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، البريد الإلكتروني: kaladeem@ksu.edu.sa أو khalidlaldeem@gmail.com

Abstract

Islam is a comprehensive revolution against human conventions, and the Sunnah (Prophetic tradition) brims with revolutionary concepts and perceptions that preceded other nations in ideas and principles. These concepts enabled a community that upheld the rights of individuals and the collective without excess or neglect, maintaining a remarkable balance. Our heritage and genuine, unbiased science are never in opposition; Islamic civilization and its legacy have always held a position that is neither contrary to science nor weak in the face of experimentation. The dedication of those striving for and supporting revival movements ensures the success of the revival project, as our heritage is suitable for all times and places, negating the need for modernization. The calamities that have befallen the Islamic world have often been accompanied by condemnation of engaging in philosophy. Critics argue that delving into its depths leads to confusion and deviation from the intended path. However, it is neither just nor wise to entirely abandon the pursuit of knowledge through philosophical inquiry. By approaching the vast oceans of knowledge with the Quran and the honorable Sunnah as guides, and relying on the eternal Living One, we can extract precious insights from the depths of scientific knowledge. There is a pressing need to cultivate researchers capable of studying their civilizational heritage and the intellectual output of others with objectivity, impartiality, and critical analysis.

Keywords: experimental methodology, Islamic civilization, Western civilization, knowledge integration, methodological rigor, inherited science, philosophy, revival.

شكر وامتنان:

أشكر الدكتور عقوب العديم على الملاحظات التي تفضل بها وعلى تعليقه على أجزاء من البحث، الذي كان لها الأثر في الارتقاء بالبحث؛ وأشكر الأستاذ الدكتور علي الصياح أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة لملك سعود، على تفضله بقراءة البحث، والتشجيع الذي لقيته منه، وأثمن الملاحظات النقدية التي تفضل هو بها علي، كما أشكر وأقدر الشيخ الدكتور علي نور على الملاحظات والاقتراحات التي تقدم به عند قراءته البحث، كما أن اقتراحات الأستاذ الدكتور عبد الله الغامدي أستاذ الكيماء بجامعة الملك سعود الفضل التي منّ علي بها محل تقدير، كما أشكر المحامي الأستاذ طارق الأسمري على قراءة أجزاء من البحث، وعلى ملحوظاته القيمة التي ساهمت . وإني لأعلم علم اليقين أن جميعهم من الانشغال بمكان، وكونهم أفرغوا جداولهم المزحومة بفنون الأشغال وشتى الأعمال وتخصصيه لقراءة مزجوج فكري مع التفضل بمشاطرتي ما لحظوه لهي نعمة أشكر الله عليها، ثم أشكرهم وأقدرهم حق التقدير. تبقى الأخطاء والتجاهل مسؤولتي.

مقدمة

أسماءَ كثيرةً كان لها الفضل فيما وصل لنا من علمٍ؛ وما وصلنا إليه من فهم وإدراك لجذورنا الثقافية وأصولنا الحضارية. وقد كُتِبَ عنهم وكُتبت سِيَرهم، واعتنى علماء الأمة ومفكريهم بإنتاجهم الفكري جمعًا وبحثًا وتحقيقًا وتعليقًا جيلاً بعد جيل.

في حين قد لا يجد المتخصص في شأن الأمة الثقافي والحضاري إشكالاً في معرفة ترتيبهم في الفضل والأسبقية حضورًا؛ فإنه قد يعتلِ عوام الأمة وطلاب العلم والباحثين مَن الذين للتوّ لسُلّم العلم صعودٌ، ما يعتليهم من كثرة المكتوب، فأصل الأمة ممدود؛ وإلى ما قبل الهجرة النبوية –على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم–يعود، فالشِّعر ديوان العرب سطّر نزرًا من ثقافتهم وحضارتهم.

ثمة محاولات للنهوض بالأمة ثقافيًّا. إنّ محاولات النهوض ثقافيًّا وحضاريًّا سواء أكانت إبداعية اجتهادًا، أو من الأصول انطلاقًا؛ لا بد أن تكون على الموروث حافظة ومنه منطلقة، فالموروث والعلم البريء من الهوى والهذيان غير متضادين ألبتة، فلعل دراسة المحاولات الثقافية للنهوض تُفْضِي إلى مدخلٍ بديعٍ، يتناسب وواقع الحالة التي بها الأمة. كما قد لا يكون هذا زمان وَصْد الباب على فلسفةٍ ومنهاجٍ، إنّ التجديد –كما أشير له في المقال–لم ينكفئ على مر الزمان، فكان ابن تيمية –قدَّس الله سره–ممن رادَ حِفْظ الموروث، ومع التجديد أبدع في الفلسفة والمنطق.

قد هدَى مُنزّل الكتاب وحافظه علماء الأمة إلى علم الرجال وعلم الجرح والتعديل، اللذين كانا بدعًا في العلوم، فلم تهتدِ أُمة إليهما لحفظ المنقول عن نبيها، خلّدت بموروثها المحفوظ عن كل ضعيف وموضوع.

إنّ موروثنا والعلم البريء من الهوى والهذيان غير متضادين ألبتة، فلا تزال الحضارة الإسلامية وموروثها ذا موقف غير معارض للعلم ولا ضعيف أمام التجريب، إنّ الإسلام حثيث الحفز على العمارة وكشف المجهول والتنقيب عن المعلوم.

إن إخلاص الناهض وداعميه في إنجاح دعوات النهوض تعمل على إنجاح المشروع النهضوي؛ فالموروث صالح لكل زمان ومكان، فليس ثمة حاجة لعصرنته، فهو معاصر، فمن أوحى به أعلم بمَن خلَق، من حاول التلون بالموروث التزامًا وإنشاء نهضة مشاكلاً بها آخرين؛ لم ينجح مسعاه، وكذلك حال مَن تلبَّس الموروث ظاهرًا؛ وطبّق نِدّه كان الفناء مآله، فهي دعوةٌ ليكون الحال كما كان حال السلف الصالح، ومن حال دون تحوُّل الحال لذاك الحال المروم؛ كان الفشل حليف دعوته.

قد صاحَب النكبات التي حلّت بعالمنا الإسلامي ذمّ الاشتغال بالفلسفة، فمن التحجُّج عند غلق باب الفلسفة وسده تذرعًا بأنّ من ركب المركب لسبر بُعْد في بحرها لطمه مَوجُها فحطّمه وعن وجهة الوصول حرَفه، ليس عدلاً وحكمةً تعطيل صيد البحر بالكلية، وهو حلال بدعوى أنّ البعض دون البعض مهارةً؛ فلعلّ والج بحر من بحور العلم متسلحًا بكل معلوم وخيره القرآن الكريم وشريف سُنةً متوكلاً على حيٍّ لا يموت؛ يُخْرِج من بطون أبحر العلم نفيس المعلوم.

إن الأمر في مسيس الحاجة إلى تكوين باحثين ذوي قدرة على دراسة موروثهم الحضاري، والإنتاج الفكري للغير بموضوعية وحيادية وبنقدية. إن من غير المبالَغ فيه القول بأن العالم بأسره في مسيس حاجة إلى فلسفة من الشمول بمكان تأتي بها ريح شرقية من قلب العالم الإسلامي.

يخلص المقال إلى أنّ التجديد والتطوير والتنمية والبناء لا يعني ألبتة الخروج على الموروث، بل إن الموروث خروج عن كل تعطيل، فالموروث ثورة المعلوم على التجهيل، فالثورة عليه قد تكون دعوة للجهل بحلةٍ جديدةٍ، إنما المرُوم هو التجديد، وليس الإحياء ببديل، فيكتنف مصطلح "الإحياء" ضمنًا أن الموروث جسدٌ تويٌّ.

أولا: المنهاج التجريبي: هاتك ادعاء أي حضارة قامت على خرافة

إن الوحي الذي اختصت به الكنيسة أنشأ لها سلطة دينيةً مجتمعيًّا وعلى أفراده، فاحتكرت العلم وشرح الظواهر وتفسيرها، بل وسيطرت على السلطة السياسية[1]، مما ولّد ردة فعل لصالح العلم والعقل والسلطة المدنية، ما أنشأ الوعي في العالم الأوروبي معاديًا للسلطة الدينية داعيًا للعلمانية[2] أو الحركة العلموية؛ وهي حركة علمية، معاديًا بها الدين باسم العلم والعقل والسلطة المدنية (حنفي، 1987: 32)[3]، ويضيف جورج[4] أن المنهج التجريبي –وهو المنهاج القائم على الاستدلال بالحقائق لا بالآراء العارية– يقول إنه منهاجٌ "وُلِدَ كتَحَدٍّ فلسفي أفرزه المجتمع البرجوازي للردّ على أيديولوجية المجتمع الإقطاعي المتمثلة في المدرسية والكاثوليكية...."[5].

"وقد زادت شراسة العلمانية في إضعاف الدين إلى أن شاع الاعتقاد بأن بقاء الوجود الديني في الغرب هو مسألة وقت، وأن زوال الدين أمر حتمي لتقديم العلمانية"[6]، وبالرغم من قيام الحركة العلمية في أوروبا على البرهان؛ متذرعةً بالحياد والموضوعية في مناهضتها

---

[1] عجيبة، أحمد علي علي. **البابوية وسيطرتها على الفكر الأوروبي في العصور الوسطى**. مطابع الشناوي، جمهورية مصر العربية، 1991.

[2] حنفي، حسن. **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، (1987). الفصل الأول، ص 32.

[3] حنفي، حسن. **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، (1987). الفصل الأول، ص 32.

[4] انظر: الحمد، تركي. **الموضوعية والموضوعية المعاصرة ومنهجية علوم الاجتماع: بحث في جذور التبعية الايدولوجية'**. مركز البحوث، عمادة البحث العلمي، كلية العلوم الإدارية (كلية إدارة الاعمال حاليا)، جامعة الملك سعود. (1988). ص 5.

[5] انظر: الحمد، تركي. **الموضوعية والموضوعية المعاصرة ومنهجية علوم الاجتماع: بحث في جذور التبعية الايدولوجية'**. مركز البحوث، عمادة البحث العلمي، كلية العلوم الإدارية (كلية إدارة الاعمال حاليا)، جامعة الملك سعود، (1988)، ص 5.

[6] العجلان، فهد ناصر. **أسلمة العلمانية** (لندن، المملكة المتحدة: مؤسسة دراسات تكوين للنشر والتوزيع، 2021)، ص 7.

لسلطة الكنيسة على العلم والمجتمع[1]؛ إلا أنها مؤدلجة متحيّزة[2]؛ فالموضوعية حتى في العلوم الإنسانية مستحيلة[3]، فالمحاسبة على سبيل المثال تقوم في خدمتها طوائف المجتمع على موضوعية المحاسب والمراجع الخارجي اللذين لا يمكن لهما الحكم بموضوعية[4]. بل إن بلوغ الحقيقة عن طريق المعلوم بالمادة (العلم المادي) شبيه المستحيل[5].

---

[1] الحمد، تركي. **الموضوعية والموضوعية المعاصرة ومنهجية علوم الاجتماع: بحث في جذور التبعية الايدولوجية**. مركز البحوث، عمادة البحث العلمي، كلية العلوم الإدارية (كلية إدارة الاعمال حاليا)، جامعة الملك سعود، (1988)، ص 3.

[2] انظر:

– الحمد، تركي. **'الموضوعية والموضوعية المعاصرة ومنهجية علوم الاجتماع: بحث في جذور التبعية الايدولوجية'**. مركز البحوث، عمادة البحث العلمي، كلية العلوم الإدارية (كلية إدارة الاعمال حاليا)، جامعة الملك سعود، (1988). العديم، خالد بن رشيد. (مقبول للنشر). إضافة من ديانة الإسلام إلى نظرية البحث المعرفة) لجون ديوي في إمكانية الجمع بين المنهاج الاستنباطي والمنهاج الاستقرائي في بناء النظريات. **المجلة السعودية للدراسات الفلسفية**.

– السديس، عبد العزيز بن علي. (1420 هـ). **التحيز الأيديولوجي في الفكر الاقتصادي المعاصر الغربي**. مركز البحوث، عمادة البحث العلمي، كلية العلوم الإدارية (كلية إدارة الاعمال حاليا)، جامعة الملك سعود.

[3] ينظر في:

Gillispie, C. C. (1960). *The Edge of Objectivity: An Essay in the History of Scientific Ideas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960), Vol. 52.

[4] ينظر في:

Al-Adeem, K. R. Reconceptualizing the Management–Auditor Relationship by Applying the General Partnership Contract to Challenge Independence. *Journal of Accounting, Business and Management (JABM)*, 2022, 29(1), 155-193; Hines, R.D. Popper's methodology of falsificationism and accounting research. The Accounting Review, 1988, 63 (4): 657-662; Morgan, G. Accounting as reality construction: towards a new epistemology for accounting practice. *Accounting, Organizations and Society*, (1988). 13(5), 477-485; Tinker, A. M., Merino, B. D. & Neimark, M. D. (1982). *The normative origins of positive theories: Ideology and accounting thought. Accounting, Organizations and Society*. 7(2):167-200; - Tinker, A., & Sy, A. (2017). Politicisation of the professions. *International Journal of Economics and Accounting*, 8(1), 61-66; Young, J. J. (2003). Constructing, persuading and silencing: the rhetoric of accounting standards. *Accounting, Organizations and Society*, 28(6), 621-638.

[5] نص Kerlinger (1979: 61) على: "...absolute 'truth' is forever impossible..."، وكتابه في قواعد السبر ومنهاجه في العلوم السلوكية (الإنساني/الاجتماعي) [Behavioral Research: A Conceptual

وعلى النقيض كانت الحضارة الإسلامية ولا يزال موروثها ذا موقف غير معارض للعلم ولا ضعيف أمام التجريب؛ فيقرر السّويدي[1]، أن من قاعدة التمكين العلمي للأمة يوم ماجت مُهجَة طلاب العلم والباحثين طلبًا للرفعة علمًا هي "رفضهم للخرافة وصياغتهم العلمية والمنهجية للعلوم العقلية على أسس تجريبية"، فيأتي الثناء على علمائها ولو بعد حين في هجر العقل أداةً لتنظير العالم المادي أو الطبيعة[2]، بل بإخضاع كل فرض علميٍّ للسؤال إثباتًا له بالاختبار، وعالم الفيزياء المسلم الحسن بن الهيثم خير مثال، فلم يأخذ بالقول المشارع أن العين مصدر الإبصار بإصدار الضوء لتقع على المبصرَات، وإنما انعكاس الضوء من مصدره أيًّا كان على الأجسام سر الإبصار، وإلا فكيف أنّ العين باصرة في وضح النهار، وبضدها في العتمة وبُهمة الليل، ومن كان فاقد الإبصار في الحالين سيان، وبعد التجريب والإمعان وصل ابن الهيثم أيضًا إلى أن الضوء في الماء يعاني الانكسار.

إنَّ من المعلوم أن أيّ معركة لاعتراض طريق التفكير العلمي خاسرة[3]، فلم تصمد آراء من سبق ابن الهيثم عندما خضّع المقول للتجريب والبرهان، بينما تعاليم من حفظ وحيه

Approach] قد طُبِعَ عدة طبعات في عدد من أصقاع المعمورة، فأثر هذا الكتاب جوهري، فهو مُعتَمد التدريس في برامج الدكتوراه في التخصصات الاجتماعية (الإنسانية).

Kerlinger, F. N. *Behavioral Research: A Conceptual Approach*. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979**).**

كذلك ينظر في:

Al-Adeem, K. Role of Quantitative Methods in Quantifying "Reality" Objectively. *Journal of Quantitative Methods*, 2018, 2(2), 1-6; Kerlinger, F. N. Behavioral Research: A Conceptual Approach. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979), Page. 61.

[1] السّويدي، يوسف. (**الإسلام والعلم التجريبي**. (الكويت: دار الفلاح، حولي 2000)، ص 9.

[2] ينظر في:

Morgan, Michael Hamilton, *Lost History: The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers, and Artists.* (Washington D.C.: National Geographic Book, 2007**).**

[3] زكريا، فؤاد. **التفكير العلمي**. عالم المعرفة. شهر مارس. سلسة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (1978).. ص 9.

ومُبيّنته (أي السُّنة) في صمود، بلا جمود، بل إلى صعود.

افتتح -جلّ وعلا- القرآن العظيم بعد السبع المثاني وبعد ألف لام ميم متحديًا: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 2)، فعلى سبيل التمثيل لا نعلم تجربة برهَنَت أن منع الربا فيها تقييد تنمية وازدهار اقتصاد. إن ما مرت به شعوب الأرض من شظف عيش وغلاء وعجز عن توفير لقمة العيش زال بعد منع نموّ المال في المال، فلا يربو المال في المال تحقيقًا للمصلحة العامة المجتمعية بل الفردية، فعند استباحة الربا ما كان نفعًا لفرد كان على الآخر تكلفة، فجملة التحصيل أن المجتمع غير نامٍ، ومن أراد النماء لمال خلفه ممن كان ولا يزال مالك الأرض ومكنوزها فتم توجيهه في محكم التنزيل: ﴿ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ (الروم: 24)[1].

ثانيا: الحضارة الغربية أنموذجًا على عدم اكتمال مستويات المعرفة:

اليد الخفية في الاقتصاد على سبيل المثال

إنّ النهضة الحضارية الغربية تنمّ عن عدم اكتمال مشروعها النهضوي؛ فالخارق من الأمر والخروج عن مألوف المشهود غير محسوب قيميًّا، لو بقيت الأمور والأحداث على الرتابة لما كان ثمة حاجة لمدَبِّر وخالق؛ فطبيعة الدنيا أنها غير كاملة، كونها غير خالدة، فالاستقرار

---

[1] - لأخذ فكرة عن أثر الربا على قيمة الشركة المساهمة؛ انظر: شابرا (1990: 150-168)، شابرا، محمد عمر.(1990). **نحو نظام نقدي عادل: دراسة للنقود والمصارف والسياسات النقدية في ضوء الإسلام**. الطبعة الثانية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، فريجنيا،ترجمة سيّد محمد سكر.

ففي حين أنّ الأرباح التي هي عائد حملة الأسهم على استثماراتهم غير ملزمة الدفع ما لم يُعلَن عنها؛ فإن الفوائد على قروض الشركة (الربا) لازمة الدفع، بل إن بعضها متغيرة (variable pricing methods)، التسعير، فثمة طرق عدة لحسبة الربا على القروض قد تناولتها كتب المالية ومالية الشركات، يمكن الرجوع لها لمن أراد.

عند الوصول وبلوغ المروم، في جنة الحيوان، لا في رحلة المرور.

لا يعني اختيار دائرة فينا (Vienna Circle) عدم التعامل مع فكرة وجود عالم خارجي يتجاوز الوجود الموجود ـ والذي هو العالم المادي المحسوس بعوامله[1] ـ عجز غيرهم عن إدراكها وحيًا؛ فالإسلام ديانة لم تصادم العلم ألبتة، ولم يُضعفها كشف العلوم، وفي حين تجنَّت ديانات –بما فيها من تحريف وانحراف– على الحياة المادية فعطّلتها، الكنيسة على سبيل المثال، فالإسلام ليس كالمسيحية[2]؛ فأنَّ يستويان؟ إنّ الإسلام حثيث الحفز على العمارة وكشف المجهول والتنقيب عن المعلوم، وما كان في الغيوب أخبر عنه الوحي بالقَدْر الذي فيه حياة، فبعض الفضول في المغيبات غير محمود، فجزء الابتلاءِ الإيمانُ بمن هو غيب عن الوجود وكان فعله مشاهدًا مرصودًا.

لقد أدرك علماء وضع الاقتصاد بنظام أن ثمة قوًى ذات تأثيرٍ جوهريّ على الاقتصاد غير منمذجة في نظامهم الموضوع وغير محسوبٍ آثارها[3]، فبعد السرد والشرح، أقروا أن يدًا خفيةً[4] تصلح الأمور بميزان، وهذا إقرارٌ مُؤسِّس النظام آدم

---

[1] ينظر في الفصل الثاني:

Caldwell, B. *Beyond Positivism*. Routledge. Kindle editio, (2015).

[2] العجلان، فهد ناصر. **أسلمة العلمانية**. (لندن، المملكة المتحدة، مؤسسة دراسات تكوين للنشر والتوزيع: 2021). ص 7.

[3] يمكن للقارئ الاطلاع على شابرا (1990؛ 1996؛ 2012).

شابرا، محمد عمر. **نحو نظام نقدي عادل: دراسة للنقود والمصارف والسياسات النقدية في ضوء الإسلام**. ترجمة سيّد محمد سك، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، فريجنيا، ط2، (1990).

شابرا، محمد عمر. (1996). **الإسلام والتحدي الإقتصادي**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. والمعهد العربي للدراست المالية والمصرفية، الولايات المتحدة الأمريكية، فريجنيا، ترجمة محمد سعيد النابلسي.

شابرا، محمد عمر. (2012). **الحضارة الإسلامية: أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الولايات المتحدة الأمريكية، فريجنيا، ترجمة محمد زهير السمهوري.

[4] تصطلح كتب الاقتصاد على أن اليد الخفية هي السلطة القسرية (شابرا،1990: 36).

سميث، الذي عدّوه موجد للاقتصاد نظامًا، فيقرّ بأن غائبًا عن العيان، ولكنه المتحكّم[1] [2]، حتى غزوا بهذا النظام الأرض ومن فيها، لتتحول رأسمالية البضاعة، إلى الرأسمالية المالية، إلى الرأسمالية الإدارية، إلى الرأسمالية العالمية؛ فالرأسمالية ما تنفك أن تتحول من حال إلى حال، مبدؤها واحد "الرَّسملة" على كل ذي قيمة يأتي بالعوائد إن أُحسِن الاستثمار، وما كان من القيمة عديمًا فليس أهلاً للاستثمار، فلا ريب إذًا أن تتآكل منظومة القِيَم بانتظام، لتتلاشى شيئًا فشيئًا، حتى إن مقنّني ومنظّمي الأسواق في البلاد التي هي للنظم الرأسمالية أرحام أقرّوا بما فات من جدير القيم والأخلاق، فهذا رئيس هيئة سوق المال (SEC) في الولايات المتحدة الأمريكية يشتكي أمام الملأ تعرّي بيئة الأعمال من الأخلاق[3]، يوم أضحى المعتقد أن كل ماديّ يُرَسْمَل على الدوام، فسوق المادة في رواج، وإلى رواج، وأما القِيَم فسوقها في كساد منذ عهد مؤسسها الأول (آدم سميث)؛ وإلى حين، وفي الوقت المعاصر أقام ميلتون فريدمان (Milton Friedman) أحد روّاد جامعة شيكاغو الفكرية (Chicago School of Thought) وهو اقتصادي، بتغليب الفلسفة الوضعية على المعيارية في اختياره للمنهاج في البحث والسبر[4]، وسار على نهجه ممن تبعه من أرباب فروع المعرفة الأخرى، فعلى سبيل المثال المحاسبة، وعلى وجه الخصوص روس واتس

---

[1] الدكتور عقوب بن رشيد العديم، تواصل شخصي.

[2] هذه المعلومة سمعتها من الدكتور عقوب العديم، وأذن لي بنقلها، وقد شجّعته وحثثته على كتابة مقال فيها، ليفيد الله بها طلاب العلم وطالباته والباحثين والباحثات، كما استفدت منها فيما أجادل فيه في هذا المقال.

[3] ينظر في خطاب Levitt المنشور آخر زيارة 2020/2/1:

Levitt, A. (2000). *Remark by Chairman Arthur Levitt Open Meeting on Proposals to Modernize Auditor Independence Rules. Securities and Exchange Commission.* June 27. Retrieved < last visit 1/2/2020>

[4] ينظر في:

Friedman, M. (1953). ***Essays in Positive Economics***. University of Chicago press.

(Ross Watts)[1] الذي أتى بما وصمه بالنظرية الوضعية[2] في المحاسبة[3]، وعلى النقيض قامت الحضارة الإسلامية على "السعي المتزامن لتحقيق الامتياز الأخلاقي والقوة المادية والازدهار والأمن"[4].

ثالثا: الإسلام أنموذجًا حضاريًّا على اكتمال مستويات المعرفة

إن تعميم علاقة ديانة من الديانات المنحرفة بالعلم على كلّ الوحي الإلهي أو الإسلام ينمُّ

---

[1] انظر في:

Al-Adeem, K. R.. Understanding Professor Ross Watts by Applying Kuhnian Interpretation of Science Progress. Strategies Accounting & Management. 4(1). SIAM. 000580. 2023. DOI: 10.31031/SIAM.2023.04.000580.

[2] ثمة ترجمات عدة لمصطلح (positive) في المحاسبة، وهي إيجابي، وضعي، واقعي (انظر إبراهيم ، 2002)، تعج الأدبيات بكلمة "إيجابي" مقابلاً لكلمة مصطلح (انظر على سبيل المثال: "الأمين، 1997، إبراهيم، 2008؛ عبد الكريم، 2008؛ عثمان، 2000؛ سارج، 1989؛ يوسف، 2006)، إلا أن العديم (2020ب) اختار كلمة "واقعي" ملائمًا لواقع التنظير في المحاسبة؛ الأمين، بدر الدين إبراهيم (1997). الاختيار المحاسبي من منظور النظرية الإيجابية: **مجلة المحاسبة**، جمعية المحاسبة السعودية؛ – إبراهيم، الهادي آدم محمد. (2008). تقويم المناهج البحثية التقليدية والمعاصرة في بناء نظرية المحاسبة. **مجلة البحوث التجارية المعاصرة**. مج 22 , ع 1. يونيو. الصفحات 50–86؛ سارج، محمد. (1989). دراسة تحليلية لفعالية استخدام المدخل المعياري والمدخل الإيجابي في بناء نظرية محاسبية. **مجلة الإدارة العامة**. 63: 143–167؛ عبد الحكيم، عبد الرحمن يوسف الخليفة. (2009). **تحليل المقومات الأساسية للنظرية الإيجابية ودورها في بناء المعايير واختيار السياسات المحاسبية البديلة**. رسالة ماجستير؛ – عثمان، اميرة. (2000). تقييم المنهجية العلمية في بناء الإطار الفكري للنظرية المحاسبية. **الإدارة العامة**. العدد الرابع. 729– 772؛ يوسف، علي محمد (2006). المجلد دراسة تحليلية انتقادية للمقومات الرئيسية للتنظير الإيجابي في المحاسبة. **إدارة – الاعمال**. مارس، ع 112، الصفحات: 35–48؛ العديم، خالد بن رشيد. (2020ب). **تعميق الفهم في الإطار المفاهيمي (الفكري/النظري) للمحاسبة المالية**،عمادة البحث العلمي (تمويل وناشر)، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، تحت النشر.

[3] انظر الفصل الرابع في: العديم، خالد بن رشيد. (2020أ). **تبيان ونقد المنهج التجريبي في العلوم الاجتماعية (الإنسانية/السلوكية)**. مؤسَّسة عُلوم الأُمَّة للاستثمارات الثقافيَّة

[4] شابرا، محمد عمر. (2012). **الحضارة الإسلامية: أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الولايات المتحدة الأمريكية، فريجنيا، ترجمة محمد زهير السمهوري. ص 13.

عن خطأ في الفكر جسيم. حيث إن تعميم مصطلح الدين ليشمل دينًا لم يناكف العلم ألبتة، بل حثّ عليه وأخبر عنه[1] وتحداه يُضعف الصدق في مفهوم (construct validity) الدين[2]، والتي حثّ عليها مُعلّومو المنهاج التجريبي في البحث والسبر[3]، يُبطل أبو زيد[4] نظرية الخلط بين الأديان والدين الحنيف، فثمة بَوْنٌ بين دين محرّف، وبين دين عن كل تحريف وحذف وإضافة مُصَان.

حتى إن النهضة الأوروبية كما يراها حنفي[5] مرت بمراحل خمس؛ كانت في عصرها الثالث في القرن الرابع عشر قد عادت إلى الأصول بالبحث في النصوص من غير وسيط، ويجادل حنفي[6] بأن هذا نهجٌ إسلاميٌّ، فالإسلام لم يجعل لأحد وصاية على البحث والسبر ومطالعة النصوص، بل حثّ على القراءة والتعلم؛ فكان بداية التنزيل دعوة للقراءة؛ فقال عز من قال لنبيه وحيًا: ﴿اقْرَأْ﴾ (العلق: 1)، واستمرارًا للتعلم علّم الإنسان بالقلم ما لم يعلم، ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: 4–5)، يرفع بالعلم أقوامًا،

---

[1] يستشهد العديم (2020أ) بالآية رقم 125 من سورة الأنعام التي أخبر تعالى فيها عن حال المعرض مشبهًا الضيق الذي يعتريه كمن صعد السماء ﴿ **فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾، التي أخذت من البشر ردح قرون لكَشْف خبرها، فلقد تبين مؤخرًا ما الذي يحل بالإنسان عند ارتفاعه.

[2] العديم، خالد بن رشيد. (2020أ). **تبيان ونقد المنهج التجريبي في العلوم الاجتماعية (الإنسانية/السلوكية)**. مؤسَّسة عُلوم الأُمَّة للاستثمارات الثقافيَّة.

[3] انظر: على سبيل المثال في:

Shadish, W. R., Cook, T. D., and Campbell, D. T. (2002). *Experimental and Quasi-Experimental Designs for Generalized Causal Inference. New York, NY: Wadsworth Cengage learning.*

[4] أبو زيد، بكر عبد الله. (1417هـ). **الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان**. دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض.

[5] حنفي، حسن. (1987). **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الفصل الأول، الصفحات 33–34.

[6] حنفي، حسن. (1987). **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الفصل الأول، الصفحات 33.

﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة: 11)، فأطلق العنان للعقول، فكلّ مَن أراد وتأهل للبحث والسبر وجالَد النصوص حُقَّ له طلب العلم.

لا ينبغي ألبتة أن يُفهَم من إنكار Moritz Schilck الادعاءات حول ما وراء الطبيعة (metaphysics)، أو إثباتها؛ أن العلم بها عديم فائدة، وليس ثمة بمعلومه ما يفيد[1] أنه من الصواب بمكان، بل هو قول اعتباط، بلا اعتبار، ينمّ عن قصور في منهاجه والفلسفة التي اختارها لبيان المعلوم تفرقةً له عن نِدّه، فالفلسفة الوضعية للعلم (positivism) نفرت من الوحي، الأمر الذي أحدث فراغًا في الجزء المعرفي العالي منها (المعرفة فيما بعد الطبيعة، الميتا فيزقيا metaphysics)، فكان لا بدّ أن يقول قائلهم: إن الأشياء كلها للصدفة وليدة، فنظرية النشوء والتطور كانت وليدة حاجة، شقيٌّ قال بها تمضيةً لحال أمة للتوّ على الكنيسة ثارت، ليست جديرة بأن ينافس صاحبها بها نظريات أو ديانات أخرى، وإنما الانقلاب على الكنيسة سبَّب فراغًا[2]، فالعلم دون اللاهوت والكهنوت في فراغ، فلا علم حاكم لما وراء الطبيعة (metaphysics).

فبدلاً من البحث عن وحيٍ صحيحٍ بكرامة، تم التعميم أن جميع الدين للعلم خصيم، فنمت الحاجة إلى القول بأنّ المخلوق مولود الطبيعة جاءت به صدفة، مما حمل أصحاب الفلسفة الوضعية على اتخاذ موقف أن العلم بما وراءها فرض كفاية، بل ليس له حاجة، فالعلم بالمادة كفاية العلم[3]، إنما أريد بها الإلحاد بالعلم[4] (العديم، مقبول للنشر)، قد تكون

---

[1] ينظر في الفصل الثاني:

Caldwell, B. (2015). *Beyond Positivism*. Routledge. Kindle edition.

[2] عقوب العديم، 2022 كما تمت الإشارة إليه في:

العديم، خالد بن رشيد. (مقبول للنشر). إضافة من ديانة الإسلام إلى نظرية البحث المعرفة) لجون ديوي في إمكانية الجمع بين المنهاج الاستنباطي والمنهاج الاستقرائي في بناء النظريات. **المجلة السعودية للدراسات الفلسفية**.

[3] يحيى، هارون. (1993). **خديعة التطور: الانهيار العلمي لنظرية التطور وخلفياتها الأيديولوجية**. ترجمة سليمان بابيارا، تاريخ النشر عير معلوم.

[4] العديم، خالد بن رشيد. (مقبول للنشر). إضافة من ديانة الإسلام إلى نظرية البحث المعرفة) لجون ديوي في إمكانية

الفلسفة الوضعية مجرد "خرافة"[1]، وهي التي هيمنت على العلم نظريًّا بعد زوال الكنيسة، ولا تزال، فهل المعرفة المنتجة بالنظرية الوضعية قامت على خرافة؟

إن الدارسين من أبناء الأمة خلصوا إلى تحيُّزها وعدم موضوعيتها المدعاة[2]، الأمر الذي يجعل من المعرفة المنتجة بالفلسفة الوضعية بصرامتها المدعاة في تخضيع الزعم للاختبار أن تكون قائمةً على "انطباعية/تأثرية العلم"[3]، للدرجة التي صدع بها أحد عُدُولهم وهو Nemth[4] في تقديمه للطبعة الأولى من كتاب ميراث رجل الجليد (*The Iceman Inheritance*)[(5)]:

"أؤمن أنّ أكثر مشاكل الغرب تنبع من عدم رغبتنا في الغرب في قبول البنية الأساسية

الجمع بين المنهاج الاستنباطي والمنهاج الاستقرائي في بناء النظريات. **المجلة السعودية للدراسات الفلسفية**.

[1] علي، ماهر عبد القادر. (1993). **خرافة الوضعية المنطقية**. دار المعرفة الجامعية، جمهورية مصر العربية، الإسكندرية.

[2] انظر:

الحمد، تركي. (1988). **'الموضوعية والموضوعية المعاصرة ومنهجية علوم الاجتماع: بحث في جذور التبعية الايدولوجية'**. مركز البحوث، عمادة البحث العلمي، كلية العلوم الإدارية (كلية إدارة الاعمال حاليا)، جامعة الملك سعود؛ السديس، عبد العزيز بن علي. (1420هـ). **التحيز الأيديولوجي في الفكر الاقتصادي المعاصر الغربي**. مركز البحوث، عمادة البحث العلمي، كلية العلوم الإدارية (كلية إدارة الاعمال حاليا)، جامعة الملك سعود.

[3] انظر: Fraasse, B. C van. (1980). *The Scientific Image*. Clarendon Pres Oxford.؛ لمن أراد القراءة في المنهج التجريبي والوضعي والوضعي المنطقي؛ يمكنه الاطلاع على العديم (2020أ)، الدمنهوري (2012)، خليف (1997)، نجيب (1956)؛ الدمنهوري، أحمد. (2012). **نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة: دراسة موضوعية نصة من خلال أعلام المدرسة الماتردية**. النور؛ خليف، يوسف. (1997). **مناهج البحث الأدبي**. دار الثقافة للنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، القاهرة؛ نجيب، زكريا محمود. (1956) **نظرية المعرفة**. مطابع وزارة الرشاد القومي، جمهورية مصر العربية.

[4] انظر:

Nemeth, I. (1978). Introduction.in Michael Bradley. *The Iceman Inheritance: Prehistoric Sources of Western Man's Racism. Sexism, and Aggression*. Warner Books. Page xiii.

[5] – كان قد قدّم للطبعة الأولى كلٌّ من Imre Nemeth وJudith Posner لكتاب :The Iceman Inheritance Prehistoric Sources of Western Man's Racism لمؤلفه Michal Bradley عام 1978م، ولكن في الطبعة الثانية المنشورة عام 1991م قد تم إزالة المقدمتين، وقدم للطبعة الثانية John Clarke، وقد أبان مؤلف Bradley ذلك في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه.

للوجود، وأن الأشكال المختلفة للتمرد الغنوصي– العلمانية، **والوضعية**، والماركسية، والرأسمالية، والنازية... كانت مواقفنا التي تم افتراضها عن طيب خاطر، وليست سلوكًا في عرقنا".

ويأتي فيرابند [Feyerabend] في كتابه (**طغيان العلم**)[1]، وفي كتابه الأسبق الموسوم بـ(**ضد الطريقة (المنهج)**) الذي جادل به بأنه "ليس للعلم مزيد خاصية على الأساطير والشعوذة في العصور القديمة، وأفضل من هذا هو اعتبارُ العلمِ ديانةً معاصرةً تلعب دورًا كما لعبت النصرانية دورها في أوروبا في وقت سابق. إن الاختيار بين النظريات العلمية ما هو في نهاية المطاف إلا اختيار يحدده قيم غير موضوعية للأشخاص وأمانيهم"[2]، فليس غريبًا إذن أن يَصِف شريف[3] المنهج الوضعي المنطقي بـ"الأكثر تطرفًا في النظرة المادية".

حتى إن عوالم ما بعد الطبيعة ليست من الحقل المادي المعلوم، وهذا معلوم مبيّن، فبقيت غائبة عن عِلْم كل عليم، فالغيب أحد مركبات الحياة الدنيا؛ فالحياة التي نعيشها بين واقع مشهود والسعي حثيثٌ لكشفه وفهمه وشرحه للتنبؤ به[4]، وبين غائب عن العقول،

---

[1] فيرابند، بول. (1438هـ). **طغيان العلم: ما العلم وما حدوده وأدواته**. ترجمة مركز دلائل، مراجعة وتعليق عبد الله الشهري. مركز دلائل: الرياض، المملكة العربية السعودية.

[2] ينظر في Feyerabend في Chalmers، 1999 xxi-xxii :

Chalmers, A. F. (1999). What Is This Thing Called Science? (3rd ed.)." Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, Inc. pages xxi-xxii.

[3] شريف، عمرو. (2018). **تقديم ودراسة. لكتاب مشكلة العلوم الإنسانية: تقنياتها وإمكانية حلها** (الطبعة الثامنة). الصفحات: 7–45. في ليمنى طريف الخولي. نيو بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية. ص 15.

[4] ينظر في:

العديم، خالد بن رشيد. (2020أ). **تبيان ونقد المنهج التجريبي في العلوم الاجتماعية (الإنسانية/السلوكية)**. مؤسَّسة عُلوم الأُمَّة للاستثمارات الثقافيَّة؛ العديم، خالد بن رشيد. (2021). تدريس مشروع البحث في مرحلة الماجستير: المنهاج والطريقة. **مجلة البحوث المحاسبية**. ديسمبر، الصفحات: 43–122؛ العديم، خالد بن رشيد. (2021). تدريس مشروع البحث في مرحلة الماجستير: المنهاج والطريقة. **مجلة البحوث المحاسبية**. ديسمبر، الصفحات: 43–122؛ العديم، خالد بن رشيد. (مقبول للنشر). إضافة من ديانة الإسلام إلى نظرية البحث المعرفة) لجون ديوي في إمكانية الجمع بين المنهاج الاستنباطي والمنهاج الاستقرائي في بناء النظريات. **المجلة السعودية للدراسات الفلسفية**.

وهو ليس من اللامعقول، بل معقول ولكن لا تستوعبه العقول، يُضعِف العاقل والمجنون إدراكًا، وقد يحيّره، وما من سبيل لاحتوائه فهمًا إلا بصحيح المنقول، وعلى هذا صُنِّف ***درء تعارض العقل والنقل*** الذي استهلك أحد عشر مجلدًا من جهبذ (شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله–[1])، جبل في العلم راسخ شهد له –عدلاً– غير العرب والعرب علمًا[2]، وحديثًا تناول Griffel[3] (2018) من جامعة ييل (Yale) بيان موقف ابن تيمية ومنهجه ومساهمته الفكرية، ولعل من قرأ كتب وردود ابن تيمية للرد عليها، فنكص بها إلى الحق وعلى فاسد معتقده قد انقلب.

وإن كان بعض أهل الديانة تسلطوا على كل معلوم؛ حين تدخلوا فأدخلوا آراء الحق منها براء، فأقحموا ندّ الحق تاراتٍ للإيمان به تلقينًا، وقد وسطوا أنفسهم بين الرب والخلق وسيطة، فإن الإسلام ليس كذلك، أتى الكتاب المبين للبّ والعقل مخاطبًا، وللتبصر

---

[1] – أُحصِيت كتبه ورسائله فتجاوزت 330 مؤلفاً، وصنِّفت القوائم جمعًا لحصرها، على سبيل المثال الرابط التالي به قسم كبي رمن مؤلفات شيخ الإسلام:
https://drive.google.com/drive/folders/1j2naoxgiFwo3ceTS0hmE_4p3P3J9ef-4
وهذا رابط مخطوطاته: https://t.me/Regardingyou

[2] انظر على سبيل المثال:

– الدعجاني، عبد الله بن نافع. (2020)، **منهج ابن تيمية المعرفي**. مؤسسة دراسات تكوين للنشر والتوزيع: لندن، المملكة المتحدة؛ العبد كريم، راشد. (2019). **مع ابن تيمية: حوارات فكرية**. دار وقف دلائل للنشر: المملكة العربية السعودية، الرياض.

Al-Allaf, M. (2014). The Logic Of Uniqueness-Five Underlying Principles In Ibn Taymiyya's Critique Of Aristotelian Logic. International Journal Of Arts & Sciences, 7(4): 499; -El-Tobgui, C. S. (2020). Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql. Boston, USA: Brill; - Griffel, F. (2018). Ibn Taymiyya and His Ashʿarite Opponents on Reason and Revelation: Similarities, Differences, and a Vicious Circle. Muslim World, 108(1); -Sowa, J., and Majumdar, A. (2003). Analogical reasoning. Conceptual Structures for Knowledge Creation and Communication, 16-36.

[3] انظر

Griffel, F. (2018). Ibn Taymiyya and His Ashʿarite Opponents on Reason and Revelation: Similarities, Differences, and a Vicious Circle. **Muslim World,** 108(1). Pages: 11-39.

والإبصار داعيًا[1]، أخبر النبي ﷺ عن كلّ غيب أطلعه الله عليه، من أخبار الفانين، من غاب خبرهم، وأحوال الحياة ومجرياتها، والمستقبل وما حوى، فأخبره عن أقوام فنوا، قد لا يوجد لبعضهم في التاريخ سجلٌ، وأخبر عن الظواهر الطبيعية، فقال قد انشق القمر، ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾ (القمر: 1)، وأخبر من اعتلى عن الأرض صعب عليه النفس، ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: 125)، وأخبر أن البحر الهماج يجاور الزلال، وقد حُجِز عنه، ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ (19) بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن: 19–20)، وأجرى الله عليه المعجزات، وهن للعادات خارقات، قد احتاجها الناس في غياب علمٍ مصانٍ أمين، وبعد النبوءة الأخيرة حَفِظ الفَردُ الصَمدُ الأَحدُ النصَّ من أيّ حذف وعن كل تحريف.

رابعا: الموروث الصامد المُصان

في حين أن موروث الأمة المعزو لنبيها ـ عليه صلى الله وملائكته وعليه نصلي ونسلم تسليمًا ـ قد حفظه علماء الأمة بأن هداهم مُنزّل الكتاب وحافظه إلى علم الرجال وعلم الجرح والتعديل[2]، اللذين كانا بدعًا في العلوم، فلم تهتدِ أُمّة إليهما لحفظ المنقول عن

---

[1] أحصى العديم (2020أ) نقلاً عن موقع (https://www.almaany.com/quran-b/%D8%AA%D8%B9%D9%82%D9%84%D9%88%D9%86/) 71 موضوعًا في القرآن التي خطاب فيها الله العقل واللبّ ودعاه فيها إلى التبصر والإبصار.

[2] كان يتم تقييم رواة الحديث ورعًا، وليس تجهمًا، قَالَ بَكْرُ بْنُ مُنِيرٍ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الْبُخَارِيَّ يَقُولُ: " أَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَلَا يُحَاسِبُنِي أَنِّي اغْتَبْتُ أَحَدًا." قُلْتُ (أي الذّهبي): صَدَقَ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ نَظَرَ فِي كَلَامِهِ فِي الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ عَلِمَ وَرَعَهُ فِي الْكَلَامِ فِي النَّاسِ، وَإِنْصَافَهُ فِيمَنْ يُضَعِّفُهُ، فَإِنَّهُ أَكْثَرُ مَا يَقُولُ: مُنْكَرُ الْحَدِيثِ، سَكَتُوا عَنْهُ، فِيهِ نَظَرٌ، وَنَحْوَ هَذَا. وَقَلَّ أَنْ يَقُولَ: فُلَانٌ كَذَّابٌ، أَوْ كَانَ يَضَعُ الْحَدِيثَ. حَتَّى إِنَّهُ قَالَ: إِذَا قُلْتُ فُلَانٌ فِي حَدِيثِهِ نَظَرٌ، فَهُوَ مُتَّهَمٌ وَاهٍ. وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِه: لَا يُحَاسِبُنِي اللَّهُ أَنِّي اغْتَبْتُ أَحَدًا. وَهَذَا هُوَ وَاللَّهِ غَايَةُ الْوَرَعِ، (متاح على الرباط: https://www.rocham.org/site/article/388 Nov آخر زيارة 2022/7/11).

نبيها، فكان خاتمهم، وكانت رسالته الخاتمة، ودعوته الخالدة، خلدت بموروثها المحفوظ عن كلّ ضعيف وموضوع، لا يصح سندًا أو متنًا عن كليم الرحمن، فمن روى عنه خضع للاختبار، فإما جُرِح أو كان عدلاً، فمن كذب على العجماء ليس أهلاً لأن ينقل عن الصادق المصدوق[1]. وفُحِص سند الرجال، فلا يروي المتن عن رسولنا -عليه الصلاة والسلام- إلا مَن كان مقابلته لسلفه في سلسلة السند الظن غالبها، فمن قصُر عمره دون ذلك ضُعِّف قوله وإن نسبه لنبينا، وفي هذا سلامة السند، وفي المتن فمن كَبَا به لفظه رُدَّ عليه قوله وإن اتصل سنده، أيعقل أن يقول خير البرية: إن الديك له صديق[2]؟ أو أنَ تربية ابن الكلب العقور خير للمرء من تنشئة الابن الوقور؟[3]

ومن أمثلة المذبوب عن المنسوب للرسول ﷺ كتاب **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الشنيعة الموضوعة** لعلي بن محمد بن عراق الكناني أبو الحسن، وهذه الجهود المبذولة في رفع الموضوع عن الرسول ﷺ مما هدى وأعان حافظ التنزيل من كل رجيم عليه الأمة لحفظ الإرث الموروث، فمن حفظ القرآن حفظ شارحته وموضحته، ويقرّ العديم 24 كمن أقرّ ويقر من كان بمحكم التنزيل مستنير بـ:

"... تعهد الله -سبحانه وتعالى- بحفظ كتابه (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ

---

[1] ولما خرج البخاري يطلب الحديث من رجل فرآه يشير إلى دابته برداء كأن فيه شعيرًا وليس فيه شيء؛ رجع، وقال: "لا آخذ الحديث عمن يكذب على البهائم" (متاح على الرابط https://almunajjid.com/index.php/courses/lessons/447 آخر زيارة 2022/7/11).

[2] على سبيل المثال: "لا تسُبُّوا الدِّيكَ فإنَّه صديقي، وأنا صديقُه وعدوُّه عدوِّي، والَّذي بعثني بالحقِّ لو يعلمُ بنو آدمَ ما في صوتِه لاشترَوْا ريشَه ولحمَه بالذَّهبِ والفضَّةِ، وإنَّه ليطرُدُ مدَى صوتِه من الجنِّ" إنه وإن كان الراوي عبد الله بن عمر فقد قال ابن الجوزي في الموضوعات: متنه حديث موضوع. انظر في ذلك: https://dorar.net/hadith/search?q=%D9%84%D8%A7+%D8%AA%D8%B3%D8%A8%D9%88%D8%A7+%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%83+%D9%81%D8%A5%D9%86%D9%87+%D9%8A%D9%88%D9%82%D8%B8+%D9%84%D9%84%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%A9+&st=a&xclude =

[3] على سبيل المثال "لأُن يُربِّيَ أحدُكم بعد المئتينِ جَروَ كلبٍ خيرٌ له من أن يُربِّيَ ولدًا من صُلبه"؛ الذي قال عنه الخليلي في الإرشاد" منكر جدًّا، انظر: https://dorar.net/h/3945733e198c55dadb0376f964b75dac.

لَحَافِظُونَ) [الحجر: 9]، والقرآن الكريم هو كلام الله -عز وجل-: (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) [النساء: 82]، ويدخل من حفظ القرآن حفظ مُبيّنته، ألا وهي السنة المطهرة؛ (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) [النحل: 44]، وقال -جلّ شأنه-: (وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) [النحل: 64]، والسنة المطهرّة مصدر علم قد أمرنا نحن المسلمين بالأخذ به (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا) [الحشر: 7]، والنبي ﷺ أمي علّمه الله -عز وجل- (عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى) [النجم: 5]، فلا يُحدّث النبي ﷺ من هواه، (وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى) [النجم: 3]، وإنما يوحى إليه، (إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) [النجم: 4]. ومعلوم أن النبي ﷺ قد تلقى من الله -عز وجل-القرآن (الكتاب) والسُّنة (الحكمة)[1]...فيقول -عزّ من قائل-: (وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) [النساء: 113]، ومن حِفظ السنة المطهرّة ما هدى الله إليه علماء المسلمين من ابتداع واستحداث علوم ليتم عرض جميع ما يُنسَب إلى النبي ﷺ إليها [ثمة حاشية[2]]، وأبرز هذه العلوم هي "علم الرجال"، و"علم الجرح والتعديل"، وانبرى لهذه العلوم رجالها، فصنّفوا الكتب والفهارس في ذلك فغدا فرعًا من فروع العلوم تميّز به المسلمون فحفظوا به إرثهم".

ثم بعد نبيها ﷺ كان علماء الأمة ولا يزالون رافدًا للمعلوم، ويتصدون لكل من كان للحق ناصبًا؛ وعن جادة الصواب جانبًا، وأوجدوا من الفنون والعلوم ما قد عرفته البشرية فطوّره وقعّدوا منها ما سهّل على الخلق تعلمها، وابتكروا من المعلوم علمًا كان أم فنًّا ما كان عن البشر محجوب، وأتوا بتطبيقات حارت به عقول عقلاء الأمم[3]، وحُفِظ للخلق

---

[1] ثمة حاشية في الأصل قد حذفت عند مقلنا.

[2] تم تدشين مجمع الملك سلمان للحديث النبوي الشريف في المدينة النبوية ـ على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم ـ في المملكة العربية السعودية، وسيصون هذا المجمع الأحاديث الصحيحة، وسينعم بإنتاجه الأمم -بإذن الله-.

[3] أنظر في **ألف اختراع واختراع: التراث الإسلامي في عالمنا**، تحرير الحسني (2016).

مزجوج مَن كان قبلهم[1]، فكان لمنقول فلسفة اليونان عن طريق ابن رشد الأثر في حفظها[2][3]، الأمر الذي أنشأ دَينًا للحضارة الإسلامية على الحضارات الأخرى بما فيها الغربية، أن كانت "أحد روافد النهضة الأوروبية الحديثة والفلسفات العقلية، فساهمت الرشدية اللاتينية في نشأة العلم الحديث في غرب الأرض[4].

إنّ الإرث من المعلوم الذي جهد واجتهد العلماء على تشييده قد اتخذ البناء التراكمي شكلاً ومضمونًا، فهو ليس "ثوري" التطور (revolution progress)[5]، وإن كان الإسلام في حد ذاته ثورة شمولية على معلوم الإنسان وموروثه، تذخر السنة النبوية بثورة سبقت بها أمم الأرض في المفاهيم، كان لتطبيقها التمكين لأمة رعت حق الفرد والجماعة من غير

الحسني، سليم. (2016). **ألف اختراع واختراع: التراث الإسلامي في عالمنا**. مؤسسة العلوم والتكنولوجيا والحضارة. الذي نشر باللغة الإنجليزية وتُرجم أيضًا للغة العربية، كذلك ينظر في الكتب التي ألفها فؤاد سزكين، والتي نُقلت للعربية، قامت جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية بترجمة بعض إنتاجه فجرت بأحد عشر مجلدًا.

سزكين، فؤاد. (1991). **تاريخ التراث العربي**. ترجمة محمود فهمي حجازي، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية.

[1] أنظر يلماز، عرفان. (2015). **مكتشف الكنز المفقود: فؤاد سزكين وجولة وثائقية في اختراعات المسلمين**، دار النيل للطباعة والنشر. جمهورية مصر العربية، القاهرة.

[2] علّق الشيخ الدكتور علي نور على هذه الجزية أثناء قراءته مسودة سابقة للمقال بأنه ومع الاعتراف بفضل ابن رشد إلا أن موقفه من الشرعيات محل نقد بالغ من علماء الإسلام.

[3] انظر: Hanafi، 1977 في حنفي:

حنفي، حسن. (1987). **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الفصل الأول، ص 32.

[4] انظر: Hanafi، 1977 في حنفي:

حنفي، حسن. (1987). **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الفصل الأول، ص 32.

[5] اقترح كون Kuhn (1978) أنّ العلم ينمو ثوريًّا وليس تراكميًّا، وطبع كتابه طبعات ثلاث، وقد ترجم كتابه من قبل عالم المعرفة في الكويت. انظر كون، تاموس [Kuhn, Thomas]. (1978). **بنية الثورات العلمية**. ترجمة شوقي جلال، اصدار رقم 168، يناير. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

إفراط ولا تفريط، بل ببديعِ اتزان[1]. فمن أتى ويأتي بعد إمام الأمة ونبيّها لم يجد بدًّا إلا الاتباع، ومن آثر إلا الانحراف والابتداع تاهَ في غياهب متاهات لم تُوصّله إلى مرومه، وقد اختار التيه يوم أن ثار على الحق المبين، ويلخص إيليا أبو ماضي مسلكه الذي سلكه يوم أن تاه بقوله:

جِئتُ لا أَعلَمُ مِن أَين وَلَكِنّي أَتَيتُ
وَلَقَد أَبصَرتُ قُدّامي طَرِيقًا فَمَشَيتُ
وَسَأَبقى ماشِيًا إِن شِئتُ هَذا أَم أَبَيتُ
كَيفَ جِئتُ كَيفَ أَبصَرتُ طَرِيقي لَستُ أَدري

إلى أن ختم قصيدته بـ:

أَنا لا أَذكُرُ شَيئًا مِن حَياتي الماضِيَه
أَنا لا أَعرِفُ شَيئًا مِن حَياتي الآتِيَه
لِيَ ذاتٌ غَيرَ أَنّي لَستُ أَدري ماهِيَه
فَمَتى تَعرِفُ ذاتي كُنَهُ ذاتي لَستُ أَدري
إِنَّني جِئت وَأَمضي وَأَنا لا أَعلَمُ
أَنا لُغز وَذَهابي كَمَجيئي طَلسَمُ
وَالَّذي أَوجَدَ هَذا اللُغزَ لُغزٌ مُبهَمُ
لا تُجادِل ذا الحِجا مَن قالَ إِنّي لَستُ أَدري

كل من كان مَثيل إيليا أبو ماضي وشاكله في اختياره بعدم الاتباع بعد التمعن والإبصار؛ فقد اختار الضياع، فقبع في التيه ردحًا من الزمان؛ منهم من قضى نحبه، ومنهم قائمٌ بيننا، وما أفلحوا.

[1] القصيبي، غازي بن عبد الرحمن. (2002). **ثورة في السنة النبوية**. دار الساقي، بيروت، لبنان.

قد أخبر الصادق المصدوق عن خطوط تقاطع ولا توازي الطريق الموصل لنعيم الخلود، على كل خطٍّ منها داعية يدعو بدعوته، كلها بين شقيٍّ وغير سعيد، والخط الموصل مستقيم، ليس على السوي إلا داعٍ واحد، أتى بالوحي حقًّا مبينًا، فليحذر الفطين ممن يتلقى العلم، فكل الطرق تقود إلى نار وجحيم، إلا طريقته ﷺ الموصفة: "قد خطَّ رسولُ اللهِ ﷺ خطًّا بيدِه ثم قال: هذا سبيلُ اللهِ مستقيمًا، وخطَّ خطوطًا عن يمينِه وشمالِه، ثم قال: هذه السُّبُلُ ليس منها سبيلٌ إلا عليه شيطانٌ يدعو إليه، ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكم عَنْ سَبِيلِهِ﴾"[1]، وقد أخبر الله تعالى عن تَبِعات ما اختاره أقوام، فصدق –تعالى– حين قال في الوحي المجيد: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: 122)، فالدين كامل محفوظ جاهزٌ للاتباع، ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: 3)، من وعى حِظة تشريع الخالق لخلقه، همَّ بالاحتفال كل عام بتمام التشريع، نحن في مسيس الحاجة إلى أن ندرك قيمة موروثنا للرفد منه طلبًا للفلاح والبقاء[2] [(3)] ومن الذين انقلبوا على التعاليم والدين نكصوا عن الحق المبين، ولو بعد حين، فلا يأتي عالِمٌ جديد على كل أعمال وأقوال مَن سلفه نسفًا باليمين، وإنما بها يَستنير، فالكل من منبع التنزيل

---

[1] إسناده صحيح، أخرجه أحمد (4142)، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (11174)، والدارمي (202) باختلاف يسير. متاح على الرابط: https://dorar.net/hadith/sharh/121773 آخر زيارة 2022/7/6.

[2] العديم، خالد بن رشيد. (مقبول للنشر). إضافة من ديانة الإسلام إلى نظرية البحث المعرفة) لجون ديوي في إمكانية الجمع بين المنهاج الاستنباطي والمنهاج الاستقرائي في بناء النظريات. **المجلة السعودية للدراسات الفلسفية**.

[3] قال الإمام أحمد: حدثنا جعفر بن عون، حدثنا أبو العميس عن قيس بن مسلم، عن طارق بن شهاب قال: جاء رجل من اليهود إلى عمر بن الخطاب فقال: يا أمير المؤمنين، إنكم تقرؤون آية في كتابكم لو علينا معشر اليهود نزلت، لاتخذنا ذلك اليوم عيدًا. قال: وأي آية؟ قال: قوله: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي}، فقال عمر: والله إني لأعلم اليوم الذي نزلت على رسول الله ﷺ، والساعة التي نزلت فيها على رسول الله ﷺ: عشية عرفة في يوم جمعة".

شارب، فالاتفاق بين العلماء –على خلاف اجتهاداهم واختلاف أزمانهم وأمصارهم– على أصول الدين واقع، وفي المنهاج والطريقة متّحدون، ولخالقهم موحّدون، يقرّر شابرا[1] الذي بحث في أسباب انحطاط المسلمين حضارةً "أن تخلف المسلمين لم يكن يُعزى أبدًا إلى الإسلام، بل إلى الابتعاد عنه".

ومع تسليط الضوء على صمود المنقول أمام حزم التجريب؛ حثٌّ على تخضيع كل مقول لصرامة التجريب، مما كانت الحاجة إليه مسيسة لإعمار الأرض، اضطلاعًا بدور خلافة الخالق في أرضه عمارةً، ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الأنعام: 165)، فخلافة الأرض والتمكين من عمارتها مقرونان ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (النور: 55).

خامسا: العلم الموروث مكنوزٌ وباقٍ

يجادل الضبع[2] أن ثمة نكبات زلزلت العرب ثقافيًّا، كان أولها عام 1258م، عندما أتلف المغول ما وقع تحت أيديهم من "المنتج الثقافي العربي"، كنوز مكتبات بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية العباسية، ومنارة العلم والثقافة، ثم تلت هذه النكبة نكبة أخرى عندما عزل العثمانيون الأتراك العالم العربي قرابة أربعة قرون[(3)]، وكانت الثالثة عندما حلّ الاستعمار

---

[1] شابرا، محمد عمر. (2012). **الحضارة الإسلامية: أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الولايات المتحدة الأمريكية، فريجنيا، ترجمة محمد زهير السمهوري. ص 15.

[2] الضبع، محمود. (2021). الوعي الثقافي العربي الراهن، ملامحه واتجاهاته، **مجلة الفكر المعاصر**، 21 (مارس): 25–44. صفحة 28.

[3] – أيضًا أرادت الدولة العثمانية النهوض "... نادى الأتراك وقادة الإصلاح والتقليد الأوروبي في الدولة العثمانية بأهمية القومية، فابتدع الأتراك لأنفسهم ما سموه بالقومية ‘‘الطورانية"، أي مفهوم الأمة، والقومية الترك التي تضم الشعوب

الغربي بالاحتلال أو الانتداب، والتي وجهت العرب وجهّزتهم للنكبة الرابعة؛ ولا تزال قابعة على العالم العربي بتعبيته للغرب ثقافيًّا[1].

ويرى أبو سليمان[2] أن حذو الأمة حذاء الآخر قد بدأ طوعًا قبل أن يستعمرها الآخر، ذلك يوم أن:

" أخذت الدولة العثمانية بمزيد من خطة التقليد لأوروبا، وقامت بإرسال البعثات الدراسية، وعاد التركي المثقَّف ثقافة غربية ليضيف منطلقًا جديدًا في التقليد، وهو ضرورة الإصلاحات السياسية والاجتماعية على النمط الأوروبي، لتوفير البيئة الفكرية والاجتماعية للإصلاحات العلمية والإدارية والعسكرية؛ إذ شاء العثمانيون لتلك الأدوات النجاح في إعادة بناء الإمبراطورية، وتمخض ذلك الفكر عن عدد كبير من التغييرات والإصلاحات الاجتماعية والسياسية..."

وخلال هذه الفترات يُظهِر الله بين الفينة والأخرى مَن يهتم لحالِ الموروث تجديدًا، عدّ شبرا[3] نزرًا منهم؛ وذلك على النحو التالي: أبو يوسف (113–182هـ/731–778م)، أبو الحسن محمد الماوردي (364–450هـ/974–1058م)، أبو حامد محمد الغزالي (451–505هـ/1055–1111م)، وأحمد بن عبد الحليم بن تيمية (661–728هـ/1263–1328م)، وابن خلدون (732–808هـ/1332–1406م)، وشاه ولي الدهلوي (114–1176هـ/1703–1762م)، وجمال الدين الأفغاني (1254–1315هـ/1838–1897م).

وقد يأتي غير شابرا ممن درس الثقافة الإسلامية وحضارتها، وغار عمقًا في مسببات

الناطقة بالتركية كافة على امتداد الشعوب التركية في غرب آسيا ووسطها..." (أبو سليمان، تاريخ النشر غير معروف، صفحة 30).

[1] الضبع، محمود. (2021). الوعي الثقافي العربي الراهن، ملامحه واتجاهاته، **مجلة الفكر المعاصر**، 21 (مارس): 25–44.

[2] أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. (تاريخ النشر غير معروف). **أزمة العقل المسلم**. المعهد العالي للفكر الإسلامي. ص 30.

[3] شابرا، محمد عمر. (2012). **الحضارة الإسلامية: أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الولايات المتحدة الأمريكية، فريجنيا، ترجمة محمد زهير السمهوري. الصفحات 13–14.

النهضة الحضارية، وبحث في التطور لإحياء موروثها وتجديده ليقترح غير هذه الأسماء، أو يضيف لها، فقد يُضاف إلى هذه الأسماء أسماء أُخر، وقد يُضاف للقائمة: رفاعة الطهطاوي الذي أرشد العقل العربي متخطيًا عصور التراجع المملوكية–العثمانية التي سادت زهاء خمسة قرون[1]، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، إلى قائمة رجال النهضة في العصر الحديث، كما يسرد عبد العظيم[2] أعلام من السلف مَن حفظ الله بهم علم سالف الأمة.

فد يضيف باحث فردًا ممن تنظر لهم الأمة أنه ممن كان على رأس مائة سنة للدين مجددًا، وهذا ثابت في الموروث، فعن أبي هريرة –رضي الله عنه– عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أنه قال :(إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا)[3]، فقد يصنّف الشيخ محمد بن عبدالوهاب مجددًا للدين، والتي أخذت دعوته شكلاً رسميًّا في المملكة العربية السعودية؛ وقت قبوع العثمانيون الأتراك على العرب سلطةً وتسلطًا؛ بالاتفاق بينه وبين الإمام محمد بن سعود أمير الدرعية عام 1744م[(4)]، في حين خذله غيره من الأمراء والأعيان.

---

[1] عمارة، محمد. (2007). **رفاعه الطهطاوي: رائد التنوير في العصر الحديث**. الطبعة الثالثة. دار الشروق، جمهورية مصر العربية، القاهرة. ص 5.

[2] مقدمة الطبعة لأبي القاسم عبد العظيم، محققًا ومعلقًا على كتاب فضل **علم السلف على علم الخلف** للإمام العلامة الحافظ ابن رجب الحنبلي البغدادي.

عبد العظيم، أبو القاسم (محقق ومعلّق). (2009). مقدمة الطبع، **فضل علم السف على علم الخلف** للإمام العلامة الحافظ ابن رجب الحنبلي البغدادي. الملكة العربية السعودية، الرياض: دار القبس للنشر والتوزيع. ص 19.

انظر المتن:

ابن رجب الحنبلي البغدادي. (2009). **فضل علم السف على علم الخلف**. تحقيق وتعليق أبو القاسم عبد العظيم. المملكة العربية السعودية، الرياض: دار القبس للنشر والتوزيع.

[3] رواه أبو داود (رقم/4291) وصححه السخاوي في "المقاصد الحسنة" (149)، والألباني في "السلسلة الصحيحة" (رقم/599) (متاح على الرابط: https://cutt.us/XQax2 آخر زيارة 2022/7/12).

[4] يأتي هذا الاتفاق بعد سبعة عشر عامًا من قيام إمارة الدرعية عام 1727م، وصدر أمر ملكي في المملكة العربية السعودية باعتبار عام 1727م يوم التأسيس يتم الاحتفال به يوم 22 فبراير من كل سنة.

تمتاز دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب بقبولها مِن قِبَل شوكة قد حمى الله بها ظهرانيه، فتضافر العلم والسلطة، الأمر الذي وضع مفاهيم الدعوة موضع التطبيق، الذي حقَّق نجاحًا لها حتى يومنا هذا، واستمرت الدعوة بتأثيرها بالرغم من حملات العثمانيين الأتراك على الدولة التي وفّرت لها الدعم، وقد دفع أهلها وأميرها ثمن نصرتها، فجزاهم الله خير الجزاء على صنيعهم وثباتهم، ولم تُثْنِ حملات الأتراك وزوال الدولة راعية الدعوة ردح سنين هِمّتها عن نصرتها في كل مرة تبسط سلطانها، فما به حياة الناس فرض عينٍ؛ وبفرضه على العباد أجر وثواب، وقيام السلطان بدوره اضطلاعًا حياةٌ للحاضر والباد، فعندما أذن الله ووفَّق لقيام الدولة السعودية الثانية والثالثة لم تفتر همة ملوكهما عن دعم دعوة الحق، فاستمر حكام آل سعود جيلاً بعد جيل بدعمها في كل مرة يجعل الله لهم سلطانًا في الأرض، وبالرغم من محاربة الأتراك وغيرهم لها في المنابر والمدارس وميادين القتال، إلا أنها بفضل الله صمدت وبقيت، وهم زالوا، فلله الحمد والشكر من قبل ومن بعد.

ولعل ثمة درس مُستفاد من نجاح دعوة المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، فإخلاصه وإخلاص من دعمه في إنجاح الدعوة من عوامل نجاحها، وعدم خمد ضيائها، ومما يستفاد من نجاحها أن الموروث صالح لكل زمان ومكان، فليس ثمة حاجة لعصرنته، فهو معاصر، فمن أوحى به أعلم بمن خلق، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرِ﴾ (الملك: 14)، فكان أُسّ دعوته التجديدية التوحيد الخالص لله تعالى، لا شوبةَ فيها، فلا تشوبها شائبة، موقفها موقف الاتباع وما استقر عليه علماء سالف الأمة وعلى رأسهم تعاليم شيخ الإسلام ابن تيمية[1].

من حاول التلون بالموروث التزامًا وإنشاء نهضةٍ مشاكلاً بها آخرين لم ينجح مسعاه، وكذلك حال مَن تلبس الموروث ظاهرًا؛ وطبّق نِدّه كان الفناء مآله، فهي دعوةٌ ليكون

[1] انظر

Currie, J. M. D. (2015). Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb, and the Rise of the Saudi State. **Journal of Islamic Studies**, 26(3), 265-288.

الحال كما كان حال السلف الصالح، ومن حال دون تحوّل الحال لذاك الحال المروم؛ كان الفشل قاب قوسين من دعوته لحظة أخذه زمام التبشير بها والدعوة إليها، ومسألة انهيار ما يدعو إليه يحسمها الزمن وإن طال، ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ (الرعد: 17).

سادسا: مزامنة ذم الفلسفة للنكبات

قد صاحب النكبات التي حلّت بعالمنا الإسلامي ذمّ الاشتغال بالفلسفة، ففي حين أنَّ الفلسفة عبارة عن "نظام فكري ينشأ في عصر ويقوم به جيل، ويخدم مجتمعًا، ويعبّر عن حضارة"[1]؛ فـ"إن الفلسفة لدينا تجميع لأقوال وعرض لمذاهب وشروح على نصوص أصلية كما نفعل مع المتون القديمة"[2]، ووجود الجامعات سواء الحديثة لأكثر من نصف قرن من الزمان أو القديمة منها لأكثر من قرن من الزمان في واقعنا لا يؤهلنا لأن نقول بوجود فلسفة من نتاجن[3]، قد فرّغت الجامعات في بلاد العرب من العلوم خلا من أصداء معارف أمم أخرى بجعل معلومها موضع التطبيق من غير تنظير[4]، أو ممازجةٍ بابتكار محليٍّ من عقل مُبدع، فعلى سبيل المثال تعيش الفلسفة في جامعاتنا أزمة[5].

---

[1] حنفي، حسن. (1987). **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الفصل الأول، ص 13.

[2] حنفي، حسن. (1987). **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الفصل الأول، ص 14.

[3] حنفي، حسن. (1987). **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الفصل الأول، ص 14.

[4] قنطقجي، سامر. (2012). **لغة الإفصاح المالي والمحاسبي**. مجموعة دار أبي الفداء العالمية للنشر والتوزيع والترجمة: سوريا، حلب الصفحات 6-7.

[5] حنفي، حسن. (1987). **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الفصل الأول، ص 13.

حتى إن علاقتنا بتراثنا لا يبرز ولا يظهر فيها النقد، فوجهات نظرنا في جملتها غير نقدية، في حين أن النقد في اللغة هو الإظهار، فيجادل حنفي[1] بأننا في:

"نظرنا [إلى] التراث القديم... نكرر ما قيل ونجمع بين أجزائه، وأقصى ما نفعله نشر المخطوطات دون تغيير أو تطوير أو إعادة اختبار، في حين أن التراث القديم ليس منفصلاً عنا، بل هو جزء منا، ونحن جزء منه، كوننا وأعطانا تصوراتنا للعالم وأمدنا بموجهات للسلوك. نحن مسؤولون عنه... تركناه من غير موقف منا إزاءه في القراءة والفهم والتفسير والتأويل، نكرر الاختيارات القديمة، ومذاهب السالفة و[قد] لا نعرف كيف نشأت وأي أغراض خدمت... وكأن التراث جسم ميت، وجثة هامدة، نقبله بلا واقع أو تاريخ أو حياة أو عصور أو أصحاب أو أهل، ومِن ثَم يخرج الطلاب من جامعاتنا... [وقد يكونون] منفصلين عنه نفسيًّا، يتصورنه "كتبًا صفراء"، قيل وقال،... لا يثير قضية، ولا يقدم حلاً".

قد يكون هذا الجمود مقصود السلطة وقتها، فبعد جَمْعه أعمال مَن صنّفهم بروّاد النهضة في عصرنا الحديث؛ قسّم عمارة[2] (3) التيارات في عالمنا الإسلامي والعربي إلى تيارين، في حين نادى الأوّل بالخنوع للغرب ليس فقط حضاريًّا وثقافيًّا، بل احتذاءً به في شتَّى صنوف الحياة المادية والفكرية؛ فقد سكن التيار الثاني للموروث ثبوتًا، فبرزت المؤسسات التعليمية بالمقولات والتصورات بالركاكة والنصوصية الجامدة، التي وصمت عصرًا بأنه ليس تقدميًّا تحت سلطة المماليك والعثمانيين الذين انتزعوا السلطة من المماليك، وقبعوا على عالمنا الإسلامي والعربي ردحًا من الزمان. وحفظ تراثنا فتوى ابن الصلاح

---

[1] حنفي، حسن. (1987). **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الفصل الأول، ص 16.

[2] عمارة، محمد. (1993). **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**. طبعة جديدة. دار الشروق، جمهورية مصر العربية، القاهرة. ص 7.

[3] أبان عمارة في مقدمة الكتاب الذي خصصه لكتاب "رسالة التوحيد للإمام محمد عبده" أن كتاب الأعمال الكاملة لمحمد عبده الذي جمعه وحققه وقدم له نُشر في طبعته الأولى عام 1973م ببيروت، ثم طبع تارة أخرى عام 1993م مِن قِبَل دار الشروق بجمهورية مصر العربية.

الشهرزوري (1181–1245م) في حرمة المنطق[1]، يقول عبد العظيم[2]: "فإنك تسمعهم يقولون بتحريم "المنطق" مع كونه ميزان العلوم، وتحريم "الفلسفة" مع أنها عبارة عن معرفة حقائق الأشياء، وليس فيها ما ينافي الشرع المبين، والدّين المتين غير المسائل اليسيرة التي أوردها صاحب "التهافت"،" ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية في المنطق وقد أُفرِدَ كتابٌ في مجموع فتواه ليحتوي منطقه وقوله فيه (انظر المجلد التاسع)، فيرى شيخ الإسلام قدس الله روحه: "لكن الهدى والعلم والبيان في فلاسفة المسلمين ومتكلميهم أعظم منه في أهل الكتابين؛ لما في تينك الملتين من الفساد"[3] [(4)]. إن الخلاف بين الفلسفة والدين خلاف منهجي، وليس خلافًا في المحتوى أو المضمون[5].

---

[1] يحتوي موقع الدرر السنية بإشراف السقاف على نص فتواه "سئل عمن يشتغل بالمنطق والفلسفة؟ فأجاب: الفلسفة أسُّ السَّفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة. ومن تفلسف عَمِيَت بصيرته عن محاسِنِ الشريعة المؤيَّدة بالبراهين. ومن تلبَّسَ بها قارنه الخِذلانُ والحِرمانُ، واستحوذ عليه الشَّيطانُ، وأظلم قلبُه عن نبوة محمَّد ﷺ إلى أن قال (ابن الحاجب): واستعمال الاصطلاحات المنطقيَّة في مباحث الأحكام الشرعيَّة من المنكَرات المستبشَعة، والرَّقاعات المستحدَثة، وليس بالأحكامِ الشرعيَّة –ولله الحمد– افتقارٌ إلى المنطق أصلاً، وهو قعاقِعُ قد أغنى الله عنها كلَّ صحيح الذهن؛ فالواجِبُ على السلطان –أعَزَّه الله– أن يدفَعَ عن المسلمينَ شَرَّ هؤلاء المشائيم، ويخرِجَهم من المدارس ويُبعِدَهم" (متاح على الرابط https://dorar.net/history/event/2574 آخر زيارة 2022/7/13).

[2] نقلاً من مقدمة الطبع لأبي القاسم عبد العظيم، محققًا ومعلقًا على كتاب فضل علم السلف على علم الخلف، للإمام العلامة الحافظ ابن رجب الحنبلي البغدادي.

عبد العظيم، أبو القاسم (محقق ومعلّق). (2009). مقدمة الطبع، **فضل علم السف على علم الخلف** للإمام العلامة الحافظ ابن رجب الحنبلي البغدادي. الملكة العربية السعودية، الرياض: دار القبس للنشر والتوزيع. ص 22.

انظر المتن: ابن رجب الحنبلي البغدادي. (2009). **فضل علم السف على علم الخلف**. تحقيق وتعليق أبو القاسم عبد العظيم. المملكة العربية السعودية، الرياض: دار القبس للنشر والتوزيع.

[3] ابن تيمية، تقي الدين. (2005). **مجموع الفتاوى: كتاب المنطق، رقم 9**، جمع وعناية وتخريج عامر الجزّار وأنور الباز. نشر دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. المنصورة: جمهورية مصر العربية. ص 16.

[4] – وفي منهج ابن تيمية يمكن الرجوع إلى الدعجاني (2020).

[5] زكريا، فؤاد. (1978). **التفكير العلمي**. عالم المعرفة. شهر مارس. سلسة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت. ص 43.

وعليه، قد تكون فتوى ابن الصلاح الشهرزوري مناسبة حال مكانه وزمانه، إلا أنها لا تتوافق ومنهج أحد جهابذة الفكر الإسلامي، فمن المعاصرين[1] من صنّف في اتزان شيخ الإسلام في الدفاع عن الوحي وتحرير العقل عند تسبيب[2] الملحوظ والمشاهد المرصود، وله –رحمه الله– أيضًا كتاب في الرد على المنطقيين[3]، وجمعَ جمعٌ من المعاصرين منهجه في نقد المنطق الأرسطي[4].

فمن التحجج عند غلق باب الفلسفة وسدّه تذرُّعًا بأنّ من ركب المركب لسَبْر بُعد في بحرها لطمه مَوْجُها فحطّمه، وعن وجهة الوصول حرّفه، إنّ البحر ذو المد والجزر له ربابنته، ليس عدلاً وحكمةً تعطيل صيد البحر وهو حلال بدعوى أنّ البعض دون البعض مهارةً؛ فرُبّ ربّان قد تجاوز بمركبه الموجة، وقد أعجزت ربّان مركب شابهه في المزايا مركب مَن مِن الإعصار أنجاه من أنجى ذا النون إن ناجى مخاطبًا وهو في اللُّجّة في بطن الحوت: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أنت سبحانَكَ إني كنتُ من الظَّالمينَ﴾[5]، فلعلّ واجٍ بحر من بحور العلم متسلحًا

---

[1] انظر الفصل الخامس الموسوم بـ"Defending Revelation and Liberating Reason" (دفاع عن الوحي وتحرير العقل) في Anjum:

Anjum, O. (2012). *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment. United Kingdom*: Cambridge University Press.

[2] أي شرح الظواهر ومعرفة أسبابها، وهذا يحتاج إلى رصد المشاهدات، ومِن ثَم تحديد الظواهر ليتم شرحها للتنبؤ بمسالكها بغية التحكم بها حدًّا منها أو تحفيزًا لها (انظر: العديم، 2020أ، 2021، مقبول للنشر).

[3] ابن تيمية، تقي الدين. (1976). **الرد على المنطقيين**. أعاد طباعته: ترجمان السنة: لاهور، باكستان.

[4] انظر:

– الأحمدي، عبد الله بن عيسى بن عبد الله. (تاريخ النشر غير معروف). **نقد المنطق الأرسطي عند شيخ الإسلام ابن تيمية وبعض العلماء المحدثين**. متاح على الرابط: https://ia803404.us.archive.org/7/items/doctrine03001/doctrine03382.pdf

– عبد الحكيم، عبد الرحمن يوسف الخليفة. (2009). **تحليل المقومات الأساسية للنظرية الإيجابية ودورها في بناء المعايير واختيار السياسات المحاسبية البديلة**. رسالة ماجستير.

- Al-Allaf, M. (2014). The Logic of Uniqueness-Five Underlying Principles In ibn Taymiyya's Critique of Aristotelian Logic. *International Journal of Arts & Sciences*, 7(4): 499.

[5] قال رسول الله ﷺ: (دعوة ذي النون إذ دعا وهو في بطن الحوت: لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين، فإنه لم يدع بها رجل مسلم في شيء قط إلا استجاب الله له) رواه الترمذي والإمام أحمد وصححه الألباني.

بكل معلوم وخيره القرآن الكريم وشريف السُّنة مُتوكّلاً على الحيّ الذي لا يموت.

ليس كل من ركب البحر كان على قدر الربابنة وإن اجتهد، ليس كل من هاج به اللّج فماج بات فلكه ذي الألواح والدسر حطامًا وإن ارتطم، ليس من الصحة بمكان أيضًا أن الكل في البحور لهم الوغول، وإنما قصرُ دخوله على ربابنته هو المقصود المعتبر، قد ورد ذاك البحر شيخ الإسلام فتضطلع منه وله أضاف، وغيره من بحر علمه في المنطق والفلسفة قد اغترف، حتى الغربي لفضله قد اعترف[1] [2]، وعلى أرسطو قد انقلب يوم أن أظهر له الحق المبين مما كتبه جهبذ الأعلام، فليس ثمة علم ضارٌّ محض، يقول النواب الصديق حسن خان نقلاً عن عبد العظيم [3]:

"اعلم ... [حذفت الحاشية] أنه لا شيء من العلم من حيث هو علم بضارّ، ولا شيء من الجهل من حيث جهل بنافع؛ لأن في كل علم منفعة ما في أمر المعاد، أو المعاش، أو الكمال الإنساني، وإنما يتوهم في بعض العلوم أنه ضار، أو غير نافع؛ لعدم اعتبار الشروط التي تجب مراعاتها في العِلم والعلماء، فإن لكل علم حدًّا لا يتجاوزه".

فمن المعلوم أن ما زاد عن الحد انقلب للضد، "فمن الوجوه المغلظة أن يُظَنَّ بالعلم فوق

---

[1] أيضًا بالإمكان الاطلاع على هذه الشهادات في محاضرات عُقِدَت في غرب الأرض في حقّ ومكانة وفكر شيخ الإسلام ابن تيمية: محاضرة للدكتور چون هوفر عن فلسفة ابن تيمية:

https://m.youtube.com/watch?feature=youtu.be&v=rUVPqePz_wQ ، جامعه نوتنغهام: لماذا دراسة ابن تيمية؟ (Why Studying Ibn Taymiyyah): https://youtu.be/iRgm85xQhNI

[2] انظر:

Hallaq, W. B. (1993). *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. Oxford, UK: Clarendon Press.

[3] نقلاً من مقدمة الطبع لأبي القاسم عبد العظيم، محققًا ومعلقًا على كتاب فضل علم السلف على علم الخلف، للإمام العلامة الحافظ ابن رجب الحنبلي البغدادي.

عبد العظيم، أبو القاسم (محقق ومعلّق). (2009). مقدمة الطبع، **فضل علم السف على علم الخلف** للإمام العلامة الحافظ ابن رجب الحنبلي البغدادي. الملكة العربية السعودية، الرياض: دار القبس للنشر والتوزيع.

للمتن انظر: ابن رجب الحنبلي البغدادي. (2009). **فضل علم السف على علم الخلف**. تحقيق وتعليق أبو القاسم عبد العظيم. المملكة العربية السعودية، الرياض: دار القبس للنشر والتوزيع.

غايته، كما يُظّنُّ في الطب أنه يُبرئُ من جميع الأمراض"[1]، فالزيادة عن الحد التي به قضاء الحاجة منقصة، فمحبة الصالحين والأنبياء والرفع بهم درجةً إلى الحد الزائد عن المحدود شرعًا سُمِّيَ غُلُوًّا، ففي الحديث عن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– أن النبي ﷺ قال: "لا تطرُوني كما أطرتِ النصارَى ابنَ مريمَ، إنما أنا عبدٌ؛ فقولوا عبدُ اللهِ ورسولُه"[2]، وفي الآية: ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ**﴾ (النساء: 171)، فأي غلوٍ في الدين محرمٌ؛ حتى في العلم حرامٌ، فلا إفراط ولا تفريط في منهاج وحياة المؤمن حتى عند طلبه العلم، فـ"إذا وُضع العلم في محله فهو علم نافع، وكذلك إذا لم يكن في موضعه، وتجاوز فهو علمٌ لا ينفع...."[3].

سابعا: الجد في العمل الفكري تعبدًا

يجادل حنفي[4] أنه في الوقت المعاصر:

---

[1] نقلاً من مقدمة الطبع لأبي القاسم عبد العظيم، محققًا ومعلقًا على كتاب فضل علم السلف على علم الخلف، للإمام العلامة الحافظ ابن رجب الحنبلي البغدادي.

عبد العظيم، أبو القاسم (محقق ومعلّق). (2009). مقدمة الطبع، **فضل علم السف على علم الخلف** للإمام العلامة الحافظ ابن رجب الحنبلي البغدادي. الملكة العربية السعودية، الرياض: دار القبس للنشر والتوزيع.

انظر المتن: ابن رجب الحنبلي البغدادي. (2009). **فضل علم السف على علم الخلف**. تحقيق وتعليق أبو القاسم عبد العظيم. المملكة العربية السعودية، الرياض: دار القبس للنشر والتوزيع.

[2] صحيح البخاري، للاطلاع على حديث وشرحه؛ انظر:
https://www.dorar.net/hadith/sharh/76410

[3] نقلاً من مقدمة الطبع لأبي القاسم عبد العظيم، محققًا ومعلقًا على كتاب فضل علم السلف على علم الخلف، للإمام العلامة الحافظ ابن رجب الحنبلي البغدادي.

عبد العظيم، أبو القاسم (محقق ومعلّق). (2009). مقدمة الطبع، **فضل علم السف على علم الخلف** للإمام العلامة الحافظ ابن رجب الحنبلي البغدادي. الملكة العربية السعودية، الرياض: دار القبس للنشر والتوزيع. ص 24.

انظر المتن: ابن رجب الحنبلي البغدادي. (2009). **فضل علم السف على علم الخلف**. تحقيق وتعليق أبو القاسم عبد العظيم. المملكة العربية السعودية، الرياض: دار القبس للنشر والتوزيع.

[4] انظر حنفي، حسن. (1987). **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الفصل الأول، الصفحات 13–42. ص 19.

"... قد يكون غياب البحث العلمي والعمل الجماعي في إطار... [مؤسساتي] لدراسة الثقافة والفكر والعلم والفلسفة أحد العوامل في إسقاط الواقع من الحساب بعد أن اقتصرت مهام الأساتذة على تخريج مدرسين أو موظفين أو رجال إعلام. كما تحولت الرسائل العلمية إلى دراسات للماضي، لشخصية أو مذهب أو عصر يقل فيها عنصر الإبداع؛ أي بناء المشكلة الفلسفية ابتداءً من الواقع، فلم يعد الطالب يُبدع نصًّا فلسفيًّا، بل صار مجرد شارح للنصوص".

إن الأمر في مسيس الحاجة إلى تكوين باحثين ذوي قدرة على دراسة موروثهم الحضاري، والمنثور الثقافي للغير بموضوعية وحيادية[1] **وبنقدية**، كما أنّ القول: إن العالم بأَسْره في مسيس حاجة إلى فلسفة من الشمول بمكان تأتي بها ريح شرقية من قلب العالم الإسلامي غير مبالَغ فيه، فتبليغ الآخر حقّ ثابت له على الأمة، ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: 110)، ودعوته التي هي حقّ له لا يلزم منها التجاوز عليه، فالأمر مقصور على البلاغ، ﴿وَإِنْ مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ (الرعد: 4)، وأيضًا يقول عز من قال: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النور: 54)، فبالبلاغ براءة من الواجب، فالمراد الإصلاح، ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (هود: 88)، ولا لائمةَ بعد القيام بالواجب فرضًا، ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: 91).

---

[1] انظر حنفي، حسن. (1987). **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الفصل الأول، الصفحات 13–42. ص 39.

إن الإنسان خُلِقَ عالما، فالعلم بالأسماء ليس قليل علم، فالملائكة لم تعلم أسماء الأشياء: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32) قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (البقرة: 30–33)، فإن تعليم الأسماء ليس علمًا يسيرًا، بل هو البيان الذي يستحيل حتى للذكاء الصنعي (الاصطناعي) أن يُماثله، ويشرح محجوب[1] ذلك بالقول:

"إن الله علَّم الإنسان «البيان» وعلَّمه منذ البداية «الأسماء كلها»، وهذا علم خصّ الله به الإنسان، ويغلب على الظن أن يكون من أسرار هذا العلم بيان وأسماء المعطيات الأولية التي... [يتبين] استحالة نقلها لذاكرة الحاسوب مهما تعقدت البرامج، و...أن غيابها يعني خلو الرموز من المعنى المقابل للواقع، وبالتالي غياب الوعي والإدراك، وهذا يعني أن سرّ الإدراك قد يكمن في هذا البيان وهذه الأسماء، وقد اختص الله بها الإنسان دون سائر خلقه".

وبالإضافة إلى علمه وبيانه؛ فقد أُعطِي الإنسان الخيار، بعمل الخير بما علَّمه من خلقه، كما له أن يلحق الشر بالخلق والحياة؛ فالحياة الدنيا بها أسباب عمل الخير، وبها طرق الشر، ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (البقرة: 35–36) [2].

---

[1] محجوب، عبيد طه. (1998). الانسان في الكون. **مجلة أفكار**.

[2] انظر هذا المقطع المترجم في تفسير الآية https://www.youtube.com/watch?v=s6bQhEB28gE

خاتمة

إن الهدف من هذه المقالة هو بيان أن ثمة محاولات للنهوض بالأمة ثقافيًّا، وفي حين قد يصف بعض دارسي محاولات التجديد بالتنوير، قياسًا على معركة التنوير التي قادها رواد الحركة العلمية لإنهاء تسلّط رجال الكنيسة على مجتمعاتهم، والتي انتهت بإسقاطها، فأضحت مجتمعاتهم مستعبَدة بدعوى تعاليم العلم المادي الجديد[1]، فليس أيّ من روافد الإسلام ومصادره الصحيحة معارضًا للعلم ألبتة، بل إنه مخاطِبٌ للعقل، داعٍ للتبصُّر، موقظٌ للوعي، مُحفّزٌ للإدراك، مكفّرٌ للجهل، مثبطٌ للتجّهم على الثابت برهانًا وبالدليل بيانًا، كاشفُ كل بَهيم.

كما هدف المقال إلى بيان أنَّ محاولات النهوض سواء أكانت إبداعية واجتهادًا، أو من الأصول انطلاقًا، لا بد أن تكون على الموروث حافظة ومنه منطلقة، قد وسع رجال النهضة الأُوَل من أُمتنا الابتكار والإبداع بالخروج عن المألوف تفكيرًا، فجاء التطبيق دليلاً، بل إنهم أبدعوا في علوم من الموروث إلى ما أضافوه من معلوم على علوم أخرى، أنارت للآخر طريقه ليشنّ على موروثه معركة التنوير. إن فضلَ علم السلف على علم الخلف باقٍ[2].

قد لا يكون هذا زمان وَصْد الباب على فلسفةٍ ومنهاج، إن كان قد صلُح خيارًا في زمان تذرعًا، فإنه ليس من قبيل الاختيار في هذا الزمان، فالفيلسوف صاحب موقف من الحضارة سواء أكانت من تراثه القديم، أم تراثًا مجلوبًا[3]، فاهم للظواهر محل النظر، موازن

---

[1] انظر:

Feyerabend, P. (2010). Against Method. Verso, London, UK. New Edition Introduced by Ian Hacking (4th ed.). Verso, New York: United States

Feyerabend, P. (2018). Science in a Free Society. Verso Books. London, UK

[2] ابن رجب الحنبلي البغدادي. (2009). **فضل علم السف على علم الخلف**. تحقيق وتعليق أبو القاسم عبد العظيم. المملكة العربية السعودية، الرياض: دار القبس للنشر والتوزيع.

[3] انظر حنفي، حسن. (1987). **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الفصل الأول، الصفحات 13–42. ص 41.

بين المنقول والمعقول، فللمعقول حدّ إن كان للمنقول مدّ.

لعل دراسة المحاولات الثقافية للنهوض تُفْضي إلى مدخلٍ بديعٍ، يتناسب وواقع الحالة التي بها الأمة، فاليقظة من السبات في مسيس الحاجة إلى ترشيد لتؤدي إلى تنمية وتطوير وبناء، فمحاولات التجديد كما أشير لها في المقال لم تنكفئ على مر الزمان، وكان ابن تيمية –قدس الله سره– ممن راد حفظ الموروث مع التجديد، الذي أبدع في الفلسفة والمنطق[1]، ووضع للعقل حدّه[2]، بل ونقد منطق الإغريق[3] والمنطق الأرسطي[4]، وأبان أثره على الإلهيات عند المسلمين[5]، كان إرثه –رحمه الله– الرافد المرفود لثلة ممن أتى بعده ممن كان همّه التجديد مع الحفاظ على جناب التوحيد، إن التغيّر الاجتماعي غير المصحوب بتطوير ثقافي لا يؤتي ثمرةً[6].

لا يعني التجديد والتطوير والتنمية والبناء الخروج على الموروث، بل إن الموروث خروج عن كل تعطيل، فموروث أمتنا ثورة المعلوم على الجهل والتجهيل، فالأخذ به هو التنوير،

---

[1] انظر على سبيل المثال كتاب المنطق، المجلد التاسع من مجموع الفتاوى.

[2] انظر على سبيل المثال درء تعارض العقل والنقل والذي يقع في أحد عشر مجلدًا.

[3] انظر:

Hallaq, W. B. (1993). Ibn Taymiyya against the Greek Logicians. Oxford, UK: Clarendon Press.

[4] انظر: الأحمدي، عبد الله بن عيسى بن عبد الله. (تاريخ النشر غير معروف). **نقد المنطق الأرسطي عند شيخ الإسلام ابن تيمية وبعض العلماء المحدثين**. متاح على الرابط: https://ia803404.us.archive.org/7/items/doctrine03001/doctrine03382.pdf

- Al-Allaf, M. (2014). The Logic Of Uniqueness-Five Underlying Principles In ibn Taymiyya's Critique of Aristotelian Logic. **International Journal of Arts & Sciences**, 7(4): 499.

[5] عبيد، علي إمام. (2009). **أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية**. الدار الإسلامية للطباعة والنشر. جمهورية مصر العربية: المنصورة.

[6] انظر حنفي، حسن. (1987). **موقفنا الحضاري، في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الفصل الأول، الصفحات 13–42. ص 29.

والخشية أن تركه أو مناكفته فيها للعقل تعطيل، وهذا من التضليل، لا يعني أن التنوير الذي كان في حق الغربيّ خروجًا على موروث دور العبادة شأن كل تنوير، ولكنَّ التنوير هو سلوك الحق المبين، فبه الخلق تستنير، إن النكوص له تنوير، ولن يأتي مجدِّدٌ بحضرة الموروثِ بجديد، حسبه من الفضل التذكير بالموروث نكوصًا له، وهذا مُحكَم التجديد، قد كان الوحي من كتابٍ وسُنةٍ لأُمتنا السبب في نهضة الرعيل الأول من جيل أمتنا. فنعم الموروث.

كما أن الأخذ به لا يعني ألبتة عدم الفقه به بلزوم النص وتقييد المرسل من المصالح، والمسدود من الذرائع؛ ففقه الأمر فَهْم حاله أولاً، ثم الوعي بالنص، مع إدراكٍ لمناسبة النص ولحال واقعه، أو قياس حال من السوابق بحاله.

وفي خاتمة المقال لزِمَ البيان بأنه ليس من الكمال بمكان، فيجري عليه من القصور ما يجري على أيّ عمل فكريٍّ لأيّ إنسان، قد لخص عبد الرحيم بن علي اللخمي (القاضي الفاضل) في اعتذاره لمحمد بن محمد بن صفي الدين الأصبهاني عن كلامٍ استدركه عليه:

"إنه قد وقع لي شيء وما أدري أوقع لك أم لا؟ وهنا أنا أخبرك به؛ وذلك أني رأيت أنه لا يكتب إنسانًا كتابًا في يومه إلا قال في غده لو غُيِّر هذا لكان أحسن، ولو زِيدَ هذا لكان يستحسن، ولو قُدِّمَ هذا لكان أفضل، ولو تُرِكَ هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العِبَر، وهو دليل على استيلاء النقص على جُملة البشر"[1].

[1] نقلاً من مقدمة الطبع لأبي القاسم عبد العظيم، محققًا ومعلقًا على كتاب فضل علم السلف على علم الخلف، للإمام العلامة الحافظ ابن رجب الحنبلي البغدادي.

عبد العظيم، أبو القاسم (محقق ومعلّق). (2009). مقدمة الطبع، **فضل علم السف على علم الخلف** للإمام العلامة الحافظ ابن رجب الحنبلي البغدادي. الملكة العربية السعودية، الرياض: دار القبس للنشر والتوزيع. ص 24.

انظر المتن: ابن رجب الحنبلي البغدادي. (2009). **فضل علم السف على علم الخلف**. تحقيق وتعليق أبو القاسم عبد العظيم. المملكة العربية السعودية، الرياض: دار القبس للنشر والتوزيع.

إن الحاجة إلى ولوج المقام الذي في لجّه حُبِّرَ هذا المقال كرّاتٍ مسيسة؛ وإلى التجوال في جنباته تارات، فالسجال الفكري مناورات، والمقال فيه شأنه شأن، فلعل الله أن يأذن والعمر مُسعِف في التعمق بأغواره مرَّات، وإن كان في المقال إلى فِكر وأعمال جهبذ الإسلام وشيخه ابن تيمية إحالات؛ فإنّ حَصْر مؤلفاته والمكتوب عنها والمستفاد منها مشروع فكري لعل من أبناء الأمة من يضطلع له كما اضطلع أبناء الأمم الأخرى به.

References:

المراجع:

Al-Allaf, M. (2014). The Logic of Uniqueness-Five Underlying Principles in Ibn Taymiyya's Critique of Aristotelian Logic. International Journal of Arts & Sciences, 7(4): 499.

Al-Adeem, K. (2018). Role of Quantitative Methods in Quantifying "Reality" Objectively. Journal of Quantitative Methods, 2(2), 1-6.

Al-Adeem, K. R. (2022). Reconceptualizing the Management–Auditor Relationship by Applying the General Partnership Contract to Challenge Independence. Journal of Accounting, Business and Management (JABM), 29(1), 155-193.

Anjum, O. (2012). Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment. United Kingdom: Cambridge University Press.

Chalmers, A. F. (1999). What Is This Thing Called Science? (3rd ed.). Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, Inc.

Currie, J. M. D. (2015). Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb, and the Rise of the Saudi State. Journal of Islamic Studies, 26(3), 265-288.

El-Tobgui, C. S. (2020). Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql. Boston, USA: Brill.

Feyerabend, P. (2010). Against Method. Verso, London, UK. New Edition Introduced by Ian Hacking (4th ed.). Verso, New York: United States.

Feyerabend, P. (2018). Science in a Free Society. Verso Books. London, UK.

Fraasse, B. C van. (1980). The Scientific Image. Clarendon Press, Oxford.

Friedman M. (1953). Essays in Positive Economics. University of Chicago Press.

Gillispie, C. C. (1960). The Edge of Objectivity: An Essay in the History of Scientific Ideas (Vol. 52). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hines, R. D. (1988). Popper's Methodology of Falsificationism and Accounting Research. The Accounting Review, 63 (4): 657-662.

Hallaq, W. B. (1993). Ibn Taymiyya against the Greek Logicians. Oxford, UK: Clarendon Press.

Kerlinger, F. N. (1979). Behavioral Research: A Conceptual Approach. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Levitt, A. (2000). Remark by Chairman Arthur Levitt Open Meeting on Proposals to Modernize Auditor Independence Rules. Securities and Exchange Commission. June 27. Retrieved <last visit 1/2/2020>.

Morgan, G. (1988). Accounting as Reality Construction: Towards a New Epistemology for Accounting Practice. Accounting, Organizations and Society, 13(5), 477-485.

Morgan, Michael Hamilton. (2007). Lost History: The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers, and Artists. Washington D.C.: National Geographic Books.

Nemeth, I. (1978). Introduction in Michael Bradley. The Iceman Inheritance: Prehistoric Sources of Western Man's Racism, Sexism, and Aggression. Warner Books.

Shadish, W. R., Cook, T. D., and Campbell, D. T. (2002). Experimental and Quasi-Experimental Designs for Generalized Causal Inference. New York, NY: Wadsworth Cengage Learning.

Sowa, J., and Majumdar, A. (2003). Analogical Reasoning. In Conceptual Structures for Knowledge Creation and Communication, 16-36.

Tinker, A. M., Merino, B. D., & Neimark, M. D. (1982). The Normative Origins of Positive Theories: Ideology and Accounting Thought. Accounting, Organizations and Society, 7(2): 167-200.

Tinker, A., & Sy, A. (2017). Politicisation of the Professions. International Journal of Economics and Accounting, 8(1), 61-66.

Young, J. J. (2003). Constructing, Persuading and Silencing: The Rhetoric of Accounting Standards. Accounting, Organizations and Society, 28(6),

Abd al-‘Azīz, Abū al-Qāsim (2009). Muqaddimat al-ṭab‘, Faḍl ‘Ilm al-Saff ‘alā ‘Ilm al-Khalaf li’l-Imām al-‘Allāma al-Ḥāfiẓ Ibn Rajab al-Ḥanbalī al-Baghdādī. Al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah, Riyāḍ: Dār al-Qabas li’l-Nashr wa al-Tawzī‘ (2009). p. 24.

Ibn Rajab al-Ḥanbalī al-Baghdādī (2009). Faḍl ‘Ilm al-Saff ‘alā ‘Ilm al-Khalaf. Taḥqīq wa Ta‘līq: Abū al-Qāsim Abd al-‘Azīz. Al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah, Riyāḍ: Dār al-Qabas li’l-Nashr wa al-Tawzī.(2009) ‘

Ḥanafī, Ḥasan (1987). Mawqifnā al-ḥaḍārī fī al-Falsafah fī al-Waṭan al-‘Arabī al-Mu‘āṣir: Buḥūth al-Mu’tamar al-Falsafī al-‘Arabī al-Awwal alladhī Nazzamatuh al-Jāmi‘a al-Urduniyya, Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabiyya. (1987). al-Faṣl al-Awwal.

‘Ubaid, ‘Alī Imām (2009). Athur al-Mantiq al-Aristūṭālīsī ‘alā al-‘Ilāhiyyāt ʿinda al-Muslimīn fī Ra’y al-Imām Ibn Taymiyya. al-Dār al-Islāmiyya liṭ-Ṭibā‘ah wa al-Nashr. Jumhuriyyat Miṣr al-‘Arabiyya: al-Manṣūra.(2009)

al-Aḥmadī, ‘Abd Allāh b. ‘Īsā b. ‘Abd Allāh (no date). Naqd al-Mantiq al-Aristūṭālīsī ‘inda Shaykh al-Islām Ibn Taymiyya wa Ba‘ḍ al-‘Ulamā’ al-Muḥaddithīn. (no date).

Ibn Rajab al-Ḥanbalī al-Baghdādī (2009). Faḍl ‘Ilm al-Saff ‘alā ‘Ilm al-Khalaf. Taḥqīq wa Ta‘līq: Abū al-Qāsim Abd al-‘Azīz. Al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah, Riyāḍ: Dār al-Qabas li’l-Nashr wa al-Tawzī.(2009) ‘

Abd al-‘Azīz, Abū al-Qāsim (2009). Muqaddimat al-ṭab‘, Faḍl ‘Ilm al-Saff ‘alā ‘Ilm al-Khalaf li’l-Imām al-‘Allāma al-Ḥāfiẓ Ibn Rajab al-Ḥanbalī al-Baghdādī. Al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah, Riyāḍ: Dār al-Qabas li’l-Nashr wa al-Tawzī.(2009) ‘

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn (1976). al-Radd ‘alā al-Mantiqiyyīn. Reprinted by: Tarjumān al-

Sunnah: Lāhur, Pākistān.(1976)

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn (2005). Majmū‘ al-Fatāwā: Kitāb al-Mantiq, Raqam 9, Jām‘ wa ‘Ināyah wa Takhrīj: ‘Āmir al-Jazzār wa Anwar al-Bāz. Nashr Dār al-Wafā’ liṭ-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘. al-Manṣūra: Jumhuriyyat Miṣr al-‘Arabiyya .(2005)

‘Amārah, Muḥammad (1993). al-A‘māl al-Kāmilah li’l-Imām Muḥammad ‘Abduh. Ṭib‘ah Jadīdah. Dār al-Shurūq, Jumhuriyyat Miṣr al-‘Arabiyya.(1993)

Qanṭuqjī, Sāmir (2012). Lughah al-Ifṣāḥ al-Mālī wa al-Muḥāsabī. Majmū‘at Dār Abī al-Fidā’ al-‘Ālamiyyah li’l-Nashr wa al-Tawzī‘ wa al-Tarjamah: Sūriyā.(2012)

‘Amārah, Muḥammad (2007). Rifā‘ah al-Ṭaḥṭāwī: Rā’id al-Tanawīr fī al-‘Aṣr al-Ḥadīth. al-Ṭib‘ah al-Thālah. Dār al-Shurūq, Jumhuriyyat Miṣr al-‘Arabiyya, Cairo.(2007)

al-Ḍa‘b, Maḥmūd (2021). al-Wa‘y al-Thaqāfī al-‘Arabī al-Rāhin, Malāmihū wa Ittiğāhātuh, Majallat al-Fikr al-Mu‘āṣir.(2021)

Shābrā, Muḥammad ‘Umar (2012). al-Ḥaḍārah al-Islāmiyya: Asbāb al-Inḥiṭāṭ wa al-Ḥājah ilā al-Iṣlāḥ. al-Ma‘had al-‘Ālamī li’l-Fikr al-Islāmī. al-Wilāyāt al-Muttaḥidah, Virginia: Tarjamah Muḥammad Zuhayr al-Samahūrī.(2012)

al-Qusaybī, Ghāzī b. ‘Abd al-Raḥmān (2002). Thawrah fī al-Sunnah al-Nabawiyya. Dār al-Sāqī, Bayrūt, Lubnān.(2002)

Yılmaz, ‘Irfān (2015). Muktashif al-Kanz al-Mafqūd: Fu’ād Sākīn wa Jūlah Wathā’iqiyyah fī Ikhtirā‘āt al-Muslimīn. Dār al-Nīl liṭ-Ṭibā‘ah wa al-Nashr. Jumhuriyyat Miṣr al-‘Arabiyya, Cairo.(2015)

Sāzkīn, Fu’ād (1991). Tārīkh al-Turāth al-‘Arabī. Translation: Maḥmūd Fahmī Ḥijāzī. Nashr Jāmi‘at al-Imām Muḥammad b. Sa‘ūd al-Islāmiyyah, Riyāḍ, Al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah.(1991)

al-Ḥasanī, Salīm (2016). Alf Ikhtirā‘ wa Ikhtirā‘: al-Turāth al-Islāmī fī ‘Ālaminā. Mu’assasat al-‘Ulūm wa al-Tiknūlūjiyā wa al-Ḥaḍārah.(2016)

al-Da‘jānī, ‘Abd Allāh b. Nāfi‘ (2020). Manhaj Ibn Taymiyya al-Ma‘rifī. Mu’assasat Dirāsāt Takwīn li’l-Nashr wa al-Tawzī‘: London, United Kingdom.(2020)

al-‘Abd Karīm, Rāshid (2019). Ma‘a Ibn Taymiyya: Ḥiwārāt Fikrīyah. Dār Waqf Dalā’il li’l-Nashr: Al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah, Riyāḍ.(2019)

.

ARTICLES

At-Tajdid

Volume 28, Issue 56
Muharram 1446 AH / July 2024 AD, pp. 351-373
Copyright reserved by IIUM Press
International Islamic University Malaysia
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

Considering the *Maqasid al-Shariah* (Objectives of Shariah) in Contemporary Zakat Collection and Distribution

Abdulmajid Obaid Hasan Saleh [*]
Azman bin Mohd Noor [**]
Younes Soualhi [***]

[Submitted for publication on 2/11/2022 – Sent for review on 15/11/2022 – Resubmitted after revision on 2/3/2023 – Accepted for publication on 6/3/2023]

Abstract

Questions arise on the efficiency of zakat collection and distribution and its socio-economic effects from Maqasid al-Shariah perspective. This paper attempts to expound some anticipated objectives (maqasid) and wisdoms of zakat obligation which is one of the pillars of Islam. In relation to this, there are some current issues pertaining to the collection of zakat such as the legitimacy of zakat on paper money, commercial crops and fruits, different kinds of incomes and mechanisms to improve zakat collection and distributions. This paper proposes some suggestions to address those issues with the anticipation that the contemporary zakat system will stay align with the broader objectives of Islamic law, including justice, equity, and social welfare.

Keywords: Collection of zakat, Maqasid al-Shariah Zakat distribution.

* Associate Professor in Islamic Finance, IIUM Institute of Islamic Banking and Finance (IIiBF), International Islamic University Malaysia e-mail: alamri@iium.edu.my

** Corresponding author, Professor in Islamic Finance, IIUM Institute of Islamic Banking and Finance (IIiBF), International Islamic University Malaysia e-mail: azmann@iium.edu.my

*** Senior Researcher Fellow and Professor at INCEIF University, e-mail: younes-isra@inceif.edu.my

ملخص البحث

تطرح فعالية جمع الزكاة وتوزيعها أسئلة حول تأثيراتها الاجتماعية والاقتصادية من منظور مقاصد الشريعة. تهدف هذه الورقة إلى توضيح بعض الأهداف المتوقعة (المقاصد) والحِكم من فرضية الزكاة التي تعد أحد أركان الإسلام. وفي هذا السياق، هناك بعض القضايا الحالية المتعلقة بجمع الزكاة مثل شرعية الزكاة على النقود الورقية، والمحاصيل التجارية والفواكه، وأنواع مختلفة من الدخل وآليات تحسين جمع وتوزيع الزكاة. تقترح هذه الورقة بعض الحلول لمعالجة هذه القضايا، وذلك لضمان توافق نظام الزكاة مع الأهداف الأوسع للشريعة الإسلامية، بما في ذلك العدالة والمساواة والرفاهية الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: جمع الزكاة، مقاصد الشريعة، توزيع الزكاة

.

Introduction

According to Ibn Ashur, *Maqāṣid al-Sharī'ah* refers to a purpose and wisdom resulting from the application of most part or the entire Islamic laws.[1] Al-Raysuni defines *Maqāṣid al-Sharī'ah* as objectives and effects achieved from the imposition of Islamic rulings whether in general or in detail (for each law).[2]

Maqāṣid al-Sharī'ah, the objectives of Islamic law, plays a crucial role in guiding legal decisions and broader societal policies. These objectives, focused on preserving religion, life, intellect, progeny, and property, offer a moral compass for addressing contemporary issues. For instance, in economic matters, it guides policymakers to ensure fairness, social justice, and well-being, allowing the design of policies such as progressive taxation or obligatory charitable contributions like zakat to address wealth disparities and uphold societal welfare. Supported by Islamic jurisprudence, Maqāṣid al-Sharī'ah provides a framework rooted in ethical and moral objectives, enabling the development of inclusive and just policies while staying true to Islamic principles.

[1] Ibn Ashur, Muhammad Tahir. 2001. *Maqasid Al-Shariah Al-Islamiyyah*. Muhammad al-Tahir Al-Maysawi (pnyt.). Ed. ke-2. Amman: Dar al-Nafa'is. h.251

[2] Al-Raysuni, Ahmad. 1995. *Nazariyyah Al-Maqasid 'Inda Al-Imam Al-Syatibi*. The International Institute of Islamic Thought, h. 13.

Maqāṣid al-Sharī'ah or objective of Shariah is one of the essential elements taken into consideration in the process of determining the *hukm* (Islamic law) on the current issues. The importance of objectives of *Maqāṣid al-Sharī'ah* covers the determination of a *hukm* (legal value) on certain current issues, spiritual and religious attainment can be used as guidelines to develop policies of a country in general, in order to ensure that its economic, social and political policies are in line with the principles of Islam. As far as zakat is concerned, there are anticipated objectives of Shariah in relation to zakat obligation which serve those objectives in general and in particular with regard to the efficiency of zakat collection and distribution. [1]

Problem Statement

Contemporary zakat collection and distribution mechanisms are often challenged to effectively fulfill the overarching objectives of Islamic law, known as Maqāṣid al-Sharī'ah. This research attempts to highlight main specific objectives of Shariah in zakat collection and distribution and how to align the current practices to adequately capture potential relevant income sources, address the needs of zakat recipients, and align with Maqāṣid al-Sharī'ah's

Methodology

The methodology involves a descriptive and analytical study of the selected Sharia texts governing zakat, its philosophy and purposes some suggestions for the contemporary zakat collection and distribution mechanisms in the spirit of Maqāṣid al-Sharī'ah.

Literature Review on Zakat Collection and Distribution in the Light of Maqāṣid al-Sharī'ah:

Rahman and Ahmad (2019) conducted a literature review on "The Roles of Zakat Towards Maqāṣid al-Sharī'ah and Sustainable Development Goals (SDGs)." They found that the channels for zakat distribution align with the principles of Maqāṣid al-Sharī'ah and can contribute to achieving

[1] Lembaga Zakat Selangor's (LZS) ssustainability Report 2023, LZS SR2023_Eng (1).pdf (1-6)

SDGs.[1].

Suprayitno and Harahap (2021) performed a systematic literature review on "Zakat Distribution Studies as Islamic Social Fund." They emphasized that zakat distribution research highlights poverty alleviation, economic empowerment, and social welfare[2].

Alam and Ratnasari significantly contribute to zakat distribution studies through their systematic literature review. Alam's expertise in Islamic finance and Ratnasari's background in social sciences combine to provide valuable insights into improving zakat as an Islamic social fund. Their work is essential for enhancing both academic research and practical applications.

Abd Wahab, N., & Rahman, A. R. A. (2011). A framework to analyse the efficiency and governance of zakat institutions. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, noting that zakat research lacks a comprehensive and diverse focus. They highlighted the need for more studies on zakat management, collection, and distribution. [3]

Farihah Amirah Binti Ahmad Faiz and Norhayati Hassan (2018) performed a comparative study titled "The Optimalization of Zakat in Achieving Maqashid Sharia: Case Study of Indonesia and Malaysia." [4] Their findings indicate that zakat has potential benefits for Maqāṣid al-Sharī‘ah, but its effectiveness can be improved with better collection and distribution mechanisms.

Wan Mohamad Zawawi Wan Ismail and Norsaidah Mohd. Yusoff (2016) reviewed "Zakat and Its Role in Achieving Maqasid Al-Shariah."[5] They concluded that zakat is essential for achieving Maqāṣid al-Sharī‘ah by promoting social justice, poverty alleviation, and economic

[1] Rahman, A. A., and Ahmad, M. N. 2019. "The Roles of Zakat Towards Maqasid Al-Shariah and Sustainable Development Goals (SDGs)." The International Journal of Zakat (IJAZ).

[2] Alam, A., & Ratnasari, R. (2024). Systematic literature review on zakat distribution studies as Islamic social fund. *Journal of Distribution Science*, *22*(2), 21-30. https://doi.org/10.15722/jds.22.02.202402.21

[3] Abd Wahab, N., & Rahman, A. R. A. (2011). A framework to analyse the efficiency and governance of zakat institutions. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 2(2), 123-136. https://doi.org/10.1108/1753080111117344

[4] Farihah Amirah Binti Ahmad Faiz, and Norhayati Hassan. 2018. "The Optimalization of Zakat in Achieving Maqashid Sharia: Case Study of Indonesia and Malaysia.

[5] Wan Mohamad Zawawi Wan Ismail, & Norsaidah Mohd. Yusoff. (2016). Zakat and its role in achieving Maqasid al-Shariah. *IIUM Journal of Economics and Management*, 4(2), 1-15.

development.

Kamarul Azman Abd. Ghani and Norazimah Zakaria (2015) presented a conceptual paper on "Zakat: A Tool for Achieving Maqasid Al-Shariah,"[1] which argues that zakat is a comprehensive instrument for addressing various social and economic issues.

Rosli Othman and Mohd Yusoff Yacob (2014) reviewed "Zakat and its role in achieving maqasid al-Shariah: A Malaysian perspective."[2] Their review indicates that zakat contributes to Maqāṣid al-Sharī'ah in Malaysia by promoting social welfare, economic development, and individual well-being.

General Principles of Maqasid al-Shariah:

1. **Not Primary Source:** Maqasid al-Shariah isn't a primary source of legal rulings or evidence in Islamic law but functions as a supportive framework.
2. **Supportive Justification:** It serves as a rationale for scholars to prefer certain opinions when disagreements arise among jurists on specific issues.
3. **Observed Purposes**: Maqasid involves identifying and understanding the purposes, objectives, and benefits behind religious obligations and prohibitions within Islamic law.
4. **Secured Interests:** It focuses on secured interests and beneficial effects derived from performing religious duties or avoiding prohibitions.

Maqasid Shari'ah can be divided into three types, namely:

a) *Maqāṣid 'Āmmah:* Islamic rulings encompass objectives such as facilitating matters, avoiding complexities, preserving and organizing human life systematically, and recognizing humanity as the custodian *(Khalīfah)* of the Earth. These objectives, whether directly or indirectly, constitute the overarching aims of Islamic laws. They strive to achieve and sustain these fundamental goals, ensuring an ordered

[1] Kamarul amarul Azman Abd. Ghani, & Norazimah Zakaria. (2015). Zakat: A tool for achieving Maqasid al-Shariah. *IIUM Journal of Economics and Management,* 3(1), 45-62.

[2] Rosli Othman, Rosli Othman, & Mohd Yusoff Yacob. (2014). Zakat and its role in achieving Maqasid al-Shariah: A Malaysian perspective. *IIUM Journal of Economics and Management,* 2(1), 55-70.

system, simplification, and the stewardship of the Earth by human beings..[1]

b) *Maqāṣid Khāṣṣah*: Islamic objectives to be achieved by a group of law in particular such as the objectives of the Islamic law related to property, family or punishment. Each group of law has its own objectives and goals.[2]

c) *Maqāṣid Juz'iyyah*: Each element of Islamic law, such as the prohibition of alcohol, gambling, and the regulations for engaged women, serves specific objectives and goals. These particular objectives, known as Maqasid Juz'iyyah, are associated with the wisdom and underlying purposes of Islamic teachings, often referred to as the 'ᶜilla' or the secret of Syarak. They aim to ensure social welfare, individual well-being, and the preservation of moral values within society, providing a framework for understanding the wisdom behind these laws. *ᶜillah*.[3]

The Maqasid and Philosophy of Shariah in Relation to Zakat

The discussion regarding the Maqasid of Shariah in relation to zakat and its socio-economic impact on the Muslim community stems from the obligatory nature of zakat within Islam. Zakat stands as one of the fundamental pillars of the faith, emphasized alongside the five daily prayers in the Quran, underscoring its paramount importance. This integration highlights that zakat is inseparable from the daily prayers, signifying its significance in Islamic practice.

Furthermore, zakat serves not only as a religious obligation but also as a mechanism for achieving social justice and economic equity. It redistributes wealth within the community, thereby reducing income disparity and fostering social solidarity. By mandating that a portion of wealth be given to those in need, zakat ensures that resources are circulated more equitably, contributing to the well-being of the less fortunate and promoting a more balanced and inclusive society. This redistribution supports the Maqasid al-Shariah (objectives of Islamic law) by upholding values of fairness, compassion, and collective responsibility, ultimately strengthening the social fabric and enhancing the overall welfare of the community.

---

[1] Ibid.
[2] Ibid, 41.
[3] Ibid, 42.

The specific objectives of zakat are believed to encompass spiritual and religious benefits for individual contributors, society, the state, and humanity at large. These anticipated Maqasid al-Shari'ah, or higher objectives of Islamic law, play a crucial role in framing the socio-economic impact of zakat on the Muslim community[1]:

First: Absolute Dedicated Obedience and Submission to Allah by Implementing and Performing His Commands

The consideration of Maqasid al-Shariah concerning zakat and its socio-economic influence on the Muslim community is deeply rooted in zakat's mandatory status within Islam. Zakat is a pivotal pillar of the faith, explicitly mentioned in the Quran alongside the five daily prayers, highlighting its intrinsic value and necessity in Islamic teachings.

Zakat's specific objectives extend beyond mere financial contributions. They are seen as a means to foster spiritual and religious growth for individual contributors, while also serving the broader interests of society, the state, and humanity as a whole. The Maqasid al-Shari'ah, which encapsulate the higher objectives of Islamic law, serve as a foundational framework to understand and assess the socio-economic impact of zakat within the Muslim community. This system aligns the practice of zakat with broader moral, social, and economic objectives, ensuring its significance in shaping a more just and equitable society.

﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾

Meaning: "*The mosques of Allah are only to be maintained by those who believe in Allah and the Last Day and establish prayer and give zakah and do not fear except Allah, for it is expected that those will be of the [rightly] guided*." [Al-Tawbah: 18].

Among the ways the believers dedicate themselves to Allah is by performing His commands through giving zakat according to their financial capability and spend to the right recipients with the terms and conditions prescribed in Islamic jurisprudence.

[1] Abdullah bin Mansur al-Ghufayli, *Nawazil al-Zakah*. (Riyadh: Dar al-Mayman, 2008).

Zakat is considered as performance of charity and at the same time worship to Allah with the expectation of reward from Him. This is stated in the Holy Quran:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

Meaning*: "Indeed, those who believe and do righteous deeds and establish prayer and give zakah will have their reward with their Lord, and there will be no fear concerning them, nor will they grieve."* [Al Baqarah: 277]

Another revelation that obligates zakat:

﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾

Meaning: "*But those who firm in knowledge among them and the believers believe in what has been revealed to you, [O Muhammad], and what was revealed before you. And the establishers of prayer [especially] and the givers of zakah and the believers in Allah and the Last Day - those We will give a great reward"* [Al-Nisa': 162].

Second: As a Sign of Gratitude to the Blessing and Favour of Allah

﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾

Meaning: "*And [remember] when your Lord proclaimed, 'If you are grateful, I will surely increase you [in favour]; but if you deny, indeed, my punishment is severe."* [Ibrahim: 7].

Expressing gratitude for the blessings and sustenance bestowed by Allah is an obligation for all Muslims. Gratitude not only acknowledgesthese blessings but also ensures a continuous increase in sustenance. Imam Subki emphasizes that one wisdom behind zakat is to display gratitude for the physical well-being and material wealth granted by Allah. It is an obligation to show appreciation for these gifts. Gratitude can be manifested through physical actions or financial means, or through a combination of both. Giving zakat is a way to recognize, express

gratitude for Allah's blessings, and an act of obedience in accordance with His will.

Third: To Purify Zakat Payers from Sin

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾

Meaning:

*"Take, [O, Muhammad], from their wealth a charity by which you purify them and cause them increase, and invoke [Allah 's blessings] upon them. Indeed, your invocations are reassurance for them. And Allah is Hearing and Knowing."*Al-Taubah, 103.

This verse instructs Prophet Muhammad (peace be upon him) to collect zakat (charity) from the believers' wealth. The purpose of zakat is to purify their wealth and souls from greed and sin, and to bring blessings and increase in their wealth. The verse also emphasizes the importance of invoking blessings upon the contributors, as the Prophet's prayers for them bring them comfort and reassurance.

Moreover, a hadith narrated by Muaz Bin Jabal quotes Prophet Muhammad (S.A.W) saying, *"Sadaqah (charity) acts as a means to remove sins just as water extinguishes fire."* This illustrates the expiatory nature of charity in expelling wrongdoings or sins, highlighting its purifying effect on the giver's soul.[1]

Fourth: To Purify the Zakat Payers from Miserly and Stingy Nature

Zakat plays a transformative role in the giver's life by purifying them from sins and fostering moral development. It helps in cultivating generosity and honor within the individual while aiding in overcoming tendencies towards stinginess, a trait often inclined towards wealth.

Miserliness, a detrimental condition of the heart, is akin to a serious ailment afflicting individuals. It breeds an intense attachment to possessions, leading to selfishness and greed. The Quran addresses this condition as a significant concern. Through the positive impact of zakat, individuals tend to become more generous, honest, and are encouraged to

[1] Ahmad bin Hanbal. (n.d.). *Al-Musnad* (Vol. 5, p. 231) Dar al-Risalah al-Alamiyah

uphold the rights of others, which serves as an antidote to the negative traits associated with miserliness.

﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾

Meaning: *Human is so stingy* [Al Isra': 100]

This is also based on the following verse:

﴿وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ﴾

Meaning: "*And present in [human] souls is stinginess."* [Al Nisa': 128]

Miserly and extreme love of the worldly live over the live after are the main reason why people are not willing to do donations. This bad behaviour has been criticised by a hadith of prophet Muhammad S.A.W as the servants of wealth and earth.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ وَعَبْدُ الدِّرْهَمِ وَعَبْدُ الْخَمِيصَةِ إِنْ أُعْطِيَ رَضِيَ وَإِنْ لَمْ يُعْطَ سَخِطَ تَعِسَ وَانْتَكَسَ وَإِذَا شِيكَ فَلَا انْتَقَشَ»

Meaning: "*Terrible is the lives of one who is the servant of dinar and dirham and luxurious clothes. If all of things were given to them, they will love it and if not they will be mad and offensive. If the thorn (hardship) befalls on him then he cannot remove it." (Sahih Bukhari)*

Their love to wealth and worldly life is the reason of the sin and offense. Those who are protected from it and shunned from stingy attribute will succeed as per the following verse:

﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

Meaning: *"And [also for] those who were settled in al-Madinah and [adopted] the faith before them. They love those who emigrated to them and find not any want in their breasts of what the emigrants were given*

but give [them] preference over themselves, even though they are in privation. And whoever is protected from the stinginess of his soul - it is those who will be the successful."

This verse highlights the commendable traits of the Ansar (the residents of Madinah) who welcomed and assisted the Muhajireen (migrants) despite their own hardships. It emphasizes their selfless love and generosity, as they put the needs of the migrants above their own, even when they themselves were in need. The verse underscores that true success and virtue lie in overcoming inner stinginess and prioritizing others' needs. It commends those who rise above selfishness and act with generosity and selflessness, marking them as truly successful and virtuous in the sight of Allah.

﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾

Meaning: *"And let not those who [greedily] withhold what Allah has given them of His bounty ever think that it is better for them. Rather, it is worse for them. Their necks will be encircled by what they withheld on the Day of Resurrection. And to Allah belongs the heritage of the heavens and the earth. And Allah , with what you do, is [fully] Acquainted."* Surah Al-Imran (3:180)

This verse serves as a reminder that true happiness cannot solely be derived from wealth. Genuine contentment is found in spending wealth in ways that please Allah. The obligation of paying zakat is designed to counteract the vice of attachment to wealth in one's heart. The requirement of zakat aims to restrain individuals from excessive attachment to material possessions, as stated in the following surah:

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Meaning: *Take, [O, Muhammad], from their wealth a charity by which you purify them and cause them increase, and invoke [Allah's blessings] upon them. Indeed, your invocations are reassurance for them. Allah is Hearing and Knowing.* [Al Tawbah: 103]

This shows that zakat aims at purifying people's hearts from being drowned in greediness in chasing after wealth and from blind devotion to wealth.

Fifth: To Purify the Income

Zakat serves as a means of purifying one's wealth by fulfilling the rights of those who are entitled to it. Since an individual's income often involves the rights of others, it becomes intertwined with potential impurities. The purification of this wealth is achieved by allocating a portion of it to charity, specifically through paying zakat, thereby ensuring the rights of others are fulfilled.

Due to this principle, one may argue that Prophet Muhammad prohibited his family members from receiving zakat. This was to maintain the purity of their wealth and avoid any potential conflict of interest, ensuring that their wealth remained separate from funds designated for fulfilling the rights of those in need through zakat. This act demonstrates the importance of maintaining the integrity and purity of zakat for the intended recipients *(Ahlu al-Bayt).*

Sixth: Heart Purification of Poor People from being Envious towards Wealthy People.

The glaring disparity between the wealth of affluent individuals and the poverty experienced by others can lead to feelings of discomfort and resentment among the less fortunate. This stark contrast often breeds envy, animosity, and even hatred towards the wealthy. Consequently, it strains relationships between the rich and the poor, fracturing the sense of brotherhood and humanity, potentially inciting conflicts. [1]

At an individual level, the emotions of envy, jealousy, and hatred can be personally destructive, instilling fear and disrupting relationships. Islam addresses these negative emotions through the practice of zakat. Zakat acts as a tangible remedy to alleviate these sentiments, serving as a practical solution to restore balance and unity within the Muslim community. It promotes compassion, solidarity, and a sense of shared responsibility, fostering love and unity among individuals.

[1] Ahmed, Leila**.** *Understanding Islamic Finance*. Edinburgh University Press, 2014. Khan, Muhammad Umer. *Islamic Economics: An Introduction*. Routledge, 2018.

Seventh: Zakat Payers will Obtain Multiple Rewards from Allah and get his ranks Elevated

The rewards for doing good deeds is something intangible. It could be in the form of blessings in wealth, health or success in one's life. As far as spending money for the righteousness is concerned, the rewards are multiplied.

﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Meaning: *The example of those who spend their wealth in the way of Allah is like a seed [of grain] which grows seven spikes; in each spike is a hundred grains. And Allah multiplies [His reward] for whom He wills. And Allah is all-Encompassing and Knowing*. (Al Baqarah: 261).

Eighth: Wealthy People Could Extend Financial Assistance to Poor People (*Al-Muwāsāt*)

Among the important Maqasid of zakat is; helping the poor and to cover their needs, as Imam Al-Kasani said: "The payment of zakat is a means to help the poor and the needy and to assist the weak to get stronger to perform the religious obligations related to faith (*tauhid*) and worship (*ibadah*). A means to an obligation is also an obligation."[1]

Imam Ibn Al-Qayyim said: "The wisdom of zakat obligation is that only a little portion of the wealth of the rich to be taken as an aid to the poor without prejudice to the whole wealth. That little portion is sufficient for the poor."[2]

Ninth: Enrichment and Growth of Zakat Property

Among the purposes of zakat payment is to boost enrichment and growth of one's wealth. This is because there is a blessing in Zakat. This meaning has been derived from the literal meaning of the word zakat itself. Islamic law refreshes this meaning and establishes it for the pillar of Islam.

This is clearly mentioned in the Quran and hadith:

[1] Al-Kasani, *Badai ' al- Sanai'*, vol. 2. pg 7. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
[2] Ibn Qayyim, I. (1999). *Zad al-Ma'ad* (Vol. 2, p. 8). Dar al-Fikr.

﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾

Meaning: "*Allah destroys interest and gives increase for charities. And Allah does not like every sinning disbeliever*." [Al Baqarah: 276)]

The following verse is for the enrichment of zakat,

﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾

Meaning: *"Say, "Indeed, my Lord extends provision for whom He wills of His servants and restricts [it] for him. But whatever thing you spend [in His cause] - He will compensate it; and He is the best of providers.""*

Surah Saba (34:39)

This verse emphasizes that Allah controls the distribution of sustenance, granting or restricting it according to His divine will, regardless of human efforts. The verse reassures believers that spending in the cause of Allah, such as through charity, will not diminish their wealth but will be compensated and rewarded by Allah. This underscores the belief that divine provision is governed by Allah's decree, and acts of generosity invite increased divine blessings.

Thus, Allah will replace the provisions of those who spend their money to help others in this world and in the hereafter with consideration and reward, as the Prophet said:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « مَا مِنْ يَوْمٍ يُصْبِحُ الْعِبَادُ فِيهِ إِلَّا ومَلَكَانِ يَنْزِلَانِ فَيَقُولُ أَحَدُهُمَا اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلَفًا وَيَقُولُ الْآخَرُ اللَّهُمَّ أَعْطِ مُمْسِكًا تَلَفًا »

Meaning: *"Every day there are two angels who come down one of them will pray; "O Allah, give to those who spend their wealth replacements", the other angle will pray; "O Allah, give to those who resist, (do not want to spend their property) a destruction*." (Sahih Bukhari and Muslim)

Prophet Muhammad SAW stated that: 'Sadaqah (to give in charity) will never reduce one's wealth.[1]

[1] Bukhari, M. I. (n.d.). *Sahih Bukhari* (Vol. 2, p. 34), Muslim, M. (n.d.). *Sahih Muslim* (Vol. 2, p. 45).

Tenth: Provide Social Guarantee and Protection (Kafalah) in Community

Zakat is a significant factor that leads to social guarantee and security. This works by providing the basic needs of life such as food, clothing, shelter, settlements of debts, allowing the musafir who exhausts the means to get to their land, to free slaves and the like are regarded as social protection and indemnity. This is clearly stated by our Prophet SAW:

«مَثَلُ المؤمنين في توادِّهم وتعاطفِهم وتراحُمِهم مَثَلُ الجسد إذا اشتكى منه عضو تَدَاعى له سائر الجسد بالسَّهر والحمَّى»

Meaning: "*The analogy of believers as a cohesive body, exemplifying love, compassion, and mutual support, is akin to a single entity where the distress of one affects the entire community. This tradition from Sahih Bukhari underscores the interconnectedness among believers, likening them to a unified body.*

Zakat operates as a channel for fostering mutual assistance and a safety net within the community. By contributing to zakat, individuals actively participate in upholding the spirit of collective support and camaraderie among fellow Muslims. This practice reinforces the essence of brotherhood and community solidarity, serving as a mechanism for cultivating righteousness and piety within the Muslim community..[1]

Eleventh: To Stimulate the Growth of Economies

Zakat can assist the recipients to build their economies, among others by providing capital to develop a new venture and career. [2] Zakat collection can be channelled to providing capital and human resource development to reform and improve the recipients' lives.

Zakat has a significant effect in accelerating the development of economic activities. It is observed that the growth of individual wealth of the zakat payers will serve the betterment for the Muslims in the economy

[1] Choudhury, M. A., & Silvia, B. (2006). A Phenomenological Conception of Private Sector Responsibility In Socioeconomic Development, pp. 796-807. Maqasid al-Shari'ah of Zakat Towards Sustainable Economy AOH Saleh, MAS Qatawneh, GSA Ali Islamic Sustainable Finance, 149-159.

[2] Asmah A. Jamil, Muslimah M. Jamil, Huzaimah Ismail, Nafisiah A. Rahman, 2013, "The Management of Zakat Institutions In Malaysia", p. 2.

to be stronger and more developed. The wealth should be enjoyed by all and should not be circulated among the limited handfuls of people (the rich) only.

﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾

Meaning: *"And what Allah restored [of property] to His Messenger from them - you did not spur for it [in an expedition] any horses or camels, but Allah gives His messengers power over whom He wills, and Allah is over all things competent."* Surah Al-Hashr (59:6)

This verse outlines the distribution of resources that Allah has granted to His Messenger. It allocates shares for Allah, the Messenger, close relatives, orphans, the needy, and travelers to ensure that wealth does not remain concentrated among the rich. The verse emphasizes following the Messenger's guidance and being mindful of Allah's strict punishment for those who do not comply.

Zakat's Socio-Economic Impact:

The availability of funds in the hands of the less fortunate, particularly through zakat allocation to the various asnaf (categories of deserving recipients), enables them to meet their essential needs. This spending by those in need triggers economic activity by encouraging traders to supply more goods and prompting manufacturers to innovate new products. Consequently, this stimulates job creation, addressing unemployment and contributing to economic growth.

Zakat acts as a catalyst, not only fulfilling the immediate requirements of the disadvantaged but also invigorating economic cycles, encouraging production and consumption, thereby positively impacting employment and fostering a more robust economy. This virtuous cycle enhances social well-being, economic stability, and the overall prosperity of the community.t.[1]

[1] Norazlina Abdul Wahab, A. Rahim A. Rahman. "Determinants of Efficiency of Zakat Institutions in Malaysia: A Non-parametric Approach", volume 2, 2013. Maqasid al-Shari'ah of Zakat Towards Sustainable Economy AOH Saleh, MAS Qatawneh, GSA Ali Islamic Sustainable Finance, 149-159.

Twelfth: Bringing People closer to Islam

Among the fundamental purpose of zakat is to bring people closer to Islam, propagate the teachings and religious practises of Islam. This can be through fulfilling the needs of the poor - and the poor people who are deprived or do not have property and do not enjoy any wealth at all. It aims to restore them to their religion and that they carry out their obedience to God. Effect of zakat in preaching (call to Allah) can be viewed on obligation of zakat in group of zakat recipients (*asnaf*). Zakat is given to new converts (*mu'aalafat al-qulub*). They the new Muslim converts to entice their heart and to provide comfort to them for the challenges they face in accepting Islam.

The other established channel of zakat distribution is to spend it in the way of Allah (*fi sabilillah*). This includes expenses for jihad in a war to defend Muslim land, religious education, sponsoring religious activities, dakwah program etc. The call to Islam involves Muslims and non-Muslims. As for Muslims, it is to remind them to their religious commitment and be more God cautiousness and to preserve the teaching of Islam. As for non-Muslims, it is introducing Islam to them at least they do not hate Islam and Muslims.

Some Potential Sources of Zakat Collection

There are a number of unresolved contemporary issues in zakat collections. The issues should be reconsidered in favour to zakat collection.

1. Is zakat obligatory on the fiat money or currencies?

A particular group questions whether fiat money qualifies as real money, thus disputing the obligation of zakat on it. They also challenge the legitimacy of using banknotes to fulfill zakat obligations.

However, various authoritative bodies, such as the Fiqh Academy and other global Fatwa organizations, assert that paper money constitutes a valid form of currency (thaman) equivalent to gold and silver. According to collective fatwas worldwide, paper money is subjected to zakat similar to gold and silver, and it's widely accepted for zakat payments and in various Islamic financial transactions, like *mudarabah, musharakah* ventures, and *bay' al salam* (deferred delivery) sales.

The International Islamic Fiqh Academy OIC, in its 3rd Conference,

concluded that notes are considered money and share the legal status of gold and silver regarding riba (usury), zakat, salam sales, and related laws. This resolution solidifies the recognition of paper money as a valid medium for zakat and various financial transactions within Islamic finance.

As a matter of fact the real money is not limited to gold and silver.[1]

To deny the obligation of zakat in fiat money, wire money and whatever kind of currencies will definitely lead to the abandonment of zakat obligation as one of the pillars of Islam. This is because at this modern time any where around the globe people do not use gold or silver as medium of exchange even though they use them as saving or reserve. In line with the maqasid perspective, the opinion to impose zakat modern currencies is in line with very purpose and wisdom of the obligation of zakat as it was prescribed on gold and silver.

Zakat on Agricultural Produces that are Traded Commercially

Scholars unanimously agree that certain fruits and grains are subject to zakat, such as dates, dried grapes, wheat, and barley. Rice, although not explicitly mentioned, is often included by analogy due to its status as a staple food. For rice cultivated commercially and intended for trading, it might fall under two classifications for zakat:

i. Merchandise (*'urud al-tijarah*): In this case, the zakat rate is typically 2.5%.

ii. Zakatable grains: Here, the zakat rate is either 1/10 (10%) or 1/20 (5%).

However, the issue arises when there's an overlap in the classifications of zakat causes. Scholars refer to the hadith of Fatimah Binti Hussain ("There is no twofold payment in sadaqah"), implying that zakat should not be paid twice.

Regarding commercially planted rice, there are two opinions regarding its classification and treatment for zakat. One opinion supports categorizing it as merchandise, subject to a 2.5% zakat rate, while the other aligns it with zakatable grains, entailing either a 10% or 5% zakat rate. This matter highlights the need for further scholarly discussion and clarification within Islamic jurisprudence. It should be based on the original form i.e *'ain*, not being merchandise, this is the opinion of the

[1] Among the prominent figures,Imran Hussein, Dr. Omar Ibrahim Vadillo and others.

Hanafi jurists[1], earlier opinion of Syafie[2] and the opinion held by Hanabilah[3]. According to the Hanbali scholar, in the event of depreciation of value of merchandise that caused less than nisab, it is necessary to apply zakat *'ain*.

Zakat must be counted as merchandise except fruits. In the case of fruits, zakat account should remain on the corpus of fruits. This is the opinion of Malikis[4], later opinion of al Syafie and some Hanbalites[5].
The advocates of the first opinion argue that it is more beneficial to the poor, which is 1/10 (10%) or 1/20 (5%) where zakat equaling to 1/40 (2.5%). In addition, zakat of the *'ain* (subject matter) is stronger as there has been an ijma' (consensus) of opinion prescribing it. The nisab can be ascertained accurately with the numbers and measures, not as per zakat of merchandise, the evaluation is *zhanni*.

The Second opinion may be based on the circumstances such as the nature of the business activities like the fact that nowadays crops are grown commercially and usually get sold when it is still in the fields. It shows that the crop is intended for sale. The farmers will sell their harvest directly to wholesalers, and then it is obligatory zakat on it, because they mean for trading ab initio. In addition the owner always calculate the profit from the sale minus incurred costs. As for nisab, the it should be assessed based on the value of the produce per annum, the amount of zakat by 2.5%.

There is a need to do more Shariah based research on this issue in the spirirt of the principle of Maqasid. The ample study should be submitted to the authority to determine which opinion is more suitable with the opinion of the current state and local '*urf* (custom). There are also other

---

[1] Al-Sarakhsi, M. b. A. (2013). *Al-Mabsut* (Vol. 1, p. 207). Bayrut: Dar al-Nawadirggg

[2] Al-Nawawi, M. A. Z. (1996). *Al-Majmū' Sharh al-Muhazzab* (Vol. 6, p. 8). Bayrut: Dār al-Fikr, Raudhah al-Talibīn. (2003). *Raudhah al-Talibīn* (Vol. 2, p. 277). Bayrut: Dār Ibn Hazm

[3] Al-Mardawi, A. A. (1997). *Al-Insaf* (Vol. 7, p. 69). Bayrut: Bayrut: Dār al-Ihya' al-Turāth al-'Arabi Al-Bahuti, M. b. Y. (1980). *Kashshaf al-Qina* (Vol. 2, p. 71). Bayrut: Dār al-Fikr

[4] Muhammad bin Muhammad Al-Hattab, *Mawahib al Jalīl li Sharh Mukhtasar Khalīl*, (Bayrut: Dār al-Fikr, 2003), vol. 3, 166. Maqasid al-Shari'ah of Zakat Towards Sustainable Economy AOH Saleh, MAS Qatawneh, GSA Ali Islamic Sustainable Finance, 149-159.

[5] Mawqifuddin Abdullah bin Ahmad Ibn Qudāmah, *Al-Mughni*, (Al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, 2004), vol. 4, 256. Maqasid al-Shari'ah of Zakat Towards Sustainable Economy AOH Saleh, MAS Qatawneh, GSA Ali Islamic Sustainable Finance, 149-159

potential zakat generated commercial crops such as rubber, palm oils, vegetables and sandalwood and etc.

Recommendations in Zakat Distribution

1. Regulatory authorities from time to time should establish comprehensive guidelines for the fair and Shariah-compliant distribution of zakat. This should include robust monitoring and auditing protocols to ensure adherence to Shariah principles throughout the distribution process.
2. The practise of refunding for example 2/8, 3/8 and up to 4/8 of the paid zakat (to zakat authorities), exceeding a particular annual threshold such as RM 50,000 for their independent distributions - a process known as wakalah distribution can be considered to attract more zakat payers. This is because a part from getting income tax exemption, zakat payor can also distribute a portion of his zakat to his identified recipients. So far the practice is processed by a number of zakat centres. At PPZ (Zakat Collection Centre) of Wilayah Persekutuan, it is with timely disbursement within two weeks in the form of account transfer. However, freehand distributions must comply with the regulations stipulated by Baitulmal and MAIWP (Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan) and should be documented for auditing purposes.
3. The distribution process, whether executed by individuals or companies, requires prior approval from the respective State Islamic Councils. Furthermore, strict adherence to Shariah requirements and guidelines is essential. There have been reported cases of misappropriation, where zakat funds were diverted for personal or unauthorized uses. Some banks have utilized zakat funds to resolve non-performing debts, neglecting the necessary guidelines. This may benefit the banks in managing bad debts, but it may lead to deliberate defaults by consumers.

   In an effort to realign zakat distribution with contemporary societal needs, a detailed study on comparative classical fiqh opinions on the proposed distribution means is necessary. This involves adjusting the allocation criteria based on current social and financial requirements, such as aiding impoverished recipients with limited financial literacy, engaging the recipients who have been involved in anti social activities with a breakthrough solutions. Therefore, distributing zakat funds in

the form of educational courses, skill-building workshops, motivational training, and religious studies is seriously considered as a suitable form of allocation.

4. A collaborative or hybrid model, combining aspects of distribution through microfinancing mechanisms such as setting up a zakat-based qard or loan fund can be explored and considered. Other instruments for sustainability of microfinancing program can consider other income generated instruments such as ijarah, Mudarabah, istisna, etc. to maximize benefits for the recipients. However, this necessitates detailed research on the risks management, feasibility and careful consideration to ensure its sustainability and compliance with Shariah principles and local regulations.

Conclusion

Zakat is a fundamental pillar of Islam which involves financial responsibilities. It has a potential to play its role in shaping the socio-economic landscape of Muslims. It is crucial to consider the Maqasid al-Shariah (Objectives of Shariah) pertaining to zakat collections and distributions.

It is imperative to take a heed from the above mentioned specific maqasid of zakat to address various issues and concerns surrounding the collection and distribution processes of zakat. This approach is vital to realize the broader and more specific goals of Shariah within the framework of zakat. Understanding and integrating the above mentioned maqasid aspects will enable a more comprehensive and effective implementation of zakat collection from the existing and potential sources with the change of time, situations and conditions, ensuring its socio-economic impact aligns with the core objectives outlined in Islamic jurisprudence.

This paper proposes some suggestions for zakat distribution to enhance its impact and efficiency. Key recommendations include streamlining the distribution process through regulatory guidelines, empowering individuals and businesses to manage a portion of their zakat, and reallocating funds to address contemporary needs. The paper emphasizes the importance of adhering to Shariah principles and observing the specific maqasid related to zakat throughout the process, including the implementation of robust monitoring and auditing mechanisms. To maximize the benefits of zakat, the paper suggests

exploring innovative approaches of zakat distribution such as introducing zakat-based financing, microfinance and capacity-building programs for the recipients. This will contribute to serve zakat distribution to the broader objectives of Islamic law (maqasid al-Shariah) and address the evolving socio-economic landscape of the Muslim communities around the globe.

References:

Asmah A. Jamil, Muslimah M. Jamil, Huzaimah Ismail, Nafisiah A. Rahman. (2013), "The Management of Zakat Institutions In Malaysia", *The 5th International Conference on Financial Criminology (ICFC) Global Trends in Financial Crimes in the New Economies*.

Bahuti, Mansur bin Yunus. (1980). *Kashshaf al-Qina*. Bayrut: Dār al-Fikr.

Bukhāri, Muhammad Ibn Ismā'īl.*(2000). Sahih al-Bukhāri*. Jeddah: Dar Tawq an-Najāh.

Choudhury, M. A., & Silvia, B. (2006). *A Phenomenological Conception of Private Sector Responsibility In Socioeconomic Development*, pp. 796-807.

Suprayitno, H., and Harahap, M. "Zakat Distribution Studies as Islamic Social Fund." Scopus, 2021.

Fitriyani, F., Harahap, M., and Suprayitno, H. "The Influence of Human Needs in the Perspective of Maqasid al-Syari'ah on Zakat Distribution Effectiveness." ResearchGate, 2020.

Farihah Amirah Binti Ahmad Faiz, and Norhayati Hassan. "The Optimalization of Zakat in Achieving Maqashid Sharia: Case Study of Indonesia and Malaysia." ICONZBazNAS, 2018.

Ghufayli, Abdullah bin Mansur. (2008). *Nawāzil al-Zakāh*. Riyadh: Dār al-Mayman.

Hattab, Muhammad bin Muhammad. (2003). *Mawahib al Jalīl li Sharh Mukhtasar Khalīl*. Bayrut: Dār al-Fikr.

Haron, S., Zakaria, A., and Kamaruddin, S. "Distribution of Zakat Funds in Malaysia From The Maqasid Al-Syariah Perspective." HRMARS, 2019.

Ibn Abi Shaybah, Abdullah bin Muhammad. (1989). *Al-Musannaf fi al-Ahādith wa al-Athār.* Bayrut: Muassasah Kutub Thaqāfiyah.

Ibn al-Hummam, Muhammad bin Abd al-Wāhid. (2003). *Sharh Fath al-Qadīr*. Al-Riyadh: Dār al-'Alam al-Kutub.

Ibn Bāz, 'Abd al-'Aziz bin Abdullah. (2000). *Fatawa al-Lajnah al-Dā'imah li al-buhūth al-'Ilmīyyah wa al-Ifta'*. Qaherah: Dār Ibn al-Haythum

Ibn Qudāmah, Mawqifuddin Abdullah bin Ahmad. (2004). *Al-Mughni*. Al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyah.

Kashmiri, Muhammad Anwar Shah bin Mu'zam Shah. (2007). A*l-'Urf al-Shadhiyy Sharh Sunan al-Tirmidhi. Bayrut:* Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Mat Isa, Muhammad Pisol. (2013). "Zakat Pendapatan dan Pendapatan Profesional: Suatu Kajian terhadap Isu-Isu dalam Pelaksanaan di Institusi Zakat di Malaysia." Kajian awal FRGS UTP.

Maqasid al-Shari'ah of Zakat Towards Sustainable Economy AOH Saleh, MAS Qatawneh, GSA Ali Islamic Sustainable Finance, 149-159

Rahman, A. A., and Ahmad, M. N. "The Roles of Zakat Towards Maqasid Al-Shariah and Sustainable Development Goals (SDGs)." IJAZBazNAS, 2019.

Mawardi, 'Ala al-din Abu al-Hasan Ali bin Sulayman Al-Mardawi. (1997). *Al-Insaf* . Bayrut: Dār al-Ihya' al-Turāth al-'Arabi.

Mubarakfuri, Muhammad bin Abd al-Rahman. (1989). *Tuhfah al-Ahwazi fi Sharh Sunan al-Tarmidh.* Madinah al-Munawwarah, al-Maktabah al-Salafiyyah.

Nawāwi, Muhayyuddin Abi Zakaria. (1996). *Al-Majmū' Sharh al-Muhazzab*. Bayrut: Dār al-Fikr.

Nawāwi, Muhayyuddin Abi Zakaria. (2003). *Raudhah al-Talibīn*. Bayrut: Dār Ibn Hazm.

Islamic Sustainable Finance Towards SDGs AOH Saleh, DM Muayyad - Islamic Sustainable Finance, 2024

Lembaga Zakat Selangor's (LZS) ssustainability Report 2023, LZS SR2023_Eng (1).pdf (1-6)

Nawāwi, Muhayyuddin Abi Zakaria. (2004). *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawāwi*, Kaherah: Dār al-Fajr li al-Turath.

Norazlina Abdul Wahab, A. Rahim A. Rahman (2013), "Determinants of Efficiency of Zakat Institutions in Malaysia: A Non-parametric Approach", *Asian Journal of Business and Accounting*, vol. 2.

Qaradawi, Yusuf. (1985),.*Fiqh al-Zakat*. Bayrut: Mu'assasah al-Risalah.

Sarkhasi, Muhammad bin Ahmad. (2013). *Al-Mabsūt*. Bayrut: Dar al-Nawadir.

.

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-Bukhāri, 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 28 **July 2024 / Muharram 1446** **Issue No. 56**

Editor-in-Chief
Prof. Dr. Rahmah Ahmad H. Osman

Editor
Dr. Muntaha Artalim Zaim

Technical Editor
Assoc. Prof. Dr. Adham Muhammad Ali Hamawiya

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

At-Tajdid

A Refereed Intellectual Biannual

Volume 28, Issue 56, Muharram 1446 / July 2024

Research and Studies

- Parenthood Through Breastfeeding: Its Ruling and Effects — Majid bin Mohammed bin Salem Al Kindi, Muhammad Said bin Khalil Al-Mujahed
- The Impact of Al-Khaṭṭābī's Distinction between Attribute *(Naʿat)* and Description *(Ṣifah)* in His Treatise 'Bayān Iʿjāz al-Qurʾān' — Heba Majdulddin Sbahi, Mohamed Abdellatif
- Religious Tendency in the Collection of *'Aḥdath al-Layl'* (The Latest Night) by Muhammad Al-Muqrin: An Analytical Study — Noura Hamid Hamdi Al-Kabkabi
- The Guarantee of Goods Transported by Sea in Ibadi Jurisprudence through the Book *'Bayān al-Sharʿ'* by Al-Kindī (d. 508 AH/1115 AD): A Foundational and Applied Study — Mahmood Said al Awaidi, Anke Iman Bouzenita
- Financial Independence of Working Wives: An Evaluative Study — Zainab Zakaria Ali Al-Maabada
- Rejected Hadiths that Include Great Rewards for Simple Deeds in the Book *'al-Majrūḥīn'* by al-Imam Ibn Hibbān — Muhammad Jihad Albanna, Fathiddin Beyanouni, Lilly Suzana Shamsu
- The Political Jurisprudential Heritage of the Ibadis Regarding the 'Imam': His Attributes and Competencies — Sulaiman Hamed Humaid Altouqi
- The Terminology in Ibadi Thought and Its Active Role in Muslim Unity — Ahmed Salim Moosa Alkharusi
- The Hanafi Approach to Differentiating and Combining Issues in Endowments *(Waqf)* and Wills *(Waṣiyyah)* — Mohannad Fuad Mohammad Estaity
- Renaissance Rooted in Traditions: A Study in Knowledge Integration — Khalid Rasheed Al-Adeem
- Considering the *Maqāṣid al-Sharīʿah* (Objectives of Shariah) in Contemporary Zakat Collection and Distribution — Abdulmajid Obaid Hasan Saleh, Azman bin Mohd Noor, Younes Soualhi

ISSN 1823-1926

9 771823 192005

International Islamic University Malaysia